

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון טז'
מרחשון - 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
שריאל שרפי הי"ו
ובני ביתו

הקב"ה ישלח להם שפע ברכה והצלחה עד בלי די
בכל מעשה ידיהם,

ויתברכו בכל מילי דמיטב ברוחניות ובגשמיות,
ויעלו מעלה מעלה במעלות התורה והמצוות
ולא תמוש התורה מפי זרעם וזרע זרעם עד עולם
ויזכו לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות
לאורך ימים ושנים טובות.

אמן כן יהי רצון

קובץ מנורה בדרום יו"ל לעילוי

נשמתו הטהורה

של מורינו ורבינו פאר הדור והדרו

מרן הראשון לציון

רבינו עובדיה יוסף בן יעקב זצוק"ל

זכותו תגן בעדינו אמן

נדבת החפץ בעילום שמו

קובץ מנורה בדרום יו"ל לעילוי נשמת

ר' נסים דוד בן יצחק לסרי ז"ל

ת.ג.צ.ב.ה

תרומת המשפחה החשובה

שיזכו לברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם

ברוחניות ובגשמיות

והמקום ינחם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים

ולא יוסיפו לדאבה עוד

אמן כן יהי רצון

דבר המערכת

בשבח והודאה להשי"ת שמחים אנו להגיש לציבור קוראינו את גליון חודש מרחשון של קובץ **מנורה בדרום** - גליון ט"ז, המלא ברכת ה' מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו הקדושה, בכל מקצועות התורה, שעל אף העיסוק במצוות שהזמן גרמא בחודש תשרי, ובנוסף היותם יומי דפגרא, בכל זאת עודם עמלים בתורה, חבוקים ודבוקים בה.

ונברך את כל בני התורה בעירנו בפרט, ובכלל ישראל, לזמן חורף פורה מלא עמל ויגיעה בתורתנו הקדושה, ולחידושי תורה רבים ויקרים. וכן בברכת חורף בריא.

ושוב נזכיר, שהדפסת הקובץ בס"ד מדי חודש בחודשו תמידין כסדרן כרוב פאר והדר כרוכה בהוצאות רבות - וע"כ נבקש מכל אשר נשאו ליבו **לבוא לעזרת ה' בנכודים**, ולסייע בדיניהם 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 תגובות אף מאברכים שאינם מכני עירנו.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירורי הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי 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.
- ♦ בראש המאמר **חשוב** לכתוב כותרת ברורה, וכן רצוי 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.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ כסלו תתאפשר עד יום **רביעי כ"ד מרחשון** - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה **לא יתפרסם בחודש הנוכחי** (ומ"מ **נבקש מהכותבים** על מנת להקל מהמערכת את עבודת ההגהה והעימוד שלא לחכות לדגה האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.

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

בברכת זמן פורה וחורף בריא,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

עניינים באכילת דבש ובאיסור שתיית משקין מוגולין יא

בעניין נוסח ברכת השנים לב

במפטיר אם צריך לעבור אח"כ לפני התיבה במוסף לו

הרב אהרן גבאי

גילויים חדשים בסוגיית המלך המשפט למ

הרב גרשון גולד

הערות בעניני קריאת פ' עשה"ד והמסתעף סח

הרב ישראל גולדברג

רחיצה במקום אחד עם רבותיו או קרוביו עג

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

סיכום עיקרי הלכות החיוב לישא אשה ולפרות ולרבות ממנה [אבן העזר סי'
א'] עט

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

חלופת מכתבים על מה שכתב בספר 'פתחי דעת' שיש לאשה לדחות טבילת
מצוה כדי שלא תתפרסם אפילו ליחיד פב

הרב משה חליוה

בעניני והלכות ברכת ברוך שפטרני פז

הרב פנחס יצחקי

ביסוד האיסור להתענות בשבת ויו"ט עד חצות ובגדרי חציו לה' וחציו
לכם..... צב

הרב ערן כברה

בענין המודד לגדלותו של האדם..... קט

הרב אוריאל כהן

בדין ספיקא דרבנן באתחזק איסורא..... קיז

הרב אביחיל לוי

במצות ברכת הבשמים במוצאי שבת..... קלא

הרב אמיר חזקיהו לידר

שומר פתאים ה' קלז

הרב יאיר מינקוס

אי מברכין בהכנת מצוות - אי מברכין על עשיית סוכה ולולב..... קמד

הרב און אברהם הכהן סקלי

בחייב כוס של ברכת המזון קנא

הרב זאב פרעס

בגדר איסורי עבודה ואכילה בשביעית קס

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין הפסק אחר ברכת נישואין קסד

ענייני קורונה בעשיית ויה"כ קסה

הרב שרון שרפי

הערות להלכה בענייני המבול (דור המבול, הפלגה ואנשי סדום) קע

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך קפז

מיצד פועלת התשובה ♦ חיוב קטן בסוכה ♦ בענין לא תחמוד ♦ שמחת האשה בחג ♦ בישול
אחר אפיה ♦ נטילת שכר על לימוד תורה ♦ הזכרת שם החולה בתפלתו ♦ דישה בתמרים

מכתב ב'

הרב ראובן אשרזון קצד

הגיה נכונה וחילוק תנועות לשון הקודש

מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב און אברהם הכהן סקלי רג

אמר מלך אוהב צדקה ומשפט בעשי"ת אם חוזר או לא

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב רטז

בגדרי דישה ובענין דישה לאלתר

מכתב ה'

הרב זאב פרעס רכב

בקביעת היום והלילה ע"פ האור והחושך ואי החושך הוי בריאה בפני עצמו

מכתב ו'

הרב יואל פריץ רכג

בענין נוסח ברכת המשפט

מכתב ז'

הרב יוסף פריץ רכד

בענין מעמיד בדבר המקבל טומאה ♦ חינוך קטנים בסוכה ♦ תשבו כעין תדורו בתשמישי נוחות
 ♦ פינוי כלים מהסוכה אחר סעודה שלישית ♦ ברכת הסוכה בקידוש של יום ♦ בירך על ההלל
 במקום הלולב ♦ מי שלא נענע הלולב אם יחזור ♦ שימוש בגפרורים ביום טוב

מכתב ח'

הרב דוד אריה שלזינגר רכח

בענין מצוה הבאה בעבירה ♦ עמידה בעשרת הדברות ♦ חיוב קטן בסוכה ואכילת עראי ♦ בענין
 המרגלים ♦ בגדר בר חיובא ♦ במנהג הגיית האות צ' ושאר אותיות



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

עניינים באכילת דבש ובאיסור שתיית משקין מגולין, בעניין נוסח ברכת השנים ובעניין פיצוי חז"ל למפטיר שיעבור לפני התיבה במוסף

עניינים באכילת דבש ובאיסור שתיית משקין מגולין

ענף א' - בדין אכילת דבש שנפל לתוכו איסור

- [א] מחלוקת רבי יונה והרשב"א עם הרא"ש בדבש שנפל לתוכו איסור אם נהפך להיתר.
- [ב] קושיית המעדני יו"ט על הרא"ש, וקושיית המלא הרועים על הר"י ז"ל.
- [ג] ד' הטור וגדולי האחרונים.
- [ד] ד' המג"א.
- [ה] ד' הגר"א בביאוריו באו"ח וביו"ד, וסיכום דבריו.

ענף ב' - באיסור שתיית משקין מגולין

- [א] בעיקר דיני גילוי, ובדינו בזה"ז.
- [ב] בפרטי המחלוקת דרבנן ור"ש איזה משקין אסורין משום גילוי.
- [ג] בדין משקה האסור משום גילוי ונתגלה, שנתערב אח"כ במשקה אחר המותר, ובעניין ביטול גילוי.
- [ד] בדין דבש שנתגלה, ובירור המציאות כיום בייצור הדבש המצוי שהוא ללא השגחה לענין גילוי, ובדינו לפי כל הנ"ל.
- [ה] סיכום כל הנ"ל לדינא.

וס"ל דכיון שנשתנה נסתלק ממנו שם דם והותר, והביא ראיה לזה מדבש שידוע שמה שיפול לתוכו אחר זמן מה יהפך ג"כ לדבש, שכך טבעו, ולפי"ז אפי' דבר איסור שיפול לתוכו יהיה מותר אח"כ באכילה דכבר נשתנה טבעו בתוך הדבש, ועכשיו הוא דבש ממש, ומשו"ה יש להתיר גם את המושק דחזי' דאם נשתנה טבעו של האיסור כבר אין בו איסור.

והרא"ש (פ"ו סי' לה) הביא ד' הרמ"ה והר"י ז"ל הנ"ל וכ' על ראית

ענף א' - בדין אכילת דבש שנפל לתוכו איסור

- [א] [מחלוקת רבי יונה והרשב"א עם הרא"ש בדבש שנפל לתוכו איסור אם נהפך להיתר]

ברכות מג. "מושק", הנה בפ"י תלמידי רבי יונה ז"ל (לא: מד' הרי"ף) כ' דהרמ"ה ז"ל היה אוסר לאכול המושק הזה מפני שהיה דם מתחילה, וממילא נאסר, ומה שנשתנה אח"כ וכבר אינו דם, אינו מוציאו להתירו מאיסורו, והר"י ז"ל חולק על זה שם

הר"י ז"ל מדבש שהיא גופה ג"כ צריכה ראייה, ומבואר לכאור' דמורה הרא"ש לד' הרמ"ה ז"ל.

ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' פ) כתוב שנשאל לגבי מרקחת שנפלו לתוכה נמלים ועבר עליהם יב חודש בתוכה, דהשואל רצה להתירם באכילה משום שאין בהם עצם, וקיי"ל בחולין (נח). דכל שאין בו עצם אינו מתקיים יב חודש, ועל עצם ראייתו לא נתווכח הרשב"א ז"ל רק רצה לדון בזה מצד אחר דבמרקחת העשויה ג"כ מדבש יש מקום לאסור, דאמנם טבע הדבש להפוך את אשר יפול לתוכו ג"כ לדבש (והיינו כדכ' הר"י ז"ל הנ"ל), מ"מ היינו דוקא במה שחתוך לחתיכות אך אם הוא בריה שלימה לא יתהפך לדבש, אלא אדרבה ישאר כמות שהוא, וכעובדא דהורדוס בריש בבא בתרא (ג:).

עכ"פ חזי' דהרשב"א ג"כ ס"ל כרבי' יונה ז"ל בטבע הדבש רק שחילק בדבריו בין דבר חלוק לבריה, ומאידך גיסא מד' הרא"ש מבואר דחולק על מציאות זו [אי נמי יש לפרש דבריו דלא חלק על עצם המציאות אלא רק ס"ל דאכתי אסור לאכול דבש שנפל לתוכו איסור, ואפי' אי נימא דנהפך לדבש עדיין צריך ראייה שזה מתירו, ואולי סמך לזה יש מדפסקי הרא"ש ז"ל על אתר הביא את ב' הדעות בסתמא ולא הכריע ביניהם].

ב [קושיית המעדני יו"ט על הרא"ש, וקושיית המלא הרועים על הר"י ז"ל]

ובמעדני יו"ט (על הרא"ש ז"ל שם סק"ע) כתב (על ד' הרא"ש שראיית ר"י

ז"ל צריכה ראייה) דאין ראייה זו צריכה ראייה, דהא מעשים בכל יום כך שהדבש הופך את מה שנופל לתוכו לדבש, והביא ראייה דהלא נהוג עלמא לאכול מדבש שיש בתוכו רגלי נמלים וכנפים, ועוד שכבר התיר זה הרא"ש גופיה בעבודה זרה (פ"ה סי' יא) אלא שמפרש שם טעמיה משום דס"ל לר"ת דאינם חשובים כשרץ אלא כעפר בעלמא, וכדקיי"ל "עצמות חמור טהורות", מ"מ אין לדחות מפני טעם ר"ת את טעם הר"י ז"ל, אדרבה טפי מסתבר טעם הר"י ז"ל מטעם ר"ת ז"ל שמדמה איסור לטומאה.

מאידך גיסא במלא הרועים (על גליון הרא"ש שם, וציין לזה גם בגליונו על רבי' יונה שם) הקשה על רבי' יונה מגמ' מפורשת בע"ז (לט:): דאמר' דמותר לקנות דבש מגויים, ולא חיישי' שמא נתערב בו יין נסך, משום דערוכ יין עם דבש מסריח את הדבש, ובודאי לא ערבו, ולא חיישי' נמי לבליעות תבשילי איסור של גויים משום דהוי נותן טעם לפגם, ומוכח דאינו נעשה ג"כ לדבש גם מהך דתערובת וגם מהך דבליעות דזה משפיע על הדבש, ולא נהפך לחלק מהדבש.

ג [ד' הטור וגדולי האחרונים]

והנה בטור או"ח (סי' רטז) הביא פלוגתא דהרמ"ה ור"י ז"ל, וגם את ד' אביו הרא"ש ז"ל על ראיית הר"י ז"ל, אבל לא כתב איזה הכרעה, ואולי דברי אביו הן הן הכרעתו, ובב"ח כ' על ד' הרא"ש דלכאור' גם הרא"ש מודה דאם נעשה פירשא מותר באכילה, רק דמאן לימא לן דלא נעשה נו"ט

א. דמבואר שם דהורדוס טמן את אותה תינוקת מבית חשמונאי ז' שנים בדבש כדי שלא תשתנה, יעוי"ש.
ב. ובענ"ד לא הבנתי מה הראייה משם הלא זה ברור ופשוט שמה שנכנס לדבש אינו נהפך מיד לדבש, והיינו מאי דמבואר בגמ' שם דלא חיישי' שבזמן האחרון עירבו או הבליעו טעם,

בעלמא הוא והוה כעפר דעלמא, אין לומר כן דהא הביא הר"י ז"ל ראייה מדבש והדבש הלא טוב למאכל, וא"א לומר עליו דהוי כעפר בעלמא, ועוד הקשה המג"א מסוגיא דתמורה (לא). דאמרי' התם "אבל גבי ביצה (ג"י) הב"ח "אפרוח" אימת גדלה לכי מסרחא, וכי אסרחא עפרא בעלמא הוא, אפי' ר' אליעזר מודה, ועוד תניא בהדיא מודה ר"א לחכמים באפרוח ביצת טריפה שמותר, א"ל אי תניא תניא", ומשמע דדוקא בביצה אמרי' הכי משום דנעשית עפרא בעלמא בינתיים, אבל במושק מאן לימא לן דהוא כן, וגם בדבש נתקשה שם דמהיכ"ת לומר דנעשה עפרא בעלמא בינתיים, ומה שכ' הר"י לשון פירשא, לאו למימרא דהוי כעפר בעלמא, אלא רק לאפוקי מדם, שנשתנה לגמרי, ועיי"ש עוד.

[ה] ד' הגר"א בביאוריו באו"ח וביו"ד, וסיכום דבריו

ובביאור הגר"א ז"ל (באו"ח שם סק"ד, ובחלק מהמהדורות הוא בסק"ג) העיר על דבריו שאשתמיטתיה סוגיא דע"ז לט: (הנ"ל בקושיית המלא הרועים, וכבר עמד על זה, וכמו שציין המלא הרועים כבר לבהגר"א) אלא דמדבריו באו"ח משמע דס"ל כר"י ז"ל ואילו ביו"ד משמע דס"ל כרמ"ה ז"ל, ודלא כר"י ז"ל, וצריך להבין דבריו.

ואעתיק דבריו ביו"ד ואבארם בעז"ה ואח"כ דבריו באו"ח ואבארם ג"כ בעז"ה, ותסתיים שמעתתא אליבא דהלכתא בעז"ה.

וז"ל ביו"ד (סי' פד סק"ז) [על ד' השו"ע שהביא ד' הרשב"א] **"דלא כתר"י שכ' בספ"ו דברכות שאיסור שנפל לדבש מותר, והרא"ש תמה מנין לו, ונראה שלמד מדבש עצמו שרגלי דבורים מעורבים בו, אבל בתוס' בע"ז סט. ד"ה ההוא, תירצו עיי"ש, וכן כל**

לשבח, וא"כ לא הוי פירשא בעלמא, אמנם מד' הפרישה (סק"ו שם) משמע דחולק על הב"ח דהא כ' שם דלד' רבי' יונה ז"ל הלא אפי' נו"ט לשבח מותר כיון דהוא פירשא, א"כ מאי איכפ"ל הא סוף סוף פירשא נמי שרי, ומד' הב"ח מבואר שהבין דבכה"ג נטל"ש אסור, וזו סברת הרא"ש, אך להפרישה דנטל"ש שרי בכה"ג וכמבואר להדיא בר"י ז"ל א"כ יקשה לפרש כד' הב"ח בד' הרא"ש, ולא זו בלבד אלא דמגוף לשון הרא"ש משמע שמתווכח על הראיה מדבש, וס"ל שעצם דינא דדבש צריך ראייה מצד עצמו, ולא רק מדינא דהוי נטל"ש, אלא גם מצד עיקר המציאות [או מדינא דאיסור לא ניתר כשמשנתנה].

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), ובש"ך (יו"ד שם) כ' ג"כ כר"י ורשב"א, וכן בט"ז (או"ח שם סק"ב) צידד להיתר.

[ד] ד' המג"א

אלא דבמג"א (שם סק"ג) האריך לחלוק בתוקף על ד' הרשב"א והר"י ז"ל, וקושייתו מהך דאמרי' בבכורות (ו:) דמעיקר הדין היה צריך לאסור אכילת חלב משום דהוי דם דנעכר ונעשה חלב, ושם איסור דם עדיין נקרא עליו, אלא דיש בו חידוש שחידשה תורה דאעפ"כ שרי, וכיון דחידוש הוא לא ילפי' מיניה, א"כ מאי איכפ"ל דנשתנה האיסור להיתר, הא קיי"ל דאזלי' גבי חלב מעיקר הדין בתר מעיקרא, והוסיף שם המג"א דאין לומר דשאני מושק מחלב דחלב הוא אוכל, ורק נשתנה מאיסור להיתר, דאזלי' בזה בתר מעיקרא, אבל מושק פירשא

אלא דבאו"ח (סי' רטז סק"ד, ובחלק מהמהדורות הוא בסק"ג) כ' כך 'דמוס"ק, עי' מג"א סק"ג יש אומרים כו', וכ' הר"י כו' ונראה לי כו', וכל זה כ' הרא"ש פ"ו סי' לה, ועי' מג"א שהאריך בזה ואשתמיטתיה מה שכו' הר"ן בסוף פ"ב דעבודה זרה לט': (טז): מד' הר"ף ד"ה גמ') על מה שכו' אי משום איערובי מסרי כו', וזה לשונו אי משום איערובי דבר טמא מסרה סרה, הלכך לא מערבי, ואחרים פירשו אי משום איערובי שדרך הוא לערב בדבש דברים אחרים ונמוחו בתוכו וחזרין דבש, ליכא למיחש להכי לפי שהמתערב בו עד שלא נימוח מסריה ומותר, כדאמרי' בתמורה בפ' כל האסורין (לא). אפרוח ביצת טריפה מותר דאימת קגדיל לבי מסרה, ההיא שעתא עפרא בעלמא הוא" עכ"ל הגר"א באו"ח שם.

ומבואר מזה דחולק על המג"א, אמנם מ"מ אין בזה סתירה באמת בין הביאורים שלו דצריך לחלק את הסוגיא כאן לג' חלקים, א) מקור ההיתור בדבש שנפלו לתוכו רגלי דבורים אם הוא מסברת הר"י או מהדימוי לעצמות חמור, ואם הוא מסברת הר"י יש כאן חידוש דזה נהפך להיתר, ב) דבר איסור שנסרח ונעשה כעפר אם ניתן אח"כ באכילה, ג) אם הרשב"א והר"י ז"ל אזלי בחד שיטתא, או דפליגי.

וביו"ד ביאר הגר"א ז"ל דהרשב"א והר"י אזלי בחד שיטתא, וא"כ מודו בשלמים דלא מיעכלי בדבש, ורק בחתיכות יש את התכונה הזו שנהפכות לדבש, והוסיף לבאר דהמקור לזה הוא ממה שאוכלים דבש עם רגלי דבורים, וע"כ שזה בגלל שהם נהפכות להיתר, אמנם ס"ל מאידך גיסא דגם אי"צ ראייה זו דהא בלא"ה מותרות וכמו עצמות חמור, וממילא אזדא ראיית הר"י ז"ל מדבש, דמעכל את החתיכות שבו,

הפוסקים חולקין עליו וכן השינוי המג"א ממש"כ בבכורות ו: וחלב דבהמה טהורה כו', ובתמורה לא. אבל גבי ביצת אימת כו', אבל בלא"ה לא, ועיי"ש סי' ריו סק"ג שהאריך בזה ועמש"ש בליקוט שאשתמיטתיה ד' הר"ן), עכ"ל.

ומבואר דס"ל דדינא דהרשב"א לאו כרבי' יונה ז"ל הוא, דלרבי' יונה גם בריה שלימה ניתרת בדבש, ולרשב"א לא, אלא דאח"כ הביא מקור לד' ר"י מרגלי דבורים המעורבות בדבש, ולכאור' אין זה מקור, דגם הרשב"א מודה ככה"ג דהא לאו בריה שלימה היא, וקשיא רישא לסיפא, ונלענ"ד דלא נתכוין מתחילה לומר דהרשב"א חולק על הר"י ז"ל, אלא דס"ל דהשו"ע לא פסק בזה כהרשב"א כלל, אלא כהרא"ש, וס"ל דלעולם הר"י והרשב"א בחד שיטתא אזלי, וס"ל דמדלא דייק השו"ע בלישניה ונקט נמלים סתמא, משמע אפי' חתוכות, וא"כ באמת ס"ל לשו"ע כרא"ש, ודלא כתר"י והרשב"א גם שניהם, [ואע"ג דבפשטות כונת השו"ע לד' הרשב"א דהא בב"י לא הזכיר אלא את שיטת הרשב"א, מ"מ יש קצת מקום לדחוק דחזר בו מד' בב"י, וסמך לזה י"ל ממה ששינה את לשון הרשב"א המובא בב"י, ולא הזכיר את החילוק בין הדברים השלמים לחתוכים].

ואח"כ מבואר דבאמת ס"ל איפכא מהמעיו"ט הנ"ל אלא אדרבה הסברא לדמות איסור לטומאה טפי איסתברא ליה, וראיית המג"א מבכורות ותמורה ניצחת, ודלא כר"י ז"ל, אלא דציין להשגתו שם על המג"א מהר"ן בע"ז, וכדלהלן, עכ"פ מבואר דס"ל כרא"ש בעיקר הך מילתא, וא"כ ס"ל דמושק אסור באכילה, וה"ה נמלים שנפלו אפי' חתוכים לתוך הדבש אסורים באכילה.

ענף ב' - באיסור שתיית משקין מגולין

[א] [בעיקר דיני גילוי, ובדינו בזה"ז]

והנה תנן במס' תרומות (ח ד-ז) "ג' משקין אסורין משום גילוי המים והיין והחלב, ושאר כל המשקין מותרים, כמה ישוה ויהיו אסורין כדי שיצא הרחש ממקום קרוב וישתה, שיעור המים המגולין כדי שתאבד בהם המרה ר' יוסי אומר בכלים כל שהן ובקרקעות ארבעים סאה, נקורי תאנים וענבים וקשואין והדלועין והאבטיחים והמלפפונות אפילו הם ככר אחד גדול ואחד קטן אחד תלוש ואחד מחובר כל שיש בו ליחה אסור, ונשוכת הנחש אסורה מפני סכנת נפשות, המשמרת של יין אסורה משום גילוי ר' נחמיה מתיר, ויש בהלכות אלו הרבה פרטים וקצרה כעת היריעה להאריך בכולם ורק לברור כמה דינים באנו, ובקצרה אזכיר את דיני גילוי בכללות, הנה אסור חז"ל את אכילת ושתיית המאכלים בעלי הליחה והמשקים שנתגלו, וטעמם לא נתבאר במשנה (מלבד דין נשוכת הנחש) ומ"מ מבואר בכ"ד שטעמם הוא משום שחששו שמא בא נחש והקיא ארסו לתוכם ומשו"ה אסור מפני הסכנה, והובא מעשה שהיה שגם שתו ממשקה מגולה כמה אנשים והאחרון מת כיון שפעמים שהארס שוקע ופעמים שהוא צף לכן הכל נאסר, וחז"ל מאד החמירו בזה ואפילו לגעת במשקין מגולין אסרו¹, והרמב"ם (בפי"א מהל' רוצח) העתיק להלכה דינים אלו, אך ד' הרבה ראשונים

ומ"מ באו"ח הביא ראיה לזה ממקום אחר, והיינו מד' הר"ן בע"ז דמפרש בגמ' דהדבש מעכל את מה שנופל לתוכו ועושהו עפרא, ואח"כ עושהו דבש, ומשו"ה הותר כבר כשנהפך לעפר, א"כ נמצא מקור לד' ר"י ז"ל ודלא כמג"א, אמנם עדיין אין זה מקור אלא לדינא דחתיכות שנפלו לדבש דניתרות, אבל גבי מושק אין מזה ראיה, דמהיכ"ת דנעשה באמצע לעפר, ומשו"ה יש לאסרו וכד' המג"א, [והטעם שביו"ד הי' משמע דס"ל כרא"ש ומג"א, היינו משום שרצה לחלוק על משמעות השו"ע דאין חילוק בין שלמים לחתוכים, דלהשו"ע שם הכל אינו מתבטל, נמשו"ה רצה להביא שם ראיה לד' ר"י דוקא מחתיכות, והעמיד שם את ד' הרשב"א בשיטת ר"י, דחתיכות בטלות, ושלמים לא בטלים].

הכלל לד' הגר"א ז"ל - חתיכות שנפלו לדבש נהפכות בתחילה לעפר ואח"כ לדבש, וזה מתירן, ושלמים שנפלו לדבש אינם משתנים, ונשארים באיסורם, ורגלי דבורים מותרים לאכילה גם בלא"ה משום דדמו לעצמות חמור דטהורות, ומושק צריך ראיה שנעשה לעפר, וא"כ שייך להתירו ג"כ, אלא דמדליכא ראיה אסרי' ליה.

ויעויין במשנ"ב (באו"ח סי' רטז סק"ז) דמשמע דנקיט לדינא דהמושק מותר באכילה, וא"כ כל שכן שהדבש מותר באכילה, וכר"י ז"ל.

ג. כמבואר בגמ' (ב"ק קטו:) "אלא נתגלתה למאי חזיא וכי תימא חזיא לזילוף והתניא (תוספתא תרומות פ"ז הי"ז) מים שנתגלו הרי זה לא ישפכם ברה"ר ולא יגבל בהן את הטיט ולא ירבה בהן את הבית ולא ישקה מהם את בהמתו ולא בהמתו חבור, דעבד לה במסגנת כר' נחמיה דתניא מסגנת יש בה משום גילוי אמר ר"נ אימתי בזמן שהתחתונה מגולה אבל בזמן שהתחתונה מכוסה אע"פ שהעליונה מגולה אין בה משום גילוי לפי שארס של נחש דומה לספוג וצף ועומד במקומו" וכו', (ומ"מ לא נקטי' כר"נ בהא, וכמש"כ הרמב"ם בהל' רוצח ושמיירת נפש פי"א באו"ח), וכ' שם התוס' (ד"ה אלא) "ומ"מ איכא הפסד כהן כיון שאין יכול להדליק בו כי נתגלתה אלא בטורח, כי צריך לזוהר שלא יגע בו כלל, ולא בכלי במקום שיש שמן", וע"ע

(עי' תוס' ע"ז לה. ד"ה חדא קתני, ורשב"א בתורת הבית בית ג' שער ה', וסמ"ק (סי' רכג ובהגהות סק"א) שסברו דבזה"ז אי"צ להקפיד על זה כלל כיון שאין נחשים מצויים בינינו, וכך הורה הטור (יו"ד סי' קטז) למעשה "צריך אדם ליזהר באלו הדברים מאד ולהחמיר בספקן שיותר החמירו בספקן מבספק איסור, והאידנא נהגו להקל אפי' בודאן שאין הרחשים מצויים עתה ואין בזה משום דבר שנאסר במנין שלא גזרו אלא משום הרחשים, וכיון שאין רחשים ליתא לגזרה" והעיר ע"ז בב"י על אתר דודאן דמקילינן היינו דוקא שודאי נתגלו אבל אם ודאי שתה מהן נחש פשיטא דאסורין אף האידנא.

ולכא' צ"ע מדוע כ"כ החמירו דאע"ג דאמנם הוא ספק נפשות וחמירה סכנתא, מ"מ הלא לכא' הוא סכנה רחוקה לחוש שבכל מקום שנשאר מגולה המשקין כבר נכנס אליהם הנחש בשיעור זמן מועט כדי שיצא מאוזן הכלי וישתה ויחזור לאוזן הכלי, שזה זמן מועט כ"כ, כמה שניות בודדות בלבד, והחשש הוא גם בכל בית ובית ואפי' בבית משיש נקי ומצוחצח ג"כ חיישי' שמא בא הרחש דאמרי' בירושלמי דתרומות (פ"ח ה"ג) "א"ר חנינא מין קטן הוא ושפיפון שמו ודומה לשערה" ונתנה רשות לארץ ליבקע לפניו", וגם בספק גילוי חיישי', וגם כששתו כמה אינשי אכתי חיישי' ואפי' באבטיחים וכיו"ב שאכלו כמה אינשי

בזה בתוספתא דתרומות שם שלד' אחרים לא אסרו הנגיעה אלא כשיש בגופו סריטה, דבהכי חיישי' שיכנס הארס דרך הסריטה לגוף אבל במקום דליכא סריטה ליכא איסורא, וכמדומה ששמעתי פעם בשם איזה מומחה שכל אדם בריא יכול לשתות ארס של נחש וזה יעבור בושט ומשם לקיבה ויצא החוצה כלעומת שבא, ולא ינוק כלל, אלא דרובא דרובא דבנ"א יש להם בתוך גופם איזה סריטה קלה שבלקות וכך נכנס הארס למחזור הדם ומזיק אותו, ולכא' הן הן דברי אחרים הנ"ל, ועי' בגמ' (ע"ז ל:) דאמרי' "ולא ירחק בהם פניו ידיו ורגליו, אחרים אומרים מקום שיש סריטא אסור אין סריטא מותר, אחרים היינו ת"ק, איכא בינייהו גב היד גב הרגל ורומני דאפי", ומבואר מזה דלרבנן בכל פניו ידיו ורגליו אסור ולאחרים רק במקום הסריטה ממש, דרבנן חיישי' וגזרי כל פניו שהרי מצוי בהם סריטות ואילו אחרים ס"ל דלא גזרו, אבל עכ"פ אכתי יש לפרש בזה כנ"ל, שו"ר שבירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) פירשו דברי אחרים באופ"א וז"ל "אחרים אמרו לא אסור אלא מקום סריטא, פניו כסריטא הם, ראשי אצבעות ידיו ורגליו כסריטא הם", (ולד' הירושלמי נחלקו אחרים ורבנן אי אסרו כל הגוף, או רק במקום סריטא ופניו ידיו ורגליו חשיב ג"כ כסריטא, וא"כ אחרים לד' הירושלמי אסרו גם פיו"ר) ובזה יותר קשה לפרש כנ"ל, וצ"ל דלעולם יל"פ כנ"ל והכי קאמר דכל מקום שיכול הארס לחדור לגוף הוא סכנה ולא רק סריטה, אלא ה"ה פניו שיכול לחדור דרך העין / אוזן / אף / פה, ואצבעותיו שיש חלל בין הציפורן לאצבע ויכול להצטבר שם מים ואח"כ יוכל לינוק מזה, א"נ יש בזה סכנה משום שיכול לחדור דרך שם לגוף, וצ"ע,

ולענין דינא לכא' מדרשקלי וטרי אמוראי בירושלמי אליבא דאחרים משמע דהלכתא כותיה נוגם בבבלי יש קצת מקום לדקדק כך], אבל ראיתי שברמב"ם (פי"א מרוצח הט"ו) וברשב"א (תוה"ב הארוך בית ג' שער ה') ובטור (יו"ד סי' קטז, ועיי"ש בב"י) פסקו הלכה כת"ק בסתמא, ולא אדכרו הך דאחרים, וצ"ע אמאי, ושמא הוא משום דבספק נפשות החמירו, א"נ דוקא משום סתירה הנ"ל בין הבבלי לירושלמי בד' אחרים אמרו דכיון דאין לנו קבלה ברורה בד' אחרים בזה יש לנו לחוש לסכנה בזה ולא לסמוך על דבריו, שוב מצאתי דעכ"פ בארחות חיים (הל' מעקה סי' א') פסק כאחרים בזה (וכד' הבבלי), וכן הוא בפ' תלמידיו רבי יונה (בקש"ק על עבודה זרה ל:).

ד. ועיין בשנות אליהו (שם) שכ' "פי' דאינו יכול להכירו כשחזור אבל מקודם כשהולך יכול להכירו" וצ"ע דאדרבה איפכא מסתברא שאחר שהוא שותה הוא גודל קצת וניכר טפי וצ"ע, ואולי הוא ט"ס ובאמת כונתו איפכא, דידוע מהגר"ח מואלוזין ז"ל שיש הרבה שגיאות בשנות אליהו, ואכמ"ל בזה.

ונשוכת הנחש אסורה ותול"מ ואנן ידעי' בודאי דהיינו מפני סכנת נפשות הנ"ל ודהיינו אע"ג דאינה טריפה, וכמש"כ המפרשים, ולמאי איצטריכא תוספת הלשון הזו".

מכל הנ"ל נלענ"ד דיש כאן סמך גדול וברור לשיטת רבינו הגר"א ז"ל שהורה דגם בזה"ז יש לחוש לכל דיני גילוי המבוארים בחז"ל בלא שום קולא כלל, וז"ל ס' מעשה רב (סי' צה) "גילוי אסור אף שאין נחשים מצויים בינינו והוא ז"ל היה נזהר מאד מאד בדבר, הוא היה אומר כל מה שאסור חז"ל או תיקנו איזה תקנה מפני איזה טעם אף שבטל הטעם הגלוי לנו תקנתן ואיסורן במקומו עומד, כי הם לא גילו אלא אחד מכמה טעמים הכמוסים עמהם" ע"כ אסור

אכתי חיישי' שנתפשט הארס פנימה ולא נשאר ממנו בחוץ כלל, עוד נראה לי שהדבר אומר דרשני שלא נזכר במשנה כלל החשש מנחשים ורק כששאלו כמה יהיה שיעור הגילוי לאסור את המשקין אמרו גדר שהוא כשיעור זמן שיצא הרחש ממקום קרוב וישתה, ולא הזכירו כלל שזה גופא עיקר החשש, והור"ל לכאן' לומר לשון אחרת וכגון "ואפילו ממקום קרוב חששו שמא יצא הרחש ממנו וישתה ואסורו כדי זמן זה", דבכה"ג מבואר טעם החשש וטעם שיעור הזמן, אבל בנוסח דילן קצת משמע דאין שיעור זמן זה עיקר גדר הזמן אלא רק שיעור בזמן, וכן אח"כ יש להקשות לשון המשנה "ונשוכת הנחש אסורה מפני סכנת נפשות", ולכאן' אי"צ לפרש הטעם ותסגי לן דניתני

ה. עוד ראיתי בשם הפרי חדש דהנה תנן באבות (פ"ה מ"ה) דמעולם לא הזיק נחש בירושלים, ואעפ"כ בירושלמי (דלהלן) מבואר דחיישי' בכל מקום לגילוי והיינו גם בירושלים, וע"כ דיש לחוש בירושלים ג"כ לגילוי, ובאמת דיש בזה מחלוקת בין גדולי אותו הדור שמהר"ח אבולעפיא ז"ל התיר גילוי בירושלים משו"ה, עכ"פ לד' הפר"ח יקשה מדוע החמירו כולי האי הלא זה חומרא ע"ג חומרא חדא דמחמרי' בנתגלה המשקה שמא שתה ממנו נחש, וזה חשש רחוק בפ"ע, ועוד דהא בירושלים גם אין נחש מזיק, אמנם מאידך בתוספתא (דפסחים פ"ו ה"ט) איתא "ר' שמעון אומר הרי שהיו יושבין ואוכלין וראו נחש או עקרב הרי אלו עוקרין את פסחיהן ואוכלין אותו במקרא" כו', ומבואר דאין סומכין על הנס שלא יהי' הנחש מזיקן, ואף דיש לדחוק דאיידי בחוששין אבל אליבא דאמת אפשר לסמוך על הנס הזה, נראה דעכ"פ קושיא ליכא, [ואין להקשות בדוחק], שוב הרהרתי בזה דמסתמא אפשר להקשות כנ"ל דהא אכתי הוא חומרא רחוקה דאפי' אי לא סמכי' אניסא מ"מ אמאי חששו עד כדי כך הלא זה ודאי שיש כאן גם נס ואפי' אם נחשו שלפעמים לא יעשה הנס, הא אכתי עצם החשש ששתה נחש הוא ג"כ חשש רחוק, אלא דאכתי איכא למדחי דעד כאן שמענו שאין הנחש מזיק והיינו בדרך הזיקה הרגיל דהיינו בהכשה, אבל ע"י ששונה מהמשקה ועי"כ מזיק את השונה מהמשקה מהיכ"ת דגם בכה"ג קאמר תנא.

ו. והגר"ר יהושע העשיל לוי ז"ל בעל עליות אליהו ציין (במעלות הסולם הערה יב) לעי' בירושלמי כלאים פ"ב סוה"ג, וכ"ה בפסחים פ"ו סוה"ב, ובנויר פ"ה סוה"ב "כיי דמר ר' אימי עשירים היו בתשובות או ייבא כיי דמר רבי נסא כאינש דאית ליה תרין טעמין ומתיב חד מינהון", וכן לר"ש בדמאי פ"ו מ"ד "טעמא דר"י משום דלית ליה ברירה אע"ג דקתני בהדיא משום בקיעת הנוד דכוותה אשכחן טובא שאין הגמרא חושב עיקר טעם אותו טעם המפורש במשנה" כו' עיי"ש כמה דוגמאות לזה, [ונכעין לשון זו כו' גם התוס' בסוכה (כד. ד"ה ר' יהודה)], והוסיף הריה"ל ז"ל הנ"ל לציין ג"כ לגמ' זבחים עז, שבועות יט, מכות יג, ועוד ציין לד' מהר"ץ חיות ז"ל בס' דרכי הוראה [נדפס בתוך ס' כל כתבי מהר"ץ חיות ח"א (פ"ד, עמ' רכט) שהאריך לבאר טעם מנהג בני אשכנז שהקלו בכל ענייני סכנה וכ' דס"ל דנשתנו הטבעים, ולכאן' ר"ל דאפי' אם יש בזה ארס אין ניזוקין מזה וכמו שידוע בזמננו בכל העולם שאין נזהרין בגילוי ולא שמענו על שמתים מזה (שו"ר דמבואר בגמ' (ע"ז לא): דגויים בלא"ה לא ניזוקים מגילוי דהא חביל גופייהו), - והמעין היטב בספר הנ"ל יראה דגם הוא ס"ל דאחר שנהגו העם קולא בזה בקשו החכמים טעם שלא למחות בהם ונסתמכו על

לעבוד על דברי חכמים אף שכתל הטעם הגלוי לנו^ז כו"ח, ובס' פאת השולחן (להגר"י משקלאו תלמיד הגר"א ז"ל, הל' א"י סי' ב' סכ"ה) כ' 'בעל נפש צריך ליזהר בא"י במשקים שנתגלו דאסרום חכמים דחיישי' שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס, וגם שבמדינות שאין מצויין מותר מ"מ

כתבו האחרונים דכארץ ישראל ומצרים ומערב (היינו צפון אפריקה - מרוקו תונים אלג'יר לוב ועוד) דשכיחי נחשים צריך ליזהר בהם, וכבר כ' הרמב"ם כל דיני גילוי כפי"א מהל' רוצח והטור יו"ד סי' קטז, והרב פר"ח סידרם שם היטב, ורבינו הגאון ז"ל היה נזהר מאד בחו"ל בכל דיני גילוי

טעם הנ"ל ולא שסברו והנהיגו כן מעיקרא - ויעויין עוד בפ"ה שם מה שהוסיף בזה, ונלענ"ד פשוט עוד דהיינו מש"כ הגר"י טשזנר שליט"א בס' שערי השבת (שער ח' פרק ב' בהערה ג') מס' אילת השחר (עה"ת פ' נצבים ל' ג') שמה שאין אנו רואין שנשים מפילות מדריכה על ציפורניים הוא משום הסתר פנים שיש בדורותינו, והוסיף להבחיל"ח הגר"ט שליט"א דהיינו שגם הנזק האמור כאן הוא בכמו הסתר פנים דהיינו נזק נסתר ואולי היינו טעמא שנולדים בדורות אלו הרבה תינוקות עם בעיות רח"ל, ואמנם בס' שערי תורת הבית (ח"ב עמ' רו בהערה מד) נסתייג מזה קצת הגר"ט שליט"א היכא דלא החמירו אך להנ"ל לעולם הוא כן, וע"ד מ"ש ונטמקם בס' א"ת אלא ונטמקם בס' עי' יומא לט.), ובס' אהל יעקב להמגיד מדובנא ז"ל (פ' בהעלתך) כ' לפרש בשם הגר"א ז"ל בזה מה שאמר ר' ישמעאל (שבת יב:) כמה גדולים דברי חכמים שאמרו לא יקרא לאור הנר, דהיינו כמה גדולים דברי חכמים בסתמא ולא פירשו טעמם, שהוא גזירה שמא יטה, דכל שגגתו של ר' ישמעאל היתה מכח מה שפירש דטעם הגזירה הוא מחשש שמא יטה, וע"ז אמר אני אקרא ולא אטה, אבל באמת יש עוד טעמים נסתרים שלא ידועים ולכן לא פירשה המשנה להדיא את הטעם, כי אין גדר הדין מוגבל בטעם האחד, וכע"ז הביא המהר"ץ חיות ז"ל הגליון הגמ' בשבת שם בשם הגר"א, ועיי"ש שהרחיב בזה קצת נאוליו בזה יש לפרש הכלל בזה דכל היכא דנתפרש במשנה הטעם היינו לומר דזהו הטעם ואי"צ לחוש לטעמים אחרים, אך היכא דהמשנה סתמה את הדין היינו לומר לנו שלא נשער מדעתנו את הטעמים אלא נקיים הגזירה כתיקונה בלא שינויים, ובניד"ד דגילוי כבר נתבאר בעז"ה לעיל שלא נתפרש טעם הגזירה במשנה וכו"ל].

ז. ולהסיר דיבת רבים האומרים דלא היה זה אלא חומרא בעלמא וצחצוח הנהגה דהגר"א, ולאו מדינא הוא דקאמר לה, אעתיק בזה לשון הקדמת המעשה רב "אך לא באתי הנה למצות כל מידותיו של רבינו הגדול ז"ל, אלא בדברים הנוגעים לדינא, הן דברים שנחלקו בהם הפוסקים מכבר והכריע רבינו זצ"ל כאחד מהם, הן דברים שלא נודע בהם מחלוקת כלל רק רבינו זצ"ל מעצמו נטה לדרך אחר ע"פ ראיותיו, גם תמצא פה דברים מעטים שהן דברים מבוארים להפוסקים בלי שום מחלוקת רק שרוב העולם מזולזין בהם, גם איזה דברים שאינו נוגע כלל לדינא רק לחיבוך מצוה ומנהג ותיקין לא נמנעתי מלכתוב הנה, אבל לא נזקקתי פה לכתוב מאומה במילי דחסידותא מפני שהם דברים הנעשים בחשאי ובהצנע לכת ופן אשגה בה כחוש השערה ומצאני עון ח"ו, וגם שאינן דברים השוין לכל נפש כמ"ש הרמב"ן באגרתו שא"א לכל באי עולם להיות חסידים, וכו', אבל כל הכתוב כאן הם דברים גלויים ומבוררים ע"פ עיון ההלכה לכל רואי השמש, והן הן הדברים אשר ראו עינינו את רבינו זצ"ל עצמו מתנהג בהן" כו',

ח. ובתוספת מעשה רב כ' (בשם הגר"י משקלאו ז"ל תלמיד הגר"א ובעל פאת השולחן) "וקבלה גמירא מרבינו הגר"א שמי שנוהר בתכלית החומרות בגילוי כל המשקין ומים לשתייה לא יבא לו מחשבה זרה בתפילה, והוא היה נזהר בכל חומר בגילוי, עד שפעם א' המשמש שלו שגג וכיחש, ואמר לו אחר תפילת העמידה תן תודה שהיה המים מגולים שנתת לי, שהרגיש מתפילתו והוא דבר נפלא", וכן בס' עליות אליהו כ' הרד"ל ז"ל (מעלות הסולם אות יב) "ושמעתי שהיה משרת את הגאון זמן מה והיה ציווי חזק עליו שיזהר מן הגילוי והיה מביא לו תמיד מים לשותת מן החדש מן הפלאמ"פ שבחצר ביהכ"נ בוילנא, רק פעם אחת בלילה היה עת גשמים ורוח סערה נתעצל ללכת ומילא מים מחבית מגולה והביא לו, ולמחר אחר תפילת שחרית הוכיחו רבינו ז"ל על פניו מדוע נתן מים מגולים, ולמען הראות גודל ענין הגילוי אף בזה"ז,

מטעמו ונימוקו שצריך לזוהר בכל דברי רז"ל אף שבטל הטעם שגילו, כי לא גילו רק טעם אחד והעלימו הרבה טעמים נעלמים, וכמ"ש בצואת ר"א הגדול טעם אחר סכנה בגילוי המשקין בכל מקום, ובפרט בא"י דשייך הטעם דמצוי נחשים צריך לזוהר", והיינו דבצואת ר"א הגדול כתוב 'בני הוי זהיר שלא תשתה מים מגולים כלילה כי כמה מקטרגים משתכחין בעולם ובהם יוקשים בני אדם וחסדים כדגים הנאחזים בפח', וכן בס' אדרת אליהו עה"ת (מכ"י הגר"א ז"ל בעצמו, בראשית ג, יד) עה"פ ועפר תאכל כל ימי חיך כ' להדיא 'זלפי שהזכיר רק האכילה, לכן ישלש במשקים הגלויים', ור"ל דאמנם הפסיד את הטעם באכילתו אבל לא את הטעם בשתיה, וניתן לו השלטון על המשקין, [אלא דצ"ע דהא במתני' מבואר כמה פעמים דשולט גם במיני מאכלים שיש בהם ליחה, וצ"ל דהיינו משקין, וא"כ אולי י"ל דזה גופא חילוק בין מיני הפירות דהא לכולם יש קצת מיץ בפרי וכגון בתפוחים ואגסים וכיו"ב, אלא דפירות שנאסרו הם מרובים במים ומשו"ה אסרום, ודוק].

ונראה ביאור הדברים דאליבא דאמת יסוד איסור אכילת ושתיית משקין מגולין אינו כלל משום חשש דנחשים אלא יסוד האיסור הוא משום שניתן רשות למקטרגים עליו וכמ"ש בצואת ר"א הגדול, והיינו נמי ד' הגר"א ז"ל באדר"א הנ"ל שניתן שלטון לנחש והיינו הנחש הקדמוני שהוא רמז לס"א שישלש על המשקין המגולין, ולכן החמירו כ"כ בגדרי האיסור הזה ודוקא משום

דחמירא סכנתא שלא ישלש בנו הס"א, והיינו טעמא דגם החמירו בשיעור מועט של זמן ואפי' בעלייתא דשישא דאמרי' שניתנה רשות לארץ ליבקע לפניו, והיינו דאין זה עניין כלל לנחש ממש אלא הכל רומז לפי סודם של דברים שניתן רשות לס"א לשלוט על המשקין המגולין, וז"ש שדומה לשיער, שידוע דהשיער הוא ג"כ רמז להנ"ל ואכ"מ, וכל הגדרים בזה הולכים לפי קוטב זה, אלא דיש להוסיף בזה עוד הארה חשובה דהנה כיון דלפום קושטא דמילתא כל ענייני העולם הנגלים והנסתרים הכל הולך בחטיבה אחת ואין כאן ב' עולמות נפרדים א' נגלה וא' נסתר, אלא זה רק כמה רבדים זה לפניו מזה וזה לפניו מזה, א"כ מובן מאליו שיש ג"כ לחוש לנשיכת הנחש הנגלה בזה, ובזה יש ג"כ גדרים נפרדים וכמו נשוכת הנחש דאע"ג דמטעם שלטון הס"א ליכא דהא מידי דאכילה הוא וכמ"ש הגר"א ז"ל באדר"א הנ"ל מ"מ הא סכנת נפשות מיהא איכא, ובזה יובן היטב מדוע כאן נשתנה לשון המשנה באריכות הטעם דגם בזה איכא איסורא והיינו רק משום סכנת נפשות, דליכא חששא דשלטון הס"א, ובין תבין את אשר לפניך דמתוך כך תוכל ג"כ לפרש את המשנה הנ"ל לפי קוטב הנ"ל דחידוש המשנה הוא ג"כ דכיון דחזי' דאיכא סכנתא באכילתה ע"כ דנכנסה ג"כ לכלל שלטונו של הנחש הקדמוני, ואכ"מ, ודאית' להכי ברורים הדברים בטעמם וגם מדוע לא ביארה המשנה את יסוד טעם האיסור והיינו משום דהם דברים פנימיים יותר, והעדיפו שלא לפרשם, ולפי"ז ברור מאד דאין שום חילוק היכן

נמצאים המשקין^ט אם במקומות שמצויין עכ"פ בין כך ובין כך הוא פלא מדוע נחשים או לא^י. בא"י שכן שכיחי בה נחשים

ט. וכמובן דעולה מזה ג"כ דגם בירושלים יש לחוש לגילוי, וכד' הפר"ח, מלבד מש"כ בזה בעז"ה לעיל בהערה, דאין כ"כ קשר בין מה דאין הנחש מזיק בירושלים, לדיני גילוי.

י. ונ"ל עוד בזה דידוע הנידון האם להקפיד גם על גילוי בתוך ארון או בתוך מקרר, וזה נידון מאד מצוי, ורובא דאינשי מקילי בזה מסבא, אבל לענ"ד לפי הנ"ל יש לאסור, אמנם דמסבא היה נראה דהיכא דזה בתוך כלי אפי' אם קצת גדול כל שניכר שכיסויי שייך אליו, יש להתירו, אבל הדברים כבר מבוארים בתוספתא דתרומות (פ"ז ה"כ) לגין שהניחו בשדה ובתיבה הרי זה אסור, בדקן והניחן הרי זה מותר, לגין בתיקן הרי זה אסור, בדק והניח הרי זה מותר, נתנו בבור אפי' עמוק מאה אמה הרי זה אסור, נתנו במגדל אפילו גבוה מאה אמה הרי זה אסור, נתנו בטרקלין אפילו מצוייר ומסוייד הרי זה אסור, נ"כיסה ולא פקקו הרי זה אסור, כן הגיהו כמה מפרשים בסוף הברייתא, והנוסח הנדפס ודאי משובש לכו"ע, וכוונתם בהגהתם לבאר דכל היכא דלא פקק ממש את הכלי אכתי נאסר, אמנם הגר"א ז"ל הגיה שם באופ"א דה"ק פקק אמן מותר ואם לאו אסור ומשמע דמחמיר טפי, דאפי' אם פקק אך הוא באופן לא מספיק טוב כמו מעשה אומן, לא חשיב פקק, ואכתי נאסר, וזה הערה גדולה למעשה, ומ"מ בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) הובאה ברייתא זו, והובא עליה "חד עובדא אתא קומי רבי בחד דחמתיה מגלי ומכסי [היינו שראה הנחש מגלה ומכסה את הכד] אמר מפני רשע זה ניקלקל את הכיסויין, א"ר מנא לא מסתברא דלא ההיא עובדא דההוא אסור", ור"ל דאין לאסור בגלל אותו נחש לעולם ורק באותו עובדא יש לאסור, ומשמע לכאור' דלא חיישי' לד' התוספתא לדינא, דהא סלקא שמעתתא בד' ר' מנא שהיקל בזה, שו"ר בביאור הגר"א לירושלמי שם שהגיה דברי ר' בא שם שאמר "מאן דעביד טבאות פקיק לה ומכסה לה" דלפנינו הוא קודם עובדא דרבי ור' מנא הנ"ל, ושנאן אחריהם, ור"ל לכאור' דבהכי סלקא שמעתתא, וא"כ משמע דלדינא יש לנקוט דמעיך הדין אין לחוש לגילוי בכיסוי שאינו פקוק, אך ראוי לחוש לזה, והיינו מאן דעביד טבאות יש לו לחוש לזה, ואולי הכונה בזה דמתחילה ראוי ליהדר ולהקפיד לפקוק ולכסות, אבל אם לא פקק אלא רק כיסה אין לו לחוש, דר' מנא קאי רק על קודם שנתגלה ולא בדיעבד לאחר שנתגלה, [עו"ל דהלא ר' בא מחמיר טפי דגם פקיקה לחודא לא מהניא ליה, וע"כ דמעלה בעלמא היא],

ודאריינא בהך ברייתא אעיר עוד דהנה שמעתי מהר"ש מיכלין נ"י דמטו משמיה דמהריל"ד ז"ל (בס' השרף מבריסק) דחשש לגילוי אף בשירוי טיפין שיש על הכוס אחר שתייתו, והיינו משום דבמתני' דתרומות תנן "ר' יוסי אומר בכלים כל שהן" והנה בפיה"מ לרמב"ם שם כ' להדיא דאין הלכה כר' יוסי, ועי' בב"י (יו"ד סי' קטז) דבאמת נחלקו בזה הרי"ף והרא"ש עם הרמב"ם אם ר' יוסי חולק על ת"ק או מפרש דבריו, ומשו"ה לפי כללי השו"ע שחידש לילך אחר רוב ג' עמודי עולם אלו (ולפי ענ"ד דעתו בזה היה אליבא דאמת חלק משיטת רבו הרי"ב בירב ז"ל שחידש את הסמיכה ואף סמכו לבי' עצמו כידוע והוא רצה בזה לחזק את איחוד הפסקים בכלל ישראל וע"פ רוב גדולי עולם אלו שזה ממש דרך בי"ד, ולא דרך לימוד התורה ובירור הלכותיה כידוע, ועוד מילין בזה ואכ"מ), היה לו לילך אחר הרי"ף והרא"ש ולא אחר הרמב"ם, אמנם לכאור' בפי' הרא"ש על המשנה בתרומות הנ"ל מבואר להדיא דס"ל דר' יוסי פליג את"ק, וא"כ אודא ראיית הב"י לפסוק כר' יוסי, וע"כ צ"ל טעם אחר בדברי הרי"ף והרא"ש, וצ"ע, עכ"פ המהריל"ד חשש לד' ר' יוסי ולכאור' ה' מקום לפקפק בזה דעד כאן לא קאמר ר' יוסי אלא בשיעור מועט של מים, אבל לא בטיפות בודדות, וגם לכל שהוא יש שיעור כמבואר בגמ' בכמה דוכתי (ע' שבת סג: תוד"ה אריג, ושם עג. דר"ה משכחת, ואכ"מ), ומ"מ ראיתי קצת ראייה לזה מדאמר' בירושלמי הנ"ל (תרומות פ"ח ה"ג) "מכוסה ואינו פקוק אסור פקוק ואינו מכוסה אם היה פקקו חוץ מותר, תרין אמוראין חד אמר כדי שינטל בפיסקו, וחרגא אמר כדי שלא יכנס לתוכו ראש הכרכר, אר"ב מאן דעביד טבאות פקיק לה ומכסה לה" וכ' שם הפני משה דחוץ היינו גבוה ובולט וניכר בחוץ שהנחש עי"כ רואהו ואינו בא, א"נ מלשון חציצה (וכלשון המשנה בעירובין רפ"ג "שיכול לילך לחוץ" כו') שדבוק חזק לכלי אי"צ שיפקוק דסגי בכיסוי כה"ג, והוסיף הפ"מ לפרש דהחשש בכיסוי שאינו פקוק הוא שמה שתה דבר מועט ממה שדחוק בין הפקק לשפת הכלי עיי"ש, והיינו ע"ד חששו של המהריל"ד ז"ל, אך עדיין נראה דיש לחלק דבכלי גדול ומלא יש מקום לחוש גם לטיפין טיפין שלבדם

בחז"ל בין בימות החמה בין בימות הגשמים", והפני משה פי' שם דר"ל דכל מקום לפי עניינו אם מצויין בו נחשים ולאפוקי מקומות שאין בהם נחשים, ונראה דכ' כן ליישב מנהג העולם באירופ"א אבל ברור שזה דחוק בלשון הירושלמי, ועיקר הפשט פשוט מאוד דהיינו דוקא איפכא והיינו דבכל מקום ובכל

(וכמבואר בפאה"ש הנ"ל) לא מקפידים על זה לגמרי כמו שתיקנו חז"ל, ובאמת ידוע שגדולי ישראל כאן בא"י מקפידים על זה באמת, וכן ידוע בשם החזו"א ותלמידיו ז"ל ויבדלחט"א.

שו"ר בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) **תני ר' הושעיה הגליליין נוהגין בין בארץ בין**

דהנחש בא עכ"פ לכל הכלי, אבל בטיפין טיפין לבדם בכלי ריק לא מסתבר שיבוא אליהם הנחש, שאין שם מה לשתות, ואין בהם שם משקין כלל לפיענ"ד, מלבד מאי דהרבה מפרשים על התוספתא פי' החשש באופ"א, יעוי"ש].

ומבואר מברייטא זו להדיא דרק היכא דבדק את המקום שרי, וכ"ה ברמב"ם (פי"א מרוצח הי"ג), ומ"מ עדיין נלענ"ד לדחות זה דיש בזה עוד חילוק דהנה בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) איתא ר' חנינא בר פפא הוות בדיה צלוחית דדבש מיגלייא לא אספיק מישאל עד דמפפעת בידיה, רב ושמואל תרויהון אמרין ניתנה רשות לארץ ליבקע מפניו ולא ניתנה רשות לכלי ליבקע מפניו, ר"ח רבא ור"ש ברבי הוון יתבין בחד בית אזלין מרמרין (היינו שהיה להם קרקע משיש, ע"י סוכה נא:) אמרין אפשר דהוא מתחמי הכא, ואיתחמי אמרין ברוך שבחר בחכמים שאמרו ניתנה רשות לארץ ליבקע מפניו, ולא ניתנה רשות לכלי ליבקע מפניו, ונלענ"ד מזה דבארונות המחוברים לקרקע א"א לסמוך על כך שלא ניתנה רשות לכלי ליבקע מפניו דאיכא למימר דקרקע הכלי היא כארעא סמיכתא, משא"כ כשהכלי אינו מחובר לקרקע אפשר דאין דינו של קרקע הכלי כקרקע ולא ניתנה רשות לכלי ליבקע מפניו ונפק"מ לפי"ז דאה"נ מקרר אם בדקו והניח שפיר דמי, [אבל אם לא בדקו והניח אכתי אסור, ומסתמא היכא דהילדים פותחים כל הזמן את המקרר כבר לא מהניא בדיקתו הראשונה, ויל"ע בזה], אבל בארונות מטבח המצויים שמחוברים למקומם יש לחוש דלא מהני בדיקתו דניתנה רשות לארץ בכה"ג ליבקע מפניו.

יא. עוד יש להעיר בזה דהנה יסוד דינא דגילוי אינו תלוי בהשגחה על המשקין, אלא שלא יונח המשקה לבדו בחדר בלא בנ"א, ואם יש בנ"א בחדר אפי' אינם משגיחים על המשקין אין בזה איסור, וכדמוכח מדינא דישן, יש בו משום גילוי משום שאין אימת ישן על הנחש, והיינו דוקא אם ישן אבל אם ער ואינו משגיח שפיר דמי דסוף סוף אימתו על הנחש, ועי' ב"ק קטו: בתוד"ה אימתי.

יב. ובכאן המקום להביא מעשה נפלא שראיתי בס' שלשה עולמות להר"ח האמבורגר ז"ל (ח"ב סוף פרק יד) שכ' דבדידיה הוה עובדא כשהלך לא' הכפרים שליד חברון ת"ו לפני כמאה שנים "כשישבנו בבית בעל האכסניה שלנו, ראינו והנה סל של נצרים תלוי באמצע הבית קשור בחבל שקצה השני קשור בתקרה, שאלנו מה יש כאן בסל ?, אמר בסל הזה נמצאת נחש נקבה אחת שילדה וולדות שהם עורם קטנטנים או קטנטנות, - עכן בית שלפי מסורתם אסור להרוג של ידי זה נעדרת ההצלחה מן הבית, כאשר הזכרתי מזה לעיל - כלילה ישנה האם בסל עם ילדיה, ובבקר היא משאירה את ילדיה בסל והיא יוצאת ועולה דרך החבל עד התקרה וזוחלת משם החוצה לבקש אוכל, בכל שעתיים או שלש היא באה ומניקה את ילדיה וחוזרת ותצא לשדות, ועכשיו אמר אראה לכם דבר חדש, לקח כסא ועלה עליו והוציא נחש קטנטן מן הסל והחביאו במקום צנוע, האם באה להניק את ילדיה, מצאה שחסר לה אחד חשבה שאחד מגרי הבית לקח את וולדה, ירדה הביתה וראתה לפני פתח הבית שעמד כד של חרס עם מים עלתה עליו והקיא בו ארסה לתוך המים כדי שבני הבית ישתו המים וירעל והלכה לה, לקח הבעל הבית את הולד והחזירו לתוך הסל, כשחזרה אחר שעתיים להניק את ילדיה מצאה הקטנטן שחסר לה, ירדה וכרכה עצמה על צוואר הכד שבו היו המים והשליכה את הכד לארץ נשבר הכד ונשפכו המים כדי שלא ישתה שום איש ויוזק, כל זה ראינו ויהי זה לפלא גדול בעינינו", וכן מפורסם המעשה שהיה עם מרן החזו"א ז"ל ולהבחל"ח מרן הגר"ק שליט"א שמצאו נחש בתוך סיר מגולה.

שעה יש לחוש לגילוי והטעם כנ"ל דיסוד הגזירה אינה תלויה בנחשים כלל.

שוב מצאתי ככל הנ"ל מפורש להדיא במאמר יין המשומר לאחר קדוש מדבר ה"ה בעל המצת שימורים הגה"ק ר' נתן שפירא ז"ל (שיצא לאור בשנת ה'ת"כ לפ"ג) ואעתיק לשונו, ואם כי הדברים עוסקים בכבשוננו של עולם כמדומה שהדינים העולים מהם ברורים מאד כנ"ל, ואעתיק קודם לכן לשון הזוהר (רעיא מהימנא פנחס דף רמד: ודף רמו.) שהעתיק שם קודם לכן (בדף יד:) "זרבנן דמתניתין ואמוראי כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה", "מים אחרונים חובה כו' ואית מדרבנן דאמרי מים אחרונים משום מלח סדומית שלא תסמא את העינים, אפ"ה אפקין מחובה וסתרי מילין אילין דאמרו דחובה ולא אורח ארעא לסתרא גאונים מלין מאלין דאמרו עלייהו ע"פ התורה אשר יורוך", ואח"כ (בדף יח.) כתב "תנן שלשה משקין אסורין משום גילוי המים והיין והחלב ושאר כל המשקין מותרים עכ"ל (והטעם שמא שתה מהן הנחש והטיל בהן ארס כך פרש"י), הכונה הוא כמ"ש לעיל בשם הזוהר כל מה שיש למטה כנגדו דוגמתו לעילא, וכמו שלעילא ג' משקין אלו יש להם שמירה וכיסוי מן החיצונים כי המים הם החסדים והחלב הם מהחמשה דמים טהורים שהם ב' פעמים אהי"ה בריבוע שהם ה' דמים טהורים שהם הלבושים של ה' חסדים שבנוקבא שבשעת הלידה אלו ה' דמים טהורים מתבררים והסיגים יוצאים לחוץ והטוב עולה למעלה בשדים ונעשה חלב להניק הילד, ע"ש בדרושי פסח, והיין כבר פירשנו לעיל שהם הגבורות ומפני שיניקת החיצונים הוא לעולם מן הגבורות לכן היין הוא משומר יותר מכל שאר המשקין כמ"ש יין המשומר בענביו,

הנה המים שהם החסדים כשהם מגולים למעלה אז יש כח לחיצונים ליינק מהם כמ"ש הרב זל"ה על פסוק יוסיף דעת יוסיף מכאוב כי בהיות הדעת גנוז ונעלם במקומו בראש אז אין אחיזה לחיצונים ובהיות מתפשט ונתוסף הדעת ע"י התפשטותו בגופא וגלוי שם אז יוסיף מכאוב שהוא אחיזת החיצונים בהם כי אין מכאוב במכאוב זה עכ"ל, וזהו בחסדים עצמם וכ"ש בלבושים שלהם שהם ה"פ אהי"ה שהם ה' טהורים שנעשה מהם חלב כנז"ל שצריך יותר שמירה מהמים וכיסוי שלא ישתה ממנו הנחש עילאה דא ס"מאל שלא יינק מהחלב עילאה וכ"ש הגבורות עצמם שהם היין שצריך כיסוי ושמירה מעולה יותר מהמים והחלב ואר"זל שם במשנה כמה ישוה ויהיו אסורין כדי שיצא הנחש ממקום קרוב וישתה שהוא דבר מועט להורות שהחיצונים עומדים שם למעלה ומצפים תמיד על גילוי ג' משקין הנ"ל כדי שיהיה להם יניקה מהן ומאחר שהם קרובים אל קדושה הם מוכנים לשתות מהן לכן צריך בני אדם להזהר בהם שלא ישתו מאלו ג' משקין כשנשארו מגולים שיעור אותו הזמן שארז"ל שע"י שיש משקין מגולין גורמין ג"כ למעלה שהנחש עילאה שותה ג"כ מהמשקין מגולין, ומלבד זה יש חומרא יתירה ביין משאר משקין כי בשאר משקין יש בהם האיסור של גילוי שמא שתה ממנו הנחש, אבל היין כשהוא נשאר מגולה מעט אע"פ שלא יוכל הנחש עילאה לשתות ממנו עכ"ז בראייה בלבד מטמא אותו לפעמים ע"י עוונות ישראל, מפני שתמיד הוא מורגל לשתות מהיין עילאה, כי זה הוא חיותו מיום שנברא לכן בראות היין כשהוא מגולה תיכף מתאווה לנסך אותו ולטמא אותו לפי הרגל הטבע שלו הוא תמיד לנסך היין", והדברים ברורים ואי"צ להוסיף אח"כ מאומה, רק

להודות לה' על שכיונתי בענ"ד לד' אותו קדוש ז"ל.

ובאמת אמנם בטור ושו"ע (יו"ד סי' קטז) נקטו כד' התוס' דאין גילוי נוהג בזה"ז כי אינו אלא משום סכנה, אך צריך לדעת שאין זה מוסכם כלל בראשונים דהרמב"ם גופיה לא הזכיר כלל איזה רמז לחידוש זה, והביא את כל ההלכות הקשורות לגילוי, וכן הוא בבה"ג ובראבי"ה שמעיד שנוהגין בזמנו לחוש לגילוי (ראה להלן סוף אות ב') ובארחות חיים (הל' מעקה אות א') ועוד הרבה ראשונים [ואולי זה גם תלוי באזורים ברחבי העולם שהיו בתי מדרשות שסברו להתיר זאת והיו שאסרו, ותן לחכם ויחכם עוד].

ב] [בפרטי המחלוקת דרבנן ור"ש איזה משקין אסורין משום גילוי]

והנה תנא דמתני' דתרומות הנ"ל ס"ל דאין גילוי משקין אוסר אלא בג' משקין יין מים וחלב, אבל בתוספתא (דתרומות פ"ז הי"ג) מצינו בזה פלוגתא דתנאי דתניא התם **"הציר והחומץ והמורייס והשמץ והדבש מותרין משום גילוי, ור' שמעון אוסר, אמר ר' שמעון אני ראיתי ששתה נחש ציר כצידן אמרו נחש שוטה היה ואין מביאין ראיה מן השוטינ", ומייתי' להך ברייתא בגמ' (חולין**

מט:): דאמרי' התם **"מנימין כנדוקא איגלי ליה בסתקא דדובשא, אתא לקמיה דרבא אמר ליה למאי נחוש לה חדא דתנן ג' משקין אסורין משום גילוי היין והמים והחלב ושאר כל המשקין מותרים, ועוד התורה חסה על ממונם של ישראל, א"ל ר"נ בר יצחק לרבא ר' שמעון וסכנת נפשות, ואת אמרת התורה חסה על ממונם של ישראל, ר' שמעון מאי היא דתניא חמשה אין בהם משום גילוי ציר וחומץ שמן ודבש ומורייס ר"ש אומר אף הן יש בהן משום גילוי, וא"ר שמעון אני ראיתי נחש ששתה ציר כצידן א"ל שטיא הוה ואין מביאין ראיה מן השוטים, אמר ליה אודי לי מיהת כציר דהא רב פפא ור"ה בריה דר"י ורבנן כי הוה להו גילויא שדו ליה כציר י", א"ל אודי לי מיהא בדבש דר"ש בן אלעזר קאי כותיה, דתניא וכן היה ר"ש בן אלעזר אוסר בדבש", ומשמעות ריהטת הסוגיא דקיי"ל כר"ש בדבש ולא קיי"ל כותיה כציר, וכן הורה הרמב"ם (בפי"א מהל' רוצח) דאף הדבש יש בו משום גילוי, אלא דלגבי שמן ומורייס וחומץ לא נתבאר בגמ' איזה רמז כיצד להכריע, ובפשטות הו"א דר"ש וחבריו הלכה כחבריו, אלא די"ל דכאן הוא עניין של סכנה ולא שייך כאן הכללים הרגילים, ומסתימת הרמב"ם והטור משמע דרק בדבש פסקו כר"ש.**

יג. אגב אעיר מאי דקשיא לי היאך הביא רבא ראייה מר"פ ורהבדר"י שהיו תלמידיו. יד. ולכאור' יש להעיר דאם באמת ס"ל דמתכונת הציר ששורף את הארס כמבואר ברש"י, א"כ לר"ש דס"ל דיש גילוי בציר ע"כ דס"ל או דאינו שורף את הארס, וא"כ נחלקו במציאות וזה אין מסתבר כ"כ, או דאמנם שורף את הארס אך זה הרי פשוט שאם אין הרבה ציר ויש הרבה ארס הרי הציר לא יצליח להשפיע על הארס כדבעי ועדיין תהיה כאן סכנה, ומשו"ה פליגי רבנן ור"ש דלרבנן יש לסמוך על בנ"א שיהירו ולא יסמכו על קצת ציר בעניין של סכנת נפשות ובודאי יביאו הרבה ציר, ואילו לר"ש כיון דעדיין איכא חשש סכנה אכת' לא נסתלקה הגזירה שגזרו רבנן ליהור בזה, וליכא נפקותא אי סמכי' אאינשי או לא, דאי הגזירה היתה תלויה בהסתמכות על אנשים הלא לא היה צורך בגזירה כלל, וע"כ שאין סומכין בזה על האנשים, וא"כ כיון דנקט' הלכתא בציר כרבנן ואין בזה גילוי, א"כ שמא י"ל דסומכין בזה קצת על בנ"א, באופנים מסוימים.

ובעיקר פלוגתייהו הרהרתי מגוף הלשון דקאמר רבא ב' טעמים להתיר הדבש, חדא דסתם משנה הכי תנן, ועוד דהתורה חסה, ולכאור' ילה"ק דתסגי ליה בטעמא קמא, ואמאי הוצרך לטעמא דהתורה חסה, ויש לבאר לכאור' בב' אופנים או דידע דר"ש פליג וקאמר דאפי' חיישת לדר"ש מ"מ התורה חסה, או דלא ידע לדר"ש, וקאמר דאפי' היה זה מים או יין או חלב נמי אין לחוש דהתורה חסה, ולפי"ז צ"ל דלא התייחס לזה כסכנה ממשית, אלא כתקנת חז"ל רגילה, ובמקום הפסד גדול הרבה פעמים הקלו בדרבנן, אך האמת יורה דרכו דתמוה מאד לפרש כן דלפי"ז נסתלקה מכאן כל הגזירה דבעיקר הגזירה כלול שיש בזה הפסד וזה כל מהות התקנה, והזהירות מגילוי היא ג"כ זהירות מהפסד זה, ואם נתיר את ההפסד נפסיד את כל התקנה, ופשוט דהביאור הוא כאופן הראשון^{טו}, וא"כ ענה לו רנב"י על ב' טעמיו חדא דהלכה כר"ש ולא כרבנן, ועוד דאפי' אין הלכה כותיה מ"מ סכנת נפשות היא ולא איכפ"ל ממון כלל במקום סכנת נפשות, והשיב לו רבא דלכה"פ לגבי ציר מצינו שהאמוראים בני בית המדרש לא חשו כלל ולא ניזוקו^{טז}, ע"כ דלא קיי"ל בהא כר"ש, והשיבו רנב"י דאה"נ בציר לא קיי"ל כותיה, אבל אנן בדבש עסקי' בבסתקא דדובשא דמנימין כנדוקא ובהא ודאי קיי"ל כר"ש דהא רשב"א קאי כותיה א"כ אין ראייה כלל ממאי דבציר לא נהגו כותיה, דשפיר

איכא למימר דבציר לא קיי"ל כותיה אבל בדבש אכתי איכא למימר דקיי"ל כותיה, וא"כ יש לדקדק עוד דאודי ליה רבא לרנב"י לגבי דבש והכי קיי"ל, ומשונה פסקו הפוסקים כותיה בדבש, והנלענ"ד ברור דהפשטות היא דלד' רנב"י ודאי הלכה כר"ש אף בשמן ומוריים וחומץ, ורק לרבא ליכא ראייה מאי קסבר בהנך, והנה בפי' הרגמ"ה ז"ל שם כ' הטעם דאותו נחש ששתה מציר היה שוטה משום דשתה דבר שאינו מתוק, א"כ יש לדמות שמן ומוריים לציר ולא לדבש, כיון דגם הם אינם מתוקים, אך לפי"ז י"ל כן אפי' לרנב"י דאחר דהודה לרבא גבי ציר א"כ הו"ל לאודויי ליה ג"כ גבי חומץ שמן ומוריים, דהא טעמייהו דרבנן דשדו ליה לגילויא בציר הי' משום דהחומציות שבזה שורפת את הארס ושוב אינו מזיק, וכמבואר ברש"י^{יז}, וא"כ ה"ה בהנך דהחומציות שבהם תשרוף את הארס ושוב לא יזיק, אלא דשמא יש לחלק בין החומצות, וצ"ע^{יח}.

והנה אמרי' בגמ' (ע"ז ל.) דחמרא דאקרים **(החמיץ ולא חומץ הגון, רש"י)** איכא למיחש ביה לגילוי, ולקמיה אמרי' עוד (שם לא:): **"א"ר [חנינא] ישן מותר אין מניחו ליישן, החמיץ מותר אין מניחו להחמיץ"** וחזי' מהא דבחומץ גמור לא חיישי' לגילוי, ואף דיש לדחות דלא נתפרש בהדיא גבי חומץ גמור כן, מ"מ כך הפשטות דדוקא בחומץ שאינו הגון אכתי איכא למיחש, אבל בחומץ גמור שפיר מסתבר דלא חיישי' כלל,

טו. ובפרט דר"ש אע"ג דליתיה במתני' דתרומות מ"מ הא איכא בתוספתא דתרומות, ולא מסתבר שרבא לא ידעה, דאע"ג דמצינו שלא ידעו האמוראים את הברייתות, מ"מ מסתמא דלאו בתוספתות עסקי' בדר"כ.

טז. ואולי יתבאר בזה היאך הביא ראייה מתלמידיו דעיקר הראיה היא מדדשו ביה בני בי מדרשא ומהמנהג המצוי, ולא בקשו ראייה מא' הגדולים.

יז. וז"ל "לפי שהציר שורף הארס ושוב אינו מזיק ושותין אותו גלוי".

יח. עכ"פ לפי"ז מבואר דבמחלוקת הראשונים הוא האם שמן יש בו משום גילוי לדינא או לא, ולד' התוס' יש בו משום גילוי, ולא ראייתי מי שעמד בזה.

ודע דבירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) איתא **"חברייא בשם ר' יוחנן יין שנתגלה אסור לשהותו ואם שיהו והחמיץ מאליו אסור"**, והגר"א ז"ל גורס שם **"ואם שיהו והחמיץ מאליו מותר"**, ומבואר דלג"ה הספרים נחלק הירושלמי על הבבלי ביין שנתגלה והחמיץ, וס"ל דאסור.

ומ"מ אין מסוגיא זו ראייה דחומץ ג"כ שורף את הארס כמו הציר, דהא מבואר להדיא בגמ' דטעם היתר היין שהחמיץ הוא לא משום שהארס כלה, אלא משום שזה ראייה שלא היה כאן היזק הנחש, דהארס אינו מניח ליין להחמיץ, ואם החמיץ ע"כ דלא ניזוק, ומאי דלא חיישי' בחומץ עצמו שנתגלה ג"כ אין ראייה שזה משום שהחומץ מכלהו ושורפו, דאיכא למימר שאין הנחש אוהבו, שו"ר ברמב"ם (פי"א מרוצח ה"ז) שכ' גבי שאר משקין שאין חוששין בהן לגילוי הטעם משום דאין הנחש שותה מהן, ולכאור' החומץ ג"כ כלול שם בזה.

שו"ר שנחלקו הב"י והב"ח בדבר זה דהנה הרשב"א (תוה"א ב"ג ש"ה) כ' דלא הודה אלא בדבש שהוא אסור כר"ש, ולא בשאר מילי דר"ש, וכן ד' הטור, ואילו ברי"ף (חולין י:), ורא"ש (סי' יג) ורמב"ם (פי"א מרוצח ה"ז) כתוב להדיא דגם בציר יש גילוי והיינו כר"ש, וזה להדיא דלא כרבא ור"פ ורבהדר"י שהתירו את הציר המגולה, וכרבנן, והקשה הב"י על ד' הרי"ף וסיעתו דלכאור' משמע בגמ' דכו"ע מודו בדבש שהוא אסור ובציר שהוא מותר, והוסיף עוד דאם כבר פסקו כר"ש גם בציר ומשום דאחמרו בסכנת נפשות, א"כ הו"ל להחמיר גם בחומץ ומורייס, וזה הם לא הזכירו, ומתחילה רצה לדחוק דלעולם משום חומר סכנת נפשות החמירו כר"ש, וטעמא דלא אדכרו חומץ הוא משום די"ל דגם ר"ש דקאמר חומץ

נתכוין רק לחמרא דאקרים שאינו עדיין חומץ גמור ורק בכה"ג החמיר ר"ש ובוזה באמת כ' הפוסקים הנ"ל לחומרא, אלא דאכתי הוקשה לו אמאי מורייס לא החמירו ג"כ, ולכן יישב לבסוף דלעולם לא נקטו כר"ש בעלמא ורק משום דהעיד ר"ש שראה נחש שאכל ציר, החמירו בכה"ג בלבד, אבל בשאר דבריו לא החמירו, אלא דהב"ח הקשה על דבריו דכונת רבא בקושייתו מציר דמדלא נקטי' כר"ש בציר ע"כ דלא נקטי' כותיה בכל מילי והיינו גם בדבש, והשיב עליו רנב"י דאדרבא מדרשב"א ס"ל כותיה בדבש הרי הלכתא כותיה בדבש וכיון דהלכתא כותיה בדבש הלכתא כותיה נמי בכל מילי, ולפי"ז ניחא ליה טעם הרי"ף וסיעתו שפסקו כרנב"י בזה, והיינו כר"ש בכל מילי, אלא דמ"מ הודה הב"ח דלדינא גבי חומץ לא נקטי' כותיה כדמוכח בסוגיא דע"ז (ל). גבי חמרא דאקרים, ומשו"ה אשמטוהו הרי"ף וסיעתו, ואילו גבי מורייס ס"ל דלק"מ מאי דהשמיטוהו דשפיר איכא למימר דכילינהו גבי ציר, אלא דזה פלא דגם הב"י וגם הב"ח נתעלמו מדין השמן ולא נתקשו מהשמטתו ואמנם לפום מסקנת הב"י דרק בציר החמירו משום עדותו של ר"ש, ניחא קצת דהא על שמן לא העיד וממילא נימא דאין בזה גילוי וכמו ציר ומורייס וחומץ, אבל לד' הב"ח זה קשה מאוד, ולדבריו בפשטות צריך להיות גילוי גם בשמן, אלא דראוי למצא חבר לדעה זו קודם שמחדשים דבר שלא נזכר להדיא.

ומצאתי בד' התוס' דנקטי' לכאור' כר"ש אף בשמן, דהנה בב"ק (קטו: ד"ה אלא) כתבו דבשמן של תרומה שנתגלה יש הפסד לכהן כשמקבלו, וז"ל **"ומ"מ איכא הפסד כהן כיון שאין יכול להדליק בו כי נתגלתה אלא בטורה, כי צריך ליהזר שלא יגע בו כלל, ולא בכלי במקום שיש שמן"**,

ומבואר דחששו לגילוי אף בשמן, ופלא הוא שלא עמדו בזה הב"י ושאר האחרונים ז"ל, שוב מצאתי ביד דוד (ב"ק שם) שג"כ כבר עמד בזה שמד' התוס' משמע דנקטי הלכתא כר"ש, ומצאתי עוד בס' פני אריה (על חולין שם, מהמהרא"ל צינץ ז"ל מפלאצק) שהאריך לפלפל בד' הב"י והב"ח הנ"ל והעלה ג"כ דבפשטות לדינא יש גילוי גם בג' משקין דמתני' וגם בהנך דר"ש (חוץ מציר דמבואר בגמ' דאין בו גילוי), יעוי"ש.

וצריך להבין את החילוקים בזה ומה נשתנה כל משקה מחבירו, ובד' תוס' אפשר שביארו הגמ' הנ"ל דאחר דאידיה בגמ' סתמא דמתני' ונקטי' כר"ש לגבי דבש א"כ ה"נ יש לפסוק כמותו גם בשאר מילי, מלבד בציר, א"נ י"ל דכיון דריהטא דגמ' ברישא דקטעין ליה רנב"י לרבא ר"ש וסכנת נפשות כו', משמע דלרנב"י קיי"ל כר"ש בכל מילי ולא הודה ליה לרבא אלא לגבי ציר, ולא דחי ליה רבא אלא לגבי ציר ורק אח"כ דחי ליה רבא לגבי ציר, וכיון דבשאר מילי לא דחאו, שפיר נקטי' כותיה מלבד בציר.

שוב הרהרתי דהנה לכאו' ריהטת הסוגיא קשה דבברייתא אמר ר"ש שראה נחש שאכל ציר, וע"כ כונתו בזה דא"כ יש לחוש בציר לגילוי, ורבנן השיבו לו דהוא היה נחש שוטה ואין להביא ממנו ראיה, ותיכף אח"כ הובא בגמ' הך דר"פ ורהבדר"י דס"ל דהציר שורף את הארס, ולכאו' קשה בזה מאד דהא אי הציר שורף את הארס א"כ מדוע דחו רבנן לדר"ש דאותו נחש שוטה היה לימרו ליה דאה"נ דנחשים שותים מן הציר אך אעפ"כ אין בזה שום נזק כיון דבסופו של דבר הציר שורף את הארס ומה בכך שבתחילה נכנס קצת ארס, סוף סוף עכשיו אין כאן, וע"כ מוכח מזה דס"ל לרבנן דאין הציר שורף את הארס אלא רק אין הנחש אוהב את טעם

הציר ולכן אינו בא לשותות ממנו [ונפק"מ בין ב' הטעמים היא פשוטה דלרבנן דר"ש היכא דראינו נחש שוטה כאותו נחש ששותה מציר אסרי' ליה לציר ואילו לר"פ וסיעתו שרינן ליה], אלא דלפי"ז צ"ב באמת מה השיב רבא לרנב"י דהו"ל כטענו בחיטים והודה לו בשעורים, ונראה דלד' תוס' הנ"ל הדברים מבוארים קצת, די"ל דרנב"י קאמר לרבא דר"ש ס"ל דאיכא בדבש גילוי, והשיב ע"ז רבא דמ"מ בציר יש להורות כרבנן מטעם אחר, דאמנם לרבנן אין לחוש לגילוי בציר משום שאינו אוהב את הציר אך מטעם זה אכתי היכא דבא א' ושתה הלא יש לחוש בו לסכנה, אך מטעם אחר יש להקל משום שהציר שורף את הארס, ועל זה ס"ל לרנב"י דאדרבה מברייא הנ"ל מוכח איפכא דרבנן הרי לא טענו כן לר"ש, [ובזה יתיישבו ד' הסוברים לדינא כר"ש דהא הפשטות בברייתא כרנב"י], ונראה להוסיף עוד בזה חידוש קצת דלפי"ז מד' רבא נלמד עוד דאמנם בציר סובר דאין לחוש כיון דסוף סוף הארס שורף את הנחש אבל לכאו' דוקא בציר יסבור כן ולא בשאר מילי, א"כ שפיר אזלי התוס' כר"ש בכולהו די"ל דלא פליג רבא אלא גבי ציר, והשיב לו רנב"י דאין לנו נידון כאן גבי ציר אלא גבי דבש, ובזה ע"כ יודה דאזלי כר"ש, וממילא אין ראיה דדוקא בדבש הוא דס"ל לרנב"י כר"ש דמאי דנקט רק לדבש הוא משום דבדבש הוה עובדא התם, ורצה רנב"י להחזיר את הנידון להלכה למעשה שם, אמנם אדרבה מדרבא נקט דוקא לציר י"ל דדוקא בציר ס"ל כרבנן [ולאו מטעמייהו כנ"ל], ולא בשאר מילי, ושפיר אזלי התוס' כר"ש משום דכו"ע מודו דהלכתא כותיה לבד מרבא בציר, וכיון דמצאנו את שיטת התוס' דס"ל דאיכא גילוי בשמן, א"כ כבר יש דעה כזאת בראשונים וגם מבוארים דבריהם היטב בפשט הסוגיא,

פיתרון לזה ע"י שנותנים אותו בציר, וע"כ דשייך בזה פיתרון, ויל"ד אם שייך להמציא עוד פתרונות לזה ע"י פתרונות חדשים לשרוף את הארס או ששייך רק ע"י הציר, ומסברא היה נראה דאפשר בכל דרך, רק דצריך לדעת כנ"ל שדרגת החומציות והשריפה אינה פחותה מדרגת החומציות והשריפה של הציר.

עוד יש להעיר בנתערבו משקין האסורין משום גילוי במשקין אחרים מהו, דהנה בגילוי דשאר משקין כגון מיץ תפוחים ויין רימונים וכיו"ב הרי ליכא איסורא, ומסתברא נמי דאם עירב מים במיץ תפוחים נשתנה שם המים למיץ ולא חיישי' בזה לגילוי דהמים טפלים אצלך, [אך באמת יל"ד במיץ תפוחים שנתערב ביין ונתגלה, דאיכא למימר דהמיץ תפוחים יטפל לייך ולא איפכא, אך אפשר ומסתבר כן דאין כאן עניין לטפילות אלא עצם הערבוב גורם שהנחש יסתלק מזה, וצ"עכא] וראיה לזה ממוריסי דס"ל לרבנן דאין בו גילוי אף שיש בו מים,

י"ל שפיר אליבא דד' הב"ח הנ"ל דגם הרי"ף והרא"ש והרמב"ם הכי ס"ל וא"כ דעת גדולי הפוסקים (שמנהג בית ישראל להשען עליהם ה"ה הרי"ף הרא"ש הרמב"ם והתוס') להחמיר בגילוי שמן ציר מוריסי ודבש, ויש לדבריהם מקור גדול בפשט הגמ"ט, [נמ"מ בראבי"ה (ס' א' נט) כתב דיש גילוי במים יין חלב ודבש, ונהגו לחומרא כן גם בחומץ, ורבינו ירוחם (נתיב טו אות ל') כ' דיש גילוי במים יין וחלב וי"א אף בדבש וציר, ובארחות חיים (הל' מעקה סי' א') וכ"ה בסמ"ג (עשין סי' עט), ובחי' הרא"ה (ע"ז ל:) כתוב מים יין חלב דבש וציר, ואילו בחי' הר"ן (חולין מט:) ובפסקי ריא"ז (ע"ז ל.) כ' מים יין חלב ודבש].

ג] בדין משקה האסור משום גילוי ונתגלה, שנתערב אח"כ במשקה אחר המותר, ובענין ביטול גילוי]

ונתעוררתי דיש לדון כיצד שייך לתקן גילוי דהנה בגמ' מוכח דיש

י. ועי' בפני אריה הנ"ל דלא ניחא ליה כ"כ ד' הב"ח הנ"ל, והקשה ג"כ כקושיין דלא דמיא סברת ת"ק גבי ציר לסברת ר"פ ורהבדרי גבי ציר, והוסיף להקשות בזה דאין יתכן דאמוראי פליגי אתנאי, וחדש דע"כ דס"ל לר"פ ורהבדרי דהחשש דגילוי הוא לפי הזמן והמקומות המשתנים ור"פ ורהבדרי גילו דלפי זמנם ומקומם טבע הציר לשרוף את הארס מה שלא היה טבעו בזמן התנאים, ולענ"ד לבד ממה שהרעיון הוא חדש ולא שמענו כמותו, עוד קשה דא"כ איך הוכיח רבא מעובדא דר"פ ורהבדרי ורבנן להך דמנימין כנדוקא, הא מנ"ל דארס של אותו מקום דמנימין הוא כמו ארס המצוי במקום של ר"פ ורהבדרי, ואפי' נימא דכולם היו ממקום אחד אכתי יל"ק דבגמ' משמע דמרישא לאו היינו טעמא דס"ל לרבא דאין בזה גילוי, דהא גם מתחילה הלא ידע דלר"ש יש בדבש גילוי, ורק דחה דאיכא סתם משנה, וגם התורה חסה, ולד' הפני אריה הו"ל לרחות בפשיטות דהאידינא אין לחוש בדבש לגילוי, ולכא' היא קושיא עצומה על דברי אותו גאון, וצ"ע שלא עמד בזה, ולדידי לא קשיא לפימש"כ בעז"ה, דבאמת הפסיק רבא לדון גבי דבש ועבר לדון רק לגבי ציר דעכ"פ יודה לו רנב"י דבציר כו"ע מודו דאסור, וכו', ודוק.

ב. וכמובן דזה תלוי בכמויות העירוב של המשקין הללו, ויל"ע מה הגדרים בזה, ולא כ"כ מסתבר דזה תלוי בצבע היין דכמדומה שהנחש הולך ע"פ הריח והטעם ולא ע"פ המראה, שו"ר בתוספתא דתרומות (פ"ז הט"ז) דתניא "מי כבשין ומי שלקות ומי תורמוסין אין בהן משום גילוי, מים ששרה בהן כבשים שלקות ותורמוסין אם יש בהן נתן טעם מותרין ואם לאו אסורין, מים שהדיח בהן עובטין ודורמסקניות לחולה אין בהן משום גילוי", ומוכח להדיא דאם יש נתן טעם חשיב משקה אחר, וכמובן דמוכח מתוספתא זו ככל הנ"ל דמשקה שמבוסס על עוד מרכיבים מלבד המים ונשתנה טעמו אין בו משום גילוי.

כא. ודוקא במזוג בשאר משקין, אבל יין המזוג במים פליגי בה בגמ' (ע"ז ל.) ונקטי' "אמר רבא הלכתא יין

ובנתבשלו עם משקין אחרים יש ג"כ לומר דאין בהם חשש דהא ציר ג"כ יש בו מים וס"ל לרבנן דאין בו גילוי אף שיש בו מים ובאמת זה גם כ"ש ממוריים שאינו מבושל וכ"ש מבושל.

אלא דבנתערב לאחר שנתגלה יל"ד דמסתבר ג"כ דכיון דסוף סוף כבר נתגלה ניחוש, דהא שפיר יש לחוש שכבר ניזוק כשנתגלה, ומעיקרא הרהרתי דשמא יש לתלותו בפלוגתא דרש"י ותוס' בבבא קמא (קטו:) דהנה רש"י פ"י בטעם האיסור להשקות לבהמתו מים מגולים דהוא משום דחיישי' שמא ישחטנו ויאכל מהבשר שנספג בו סם המות, ולא מהני בזה מה דהשתא נתערבו המים המגולים בבשר הבהמה, אמנם לד' תוס' טעם האיסור הוא משום כל תשחית על הבהמה שלא תינזק, וי"ל דפליגי בהנ"ל אם תערובת מצילה מנזקי הגילוי או לא, וי"ל לפי"ז ג"כ דהיינו נמי טעמא דרש"י מפרש בחולין דטעמייהו דרבנן דשדו לגילויא בציר הוא משום דשורף הציר את הארס, דס"ל דעצם העירוב אינו מציל מהנזק ולכן הוצרך לטעם דהציר שורף ואילו לד' תוס' אי"צ לזה דבלא"ה עצם העירוב מצילוי"כ, אמנם ידידי

הר"ז גרז נ"י דחה ראייה זו מפלוגתת רש"י ותוס' והוכיח דכונת התוס' הוא דאיכא גם איסור דבל תשחית, ולא רק חשש סכנה, וא"כ אדרבה יש מזה ראייה דאכתי חיישי' אף בתערובת גילוי בשאר דברים לכו"ע, אמנם נראה לדחות דאין מכאן ראייה כלל, דיש לדמות זה לנשוכת הנחש דתנן במתני' דתרומות דאיכא סכנת נפשות (וכנ"ל באות א') והיינו כמו באבטיח וכיו"ב דהארס מתפשט בכלולו, וה"נ חיישי' שהארס נתפשט בבהמה ואין שתייתה חשובה לעירוב, ומצאתי עוד מקור לאסור זאת מדתניא בתוספתא דתרומות הנ"ל (פ"ז הט"ו והט"ז) *"עיסה שלשה במים מגולין אפי' היא של תרומה תשרף ואין צריך לומר של חולין, ר' נחמיה אומר אפאה הרי זו מותרת מפני שארס של נחש כלה באור כו', מים שנתגלו וחייממן אסורין משום גילוי"* כו', ומבואר מזה להדיא דעצם העירוב בעיסה לא מצילה את המים ואכתי אסורין, אך גם זה יש לדחות דדוקא כשנתערב באוכלין אבל כשנתערב במשקין אפשר מתבטל בהם, ושוב הרהרתי ראייה יותר ברורה לזה מהא דרבנן שדו לגילויי ציר ולפי רש"י עכ"פ מבואר

מזוג יש בו משום גילוי", ובטור יו"ד סי' קטז כ' "יין מזוג כל שיש בו טעם יין יש בו משום גילוי", וצ"ב דממ"נ הלא אפי' אין בו כבר טעם יין הלא נתהוה בו טעם מים ומשום"ה יהא בו גילוי, וצ"ל דאיידי היכא דטעם יין נתעלם ממנו ולכלל טעם מים עדיין לא בא. דבכלל מים אינו דהא נתערב ביין בנותן טעם וכבר טעם מים אין בו, ובכלל יין נמי אינו דהא יצא מיניה טעם היין, ושמא הטור למד כן גם מדין חמרא דאקריס דהיינו שהתחיל להחמיץ דלשון הרמב"ם בו "ואפילו התחיל להשתנות טעמו לחומץ" דיש לדקדק דדוקא קאמר דהגדר הוא משום שינוי הטעם ומבואר דאם עדיין יש בו קצת טעם יין אכתי יש בו גילוי, ויש להוסיף דאולי היינו נמי טעמא דסמכין הרמב"ם זל"ז, ולכא' ההסבר לזה הוא דהנחש אזיל בתר טעמא וכיון דאיכא טעם יין הולך לשם הנחש, שו"ר שאפשר עוד שלמד הטור גם מגמ' כן והיינו מד' רב פפא בגמ' דאמר' התם לחד מד' דאין ביין מזוג גילוי, ואמר רב פפא עלה "לא אמרן אלא דמזוג טובא אבל מזוג ולא מזוג שתי", ואפשר שלמד הטור מזה דהיינו נמי למסקנא דדינא, דאמר רבא דהלכתא דיש במזוג גילוי, דאין בזה סתירה, דהא דרבא י"ל דהיינו דוקא במזוג ולא מזוג דבהכי איכא גילוי, אבל במזוג טובא מודה לר"פ דאין גילוי, ועו"ל בזה דהא רבא רביה דר"פ הו"ו וא"כ מסתברא מילתא דאזלי בהדדי.

כב. ואין לטעון דא"כ אין הפסד לעולם בגילוי דלעולם יערבוהו במשקין אחרים, דהא עצם העירוב ג"כ מפסיד את המשקין, וכבר אין מזה תועלת כ"כ,

דעצם העירוב לא אהני להו והוצרכו לשריפת החומץ, [ולהנ"ל אין ראייה שתוס' חולקים בזה], וגם מסתבר כן לכאור'.

עב"פ מד' תוספתא הנ"ל לכאור' נפשט הספק הנ"ל האם יש עוד פתרונות למשקין שנתגלו דמבואר דע"י האפיה דעת ר' נחמיה דנתבטל הארס, ועי' בירושלמי (פ"ח ה"ג) דמשמע דנקטי' כר' נחמיה ובתנאי שהככר יצא שלם אבל אם יצא חתיכות חתיכות אסור דחיישי' שהארס לא כלה ממנו, ומ"מ מבואר שם וע"פ התוספתא הנ"ל דהיינו דוקא בפת לפי שהיא רואה את האור ממש, אבל במחמם מים שנתגלו לא מהני ליה האור כיון דאכתי הכלי מפסיק בין האור למים ואין האור שולט לכלות כהוגן את הארס, מאידך שמע' מינה דלו יצויר שיהיו המים כנגד האור בלא הפסק כלי שפיר דמיכ', שו"ר דברמב"ם (פי"א מרוצח הט"ז) לא נקט כר' נחמיה בזה ובפת שנילושה במים מגולין אסור אף לאחר אפייתה, וצ"ע אמאי דהא בירושלמי משמע דנקטי' כותיה דמפרשי אמוראי למילתיה, ושם ס"ל דר' נחמיה לשיטתו אזיל במסנתת ואנן לא קיי"ל כותיה, רק צ"ב מה עניין מסנתת לכאן, וצ"ע.

והנה איתא בגמ' (ע"ז ל.) **"אריב"ל ג' ינות הם ואין בהן משום גילוי ואלו הן חד מר מתוק חד טילא חריפא דמצרי זיקי, מר ירנא, מתוק חוליא, רב חמא מתני לעילויא חד חמר ופלפלין, מר אפסינתין, מתוק מי בארג"** [וכרב חמא מצינו ג"כ בירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג) **"ד' יצחק בר נחמן בשם ר' יהושע בן לוי החד והמר והמתוק אין בהן לא משום גילוי ולא משום יין נסך, ר' סימון**

מפרש החד קונדיטון והמר פסטינון והמתוק חמרא מבשלא" וברמב"ם פי"א מרוצח ה"י נקט כרב חמא אך השמיט דינא דמתוק, וצ"ב], ופירש"י (ד"ה מי בארג) הטעם שאין בהן משום גילוי **"זכולן אין נחש שותה מהן"**, ובתוספתא (תרומות פ"ז הי"ט) איתא **"יין תוסס כל זמן שהוא תוסס אין בו משום גילוי, וכמה תוסס שלשה ימים"**, והובא בגמ' (תענית ל. וסנהדרין ע.) ופירש"י **"אין הנחש שותהו כי יכרח מריתתו"**, אלא דבחסדי דוד (על התוספתא שם) פירש טעם אחר דאפי' אם ראינו נחש שותה ממנו ג"כ אין לחוש כיון דתסיסת היין מבטלת את הארס, וכדרך שאמרו בציר, והוכיח כן מהערוך ערך **"בארג"** שכ' פי' בארג גופיה חמרא מבשלא, בארג לשון פרסי הוא יין מבושל שעומד על שלישו כגון דשבקי להו עינבי למישרי וחליאן טפי דאע"ג דשתי חיויא מיניה מפשר ליה חוליא למרריה דחיויא ואין בו משום גילוי" כו', והוסיף שם לראיה מד' הירושלמי הנ"ל דהחד והמר והמתוק אין בהן משום גילוי, ומפרש לה משום דהחד והמרירות והמתיקות מבטלים את הארס, וכמו הציר, [ואף דבירושלמי משמע דלדינא יש גילוי במתוק ומבושל, מ"מ בבבלי (ע"ז ל.) מבואר דלדינא אין בו גילוי], ומבואר מזה דלד' החס"ד גם המתוק מכלה את הארס, וזה דלא כרש"י.

וראה לעיל (בסוף אות ב') דנתבאר דלדינא גם יין מגולה שהחמיץ הותר איסורו.

אגב אעיר בהך עניינא דעצם התיקון והביטול של משקה מגולה מבואר בסוגיין (בעובדא דר"פ ורהבדר"י ורבנן)

בג. ויל"ע לפי"ז במחמם מימיו במקרוגל, וצ"ע, ובעיקר הך חילוק בין מקום שהאור שולט למקום שאינו שולט ראיתי דמפורש כן בירושלמי כבר לעיל מינה בתחילת ההלכה דגרסי' התם **"תבשיל שבישלו במים המגולין אפילו של תרומה ישפך ואצ"ל של חולין"**.

דשרי, ואע"ג דאסור לבטל איסור לכתחילה הכא י"ל דשאני דיסוד האיסור אינו אלא הרחקת הסכנה מהאדם, ובהכי מוציאו מחזקת סכנה ומה בכך, ואפי' להמבואר לעיל דיש כאן תקנה גמורה של חז"ל לאסור הוא כן, דגם התקנה הגמורה היא ע"ד הנ"ל, שו"ר בפת"ש (יו"ד סי' קטז סק"ג) שהביא מחלוקת הפוסקים בזה, וצ"ע.

[ד] [בדין דבש שנתגלה, ובדינו לפי כל הנ"ל] והנה במשנה מבואר דיש רק ג' משקין שחוששין בהן לגילוי, וכבר נתבאר דר"ש פליג עליה ודנקט' לכאור' בדבש עכ"פ כותיה וכן מורים העובדות בירושלמי ג"כ (וכנ"ל בהערה לאות א' עובדא דר' חנינא בר

פפא), ודין זה נזכר ברמב"ם (פי"א מהל' רוצח ושמירת נפש) ובטור (יו"ד סי' קטז), ואין על זה חולק ולפי מה שנתברר בעז"ה בתהליך ייצור הדבש כיום מצוי' מכשלה גדולה שהדבש עומד פתוח^כ יותר זמן מהשיעור הנזכר לעיל כדי שיצא הרחש ממקום קרובי^ה, וגם אין שייך לסמוך בזה על שנמצא בכלים גדולים דדוקא במים אמרו שבכלי גדול מאד אינו שותה אבל בשאר משקין מפורש עכ"פ גבי יין בברייתא (בתוספתא דתרומות פ"ז הי"ח) דלא מהני, ומסתמא ה"ה דבש.

אלא דלכאור' יש לדון גבי דבש לפי המבואר לעיל ענף א' באורך דמה שנופל לתוך

כד. סדר ייצור הדבש בקצרה כיום הוא שבתחילה לוקחים את החלות מהשדות למפעל, ושם ממתינים פרק זמן קצר שיכול להתארך לפעמים ימים בודדים (וזה עניין של נוחות, מתי נוח לבעל המפעל להתחיל את הסחיטה בפועל, עכ"פ זו מציאות קיימת ברוב המפעלים שהחלות ממתינות מעט עד סחיטתם), ואח"כ מתחיל שלב הרדייה שבתחילתו סוחטים את כל החלות ונותנים את כל הדבש המלוכלך בתוך בריכה גדולה למשך כשבועיים שאז מצטלל הדבש לאט לאט וכל הלכלוכים עולים למעלה, והדבש הצלול והזך שוקע למטה, אח"כ מקלפים בזירות את כל הלכלוכים מע"ג הדבש הנקי, ומוציאים את הדבש הנקי בנפרד, ואח"כ ממשיכים את סדר העיבוד של הדבש (דהיינו עם חימום או בלי חימום וכו') ואריזתו לשיווק לצרכנים, ויש בתהליך זה ב' שלבים בעייתיים, והיינו הזמן שהחלות ממתינות לסחיטתן במפעל שחלק גדול מהחלות באותה שעה פתוחות לחלל האויר, דאמנם יש חלות סגורות אבל רוב החלות פתוחות ונקביהן בגודל של בערך סנטימטר כל אחד, שזה יותר משיעור אצבע קטנה של תינוק בן יומו (שהוא 2-3 מ"מ), ועל שלב זה הלך א' הכוונים (הר"פ נ"י) לגרש"ק שליט"א ושאלו מה דין שלב זה, והשיב לו דכמדומה שזה בסדר, אך יש לשאול את מו"ח שליט"א, והלך תיכף למרן הגריש"א ז"ל ושאלו והשיב שזה ודאי גילוי, ואסור, עכ"פ אח"כ בשלב הבריכה זה הבעיה הכי גדולה שאז יש כשבועיים שברוב מוחלט של המפעלים אין שום כיסוי לבריכה הזו וזה גילוי גמור לפי כל הדעות, והגרד"ז שליט"א שאל על זה לא' המו"צ דא' ההכשרים החשובים ביותר באה"ק ת"ו והשיב לו "מה הבעיה בזה הלא מי כבר מקפיד היום על גילוי..." והדברים נוראים.

והעירני ידידי הרא"א הכהן סקלי נ"י שכיון שרוב כוורות הדבורים נמצאות היום באזוורים כפריים ובמושבים שבהם באמת מצויים נחשים גם בימינו, א"כ נראה דאף למאן דס"ל דהיום אין להקפיד על גילוי משום שלא מצויים נחשים כ"כ, יתכן ובוה יודו, שבאמת מצויים נחשים.

אגב הכי אפרסם עושי מצוה ה"ה הרב פויכטוונגר נ"י שמכסה היטב את הדבש בכל השלבים ונזהר בזה בתכלית הדקדוק, והמדקדקים נזהרין שלא לקחת דבש אלא ממנו, וכמדומני שראיתי בא' מגיליונות כאיל תערוג דמורה"י הגרא"ל ז"ל דגם הוא הקפיד שביצאו לו מדבש זה בלבד, ומי שירצה אשתדל להשיג לו מזה בל"ג המחירים הם פחות או יותר מחירי הדבש הרגילים, לפרטים [לרציניים בלבד] ניתן לפנות אלי - אוריאל ראובן אייזנבך - 0583297846.

כח. כעין מכשול זה קיים גם ביינות המצויים ואכמה"ל בזה ובל"ג אם אזכה אבאר גם דיני גילוי ביינות בזה"ז בעז"ה החונן לאדם דעת ונותן ליעף כח.

רוב האחרונים ובכללם הגר"א והמשנ"ב הקילו עכ"פ כד' הרשב"א,

ב. וכעין מחלוקת הנ"ל נחלקו הראשונים והאחרונים הנ"ל גבי אכילת מושק.

ג. ארס של נחש שבא לתוך הדבש יש לאסור [דפולגתא דת"ק ור"ש היא אם יש לחוש שמא ישתה הנחש אבל היכא דודאי שתה כו"ע מודו דאסור, כך היא הפשטות, ואולי יש מקום ג"כ לפרש דפליגי בזה גופא אם הדבש מעכלו, אך לא נראה כן בגמ']. וכן יש לחוש בדבש שנתגלה שנאסר כדין משקין מגולין.

ד. איסור משקין מגולין אין עיקרו משום שמא בא נחש לשתות ממנו אלא הוא גזירה מטעם פנימי יותר שהחיצונים שולטים בזה, ולכן אין חילוק אם נחשים מצויים ומ"מ גדי האיסור נקבעו לפי חשש נחשים כי הם התגשמות החיצונים בנגלה, [וגם בירושלים יש לחוש לגילוי, וכמ"ש הפר"ח].

ה. משקין גלויים בתוך ארון אם מחובר לקרקע י"ל דקרקעיתו כארעא סמיכתא חשיבא ונסרין משום גילוי, ואם אינו מחובר לקרקע אם בדק שאין בו חור [כאצבע קטנה של קטן בן יומן] ואח"כ הניחן יש לסמוך על זה ולא נאסרין משום גילוי, ואם לא בדק והניח נאסרין משום גילוי [ויל"ע היכא דבדק לאחר שהניח דלכא' כיון דהשתא אין כאן חור א"א לומר דהיה חור ונסתם וא"כ הי' לנו להתירו ג"כ, וצ"ע שלשון הברייתא והירושלמי והרמב"ם סתמן לאיסור, ושמא אין לדקדק בלשון התוספתא והירושלמי שלפנינו כולי האי, אבל לשון הרמב"ם צ"ע].

ו. תערובת משקין האסורין משום גילוי [שלא נתגלו] עם משקין או אכלין אחרים משתנה שמם וכבר אינם משקין האסורין משום גילוי, והיינו דוקא שנתערבו בשיעור שנותן טעם,

הדבש נהפך להיות ג"כ דבש וניתר באכילה ולכא' היה מקום לומר דה"ה ארס דנחש שיש לו ליהפך לדבש, ומצינו כע"ז במה שהתירו המקילים בענף א' לאכול דבש שנפלו לתוכו ג"כ דבורים, ואע"ג דגם בדבורים יש ארס ולא חיישי' מארסם כלל דגם הוא נעשה לדבש, [אלא דיש לחלק דאפשר דאמנם הארס של הדבורים לא נהפך לדבש אך מאידך גם אינו מסוכן באכילה כארסו של נחש, ומשו"ה לא חששו בן], והנה נתבאר שם דיש מי שהקל בכל גוני ויש מי שהקל רק בנפלו חתיכות לדבש ולא בנפלו בריות שלימות, ויש מי שהחמיר לגמרי, ולכא' ארס הנחש דמי לחתיכות ולא לבריה שלימה, וא"כ רק לד' המחמירים יש להחמיר בדבש שנפל לתוכו ארס אבל לד' כל המקילים לדרגותיהם יש להקל בכה"ג, ולפי"ז צ"ל דכל מה שהחמירו בדבש שנתגלה היינו תיכף אחר שנתגלה אבל אם המתינו לו כשיעור שיתעכל הארס בדבש יש להתירו, אך כמובן דזה דוחק ובפרט דאמר רבא בחולין כנ"ל דהתורה חסה על ממונם של ישראל ואם כשימתין נתיר לו, א"כ מאי התורה חסה שייך כאן, ימתין ונתירנו, ודוחק לומר דבהמתנה זו ג"כ מפסיד, וצ"ע.

וטפי מסתבר לענ"ד לבאר כאן דנשתנה ארסו של נחש משאר מילי, ואמנם שאר מילי מיעכלי בדבש, אבל ארסו של נחש לא מתעכל בו, ומשו"ה אסרו בו.

[ה] [סיכום כל הנ"ל לדינא]

העולה מכל הנ"ל בעז"ה הוא:

א. כל דבר שנופל לתוך דבש ושוהה בו כדי שיתעכל לד' רבינו יונה ז"ל הותר ולד' הרשב"א ז"ל לא הותר אלא בחתיכות אבל שלם שנפל לא הותר, [ולד' הרמ"ה והרא"ש ז"ל לעולם אסור], ובמג"א צידד לחומרא אך

[ויין מזוג אכתי יש בו משום גילוי כל זמן שיש בו טעם יין].

י. משקין האסורין משום גילוי הם מים יין וחלב ודבש, ולד' תוס' גם שמן.

ז. משקין שנתגלו מועילה בהם הכנסתם לציר, אבל לדבש כבר נתבאר שלא [ולחומץ וציר ומוריס לא נתבאר], וכן בישול לא מועיל בהם [ובתוספתא ובירושלמי מבואר דר' נחמיה שרי היכא דהאור שולט בהם בלא הפסק כלי, אמנם מדינא אסור להשהותם כלל מפני הסכנה, ורק אם תיקנם בכ"ז שפיר תקינו והותרו, ומשמע שם ג"כ דהכי הלכתא, אלא דהרמב"ם (פי"א מרוצח ה"ז) נקט כת"ק דלעולם אסור].

יא. משקין שנתגלו ונאסרו אסורין גם בנגיעה ובסיכה ולד' אחרים היינו דוקא בסריטה [ולד' הבבלי כל הגוף מותר ורק פניו ידיו ורגליו אסורין לרבנן דמצוי בהם סדקים, ואילו לאחרים לא אסור אלא במקום סריטה ממש, ולד' הירושלמי לרבנן בכל הגוף אסור ואילו לאחרים בסריטה ובפניו ובראשי אצבעותיו אסור, אבל על גב ידו או רגלו שרי, (כיון דאין זה חודר למערכת הדם לכאור'), ובירושלמי קצת משמע דהלכה כאחרים, ואכן כך פסקו הארחות חיים ותלמידי רבי' יונה פסקו כאחרים (אבל כאחרים דהבבלי), ואילו הרמב"ם הרשב"א והטור והב"י שם פסקו כרבנן].

ח. משקין האסורין משום גילוי שנתבשלו קודם גילויין משמעות ד' הירושלמי לאיסור אמנם בבבלי מסקי' להיתר, וכן פסקו כל הפוסקים.

יב. מטו משמיה דמהריל"ד ז"ל דחש לטיפות בודדות ג"כ לגילוי, ויש לזה מקור בד' הפ"מ בירושלמי, אך הפשטות לכאור' דאי"צ למיחש כולי האי.

ט. יין שנתגלה ונאסר אסור להשהותו ואם השהה והחמיץ בבבלי מבואר דשרי [וגי' הירושלמי שלפנינו אוסרתו, אך הגר"א ז"ל גריס התם דאם החמיץ כבר שרי, וכמבואר בבבלי].

יג. וכן אסורים להשקות לבהמתו דחיישי' שמא ישחטנה ויאכל מבשרה, ולד' התוס' יש לחוש ג"כ לכל תשחית.

בעניין נוסח ברכת השנים

- [א] בירור מחלוקת הבבלי והירושלמי אם מזכירים טל בימות החמה בברכת השנים.
[ב] קושיית אאמו"ר שליט"א על הנוסח הספרדי, והנפק"מ להלכה שיוצאת מהנוסח הספרדי.
[ג] דעות ונוסחאות הראשונים בזה.
[ד] יישוב קצת דחוק למנהג הספרדי שסותר את עצמו.

מכלל ודשננו בנאות ארצך ותן טל ומטר, אתי לאטרודי כו' כיון דאתיא באמצע צלותא מטריד" כו'.

[א] גרסי' בברכות (כט.) "מאי מעין שמונה עשרה כו' ושמואל אמר הביננו כו' ודשננו בנאות ארצך כו' אמר רב ביבי בר אבבי כל שנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ מימות הגשמים מפני שצריך לומר שאלה בברכת השנים מתקין לה מר זוטרא ונכללה

ומבואר בזה דהטעם דאין אדם מתפלל הביננו בימות הגשמים הוא משום שצריך להזכיר בתוך תפילת הביננו עוד ענין

שלא מסדר הברכה הרגיל בימות החמה, וממילא חיישי' לאטרודי, וברור לפי"ז דאין נוסח מיוחד בברכה זו ג"כ לימות החמה, ורק בימות הגשמים יש חידוש בנוסח הברכה, שיש עוד בקשה פרטית מלבד שתתברך שנה זו, שיתברכו ג"כ גשמייה^א.

אמנם בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ג) איתא ר' זעירא שלח לר' נחום גבי רבי ינאי בר' ישמעאל א"ל אי זו היא שבע מעין שמונה עשרה דשמואל, אמר ליה הביננו כו' ברך שנותינו אמר ר' חגי' אם היו גשמים אומרים בגשמי ברכה אם היו טללים אומר בטללי ברכה" כו'.

ומבואר להדיא איפכא מהנ"ל דלהדיא יש נוסח הזכרה מיוחד גם לימות החמה, וכמו שמבואר בבלי לגבי ימות הגשמים כן מבואר בירושלמי גם לימות החמה וברור ופשוט שלפי"ז נסתלקה טענת רב ביבי בר אביי שבבבלי שאין לומר הביננו בימות הגשמים דחיישי' דילמא אתי לאטרודי דבכה"ג שגם בימות החמה כשמברך ברכת השנים צריך להזכיר איזה בקשה פרטית ה"נ בימות הגשמים צריך וכמבואר להדיא בירושלמי שמורה הוראה ברורה למתפלל הביננו בימות הגשמים כיצד יעשה, ודלא כרב ביבי בר אביי.

ב] והעירני אאמו"ר שליט"א דלכאור' הנוסח המורגל בפי עדות אשכנז והנלוים עליהם הוא כפי המבואר בבבלי, דבימות החמה אין אומרים איזה נוסח מיוחד בברכת השנים, ורק אומרים "ותן ברכה", ואילו הנוסח המורגל בפי עדות ספרד והנלוים עליהם נולא חקרתי בזה כה"צ ויבאו החוקרים ויתנו עדיהם] הוא כד' הירושלמי שאומרים בימות החמה "וברך שנותינו בטללי רצון ברכה ונדבה" כו', ואילו בימות הגשמים אומרים "ותן טל ומטר לברכה", "וברכה בגשמי רצון" כו' ומבואר שיש נוסח הזכרה לימות החמה כמו לימות הגשמים, וכד' הירושלמי הנ"ל^ב, [וכמובן צ"ב מדוע הלכו אחר הירושלמי בזה^ג].

ונפקא מינה רבתא להלכתא דלד' הבבלי אין להתפלל הביננו בימות הגשמים ואילו לד' הירושלמי אין בזה כל חשש.

ג] והנה בסדר התפילות לרמב"ם הנוסח "ברכנו ה' א-להינו בכל מעשה ידינו וברך את שנותינו ותן טל ומטר על פני האדמה ושבע את העולם כולו מטובך ורוה פני תבל מעושר מתנות ידיך ושמרה והצילה ה' א-להינו את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה מכל מיני משחית ומכל מיני פורענות ותן לה אחרית ותקוה שובע ושלוש

א. וכן לכאור' הפשטות בסוגיא דריש תענית ששואלין את הגשמים, ודוק וראה להלן מש"כ ד' הטור. [אגב אזכיר כאן דהעירוני דבאמת בחו"ל היה המנהג האשכנזי גם בברכת מחיה המתים בימות החמה לא להזכיר כלל ורק בימות הגשמים היו מזכירים וכמבואר ברמ"א סי' קיד ס"ג) ויש להתיישב בדבר אם הוא אותו עניין].
ב. אגב הערה זו העירני עוד אאמו"ר שליט"א שלכאור' הנוסח הזה קשה מאוד ונראה כהרכבה של כמה נוסחאות ביחד, שבתחילה מתחילה הברכה בנוסח המקביל לנוסח האשכנזי, ואח"כ ממשיך בבקשה מיוחדת ופרטית על גשמי השנה וכמבואר שאם בא להוסיף בתוך הברכה מעין הברכה מותר, ואח"כ חוזר לנוסח הרגיל של ברכת השנים המוכר מימות החמה רק בשינוי בקשת גשמים במקום בקשת טללים, וצ"ע [ומקום אניח בזה לחוקרי הנוסחאות להתגדר בו ולחפש את תחילת שילוב הנוסחאות הללו לכדי ברכה אחת].
ג. בפרט שמקובל לומר שכנראה חלק גדול ממנהגי ארצות המזרח יותר קרובים למנהגי הבבלי, ודלא כמנהגי ארצות אירופ"א ואשכנז שקבלו גם הרבה מנהגים מארץ ישראל [וכגון אמירת הפיוטים בתוך התפילה] ואולי אי"ה יתארך הדיבור בזה באיזהו מקומן.

חיפשתי בכל ספריהם, אלא מעט], אמנם מצאתי דיש בראשונים עוד דעות בזה.

דבמהזור ויטרי (בסי" מב) (מהדו' ישנה - נירנברג תרפג) הובאו ד' הירושלמי הנ"ל ועליהם הובאו ד' הרי"ף שהביא ד' הבבלי וד' ר"ב ביבי בר אביי, ומבואר דנקיט כהבבלי. אמנם בנוסח התפילה (בסי" צ) כתב (בסוגריים) ("מיום ס' לתקופת תשרי עד פסח אומר ותן טל ומטר לברכה, ובשאר ימות השנה ותן טל"ה לברכה"), והדברים תמוהים מדוע שואלין טל, וכד' הירושלמי, והלא בעצמו נקט לעיל מינה כר"ב בר אביי וכן"ל.

ובס' כל-בו (סי' י') הביא נוסח הבבלי ואח"כ נוסח הירושלמי וכ' "נראה לפי הירושלמי שמתפללין אותה אפילו בימות הגשמים ויש אומרים שבמוצ"ש ויו"ט שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת ובימות הגשמים שצריך לומר שאלה בברכת השנים אין מתפללין תפילה זו", ומשמע דפלוגתא היא, ופלא שניחא ליה הוראת הירושלמי ולא העיר דאנן אזלי בעלמא כבבלי.

וכן במאירי (ברכות כט.) העיר "ובחבורי קצת רבני צרפת ראיתי שכוללים בה שאלה בשם תלמוד המערב וברך שנתינו בגשמי ברכה", [וכן ראיתי שציינו לס'

וברכה כשנים הטובות ברוך אתה ה' מברך השנים", ולכאור' לא ביאר מה הדין בימות החמה, ונלענ"ד בפשיטות דכונת הרמב"ם לצדדין והכי קאמר "ברכנו ה' א-להינו בכל מעשה ידינו ובימות החמה אומר וברך את שנתינו ושבע את העולם כו' ובימות הגשמים אומר ותן טל ומטר על פני האדמה ושבע את העולם" כו', וא"כ יוצא שדעת הרמב"ם כד' הבבלי לכאור', וא"כ מובן היטב טעמו שכתב (בפ"ב מהל' תפילה ה"ג) בנוסח הביננו כנוסח הבבלי, ושם (בהלכה ד') הוסיף דינא דר"ב בר אביי דאין אומרים הביננו בימות הגשמים, וכן"ל.

ובטור (או"ח סי' קיז) כ' "ובאשכנז אין משנין בה כלל אלא אומרים בימות הגשמים ותן טל ומטר לברכה ובימות החמה ותן ברכה, והכי משמע לישנא דגמרא שאלה בברכת השנים אלמא אין משנין אותה אלא ששואלין בה מטר, ובספרד נוהגין לשאול טל בימות החמה שאומרים ותן טל לברכה אף על גב דטל לא מיעצר מתפללין עליו שיתנהו לברכה" כו', (ועי' ב"י וב"ח שנחלקו שם בכונת הטור בראיתו שם), ולא דן בהנ"ל אך לעיל מינה (בסי' קי) כ' להדיא דינו של ר"ב בר אביי, וא"כ לכאור' הכי נקיט, ובאחרונים לא ראיתי מי שעוד עמד בזה, [אך גם לא

ד. ובאמת יש להעיר כאן שמנהג עדת תימן כמדומה קרוב למנהג ספרד אלא שבחורף העתיקו לשון הרמב"ם ובקיץ העתיקו נוסח ספרד, וכמדומה דלא דקו ברמב"ם כה"צ, וזה דבר שדורש בדיקה יסודית אם נוסחאות התימנים בתפילה שכידוע ברובם נלקחו מהרמב"ם האם ת"ח הם אלו שלקחו מהרמב"ם והעתיקו לתכאיל או שהמון העם העתיקו לעצמם את נוסח התפילות מהרמב"ם, וא"כ אולי יש מכאן ראיה לצד זה, אך לע"ע לא עיינתי בזה כלל.

ה. ובמהדו' אוצר הפוסקים העירו שכ"ה בכל הכ"י מלבד כ"י לונדון ששם היה כתוב לימות החמה רק "ותן ברכה" ונוסף "טל" בגליון להשלמת הנוסח והמו"ל באוצה"פ הציעו שתיקון זה אינו נכון ע"פ מאי דבברכת מחיה המתים מבואר במחזו"ו שאין מזכירין טל וכמנהג האשכנזי בחו"ל עד האידנא, אמנם מאידך גיסא העירני ידידי הר"א גבאי נ"י דכבר ידוע דכ"י לונדון הוא הכ"י הכי פחות מדוקק בנוסחאות המחזו"ו המקורי, וא"כ יש לסמוך טפי על נוסחת שאר הכ"י בבירור נוסח המקורי של המחזו"ו, ובפרט שגם הוא ניכר שתיקן את נוסחתו שתהא כשאר הכ"י,

א"כ בהכי שפיר נקטי' כהבבלי שאין לומר הביננו בימיה"ג.

אלא דבזה תיוצר שיטה חדשה דלפום מאי דנקטי' דחיישי' דילמא מיטריד א"כ יש לחוש כה"ג גם בימות החמה, וא"כ מאי שנא מימות הגשמים דשרי' בימיה"ח לומר הביננו, וצ"ל דזה תלוי במחלוקת הב"י והב"ח בביאור ראיית הטור למנהג אשכנז, דהב"י ביאר כונת הטור דיש כאן ב' חילוקי מנהגים בין בני אשכנז לספרד, גם שמשנין את כל נוסח הברכה מימות החמה לימות הגשמים, וגם שמוסיפין בקשה על הטל בימות החמה, וביאר שראיית הטור היא רק למה שאין משנין את כל נוסח הברכה, ולא למה שמוסיפין לבקש על הטל, ואילו לד' הב"ח הראיה היא למה שאין מבקשין על הטל, א"כ מבואר שנחלקו הב"י והב"ח אם מהלשון "שאלה בברכת השנים" משמע שאין להוסיף בקשה בימות החמה על הטל, או לא, וא"כ לד' הב"י שחידש שאין ראיה מהלשון "שאלה בברכת השנים" נגד עצם הבקשה, צ"ל דס"ל ד"ותן טל לברכה" אינו כ"כ בקשה, דבלא"ה אינו נעצר, וכמו שביאר הטור להדיא שאין מבקשין שירד טל אלא שירידתו תהא לברכה, וא"כ בלא"ה מבקשין על השנה שתתברך, ואין זה כ"כ בקשה פרטית שמבקש שגם הטל שירד עליה יתברך.

לפי"ז יש לבאר דס"ל באמת דליכא נפקותא אם יבקש בימות החמה על הטל, וא"כ שפיר איכא למימר נמי דבהביננו ס"ל דאי מטריד וישכח כמה תיבות והיינו את תיבות אלו ד"ותן טל לברכה" אין זה נורא, ומשו"ה שרי לומר הביננו בימות החמה, אמנם בימות הגשמים ששכחת "ותן טל ומטר" מעכבת, חיישי' טפי ואסור להתפלל כך, וא"כ יש לתלות בזה מחלוקת נוספת של

הבתים שכ' בשם יש מן הגדולים דגם בימות הגשמים אומרים הביננו וכולל בה שאלה].

[ובאבודרהם ראיתי שהזכיר רק את מנהג ספרד שמשנין את כל נוסח הברכה בין ימות החמה לימות הגשמים, וששמע שיש מקומות שנוהגין רק לשנות את הבקשה עצמה בין טל לגשם, ומשמע שעל מנהג אשכנז שאין מבקשין על הטל בכלל, לא שמע כלל, וצ"ע].

א"כ מבואר דהי' בזמן הראשונים מי שנהג כד' הירושלמי ואי"צ לפניו דרוב מוחלט של הראשונים לא סברו כן, ורובם גם לא הזכירוהו וספק אם ידעוהו.

ד' ומנהג רבינו יוסף קארו ז"ל בתפילתו אינו יודע, אך לכאור' מדבריו בבית יוסף (בסי' קיז) משמע דנהג כמנהג ספרד דהאידינא (ועיי"ש בב"ח דאין הכרח לבאר בד' הטור ג"כ כן), וא"כ צ"ב איך פסק מאידך (בשו"ע סי' קי) שאין לומר הביננו בימות הגשמים וכד' ר"ב בר אביי בבבלי.

ושמא יש ליישב [ואולי זה קצת דוחק דהפשטות לכאור' או כד' מנהג אשכנז בזה וע"פ הבבלי ושאין אומרים הביננו בימיה"ג, או כהירושלמי ואומרים הביננו בימיה"ג] דיש לחלק בירושלמי בין עיקר הנוסח של הביננו דמוכח מיניה שיש חילוף גירסאות בברכת השנים בין ימות החמה לימות הגשמים, ובשניהם יש תוספת בקשה פרטית, דבזה קים להו לבני ספרד וסיעתם כשיטת הירושלמי ולא כ"כ שייך בזה הכרעת הלכה ללכת כשיטת הבבלי, דבנוסח תפילה במה שאינו נוגע לדינא אזלי' בדר"כ בתר המסורת ולא בתר הגמ', ומשו"ה גם בימות החמה מבקשים על הטל, אבל בעניין תפילת הביננו שזה כבר נידון הלכתי דנקטי' בבבלי דיש לחוש דילמא מיטריד,

[ואולי יש להוסיף השתא דאף מעיקרא לא הצריכו להוסיפה בהבינו שלא יטעה בגללה וישמיט תיבות אחרות].

כך אולי יש ליישב את מנהג ספרד שלא יסתר מדברי הבבלי, ודוחק, וצ"ע, ולא ראיתי מי שעמד בבציה זו, ואולי מתוך שהועמדה בעיה זו קבל עולם יבאו החכמים ובתבונתם יודיעונו פתרונם, ומיני ומינייהו תסתלק שמעתתא ויתקלס עילאה.

הב"י והב"ח שנחלקו (בסי' קי) מהו החשש דדילמא מיטריד, דלד' הב"י החשש הוא שמא ישכח כמה תיבות, ואילו לד' הב"ח החשש הוא שמא יזכיר "ותן טל ומטר" אצל ברכה אחרת ולא במקומה אצל "ודשנו בנאות ארצך", ולכן לד' הב"ח א"א לבאר כנ"ל, ודוק], וא"כ א"ש מאי דמחד גיסא מבקשין בקשה פרטית גם בימות החמה, ומאידך אין חוששין לה בתפילת הבינו, ומאידך אין חוששין לה בתפילת הבינו,

במפטיר אם צריך לעבור אח"כ לפני התיבה במוסף

[א] האם שייך פיצוי חז"ל למפטיר שיקבל גם חזרת הש"ץ גם בזה"ז.
[ב] אפי' אם שייך בזה"ז באיזה אופן בכ"ז לכא' לא שייך.

ולקיים הלכה זו, הואיל ולא הוזכרה בפוסקים, ואיני זוכר נוסח תשובתו במדויק, אבל תורף הענין הוא שמה שזה כתוב במשנה זה מספיק ואי"צ שזה ג"כ יהיה כתוב בפוסקים, [וכמובן דיש ללמוד מדבריו הללו ב' ענינים א' שיש לנהוג מנהג זה, ב' [ובענין המסר בזה הרבה יותר חשוב כי הוא כולל את כל פינות התורה] שהשו"ע ושאר פוסקים הם לא ספרי ההוראה היחידים שלנו ועלינו ללמוד כיצד להתנהג מכל ספרי התורה שבכתב ושבע"פ שיש לנו, ומי שילמד רק שו"ע ידע את השו"ע אבל לא את התורה, ואין זה נפק"מ רק למצות ת"ת אלא גם להנהגה למעשה].

ולכא' הי' מקום לזון בסברא דעד כאן לא נאמרה הלכה זו אלא בזמנם שלא היה יקר אצלם המפטיר כולי האי אבל בזה"ז שמייקרים מאד גם את עליה זו, ומלבד זאת גם בלא"ה הלא רוב בני"א אינם יודעים הלכה זו ואינם מרגישים איזה פגיעה בכבודם וכ"ש שלא יבאו לריב על מה שאינם מקבלים את הפיצוי הנ"ל, אמנם

אגב דעסיקנא בענייני תפילה ובחילוק בין מנהגי אשכנזים וספרדים, נתעוררתי עוד בכאן לנידון נוסף שהתעורר בחודש האחרון בשכונתינו, בעניין פיצוי חז"ל למפטיר שיעלה אח"כ לתפילת מוסף להיות ש"ץ, ואמרתי להעלות בזה ע"ג גליונות הקובץ הנפלא הזה את אשר עמדי בכתובים בזה.

[א] מגילה כד. תנן "המפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה (והוא נושא את כפיו), ואם הי' קטן אביו או רבו עוברין על ידו", וגרסי' עלה בגמ' "מ"ט רב פפא אמר משום כבוד, רבה בר שימי אמר משום דאית לאינצוי, מאי בינייהו איכא בינייהו דעביד בחינם" כו', ולא מכרעא הך פלוגתא בגמ' ומשמע דנקטי' כתרתייהו לחומרא, ולעולם בין היכא דחיישי' לכבוד ובין היכא דחיישי' לאינצוי יחבי' ליה שיפורס על שמע ושיעבור לפני התיבה, וראיתי ששאל אחד להגרנ"ק ז"ל [בא' מגליונות נשיח בחוקיך שנדפסו בקובץ גליונות במהלך השנים] האם צריך להקפיד

לבייש את מי שאינו יודע זאת, אבל קודם לכן היה המנהג פשוט כמו בזמן חז"ל [וכן הוא עד היום בקהילות התימנים יע"א, ועוד] לקרוא בתורה כל עולה בפ"ע [ומנהג נאה ראיתי באיזה מעדות המזרח שהש"ץ מציץ לכל עולה לקרוא, ונענה בשלילה ואז קורא בעצמו], ולכן היו מודיעים כבר מראש מי יקבל כל עליה [וכמדומה שגם היום הנוהגים כך מודיעים מאתמול לכל עולה מה יקרא שיכין זאת ולא יתקע], וממילא מובן מדוע כבר מקבל את הפריסה על שמע, שהרי כבר יודע כן מאתמול, ובזה יובן ג"כ מדוע שייך כ"כ לריב על זה דהא כבר הרבה זמן הם יודעים על הכיבודים ובקל יכולים לריב [אולי כי מרגישים שעדיין ניתן אולי לשנות את הכיבודים].

[ב] ונראה עוד דאפי' לפי ההבנה הפשוטה והמקובלת היום שגם במפטיר חד פעמי מקבל את הפיצוי הנ"ל, נראה דהיינו דוקא אם קיבל את המפטיר בחינם אבל כפי המנהג שמאד מצוי למכור את העליות (ואכמ"ל בד' הגר"א ז"ל שאסרו משום דמחזי כמקח וממכר בשבת ויו"ט) א"כ הלא שמח בעליה זו ואינו צריך לזה שום פיצוי, ורק היכא דמקבלו בחינם יש מקום לקיים הלכה זו [ונתעוררתי לזה מידידי הר"א וסטהיים נ"י, וכשאמרתי זאת קמי מו"ר הגאון האדי"ר שליט"א נענע לי בראשון].

[עוד] הערה נתעוררתי בזה דהיכא דהציבור נוהג במנהג אחד, והמפטיר הוא מעדה אחרת, וכגון שבא ספרדי לציבור אשכנזים דשייך למנוע ממנו אח"כ את התפילה ומסתמא גם לא יפגע מזה אחרי שכל חזרתו אפי' אם יתפלל בנוסח אשכנז תהיה בהברה ספרדית וזה יקשה עליהם לשמוע זאת, ובמקרה הפוך שמתפלל אשכנזי אצל ספרדים ורוצה לגשת למוסף בנוסח הספרדים מסתמא

מאידיך יש לדחות דכיון דאיכא אינשי ידיעי הך הלכתא א"כ יש לחוש שהמפטיר הוא בדיוק אדם כזה, והדר דינא.

ומ"מ יש לדון עוד דהנה במשנה מבואר ג"כ שהמפטיר מקבל ג"כ פריסה על שמע ולכא' זה תמוה דהלא פריסה על שמע היא קודם שמקבל המפטיר את עלייתו ומדוע יקבל כבר פריסה על שמע כ"כ מוקדם, וכן יש להקשות מדוע שיפגע אדם ממה שנתנו לחבירו תפקיד אחר ממנו, ואם היום קיבל פלוני תפקיד זה למחר הלא יתחלפו ביניהם ומה להם לריב, וגם מה פגיעה בכבודם יש בזה, ומתחילה הרהרתי בזה חידוש דשמא איירי הכא במפטיר קבוע ולא במפטיר חד פעמי, וכמו שפירשו התוס' משנתינו בסמוך (כאן ד"ה ואינו), וא"כ יש לומר דהיכא דהוא חד פעמי אין שום עניין ליתן לו פיצוי שאין לו סיבה להפגע ממאורע חד פעמי, ומשו"ה מקבל פיצוי לאורך כל התפילה, וכבר מק"ש, ואולי יש מזה איזה טעם להשמטת הפוסקים להלכה זו.

ושוב הרהרתי בזה דזה מאד מחודש לומר כן דא"כ היה מדובר כאן בתקנה אחרת לגמרי שלא שמוטל על המפטיר לקבל את המוסף אלא גם את כל התפילה לגמרי דהרי הוא ג"כ פורס על שמע וא"כ הוא שמדובר כאן בש"ץ קבוע, אזי אין לו לתנא לומר שהוא פורס על שמע וכו' אלא שהוא הש"ץ בהכל, ותו לא מידי, וגם בודאי בכה"ג הוה ליה לתנא להזכיר או לרמוז לכה"פ זאת, ומדי דברי בזה עם אאמו"ר שליט"א סתר בפשיטות את קושייתי הנ"ל דאמנם בעו"ה לחומר קושי הגלות באמצע זמן הראשונים נוצר מצב שכבר לא כו"ע ידעי לקרוא בתורה רח"ל, ולכן הנהיגו החכמים ברוב המדינות שיקרא הש"ץ את קריאת התורה והעולים רק יברכו, שלא

פחות שייך למנוע ממנו זאת אחרי שבקל יוכל לעבור לפני התיבה בהברה ספרדית כי בעו"ה בלא"ה אנו משתמשים בהברה זו ע"י מאמצי הרשעים החפשים כידוע, (ובפרט שההברה האשכנזית - לפחות בחלק מן ההברות אם לא כולם - יותר מדוייקת כידוע שמחלקים בין כל סוגי ההברות, משא"כ אצל הספרדים שנשתבחו רק בהגיית האותיות בדר"כ בצורה קצת יותר מדוייקת, ואינני בקי בנושא זה כדבעי בעו"ה).

ובעיקר הך עניינא העיר אאמו"ר שליט"א דנראה דכל המנהגים כעין זה הנזכרים בחז"ל אינם תקנות קבועות אלא רק כמו מנהגי ביהכ"נ, [ואף דאמנם יש ונכון לעשות את מנהגי ביהכ"נ של חז"ל מ"מ לא חסרו מנהגי ביהכ"נ של חז"ל שלא נהוגים בזה"ז וכמו פריסה על שמע, ובכה"ג הכל עניין של מה שרואים חכמי הדור לנכון להנהיג בדורם, מאיזה טעם שיהיה, ואין טעם להתעקש לקיים מנהגים שלא נועדו לדורנו זה [כמו אלה המתעקשים לשמר בדורנו את מנהגי ביהכ"נ דהמבורג ופפד"מ וכיו"ב, שאינם מתאימים לצרכי וענייני הדור, אלא לתיקון הקהל שם ובזמן ההוא, ומשו"ה לא

שמענו את גדולי ישראל ראשי הישיבות והפוסקים המפורסמים ז"ל ולהבחל"ח שליט"א עוסקים בכה"ג], והיינו טעמא דהשמטת הפוסקים להך דינא, וצריך לדעת להבדיל בין סוגי ההלכות הדינים התקנות והמנהגים, וכל אחד לקחת בפרופורציה הנכונה, [ומעניין לעניין באותו עניין שח לי באותה שעה מעשה שהיה לפני כשלושים שנה באחד מבתי הכנסיות בעיה"ק תובב"א שהגבאי רצה להנהיג שבקריאת התורה יחלקו את העליות ע"פ סדר המבואר בחז"ל (גיטין ס.) ובשו"ע (או"ח סי' קלו) שאחר הכהן והלוי קוראין ת"ח הממונין פרנסין על הציבור ואחריהם ת"ח הראויים למנותם וכו' והחל להגדיר כל א' ממתפללי ביהכ"נ מהי הגדרתו ע"פ ההגדרות שבשו"ע, והעיר לו אאמו"ר שליט"א באותה שעה שאין לו זכות לקבוע ולנהוג בכה"ג, ולא נאמרה הלכה זו אלא בביהכ"נ מרכזי של הקהל ולא בכל ביכ"נ, שאין זה מנהג בקריאה"ת אלא בהנהגת הציבור להגדיר ולכבד את גדולי העדה, ובאו לדון קמי רבו הגרי"ש זילברמן ז"ל והודה לדבריו, וזה כעין אותה סברא הנ"ל, שלא כל מנהגי חז"ל בבתי הכנסת שייכים גם לבהכ"נ דהאידנא].



הרב אהרן גבאי

בעמח"ס רינת אהרן וש"ס

גילויים חדשים בסוגיית המלך המשפט

תוכן פרקי המאמר: א. פתיחה: | ב. ביאור שורש הספק | ג. הכרעת הנוסח בדברי רב | ד. האם יש נוסח קדום בתפלה "אוהב צדקה ומשפט" | ה. הרחבה לדחיית נוסח "האל המשפט" ברב | ו. מקורות חדשים לנוסח "אוהב המשפט" בדברי רב | ז. המקורות לחתימת "האל המשפט" שייכים למנהג א"י ולא למנהג בבל | ח. בירור נוסח דברי רבי אלעזר בסוגיין | ט. למה הוסיפו בדברי רבי אלעזר הלשון המוזרה "האל המשפט" | י. השערה שחתימת האל המשפט היתה נהוגה רק בעשי"ת | יא. חיזוק נוסח פירקוי בדברי רב יוסף | יב בענין דעת הרמב"ם וגירסאות כתבי היד | יג. כמה גרגרים נוספים.

א. פתיחה:

בקובץ הקודם פירסם ידיד נפשי הרב און כהן סקלי שליט"א, מאמר מקיף על הסוגייה בברכות יב ע"ב, ובו בירור נוסח הסוגיא על כל חלקיה, עד הכרעת הנוסח המקורי, על פי רוב הספרים ורוב הקדמונים. וכן בירור מקיף על השאלה, האם רק מי שאמר בטעות בעשי"ת האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט, חוזר כי לא אמר מלך, או שגם מי שאמר "מלך אוהב צדקה ומשפט" צריך לחזור לראש, שכידוע הוא מחלוקת ראשונים ומרן הב"י פסק לחזור והרמ"א פסק שלא לחזור.

ובס"ד זכה כותב השורות שהיה לו חלק רב בעריכת המאמר ההוא. וסוגיה זו חביבה אצלי עד מאוד וכבר עיינתי ברוב פרטיה כבר בחודש אלול תשע"א, ואף החיליתי בכתיבת תשובה ארוכה על בירור סוגיה זו, ומאז חזרתי ועיינתי בסוגיה זו בעיון בכל שנה ושנה בחודשי אלול ותשרי,

ומ"מ לא עלה בידי להכריע ההלכה בזה למעשה. אולם בשנה זו חזרתי ועיינתי בכל סוגיה זו לפרטיה ביחד עם ידידי הרב סקלי, ובס"ד עלה בידינו לפתור הרבה תעלומות וקשיים בסוגיא, ורוב ככל הפרטים העלה הרב סקלי על הכתב במאמרו, והנני מסכים למסקנתו שלהלכה למעשה דין השו"ע אמת ויציב, ושאינן מקום לתלות שמרן הב"י היה חוזר בו בגלל הממצאים החדשים שהביאו כמה מחכמי דורינו (והמה מו"ר הגר"י רצאבי ובנו הרב משה רצאבי והרב עמנואל מולקנדוב ועורכי שנו"ס של רמב"ם פרנקל בפ"י מהלכות תפלה).

אלא שמאז פירסום מאמרו של ידידי, המשכתי לבדוק כתבי יד רבים של ראשונים וסידורים ומחזורים בענין זה, ונתגלו כמה גילויים חדשים ובירורים מקיפים, והנני להביאם לפני קהל הלומדים.

ורק אדגיש שבסוגיא בברכות יב ע"ב, יש ארבעה חלקים שונים, ואין לערבבם זה

בזה, והנני להעתיקם בשלימות לפי נוסח התלמוד הנדפס:

דברי רב: ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט.

דברי רבי אלעזר: ורבי אלעזר אמר: אפילו אמר האל הקדוש - יצא, שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט - אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש.

דברי רב יוסף: מאי הוה עלה, אמר רב יוסף: האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט.

דברי רבה: רבה אמר: המלך הקדוש והמלך המשפט. והלכתא כרבה.

ב. ביאור שורש הספק

ראשית אקדים לחדד ולבאר את הנקודה העיקרית בסוגיא. שהספק האם האומר "מלך אוהב צדקה ומשפט" בעשיית צריך לחזור, שורשו ויסודו תלוי בשאלה מה היא תקנת חז"ל, לשנות בנוסח חתימה ברכת המשפט ביחס לנוסח חתימת ברכה זו בשאר ימות השנה.

כלומר שאם חז"ל תיקנו לומר כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט" ובעשרת ימי תשובה לומר "המלך המשפט". אם כן יוצא שאין שינוי של ממש לגבי תיבת "המלך", כי תמיד יש בחתימה הברכה הזו תיבת "מלך", ועיקר תקנת חז"ל היא רק להשמיט תיבות "אוהב צדקה", וע"כ היינו כמו שכתבו המפרשים שהוא כדי להדגיש שימים אלו הם ימי משפט בפועל ולא רק אהבת המשפט באופן כללי יותר (ועיי

בתגובת הרב סקלי בקובץ זה שביאר פרט זה בהרחבה). ולפי זה ברור שגם מי שאמר "מלך אוהב צדקה ומשפט" בעשיית חזור כי לא קיים כלל את תקנת חז"ל. ואדרבה יש מקום לדון שאם אמר "האל המשפט" יצא, שהרי כאמור אין הלכה מיוחדת להזכיר מלך בעשיית דוקא, אלא זהו הנוסח גם כל השנה, וכמו שבכל השנה אם אמר האל המשפט אין בזה שינוי מטבע, א"כ יתכן בהחלט שגם בעשיית יצא. אלא שכמובן יתכן גם לומר שמ"מ לא יצא כי לא אמר תיבת מלך שהיא מעיקר החתימה בכל השנה ולפחות בעשיית יהיה זה לעיכובא, וכן היא הכרעת הפוסקים למעשה.

אמנם כידוע רבינו יונה כתב לחדש שנוסח מלך אוהב צדקה ומשפט, כשר בדיעבד גם בעשיית, כי סוף סוף הזכיר תיבת מלך. ובהכרח שלפי דעתו עיקר השינוי בעשרת ימי תשובה היינו להוסיף מלך, ולפי זה בהכרח שדעתו עיקר הנוסח בכל השנה אינו מלך אוהב צדקה ומשפט, אלא "אוהב המשפט" או "האל אוהב צדקה ומשפט" או "אוהב צדקה ומשפט" או "האל המשפט".

והנה לכאורה יש בענין זה תלמוד ערוך, בסוגיא ברכות יב ע"ב שם: "ואמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב כל השנה כולה אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט". אלא שבעיון בספרי הראשונים השונים ובכתבי היד וכו' מוצאים בדברי רב עוד נוסחאות, שיש גורסים בדברי רב שכל השנה אומר "אוהב המשפט", ויש גורסים בדברי רב שכל השנה אומר "האל המשפט".

והנה לפי הנוסח "האל המשפט", יוצא שכל השינוי הוא רק לומר תיבת 'מלך'

ומשפט". ומנגד גי' 'האל המשפט' הוזכרה רק ע"י חכמי פרוויוניציה (העיטור, המנהיג, המאורות, והאורחות חיים. ועיין במאירי שנראה שהכיר את כל הגירסאות), וגם ע"י חלק מחכמי איטליה (רי"ד ושב"ל). וגירסת אוהב המשפט אינה אלא ברשב"א ובכתב יד פריס, וכנראה גם בכתב יד מינכן קודם התיקון. ולפי"ז יש להכריע שכפי הנראה הגי' המקורית בגמ' היא 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ושכן הסיק גם החוקר אורי ארליך בספרו 'תפלת העמידה' מן הגניזה הקהירית. עכ"ד הרב סקלי.

ויש להוסיף שכנראה גם חכמי תימן בזמן הרמב"ם וכן חכמי קטלוגיה בזמן בעל המאור, גרסו בתלמוד "מלך אוהב צדקה ומשפט" וכמו שהוכחתי בסוף פרק ד.

ובן יש להוסיף ראייה לזה מתשובת ר' יהושע הנגיד (שו"ת ר"י הנגיד סי' ז) מחכמי ארם צובה, שכתב שדברי הרמב"ם בפרק ב שיש לחתום "מלך אוהב צדקה ומשפט" הם עיקר למעשה: "מחמת שהוא עולה יפה עם דברי חכמים ועם המנהג, אבל מה שקיצר תיבת 'מלך' כשהסדיר ברכות התפלה אפשר ששכח אותה בשעת כתיבה או שלא נצרך להזכיר מלך בחתימה כיון שהזכירה באמצע הברכה". ואין ספק שכוונתו באומרו "בדברי חכמים" היינו הסוגיא בברכות, הרי להדיא שהוא גרס בגמרא בברכות "מלך אוהב צדקה ומשפט".

ובן העתיק סוגיין בילקוט שמעוני ישעיה רמז תב (והנוסח שם מקויים הן בדפוס ראשון והן בכתב יד פרמה 2401, שהביא החוקר פוקס במאמרו המקיף והחשוב על סוגיין: 'המלך הקדוש עיון בחתימת הברכה ובסוגיית ברכות יב ע"ב', תרביץ, כרך עה תשס"ו, עמ' 152).

בעשי"ת, ולא ככל השנה שאומר 'האל', וא"כ הסברה נותנת שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט יצא (אף שעדיין יש מקום לומר, שכיון שהוסיף תיבת 'אוהב' גרע טפי, מאילו אמר רק 'מלך המשפט', ומ"מ לנוסח בתלמוד 'האל המשפט' הצד היותר פשוט הוא שב'מלך אוהב צדקה ומשפט' יצא).

ואילו לנוסח 'אוהב המשפט' יוצא שיש בתקנת חז"ל שני פרטים: א' להשמיט תיבת אוהב, ב' להוסיף תיבת מלך. וא"כ ויש מקום לומר ג' צדדים: צד ראשון שרק השמטת 'אוהב' מעכבת אבל אין קפידא לומר מלך. צד שני שרק הוספת מלך מעכבת אבל אין קפידא להשמיט תיבת 'אוהב'. צד שלישי ששני השינויים הם לעיכובא ויש להקפיד על שניהם ואם שינה רק באחד מהם צריך לחזור.

עלה בידינו שלפי נוסח מלך אוהב צדקה ומשפט אין מקום לחידוש רבינו יונה, ולפי נוסח האל המשפט הפשטות היא כרבינו יונה (ועל המחדש שלא יצא עליו מוטל הראיה), ואילו לפי נוסח אוהב המשפט אפשר לומר שני צדדים ואין הכרעה ברורה. ולכאורה אין הכרעה ברורה מהו הנוסח המקורי בגמ' ולכן אין להוציא מכאן כלום, אבל בפרקים הבאים יבואר שיש הכרעה ברורה בשאלת הנוסח המקורי בגמ'.

ג. הכרעת הנוסח בדברי רב

הרב סקלי במאמרו, אסף וזיקק כל הנתונים בענין הנוסח בתלמוד בקטע הראשון של דברי רב, באורך וברוחב ובדקדוק [ובעזרת כותב השורות הללו]. והראנו נפלאות מתורתו, שלפני רוב מנין ובנין של רבותינו הראשונים מכל ארצות תבל, היה הנוסח בתלמוד בדברי רב "מלך אוהב צדקה

אבל מה שהביא הרב סקלי מנוסח רבינו חננאל המובא באור זרוע, התברר שיש ט"ס בספר אור זרוע הנדפס, וכדלהלן פרק ו.

וכמו כן מה שהכריע הרב סקלי, שהנוסח הנכון בדברי רב עמרם גאון, הוא מלך אוהב צדקה ומשפט, הוא נכון מאוד, וזה לשוני בהערות לשיחזור המלא של נוסח העמידה של רב עמרם גאון שאפרסם אי"ה בשנה הקרובה: **מלך אוהב צדקה ומשפט - כ"ה בנוסח העמידה לחול בכתבי יד מ' א', וכן בחלק ההוראות לקמן ח"ב שורה 6:** "כדתניא כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט" (כ"ה בכל כתבי היד שם דהיינו מ' ז', בכתב יד א' חסר כל הקטע כולו). בכתב יד ז' כאן חסר מלך, ואולי השמטת המעתיק גרידא שדילג מילה אחת בטעות, וכמצוי בכתב יד זה בתפילת העמידה בארבעה מקומות שונים ואכמ"ל (וכן מסתבר שהרי אין נוסח כזה בשום נוסח תפלה קדום, ואינו אלא נוסח שחודש ע"י הר"י מיגאש והרמב"ם וכדלהלן פרק ד), וגם בטור סימן קיח הביא תשובת אחיו רבינו יחיאל, שכל ימיו תמה למה נזכר מלך בברכה זו, וכתב ששמע שבנוסח פרוכנס לא אומרים מלך, ושמצא בספר מחזור ויטרי שגורס בגמ' האל המשפט, וע"ש שדן בדבר לפני הרא"ש. הרי שהיה הדבר תמוה בעיניו זמן רב, וטרח לבדוק הרבה חומרים נדירים בענין זה, ואיך לא בדקו רבינו יחיאל והרא"ש דבר זה בסדור רב עמרם, שהוא הספר היחיד שהיה אז שמעתיק נוסח התפלה של הגאונים, ומאחר שלא הטור ולא אחיו ולא הרא"ש לא הזכירו כלל שגם בסדר רב עמרם לא גרס מלך, על כרחך שגם בעותק רע"ג שהיה בידי הטור ואחיו ואביו, היה הנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" כמו בכתב יד א. מ. וכן אבודרהם בברכה זו הביא

תמצית דברי הטור בשם אחיו, ולא העיר שרב עמרם לא גרס מלך, וע"כ שגם בעותק רב עמרם שהיה לפני האבודרהם היה כתוב מלך, וא"כ יש לנו לפחות ארבעה עותקים שגרסו מלך ברב עמרם בעמידה לחול, והם כתב יד א', כתב יד מ', העותק של האבודרהם, והעותק של הטור ומשפחתו. וכ"ה בכתב יד ז' וכתב יד מ' בהוראות רב עמרם לעשיית. נמצא שנוסח כתב יד ז' בחול, בטל ברוב מוחלט, וע"כ שאין זה אלא דילוג תיבה אחת בטעות וכאמור. ובאמת שכמעט בכל המקומות שכתבי יד א' ומ' מאוחדים נגד נוסח כתב יד ז' הנוסח העיקרי הוא אכן כמוהם ולא כנוסח כתב יד ז' וכמבואר כאן בהערות באורך בכל מקום ומקום עם הנימוק להכריע שם דלא ככתב יד ז'.

עוד הערה שאמנם מהרא"ה והרשב"ץ, שכתבו נוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט", באמת אין ראיה שכך היה גם בנוסח גמרותיהם, שהרי אינם פירוש הגמ' אלא הם פירושי רי"ף, וכמו שכתב לנכון הרב סקלי בעמ' קטו. אבל מכל מקום יש להוכיח את נוסח הגמ' מספר נמוקי יוסף, כי בניגוד למה שחושבים רבים שנמוק"י הוא פירוש על הרי"ף (ונגזר אחריהם הרב סקלי שם), האמת היא שספר נמוק"י אינו לא על התלמוד ולא על הרי"ף, אלא הוא ספר בפני עצמו, על קטעים הלכתיים בגמ' שהעתיק שם הנמוק"י בשלימות ופירשם. וגם בסוגיין אין הנמוק"י מעתיק את הרי"ף, אלא העתיק את הגמ' כצורתה, ואין בו כלל את ההוספות הפרשניות של הרי"ף, ועוד שהרי"ף השמיט דברי רב יוסף ובנמוק"י ישנם, וכן נוסח הנמוק"י שונה מנוסח הרי"ף בדברי רבי אלעזר.

ולגבי נוסח הרי"ף, הרב סקלי בעמ' קיד, כתב שנוסח הנדפס הגורס בדברי רב

וכדלקמן פרק ח, מ"מ בפרט זה המשיכו שני קטעי גניזה הנזכרים את כנוסח הרי"ף, ורק היה קשה להם לגרוס ברבי אלעזר נוסח חדש שלא נזכר כלל ברב.

ומלבד כל המקורות הנ"ל, נוסח הדפוסים ברי"ף הן בדברי רב והן בדברי רבי אלעזר, מקויים גם בשרידי רי"ף דפוס ספרד קדמון שהובא צילומו בספר שרידי בבלי ח"ב עמ' 241, וכן מקויים נוסח זה בכתבי היד קרפנטרץ, ובכתב יד נ' במהדורת הרב שבט, וכן בכתב יד האשכנזי ירושלים 621. ובכת"י הספרדי לונדון 17049. באופן שברור כשמש בצהרים שנוסח הרי"ף ברב הוא "מלך אוהב צדקה ומשפט" וברבי אלעזר "האל הקדוש והאל המשפט" (ודברי רבי יוסף לא העתיק כלל הרי"ף, וכדרכו לקצר בדעות שלא נפסקו).

ואסכם שוב את כל הגורסים מלך אוהב צדקה ומשפט בדברי רב: גאוני בבל (פירקוי בן באבוי, בה"ג, ורע"ג), כל חכמי אשכנז (או"ז, ראב"ן, סידור המיוחס לר"ש מגרמיזא, ראב"ה, הרוקח, האגודה, הרא"ש, רבינו יחיאל והטור, ילקוט שמעוני, בבלי בדפוסים, בבלי כתב יד פירנצה), רוב חכמי קטלוניה (ריצ"ג, נימוק", מנורת המאור, וכנראה בזמן בעל המאור זה היה הנוסח הנחשב לעיקרי שם) מרוקו (הרי"ף), ואצל חלק מחכמי איטליה (ריא"ז וריקאנטי), ארם צובה (רבי יהושע הנגיד), מצרים (שני קטעי גניזה מזרחיים שהביא הרב סקלי בעמ' קטז) תימן (חכמי תימן בזמן הרמב"ם שלא קיבלו נוסח תפילתו מחמת נוסחם בגמרא, וכדלהלן פרק ד).

ולא יתכן שנפל שיבוש משותף בספרי התלמוד, של כשמונה ארצות השונות ורחוקות זו מזו, ולאמיתו של דבר בכל עשרות הסוגיות שבדקתי בהם נוסח התלמוד

"מלך אוהב צדקה ומשפט" מדויק, ומקוים ממקורות רבים - דכ"ה ברי"ף כת"י אוק' (נויבאואר 550), [ובארבעה קטעי גניזה קדמונים שהובאו במהדורת הרב עזרא שבט] פריס 311, וכן בדפוס ראשון קושטא רס"ט, ובדפוס שני ונציה רפ"א. וכ"ה בהעתקות הרא"ה, והרשב"ץ והנימוק"י (ששלושתם פירושים על הרי"ף), וכן העיד בספר המאורות וז"ל "כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אצו"מ כן גריס הרי"ף. ואית דגרסי האל המשפט". ורק בכת"י של הרי"ף פריס 312, הנוסח ברי"ף במקום 'מלך אצו"מ' - 'האל המשפט'. עכ"ל.

ובל זה אמת וצדק ורק ברצוני להוסיף ולחזק מסקנה זו, דהנה הנתונים מקטעי הגניזה נמסרו לרב סקלי על ידי בקיצור, וכאן המקום להביאם בשלימות. נוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" בדברי רב ברי"ף, נמצאים בחמשה קטעי גניזה (שמספרם ברי"ף שבמהדורת הרב שבט: לג לח מג מד קא). ובשני קטעי גניזה אחרים (כ; מב) הנוסח ברב "מלך אוהב המשפט". ובחמשה מתוך הקטעים הנ"ל בדברי רבי אלעזר גרסינן "האל הקדוש והאל המשפט", וכגירסת שאר המקורות ברי"ף, אבל בקטעים לג לח גורסים ברבי אלעזר (בשני המקומות ברי"ף): "מלך אוהב צדקה ומשפט", אלא ששני קטעים אלו אינם דווקנים, אלא הם קטעים שהסופרים שינו בהם במכוון מהנוסח המקורי ע"פ הגמ' או ע"פ שיקולים אחרים, שהרי קטע לג מהם מהם הוסיף ברי"ף את דברי רב יוסף, ושני הקטעים כאחד הוסיפו "אימתי ויגבה י"י צבאות במשפט אלו עשרת ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים וקאמ' האל הקדוש" (והוספה זו יש גם בקטע מד בלבד). ואף שבגמרא בנוסח גמרות הגניזה לא נזכר בדברי רבי אלעזר אלא האל הקדוש,

נוסח התלמוד בדברי רב על פי נוסח העדות.

ד. האם יש נוסח קדום בתפלה "אוהב צדקה ומשפט"

בסוף הפרק הקודם הבאתי, שנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט", הוא הנוסח השליט בכל נוסחי העדות כולם ממזרח שמש ועד מבואו מקדם קדמתה. ויש להוסיף ולהבהיר שאמנם בנוסח התפלה של הרמב"ם, הנוסח הוא "בא"י אוהב צדקה ומשפט" בלא תיבת 'מלך', וכן מפורש גם בתשובת הרמב"ם (מהדורת בלאו סימן קפב). וכן סבר השואל בתשובת הרמב"ם שם. וכן סבר גם השואל בתשובת הר"י מיגאש. וגם מדברי הר"י מיגאש משמע שהסכים שיותר לומר כל השנה נוסח "אוהב צדקה ומשפט".

ובן גרס החכם האיטלקי הקדום בעל סדר חיבור ברכות שנשתמר בכתב יד טורין המפורסם (כתב היד עצמו אבד, אבל ש"ז שכטר העתיק נוסחו על גבי סידור אשכנזי וסימן בו כל השינויים, ושם מחק תיבת מלך לגמרי), ונוסח סידור זה בסיסו כנוסח יהודי איטליה, אך יש בו חידושי נוסח שונים ומשונים ככל אשר אספה ידו של החכם מחבר הסידור, ואין הוא משקף נוסח עדה כל שהיא אלא את הכרעותיו האישיות של המחבר, ובמקום אחר אאריך בדוגמאות ברורות בזה ולצערי הרבה חוקרים לא יודעים ידיעה חשובה זו וכל נוסח הנמצא בספר זה הם חושבים שהוא נוסח איטליה.

וב"ה גם נוסח ר"י בר יקר לפי חלק מכתבי היד, אבל נוסח ר"י בר יקר מושפע רבות מנוסח התפלה של הרמב"ם ואינו משקף את נוסח פרובנס הרגיל. [ונמצא כן גם בשני קטעי גניזה בודדים מתוך כמאה קטעי גניזה, ובדקתי אחד מהם והוא נכתב על ידי סופר מרושל והוא מלא טעויות כרימון

בעיון, לא מצאתי טעות משותפת בספרי התלמוד של שני ארצות שונות! ולכן ישתקע הדבר ולא ייאמר לתלות בטעות נוסח הנמצא בספרי התלמוד של שלש ארצות שונות או יותר.

ועוד הוסיף הרב סקלי לחזק ולאמץ מסקנה זו, ממנהג כל עדות ישראל בכל קצוות תבל מקדם קדמתה לחתום בברכה זו "מלך אוהב צדקה ומשפט" שכ"ה בסידור רס"ג (ובנוסח מצרים הקצר ההולכים לאורו), ובסידור רע"ג. וכ"ה גם בסידור הקדום לר' שלמה בר נתן. וכ"ה נוסח ספרד (וקטלוניה), ואשכנז (וצרפת), ואיטליה, ואר"צ (ובגדד), ורומניא (וקנדיא וקורפו וכפא), ובנוסח פרס הקדום (וכן בנוסח יהודי סין שמוצאם הראשוני מפרס), ובנוסח צפ"א הקדום, ובנוסח מצרים הקדמון בגניזה, ובנוסח מצרים הארוך בגניזה, ובנוסח תימן מקדם קדמתה ועד עתה. וזאת על פי בדיקת מדוקדקת במאות סידורים, המתפרסים לאורך כל האלף שנה האחרונים!.

ומנגד, המקום היחידי בעולם שנהג בו נוסח אחר הוא בפרובנס (דרום צרפת), שחתמו רובם בברכה זו 'האל אוהב צדקה ומשפט', וכנראה הוא הגהה שהגיהו חכמי פרובנס הקדמונים בנוסח תפילתם, על פי נוסח התלמוד הייחודי שלהם הגורס "האל המשפט", וככתוב במאמר של הרב סקלי עמ' קיח על פי דבריי בעל פה (אבל ההוכחה שהוספתי שם מנוסח קטלוניה, אינה מוכרחת שיש דרך אחרת בזה וכדלקמן פרק ד). ומאחר ולא יתכן שכל עדות ישראל יתפללו בנוסח אחר מתלמוד ערוך במסכת ברכות, בהכרח להודות שהנוסח המקורי שהיה בתלמוד בכל עדות ישראל בסוף תקופת הגאונים, הוא "מלך אוהב צדקה ומשפט" ע"כ סיכום דברי הרב סקלי בנוגע להכרעת

המלכות בלשון ארוכה "אדיר המלוכה", וזה מנוגד לתקנה המאוחרת של רבינו הקדוש שאין לחתום בשניים, ולכן בני בבל קיצרו ואמרו רק מלך, ואילו בני ארץ ישראל השמיטו לגמרי ענין זה. ואכמ"ל. ולפי זה אין כאן מחלוקת בין הרמב"ם לרב סעדיה גאון מהו הנוסח המקורי אלא רק נידון מה עדיף למעשה לאחר תקנת רבי שאין לחתום בשניים, וכן יש מחלוקת נוספים בזה בין הרמב"ם לרס"ג ואכמ"ל.

וידידי הרב מולקנדוב הקשה לי, ממה שכתב השואל בתשובות הרמב"ם (מהר" בלאו, סי' קפב): "ומאמר הגמרא ומנהג מספר מדינות מסייעין לזאת הדעה". הרי שהיה נוסח "אוהב צדקה ומשפט" באיזה קהילות. אך באמת השואל הזה לא כתב שיש קהילות שגורסים ממש כדבריו, אלא רק כתב שמנהגם מסייע לדבריו, וכוונתו לנוסח ארץ ישראל הקדמון, שנהג גם בקהילות יוצאי א"י במצרים וצור ולבנון, שהם אומרים כל השנה "אוהב המשפט",^א וזה מסייע לעיקר טענת השואל, שטען שמילת מלך איננה שייכת לנוסח של כל ימות השנה. וכן הוא הביאור במה שכתב השואל שמאמר הגמרא מסייע לזה, והיינו שהוא גרס בגמ' "אוהב המשפט" וכנוסח כמה קדמונים וכדלקמן פרק ו'.

וגם שני העדות שקיבלו עליהם ועל זרעם, את כל נוסח התפלה של הרמב"ם, והמה יהודי תימן ויהודי סין הקדמונים, מ"מ בפרט זה נטו ממנו שני עדות אלו, והמשיכו לגרס "מלך אוהב צדקה ומשפט" וכפי שהיה שגור בפייהם קודם שקיבלו עליהם את נוסח הרמב"ם.

ואין ללמוד כלום מהשמטת מילה אחת שם, ועכ"פ שניהם בכללות שייכים לנוסחים הרגילים בגניזה ואינם משקפים נוסח ייחודי בשום מקום]. והחוקרים מצאו כן בחלק מעדי הנוסח של אחד ממדרשי האגדה אך סביר להניח שבמקור היה כתוב שם "אוהב המשפט" כנוסח א"י מקור מחצבת מדרש אגדה זה, והמעתיקים הבבליים הוסיפו שם תיבת צדקה בהרגל לשונם ותו לא מדי.

מ"מ כיון שלא מצאנו נוסח זה בשום עדה בפועל בשום זמן, ובעצם נוסח זה אינו מתועד בשום סידור רגיל של איזה עדה, ואינו נמצא אלא בסידורים של חכמים ופוסקים, וכבר ביארתי במאמרי בירחון האוצר מא עמ' קנ-קנז, שאין ללמוד על המנהג בפועל רק מדברי פוסקים אלא מסידורים ומתזוורים ע"ש באורך. וע"כ שאין זה נוסח קדום, אלא שהוא נוסח שחידשו כמה חכמים מדור הר"י מיגאש ואילך, וכמו שכבר שיער אורי ארליך בספרו על נוסח העמידה. וכנראה עשו כן כפשרה בין הנוסח הרווח "מלך אוהב צדקה ומשפט" לבין נוסח א"י הקדום הגורסים רק "אוהב המשפט" (ובפרט שידעו שנוסח "אוהב המשפט", הוא גם נוסח קדום בחלק מספרי התלמוד וכדלקמן פרק ו), וגם שהסתבר להם שאין לומר מלך אלא בעשי"ת וכמו לגבי האל הקדוש.

ובמקום אחר אני עתיד להאריך לבאר שורש מחלוקת הנוסחאות כאן, בין בני בבל לבני ארץ ישראל, באופן שיתבאר שאין כאן מחלוקת מסורות מהו הנוסח המקורי, אלא לכו"ע בנוסח המקורי היה דומה לנוסח בני בבל, אלא ששם נזכר

א. וכבר רמז לזה הרב סקלי במאמרו (עמ' קכח הע' סב), ע"ש.

דנוסח הרמב"ם בכל השנה בחתימת ברכת המשפט - 'מלך אוהב צדקה ומשפט'. שהרי בכל סתירה בכיוצ"ב, יש להכריע לפי המקום העיקרי, והוא נוסח התפלה, שבו בא פירוש כל נוסח העמידה לחול, ובמק"א הראתי שכך באמת הכריעו חכמי תימן בכמה סתירות. ממין זה ואכמ"ל.

והתירוץ הנכון שחכמי תימן הקדמונים, בראותם שיש סתירה בחיבור הרמב"ם, נפקו ובדקו הסוגיא בברכות ומצאו שם הנוסח בספריהם הקדמונים "אמר רב כל השנה אדם אומר מלך אוהב צדקה ומשפט", ומכיון שזה גם הנוסח המפורש בתלמוד וגם כן היה נוסח התפלה הקדום שלהם, וגם ברמב"ם עצמו יש סתירה, לכן לא קיבלו בזה את נוסח הרמב"ם והמשיכו לנהוג כמפורש בגמ'.

ודעת לנכון נקל, שאם בגמרות של חכמי תימן היה כתוב שם "אומר אוהב המשפט" אין ספק שהיו נוהגים כדברי הרמב"ם בסדר התפלה, גם בפרט זה התואם לדברי התלמוד.

ואחר כותבי זאת נזכרתי שבעצם אין צורך להשערות בזה, שהרי תשובת רבי יהושע הנגיד שמפורש בה שיש להכריע למעשה כנוסח מלך מפני ג' טעמים אלו של נוסח הגמ' ונוסח התפלה הנהוג וסתירת הרמב"ם. היא תשובה שנכתבה כתשובה לשאלה ששיגרו חכמי תימן אליו. הרי להדיא נתאמתה השערת בזה.

ובדומה לזה יש לבאר את העובדה, שבכל סידורי קטלוגיה שיש בידינו (כ-11 כתבי יד שונים מתקופת הראשונים) נהגו לחתום "מלך אוהב צדקה ומשפט", וזאת למרות שכל נוסח התפלה של בני קטלוגיה הוא כמעט זהה לנוסח פרובנס, וכמו שהעיד

ובאמת שיש להתפלא על בני תימן, למה לא קיבלו גם בפרט זה את נוסח הרמב"ם, שהרי נוסח תימן הקדום לפני הרמב"ם בודאי היה שונה באלפי פרטים מנוסח הרמב"ם (ובמקום אחר הוכחתי שהוא היה דומה מאוד לנוסח פרס), ולמרות זאת הם שינו נוסחם ע"פ הרמב"ם, ובכל תפילת שמו"ע לחול אין עוד שינוי של כל התכאליל פה אחד נגד הרמב"ם, אלא זה, וכן התוספת "והמוסרים" בברכת המינים, וגירסת "קרן הישועה" "שומע התפלה", אבל שלשת השינויים האחרונים הם שינויים קלים ותוספת שאינה מורגשת. אבל כאן להוסיף תיבת 'מלך' בנוסח חיתום ברכה הוא חידוש גדול, ולא מצאתי בנוסח התפלה של בני תימן סטיות כאלו מנוסח רבם הרמב"ם.

ואין לתרץ שחתמו מלך, כי כן היה נוסח ספרי הרמב"ם בתימן, וכמו שהוא ברמב"ם מהדורת הרב קאפח ע"פ כתבי יד תימן. שהרי במהדורת הרב פרנקל הביאו בפירוש רב, שבעה כתבי יד תימנים שונים שאינם גורסים מלך, ורק כתב יד אחד שם גרס 'מלך', ואילו בתכאליל התימניים כולם כאחד גורסים תיבה זו. וע"כ שגם נוסח תימן ברמב"ם עצמו הוא כנוסח ספר החתום וספרי אירופה, ורק בתפלתם גרסו אחרת, וכרגיל זה השפיע בטעות על כמה עותקים בודדים של ספרי הרמב"ם בתימן, ונמצא שהרב קאפח כאן קבע נוסח שנמצא רק במיעוטא דמיעוטא של ספרי תימן.

וגם אין לתרץ שסמכו על הנוסח בפרק ב מהלכות תפלה הי"ח: "כל השנה כולה חותם בברכה שלישית האל הקדוש ובברכת אחת עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט ובעשרת הימים שמראש השנה עד מוצאי יום הכפורים חותם בשלישית המלך הקדוש ובאחת עשרה המלך המשפט". הרי קמן

להכריע שהנוסח העיקרי (או אולי אף היחיד) שהיה בגמרות חכמי קטלוניה בזמן בעל המאור הוא "מלך אוהב צדקה ומשפט".

נמצא שמוכח מעובדה זו אחת משתים או שנוסח התלמוד של קטלוניה היה מלך אוהב צדקה, או לחילופין שיש הכרעה שנוסח התפלה הקדום של בני פרובנס הוא גם "מלך אוהב צדקה ומשפט", וממילא יוצא שכן הוא נוסח התפלה בכל עדות ישראל ללא שום יוצא מן הכלל, וא"כ פשוט וברור שכן הוא הנוסח המקורי בתלמוד וכנ"ל בסוף פרק ג.

ה. הרחבה לדחיית נוסח "האל המשפט" ברב

ידידי הרב עמנואל מולקנדוב בתגובתו המתפרסמת בחוברת זו כתב בזה"ל:

"במאמרו של י' תבורי 'חתימת ברכת המשפט וגלגוליה', 'פעמים' חורף תשנ"ט חוברת 78, האריך הנ"ל

במקורות רבים וקדומים שהנוסח העיקרי בתלמוד הוא דוקא 'הא-ל המשפט', ושכן הנוסח העיקרי בנוסחאות בכל הקדמות בתפלה עיש"ב. ואפשר שהנוסח העיקרי הוא אוהב צדקה ומשפט או אוהב המשפט. ואם אכן ננקוט כן - יש מקום גדול לומר שרק משום שחז"ל גרסו כל השנה 'הא-ל המשפט' או שאר הנוסחאות הנ"ל תקנו לומר 'המלך' המשפט בעשי"ת, דומיא דהא-ל הקדוש. אולם אם היו גורסים כל השנה 'מלך' אוהב צדקה ומשפט לא היו מתקנים כן, וכדכתב שה"ל. ועכ"פ בדיעבד לא היו מחזירים על זה. וכל הראשונים שכתבו שחזור כשאמר 'מלך' זהו משום שחשבו שזהו הנוסח של הגמ', וא"כ אם חז"ל אמרו שאעפ"כ צ"ל המלך המשפט - זה אומר דלא סגי בלא"ה, אבל אם ננקוט שהנוסח הוא הא-ל - אין

המאירי שבזמן בעל המאור עברו בני קטלוניה מנוסח הספרדים להתפלל בנוסח פרובנס, ובפרובנס גרסו בחתימה זו "האל אוהב צדקה ומשפט". ובדקתי ובנוסח העמידה של בני קטלוניה אין כמעט שום שינוי של ממש מנוסח פרובנס (אלא שבברכה השלישית והברכה האחרונה בחרו בני קטלוניה את נוסח פרובנס של ברכות אלו לימים נוראים), וזה דבר תמוה למה נוצר שינוי גדול כזה בין קטלוניה לפרובנס.

וייש לומר על זה אחד משני דרכים, דרך אחת שגם בני פרובנס עצמם לפני 850 שנה עדיין חתמו "מלך אוהב צדקה ומשפט" ככל קהילות ישראל, והנוסח שם "האל אוהב צדקה ומשפט" הוא שינוי מאוחר שם על פי נוסח גמרתם, ואילו בני קטלוניה שומרים בזה על נוסח פרובנס הקדום יותר, ודרך זה הביא הרב סקלי על פי דבריי במאמרו עמ' קיח.

והדרך השניה לומר, שכבר אז נוסח פרובנס היה "האל אוהב צדקה ומשפט", אבל בפרט זה נטו בני קטלוניה מנוסח פרובנס, מפני שהוא סותר לתלמוד ערוך בידם, שיש לומר כל השנה מלך אוהב צדקה ומשפט. ואכן כ"ה בהעתקת הגמ' בנמוק"י והריצ"ג שהם מקטלוניה, אלא שעד כה היה קשה לקבוע שזהו נוסח הגמ' של כל קטלוניה מאחר וברשב"א שהוא גם מקטלוניה גורס "אוהב המשפט", ולכן קשה להכריע מה נוסח העיקרי בגמרות קטלוניה (ובפרט שהרשב"א ברכות בא לידינו בשני עדי נוסח דפוס ראשון וכתב יד וטיקן, וגם הוא נוסח מיוחד שודאי לא היה שגור בפי הסופר, ואילו ריצ"ג ונמוק"י באו כל אחד רק בכתב יד אחד בלבד, וגם הנוסח בספריהם לפנינו הוא רגיל, ואולי אינו אלא שיבוש נוסח משיגרת לשון הסופר). אבל עתה יש

דברי רב ובמה ששרד בו אין זכר לנוסח האל המשפט; מה שהביא מקטע 241.329 NS, אין כזה מספר של קטע גניזה של בבלי ברכות, וכמדומה שזה קטע של ספר הרי"ף. וא"כ אין העתקתו זהה למקור, שהרי ברי"ף בכל קטעי הגניזה ובכל כתבי היד, לא הובא נוסח האל המשפט אלא בדברי רבי אלעזר ולא בדברי רב, ודלא כהעתקת תבורי; ומה שהביא מכתב יד פריס 4 אין כזה כתב יד של בבלי ברכות, וכנראה גם זה כתב יד של רי"ף וגם בו לא נזכר האל המשפט אלא ברבי אלעזר ולא ברב; ומה שהביא מהרי"ף דפוס קושטא גם שם לא נזכר האל המשפט אלא בדברי רבי אלעזר ודלא כהעתקתו משם שזה מופיע גם בהאל המשפט.

ובאמור בפרק ג', כבר האריך ידידי הרב און כהן סקלי, להביא במאמרו כל הנתונים הנכונים בזה, וזכה להוכיח במאמרו, שנוסח "האל המשפט" בדברי רב בגמ' מופיע רק בכתב יד אחד והוא כתב יד אוקספורד הפרובנסאלי, וכן אצל רוב ככל חכמי פרובנס². (ורק בדברי רבי אלעזר הוא מופיע גם ברי"ף).

ויש לי להוסיף שהרב סקלי עצמו סייג דבריו שנוסח זה מופיע גם אצל שני חכמים מאיטליה, והם הרי"ד ושבלי הלקט, ולעומתם אצל הריא"ז והריקאנטי הנוסח בגמ' "מלך אוהב צדקה ומשפט".

אבל סבורני שאין ראיה שאי פעם בגמרות חכמי איטליה, היה נוסח "האל המשפט" בדברי רב. דהנה ספר שבלי הלקט

ראיה שצריך לחזור. ואדרבה הסברא הפשוטה היא שלא צריך לחזור, וכפי שהבאתי פסוקים מפורשים שגם מלך אוהב צדקה - משמעותה שה' עושה משפט ולא רק אוהב שבנ"א יעשו, וגם לא רק שמסכים ואינו נוטה ממנו".

וכמו שכתבתי בפרק ב', שאלה זו היא עצם הלז של סוגיין, שאם אכן ננקוט שעיקר חתימת ברכת המשפט אליבא דהבבלי, בכל השנה היא "האל המשפט", אם כן מסתבר דכל תקנת חז"ל לשנות החתימה בעשי"ת, עיקר ענינה אינו אלא להזכיר לשון מלך בברכת המשפט, וכמו בשינוי של המלך הקדוש לעומת האל הקדוש.

אבל מה שסמך הרב מולקנדוב על דברי החוקר תבורי הנ"ל, הנה מה נעשה לחוקר זה שכבודו במקומו מונח שחוקר גדול הוא, אבל בנושא זה לא בדק באופן יסודי ורציני את הנתונים, ורוב הנתונים שהביא במאמרו הם טעות גמורה.

דהנה החוקר תבורי כתב שבכמה קטעי גניזה של הבבלי, וכן בכמה כתבי יד כתוב בבבלי "האל המשפט", עד שסיכם בסוף מאמרו שכ"ה הנוסח שברוב כתבי היד של הבבלי, וזהו מקורו הכמעט יחיד להוכיח את קדמות נוסח "האל המשפט". אבל כל דבריו מבוססים על אבני תווה, והמציאות בשטח היא שבכתבי הללו אין זכר לנוסח האל המשפט, וצ"ל שרשימותיו השתבשו, ואפרט: מה שהביא מקטע הגניזה 127.79 AS, קטע זה קרוע מאד ולא שרד בו כלל

ב. ואמנם נוסח כזה בגמ' בסוגיין הביא רבינו יחיאל בן הרא"ש בשם המחזור ויטרי (ככתוב בתשובתו המועתקת בספר אחיו רבינו הטור בסימן קיח), אבל במחזור ויטרי שלפנינו בדפוסים וכתבי היד, אין כלל זכר לכל קטע זה ובשום מקום לא העתיק המחזור ויטרי את הסוגיא בברכות, וכנראה מקור קטע זה באיזה הוספה בגליון של ספר מחזור ויטרי, ואי אפשר לדעת מי כתב הוספה זו ובהחלט יתכן שמי שהוסיף כן היה מחכמי פרובנס או ממושפעים.

שום מחויבות להעתיק דווקא הנוסח המצוי באיזורם, אלא הראשונים מעתיקים הנוסח הנכון בעיניהם, יהיה מקורו אשר יהיה.

ואכן ניכר שהרי"ד כאן הושפע מנוסח ספרי פרובנס, כי מלבד שהוא גורס בדברי רב האל המשפט כנוסח הייחודי לספרי פרובנס, כמו כן הנוסח הייחודי שבריי"ד "והלכתא כוותיה דרבה" לא נמצא בשום כתב יד של הבבלי, אלא בכתב יד אוקספורד 336 הפרובנסאלי.

נמצא שנוסח הרי"ד (ושבלי הלקט) בכל הסוגיא זהה בכמה פרטים, לנוסח הייחודי של הגמ' של חכמי פרובנס. ולכן מסתבר לומר אחד משתי דרכים. או שבאמת הרי"ד עצמו הכריע כאן לפי נוסח גמרא פרובנסאליה שהזדמנה לידו, או לחילופין שהרי"ד השתמש בגמרא איטלקית שהועתקה כולה מתוך כתב יד בבלי מפרובנס³. ובין כך ובין כך הרי"ד כאן לא מייצג מסורת נפרדת

דרכו להמשך הרבה אחרי הרי"ד, ומכריע ברוב ההלכות כמותו (וגם בסוגיין הביא להדיא את פסקו), ולכן אין ראיה שכן היה בגמרות השבלי הלקט, שהרי גם אם לא היה כן בגמרותיו, מ"מ היה מעתיק כן מחמת שכן העתיק הרי"ד. ואכן עין רואה ששבלי הלקט העתיק כל סוגיית הגמ' כאן אות באות כלשון הפסקי ריי"ד, כולל גירסתו המיוחדת ברב יוסף "האל הקדוש והאל המשפט" שהיחיד שגורס כן בדברי רב יוסף הוא רבינו הרי"ד!, וכן בשניהם הסיום הוא "והלכתא כוותיה דרבה" ולא כנוסח הגמ' בכל הספרים והקדמונים "והלכתא כרבה".

ואם כן למעשה נחשב שיש רק ראשון אחד המצטרף כאן לנוסח פרובנס, והוא רבינו הרי"ד, ואי אפשר להוכיח מראשון בודד, שכן היה הנוסח בספרי איטליה, שהרי דרך הראשונים להעתיק לפעמים נוסח אחר שמצאו בספרי ראשונים אחרים, ואין להם

ג. הרב סקלי במאמרו עמ' קטו, ציין שגם ברי"ף האיטלקי של הריבב"ן כתוב "האל המשפט" גם בדברי רב (ולא רק בדברי רבי אלעזר ששם הוא בכל נוסחאות הרי"ף), ותלה את זה בכך שהיה נוסח כזה בחלק מגמרות איטליה. עכ"ד. ולכאורה זה ראיה שהיה נוסח כזה בפועל בגמרות איטליה, אבל באמת גם אם היה כזה נוסח בגמרות איטליה, אין זה מסביר את נוסח כתב יד זה, שהרי אין הסופרים יודעים הגמרא בעל פה עד כדי שיטעו ויעתיקו אחרת ממה שכתוב לפנייהם ברי"ף, ובפרט שבנוסח התפלה האיטלקי גם כתוב "מלך אוהב צדקה ומשפט" וודאי שהתפלה שגורה על לשון הסופר יותר מן הגמ'. וע"כ שאין כאן שיבוש מחמת הרגל נוסח הגמ', אלא הגהה מכוונת של איזה למדן איטלקי קדום. ואם זו הגהה מכוונת בודאי אין נוח לומר שאיזה מגיה סתם שינה נוסח הרי"ף להתאימו לנוסח התלמוד שבאיטליה, אלא שכנראה הוקשה למגיה זה, למה בנוסח הרי"ף בדברי רב גרסינן מלך אוהב צדקה ומשפט ואילו ברבי אלעזר כתוב האל המשפט. ולכן החליט שאחד מהמקומות ט"ס, וכיון שדברי רבי אלעזר נעתקו שני פעמים ברי"ף, ולא יתכן להגיה שני מקומות, העדיף המגיה להגיה את הבבא הראשונה ולמעט בהגהתו, וממילא אין ראיה שהלמדן הזה הכיר נוסח כזה בפועל בספרי הגמרא, שבאותה מידה יכל להגיה כן מסבא מתוך הרי"ף מיניה וביה, ועוד שיכל להכיר נוסח זה מספרי הראשונים הפרובנסאליים הקדומים. ודוק היטב בכל זה. ועיין גם לעיל פרק ג' ד"ה והנתונים שכיוצ"ב בשני קטעי גניזה של הרי"ף הגיהו את הרי"ף בנוסח מחודש שאינו בגמרות המזרחיות ולא ברי"ף ע"ש ודוק.

ד. ולדידי מסתברא כהצד הראשון, שבאמת יש כאן הכרעה עצמית של הרי"ד ולא מסורת, כי בהנחה זו יובן שהוא גורס "האל הקדוש והאל המשפט" גם ברב יוסף, ובוה אין לו חבר, כי ספרי פרובנס גרסו ברב יוסף "מלך הקדוש ומלך המשפט" כמו שהוכיח הרב סקלי עמ' קא-קכב מלשונות מפורשים בבעל המאור והראב"ד ושכן הוא להדיא בבבלי כתב יד אוקספורד הפרובנסאלי. וע"כ שהרי"ד עשה כאן שילוב מספרים שונים, וכיון שידע שחכמי צפת ואשכנז גורסים ברב יוסף "האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט", ושהם גורסים

ו. מקורות חדשים לנוסח "אוהב המשפט" בדברי רב

בפרק ה' הארכתי להראות שנוסח "האל המשפט" ברב, הוא נוסח ייחודי של חכמי פרובנס, ושכל הנראה מקורו בשיבוש מחמת עירוב עם דברי רבי אלעזר. ועתה נבוא לדון בנוסח שני שיש בדברי רב. שכבר כתב הרב סקלי במאמרו עמ' קיז שיש גירסא ברשב"א בברכות: "כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ואוהב המשפט וכו'". וציין שם שלע"ע לא מצא גי' זו בדברי אף אחד מרבותינו הראשונים, ורק מצא גי' זו בכת"י פריס 671, ובכתב יד פריס גורס כן אף ברב יוסף, ולעיל מינה ציין שבכתב יד מינכן יש מחיקה בשני המקומות (של רב ושל רב יוסף), ושיער הרב סקלי שבתחילה היה כתוב שם אוהב המשפט. וכעת בדקתי בצילום איכותי של כתב יד מינכן, ואכן ניכר לפחות בפעם השניה שמתחילה היה כתוב שם "אוהב המשפט" וכחשערת הרב סקלי.

והנה נתודעתי בחודש האחרון לידיעה נכבדה, שלכל נוסח מסכת ברכות נשתמרו שני נוסחים קדומים השונים, זה מזה בכל סוגיה בכמה וכמה פרטים⁷. הנוסח הראשון הוא הנוסח בדפוסים וכתב יד פירנצה והוא בדרך כלל הנוסח המשתקף

מפרובנס. ולכן מה שנוסח זה נמצא גם ברי"ד האיטלקי, אין בו תוספת הוכחה לקדמות נוסח זה, כי כאמור ניכר שהושפע במישרין או בעקיפין מגמרות פרובנס.

ולאחר העיון נ"ל ברור, שהסיבה שספרי חכמי פרובנס השתבשו לגרוס בדברי רב: "האל הקדוש והאל המשפט", הוא בהשפעת גירסה זו בדברי רבי אלעזר הסמוכים לו, וטעו המסרנים או הסופרים והחליפו לגרוס בשניהם באופן זהה (ובאמת שהסברא נותנת שמה שרב אומר כל השנה הוא מה שאומר רבי אלעזר בעשי"ת). והראיה לזה כי להלן פרק ח, הארכתי להוכיח שבספרי כל העולם ברבי אלעזר לא נזכר אלא האל הקדוש בלבד, אבל בספרי פרובנס וכן בגמ' שהיו לפני הרי"ף, הנוסח ברבי אלעזר: "האל הקדוש והאל המשפט". הרי שיש כאן נוסח ייחודי לספרי פרובנס ולספרי הרי"ף, הרי שיש קשר ניכר ביניהם, ומוצא הראשוני של שניהם הוא מאותו אזור בבבל. והנה למרות קשר ניכר זה, מ"מ הרי"ף גורס בדברי רב "מלך אוהב צדקה ומשפט" וכו' ונוסח כל העולם, ולכן מסתבר שנוסח זה, הוא גם היה הבסיס לנוסח פרובנס (שכאמור זהה לרי"ף ברבי אלעזר), אלא ששם השתבש לגרוס האל המשפט, גם בדברי רב ולא רק בדברי רבי אלעזר.

כן גם בדברי רב, ואחר שהכריע הרי"ד שברב יש לגרוס "האל הקדוש והאל המשפט" ממילא חידש לגרוס כן גם ברב יוסף, וכאמור זהו חידוש נוסח של הרי"ד ואין לו חבר בזה. וכבר רמז כל זה הרב סקלי במאמרו בקצרה. ועין רואה בתוספות רי"ד שבהרבה סוגיות מכח קושיה גרידא הוא מגיה הגהה גדולה בתלמוד, אף אם אין לו שום חבר לזה, ויתירה מזאת מצאתי שיש נוסחים בספרי פסקי רי"ד בסתמא, אבל כשמעינים בספר תוספות רי"ד על אתר רואים מפורש שזה הגהה של הרי"ד מסברא נגד נוסח הספרים [עין מסכת שבת דף קה ע"ב גבי הקורע על חמתו ובספרי רינת אהרן כת"י שם].

ה. עיין במחקרו המפורט של אהרן עמית, 'שני ענפי הנוסח של פרק היה קורא בבלי בברכות', תורה לשמה, ירושלים תשס"ח, עמ' 267-223. ברוב הסוגיות שם הוא מראה עין בעין שנוסח פריס-מינכן הוא מעובד, ורק בקצת סוגיות קבע שגם נוסח הדפוסים-פירנצה הוא עיבוד, אך כשעיינתי בכמה דוגמאות בדבריו, ראיתי שבדרך כלל אין לו ראיה שזה נוסח מעובד, אלא מכח ההשוואה לענף פריס-מינכן, ומכח ההבדל בין שני הענפים, הוא מסיק שהנוסח המשותף לשניהם הוא המקורי, ושנוסח זה היה קצר ולא ברור וכל ענף שינהו

חננאל "אוהב המשפט", ולא כמו שנדפס באור זרוע לפנינו (הלכות קר"ש סימן כט) בשם רבינו חננאל "מלך אוהב צדקה ומשפט". ובכדי לאמת השערה זו השקעתי זמן רב למצוא צילומי כתבי היד של ספר אור זרוע להלכות קר"ש, ועלה בידי שיש בכל העולם רק שני כתבי יד על חלק זה, אחד מהם הוא כתב יד אמסטרדם 3. 1, שממנו ממש נדפס החיבור לפני מאה שנה, והשני הוא כתב יד לונדון 4860. ואחר הבדיקה בהם מצאתי שהמדפיס כאן טעה, ובאמת גם בכתב היד שממנו נדפס החיבור וגם בכתב יד השני הנוסח הוא "אוהב צדקה ומשפט". ונתאמתה השערתי בס"ד.

וזה לשונו רבינו האור זרוע, שהעתיקו בדקדוק מאור זרוע כתב יד לונדון 4860 (כל מילה שיש שינוי ניכר בנוסח הדפוס הוספתי לה סימן קריאה)¹:

"ופר"ח! ז"ל הכי גריס!": אמר רבה כל השנה כולה מתפלל אדם! (המלך)[האל!]² הקדוש ואוהב! צדקה ומשפט ובעשרת ימי תשובה אומר המלך

ברוב ספרי הראשונים וקטעי הגניזה, והוא הנוסח הקדום יותר, והנוסח השני הוא הנוסח משתקף בכתבי יד פריס ומינכן (וחלקים מתוך נוסח זה זלגו פעמים רבות גם לכתב יד אוקספורד ולכמה קטעי גניזה), וניכר בעיון בכל סוגיה וסוגיה שנוסח זה הוא נוסח מעובד והוא מרחיב ומבאר את הנוסח הרגיל.

ולפי האמור שנוסח מינכן ופריס דומה בכל המסכת, א"כ מאחר ובסוגיין כתב יד פריס גורס אוהב המשפט, ובכתב יד מינכן יש מחיקה, ושיעור המחיקה שם מתאים בשופי לנוסח אוהב המשפט, וגם שרידי האותיות מתאימים לזה, א"כ בודאי שיש לקבוע שזה אכן מה שהיה כתוב בכתב יד מינכן קודם המחיקה.

יוצא אם כן שיש כאן נוסח ייחודי בסוגיין המשותף הן לכתב יד מינכן והן לכתב יד פריס.

והנה בכמה סוגיות המעטות שבדקתי, מצאתי שגם רבינו חננאל גורס כנוסחם המיוחד של מינכן ופריס³, ולכן שיערתי בליכי, שגם בסוגיין גרס רבינו

במקצת. אבל לפי דעתי בכל מקום נוסח הדפוסים הוא המקורי, ונוסח מינכן הוא עיבוד שלו, ולא השתכנעתי משום דוגמא שיש הכרח לומר ששני הענפים מבוססים על ענף שלישי קצר יותר, והרי ענף מינכן-פריס בלאו הכי הוא ענף מעובד ואין ממנו הוכחה ודוק. ואמנם יש כמה מקומות שאכן יש טעות בענף הדפוסים שאינו בענף השני, אבל מדובר על מקרים של שיבוש קל, שמקורו בטעויות מהסוג הנמצאים לרוב בעדי הנוסח האשכנזים של הבבלים, שנובעים מטעויות שבמסירה בעל פה, ואינם משקפים את הנוסח הקדוש של ענף זה. ואולי יזכני השי"ת לפרסם על כל זה מאמר מיוחד. וע"ע בהערה הבאה ועוד חזון למועד.

ו. עיין למשל בספרי רינת אהרן ברכות דף נב ע"ב שיש שם סוגיה בשני נוסחאות שונים בכשבעה פריטים. והנוסח של הדפוסים הוא הנוסח של כל הראשונים, והנוסח של פריס אין לו חבר אלא ברבנו חננאל. וע"ש שהנוסח הקדום הוא נוסח הדפוסים והנוסח השני הוא רק הרחבה ופירוש שלו.

ז. הדפוס הועתק מתוך כתב יד אמסטרדם 3.1 וראיתו לזמן קצר, ואינו לפניי כעת, אך ברוב השינויים הוא זהה לכתב יד לונדון, והנדפס שניה מדעתו, ובפרט בדקתי וראיתי שם שכתוב "ואוהב צדקה ומשפט" ו"הכי גריס!". ח. בדפוס "הכי גריס" ולפי זה ר"ח עצמו כתב בתחילת דבריו הכי גריסין⁴, אבל זה לא יתכן כי בשום מקום לא כותב ר"ח לשון "הכי גריסין", וע"כ כגירסת כתב יד לונדון הגורס "הכי גריס" והוא לשון האור זרוע עצמו שציין שר"ח מעתיק קטע זה בשינוי ממה שהביא האור זרוע גופיה לעיל. ובדקתי בכתב יד אמסטרדם ושם "הכי גריס" ולפי האמור הגרש שם נוסף בטעות המעתיק.

ט. בכתב היד יש כמה פעמים בכל הסימן החלפות בין האל והמלך וחלק מהם תוקנו על ידי הסופר עצמו בתוך

שמאמר הגמרא מסייע לדבריו, שאין לגרוס תיבת מלך. וע"כ שהוא לא גרס בגמ' "מלך אוהב צדקה ומשפט", ומסתמא גרס בגמ' "אוהב המשפט" (אבל אילו גרס בגמ' "אוהב צדקה ומשפט", היה לו לכתוב שכדבריו זה גמרא מפורשת ולא רק סיוע ודוק).

וגם רבינו הרמב"ם בתשובתו שם, שהסכים לדברי השואל, וגם קבע נוסח זה בסדר תפלתו, בודאי שעיקר סמיכתו על נוסח קדמון זה בגמ', המובא כאמור כבר בפירוש רבנו חננאל.

ויש להוסיף שיש קטע גניזה אחד, הגורס בדברי רב ובדברי רב יוסף ובדברי רבה "מלך אוהב המשפט", ואולי הוא הושפע מנוסח זה הגורס "אוהב המשפט" בדברי רב לפחות (ועיין לקמן פרק יא, דיון האם היה בענף זה בראשיתו נוסח זה גם ברב יוסף). וכן יש שלשה קטעי גניזה שגורסים כן בדברי רב ברי"ף, ואולי גם הם הגיהו כן לפי נוסח גמרותם, ואז מוכח שהם גרסו בגמ' "מלך אוהב המשפט" כנוסח קטע הגניזה הנ"ל, אך יותר מסתבר לתלות כל אלה בשיבוש גרידא של המעתיקים מקהילות יוצאי א"י במצרים, שהיה שגור על פיהם החתימה "אוהב המשפט".

ומ"מ למרות שגירסה זו בתלמוד, היא גירסה קדמונית, והיתה כבר לפני רבינו חננאל והרשב"א והשואל בתשובות הרמב"ם. מ"מ אין ספק שהנוסח הרווח שבספרי התלמוד בזמן רבותינו הגאונים והראשונים, היה "מלך אוהב צדקה ומשפט", וככל מה שהבאתי בפרק ג. ובפרט יש לציין את האמור לעיל שכמעט בכל השינויים שיש

הקדוש והמלך המשפט ואע"ג דאמר ר' אלעזר דאפי' בי' ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים אינו אומר אלא (המלך)[האל] הקדוש שנאמר ויגבה יי' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה הנה אפי' בזמן המשפט אינו אומר אלא האל הקדוש. הילכתא כרבה דאמר המלך הקדוש והמלך המשפט פי' המלך היושב על המשפט כמו וכל עם המלחמה שפירושו וכל העם היורד על! המלחמה עכ"ל.

ואמנם מאחר ומתוך ארבעה המקורות, שלפיהם רב מתחיל ב"אוהב", בשלשה מהם גם לא גורסים תיבת 'צדקה', שכ"ה ברשב"א ובכתב יד פריס ובכתב יד מינכן (לפי שיעור השטח המחקר בשני המקומות), וגם עין רואה בכל הנוסחאות התפלה הקדומות מזמן הגאונים, שמי שלא גורס מלך גם לא גורס צדקה כי בנוסחאות א"י הקדמונים "אוהב המשפט" ובנוסחאות בבל בכולם "מלך אוהב צדקה ומשפט" וכדלעיל סוף פרק ג. לכן מסתבר מאד שגם רבנו חננאל כך גרס בגמ' רק "אוהב המשפט", ולא נצטרך להניח שהיה לו נוסח בגמ' שאין לו שום חבר, ובפרט שכאמור ברוב המסכת באמת תואמים גרסאות מינכן ופריס לנוסחאות ר"ח, ומאחר ואין לנו את פירוש ר"ח בסוגיין במקורו, אלא רק בהעתקת רבינו האור זרוע, שהעתיק מה שמצא לפניו בכתבי היד באשכנז, ויתכן בהחלט שסופרי אשכנז טעו להוסיף בפירוש ר"ח תיבת 'צדקה' מחמת הרגל נוסח תפילתם.

וע"ע לעיל פרק ד' ד"ה ואין להקשות, שגם השואל בתשובות הרמב"ם, כתב

הגאונים בבבל שידעו בדרך כלל בודאות את הנוסח המקורי. וע"כ כמשנ"ת שהם משלימים ומבארים זה את זה. והיינו שלפי שני הנוסחים, עיקר התקנה היא לא לומר 'אוהב' בעשי"ת, ושניהם גם מודים שעכ"פ חייב להזכיר לשון מלך בעשי"ת, וכן מודים שניהם שמותר לומר מלך גם כל השנה אבל אינו מחוייב לומר כן.

ולפי מה שהקדמנו בפרק ב' בביאור העולה מכל נוסח, יוצא שבצירוף שני הנוסחים הקדומים בסוגיין, עולה לדינא שמי שאמר בעשי"ת: 'מלך אוהב צדקה ומשפט' וכן מי שאמר בעשי"ת 'האל המשפט', בשניהם לא יצא וצריך לחזור, כי יש דין גם להשמיט אוהב וגם להזכיר מלכות. וכדעת רוב ככל הראשונים, כולל משמעות תשובת הר"י מיגאש (וכפי שגם הבין בפשיטות גם מרן היביע אומר מדבריו וכן החיד"א העלה קרוב לזה בהבנת דברי הר"י מיגאש ע"ש), וגם ברי"ף וברמב"ם בתשובה ובחיבור בנוסח המדוייק אין שום גילוי אחרת מזה, וכמו שכבר האריך הרב סקלי במאמרו, ואדרבה מנוסח הגמ' של הרי"ף דגרסינן האל המשפט משמע קצת שהאל המשפט הוא יותר טוב ממלך אוהב צדקה ומשפט וכדלהלן סוף פרק ט. ועוד יש להאריך בכמה פרטים בזה, ועוד חזון למועד, וראה לעת עתה מה שכתבתי בפרק יב.

ולדידי פשיטא ליה שרבינו יונה הכריע בנוסח סוגיין, כנוסח חכמי פרוכנס שגרסו בתלמוד "האל המשפט", ולכן סובר שמי שאמר בנוסח "מלך אוהב וכו'" יצא. אלא שאין לי דרך להוכיח את זה בבירור מאחר ואין לנו דברי רבינו יונה עצמו בזה, אלא רק מסקנת דעתו שהביא תלמידו בפירושו לרי"ף, ודוק. וכיוצ"ב עיין לקמן סוף פרק ט.

במסכת ברכות, בענף נוסח זה של מינכן ופריס, מוכח שהוא ענף מעובד ומורחב על ידי מקצת רבותינו הגאונים. וכנ"ל. וכידוע כן היה דרך מקצת הגאונים להוסיף בנוסח הגמ' הוספות כדי לבאר דברי הגמ', עיין מאמרי: "יחס הרא"ש לנוסח התלמוד של ספרי ספרד", ירושתנו יא (תשפ"א), עמ' רפט-רצ.

ונראה שגם כאן הנוסח בתלמוד המקורי לכו"ע הוא: "מלך אוהב צדקה ומשפט", ובזה מודו כל הגאונים, אלא שקצת גאונים שינו כאן במכוון את נוסח התלמוד, ולא כחולקים אלא כמבארים, והיינו שקים להו שרב גופיה שעלה מארץ ישראל, התפלל בעצמו בנוסח א"י ואמר בתפלתו "אוהב המשפט", וע"כ מה שאמר רב בסוגיין, שכל השנה אומר מלך אוהב צדקה ומשפט ובעשרת הימים אומר המלך המשפט, אמר כן לתלמידיו בבבל לפי נוסחם, אבל אין לתלמוד מכאן שלדעת רב יש קפידא בכל ימות השנה לומר דוקא מלך אוהב צדקה ומשפט כנוסח בני בבל, ולא לומר אוהב המשפט כנוסח א"י. דעיקר כוונת רב היתה לומר, שעכ"פ בעשי"ת אין לומר תיבת אוהב. ומאחר וראו אותם גאונים, שיש הטועים לתלמוד מדברי רב שנוסח בני א"י מוטעה הוא, ומאחר ואין הדברים נכונים בדעת רב, עמדו ושינו נוסח מטעה זה לנוסח מדוייק יותר [ודע שאפשר לנסח השערות קרובות לזה ואין נפק"מ גדולה בכל פרט ופרט, מתוך ההשערה הזאת שכתבתי. והעיקר הוא שנוסח זה אינו חולק, אלא מגלה ומבאר פן נוסף בדברי רב].

ובאמת שכך ראוי לן למינקט להלכה ולמעשה ששני נוסחים קדומים אלו, אינם חולקים בעיקר התקנה זה על זה, דאפשי פלוגתא לא מפשינן, ובפרט ששניהם נוסחים קדומים, ומוצא שניהם משיבות

ז. המקורות לחתימת "האל המשפט" שייכים למנהג א"י ולא למנהג בבל

בפרק ה' הבאתי דברי החוקר החכם תבורי, הטוען שהנוסח היותר מקורית של חתימת ברכה זו היא "האל המשפט" ושהחתימה "מלך אוהב צדקה ומשפט" היא התפתחות מאוחרת יותר, אבל הראתי שכל בנינו ומחקרו, מיוסד על נתונים מוטעים, כאילו כך הוא נוסח הרי"ף ורוב כתבי היד של הבבלי, ובאמת ההיפך הוא הנכון, שבכל המקורות הללו, כתוב בדברי רב "מלך אוהב צדקה ומשפט".

ובנפול היסוד נפל הבנין, שאין שום סיבה להניח שנוסח "האל המשפט" הוא מטבע חתימה יותר קדום מנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" (ואדרבה לא מסתבר שהיו מוסיפים מילה כזאת בחתימה, ובכלל דעתי שבחתימות תמיד הנוסח הארוך הוא המקורי והנוסח הקצר הוא מחשש לחתימה בשניים, ובמאמר מיוחד אאריך בסוגיה זו של חתימה בשנים והמסתעף ממנה).

ואסכם שוב את הידיעות שיש לנו, בענין נוסח חתימת "האל המשפט": נוסח זה אינו מופיע בנוסח הקבע של שום עדה וקהילה, חדשים גם ישנים, וגם איננה בשום סידור בגניזת קהיר לא בקטעי סידורים מנהג בבל ולא בקטעי סידורי מנהג ארץ ישראל (בגניזת קהיר הממצאים הם, שסידורי בבל כולם חותמים "מלך אוהב צדקה ומשפט", וסידורי א"י כולם חותמים "אוהב המשפט").

ומ"מ יש עדויות עקיפות, שנוסח זה התהלך במקומות שונים בתקופת הגאונים:

א'. בסוגיין בנוסח הרי"ף בדברי רבי אלעזר גרסינן: "ר' אלעזר אומר אפילו עשרת ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא שנא' ויגבה יי' צבאות במשפט [והאל הקדוש נקדש בצדקה]"^א. וכן גירסת חכמי פורביניציא בדברי רבי אלעזר, אלא שהם הוסיפו לגרוס האל המשפט, גם בדברי רב: "כל השנה אומר האל הקדוש והאל המשפט", וכאמור לעיל פרק ה' אין לנוסחם בזה חבר, ובספרים של כל שאר העולם, גרסינן בדברי רב "מלך אוהב צדקה ומשפט" או "אוהב המשפט".

ב. מקור חשוב הביא תבורי בעמ' 13, ממדרש לתפילת העמידה שפירסם הרב יעקב שפיגל, מתוך קטע גניזה, בספר היובל לכבוד הרב ד"ר אברהם וייס, עמ' תקסא, וכתוב שם: "כיון שיצאו ישראל ממצרים וקבע להם שופטים והזהיר אותם והודיעם כי המשפט לאלהים הוא אמרו מלאכי השרת בא"י האל המשפט". ואמנם כל החתימות במדרש זה הם בבליות [ואציין שהוא גורס: "חנון ומרבה לסלוח" כמנהג ארצות המזרח, וכן גורס: "המחזיר מהרה שכינתו לציון" כמנהג מצרים הקדמון ואיטליה ופרס ותימן הקדום].

תבורי הביא עוד מקור לזה, אך עיין בהערה כאן שלענ"ד אין משם ראיה כלל^ב.

י. ולא בדברי רב, שבהם גם הרי"ף גורס מלך אוהב צדקה ומשפט.

יא. העתקתי הנוסח כאן מתוך מהדורת הרב עזרא שבט, ועיין לעיל פרק ג ד"ה ולגבי נוסח הרי"ף.

יב. המקור הראשון שהביא תבורי בעמ' 13: "אחד מהם הוא תפילת העמידה המפויטת שהגיעה אלינו במסורת בבליית שקיבלו קיצור זה מחזנים הראשונים שקבלו ממר רב יהודאי ז"ל שקבלה מרבו ורבו מרבו" וכל החתימות שבעמידה זו הם בבליות מובהקות". ובדקתי במקור שציין שם בהערות (מאמרו של מארכאס

שהוא חלק מקדושת מוסף ליום הכיפורים שושן עמק (מתוך: Oxford, Bodleian Library, 1035) שהוא פיוט א"י קדום, ולדעת החוקרים יתכן שמחברו הינו רבי אלעזר הקליר, בפיוט זה יש כסדר כל חתימות השמונה עשרה בגוף הפיוט, וכולם בנוסח א"י הקדמון, ושם "אהללך בקול רם האל המשפט".

ה. במחזור מנהג קורפו פריס 606 מהמאה הי"ד, בתוך 'קרובה לפורים' [=שמונה עשרה מפויט לפורים] המתחלת: "אמתך וחסדך אל תרחק", מופיע החתימה "בא"י האל המשפט". ומכיון שחתימה זו לא נמצאת בנוסחי הקבע של קורפו, מוכח שהיא הגיעה יחד עם הפיוט כולו, שהוא פיוט א"י המדלג את ברכת את צמח".

הרי שעלה בידנו חמשה מקורות בלבד שיש בהם תיעוד לחתימת "האל המשפט", ושלושה מתוכם הם מקורות המשקפים את מנהג א"י הקדמון: מקור ד פיוט א"י קדום מתקופת הקליר; מקור ה' קרובה לפורים; ארץ ישראלית שנשמרה במחזור קורפו;

אחר החיפוש מצאתי עוד שלשה מקורות קדומים לחתימת "האל המשפט":

ג. בסליחה "עננו אלהי אברהם", שהיא חלק מהסליחות לעשרת ימי תשובה (וחדש אלול), בכמה מנהגים נאמרו שם, חלק מחתימות העמידה "עננו מגן אברהם עננו מחיה המתים עננו האל הקדוש" וכן על זה הדרך. ובמחזורי איטליה הנוסח שם: "עננו האל הקדוש, עננו האל המשפט, עננו שומע תפלה, עננו שאותך לבדך ביראה נעבוד, עננו הטוב לך להודות, עננו עושה השלום" (ובמחזור רומניא דפוס קוטשא, יש נוסח מאד דומה, אך שם: "עננו המלך המשפט", ובסידור שלם מנהג קנדיא, מאה י"ד, לונדון 9150 ס' 6586 איתא שם: "עננו מלך אוהב צדקה ומשפט"). וכיון שכל החתימות כאן הם ארץ ישראליות, וגם מחצב רוב הפיוטים באיטליה הם מארץ ישראל, אם כן יוצא מזה שחתימת האל המשפט, היתה נהוגה באיזה מקומות בארץ ישראל.

ד. גם בפיוט "אהללך בקול רם מגן אברהם",

בקובץ גנזי קדם, ג תרפ"ה עמ' 66-57) ופלא שלא שת ליבו למה שכתב שם להדיא המהדיר בעמ' 59, שבתשובה המקורית מן הגאונים היה רק עד ברכת התשובה וכל ההמשך הוא השלמת איזה מעתיק מתקופת הראשונים, וכמו שכתוב שם "ונראה לי אני אהרן להשלים הסדר הזה" ע"ש (ואכן בהשלמה אחרת של פיוט זה המובאת שם אין חתימה 'האל המשפט' אלא 'אוהב המשפט', וכמו רוב החתימות בהשלמה האחרת שהם לפי מנהג א"י). וגם מגוף המעתיק אהרן הזה אין להוכיח שהכיר חתימה כזאת, שהרי מעתיק זה ניכר מלשונו שהוא מחכמי הראשונים המאוחרים ובודאי לא הכיר חתימת 'האל המשפט' בפועל, שהרי בפיוט הזה מופיעים הרבה חתימות בצורה מקוצרת ובדילוג המילים האמצעיות "מקבץ נדחי ישראל" "מצמיח ישועה", וכן יש שם "משען לצדיקים" שהוא קיצור "משען ומבטח לצדיקים" הבבלי (ולא "מבטח לצדיקים" כמנהג א"י), וכן מה שיש שם "המברכה לסלוח" ו"מכניע זדים" גם זה כנראה קיצור החתימה הבבלית (ואמנם זה הנוסח הרגיל של בני א"י, אבל תבורי עצמו ציין שכל החתימות בפיוט זה הם בבליות). ומאחר ויש כאן קיצורי חתימות, ממילא אין כאן כלל מקור לחתימת האל המשפט, דיתכן שאהרן זה היה מבני פרובנס, וחתימת האל המשפט אינה אלא בתור קיצור של החתימה הפרובנסאאלית "האל אוהב צדקה ומשפט".

יג. ושאר החתימות שם כבר השתנו בקורפו לנוסח הרגיל, ורק שרד שם "בא"י עושה השלום". ומ"מ מוכח מגוף כתב היד שלא היה שגור בפי המעתיק חתימות 'האל המשפט' ו'עושה השלום', וזאת מאחר שכל שאר החתימות כתב המעתיק רק את המילה הראשונה והוסיף וכו', ואילו בשני חתימות אלו העתיק בשלימות, וגם כל שאר החתימות אינם מנוקדות, ורק חתימת 'האל המשפט' ניקדה הנקדן מחמת שאינה שגורה בפי האנשים.

מקור ד' סליחת עננו אלהי אברהם מנהג איטליה וכל שאר החתימות בסליחה שם הם א"י מובהקות.

וגם המקור הראשון הוא מהאמורא רבי אלעזר שהוא אמורא מארץ ישראל, וגם נזכר יחד עם הוראתו לומר גם בעשי"ת האל הקדוש וכך נהגו בפועל בני א"י הקדמונים לומר האל הקדוש כל השנה וגם בימים הנוראים ועשי"ת (אלא שחלקם בימים נוראים חתמו "אדיר המלוכה האל הקדוש" וזה לכאורה נוסח כשר בין לדעת רב ובין לדעת רבי אלעזר).

ולא נותר אלא מקור ב', שמביא חתימה זו בתוך מדרש על תפילת העמידה, ובעותק שלפנינו כל שאר החתימות הם בבליות, אבל בכל המדרשים ממין זה, יש תערובת של חתימות ממנהגים שונים, וברור

שהמעתיקים שינום כל אחד לפי הרגל לשונו, ורק למדנו ממדרש זה שאצל אחד המעתיקים במשך הדורות, היה החתימה "האל המשפט", אבל א"א להחליט ממקור בודד זה שחתימה זו היתה קיימת בדיוקא במנהג בבל. ולהלן פרק ז נרחיב עוד בענין חתימה זו, האם היתה נהוגה בא"י כל השנה או רק בעשי"ת.

ה. בירור נוסח דברי רבי אלעזר בסוגיין

ועתה נבוא לברר את הנוסח המקורי בדברי רבי אלעזר (ופרט זה לא נתברר כלל במאמרו של הרב סלקי מקוצר הזמן אז).

איתא בסוגיין ברכות יב ע"ב: "ורבי אלעזר אמר: אפילו [בעשרת הימים שבין ר"ה ליום הכיפורים אם] אמר האל הקדוש - יצא^{טו}, שנאמר: ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה. אימתי

יד. תוספת זו ישנה בכתב יד אוקספורד הפרובנסאלי ובקטע גניזה אחד בלתי שלם, ובר"ד ושבלי הלקט ובריבב"ן ובילקוט שמעוני, וכ"ה גם ברי"ף, וכן הוא גם בענף הנוסח השני של סוגיין המשתקף בכתב יד מינכן ופריס ור"ח, שכ"ה בכתב יד מינכן וברבנו חננאל (וכן היה בכתב יד פריס אלא שנפל שם טעות הדומות וחסר משבין ראש השנה ליום הכיפורים בדברי רב עד מילים אלו בדברי רבי אלעזר, ומוכח שאכן היה בכתב יד זה במקורו מילים אלו גם ברבי אלעזר). אבל אין משפט זה בדפוסים וכתב יד פירנצה ושני קטעי גניזה השלמים, וכן אינו בהעתקת הרשב"א הרשב"ץ והנמוקי יוסף ותוספות הרא"ש והראב"ה, וככל הנראה בנוסח העיקרי של הסוגיא לא היה משפט זה, והוא תוספת הרחבה של הנוסח השני שזלג למקצת מקורות נוספים ודוק.

טו. אעיר בקצרה שהנוסח "יצא" שמשמעו דיעבד מתועד בכל כתבי היד של התלמוד וגם בשני קטעי גניזה, ולהדיא העתיקו כן כל רבותינו הראשונים (הרי"ף והראב"ד בהשגות והמאירי ובעלי התוספות וראב"ה והרשב"א וריטב"א ורשב"ץ ועוד) ומזה הוכיחו שרב ורבי אלעזר מחלוקתם גם לגבי דיעבד ולא רק בלכתחילה, וגם החולקים על זה וסוברים שכל המחלוקת היא בלכתחילה האריכו לתרץ את הלשון יצא. ולא אישתימיט לשום ראשון להביא שיש נוסח אחר שלא גורס תיבת יצא. אלא שראיתי לרבינו הריבב"ן בפירושו לרי"ף שכתב מסברת נפשיה שצריך לגרוס ברבי אלעזר כך: "ר' אלעזר אומ' אמ' ב' ימים שבין ר"ה ליום הכיפורי מתפלל האל הקדוש ש' ויגבה י"י צבאות במשפט והאל הקדוש". ומ"מ אינו כן בשום ראשון מלבד ר"ח שכתב את דברי רבי אלעזר בניסוח מעין זה, אך שם אינו העתקה מילולית אלא תוכנית, ואין מזה אלא אלא ראה שר"ח פירש שדעת רבי אלעזר הוא לומר כן גם בלכתחילה.

ודבר תמוה ראיתי שכמה חוקרים בדורינו (פוקס במאמרו; תבורי במאמרו; אורי ארליך בספרו) החליטו וקבעו ברמות רוחא שהנוסח היותר המקורי בתלמוד הוא הנוסח המקוצר והמשונה הנמצא בקטע גניזה בודד הגורס: "רבי אלעזר אמר האל הקדוש שנאמר ויגבה במשפט אילו עשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים" (וכל החוקרים הללו נעלם מהם הסיוע לשיטתם מהריבב"ן ומהר"ח). וזו דרכם של הרבה חוקרים בזמנינו שכל איזה נוסח המצלצל יפה מכריזים עליו שהוא העיקרי, ולא מפריע להם כלל ועיקר, אם הוא מתועד רק

יותר שרבי אלעזר דיבר על האל הקדוש אבל באמת ה"ה על ברכת המשפט ע"ש. וכל השקלא וטריא הזו אין לה שום מקום אלא לפי נוסח הדפוסים ורוב כתבי היד שרבי אלעזר לא אמר כלום להדיא אל ברכת המשפט (גם בהגהות מיימוניות פרק י מתפלה אות נ הביא יש אומרים "דלא פליגי רבה ורבי אלעזר אלא בהמלך המשפט אבל בהאל הקדוש אין מחזירין" ולכאורה יש כאן ט"ס אבל כ"ה בכמה כתבי יד, אבל אין מנוס מלקבוע שהוא טעות הכותב עצמו שהתחלף לו לפום ריהטא ודוק היטב)

גם ברבנו חננאל גריס כן בדברי רבי אלעזר, וזה לשונו מתוך שהבאתי בשלימות לעיל פרק ו: "דאמר ר' אלעזר דאפי' ב' ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים אינו אומר אלא (המלך)[האל] הקדוש שנאמר ויגבה יי צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה הנה אפי' בזמן המשפ"ט אינו אומר אלא האל הקדוש". הרי שגם לנוסח ר"ח לא נזכר בדברי רבי אלעזר אלא האל הקדוש.

ואמנם ברי"ף העתיק את דברי רבי אלעזר בשינוי, ושם איתא "אפילו אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא"י, וכ"ה בבבלי

ויגבה ה' צבאות במשפט - אלו עשרה ימים שמראש השנה ועד יום הכפורים, וקאמר האל הקדוש.

והנה בדפוס הגמ' שלפנינו הנוסח הוא: "אפילו אמר האל הקדוש יצא", ובנוסח זה אין שום התייחסות של רבי אלעזר לחתימת ברכת המשפט. ונוסח זה הוא גם הנמצא בבבלי בכתב יד פירנצה, ובכתב יד מינכן בפנים, ובכתב יד פריז 671, ובכל שלשת קטעי הגניזה המזרחיים (אדלר ניו יורק 2673. 29; פטרסבורג 994; 127. 79 AS), וכן העתיק סוגיין בילקוט שמעוני ישעיה רמז תב"ט. וכן העתיק סוגיין בנמוקי יוסף כאן (ושם העתיק כל הסוגיא ישירות מן הגמרא, ולכן לא השמיט דברי רב יוסף, וגם שונה בהרבה מנוסח הסוגיא ברי"ף), וכן העתיקו בראבי"ה ותוספות הרא"ש והר"א אלשבילי, וכן העתיק בריב"ן.

וכן מפורש בתוספות ר"י שירליאון ומאירי ורשב"א ורשב"ץ, שכל רבותינו הללו כתבו להדיא שמזה שרבי אלעזר לא דיבר כלום על ברכת המשפט יש מקום לדייק שבזה הוא מודה, ולא פליג רבי אלעזר אלא לגבי האל הקדוש ויש מהם שדעתם נוטה

באיזה מקור בודד ובניגוד לכל שאר המקורות. וגם כאן תמוה מאוד לקחת נוסח שגם בגניזה עצמה הוא רק בקטע אחד מתוך שלשה, ובכל שאר כתבי היד השלמים הנוסח כרוב קטעי הגניזה, וכאמור כך היה בגמרות כל הראשונים מכל העולם כולו, ובפרט יש להוסיף שהנוסח שלנו בתלמוד מתועד בשני ענפי הנוסח בשסוגיין, ואין יתכן לומר שאינו מקורי, ולדידי פשיטא שהנוסח בקטע הגניזה ההוא אינו אלא קיצור מהנוסח שלנו ואינו נוסח מקורי כלל. ועל מחקרים כיוצא באלו חרה אפו של רבינו החזו"א וכתב שאין להרוס נוסח כל רבותינו על פי כתב יד בודד וכו'. והמעין באיגרת השלימה יראה שהנידון שם היה בדיוק כמו זה שיש נוסח שכל רבותינו הראשונים כתבו לבארו והוא חסר בכתב יד בודד של התלמוד, וחבל שעורכי אגרות החזו"א העתיקו רק כמה קטעים מאיגרת זו, והשמיטו את עיקר הסוגיא, וגרמו להרבה לומדים להבין כאילו החזו"א מתנגד לכל נוסחאות כתבי היד וכאילו יש קדושה בדפוסים יותר מכל כתבי היד, ואין כן דעת החזו"א עצמו, והחזו"א עצמו היה מעיין הרבה בנוסחאות כתב יד מינכן, שהיו בצילום אצל אחד שבשכונתו ואכמ"ל.

מז. בדפוס ראשון וכן בכתב יד פרמה 2401, שהביא פוקס במאמרו עמ' 152.

יז. בסוף דבריו שנחית להעתיק כל דברי רבי אלעזר לשיטתו, אבל בראש דבריו שכתב בשם רבי אלעזר האל הקדוש והאל המשפט, אינו אלא דיבור המתחיל המועתק מן הרי"ף.

יח. וכ"ה בפירושו הרא"ה על הרי"ף אך כמובן אין זה מקור בפני עצמו, וכ"ה גם בפסקי רי"ד שדרכו להימשך

כתב יד אוקספורד 366 (וכן הוגה על ידי איזה מגיה בשולי בבלי כתב יד מינכן, ומסתמא על פי הרי"ף), וכן הוא בתוך דברי בעל המאור^ט. גם הראב"ד בהשגות על בעל המאור בספר כתוב שם כאן כתב "מדאמר רבי אלעזר בהאל המשפט יצא"^י, ומוכח שגורס ברבי אלעזר תיבות אלו.

נוסח דומה קצת לנוסח הרי"ף, יש באור זרוע (הלכות ברכות סימן כט, מוגה מתוך כתב יד לונדון 2860) שכתב: "רבי אלעזר אומר אף בעשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים אם אמר האל הקדוש ומלך אוהב צדקה יצא שנאמר ויגבה יי צבאות". ולא מסתבר שתוספת פירוש הוא, כי דרך האור זרוע להעתיק ציטוטים מדויקים בלי שום שינוי ותוספות.

ובפסקי הרא"ש מסכת ברכות פרק א סימן טז כתב: "ואמר רבה בר חנינא משמיה דרב... ר"א אומר אפילו עשרה ימים שבין ר"ה ליום הכפורים אם אמר האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט יצא שנאמר ויגבה... והלכתא כרבה... ואם לא אמר מחזירין אותו מדאמר רבי אלעזר אפי' אמר האל הקדוש יצא, מכלל דלרב אפילו בדיעבד

לא יצא ורבה סבירא ליה כרב"^{כא}. והנה ממה שכתב בתחילה "מלך אוהב צדקה ומשפט" משמע קצת שכן היה נוסחו בגמ', אך אין זה ראיה גמורה דאולי הוסיף כן הרא"ש מדיליה ללמדנו שדין אחד לשניהם (ובפרט שגם הרי"ף כתב כאן מעין זה: "האל הקדוש והאל המשפט"), וכן נראה קצת ממה שבסוף העתיק שוב את דברי רבי אלעזר בשביל לדייק מהם הדין, ושם לא כתב תיבות אלו, ומשמע שאינם מדברי רבי אלעזר גופיה. אבל קשה להכריע בזה דאפשר שבאמת הרא"ש גרס בגמ' כגירסת האור זרוע הסמוך לו במקום ובזמן אלא שקיצר בפעם השניה. אבל מכיון שגם בתוספותיו העתיק הרא"ש דברי רבי אלעזר ושם הנוסח "האל הקדוש יצא", יש לנקוט לעיקר שגם הוא גרס כן ושהפעם הראשונה בפסקיו היא תוספת גרידא.

ואסכם הנתונים לפי ארצות: הנוסח הרווח בדברי רבי אלעזר הוא "האל הקדוש" בלבד, כן הוא נוסח בספרי אשכנז וצרפת (ראבי"ה); ילקוט שמעוני; תוספות הרא"ש; תוס' שירליאון; דפוסים; כתב יד פירנצה; כתב יד מינכן. ואין יוצא בזה מן הכלל אלא רבינו האור זרוע שגורס "האל

אחר הרי"ף ומשם הועתק בשבלי הלקט סימן שה. גם הרי"י מיגאש בתשבתו שכתב "מנעו לומר האל המשפט" משמע שמפורש בחז"ל שלא לומר האל המשפט והיינו בדברי הגמ' כאן לנוסח הרי"ף רבו של הרי"י מיגאש (אבל אין אפשרות לדעת מה היה בגמרות של הרי"י מיגאש, כי בהחלט יתכן שנקט לעיקר את נוסח הרי"ף).

יב. ואינו טעות המדפיס שהרי כנוסח שבדפוס, כן הוא גם בבעל המאור כתב יד המבורג 270, וכמו שבדק עבורי הרב עמנואל מולקנרוב שליט"א. וגם אין לומר שהרב בעל המאור נגרר אחר לשון הרי"ף, שהרי בתוך דבריו כתב שאולי לרי"ף היה בסוגיא נוסחא אחרת מספריהם, וא"כ לא מסתבר שהיה בעל המאור מעתיק בסתמא את נוסח הרי"ף אם היה שונה מספריו.

כ. וכן הנוסח בדפוס ראשון בספר תומת ישרים סימן רמ, וכמדומה שכן הוא בכתב יד המבורג, כיון שכן הוא הנוסח בכמה מהדורות שעל פי כתב יד זה.

כא. ונוסח הדפוסים בכל הפרטים החשובים בסוגיין, מקויים גם בשני כתבי יד שונים שבדקתי: אשרי בימ"ד לרבנים נ"ו 1610 מסכתות חולין עבודה זרה ברכות בכורות; רא"ש ברכות חולין ע"ז בכורות והלכות קטנות כת"י סקולנד 18.1.5 ס' 14497.

בפירושו לרי"ף, שהעתיק דברי רבי אלעזר בנוסח הרווח, וכתב הרשב"ץ: **"הכי איתא בגמ' ולא אדכר רבי אלעזר מלך אוהב צדקה ומשפט"**^{כב}. ומשמע שדעת הרשב"ץ שאין כאן חילוף נוסחאות בגמ', אלא שהרי"ף העתיק הגמ' בהרחבה, דאם איתא שסבר הרשב"ץ שלרי"ף היה נוסח אחר, היה לו לכתוב: **"הכי גרסינן בספרים שלנו בגמ'"**^{כג}.

אמנם מ"מ לפי קוצר דעתי דוחק הוא לומר שזה תוספת הרי"ף, שהרי הרי"ף גם בסיום דבריו כתב: **"ומדאסיקנא הכי שמע מינה דליתא לדברי אלעזר דאמר אם אמר האל הקדוש והאל המשפט יצא אלא לא יצא"** ומשמע שרבי אלעזר גופיה אמר בלשון זויד, ואחר שמצאנו כן להדיא בנוסח הגמרות של חכמי פרוכנס, עדיף לתלות שאכן הרי"ף גרס כן להדיא בדברי רבי אלעזר ואין זה תוספת ביאור של הרי"ף.

ומ"מ גם לפי מסקנה זו שהרי"ף גרס כן בגמרתו להדיא, וכמו שגרסו חכמי

הקדוש ומלך אוהב צדקה"), ובספרי קטלוגיה (רשב"א; ר"א אלשבילי; נמוקי יוסף; רשב"ץ), ובספרי קירואן שבצפון אפריקה (רבינו חננאל), ובספרי איטליה (ריבב"ן) ובספרי מצרים (ג' קטעי הגניזה המזרחיים מגניזת קהיר) ובספרי ביוזנטיון (בבלי כתב יד פריס).

ונוסח הגורס ברבי אלעזר "האל הקדוש והאל המשפט" אינו קיים אלא בספרי מרוקו (רבינו הרי"ף), וכן בספרי חכמי פרוכניציא (בעל המאור; ראב"ד; בבלי כתב יד אוקספורד 336 שנכתב בפרובנס. יוצא מן הכלל גירסת המאירי הגורס רק האל הקדוש וכנראה המאירי הושפע מנוסחאות של ארצות אחרות).

והיה מקום לומר שהרי"ף לא גרס כן להדיא בגמ', אלא תוספת פירוש היא מרבינו הרי"ף, ובא ללמדנו שדין אחד להאל הקדוש ולהאל המשפט לפי רבי אלעזר, ושלא נבוא לדייק שרבי אלעזר לא פליג אלא בהאל הקדוש. וכך נראה קצת מלשון הרשב"ץ

כב. וזה לשון הרשב"ץ בפירושו על הרי"ף כאן: **"ור' אלעזר אמר אם אמר האל הקדוש יצא הכי איתא בגמרא ולא אדכר ר' אלעזר מלך אוהב צדקה ומשפט וה"ק ר' אלעזר דבהמלך המשפט איתא לדרב דלכתחלה צ"ל כן אלא דבהאל הקדוש פליגנא עליה דאפילו לכתחלה צריך לומר כן האל הקדוש ואם שנה המטבע לא יצא דודאי בכל השנה אם אמר המלך הקדוש והמלך המשפט אפילו בדיעבד לא יצא שהרי שינה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא יצא כלל כדאיתא לקמן במכילתין ובימים שבין ר"ה ויוה"כ הוי דינא הכי בהאל הקדוש שנאמר ויגבה ה' צבאות במשפט דהיינו בימים אלו וקרי ליה האל הקדוש א"כ אפילו בימים אלו יש לו לומר כן כשאר הימים ובהמלך המשפט לא פליגי"**.

כג. ואם נקבע שבאמת זה תוספת הרי"ף, א"כ יש להוסיף ולקבוע שחכמי פרוכנס הקדמונים הגיהו את הגמ' על פי נוסח הרי"ף, והם גם הוסיפו להגיה גם בריש האל המשפט, כי היה דוחק בעניהם שיהיה הבדל בין דברי רב לדברי רבי אלעזר בזה, ומה גם שבסוגיית נראה שזה מקביל להאל הקדוש, וא"כ גם בברכת המשפט צריך לומר האל המשפט. אבל יש בזה דוחק שהרי כבר בעל המאור והראב"ד כאן הזכירו נוסח ספריהם ודנו שאולי הרי"ף גרס אחרת, והם סמוכים מאד לתקופת הרי"ף, וא"כ קשה להאמין שלא ידעו ספריהם הוגהו בזה מאה שנה לפני דורם על פי הרי"ף. ולכן יותר נראה כמו שצידדתי בסמוך שאין זה תוספת הרי"ף אלא כן היה נוסח גמרות הרי"ף, ואז יש מקום לומר שגם בגמרות שהגיעו מבבל לפרוכנס בתקופת הגאונים גם היה הנוסח כך, אלא שבשלבי המסירה הקדומים בפרוכנס השתבש קצת הסוגיא ויצא שגרסו בין רב ובין ברבי אלעזר האל המשפט.

כד. ובאמת שלעיל ד"ה ובפסקי הרא"ש, הראתי שאכן הרא"ש שהוסיף בדברי רבי אלעזר לתוספת ביאור "מלך אוהב צדקה ומשפט", נזהר ולא כתב כן בפעם השניה כשנחית לדייק מלשון רבי אלעזר.

מחמת שבפסוק שהביא רבי אלעזר לא נזכר להדיא אלא האל הקדוש.

ט. למה הוסיפו בדברי רבי אלעזר הלשון המזוהר "האל המשפט"

ואחר הודיענו אלקים כל זאת, שהנוסח המקורי בדברי רבי אלעזר הוא רק "האל הקדוש" ושאיזה גאון הוסיף בדבריו "והאל המשפט". מוטל עלינו לנסות להבין למה אותו גאון קדמון, הוסיף בדברי רבי אלעזר נוסח משונה של "האל המשפט", שכאמור לעיל פרק ה' לכו"ע חתימה זו היתה נדירה ביותר בתקופת הגאונים, ולא נהגה בפועל אלא במקומות בודדים בלבד (וע"ש שלפי דעתי גם המקומות הבודדים שנהגה לא היו אלא בא"י בלבד). ולמה לא הוסיף אותו גאון בפשיטות "ורבי אלעזר אמר האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט", וכמו שהוסיף גם הרא"ש בדרך ביאור, והרי רבי אלעזר קאי על דברי רב, ורב אמר שכל השנה הנוסח הוא "האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט" וא"כ רבי אלעזר שלא מחלק בין עשי"ת לכל השנה, יוצא שלשיטתו אומרים תמיד מלך אוהב צדקה ומשפט, ומה ראה הגאון להוסיף כאן נוסח מתמיה ומוזר.

ובהשקפה ראשונה היה נראה ליישב שאותו גאון סבר כשיטת רבינו יונה, שמלך אוהב צדקה ומשפט קל יותר, ואפילו לרב הוא כשר בדיעבד, ולכן בא הגאון ללמדנו תוספת חידוש, שלשיטת רבי אלעזר לא רק מלך אוהב צדקה ומשפט יצא, אלא אפילו לא הזכיר כלל מלך אלא אמר האל גם יצא.

אולם תירוץ זה תמוה בתלתא:

חדא למה הביא ממרחק לחמו, ללמדנו חידוש זה על ידי חתימה בלתי

פרובס, מ"מ אין ספק שהנוסח המקורי בתלמוד היה רק "האל הקדוש", וכמו שהוא הנוסח של רבותינו הראשונים מכל הארצות וכו"ל, ובפרט שכן הוא גם נוסח רבינו חננאל.

ועוד יש להוסיף את מה שכתבתי לעיל פרק ה, שלכל מסכת ברכות נשתמרו שני נוסחים קדומים השונים, זה מזה בכל סוגיה בכמה וכמה פרטים, ובסוגיין הנוסח השני משתקף בד' מקורות והם ר"ח ורשב"א וכתבי היד של הבבלי מינכן ופריס, שהרי כל אלו המקורות הללו גורסים גירסה יחודית בדברי רב "האל הקדוש ואוהב המשפט", ואף על פי כן גם ארבעת מקורות אלו, גורסים ברב אלעזר רק "האל הקדוש" בלבד. הרי שכן היה נוסח התלמוד הקדום, עוד לפני פיצול שני הענפים, שהתרחש באמצע תקופת הגאונים.

ומאחר וכאמור בנוסח התלמוד המקורי, לא נזכר בדברי רבי אלעזר אלא "האל הקדוש" בלבד, א"כ אין מנוס מלקבוע שהנוסח "האל הקדוש והאל המשפט" הוא תוספת מאיזה גאון שהוסיף כן בנוסח הגמ', כדי להבהיר ולחדד שרבי אלעזר דפליג בהאל הקדוש פליג נמי בהאל המשפט, וכידוע כן היה דרך מקצת הגאונים להוסיף בנוסח הגמ' הוספות כדי לבאר דברי הגמ' וכדלעיל פרק ו ד"ה ומ"מ למרות.

ויש בתגלית זו חיזוק לשיטת תוס' רבינו יהודה וכן הרשב"א (וגם הרשב"ץ בתחילת דבריו קודם חזרה) שרבי אלעזר באמת לא פליג על רב אלא בהמלך הקדוש ולא בהמלך המשפט, והובא שיטה זו במאירי ועוד, ויבואר יותר בפרק הבא סיבת החילוק בזה. אבל דעת הרבה ראשונים שאפילו לנוסח זה רבי אלעזר באמת פליג בתרווייהו ומה שהזכיר בלשונו רק האל הקדוש היינו

המשפט. שהרי לפי רבי אלעזר גם בזמן המשפט התואר הנכון להשי"ת הוא האל, וכמו שהוכיח רבי אלעזר מהפסוק "ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה". ולכן הוכרח הגאון להוסיף בדברי רבי אלעזר דוקא האל המשפט. כי סבור אותו גאון ש"מלך אוהב צדקה ומשפט" או "אוהב המשפט" או "אוהב צדקה ומשפט", כל לשונות אלו פסולים אפילו לשיטת רבי אלעזר המיקל בסוגיין.

והאמת היא שאת כל המהלך הזה, ראוי לנו לומר גם אם ננקוט שתיבות האל המשפט הם לשונו המקורית של רבי אלעזר עצמו. כי גם על רבי אלעזר עצמו יש לשאול למה לא אמר בפשיטות מלך אוהב צדקה, וכלשון בר פלוגתו, וע"כ לתרץ כנ"ל שבא רבי אלעזר להדגיש, שהוא מודה לרב שאין לומר אוהב בעשי"ת, וככל החזיון הנ"ל, שלמדתי מדברי הרב סקלי במאמרו עמ' קכד שכתבם בדעת רבי אלעזר גופיה.

אלא שהנני מודה שלפי הצד שרבי אלעזר גופיה אמר כן, הדברים פחות מוכרחים ומתבקשים, וזאת מחמת שעל רבי אלעזר גופיה הקושיה למה כתב נוסח מזור היא פחות חמורה, כי יתכן שזה היה הנוסח היותר שגור באזורי בארץ ישראל בתקופתו, וגם יתכן שרבי אלעזר גופיה לא קאי להדיא על דברי רב אלא היא מימרא נפרדת עצמאית שהתלמוד הצמיד אותה לדברי רב. אבל אם זה תוספת גאון ודאי קשה שהרי בזמן הגאונים ודאי נוסח האל המשפט לא היה מצוי יותר מנוסח מלך אוהב צדקה ומשפט, וגם לפניו כבר דברי רבי אלעזר המה מתייחסים לדברי רב ואמורים להיות מתאימים זה לזה. ובאותו ודאי יש לומר כמשנ"ת, ולאמיתו של דבר גם בדעת רבי אלעזר זהו הביאור הפשוט (ובדעת רבינו

נפוצה, ולא בחר בנוסח הנפוץ של בני ארץ ישראל החותמים "אוהב המשפט".

ועוד אם חיפש אותו גאון לומר את הנוסח הכי בעייתי והכי מחודש, היה כותב "אפילו אמר האל הקדוש ואוהב צדקה ומשפט" שהרי הניסוח **אוהב צדקה ומשפט** בעשי"ת, הוא הניסוח הכי מחודש לומר שיוצאים בו, כי בנוסח זה גם אין בו מלך ומאידך יש בו תוספת אוהב, וזה החידוש הכי גדול שלמרות שני שינויים אלו יצא אף בעשי"ת.

ועוד שהרי גאון זה גרס ברישא בדברי רב "מלך אוהב צדקה ומשפט", וכבר ביארנו בחשבון פשוט לעיל בפרק ב', שלנוסח זה בודאי עיקר תקנת רב היא שלא לומר תיבת אוהב בעשי"ת, ולא נזכר כלל ברב שיש דין מיוחד לומר המלך בעשי"ת, ויתכן בהחלט שאפילו לשיטת רב האל המשפט הוא כשר. וכיון שכל זה מוכרח מאוד. א"כ איך הוסיף אותו גאון נוסח מזור של האל המשפט, ולא כתב בפשיטות מלך אוהב צדקה ומשפט, הרי אם נחית לאשמועינן דוקא הלשון הכי בעייתי, א"כ אדרבה האל המשפט הוא פחות בעייתי ממלך אוהב צדקה ומשפט וכאמור.

ולבן נראה לי שהתירוץ האמיתי לזה הוא, שאדרבה אותו גאון מכיון שגרס ברב מלך אוהב צדקה ומשפט, ממילא היה פשוט לו כמשנ"ת, שעיקר תקנת רב היא להשמיט תיבת אוהב, וס"ל לאותו גאון שבאמת רבי אלעזר בחלק זה לא פליג על דברי רב (וכשיטת תוס' ר"י שיראליון והרשב"א), והיינו שגם רב יוסף מודה שצריך להשמיט בעשי"ת תיבת 'אוהב', בכדי להדגיש שיש משפט בפועל, אלא שמ"מ פשיטא ליה לאותו גאון, שעל כל פנים לרב יוסף נוסח האל המשפט הוא גם טוב כמו המלך

קרובת י"ח לצום גדליה, עם חתימות ארץ ישראליות, וראיתי שבמנהג איטליה יש קרובה י"ח לצום גדליה: "אבל במר נפש מתענים", אבל בדפוס מנהג איטליה שבדקתי כל החתימות שם בבליות).

ובאמת שרוב המקורות לחתימת האל המשפט, הם שייכים לעשרת ימי תשובה, וכדלהלן:

מקור א שהוא דברי רבי אלעזר, מדבר בפירוש על עשרת הימים שבין ראש השנה ליום כיפור.

מקור ד' הוא מפיוט א"י קדום ליום כיפור.

מקור ג' הוא מסליחת "עננו אלהי אברהם" שהם חלק מהסליחות, וכידוע עיקר אמירת הסליחות הם לאומרם בעשרת ימי תשובה בלבד^{כה}.

ונותר לנו מקור ב' שמביא חתימה זו כחלק ממדרש לתפילת העמידה הרגילה, אבל מקור זה בלאו הכי משונה שהוא מביא חתימת האל המשפט בכלל כל החתימות הבבליות, ולכן מסתבר שחתימה זו הגיע למדרש זה בטעות על ידי איזה מעתיק קדמון שגרס כן, ולכן קשה להוציא מכאן את המועד המדויק של אמירת חתימה זו.

ואמנם במקור ה' מופיעה חתימה זו בקרובה לפורים בסידור מנהג קורפו, ולכאורה זה סתירה למשנ"ת, אך יתכן לתלות את זה בשגגת מעתיקים שעירבבו בין הזמנים השונים. ועוד יתכן שבמקור היתה חתימה זו רק בקרובות של קורפו לצום גדליה, ואגב שהורגלו לאומרה בקרובה לצום גדליה

יונה י"ל שהוא גרס כנוסח הרווח ברבי אלעזר שלא נזכר בו כלל האל המשפט, ואין שום הכרח שרבינו יונה תפס לעיקר כנוסח הרי"ף וע"ע לעיל סוף פרק ו וצרף לכאן).

י. השערה שחתימת האל המשפט היתה נהוגה רק בעשי"ת

והנה בכל עשרות סידורי א"י ששרדו בגניזה הקהירית, ומכילים כחמשה ענפי נוסח שונים של עמידה לחול, וכן בכל מדרשי האגדה מא"י, מופיע תמיד החתימה "אוהב המשפט", ולא מצאנו תיעוד לחתימה "האל המשפט" אלא במקורות הבודדים הנ"ל.

ולכן נראה מוזר לקבוע שהיה מחוזה בא"י שנהגו בחתימה זו בכל השנה, ודי לנו לחדש שחתימת "האל המשפט" לא היתה נהוגה בארץ ישראל אלא בעשרת ימי תשובה, והיינו לפי הידוע שסידורי א"י חותמים האל הקדוש גם בעשרת ימי תשובה וכשיטת רבי אלעזר, אבל לגבי חתימת ברכת המשפט גם הם מודים שאין לומר בעשי"ת אוהב המשפט אלא האל המשפט, וזהו ממש שיטת רבי אלעזר לפי נוסח הרי"ף.

ולפי זה ניחא למה לא מצאנו שרידים מחתימה זו בסידורי הגניזה, לפי שברכת המשפט אינה נאמרת בשבתות ובמועדים אלא בימות החול בלבד ובסידורי הגניזה העתיקו את העמידה לחול רק פעם אחת בימות השנה הרגילים, וכדרך כל הסידורים הישנים שלא כפלו כל עמידות, וממילא אין למצוא סידור עם חתימת האל המשפט (וצריך לבדוק האם שרד בגניזה

כה. עיין למשל בלשון הרמב"ם הלכות תשובה פרק ג הלכה ד: "נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצות מראש השנה ועד יום הכפורים יתר מכל השנה, ונהגו כולם לקום בלילה בעשרה ימים אלו ולהתפלל בבתי כנסיות בדברי תחנונים ובכיבושים עד שיאור היום".

אלעזר, ואילו לשון מלך אוהב צדקה ומשפט פסולה בעשי"ת אפילו לשיטת רב אלעזר. ולפי האמור כאן באמת בני א"י שנהגו כרבי אלעזר לומר בעשי"ת האל הקדוש לכתחילה, מ"מ גם אצלם רובם נהגו לשנות החתימה בעשי"ת, ולומר "האל המשפט" במקום "אוהב המשפט", ויתכן שאותו גאון אף ידע והכיר מנהגם וזה סייע לו בהוספתו.

יא. מקורות נוספים התומכים בנוסח פירקוי בדברי רב יוסף

הרב סקלי האריך, שהנוסח הרווח בתקופת הראשונים בדברי רב יוסף היה "מלך הקדוש ומלך המשפט", והיינו שבין לרבה ובין לרב יוסף אית להו דרב שיש לשנות החתימה בעשי"ת, ולא נחלקו אלא בפרטי הנוסח שרבה אומר המלך הקדוש והמלך המשפט ורב יוסף אומר מלך הקדוש ומלך המשפט.

וניוסח זה נודע בדורות האחרונים בעיקר מדברי פירקוי בן באבוי מבית מדרשו של רב יהודאי גאון ז"ל, שהעתיק הסוגיא בנוסח זה, והוכיח ממנה, שיש קפידא בכל אות בתפלה ושאין לשנות מסברא אפילו אות אחת, שהרי בסוגיין נחלקו חכמים על פרט קטן כזה וקבעו בו הלכה לדורות, הרי שגם פרטים כאלו היה חשובים בעיניהם.

אבל הרב סקלי הוסיף להוכיח שכן הוא נוסח הרשב"ץ והראב"ד בכתוב שם וכן הרמב"ן במלחמות, והביא מה שגיליתי שכן הוא בשני כתבי יד של בעל המאור ושבזה ניחא כמה קושיות.

והחידוש העיקרי שהתבאר במאמר שם הוא שהנוסח הרגיל בדברי רב יוסף "האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט",

הנהיגו לאומרה גם בשאר הקרובות, אך לעת עתה לא מצאתי סידור קורפו שיש בו מדור צום גדליה למען אוכל לבדוק בו ענין זה. וגם יתכן שהיה איזה כפר בארץ ישראל שבאמת אמר האל המשפט כל השנה, ומ"מ שורש חתימה זו הגיע מהמנהג לחותמה דוקא בעשי"ת וכאמור.

ובאמת שזו השערה המתקבלת מאוד, שהרי חתימות ברכת העמידה הם קבועות מזמן קדמון, וכמעט שאין שינויים בין כל עדות ישראל בניסוחם, וכמעט גם שאין הבדל בין החתימות בין בני בבל לבני א"י, וגם השינויים המעטים הקיימים הם בעיקר נוסח רגיל מול נוסח מקוצר בהפחתת איזה תיבה. וגם בברכתנו שיש ג' חתימות קדומות: מלך אוהב צדקה ומשפט - מנהג כל עדות ישראל; אוהב המשפט - מנהג ארץ ישראל הקדמון בסידורי הגניזה ובמדרשי האגדה; אוהב צדקה ומשפט - נוסח הרמב"ם וכן השואל בתשובות הר"י מיגאש. אבל המשותף לכל אלו שיש בהם תיבת "אוהב" ואין בהם תיבת "האל". אבל אין שום סיבה שתיווצר חתימה מחודשת "האל המשפט", אבל למשנ"ת שבאמת אין חתימה כזאת, אלא בעשי"ת, ניחא, כי בעשי"ת יש ענין לא לומר "אוהב", בכדי להדגיש שה' שופט בפועל, ומכיון שלפי רבי אלעזר תיבת האל היא המתאימה ביותר לעשי"ת, וכמו שהוכיח רבי אלעזר מן הפסוק "ויגבה ה' צבאות במשפט והאל הקדוש נקדש בצדקה", א"כ בהכרח לחתום בעשי"ת: "ברוך אתה יי האל המשפט".

וכמובן שהשערה זו מחזקת עוד יותר את מה שכתבתי בפרק ט', שהגאון שהוסיף האל המשפט ברבי אלעזר, בדוקא נקט לשון זו, כי רק לשון זו כשרה לפי רבי

שגור, וע"כ שזה נוסח מקורי המשלשל מנוסח פירוקי.

ויוצא מזה לכאורה שגם בתלמוד הקדום שהגיע לאשכנז היה שריד מנוסח פירוקי אלא שמחמת שהיה הנוסח הזה קשה הגיהו חכמי אשכנז הראשונים לנוסח הרווח כיום ודוק^{כז}. ואם כנים הדברים אם כן יוצא שכל מסורות נוסח התלמוד הקדומות, שוות פה אחד, שרבה ורב יוסף נחלקו אם לומר מלך הקדוש או המלך הקדוש, ולא נחלקו במחלוקת רבי אלעזר ורב, ואין ספק שזהו הנוסח המקורי וכפי שכבר העלה הרב סקלי במאמרו ודבריו ברורים ונאמנים, וע"ע במאמר של פוקס הנ"ל שהאריך להוכיח שאחר לשון "מאי הוה עלה" מופיע תמיד מחלוקת חדשה ולא חזרה על המחלוקת הישנה עש"ב.

גם מצאתי שבקטע גניזה אחד של ר"ף (T-S AS 75. 166) נוסף על פי הגמ': "מאי האוי עלה ר' יוסף אמ' האל הקדוש המלך המשפט רבה אמר המלך הקדוש המלך המשפט"^{כט}, והנה נוסח זה משובש אבל הוא קרוב מאוד לנוסח פירוקי.

ובנמוקי יוסף הנדפס יש נוסח משובש: "רב יוסף אמר המלך הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט", ולעת עתה לא הצלחתי

אינו מתועד אלא בספרי חכמי אשכנז וצרפת בלבד^ל. ורק יש להעיר שיש יוצא מן הכלל בזה באחד מחכמי איטליה והוא הריבב"ן בפירושו לר"ף שכתב "דאי בדיעבד פליגי רבה ורב יוסף הוה להו למימר רב יוסף אמ' יצא ורבה אמ' לא יצא אלא לכתחילה פליגי והיל' כרבה דאמ' לכתחילה צריך לומר המלך הקדוש וכו'", ומפורש דלא כגירסת פירוקי (וגם הרי"ד גרס מעין זה בדברי רב יוסף, אך עיין לעיל פרק ז שנוסחו מורכב ממקורות שונים, ואינו משקף בהכרח את נוסח התלמוד של איטליה).

ועתה ראיתי שכבר פוקס במאמרו, הוכיח שכן הוא נוסח הראב"ד והרשב"ץ ובעל המאור, ושם הוסיף שכן הוא גם בכתב יד שלישי של בעל המאור.

ועוד ראיתי במאמרו של פוקס בהע' 70, שהוסיף שבילקוט שמעוני כתב יד פרמה 2401 איתא: "רב יוסף אמר מלך הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט"^ל, וכתב לנכון שככל הנראה נוסח זה משתלשל מנוסח פירוקי ע"ש. ובאמת שבלא זה אינו מובן כלל, למה מופיע במקור זה נוסח "מלך הקדוש" בלי ה' הידיעה, וקשה לתלות שינוי כזה כזה בטעות המעתיק, כי אין דרך לטעות ולהשמיט ה' הידיעה מנוסח תפלה

כו. וגם מדברי ר"י בר יקר שכתב בח"ב עמ' פ"ז בתפלות ר"ה: "ונראה שכל אדם יכול לומר מלך המשפט ומלך הקדוש ויהי יותר נאה לומר כן שלא יאמר המלך המשפט וכו' ולא דקדקו חכמים בין מלך להמלך ע"ש. יוצא שלא גרס שיש בנושא זה מחלוקת מפורשת בין רב יוסף לרבה, וע"כ שגרס בזה כחכמי צרפת, ואף שהוא גר חלק מימיו בפרובנס מ"מ גם היה תקופות ארוכות בצרפת ושם קנה עיקר תורתו מרבינו הריצב"א ולכן אין להתפלאות שנקט כנוסח חכמי צרפת בסוגיין.

כז. ובילקוט שמעוני דפוס ראשון שם: "רב יוסף אמר האל הקדוש מלך אוהב צדקה ומשפט", ולעת עתה לא איתרתי כתב יד שיש בו חלק זה של ילקוט שמעוני, על מנת שיתקיים בו "יבוא השלישי ויכריע ביניהם". כח. אלא אם כן נידחק לומר שבעל ילקוט שמעוני הושפע מנוסח כתב יד שהגיע לאשכנז מארץ אחרת, ועיין לעיל הע' 9 שאכן יש לו נוסח נוסף שהוא נדיר באשכנז, אבל הנוסח ההוא נמצא גם בכתב יד מינכן האשכנזי.

כט. כן בהעתקת הרב עזרא שבט במהדורותו, וכן בדקתי בעצמי בצילום כתב היד בפרידברג.

יב. בענין דעת הרמב"ם וגירסאות כתבי היד

עייין גם במאמר בבית אהרן וישראל חשון תשע"ז. וגם בדברי עורכי רמב"ם פרנקל בילקוט שנו"ס לפרק י' מהלכות תפלה באורך רב. ורשום אצלי שכנגד זה בשו"ת בשו"ב לציון לר' בנציון כהן שליט"א ח"ב סימן ג עמ' רמה, הסיק שאין ראייה מהרמב"ם כת"י דלא כהשו"ע, ואולי טען מעין הנכתב במאמר הרב סקלי, אבל לא ראיתיו כעת. ורק יש להעיר שלפי מסקנתי ומסקנת הרב סקלי במאמר שבחודש הקודם, אין ראייה מדברי הרמב"ם בפרק י', לפי שלשון "אוהב צדקה ומשפט" היא לשון כוללת, וכוונת הרמב"ם לומר שכל שהוסיף תיבת 'אוהב' צריך לחזור, ולא משנה אם אמר מלך אוהב או האל אוהב או רק אוהב בלבד.

ובמדומה שכן הבינו גם הסמ"ג והרי"א^ז, שהעתיקו את דברי הרמב"ם, שהרי בכל מקומות של רבותינו אלו היה הנוסח התפלה של כל השנה "מלך אוהב צדקה ומשפט" ואם כן אינו מצוי כלל שיטעה אדם בעשי"ת ויאמר רק אוהב צדקה ומשפט בלי מלך, ואם כן לשם מה העתיקו הלכה זו שאינה מציאותית, ואם כדי ללמדנו את הדיוק שרק באוהב צדקה ומשפט חוזר, למה הלכו סחור סחור לכתוב כן ברמיזא, ולא כתבו כן בפירוש, שהרי זה חידוש הלכתי גדול שיותר מעשרה ראשונים חלוקים עליו להדיא. ועוד קשה שאם כבר החליטו

להשיג את צילום גוף כתב היד שממנו נדפס הנמוקי יוסף למסכת ברכות (שהוא כתב יד אוקספורד 20), וחבל כי אולי יימצא שם שינוי נוסף שיקרב את הנוסח עוד יותר לנוסח פירקוי, ורק אם יימצא שבכתב היד כתוב כמו שהעתיקו בנדפס, א"כ נאלץ לקבוע שאכן הנמוקי"י גרס כנוסח האשכנזים, ושנשתבש בכתב יד "המלך" במקום "האל".

ונותר לנו לדון איך היה נוסח דברי רב יוסף, בענף הנוסח השני בסוגיין, הגורס בדברי רב אוהב המשפט. דהנה בכתבי יד מינכן ופריס השייכים לנוסח זה כתוב בדברי רב יוסף "האל הקדוש ואוהב המשפט", אך הרשב"א שגרס כנוסח זה ברישא, מסתמא גרס ברבה ורב יוסף כפרקיל^ל, וכמו שגרסו בבית מדרשו לפניו ואחריו (הרמב"ן והרשב"ץ), ואכן מסתבר שבמקור גם בענף השני היה כתוב ברב יוסף "מלך הקדוש ומלך המשפט" וכנוסח העיקרי בענף הראשון. אלא שהמעתיקים המאוחרים של הענף השני, שהכירו את הנוסח האשכנזי הגורס ברב יוסף "האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט", וחשבו שהנוסח שבידם טעות גרידא הוא^{לא}, הלכו והגיהו בדברי רב יוסף מעין הנוסח האשכנזי ורק הקפידו להתאים פרטי הנוסח לנוסח כתבי יד אלו ברבי אלעזר. והרי כתב יד מינכן נכתב בצרפת ובודאי שם היה מוכר הנוסח האשכנזי, וגם כתב יד פריס יש בו נוסאות שמחצבם באשכנז בלבד, וכמו שכתבתי בספרי רינת אהרן ברכות דף ב ע"א לגבי ביאת שמשו וביאת אורו ע"ש.

ל. ומה שיש ברשב"א המצוי בדברי רב יוסף בנוסח הרווח, אינו אלא תוספת מסברא שהוסיפו מדפיסים מאוחרים ואין לה זכר כלל בדפוס הראשון ובכתב היד וכמו שהביא הרב סקלי בשמי במאמרו.
לא. שלא הסתבר להם שנחלקו רבה ורב יוסף רק לגבי ה' ועוד שלשון מאי הוה עלה מטעה כאילו זה מחלוקת דומה למחלוקת רב ורבי אלעזר.

למען יצא קובץ מנורה בדרום בראש חודש בלא איחור.

יג. כמה גרגרים נוספים

א' נוסח רס"ג בכל קטעי הגניזה הוא "מלך אוהב צדקה ומשפט". וכמו שכתב הרב סקלי במאמרו עמ' קלא. והעירני הרב מולקנדוב מקטע גניזה שהובא בסידור רס"ג הנדפס עמ' רכה ששם כתוב הוראה שבעשי"ת במקום 'אוהב המשפט' יאמר 'המלך הקדוש' ורצה ללמוד מזה על כך פנים שהיה נוסח כזה של המעתיק הבבלי. אבל בדקתי קטע זה במקורו, ולא מצאתי שמץ ראייה שמדובר בקטע של סידור רס"ג, ועל כל פנים כל הקטע ההוראות שבכתב יד זה לעשי"ת בודאי אינו חלק מסידור רס"ג המקורי כי בכל שאר קטעי הגניזה וכתב היד השלם הוראות מעין אלו מופיעות במקום אחר לגמרי ובניסוח אחר, וגם אם היה קטע זה חלק מסידור רס"ג, עדיין צריך היה לתלות נוסח זה בהשפעת המעתיק מקהילות א"י שבמצרים, וכמצוי הרבה בקטעי הגניזה של סידור רס"ג, ואין מזה שום הוכחה לנוסחאות בני בבל.

ב' יש עוד ראשון מפורש, שכותב שאם אמר מלך אוהב צדקה חוזר, וחיבורו טרם נדפס, וכוונתי לפסקי מסכת ברכות לחכם ספרדי לא ידוע מסוף תקופת הראשונים - נכתב בשנת רל"ז - נ"ו בהמ"ל 1148. שאחד מידידי עובד כעת על ההדרתו וזה לשונו בסוגיין: כל השנה כולה מתפלל אדם האל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט חוץ מעשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים שצריך לומר המלך הקדוש המלך המשפט ואם אמר האל הקדוש לא יצא וחוזר לראש אבל אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט ונזכר חוזר לאותה ברכה וחותר בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר ואם

לא לכתוב כן להדיא כדי לקצר, יותר טוב היה להם לא לכתוב כלל שחוזר אם לא אמר המלך המשפט, כי באמת לפי מציאות נוסחם תמיד אינו חוזר. ועוד דבר תימה הוא לומר, שהסמ"ג סובר כמו רבינו יונה, וחלוק על כל חכמי צרפת בזה שכולם כתבו בפירוש דלא כרבינו יונה, וביותר מוזר שהסמ"ג אפילו לא טרח לכתוב חידוש גדול כזה להדיא.

ולכן נראה לי פשוט שהסמ"ג והריא"ז הבינו בדעת הרמב"ם שאם אמר אוהב גרע, ושלשון "אמר אוהב" כולל גם את האומר מלך אוהב כי גם הוא באמת אמר "אוהב" ומה שהוסיף מלך אינו מתקן את זה כלל.

ובן נראה לי שהבין גם רבי יהושע הנגיד, ולכן ניחא שבתשובתו לא התייחס כלל לשאלת השואלים ממה שבפרק י' לא כתב הרמב"ם מלך, ותשובתו על נוסח התפלה שאולי שכח בטעות, ודאי לא שייכת גם בפרק י' כי הטעות לא תקרה פעמיים, ובאמת רוב חכמי דורינו התקשו בהבנת דברי רבי דוד בזה ונשארו בצ"ע על רבי יהושע הנגיד. אבל למשנ"ת ניחא ששם אין קושי ניכר כי דברי הרמב"ם שם שייכים שפיר גם לנוסח מלך אוהב צדקה ומשפט שלשון אוהב צדקה שם כולל גם זה (אבל ודאי אין לתרץ שרבי יהושע הנגיד סובר כחכמי דורינו שהרמב"ם כתב שם לשון אוהב לגלות ששיטתו כרבינו יונה, שזה ודאי לא סבר ר"י הנגיד וגם חכמי דורינו הנ"ל מודים בזה, שהרי אם יש לו תירוץ יפה שכזה למה לא כתב אותו להדיא לשואלים, וע"כ שהתירוץ שהיה לו הוא תירוץ של לאו דוקא ומעין מה שכתבתי ולכן לא הוצרך לכותבו להדיא).

ורציתי עוד להאריך ולהרחיב בדעת הרמב"ם בתשובתו ובחיבור בפרק ב ובפרק י', אבל הזמן אינו מאפשר זאת, והמדפיסים אצים לאמר כלו מעשיכם,

הרשב"א לברכות כתב יד ירושלים ביהס"ל 4 7566 (לשעבר שוקן 12474), אך פירוש זה טרם נדפס כלל, ולא הצלחתי להשיג צילום ממנו, מחמת הסגר שהטילו השלטונות מחמת מכת הקורונה וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו בפתיחת בתי הכנסיות ובתי המדרשות ואוצרות הספרים במהרה.

ד'. בספר יסוד משנה תורה שהוא פירוש לספר אהבה של הרמב"ם לרב יהודה אלבוטיני מחכמי ירושלים בשנת רע"ה, העתיק כל סוגיין, אך המעיין שם יראה שנוסחו כמעט זהה לנוסח הדפוסים, וגם בכל הספר הזה כל הגמרות זהות לנוסח הדפוסים בגמ' או ברי"ף ולכן ברור שהוא השתמש בבבלי דפוס פיזארו משנת רמ"ד, ואין ממנו ראיה לנוסח סוגיין.

לא נזכר עד שהשלים כל תפלתו חוזר לראש אחד יחיד אחד ש"צ וכן הדין כשהוא מסופק [א"ם] אמ"ר או לא אמ"ר וכתבו בשם ר"י ז"ל שאם לא אמ"ר זכרנו לחיים ומי כמוך וכתוב לחיים ובספר חיים שמוסיפין בעשרת ימי תשובה שמחזירין אותו בין ביחיד בין בציבור מפני שמשנה ממטבע שטבעו חכמים והרא"ש ז"ל תמה על זה ואמ"ר למה מחזירין אותו והלא לא נזכר בתלמוד כי אם המלך הקדוש והמלך המשפט אבל זכרנו ומי כמוך וכן השאר אם תקנת גאונים היא לאומרה מניין לנו שמחזירין למי שלא אמרם אין זה נקרא משנה מטבע ברכות מאחר שלא הוזכרו בתלמוד". עכ"ל חיבור זה בכתב היד.

ג' צריך לבדוק בנוגע לכל פרטי הסוגיא והלכותיה את האמור בפירוש תלמיד



הרב גרשון גולד

הערות בעניני קריאת פ' עשה"ד והמסתעף

הנה בקבצים האחרונים נכתבו כמה וכמה נידונים שיש בקריאת פ' עשה"ד, וראיתי לנכון לכתוב כאן כמה הערות והוספות חשובות בעניני סדר ואופן אמירת הפרשה.

נוקבא והיא מדת לילה כמ"ש בזוהר בכ"מ. עכ"ל. ובשו"ת שם משמעון כתב לבאר וז"ל, והטעם שלו בזה היה אפ"ל שהיה מצד דכיון שהלילה אינו מסוגל למקרא כנודע, וכמ"ש גם המדרש בפ' כי תשא, אמנם משנה תורה ודאי יש לקרות אף בלילה, כמו שאנו אומרים אותה בהושענה רבה בלילה, וגם המלך קורא אותה בהקהל אף בלילה, והיינו ודאי מצד, שמשנה תורה היא כתורה שבע"פ. שהיא במלכות דנוקבא כנודע. וממילא שפיר יש לקרות בלילה, דווקא העשה"ד שבפרשת ואתחנן שהן במשנה תורה.

ועוד דבהדיא אמרו בשמ"ר פמ"ו, שלוחות הראשונות לא היה אלא עשה"ד לבד, אבל לוחות השניות יש בהן הלכות מדרשות ואגדות שנ' ויגד לך תעלומות חכמה כי כפלים לתושיה, וכן אמרו שם פמ"ז יעוי"ש. וממילא שפיר מסוגלות האחרונות יותר ללילה שהוא הזמן המסוגל להלכות ומדרשות ואגדות, משא"כ הדברות שבפ' יתרו שהן מקרא בלבד אין לאומרם אלא ביום. עכ"ל.

וע"ע מש"כ בשו"ת שם משמעון הנ"ל להשיג על זקיננו של המהרש"ל. אכן יש לדחות את דבריו ולקיים מנהג זקיננו של המהרש"ל, ואכמ"ל, ועוד חזון למועד בעז"ה.

א] הנה בטוש"ע נזכר דטוב לומר פ' עשה"ד בבוקר, אולם חידוש מצאנו שיש גם ענין לאומרם בערב, וכמו שהביא המהרש"ל בתשובה (סי' ס"ד), שזקיננו ר"י לוריא היה אומר גם בלילה. וז"ל, והיה רגיל לומר פרשת אנכי ראשונה (א. ה. היינו שבפ' יתרו) בבוקר, ואנכי שנייה שהוא בפרשת ואתחנן היה רגיל לאומרה בערב, אחר שאמר ק"ש על מיטתו. עכ"ל. והביאו דבריו בעטרת צבי ובא"ר ובארצה"ח (בלב הארץ), וכן הביא העטרת זקנים.

[ועייין במחזיק ברכה שהביא מש"כ מהרח"ו, שהאר"י מנע אותו לומר פ' עשה"ד אף ביחיד, וכ' שם במוסגר שבעטרת זקנים צ"ל ר"ש ולא ר"י לוריא. וכונתו, דהא האר"י מנע אמירתם, ואיך כתב הע"ז משמו שיאמר בבוקר ובערב, ולכן הגיה דלא כתב הע"ז בשם ר"י לוריא דהיינו האר"י אלא בשם ר"ש לוריא. אולם בשו"ת לב חיים (סי' ח') השיג ע"ד, דמה שכתב הע"ז ר"י לוריא, לא על האר"י כונתו אלא על זקיננו של המהרש"ל כמבואר בשו"ת מהרש"ל הנ"ל, ולא צריך להגיה כלום. וכן השיג עליו בשו"ת שם משמעון סי' ד'.

ובטעם המנהג של זקיננו של המהרש"ל, שהיה קורא בערב פ' עשה"ד שבואתחנן דוקא, כתב בארצה"ח סקנ"ו וז"ל, והטעם כי זכור דוכרא והוא מדת יום, ושמור

תחילה פרשת העקידה ואח"כ פרשת המן ואח"כ עשה"ד, ונראה שבדקדוק כתב כן ללמד שכן יהיה סדר קריאתו. והן עזר למ"ש בספר הגהות יש נוחלין וכו'. עכ"ל.

ג] הנה בפוסקים כתבו שיש ענין לעמוד בעשה"ד בשעת קריאת התורה, ונשאו ונתנו בזה אי שרי או יש לחוש לתרעומת המינין. והנה יש לדון בקריאת פרשת עשה"ד שלא בקריאה"ת אם יש ענין לעמוד, ומצינו ג' אמירות של פ' עשה"ד שלא בקריאת התורה, א'- בקריאת שמו"ת ב'- באמירת פ' עשה"ד בכל יום שכתבו הטוש"ע שטוב לומר ג'- בקריאת הפרשה ע"י סדר לימודו.

ובכל זה יש מקום לדון אם יש ענין לעמוד, דבמקומות אלו ודאי אין חשש לתרעומת המינין שהרי זה לא בציבור, וא"כ גם הפוסקים שס"ל שבקריאה"ת אין לעמוד כאן ודאי יודו דאם יש ענין לעמוד שרי. רק זה יש לדון, אם יש ענין לעמוד במקומות אלו.

ובפשטות ודאי נראה שאין ענין לעמוד במקומות אלו, שהרי ענין העמידה כתבו הפוסקים שהוא לזכר מעמד הר סיני שעמדו לקבלת השכינה, וא"כ נראה שזה שייך דוקא בקריאה"ת שמבואר בהל' קריאה"ת שהוא דוגמת הר סיני, ולא בשאר הקריאות.

אולם חידוש גדול מובא בספר "אלא בד' אמות" (הנהגותיו של מרן הגר"ק שליט"א) שמנהג הגר"ק כשקורא שמו"ת, לעמוד כשמגיע לפ' עשה"ד. וכן יעוין בספר דולה ומשקה (עמוד שע"ו) שאמר הגר"ק בענין זה בזה"ל מנהג לא שמענו, והרוצה להדר יהדר. וכתב שם המחבר (הרב שצ"גל שליט"א) בהערה, שכן נוהג הגר"ק לעמוד.

ב] בענין סדר קריאת פ' עשה"ד בבוקר כתב בהגהות יש נוחלין וז"ל, ולא יאמר אותם לסדר שהם כתובים ומסודרין בסידורי המעמדות, בתחילה פרשת עשה"ד ואח"כ פרשת המן ואח"כ פרשת העקידה, רק בתחילה יאמר פרשת העקידה ואח"כ פרשת המן ואח"כ פרשת עשרת הדברים, כי טעם גדול וסוד נאה יש בדבר כמ"ש בספר הפליאה וז"ל, יאמר פרשת העקידה לכבש ולמעט הדין מעלינו, ופרשת המן אחר כבישת הדין ולהמשיך עלינו ברכה לפרנסתינו, ופרשת עשה"ד וקרבנות. ע"כ. כונתו, ע"ד מאמרם ז"ל (פסחים קיח.) קשים מזונותיו של אדם כקריאת ים סוף, להיות שהקל יתברך זן ומפרנס הכל, כצדיק כרשע, כטוב כחוטא, מקרני ראמים ועד ביצי כנים, ומדת הדין מקטרגת עליו וכו', ע"כ ראוי מקודם, לכבוש ולמעט הדין מעלינו ע"י פרשת העקידה וכו', ואח"כ להזכיר מענין המזונות, וכיון שהלך לו הדין והקטגור וחמת המלך שככה, נכנס הסגור וישפיע עלינו שפע שבע רצון טוב וברכה. עכ"ל.

והנה היש נוחלין ביאר למה צריך להקדים פרשת העקידה לפרשת המן, אבל לא ביאר למה פרשת עשה"ד צריך לומר בדוקא אח"כ ולא קודם כמו שמודפס בסידורי המעמדות. ולפי משנ"כ בקובץ י"ב עמוד צ"ה יעו"ש, אולי י"ל דגם אמירת פרשת עשה"ד מועילה להוריד שפע לעולם ולכן צריך לומר קודם פרשת העקידה, למעט הדין מעלינו וכמ"ש היש נוחלין כלפי פרשת המן, וכן"ל.

ועי' ביפה ללב שכתב וז"ל, ובין בדבר והבן במראה, בדברי מרן אלו שכתב בסעיף זה, לומר פרשת העקידה ופרשת המן ועשה"ד ופרשת עולה וכו', שנקט כסדר הזה

לכאורה דענין העמידה שייך רק בקריה"ת שהוא מעין מעמד הר סיני, וכן הביא שם באמת בגם אני אודך מהרב יוסף ליברמן שליט"א בעל המשנת יוסף ועוד ת"ח, שבשמו"ת לא שייך ענין העמידה, מ"מ מצאנו מי שסובר שגם בשמו"ת יש ענין לעמוד, וכן דעת מרן הגר"ק שליט"א.

ויש להוסיף עוד מה שהביא בגם אני אודך עמוד ער"ה מהגרי"צ הברפלד שליט"א שכתב וז"ל, בשמו"ת לא נזכר שם שצריך לעמוד, אבל כן נוהגים בשנים מקרא, ובפרט החסידים ויראי ה', אבל ודאי שאין כ"כ חוב כמו בקה"ת שהוא תקנת מרע"ה, ומ"מ תרגום, נ"ל דהוא פחות מזה, ואין בזה שום מנהג. עכ"ל הרי מבואר דבאמת יש מנהג כזה אצל יראי ה' וחושבי שמו לעמוד גם בעשה"ד שבקריאת שמו"ת.

אלא שמה שכתבו חלק מהת"ח שהובאו בגם אני אודך הנ"ל, שאין לעמוד בשמו"ת כי גם ע"ז שייך תרעומת המינים, נראה דאי"ז נכון דהא מפורש בב"י וברמ"א דביחיד ליכא חשש דתרעומת המינים, ואם כונתם למה שהאר"י חשש גם ביחיד כמו שהביאו האחרונים, ג"כ אי"ז נכון דהרי כבר ביארו האחרונים דביחיד בתוך קביעות לימודו גם ביחיד שרי, וכמו שהובא בקובץ יד עמוד מ"א. אלא שיש טענה על מי שס"ל שיש ענין לעמוד, דלא דמי לקריאה"ת ששם זה דוגמת הר סיני, וכנ"ל.

ואולי י"ל בדעת הגר"ק והסוברים דיש ענין לעמוד, דהנה במה שתקנו חז"ל לומר שמו"ת בפשטת אפ"ל שזה תקנה בפנ"ע כדי שידע האדם את התורה או כדי שיבין את הקריאה"ת אבל לא שזה חלק מהקריאה"ת, אך נראה די"ל גם שתקנת שמו"ת זה הרחבה

וכן יעוין בספר גם אני אודך על ענייני שמו"ת (לידיד ה' וידיד כל ישראל הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א) בעמוד עד"ר שהביא מהגר"א ליברמן שליט"א בזה"ל, וכתב בספר ביכורי חיים (פ"ג הערה צ"ד) דאם בקריאה"ת אנו נוהגים לעמוד בעשה"ד ואין חוששין לתרעומת המינים, כ"ש בקריאת שמו"ת שלא שייך תרעומת המינים למה לא לעמוד. וכ"כ שם בשם ש"ב הגה"צ רבי יעקב יצחק ניימאן זצ"ל (אב"ד מחזיקי הדת מונטריאל), דביחידות לא שייך כלל תרעומת המינים, וצריך ודאי לעמוד בשעת קריאת העשרת הדברות. עכ"ל.

אלא שעל מה שהובא שדעת הגר"ק שיש הידור לעמוד בקריאת עשה"ד בשמו"ת, לכאורה יש להקשות סתירה לזה ממה שהובא שם בגם אני אודך סי' קי"ג תשובת הגר"ח דל"צ לעמוד וז"ל, שאלה: הנוהגים לעמוד בעת קריאת עשה"ד [בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן], האם צריכים לעמוד גם כשקוראים התרגום על עשה"ד. תשובת הגר"ח שליט"א: לא. ולכאורה זה סתירה להאמור לעיל, שדעת הגר"ח שיש הידור לעמוד.

אכן באמת לק"מ דשאלת הרב גם אני אודך היתה רק האם יש ענין לעמוד גם בקריאת התרגום כמבואר בשאלה, וע"ז ענה הגר"ח שלא, אבל במקרא שפיר יש ענין לעמוד (ובאמת יש לתמוה על הרב השואל מדוע לא שאל גם על המקרא של השנים מקרא, ואולי היתה ידועה לו כבר דעת הגר"ק בזה, או שהיה פשוט לו מדנפשיה שבמקרא יש ענין לעמוד, ולכן שאל רק על התרגום).

הרי נתבאר, דאף דמסברא היה נראה

מנורה הע' בקריאת פ' עשרת הדברות בדרום עא

הוא ממש במקום קריאת התורה, והוא אופן של קריאת התורה ביחיד, ואף שנדחו דבריו מההלכה וכמו שכתב הב"י שם, מ"מ י"ל, דבעיקר הסברא דזה חלק מקריאה"ת בזה כו"ע מודים, וכנ"ל.

ועי' בפמ"ג סי' רפ"ה (מב"ז סק"ב) שכתב וז"ל הטעם שחייבו חז"ל שמו"ת, כנגד סיני ואהל מועד ומשנה תורה היה באר היטב וזה תרגום, מטה משה סי' תס"ד. עכ"ל. וע"ע בערוך השולחן סי' רפ"ה סעיף ב'.

הרי מבואר דענין השמו"ת הוא דוגמא לקבלת התורה שהיתה באופן של שמו"ת, וידוע שקריאה"ת בכל הלכותיה היא דוגמת מתן תורה, א"כ משמע שחלק מהצורה של הדוגמא למעמד הר סיני, זה לקרוא את השמו"ת והוי הרחבה לעצם הקריאה"ת, ולא ענין בפנ"ע. וכשם שבקריאה"ת בציבור יש בזה דוגמא למעמד הר סיני וקבלת התורה, כמו"כ גם במה שקוראים שמו"ת היות וזה הרחבה של הקריאה"ת הרי זה חלק מהקבלת התורה, וכנתבאר, ושייך ע"ז את הענין לעמוד בעשה"ד.

ולפי"ז גם הגרמ"ק יתכן ויודה דבאופן שקורא פ' עשה"ד בכל יום או בסדר לימודו אי"צ לעמוד דדוקא בשמו"ת שייך ענין זה וכנ"ל.

[ויעוין בגם אני אודך עמוד רע"ג שהובא שם תשובת הגר"י ליברמן שליט"א בעל המשנת יוסף, דבתיקון בליל שבועות עומדים בשירה ובעשה"ד, (ואע"פ שבקריאת עשה"ד בשמו"ת ס"ל שאי"צ לעמוד יעו"ש) ולא התברר לי הטעם בזה, דאם משום דיומא קא גרים דהוא ליל שבועות יום מתן תורה,

של הקריאה"ת, שחז"ל תקנו שחוץ מעצם הקריאת התורה יוסיף לעצמו בהתבוננות.

וי"ש להביא סימוכין לזה מהפמ"ג סי' תר"צ במב"ז סק"א שדן בדיני עמידה בקריאת התורה וקריאת מגילה, וכתב שם, שבקריאה בציבור גם במגילה יש דין עמידה והיינו לכתחילה, ובקריאה ביחיד אף בתורה דהיינו שמעביר פרשיותיו עם הציבור, א"צ לעמוד עיי"ש. ולכאורה אינו מובן מה שהפמ"ג קורא לשמו"ת, קריאה"ת ביחיד. דמילא מגילה ביחיד זה ודאי קריאת מגילה אף שזה ביחיד, אבל מה שייך לקרוא לשמו"ת קריאה"ת ביחיד, ומ"ש מכל לימוד פסוקים שודאי שאינו נחשב קריאה"ת ביחיד. ועוד שמה צריך לחדש ד"ז (והמהרש"ם בדעת תורה סי' רפ"ה סק"א ראה לנכון לכתוב דהפמ"ג כתב שאפשר לקרוא שמו"ת לכתחילה בישיבה, ומשמע ג"כ שסובר שיש בזה איזה מקום לדון), וכי צריך לחדש שאדם שלומד מקרא יכול לישב לכתחילה, אדרבא כך הוא עיקר צורת לימוד המקרא כידוע.

ונראה מהפמ"ג שלמד שענין השמו"ת הוא באמת הרחבה של הקריאת התורה, שתקנו שמלבד מה ששומע קריאת התורה בציבור צריך גם לקרוא בהתבוננות, וזה נקרא קריאה"ת ביחיד ואי"ז לימוד מקרא גרידא, ושייך לחדש הלכה שבקריאת התורה ביחיד אפשר לישב לכתחילה, כך נראה לכאורה.

ואולי יש להוסיף גם מה שהביא הב"י בסי' רפ"ה דעת הראב"ה, שכל תקנת שמו"ת היא ליחיד שאין לו ס"ת לקרוא שצריך לכוון הזמן שהצבור קוראים, ולקרוא אז שמו"ת עיי"ש. הרי חזינן דענין שמו"ת

עב

מנורה

הרב גרשון גולד

בדרום

א"כ מה זה שייך לשירה. עוד יל"ע לפי"ד יצטרכו לעמוד אף שבכל יום לא עומדים,
האם בקריאת פ' עשה"ד ביום שבועות וכמו בתיקון].



הרב ישראל גולדברג

הנה עומדים אנו לקראת חנוכת בניית המקוה החדש 'אפיקי מים' בשכונתנו הק' נחלת שמשון. ונודה בזה לידידנו ר' אהרון דוד שלפוברסקי שליט"א אשר עומד לימין מורנו הגה"צ ר' מרדכי ליבר כהן שליט"א ומוסר נפשו חלבו ודמו על הדבר, וכן נודה לכל המסייעים בגופם ובממונם למען הקמת מקוה טהרה בישראל, יתן ה' ויזכו לראות נחת דקדושה מכל יוצאי חלציהם, אמן.

רחיצה במקום אחד עם רבותיו או קרוביו

א. שאלה.

- ב. מח' ראשונים בטעם האיסור לרחוץ עם קרוביו או רבותיו.
- ג. בהיתר הרמ"א ובטעם השמטת הטור והשו"ע דיני זהירות ברחיצה.
- ד. תירוצי דדוקא במרחץ דזמנא חששו שהיו שוהין שם הרבה.
- ה. חמשה תירוצים של הדברי יציב בטעם השמטת הטור והשו"ע.
- ו. מסקנת הדברים.
- ז. דינים העולים.

וחמיו - מתוך שרואהו, ונזכר שמשם יצא נותן לבו להרהור, וכן בחמיו נותן לבו שיצתה אשתו מכאן, וכן בבעל אחותו נמי איכא הירהורא" עכ"ל.

ומבואר דחששו שראיה זו תביא לידי הרהור, והסביר רש"י דדוקא בבן אצל אביו שייך הרהור משום שנותן דעתו שמשם יצא, וכן חתן אצל חמיו נותן דעתו שאשתו יצאה משם, אלא שלפ"ז צריך להבין מהו הטעם בבעל אחותו, ובוה רש"י לא פירט הטעם אלא סתם "נמי איכא הירהורא", וקשה הרי הטעם "שמשם יצא" לא שייך בזה, וא"כ מאיזה טעם צריך לחשוש להרהור בבעל אחותו. וצ"ל כיון דמקטנותו רגיל בראיית אחותו במשך שנים אף שהיא צנועה תמיד מ"מ רגיל בראיית דמותה, לכן אם יראה ערוות בעלה עלולה להתעורר אצלו מידת הסקרנות ועי"ז עלול ח"ו לבוא לידי

א. שאלה: שמעתי שאסור לרחוץ במקוה אחד באותו הזמן עם קרובי משפחה האם הדבר נכון, וא"כ באיזה קרובים מדובר, ומהו טעם האיסור. עוד שמעתי דאסור לרחוץ עם רבותיו, ורציתי לדעת האם מותר לתלמיד לרחוץ עם הראש ישיבה או המגיד שיעור שלו.

ב. תשובה: מצינו בזה ברייתא המובאת בגמ' בפסחים (נא). "עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו ובעל אמו ובעל אחותו. ורבי יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו והוא הדין לבעל אמו". עוד הביאה שם הגמ' "תנא תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר" עכ"ל. ומבואר מהברייתא הראשונה דאסור לרחוץ במקום אחד עם אביו חמיו ובעל אמו ובעל אחותו, ומהברייתא השניה שאסור לרחוץ עם רבו. ובגמ' לא הוזכר טעם הדבר, אמנם זכינו לפי' רש"י וז"ל "מאביו

הרהורין אסורין. וכנראה למד רש"י דטעם זה שייך נמי בבעל אמו (ולפי טעם זה כל שכן שיהא אסור ברחיצה עם בעל גרושתו).

עוד נראה דלפי טעם זה גם באחות מאומצת שגדל עמה בבית אחד משחר ילדותו הדין כן דיש לחשוש להרהור. אמנם אחות אשתו שלא גדל עמה אע"ג שרגיל בראייתה ובהל' יחוד קרינן ביה "לבו גס בה" ואסורין ביחוד גם כאשר בעלה בעיר, מ"מ הכא דכל האיסור הוא משום חשש שמא יבוא להרהר מסתבר דכיון דאין רגיל בראייתה תדיר כמו באחותו אין צריך לחשוש כולי האי (וע"ע בחוט שני אה"ע עמ' סז גבי מה שהתיר בתקופת השידוכין).

אמנם יתכן לפרש דדוקא בצירוף אהבת אחותו יש לחשוש טפי להרהור, כמו שמצינו בגמ' (יבמות סב:) דיש מעלה לישא בת אחותו וטעם הדבר פירש"י "גיגעועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו" עכ"ל. כלומר דוקא באחותו מתוך שאוהבה הרבה עלולה מדת הסקרנות לפעול אצלו. ולפי"ז יש מקום לפקפק דבאחותו מאומצת לא יהא חשש זה על אף שגדל עמה.

והנה יש לדקדק דגבי תלמיד לא ירחץ עם רבו פירש"י "שצריך להתבייש מכבודו וממוראו". ולא כתב משום הירהורא. ומשמע דכל הטעם הוא משום דהוי חוסר כבוד לטבול ביחד עם רבו. ומטעם זה מסתבר דגם מי שאינו רבו מובהק אלא שיש לו קשר עמו ומקבל ממנו הרבה וכל שכן אם שואלו דעת תורה, אין זה מדרך כבוד שיטבלו במקום אחד.

שו"ר דדברי רש"י הועתקו גם בפי' הר"ן והר"י מלוניל. אמנם במאירי משמע דהחלוקה היא שונה, וטעם אביו כטעם רבו, דבכחמיז ובעל אחותו כתב וז"ל "והוא שאמרו עם הכל אדם רוחץ חוץ מחמיו ובעל אחותו,

שמתוך ראייתם זוכר את אחותו ואת אשתו ומחשבות ממשמשות ובאות" עכ"ל, ואילו באביו ורבו כתב וז"ל "ועם אביו אסור מחשש פריקת עול יראה וכו' וכן הדין בתלמיד עם רבו" עכ"ל. ומשמע דהשווה טעם רבו לטעם אביו דבשניהם חששו ל"פריקת עול יראה" ולא מטעם הרהור כבכחמיז ובעל אחותו (אמנם רש"י כנראה למד דבאביו לא חששו לפריקת עול כיון דגייס ביה, וכמו שמותר לספר עמו בלשון שניה ואילו ברבו צריך בלשון שלישיית, ולכן פירש משום הירהורא בכולהו לבר מכבוד רבו. שוב נתעוררתי שקצת מוכח כן מסדר הברייתות דהביאו האיסור ברבו בנפרד ומשמע כדברי רש"י דטעם הקרובים שווה ודלא כהמאירי. ויש לדחות דרצו למנות הקרובים יחד אף שטעמם שונה).

ג. אלא שיש לתמוה כאן תמיהה גדולה, דבריייתא זו העתיקו גדולי הפוסקים הלא המה הבה"ג (סי' נו) הרי"ף (פסחים שם) הר"ח (שם) הרא"ש (שם) המרדכי (שם) אות תרה, תרו) והסמ"ג (לאוין סי' קכו ד"ה וכן אסרו), וכבר בגמ' משמע דאין חולק בדבר. ואילו הטור והשו"ע לא הזכירו מזה מאומה, ורק בהלכות כבוד רבו העלו הלכה זו לדינא, וגם שם לא הזכירו רק רבו ולא קרוביו). אמנם הרמ"א (בדרכי משה י"ד סי' רמב אות י, והוזכר גם בהגהות לשו"ע שם סעיף טז, ובאה"ע כג-ו) דיבר בזה אלא שחילק בין זמנם לזמנינו והעתיק לשון האגודה (פסחים פ"ד סי' ג) שכתב בזה"ל "אכן עתה דמכסין הערוה לית לן בה ומותר לרחוץ יחד" עכ"ל.

ומבואר דכיון שכל הענין הוא רק חשש שמא יבוא להרהר היכא דבטל הטעם משום דמכסין ערוותם ממילא גם אין כאן איסור. והנה דברי האגודה שם מוסבים על דברי המרדכי שהביא שם דיש מי שחילק

ונראה דבזמנינו אין מקפידים וכדברי הפתחי תשובה, אך יש לעיין דיש צנועים המקפידים ללכת עם המגבת עד בור המקוה וכן עד המקלחות שמא הדבר יהא מותר לנזהרים, אך מסתבר לומר דכיון דהרבה וכמדומה הרוב לא מקפידים על זה, לכן גם אם יודע בבירור בקרוביו שמקפידים, יש מקום לחשוש שיחשדוהו שאינו מקיים הלכה זו, ולכן היכא דנכנס עם קרוביו ממש והדבר מעורר חשש שאינו חש להלכה זו צריך להמתין, אבל אם נכנסים בזה אחר זה דיש לתלות שאינו יודע בכניסת אביו או חמיו למרחץ, יש להקל היכא דיודע באביו או חמיו שמקפידים לכסות ערוותם (ולפמש"כ לעיל ברבו לא יועיל מה שמכסה ערוותו ויהא אסור בכל אופן).

בין כך היום בהרבה מקוואות ניתן להקל כמש"כ בחיט שני (אה"ע עמ' סז) דאם המרחץ גדול ויתכן שלא יראה אביו או חמיו כלל אפשר דיש להקל בזה (דהא כל האיסור הוא רק חשש וכולי האי לא חיישינן) שו"ר שגם בשו"ת דברי יציב (בליקוטים סי' קכג) הזכיר חילוק זה, וז"ל "דאם הוא במרחץ דרבים שמצויין שם הרבה אנשים לא חיישינן להרהורא כל כך ודו"ק" עכ"ל בקיצור, אמנם ע"ש דלמד כן מסברא אחרת, והביא לזה סמך מדברי הרמ"א (כא-ה) דמבואר שם דהיכא דמצויים רבים אין כל כך חשש שיתן דעתו בדבר מסויים (דמותר לרחוץ מן הגויות במקום דשכיחי רבים ולא חיישינן שיתנו דעתם עליהן), אמנם ע"ש בפוסקים דכתבו דשומר נפשו ירחק מזה. ועפ"ז כתב ליישב השמטת הטושו"ע דבזמננו גם כן היו בבית המרחץ הרבה אנשים בזמן אחד. ולפ"ז מה שהעתיקו ההלכה בכבוד רבו אינו קשה, דהתם הוא ענין של כבוד ואינו חשש הרהור בדבר מסויים ובזה יתכן דס"ל דשייך חוסר

דדוקא בגיגית אחת אסור אבל במרחץ שרי, ודחה דבריו בזה"ל "דמנין לנו לחלק מדעת הכרס". ועל זה כתב האגודה דמ"מ בזמנינו שהולכין במכנסים ומכסים הערוה יש להקל.

ולכאורה היה מקום ליישב דמשו"ה לא ראו הטור והשו"ע צורך להעתיק הגמ' להלכה דבזמנינו בין כך מכסין את הערוה ושרי כדברי האגודה. אך מה נעשה שכבר העתיקו בטושו"ע הלכה זו בהל' כבוד רבו, ואם היו סבורים כן הדר דינא דגם חסרון בכבוד רבו אין כאן. ואולי אפשר ליישב דס"ל כסברת האגודה במקצת, דהיינו שטעם זה דמכסין הערוה מהני רק משום חשש הרהור, הלכך דוקא באביו וחמיו ובעל אחותו דאסור מטעם הרהור שרי, אבל גבי רבו דאינו אסור מטעם הרהור אלא משום כבוד רבו כדביארנו לעיל יש חסרון של כבוד גם כאשר מכסין ערוותם (והיינו כחילוק רש"י דאביו משום הרהור ורבו משום כבוד ודלא כחילוק המאירי דתרווייהו משום כבוד, דלדברי המאירי היה להם להביא כבר בהל' כבוד אב ואם בסי' רמ ולא להמתין עד סי' רמב).

ולמעשה כתב הפתחי תשובה (כג-ה) על דברי הרמ"א "ולפ"ז בזמנינו שאין מכסין אין היתר בדבר ולא ידעתי על מה סמכו העולם להקל בזה. ומצאתי בס' תולדות אדם פ"ו הביא שם כי הגאון הצדיק מו"ה זלמן זצ"ל מוויילנא פעם אחת הלך לבית המרחץ וכאשר בא אל פתח בית המרחץ ומצא את חותנו שמה, שב לאחוריו וברח משם כבורח מארי, ואמר דאף שרבינו הרמ"א המציא היתר לפי זמנו דיבר וכן האגודה שהביא הרמ"א בזמנו היה מנהג אצל כולם לילך במכנסים במרחץ, אבל עכשיו החוש מעיד על הפוך הדבר והוא איסור גמור מדינא דגמרא בלי שום חולק ע"ש" עכ"ל.

כבוד גם כאשר יש הרבה אנשים בזמן אחד. (ד.) ואמר לי הגר"י הלר הכהן שליט"א דיש חילוק גדול בין זמנם לזמנינו דבזמנם היו שוהין הרבה בבית המרחץ עד שהיו מזיעים, משא"כ בזמנינו ההולכין למקוה רוחצין במקלחות ושם בדרך כלל אין מצוי שהייה כבזמנם, וגם במקוה טובלים מיד והולכין משם. וכן מצאתי שהוכיח בשו"ת להורות נתן (ח"א סי' סא אות יב, יג) מדברי המהר"ם חלאווה (פסחים נא.) ונעתיק לשונו "עם הכל אדם רוחץ חוץ אביו וחמיו - פי' משום הרהור וכתבו בתוספות דה"מ במרחץ יבש שמגולין אבל בנהר או בחמי טבריא שמכוסין במים מותר וכן עמא דבר" עכ"ל המהרמ"ח.

ולכאורה קשה דהא ברדתם לנהר ובעלייתם משם עדיין קיים החשש שיראנו ערום וא"כ מאי מהני שנמצא מכוסה בתוך המים, ועל כן כתב בשו"ת הנ"ל דעל כזה זמן מועט לא חששו להרהור, והביא לזה סמך ממנחת קנאות דסוטה דבעי תנופת כהן ותנופת אשה, ואיתא בירושלמי "וכהן מניח את ידו תחתיה ומניפה". ומקשינן "ואין הדבר כאור" ופרקי' "מביא מפה" ופרכי' "ואינו חוצץ" ופרקי' "ומביא כהן זקן, אפי' תימר ילד שאין יצר הרע מצוי לשעה" עכ"ל. ומבואר דלזמן מועט לא חששו שיבוא לידי הרהור, ועפ"ז למד לניד"ד דדוקא במרחץ דזמנם שהיו שוהין ערומים זמן מרובה עד שהיו מזיעים והיו שוהין במקום אחד וביותר נקל שהיו רואין אלו את אלו זמן ממושך, אבל בזמנינו דאין שוהין במקום אחד וגם במקלחות אין רואין כל כך אלו את אלו זמן ממושך אין לחשוש לכך.

ושמחתי בראותי דברי ערה"ש (רמב-מב) ונעתיק לשונו "כן היה בזמנו אבל בזמנינו אינו כן ומ"מ רובא דעלמא אין

נזהרין בזה אף בני תורה כידוע ורציתי לומר דסתם רחיצה בזמן הגמ' היתה באמבטי אחת וגם עתה באזיא כן הוא דבזה שיין הרהור שסמוכים מאד זל"ז אבל במרחצים שלנו שרק המה בבית אחד ויש הפסק בין זל"ז לא שיין הרהור וכן ברבו אינו העדר כבוד. אבל מצאתי במרדכי פ"ד דפסחים בשם הר"ם מרוטנבורג שהביא סברא זו ודחאה בלא ראייה רק כתב שהיא סברת הכרס ע"ש. ומ"מ לימוד זכות הוא על רבים לומר דס"ל כסברא זו והירא את דבר ה' צריך ליוזהר בזה כי הוא דינא דגמ' בפסחים (נא.) וכבר בארנו זה באה"ע שם סעיף ח' ע"ש עכ"ל. ולכאורה כל מה שנדחת סברתו זהו רק כלפי הסברא לחלק בין גיגית אחת לאמבטי, אבל כלפי הסברא דפעם היו עומדים שוהים ומזיעים והיום אינם שוהים במקום אחד לא מצאנו חולק.

עכ"פ לפי דבריו הנפלאים מיושב מדוע השמיטו הטושו"ע דין זה אף שגדולי הפוסקים העתיקוהו להלכה. דבזמנם כנראה כבר לא היו שוהין הרבה במקום אחד כמו בזמן הנך פוסקים קדומים וממילא לא חששו להרהור. ומה שבכבוד רבו העתיקו להלכה כיון דהוא לא מטעם הרהור כמשנ"ת לעיל אלא מטעם כבוד שצריך להתבייש מרבו ולכבודו, וטעם זה שיין גם כשלא שוהים במקום אחד.

ויש בזה חידוש, דבשלמא בזמן השו"ע יתכן והשתנה וכבר לא היו שוהין הרבה במקום אחד, אבל הרא"ש כן העתיק להלכה ולומר דהשתנה הדבר מזמן הרא"ש לזמן הטור הוא דוחק. אמנם בערה"ש גם אחר שכתב ליישב סברא זו נשאר בתימה על טעם ההשמטה (וע"ש שכתב דטעם חילוק זה בין זמנם לזמנינו מהני גם שלא יהא חסרון בכבוד רבו, ויתכן שמכח זה נשאר בצ"ע ולא

דנזהרין בזה והולכין בצניעות עם המגבת גם בדרתם לבור המקוה וגם בהליכתם למקלחות, צריך לחשוש בדבר משום המון העם שאינם מכסים, ואם יודע בבירור בקרוביו שנוהרים בזה נראה דשפיר יכול לסמוך על זה ולטבול וכ"ש בזמנינו דהמקוואות גדולות ויש הרבה מקלחות ופעמים שיש גם כמה בורות דניתן להקל בזה בשופי. אמנם נראה דאינו ראוי שיכנס ממש עם אביו או חמיו למקוה אף כאשר יודע בבירור דנזהרין בזה מ"מ אין העולם מכיר בטעם הרמ"א וגם אין יודעין מי מקפיד לכסות, ויבואו לחושרו שאינו נזהר בהלכה זו.

והזכרנו לעיל סברא חזקה לחלק בין זמנם שהיו שוהין במרחץ לבין זמנינו, ובין כך צריך ליישב טעם השמטת הטושו"ע. ואמר לי מו"ר הגרא"מ קניגסדורף שליט"א דזה טעם טוב בתור לימוד זכות ליישב מנהג המקילים, אבל א"א לעקור דינא דגמ' עי"ז דמי יימר לן דזהו החילוק האמיתי.

ולגבי רבו מצינו דיש מקום יותר להחמיר. וגדר "רבו" נראה, דכל שיש לו קשר טוב עמו ומקבל ממנו הרבה אף אם אין לו דין "רבו מובהק" (דהיינו שרוב תורתו הימנו) אין לו להיכנס עמו למרחץ דיש בזה חוסר כבוד. והבאנו לעיל דהטושו"ע השמיטו דין זה וכנראה ס"ל מאיזה טעם דהיום ניתן להקל בזה, ואעפ"כ העתיקו בהל' כבוד רבו דצריך להקפיד בזה, והרמ"א בשם האגודה להדיא פליג על זה וס"ל דהיכא דנהגו לכסות הערוה שרי גם ברבו. ומ"מ במקומות גדולים שיש הרבה מקלחות וכמה בורות והרבה אנשים, המקל בזה יש לו על מי שיסמוך (וכ"ש אם נזהר שלא להסתכל כלל, וכידוע שבלא"ה יש בזה גדר צניעות וקדושה).

תירץ כדברינו. אמנם מוכח כדבריו בדברי המרדכי דנקט טעם זה גם בכבוד רבו).

ה). שו"ר בשו"ת להורות נתן (שם) שגם כן תמה מדוע השמיטו הטושו"ע דין זה, וכתב שהעולם נהגו להקל בזה, ותירץ בחמישה אופנים והאריך הרבה בדבר, ונעתיק כאן לשונו בקיצור בסיכום הענין:

א. י"ל דכשנזהר מהסתכלות אין איסור.

ב. במרחץ דאית ביה ביעתותא לא חיישין להרהור.

ג. י"ל דאין איסור אלא כשרוחץ עם אביו וכו' ביחידות.

ד. עפ"י שיטת הרב המאירי ז"ל דבאביו אין איסור אלא משום מורא וע"כ כשאביו מוחל ליכא איסורא.

ה. עפ"י שיטת מהר"ם חלאוה שאם מכוסה במים שרי, ועל שעת היציאה והכניסה לא חיישין דאין יצה"ר מצויה לשעה, ובשעת הלבישה בעבדיתה טריד וכו', עכ"ל.

(ולא זכיתי לעמוד על כל דבריו הק', ואפ"ה לא נמנעתי מלהעתיקם בקצרה שאם ירצה הקורא יעיין שם בדבריו. ומ"מ גם שם סיים דאין לזוז מפסק הרמ"א בשם האגודה דדוקא היכא דנהגו לכסות ערוותם מותר ולא בכל גוונא).

ו). מסקנת הדברים: הקרובים שהוזכרו בגמ' הם אביו חמיו בעל אשתו ובעל אחותו, והראשונים העתיקו דין זה מלבד הטור, וגם בשו"ע השמיט דין זה. וגם הרמ"א שהזכיר דין זה כתב בשם האגודה דנהגו להקל בזמנינו כיון דמכסים הערוה. ובפתחי תשובה כתב וז"ל "אבל עכשיו החוש מעיד על הפוך הדבר והוא איסור גמור מדינא דגמרא בלי שום חולק" עכ"ל.

ונראה שבזמנינו הגם שיש אינשי מעליי

ז). דינים העולים:

יזהר שלא יבואו לחושדו.

א. אין לרחוץ במקווה קטן ביחד עם אביו, חמיו, בעל אמו ובעל אחותו, דצריך לחשוש להרהור.

ב. וכן אין לרחוץ עם רבו משום כבוד רבו. ומטעם זה מסתבר דגם מי שאינו רבו מובהק אלא שיש לו קשר עמו ומקבל ממנו הרבה וכל שכן אם שואלו דעת תורה דאין זה מדרך כבוד שיטבלו במקום אחד.

ג. אם התלמיד היה מקודם במרחץ ואח"כ בא רבו א"צ צריך לצאת כיון שאין הטעם משום הרהור אלא מפני הכבוד ולכן כשהוא לא היה הגורם מותר (העתקתי לשון ערה"ש רמב-מב. וכ"כ בחוט שני אה"ע עמ' סז).

ד. שני אחים מותרים לרחוץ במקום אחד ומבואר בגמ' דבמקום שנהגו להחמיר בזה יש להחמיר מפני החשד אבל אינו מדינא, ועל כן יש לדון כל מקום לפי המנהג.

ה. במקומות גדולים שיש כמה מקלחות ויש כמה בורות אפשר דיש להקל.

ו. מקומות שנהגו לכסות ערוותם לדעת הרמ"א מותר גם במקום קטן. ומסתימת הטושו"ע נראה דבכבוד רבו החמירו בזה ואולי סברו דהטעם משום כבוד רבו, ולכן גם כאשר מכסין עצם השהיה בפישוט שאר הבגדים היא פגיעה בכבוד רבו.

ז. לדעת הרמ"א הנ"ל נראה שמי שיש לו מספר גבוה מאוד במשקפיים כך שאינו רואה רק גופים גדולים אין חסרון לרחוץ במקום אחד כיון דדמי למכסה ערוותו, רק

ח. מ"מ נראה דאף בגוונא דשרי מצד מידות טובות טוב לשנות השעות ולא לטבול בזמן אחד עם אביו ורבו (דאם יראוהו שם לא ירגישו כל כך בנח).

ט. לרחוץ בים או בבריכת שחיה עם אביו וחמיו אפשר להקל דהדרך ללכת שם במכנסיים. אבל אין זה מן הראוי לרחוץ שם עם רבותיו. וראיתי פעם שכבר עוררו על זה גדולי ישראל על מה שנהגו בכמה ישיבות לרחוץ ביחד הרבנים עם התלמידים דהדבר גורם לזלזול בכבודם וחסרון במסירת התורה.

י. מבואר ברש"י דהאיסור באביו הוא משום הרהור, ולכן יש מקילין לקטן כאשר לא הגיע לחשש זה לטבול במקוה אחד עם אביו (ולטעם המאירי דחוששין לפריקת עול הוא מגיל שקיים חשש זה שיעשה אצלו רפיון לראות אביו ערום). ובכל אופן ראוי שיכסה הערוה ואז בנקל יותר להקל כדברי הרמ"א.

יא. לפי הטעם המבואר בבעל אחותו, יש מקום לחשוש בבעל אחותו מאומצת אם גדל עמה, ולאידך גיסא יש להקל באחות שלא גדל עמה, דאין הקורבה אוסרת אלא מה שהיה רגיל בה. והבאנו דיתכן דדוקא בצירוף שדעתו קרובה אצל אחותו לכן חששו, ולפ"ז יש להקל גם באחותו מאומצת, וצ"ע.

יב. אם חששו בבעל אמו ובבעל אחותו להרהור כ"ש דיש לחשוש בבעל גרושתו (שהרי היה רגיל בה כאשר היתה אשתו. כן נראה לי פשוט מסברא).



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

סיכום עיקרי הלכות החייב לישא אשה ולפרות ולרבות ממנה [אבן העזר סי' א']

הקדמה: טוב ה' לכל, ולפי שלא טוב היות האדם לבדו^א, עשה לו השי"ת את האשה לעזר כנגדו. ולעוד טעם הביא השי"ת לאדם את האשה - לקיים כונת הבריאה לפרות ולרבות^ב. ולכן חייב האדם לישא אשה לעזר כנגדו^ג ויפרה וירבה ממנה^ד.

ומצוה גדולה היא עד מאוד, שאין מוכרים ס"ת אלא בשביל ללמוד תורה ולישא אשה^ה. ולכן טוב וראוי לאדם שיעשה כל שבידו לישא אשה^ו ולפרות ולרבות ממנה^ז, וירבה ע"ז בתפילה^ח ומעשים טובים^ט.

- א. ואמרו חז"ל שהשרוי בלא אשה: שרוי בלא עזר, בלא כפרה, בלא טובה, בלא ברכה, בלא שמחה, בלא דירה, בלא תורה, בלא חומה, בלא שלום, נוי"א אף בלא חיים (ב"ר יז-ב ועי' קידושין כט: תיפח וכו' וע"ע הערה 10) ואינו אדם, (יבמות סג.) ואין עמו שכינה (תומ"ד פ"ט), ואין בו לא ראה ולא ענוה ולא חסידות (זוה"ק נשא קמ"ד), ואינו יכול להכניע את היצה"ר (בא"ח).
- ב. וכל מי שאינו עוסק בפו"ר, אמרו חז"ל שהוא כשופך דמים, וכאילו ממעט הדמות (הצלם), וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, (וחייב מיתה), (יבמות ס"א וטשו"ע).
- ג. וכיון שנשא אשה: עוונותיו מתפקקין (נסתמין), ונקרא אדם, וירא חטא, ושורה בו ענוה וחסידות (זוה"ק נשא). וכשזוכים (האיש והאשה): שכינה שרויה ביניהם (פרד"א י"ב, סוטה ז: עי"ש), ועזרתו, ומצא טוב, ומוצא בה קורת רוח (שנא' ושמה מאשת נעורך) (יבמות סג:). והאדם (הראשון) בראותו האשה וביודעו כי ממנו היא לוקחה אמר: על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ורבק באשתו והיו לבשר א' (בראשית ב-כד) (לשון הקדמת הטור לאה"ע). ואמרו חז"ל (איכ"ר ג-כז) טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו זה עול אשה.
- ד. ונצטוונו ע"ז במצות עשה באמרו ית' "פרו ורבו" (בראשית א-כח), והיא המצוה הראשונה שנצטוו בה האדם (הראשון), והמצוה הראשונה שנצטוו בה בתוה"ק, והיא מצוה גדולה עד לשמים, ואין לה תמורה במצוה אחרת, ואין ערוך אליה בכל המצוות, ובסיבתה מתקיימות כל מצוות התורה, ומקרב את הגאולה, ומקיים בזה רצון השי"ת ביישוב העולם כאמרו "לשבת יצרה" (ישעיה מה-יח), וזוכה בזה להשרות שכינה בישראל (יבמות פ"ו, ספר החינוך, שו"ת ב"י כתובות י"ד).
- ה. בגמ' (מגילה כז.) אמרינן שהוא משום ד"לא תהו בראה לשבת יצרה" ומשמע דהיינו כשנושא בת בנים (ואי"ז מוכרח כיון שזה בדרך דחייה עי"ש), ונחלקו בזה רבותינו שהרמב"ם (במלחמות יבמות פ"ו) כ' בפשיטות שאיירי אף לישא אשה שאינה בת בנים (עי"ש טעמו שלא ישב בהרהור עבירה חמור מ"לשבת יצרה") והריטב"א (הובא בנמוק"י שם) כ' דאיירי דוקא באשה בת בנים וכ"ה פשיטות לשון הטור, והב"י מביא את הנמוק"י (מש"כ בשם הריטב"א).
- ו. בגמ' (מו"ק יח:) אמרו חז"ל שמה' אשה לאיש. עוד אמרו (שם וסוטה ב.) מ' יום קודם יצירת הולד בת קול מכרזת בת פלוני לפלוני, וכ' הגר"א דמשום כן חובת ההשתדלות הטבעית במציאת זווגו פחותה מהשתדלות שאנו מחויבין בה בשאר דברים, וכוונתו על ההשתדלות לחזר אחר זווגו. ולכן עיקר ההשתדלות הטבעית שצריך לעשות הוא שלא להפסיד לעצמו את זווגו (שדוחה הצעה שמציעים לו - מחמת דרישות וכיו"ב או שאינו חפץ בה (בלא סיבה ראויה כמובן)) ולכן על כל אחד שחושב לדחות הצעת שידוך צריך לשאול דעת תורה (אם הדרישות שלו ראויות, וכשאנו חפץ בהצעה האם צודק או שטוב לותר, וכן אם מותר לו מחמת כן להמתין מלישא אשה), ובזה יזכה לסיעתא דשמיא ותבוא עליו הברכה לטוב לו כל הימים. ומ"מ בהשתדלות

- א. מצוה על כל איש מישראל לישא אשה כשהוא בן י"ח שנים' (שמלאו לו י"ז שנים), ומ"מ לא יעברו עליו כ' שנים בלא אשה⁹. ואם מתיירא שע"י שישא אשה יהיה טרוד בפרנסת ביתו¹⁰ ויתבטל מן התורה מותר להתאחר¹¹. ולא יקדים לישא אשה קודם היותו בן י"ג שנים¹².
- ב. אף שאסור לאדם לעמוד בלא אשה הראויה לילד (לרבות הנושא - עקרה,

- רוחנית חייב לפחות ככל שאר דברים כמש"כ בהקדמה ובהערות 8 9.
- ז. ואף כשקיים מצות פו"ר לא יעמוד בלא אשה וישתדל לפרות ולרבות עוד כדלהלן אות ד.
- ח. ובגמ' (ברכות ח.) "על זאת יתפלל אליך כל חסיד לעת מצא" (תהלים לב- ו) אמר ר' חנינא לעת מצא זו אשה.
- ט. היינו מלבד השתדלותו הטבעית (עיין הערה 6), וכמ"ש בחזו"א (אות פ"ב-א) "פישפש הבוטח במעשיו ויפנה את לבו לתשובה תפילה וצדקה". ותשובה היינו לתקן מעשיו הרעים שבסבתם עלול להפסיד וזווג או בנים ח"ו. ותפילה להשי"ת מעוררת רחמי השי"ת לתן כל הטוב הנגזר ואף מה שלא נגזר (ואף בנים שבמזלא תליא (מו"ק) מסקי' שישאל יכולים לשנות המזל ופרש"י ע"י תפילה ומעש"ט. וצדקה היינו מעש"ט (ובפרט במצוות החסד כדתנן במשנת אלו דברים, ות"ת כנגד כולם), שבזכותם מפרותיהם שבעה"ז יזכה לזווג הגון במהרה ולבנים צדיקים והגונים.
- י. כדתנן (אבות פ"ה) "בן י"ח לחופה", ועי"ש שבגיל זה כבר למד תורה שבכתב ושבע"פ, ולכן בזמננו שלא מסיימים בגיל זה תשבע"פ, יש המקלים לאחר מעט אחר י"ח (ע"ע הערות 12 13), וכך מקובלנו כשהוא מהיחידים שנצלים מהרהור ורוצה להמתין מעט כדי לקנות בנפשו תורה ומדות להעמיד בית נאמן שרי.
- יא. דהקב"ה ממתיך לאדם שישא אשה עד כ' שנה, ואם לא נשא אומר "תפתנה עצמותיו". והיינו כשמעצל בזה בלא סיבה ראויה כדלהלן ובהערה 10 121.
- יב. וכלשון הגמ' (קידושין ל) "ירחים בצוארו ויעסוק בתורה?" והגר"א הביא דברי הר"ן שפי' כן מסקנת הגמ' (שם) "הא לן והא לה" - שבני בבל שנשתייהן עסקו בפרנסת הבית ישא קודם אשה, וכ"כ בספר המצוות לח"ח, ולפ"ז במקום שהנשים עוסקות בפרנסת הבית אין בטענה זאת היתר להתאחר מלשא אשה, וכשחושש שלא ילמד כקודם הנשואין אולי מותר לאחר מעט. וכשלא למד את כל התורה שבכתב ושבע"פ ע"י הערה 10.
- יג. ברא"ש כ' שלא נתברר השיעור כמה מותר לאחר, שהרי ודאי שלא הותר באופן שע"ז יתבטל לגמרי מפו"ר, וביש"ש (ועוד) כ' שלא יאחר מכ"ד שנה (שלמות), והביאו בערוה"ש להלכה, וכ"כ בספר המצוות לח"ח, וכן הורה החזו"א למו"ז (רע"צ) שליט"א שלא יאחר מכ"ה שנה.
- יד. [מי שנפשו חשקה בתורה כבן עזאי, ונדבק בה כל ימיו, ואין יצרו מתגבר עליו, אף שלא נשא אשה כלל, אין לו עוון, אלא שמלבד בן עזאי לא היה מצוי איש כזה אפי' בדורו (של בן עזאי), כ"ש שבדורות האחרונים לא ימצא איש כזה].
- טו. דקודם י"ג היו כזנות. ומעיקר הדין - מצווה מן המובחר שכל שהוא בן י"ג שנה שיקדים לישא אשה אף קודם י"ח (והיינו באופן שיוכל ללמוד אח"כ), ובכך יהיה לימודו בטהרה, אבל בזמננו שנחלשו הטבעים אין להקדים (ערוה"ש).
- טז. וכן הנשוי לאשה י' שנים ולא ילדה (כשארין ידוע שהוא מסבת הבעל). והיינו כשמסכימה שיגרשנה, כיון שתקנת רגמאה"ג שלא לגרש אשה בע"כ, וי"א שבכה"ג לא תקן ר"ג ויכול לגרשה בעל כרחיה.
- יז. וי"א אפי' כשלא נתגיירו הבנים ועי' בגר"א.
- יח. אבל אם הניחו רק בנים או רק בנות או שהבני בנים כולם מבנו או שכולם מבנו לא קיים המצוה.

כבר החרים רבנו גרשום שלא לישא יותר מאשה א'כ' וכופין ע'זכ'.

ו. אשה אינה מצווה בפריה ורביה, ואשה שזוכה לפרות ולרבות^כ מקיימת רצון השי"ת בקיום העולם כמש"כ "לא תהו בראה לשבת יצרה", ומסייעת לבעלה בקיום המצוה. ועצה טובה לאשה שתנשא ולא תהיה בלא איש מפני החשד.

ד. אע"פ שקיים פו"ר אסור לו לעמוד בלא אשה וצריך לישא אשה בת בנים^{יט} ואם א"א לו לישא אשה בת בנים ישא אשה שאינה בת בנים. ואף כשחושש לקטטה^י לא ימנע משום זה מלישא אשה^{כא}.

ה. מדין תורה נושא אדם כמה נשים שיחפץ, אם יש לו ליתן להם כדי סיפוקם, ונוהגים כן במקומו, ובלבד שישא אותם במקום א'כ', ועצת חכמים שלא ישא יותר מד' נשים. אבל



יט. ומותר אף למכור ס"ת לצורך שיהיה בידו ממון לישא אשה בת בנים (וי"א שאף כדי לישא אשה שאינה בת בנים וסתימת הב"י והטור שלזה אין מוכרים ס"ת) ואף כשקיים חיובו בכל בן ובת שנולד לו זוכה להעמיד עולם מלא בהעמדת נפש לישראל הם וכל זרעם ומקרב את הגאולה כיון שמביא עוד נפשות לתיקונם (עי' יבמות אין בן דוד בא עד שיכלו וכו').

כ. והיינו שיהיה קטטה עם בניו או קרוביו וח"ו לא ביניהם.

כא. ומיהו משום זה יכול ליקח אשה שאינה בת בנים.

כב. שאסור לישא אשה א' במקום זה ואשה נוספת במקום אחר (אא"כ הוא אדם גדול וידוע ששמו מפורסם) כמבואר בס' ב' סעי' י"א.

כג. ובמקומות שלא קבלו את החרם (דהיינו שידוע שלא קבלו) טוב להחרים ולתקן כן.

כד. מלבד במקום שלא יכול להשאר עם אשתו הראשונה לבדה מחמת שארוסה היא ואין רוצה שיכנסנה ושיגרשנה או שהיא מהנשים שכופין עליהם להתגרש ואינה רוצה שיגרשנה או שא"א לגרשה (כשטרה).

כה. ומקיימת בזה מצוות "פרו ורבו" כאינה מצווה ועושה.

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

חלופת מכתבים על מה שכתב בספר 'פתחי דעת' שיש לאשה לדחות טבילת מצוה כדי שלא תתפרסם אפילו ליחיד

הנה בספר פתחי דעת על הלכות נדה בפרק כ' [זמן הטבילה]
דין ד' (ושם בהערה י"ד) כתב שיש לאשה לדחות את טבילתה
באופנים שידעו אחרים שהיא טובלת, וכתבתי למו"ל של הספר
הרב י. ימ. מורגנשטרן שליט"א [בן הרהמ"ח הרב דוד אריה
מורגנשטרן שליט"א] להעיר על הדברים, והיני להעתיק את
המו"מ שהיה בינינו בהלכות אלו [חילקתי את המכתבים
לקטעים לפי ההערות]:

אין לזה ראייה ברורה מדברי הרמ"א שהעתיק
דברי הראשונים, וא"כ מהיכא תיתי לחדש
דין לדחות טבילתה שהוא איסור ברור
וביטול מ"ע דפו"ר ושעבוד עונה, מחמת
עניין קל של צניעות טבילתה מאשה אחת
וכדו' שזה ענין שאין לו מקור ברור. ואדרבה
חז"ל גזרו שלא לטבול ביום השמיני מפני
סרך בתה שרואה את אמה הולכת לטבול
א"כ חזינן שבזמן חז"ל זה היה הרגילות
שהבת יודעת בטבילת אמה. [ואף שיש לחלק
בין זמן חז"ל שטבלו גם לטהרות לזמנינו,
מ"מ חזינן שלא התאמצו לעשות הערמות
שהבת לא תדע לאן אמה הולכת]. ומה
שהעיר הרהמ"ח [בהערה י"ז] מהטעם של
עין הרע שזה שייך גם בנשים, הענין של עין
הרע זה רק עצה טובה לאשה אבל אין בזה
שום דין ושום חיוב [ואולי גם אין היתר]
לדחות טבילתה מחמת זה, וגם באמה וכדו'
לא כ"כ שייך עין הרע דאדרבה שמחה
בהצלחת בתה, וא"כ לא נתברר לנו הטעם
בדין זה לדחות ולבטל טבילה באופן שנודע
לאמה או לאחותה. ומה שדייק שם מדברי
הרמ"א שסתם וכתב שלא ירגישו בני אדם

[א. ה.] הנה דעת מרן הגרי"ש שאשה
שטבילתה תיודע לאמה או לאשה
אחרת תדחה טבילתה, זה חידוש גדול
ועצום, דהרי עיקר המנהג להצניע טבילתה
מקורו הוא מדברי הגמרא בעירובין דף נה:
ושם פרש"י שהחשש הוא "ומרגישין השכנים
ויש רשע רודף אחריהן ומתייחד עמהן"
דהיינו מדובר בפרסום מחוץ לבית
ולמשפחה, אבל זה לא שייך באופן שנודעת
טבילתה רק לאמה וכדו'. וגם זה לא כ"כ
שייך בזה"ז שהמקוה בתוך העיר, וכבר
הזכיר המהרש"ל סברא זו, ולכן הוסיף שיש
לפרש את הגמרא באופן אחר מרש"י והוא
שאם ילכו הנשים לטבול בפרסום ישלטו
בהם עין אנשים זרים ויבאו להרהורי עבירה.
וגם זה לא שייך כשנודע רק לנשים [ואפילו
לגברים ממשפחתה כגון אביה או אחיה].
ואף הרמ"א שהביא מנהג זה לא הוסיף
לחדש חומרא יותר ממה שמבואר בלשונות
הראשונים שהבאנו, [ובשו"ת הרמ"א הביא
שזה מנהג חסידות] וא"כ מהיכא תיתי
שהמנהג כולל חיוב להסתיר טבילתה מכל
אדם אפילו מנשים ואפילו מאמה וכדו' הרי

(מנהגים הלכות נדה אות ו) בתוספת לשון: "איתמר ארור שוכב עם בהמה, וא"ר יוחנן מפני שמרגישי' זה לזה בטבילה. אמר מהר"י סג"ל מכאן כתב באגודה דמשום כך עוד היום מעלימות הנשים שעת טבילתן". גם בדברי ראשונים אלו מבואר שאין הנושא הצנעה מהאנשים דוקא, אלא הצנעת הענין כולו. ויתכן להוסיף גם לדייק מלשונם שכתבו 'שמרגישים זה בזה בטבילה' דהיינו שהטובלות יודעות זו מזו. וביותר בלשון מהרי"ל 'מעלימות שעת טבילתן', משמעותו שאין בני הבית מרגישים בעיתוי הליכתן.

[ועניתי לו] אף אני לא אמרתי שלא תשתדל האשה כמה שיותר להצניע טבילתה דזה פשוט וברור שהמנהג הוא להצניע כמה שיותר ולכן אין שום דיוק מהלשונות של הראשונים. וכי יכתבו הראשונים שנהגו הנשים להסתיר טבילתה מהאנשים, הלא חוכא לכתוב דבר כזה, שהרי פשוט שאם רוצים להסתיר דבר כזה אפילו רק מהאנשים צריך לעשות את כל העניין בהצנע משום דדבר שמתחיל להתפרסם אפילו ליחידים אין שליטה עליו כידוע. ואדרבה יש לדייק מהרמ"א כוונתי שהרי כתב שלא לילך במהומה, וכן הלשון באגודה, שזה לשון של הליכה בקול רעש גדול, אבל לילך בצנעא טובא אלא שמחמת הכרח אמה ואביה יודעים מזה אין זה נקרא שהלכה במהומה ולא שהלכה בפני הבריות, אלא הלכה בהשקט ובצינעא בידיעת אביה ואמה.

וכתב לי [הרב י. מ. מ.] א"ה, הנה נא הואלתי לדבר, אוסיף הנראה לענ"ד בביאור מנהג הצניעות בזה. בגמ' מבואר שעל בנותיהם נאמר - 'ארור שוכב עם בהמה', וצריך להבין למה נקטו דוקא בארור נורא זה. ביארו הרמ"א והראשונים שמותר האדם מן הבהמה שבניגוד לבהמה שהכל

ולא חילק בין אנשים לנשים לכאורה דקדוק קל הוא, דזיל בתר טעמא שהבאנו מהראשונים שנוהג דוקא באנשים וזה מובן מעצמו ולא הוצרך הרמ"א להדגיש זאת. ומה שדייק מהרוקח שהעתיק 'שמרגישות זו בזו בטבילה' הנה גם לפי פירוש רש"י לכאורה פירוש המילה שמרגישות הוא שקוראת לחברתה בקול שתבוא עמה לטבילה [כך נראה מפרש"י בעירובין שכתב 'וקוראה לחברתה'] ועי"ז השכנים מרגישים בדבר, וא"כ אין הכרח שהרוקח חולק על רש"י בפשט דברי הגמרא, דגם הוא יפרש שמרגישות הנשים זו בזו היינו הואיל וחברתה הולכת לטבול היא מרגישה בה מחמת שקוראה לה או סתם הואיל ודרך נשים לידע זו מעסקי זו ועי"ז יודע לאחד השכנים [אולי בעלה של חברתה הוא רשע], אבל לעולם הקפידא היא רק כשיודע לאנשים, ואין כח בדקדוק קל כזה להמציא שהרוקח חולק על פרש"י.

וענה לי הרב [י. מ. מ.] ז"ל הרמ"א (יו"ד סי' קצח סעיף מח): "יש שכתבו שיש לאשה להיות צנועה בליל טבילתה, וכן נהגו הנשים להסתיר ליל טבילתן שלא לילך במהומה או בפני הבריות שלא ירגישו בהן בני אדם, ומי שאינה עושה כן עליה נאמר ארור שוכב עם בהמה". דברי הרמ"א נראים ברורים שענין הצנעת הטבילה שלא לילך בפני הבריות שלא ירגישו בני אדם, בכלל זה כל בריות וכל בני אדם. ופירוש אחר בדברי הרמ"א נראה שאינו בכלל כוונתו. ויתכן מקור ה'מנהג' שמביא הרמ"א בדברי ספר האגודה (עירובין פ"ה) "... ועל בנותיהם אומר ארור שוכב עם כל בהמה, מפני שמרגישי'ן זה בזה בטבילה. ונראה לי בשביל זה נהגו הנשים להיות צנועות בליל טבילתן שלא תלך במהומה". והו"ד במהרי"ל

ממש אלא שעל מנהג אשה זו נאמר הפסוק הזה בגמרא, וכוונתו שגורמת לקללה זו על בנותיה, ויודע אני שדוחק גדול הוא זה אבל אני רואה יישוב אחר בזה, ואם יודע מעכ"ת פשט בזה נא יודיעני.

[הרב י. מ. מ.] שו"ר בחכמת אדם (כלל קיח סעי' ב) שכתב בתו"ד: "והא דאמרו משום סרך בתה ולא אמרו סתם משום נשים אחרות, היינו דאשה מצנעת טבילתה שלא תדע בה אשה אחרת אבל בתה יודעת".

[א. ה.] כבר כתבתי שודאי שהמנהג להצניע כמה שיותר, ודו"ק. אמנם נראה לי להביא קצת ראיה מהחכמ"א לדברינו שאינו כותב שאשה אינה מצליחה להצניע טבילתה מבתה כפי שמעכ"ת כותב בסמוך שעושה הערמות ונסיונות ואינה מצליחה, אלא כותב שהיא מצנעת שלא תדע אשה אחרת משמע קצת שכל המנהג הוא שלא לעשות בצורה קצת מפורסמת אצל אחרים, אבל אם בתה תדע אין זה חסרון במנהג נשים צנועות, דאין כאן חסרון בצניעות [ולא מעשה בהמה]. ומכאן נראה לי לדון שגם באופן שאמה וכדו' מבני משפחתה יודעים בזה מתוך הכרח אין בזה שום פגם בצניעות ואין כאן הליכה במהומה, ואסור לדחות טבילתה מחמת זה.

[הרב י. מ. מ.] ומה שטען כת"ר מדברי רש"י שכתב שהחשש מרשע שרודף אחריה, רש"י שם בכל הסוגיה פירש שאיירי בטעם שבנותיהן אינן שלהן ואיירי בממזרים, אך הרוקח לא פי' כן אלא איירי על עצם ההצנעה, וכן האגודה ומהרי"ל הנ"ל שהביאם הרמ"א. ונראית מחלוקת הראשונים בביאור ה'תניא נמי הכי' ו'מאי טעמא' שבגמ', האם קאי על בניהם ובנותיהם אינם שלהם, כמו שפירש"י, ועל זה התשובה שהם ממזרים וכו', או קאי על תחילת דברי רב

מרגישין במעשיה, אשה שזכתה לעמוד בדרגת 'אדם', מותרת מן הבהמה במה שנוהגת בצניעות ומסתרת מעין הכל את דבר טבילתה, ואין יודע בדבר מלבד היא ובעלה, הם זכו ושכינה ביניהם. לכן הנוהגת במנהג הבהמה שיש אחרים שיוודעים מכך וחסר בצניעותה עליה נאמר 'ארור שוכב עם בהמה' רח"ל. ולפי"ז מובן מאוד מדוע נאמרה בגמ' קללה זו דייקא על שאינה מצנעת מעשיה, אם משום מה שמחטיאה את האנשים בהרהורי עבירה הלא הבהמה אינה עושה כן, אלא דמיונה לבהמה במה שנוהגת כמנהגה ללא ערכי קדושה ופנימיות. ועתה שית ליבך לזאת, במה שכתב כת"ר צדדים שונים להקל בידיעת אמה ואף העלה על דעתו להקל באביה או אחיה רח"ל, דבר זה הוא חמור יותר ויותר מכל! אשריך ואשרי חלקך שסבור שאין הרהורי עבירה באביה ואחיה (גם) לשיטת כת"ר שכל הנושא כאן הוא הרהורי עבירה, כ"ש לפי משמעות הראשונים שהוא ענין צניעות וכמשנ"ת). בפרט באופן שהם מתארחים בבית ההורים וכיוצ"ב ואז ישימו על ליבם להרגיש גם במעשיהם שאח"כ. והוא חורבן הצניעות וקרוב יותר ויותר למנהג הבהמה אשר אין מסתרת מעשיה משאר הבהמות אשר עמה בדיר, ראה כע"ז בשו"ת רב פעלים יו"ד ח"ב סי' לג).

הנה בגמרא והראשונים [וכן בדרכי משה] איתא ועל בנותיהם הוא אומר ארור שוכב עם בהמה וא"כ אין זה ככל אריכות דבריו שפירש את הענין שהאשה עצמה נקראת בהמה. אמנם הרמ"א העתיק שעליה נאמר ארור שוכב עם בהמה וזה פלא בעיני שהרמ"א העתיק דלא כגירסא שלפנינו וכמו שהביא הוא גופיה בדרכי משה? ונדחק אני לפרש לשונו של הרמ"א שאין כוונתו עליה

שיש כאן מחלוקת ראשונים על רש"י בכל סוגיית הגמרא וטעם הדין, ודו"ק.

[הרב י. מ. מ.] ומה שהביא כת"ר מ'סרך בתה', לא ידעתי מנא ליה מה שכתב 'שבזמן חז"ל זה היה הרגילות שהבת יודעת בטבילת אמה', ודאי לא היה הרגילות כן אך חששו חז"ל שבת גדולה תבחין בדבר, אף לאחר ההערמות ונסיונות ההסתרה. ותבין מתי הלכה אמה ומתי שבה. (כל מי שיש לו בנות גדולות בביתו יודע עד כמה קשה הדבר להסתיר דבר מהן). אדרבה, בסד"ט (סי' קצז ס"ק ט) מבואר שאע"פ שחשש לצניעות הטבילה מבני הבית, מכל מקום חיישינן לסרך בתה. ועד כדי כך, שנקט שעדיף שיגיע לידי 'סרך בתה' ובלבד שתצניע את טבילתה מבני הבית, ולכן נוטה להקל להתירה לטבול בבין השמשות כדי שלא ירגישו בני הבית ביציאתה. עכ"פ גם מבואר בדבריו שאע"פ שתצליח להצניע את הטבילה מבני הבית, מבתה לא תצליח, וכן משמעות החכמ"א שהעתקנו לעיל.

בעצם הדבר מה שהעיר משום ביטול מצות עונה ופו"ר, כבר האריכו בזה הפוסקים שחייב העונה תלוי בהכרעת הדין וכל שעפ"י התורה צריך לדחות את הטבילה וכ"ש במקום דחמירא סכנתא מאיסורא שנכנס בכלל 'ארור' כדברי הפוסקים אין כאן שאלה של ביטול עונה. (מסתמא שבאופן זה הגדר הוא שאין זה כלל יום 'עונה' וממילא אין כאן ביטולה).

[א. ה.] כפי שכתבתי המנהג ודאי הוא להצניע כמה שיותר, אבל אם במקרה נודע טבילתה לכמה נשים קרובות בזה נראה לי שאין זה בכלל 'ארור' אלא שחסר לה בשלימות של המנהג להצניע כמה שיותר אבל הואיל וכנגד זה עומד כאן ביטול מ"ע

יהודה אמר רב 'חיייהם אינם חיים', על זה קאמר תניא נמי הכי שהם כיושבי קברים ועל בנותיהם הוא אומר וכו', ועל זה קאמר 'מאי טעמא' ומשיב ר"י משום שמרגישות זו בזו בטבילה. וראה שכיוון המהרש"א שם לפירוש זה בדברי הגמ' מכח קושיות אחרות על פירוש רש"י.

כמובן לעין כל רואה שלהעמיס בכוונת הרוקח כפירוש רש"י קשה מאוד, שהרי הרוקח (הלכות נדה סימן שיז) כתב: "בנות ישראל הולכות לטבול בצנעה פן ירגישו בהן וראייה קשה מיכן מפני העין. ועוד בעירובין ב'פ' כיצד מעברין גבי יושבי צריפין שמרגישות זו בזו בטבילה. על בנותיהם נאמר ארור שוכב עם כל בהמה". מבואר שאין הנושא מפני שקוראות זו לזו, אלא דואגות לצנעה ושללא ירגישו בהן, ועל זה קאמר 'שמרגישות זו בזו בטבילה'.

[א. ה.] קשה להמציא מחלוקת ראשונים בלי שום מקור ברור, וכמשנ"ת שאין הכרח בזה, ובאמת כל אריכות דבריו הם נגד דברי רבותינו המהרש"ל והרמ"א עצמו בתשובותיהם הנדפסו בשו"ת הרמ"א סי' י"ח וי"ט, וז"ל "גם מידת חסידות בידם להסתיר הטבילה כאשר יסד המקובל הגדול בעל הרוקח וראיתו מהא דאמרין וכו' ואף רש"י שפירש מפני שיש רשע וכו' אכן יש כמה פנים לתורה ונוכל נמי לפרש משום צניעות שלא יזונו עיני העם בהם ואיכא חשש הרהורא" עכ"ד. מבואר שכתב טעם אחר לדין הרוקח. וכן הרמ"א בתשובה י"ט הזכיר בזה"ל "שבזמן שבנות ישראל יוצאות לטבילתן כל העיניים צופות בהן ואין יכולין להצניע טבילתן וגם איכא למיחש להרהורא" עכ"ד. חזינן שהרמ"א עצמו מבאר את דין הרוקח שהוא משם הפרהסיא הגדולה שבדבר או משום הרהורא, וא"כ משמע שלא הבינו

לאשה להיות צנועה' ולא משמע שיש בזה היתר לבטל מ"ע דאו' [ואם בא לחשוש לסכנה של ארור אומר אני שומר מצוה לא ידע דבר רע וכשעושה זאת לש"ש יש מקום להתיר]. ואף שמצינו בפוסקים לדחות טבילה מחמת צניעות, זה במקום שהאשה רוצה אז מותר לה וגם זה במקום שאנשים מבחוץ ידעו מזה [או שהבני בית ירגישו בהם בשעת תשמיש כמו שהובא בשו"ת רב פעלים] אבל בנידו"ד לא מסתבר להתיר.

דאו' של עונה ופו"ר לכן היה מסתבר לי שלא אדעתא דהכי נהגו, ובפרט שכותב שתמתין אפילו ימים רבים עד שתוכל לטבול בצינעא, וזה היה נראה לי מחודש מאד, שהרי יש בהמתנה ימים רבים חשש קרוב וגדול של ביטול פו"ר ומהיכא תיתי שהמנהג מתיר כזה דבר, בפרט שהראשונים לא כתבו בלשון ברורה של אסור לאשה לטבול באופן שיוודע טבילתה אלא כתבו בלשון רכה 'נהגו הנשים להצניע' או 'יש



הרב משה חליוה

בעמח"ס ענפי משה וש"ס

בעניני והלכות ברכת ברוך שפטרני

וכן האם שייך בזה לא תתגודדו אם אומר בשם ומלכות במקום שאין אומרים בשם ומלכות, עכ"ל.

לפענ"ד אין לשנות מן המנהג, ועי' בשו"ת משנת יוסף למור"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א (חלק י"א, סימן מ"ח) דכ' בתור"ד וז"ל "וכן נוהגין רובא דעלמא כהיום לברך בלי שו"מ שכן קבלנו מאבותינו ורבותינו", ע"ש.

ומ"ש מהגר"ש סלאנט זלה"ה, הנה אמת נכון הדבר דכן היה הוראתו בזה ועי' נמי בספר אדרת שמואל מהנהגותיו ופסקיו דהגר"ש סלאנט זלה"ה (ס"ק ס"א) דכ' דהורה למי שנעשה בנו בר מצוה שיברך ברכת ברוך שפטרני בשם ומלכות ע"ש, ועי' בהערות דשם (ס"ק ע"ב) מאי דהרחיב בזה ידידנו הרה"ג ר"ג סילמן שליט"א באורך נפלא, ע"ש היטב.

ואדקאימנא כעת ככלות השבעה להסתלקותו דהרה"צ מוה"ר ישראל משה פרידמאן זלה"ה מסאדיגורה, הנה שמעתי דהביאו דשאל למור"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שיבדלחט"א במי שחינך בנו בשלימות אם יכול לברך ברכת ברוך שפטרני בשם ומלכות והשיבו מור"ר מרן שליט"א דאין מברכין בשם ומלכות, ועוד היה מור"מ בזה ביניהם, וע"ע בספר אלא ד' אמות מהנהגותיו דמור"ר מרן שליט"א (פכ"ד ס"ה) דכ' "ברוך שפטרני על הבן המגיע לגיל י"ג אמר בלא שם ומלכות ודלא כהגר"א", ע"ש.

כבוד הרה"ג החר"ף ובקי עטו עט סופר מהיר כש"ת מוה"ר אריה ברינגר שליט"א בעמח"ס רבים ויקרים.

שלו' וברכה וכוט"ס,

קבלתי באמצעות ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א את מכתבו בעניני ברכת ברוך שפטרני בנוגע לספרו אשר מתעתד להו"ל בס"ד בהאי ענינא, ומה אדע אשר לא ידע מע"כ נ"י דעסיק בהא, ואך לחיבת הקודש הנני משיבו בזה על איזה משאלותיו המחכימות ואת אשר יבחר יקרב.

א. ברכת ברוך שפטרני בשם ומלכות ואם שייך בזה לא תתגודדו

אשר שאל וז"ל ראיתי בהליכות שלמה על תפילה (פרק כ"ג, סע' מ') שכתבו שאף שהגרשז"א על בניו בירך ברוך שפטרני בשם ומלכות משום שכן אמר לו הגרצ"פ פרנק בשם רבי שמואל סלנט שצריך לומר בשם ומלכות כהוראת הגר"א אבל לאחרים הורה שלא לברך בשם ומלכות.

ושאלתי היא האם שייך בכל אופן לברך בשם ומלכות גם לאדם רגיל שמרגיש שרוצה לברך בשם ומלכות בתור הודאה לקב"ה וכגון שיאמר זאת בדרך לימודו כשמקריא משו"ע או שיעשה (כעצת הפתחי תשובה יו"ד סימן שכ"ח) לומר ויברך דוד וימשיך ברוך שפטרני או שבכל אופן לא כדאי לשנות ממנהג העולם לומר בלא שם ומלכות.

תו ראיתי בגליון תורני היו"ל ע"י חסידי ויזניץ (פ' ראה תש"פ לפ"ק) דהביאו דהרה"צ מויזניץ שליט"א אמר להרה"צ מס"ג זלה"ה דאצלם נהגו לברך ברוך שפטרני בלא שו"מ. והרה"צ מס"ג ז"ל אמר דזקנו הרה"צ הכנסת מרדכי ז"ל בירך בשו"מ וכן נהגו בלעלוב ובגור, אך אמר דהסיבה שלא לברך בשו"מ דמי יודע אם קיים מצות חינוך כראוי, ועוד נז"נ בזה ויש בזה אריכות דברים ואכמ"ל.

וגבי השאלה אם שייך בזה משום לא תתגודדו כשמברך בשו"מ במקום שנהגו לברך בלא שו"מ, הנה מצאתי בס' מאיר עוז חלק עשירי (עמוד תפק"ד) דציין דעמד בזה בשו"ת בצל החכמה חלק שמיני (סימן קל"ג) ואינו לפני לעיוני ב', ובס' שפתי איל (עניני המועדים, ס"ק מ"ב) הבאנו דשאלנו למו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל ע"ד עשיית נענועים שונים בביהכנ"ס, ואמר לן דמסתברא שאין בזה משום לא תתגודדו, ע"ש. ואמנם יש לחלק בין דא להא וביותר דבמאי דקמן נוגע זה להציבור שיצטרכו לענות אמן אהא. וכעין זה דנו בבן ספרד שאינו מברך על ההלל ב"ח אם יענה אמן אברכתו דבן אשכנז, ואמנם לפום ריהטא נראה לעיקר דל"ש בזה משום לא תתגודדו. וע"ע בספר חינוך הבנים כהלכתו (חאו"ח ח"א פל"ה ס"ח) ע"ש, וצריך עיון למעשה.

ב. תיקון ברכה שאינה צריכה ע"י סיומה שפטרני וכו' באופן דיש לו בן גדול שעשה בר מצוה מכבר

ואשר שאל וז"ל בספר אגן הסהר ח"ב להגר"א גנחובסקי זצ"ל (עמ' 96) מובא שמענו שרבינו זצ"ל נתן עצה למי שבטעות אמר בא"ה אמ"ה ונזכר שכבר

בירך ופטור מברכה שאם כבר יש לו בן גדול שנעשה פעם בר מצוה שיברך שפטרני מעונשו שלזה שרוב הפוסקים סוברים שברכתה בשם ומלכות ואנו אין אנו עושים כן מחמת הספק אבל לתקן ברכתו שלא תהא לבטלה היא עצה הגונה ואח"כ יוסיף ויאמר ברוך שם וכו'. והסתפקתי האם שייך לעשות עצה זאת גם על בת כגון שאין לו בנים אלא בנות ורצה לתקן ברכתו האם שייך לתקן ברכתו שפטרני מעונשה של זו לצאת לפחות את השיטות שיכולים לברך ברוך שפטרני על בת (פמ"ג בסימן רכ"ה מסתפק בכך) וכן האם שייך לאמא לעשות עצה זו על ילדיה, עכ"ל.

הנה כמדוד' לא ראיתי לע"ע למי שיכריע למעשה דיש לאב לברך על בתו ברכת ברוך שפטרני בשם ומלכות, אלא דיש שכ' דכהאידנא דמברכין בלא שו"מ ממילא יברך אף על בתו (עי' בס' מאיר עוז עמוד תקצ"ג משמ" דס' בית ישראל (סי' ל"ד) ע"ש). ואף אי תימא דאיכא מאן דסבר הכי מ"מ לדינא קשה לסמוך אדעת יחידאה נגד רוח"פ דלא הכריעו כן ובראשם ספיקא דהפמ"ג ז"ל. ומאי דשאל אם אָם רשאית לעשות עיצה זו על ילדיה עי' מ"ש לקמ"י (ס"ק ה') ויל"ד בזה.

ג. עד אימתי אפשר לברך ברוך שפטרני

ואשר שאל וז"ל הסתפקתי האם לאדם שחזר בתשובה ולא בירך על בנו כשהיה בר מצוה האם שייך שיברך על בנו גם בגיל מבוגר, עכ"ל.

הנה בס' מאיר עוז הנ"ל (עמוד תקצ"ז) מיייתי דבלקט יושר (עמוד מ') שאל להתרומת הדשן: כשבני יחי' בא אצלי כשכבר היה בר מצוה אם אני צריך לברך אם לאו ואמר אינך צריך לברך, ע"ש. וכן נמי מיייתי משו"ת בצל

לפום ריהטא נראה דכל כי האי אין לו לברך עליהו "ברוך שפטרני", מאחר דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולכל היותר יש לדון האב כאפוטרפוס עליהו. ואע"ג דמצינו בגר שנתגיירו בניו עמו דקיים פר"ו ובכור שנולד לו בגיותו הוי בכור לנחלה (עי' בס' משנת הגר פי"ד סעיף נ"ז והערה ס"ד מ"ש בהא) מ"מ לכאורה אינו ענין לנידון דנן, ועי' נמי בספר מורא הורים וכיבודם פרק א' (סעיף ס"ה) דמייתי מהגר"צ אבא שאול זלה"ה דס"ל דגר שנתגיירו הוריו עמו אינו צריך לנהוג בהם ככל דרך כבוד אב ואם אלא מקצת כבוד ולא מדין כבוד הורים אלא מצד הכרת טובה ע"ש היטב.

ה. התחתנה עם גוי ונולד להם ילד ושוב

נתגייר הגוי מי יברך ברוך שפטרני

ואשר שאל וז"ל אשה יהודיה שהתחתנה עם גוי ל"ע ונולד להם ילד ואח"כ התגייר הגוי מי יברך את הברוך שפטרני האב הגר או האשה, עכ"ל.

הנה לפום מאי דכתיבנא לעיל (ס"ק ד') לכאור' ה"ה בכאן אין לאב לברך ברוך שפטרני, ואם בכה"ג תברך האם עי' מ"ש מו"ר שליט"א בשו"ת משנת יוסף חיי"א (סימן מ"ח, ס"ק ו) בענינא דברכת ברוך שפטרני לאם, ולפום מ"ש התם נראה דה"ה בכאן יש לאם לברך זה. איברא דלפום מ"ש בס' מאיר עוז (עמוד תקצ"א) מכ"מ דס"ל דאין לאם לברך ברוך שפטרני ה"ה בכאן.

ו. אם ברכת ברוך שפטרני עולה

למברך מאה ברכות

ואשר שאל וז"ל האם אדם המברך ברכת ברוך שפטרני מעונשו של זה נחשב לו למנין מאה ברכות בכל יום והשאלה היא גם על המברך בשם ומלכות לשיטת הגר"א וגם למנהג העולם שמברכים בלא שם

החכמה ח"ה (סימן קל"ב) דכ' דמברך תוך שלושים יום מהבר מצוה, ע"ש. ואם כן במאי דקמן לכאורה ל"ש דיברך מאחר דעבר זמן זמנים טובא. וגבי ברכת הגומל עי' בס' מאיר עוז הנ"ל עמוד שכ"ז מש"כ לדון בעבר זמן מופלג, ובין הבתרים הביא מאי דכתיבנא בעניותין בתשובותינו גם אני אודך ח"ב (סימן ב') ע"ש היטב, ול"ד הא למאי דקמן.

אולם שו"מ בספר חינוך הבנים כהלכותו לידידנו הרה"ג מוה"ר אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א (או"ח ח"א, פרק ל"ה ס"ק כ"ד ובהערה ע"ח) דמייתי דבקצות השלחן סימן ס"ה (בבדי השלחן אות י"ד) כתב דברכה זו דברוך שפטרני יכול לברכה בכל זמן שירצה כמו ברכת הגומל והוכיח כן מלשון המדרש (מד"ר פ' תולדות פס"ג אות י') דאי' התם אמר רבי אלעזר צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנה מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך שפטרני מענשו של זה, ע"ש. ולכאור' יל"ד במאי דמדמי זה לברכת הגומל, וכן נמי במאי דדייק מלישנא דהמדרש, ויש לדון בזה.

תו יש להעיר בהא ממאי דמייתי מע"כ נ"י משמ"י דהגר"א גנחובסקי זלה"ה (ומייתנין לעיל ס"ק ב') בהעיצה למי שאמר בא"ה אמ"ה ונזכר שפטור מברכה זו דאם יש לו בן גדול שעשה בר מצוה מכבר, דיברך עתה שפטרני בשו"מ, ומשמע דס"ל דאפשר לברך זה אפי' אחר זמן רב, ושמא יש לחלק דדייקא באופן זה הוא דקאמר ועוד דהא ס"ל דאח"כ יאמר ברוך שם.

ד. גר שהתגייר עם בניו אם יברך

ברוך שפטרני בגדלותם

ובדבר שאלתו וז"ל גר שהתגייר עם בניו הקטנים האם כשהיו ברי מצוה יכול הגר לברך עליהם ברוך שפטרני, עכ"ל.

שפטרני בלא שם ומלכות אם דף זה טעון גניזה. לכאורה כיון דהוא ד"ת (עי' מדרש ב"ר פרשה ס"ג והובא נמי להלכתא בשו"ע דסי' רכ"ה) בעי גניזה.

ט. מי שיש לו שלישיית בנים מאי יעביד לענין ברוך שפטרני

ובדבר שאלתו וז"ל כשיש שלישיה בנים איך יברכו את הברוך שפטרני כי למעשה על תאומים כבר מצאנו בפוסקים שדנו בכך אך בשלישיה לא מצאנו עוד שדנים בכך וכן איך יעשו עם העליה לתורה שלהם האם יעלו בנפרד בכמה שבתות או שיחלקו את המניינים כדי שיוכלו לעלות כולם באותה השבת ולקרות את ההפטרה, עכ"ל.

הנה בספר כשחר אורך מתשו' מו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל (פי"ד ס"ק פ"ג) נשאל אם לומר ברוך שפטרני כמנהג העולם לאחר שיעלה בנו לתורה, או לאחר שיתפלל ערבית לפני העמוד או לאחר שיזמן בבהמ"ז והשיב דאפשר כך ואפשר כך, ע"ש. ואפשר דבנידון דנן דיש לו שלשה בנים יוכל לקיים שלשתן, ויל"ע בזה.

י. יתום ל"ע משני הוריו מי יברך ברכת ברוך שפטרני

ואשר שאל וז"ל מה יעשה אחד שהוא יתום ל"ע משני הוריו מי מברך ברוך שפטרני האם יכול לברך הוא בעצמו כי אין שם סבא שיברך או שראש המוסד שנמצא בו יברך, עכ"ל.

הנה אעיקרא דמילתא לא פסיקא מילתא דסב שיך בברכה זו דנמצא דאף לו היה בכאן לא ברירא דיברך. וכן נמי גבי

ומלכות האם זה נחשב לברכה לענין ברכת מאה ברכות, עכ"ל.

הנה למאן דמברך זה בשם ומלכות שפיר עולה זה למניין מאה ברכות, אך מאן דמברך זה בלא שו"מ לכאורה אינו עולה למנינא דמאה ברכות מדאין בה שם, (ועי' בקונטרס מצות מאה ברכות (סי' ג' ס"ד ובהערה ח') מ"ש גבי תפילת הדרך אי חשיבא ברכה לאצטרופי למנינא דמאה ברכות, וע"ש מש"כ במוסגר לאוכוחי דאע"ג דקי"ל דכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה מ"מ לענין מנינא דמאה ברכות אף כשיש רק שם הוי ברכה, ע"ש היטב).

וידידנו הרה"ג רי"א שליט"א העירני ממ"ש רמ"א ז"ל סי' תרכ"ד (סעיף א') וא"א אין כאלקינו ביום כיפור (מנהגים). וכתב עלה המ"ב (שם, ס"ק ה') וז"ל לפי שבשבת אומרים כן כדי למלאות החסר ממאה ברכות בכל יום וביזה"כ איכא הרבה שבחים וא"צ למלאות בזה עכ"ל, וע"ש. ומשמע דאיכא אופן להשלים מאה ברכות אף בלא ברכה עם שם ומלכות ואמנם הרבה יל"ד בהא גופא מכ"מ, ואכמ"ל.

ז. אם יש לעמוד בברכת ברוך שפטרני

ובדבר שאלתו וז"ל האם צריך עמידה בברכת ברוך שפטרני כברכות השבח או שמהני לומר זאת בישיבה, עכ"ל.

עי' בס' מאיר עוז (עמוד תקפ"ט) דמייתי מפסקי רבינו יחיאל מפאריש ז"ל דרבינו יהודה ברבי ברוך ז"ל קם בעמידה בביהכנ"ס וברוך, ע"ש.

ה. אם דף שכתוב בו ברוך שפטרני טעון גניזה

ומאי דשאל במי שכתב על דף ברכת ברוך

צא

בדרום

בעניני ברכת ברוך שפטרני

מנורה

ראש מוסד דהוי כאפוטרופוס ל"ש בהאי ויהנני חותם בברכה נאמנה שיזכה להפיץ
ברכה וכאשר כתב מו"ר שליט"א במשנת מעייני חכמתו חוצה מתוך בריות
יוסף (שם) ע"ש היטב. גופא ונהורא מעליא לאי"ט.



הרב פנחס יצחקי

ביסוד האיסור להתענות בשבת ויו"ט עד חצות ובגדרי הציו לה' וחציו לכם

בתפילות ופיוטים עד חצות" ובמג"א שם סק"ד - " לכל הפחות, וכ"כ ביש"ש בביצה שבר"ה יכול להאריך יותר מחצות אם לא כשחל בשבת, ונ"ל דווקא בפיוטים ותפילות אבל לא בנגונים, עסי' תקכ"ט ס"א עכ"ל מג"א, והעתיקו מ"ב שם, ובמ"ב בסי' תקצ"ז - "כתב עט"ז דלכו"ע מותר להתענות בר"ה ולהתפלל עד חצות, אע"ג דבשבת ושאר יו"ט אסור, וכן איתא לעיל בסי' תקפ"ד בהג"ה" עכ"ל, הנה המתבונן יראה דקולא זו דר"ה להתענות עד אחר חצות מקורה בשלושה מגדולי הפוסקים, בהל' שבת הביאה רבינו מ"ב מהב"ח, ובהל' ר"ה בסי' תקפ"ד הביאה המג"א מהמהרש"ל ביש"ש בביצה, וכך לומדים המג"א והמ"ב פשט ברמ"א (כתבתי בנוסח זה כיון שלקמן נראה שאולי אפשר להבין ברמ"א אחרת) ובסי' תקצ"ז הביאה מ"ב מעטרת זקנים (על גליון השו"ע, תלמיד הב"ח ועוד גדולי עולם) ולא כתבו רבותינו המג"א והמ"ב הטעם לזה, אך המעיין יראה שכל אחד מהני רבוותא כתב כן מטעם אחר.

ראשית הב"ח בסי' רפ"ח כתב הטעם כיון שיש אומרים שיש להתענות בר"ה (אפי' כל היום כמו שהביאו הרא"ש והטור כבר מהגאונים) ואף שאין נוהגים כך למעשה, אבל עד אחר שש שעות אין למנוע, עכת"ד הב"ח.

ובעטרת זקנים בסי' תקצ"ז שהביא המ"ב, הביא לכך ראייה מפוסקים

א' - דברי השו"ע והמ"ב בהל' שבת
שו"ע סי' רפ"ח "אסור להתענות בשבת עד שש שעות" רמ"א - "ואפי' לומד ומתפלל אסור" מ"ב שם סק"א - "דגם בחול האוכל אחר שש שעות הוי כזורק אבן לחמת על כן נקרא כמו תענית בשבת, ולשם תענית אפי' שעה אחת אסור, ועל כן שלא כדין עושין מקצת קהילות שמתענים בשבת, עד סמוך לחצות על הגזירות, ואם טעים מידי קודם תפילת מוסף מותר להתאחר יותר משש שעות [פמ"ג] ובסק"ב - "ולפי"ז השליח צבור שמנגן ואין יוצאין מבית הכנסת עד אחר שש, שלא כהוגן הוא, ובפרט בחורף שהימים קצרים, ומכל שכן ביו"ט מלבד בר"ה [ב"ח] ובא"ר מצא סמך בלומד ומתפלל להתאחר עד אחר חצות, ובבגדי ישע שעל המרדכי פ"ק דשבת כתב ג"כ שמותר ללמוד ולהתפלל עד חצות" עכ"ל.

ובבי' הלכה - "ואיסור תענית בשבת יש דעות בפוסקים, אם הוא רק מדברי קבלה כדכתיב וקראת לשבת עונג, או אם הוא מדאורייתא מדכתיב אכלוהו היום וגו', עיין בתשובת הרשב"א סי' תרי"ד ועיין לקמן סי' תי"ח ותק"ע, ונראה פשוט דתענית עד שש שעות לכולי עלמא מדרבנן".

ב' - המקור והטעם להא שמותר להתענות בר"ה אחר חצות

והנה מש"כ המ"ב הנ"ל בסק"ב דהוא "מלבד בר"ה" הוא מפורש בהל' ר"ה ג"כ, וז"ל רמ"א סי' תקפ"ד ס"א - "ומאריכין

מפורשים בספר נחמיה פרק ח', במעשה הידוע שאמר להם עזרא בר"ה "אכלו משמנים" וגו' (שמזה הכריע הרא"ש שאין להתענות בר"ה) ושם כתוב להדיא בפסוקים שקודם לכן - "ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל וגו' ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספר התורה", ורק אח"כ שראה "כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה" אמר להם עזרא - "אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם" ע"כ, והוכיח מזה העטרת זקנים שבר"ה מותר להתענות אחר חצות דלא ככל שבת ויו"ט.

אבל המעיין במהרש"ל בביצה שהביא המג"א הנ"ל, והוא בריש פ"ב בסי' ד' שם, יראה שלכאור' רוח אחרת היתה עימו בכל סוגי' זו, דהביא שם תחילה בארוכה כל המעשה בגמ' בר"א שישב ודרש ביו"ט וכעס על התלמידים שיצאו ואמר שמניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, ושאלה הגמ' והלא שמחת יו"ט מצוה היא, ומתרצת דר"א לטעמיה דשמחת יו"ט רשות דאו אוכל ושותה או יושב ושונה, וכתב שם המהרש"ל שכיון שקיי"ל בר' יהושוע דפליג עליה וס"ל חציו לה' וחציו לכם, לכן ראוי לגעור בחזנים שמאריכים בימי הסוכות שהלילות קצת ארוכים, וכן בכל שבתות השנה, כיון שמבטלים שמחת יו"ט אם מאריכים יותר מחצי היום, דחציו לכם, ובראש דבריו בכותרת פסקא זו כתב - "דין דביו"ט ושבת אין להאריך התפילה בבית הכנסת יותר מחצי היום כדי שיהיה חציו לה' וחציו לכם", ושם בהמשך דבריו כתב וז"ל - "ומ"מ בר"ה שאימת יום הדין עלינו וספרי חיים וספרי מתים לפנינו נפתחים יכולין להאריך בתפילה ובד"ת יותר מחצי היום" ושיטתו מתבארת

יותר בהמשך שם, שהוא לא רק סברא בעלמא מפני אימת הדין, אלא דשונה גדר השמחה בר"ה, שמקשה על עצמו שקראי דעזרא שהביאה הגמ' שם היה בר"ה מעשה זה, ומבאר שם שודאי הוא לאסמכתא בעלמא, אבל מעשה זה דר"א שהיה יושב ודורש לא היה בר"ה, וכתב שם בתו"ד - "ותדע דהא פריך לעיל והא שמחת יו"ט מצוה היא, וזה אינו אלא בשאר יו"ט, דכתיב ושמחת בחגך, אבל בר"ה נהי דקיי"ל דאסור להתענות, וראוי לפנק עצמו ג"כ בתענוגים קצת, להראות שהוא בוטח במלך מלכי המלכים דיצדיקנו בדין, ויכריעו לכף זכות, מ"מ לא מצינו להדיא שמצוה לשמוח" וכו', עכ"ל המהרש"ל.

ג' - להמהרש"ל נראה טעם אחר לאיסור העינוי עד שש שעות בכל שבת ויו"ט

ומתבאר מדבריו הקדושים של המהרש"ל, דכל איסור העינוי יותר מחצי היום בשבתות ויו"ט נובע מן הדין של חציו לה' וחציו לכם דימים טובים ואליבא דר' יהושוע דקיי"ל כוותיה, ומה שכלל גם שבתות בזה בפשטות כוונתו ע"פ הגמ' בפסחים ס"ח שהביא שם ג"כ ד"הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם", ולומד דבעינן גם בזה לחלקהו לחציו חציו, ולכן בר"ה אף אסור להתענות, אבל כיון שלא מצינו בו להדיא מצוה לשמוח מאימת הדין אין להחמיר בו שאסור להתענות יותר מחצי היום אלא רק לאסור העינוי בכל היום כולו.

ונמצא שמה שכתב המ"ב הנ"ל בסי' רפ"ח שהאיסור להתענות בשבתות ויו"ט עד אחר חצות נובע מהגמ' בפסחים י"ב, דאחר שש שעות הוא כזורק אבן לחמת, ולכן חשיב עינוי גבי שבת ויו"ט, מדבריו המהרש"ל

חציו, שביאר הרמב"ם, ועיין מ"ב סי' תקכ"ט סק"א ושער הציון סק"ג מהב"ח ומג"א).

וכבר צויין שם שהרמב"ם כתבה בדומה גם בהל' שבת, ולא רק בחיוב שמחה

ביו"ט (וכבר פלפלו האחרונים אם יש דין שמחה בשבת, אבל כאן מדובר מסדר היום וחלוקתו, ולא דווקא ממצות שמחה דהגמ' בפסחים שאמרה דהכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם, למדה זאת מקרא ד"קראת לשבת עונג" ולא ממצות שמחה, ולכן הוא נפק"מ גם מדין עונג) אלא ששם יש דין שלוש סעודות שאין ביו"ט, וז"ל הרמב"ם בפ"ל מהל' שבת ה"י (שבתחילת הפרק מקדים כי יש בשבת ארבע מצוות זכור ושמור כבוד ועונג) - "אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לה, והוא שהיתה ידו משגת, ואסור לקבוע סעודה על היין בשבת ויו"ט בשעת בית המדרש (מגמ' גיטין ל"ח - מ"מ שם) אלא כך היה מנהג הצדיקים הראשונים - מתפלל אדם בשבת שחרית ומוסף בבית הכנסת, ויבוא לביתו ויסעוד סעודה שניה, וילך לביהמ"ד, יקרא וישמע עד המנחה ויתפלל מנחה, ואח"כ יקבע סעודה שלישית על היין, ויאכל וישתה עד מוצאי שבת" עכ"ל, ובהרב המגיד שם ציין לפלוגתא דר"א ור"י דלר"א או כולו לה' או כולו לכם, ולר' יהושע חלקהו חציו וכו', ולגמ' פסחים הנ"ל דהכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם דכתיב וקראת לשבת עונג, ע"כ, והוא מקור למה שכתבנו לעיל בדעת מהרש"ל דגם שבת בכלל חציו לה' וחציו לכם, וחלוקה הנ"ל לחצי היום, דלכן ס"ל דאסור להאריך בתפילה יותר מחצות מטעם זה אף בשבתות, שוב ראיתי שבסוף דברי המהרש"ל בפיסקא זו הדברים מפורשים, שכתב וז"ל - "אבל בר"ה שחל בשבת, לא גרע משאר שבתות, שהכל מודים שחציו לה'".

שהביא המ"א בהל' ר"ה נראה שאינו מטעם זה, אלא מדין שמחת יו"ט הכללי שצריך לחלקו לחצי מהיום לה' ולכם, ולכן אין להאריך בתפילות ולימוד יותר מחצי היום.

ובאמת היה נ"ל שהמהרש"ל שסבר כך, הוא מפני שלמד שדין "חציו לה' חציו לכם", הוא חלוקה שזה ממש, ולא רק לתת גדר לדין השמחה לחלקה בסדר היום שיתן גם לזה וגם לזה, אלא ממש סדר של חצי היום, ולכן א"א לאחר התפילות אחר חצי היום מדין השמחה, ודבריו מפורשים ברמב"ם בהל' יו"ט פ"ו הי"ט וז"ל - "אע"פ שאכילה ושתייה במועדות מכלל מצות עשה לא יאה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבוקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, ומתפללין וקורין בתורה בענין היום, וחוזרין לבתיהן ואוכלין, וְהוֹלְכִים לבתי מדרשות, קורים ושונים עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללים תפילת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה" עכ"ל (בספר המפתח לרמב"ם הוצאת פרנקל הביאו מספר ראשון לציון לביצה ט"ו כפי הנראה לבעל האוה"ח הקדוש, ומשו"ת דברי מלכיאל, לבאר בסדר זה, דמה שחוזרין לבתיהן ואוכלין, אחר התפילה והקריאה בענין היום, אינו קיום מצות סעודה, שעיקרה אחר הצהרים, אלא קיום הדין של פת שחרית, ומה שמתפללין אחר הצהרים מנחה הוא להשלים החציו לה' שכביכול נחסר מהבוקר, וכעת לא עיינתי במקור באחרונים הנ"ל, אבל הדברים נראים אמיתיים ונחמדים מצד עצמם, וע"ע מה שהביאו במקורות וצינונים על גליון הרמב"ם במהדורה הנ"ל שינויים שונים בסדר זה מגמ' סוכה נ"ג וירושלמי ותוספתא ועוד, שהם כנראה עיקר מקור הרמב"ם בדבריו אלו, אלא ששם לא מודגש ענין חלוקת החציו

אפשר בקל, אבל לקמן נראה שיש לדון גם בזה (בס"ד) ומקורם בדברי הגר"א שהובאו בספר מעשה רב, באות ר"ז, וז"ל שם - "בראש השנה אין מאריכין בתפילה יותר מדי, שאין להתענות בו עד חצות כמו שארי ימים טובים" עכ"ל המעשה רב שם, והנה על סברת הב"ח אפשר שפליג כיון שלמעשה ההלכה שאין להתענות בר"ה, ממילא אסור כשאר ימים טובים, ואין בכך כל חידוש שפליג על זה הגר"א, ועל סברת מהרש"ל נראה בפשטות שפשוט שפליג עליה, דהראינו להדיא למעלה אות סוף אות ב', שמהרש"ל ס"ל שאין מקור למצות שמחה בר"ה, וביארנו שלשיטתו ביאר שאין לחוש אם מתענה גם אחר חצות, ולא רק משום שהם ימי דין וכו' כמו שכתב בתחילת דבריו, אבל רבינו הגר"א כתב להדיא בב"י לשו"ע סי' תקצ"ז, דנקרא ר"ה חג כדכתיב "בכסא ליום חגיגו", וזה אחד מהטעמים שאסור להתענות בו, וכן כתב המ"ב שם להלכה בשם פוסקים שר"ה יש בו מצות ושמחה בחג, מקרא זה ד"בכסא ליום חגיגו", שדרשוהו חז"ל על ר"ה שהחודש מתכסה בו, וא"כ להגר"א וסיעתו אין הבדל בין מצות שמחה דר"ה לשאר ימים טובים, ולכן אסור להתענות בו גם עד חצות ככל שבת ויו"ט, כך היה נ"ל בפשטות שהגר"א לשיטתו, ומצאתי שבהערות למעשה רב החדש, להרב זלושניסקי שליט"א, כתב כדברינו דהגר"א לשיטתו בזה דפליג על המהרש"ל.

אמנם המ"ב אע"פ שפסק שיש בו מצות שמחה, הכריע להלכה שמותר להתענות בו אחר חצות, דלא כדברי הגר"א במעשה רב, ורואים שלא תלוי לגמרי זה בזה, אף שדעת הגר"א למעשה מתבאר בכך, וכנראה שסבר המ"ב בזה שהוא כעין לשון הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ד"אינם ימי שמחה

עכ"ל. (עוד מצאתי שנדון זה אם יש גם בשבת דין חציו חציו ממש, או דרך בעינן נמי, וכדו', תליא באשלי רברבא, עיין בב"ח סי' רמ"ב, ומג"א בשם עולת שבת ומה שהקשה עליו, ובא"ר ופמ"ג שם).

וסדר זה דהרמב"ם הועתק במ"ב בשינוי לשון קל, בסי' תקכ"ט סק"א, וכתב על זה שכתבו הפוסקים שכך הוא הדרך הנכון, ומצאתי שם באותו ס"ק במ"ב, שדברי המהרש"ל דסוגי' דידן הובאו בתו"ד, וז"ל שם - "ועל כן אמרו חז"ל דצריך לחלקו חציו לה' דהיינו לתורה ותפילה, וחציו לכם דהיינו לאכילה ושתייה בשביל עונג יו"ט, וע"כ יש לגעור בחזנים המאריכים יותר מחציו של יום" ובשער הציון שם סק"ב - "פוסקים, וכתב המג"א בשם המהרש"ל דמה שמאריכין החזנים בנגונים אין זה בכלל חציו לה' וחציו לכם" עכ"ל, ונמצא שהזכיר דבריו המ"ב גבי חיוב השמחה ביו"ט, אף שלא כתב בסי' רפ"ח שזה הטעם לאיסור התענית, וראיתי במהדורות דרשו ציינו למ"ב בסי' צ"ט שהביא להלכה את דברי המהרש"ל שם באותו ענין, בסי' ה' שאחריו, בנפק"מ נוספת לגבי שתוי קצת ביו"ט, שתמיד דינו שלכתחילה לא יתפלל, אף שיכול לדבר לפני המלך, וביו"ט אפשר להקל בזה בגלל דין השמחה של חציו לכם, עיין מ"ב סי' צ"ט סק"ז. (ודברי המהרש"ל בשלימותם יובאו לקמן בס"ד באות ה').

ד' - ביאור דעת הגר"א במעשה רב דאין להתענות בר"ה אחר חצות

והנה יש מחמירים גם בר"ה לא לסמוך על קולא זו דהמ"ב סמך עליה בשתי ידיים להתענות אחר חצות, ומדקדקים גם לא לטעום כלום לפני התקיעות וגם להספיק לאכול סעודת יו"ט לפני חצות (ולמתפללים ותיקין שהוא דבר מצוי יותר בר"ה, הוא

יתירה" ובדומה לדבריו בפיה"מ ר"ה פ"ד, גבי הראשון מקרא את ההלל, יעוי"ש, ולכן בכ"ז הותר מקצת תענית עד אחר שש שעות, ובפרט שבמ"ב הלא כתב להדיא בבי' הלכה הנ"ל בסי' רפ"ח שאיסור זה של עינוי אחר שעה שישית אינו אלא מדרבנן, ולכן ניתן לומר שבר"ה הקילו בזה.

אמנם כ"ז לסברת הב"ח והמהרש"ל, אבל צ"ב מה יענה הגר"א לראיית העטרת זקנים הנ"ל מקראי דנחמיה פ"ח שלהדיא כתוב שעזרא קרא איתם בספר התורה עד מחצית היום, ורק אח"כ אמר להם אכלו משמנים וכו', ותגדל התמיהה על רבינו הגר"א שבבי' לשו"ע על הרמ"א הנ"ל בסי' תקפ"ד ש"מאריכין בתפילות ופיוטים עד חצות" ציין שם בקיצור לשונו - "נחמיה שם", וא"כ עמד על ראיית העטרת זקנים מקראי דנחמיה, שהיא מקור לדברי הרמ"א, ולמה חשש לעינוי אחר חצות, כמו שנראה מנהגו במעשה רב, ונוראות נפלאות על הרב המגיה למעשה רב החדש (הרב זלושינסקי הנ"ל) שליקט מספרים רבים המדברים מענין המעשה רב באחרונים שאחריו, ומדבריו במקומות אחרים, וגם חתר להבין כל דבר מדברי הגר"א שם, במקורו וטעמו הפלא ופלא, וגם בעזרת ת"ח גדולים הבקאים בתורת הגר"א, וכאן לא די שלא מצא מי שהעיר בזה, אלא עמד בזה בעצמו בהערתו שם וכתב דדברי הגר"א הם דלא כהרמ"א בסי' תקפ"ד, והזכיר שם שהגר"א בבי' הביא מקור לדברי הרמ"א מקראי דנחמיה, שהיו מאריכים בתפילה עד חצות, וסיים דבריו שם שבכ"ז מנהג רבינו כמבואר כאן במעשה רב שלא להאריך בתפילה עד חצות כשאר ימים טובים, ומבאר שם פלוגתתו עם המהרש"ל כנ"ל אם יש מצות שמחה בר"ה, ואיך לא חש להא לא יתכן בעולם שהגר"א ינהג

בעצמו להיפך, מדבר שהביא לו בעצמו מקור מפסוק בתנ"ך, בלי ליישב דבריו שלא יסתרו מהפסוקים, ואין לזה קשר לנדון אם דברי הגר"א במעשה רב סותרים לפעמים לדבריו בבי' הגר"א על השו"ע ושאר כתביו (שלענ"ד יש לדון בזה בראיות מכמה מקומות ולתת גדר בזה, אבל אין כאן מקומו) דאין דבר תימה גדול מזה שהגר"א יעשה היפך מדבר שהביא לו בעצמו מקור בפסוק, דבר שלא יעשה כל חכם, ואפי' אם נאמר שהחמיר על עצמו מאיזה טעם, אין זה דרכו של הגר"א שכל דבריו תמיד תואמים לתורה שבכתב ובע"פ, בלי להוסיף חומרות מדיליה כניכר מכל כתביו, וכידוע דרכו מעדויות תלמידיו הגדולים.

ולפני כמה שנים שאלתי זאת לאאמו"ר שליט"א, ואמר לי שמוכרחים לכאור' לומר שהגר"א למד בקראי דנחמיה שעזרא האריך איתם עד חצות, ולא עד בכלל, ומעט קודם חצות שלח את כל העם לאכול ואמר להם "אל תעצבו כי חדות ה' מעוזכם" וכל הענין, וזה כוונת המקרא "מן האור עד מחצית היום", עד קרוב לחצות כדי לא לעבור דין התענית דחצי היום, עכת"ד אאמו"ר שליט"א, והוא חי' נפלא, ולא מצאתי לע"ע בי' אחר בזה דהיא קושיא חמורה (ויש לי ראייה לדברי אאמו"ר שליט"א, בסוגי' זו ממש, בחו"מ סי' ה' בסמ"ע סק"י בדין אכילת דיינים קודם שעה ששית, שביאר לשון הרמב"ם והטור באופן זה, שיושבים בדין עד סוף שעה ששית, והכוונה עד קרוב לסוף שעה ששית, שלא יהא כזורק אבן לחמת, עיי"ש היטב).

והשתא דאתינן להכי נ"ל פשוט, שכיון שרבינו הגר"א כתב זאת כמקור לדברי הרמ"א, פשוט לכאור' שסבר בדבריו אחרת מהבנת רבותינו המג"א והמ"ב הנ"ל

דנחמיה, ומתאים עם דבריו במעשה רב כנ"ל, אבל לא נחית לבארו כמקור דבריו במהרי"ל, אלא את עצם הדין שהביא רמ"א, כפי דס"ל בעצמו, כמצוי הרבה בבי' הגר"א, ולפי"ז עדיין אין הכרח שחולק על דין הרמ"א (אף שבמקור נראה שאין תואם למהרי"ל שהוא מקור הרמ"א) ומ"מ גם אם פליג על רמ"א, בכ"ז ישאר לנו ב"י הפסוק בנחמיה לפי דעתו במעשה רב (אמנם בהמשך נראה שאפשר לבאר הרמ"א והגר"א בדרך אחר לכאור).

ה' - מדברי המהרי"ל מתבאר נפק"מ בין טעם המהרי"ל לטעם שהביא מ"ב באיסור התענית עד חצות ובגדר חציו לה' וחציו לכם

אמנם מתוך דברי מהרי"ל אלו, למדתי דבר חדש, כי תתכן נפק"מ באיסור התענית עד חצות היום בין הטעם שהביא מ"ב הנ"ל בסי' רפ"ח, שהוא כזורק אבן לחמת, לטעם המהרי"ל שהוא ביטול השמחה דיו"ט או העונג דשבת דחציו לכם (ולאמור לעיל סוף אות ג', המ"ב הזכיר דבריו, אף שלא בפרט זה) דלטעם המ"ב שהוא כזורק אבן לחמת, חייב לסיים קודם חצות כדי לא לעבור שעה שישית במדויק, כמנהג העולם לא לעבור את נקודת חצות בתענית, אמנם להמהרי"ל אין כאן ענין של חצות בדיוק, וגם לא מסתבר שדקדקה התורה בשיעור זמן זה, כמו בזמני ק"ש ותפילה ושקיעה וכיוצא בו, אלא לחלק היום בערך לחציו חציו, וא"א לצמצם בזה, ולמדתי זה מדברי מהרי"ל, כי כתב להאריך בתפילה "עד חצות לכל הפחות", ובכל אופן כתב שכך נהגו הקדמונים "חציו לה' וחציו לכם", ואיך יתקיימו שני מקראות הללו אם יתפלל בדיוק עד חצות, אלא ע"כ שלטעם חציו חציו, אין מדקדקין בשיעור זה לרגעים, אלא לחלק היום בערך לחציו.

(כמו שהזכרנו לעיל בקצור שיש בזה הבנה אחרת) שהם סברו שרמ"א דעתו כמהרי"ל, שמותר בר"ה להאריך עד אחר חצות כדעת עוד פוסקים, אך הגר"א למד בדעת רמ"א כוונתה שאסור בכל ימים טובים, וכך הבין בפשט הכתובים דלא כהעטרת זקנים, וממילא למד שגם רבינו הרמ"א כוונתו כשכתב "מאריך" בתפילות ופיוטים עד חצות "עד קרוב לחצות ולא עד בכלל, כדי לא לעבור חצות בתענית, וממילא להגר"א אין כלל פסק של אדונינו הרמ"א הסובר כדעת הב"ח והמהרי"ל מג"א עט"ז ומ"ב, המתירים בר"ה יותר משאר ימים טובים, והוא חידוש, אבל לכאור אין בדרך זו, שום דוחק בכוונתו ובלשונו, כי לא כתב שמותר להאריך גם אחר חצות כמש"כ כל הני פוסקים בשמו, ומיישב כל הקושיות כמין חומר, וא"כ גם בזה לא צדקו דברי הרב המגיה שם במעשה רב, דאמת מה שכתב שהגר"א דלא כמהרי"ל, אבל אין לנו כלל הוכחה שחולק על הרמ"א ג"כ.

אמנם כשתרתי אחר מקורו של הרמ"א, ראיתי בדרכי משה שמביא זאת בשם המהרי"ל הל' ר"ה, ועיינתי שם, ומצאתי שם בסוף הל' ר"ה ויש שם תוספת נכבדה בלשונו, וז"ל - "דרש מהרי"ל שמצוה להאריך בתפילה בר"ה עד חצות היום לכל הפחות, וכן היה מנהג הקדמונים חצי לה' וחצי לכם, ע"כ לא יהיה ליבו של אדם נוקפו אם מאריך ש"ץ בתפילה, רק כל מגמתו יהיה לשם שמים" עכ"ל.

ובאמת מלשון זה נראה לא כמו שפירשנו בכוונת הגר"א, דמאריכים רק עד קרוב לחצות, ודכך פירש הפסוק בנחמיה, אלא עד חצות ממש, ואפשר שבדעת רמ"א עדיין פירש הגר"א כך הדין, ולמד כך עצם הדין, מהא שהביא המקור לדבריו מהקרא

ורבא, אלא יהיו נוחין זה לזה לקבל מדרש חכמים וטעמיהם, וכל המוסיף ה"ז משובח" עכ"ל הזהב, וכן במ"ב בריש סי' תקכ"ט אחר שהעתיק דין חציו לה' וחציו לכם, ציין לעיין בסעיף ג', ושם הביא השו"ע לשון הרמב"ם ש"לא נצטוינו על ההוללות והסכלות אלא על שמחה שיש בה עבודת היוצר", ובמ"ב על אתר הביא לשון הטור - "ומידת החסידים אשר השם לנגדם תמיד ובכל דרכיהם ידעוהו, בעת שמחתם או יותר ויותר משבחים לקב"ה אשר שמחם" עכ"ל.

ובאמת בפמ"ג בסי' רמ"ב בא"א סק"א כתב וז"ל - "הנה חלקיהו חציו נראה לאו דווקא בצמצום, רק מקצת לה' ומקצת לכם, ומצות עשה לאכול ורשות בידו רובו לה' או רובו לכם, או חצי ממש, ור"א סבר מותר להתענות ביו"ט, או כולו לה' ממש, וכו' כלומר רובו לכם דהא צמין לתפילה" אבל מ"מ מסיים בסו"ד - "ועיין רמב"ם הל' יו"ט וכו', משמע דשיום המה", הנה גם הפמ"ג מודה שברמב"ם משמע שהם חלקים שוים, וכמו שהביא המ"ב בסי' תקכ"ט הנ"ל מהפוסקים, אבל מ"מ אין הכוונה בפשטות גם להרמב"ם לחלקים שוים ממש, וכמו שכתבנו (ועיין שפת אמת ביצה ט"ו ע"ב, שתמה על האחרונים שכתבו שהם שוים בצמצום, ולא כתב מי הם, אבל צ"ב למה כתב אחרונים, ולא תמה על הרמב"ם, ואפשר כוונתו כדברינו כאן, ודו"ק. וכעת הראני ידידי ר' משה חליוה בספרו ענפי משה על יו"ט וחזו"מ, בסי' קנ"ב, שדן בנדון זה אם חציו לה' וחציו לכם צריך להיות בשוה ממש, עיי"ש מה שדייק מלשון הגמ', שכתבה חלקיהו חציו, ולא כתבה חלקיהו לבד, והביא מכמה גדולים ששמע מהם שבעינין בשוה, מהם מרן הגר"ח ק, ועיי"ש עוד).

ולכאז' הם דברים מסתברים שגם לאופן שכתב הרמב"ם דחציו חציו, הם שוים, לא בעינין חצי ממש לכל חלק, הגע בעצמך, האם יתכן שיאסר לאדם בחציו לכם לשבת ללמוד לחלק מהזמן, או ללכת להתפלל מנחה כי לא התפלל קודם, ובפרט לפי מה שהבאנו לעיל מהאחרונים (שהובאו במפתחות להוצאת פרנקל) שמה שאוכל באמצע הבוקר הוא לקיים דין פת שחרית, ואח"כ משלימו במנחה שאחר חצות, האם יתכן שיצטרך לחשב במדויק כמה יקח לו הפת שחרית, וכנגדה להתפלל מנחה באותו שיעור זמן, זה אינו מסתבר כלל, וכפי הנראה כוונת הפוסקים בזה לא לבטל להדיא בקום ועשה את אחד החלקים בקיום השני יותר ממחצית היום, כמו האיסור להאריך בתפילה אחר חצות אליבא למהרש"ל, ופשיטא שגם בזמן החציו לכם בסעודה מדברים ד"ת ושרים פיוטים ומיני ניגון לכבוד ה', ולא שמחת כריסו בלבד, וכלשון הגמ' במגילה דף י"ב ע"ב ש"ישראל אוכלין ושותין מתחילין בד"ת ובדברי תשבחות", וגם מהרש"ל עצמו ביש"ש שם ריש פ"ב דביצה בסימן הבא, סי' ה', שהזכרנו לעיל סוף אות ג', שחידש להתיר לשתי קצת שיכול לדבר לפני המלך, (שבכל מקום דינו דלכתחילה אל יתפלל, ורק בדיעבד תפילתו תפילה) להתפלל מנחה אחר ששתה בבוקר עיי"ש ראייתו, ולשונו שם - "דלא אסרו חכמים לכתחילה אלא בחול, משום דאפשר לו להמתין עד שיפוג יינו, אבל היום של יו"ט שמצוה לשמוח וחציה לכם, אוקמה אדיניה שתפלתו תפלה, והקב"ה מקבל תפלתו מאחר שהוא שמח וטוב לב בשמחתו של מקום", אבל אח"כ מסיים שם - "ומ"מ יזהר שתהא השתיה מעורבת בשמחה של תורה, ולשמוע כ"א דברי חבירו, ולא להאריך בהוויית דאביי

מידי, כדי לא לבטל החציו לכם גם בר"ה, אבל סגי לטעם זה לסיים התפילה בחצות, ואין צריך לדקדק להתחיל לאכול דקה לפני חצות מטעם שלא יחשב כתענית אלא מטעם חציו לכם כנ"ל, וכד נעיין בלשון המהרי"ל שהוא מקור הרמ"א נראה להדיא כן, שדרש שמצוה להאריך בתפילת ר"ה עד חצות לכל הפחות, ובוה מתקיים הדין של חציו לה' וחציו לכם, גם בר"ה, ואל תקשיני למה א"כ כתב "לכל הפחות", ולפי דברינו היה צריך לומר "לכל היותר", זה אינו, דכל מעיין יראה שלא בא המהרי"ל להגדיר כאן הזמן שצריך לעצור התפילה כדי לא לעבור איסור מסויים, וגם לא לומר שמותר אחר חצות כדעת שאר פוסקים, אלא לומר שמצוה להאריך בתפילות ר"ה יותר, וזה שכתב אח"כ ג"כ ש"לא יהיה ליבו של אדם נוקפו אם ש"ץ מאריך בתפילה", ולכן כתב "לכל הפחות" - להגדיר הזמן שיאריך לכל הפחות עד חצות ולא יקצר מזה, והסיף בלשונו שכשיגיע עד חצות יקיים נמי החציו לה' וחציו לכם באופן הראוי, ולא יפסיד בהארכתו גם קיום דין זה, וכפי שביארנו, וממילא כך מתפרשים דברי הרמ"א גם באופן זה, דמקור דבריו במהרי"ל, וזה מה שרמז הגר"א בבי' שציין לקרא דנחמיה, שכך עשה עזרא הסופר בר"ה, שהאריך בענייני לה' בר"ה עד מחצית היום ואז אמר להם "אכלו משמנים" וגו', כל הענין, כדי לקיים גם בר"ה חציו לה' וחציו לכם, וזו גם כוונת רמ"א במה שכתב בשמו ש"מאריכין בתפילות ופיוטים עד חצות", והיינו לומר שעד אז ראוי להאריך, ואח"כ לא, כדי לקיים חציו לכם נמי, ולא בא כלל לומר לדעת הגר"א שמותר בר"ה להתענות גם אחר חצות, אלא להיפך (אמנם באמת המג"א לשיטתו ברמ"א, הוסיף המילים "לכל הפחות", עיין לשונו שהעתקנו למעלה ריש אות ב', וכפי הנראה מקורו במהרי"ל זה,

ו' - לפי זה ביאור חדש בדעת הגר"א

ולפי דברים אלו, נתעוררתי לביאור חדש לגמרי בכוונת הגר"א במעשה רב, וכן בבי' הגר"א, ובכל כוונת רמ"א לדעת הגר"א כפי מקור דבריו במהרי"ל, דגם הגר"א ס"ל כמהרש"ל בגדר האיסור של תענית אחר חצות, שהוא לא משום זורק אבן לחמת, אלא משום ביטול החציו לכם, ולא נחלק עליו אלא בדבר אחד לגבי ר"ה, כנ"ל אות ד', שסובר שיש מצות שמחה גם בר"ה דלא כמהרש"ל, ככתוב להדיא בביאורו בסי' תקצ"ז, אבל לא בגדר התענית של כל השבתות והמועדים, וממילא אין שום קושיא על הגר"א מהקרא בנחמיה, אבל בשונה מהביאור שכתבנו לעיל בשם אאמור"ר שליט"א, שביאר שהגר"א למד עד קרוב לחצות, וכאן רצוני לומר באופן אחר, שסובר כפשטות הכתוב עד חצות ממש, דכיון שהטעם הוא שלא יבטל החציו לכם, אין לדקדק על נקודת חצות כנ"ל, ובחצות ממש אפשר לילך לביתו לקיים החציו לכם באכילה ושתייה, ומוכן בזה למה באמת שלח עזרא את כל העם לביתם דיוקא אז, שהדגיש הכתוב, דלדעת המ"ב וכל סיעת הפוסקים שסברו שבר"ה מותר להאריך אחר חצות, למה לא שלחם גם שעה אח"כ, אבל אם הוא בשביל קיום החציו לכם, אתי שפיר יותר לכאור'.

ובעת נראה שהדברים מתאימים היטב לדברי הגר"א בבי' בציון המקור של הפסוק בנחמיה, על דברי רמ"א, ועוד יותר במקור במהרי"ל, ואין כאן צד של סתירה לדברי המעשה רב בשמו, דלמד הגר"א ברמ"א לא כהבנת המג"א והמ"ב ושאר פוסקים, שלמדו כוונתו לומר שבר"ה מותר להתענות אחר חצות דלא כשאר ימים טובים, אלא לומר שעד חצות מותר להאריך ותו לו

כדעת איזה פוסקים כנ"ל אות ג', לא היה מביא זה כמקור לדין הזה ברמ"א, דלמה צריך בשביל זה לגמור קודם שעה ששית,, הלא גם אחרי שעתים ויותר יקיימו דין זה, וע"כ שס"ל שצריך לסיים קודם סוף שעה ששית, כדי לקיים חציו לכם כמשמעו, ולהאמור לעיל לכאור' כך הוא גם דעת מהרי"ל, כפי שנראה מדבריו בהל' ר"ה.

ז' - למה מיאנו המהרש"ל והגר"א בטעם כזורק אבן לחמת

ונתבוננתי מפני מה מיאנו רבותינו המהרש"ל והגר"א, בטעם שהביא המ"ב מהפוסקים דאחר שעה ששית הוי כזורק אבן לחמת, ואולי אפשר לומר שלא חשבוהו כגדר מתענה, דהלא הלכה פסוקה בגמ' תענית דף י"ב ע"א ד"כל תענית שלא שקעה עליו חמה לאו שמייה תענית", ואע"פ שאמרינן שם סוף דף י"א ע"ב, דהלכה מתענין לשעות ומתפללין תפילת תענית, מ"מ אמר רב חסדא שם ריש דף י"ב "הא דאמרת מתענין לשעות והוא שלא טעם כלום עד הערב" וביארה הגמ' מכח קו' אביי דא"כ תענית מעלייתא היא, דמיירי באימלך אמלוכי, ופירש רש"י שם בכל הסוגי' דתענית שעות הויא רק באופן שהתענה כל היום, אלא שהשעות הראשונות לא היו על דעת תענית, וכ"כ רש"י בע"ז דף ל"ד ע"א - "לשעות - כגון שקיבל עליו תענית משש שעות ולמעלה, ומיהו לא טעם כלום מתחילה כל היום, אבל לא לשם תענית נטכוון בראשונה" (והאריכו הפוסקים בגדרי קבלת התענית אימתי הוא באופן זה) ולשון הרא"ש שם בסי' י"ב - "הלכך לא מיקרי תענית שעות אם לא שיהיה שרוי כל היום בתענית בלא טעימה כלום", וכך כתב הר"ן שם, דלא נקרא תענית שעות אא"כ התענה כל היום, וביאר שני מימרות הגמ' דרב חסדא לפי"ז,

ומסתבר שלמד בדבריו שבא לומר שמותר להאריך לכל הפחות עד חצות וגם אח"כ, אבל אנו ביארנו דברי המהרי"ל לפי העולה מדברי הגר"א בביאורו ובמעשה רב, ולכאור' המשך הדברים במהרי"ל יותר מתבאר באופן זה כמו שכתבנו, ודו"ק).

וחפשתי עוד אם יש ראייה יותר מפורשת מה ס"ל להגר"א בטעם איסור התענית עד חצות בשבתות ויו"ט, אם הוא כמו שכתב מ"ב וכמה פוסקים לפניו, או כמש"כ מהרש"ל, ובסי' רפ"ח בו פתחנו דברינו, שם הביא השו"ע איסור זה, לא הביא הזכיר הגר"א כלל הגמ' של "זורק אבן לחמת", ורק הפרישה והט"ז פירשו כן כמו שפירש המ"ב, ועל דין השו"ע שאסור להתענות בשבת עד שש שעות, שהוסיף הרמ"א "ואפי' לומד ומתפלל אסור", כתב הגר"א "כנ"ל סי' רפ"א" ועיינתי שם, ושם איתא ברמ"א שמאחרין בשבת להא בבית הכנסת יותר מבחול, ומסיים שם הרמ"א - "ויש להאריך ולהנעים בזמירות, וכו', ומ"מ בשבת ויו"ט לא יאריך יותר מדאי כדי שיאכלו קודם שעה ששית כדלקמן סימן רפ"ח" עכ"ל רמ"א, וכתב עלה בב"י הגר"א שם וז"ל - "בפ' אלו דברים הכל מודים בשבת כו'", והוא פלאי פלאים שרבינו הגר"א שמציין לכל דבר בשו"ע ורמ"א את כל מקורו בחז"ל (בדר"כ גם כמה מקורות) לא ציין כלל על דברי הרמ"א שלא יאחרו מלאכול אחר שעה ששית את דברי הגמ' בפסחים בפ"ק, שמשעה ששית הוי כזורק אבן לחמת, אלא רק את דברי הגמ' שם בפ"ו שהכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם, ולכאור' מכאן מוכח שס"ל כמהרש"ל שזה טעם האיסור להתענות אחר שעה ששית, וכדיארנו דבריו בהל' ר"ה ובמעשה רב, ואם היה ס"ל להגר"א שמספיק עכ"פ בשבת במקצת היום לקיים דין לכם,

עיי"ש, וכך כתב הראב"ד בפ"א מהל' תעניות הי"ג, לבאר הגמ' כדרך הר"ן (והזכיר זאת הר"ן שם שביאר בדומה לדבריו) וס"ל כהני ראשונים, והרמב"ם שם בסו"ד נראה מדבריו שיש תענית שעות גם באכל קודם לכן בתחילת היום, אבל הקשו עליו מאוד הראב"ד שם והרב המגיד, והביא הרב המגיד דברשב"א בתשו' ח"א סי' ו' מובא שזה אחד מארבע מקומות שחזר בו הרמב"ם ממה שכתב בחיבורו, והסכים לזה הרשב"א שם שכן עיקר, אמנם הביא הרא"ש שם דבירושלמי בנדרים ריש פ"ח מבואר כמו שכתב הרמב"ם בספרו שגם באכל קודם הוי תענית שעות, וכן הביא תוס' בע"ז ל"ד ע"א דכן מבואר בירושלמי שם, דאם אכל קודם או אח"כ חשיב תענית שעות, אבל כתב הרא"ש דבפשוטו אינו כתלמוד דידן, ואפשר ליישובו רק באופן מסויים, עיי"ש ובשם אבי העזרי, והובא כל זה באורך גדול בבית יוסף הל' תעניות או"ח סי' תקס"ב, ואף שהרמ"א שם בסעיף א' סמך לומר ענינו גם באפן שהתענה רק עד חצות, ולא השלים תעניתו, וכתב שכן דעת מקצת רבוותא (לבד מהרמב"ם אם לא חזר בו, ראב"ה שהובא במרדכי, ובדעת הרי"ף פלפל הר"ן ג"כ) אבל לא סמך על זה רק לגבי יחיד שאומר ענינו בשומע תפילה דבלא"ה מותר להוסיף בה בקשה, ולא לגבי שליח ציבור, וכתב המ"ב שם בסק"ז, דהוא מפני שרוב פוסקים חולקים על זה, כנ"ל, ובט"ז שם סק"א כתב שמה לנו ליישב הרמב"ם אחר שהוא עצמו חזר בו כמש"כ הרשב"א, וכתב שראוי באופן זה לדלג המילים "צום תעניתינו", ואף שהגר"א שם בב"י ביאר דעה זו דמרדכי וראב"ה, שלא תסתור לגמ' דידן, דשאני תענית של צומות הקבועים או קבלה בסתם ליום שלם, מקבלה מראש עד מנחה, שלצעורי נפשיה

היא כמש"כ שם בגמ' לגבי כמה דברים, סגי בשביל שיחשב כתענית לומר ענינו, אבל מ"מ גם הוא כתב בשם הדרכי משה בעצמו על אתר שכתב, דודאי דברי רוב הפוסקים החולקים עליהם עיקר, וכן מבואר במ"ב שם סק"ז, דמעיקר הדין כל שלא התענה כל היום ולא שקעה עליו חמה בתעניתו (להלכה בשו"ע עד צאת הכוכבים, עיי"ש בנו"כ) אינו נקרא תענית, ואע"פ שכתב המ"ב שם בשם ספר בגדי ישע, דאין צריך לדלג המילים ביום צום תעניתו, כדברי הט"ז, ולשון המ"ב בשמו - "כיון שהוא מתענה עד אחר חצות דאז אכילתו הוא כזורק אבן לחמת, לא מיחזי כשיקרא" ונראה שנחשב תענית מכח סוגי' זו דזורק אבן לחמת, הוא רק להצדיק שלא יחשב כדובר שקרים, דמ"מ חשיב תענית באיזה אופן, וכמו שהאריך המחצית השקל שם על המג"א סק"ג, וציין לו המ"ב ג"כ, אבל עיקר הדין כנ"ל כמו שכתבו כל הפוסקים והלכה פסוקה שם בשו"ע סעיף י"א דאם קיבל עליו להתענות עד חצי היום ואכל אח"כ, או שאכל עד חצי היום וקיבל עליו תענית משם ואילך אינו נקרא תענית להתפלל ענינו, אלא רק לענין שצריך להשלים נדרו, וכך פי' הרא"ש הנ"ל את דברי הירושלמי בנדרים הנ"ל, והובא גם בב"י הגר"א שם בסעיף י"א, וכמש"כ המג"א סק"ג מהדרכי משה - "דהעיקר קי"ל דלא מיקרי תענית בלא השלמה, כמ"ש סעיף י"א", ורק לענין ענינו בתפילת יחיד היקל רמ"א, וציין לזה גם המ"ב שם בסעיף י"א סקמ"ח, וגם דברי הבגדי ישע שמטעם זורק אבן לחמת חשיב כתענית, הם חידוש שלא נזכר כפי הנראה בכל הראשונים וגדולי הפוסקים נו"כ הטור והשו"ע שם.

וע"כ נראה מכל זה לומר שס"ל לרבנותינו המהרש"ל והגר"א שאע"פ שאמרו

ח' - מקור האיסור בחז"ל לתענית בשבת עד שש שעות

והנה עיינתי בטור במקור הראשון לאיסור זה בחז"ל, וראיתי שהביאו מירושלמי סופ"ג דתענית, וציין הבית יוסף שהביאוהו ברי"ף והרא"ש פ"ק דשבת (על מתני' דלא ישב לפני הספר) ונעתיק כאן את לשון הירושלמי - "רב אחא ורב אבהו משום רב יוסי בר חנינא אמרי, אסור להתענות עד ו' שעות בשבת, א"ר יוסי בר אבין מתני' אמרה כן, קודם חצות לא ישרימו, לאחר חצות ישרימו (משנה בתענית דאם התענו וירדו גשמים קודם חצות לא ישרימו התענית וכו') קודם חצות לא ישרימו עד כדון צפרא הוא, לאחר חצות ישרימו כבר עבר רובו של יום בקדושה" עכ"ל הירושלמי.

והנה יש לדון אם יש להוכיח מכאן את אחד הפירושים שלמדנו מרבתינו באיסור התענית (ולע"ע לא מצאתי כלל מי שידון בגוף דברי הירושלמי לבארם בהקשר לנקודה זו, אמנם המ"ב בבי' הלכה דן להביא מזה ראיה לגבי מתענה שעה אחת לשם תענית, אבל לא לענין נדון דידן שלמד בו כנ"ל, ובכלל לא מצאתי מי שנחית לדון בדברי המהרש"ל והגר"א שביארנו באופן זה) הנה הפי' הפשוט במפרשי הירושלמי שם שהוכיח ממשנה זו דכיון שהתענו אחר חצות חשיב כאילו התענו כל היום, ולכן בשבת חשיב תענית ג"כ, וזה מטה יותר בדברי הפוסקים והמ"ב, שחשיב תענית באופן זה, אבל אפשר לבאר בירושלמי ג"כ למה שביארנו בדעת מהרש"ל והגר"א, דרך דימה דין זה למשנה זו בתענית, לא לגדר תענית, אלא לכך שאחר שעבר חצות, כבר חשיב שעבר רוב היום, ולכן גם בשבת כבר קיים רוב היום באופן של לה' כביכול ולא קיים עדיין ה"לכם", וקצת מטה כן לשון הירושלמי "כבר עבר

בגמ' בפסחים דף י"ב דמי שלא אכל עד שעה ששית הוי כזורק אבן לחמת, הוי לענין תועלת גופו, ומדרכי הבריות כענין אכילת פת שחרית, שהפליגו בה חז"ל בתועלתה בכ"מ בש"ס, ובשו"ע סי' קנ"ה, וגם נחשב כמצער נפשיה אם לא אוכל, כמו שמבואר בגמ' תענית שם בכמה דברים, גם במתענה חלק מהיום, ולכן באמת במתכוון לתענית אסור בשבת אפי' בשעה אחת, כמו שפסק במ"ב שהבאנו למעלה ריש סי' רפ"ח, והביא המג"א מקורו ברש"י בערובין דף מ"א, אבל אין על זה שם תענית ממש עד שש שעות, אלא במתענה כל היום כמו שנפסק בהל' תעניות, ולכן סברו שעיקר האיסור של תענית עד שש שעות בשבת נובע מביטול הדין דאורייתא לדעת ר' יהושע של חציו לה' וחציו לכם כנ"ל.

והנה רבינו המ"ב שהביא הטעם הפשוט שהביאו הפרישה והט"ז (וכך גם פשטות הב"ח שכתב שביום חול "זורק אבן לחמת" אינו אסור מחמת זה, ובשבת הוא איסור, ודלא כמו שכתבנו בדעת מהרש"ל והגר"א שגם בשבת הוא רק מדרכי הבריות) לא יקשה עליו מהל' תעניות שאינו נחשב תענית כנ"ל, דגם הוא עצמו כתב בבי' הלכה שהבאנו למעלה, שאין תענית דשש שעות כי אם מדרבנן, גם למ"ד שאיסור תענית בשבת מדאורייתא, וכתב שהוא פשוט ולא הוצרך לשום ראיה לזה, דס"ל שאע"פ שלא מיקרי תענית ממש בלא השלמה, בכ"ז יש על "זורק אבן לחמת" שם תענית במקצת, ולכן אסור בשבת ויו"ט מדרבנן, ומה שלא כתב הטעם שכתב המהרש"ל, אפשר שלא מסתבר לו (ולפוסקים שלפניו) הלשון שאסור להתענות עד שש שעות שמשמע בדיוק עד חצות, מטעם זה של חציו לכם, ופירש כפשטות ההלכה, ודו"ק.

מתענה כל היום אין על זה שם תענית, ולכן גם במתענה בשבת עד שש אינו הטעם מפני שמוגדר כתענית, אבל מ"מ דין הירושלמי אמת שאסור להתענות עד שש שעות שבת, ומטעם אחר כמו שכתבנו להנך שיטות.

אח"כ ראיתי שבגמ' דידן בבלי בתענית כ"ה ע"ב, על משנה זו דריש פרק ג' דתענית, דאם התחילו להתענות וירדו להם גשמים, מבואר לכאור' דתליא גדר תענית מסויים אם מתענה בשעה שרגיל לאכול, אף שלא מוזכר שם ענין האיסור להתענות בשבת שהוזכר רק בירושלמי, וז"ל רש"י שם בבי' דעת ר' יהודה דתלוי אם ירדו גשמים אחר חצות - "קודם חצות - דחצות זמן אכילה היא מחצות ואילך חל התענית, כיון שלא סעדו בשעת סעודה", ואח"כ כתב על דעת ר' יוסי שתלוי אם ירדו מתשע שעות ביום ואילך, כדילפינן מאחאב וז"ל - "שכן מצינו וכו' - כלומר שאין לך אדם בעולם שאין תענית חל עליו מתשע שעות ואילך, אפי' בני מלכים שדרכם לאכול בתשע שעות, שעד ג' שעות הם ישנים במטותיהן ושוהין ששה שעות ואוכלין" עכ"ל, ומתבאר מרש"י שנחשב שחל התענית מאז שעברה השעה שרגיל לאכול, אך אינה כ"כ קור' לכאן, כיון שיש כאן לכאור' גדר אחר שמאז שמתחיל לחול התענית נחשב לתענית וצריך להשלימו, דלר"מ שם הוא כבר מהנך החמה, עיי"ש ברש"י שקודם לכן לא חל התענית, ובזה ודאי אין רגילות לאכול מיד בהנך החמה, וגם אפשר ששם שאני מאיסור תענית בשבת כיון שקבלו עליהם תענית מראש לכל היום בגלל עזירת הגשמים, כיון שחלה התענית צריכים להשלימה, וכבר העיר גם בספר שירי קרבן על הירושלמי לבעל קרבן העדה, דרש"י לגבי חצות לא פי' כהירושלמי שהוא מטעם שעבר רוב היום בקדושה, ויש לפלפל

רובו של יום בקדושה" (כך הוא ברוב הנוסחאות וכן העתיקו הר"ף והרא"ש ועד פוסקים, לכד מהכלבו) שלא משמע שהוא דווקא לענין תענית, וא"כ מתאימים הדברים לשני האופנים שביארנו.

שוב מצאתי דבר נפלא בזה, שציינו שם בירושלמי במסורת הש"ס לירושלמי נדרים פ"ח ה"א, ועיינתי שם, ומתברר שהוא הוא הירושלמי שהבאנו באות הקודמת שהוא המקור להרמב"ם שתענית שעות כפשוטו חשיב תענית (אם לא חזר בו כנ"ל) ושכתבו הרא"ש בתענית והתוס' בע"ז שפשוט הירושלמי בזה אינו כתלמוד דידן, ושם בתחילה הביא הירושלמי דין דאסור להתענות עד שש שעות בשבת עם הראיה מהמשנה בתענית גבי ירדו גשמים, הכל כמו שכתוב בירושלמי בתענית שהביאו הר"ף והרא"ש והטור הנ"ל, ואח"כ מיד ממשיך הירושלמי בנדרים במימרות שהביאו הראשונים בשמו גבי תענית שעות וז"ל - "אחר חצות ישרימו שכבר עבר רובו של יום בקדושה, מילתיה דר' יוחנן אמר מתענין שעות, דר' יוחנן אמר הריני בתענית עד דחסל פירקי וכו', מילתיה דר' יונה אמר מתענין שעות וכו' אע"ג דאכל גובנא ושתה מיא, אסקיה צום כל ההוא יומא" עכ"ל הנצרך, ומזה הוכיח הראשונים שס"ל בפשוט לא כתלמוד דידן שאע"פ שאכל קודם חשיב תענית שעות אם סיים היום בצום, ונמצא ירושלמי זה בנדרים ראיה גדולה לדברינו לעיל אות ז', לקשר סוגי דתענית עד שש שעות בשבת, עם דיני תענית דאינו משלים וכו', אבל מעתה ניתן לומר ג"כ דרבותינו המהרש"ל והגר"א סברו שבזה אין הלכה כמותו דהירושלמי שחשיב תענית שעות ג"כ תענית, כפשוטו תלמוד דידן ורוב רבותינו הראשונים והפוסקים כנ"ל, דאם לא

פשוט שבאופן זה לא נחשב כמתענה, דאפי' ביוה"כ אם שתה מלא לוגמיו בכדי אכילת פרס חייב כרת, דקים להו לרבנן דבהכי מייתבי דעתיה, ונככל ב"הנפש אשר לא תעונה" עיין יומא דף פ' ע"ב, וכל יוה"כ תלוי בענוי, ואם חשיב שיצא מככל ענוי לגבי יוה"כ למה לא יחשב כאינו מתענה לענין שבת, אבל יסוד ספיקן של הפמ"ג משום זורק אבן לחמת, אם נחשב טעים מידי בצפרא, ויש לדון בלשונות חז"ל בכל מקום שנשתמשו בלשון טעימה, ועכ"פ הפמ"ג לא הכריע בזה, בנדון דידן.

שוב דברתי בסוגי' זו עם הרה"ג ר' צבי הירש וילנסקי שליט"א רב בית מדרשינו 'שויתי', והאיר את עיני בנקודה חשובה, דהלא כתב המ"ב בשם פוסקים דגם במתענה שעה אחת לשם תענית בשבת ויו"ט אסור, כמו שהובא לעיל בכמה מקומות, וא"כ מצינו ממש תענית שעות בשבת, והלא הוכחנו מהל' תעניות שתענית לחלק מהיום לא חשיב, וכ"ש שלא בזמן מועט כזה, שלא מרגיש בו ענוי כ"כ, וע"כ שגדרי זורק אבן לחמת, שונים מתענית רגילה, לגבי איסור שבת ויו"ט, וזה צריכים לומר גם לשיטת רוב הפוסקים שזהו טעם התענית, עכת"ד הרב, והוספתי על דבריו, דלפי הטעם של המהרש"ל, ושביארנו בדעת הגר"א ג"כ, הדברים יותר מתאימים, כיון הגדר הוא לא של תענית ממש, אלא סוג של פגיעה בעונג שבת, ושמחת יו"ט, גם במתענה שעה קלה לשם תענית, והוא בדמיון לפגיעה בדין של חציו לכס, ולא ממש מוגדר כתענית ע"פ גדרי תענית הרגילים, ואולי לפי דברים אלו יתיישב יותר למה אין סתירה מהגמ' בתענית דף כ"ה, שהקשינו לעיל סוף אות ח', דבאמת גדרי "זורק אבן לחמת", יש בזה מקצת שם תענית, אבל ככל גדרי תענית גמורים, ודו"ק.

בזה, בפ' הסוגי' בגמ' דידן, ובלא"ה שבקיה דאיהו דחיק ומוקים אנפשיה, דהלא מהסוגי' בדף י"ב מוכח שאין שם תענית ממש כל עוד לא השלימו, וע"כ צ"ל לכאו' כדברינו שצריכים להשלים כי התחיל התענית או ביאור אחר, כעין מה שכתבנו לעיל סוף אות ו' דלהמ"ב חשיב תענית במקצת, אף שבגדרי הל' תענית אין נחשב אם לא השלימה, ולכן גם כאן נראה שיש גדר מסויים של התחלת תענית מאז שרגיל לאכול, והרי אף שממשיכים התענית אין אומרים ענינו באופן זה כמו שכתב הריטב"א שם, והובא במ"ב סי' תקע"ה סקכ"ו, ועיין מה שפלפל בירושלמי זה המ"ב בבי' הלכה השני בסי' רפ"ח לדון בדין מתענה שעה אחת לשם תענית, ועכ"פ צ"ע בזה.

ט' - נפק"מ נוספת בין הטעמים שכתבו רבותינו

בעת יש לדון לפי כל הנ"ל בנדון מפורסם שדנו האחרונים, ומעשי ומצוי מאוד, האם כדי לא לעבור על איסור זה דתענית בשבת ויו"ט עד שש, יועיל לשנות לפני התפילה שעדיין לא נתחייב בקידוש כידוע, כוס מים או קפה ותה וכדו', שלא יחשב כתענית, והנה במהדורת דרשו לסי' רפ"ח במקום, לקטו הפוסקים שדברו בזה, הלא הם הפמ"ג בסי' קנ"ז שנסתפק בזה, כיון שבלשון הגמ' בפסחים י"ב, אמרינן דאם "טעים מידי בצפרא לית לן בה", דלא נחשב כזורק אבן לחמת באופן זה, ונסתפק הפמ"ג אם בשתיה, חשיב טעים מידי לענין זה, או דבעינן דווקא פת וכביצה כמו בכל פת שחרית, ולא הכריע, ובערוך השולחן בסי' רפ"ח כתב שגם כוס חמין מועיל לזה, כי כבר לא נחשב שהתענה, ועיי"ש בדרשו עוד מהפוסקים שדברו בזה (מהקצות השולחן, ואלף המגן על המטה אפרים סי' תקצ"ז) ובאמת מצד ענינו לכאו'

מה שמאריכין בשבת ויו"ט לפעמים אחר ו' שעות היינו משום דחשבינן ו' שעות משעה שקמים ממיטתם, עיין ס' רפ"ח עכ"ל, ובמ"ב על אתר בסק"ב כתב ע"פ המג"א דמתי שקם ממיטתו מחשבינן השעות משעה שקם, אמנם בסי' רפ"ח לא הביא זאת, ובמ"ב דרשו שם כתבו שנראה שלא סמך על זה להקל לענין תענית שבת, והדברים מסתברים, דגם לא הביא זאת המ"ב בסי' קנ"ז כלימוד זכות על המאריכים בשבת ויו"ט, אלא רק כשיעור חישוב הזמן בפ"ע, וגם המג"א עצמו לא כתב כן בסי' רפ"ח, ואפי' לא ציין לעיין בדבריו שם, כמצוי בספרו, ואפשר שאין ולא ורפיא בידיה, ולא רצה להקל בזה לגמרי לענין תענית בשבת, ולפני כמה שנים שלחתי שאלה זו למרן שה"ת הגר"ח ק שליט"א למה המ"ב לא הביא זאת בסי' רפ"ח, והשיב לי - "לא נהוג", וכנראה ס"ל שלמעשה נהגו לחשב ששעות זמניות, ולא משעה שקם ממיטתו, ועיין, עוד כתב בספר פסקי תשובות, שהעולם נהגו להקל בשתיה קודם התפילה, לצאת מידי תענית, בצירוף דברי המג"א אלו, שמחשבינן משעה שקם ממיטתו, ואפשר שכן נהגו יותר בקהילות החסידים שמצוי יותר שמסיימים התפילה אחר חצות בפרט בחורף.

אמנם הביאו בכמה ספרים (מהם בפסקי תשובות שם, ובמ"ב מהדורת עוז והדר) מטעם אחר לגמרי, שראוי לזיז את החתול הסעודה ממש קודם חצות, כיון שהז"ל תקנו ג' סעודות בשבת, וכל אחת יש לה זמן, וכשם שסעודה ראשונה בלילה, וסעודה שלישית לא יעשנה קודם זמן המנחה, כנפסק בשו"ע סי' רצ"א סעיף ב', ה"נ זמנה של סעודה שניה הוא בבוקר, ובוקר נקרא עד חצות (עיין ברכות כ"ז ע"א, ובירושלמי שהובא לעיל ריש אות ז' - "עד

אבל יתירה מזו, התעוררתי מדברי הרב, ליישב ההערה שהערנו פה על הפמ"ג, דאם לגבי יוה"כ לא יצא מכלל עינוי כששתה מים, למה יש בכלל מקום ספק שיצא מכלל עינוי של תענית שעות כי לא נחשב טעים מידי בצפרא, אבל לדבריו אלו, מבואר שע"כ גדר זורק אבן לחמת שונה, ולכן אפשר שלא יצא מכלל מתענה לענין זה, כל עוד לא הועיל לו לאכילת שחרית, ולגבי שבת ויו"ט אכתי נקרא כפגיעה במהות העונג והשמחה שבהם, וזהו שורש ספיקן דהפמ"ג.

אבל כל זה אם באנו לדון מצד זורק אבן לחמת, אבל למה שכתבנו מדברי מהרש"ל המפורשים, וכפי שהוכחנו שלכאור' כן דעת הגר"א, שהוא מטעם ביטול חציו לכם, לכאור' פשוט שלטעם זה כששתה כוס שתיה קודם התפילה, ונמשך אח"כ עד חצות בדברים אחרים ואפי' בתפילה ולימוד (כמש"כ רמ"א) לא יחשב שקיים בזה החציו לכם, עד שישב לסעודת יו"ט ממש, ויש לעיין בזה.

י' - ממתי מחשבים השש שעות לגבי איסור תענית בשבת ומעם נוסף להתחיל הסעודה קודם חצות ונפק"מ בזה

והנה המג"א בסי' קנ"ז הקשה שבגמ' בפסחים משמע שהשעות של זמן סעודה (שעליהם אמרין שמסוף שעה ששית שבתחילתה הוא זמן סעודת ת"ח, חשיב כזורק אבן לחמת) מחשבים לפי שעות זמניות, דמיתי לה לגבי חמץ בפסח, ואילו בגמ' תענית כ"ה גבי אחאב משמע שהוא משעה שקם ממיטתו עיי"ש ברש"י (הובא לעיל סוף אות ח') ותי' דבפסחים דחשבינן מעלות השחר הוא כי בדר"כ אז קמים בנ"א ממיטתם, ומסיים המג"א - "ומכאן יש ליישב

בדרום לניסן תש"פ (עיי"ש בראיותיו, והחילוק ממה שכתב המ"ב בסי' רצ"ט בדין היה יושב ואוכל מבעו"י, יש לציין שהקובץ הנ"ל יצא במהדורה מצומצמת עקב סגירת בתי הכנסת באותה עת, ולא רבים ראוהו) וכעת לא מצאתי ראייה מפורשת לזה, וצריך להתיישב בדבר.

העולה לדינא:

א' - אסור להתענות בשבתות ויו"ט אחר שעברה שעה ששית היינו מחצות היום ואילך, ומקורו בירושלמי פ"ג דתענית, והובא בראשונים ושו"ע, ואיסור זה כתב הב"י הלכה בפשיטות שאינו אלא מדרבנן, אף להסוברים שאיסור תענית בשבת ויו"ט מדאורייתא, ולשם תענית הוכיחו הפוסקים מרש"י, שאפי' זמן מועט אסור.

ב' - בראש השנה התירו רוב הפוסקים להתענות גם אחר חצות, כמבואר במהרש"ל בביצה, וכך דעת הב"ח והעטרת זקנים, וכך פסקו המג"א והמ"ב, ולמדו שזוהי דעת רמ"א, כמבואר בפנים אות ב', מכמה טעמים שונים, והמ"ב סובר כן אע"פ שפוסק שיש מצות שמחה בר"ה, עיין בפנים אות ד' הטעם שבזה, ודעת הגר"א במעשה רב שגם בר"ה אסור להתענות אחר חצות ככל שבתות ויו"ט, והארכנו בפנים באות ד' ואות ו' לבאר דברי הגר"א בשני אופנים, כיצד יתיישבו דבריו עם הפוסק בנחמיה גבי עזרא, ושכלל אופן סובר בפשטות בבי' לשו"ע, שכך היא דעת רמ"א שמקורו במהרי"ל ג"כ, ודלא כמו שהבינו שאר פוסקים בדעתו.

ג' - בהרבה פוסקים וכן כתב המ"ב, טעם איסור התענית עד שש שעות הוא מפני שמאז הוי כזורק אבן לחמת, ונחשב כתענית לענין זה, אבל דעת מהרש"ל שהוא מטעם

כדון צפרא הוא") כן הביאו מהערוך השולחן בסי' רפ"ח סעיף ב', שכתב זה בפשיטות, אבל תמה באמת למה אין נזהרים בזה העולם, ושלא דברו מזה הפוסקים, וכ"כ הכף החיים סי' רצ"א סק"ב ע"פ הזוהר והאר"י הקדוש, ועיי"ש בסק"י, וכן בסקי"א מהלבוש דעד חצות הוא זמן סעודת שחרית, ובפסקי תשובות שם הביא לזה ראייה מהב"ח ריש סי' של"ד לגבי דליקה בשבת, דבשחרית מציל מזון שתי סעודות, עיי"ש היטב מבואר שזמנה עד חצות, ובמ"ב שם סק"ב הביא דבריו להלכה גבי דליקה, רק כתב שהפמ"ג מפקפק בה, אך לא מצינו שהביא זאת במקום אחר, ועכ"פ לפי טעם זה ודאי לא יועיל שתיית מים לפני התפילה, ודו"ק.

ואם מתחיל הסעודה ממש סמוך לחצות:

מתבאר מדברי הסמ"ע בחו"מ סי' ה' סק"י, והסכים לזה הש"ך שם גם בשם הב"ח, גבי דיינים מתי יושבים לאכול, דאין לחוש באופן כזה מצד זורק אבן לחמת, כיון דלא גרע מטעים מידי בצפרא, עיי"ש, ומצד הטעם שכתבנו דחציו לכם, פשוט שמועיל, כנ"ל אות ה' בהרחבה, דבפשטות א"צ לדקדק בזה בצמצום ממש, עיין לעיל, ולטעם הנוסף שהבאנו כאן, מהערוך השולחן והכף החיים כדמשמע דעת הב"ח בסי' של"ד ג"כ, שסעודה שניה צריכה להיות בשחרית עד חצות, יש לדון אם מועיל להתחילה סמוך מאוד לחצות, ולכא' הולכים בזה אחרי התחלת הסעודה, כמו בדין רצה בסעודה שלישית (שו"ע סי' קפ"ח סעיף י') אבל אפשר שלטעם זה צריך לאכול כזית קודם חצות, כדי לקיים דין סעודה בזמנה, דאפשר שגם בסעודה שלישית צריך להקפיד בזה, לאכול כזית לפני השקיעה, או עכ"פ ראוי לחוש בזה, והרחיב בענין זה בטוטו"ד הרב אהרן יפה"ן שליט"א בקובץ מנורה

ושורש ספיקו אם חשיב "טעים מידי בצפרא", והערוך השולחן ועוד אחרונים מקילים בזה, ולטעם שנתבאר שהוא משום בטול שמחת יו"ט ועונג שבת דחציו לכם, אפשר שכאן ראוי לחוש לחומרא לטעם זה, שאין מועיל כוס שתיה בבוקר שיחשב כהתחיל קיום חציו לכם, ואולי בר"ה אפשר לסמוך על זה יותר, כיון דאף להמהרש"ל מותר להתענות בו אחר חצות, וכך הוא לדעת כל הפוסקים לבד מהגר"א במעשה רב, ובצירוף דברי האחרונים שמקילים בשתיה קודם התפילה, וכן אמר לי פעם מורינו הגר"י טשנר שליט"א שלכא' בר"ה אפשר להקל בצירוף זה לכו"ע (ועיין במטה אפרים סי' תקצ"ז ובאלף המגן שם) אבל מ"מ הרוצה להחמיר בזה כהגר"א לא לסמוך על זה, אם אפשר בקל, בפשטות ודאי ראוי לעשות כן, ובפרט לפי מה שביארנו בפנים דבריו באורך, ולפי"ז אין מועיל לקיים חציו לכם, בשתיה בבוקר עד שישב לסעודה ממש, אבל להנ"ל בהעולה לדינא באות הקודמת, לא מוכרח שיש לדקדק בזה על נקודת חצות ממש, וצריך עיון לדינא.

ז' - במג"א בסי' קנ"ז כתב ע"פ גמ' ורש"י בתענית כ"ה, שמחשבין שעות אלו משעה שקם ממיטתו, ולימד בזה זכות על המאחרים בשבת ויו"ט אחר חצות, אבל בהל' שבת בסי' רפ"ח לא כתבה, וגם המ"ב הביאו רק שם ולא בהל' שבת, וכתבו במהדורת דרשו שמסתמא לא סמך על זה להקל לענין תענית בשבת, ומרן הגר"ח ק"ק שליט"א כתב לי שלא נהגו לסמוך על זה למעשה, ובפסקי תשובות כתב שנהגו לסמוך על זה בצירוף שתיה לפני התפילה, ועיין בפנים אות י'.

ח' - אמנם הבאנו שם מכמה מחברים מה שכתבו הערוך השולחן והכף החיים, ויש לזה יסוד ע"פ קבלה בזהו הקדוש

ביטול החציו לכם דשמחת יו"ט, וכן בשבת ביטול חציו לכם דעונג שבת, ולכן היקל בר"ה שסבר שלא מצינו בו מצות שמחה, עיין בפנים סוף אות ב' ואות ג', וביארנו בפנים באות ו', דבר חדש בדעת הגר"א שגם סובר כן, ורק לענין ר"ה נחלק עם מהרש"ל דבזה סובר שיש בו מצות שמחה כשאר המועדים, עוד נתבאר בפנים באות ז' דאפשר שלא סברו המהרש"ל והגר"א שהוא מטעם זורק אבן לחמת, מפני שבהל' תענית מבואר בגמ' ורוב ראשונים להלכה, שאין על תענית עד חצות שם תענית, עיין בפנים באורך.

ד' - גדר חציו לה' וחציו לכם לפי הנ"ל, בשבתות ויו"ט, נתבאר בפנים אות ה', דאף שכתב הרמב"ם והביאוהו הפוסקים ומ"ב, שהוא ממש חלקים שוים (דלא כפמ"ג סי' רמ"ב) מ"מ בפשטות אין הכוונה לחלקים שוים בצמצום, ופשוט שגם החציו לכם מעורב עם דברי תורה ושירות ותשבחות לקב"ה, ובפרט בשבת דלא לכו"ע בעינן חציו ממש, כמבואר בפנים אות ג', ועיין שו"ע ורמ"א ומ"ב סי' ר"צ בענין תלמוד תורה בשבת, והחילוק בין ת"ח לבעלי בתים.

ה' - נפק"מ בין הטעמים הנ"ל לכא', ביארנו בפנים אות ה', דלטעם דזורק אבן לחמת יש לדקדק על נקודת חצות שלא לאחר, משא"כ לטעם דביטול החציו לכם, אינו שעור זמן כ"כ מצומצם, וסגי שאינו עובר את חצות זמן רב בתענית, וכן משמע מדברי המהרי"ל, אמנם קשה לסמוך על זה לקולא למעשה, דלע"ע לא מצאתי ראיה מפורשת לזה, ואין לנו אלא דברי פשטות הפוסקים שלא לאחר זמן חצות במדויק.

ו' - נפק"מ נוספת בין הטעמים הנ"ל, במה שנסתפק הפמ"ג אם מועיל לשתות בבוקר קודם התפילה כדי לצאת מידי התענית,

והאר"י הקדוש (כמו שכתב הכף החיים) וגם ע"פ הלכה בב"ח בהל' דליקה בשבת, שהובא גם במ"ב שם לדעה אחת, דבעינן להתחיל סעודה שניה ממש, קודם חצות שזמנה קבוע לשחרית בבוקר, ואחר חצות אין לו שם בוקר כמבואר בחז"ל בכ"מ, ולטעם זה ודאי נמי שלא יועיל שתיית מים או חמין בבוקר, ופשוט.

ט' - מבואר בסמ"ע וש"ך בחו"מ סי' ה'

להדיא, שלצאת מידי זורק אבן לחמת מהני להתחיל לאכול ממש סמוך לסוף שעה ששית, דלא גרע מטעים מידי בצפרא, ולכאו' פשוט שמהני גם בשביל לא לבטל חציו לכם, כדנתבאר למעלה שלכאו' אין לדקדק בזה על נקודת חצות, אבל כדי לקיים הטעם הנ"ל לאכול סעודת שחרית קודם חצות, אפשר שיש לאכול כזית קודם חצות, ויש לעיין בזה.



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין המודד לגדלותו של האדם

(ב) ולכאורה צריך ביאור הרי רב אחא בר יעקב בא לאבוי כדי ללמוד ממנו תורה, ומשמע דאבוי היה גדול ממנו בתורה, וא"כ היאך אבוי עצמו לא היה בכוחו לאבד את המזיק מהעולם, ואילו רב אחא בר יעקב היה בכוחו לאבד את המזיק מהעולם.

(ג) ושמא יש לומר, דלעולם אף דאבוי היה גדול מרב אחא בר יעקב בחכמת התורה, מכל מקום מאידך היה רב אחא בר יעקב גדול מאבוי בחסידות, ואין לדחות דאי הכי נמצא דאבוי היתה חכמתו קודמת ליראתו, שהרי בחכמת התורה היה גדול מרב אחא בר יעקב, ומאידך ביראת שמים היה קטן ממנו, והו"ל בכלל הא דאיתא ב"פרקי אבות" (פרק ג משנה ט') דכל שחכמתו קודמת ליראתו, אין חכמתו מתקיימת, עיי"ש. דהרי מצינו בפירוש הרע"ב דכתב לבאר בהא דאמרינן דכל שיראתו קודמת לחכמתו, הוי חכמתו מתקיימת, וזה לשונו, אני שמעתי שמקדים במחשבתו יראת חטאו לחכמתו, שהוא חושב בלבו אלמוד בשביל שאהיה ירא חטא, וזה על דעת שאמרו תחילת המחשבה סוף המעשה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דהא דאמרינן דכל שיראתו קודמת לחכמתו, הוי חכמתו מתקיימת, לאו למימרא דצריך שיהא בו יראת שמים יותר מחכמת התורה, אלא היינו שלומד תורה כדי שיהא ירא חטא, ולא רק כדי להתחכם בחכמת התורה כשאר חכמות העולם, וכן הוא בפירוש הרע"ב בסיפא דמתני' דאמרינן דכל שחכמתו קודמת ליראתו, היינו שאינו לומד על מנת לעשות,

ענף א' - בענין המזיק שלא היה בכוחו של אבוי לאבדו מהעולם, ורב אחא שבא ללמוד ממנו תורה היה בכוחו לאבדו מהעולם

(א) איתא בגמ' בקידושין (כט:) תנו רבנן, הוא ללמוד ובנו ללמוד - הוא קודם לבנו. ר' יהודה אומר, אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו - בנו קודמו. כי הא דרב יעקב בריה דרב אחא בר יעקב שדריה אביו לקמיה דאבוי, כי אתא חזייה דלא הוה מיחדדין שמעתייה. אמר ליה, אנא עדיפא מינך, תוב את דאיזיל אנא. שמע אבוי דקא הוה אתי, הוה ההוא מזיק בי רבנן דאבוי, דכי הוו עיילי בתרין אפילו ביממא הוו מיתזקי. אמר להו, לא ליתיב ליה איניש אושפיזא, [נפירש"י שם, לרב אחא, ועל כרחו ילין בבית המדרש, ומתוך חסידותו יעשה לו נס ויהרוג את המזיק, עכ"ל], אפשר דמתרחיש ניסא. על בת בההוא בי רבנן, אידמי ליה כתנינא דשבעה רישוותיה, כל כריעה דכרע נתר חד רישיה, אמר להו למחר, אי לא איתרחיש ניסא סכינתין, עיי"ש. והרי מבואר שבבית המדרש של אבוי היה מזיק שהיה בכוחו להזיק אפילו לב' אנשים, [והיינו דאף דאמרינן בגמ' בברכות (ג:) דאין כח ביד המזיקין להזיק לב' בני אדם, אפילו הכי אותו מזיק היה כוחו גדול מאד], ואבוי עצמו לא היה בכוחו לאבד את המזיק מהעולם, ומכל מקום סבר דבכח חסידותו של רב אחא בר יעקב לאבדו מהעולם, וכך הוה.

בכח צדקתו להציל את עצמו, [והיינו מחמת קפידא שהיה עליו מהשמים לפי גודל צדקותו] א"כ אין בכוחו לרפאות את עצמו.

(ז) ולפי"ז נראה דהוא הדין בעובדא דרבי דגזר תענית ולא ירדו גשמים, והיינו דכיון שנגזר על אותו מקום שלא ירדו גשמים, ולא היה בכח רבי להציל את בני המקום מגזירה זו, מחמת מעשיהם הרעים, א"כ הוא הדין דאף שגזר תענית לא היה בכוחו לבטל את הגזירה, והיה צריך זכות מיוחדת לבטל את הגזירה. ואין להקשות למאי דמשמע בפשטות דאילפא היה מבני המקום, וא"כ אמאי לא נענה עד שביקש רחמי שמים. דהא כבר מצינו ב"שיטה מקובצת" (ב"ק נ.) בד"ה מת בנו בצמא, דכבר עמד לבאר שהכל תלוי בתפילה, עיי"ש, ויש לפלפל.

(ח) ועפי"ז נראה דהוא הדין בעובדא דידן דהיה מזיק בבית מדרשו של אביי ולא היה בכוחו לאבדו מהעולם, והיינו דכיון שנגזר שיהא מזיק מסוכן כל כך בבית מדרשו, ולא היה בידו להציל באי בית המדרש, א"כ היה צריך זכות מיוחדת שהיה לרב אחא בר יעקב שלא היתה קיימת אצל אביי אף דאפשר שבכללות היה אביי גדול ממנו אף ביראת שמים, ודו"ק.

ענף ב' - בענין כוחות גדולים הנמצאים באנשים פשוטים

(א) ומענין לענין באותו ענין, הנה מצינו בדורנו אנשים מגידי עתידות ופועמים אף מחוללי מופתים, [ואין מדובר באנשים רמאים המרמים את הבריות, אלא באנשים תמימים ישרים], וכגון יהודי אחד באזור הדרום שאומר כל מיני דברים נסתרים, ושמעתי מפיו בזמן שנשאל מהיכן יודע נסתרות, והודה בפה מלא שהוא אדם פשוט, ובאמת שאינו יודע בתור תלמיד חכם, או

הואיל ואין לבבו פונה להיות יראה חטא - אין חכמתו מתקיימת, שמתוך שהיא מונעת אותו מללכת אחרי שרירות לבו, הוא קץ בה ומואסה ומניחה, עכ"ד. ולפי"ז נמצא דאף אדם דהוי גדול בחכמת התורה יותר מיראת שמים - מכל מקום שפיר דמי.

(ד) ועוד דשמא יש לחלק דאפשר שביראת שמים הוי שניהן שווין כאחד, אלא דרב אחא בר יעקב היה גדול יותר בחסידות, וההבדל בניהן שיראה היינו שעושה כפי שורת הדין, וחסידות היינו שעושה לפנים משורת הדין, וכן מוכח בפירש"י בסוגיין דכתב דסבר אביי דמתוך חסידותו יעשה לו נס ויהרוג את המזיק, ודו"ק.

(ה) ועוד יש לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בתענית (כד.) רבי גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, נחית קמיה אילפא, אמר משיב הרוח - ונשא זיקא, מוריד הגשם - ואתא מיטרא. אמר ליה, מאי עובדך. אמר ליה, דיירנא בקוסטא דחיקא דלית ביה חמרא לקידושא ואבדלתא, טרחנא ואתינא חמרא לקידושא ואבדלתא, ומפינקא להו ידי חובתייהו, עיי"ש. ולכאורה צריך ביאור היאך היה בכוחו של אילפא שהיה אדם פשוט ביחס לרבי להוריד גשם מה שלא היה בכוחו של רבי עצמו.

(ו) ונראה לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' בברכות (ה:) דרבי חייא בר אבא חלש, על לגביה רבי יוחנן, אמר ליה, הב לי ירך, יהב ליה ידיה ואוקמיה. רבי יוחנן חלש, על לגביה רבי חנינא, אמר ליה, הב לי ירך, יהב ליה ידיה ואוקמיה. ומקשינן, אמאי - לוקים רבי יוחנן לנפשיה. אמרי אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורין, עיי"ש. ונראה לבאר דהא דרבי יוחנן היה בכוחו לרפאות אחרים, אבל לא היה בידו לרפאות את עצמו, היינו דכיון דמן השמים שלחו לו יסורין, ולא היה

מנורה המורד לגדלותו של האדם בדרום קיא

נאבד שבועתינו. והיינו דאמר רבי יוחנן, מאי דכתיב "וחוליים רעים ונאמנים" רעים - בשליחותן, ונאמנים - בשבועתן, עיי"ש.

(ד) והנה בחי' המהרש"א כתב לבאר בהא דאמרינן כיון שזמן הגיע לצאת וכו'. דרצונו לומר, דודאי תשובה תפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה שתבטל אף בתוך זמן לבטל אף השבועה שנשבע שר היסורין, אבל זה האיש שלא עשה כן, ובאו היסורין עליו עד זמן שבועתן, כיון שהגיע זמן לצאת ולא חזר בתשובה, הולך זה לבית עבודת כוכבים וכו', סמך בזה אהא דאיתא בגמ' לקמן, דאמר ליה רבא בר רב יצחק לרב יהודה, האיכא בית עבודת כוכבים באתרין, דכי מיצטריך עלמא למטרא, מיתחזי להו בחלמא, ואמר להו, שחטו לי גברא ואייתי מטרא. שחטו לה גברא ואיתי מטרא. אמר ליה, השתא אי הוי שכיבנא לא אמרי לכו הא מילתא, דאמר רב, מאי דכתיב "אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים", מלמד שהחליקן בדברים כדי לטורדן מן העולם, והיינו דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב "אם ללצים הוא יליץ, ולענוים יתן חן", בא לטמא - פותחין לו, בא לטהר - מסייעין אותו, ונראה דדברי ריש לקיש קאי נמי אף על גידון דידן, דהיינו דכיון שלא חזר בתשובה בתוך זמן זה כפי חטאו שישובו ממנו היסורין, פותחין לו ליטמא, ומזמנין לו להלוך אז לבית עבודת כוכבים, ושיטעה בהם שבהליכתו לבית עבודה זרה נתרפא ע"י העבודת כוכבים.

(ה) והוסיף המהרש"א לבאר דמפני שלפי ענין ולשון השבועה שלא תלכו אלא ביום פלוני, לא בא רק למעט שלא יתחילו ליסרו מקודם זמן ויום פלוני, אבל שלא יתחילו לייסרו לאחר זמן זה לא נתמעט, דשמא יחזור בתשובה בזמן האיחור, וכן

ירא שמים מרבים, ומאיך אף אינו מחזיק עצמו בתור מקובל וכדו' אלא בתור אדם פשוט בלבד], ואינו יודע מהיכן כוחותיו לידע דברים נסתרים, אלא נולד עם תכונה זו, והיה ניכר מדבריו דברי אמת שאינו מדבר מתוך ענוה, אלא מתוך תמימות מולדת בלבד.

(ב) והנה הא מילתא דפשיטא דבקרוב בני התורה אין גדלותו של האדם נמדדת בעשיית מופתים כלל ועיקר, וכמאמר העולם 'אותות ומופתים באדמת בני חם', [וישגן ע"ז ראיות במרחבי התורה, ואכמ"ל], אלא דלכאורה יש לעיין האם מצינו בדברי רבותינו ז"ל מקור לתופעה זו דישגן אנשים פשוטים עם כוחות גדולים או לאו.

(ג) והנה מראשית הוה אמינא לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' בע"ז (נה). דאמר ליה זונין לרבי עקיבא, ליכי ולבך ידע דעבודת כוכבים לית בה מששא, והא קחזינן גברי דאזלי כי מתברי ואתו כי מצמדי, [ופירש"י שם, פסחים ההולכין לעבודת כוכבים שנתפרקו איברייהן מחמת חוליין, וחוזרין באיברין מצומדים, עכ"ל], מאי טעמא. אמר לו, אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם נאמן שהיה בעיר, וכל בני עירו היו מפקדין אצלו שלא בעדים, ובא אדם אחד והפקיד לו בעדים, פעם אחד שכח והפקיד אצלו שלא בעדים. אמרה לו אשתו, בוא ונכפרנו. אמר לה, וכי מפני ששוטה זה עשה שלא כהוגן, אנו נאבד את אמונתנו. אף כך יסורין, בשעה שמשגרין אותן על האדם, משביעין אותן שלא תלכו אלא ביום פלוני, ולא תצאו אלא ביום פלוני, ובשעה פלונית, ועל ידי פלוני, ועל ידי סם פלוני, כיון שהגיע זמן לצאת, הלך זה לבית עבודת כוכבים, אמרו יסורין, דין הוא שלא נצא. וחוזרין ואומרים, וכי מפני ששוטה זה עושה שלא כהוגן - אנו

ענף ג' - בענין דעת ה"מורה נבוכים" בביאור התופעה דישנן כוחות גדולים באנשים פשוטים

(א) ואולם שוב ראיתי אחר זמן מרובה בספר "מורה הנבוכים" (חלק ב' פרק ל"ז) דכתב אתה צריך להתעורר על טבע המציאות בענין השפע האלהי המגיע אלינו אשר בו נשכיל, ויהיו יתרונות לשכלנו זה על זה: והוא, (א) שיש שמגיע ממנו לאדם מסויים, ויהיה שיעור אותו הדבר המגיע אליו, כדי להביאו לשלימות לא יותר. (ב) ויש שיהיה אותו הדבר המגיע אל האדם שיעור שיעור על שלמותו להשלים זולתו, כפי שהדבר נוהג בכל הנמצאים, אשר יש מהן שהגיע לו מן השלימות מה שמנהיג בו זולתו. (ג) ומהם שלא הגיע לו מן השלימות אלא בכדי שיהא מונהג בזולתו.

(ג) ואחר זה: (א) דע כי השפע השכלי אילו היה שופע על הכח ההגיוני בלבד, ואינו שופע ממנו מאומה על הכח המדמה, בין מחמת מיעוט הדבר השופע, או מחמת מגרעת שהיתה במדמה מעיקר היצירה עד שאינו יכול לקבל שפע השכל - זהו סוג של חכמים בעלי העיון. (ב) ואם היה אותו השפע על ב' הכחות יחד, כלומר, ההגיוני והמדמה, והיה המדמה בתכלית השלמות היצירתית - זהו כת הנביאים. (ג) ואם היה השפע על המדמה בלבד, ויהיה ההגיוני מוגבל בין מעיקר היצירה או מחמת מעוט ההכשרה - זוהי כת מיסדי הדתות, והקוסמים, והמנחשים, [והוסיף הגר"י קפאח ז"ל: כשהם עצמם טועים, אבל אותם רמאים המטעים אינם בסוג זה], ובעלי החלומות הצודקים, וכן עושי הפלאות ע"י התחבולות המופלאות ומעשה הלהטים, על אף שאינם חכמים, והם כולם מהכח השלישית.

שלא תצאו אלא ביום פלוני וכו', לא משמע רק למעט שלא יפסקו ממנו עד יום פלוני כפי חטאו, אבל שלא יבואו עליו היסורים עוד יותר מיום פלוני לא נתמעט - באם לא ישוב בתשובה, ולפיכך אמרין שהיסורין אומרים כיון שלא שב בתשובה והלך לבית עבודת כוכבים, דין הוא שלא נצא - שלא בא לנו שבועה על זאת, אבל חוזרין ואמרין, וכי מפני ששטתה זה עשה שלא כהוגן נאבד שבועתינו - שאנו ניסרו עוד ונאבד שבועתינו שלא יאמרו שלא משום קיום שבועתנו יסרנו אותו עד יום פלוני, שהרי גם לאחר שבועה ניסרו, וע"ז קאמר רעים בשליחותם שלפי לשון השבועה בתחילת היסורין לא נתמעט אלא שלא יתחילו מקודם כפי החטא, אבל שלא יתאחרו אינו בלשון השבועה, דשמא יחזור בתשובה בזמן האיחור, אבל הם רעים בשליחותם ומתחילין מאותו יום פלוני ולא מתאחרין, וגם נאמנין בשבועתן דלפי השבועה לא נתמעט אם לא ישוב שייסרו אותו אף לאחר זמן, והם נאמנין בשבועתן שיאמרו מצד קיום שבועתן ניסרו עד אותו זמן ולא יותר, עיי"ש.

(ו) ועפ"ז נראה לומר, דכיון דאדם הולך אצל אותו בעל מופת בלא לעשות תשובה, וכידוע אצל אותן אנשים ההולכים לאותן בעלי מופתים, [ולאפוקי מאלו ההולכים לגדולי וצדיקי הדור דכבר עושין תשובה קודם כניסתן, ואף ההסתכלות והשהיה במחיצתן גורמת לאדם לשוב בתשובה, וכידוע], א"כ הו"ל כהבא ליטמא פותחין לו, והיינו שמעלה בדעתו שאפשר להנצל מן היסורין בלא עשיית תשובה, ולפיכך כיון שאינו מעלה בדעתו לחזור בתשובה, מזמנין לו מן השמים להלוך אז לאותו עושה מופתים שיטעה בו שבהליכתו אליו נתרפא על ידו.

הדמיון, בין שהוא מחמת מיעוט השפע הניתן מן השמים, או מחמת שיש חסרון בכח הדמיון באותו אדם - זהו סוג של חכמים בעלי העיון. (ב) וישנן בני אדם דהשכל ניתן להן מן השמים על ב' הכוחות כאחד, דהיינו כח ההגיון וכח הדמיון - זהו סוג של נביאים, [ועוד ראה בדבריו לעיל (פרק ל"ו) באורך בזה]. (ג) וישנן בני אדם דהשכל ניתן להן מן השמים רק על כח הדמיון בלבד, ולאפוקי דאינה ניתנת על כח ההגיון, בין שהוא מחמת שכל ההגיון אצלן מוגבל מחמת היצירה, דהיינו שנוצרו מוגבלין בהגיון, או מחמת ההכשרה, והיינו שלא פיתחו אצלן את ההגיון - זהו סוג של הקוסמים והמנחשים ועושי פלאות ע"י תחבולות מופלאות אף שאינן חכמים. [וראה בדברי הרמב"ם (שם) היאך ענין זה בדבריו מתקשר לחלק הראשון, ואכמ"ל].

(ז) ועפ"ז נראה לבאר שורש התופעה דישנן אנשים מגידי עתידות ופעמים אף מחוללי מופתים, למרות שהם אנשים פשוטים ואינן חכמים גדולים, והיינו מחמת שהם מהסוג של בני אדם דהשכל ניתן להן מן השמים רק על כח הדמיון בלבד, ולאפוקי דאינה ניתנת על כח ההגיון, והיינו מחמת שכל ההגיון אצלן מוגבל מחמת היצירה, דהיינו שנוצרו מוגבלין בהגיון, או מחמת ההכשרה, והיינו שלא פיתחו אצלן את ההגיון, ונמצא ש'קולו חומר', והיינו דכיון דאינם חכמים זהו הגורם לכוחן לעשות פלאות ע"י תחבולות, דמחמת דאינם חכמים הוי ניתן להן השכל מן השמים רק בכח הדמיון בלבד, ודו"ק.

ענף ד' - בענין הכל תלוי במזל, ולא בזכותו של האדם

(א) ועוד לכאורה יש לעיין במה שמצינו דישנן בני אדם שמצליחין בכל מעשה

(ד) וממה שאתה צריך לדעת, ברור הוא שמקצת אנשי הכת השלישית יתחדשו להם דמיונות נפלאות, וחלומות והפתעות בעת היקיצה כעין מראה הנבואה, עד שמדמים לעצמם שהם נביאים, ויפלאו מאד במה שהם משיגים מאותם הדמיונות, וחושבים שהושגו להם מדעים שלא ע"י לימוד, ויבואו בכלבולים גדולים בעניינים הנעלים העיוניים, ומתערבים אצלם הדברים האמיתיים בדברים הדמיוניים תערובת מתמיה, כל זה מחמת חוזק הכח המדמה וחולשת ההגיוני, והיותו אין בו מאומה כלל, כלומר, שלא יצא אל הפועל, עיי"ש.

(ה) ונראה בביאור דבריו דרצונו לבאר דישנן ב' עניינים בשינוי השכל בין בני אדם. ענין אחד: דישנן ג' סוגי בני אדם בכמות השכל שמקבלין מהשמים: (א) דיש בני אדם שקבלו משמים כמות שכל רק כדי להביא את עצמן לשלימות, אבל לא כדי להביא בני אדם אחרים לשלימות. (ב) ויש בני אדם שקבלו משמים כמות שכל יותר מכדי הצורך להביא את עצמן לשלימות, והטעם כדי שיהא בידן להביא בני אדם אחרים לשלימות. (ג) ויש בני אדם שקיבלו משמים כמות שכל כדי שיהא בידם לקבל הנהגת אחרים שמביאין אותן לשלימות, [והוסיף הגר"י קפאח ז"ל: שאף להיות מונהג צריך תבונה, וכהא דאיאת בגמ' בערכין (טז): תמיה אני אם יש בדור הזה מי שמקבל תוכחות, עכ"ד].

(ו) וענין נוסף: דהנה מצינו דניתן בבני אדם כח ההגיון וכח הדמיון שבהן אפשר שינתן השכל מן השמים, וישנן ג' סוגי בני אדם ששונים אחד מחבירו במיקום שניתן להן השכל מהשמים: (א) דישנן בני האדם דהשכל ניתן להן מן השמים רק על כח ההגיון בלבד, ולאפוקי דאינו ניתן על כח

ידיהם, והיינו דזוכין לפרי בטן או פרנסה אף בלא תפילה, וישנן בני אדם שצריכין להתאמץ בתפילה כדי לזכות לפרי בטן או פרנסה.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (נד.) דרבא רמי, כתיב "תאווה לבו נתתה לו", וכתיב "וארשת שפתיו כל מנעת סלה". ומשני רבא, זכה, [נפירש"י שם, אם יש לו מזל טוב - תאווה לבו נתתה לו, שבעוד שהוא מתאוה באה לו תאוותו עד שלא ישאלנה, עכ"ל], "תאווה לבו נתתה לו". לא זכה, [נפירש"י שם, צריך להתמקמק ולהצטער, עכ"ל], "וארשת שפתיו כל מנעת סלה", עיי"ש. והרי מבואר דאדם שנולד במזל טוב - זוכה שתאוותו באה לו מן השמים קודם שיתפלל עליה, אבל אם לא נולד במזל טוב - אינו זוכה שתאוותו באה לו מן השמים עד שיתפלל עליה בשיעור שיתמקמק ויצטער עד שתתמלא תאוותו.

(ג) וכן מצינו עדיפא מינה בגמ' במו"ק (כח.) דאמר רבא, חיי בני ומזוני - לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזל תליא מילתא, דהא רבה ורב חסדא תרווייהו רבנן צדיקי הוו, מר מצלי ואתי מיטרא, ומר מצלי ואתי מיטרא. רב חסדא חיה תשעין ותרתין שנין, רבה חיה ארבעין. בי רב חסדא שיתין הלולי, בי רבה שיתין תיכלי. בי רב חסדא סמידא לכלבי - ולא מתבעי, בי רבה נהמא דשערי לאינשי - ולא משתכח, עיי"ש. והרי מבואר דרב חסדא זכה לחיי - אריכות ימים, בני - שלא קבר בניו בחייו, ומזוני - שהיה אוכל משובח אפילו לכלבים, ומאידך רבה לא זכה לחיי ולא לבני ולא למזוני שאפילו מאכל בהמה לא היה לאכילת בני ביתו, מכל מקום אי"ז ראיה שרב חסדא היה יותר צדיק מרבה, שהרי תרווייהו הוי בכוחן להוריד גשמים בתפילתן, אלא טעם החילוק משום שרב

חסדא נולד במזל טוב של חיי בני ומזוני, ורבה לא נולד במזל טוב של חיי בני ומזוני.

(ד) והנה ראיתי בספר "מכתב מאליהו" (פרק ד' - בחירה ומזל פרק א') דכתב לבאר דאין אדם אחד זוכה באורח מיקרי במזל טוב, ורעהו זוכה באורח מיקרי במזל רע, אלא שורש המזל נעוץ בכך, שלכל אדם יש תפקיד לגלות את כבוד ה' יתברך בעניינים מסויימים, ואין דומה חלקו של אדם אחד לחלקו של חברו, ומתוך חלוקה זו נגזר על כל אדם להיות בתנאים מסויימים שעל ידם הוא מסוגל להגשים את מטרתו בעולם הזה, ולפיכך יתכן שתפקידו של אחד לקדש שם שמים מתוך עושר, ותפקידו של אחר לקדש שם שמים מתוך עושר, עיי"ש.

(ה) וכבר מצינו בדברי התוס' בסוגיין בד"ה אלא במזל תליא מילתא, דהקשו מהא דאמרן בסוף שבת (קנו.) אין מזל לישראל. ויש לומר, דלפעמים משתנה עיי מזל כי הנהו דהתם, [והנה בחי' הרש"ש כתב דצריך לומר 'דלפעמים משתנה עיי זכות המזל'. או דעיי' הוא ראשי תיבות דעל ידם, עכ"ל], ופעמים שאין משתנה, כדאמרין בתענית (כה.) גבי רבי אלעזר בן פדת דאמר ליה הקב"ה, נחא לך דאחריב עלמא דאולי אבריה בעידנא דמזוני, עכ"ד. והרי מבואר מדבריהם דכל אדם נולד במזל מסויים, רק דפעמים משתנה המזל עיי זכות גדולה, וכן איתא בהדיא טפי בדברי התוס' (שבת שם) בד"ה אין מזל לישראל, דכתבו ביתר ביאור דאף דאמר רבא בשילהי מו"ק (כח.) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזל תליא מילתא. מכל מקום על ידי זכות גדול משתנה, אבל פעמים שאין המזל משתנה, כדאמר ביבמות (ג.) זכה - מוסיפין לו, לא זכה - פוחתין לו, [ועוד ראה בחי' הריטב"א (כט:) בד"ה כשם שאמר, ואכמ"ל], עיי"ש.

מזלא, היינו מלאך המליץ עליו ישר, אי הכי אתי שפיר דדוקא באדם שעושה תדיר מצוות ומעשים טובים, אי הכי שפיר שייך ללמד עליו זכות בשעת הסכנה, מה שאי"כ בצמחים ובעלי חיים שאינן שייכים בקיום מצוות ומעשים טובים, אי הכי שפיר לא שייך ללמד עליהן זכות בשעת הסכנה.

(ז) ואולם שוב חושבני דלעולם אף לשיטת רש"י הוי ב' הדברים נכונים בביאור האי מילתא דאדם אית ליה מזלא, והיינו דכל מקום דאמרינן דאדם אית לה מזלא דמיירי דנמצא בסכנה, א"כ הוי הפירוש דהמלאך מלמד עליו זכות להצילו מהסכנה, אבל בהא דאמרינן בני חיי ומזוני במזלא תליא מילתא, המכוון דנולד במזל טוב, ויש לפלפל.

(ח) ולכאורה צריך ביאור בדברי רש"י מהא דאיתא בגמ' בשבת (לב). דאמרינן אדם יוצא לשוק - יהי דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט, חש בראשו - יהי דומה בעיניו כמי שנתנוהו בקולר, עלה למטה ונפל - יהי דומה בעיניו כמו שהעלוהו לגדרום לידון, שכל העולה לגדרום לידון - אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול, ואם לאו - אינו ניצול, ואלו הן פרקליטין של אדם, תשובה ומעשים טובים, ואפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה, ואחד מלמד עליו זכות ניצול, שנאמר "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף, להגיד לאדם ישרו ויחננו ויאמר פדעוהו מרדת שחת", עיי"ש. והרי כיון

(ו) והנה ראיתי דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל בפירוש הא דאמרינן (ב"ק ב:) דאדם אית ליה מזלא, דרש"י (שבת נג:) בד"ה מזליה, כתב לפרש מלאך שלו, ומליץ עליו, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלכל אדם יש לו מלאך דמליץ עליו דברי ישר להצילו מהסכנה (הערה א'), וכן פירש"י (מגילה ג.) בד"ה מזליהו, שר של כל אדם למעלה, [ועוד ראה בתוס' (חולין מב:) בד"ה אמר רב יהודה, ואכמ"ל]. ואולם הרמב"ן (ויקרא פרק י"ח פסוק כ"ה) כתב דה' יתברך נתן על כל עם ועם בארצות לגוייהם כוכב ומזל ידוע כאשר נודע באצטגנינות, וזהו שנאמר (דברים פרק ד' פסוק י"ט) "אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים", כי חילק לכולם מזלות בשמים, וגבוהים עליהם מלאכי עליון נתנם להיותם שרים עליהם, כענין שכתוב (דניאל פרק י' פסוק י"ג) "ושר מלכות פרס עומד לנגדי", וכתוב (שם פסוק כ') "והנה שר יון בא", עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלעולם המזלות הם הכוכבים, אלא שלכל כוכב יש מלאך שהוא שר הממונה על המזל, ומשמע בפשיטות דאי"ז מצד שמלמד עליו זכות, אלא הוי תלי מילתא אם נולד במזל טוב או לאו.^א

ולכאורה צריך ביאור מה טעם החילוק בין מזל של בני אדם, לבין מזל של צמחים ובעלי חיים. ואולם למאי דנתבאר בדברי רש"י בהא דאמרינן דאדם אית ליה

א. ועפ"ז נראה לבאר שפיר בהא דמצינו בספר "שיחת מלאכי שרת" (פרק ד') דהקשה רבי צדוק הכהן זצ"ל מלובלין בהא דאמרינן בגמ' בב"ק (שם) דאדם אית ליה מזלא, אבל בהמה לית לה מזלא, והרי איתא ב"מדרש רבה" (בראשית פרק י') דכל עשב ועשב יש לו מזל האומר לו גדל, עכ"ל. והרי מוכח דאין הבדל בין אדם לשאר הברואים דכולן יש להן מזל. וכתב רבי צדוק לבאר דישנן ב' דרגות של מזל, דהצמחים והבעלי חיים יש להן מזל הדואג שייגדלו כפי טבען, אבל בזמן שבאה עליהן צרה או מקרה רע, אין הוא מגן עליהן, [וראה בפירש"י (פסחים ח:) בד"ה כלפי שאמרה תורה, וד"ל], מה שאי"כ במזל של בני אדם דהוי מסייע להן אף בזמן שבאה עליהן צרה או מקרה רע, עיי"ש.

לידי סכנה, אי הכי שמעינן מינה דהמלאך
הקבוע שיש לאדם לא הצליח ללמד עליו
זכות, ולפיכך בעינן מלאך הנוצר ממעשיו
הטובים שילמד עליו זכות.

דלדעת רש"י כל אדם יש לו מלאך קבוע
שמליץ עליו יושר, א"כ מהא דאמרינן "אם
יש עליו מלאך מליץ אחד מיני אלף". וצריך
לומר, דכיון דמיירי סוגיין דכבר בא האדם



הרב אוריאל כהן
ראש כולל תולדות יוסף

בדין ספיקא דרבנן באתחזק איסורא

בעיקר הנידון

תנן במקואות פ"ב (מ"א ומ"ב) הטמא שירד לטבול, ספק טבל ספק לא טבל, אפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו, שני מקואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד שאין בו, טבל באחד מהם ואינו יודע באי זה מהן טבל ספיקו טמא. מקוה שנמדד ונמצא חסר, כל טהרות שנעשו על גביו למפרע בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים טמאות. במה דברים אמורים בטומאה חמורה, אבל בטומאה קלה כגון אכל אוכלים טמאים ושתה משקין טמאים, בא ראשו ורובו במים שאובים, או שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין, וירד לטבול, ספק טבל ספק לא טבל, אפילו טבל ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו, שני מקואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד שאין בו, טבל באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן טבל, ספיקו טהור. רבי יוסי מטמא, שר' יוסי אומר כל דבר שהוא בחזקת טומאה, לעולם הוא בפסולו עד שיודע שטהור, אבל ספיקו ליטמא ולטמא טהור, ע"כ.

ומבואר במתני' דפליגי ת"ק ורבי יוסי בטומאה קלה אי אמרינן ספיקו להקל. ובביאור החילוק ביניהם, כתב הר"ש: בטומאה חמורה - שנטמא באב הטומאה דמטמאתו מן התורה. טומאה קלה - דרבנן דטומאה זו מדברי סופרים לטמא אדם. ומשמע שהחילוק הוא בין דאורייתא לדרבנן. וכן משמעות לשון הרא"ש והרע"ב, וכן כמעט מפורש ברש"י עירובין דף ל"ה ע"ב.

והנה נחלקו האחרונים בדין ספיקא דרבנן היכא דאתחזק איסורא אי אזלינן לחומרא, או שגם בכה"ג אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. דדעת הש"ך ביו"ד סי' ק"י סק"כ להחמיר, וטעמו משום דהרשב"א בתשובה כתב דקי"ל כרבי יוסי, אך דעת הפר"ח להקל, ונחלקו דעות שאר אחרונים לכאן ולכאן.

ביאור החילוק בין טומאה חמורה לקלה, ונפ"מ לשאר איסור דרבנן

אך ז"ל הרמב"ם בפ"י ממקואות ה"ו שכתב: במה דברים אמורים כשהיתה הטבילה מטומאה חמורה, אבל אם טבל מטומאה קלה כגון שאכל אוכלין טמאין וכו', הואיל ועיקר דברים אלו מדבריהן הרי ספיקו טהור כמו שביארנו, ואף על פי שנסתפק לו אם טבל או לא טבל או שנמצא המקוה חסר לאחר זמן וכיוצא בספיקות אלו ה"ז טהור. וחזינן דפסק כר"מ וכ"כ הרע"ב. ומשמע ג"כ כראשונים הנ"ל דהכל תלוי בדאורייתא או דרבנן.

אך הראב"ד שם השיג עליו וכתב: א"א ואם היה אב הטומאה מדברי סופרים ספיקו טמא. והיינו דטומאה חמורה דמחמרינן אינה משום שהיא מדאורייתא, אלא אפי' בטומאה דרבנן שהיא אב הטומאה ספיקא להחמיר. (ומשמע עכ"פ דגם הראב"ד פוסק כר"מ).

אבל הכס"מ כתב דגם הרמב"ם מודה לראב"ד דזו משנה מפורשת בפ"ד

דאורייתא והא דרבנן ואקילו בכל מידי דרבנן, וא"כ הדק"ל דהדברים נסתרים ממשנה מפורשת בטהרות, ועיין שו"ת אבני נזר יו"ד סי' רס"א אות ב'.

[הנה תנן במקואות שם, ספק נפלו, (ג') לוגין], ספק לא נפלו דספיקו טהור, (וא"ז דין התוספתא הנ"ל, דהתם מיירי בב' מקואות משא"כ הכא מיירי במקוה אחד ספק נפל לתוכו ספק לא נפל לתוכו), ולא פליג רבי יוסי בהא, ומשמע דמודה, וקשה דמאי שנא מדינא דתוספתא דב' מקואות שנפל לאחד מהם ג"ל דלא עלתה לו טבילה לרבי יוסי. וצ"ל דדוקא בספק נפל דאפשר לפסוק על המקוה ספיקא דרבנן לקולא - דליכא חזקה המנגדת, וממילא המקוה "כשר", ותו לא אכפ"ל שאית ליה לטובל חזקת טומאה, דפסקינן דהמקוה כשר גמור. משא"כ בנפל לאחת מב' מקואות ואין ידוע להיכן נפל דאין לו במה יתלה, דבתורת הנהגה פסקינן דב' המקואות "פסולים", וכד דיינין אדיעבד בטבל באחד מהם הנידון הוא: אם טבל או לא, והוי ספיקא דרבנן נגד חזקת איסור של הטובל, והדר דינא לפלוגתא דרבי יוסי ות"ק, ושור"ר כע"ז בחזו"א תנינא סי' י' סק"א, ועיין במנחת פיתים לר"מ אריק צ"ל על סעיף מ"ז].

וניחדרר לסתירה בדברי הר"ש ממתני' דטהרות, דהנה תנן בעירובין (לה). גבי עירובי תחומין, נתגלגל חוץ לתחום, נפל עליו גל, או נשרף, תרומה ונטמאת, מבעוד יום, אינו עירוב, משחשיכה, הרי זה עירוב. אם ספק, רבי מאיר ורבי יהודה אומרים: הרי זה חמר גמל. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: ספק עירוב כשר. אמר רבי יוסי: אבטלמוס העיד משום חמשה זקנים על ספק עירוב שכשר. ובגמ' (שם ע"ב) וסבר רבי מאיר

דטהרות מי"א, אלו ספיקות שטיהרו חכמים ספק ד"ס אכל אוכלים טמאים וכו' אכל דבר שהוא אב הטומאה והוא מד"ס ספיקו טמא.

ובתוס' יו"ט שם תמה על הר"ש כתמיהת הראב"ד על הרמב"ם. ולדברי הכס"מ בדעת הרמב"ם אולי גם בר"ש יש לדחוק כן, די"ל דמש"כ "שנטמא באב הטומאה דמטמאתו מן התורה". אין כונתו שבפועל מיירי בטמא מדאורייתא, אלא ר"ל שבעלמא אב הטומאה היא טומאה דאורייתא ולכך אחמירו בה רבנן דספיקא להחמיר, כלומר דאב הטומאה בעלמא מטמאת אדם מן התורה ולכך חשיבא טומאה חמורה. ושור"ר דכ"כ במשל"מ שם בדעת הר"ש וכ"כ הרש"ש בעירובין שם בדעת רש"י.

אך הדבר לכאורה נסתר מדברי הר"ש לקמן במשנה ג', דשם הביא תוספתא (פ"ב ה"ג) ב' מקואות שאין בהם מ' סאה, ונפלו ג' לוגין לתוך אחד מהן, ואין ידוע לתוך אי זה מהן נפלו, ואח"כ ירדו גשמים ונתמלאו, ר' יוסי אומר אומרים לו שלא יטבול בא' מהן, ואם טבל באחד מהן ועשה טהרות, טהורות, מפני שזה ספק מים שאובין למקוה וכו', ע"כ. וכתב הר"ש וז"ל נמצא שיש כאן שני מקואות אחד כשר ואחד פסול, והיינו מתני' דלעיל דרבנן מטהרין ורבי יוסי מטמא, וצריך לטבול שנייה. ומודה דאם עשה טהרות, טהורות, כדקאמרינן נמי לעיל, דלטמא נמי טהור, עכ"ל. ומבואר דלרבנן לשיטתיהו שרי, וקשה דהא לא אקילו רבנן אלא בטומאה קלה, משא"כ הכא מיירי בטמא מדאורייתא והספק הוא על כשרות המקוה, וא"כ מנלן דבספק איסור דרבנן מקילינן, הא לא אקילו אלא בספק טומאה קלה, ולכאורה מוכח מזה כפשט דברי הר"ש דהחילוק בין טומאה חמורה לקלה, דהא

מנורה ספיקא דרבנן באתחזק איסורא בדרום קיט

ואי"ז למי שכ"כ).

וראיתי בחו"ד שם סק"כ דדחה את ראיית הפליתי הנ"ל, די"ל דלעולם כל איסור דרבנן בעלמא דינו כטומאה חמורה, ושאני עירוב דאקילו ביה רבנן ולכך דינו כטומאה קלה.

והדברים צ"ב, דהא ודאי דאשכחן דאחמירו רבנן בעירוב ואף בספיקות (וכמבואר בתוס' בשבת דף ל"ד ד"ה שניהם). ועוד מבואר שם בגמ' דאחמירו טפי בספק עירובי תחומין מעירובי חצירות ופרש"י דחמיר משום דאסמכוהו רבנן אקראי, וכן הרחיבו התוס' שם בד"ה לא, דעירובי תחומין חמיר טפי, וא"כ מנא הוה פשיטא למקשה דלעניין ספק זה, ודאי דאיקלו רבנן טפי משאר איסורי דרבנן ומכאן זה להכריח דר"מ ורבי יהודה סברי תחומין דאורייתא. וגם בעיקר דבריו דסתם איסור דרבנן דמי לטומאה חמורה נסתר מדברי הר"ש הנ"ל דמפורש בדבריו דבספק בכשרות המקוה תלי בפלוגתא דר"מ ור"י.

וחשבתי אולי לתרץ את קושיית הפליתי על הש"ך, די"ל דס"ל לגמ' דהחילוק בין טומאה קלה לחומרה הוא, דחמורה חשיב עיקרו מה"ת, משא"כ בטומאה קלה, (דלא אשכחנא כה"ג בדאורייתא), ולכך הוכרחה הגמ' לומר דקסבר ר"מ תחומין דאורייתא, דאי ס"ל דרבנן, א"כ אין לו עיקר מה"ת, וא"כ הו"ל ספיקו להקל, ואמאי החמיר בו ר"מ. ושוב התבוננתי דאולי זו כונת הפר"ח (סי' ק"י בכללי ס"ס ס"ק ט"ו) בישוב דעת הש"ך ממה שפסק הרמב"ם כרבי

ספיקא לחומרא, והתנן: טמא שירד לטבול וכו' (מתני' הנ"ל), וטבל באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן טבל, ספיקו טהור, רבי יוסי מטמא. ומשני, קסבר רבי מאיר תחומין דאורייתא נינהו, ע"כ. והשתא יל"ע אמאי דחיק תלמודא לאוקמי לר"מ כמ"ד תחומין דאורייתא, הא לא אקיל ר"מ אלא בטומאה קלה, אבל בטומאה חמורה אחמיר, וא"כ גבי עירוב אחמיר כמו בטומאה חמורה. ומוכח מזה דפשיטא ליה לגמ' דלא אחמיר אלא בטומאה חמורה דרצו חכמים להשוותה כטומאה דאורייתא ולשרוף עליה תרומה ולכך אחמירו גם על הספיקות, אבל בשאר איסורי דרבנן אזלינן לקולא, כלומר דאין זה קולא בטומאה קלה, אלא חומרא בטומאה חמורה, ולכך הוכרחה הגמ' לתרץ דאם ר"מ מחמיר ע"כ דקסבר תחומין דאורייתא, דאי סבר דרבנן ודאי דמקיל.

והשתא נחא דברי הר"ש, דלעולם ס"ל כדכתב הכס"מ בדעת הרמב"ם דהחילוק הוא בין טומאה חמורה לטומאה קלה, אבל סתם איסור דרבנן בעלמא דינו כטומאה קלה וספיקו להקל.

ושו"ר בפליתי (סי' ק"י בית הספק ד"ה ואין צורך), שהקשה מהגמ' בעירובין הנ"ל על הש"ך דס"ל דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא היכא דאיתחזק איסורא, דהא הרמב"ם פסק כר"מ, (וכן יש להקשות גם מדברי הראב"ד והרע"ב הנ"ל, וכן נראה שהר"ש פוסק כת"ק, משום דלמאן דפליגי עליה דרבי יוסי קרי להו "רבנן", וכן ראייתי לאחד מגדולי האחרונים דכתב דהר"ש פסק כר"מ,

א. [ושו"ר בחי' מהרי"ח על המשניות דהביא את תמיהת התוס' יו"ט הנ"ל על הר"ש וכתב בקצרה, דמקורו של הר"ש מהגמ' דעירובין דקאמר דקסבר ר"מ תחומין דרבנן].

מאיר במקואות, וכיו"ב כתב בדברי חיים על המשניות (פ"ב ב').

אך הנה מלבד מה שהרגיש שם הדב"ח דסבורא זו נסותר מדברי הגמ' בעירובין שם (לו:): דאמר רב הונא בר חנינא שאני טומאה, הואיל ויש לה עיקר מן התורה. ופריך, שבת נמי דאורייתא היא, ומשני, קסבר רבי יוסי תחומין דרבנן. הרי מבואר דאפי' טומאה קלה חשיבא עיקרה מה"ת, (ודוחק לומר דפליגי אי חשיב עיקרו מה"ת, ועיי' שער המלך בפ"י ממואות ה"ו דתמה בכיו"ב). ועוד דהא בדברי הר"ש הנ"ל מבואר להדיא דהבין דבכל ספק מקואות לר"מ אזלינן לקולא, והרי מבואר בפסקי הרא"ש סי' א' דג"ל חשיב עיקרו מה"ת. אלמא דלר"מ לעולם בדרבנן אזלינן לקולא אף אי אתחזק איסורא.

ובאמת שגם הש"ך עצמו נימק שפוסק להחמיר משום דבתשובת הרשב"א מבואר דהלכה כרבי יוסי, וא"כ מודה דלר"מ ספיקו להקל.

בביאור דברי השו"ע שהוצרך לטמאות בספיקות משום חזקת טומאה ולכאורה נפ"מ לעיקר נד"ד

והשולחן ערוך בסעיף ע"א כתב טמא שירד לטבול, ספק טבל ספק לא טבל, ואפילו טבל, ספק יש בו ארבעים סאה ספק אין בו, שני מקואות אחד יש בו ארבעים סאה ואחד אין בו, טבל באחד מהם ואין ידוע באיזה מהם, טמא, לפי שהטמא בחזקתו עד שיודע שטבל כראוי. וכן מקוה שנמדד ונמצא חסר, בין שהיה המקוה ברשות הרבים בין שהיה ברשות היחיד, כל הטהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות, עד שיודע זמן שנמדד בו שהיה שלם, ע"כ. והוקשה לט"ז ס"ק פ"ו דלאיזה צורך כתב השו"ע שהטמא בחזקתו, הא בלא"ה טמא מדין ספיקא דאורייתא לחומרא, וביאר: לפי שכאן מיירי אפילו בטמא טומאה דרבנן, הכי איתא להדיא במתני' פרק ב' דמקואות דסבירא ליה לרבי יוסי כן. ותמה המשל"מ (שם, והביאו הפת"ש בס"ק מ"ד), דהרי לשון השו"ע

ב. ואין להקשות ממש"כ השו"ע בסעיף ע"ג גבי ב' מקואות שנפל לאחד מהם ג"ל דלא יטבול בשום אחד מהם "לכתחילה", ומשמע דבדיעבד עלתה לו טבילה וכ"כ בש"ך ס"ק קמ"ח, ובר"ש שהבאנו לעיל מבואר להדיא דזהו רק לת"ק אבל לרבי יוסי אין לו טהרה עד שיטבול בשניהם, וא"כ מבואר להדיא בשו"ע דפוסק כת"ק. די"ל דאה"נ דכך מפרש הר"ש, אבל ברמב"ם שם נראה שלא מפרש כך, וכן לכאורה משמעות סתימת הב"י, ואי"ה לקמן נביא את הדברים בהרחבה. (מיהו צ"ע למה סתם הב"י כך ולא הביא את הר"ש כדרכו בקודש), וא"כ אפשר דאתי ככו"ע. [וכן לכאורה משמעות הרא"ש דדין התוספתא אתי אף לרבי יוסי, דהנה במשנה ב' הנ"ל גבי פלוגתא דר"מ ורבי יוסי תנן, רבי יוסי מטמא, שרבי יוסי אומר כל דבר שהוא בחזקת טומאה לעולם הוא בפסולו עד שיודע שטהר, אבל ספיקו ליטמא ולטמא טהור. ובביאור סיפא דמילתיה כתב הרמב"ם: ור' יוסי אומר שאפילו בטומאה דרבנן העמד טמא על חזקתו, וספק דברי סופרים שטהרו חכמים אינו אלא אם נפל ספק אם נטמא או אם טמא זולתו אז יהיה ספקו טהור, כגון שנסתפק אם אכל אכלין טמאין או לא אכל ספקו טהור, או גם אם נסתפק זה שאכל אכלין טמאין אם נגע בכבר של תרומה או לא נגע הרי הכבר טהור, וזה הוא ענין אמרו אבל ספקו לו ליטמא ולטמא טהור. וכ"כ הרא"ש. אבל הר"ש כתב במשנה ג' אחר שהביא את התוספתא גבי ב' מקואות שנפלו ג"ל לאחד מהם, "ר' יוסי אומר אומרים לו שלא יטבול בא' מהן, ואם טבל באחד מהן ועשה טהרות טהורות מפני שזה ספק מים שאובין למקוה וכו', נמצא שיש כאן שני מקואות אחד כשר ואחד פסול, והיינו מתני' דלעיל דרבנן מטהרין ורבי יוסי מטמא, וצריך לטבול שנייה, ומודה דאם עשה טהרות טהורות, כדקאמרינן נמי לעיל דלטמא נמי טהור. הרי מבואר דמפרש דהא דתנן במ"ב "לטמא" – היינו לעניין היכא דהוא טמא ונגע כלפי הטהרות מוקמינן להו בחזקתיהו וטהור.

מנורה ספיקא דרבנן באתחזק איסורא בדרום קכא

והתרנו מכח זה דלא הוי אלא ספיקא דרבנן ולקולא, (דדם שבישלו מדרבנן). ואין לומר דמוקמינן לה אחזקה דמעיקרא שלא היתה מלוכה וכו' מחמת שהוא דרבנן ולא אמרינן אוקי אחזקה דמעיקרא שלא היתה מודחת. ובנקוה"כ השיג עליו דבאתחזק איסורא אף בדברנן לא מוקמינן אחזקתא, ולשיטתו דפוסק כמו רבי יוסי, אבל על הט"ז קשה דסותר דברי עצמו, דהכא פוסק כרבי יוסי וגבי מליחה פוסק כר"מ, ושור"ר שהקשה כן הסד"ט בסי' קצ"ט סק"מ.

והנה בהגהות חתם סופר כתב לפרש לשון השו"ע דקמ"ל היכא דנטמא באב הטומאה דרבנן כגון בעבודה זרה או בגוים

מועתק מהרמב"ם והוא פסק להדיא כרבי מאיר, (וכן מפורש בפיהמ"ש). נואף דגם בב"י כתב דהלכה כרבי יוסי ודאי דט"ס הוא וצ"ל כת"קין].

ובטעם הדבר דכתב השו"ע לפי שהטמא בחזקתו, כתבו האחרונים דביאורו לפמש"כ הש"ך בס"ק קמ"ה דהכא החמיר השו"ע אפי' ברה"ר, וקמ"ל דאע"ג דבעלמא ספק טומאה ברה"ר טהור, קמ"ל דהכא איכא חזקת טומאה ולכך ספיקו טמא¹.

ובעיקר מה שכתב הט"ז דאזלינן כרבי יוסי צ"ע, מדבריו ביו"ד סי' ס"ט שכתב ומעשה בא לידינו באשה אחת שבשלה בשר ושכחה אם מלחה אותו תחילה אם לאו,

אבל מהרמב"ם והר"ש מוכח דס"ל דהטהרות טמאות, ולא היקל רבי יוסי אלא בספק נגע, וביאר בשו"ת נו"ב דס"ל דכיון דפסקנו עליו שהוא טמא ממילא כשנגע בטהרות ודאי נטמאו. ולפ"ז מבואר דפשוט"ל דכל היכא דלרבי יוסי הגברא טמא הטהרות טמאות, ולפ"ז הא דתניא "ר' יוסי אומר אומרים לו שלא יטבול באחד מהן, ואם טבל באחד מהן ועשה טהרות טהורות", ע"כ כיון דהטהרות טמאות א"כ הא דאמר רבי יוסי לא יטבול היינו רק לכתחילה, אבל בדיעבד ודאי טהור ורק משום כך הטהרות טמאות, וא"כ הדרנא למש"כ לעיל דלפרוש הרא"ש ג"כ מוכח דמפרש סעיף זה אף לרבי יוסי².

ג. ומסתברא מאד כן, דמהכ"ת שיכתוב הב"י בפשיטות בלי שום מקור דהלכה כרבי יוסי נגד דברי הרמב"ם המפורשים, ואף שהש"ך הביא מתשובת הרשב"א דפוסק כר"י, מ"מ דרכו של הב"י ללכת אחר הרמב"ם ובפרט במידי דרבנן לקולא, ואף אי הוה מסתברא ליה טפי כהרשב"א, לא היה לו להתעלם מדבריו לגמרי, ד. אין להקשות למה לא פרש הש"ך כט"ז דכונת השו"ע דנפ"מ לטומאה דרבנן כיון שהש"ך עצמו פוסק כרבי יוסי. כיון דהש"ך נחית לפרש את לשון השו"ע שמקורו מהרמב"ם והוא פוסק דהלכה כרבי מאיר.

ה. והנה הקשה השער המלך על הט"ז, דבפסחים דף ט' אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי ובחד שינויא בתוס' שם מבואר דאפי' בדרבנן אמרינן הכי. וראיתי בספר פרחי כהונה שם, (ושור"ר דכ"כ הישועות יעקב סי' ס"ט ס"ק י"א), שכתב לתרץ דיש לחלק, דגבי חמץ ומעשר חל האיסור בודאי קודם שנולד הספק, דמתחילה היה ודאי חמץ בבית זה וכן הפירות היו ודאי טבל דרבנן ואח"כ נולד הספק שמא אכלתיה ובפירות שמא עישר, ולכך אמרינן שפיר אין ספק מוציא מידי ודאי איסור שהיה בתחילה, אבל לגבי מליחה, חל הספק קודם חלות האיסור, דדם האיברים שלא פירש מותר, ולא חל האיסור רק אחר שהניחתו בקדירה ופירש על ידי בישול, וקודם שהניחתו בקדירה לא היה בו שום איסור, ואנו מסופקים אם מלחה אותו בתחילה קודם שהניחתו בקדירה או לא, ונמצא שאחר שהניחתו בקדירה אנו מסופקים אם יש איסור או לא, ולא שייך הכא אין ספק מוציא מידי ודאי, והגם דמתחילה ודאי לא היה מלוח עם כל זאת הוה מישרא שרי, ודוקא היכא שהיה ודאי איסור הוא דאמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, ע"כ. ויל"ע דאולי ג"כ משום הכי לא חשיב אתחזק איסורא כיון שהיה מותר באכילה מתחילה, והספק נולד רק בשעת בישול, והספק הוא קודם חלות האיסור. ולפ"ז ניחא הסתירה בט"ז דהכא פוסק כרבי יוסי דבאתחזק אזלינן לחומרא.

אך אין נראה כן, דנהי דליכא חזקת איסור הא מ"מ אכתי איכא חזקה שאינו מלוח, ונמצא דהספק הוא נגד אתחזק, וכן הוא לשון הט"ז "ואין לומר דמוקמינן לה אחזקה דמעיקרא שלא היתה מלוכה", ולא הזכיר אתחזק איסורא.

שהם טומאה מדבריהם, ובוזה מודה הרמב"ם דספיקו טמא, ומשום הכי הוצרך לומר דטמא משום דמוקמינן גברא אחזקת טומאה. ואילולי דמסתפינא הו"א דזו ג"כ כונת ה"טז, ורק צריך להגיה בדבריו במקום רבי יוסי, "רבי מאיר", והשתא לק"מ הסתירה שהקשנו בדבריו.

מיהו בסד"ט שם העלה צד זה (כחת"ס)
בביאור דברי הרמב"ם, ודחה, משום דקי"ל דהא דספק טומאה ברה"י טמא, היינו אפי' בטומאה דרבנן ואפי' באיכא חזקת "טהרה", וא"כ אינו נכון לומר משום חזקת טומאה, ואין לומר דקמ"ל דאפי' ברה"ר טמא, וזה באמת רק משום חזקת טומאה, דא"כ תו א"צ לומר משום טומאה דרבנן דהא אפי' בדאורייתא יש חידוש דרק משום חזקת טומאה מטמאים. וע"כ שהעיקר כביאור הש"ך.

דין ספק טבילה בבעלת הכתם

ומ"מ בעיקר דברי החת"ס הנ"ל הדין דין
אמת, דבאב הטומאה דרבנן ספיקו טמא. ומ"מ יל"ע אי נפ"מ בזה בזמה"ז, דהא בלא"ה לא נוהג ביננו דין טומאה וטהרה ומאי נפ"מ במגע ע"ז או גוי. נוי"ל דנקט השו"ע את לשון הרמב"ם וכן הא דכתב אפי' ברה"ר וזה נפ"מ רק לטומאה וטהרה]. וראיתי שכתבו דנפ"מ לאשה שטמאה משום כתם, דקי"ל דטמאה מדרבנן ודינו כאב הטומאה (כמבואר ברמב"ם בהלכות מטמאי משכב ומושב פ"ג ה"ח), ואם טבילה ונסתפקה בטבילתה ספיקו להחמיר. מיהו יל"ע, דנהי דלגבי דיני טומאה וטהרה הכי דינא, מ"מ יש להסתפק משום דלגבי איסור,

אפשר דינו ככל איסור דרבנן בעלמא, דנקטינן דינו כטומאה קלה, [וכע"ז מצינו אפילו בדאורייתא, כגון גבי דין פולטת דסותרת יומה, דדעת הראב"ד דאינו סותר אלא כלפי טומאה וטהרה, אבל כלפי איסור לבעלה אינו סותר, (ומצינו עוד כיו"ב, עיין שב שמעתתא, שמעתא א' פרק י"ב ושמעתא ג' פרק י', נוב"ת יו"ד סי' י"ד, שו"ת רעק"א קמא סי' ס"ב בעניין החילוק בדין הרגשה בין טומאה לבעלה, אתון דאורייתא סי' כ"א, זכר יצחק סי' כ"ו, קובץ שיעורים ח"ב סימן מ"ג, קובץ הערות יבמות דף לט., ובחזו"א יו"ד סי' ק"ג סק"ו, וע"ע בחי' הגרע"א בנדה דף ה' ריש ד"ה שאפילו, שכתב לדון דמחמירין טפי בכתמים לגבי טהרות משום שמטמאין אף בלא הרגשה משא"כ לבעלה בעינן הרגשה ע"ש היטב. ודעת האשכול (הובא ברמב"ן בנדה דף כ' וע"ר) ואולי גם הרי"ף, דלא נאמרה כלל טומאת כתמים אלא לטהרות ולא לבעלה. וע"ע רש"י מגילה דף ח. ואכמ"ל].

אך ראיתי להגרעק"א (תשובות חדשות דפוס ירושלים יו"ד סימן ט' הודפס גם בחי' לביצה דף יח.) שדן אי שרי לבעלת הכתם לטבול בשבת כיון דהוי רק דרבנן, וכמו דשרי להטביל כלי שנטמא בולד הטומאה, דיש לדון, דכיון דכתם חשיב אב הטומאה דרבנן כיון דהוי שרש דאורייתא וכמ"ש בהראב"ד בהשגות פרק י' דמקואות לענין ספק (דלא כפירש"י ערוכין ל"ה ע"ב שכ' דטומאה חמורה היינו מחמת טומאה דאורייתא) ה"נ י"ל דרק בנטמא בולד הטומאה דקלש' טומאתו, אבל [לא] באב הטומאה דרבנן, וא"כ י"ל דכתם דמי לאב

1. ולפ"ז ניחא דאע"פ דהש"ך פוסק כרבי יוסי בכ"ז מיאן בביאור ה"טז ודו"ק.

מנורה ספיקא דרבנן באתחזק איסורא בדרום קבג

התוספתא הנ"ל שהובאה בר"ש במ"ג, והכא מיירי אפי' בטמא טומאה דאורייתא.

והנה בר"ש הנ"ל מבואר דרך לת"ק מהני בדיעבד אבל לרבי יוסי אינו טהור עד שיטבול בשני, וביארנו לעיל דס"ל לר"ש דרך בטומאה חמורה דרבנן החמירו, אבל בשאר איסורי דרבנן ספיקו להקל, ואכתי תקשי דהכא הנידון על האדם ולא על המקוה, דהא פסקנו על המקוה שהוא פסול, והדברים ק"ו ומה התם דהאדם רק טמא טומאה חמורה מדרבנן, ק"ו הכא דטמא טומאה דאורייתא. וצריך לחלק, דמה דהחמיר ר"מ מיירי בספק אם המקוה פסול מדאורייתא, כלומר דיש ספק דאולי כלל לא טבל, מוקמינן אחזקתיה, משא"כ הכא מדאורייתא ודאי טבל והספק הוא רק אם רבנן פסלו את הטבילה, ובזה לא מוקמינן אחזקתיה ואמרינן ספיקא דרבנן לקולא.

ואכתי צ"ב דא"כ אמאי תלי בפלוגתא דר"מ ורבי יוסי, דילמא מודה ר"י בהא. וביאור הדבר כמש"כ לעיל וכדברי הפליתי דלרבי מאיר לעולם כל איסור דרבנן ספיקו להקל גם באתחזק, ורק החמירו חכמים בטומאה חמורה שלא יבואו להקל בה, ולכך בשאר ספיקות דרבנן אפי' כשהטומאה דאורייתא ספיקו להקל, (וק"ו בטומאה חמורה), ולכן כשטבל אפי' מחמת טומאה דאורייתא במקוה שספק פסול מדרבנן ספיקו להקל. משא"כ לרבי יוסי הא סבר דבכל ספק איסור דרבנן מוקמינן אחזקתו, ולכך בב' מקוואות שהנידון על האדם פסקינן להחמיר.

אלא דאכתי צ"ע לדעת הש"ך דס"ל דהלכה כרבי יוסי, א"כ היאך יפרנס סעיף זה דקתני דבדיעבד עלתה לו טבילה, דהא לרבי יוסי לא עלתה לו טבילה עד שיטבול בשניהם.

הטומאה דרבנן דהרי בודאי לדעת הרמב"ם והראב"ד לענין ספק טבל גם בטבילת כתם מחמירי, עכ"ד. ויש להסתפק דאולי כתב כן רק לעניין טבילה כיון דבפועל תוקן הטומאה דרבנן, ולכך חשיב מתקן ואסור לטבול, משא"כ לעניין ספק לגבי בעלה הדרינן לכללא דכל ספק איסור דרבנן לקולא. מיהו נראה יותר דכיון דבזה"ז אין נפ"מ לעניין טומאה דבלא"ה היא טמאה בטומאת מת נמצא דלגבי התיקון של הטומאה לא מהני, ורק לעניין איסור מהני ובכ"ז דן הגרעק"א דחשיב נידון של טומאה חמורה, וא"כ ה"נ לעניין ספיקות יש להחמיר. ועיין במנחת פיתים הנ"ל.

ועוד יש להוסיף לפמש"כ בחי' הר"ן (נז): ד"ה מודה) דהטעם דלא גזרו טומאה כתמים בנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה משום דעיקר גזירת כתמים לבעלה הייתה משום דהוי כחוכא דהבגד טמאה ומותרת לבעלה, ולכך היכא דהבגד טהור ל"ג לבעלה, נמצא דלפ"ז דין בעלה שווה לטומאה, וה"נ נימא לעניין ספיקות דאיך יתכן דלטהרות טמאה ולבעלה מותרת.

מיהו נראה בטבלה משום דם בתולים ונסתפקה בטבילתה, דדמי לספיקא דרבנן בעלמא, ותלי בעיקר ניד"ד.

ביאור הקולא לעניין טבל באחת מב' מקוואות המסופקות

מיהו יש להקשות מ"ש טומאה חמורה דרבנן דאזלינן לחומרא אף בדיעבד, לבין הא דסעיף ע"ג: שני מקוואות שאין בהם ארבעים סאה ונפלו שלשה לוגין לתוך אחד מהן ואין ידוע לאיזה מהם נפלו, ואחר כך ירדו גשמים ונתמלאו, לא יטבול בשום אחד מהם לכתחלה. וכתב הש"ך ס"ק קמ"ג דמשמע שבדיעבד עלתה לו טבילה, (והיינו

כרבי מאיר, ומשמ"ק דגם הר"ש ס"ל הכי. ועיין שו"ת התשב"ץ ח"א סי' א' שכתב שאם נתקדשה קידושין דרבנן ותרי אומרים נתגרשה ותרי אומרים לא נתגרשה אמרינן ספד"ר לקולא, הביאו רעק"א באבהע"ז סימן קנ"ב סק"א וכתב דתלוי בנידון ספיקא דרבנן באתחזק איסורא, א"כ מבואר דס"ל לקולא. וכן דעת המגיד משנה שנביא לקמן שכתב דהעיקר כרמב"ם ורש"י.

נידון הנ"ל בסוגיא בעירובין

בגמ' עירובין שם (לה.) גבי ספק עירוב, פריך: קשיא דרבי יוסי אדריי יוסי. ופרש"י דברייתא דקתני בספק טבל ובספק לא טבל ובטומאה דרבנן אכל אוכלין כו' ור' יוסי מטמא, ומתניתין קתני ספק עירוב כשר, ואפילו תחומין דרבנן תיקשי. ולבסוף משני רבא אמר: התם היינו טעמא דרבי יוסי: העמד טמא על חזקתו, ואימא לא טבל. - אדרבה, העמד מקוה על חזקתו ואימא לא חסר! - במקוה שלא נמדד. ופרש"י העמד טמא על חזקתו - כוליה חזקה, לחומרא - איכא, לקולא - ליכא, אבל מתניתין איכא חזקה לקולא ולחומרא; העמד אדם על חזקת תחום ביתו ואמר לא עירב, העמד תרומה על חזקתה ועירב, ובדרבנן לקולא אזלינן. שלא נמדדה - מתחילתה ולא עמדה בחזקת כשרות. עוד גרסינן התם: תניא, כיצד אמר רבי יוסי ספק עירוב כשר, עירב בתרומה, ספק מבעוד יום נטמאת ספק משחשיכה נטמאת, וכן בפירות - ספק מבעוד יום נתקנו, ספק משחשיכה נתקנו - זה הוא ספק עירוב כשר. אבל עירב בתרומה, ספק טהורה ספק טמאה; וכן בפירות, ספק נתקנו ספק לא נתקנו - אין זה ספק עירוב כשר. מאי שנא תרומה - דאמר: העמד תרומה על חזקתה, ואימא טהורה היא. פירות נמי, העמד טבל על חזקתו, ואימא לא נתקנו! - לא תימא:

אך עיין ברמב"ם בפ"ד משאר אבות הטומאה ה"ב שכתב ספק מים שאובין למקוה כיצד, שלשה לוגין מים שאובין שנפלו למקוה פסלוהו, ספק נפלו ספק לא נפלו ואפילו נפלו ספק יש בהן שיעור או אין בהן ספיקו טהור והרי המקוה בכשרותו ואין מורין לו לטבול במקוה זה ולעשות טהרות לכתחילה, ואם טבל ועשה טהרותיו טהורות. וכתב הכסף משנה ומ"ש ואין מורין לו וכו'. בתוספתא דמקואות פ"ב אמר כן רבי יוסי גבי מקואות וסובר רבינו שאין חולק עליו גם סובר שה"ה לדין זה, ע"כ. ומבואר מדבריו דפליג על הר"ש הנ"ל, ומבואר שלמד פשט בתוספתא דאף לרבי יוסי א"ז רק לכתחילה אבל בדיעבד עלתה לו טבילה.

ולפ"ז א"ש דין זה אף אליבא דהש"ך דפסק הלכה כר"י.

אך אכתי צ"ב בטעמא דמילתא דכיון דס"ל בעלמא דבאתחזק איסורא לעולם אזלינן לחומרא א"כ מ"ט הכא אזיל לקולא.

וראיתי בנו"ב סי' ס"ה שכתב דבמקוה אחד שיש ספק אם נפלו בו ג"ל, פסקינן לקולא, ומימלא הטובל בו טהור, (וכמשנ"ת לעיל), אבל בב' מקואות קודם שטבל הנידון הוא על ב' המקואות וכבאו לישאל בבת אחת, דפסקינן ששניהם פסולים, אבל אחר שטבל כשדנים על האדם אם טהור, הנידון הוא רק על המקוה הזה אם נפל בו או לא ובזה פסקינן ספיקא דרבנן לקולא, וממילא הטובל טהור. (מיהו עיין בישועות יעקב דהקשה על סברא זו).

סיכום דעות הראשונים בדין ספיקא דרבנן באתחזק איסורא

ועכ"פ, המבואר מדברינו דלעיל, דדעת הרמב"ם והראב"ד והרע"ב דהלכה

מנורה ספיקא דרבנן באתחזק איסורא בדרום קכה

עירובי תחומין דרבנן ואזלינן לקולא, ורק מטעם שאינו ראוי.

מחלוקת רש"י והראשונים במס' שבת ולכאורה נפ"מ לנד"ד

והנה גרסינן בשבת לד. ואמר רבא: אמרו לו שנים צא וערב עלינו. לאחד עירב עליו מבעוד יום, ולאחד עירב עליו בין השמשות. זה שעירב עליו מבעוד יום - נאכל עירובו בין השמשות, וזה שעירב עליו בין השמשות - נאכל עירובו משחשכה, שניהם קנו עירוב. מה נפשך, אי בין השמשות ימא הוא - בתרא ליקני, קמא לא ליקני, ואי בין השמשות ליליא הוא, קמא ליקני, בתרא לא ליקני, בין השמשות ספקא הוא, וספקא דרבנן לקולא. ופרש"י שם דמיירי בעירובי תחומין. ובד"ה שניהם קנו עירוב כתב - דלגבי האי שנאכל בין השמשות משוינן ליה ליליא, ואמרינן כבר קדש היום בעוד העירוב קיים, וקנה עירוב, דהלכה כר' יוסי דאמר בעירובין (לה, א) ספק עירוב כשר, ולגבי דהאי שהונח עליו בין השמשות ונתקיים עד שחשכה - משוינן לבין השמשות ימא, ועדיין לא קדש היום כשהונח, ונמצא שהיה שם כבר בשעת קניית עירוב".

והקשו התוס' בד"ה שניהם דבגמ' עירובין מפורש דאף לרבי יוסי לא מהני אלא בהונח וספק נטמא דאיכא חזקת טהרה, משא"כ בהניח תרומה ספק טמאה ספק טהרה אמרינן דלא מהני כיון דליכא חזקה.

ספק מבעוד יום נתקנו, אלא אימא: ספק מבעוד יום נדמעו, ספק משחשיכה נדמעו.

והמבואר מהסוגיא הנ"ל: דלרבי יוסי, (אליבא דרבא), במקוה מוקמינן טמא אחזקתו, בעירוב איכא ב' חזקות המנגדות, חזקת ביתו ומאידך חזקת עירוב קיים, וספיקא להקל. והמערב בתרומה ונספק מתי נטמאה מוקמינן אחזקתא משא"ר בתרומה ספק טמאה, לא מהני דספיקא להחמיר דליכא חזקת טהרה. וטעמא דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, משום דשאני הכא דאיכא חזקת ביתו שמכרעת שאין זה עירוב".

ולכאורה כל זה לרבי יוסי, אבל לר"מ דאמרינן סד"ר לקולא אף נגד חזקה הו"ל למימר דבזה ספיקו להקל ועירובו עירוב. [ואף דר"מ בעירובין פסק להחמיר בספיקות, היינו לשיטתו דס"ל לתחומין דרבנן אבל לידידן דקי"ל דרבנן א"כ לידידה אזלינן לקולא, ופשוט].

והרמב"ם בפ"ו מהלכות עירובין הלכה ט"ו כתב אבל אם עירב בתרומה שהיא ספק טמאה אינו עירוב, "שאינה סעודה הראויה". ומדויק מלשונו דאי לא הכי הוה כשר, וע"כ משום דאזיל לשיטתו דפוסק כר"מ, דספיקא דרבנן לקולא, ורק משום דאמרינן בגמ' שם דאף לכו"ע בעינן סעודה הראויה מבעוד יום. ובמ"מ בהי"ג שם מבואר דטעמו של הרמב"ם משום דקי"ל

ז. ויש לעיין אמאי לא דמי לספק דאורייתא המתגלגל לדרבנן, דכלפי התרומה זה ספק דאורייתא, וכשמתגלגל לעירוב נימא דהוכרע דטמא ופשיטא דלא מהני לכו"ע, ואכמ"ל.

ח. ודע דבגמ' שם לעיל אמרינן להדיא דהא דתנן דצריך לומר מבעוד יום עשרתן "עירבתן" הדליקו את הנר, מיירי בעירובי תחומין, אבל בעירובי חצירות אפשר גם בביה"ש, ולכאורה סותר את דברי רש"י דמהני בביה"ש. וכתבו התוס' דהיינו רק לכתחילה דאין לעשות בזמן המסופק, אבל בדיעבד מהני. ואולי זהו מקור הרמב"ם למש"כ בהלכות שאר אבות הטומאה דאין לטבול לכתחילה בכל הספיקות, ולעיל הבאנו מהכס"מ, ונדחק קצת בזה דיליף מדרבי יוסי, וה"ה לר"מ, דמניין, והשתא ניהא.

עירוב בביה"ש, ויש חולקים. ובביאורו"ל הנ"ל תמה על השו"ע איך נוקט כרמב"ם ורש"י נגד רוב הראשונים.

ויש להעיר דלמבואר בשער המלך דתלי בפלוגתא דר"מ ור"י, א"כ מלבד הרמב"ם ורש"י, הכי ס"ל נמי לראב"ד בהלכות מקואות, (וניחא שבהלכות עירובין לא העיר כלום), וכן נראה דעת הר"ש וכן דעת הרשב"ץ והרע"ב, ובמ"מ הנ"ל כתב דנראה לו דהעיקר כדעת הרמב"ם. נמצא דפלוגתא זו מערכה לקראת מערכה שבע ראשונים מול תשעה, והכריעה השו"ע במילתא דרבנן לקולא, ובפרט דכן דעת הרמב"ם דדרכו לימשך אחר דעתו. וז"ל הגרעק"א (בחי' לעירובין דף ל"ח) ולהלכה קיי"ל בש"ע (סימן ת"ט ס"ו) כר"י דספק עירוב כשר, ואף בהניח העירוב בבה"ש קיי"ל (בסימן תטו ס"ב) דעירובו עירוב, כשיטת רש"י פ"ב דשבת והרמב"ם, וקשה דהא בסוגיין משמע דמה דמיקל ר' יוסי בספק עירוב הוא רק משום חזקת כשרות דעירוב, דהשתא הוא דנטמא, וא"כ בהניח עירובו בבה"ש דלא שייך כן אין עירובו עירוב, וי"ל דר"י לשיטתיה דסבר גבי ספק טבל דספיקא דרבנן באתחזק איסורא לחומרא ומש"ה ה"נ בעירוב דאיכא חזקה דהעמידנו על תחום ביתו כפי' רש"י בעי' חזקת כשרות דעירוב כנגדו. אבל לדין דקיי"ל כר"מ בהא דאף באתחזק איסורא ספק דרבנן לקולא, מש"ה אף בעירוב בבה"ש דאיכא חזקת תחום ביתו וליכא חזקת כשרות כנגדו אפ"ה ספיקו לקולא וכן מצאתי כתוב בחידושי אבן העזר פ"ד דשבת, עכ"ל.

נמצא א"כ דאף דתלי בפלוגתא דרבנן, מ"מ העיקר לדינא כדעת רבי מאיר דספיקא דרבנן לקולא אף באתחזק איסורא.

וא"כ בהניח בביה"ש ליכא חזקה ולא מהני, ולכן פרשו בשם ר"ח ור"ת דמיירי בעירובי חצירות דאקילו ביה רבנן, אבל בעירובי תחומין לא מהני. וכ"כ הרמב"ן רשב"א רא"ש וריטב"א.

והרמב"ם שם בהי"ג כתב כדברי רש"י דמיירי בעירובי תחומין ובכ"ז מהני דספיקא דרבנן לקולא. וכתב המ"מ שהרמב"ם נשמר מקושית הראשונים דפרש הדיא דתרומה וניטמאת משום שאינה סעודה הראויה. וק"ל דבגמ' מבואר להדיא לא כדבריו דקתני תניא, כיצד אמר רבי יוסי ספק עירוב כשר, עירב בתרומה, ספק מבעוד יום נטמאת ספק משחשיכה נטמאת וכו' זה הוא ספק עירוב כשר. אבל עירב בתרומה, ספק טהורה ספק טמאה וכו', אין זה ספק עירוב כשר. מאי שנא תרומה, (כלומר ברישא), דאמר העמד תרומה על חזקתה, ואימא טהורה היא. אלמא דכל ההיתר מבוסס רק על חזקת טהרה, וא"כ בסיפא דליכא חזקה מה"ט לא מהני. וא"ש דהרמב"ם אזיל לשיטתיה דפסק בהלכות מקואות כר"מ, והגמ' דהוצרכה לטעם דחזקה משום דאתי לרבי יוסי, [וע"ש במ"מ ובמש"כ עליו בשער המלך].

והשער המלך כתב דמדברי כל הראשונים הנ"ל, (תוס' בשם ר"ת ור"ח רמב"ן רשב"א רא"ש וריטב"א) מוכח דפוסקים הלכה כרבי יוסי. [ובביאור הלכה בסי' תט"ו סעיף ג' הביא עוד ראשונים דסברי הכי והם הר"ן והמרדכי, וא"כ נמצא דאיכא תשעה ראשונים דהכי סברי]. ולכן כתב השער המלך שדברי הש"ך שנקט כהרשב"א דפסק כרבי יוסי עיקר, כיון דכל הני רבותא סברי כותיה.

ובשו"ע סי' תט"ו ס"ג פסק בסתם כדעת רש"י והרמב"ם דמהני בדיעבד

המבואר מהסתירה לכאורה בדברי השו"ע בהלכות עירובי חצירות

אך צ"ע דבסי' שצ"ד לגבי עירובי חצרות, כתב השו"ע בסעיף א' ספק עירוב, כגון ספק אם היה קיים בין השמשות אם לאו, מותר, והוא שהיה לו חזקת כשרות כגון שהניחו שם ואירע בו ספק, אבל אם לא היה לו חזקת כשרות כגון ספק אם הונח שם אם לאו, וקשה דכיון דקי"ל כר"מ א"כ שפיר אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. וכתב המג"א שם סק"א דאפשר ד"ספק הונח גרע טפ"י". וביאור דבריו הוא ע"פ מש"כ המשל"מ דכל מה שהתיר ר"מ דוקא בירד לטבול ספק אם יש בו מ' סאה וכו', דלכל הפחות נעשה דבר המתירו וספק אם נעשה כדין או לא, אבל אם יש ספק כלל אם נעשה דבר המתירו, בזה לכו"ע לא מהני, וכ"כ הנו"ב שם, וביאר דעי"ז נגרע החזקת איסור וכ"כ עוד אחרונים, לכן אפי' לדעת הרמב"ם והשו"ע דמקילים בהונח בביה"ש דס"ס הונח ורק ספק אם נעשה כדין או לא, משא"כ הכא ספק אם כלל הונח, וכ"כ בפמ"ג בסי' ק"י בכללי ס"ס סק"כ, ע"ש, וע"ע בשו"ת אגרות משה ח"א או"ח סימן י"ח^ט.

כמה סתירות בדברי הראשונים

והנה בשו"ת יבי"א ח"ח יו"ד סי' ה' כתב להביא ראיה לפר"ח דס"ל דאמרינן ספקא דרבנן לקולא אפי' היכא דאתחזק איסורא, מהגמרא נדה (סא ב) אמר ר"א משמיה דמר זוטרא, האי מאן דרמי חוטא

דכיתנא בגלימא דעמרא ונתקיה, ולא ידע אי נתיק או לא נתיק, שפיר דמי, מ"ט מדאורייתא שעטנז כתיב, עד שיהיה שוע טווי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ביה, וכיון דלא ידע אי נתקיה שרי. וכ' ע"ז הרשב"א בחי' וז"ל: "ומסתברא דכללא הוא לכל איסורים דרבנן, שאע"פ שהוחזק כאן איסור וסילקו, ואינו יודע אם עבר כולו אם לאו ספקו לקולא ומותר". וכ"כ הריטב"א בחי' שם. גם המאירי שם כתב, שלדעת גדולי הדור כך הוא כלל לכל איסורים דרבנן, שאע"פ שהוחזק שם איסור, כל שסילקו משם, אף על פי שאינו יודע אם עבר כולו אם לאו, ספיקו להקל ומותר. עכ"ל. אלמא דספקא דרבנן לקולא אף היכא דאתחזק איסורא. ובטור יו"ד (סי' שב) כ', בגד צמר שארג בו חוט פשתן ואינו ניכר, ינתק חוט אחד ממנו, והוא מותר, שאנו תולין לומר שהסיר החוט של כלאים. וכ' הב"ח, שדעת רבינו, שאע"פ שאינו יודע מקום החוט, כל שניתק חוט מן הבגד תולין לומר שהחוט שניתק היה של הפשתן, דבספק כלאים דרבנן אזלינן לקולא. ע"ש.

איברא דבחידידשי הר"ן שם כ' וז"ל: ומשמע דהוא הדין לכל איסורים דרבנן, שאע"פ שהוחזק איסור, כל שסילקו אפי' לא נתברר לו אם סילקו כולו אם לאו מותר. ומיהו מסתברא דדוקא דומיא דחוט שהוא נמשך ביחד. ע"כ. ולפ"ז י"ל דדוקא היכא דאיכא רגלים לדבר שנסתלק האיסור לגמרי,

ט. וצ"ע במש"כ שם הביאה"ל בשם הגר"א (וכן לכאורה משמע בב"י) דמקור השו"ע מדאמרינן (עירובין ל"ו) גבי עירב בתרומה ספק טהורה ספק טמאה וכו', אין זה ספק עירוב כשר. והיינו ספק הונח, ואף דהגמ' מיירי בעירובי תחומין, ס"ל לשו"ע דה"ה לעניין עירובי חצירות. ועפ"ז העיר הביאה"ל דראשונים רבים פליגי ע"ז דהא ס"ל בתרומה גופיה דמהני בעירובי חצירות והיינו היש חולקים בסימן תט"ו הנ"ל, עכ"ד. ולפמ"שנ"ת לק"מ, דבספק הינוח י"ל דבזה לכו"ע לא מהני, דדוקא בתרומה ספק טהורה חשיב נעשה מעשה ומהני, משא"כ הכא דהוי ספק על עיקר ההנחה.

סתראי, דבמה"ק פסק דלא אמרינן ספיקא דרבנן היכא דאתחזק.

[מיהו מדברי הריטב"א בעירובין (לה:)] נראה דס"ל דלר"מ אפי' בספק טבל לגמרי אזלינן לקולא, דז"ל ואפילו טבל ספק טבל במ' סאה. פי' והא עדיפא טפי מקמייתא דבהא איכא דררא דטבילה, ובתרייתא עדיפא מכולהו דאיכא דררא דטבילה ואיתחזק שם מקוה שלם ולא זו אף זו קתני, והא דהדר תני להו בסיפא גבי טומאה קלה דרבנן משום כחו דרבי יוסי דמטמא בכולהו ואפילו בבתרייתא. ומשמע דבספק טבל ליכא דררא דטבילה, א"כ מוכח דהספק אם בכלל טבל, ובכ"ז ספיקו להקל].

אך צ"ע דאכתי מבואר להדיא דהרשב"א ס"ל דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא היכא דאתחזק איסורא אם נעשה מעשה וספק אם הועיל, והרשב"א כותב להדיא דיש להוציא מכאן כלל לכל איסורי דרבנן, וקשה ממה שהוכיח השער המלך מדבריו בעירובין הנ"ל גבי הניח ביה"ש מוכח דבכל גוונא לא מהני והוכיח כן מהניח תרומה טמאה, ונמצא סותר דברי עצמו.

וכן יש להעיר מדברי הרשב"א בחידושיו בנדה (זו). דכתב וז"ל אמר רב גידל אמר רב נתנה תבשיל לבנה וטבלה לא עלתה לה טבילה. פי' תבשיל של פול וכיוצא בו שנדבק היטב וחוצץ ואף על פי שחפפה ועיינה קודם שנתנה תבשיל לבנה מפני שהדבר מצוי שידבק ממנו בגופה, ואף על פי שזה מיעוטו הוא ומרבנן הוא כיון שהוא מצוי הרבה כודאי משוינן ליה, כנ"ל. א"כ

אבל בספק שקול היכא דאתחזק איסורא אזלינן לחומרא אף בדרבנן.

אולם בטור יו"ד (סי' שב) כ', בגד צמר שארג בו חוט פשתן ואינו ניכר, ינתק חוט אחד ממנו, והוא מותר, שאנו תולין לומר שהסיר החוט של כלאים. וכ' הב"ח, שדעת רבינו, שאע"פ שאינו יודע מקום החוט, כל שניתק חוט מן הבגד תולין לומר שהחוט שניתק היה של הפשתן, דבספק כלאים דרבנן אזלינן לקולא. ע"ש. ולפ"ז עדיין יש ללמוד מכאן לכל ספק דרבנן אף דאתחזק איסורא אזלינן לקולא. וכן מוכח בשו"ת נודע ביהודה מה"ת (חיו"ד ס"ס קצג) בדין גיזת צמר בכור שנתערבה בשאר צמר, אלא שהיא ניכרת, מפני שצמר הבכור שהיה טלה, הוא רך, ושאר הצמר היה של כבשים גדולים, וסילקו, אלא שחושש מפני שאי אפשר לצמצם וכו', והשיב להתיר, מפני שגיזת צמר של הבכור בזמן הזה אינה אסורה מן התורה, ודמי לההיא דנדה (סא ב) דהיכא דלא ידע אי נתקיה שרי דספקא דרבנן לקולא. ע"ש. אבל לדברי הר"ן הנ"ל אין ראיה מההיא דנדה, דשאני חוט שהוא נמשך ביחד, משא"כ גיזת צמר שנתערבה. ומ"מ לפי דברי הטור יש ללמוד להקל, וכן י"ל לדעת הרשב"א והריטב"א והמאירי דס"ל להקל, עכ"ד.

ולפ"ד המשל"מ הנ"ל אין ראיה אלא היכא דנעשה מעשה המתיר אלא ספק אם נעשה כדין, אבל היכא דהוי ספק אם נעשה לא מהני, וכ"כ שם היב"א בעצמו אח"כ בשם הדברי מלכאל ח"ה (סי' עא), ומוכרח כן דאי לא תימא הכי נמצאו דברי הנ"ב

י. וראיתי בילקוט יוסף חלק איסור והיתר ח"ב סי' ס"ט (עמ' שסט) שהביא את המשל"מ הנ"ל וכתב "וצ"ע שמרן אאמו"ר (שליט"א) בשו"ת יביע אומר חלק ח' חלק יורה דעה סימן ה' בתשובתו בענין ספק דרבנן היכא דאתחזק איסורא לא נגע בזה כלל".

מנורה ספיקא דרבנן באתחזק איסורא בדרום קבט

לחומרא, וכד' הש"ך. ע"כ. ודחה היבי"א מהמבואר ברא"ש (שם סי' ב) וז"ל: ולא איפשיטא הך בעיא, ויראה שיכול לבטל, ואז הוא ספקא דרבנן ואזלינן לקולא, ע"כ. וא"כ אדרבה מד' הרא"ש יש ראייה נגד ד' הש"ך, דהכא איתחזק איסורא ואפ"ה בספק אזלינן לקולא. וצל"ע דא"כ נמצאו דברי הרא"ש סיטראי.

מיהו יש ליישב, דלא כל החזקות שוות, דכל הנידונים דלעיל הם שהאיסור ברור וספק אם נסתלק, ואמר רבי יוסי דהחזקה הברורה מכרעת, משא"כ בבדיקת חמץ אין ברור שיש חמץ אלא "מכח חזקה" המבוססת על הסתברות, ובזה אינה מכרעת בספיקות דרבנן עכ"פ, אך עכ"פ הסתירה ברשב"א ובמרדכי אלימא.

יסוד המיישב את כל הסתירות ובה א"ש דכו"ע סברי כרבי מאיר וכפסק השו"ע

איברא דשוב ראיתי בסיום דברי השער המלך דכתב יש לדקדק מפני מה אמרו ספק עירב כשר מטעמא דס' דרבנן לקולא, הא הו' תרי קולי דסתרי אהדדי, (כיון דמפסיד ביתו), וכה"ג אזלינן לחומרא בתרווייהו וכמש"כ התוס' בפ"ק דב"ק דף י"א. יע"ש. ואולם לדעת התוס' בשבת (הנ"ל) וסייעתם דס"ל דמקילינן בספק עירוב דוקא היכא דאיכא חזקת טהרה, ניחא, דהחזקה מכרעת למיזל לצד אחד זה דוקא דעירובו עירוב. וסיים דבהכי יש ליישב הסתירה ברע"ב דפ"ב דמקואות פסק כר"מ, ובפרק בכ"מ פסק כדעת התוס' וסייעתייהו דבעינן חזקת כשרות, ד"ל דהכא גבי עירוב ה"ט דבעינן חזקת כשרות כנגדה משום דאי לא"ה כיון דאיכא תרי קולי דסתרי אהדדי אית לן למיזל לקולא בתרווייהו, את"ד. (ועייין

מבואר מזה דס"ל לרשב"א דבספק חציצה במיעוט המקפיד הו' לן למיזל לקולא, אלמלי שהוא מצוי הרבה. (מיהו ודאי דצ"ע ממה שהביא הש"ך מתשובת הרשב"א דפוסק כרבי יוסי. אך עיין בפר"ח דעמד על תשובת הרשב"א הנ"ל ע"ש. ומלבד זאת נחלקו אחרונים היכא דיש סתירה בין חידושו לתשובותיו כמאן נקטינן לעיקר).

והנה ביבי"א שם עוד הביא ראייה מהמרדכי דס"ל דאמרינן ספד"ר לקולא באיתחזק, דביצה (ג ב) אמרינן דאף בספק נולדה ביו"ט אסורה ולא אמרינן ספד"ר לקולא משום דהוי דבר שיש לו מתירין. וכתב המרדכי (בריש פ"ג דביצה), דהא דקי"ל בספק תחומין דאזלינן לקולא, אף על גב דהוי דשיל"מ, י"ל דשאני ביצה שיש לה חזקת איסור, דאוקי לאמה בחזקת מעוברת והשתא הוא דילדה, וה"ה לספק צידה שחזקתה שלא ניצודה, משא"כ בספק תחומין. ע"ש. ומוכח דבעלמא קי"ל ספקא דרבנן אף בדאתחזק איסורא אזלינן לקולא, ורק בדשיל"מ החמירו.

וצ"ע מדברי המרדכי שהביא הביאור הלכה הנ"ל דמוכח להדיא דמחמיר בספד"ר בעירוב ואפי' היכא דנעשה דבר המתירו.

ובן קשה בדעת הרא"ש, דמראיית השעה"מ הנ"ל מוכח דס"ל דהלכה כרבי יוסי, והיב"א שם הביא ראייה חזקה מהרא"ש בפסחים דס"ל להקל, דהנה השער המלך שם הביא ראייה לש"ך מהגמ' (פסחים ד א), דמבעיה ליה, המשכיר בית לחבירו בי"ד חזקתו בדוק או לא, וקשה, שכיון שבדיקת חמץ מדרבנן, אפי' את"ל שאין חזקתו בדוק, ולא יהא אלא ספק, הרי ספק דרבנן לקולא, אלא ודאי משום דאי אמרינן אין חזקתו בדוק, איכא חזקת איסור שהיה שם חמץ בכל השנה כולה, וסד"ר בדאיתחזק איסורא

עוד בחזו"א אה"ע סי' פ' ס"ק כ"ח מש"כ
על עיקר ראיית השעה"מ הנ"ל).

ולפ"ז ניחא כל הקושיות שהקשינו בסתירת
דברי הראשונים, דכו"ע סברי דהלכה
כר"מ, אלא דשאני עירובי תחומין וכנ"ל.

מיהו אכתי יל"ע מדברי הר"ן דכתב: ומשמע
דהוא הדין לכל איסורים דרבנן,
שאע"פ שהוחזק איסור, כל שסילקו אפי' לא
נתברר לו אם סילקו כולו אם לאו מותר.
ומיהו מסתברא דדוקא דומיא דחוט שהוא
נמשך ביחד. ע"כ. ולפ"ז י"ל דדוקא היכא
דאיכא רגלים לדבר שנסתלק האיסור לגמרי,

אבל בספק שקול היכא דאתחזק איסורא
אזלינן לחומרא אף בדרבנן. ונראה דפוסק
כרבי יוסי. מיהו הדברים חתומים וסתומים,
דאיך יתכן דההו"א שלו היא אם הלכה כרבי
מאיר ומסקנתו כרבי יוס וכותב מדעת עצמו
"ומסתברא". וצ"ע.

ועב"פ לפי איך שביררנו נראה דדעת
רבתינו הראשונים לפסוק הלכה
כרבי מאיר דספיקא דרבנן לקולא אפי' היכא
דאתחזק איסורא, מלבד היכא דיש ספק אם
נעשה דבר המתירו דבזה אזלינן לחומרא
וכמש"כ המשל"מ.



הרב אביחיל לוי

במצות ברכת הבשמים במוצאי שבת

גיהנם מסריח והנפש נחלש מזה ונצרך לתומכו ולסעדו, ואע"ג שהוא טעם רוחני, מ"מ כל נפש מישראל מרגיש בזה, וסימן מובהק לזה שכל איש ישראל מוצא את עצמו בהשתנות, ואע"ג דאיהו לא חזי, מזלא חזי.

ובזה יש לבאר מה שמעט הבשמים מועיל כנגד ריח של גיהנם שהוא רק כנגד חלישות הנפש ממה שמרגישה בזה אע"פ שאין אדם ממש מריח את הריח סרחון של הגיהנם.

ונראה עוד לבאר שאע"ג שאין אדם מריח ריח אש הגיהנם, אפ"ה בזכרון הדבר שמתחיל אש הגיהנם בא לאדם חולשת הנפש, וכנגד זה תקנו להריח הבשמים להשיב הנפש מזכרון דבר זה.

ונראה עוד לבאר שתיקנו לזכור אש הגיהנם במוצאי שבת ולהשיב הנפש בבשמים להזכיר לאדם בתחילת השבוע את הגיהנם והעונשים בו שימנע האדם את עצמו בכל ימות השבוע מעבירה וידבק במצות.

ובתוס' הביאו עוד טעם דאיתא בביצה (טז). נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו, שנאמר וינפש, כיון ששבת ווי אבדה נפש, ומשום נפש יתירה שאבד מריח הבשמים ומיישב דעתו עליו.

ובב"ח או"ח (תצ"ז) כתב ונראה שלא תיקנו לברך על הבשמים אלא בדאיכא תרתי אבדת הנפש וגם בהתחלת אש של גיהנם דשורף ומסריח, דהשתא כיון דחלשא

במה שתיקנו רבנן לברך על הבשמים במוצאי שבת בהבדלה צ"ב בטעם הדבר.

ועוד צ"ב אם תקנה זו היא חובה גמורה, או מנהג בעלמא.

ועוד צ"ב כשאין לאדם בשמים אם צריך לחזור אחריהם או שאינו צריך.

ועוד צ"ב אם יש נפק"מ על איזה בשמים יברך, או דלא שנא.

ועוד צ"ב במי שאינו מריח אם יכול לברך ברכת הבשמים להוציא ידי חובה את בני ביתו והם יריחו, או שדינו כברכת הנהנין שאין אדם יכול להוציא את חבריו אם אינו נהנה.

ובתוס' בביצה (לג:) הובא שני טעמים בתקנת רבנן לברך על הבשמים במוצאי שבת משום אש הגיהנם שמתחיל לשרוף ולהסריח, שהרי בשבת שובת הגיהנם וכדאיתא בסנהדרין (סה:).

ולכא' צ"ב שהרי אין בני אדם מריחים ריח זה של אש הגיהנם שמתחיל במוצאי שבת לשרוף ולהסריח. ודוחק לומר שתיקנו משום מיעוט שכן יכולים להריח ריח זה.

ועוד צ"ב שאם מריחים ריח זה איך מהני מיעוט ריח הבשמים שבמוצאי שבת לבטל הריח רע של הגיהנם שמתחיל לשרוף ולהסריח.

ובערך השולחן או"ח (תצ"ז) כתב בטעם זה שבשבת גם הגיהנם במנוחה ובמוצאי שבת מתחיל לשרוף ואישו של

האור במוצאי שבת, דאי משום הנאת האור מברך היה צריך לברך בכל פעם ופעם כשנהנין מהאור, מכל שכן על הבשמים שאינה אלא להשבת נפשו. וכן כתב ברשב"א בשם הראב"ד. וכל שכן על הבשמים שאינה אלא הנאה דנפשיה.

ובן הובא במגיד משנה בה' שבת (כט, כו) ובטור, וכן בשו"ע או"ח (תצ"ז, א) שכתב מברך על הבשמים אם יש לו, ואם אין לו אין צריך לחזור אחריהם.

אולם יעו' במאיר התם בברכות (נג:) שאחר שהביא שיטה זו הביא עוד שעל הבשמים מחזירין שלכבוד שבת הותקנו להודעת נשמה יתירה, ובמש"כ להודעת נשמה יתירה יש לבאר בדבריו דלאו היינו להשיב את הנפש מפני הנשמה יתירה שאבדה, אלא שתיקנו לברך על הבשמים כדי להודיע על מעלת הנשמה יתירה שניתנת לאדם, וכדאיתא בביצה (טז). כל המצות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסיא, חוץ משבת שנתן להם בצנעא, שנאמר ביני וביני בני ישראל אות היא לעולם, ואסיקנא דמיירי בנשמה יתירה שניתנה לישראל בצנעא, והיינו שתיקנו ברכת בשמים במוצאי שבת להודיע על הנשמה יתירה, וא"כ לפי"ז אתי שפיר השיטה שצריך לחזור על הבשמים שאינם רק להשיב את הנפש, אלא להודעת הנשמה יתירה.

ובטור או"ח (רצ"ז) איתא כתב הרב אפרים מי שאינו מריח ומברך על הבשמים הוי ברכה לבטלה ואף להוציא בני ביתו אינו יכול, ולא דמי לקידושא ואבדלתא וברכת המוציא של מצוה שהן חובה, אבל זה אינו אלא מנהג בעלמא. ולא נהירא שהרי פורס אדם פרוסה לבני ביתו אע"פ שאינו אוכל עמהם, והתם מאי חובה איכא, וכן הורה לי אדוני אבי הרא"ש.

דעתא דאדם אבדה לו הנפש בקל יגיע לידי חולשא מסרחון אשו של גיהנם, אבל כשאין כאן אבדת נפש אין לחוש לסרחון כי היכא דאין חוששין כל ימות החול, ולכן אין מברכים במוצאי יום טוב אע"פ דאיכא סרחון, כיון שאין שם אבדת נפש, וכן ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת אע"פ דאיכא אבדת נפש, כיון שאין כאן סרחון, ומש"כ שביו"ט אין נשמה יתירה היינו כמש"כ התוס' בפסחים (קב:). אולם יעו"ש ברשב"ם שכתב שביו"ט יש נשמה יתירה כשבת.

ונראה עוד לבאר בטעם שתיקנו לברך על הבשמים במוצאי שבת ע"פ הא דאיתא בשבת (ק"ח). אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא כל המקיים שלוש סעודות בשבת ניצול משלוש פורעניות מחבלו של משיח ומדינה של גיהנם וממלחמת גוג ומגוג.

ובזה יש לבאר שלכן תיקנו לברך על בשמים במוצאי שבת למימר שעל ידי מצות השלש סעודות של שבת שקיים האדם ינצל מגיהנם והסירחון שבו, ויזכה לגן עדן ולבשמים שיש בו.

ואיתא בברכות (נג:) אמר רב יהודה אמר רב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות. אמר ר' זירא מריש הוה מהדרנא, כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב, אנא נמי לא מהדרנא, אלא אי מקלע לי ממילא, מברכינא.

חזינן שאין מצוה לחזור על האש במוצאי שבת ולברך ברכת בורא מאורי האש. והובא להלכה ברמב"ם בה' שבת (כט, כו) ובטור ושו"ע או"ח (רח"צ, א).

וברא"ש כתב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על כל המצות לפי שברכה זו אינה אלא לזכר בעלמא שנברא

מנורה ברכת הבשמים במוצאי שבת בדרום קלג

קטנים של אחרים אם יכול לברך בשבילם ברכת המוציא כשאני אוכל עמהם, שכתב ונראה לי ודאי בבניו ובני ביתו הקטנים דוקא קתני, דפורס להם אע"פ שאני אוכל עמהם כדי לחנכם במצות, אבל אחרים אע"פ שהם קטנים כיון שיש להם על מי שיסמוכו לחנכם לא יפרס להם.

ועוד י"ל שכל שהם קטנים מותר לפרס להם לחנכם אע"פ שאינם מבני ביתו, והא דנקט בניו ובני ביתו, לא דווקא, אלא אורחא דמילתא נקט שאין קטנים מצויים לאכול אצל גדול אא"כ הוא אביהם או בעל ביתם.

ובשו"ע פסק כביאור בתרא שכתב באו"ח (קס"ז, יט) מי שאינו אוכל אינו יכול לברך ברכת המוציא להוציא האוכלים, אבל לקטנים יכול לברך אע"פ שאינו אוכל עמהם כדי לחנכם במצות. הרי שכתב לקטנים, ולא חילק בין בניו לשאר קטנים.

וכן כתב הט"ז. אבל לקטנים פירש אפילו אינם בני ביתו, והא דנקט בברייתא ולבני ביתו, אורחא דמילתא נקט. וכן כתב בגר"א ובמשנ"ב.

ולפי"ז צ"ב הוראת הרא"ש והטור שהרי התם בגמ' מיירי מדין חינוך, והיה מקום לומר שהרא"ש והטור נמי מיירי שמוציא את בניו ואת בני ביתו הקטנים בברכת הריח ולא את הגדולים.

ובבית יוסף תירץ שיטת הרא"ש והטור, דאע"ג שאינו חובה, כיון שחכמים קבעו אותו מנהג, הוה ליה מצוה, ודמי לקידוש וברכת המוציא, והיה מקום לפי"ז לתלות מחלוקת זו במחלוקת אם צריך לחזור על הבשמים במוצאי שבת, או לא שאם הוא

וביאור המחלוקת דאיתא בר"ה (כט.) תני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ופירש"י אע"פ שיצא מוציא, שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות חוץ מברכת הלחם והיין, ושאר ברכת הפירות וריחני שאינן אלא חובה, אלא שאסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם לא ליתנהי ולא ליברך, ואיתא נמי התם בגמ' בעי רבא ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו, כיון דחובה מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא, ת"ש דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן, וכי הוה אתי אריסא מדברא הוה מקדש להו.

ואיתא נמי התם ת"ר לא יפרס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהן, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ובהלל ומגילה אע"פ שיצא מוציא, ופירש"י לא יפרס ברכת המוציא כדאמרינן לעיל שאינה חובה עליהם לא יאכלו ולא יברכו, וא"כ הקשה הטור על הר' אפרים שכשם שיכול אדם לברך ברכת המוציא שבכל השנה ברכת הנהנין בשביל בני ביתו אע"פ שאינה חובה, הכא נמי שיכול לברך ברכת הבשמים בשבילם אע"פ שאינו מריח.

ובבית יוסף כתב ליישב שיטת הר' אפרים דהתם מיירי בבני ביתו הקטנים, וכדאיתא התם כדי לחנכן במצות, וחינוך לא שייך אלא בקטנים, ועל כרחך מיירי בקטנים, דאי לאו הכי מאי איריא בני ביתו, אפילו לאינשי אחרינא נמי.

ובבית יוסף או"ח (קס"ז) הביא עוד בזה שני ביאורים שיש נפק"מ ביניהם בבנים

שנותנים טעם בדבר כיון דאיתעביד ביה מצוה חדא מצוה של הלולב, ניעביד ביה מצוה אחרית, כדאיתא בעירובין רב אמי ורב אסי כד מיקלע להו ריפתא דעירובא הוו מברכי עליה המוציא, אמרי הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא מצוה דעירובא, ניעביד ביה מוצא אחרית.

וכתב הרב אפרים אני איני מברך על הדס שוטה שלבו יבש ואין בו לחלוחית של ריח, ויש לי זכוכית קטנה ובה מיני בשמים, ועליה אני מברך.

וכתב הטור ומיהו נהגו בכל המקומות לברך על ההדס, ומנהג אבותינו תורה.

חזינן שני טעמים במה שנהגו לברך על ההדס.

ויש נפק"מ ביניהם שלטעם משום הסמיכות בפס' ותחת הסרפד יעלה הדס לשומר שבת מחללו, א"כ המנהג לברך על כל הדס ולא דווקא על הדס כשר, אולם לטעם כיון שנעשה בו מצוה אחת יעשה בו עוד מצוה, א"כ לא בכל הדס מיירי, אלא רק בהדס כשר שקיימו בו מצות לולב.

וכן יש נפק"מ כשיש לו אתרוג שבירך עליו בסוכות והדס שלא בירך עליו, שלטעם משום תחת הסרפד יעלה הדס, לעולם עדיף הדס, ולטעם הואיל ונעשה בו מצוה אחת יעשה בו עוד מצוה, עדיף לברך על האתרוג.

אלא שבזה יש לומר שלעולם עדיף ברכת בשמים מאשר נותן ריח טוב בפירות, וכן יהיה נפק"מ ביש לפניו הדס ומין בשמים אחר שנעשתה בו מצוה.

ונראה עוד לבאר בטעם של הפס' תחת הסרפד יעלה הדס, שהרי טעם

הרחת הבשמים היא משום אש של גיהנם שמתחיל להסריח במוצאי שבת, והבשמים משיבים את הנפש, וא"כ אתי שפיר הפס'

מנהג אין צריך לחזר אחריהם, ואם הוא תקנת רבנן צריך לחזור אחריהם.

אלא שלפי"ז יהיה קשה תרי פסקי הרא"ש, שהרי סובר שבבשמים אין מצוה לחזר אחריהם, אע"פ שהוא קביעת חכמים.

ובבית יוסף הביא עוד ליישב פסק הרא"ש והטור ע"פ מש"כ באורחות חיים שי"א שאע"פ שאינו נהנה מריח שאין לו חוש הריח מברך, שאע"פ שאינו מרגיש בריח, הנאה יש לו שמחזק ראשו וגופו.

ובמגן אברהם כתב על תירוץ זה, וזה באמת בריח חזק ביותר. והביא עוד ליישב מהגהות ומנהגים שכתב ליישב שהרי הוא נהנה מריח שאחרים מצילים אותו משריפה על ידי ריח.

ובאליה רבא הביא מהפסקי תוספות שסברות רחוקות הם, ועוד שהרי נתקן להשיב נפש.

והיה מקום עוד ליישב ע"פ מש"כ במאירי שברכת בשמים נתקנה להודעת נשמה יתירה, וא"כ כשמברך ואחרים מריחים נודע בזה הנשמה יתירה.

ובשו"ע או"ח (רצ"ז, ה) הביא שיטת הרא"ש והטור שכתב מי שאינו מריח אינו מברך על הבשמים אלא אם כן נתכון להוציא בני ביתו הקטנים שהגיעו לחינוך, או להוציא מי שאינו יודע.

ובמשנ"ב (סקי"ג) כתב שכל האחרונים חולקין על זה וסוברין דוקא להוציא בני ביתו הקטנים הוא דשרי, שמוטל עליו לחנכם במצות, אבל לא להוציא מי שאינו יודע.

וכתב עוד הטור ונהגו לברך על עצי הדס, וסמך לדבר כל שומר שבת מחללו, וסמך ליה תחת הסרפד יעלה הדס. ויש

מנורה ברכת הבשמים במוצאי שבת בדרום קלה

ובשׁו״ע או״ח (רצו, ד) כתב נהגו לברך על ההדס כל היכא דאפשר, ולא ביאר משום איזה טעם.

ובמשנ״ב כתב פירוש ההדס של לולב כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה ליעביד ביה מצוה אחרית, וסמך לדבר ותחת הסרפד יעלה הדס, וסמך ליה כל שומר שבת מחללו.

חז״ן שלשיטת המשנ״ב גם לטעם משום הסמך בפס' מיירי בהדס שבלולב, ולא כשיטת הטור ששני טעמים שונים הם.

ובט״ז ובביאור הגר״א הביאו נמי רק הטעם דכיון שנעשתה בו מצוה אחת תיעשה בו מצוה אחרת.

ובבית יוסף (רצ״ז) איתא וכתב מהר״י קולון (בשורש מ״א) שהדס הכשר לא היו מריחים בו לפי שהיו מצניעים אותו לשנה אחרת, והיו חוששים שאם יריחו בו בכל מוצאי שבת שמא ינשרו עליו ויפסל, אלא בשוטה שמשימין למילוי היו מריחין, ומשום הכי לא היה רוצה הר״א אפרים להריח בו כיון שאינו מריח כל כך, אבל בהדס הכשר מודה הרב אפרים שאע״פ שאין בו ריח כל כך, מברכין עליו. הואיל ואיתעביד ביה מצוה חדא.

חז״ן בביאור מהר״י קולון בשיטת הרב אפרים דכיון דעביד ביה מצוה חדא עדיף על הידור בבשמים שיש בהם ריח טוב יותר.

אולם בדרכי משה הביא ביאור אחר בשיטת הרב אפרים מהרב אברהם מפראג שכל הדס שבעולם נקרא אצל רבינו אפרים הדס שוטה, הואיל ואין בו לחלוחית לברך עליו, וא״כ אף באיתעביד ביה מצוה חדא אין להדר בו מאשר דבר שיש בו ריח טוב יותר, ועכ״פ חז״ן בשיטת מהר״י קולון

דכתיב כל שומר שבת מחללו, והיינו נמי שגיהנם נמי שובת בשבת, וסמך ליה תחת הסרפד יעלה הדס, שהסרפד שהוא מן קוצים ורומז לגיהנם, תחתיו יעלה הדס להשיב את הנפש.

ונראה עוד לבאר שתחת הסרפד היינו שהנפש עצובה מפני שהולכת הנשמה יתירה שבשבת, ואז יעלה הדס להשיב את הנפש.

ונראה עוד לבאר שהסרפד ר״ת הסר פגימת דליקה, שריח הבשמים הם להסיר פגימת הנפש שבא מסרחון ריח הגיהנם.

ונראה עוד לבאר בפס' זה דכתיב בתריה בישעיה (נו, א) כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות. ואיתא בעירובין (מג:): כבר מובטח להן לישראל שאין אליהו בא לא בערבי שבתות ולא בערבי ימים טובים מפני הטורח, וא״כ במוצאי שבת שפיר שייך פס' זה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות.

ונראה עוד לבאר דשייך שפיר הפס' שמרו משפט במוצאי שבת, דתנן בביצה (לו.) שבשבת אין דנין.

ונראה עוד לבאר במנהג שנהגו לברך על הדס במוצאי שבת ע״פ הא דאיתא במגילה (יג.) תניא ר' מאיר אומר אסתר שמה. ולמה נקרא שמה הדסה, על שם הצדיקים שנקראו הדסים. וכן הוא אומר והוא עומד בין ההדסים. ואיתא בשבת (קח:): כל המשמר שבת כהלכתו אפ' עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו, שנאמר אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו. אל תיקרי מחללו אלא מחול לו, וא״כ על ידי שמירת שבת כהלכתו נעשה האדם צדיק, ונקראו הצדיקים הדסים, ולכן במוצאי שבת נהגו להריח על הדסים.

קלו

מנורה

הרב אביחיל לוי

בדרום

שלהטור שחולק על רבינו אפרים לעולם
עדיף הדס אף שאינו של מצוה, ומשא"כ
לביאור הדרכי משה מהמהר"א מפראג, א"כ
הטור שחולק על רבינו אפרים היינו רק
בהדס של מצוה.

וברמ"א (רצ"ז, ד) כתב ויש אומרים שאין
לברך על הדס יבש שאינו מריח,
רק על שאר בשמים. וכן נהגו במדינות אלו.
ונראה לי שיש להניח גם הדס עם הבשמים,
שאז עושים לכולי עלמא.



הרב אמיר חזקיהו לידר
ר"מ בישיבת אופקים

שומר פתאים ה'

עד כמה מוטל על האדם לשמור את עצמו מפיקוח נפש.

- א. צ"ב ההיתר ד'שומר פתאים ה'.
- ב. כיצד מלו שבט לוי למרות הסכנה.
- ג. ביאור הקוב"ש בגדר ההיתר וצ"ב.
- ד. ביאור ה'תהלה לדוד בגדר ההיתר.
- ה. הנראה לענ"ד באופן מעט שונה.
- ו. הנפק"מ בין ב' הביאורים.
- ז. מדוע בחלק מהסוג' ד'שומר פתאים' לא הביאו את הלשון 'דשו ביה רבים'.
- ח. ביאור ד' הריטב"א שראוי להישמר אף במקום ש'שומר פתאים ה' '.
- ט. אופנים שבהם לפי"ז, יהא חילוק בחיוב להישמר מאותה סכנה. ויישוב להא דבני לוי כן מלו למרות הסכנה.
- י. מה הדין כשחלוק הציבור בהתייחסותו ל'סכנה' מסויימת.
- יא. ומהם גדרי 'רודף' בכה"ג.

ה'ספק' הרגילים שבהש"ס לא בעינן למיחש ליה.

ולכאז' פשוט שלא כל אפשרות רחוקה נקראת 'ספק פיקו"נ' דא"כ אין לדבר סוף, ואף אם יהא אפשרות של אחת למאה אלף של מיתה יהא מחוייב להישמר מזה, ולא נתנה תורה למלאכי השרת {ואולי אפשר שזה גופא הגדר, שעליו להישמר כמה שיכול, ויותר מזה נקרא לא נתנה תורה וכו'}, ולא אסרו לטוס ולהפליג בנהר אף שלעתים הדבר מוביל לאיבוד נפשות [כמבואר בגמ' שתנאים הפליגו, ולעתים נסתכנו], וצ"ע מה גדר הדבר.

והשלכות שאלה זו לכאז' מצויות מאוד,

א. הנה ראינו שאדם צריך להישמר אפי' מספק פיקו"נ לאחרני, ואם אינו נזהר בזה חשיב רודף*, וגם מבואר במקומות רבים שאדם צריך לשמור נפשו ["וחי בהם" ועוד], וודאי שאם אינו נשמר הריהו עובר מספר איסורים. {וצ"ע באדם שאינו נשמר מספק פיקו"נ, אם חשיב מאבד עצמו לדעת, שיש בזה כמה נפק"מ}

ובשו"ת שבט הלוי [ח"א או"ח סי' ס'] האריך לבאר שאין זה רק מדין 'ספק איסור לחומרא' (שאיכא מרבוותא דס"ל דהווי רק מדרבנן) אלא שזה מגדרי המצווה להישמר אפי' מחשש. ומחמת כן נקט שיש להישמר אף מספק רחוק שמגדרי

א. כמבואר בביאור הגר"א סי' שפ"ח אות ע"ד

ביומא דעיבא הרשות בידו ושפיר עבד שלא לסמוך על שומר פתאים ה', מהר"ם. וה"ה שהיה ראוי שלא לימול בשבת ושהוא יום מעונן" עכ"ל ומובא גם בנמוק"י ובבית יוסף רס"ב ד"ה גרסינן.

והזינן להדיא שהוא סכנה שראוי לחוש לה, וא"כ ק' טובא כיצד הותר שלא לחוש לה?

ג. ובספר תהלה לדוד [להגר"ד מן, יור"ד סי' ל"א] הביא לד' רש"י "וזאת הברכה" עה"פ "כי שמרו ברייתך וכו'" "שכ' שלשבת לוי מלו במדבר, והק' האחרונים שהרי זה פקו"נ ואסור, והביא שיש שתי' שלשבת לוי, כן נשבה רוח צפונית [חת"ס וישרש יעקב], אך הק' שא"כ מהו שבחם, ותי' שאולי היא גופא שנשבה להם הרוח הוא שבת שלהם (דנשבה כי מאוד רצו למול), אך ביותר הק' שבספורנו על הפס' "ואת בניו לא ידע" כ' שמלו את בניהם במדבר ומתו רבים מבניהם, וא"כ משמע שהיה סכנה, וצ"ע כנ"ל כיצד היה מותר להם לסכן את בניהם.

ד. ובקובץ שיעורים לכתובות אות קלו הק' כיצד מותר להיכנס לפיקו"נ משום 'שומר פתאים' ותי' שכיוון שדשו ביה רבים הרי זה 'מנהג דרך ארץ' ואין אדם מחוייב להימנע ממנהג דרך ארץ, וחשיב כאין יכול להישמר, ולכן שומרו ה'.

וק"ק שלכאו' משמע ש'שומר פתאים' הוא סיבת ההיתר, ולד' הקוב"ש עיקר ההיתר לכאו' הוא כי אינו מחוייב להימנע ממנהג דר"א, וד' הגמ' "שומר פתאים" צריכים לפרשם שלאחר שהותר כי 'אין יכול' להימנע, אז הגמ' מבשרתו שה' ישמור עליו. וזה צ"ב, אם לא שנאמר שכל ההיתר הוא מחמת זה שידוע שה' ישמרנו, אך א"כ יש בזה 'גלגל החזור'. אך בעיקר צ"ב מדוע

ודנו רבותינו בכמה מהשאלות הנפוצות כגון עישון סיגריות, נסיעה ברכב, חשש הדבקה מנגיף ועוד.

ב. ובגמ' (יבמות עב:) מבואר שבנ"י לא מלו במדבר מפני הסכנה, [או מפני חולשא דאורחא או מפני שלא נשבה רוח צפונית], ושמזה למדו, לא למול ביומא דעיבא וביומא דשומא, אלא שהאידינא דדשו בה רבים, שומר פתאים ה'.

וכזה גם בשבת (קכט:) גבי הקזת דם במעלי שבתא דהאידינא דדשו ביה רבים שומר פתאים ה'.

ובג' מקומות נוספים מצינו כן, בע"ז (ל:) "תניא רבי אליעזר אומר אוכל אדם ענבים ותאנים בלילה ואינו חושש משום שנאמר שומר פתאים ה' " וכן בנדה (לא.) גבי המשמש מיטתו ליום תשעים. וביבמות יב גבי ג' נשים משמשות במוך, שנח' בזה ר"מ ורבנן. [אמנם בג' מקומות אלו לא נאמרה ההקדמה ד"דשו ביה רבים"]

ומצאנו ש'העתיקו' היתר זה אף למקומות אחרים, עיי' בשע"ת סי' ק"ע שכ' שכהיום אין צריך לחשוש ל'אין משיחין בשעת הסעודה וכו' ' כיוון דדשו ביה רבים וכו' שומר פתאים וכו' [ועיי' בפלפולא חריפתא פ"ב דע"ז סי' י"ב אות כ'].

והק' רבותינו שאם הדבר סכנה ופיקו"נ, והותר משום כן שלא למול, איזה מן היתר הוא זה להסתכן, ד'שומר פתאים', וביותר שהנידון הוא לסכן נפש אחרים [בנן]?

ואולי ניתן היה לומר שמפני ששומר פתאים ה' ליכא כלל סכנה [אף שאכתי אין הדבר מובן], אולם בריטב"א כ' 'ולפום האי טעמא מאן דלא בעי לממחל

הרוב ובעינין להישמר. אמנם בספק שלא חיישינן ליה כלל, למרות שסו"ס יש כאן 'סכנה' 'מציאותית', וא"כ היה מוטל להישמר, אלא שכיוון שע"פ הדעת ליכא למיחש לספק רחוק כזה, א"כ שומר פתאים ה', ושוב לא צריך להישמר. וכ' שזה נראה בכוונת רבותינו האחרונים הנ"ל, לחלק בין מיעוט רגיל שחוששים לו, למיעוטא דמיעוטא שהוא ספק ש'לא חיישינן ליה כלל', ומותר כי שומר פתאים ה'.

ונראה להוסיף קצת ביאור בדבריו, שגופא 'ספק שאין להסתפק בו כלל' בכל מקום, הוא דבר שאין לו הגדרה כנ"ל, מתי זה מיעוט הגיוני, ומתי 'רחוק מן הדעת' אלא שתלוי בדעת בני אדם. והא מה שנקרא 'הפשטות', וזה תלוי בהסתכלות ה'פשוטה' על המצב, ודבר זה וודאי תליא בדעת בני אדם [וכן מפורסם לבאר 'מוחזק' ו'חזקה', ע"פ ד' החזו"א דיש מוחזק הנובע מ'הפשטות' עיי"ש], ולכן כאשר 'דשו ביה רבים', הרי הורגלו שלא להיזהר מזה, וא"כ נוצר מצב שזהו ה'פשטות', שלא יקרה ממקרה זה אסון, וממילא אין מחוייבים להישמר מזה וכנ"ל.

ו. ועלה בדעתי שאפשר לבאר את העניין בדרך שונה במעט, שכיוון שהקב"ה חקק בעולם שיתנהל ע"פ 'חוקים' מסויימים, הנקראים בפינו 'טבע', הרי כל שהאדם פועל ע"פ חוקים אלו, אז זה נקרא שהוא ה'עושה' לתוצאות מעשיו [ואע"פ שאליבא דאמת 'אין עוד מלבדו' והכל מעשי ה'], אולם כאשר עושה פעולות ש'עלולות' להשפיע על העתיד, הרי א"א לומר שהוא ה'פועל' למה שיקרה אח"כ, שאין הוא יודע כלל "מה שיהיה", וזה מסור לגמרי ל'השגחה'. ואף 'לאחר מעשה' א"א לומר שמעשיו גרמו התוצאה, כיוון שהיה תלוי בגורמים נוספים,

אין אדם מחוייב להימנע מסכנה, אף ש'מנהג דרך ארץ', וכיצד זה נהפך להיות 'אינו יכול' דממ"נ אם אינו מחוייב להימנע מאיזה טעם שיהיה, הרי סגי בזה להתיר, ומדוע להוסיף את הענין שחשיב אינו יכול ושה' ישמרנו. וצע"ג.

ה. ובספר תהלה לדוד הנ"ל הביא לד' ה'בנין ציון' סי' קל"ד שחילק בין מצב של 'סכנה לפניך' לבין מצב שאינו 'סכנה' אלא שעלולה לבוא סכנה, ולא התברר לי מתי אסון שאולי יקרה נותן שם 'מצב סכנה', ומתי זה נקרא שה'סכנה' תבוא אח"כ, הרי לעולם מציאות הנזק היא עתידית, ומצד שני אפשרית. ובפשטות כל השינוי ב'שם המצב' הינה בדעת בני אדם.

והביא גם לדברי שו"ת אחיעזר ח"א סי' כ"ג [והביא שכן הוא גם בשות צ"צ (החדש) אהע"ז סי' פ"א, ובשו"ת תורת חסד אהע"ז סי' מ"ד, ובשו"ת דברי מלכאל ח"א סי' ע'], שכ' שכל ההיתר הוא רק בחשש מיעוטא דמיעוטא דמצד הדין ליכא חיוב לחשוש לו, דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא רק ב'מיעוט', אך במיעוט דמיעוט אין לחשוש ולכן שומר פתאים ה'. ותמה ע"ז ה'תהלה לדוד' מתי נחשב מיעוט אחד, ומתי מיעוט דמיעוט.

וע"כ כ' ה'תהלה לדוד', לבאר ע"פ מה דידוע בהלכות ספיקות, שיש שני סוגי 'הכרעות', איכא ספק שיש לו שם ספק אלא שיש הכרעה, ואיכא ספק שאין חוששים לו כלל וליכא שם ספק עליה. ועפ"ז ביאר שב'דינים' עלינו לאסור ע"פ כללי ה'ספיקות' שנתנו לנו בתורה, וא"כ כל ספק שהווי מיעוט לא חיישינן ליה. אלא שב'פיקו"נ' עלינו לחשוש ל'מציאות' ולא ל'איסור', וא"כ אף במיעוט, סו"ס יש אפשרות 'מציאותית' של 'סכנה', ולכן אין הולכין בנפשות אחר

האדם להישמר, ונראה שזו הייתה כוונת הקוב"ש, שאין חיוב על האדם להימנע ממנהג דרך ארץ [ואף שאין ביאור זה נכנס בלשון הכתוב בקוב"ש, אך כידוע שהוא מכתיב תלמידים].

ובאמת מצינו בהלכות מזיק שחייבה התורה לשמור "כדרך הבעלים", ונראה שהם הם הדברים המבוארים כאן.

ז. ולכאן עולה חילוק בין ביאורו של התהלה לדוד לדברי, שה'תהלה לדוד' נקט שתליא בדעת בנ"א, מחמת שהם קובעים לדון את ההווה ה'פשוט' - 'הפשטות', ע"פ דעתם. ואילו לדברי, תליא בדעת בנ"א, כי חיוב הפעולה שלהם נקבע ע"פ דעתם. ובפשטות לדברי היה מסתבר שהדבר תלוי בכל אחד ואחד לפי דעתו {ובמידת בטחונו}, אלא שכיוון שדרך בני אדם להיות נמשכים בדעתם אחר סביבתם [עיי' בפ"ו מדעות הל' א], ע"כ הדבר נקבע לפי ה'רבים', ודו"ק.

ויש להוסיף ולהדגיש, שיתכן שאדם 'יתרשל' מזהירות מסכנה בגלל סיבות אחרות, ולא בגלל שאין זו סכנה בעיניו. כגון 'ביטחון מדומה' ד"כסיל מתעבר ובוטח", שמשוכנע שלא יאונה לו כל רע, אף שמבין בדעתו שיש כאן 'סכנה', ואולי אף היה ממליץ לאחרים להישמר. או שמידות מגונות כגון עצלות ותאוה 'משחדות' את דעתו שווה להתעלם מן הסכנה, ובכה"ג לא נאמר שלדידו אין כאן 'סכנה', אלא רק כאשר לפי 'דעתו' אין כאן סכנה כלל². וכיוון שק' לעמוד על אמיתת הדברים, מסתבר שלא ניתן לסמוך ע"ז להקל להלכה למעשה.

ורק צירוף של מספר 'מקרים' גרמו לתוצאה שהייתה. וא"כ היה מן הראוי שהאדם יצווה רק על 'פעולותיו', ולא על דברים המסורים ל'השגחה' ואשר הוא יכול רק להתערב בגורמים, אולם למרות זאת, זהו מה שנקרא חיוב 'ההשתדלות', שהאדם 'ישתדל' ויעשה מעשים הנראים בעיניו כגורמים בעתיד לתכלית רצויה. וחיוב זה תלוי ישירות בנראה לו ע"פ דעתו, כיוון שאליבא דאמת אין פעולותיו 'עושות' את העתיד, וכל ציווי בזה הוא לעשות מה שנראה לו ע"פ דעתו שיגרום לתכלית הרצויה.

כללו של דבר - כל פעולה שגורמת לתוצאה באופן מידי וישיר, אפשר לקרוא לה שהאדם עשה את התוצאה. אך כל שהתוצאה עתידית ותלויה בגורמים נוספים והתוצאה איננה וודאית, הרי זו 'השתדלות', ותלויה בדעת האדם מה נראה לו השתדלות רצויה וסבירה.

ולדוגמא חלק מציויי התורה ליטול ד' מינים, כולל את החיוב לדאוג מראש שיהיו לו ד' מינים כשרים בחג, אך כמה מחוייב לטרוח על זה מראש, תלוי במה שנראה לאדם הגיוני ע"פ דעתו שיועיל לזה, דאין מחוייב לדאוג שנה מראש שמא יהא מכת מדינה ויהא מחסור, אך גם לא יועיל לצאת שעה לפני החג. וזה נקבע ע"פ ה'נורמלי'.

ובאותו אופן כמה אדם חייב להיזהר מ'סכנה' תליא בדעת בני אדם כמה נראה 'נורמלי' להיזהר, דזה חיוב השתדלותם, ולכן כל שדשו ביה רבים, ואין רגילים להיזהר מזה. שוב אין מוטל על בני

ב. וצריך לחלק ממה שכ' לקמן באות סק"ג, ונראה שהחילוק בין אם השיקול נובע מ'הדעת' או מה'מידות', והדרך להבחין בזה, הוא כשאין המקרה לפניו, או ע"י דעתו כשהנידון לאחרים.

לומר ש'דשו ביה רבים' כי מעולם היה מותר. ורק גבי ג' נשים משמשות, צל"ע אם זקוקים אנו לומר כדבריו או שאפשר לומר כנ"ל.

ט. ועפ"ז המשיך וביאר ה'תהלה לדוד' את ד' הריטב"א שהובאו לעיל, שבאמת כל שבמציאות הוא 'סכנה', צריך להיזהר, אלא שכיוון שאין על פי הדעת לחשוש, ה' שומר את ה'פתאים', וכיוון שכל ההיתר לא להישמר, מבוסס על הא שה' שומר את הפתאים, א"כ האדם שיודע את ה'סכנה' ואינו בכלל פתי, יכול וראוי להימנע ולשמור עצמו. ובפשטות עולה לפי דבריו דכל דיש אפשרות כל שהיא למיתה, ואפי' אפשרות רחוקה, ראוי לד' הריטב"א להיזהר מזה.

אמנם לדברינו לעיל [אות ז], כיוון שאיש זה אינו בכלל ה'פתי', והרי הוא באמת חושש, אע"פ שאין הרבים חוששים, הרי הוא 'רואה' את הסכנה שבדבר, ומוטל עליו להיזהר, והדבר תלוי כל אחד לגופו, האם באמת 'רואה' בזה 'סכנה' או לא. אך אין צריך לשמור מכל אפשרות של 'סכנה', אלא רק כאשר הוא רואה בזה 'סכנה'.

י. ואם כנים הדברים שהגדרת החיוב להישמר מ'סכנה' תלויה בדעת בני אדם, יעלה שלפעמים יהיה מצב מאוד מסוכן שאנשים לא חוששים ממנו, וע"כ לא יהיו חייבים להישמר ממנו, ולעומת זאת מצב מסוכן הרבה פחות, שיהיו חייבים להישמר ממנו, כיוון שדרך העולם להיזהר מזה. [והדבר ידוע שדרך האנשים מושפע מה'פרסום' וכד' והוא הקובע את רמת החרדה של אנשים מסכנות]. ולדוגמא בעלמא, אם נאמר שסיגריות ותאונות דרכים מסוכנות ביותר ואין דרך בנ"א להיזהר מהם, לעומת זאת הסיכוי שטיל שנשלח מעזה יפול מתוך אלפי קילומטרים דווקא עליו הוא קלוש, ואעפ"כ

ח. ועכ"פ עולה שה'סכנה' נקבעת ע"פ דעת בני אדם, ואשר ע"כ כל היכא ש'דשו ביה רבים' הרי שומר פתאים ה' אף שיתכן שיש בזה 'אפשרות' לאסון, ולכן שרי 'להסתכן' [לכל הפחות היכא שה'סכנה' רחוקה - מיעוט (ויש לדון האם יש כזה דבר 'מיעוט המצוי' או שכל היכא שזה מיעוט הדבר תלוי בדעת בני אדם, דמי יימר לן כמה אחוזים נקרא 'מצוי'), וצ"ע אם במקום שרוב או כל בני האדם אינם נזהרים אף מ'רוב' סכנה (לדוגמא אם יתברר שסיגריות הווי 'רוב' מיתה אלא שאנשים אינם נזהרים מחמת התאווה) אם יהא מותר, או שזה כבר נקרא ספק איסור לחומרא, אף שדשו ביה רבים].

ועפ"ז כ' ה'תהלה לדוד' לבאר מדוע בחלק מהסוג' הביאו ההיתר ללא ההקדמה ד'דשו ביה', שהיכא שאנשים לא חששו לסכנה מעצמם, ולכן אין בזה סכנה נאמר "כיוון דדשו ביה רבים", אולם בגמ' גבי ג' נשים משמשות, וגבי שימוש ביום תשעים ואכילת ענבים ותאנים בלילה, שם דנו חכמים להתיר ומחמת שיתירו יסמכו עליהם בני אדם, ושוב יהא 'שומר פתאים ה', וע"כ לא נאמר 'דשו ביה רבים', דדעת בני אדם לא הושפעה מדרך הרבים, אלא מפסיקת החכמים. ולענ"ד לא משמע כן גבי אכילת תאנים בלילה ושימוש ביום תשעים, שבאו להורות הוראה חדשה, אלא אפשר לומר בפשיטות ששם המציאות היתה שמעולם לא נזהרו בזה, וע"כ יש בזה 'שומר פתאים ה', וכל מה שהגמ' אמרה "כיוון דדשו ביה רבים" זה רק היכא שהדבר בתחילה היה אסור מחמת הסכנה, ורק אח"כ נהיה מותר, וע"ז 'ביארה' הגמ', שכיוון שהמצב השתנה ש'דשו ביה רבים" לכן כבר נהיה 'שומר פתאים'. אך בשאר הסוגיות הגמ' מבארת שמותר, כיוון ש'שומר פתאים' ואין זקוקים

בדעת המתירים שלא לשמש במוך על אף הסיכון שיש בדבר]

יא. והנה בד' הריטב"א עולה שראוי לאדם להישמר [עד כדי לדחות מצוות מילה], למרות שבני אדם אינם נשמרים מזה. ובאמת יש שנח' עליו בזה, כפי שהבאנו לעיל. אמנם הא צ"ע, אם שרי לאדם שלא להישמר, כאשר דרך בני אדם להישמר מ'סכנה' מסויימת, והוא איננו רואה בזה סכנה כלל.

ובפשטות כל מה שנאמר בגמ' הוא שמותר כי 'דשו ביה רבים', אך מהיכ"ת שאדם יכול להיות 'שונה' מהציבור. אולם אם מד' הריטב"א ראינו שיתכן מצב שהיחיד איננו 'נפתה' אחר הציבור, מדוע שלא יהא כן גם לאידך גיסא. ולכאור' היה ניתן להביא ראיה ממה שהבאנו לעיל ששבט לוי כן מלו במדבר ולא ראו את הסכנה כשאר עם ישראל. אך יש לדחות ששם היו 'ציבור' בתוך 'ציבור'. אך עכ"פ אולי יש להביא מזה ראיה לכל הפחות שאם יש 'ציבור' שלם שאיננו חושש לסכנה בתוך ציבור אחר [והוא הרוב] שכן חושש לסכנה, שאין המיעוט נגרר אחר הרוב בזה.

ועלה בדעתי דשמה הדבר תלוי בטעם ההליכה אחר 'דעת בני אדם', דאם הוא מחמת שדעת בני אדם הוא הקובע את הפשטות, ואת הגדר ד'אין להסתפק'. הרי אף שליחיד זה נראה שאין כאן סכנה, הפשטות נקבעת לפי הרוב. אך אם הוא מחמת שעל האדם להיזהר כפי דעתו, אולי י"ל שאם ליחיד באמת אין נראה 'סכנה', אין עליו חיוב להיזהר, וצ"ע.ג.

יב. טרם אכלה לדבר, רציתי להציע עוד נקודה אחת שיש בה מקום לעיון, והוא ע"פ מה שייסדנו לעיל שיתכן שני אנשים שהאחד מותר לו לחשוש מן הסכנה, ושני

יזדקק האדם להיזהר מטיל, ולא מסיגריות ותאונות דרכים.

ואם כנים הדברים יש לדון עוד, שיתכן שבאותה סכנה, דעת האנשים תלויה ומשתנה בהתאם לדברים חיצוניים. ויש לדון בג' אופנים:

א [שדרך האנשים להיזהר שלא לסכן אחרים יותר מאת עצמם, וכלשון התוס' בב"ק שיותר יש לו לאדם להיזהר שלא יזיק משלא יזקק. וא"כ אולי יתכן שיהיה 'סכנה' שביחס לסכן את עצמו יהיה מותר, ואעפ"כ ביחס לסכן אחרים יהיה אסור.

ב [דרך האנשים שכשיש סכנה לאנשים רבים הרי הם נשמרים בזהירות מופלגת, (וכגון בסכנת קריסה לכור אטומי), ואע"פ שמבחינת ההלכה אין לכאור' חילוק בין החיוב להישמר מהריגת נפש אחת להריגת נפשות רבות, יתכן שיוגדר כ'סכנה' גם חשש רחוק מאוד, באופן שמסכן אנשים רבים, כיוון שדרך האנשים להיזהר מזה.

ג [דרך האנשים שגודל הזהירות מ'סכנה' נובע גם מהעומד על הכף בצד השני, דהיינו גודל ההפסד הנובע מהזהירות. ועל דרך משל, שאם הזהירות מהדבקה מנגיף תגרום לקריסה של המשק ולנזקים כלכליים רבים, אזי יקלו במידה מסויימת בחובת הזהירות. וא"כ יתכן לפי הנ"ל שביחס להפסד גדול, המצב לא יוגדר כ'סכנה' כיוון שאין דרך האנשים להיזהר מזה.

וב'תהלה לדוד' רצה עפ"ז ליישב נמי הא דבני לוי מלו במדבר למרות ה'סכנה', דכיוון שהפסד המילה היה לידים בלתי נסבל, לא ראו בסיכון של הסכנה דבר ששווה להתחשב בו, וא"כ אינו נחשב לסכנה כלל. [ויש לכאור' לדון לפי"ז שזה גם הטעם

שמותר לו לא לחשוש. וא"כ מה יהא כאשר האחד שאינו חושש מן הסכנה, 'מסכן' את האחד שכן חושש. דמצד אחד אף החושש מודע לכך ששרי להשני לפעול לפי דעתו. אך מאידך סו"ס הרי הוא מסכן אותו.

ונראה ע"פ מה שביארנו ב'גדרי רוּדף', שא"א להגדיר את 'המסכן', כרוּדף עם כוונת רדיפה, דסו"ס אינו עושה מעשה המסכן ע"פ דעתו. וע"כ יהא אסור להורגו כדי להציל את הנרדף. אך סו"ס מותר לנרדף לדון אותו כרוּדף שמסכן את הנרדף בלא כוונה, ולמונעו באופנים שאין בהם פגיעה בנפש הרוּדף, אף שפוגעים ברוּדף ומצערים אותו. וצע"ג.

ואם כנים כל הדברים אז יעלה לדינא:

א. במצב של 'מיעוט' 'סכנה', אין חיוב להישמר אם דרך בני האדם שלא להישמר.

ב. האם שרי לחשוש [במקום שמביא לידי קולא], תליא במח' הריטב"א והב"י.

ג. במקום שיש חילוק בין בני אדם אם לחשוש לסכנה או לא, יש לחקור אם נקבע הדבר לפי הציבור או שכל יחיד לפי דעתו, וכן מה הדין בשני 'ציבורים'.

ד. במקום שיש שנים שלאחד מותר לחשוש, ולשני מותר שלא לחשוש, הרי אם מסכן האחד שאינו חושש, את החושש, שרי להחושש להחשיבו כ'רוּדף' בלא כוונה.



הרב יאיר מיינקוס

בדין אי מברכין בהכנת מצוות - אי מברכין על עשיית סוכה ולולב

בקשר גמור, כמש"כ בשו"ע (סי' תרנ"א סעיף א'), ואסור לקשור ביו"ט, ואין קשירה בעניבה סגי, שהרי אי"ז אגד, כמש"כ במ"ב (שם סק"ח).

ובך כ' ברש"י (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה העושה לולב) להדיא דמיירי בערב יו"ט. ולכן ע"כ שהברכה חלה, על העשייה של הכשר המצוה גרידא, ולא על עצם קיום המצוה. וא"כ צריך להבין אמאי מברכין ע"ז ברכת שהחיינו?

והנראה לבאר דכיון דהם מצוות הבאות מזמן לזמן, וברור דצריך לברך שהחיינו בעת עשיית המצוה בפועל, א"כ אפשר להבין דהשמחה והתחדשות במצוה, מתחילה אף בעת עשיית הכשר המצוה, והוי כמו פרי חדש דאמרי' בגמ' (עירובין דף מ ע"ב) דמברכין עליה ברכת שהחיינו, וכ' רש"י (שם ד"ה אקרא חדתא) "כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן". דמבואר דאף דעצם הברכה קאי על השמחה באכילת הפרי, מ"מ כבר בשעת הראיה יש לברך שהחיינו. וכ"כ ברמב"ם (פ"י מהלכ' ברכות ה"ב) "הרואה פרי המתחדש משנה לשנה בתחילת ראייתו מברך ברוך וכו' שהחיינו".

דמבואר דאף דעצם הברכה קאי על השמחה באכילת הפרי, מ"מ יש לברכו בשעת הראיה.

ואף דבטור ובשו"ע (סי' רכ"ה סעיף ג') כ' "הרואה פרי חדש משנה לשנה מברך

איתא בגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א) "העושה לולב לעצמו, אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, נטלו לצאת בו, אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב וכו'. העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו וכו', נכנס לישב בה, אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו לישב בסוכה".

מבואר מדברי הגמ' דמלבד ברכת המצוה שמברכין בעת עשיית המצוה בפועל, דהיינו ברכת "על נטילת לולב", בעת נטילת הלולב, וברכת "לישב בסוכה" בעת הישיבה בסוכה, צריך לברך ג"כ בעת הכנת המצוה, דהיינו בבניית הסוכה, ובאגידת (קשירת) הלולב, והברכה שמברכין הוא "ברכת שהחיינו".

וצריך להבין את טעם הדבר, אמאי צריך לברך שהחיינו בעת הכנת המצוה, אף שבפועל עדיין לא מקיימה, והוא רק הכשר מצוה?

ואין לומר שכיון שהוא סמוך לעשיית המצוה בפועל, לכן מברך קודם, אף כשרק מכין ועושה את ההכשר?

שהרי ודאי דיש הפסק גדול בין בניית הסוכה ליישיבה בסוכה בפועל, שמשום שבונים את הסוכה קודם יו"ט, ואף לפעמים כמה ימים או יותר, ואינו סמוך כלל ליישיבה בליל יו"ט, וכן גבי אגידת הלולב, שאוגדים את הלולב עם ההדסים והערבות קודם יו"ט, משום שצריך לקשור

וב"כ ברמ"ק (שם) "נראה מדבריו כי העושה שופר או מצוה אחרת או כותב מגילה, מברך שהחיינו בשעת עשייה".

והוסיף "דאין מנהגנו כן". והקשה "איך לא הוזכרו אלו הברכות בתלמוד, ומה הפרש יש בין סוכה ולולב לשאר מצוות?"

וב' לבאר "דדוקא לולב וסוכה שיש הנאה בעשייתן הן מן הריח, הן מן הלחות, ובסוכה מן הישיבה דהוי כבונה בית חדש דמברכין שהחיינו, אבל בשאר מצוות לא מברכין בשעת עשייה, דאם איתא דמברכין לא לישתמיט תנא, וליתני בשאר מצוות דמברכין בשעת עשייה שהחיינו".

ובך במאירי (סוכה דף מו ע"א) "הביא בשם גדולי המחברים (דהוא הרמב"ם), שאף העושה שופר או מצוה או מגילה מברך שהחיינו, וכ' דגדולי המפרשים כתבו שלא נאמר כן, אלא במצוה שיש בעשייתה קצת הנאה כסוכה ולולב, שיש בהם הרחבת הלב לעושיהן, אבל עשיית מצוה ושופר ומגילה, אין בעשייתן הנאה, אלא טורח יותר, ולכן לא יברך שהחיינו בעשייתן".

וב"כ בכל בו (ס' ע"ב ד"ה גרסינן) "דלפי לשון הרמב"ם ז"ל אפ"ל דה"ה בעושה שופר או מצוה או מגילה, יברך שהחיינו על עשייתן". וכ"כ באורחות חיים (הלכ' סוכה שילהי סי' ל"ט). וכע"ז כ' בכל בו (סי' פ"ז ד"ה הרואה) י"א על מצות מזוזה, וכן התפילין, וה"ה בשופר וסוכה ולולב שמברך שהחיינו בשעת עשייתן.

והביא עוד בכל בו (סי' ע"ב ד"ה גרסינן) מהראב"ד דכ' דרק בסוכה מברך שהחיינו בעשייתו, כיון שיש בה הנאה שמרחיב ליבו, וכן בלולב, אבל בעשיית שופר ומגילה, יש צער וטורח בעשייתן, לכן לא מברכין שהחיינו בעשייתן.

שהחיינו, ונוהגין עתה שלא לברך עד שעת אכילה". דמבואר דאין מברכין אראית פרי גרידא, הוא משום דיש כאלו שאינם שמחים בראיית הפרי, אלא רק באכילת הפרי, ולכן נהגו תמיד בזה משום לא פלוג, כמש"כ המ"ב (שם ס"ק י"א).

ולכן אף האידנא מי שבירך שהחיינו בראיית הפרי לא הפסיד, כמש"כ בטור (שם), והביאו ברמ"א (שם).

ולפי"ז אפשר לבאר דכן הוא גם גבי עשיית המצוות האלו, דאפשר לברך אף קודם עשיית המצוה בפועל, ומשעת עשיית הכשר המצוה.

אי מברכין על עשיית שופר מגילה ונ"ח

ויש לעיין אי דינא דמברכין שהחיינו על עשיית הכשר מצוה, הוא דוקא גבי סוכה ולולב, או דילמא דינא הכי גם גבי כל שאר מצוות התלויות בזמן, כגון עשיית שופר או כתיבת מגילה או עשיית נר חנוכה.

ולכאנ' במושכל ראשון היה נראה דלא שנה מצוות אלו מאלו, ומאחר דכולהו באין מזמן לזמן, יש לברך אף על עשייתן גרידא, וקודם עשית המצוה בפועל.

ובך משמע מדברי הרמב"ם (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט) וז"ל "כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה וכו', מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו, ואם לא בירך על סוכה ולולב, וכיוצא בהן שהחיינו בשעת עשייה, מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן, וכן כל כיוצא בזה" עכ"ל.

דלכאנ' משמע דעל כל מצוות הבאות מזמן לזמן, יש לברך ברכת שהחיינו, בעת עשייתן.

מבואר דלמדו ברמב"ם דמברכין שהחיינו אף על עשיית שופר, מגילה, ושאר מצוות הבאות מזמן לזמן, וחלקו עליה וס"ל דרק על עשיית סוכה ולולב מברכין שהחיינו, ולא בשאר מצוות, משום דרק בסוכה ולולב איכא הנאה.

אולם ברבינו מנוח (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט) כ' "דאעפ"י שמתוך דברי הרב [הרמב"ם] משמע שבשעת עשיית השופר או עשיית המגילה מברך שהחיינו, לא תפוק אדעתך הכי, אלא בשעת עשייה ר"ל כשירצה לצאת ידי חובתו בהם, דבשלמא סוכה אשכחן בגמ' העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו, אלא הנך היכי מצי מברך שהחיינו, הרי אין זמן לעשייתו, שכל זמן מן השנה יכול לכתוב תפילין ומזוזה ומגילה, ולעשות שופר, ונרות להיותם מוכן לזמן המצוה".

מבואר דאף דמשמע מהרמב"ם דגם על עשיית שופר, כתיבת מגילה, ועשיית נר חנוכה מברך שהחיינו, ס"ל לרבינו מנוח דאי"ז כוונת הרמב"ם, ורק אסוכה ולולב אפשר לברך אעשייתו, משא"כ בשופר מגילה ונ"ח, משום דאין להם זמן לעשייתו, דאפשר לעשותן כל השנה, ולכך גם לרמב"ם אין לברך על עשייתו.

והוסיף ברבינו מנוח דאית דבעו מ"ש דגבי שופר דמנכר ברכת שהחיינו בעשייתה, מהנך דלא אדכר ברכת שהחיינו על עשייתו, וי"ל דבשופר לא כתיב עשה, אלא יום תרועה יהיה לכם, אבל בסוכה כתיב תעשה לך, ובולולב ולקחתם לכם, ולכך רק גבי סוכה ולולב מוזכר ברכת שהחיינו בעשייתו.

וב' עוד מהרב משה ב"ר יהודה דפי' דשאני שופר דהוי מילתא דאית ביה שותפי,

וחד מפיק לכולהו, וכן מקרא מגילה ונר חנוכה אי אשתתף בפרוטי, אבל סוכה ולולב דצריך שיעשה כל אחד ואחד המצוה כדאמרי' ולקחתם לכם, שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד, וכן סוכה צריכים כולם לישב בה מברכין שהחיינו, ולכן דוקא בסוכה ולולב אפשר לברך שהחיינו, משא"כ בשאר מצוות דאית ביה שותפות, ואחד יכול להוציא אחרים, לא מברכין שהחיינו, שהרי אמרי' בגמ' (בברכות דף מט ע"ב) כללא דמלתא כל דאית ביה שותפי, אינו מברך שהחיינו.

וקשה דהא אמרי' בגמ' (שם) דדברר שלא מברך שהחיינו, על שלו ושל חברו מברך הטוב והמטיב, וא"כ אף אי נימא דאין לברך שהחיינו על עשיית שופר מגילה ונ"ח, א"כ אדרבה יש לברך ברכת הטוב והמטיב, והרי לא מצינו מי שסבור כן, דמברכין על עשיית שופר מגילה ונ"ח, ברכת הטוב והמטיב?

ועוד קשה דמי שלא היה לו לולב ביום הראשון, וחבירו הביא לו לולב ושאר המינים [שאינם מאוגדים] ביום אחר, דיוצא ידי חובה, כיון דאין בשאר הימים דין "לכם", ולפי"ד יצא דאין לברך שהחיינו על עשייתו, כיון שהוא של חברו, והרי מדברי הגמ' לא משמע דיש חילוק עם עושה לולב ליום הראשון משלו, ליום אחר ובולולב של חברו, אלא מברך שהחיינו אכל עשיית לולב?

ועוד קשה על דבריו דגבי סוכה צריכים שכולם ישבו בסוכות, דמשמע מדבריו דכל אתד צריך שיהיה לו סוכה שלו, וקשה דהא דאמרי' בגמ' (סוכה דף כ"ז ע"ב) "חכמים אומרים אע"פ שאמרו אין אדם יוצא

שביאר הרבינו מנוח בדברי הרמב"ם.

עוד טעמים בזה

הכל בו (סי' ע"ב ד"ה גרסינן) הביא עוד טעם אמאי אין מברכין שהחיינו בעשיית שופר, כיון שמפחידו זכירת הדין, ולכן אין לו הנאה בעשייתו, והביאו בא"ר (סי' תרס"ב סק"א).

ובלבוש (סי' תרי"ב סעיף ב') כ' טעם אחד שאין מברכין שהחיינו בעשיית

שופר, שאין כל אדם אומן לעשות שופר, וכיון שרוב בני אדם אינם יכולים לעשותו לעצמם, אלא אחרים עושין להם, א"כ אין הברכה מוטלת עליהם אלא עד שתקעין בו.

והוסיף דאף העושה שופרות לעצמו אינו צריך לברך עליו שהחיינו, דאין עשיית השופר מזמן לזמן קאתי כמו עשיית לולב, שהרי בשופר אחד יכול לתקוע כמה שנים, ואין צריך לעשותו מחדש בכל שנה, משא"כ בלולב שאין מינוי קיימין משנה לשנה, וזהו כמו שבי' הרבינו מנוח.

וב' טעם נוסף דכיון שיכול ליקח קרן מן האיל כמו שהוא נברא, ויכול לתקוע בו בלי שום תיקון ואף שחותך ראשו עד חללו, אין זה נקרא עשייה, שהרי אינו משנה מבריאתו, ואינו דומה ללולב שאוגדו עם מינים אחרים, ולכן בלולב מברך שהחיינו בעשייתו, משא"כ בשופר.

ההלכה בזה

יוצא דכולהו ס"ל דאין לברך שהחיינו בעשיית שופר, או כתיבת מגילה, או עשיית נר חנוכה, וכך פסק במג"א (סי' תקמ"א סק"א) והביאו בבאר היטב (שם) ובמ"ב (שם סק"ב).

* * *

ידי חובתו, ביום טוב הראשון בלולב של חבירו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו, דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסוכות, מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת". דמבואר דיצאין בסוכת השותפין או בסוכת חבירו, וא"כ קשה מ"ש סוכה משופר ומגילה ונ"ח, דהרי בכולן יכולין כמה אנשים לצאת ידי חובה ביחד, ואמאי רק גבי סוכה מברך שהחיינו בעשייתו? וצ"ע.

בי' המרדכי אמאי אין מברכין על עשיית שופר ומגילה ונ"ח

המרדכי (סוכה אות תשס"ט) כ' "דלא מברכין זמן אעשיית נר חנוכה, אף דאתי מזמן לזמן, משום דמשעת עשייתו לא מינכר שעושה אותם לשם מצוה, דשמא ידליקם לצרכו, ולהכי לא מברך, אבל סוכה מינכר דלשם מצוה קא עביד.

ואם ישאל השואל בכתיבת המגילה ובעשיית שופר, ותפילין, וציצית, אמאי לא מברכין זמן, דמינכר שפיר דלשם מצוה קעביד, י"ל דבר שעושין חדש משנה לשנה כגון סוכה ולולב, יש לברך זמן, אבל מגילה מגילה ושופר שעושין אותה לכמה שנים לא שייך ביה זמן, דהא כמה פעמים בא אותו זמן, ואינו מברך שהחיינו, היכא דאין עושה חדש. והביאו במג"א (סי' תרמ"א סק"א) ובבאר היטב (שם סק"א) ובמ"ב (שם סק"ב).

מבואר דרק אדבר שמינכר שעושה לשם מצוה ועושה כל שנה מחדש, ובא מזמן לזמן, דהיינו סוכה ולולב, יכול לברך שהחיינו בעשייתן, משא"כ בעשיית נר חנוכה דלא מינכר דהוא לשם מצוה, אין מברך בעשייתן שהחיינו וכן בעשיית שופר ומגילה שעושה פעם בכמה שנים, אינו מברך שהחיינו בעשייתן, וביאור זה הוא כמו

דין מי שבירך על עשיית סוכה אי חוזר לברך בקידוש

השתא דביארנו דאין מברכין שהחיינו על עשיית שופר, מגילה, ונ"ח, ורק על עשיית סוכה, [ועשיית לולב], יש מקום לברך, יש לדון אי בירך על עשיית סוכה, אי חוזר ומברך שהחיינו בקידוש דליל יו"ט מדין הרגל, או דכבר יצא בברכת שהחיינו בעשיית הסוכה.

ובפשטות היה נראה דכמו דמצות סוכה ומצות לולב מצות נפרדות הן, ומברך שהחיינו על כל אחד לחוד, כך גם יברך לחוד על עשיית סוכה, ועל עצם היו"ט, וכך משמע מהרמב"ם (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט) מהא דכ' דעל עשיית מברך שהחיינו, וכן גבי ליל יו"ט כ' (פ"ו מהלכ' סוכה ה"ב) דמברך זמן בקידוש, וא"כ משמע דמברך שהחיינו ב' פעמים, פעם אחת על עשיית הסוכה, ופעם נוספת על עצם יו"ט.

וב"כ להדיא ברבינו מנוח (שם) בשם הרב משה ב"ר יהודה דשהחיינו דמברך בשעת עשייה לא פטר משהחיינו דמברך בשעת קיום מצוה. והוסיף דאע"ג דאמר' בגמ' (סוכה דף מ"ו ע"א) גבי לולב "נטלו לצאת בו מברך על נטילת לולב, ולא הזכיר שהחיינו, לא לממרא דלא מברך ליה, אלא שלא היה צריך להזכיר זה, שדבר ידוע הוא שעל כל המצוות שיש להם זמן מברך ברכת הזמן".

ובכ' כ' להדיא בריטב"א (סוכה דף מו ע"א ד"ה אמר) דאומר זמן בשעת עשיית הסוכה, וחוזר ואומר זמן בליל החג מדין הרגל. וסיים דכך מצאתי בשם רבינו הגדול הרמב"ן.

אולם בתוס' (שם ד"ה נכנס) כ' דמשמע מדברי הגמ' (שם) דמברך שהחיינו

רק בעשייתה, ואינו חוזר ומברך שהחיינו בליל יו"ט.

והקשו אמאי לא מברכין בליל יו"ט משום יו"ט, וכמו שמברכין על עצרת ושאר ימים טובים?

ותירצו דשמא כיון דסוכה מחמת חג קאתיא, סברא הוא דזמן ידידה, אע"פ שבירך בחול קודם החג פטור הוא אף בחג, בזמן כי אתי מחמת מועד קאתי, אף בלא יו"ט.

וב"כ ברא"ש (שם פ"ד סי' ג') ובר"ן (שם דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואם). והביאם בב"י (סי' תקמ"א סק"א ד"ה וכתבו).

וכן הביאם בברכי יוסף (סי' תרמ"ג סק"א), והוסיף דכן ס"ל האורחות חיים (הלכ' סוכה סי' ל"ט) והכל בו (סי' ע"א).

ההלכה בזה

ולמעשה הסיק הברכי יוסף (שם) שכיון דס"ל לתוס' והרא"ש ודעימיה, דאי בירך זמן בעשיית סוכה, הוי ברכה לבטלה לברך שוב זמן ארגל, א"כ הוי ספק ברכות, וספק ברכות להקל, ולכן אי בירך שהחיינו בעשיית סוכה, אינו חוזר לברך שהחיינו בליל יו"ט ארגל, והביאו בביאור הלכה (סי' תרמ"א ד"ה אלא).

ובכ' כבר פסק ברמ"א (שם) "אי בירך זמן בשעת עשייה סגי ליה".

* * *

הלכה למעשה אי מברכין על עשיית סוכה

ולמעשה בזמנינו לא מצינו מי שנוהג לברך שהחיינו רק אעשיית סוכה.

בסוכה לברך זמן, [אם לא בירכו עליו בשעת עשייה], כשם שמברכין על הלולב זמן, אע"פ שכבר בירך אותו בלילה".

וכן הביאו בכל בו (סי' פ"ז ד"ה ואם) ובארחות חיים (הלכ' סוכה סוף סי' ל"ט). ובב"י (סי' תרמ"א סק"א) ג"כ הביא לראב"ד.

וכך פסק ברמ"א (שם) "אם לא אכל לילה ראשונה בסוכה, אע"פ שבירך זמן בביתו, כשאוכל בסוכה צריך לברך זמן משום סוכה". וכ"כ בלבוש (שם).

דין מי שאינו בסוכתו בליל יו"ט

ראיתי נידון נוסף בעניינינו, והוא בספר ברכת משה (מס' סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה היתה) למו"ר הגאון ר' משה דרוק שליט"א, שכ' ששמע בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שיש להעדיף להיות בסוכה שעשאו בעצמו בליל ט"ו בתשרי, כדי שיברך שהחיינו על עשיית הסוכה נמי, ולא להתארח אצל אחרים, ואם לא היה בסוכתו, יברך שהחיינו אח"כ בחוה"מ על עשיית הסוכה. והוסיף שלא היה מורה כן למעשה.

[וב'] עוד דלפי"ז מי שלא עשה בעצמו את סוכתו, בודאי רשאי להתארח אצל אחרים בליל א' דסוכות, כיון דגם כך אינו יכול לברך על עשיית הסוכה].

ובאמת לפי דברינו, לכאו' א"ש, ומוכן שיש מקום לברך שהחיינו אעשיית סוכתו, כשלא היה שם בליל יו"ט, דמ"ש אי נמצא בביתו, או בסוכת חבירו, ס"ס לא בירך שהחיינו אעשיית סוכתו?

אולם אחר עיון ובמחילת כ"ת, שמא יש לחלק, דבשלמא כשהיה בביתו בליל יו"ט, וכלל לא קיים מצות ישיבה בסוכה, ודאי דכשבא לשבת בסוכה, יש לו לברך

ובאמת כך כ' במרדכי (סוכה אות תשס"ט) "האידינא לא מברכין שהחיינו אעשיית סוכה, כמו שעשו בימי החכמים התנאים והאמוראים, לפי שאז כל אחד ואחד עשה לעצמו, לפיכך היה מברך, אבל עתה שאחד עושה לקהל, אין נראה שיברך העושה, והשאר לא יברכו, אלא סומכין אהא דאמר' בגמ' (סוכה דף מו ע"א) רב כהנא מסדר להו אא דברכתא.

וסיים דכן עמא דבר". והביאו בב"י (סי' תרמ"א סק"א ד"ה אבל).

מבואר דבזמנינו אין מברכין שהחיינו בעשיית סוכה, אלא דממתניין עד קידוש דליל יו"ט, ומברכין ברכת שהחיינו אחת, על היו"ט, ועל עשיית הסוכה.

וכך פסקו בטור ושו"ע (שם סעיף א') העושה סוכה היה ראוי לברך שהחיינו [כשעושה אותה לעצמו], אלא שאנו סומכין על זמן שאנו אומרים על כוס של קידוש, ובי' המ"ב (שם סק"ב) דזמן של כוס קאי על מצות סוכה ועל החג.

דין מי שלא אכל בסוכתו בליל יו"ט

השתא אחר דביארנו, דמעיקר הדין היינו צריכים לברך שהחיינו אעשיית סוכה, אלא דאנו סומכין אכוס דקידוש דליל יו"ט, יוצא דמי שהיה אנוס ולא יכל לאכול בסוכה בליל יו"ט, דמאחר וכשבירך שהחיינו בקידוש על היו"ט, לא יוכל לצאת עי"ז על עשיית הסוכה, שהרי אינו בסוכה [ואין הסוכה לפניו], ולכן כשיכנס לסוכה יצטרך לברך שהחיינו על הסוכה.

ובאמת בר"ן (סוכה דף כ"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואם) הביא כן מהראב"ד, "שמי שלא אכל בסוכה לילה הראשון, אע"פ שבירך זמן בביתו, צריך למחר כשישב

והנה ברא"ש (סוכה פ"ד סי' ב') כ'
 "דהאידנא לא נהוג לברך שהחיינו בשעת
 עשייה, אלא בשעת נטילה".

ובמרדכי השלם (סוכה אות תשס"ט) הביא
 מהרבינו יעקב בר יקר דכ' טעם
 בדבר, דכיון שיש בני אדם שאין להם לולב,
 וסומכין על לולב של הקהל, תיקנו שיהא כל
 אחד מברך שתים בנטילתו, ויהיו הכל שוין
 באותה ברכה.

וב"כ בכל בו (סי' פ"ז ד"ה הרואה) "דזמן
 דלולב לא מברכי ליה בשעת עשייתו,
 ומברכי ליה בשעת נטילה, דומיא דברכה
 הסדורה אכסא דקודשא".

ובך פסקו בטור ובשו"ע (סי' תרמ"א סעיף
 ו') "לא יברך שהחיינו בשעת עשיית
 הלולב, אלא בשעת נטילתו".

וב"כ בלבוש (סעיף ו') "אין נוהגין לברך
 שהחיינו בשעת עשיית הלולב, אע"ג
 דמן הדין היה ראוי לברך שהחיינו תכף
 בשעת עשיית הלולב, מ"מ אנן נהגין להניח
 הברכה לכתחילה עד שעת נטילה כמו גבי
 סוכה". וכ"כ במ"ב (שם ס"ק כ"ט).

סיכום הדברים

ובסיכום הדברים יוצא, דאין לברך שהחיינו
 על עשיית סוכה ולולב, וכ"ש דאין
 לברך שהחיינו על עשיית שופר, כתיבת
 מגילה, או הכנת נר חנוכה.

ופשוט שמברך שהחיינו, על מצוות אלו
 בשעת עשייתם בפועל שבא לצאת
 ידי חובה.

שהחיינו אמצוה זו, ובפרט כשכבר היה
 צריך לברך שהחיינו בעשייתו. נומצד עצם
 מצות ישיבה בסוכה, שמא אין לברך
 שהחיינו, דיש מקום לומר שנפטר בברכת
 שהחיינו דיו"ט, דכולל מצות היו"ט לכהפ"ח
 בלילה, ורק ביום למחרת י"ל דהלילה
 מפסיקה, כמו דס"ל לרמ"א גבי מגילה דיום,
 ושופר דיום]. משא"כ בנידון דידן דודאי
 דיצא י"ח בסוכת חבירו, וא"כ קיים המצוה,
 ופשוט דלא שייך אח"כ לחזור לברך
 שהחיינו כשנכנס לסוכתו כשלא בנאהו,
 וא"כ אף כשעשאהו בעצמו, בכל אופן
 לכאו' לא יברך שהחיינו, מאחר וכבר יצא
 ידי חובת ברכת שהחיינו בישיבתו בסוכה.

ואי איכא לדמוי, יש לדמותו לפרי חדש
 שקנה, שמשעת ראייתו יכול לברך
 שהחיינו, אלא דעדיף שימתין עד שעת
 אכילה, כמו שכ' בטור ושו"ע (סי' רכ"ה
 סעיף ג'), ואז קודם אכילתו חבירו נתן לו
 פרי כזה, ובירך עליו שהחיינו, דפשיטא
 דכשחוזר לביתו ובא לאכול את פרי, דלא
 יברך שהחיינו, שהרי כבר נפטר בשהחיינו
 כשאוכל את הפרי של חבירו, וא"כ כך לכאו'
 נימא גם הכא, דמאחר וכבר יצא י"ח בברכת
 שהחיינו בסוכת חבירו, על עצם מצות ישיבה
 בסוכה, פקע ליה הברכה על עשיית סוכתו.

* * *

הלכה למעשה אי מברכין על עשיית לולב

אבתי יש לברר דינא דעשיית לולב, דגם בזה
 לא נמצא מי שיברך על עשייתו.



הרב און אברהם הכהן סקלי

בחייב כוס של ברכת המזון

יבאר גדרי חיוב כוס של ברכת המזון, אי חייב מעיקר הדין או שאינו אלא חומרא בעלמא, וכן אי חייב ביחיד או דוקא בזימון.

יחידי", ושכן משמע מלקמן (ק"ז:): דהרי ד' כוסות תיקנו אף ביחיד, וכתבו שאין ראייה זו מוכרחת, ושמנהג העולם לברך על הכוס דוקא בשלושה. וכתבו עוד בשם רשב"ם ור' יחיאל שברכה טעונה כוס אף ביחיד, וראיה מהאי ברייתא, דאף אי נימא דנמצא אם אנשי ביתו, הרי יכול להפרד מהם ולאכול כל אחד בנפרד, וכך יפטר מכוס, ולמה מתירים לו לאכול לפני הבדלה. וסיימו שם "ונראה דכן הלכה דבהמ"ז טעונה כוס ובאלו דברים (דף נב.) דאיכא ברייתא דסברה אינה טעונה מוקי לה התם כתנאי אליבא דב"ש".

ולכאורה צ"ל דס"ל דמאי דדחה רבא לקמן, דחיתו שאין הכרח מהמשנה ללמוד כן, אך לא דחה את עיקר הדין שברכה טעונה כוס, שאכן מוכח כן מהברייתא בדף קה. ואכן אחר ההתבוננות, כן נראה קצת גם מפרשב"ם (ק"ז:): וז"ל "ש"מ ברכת המזון טעונה כוס. דהא במסכת ברכות לא מתניא בהדיא דטעונה כוס אלא מדיוקא שמעינן ליה דאמר בריש פירקא שמעת מינה מהא מתני' תמני ש"מ ברכת המזון טעונה כוס ולימא נמי דמתני' שמעינן ליה". היינו ששאלת רבינא היתה אם אפשר לדייק כן גם ממשנתנו, ולפ"ז אף שדחאו

איתא בפסחים (קה:) "תניא הנכנס לביתו במוצ"ש מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים ואח"כ אומר הבדלה על הכוס, ואם אין לו אלא כוס א' מניחו עד לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו" ומסקינן שם בגמ' "ש"מ מיהא מתניא תמני וכו' וש"מ ברכה טעונה כוס".

ועוד שם (ק"ז:): "משנה: מזגו לו כוס שלישי - מברך על מזונו וכו'. גמרא: א"ל רב חנן לרבא ש"מ ברכת המזון טעונה כוס. א"ל ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה".

וכן איתא בברכות ריש פ' אלו דברים.

והרי"ף בפסחים שם (כו.) העתיק הדיוק של רבינא ואת דחיית רבא. וכתב שם הר"ן "וכיון שהביא זה הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו נראה שהוא פוסק דברכה אינה טעונה כוס". וכן דייק מהר"ם חלאווה מדברי הרי"ף. וכ"כ במפורש הרמב"ם (פ"ז הט"ו) שאין ברכה טעונה כוס.

אמנם תוס' (קה: ד"ה ש"מ המבדיל) כתבו דקצת משמע מהגמ' שם שברכה טעונה כוס אף ביחיד, "דהנכנס משמע שהוא

א. ולא רב חנן כלפנינו, וכ"ה בר"ח סמ"ג ורי"ד ועי' בדק"ס דכן הוא בכתה"י, אמנם ברא"ש איתא רב חנן [ושמא לא פליג אגירסת הדפוס, אלא הוא חנן בציר"י ולא נשמעת היו"ד, אך הוא דוחק דליתא לשם זה במקרא, בעוד שחנן מופיע פעמים רבות], ובמהר"ם חלאווה רב חנא.

במוצ"ש דמשמע מינה דברהמ"ז טעונה כוס לא קי"ל כוונה".

והנה יש לדקדק מריהטת דברי הר"ן הנ"ל, דס"ד למיפשט שצריך לחזור אחר כוס של ברכה, וקמ"ל שא"צ, ומשמע דעכ"פ למסקנא אף שא"צ לחזור, מ"מ כשיש לפניו יין מחויב לברך עליו, דהרי נחתין דרגא חדא בלבד, ומאי דנקט 'מצוה מן המובחר', אין כוונתו לאיזו חומרא או חסידות בעלמא, אלא לחיוב מעיקר הדין, רק כוונתו ב'מצוה מן המובחר' שאין זה מעכב את עצם המצוה עד שהיה צריך לחזור אחריו, ושאם אין לו יין היה אסור לו לאכול [ואכן כך משמע מדברי הר"ן בחידושו שם בשתי הסוגיות בפסחים].

ולא תיקשי לך מאי דנקט הר"ן לשון 'מצוה מן המובחר' דמשמע כאילו הוי חומרא בעלמא, ולא לשון 'לכתחלה' וכו"ב, דכבר מצינו כמה וכמה פעמים לשון זה בדבר שהוא דין לכתחילה ולא חסידות בעלמא, כדאיתא בברכות (לט:) בענין הקדמת פת שלימה לפתיתין - "ר' יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר" - והרי הלכות קבועות שנו כאן כדפסק מרן בשלחנו הטהור (סי' קסח סע"א) "היו לפניו חתיכות של פת ופת שלם הכל ממין אחד מברך על השלם וכו'", ואינו חומרא בעלמא אלא מעיקר הדין.

ועוד שם בברכות (נ:) "מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, מ"ט א"ר אושעיא בעינן מצוה מן המובחר", ושם הרי הוא חיוב מדינא וכו"ל. וכן איתא בריש פרק התכלת (לח:) "אמר רב יהודה אמר רב שחיסר מצוה ועשה מצוה, ומאי חיסר מצוה דלא עבד מצוה מן המובחר", עי"ש, ויש לזה עוד דוגמאות רבות דוק ותשכח.

רבא, לכאורה משמע דאכתי איכא למידק כן מהברייתא המובאת לעיל.

ומצאתי כע"ז בפסקי הרי"ד שם, וז"ל "א"ל רבינא לרבא שמעת מינה ברכה טעונה כוס, א"ל ד' כסי תקינו רבנן, כל חד וחד ניעביד ביה מצוה. ולעולם מהכא לא מצית למילף". ודבריו מורים באצבע שאמנם מכאן אין ללמוד כן, אך דיחויא להאי דינא ליכא.

דברי הטור והב"י

כתב הטור (קפ"ב) "ברהמ"ז טעונה כוס אפילו ביחיד מדלא קאמר בשום מקום ברכת הזימון טעונה כוס אלא ברהמ"ז קאמר, משמע כל ברהמ"ז אפילו ביחיד, וכיון שטעונה כוס צריך לחזור אחריו ולא יאכל אא"כ יהיה לו כוס לברך".

ומרן בב"י שם הביא דברי התוס' שברכה טעונה כוס אף ביחיד, ושכ"כ הרא"ש ור' ירוחם, והביא עוד דכן דעת תר"י (לז:), אלא שממה שכתב לקמן (לח.) משמע שא"צ לחזור אחריו.

והביא שם עוד דברי הרי"ף והרמב"ם דאין ברהמ"ז טעונה כוס, ושכתב הר"ן בדעת הרי"ף "ודאי מיפשט פשיטא לן דמצוה מן המובחר שתהיה על הכוס שהרי נאמרו כמה מעלות טובות בכוס של ברכה אלא מדתנן אפילו מן התמחוי בעי למפשט שמחזרין עליה כדרך שמחזרים על המצוות דקס"ד דכוס שלישית משום ברהמ"ז בלחוד הוא דאתי". וכתב מרן "ולפי דבריו הוא דאמרינן אברייא וכו' ש"מ ברהמ"ז טעונה כוס היינו למצוה מן המובחר, וכ"כ ה"ר מנוח ז"ל. והרשב"א כתב פרק אלו דברים דברהמ"ז אינה טעונה כוס ושכן דעת הרי"ף וכתב דההיא ברייתא דהנכנס לביתו

קאמר אלא לאפוקי מדב"ש דאמרי מברך על היין ואח"כ עה"מ, וטעמייהו דב"ש איכא למימר משום דכתיב ואכלת ושבעת וברכת ואכלת זו אכילה ושבעת זו שתיה והדר וברכת וכיון שבא להם יין ועדיין לא שתה מוטב שישתה כדי שישבע ואח"כ יברך ובה"א א"צ אלא מברך עה"מ ואח"כ מברך על היין, ותדע לך דאי לא לידוק מינה ולימא שמעת מינה ברכה טעונה כוס כדדייק ואזיל בכל דוכתא אלא שמע מינה דמיהא ליכא למשמע מינה כלום, והר"ז הלוי פסק דטעונה כוס ממתני' דבא להם יין בתוך המזון ואינה ראייה כמו שכתבתי".

ובש"ע הביא מרן ג' הדעות וז"ל "יש שאומרים שברהמ"ז טעונה כוס אפילו ביחיד וצריך לחזור עליו וכו' וי"א שאינה טעונה כוס אלא בג' וי"א שאינה טעונה כוס כלל, אף בג'", והגיה שם רמ"א "ומ"מ מצוה מן המובחר לברך על הכוס (ר"ן פ' ערבי פסחים)". ונראה דס"ל עיקר כדעה בתרייתא, דהרי קי"ל בד"כ דהלכה כ"א בתרא, וכ"ש הכא שהוא דעת רי"ף ורמב"ם (ועי' בפמ"ג הכא). לכן להלכה ודאי אמרינן דאין ברהמ"ז טעונה לכוס לחובה אלא למצוה מן המובחר בלבד.

דעת שאר הראשונים

והנה אכן המעיין בדברי הראשונים, יראה דאין דברי הר"ן הנ"ל חידוש כלל וכלל, דכן כתבו במפורש רבים מרבותינו הראשונים (היינו אלה של כתבו שברכת המזון טעונה כוס מעיקר הדין), ודוקא דעת הרשב"א היא כמעט דעה יחידאה, וכדלהלן:

ז"ל הרמב"ן במלחמות ברכות (לט.) "ומה שכתב רבינו ז"ל בערבי פסחים אמר ליה רבינא לרבא שמעת מינה ברכה טעונה כוס ואמר ליה ארבעה כסי תקינו רבנן דרך

וכן מבואר ממה שכתב מרן שם "ולפי דבריו הוא דאמרינן אברייתא וכו' ש"מ ברהמ"ז טעונה כוס היינו למצוה מן המובחר", הרי בודאי א"א לפרש 'ברכה טעונה כוס' רק כחומרא וחסידות בעלמא, דלא נופל ע"ז לשון 'טעון', אלא על חיוב מדינא, רק חידוש הר"ן שאינו לעיכובא ולחזור אחריו.

[ודמי לברכת בשמים ונר בהבדלה, שא"צ לחזור אחריהם (כמבואר בש"ע סי' רצז-רצח), אך אם יש לו צריך לברך עליהם, ובודאי שלא יעלה על הדעת שהן רשות, כלומר שמי שאינו רוצה לברך עליהם אינו מחויב בכך].

אך הנה לדברי הרשב"א שהובאו בב"י, הרי לשונו שם בברכות במלוואה "ולענין פסק הלכה איכא למימר דברכה אינה טעונה כוס מדבעי מיני' רבינא מרבא בערבי פסחים גבי מתני' דמזגו לו כוס ג' מברך עליו על מזונו ש"מ ברכה טעונה כוס, א"ל ד' כסי תקנו רבנן כל חד וחד נעביד בה מצוה, אלמא קסבר רבא דברכה אינה טעונה כוס וכן כתבה לההיא דרבא רב אלפסי ז"ל בהלכות, וגילה לנו הרב ז"ל דההיא דרבא בדוקא איתמר ולא בדחי' בעלמא, והא דאמרי' בפ' ע"פ [ק"ה ב'] נמי גבי ברייתא דהנכנס לביתו במ"ש דאייתנין לה הכא בסמוך ש"מ מהא מתנית' תמני ש"מ ברכה טעונה כוס וכו' לא קי"ל כההיא מתני', דמתניתא ודאי אמרה ולן לא ס"ל אלא כאידך תנא דאמר אינה טעונה כוס, וכדרבא נמי והיינו נמי דלא כתבה הרב ז"ל לההיא בהלכות וכו' ומתני' נמי דקתני בא להם יין לאחר המזון בש"א מברך על היין ואח"כ מברך עה"מ ובה"א מברך עה"מ ואח"כ מברך על היין דמשמע מינה לכאורה לב"ה דברכה טעונה כוס מסתברא דב"ה לאו דוקא מברך עה"מ ואח"כ מברך על היין

חירות וכו' למדנו שאין ברכה טעונה כוס, ולא שיהא צריך כלל שזה לא נסתפק לבעלי הגמרא שהרי הזכירוהו כמה פעמים במשנה ובברייתא ובגמרא ועשו לו כמה מעלות טובות ואם אינה טעונה כוס למצוה למה הוזכר כלל כן. ועוד אמרו בו יצאתה בת קול ואמרה כוס של ברכה שוה ארבעים זהובים, אבל פירוש טעונה כוס לקבוע חובה ולחזור עליו בדרך שמחזירין על המצות והיינו דדייקינן ליה ממתני' דערבי פסחים דקתני ולא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין אפילו מן התמחוי וקס"ד שלא היה צריך אלא לשלשה ומשום ברכת המזון תקנו רביעי אלמא חובא הוא וממתניתין דהכא נמי שמעינן ברכה טעונה כוס מפני שמתירין לו לטעום קודם שיבדיל, ועוד שמצריכו להניח לאחר המזון אף על פי שלא אכל אלמא מחזירין על כוס לברכה בדרך שמחזירין עליו לקידוש והבדלה, ומדברי ב"ה לא שמענו להטעינה כוס אלא למצוה לכתחלה שכך שנינו בא להם יין לאחר המזון וכו' ולב"ש אף על פי שבא להם אם רצה מברך על היין ושותה ואח"כ מברך על המזון שכבר מתחלתו על מנת לשתות בא אין צריך להניחו לאחר המזון דברכה אינה טעונה כוס, וב"ה סברי כיון שכוס לברכה מצוה מן

המובחר מניחו לאחר המזון ויוצא ידי שתייה וכן נמי זו ששנינו וב"ה אומרים נר ובשמים ומזון והבדלה למצוה היא דהואיל וכבר אכל מסדרן כולן עליו, תדע דהא לא מוכחינן מהא דברכה טעונה כוס לב"ש דהואיל והביא כוס לברכה לאחר המזון מזון עיקר ומשלשל הבדלה עמו וכ"ע מודו בהא דאי אמרת משום ברכה טעונה כוס קשיא מתני' דב"ש רישא אסיפא אלא ש"מ למצוה לדברי הכל טעונה כוס אבל לקבוע חובה אין לנו ומשמעתא דבערבי פסחים שמעינן דברכה אינה טעונה כוס דאמימרא דבתראי סמכינן וזהו דעת רבינו ז"ל."

ובדי לא להאריך, אציין רק לדברי הפוסקים שכתבו כן, ולא אעתיק רוב דבריהם:

כ"ב הראב"ד שם (בהג' על המאור) כדברי הרמב"ן (וכ"כ בשמו בצרור החיים ד"ב סי' טו), ר' דוד בפסחים (קה:), הרא"ה בברכות (נב), הרשב"ץ בברכות שם², המאירי בפסחים ובברכות³, מהר"מ חלאווה בפסחים (קיו:), הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ח ה"ב)⁴, ר' מנוח (פ"ז הט"ו), שבה"ל (סי' קנו), וכ"ה בתניא סי' כז) ובשם הר"ר אביגדור כ"ץ, וכ"נ דעת הסמ"ק (סוף מצוה ק"ט) וספר השלחן (שער ה). וזו בעצם גם

ב. ועי' בדבריו ב'מאמר חמץ'.

ג. ז"ל שם"ועיקר מה שאנו בוררים בה ולפי הכרעת דעתנו הוא שאין הברכה טעונה כוס לעכוב כלומר שלא יצטרך לחזור אחר כוס של ברכה בדרך שמחזירים על השופר או על הלולב או על הכוס עצמו לקדוש ולהבדלה אבל למצוה מן המובחר טעונה כוס ואם יש לו יין בביתו טעון לברך על הכוס ואם לא עשה כן יצא."

ד. וז"ל "לא אמרו ברכה אינה טעונה כוס אלא לומר שאין צריך לחזור עליו אם אין לו, ואפילו אפשר לו לקנות או לפתוח חבית, אבל כל שיש לו יין שלא בטורח מצוה לברך על היין". ונראה פשוט דמאי דאמר 'לפתוח חבית', אינו דומה לימינו כגון שיש לו בקבוק יין או מיץ ענבים סגור, כי מסתמא בפתיחת חבית יין היה טורח (וכמו שמסיים 'כל ששי לו יין שלא בטורח', ובודאי שפתיחת בקבוק לא מקריה טורח), וכן מסתברא דאחר שהיו פותחים אותה היו צריכים להשתמש בכלולה בפרק זמן קצר, אחרת תוך כמה ימים היה היין מחמיץ, אך בימינו שהיין עומד במקרר ימים רבים, וכן שמוסיפים כל מיני חומרים משמרים, ה"נ דמחויב לפתוח בקבוק וכנ"ל, כנלענ"ד.

מנורה בחיוב כוס של ברכת המזון בדרום קנה

דעיקר ברכה על אכילה, וכיון דכן גם בחול
מברך ברכת המזון, דאפילו תימא אינה טעונה
כוס היינו לאהדורי עלה אבל בראית ליה
מצוה היא".

ועוד מצאתי בתשובות הרשב"א (ח"א סי'
שמב) שהביא דעתו בהסבר סוגיית
הגמרא, ואח"כ הביא גם דעת הרמב"ן כנ"ל
וסיים שגם בזה מתורצות כל הסוגיות.

חילוק בראשונים בהבנת הסוגיא

והנה אמנם ביאר מרן בב"י בדעת הר"ן,
דמאי דאמרינן (בפ"ח דברכות
ובפסחים קה:) דברכה טעונה כוס, היינו רק
למצוה מן מן המובחר ולא לעיכובא ושצריך
לחזור אחריו, ומאי דפסקינן בדך קיז דאינה
טעונה כוס היינו שאינה טעונה לעיכוב. ואכן
כך ביאר הר"ר מנוח שם, וכן נראה מדברי
המאירי בפסחי (קה:).

אך המעיין בדברי הראשונים יראה דס"ל
בפשטות דהא דאמרינן ש"מ ברכה
טעונה כוס, היינו מעיקר הדין ולעיכובא,
אלא דאנו למעשה לא פסקינן הכי, אלא
שברכה אינה טעונה כוס, רק דמאי דדחינן
שאינן ברכה טעונה כוס, היינו שאין צריך
לחזור אחריו, אך מצוה מן המובחר אכתי
איכא - עי' היטב בדברי הרמב"ן,
הראב"ד, הר"ן (בחידושים), ר' דוד,
מהר"ם חלאווה, עוד.

אלא דאין בזה קושיא על מרן, שהרי לא
ראה דברי אף אחד מהראשונים הנ"ל,
מלבד הר"ן בפירושו לרי"ף, ששם באמת אין
הדברים מוכרעים.

דעת הר"י שהביא מרן בב"י, שברכה טעונה
כוס אך א"צ לחזור אחריו. ועי' עוד בספר
הבתים (ש"ה הט"ז).^ה

והנה אחר הדקדוק, באמת נ"ל דכן מדויק
מלשון הרמב"ם גופיה, שאע"פ שכתב
(פ"ז הט"ו) "אין ברהמ"ז צריכה יין" בהלכה
הקודמת (הי"ד) כתב "אם היה שם יין מביא
כוס מחזיק רביעית וכו'", אלמא כל שיש שם
יין בעי לברוכי עליה, דאי לא תימא הכי
מאי קמ"ל הרמב"ם בזה, שודאי אם אין שם
יין לא יביאו, ודוק. ועיין היטב בביאור
הגר"א הכא שמשמע שהבין בדעת ר"מ
כדכתבין בס"ד.

וכמה ראשונים הזכירו שיטת הרשב"א, אך
היחיד שמצאתי שפסק כוותיה הוא
רק הנימוק"י, וכן משמע במיוחס לריטב"א
בברכות שם (נב). שהביא הדעות בזה ונוטה
לדעת הרשב"א.

ואמנם ביאורו של הרשב"א בדעת בית
שמאי במשנה פ"ח דברכות -
דבהביאו לפניו יין אחר המזון לבית שמאי
שותה היין קודם לברהמ"ז, שטעמם משום
דבעינן שביעה שלימה לברהמ"ז ולכן בעינן
גם שירור צמאנו, וא"כ בית הלל דס"ל
שמניח הכוס לברהמ"ז, לאו משום דס"ל
דטעונה כוס, אלא כוונתם דרשאי להניחו
אחר המזון ואינו מחויב לשתותו כעת [דלא
דרשי 'ושבעת' זו שתיה], אכן כן ביאר בדעת
ב"ש גם הרא"ה שם, אמנם בדעת ב"ה כתב
"בית הלל לית להו האי סברא דאמרינן לעיל
לבית שמאי, ומצוה מן המובחר לברך מתוך
אכילה ושתיה לא סברי לה בית הלל, אלא

ה. ומדברי כל הראשונים הנ"ל, יש לתמוה עמ"ש הפמ"ג בסי' קע"ד (א"א סק"ב) "ברכת המזון אין טעון כוס
כי אם לזהירות בעלמא", דמשמע דאינו חייב, ודברי הראשונים הוו תיובתיה.

רשב"ם, מהר"ם, רא"ש (וכן מפורש ברמזים), טור, ר' ירוחם, האגודה, מהרי"ו, ר"א ממין, ועוד. וכ"מ מהראב"ן (עי' היטב בדבריו).

ומנגד מצינו כמה ראשונים שכתבו שאין ראיה מפורשת מהתלמוד דטעונה כוס אף ביחיד - כ"כ ר"י שירליאון, ר' אלחנן ועוד. ומ"מ אף הם מודים דאין שום ראיה שברכה טעונה כוס רק בזימון, רק שאין ראיה מהתלמוד הפך זה.

ושאר הראשונים סתמו בזה, ומשמע בפשטות דס"ל דטעונה כוס אף ביחיד.

אולם מרן בב"י כתב "ובמדרש רות הנעלם (זהר חדש מז). כתוב ברכת המזון בשלשה צריך כוס שלא בשלשה אין צריך כוס. וראיתי מהמדקקים שכשאינם שלשה חוששין לדברי הפוסקים דאפילו ביחיד טעונה כוס ומוזגין כוס יין לברכת המזון וכדי לחוש לדברי המדרש הזה מניחים אותו על השולחן ואינם תופסים אותו בידיהם".

ואכן כ"כ מהרח"ו בשער המצוות במפורש שיש לברך על הכוס דוקא בזימון (ולא הזכיר ממנהג המדקקים).

והרמ"א בסע"ג כתב "ויש מדקקין כשמברכין ביחיד על היין שלא לאחוז הכוס בידם, רק מניחין אותו על השולחן לפניהם, ונכון מנהג זה על דרך הקבלה".

ואולם באמת מנהג המדקקים הנ"ל תמוה לכאורה, דממה נפשך, אי בכהאי גוונא שאינו מחזיק הכוס בידו חשיב כאילו אינו מברך על הכוס, א"כ מאי אהנו לן רבנן? ואי חשיב כמברך ברכת המזון על הכוס, א"כ שוב לכאורה אינו נכון לפי הזהרה.

הראשונים דס"ל דברכה טעונה כוס מעיקר הדין

והנה מלבד כל הראשונים הנ"ל דס"ל דברכה טעונה כוס למצוה מן המובחר, דעת ראשונים רבים דברהמ"ז טעונה כוס מעיקר הדין, וכדלהלן:

כ"ב בתוס' ר"י שירליאון בברכות, הראב"ן (סי' טטו, ח"ב עמ' תעג במהד' רד"ד), רשב"ם (בתוס' בפסחים ובהג"מ), בעל המאור בברכות שם, הרוקח (סו"ס שכט), הרמ"ך בהגהותיו (פ"ז הט"ו), אור"ז (סי' רט), ר' אליעזר ממין (מובא באו"ז שם), הר"ש במס' דמאי (פ"א מ"ד, ציין אליו הגרע"א בגליון הש"ס, וע"ע בפ"י הריבמ"צ שם), רי"ד (בפסחים), ריא"ז ברכות (פ"ח ה"א סי' ב), רא"ש (פ"י סי' יד), מרדכי בפ' ע"פ, רבינו ירוחם (נט"ז ח"ז), ר' פרץ בתוס' (בפסחים), ר"י בן ברכיה שם בברכות, מהר"ם [כמובא בתשב"ץ (סי' שג) ובכלבו (סי' כה) ובאור"ח ובשו"ת מהרי"ו (סי' קצ"ג)], האגודה בברכות, הטור (סי' קפב) ועוד. וכ"מ מדברי הר"י מלוניל בברכות שם ומדברי ראבי"ה (סי' תקי"ג). וע"ע בספר המכתם בברכות שם.

אי בעינן זימון לכוס של ברכה

הנה אי בעינן זימון לכוס של ברכה, כל הראשונים שהזכרנו לעיל שהטעינו ברכה כוס למצוה מן המובחר, אף אחד מהם לא העמיד דבריו דוקא בדאיכא זימון, וא"כ משמע בפשטות דס"ל דאף ביחיד איכא האי מצוה מן המובחר.

וכן כתבו במפורש רוב הראשונים שפסקו שטעונה כוס מעיקר הדין - כ"ד

1. פי' הא דתנן התם "הדמאי וכו' ומברכין עליו", וז"ל "מברכין עליו - ברכת המזון, דטעונה כוס".

ולכאורה היה נראה לדקדק ממה שהשמיט מרן בש"ע הא דמצוה מן המובחר ורק המציאו רמ"א, דלא ס"ל למרן כהר"ן, אל כביאור הרשב"א, דאף למצוה מן המובחר אינה טעונה ברהמ"ז כוס.

אך הא ליתא לענ"ד, דכן דרכו של מרן לפעמים להשמיט בש"ע פרטים שאינם מעיקר ההלכה אף שהביאם בב"י, תדע, דהרי גם הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו כלל שט"כ למצוה מן המובחר ומ"מ דקדקו כל הראשונים הנ"ל דס"ל הכי, והכי נמי יש לומר בדעת מרן. ועוד האיר עיני ידידי הרב יצחק לוי שליט"א למאמ"ר בסי' קע"ד (סק"ג) שדקדק ממה שפסק שם מרן בש"ע "אם אין לו אלא כוס אחד מניחו עד לאחר המזון ומברך עליו", דהוא דיניה דבית הלל [וגם לא חילק בין יחיד לשלושה], ומוכח דלא ס"ל למרן כהרשב"א, דהרי לדעת רשב"א אין שום ענין לפי ב"ה להניח הכוס לברהמ"ז בדוקא אלא באו שם רק לאפוקי מב"ש דס"ל דצריך לשותות הכוס בסעודה בדוקא, כמו שהעתקנו דבריו לעיל, וא"כ לפ"ז לא היה למרן להעתיק הלכה זו שם בש"ע (ולפום קושטא, נראה דאף את"ל דפסק מרן בזה כרשב"א שלא טעונה כוס אף למצוה מן המובחר, מ"מ בהגלות נגלות דברי כל הראשונים הנ"ל שאת דברי רובם לא שזפתם עינו איכא למימר דהיה מרן פוסק כוותיהו).

ואכן כתב שם המג"א (סק"ב) וז"ל "המחבר סתם כאן דס"ל כיון דפליגי הפוסקים כמ"ש סי' קפ"ב א"כ אם יש לו כוס מוטב שלא לשתות, דהרב"י לשיטתיה אזיל שכתב ס"ס קצ"ז דאין קפידא בשתייה, אבל לפי מ"ש רמ"א שם דאינו חייב מדאורייתא לברך אם צמא ולא שתה א"כ ה"נ מוטב לשתות ובפרט שנוהגין עכשיו כמ"ד דאינה טעונה

ובאמת מצאתי לב"ח שם שתמה על מנהג זה, וז"ל "ולא ידעתי למה לא יתפסנו בידו, הלא ליכא למאן דאמר דאיכא איסורא לכוס של ברכה ביחיד, ובמדרש נמי לא אמר אלא דשלא בשלשה אין צריך כוס ומשמע ודאי מלשון אין צריך כוס דאם מברך על הכוס טפי עדיף, ואיכא מצוה מן המובחר, וכדכתב ב"י גופיה לדעת הרי"ף והרמב"ם, שכן כתב ה"ר מנוח. והא ודאי כשמניח הכוס על השלחן ואינו תופסו בידו אין זה מברך על הכוס, ולכן נראה עיקר שאפילו ביחיד יברך על הכוס ויתפוס הכוס בידו ודלא כהמדקדקים, גם ב"י לא פסק כהני מדקדקים בשלחן ערוך, ואף על פי שבהגהת שלחן ערוך הביאו וכתב ונכון מנהג זה על דרך הקבלה, מכל מקום קשה לנהוג כן דכיון דדעת רוב פוסקים דברכת המזון טעונה כוס של יין אפילו ליחיד דכך הוא מסקנת התלמוד ופשיטא דצריך לתפוס הכוס בידו אם כן אין לנו לנהוג מנהגינו על דרך הקבלה כל שהוא נגד מסקנת התלמוד". וכ"ד הא"ר. ומצאתי בספר מקו"ח (בקיצור ההלכות) וז"ל "ונכון מנהג זה ע"פ הקבלה - ב"ח דאין לנהוג ע"פ הקבלה במקום שהוא נגד הש"ס וכו' ולולי דמסתפינא אמינא דמן המובחר לאחוז אבל לא להגביה, ונכון הוא אפילו ע"פ הקבלה".

והט"ז (סק"ב) תי' "הם עושים הפשרה להראות שאין הלכה מוכרעת בזה". וכע"ז תי' גם במאמ"ר.

ובמו"ב מצאתי לגר"א בביאורו ע"ד הרמ"א שם, וז"ל "וע' בזה דעיקר קפידא לאחוז ביד ע"ש".

דעת מרן הש"ע

והנה כאמור נראה שפסק מרן כדעת הרי"ף והרמב"ם שאין הברכה טעונה כוס.

כוס, ומ"מ אם אינו צמא כ"כ פשיטא דמחויב להניחו לב"ה". וע"ע בבגדי ישע שם.

הלכה למעשה

וכדברינו לעיל מצאתי מדויק להפליא במ"ב הכא (סק"ד), וז"ל "אף לדעה זו שאינה טעונה כוס כלל היינו שאין בה חיוב אבל כ"ע מודו דמצוה מן המובחר לברך על הכוס אם יש לו יין בביתו", הרי דמשמע מדבריו כדכתבין לעיל בס"ד דמצוה מן המובחר רק לאפוקי שצריך לחזור אחריו אבל כל שיש לו בביתו בעי לברוכי עליה.

ואחר זמן מצאתי לזה עוד ראייה נפלאה, בסי' קצ"ט בשעה"צ סק"ו, דנתן טעם אמאי לא תקנו זימון חובה לנשים וז"ל "ואפשר עוד משום דלכתחילה מצוה מן המובחר בשלושה לברך על הכוס וכדלעיל בסי' קפ"ב סע' א' בהגה ובאשה גנאי הדבר", כלומר כ"כ מוכרח כוס למצוה מן המובחר עד שמחמת כן לא תקנו לנשים זימון חובה.

אך מה שפסק המשנ"ב (סי' קפב, סק"ד) "ודוקא כשהוא בזימון שלושה אבל לענין יחיד מקילים כמה אחרונים לגמרי", וכתב שם בשעה"צ (סק"ג) "כמה אחרונים סתמו להקל בזה, עיין בהגר"ז ובחיי אדם וכן הביאו בשם האריז"ל, וגם מהר"ן פרק ערבי פסחים וכו' לא מוכח מידי דמיירי ביחיד לפי מ"ש הרא"ש דדרכן לומר הלל בשלושה ע"ש", אנא אמינא בהורמנותיה דרבינו המ"ב, דממה שסתם הר"ן דבריו ולא פירש נראה לכאורה יותר דאף ביחיד איכא מצוה מן המובחר דלדעה דדוקא בשלושה בעינן כוס כמעט אין מקור בתלמוד ואי הוה ס"ל הכי הוה ליה למימר כן, וכן נראה מדברי כל הני ראשונים כמלאכים שהבאנו דבריהם לעיל ולא אשתמיט אפילו חד מינייהו למימר

דמצוה מן המובחר דוקא בשלושה, וכ"ש שמצאתי בחידושי הר"ן גופיה בפסחים (קה:) שלפני שהביא דעת רי"ף דברכה אינה ט"כ אלא למצוה מן המובחר הביא שכתבו תוס' שברכה ט"כ אפילו ביחיד לעיכובא א"כ לכאורה מ"ש אח"כ בדעת הרי"ף הוא באותה גוונא, כנלענ"ד.

ובאמת שמצינו לכמה מגדולי האחרונים שכתבו שאף ביחיד איכא מצוה מן המובחר, דכ"כ הלבוש, וכן מצאתי בספר אורחות חיים באכנר (ובספרו אור החיים כלל כ"ז סק"א וע"ש) וכ"כ בדרך החיים, וכן נראה מהא"ר ומערוה"ש (ועיין בחס"ל שכתב שבשבת יברך על הכוס אף ביחיד). ומלבד הנ"ל מצינו למהרש"ל והב"ח דנראה דס"ל דאף ביחיד יש לברך על הכוס מדינא.

ואע"פ שבזוה"ק מוכח דדוקא בשלושה בעינן כוס, מ"מ מאחר ודעת רוב ככל הראשונים דברכה טעונה כוס אף ביחיד עכ"פ למצוה מן המובחר, וכמו כן, מאחר שמצינו לגדולי האחרונים דס"ל דמ"מ גריעותא ליכא אף לפי הוזהר ועכ"פ כשלא אוחו הכוס בידו כדמוכח ממנהג המדקדקים שהביא מרן בב"י, וכ"ד ב"ח וט"ז ומאמ"ר והגר"א, א"כ בודאי שכן ראוי לנהוג.

ועכ"פ נראה דהרוצה לאחוז הכוס בידו אף ביחיד לא הפסיד, ויפה עושה, דכן הוא עיקר ההלכה וכנ"ל, ובפרט שלא נזכר ענין זה בדברי האר"י ז"ל.

ואכן ראיתי זה מכבר שמנהג הגאון ר' שריה דבליצקי זצ"ל היה לברך על הכוס אף ביחיד, וכן הראני ידידי הרב אוריאל אייזנבך שליט"א, שבספר 'אורח דוד' - מהנהגות הגה"צ ר' דוד בהר"ן מזקני קרתא דשופריא (סי' פח), ז"ל "נהג לברך ברכת המזון על הכוס בין בחול בין בשבת בין בזימון בין

מנורה בחיוב כוס של ברכת המזון בדרום קנט

כוס קטנה המכילה שיעור רביעית בצמצום¹, וכך להפחית עלויות).

העולה לדינא: ברכת המזון טעונה כוס למצוה מן המובחר, כלומר כל

שיש לו יין בקל ובלי טורח (וכמצוי בימינו שמיץ ענבים זול מאוד ומצוי בכל בית) מחויב לברך ברכת המזון על הכוס (מלבד שדעת הרבה ראשונים שטעונה כוס מעיקר הדין ואף צריך לחזור אחריו). ומעיקר הדין יש לאחוז הכוס בידו בשעת ברהמ"ז, ויש נזהרים להניחו על השלחן כשמברך ביחיד, ולא להגביהו. ומ"מ נראה דהנוהג שלא לברך על הכוס ביחיד יש לו ע"מ שיסמוך, משום שלדעת הזוהר יש לברך על הכוס דוקא בזימון, ולא נתבאר בהדיא בתלמוד הפך מזה. ועכ"פ כשאוכלים שלושה אנשים ולא מברכים על הכוס אף שיש להם יין מצוי בקלות ובלי טורח, צ"ע אם יש להם על מה שיסמוכו.

ביחיד², וכתבו שם בהערה 106 מספר 'תוספות למנהגי החת"ס' (פ"א סי"ז) שהחת"ס נהג לברך ברהמ"ז על הכוס אף שבירך ביחידות.

וקשה להביא ראיה ממנהג העולם בדורות הקודמים שלא נהגו לברך על הכוס בין ביחיד ובין בזימון, משום שבאמת אז היה היין ביוקר גדול ולא היה מצוי, וידוע שבארצות רבות אפילו לא היו מקדשים על היין כי אם על הפת מחמת שהיין היה יקר המציאות, ואף במקומות שהיה מצוי יין מ"מ הוא היה ביוקר גדול, ומסתברא דכל כהאי גוונא חשיב כאינו מצוי, דלדין דפסקינן דברכה אינה טעונה כוס אין צריך לחזור אחריו, ומסתברא דה"נ אין צריך לפזר עליו דמים רבים, אך בדורנו ובארצנו הקדושה שתהלה לאל הגפן נותנת פריה והיין ומיץ ענבים בזול, לכאורה אין טעם מספיק שלא לברך על כוס של ברכה (בפרט שיכול לקחת



ז. ואנכי הקטן נוהג לברך על כוס המכילה כ-100 סמ"ק, ובחשבון פשוט יוצא שכל כוס כזאת עולה כשקל וחצי (ומה שאיני משתמש בכוס קטנה יותר של כ-85-90 סמ"ק משום שלא מצאתי לקנות כזאת). ואולי מי שאוכל שלוש סעודות פת ביום באמת יכול להגיע לו לסכום גבוה יחסית כל חודש וחשיב כאינו מצוי וכנ"ל, ומ"מ מסתברא שלפחות יברך בסעודה אחת ביום על הכוס.

הרב זאב פרעס

בעמח"ס כתם פז וסימן וסיבה

בגדר איסורי עבודה ואכילה בשביעית

מסיני [כשיטה אחת בירושלמי להלן הלכה ה'] ולכן לא יכל לדרוש את הפסוק לדין זה.

ב. ואפשר לבאר עוד בס"ד דהנה נתבאר [בחבורה שבחודש הקודם] דבפשטות כל פירות שביעית אסורים ויש חלות התר מיוחדת עד זמן הביעור, ושוב ראיתי שכן כתב הג"ר ירוחם פערלא (ברס"ג ח"א עשה ס"א תחלת דף רס"ז). בביאור דעת הרס"ג והביא כן מהסמ"ג והיראים.

וייש להוסיף דלא רק איסור השימוש בפירות הוא דין שלילי - אלא אף איסור עבודת הארץ הוי דין שלילי דאין התר לעבוד בארץ אך אין זה דין חיובי לאסור, [ותוספת זו תתבאר על פי מה שכתבתי בחבורה הנ"ל דהקרקע שייכת לקב"ה ולכן אין סיבה להתיר להשתמש בפירות ובקרקע, ועיין במה שכתבתי בכתם פז מכות כ"א:].

והנה נתבאר ברש"י (מכות ח: ד"ה הנכנס) ובראשונים (ריש שביעית) דגדר דין תוספת שביעית אינו דהזמן הנוסף נחשב כשנת השמיטה אלא דאסור לחרוש לצורך שביעית, [וכמו שנתבאר בספר סימן וסיבה ערך חרישה קודם שביעית], ואפשר דלא רצו לבאר דהתוספת נחשבת כשמיטה עצמה [כמו שכתב הט"ז (או"ח תרס"ח א') לגבי שבת ועיין בספר סימן וסיבה ערך זמני המצוות וכתם פז מכות ג:], כיון דיש דרשה (בירושלמי לעיל א' א') דאין דין תוספת שביעית, ועיין בזה בכתם פז שביעית (א' א') ועוד - דלשון הדרשה משמע דהוא משום

א. "בחריש ובקציר תשבות" (שמות ל"ד כ"א) רבי עקיבא אומר (שביעית א' ד') אינו צריך לומר חריש של שביעית וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר (ויקרא כ"ה ד') "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור", אלא אפילו חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית, רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קציר העומר שהוא מצווה.

וצריך ביאור מדוע רבי ישמעאל לא פירש כרבי עקיבא ומדוע רבי עקיבא לא פירש כרבי ישמעאל.

ובירושלמי (שביעית א' ד' בסוף) ביארו דרבי ישמעאל לשיטתו דסובר דקצירת העומר אינו בא מסוריא ולכן הוי מצווה, אך רבי עקיבא סובר דקצירת העומר אינה מצווה ולכן לא יכל לדרוש כרבי ישמעאל.

[ואגב יש לבאר בס"ד את הקשר בין סוריא למח' אי הוי מצווה, והוא דאם הוי מצווה - אם כן הוי מצווה התלויה בארץ שנוהגת רק בארץ ולכן אי אפשר להביא מסוריא, ומזה שרבי ישמעאל אסר להביא מסוריא - מוכח דסבר דהוי מצווה].

ומבל מקום צריך ביאור מדוע רבי ישמעאל לא דרש כרבי עקיבא דהפסוק בא לאסור תוספת שביעית.

ואפשר לבאר דרבי ישמעאל סובר דדין תוספת שביעית הוי הלכה למשה

מנורה איסורי עבודה ואכילה בשביעית בדרום קסא

איש (אמונה ובטחון ד' י') כתב דגדול כח השלילה מכח המחדש, זה רק בדבר שפועל את השלילה בדווקא, אך כאן איירי בסוג שלילה שאינה מחייבת שלילה אלא רק אין סיבה שיהיה חלות, ולכן כשמגיע סיבה - השלילה תתבטל ותתפוגג.

ובזה נחלקו ר"א ורבי יהושע, דרבי יהושע סבר דהתר הפירות עד הביעור הוא החלות - ולכן הולכים אחר טעם ההיתר שהוא החיובי, ור"א סבר דהאיסור הוא החלות ולכן שיטתו דהולכים אחר טעם האיסור והכל נאסר, ולפי מה שנתבאר (באות ב') דזהו יסוד מח' רבי ישמעאל ורבי עקיבא - אם כן זה ממש אותה מח'.

ד. והנה בתורת כהנים (בהר פרק א' פיסקא ח') הקשו מדוע התורה (ויקרא כ"ה ז') כותבת דפירות שביעית מיועדים למאכל בהמה וחיה, והלא אם חיה שאינה ברשות אוכלת - קל וחומר בהמה, ומדוע התורה הוצרכה לכתוב אף בהמה, ותרצו דהו"א דדין ביעור הוא רק במאכל אדם ולא במאכל בהמה ולכן נצרך הפסוק הזה לומר דכל זמן שחיה אוכלת בשדה - האכל לבהמתך בבית אך כשכלה לחיה - כלה לבהמתך וזהו דין ביעור במאכל בהמה.

מפורש בתורת כהנים שאף בלי הדרשה הנ"ל לדין ביעור - היינו יודעים דין ביעור למאכל אדם מפסוק אחר, וצ"ב מהו הפסוק האחר, ושיטת הר"ש משאנץ (בתורת כהנים שם) והראב"ד (שם) והחפץ חיים (שם) דהדרשה היא מהפסוק (שמות כ"ג י"א) "ונטשתה" - דהיינו לעזוב את הפירות ולהפקירם.

ושיטת הגר"א (בתורת כהנים שם) והתוספת יום הכפורים (יומא פג. ד"ה ובהא דכתב רש"י) וכן איתא בירושלמי (לקמן ט'

דמועיל לשביעית [עיינן שערי דעת - שביעית א' ד' וב' ג'].

ובהנ"ל יתבאר הא דרבי ישמעאל מיאן לדרוש דין תוספת שביעית - כיון דסבר דלא יתכן לאסור לחרוש לפני השמיטה לצורך השמיטה דהא אף בשמיטה עצמה אין שום איסור חיובי אלא הוי דין שלילי שלא לעשות שום דבר, ולמעשה אינו עושה שום דבר בשמיטה כשחורש קודם השמיטה.

ורבי עקיבא לכאורה סבר דהאיסור הוא חיובי ולכן שייך לאסור לחרוש קודם השמיטה לצורך שמיטה כיון דצריך לדאוג שלא תהיה שום השבחה בקרקע בשמיטה.

ג. ומצאנו כבר מח' זו במשנה לקמן (שביעית ט' ד') - הכובש ג' כבשים בחבית אחת, ר"א אומר אוכלין על הראשון, ורבי יהושע אומר אף על האחרון,

וביארו בירושלמי (שם) את דעת ר"א - דהראשון נותן טעם באחרון, וביארו את סברת רבי יהושע - דהאחרון נותן טעם בראשון,

והקשו בירושלמי על רבי יהושע דסוף סוף הראשון גם כן נותן טעם ושיאסור את כולם.

ונתבאר בס"ד [בכתם פז שביעית ו' ג' בענין ביטול ברוב ונותן טעם וב"ב צז. ושמעתתא דרוב שער ג' פרק ג'] דרבי יהושע סובר דדין ביעור הוא דין שלילי, דבפשטות הכל אסור ויש חלות התר מיוחדת עד זמן הביעור, וממילא כשיש נתינת טעם משני הכיוונים - וודאי שהולכים אחרי הטעם שהוא החלות דהא הטעם השלילי אינו מתנגד לו כלל כיון דהוא שלילי, [דהא כל מהות השלילי היא דאין חיובי, והכא הרי יש חיובי וממילא מתבטל השלילה, ואף דהחזון

ובזה יתבארו דברי התורת כהנים (שם פרק ג' פיסקא ד') שדרשו דין ביעור מהפסוק "מן השדה תאכלו" כנ"ל והוסיפו - "מכאן אמרן הכובש ג' כבשים בחבית אחת וכו' והביאו את מח' ר"א ורבי יהושע הנ"ל (באות ג'),

וצ"ב מהו "מכאן אמרו", ולהנ"ל יתבאר היטב בס"ד דהדרשה הנ"ל דהביעור הוא חלות התר - זו הסיבה וזהו הטעם לשיטת רבי יהושע שהולכים אחר נתינת טעם ההתר וכמו שנתבאר (באות ג') [וביאור אחר בזה תמצא בספר הישר לרבנו תם חלק החדושים שנ"ן].

ה. והנה שיטת הירושלמי (לקמן ו' ג' לגירסת הגר"א) דלא מהני ביטול ברוב לפירות שביעית החייבים בביעור וכן מהני לבטל פירות ספיחין.

ונתבאר [בכתם פז שביעית ו' ג' וב"ב צז. ושמצעתא דרוב שער ג' פרק ב'] דהוא משום דהתורה כתבה דין ספיחין בלשון איסור ואם כן האיסור הוא החלות, אך דין ביעור נכתב בלשון התר אכילה עד זמן הביעור ולכן ההתר הוא החלות,

וכבר נתבאר בעונג יום טוב (סי' ד') דביטול ברוב לא נותן דינים אלא רק מוריד ולכן זה מועיל רק לבטל חלות איסור ולא ליצור חלות התר.

ושיטת הבבלי (נדרים נח:) דמהני ביטול ברוב לפירות שביעית החייבים בביעור וכמבואר בחזון איש (שביעית סי' ח' ס"ק ט"ו) וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ד' כ"א), [-ועיין בזה בחבורה הנ"ל].

ולפי מה שנתבאר זוהי מח' תנאים בשלשה מקומות, דרבי ישמעאל ורבי יהושע ורבי יהודה סוברים דהוי חלות התר, ורבי עקיבא ור"א ורבי יוסי סוברים דהוי חלות

ג' בהתחלה) דהדרשה היא מהפסוק (ויקרא כ"ה י"ב) "מן השדה תאכלו" - כל זמן שבשדה תאכלו מה שבבית. ועיין עוד בחזון איש (שביעית י"א ח') וספר הישר לרבנו תם (חדושים שנ"ו) ורש"י (ויקרא כ"ה י"ב) ורא"ם (שם) ור"ש סיריליאן (בירושלמי לקמן ד' א' ד"ה יש לו ביעור וט' ח' ד"ה והנני מכריח בהדיא).

והשיטות דדרשו מהפסוק "ונטשתה" הוכיחו דאירי בביעור דהא סוף הפסוק הוא "ואכלו אביוני עמך" דהיינו לאחר הביעור כמבואר בתורת כהנים (שם סוף פיסקא ו' ובירושלמי שביעית ט' ו') לשיטת רבי יהודה.

וקשה דרבי יוסי חולק שם על רבי יהודה [והוא ידרוש את הפסוק "ואכלו אביוני עמך" לדרשה אחרת המובאת בתחלת פיסקא ז', ולכן אמרו בתחלת פיסקא ז' לשון "דבר אחר"], וצריך לומר דרבי יוסי ידרוש ביעור אכל אדם מהפסוק "מן השדה תאכלו" וכשיטה השניה הנ"ל, וכיון דהפסוק "ונטשתה" כותב את האיסור והפסוק "מן השדה תאכלו" כותב את ההתר [שמותר לאכול עד זמן הביעור] - נמצא דמח' רבי יהודה ורבי יוסי בדרשות הנ"ל היא מח' האם בביעור האיסור הוא החלות או שההתר הוא החלות [דהא מסתבר דהתורה מדברת על הצד של החלות המחודשת ולא על צד הפשטות] וזהו יסוד ושורש מח' רבי ישמעאל ורבי עקיבא (הנ"ל באות ב') ומח' ר"א ורבי יהושע (הנ"ל באות ג').

ועוד חידוש יוצא ממהלך זה - דבמאכל בהמה לכ"ע החלות היא ההתר דהא את זה דורשים לכ"ע מהפסוק שמדבר על ההתר לאכול עד שכלה לחיה, [וממילא נפ"מ לנותן טעם וביטול ברוב ועוד ענינים].

מנורה איסורי עבודה ואכילה בשביעית בדרום קסג

איסור, ונפ"מ לדין ביטול ברוב ונותן טעם ודין תוספת שביעית והתר עשירים לאכול לאחר הביעור.

סיכום:

מח' בתוספת שביעית ועומר בשביעית, אי מוריד דינים. רק ביטול ברוב בפירות שביעית ובביעור, מאכל בהמה, אחת, ביעור פירות שביעית, מאכל בהמה, ביאור המשנה בכובש ג' כבשים בחבית הלמ"ס, ביאור גדר דין תוספת שביעית, קצירת העומר מצווה, אי תוספת שביעית



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בעמח"ס גם אני אודך וש"ס

בענין הפסק אחר ברכת נישואין

ראיתי בגליון עומק הפשט פר' בהר [אייר תשע"ה] שהביאו, שבשיעורו של מו"ר הגרב"ד פוברסקי סיפר, שפגש את כ"ק מרן האדמו"ר משומרי אמונים בעל ה"חוקי חיים" זיע"א, ושאלו האדמו"ר האיך אחר החופה ניגשים לומר מזל טוב לחתן ולכלה, ויש שמבקשים ברכה ומאריכים עמו, הא כיון שכבר בירכו ברכת נישואין תחת החופה, הרי צריך שברכת נישואין תהא עובר לעשייתן, וצריך לעשות היחוד מיד לדעת הרמב"ם פ"י מאישות ה"א, שחופה זהו יחוד, וכן פסק בשו"ע אהע"ז ס' נ"ה ס"א, וללא היחוד לא חל הנישואין, אם כן צריך שלא להפסיק את החתן והכלה אחר ברכת הנישואין שלא יהא הפסק. ע"כ.

שאם לא בירך קודם הקידושין אין מברך אח"כ שדין עובר לעשייתן בזה לעיכובא, ומ"ט בברכת נישואין מברך אפי' אחר כמה ימים והא אי"ז עובר לעשייתן.

וע"כ מוכח דשאני ברכת נישואין דאי"ז מברכת המצוות, אלא הוי מברכת

השבח וכמש"כ הר"ן פסחים ז' ע"ב, שברכת חתנים היא ברכת שבח ותהלה, ואינה ברכת המצוות על מצות הנישואין שהרי מברכים אותה גם בשבעת ימי המשתה שאין בשעה זו קיום מצוה עי"ש, וא"כ י"ל דמש"ה מברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, ואין מעכב בזה דינא דעובר לעשייתן, דשאני מברכת אירוסין דע"כ ס"ל להרמב"ם שהוי מברכת המצוות, וכמו שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ט, ומש"ה אם לא בירך קודם הקידושין הפסיד הברכה, ואילו ברכת נישואין י"ל שהוי מברכת השבח ומש"ה מברך אפי' אחר כמה ימים, שבברכת השבח

וביקשתי לידידי היקר הגאון המופלא רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס בית מתתיהו וש"ס נכבדים, שיכתוב לי ליישב קושיית מרן האדמו"ר משומרי אמונים זצוקללה"ה. וכתב לי באריכות נפלאה, ואלו דבריו היקרים:

הנה הרמב"ם פ"י מאישות ה"ו אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים עי"ש, הרי שאפשר לברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, וילה"ק ממש"כ הרמב"ם פ"ג מאישות הכ"ג, כל המקדש בין ע"י שליח בין ע"י עצמו צריך לברך קודם הקידושין כדרך שמברכין על כל המצוות, ואח"כ מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזה ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה, אם כן מ"ט לענין ברכת חתנים ס"ל לרמב"ם שמברך אפי' אחר כמה ימים, ואילו ברכת אירוסין ס"ל להרמב"ם

מנורה בענין הפסק אחר ברכת נישואין בדרום קסה

אהע"ז ס' ס"ב שם, בטעם שמברך ברכת נישואין לאחר כמה ימים, שברכת נישואין מברכת השבח עי"ש, ובס' בד קודש למור כתובות ס"ט, הוכיח דע"כ ברכת חתנים מברכת השבח, ממה שבעי לברך ברכת נישואין בעשרה, דאם הוי מברכת המצוות א"צ עשרה, וע"כ שברכת נישואין מברכת השבח עי"ש, ובקובץ מוריה שבט תשע"ח עמ' קכ"א מש"כ בזה.

ואשר עפ"ז י"ל אם נימא דברכת נישואין מברכת השבח, ומש"ה ס"ל להרמב"ם שיכול לברך אפי' אחר כמה ימים, לא איכפ"ל בדין עובר לעשייתו, וה"ה של"ה הפסק כשמפסיקין החתן באמירת מז"ט אחר החופה קודם היחוד, דשאני ברכת חתנים שהיא מברכת השבח ובהכי ל"ה הפסק. ועיקר ד"ז כתב בס' ישועת דוד למרן הגר"ד פוברסקי זצ"ל ח"ד ס"ד, לענין ברכת אירוסין, אם שח החתן בשיחה בין ברכת אירוסין לקידושין, דאם נימא שברכת אירוסין הוי מברכת השבח ל"ה הפסק וא"צ לחזור ולברך עי"ש, וכ"כ בשיעורי רבי ראובן יוסף גרשונוביץ זצ"ל כתובות ז', שאם ברכת אירוסין הוי ברכת השבח ל"ה הפסק כששח החתן בין ברכת אירוסין לקידושין עי"ש, ובס' עולת כהן ברכת אירוסין ס"א עי"ש, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ה' ובח"ג ס' ל"ג אות ה' עי"ש. וא"כ ה"ה י"ל דלא איכפ"ל בהפסק אחר ברכת נישואין אם נימא שהיא מברכת השבח ל"ה הפסק, וכמו דחזינן דאין מעכב בזה דין עובר לעשייתו, ועי' עוד בזה בשיעורי רבי דוד כתובות ז' ע"ב אות תל"ב תל"ה.

אמנם ילה"ק בזה ממש"כ השו"ע אור"ח ס' רכ"ז ס"ג, היה יושב בבית הכסא ושמע רעמים אם יכול לצאת תוכ"ד יוצא

אין מעכב דינא דעובר לעשייתו, וכן מפורש בפרישה אהע"ז ס' ס"ב אות ט', והו"ד בבית שמואל אהע"ז ס' נ"ה סק"ח, בטעם שמברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים כשלא בירך, דלא נזכר בברכה זו כלום מנישואין ומש"ה יכול לברך אח"כ, אבל ברכת אירוסין צריך לברך קודם הקידושין, דצ"ל עובר לעשייתו יעו"ש, ולפמ"שנ י"ל דשאני מברכת אירוסין שהוי מברכת המצוות, ומש"ה מעכב בה דינא דעובר לעשייתו, ואילו ברכת נישואין שהוי מברכת השבח וכמש"כ הר"ן, אין מעכב דין עובר לעשייתו ומש"ה מברך אפי' אחר כמה ימים, וכ"כ בס' ערוך השולחן אהע"ז ס' ס"ב סק"ט, ועמש"כ עפ"ז נפק"מ בדין אחד מברך לכולם בברכת חתנים בבית מתתיהו ח"א ס"ד אות ג' עי"ש.

אולם הבית יוסף אהע"ז ס' ס"ב נקט בדעת הרמב"ם פ"י מאישות ה"ג, שמברכין ברכת נישואין קודם הנישואין, כדין כל הברכות שמברכין עליהם עובר לעשייתו קודם מעשה המצוה, וברכת חתנים הוי מברכת המצוות, ומש"ה מברך קודם הנישואין, וכן הפרישה אהע"ז ס' ס"ב שם נקט בדעת הטור שברכת נישואין מברכת המצוות, וכן מבו' ברמב"ן פסחים ז' שם עי"ש, וא"כ עפ"ז צ"ע אם נימא שברכת חתנים מברכת המצוות, מ"ט יכול לברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, והא בברכת המצוות דין עובר לעשייתו לעיכובא, וכמש"כ הרמב"ם בברכת אירוסין אם לא בירך קודם הקידושין אין מברך אח"כ, וע"כ מוכח שברכת נישואין הוי מברכת השבח, ומש"ה יכול לברך אח"כ, ומה שצריך לברך ברכת נישואין קודם הנישואין משום דא"א באופ"א דללא הברכה לא תחול החופה, דבעי חופה הראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה עי"ש, וכ"כ הב"ח

ה"ב, ואם היה מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשיה, כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה, ולא בירך בתחילה חוזר ומברך ע"ש, הרי שכל מ"ע הנמשכת יכול לברך אחר העשיה, וא"כ זש"כ הב"ח בברכת נישואין מברך אחר כמה ימים, שמברך אח"כ דקיום המצוה נמשך כ"ז שדבוק באשתו ומצות הקידושין הרי מ"ע הנמשכת, ועמש"כ בזה בבית מתתיהו ח"א ס"ט אות ט' ע"ש, ועי' בזה בשו"ת להורות נתן ח"י ס' פ"ט, ובס' קול יהודה להגר"י צדקה זצ"ל שיעור ח' ע"ש.

ושו"מ למור"ר מרן הגרב"ד פוברסקי שליט"א בס' בד קדש כתובות ס"ט, שעמד בזה לבאר דעת הרמב"ם, שמברך ברכת חתנים אפי' אחר כמה ימים, אף שס"ל שמברך ברכה זו קודם הנישואין, דשפיר ס"ל להרמב"ם שברכה זו מברכת השבח, אבל מתקיים בברכה זו, גם דין ברכה על המצוה, ואמנם לא תיקנו ברכה בפ"ע על מצות הנישואין, אבל כיון שמעשה הנישואין מצוה א"כ ראוי שיהא עליה ברכה מדין מצוה טעונה ברכה, ולהכי כיון שיש ברכת נישואין שהיא מברכת השבח תקנו חז"ל שיתקיים בברכה זו גם חובת הדין שמצוה טעונה ברכה ויוצא בה יד"ח מצוה טעונה ברכה, ולהכי צריך לברך הברכה קודם הנישואין, אבל אם שכח ולא בירך מברך אף אחר כמה ימים, שעצם הברכה היא ברכת השבח ע"ש, ומובא גם בשיעורי הגרב"ד פוברסקי פסחים ז' ע"ב אות קל"ב ע"ש, ועי' עוד בשיעורי רבי דוד כתובות ז' ע"ב אות תמ"ו.

ובעת קיבלתי שיעורו של מו"ר בעל הבד קודש שליט"א [ע"י תלמידו המובהק הרה"ג רבי אהרן קסלר], וזהו שיעור כללי שנאמר בישיבת פונב"ז עמ"ס פסחים, ומובא

ומברך, ואם לאו לא יצא, הרי אף בברכת השבח דין סמוך למאורע זהו לעיכובא, ואם לא בירך תוכ"ד הפסיד הברכה, וא"כ ה"ה בברכת נישואין אף אם נימא שהיא מברכת השבח, מעכב בה דין הפסק, כדחזינן מברכת הרעמים שאם לא בירך תוכ"ד הפסיד הברכה, וכיו"ב כתב להעיר בס' שכר שכיר להגר"י מאיר זצ"ל ח"א ס' כ"ב, על הנוהגים להתייחד לא אחר החופה, אלא לאחר הסעודת נישואין, דס"ל שברכת נישואין הוי מברכת השבח וא"צ עובר לעשייתן, דהא חזינן בברכת הרעמים אם לא בירך תוכ"ד הפסיד הברכה, וע"כ דבעי לברך סמוך למאורע, וה"ה י"ל בברכת נישואין ע"ש. אמנם יש לחלק ע"פ מה שהבאנו בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ב אות ה', משמיה דהגר"ר ראובן שלמה שלזינגר זצ"ל בעל הברכת ראובן שלמה, דיש לחלק בברכת השבח היכא שמקושר הברכה להמעשה, שפיר בעי שיהא סמוך למאורע, והוי הפסק כששח, אולם בברכת אירוסין או נישואין, אם נימא שהוי מברכת השבח, הוי שבח כמו שלא עשני גוי דלא מקושר הברכה להמעשה, ומש"ה ל"ה הפסק, וה"ה י"ל שא"צ שיהא עובר לעשייתן, ושאני מברכת הרעמים דאם לא בירך תוכ"ד אין לו על מה לברך דהברכה על ראיית הברקים ולאחר תוכ"ד לא מקושר הברכה לראיית הברקים.

ובאופ"א אפ"ל בדעת הרמב"ם, אף אם נימא דס"ל שברכת נישואין הוי מברכת המצוות, וכמש"כ הב"י בדעת הרמב"ם, אפ"ה ס"ל שמברך ברכת חתנים אף לאחר כמה ימים, כמש"כ הב"ח אהע"ז ס' ס"ב שם, דכל מצוה שיש לה משך זמן שפיר הוי עובר לעשייתן, וה"נ מצות נישואין היא כל הימים אשר דבוק באשתו ע"ש, והיינו די"ל עפמש"כ הרמב"ם פ"א מברכות

צריך שיהא מיד אחר החופה שלא יהא הפסק בין הברכות תחת החופה להיחוד שאח"כ עי"ש, ועי' בזה בחלקת מחוקק אהע"ז ס' נ"ה ס"ק י"א, וא"כ עפ"ז שפיר יש לזיז מהפסק בשיחה בין החופה ליחוד. וכן עורר בדרישת ארי אהע"ז ס' ס"ב סק"ה, מ"ט אין נזהרין משיחה בין היחוד לחופה עי"ש ובאוצר הפוסקים ס' נ"ה ס"ק כ' או"ד.

ונפק"מ בזה לענין חדר יחוד שיהא בעי לעשות מיד אחר החופה אף לבני ספרד, ומדין עובר לעשייתו, ולמש"כ המקנה שההליכה הוי הפסק, כ"ש דלעשות היחוד אחר גמר הנישואין שהוי הפסק, וכן השיב לי הגר"ח קנייבסקי, דאף בני ספרד צריכים לעשות יחוד מיד אחר החופה, ומובא בקונ' אהל יעקב הל' שבע ברכות עמ' צ"א עי"ש, וכן בקובץ שבט הכהונה ח"ח עמ' ל"ט עי"ש, ועמש"כ עוד בזה בתשו' והנהגות ח"ו ס' רס"ב ח"ה ס' של"ג ובשו"ת אבני ישפה ח"ג ס' ק"ו ענף ד' ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ז אהע"ז ס"י ובשו"ת שמש ומגן ח"א אהע"ז ס"ד, ח"ג אהע"ז ס' ל"ד אות ה' ובשו"ת עמק יהושע ח"ז אהע"ז ס' י"א ובשו"ת ברכת יהודה ח"ה אהע"ז ס"ז, ח"ו אהע"ז ס' י"ג, ובשו"ת קול אליהו ח"א אהע"ז ס"ב ובס' מצעדי גבר כתובות ס' י"ט ובשו"ת וישב הים ח"א ס' כ"א ובס' משנת שלמה קידושין ס"ט ובס' עולת כהן ברכת אירוסין ס' ט"ו ובס' ברכת יצחק יחוד עמ' תכ"ב, ועמש"כ בארוכה בס' שושנת העמקים חו"ק ח"א עמ' קל"ט, ובס' בתורתו חו"ק ח"א עמ' צ"ד ובס' משפט הכתובה ח"ו פני"ד הערה י"ד ובס' מגיד הרקיע ח"ב מה שהאריך בזה ידידי הרה"ג רבי יעקב מדר עי"ש.

והלום ראיתי בס' האירוסין והנישואין השלם עמ' רע"ט ס' של"ח, להג"ר יחזקאל

שם בזה"ל, ואדמו"ר ת"ח מובהק עורר לי על הענין שבדרך כלל לפי המנהג אין מקפידין להזדרז, ויש הפסק בין ברכת הנישואין עד היחוד, והרי לדעת הב"י שקיום דין הוא לברך ברכת חתנים עובר לעשייתו, ולדעת הרמב"ם קיום החופה הוא ע"י היחוד, ראוי להקפיד שלא יהא הפסק בין הברכה ליחוד. וכתב הבד קודש לתרץ, ולפי המבואר י"ל דברכת המצוות שעיקרה על המצוה בודאי דינא הוא שלא יהא הפסק בין הברכה למצוה, אבל ברכת חתנים הרי הם בחפצא ברכת השבח, גם לדעת הרמב"ם, ואין מברכין אלא בעשרה אלא מפני שמצוה טעונה ברכה, לכן תיקנו שיתקיים ענין זה ע"י ברכת השבח, ולכן מברכים קודם החופה, אבל מעתה כבר יתכן שאין להקפיד על הפסק, וכל שנאמרה הברכה קודם החופה כבר אין המצוה בלא ברכה ומתקיים הענין שהמצוה טעונה ברכה.

ואולם בס' המקנה בקו"א ס' ס"ב ס"א עמש"כ הבית שמואל ס' ס"ב סק"א, דמה שאנו מברכים ברכת נישואים תחת החופה משום שבחופה ליכא יחוד והוי עובר לעשיה קודם שאוכלים ביחד במקום צנוע, ומזה ג"כ ראיה דעיקר החופה זה האכילה במקום צנוע דאל"כ קשה על מנהג שלנו איך עושים שני דברים הסותרים זא"ז, דמברכים קודם הנישואין כדי שיהא עובר לעשייה וברכת נישואין מברכין תחת החופה, וכתב ע"ז המקנה דא"א לומר כן דאילו הוי ברכת נישואין בשביל היחוד שאח"כ הוי ההליכה מהחופה לבית חתנות הפסק בין הברכה לנישואין, כדאיתא באו"ח ס"ח ס' י"ג עי"ש, הרי שנקט המקנה ד"ל שההליכה הוי הפסק לברכת נישואין בשביל היחוד, והו"ד המקנה בפת"ש אהע"ז ס' ס"ב סק"א עי"ש, וכן נקט גם בפת"ש אהע"ז ס' ס"ב סק"י שהיחוד

בחצרות אדמורי"ם, לעשות חופה סמוך לבית האדמור"ר, ואח"כ הולכים למקום החתונה, אם הוי הפסק בין החופה ליחוד, ולמש"כ המקנה הנ"ל לדון דהליכה הוי הפסק בין החופה ליחוד, כ"ש בהפסק הליכה כ"כ גדול, ומצאתי בשו"ת ויברך דוד נישואין ס' נ"ט שעורר כבר בזה בעשיית חופה אצל צדיק ומשם לילך לאולם החתונה יעו"ש.

אהרן שוורץ, דכתב יש להקפיד שלא יפסיקו החתן והכלה בדברים שאין קשורים לנישואין בין חופה ליחוד עי"ש. הרי דכתב בזה הלכה למעשה, דאכן יש ליהזר שלא להפסיק בין החופה ליחוד, ואולם העולם אין מקפידים בזה שמאריכים באמירת מזל טוב ובשירים אחר החופה וצ"ע.

ובהכי ה"ז נפק"מ במה שעוררת במה שנהוג

ענייני קורונה בעשיית ויוה"כ

שבשביל להחמיר בזה כדאי לבטל את האחרים ממצוות (או אפילו סתם לגרום להם צער, שכידוע נגרם מהיות בבידוד).

ויש להוסיף, דמצאתי למאירי על הגמ' בשבת (קנא:) "אמר רבי חנינא: אסור לישן בבית יחידי, וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית". וז"ל המאירי "אסור לישן בבית יחידי וכן בכל שהוא מביא עצמו לידי נסיון של פחד אסור והכל לפי טבעו ומ"מ אם אירע לו כן יחזק את עצמו בבטחון בשם ויתעסק בתוך לבו בדברי תורה על דרך מה שאמרו במסכת ברכות כל הקורא את שמע על מטתו כאלו אוזן חרב פפיות בידו שני' רוממות אל בגרונו וכו'", עכ"ל. הרי לפי פירושו אינו ענין במזיקין ממש אלא רק בפחד, וא"כ מסתמא מי שישן בחדר כאשר ישנם אנשים בחדרים הסמוכים אינו מפחד.

ופירושו על דרך הפילוסופיא שהיתה מצויה אצל חכמי פרובנס כידוע, ועכ"פ הוי עוד סניף.

ומצאתי עוד בספר המאורות שם וז"ל "אסור לאדם וכו' ונראה לומר שאם קורא את שמע בכונה על מטתו שאין לו חששא כדאמרינן בפ"ק דברכות הקורא

נתחדשו לי בעזרת ה' כמה שאלות בענייני מגיפת הקורונה בימים אלו, ושלחתים לידידי הרה"ג און אברהם הכהן סקלי שליט"א, והרי התשובות שהשיב לי:

לכבוד ידידי וחביבי הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ומפיץ תורה ויראה לאלפים ורבבות!

לצערי אין לי פנאי להשיב באריכות לשאלותי של כת"ר, מחמת המצוות שהזמן הגרמא בימים קדושים אלו, ועכ"פ אשיב בקצרה לאשר שאלני:

א) בספר מועד לכל חי סימן ט"ז כתב שבעשרת ימי תשובה נזהרים יותר לא לישן יחידי בבית ע"ש והשאלה עתה בשעת הקורונה אדם שנמצא בבידוד לבד בחדר סגור בביתו, האם יעדיף להכניס כל משפחתו בבידוד, כדי שהוא לא ישן יחידי בבית בעשרת ימי תשובה, אולם זה יגרום גם לשאר בני הבית לא להתפלל במנין וכדומה?

לענ"ד נראה שלא, שמלבד מה שיכול להדליק איזו מנורה בחדרו, ויש אומרים שמועיל לזה, עוד יש לעיין אם נאמר זה אף על אדם שסגור בחדרו כאשר בשאר הבית ישנם עוד אנשים. ועכ"פ לא נראה

בלעדיו, או שיש מי שיכול לעשות במקומו, יעשה את המצוה שמוטלת עליו (צום כיפור), כנלענ"ד.

(ד) אחד שיש לו ספק שאם יתפלל במנין השבת הקרובה ליום כיפור, יש חשש שיכנס לבידוד בגלל הקורונה שיש הרבה נדבקים בבית כנסת שלו, ולא יוכל להתפלל במנין ביום כיפור אז האם עדיף שיתפלל בשבת בלי מנין?

ידועים דברי הרדב"ז (מובא בבאר היטב סי' צ, וגם במשנ"ב שם) שמי שהיה תפוס בבית הסוהר ונתנו לו רשות לצאת ליום אחד לבחירתו, לא ימתין ליום כיפור או פורים (בשביל פ' זכור) וכיו"ב, אלא יצא באותו יום ויתפלל במנין, ולא יחמיץ את המצוה שלפניו.

ואמנם יש חולקים שם עכ"פ בשיהוי מועט (עי' בחיי"א כלל סח, ובנש"א שם), אך בנידון דידן שממילא אינו אלא ספק שמא ידבק ולא יוכל להתפלל ביוה"כ בבהכנ"ס, נראה דבזה כ"ע יודו דלא יחמיץ המצוה שלפניו.

את שמע על מטתו מזיקין בדילין ממנו". וזו עוד עצה, לקרוא ק"ש שעל המטה בכונה.

(ב) יש בתי כנסיות שעתה בגלל הקורונה והסגר עושים תור למתפללים ביום כיפור, שאחד יבוא לכל נדרי, ואחד לשחרית, ואחד למוסף, ואחד לנעילה, שמחלקים שיהיה בכל תפילה מנין אחר של מתפללים, והשאלה איזה תפילה עדיף לאדם לבחור להיות בבית הכנסת ביום כיפור?

עי' מ"ש בשאלה ד', אמנם בנידון דידן לא מסתבר שיש לחוש למיתה בפרק זמן קצר כ"כ, ע"כ נ"ל שיבחר בשחרית אם מצטרף לזה גם קריאת התורה, אך מלבד קה"ת לא נראה שיש איזו העדפה לתפילה אחת על חברתה (מלבד ערבית כמובן שאין בה חזרת הש"ץ וקדושה).

(ג) עתה בשעת הקורונה ה' ירחם שחסר כוח אדם בבתי חולים, האם ראוי לאדם להתנדב לסייע בבתי חולים ביום כיפור, אפילו שזה יכול לגרום לו חולשה מאד שיצטרך בגלל כך לאכול או לשתות שיעורים?

אם זה פיקוח נפש מה השאלה? ואם יסתדרו



הרב שרון שרפי

הערות להלכה בענייני המבול (דור המבול, הפלגה ואנשי סדום)

- (א) בגדרי ברכת הקשת (ואם מברכים על קשת חלקית)
 (ב) אם גם כיום תתכן הנהגה הלכה למעשה של השחתת עולם ח"ו
 (ג) בגדרי מצות פרו ורבו
 (ד) בביאור יסוד החילוק בין דור המבול לדור הפלגה, והנפק"מ למעשה
 (ה) בגדרי זה נהנה וזה לא חסר (מידת סדום), ומעשה בסוכה בשכונה צפופה

שיסוד ספק הביה"ל הוא, אם תקנו חז"ל ברכה על הקשת או על הברית. וכיון שפשיטא להם מסברא (יעויין בלשונם שם) שהברכה היא על הברית, על כן פשטו שאף על חלק מהקשת חייב לברך.

ולכאורה תמוה, שהרי אף אם נאמר שהברכה היא על עצם ראיית הקשת, למה שלא יברך בקשת חלקית, וכי מה הוא רואה אם לא קשת, וכי קשת חלקית היא חפצא אחר. וא"כ כשם שבברכת היס א"צ לראות את כולו, וכל שברור לו שזה ים מברך, הכא נמי, דכיון שתקנו ברכה על ראיית הקשת ורואה הוא קשת, צריך הוא לברך, ומה פשטו בזה.

ובספר הלכה ברורה (חלק י"א עמוד תפה) כתב, שהמברך על קשת חלקית יש לו על מה שיסמוך, והוסיף שכן משמע מהפוסקים (מנחת שלמה ח"ב סימן ד אות לד), שכתבו, שמנהג העולם לברך גם כשרואה רק את אורו של הברק ואפילו אינו רואה את הברק בעצמו, (וכתב המנחת שלמה שם לבאר המנהג, שגם על ידי האור הזה האדם מתרגש ורואה בזה מעין מעשה בראשית, והביאו להלכה בחזון עובדיה על הלכות ברכות עמוד תסו, וכן פסק בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימו כא).

(א) בגדרי ברכת הקשת (ואם מברכים על קשת חלקית)

כתב השו"ע (רכט סעיף א), הרואה הקשת אומר "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, זוכר הברית נאמן בבריתו וקיים במאמרו".

וכתב הביה"ל (שם ד"ה הרואה), לא נתבאר אם בעינן דוקא שיראהו בתמונת קשת, דהוא כחצי גורן עגולה, או אפילו מקצת ממנו די.

ועל פי זה, כתב בספר תשובות והנהגות (ח"ג סימן ע"ו), דכיון שלא נפשט הספק אמרינן דספק ברכות להקל, ולא יברך כל זמן שאין רואה כחצי גורן עגולה.

ובספר ברכת ה' (חלק ד פרק ד אות לה) ובספר מעדני דניאל (ח"ג עמוד תקל"א) כתבו, דשפיר דמי לברך אפילו רואה מקצת הקשת, ומשום שאין הברכה על עצם ראיית הקשת, אלא על זכירת הברית שכרת עם ברואיו אחר המבול, וא"כ כל שרואה אפילו חלק מהקשת, הרי שהוא נזכר בחסדי ה' וחייב להודות.

ולא הבנתי דבריהם, איך פשטו בזה את ספקו של הביה"ל, דנראה שלמדו

מנורה הערות להלכה בענייני המבול בדרום קעא

הברית (והיינו לא עצם תופעת הטבע, אלא הסימן בתופעה שנקבע בין הצדדים), אם היא הצורה כחצי גורן עגולה, שזה הוסכם בין הצדדים שיהא לאות ברית, וממילא בכדי לברך בעינן קשת שלימה, או שהסימן המוסכם הוא מפרט הצבעים שבתופעה, שהוא אשר הוסכם עליו שיהא כאות הברית, וממילא יש לברך אף בקשת חלקית.

ראייה שהברכה נתקנה דוקא על קשת שלימה

ונראה להביא ראייה מדברי הרמב"ן שם, שאות הברית היא הצורה ולא הצבעים, על פי מה שכתב הרמב"ן, שה' בחר דוקא בקשת בתורת סימן לברית שלום, כדרך הלוחמים היורים בחץ וקשת, שבעת שרוצים לעשות שלום ולהפסיק להלחם, הופכים את הקשת, באופן שהחלק המעוגל כלפי מטה, לומר שאינו מכון כלפי שום מטרה.

ובאמת, שהקשת המופיעה בשמים היא הפוכה, וחלקה המעוגל אינו כלפי מטה, וכאילו רוצים בשמים לירות בנו חיצים חלילה, אלא הצד המעוגל כלפי השמים לאות שלום. ועוד, שאין לקשת מיתר המשמש ליריית החץ (עד כאן תורף דברי הרמב"ן יעויין שם).

ומבואר, שיסוד הסימן שבקשת היא הצורה ולא הצבעים, ויש בזה לפשוט לכאורה ספיקו של הביאור הלכה, ומכאן שאין לברך לכאורה אלא אם כן רואים קשת שלימה כחצי גורן עגולה.

(ב) אם גם כיום תתכן הנהגה משמים של השחתת עולם ח"ו

כתב הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"א), "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועונות, מי שזכויותיו יתירות על עונותיו -

וכוונת ההלכה ברורה בזה לכאורה, דכשם שבברך א"צ לראות את הברק עצמו ודי בסימני הברק, הוא הדין לקשת, דאף שאינו רואה כחצי גורן עגולה, מ"מ לא גרע מסימני הקשת דדי בזה כדי לברך.

ואף בזה לא הבנתי, דאף שלכאורה הדמיון בין ברק לקשת עולה יפה, מ"מ אין בו כדי לבאר או להכריע מה היה הספק של הביה"ל, דספק זה הוא נקודת המוצא והיסוד בביאור גדר ברכת הקשת, ועד שלא יתבאר היטב מהו שורש ספקו, אין לכאורה מקום לדמות או לרחק, דשמא ברכת הקשת גדר אחר לה, וכפי שיתבאר לקמן, ואין הדמיון עולה יפה.

ביאור יסוד ספק הביאור הלכה

והנראה בזה, דחלוקה ברכת הקשת משאר ברכות הראייה, שכל ברכות הראייה (כים ברקים ורעמים), הם ברכות שנתקנו על ההתפעלות מגבורות ה' הנראים בבריאה, שהרואה את כל אותם איתני הטבע מעשי ידי ה', הריהו מיד עומד ומשבח את גדולתו של הבורא. אמנם ברכת הקשת לא נתקנה על התפעלות יופי יצירת הקשת, אלא היא ברכה על אות הברית שקבע ה'.

וראייה לכך, שהרי תופעת הקשת נוצרה כבר בששת ימי בראשית (יעויין רמב"ן פרשת נח פ"ט פסוק יב), ואין נוסח הברכה "עושה מעשה בראשית" לשבח גבורות ה' כבכל מעשי בראשית, אלא "זוכר הברית", לומר שהקשת אשר נתן ה' בענן מיום הבריאה, תהיה מן היום הזה והלאה לאות ברית בין ה' ובין העולם.

וכיון שנתקנה הברכה לא על תופעת הקשת כחלק מנפלאות הבריאה, אלא על הקשת כאות ברית, יש לחקור מהו בדיוק הסימן אשר הוסכם עליו שיהא הוא אות

צדיק, ומי שעוונותיו יתירות על זכויותיו - רשע, מחצה על מחצה - בינוני. וכן המדינה, אם היו זכויות כל יושביה מרובות על עוונותיהן הרי זו צדקת, ואם היו עוונותיהם מרובין הרי זו רשעה, וכן כל העולם".

ובהלכה ב כתב, "וכן כל העולם כולו אם היו עוונותיהם מרובין מזכויותיהן מיד הן נשחתין, שנאמר (בראשית ו, ה), "וירא ה' כי רבה רעת האדם".

ומבואר ברמב"ם הלכה למעשה, שגם כיום ישנה אפשרות שהעולם ימחה, וכמו שהיה בדור המבול (שהרי מפסוק זה של דור המבול הביא הרמב"ם ראייה), אם חלילה יגיע העולם למצב של רוב עוונות.

פסק הרמב"ם סותר לכאורה מקרא מפורש

ולכאורה צע"ג, שהרי פסק הרמב"ם סותר מקרא מפורש, דאף אמנם שלפני המבול נתחייב העולם כליה מחמת רוע מעשיהם (וזהו הפסוק שהביא הרמב"ם), מ"מ הרי כבר הבטיח הקב"ה שיותר לא ישחית את העולם, וכפי שנאמר בפרשת נח (ט, ט), "ואני הנני מקים את בריתי אתכם, ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ". ומפורש, שכרת ה' ברית עם כל באי עולם שלא ישחת העולם מחמת מעשיהם, ואיך פסק הרמב"ם הלכה למעשה שאם יהיו עוונות העולם מרובין מיד הם נשחתין.

ואין לומר שהברית היא רק שלא ישחת העולם מחמת מים, אבל מבול של אש או שאר מזיקין לא הבטיח שאינו מביא, דאם כן איזו הבטחה יש כאן, ומשל לגיבור המבטיח לחבירו שלא ירהגוהו בחרב, אבל בחיצים ובחנית אינו מבטיח, שפשוט שאין כאן כלום.

עוד קשה בשיטת הרמב"ם, שהנה בתחילת הלכה ב כתב "אדם שעוונותיו מרובין על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו, שנאמר (ירמיה ל, יד) "על רוב עוונך". ומבואר לכאורה כאן דאין קיום לרשעים בעולם, דכל שהוא רשע (ולאגדרת הרמב"ם רוב עוונות) מיד הוא מומת, ולכאורה פלא עצום, דנמצא דלשיטת הרמב"ם אין כלל רשעים בעולם, אלא רק צדיקים ובינונים, והוא פלא.

ועוד, דנמצא דהרמב"ם סותר משנתו, שהרי בהלכה ג כתב, דג' ספרים נפתחים בר"ה, ואחד מהם הוא של רשעים גמורים, ושמע מינה דיש רשעים בעולם, דאם מיד הם מומתים, הרי שבהגיע ר"ה כבר תמו רשעים מן הארץ. ועוד, איך כתב להלכה הגמ' בקדושין (מט.), דהרי את מקודשת לי על מנת שאני צדיק גמור, אע"פ שהוא רשע גמור הרי זו מקודשת אם הרהר תשובה. דלרמב"ם לא יתכן רשע גמור חי. ועוד קושיות רבות ממקראות רבות ומכל מרחבי הש"ס המדברים ברשעים, וצ"ע.

סתירת המקראות

והנראה בזה, דהנה יש לעיין בלשון המקראות, דלכאורה יש כאן כדמות סתירה. דבסוף פרשת בראשית (ו, ה) נאמר, "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות ליבו רק רע כל היום". ומחמת מצב זה הביא הקב"ה מבול על העולם, ומחה את כל היקום.

ומבואר, דיצר מחשבות הרע התמידי אצל בני האדם, הוא הסיבה להבאת המבול ומחית האדם.

ומאידך בפרשת נח (ח, כא) נאמר, "ויאמר ה' אל ליבו, לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם, כי יצר לב האדם

רע מנעוריו, ולא אוסיף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי".

ומבואר להיפך, דכיון שיצר לב האדם הוא רע מנעוריו, זוהי סיבה שלא להביא מבול. שסוף סוף אדם הוא אדם וזה טבעו, ואין למחות את כל חי בגלל יצרו הרע.

וא"כ צ"ע, דאיך מעיקרא יצר הרע הוא סיבה למבול, ולמסקנה הוא סיבה שלא להביא מבול. ועוד, דאם מעיקרא יצר הרע וחטאים במידה מסויימת גרמו למבול, איך יתכן שמעתה אם יחטאו באותה מידה לא יענשו באותו האופן, וכי מידת הדין לקתה. ואם מעתה דן ה' את עולמו במידת הרחמים, למה לא עשה כן מעיקרא, ומהו גדר הברית שלא יהיה יותר מבול, וצ"ב.

יסוד הספורנו בגדר ברית הקשת

והנראה בישוב הענין, דהנה יעויין בספורנו (נח ח, כא) על הפסוק כי יצר לב האדם רע וז"ל, "כי בהיות המזגים מכאן ואילך פחותים מאשר היו קודם המבול, לא יאיר בהם הכח השכלי מנעוריהם כבראשונה, באופן שיתקומם למתאוהו המתגבר עליו מנעוריו".

ומבואר כאן חידוש, שאין כוונת הפסוק לומר, שכיון שיש לאדם יצר הרע לכן יש להתחשב בו ולא להביא יותר מבול (דאם כן לקתה מידת הדין, דמה נשתנה עתה מקודם). אלא שגילה כאן הקב"ה על מציאות חדשה שחידש ה' בעולם לאחר המבול, והיא החלשת הכח השכלי לעומת הכח המתאוהו, באופן ששוב לא יהיה האדם כבתחילת הבריאה בעל כוחות חזקים לשלוט ביצרו, כשהמטרה היא הפחתת משקל הטא האדם. כי בהיות האדם בעל שכל חזק ומתגבר בנקל על יצרו תגדל מאוד המרידה ומשקל החטא. ומעתה לאחר המבול, בכדי שלא יגיע העולם

שוב לידי כליון מחמת מעשיו, שינה הקב"ה את מזגי האדם באופן שיהא "יצר לב האדם רע מנעוריו", והיינו, שלא יאיר באדם הכח השכלי מנעוריו כבתחילת ימי בראשית, אלא יגבר בו מקטנותו הכח הרע והמתאוהו, ויצטרך מעתה להתאמץ יותר בכדי להתגבר עליו. ובאופן זה, גם אם יחטא האדם לא יחשב הדבר למרידה גדולה ולחטא בעל משקל כבד היכול לסכן את שלום העולם.

וזוהו "לא אוסיף לקלל את האדמה בעבור האדם, כי יצר לב האדם רע מנעוריו", והיינו, דכיון שנשתנו מזגי האדם ומידת האחריות על מעשיו אינה כבתחילה, על כן לא יבוא שוב מבול על העולם, שמשקל מעשי האדם ומידת השפעתו על הבריאה הופחתו.

וממשיך הספורנו ומבאר את יסוד הדברים וז"ל, "עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף ויום ולילה לא ישבותו - לא ישבותו על אותו אופן בלתי טבעי שהגבלתי להם אחר המבול, וזה שילך השמש על גלגל נומה מקו המשווה היום, ובנטייתו תהיה סיבת השתנות כל אלה הזמנים. כי קודם המבול היה מהלך השמש בקו משווה היום, ובזה היה אז תמיד עת האביב, ובו היה תיקון כללי ליסודות הצמחים ולבעלי החיים ולאורך ימיהם".

ומחדש הספורנו, דקודם המבול היה העולם הולך על ציר המשווה באופן מאוזן, ובזה היה מזג העולם אביבי תמיד ומותאם לטבע האדם, בלא פגעי צינים פחים, והיה האדם מתוקן בגופו ונפשו ומאריך ימים. ולאחר המבול שינה הקב"ה טבע העולם, ומעתה יש פגעי מזג האויר קור וחום קיץ וחורף, ושאר שינויי אקלים הפועלים קשיים על האדם, ומשפיעים על התנהגותו, וכבר אין זה אותו אדם של ימי בראשית.

ומפורש, שגילה דעתו בעל השו"ע (הכסף משנה), שפסק הרמב"ם הוא כפשוטו, דמי שהוא רשע גמור אכן מיד מת ברשעו, כפשוטו מיד כאן ועכשיו. אלא שביאר שאין זה פשוט להבחין בכזה אחד, שהרי האדם יראה לעיניים וה' יראה ללבב, ואין לדעת עומק מצבו הרוחני האמיתי. דהיינו, מהו מאזן מעשיו בדיוק כפי התנאים הסביבתיים שגדל, מצבו הנפשי וכו', ואחאב המלך יוכיח, שבעיני אדם אין לך רשע גדול ממנו, ובעיני שמים נחשב היה לבינוני (לפי שהיה ותרן בממונו והינה ת"ח מנכסיו, יעויין סנהדרין קב:).

דעת השו"ע בנושא

עוד יתכן לפי זה, דהנה אף שלא כתב בעל השו"ע סימן על הלכות תשובה בפרטות, (לבד מפרטים מסויימים בהלכות יו"כ), מ"מ, דכיון שבהרבה מקומות פסק מרן השו"ע כדעת הרמב"ם (ובפרט במקומות שלא גילו הרי"ף והרא"ש דעתם), יתכן לומר דכאן גילה מרן דעתו להלכה ולמעשה, דאכן מי שהוא רשע ממש, דינו למות מיד ברשעו כפשוטו.

ויתכן עוד לפי זה, דמכיון שחיים אנו לצערינו בעולם אשר לא מעט אנשים נראים בעינינו כרשעים וכלל זאת חיים הם, הרי שאין מנוס מלהגיע למסקנה שיתכן ובעיני שמים אינם באמת רשעים (וכמובן שיתכנו סיבות נוספות וכפי עומק דעתו של קל דעות)*.

ואם נצרך את יסוד הספורנו, שמציאות העולם עברה שינוי לאחר המבול כאמור, הרי שיש לנו טעם ויסוד נוסף,

(ומסיים הספורנו, "ואמר שיהיה זה כל ימי הארץ, והיינו עד אשר יתקן הקל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו "הארץ החדשה אשר אני עושה". כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משווה היום כמאז, ויהיה תיקון כללי ליסודות ולצמחים ולבעלי החיים ולאורך ימיהם, כמו שהיה קודם המבול").

ונמצאנו למדים, כי לאחר המבול שינה הקב"ה את טבע העולם, באופן שהופחת באופן ניכר משקל מעשי האדם, וזאת ע"י שינוי מזג העולם והמעטת הכח השכלי. ומעתה גם אם יחטא האדם, לא תהא עליו טענה ככתחילה, וממילא לא יביא הדבר שוב להשחתת עולם. וזהו גדר הברית שלא להביא מבול, דכיון שנשתנה העולם נשתנתה לה גם הנהגת שמים.

ביאור שיטת הרמב"ם

והנה יעויין בהשגת הראב"ד (פ"ג מתשובה ה"ב) על מה שכתב הרמב"ם, שאדם שעוונותיו מרובין מיד הוא מת ברשעו. והשיג הראב"ד, שאין הכוונה שימות מיד ממש, שהרי ישנם רשעים חיים הרבה, אלא הכוונה שלא ימלאו ימיו שנגזרו עליו.

וכתב הכסף משנה ליישב ההשגה וז"ל, "ומה שהקשה הראב"ד כי יש רשעים חיים הרבה, כבר תירץ זה רבינו במה שכתב ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעוונות, ואין שוקלין אלא בדעתו של קל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכויות כנגד העוונות. והרי שכבר אפשר שיראה לנו אדם שהוא רשע גמור, ועשה מצוה שבעבורה ראוי שיזכה".

א. ופשוט שחלילה מלהסיק מסקנה על אדם אשר נראה כרשע, ולומר דכיון שהוא חי סימן שאינו רשע ומותר להתחבר עמו, דזה אינו, דפשוט שכל מה שנוגע להנהגת ארץ, אין לדיין אלא מה שענינו ראות, ואת הנראה

מנורה הערות להלכה בענייני המבול בדרום קעה

של המלך לעיני כל, שברור שבתנאים רגילים הרי זה זלזול ומרידה במלכות שלא ניתן לסליחה, ומן הסתם אותו אדם יומת מיד בפרהסיא.

אכן אם יודע שהסוטר הוא בער ודל שכל, שאינו מבין כנדרש מהי מלכות, (ואילו היה יודע משמעותה של מלכות ולו רק מיראת העונש, יתכן שלא היה עושה כן), ועשה כן מרוב צער על כי בקושי יש לו מזונות להאכיל משפחתו, וכעת בא בטרוניה מדוע המלך (הנראה לו כעשיר) לא איכפת לו ממנו וכו', הרי שאף שבוודאי לא ינקה אותו אדם מעונש חמור, מ"מ יש להניח כי יניח לו המלך ולא יהרגהו).

ג) בגדרי פרו ורבו

איתא בגמ' (סנהדרין נט.), אמר ר' יוסי בר חנינא, כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה, נאמרה לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח. והנה כיון שלא נשנית מצות פו"ר בסיני, הרי שמיד לאחר מתן תורה הופקעו בני נח ממצות פריה ורביה, וישראל בלבד הם המצווים בה.

אם יש מצות פו"ר בלא ביאה

והנה בחלקת מחוקק (אבהע"ז סימן א סק"ח), נסתפק לגבי אשה שנתעברה באמבטי, אם קיים האב מצוות פו"ר, ואם מקרי בנו לכל דבר.

ויסוד הספק בפשטות הוא, אם יסוד מצות פו"ר היא הביאה וזה ליכא באשה שנתעברה ממילא, או שמא המצוה בעצם ההולדה, מה שמזרעו נוצרו תולדות וזה יש גם בלא ביאה.

והביא החלקת מחוקק ראייה מליקוטי מהרי"ל, שנמצא שבן סירא היה בנו

למורכבות ענין הגדרת הרשע בעולם. שאף שמבחינת הכמות יתכן שישנם אנשים שעוונותיהם מרובות ממעשיהם הטובים, מ"מ אם נתחשב בקושי הנסיון ובדלות הדעת לאחר המבול (וק"ו אלף פעמים כפי ירידת הדורות), יתכן ויפחת מאוד משקל עבירותיהם, ויתכן שלא יחשבו רשעים ממש כפי תוקף ההגדרה והתנאים המצטרפים לזה בהנהגת שמים.

לא הדין נשתנה אלא שהמציאות נשתנתה

ובזה נראה ליישב שיטת הרמב"ם, דהרמב"ם לשיטתו דגדר רשע הוא מי שמשקל עוונותיו במאזני שמים גדול ממשקל זכויותיו ודינו למות מיד. וכן העולם כולו, אם יכנס חלילה למצב של רוב עוונות מיד הם נשחתין וככל דברי הרמב"ם. ודין זה הוא דין אמת ולא ניתן לשינוי. אלא הואיל ובזמן המבול נשתנה מזג העולם וטבעו מכפי שהיה, ופחת משקל השפעת האדם במעשיו על העולם, הרי שבכך העמיד הקב"ה מחדש את בנין העולם שלא יגיע למצב של רוב עוונות באיכות, והיא היא הברית אשר כרת עם כל באי עולם שלא ישחת עוד העולם, אבל לא שהדין נשתנה אלא שהמציאות נשתנתה, דלולא היה הקב"ה ממעיט את משקל מעשה האדם, לא היה העולם יכול להתקיים, ומזמן לזמן היה נשחת מחמת ירידת הדורות.

ונראה, דזה גופא סימן הקשת בא לומר, שיראו וידעו כל באי עולם, כי לו היו האנשים בשיא תוקפם, הרי שמצד עצם מעשיהם ראוי היה העולם להשחתה, אלא כיון שנתמעטה מידת אחריותם (מחמת דלות דעתם), הרי שמעשיהם נסבלים.

משל לזה

(ונראה משל לזה, לאדם הסוטר על לחיו

הלכה כר' יוחנן דנחשב שקיים פו"ר (שו"ע אבהע"ז א סעיף ז). והרי, שאף שהוליד הבנים כשהיה פטור, שהרי גוי אינו מחוייב בפו"ר (דפו"ר אינה מז' מצוות בני נח, כמבואר לעיל בסנהדרין נט:), מ"מ חשיב שקיים מצוה ואף שקיימה בשעת פטור, וסתירה ברורה לפנינו.

והנה, מלבד ששני הסוגיות כפשוטן סותרות, עוד צ"ב באמת הסוגיא ביבמות, דאין אפשר לומר שקיים הגר מצות פו"ר אחר שהוליד בזמן גיותו, דסברא פשוטה היא לכאורה, שאי אפשר לקיים מצוה בזמן שפטור ממנה, ומאי שנא מכל מי שאינו מחוייב בדבר שאינו יוצא י"ח, וצ"ע.

שיטת הטורי אבן והקושי בה

והנה הטורי אבן בר"ה שם, יצא מכח סתירה זו לחדש חידוש עצום, דלעולם יוצא אדם בקיום המצוה אף אם עשאה בשעת פטור, ולא בעינן אלא שיהא בר דעת בשעת קיום המצוה, ושאינו גוי שהיה בר דעת בשעת ההולדה, ומשא"כ שוטה. ולדבריו עבד שנטל לולב ובו ביום נשתחרר, אינו צריך ליטול שוב לולב. דאף שהיה פטור בשעת הנטילה (דלולב הוי מצות עשה שהזמן גרמא, ועבד חייב כאשה), מ"מ היה בן דעת בשעת הנטילה ויצא י"ח.

וכבר העירו על דברי הטורי האבן, דדבריו נסתרים משו"ע מפורש (או"ח תע"ה סעיף ה), דמי שאכל כזית מצה בעת שטותו ואח"כ נתרפא, חייב שוב לאכול לאחר שנתרפא לפי שאותה האכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות. וחזינו

של ירמיה שרחץ באמבטי, ומדנחשב בנו לכל דבר וענין, ש"מ דא"צ ביאה.

ובן פסק בבית שמואל (סק"י), והביא ראייה מדברי הב"ח (יו"ד קצ"ה), שכתב שאשה מוזהרת לבל תשכב על סדין ששכב עליהן איש אחר, פן תתעבר משכבת זרע של אחר, גזירה שמא ישא אחותו מאביו. וש"מ שאף בלא ביאה בנו גמור הוא.

אכן בט"ז (סק"ח) כתב, שאין משם ראייה, דלמא רק לחומרא אמרינן ולא לקולא.

ונראה מזה לכאורה, דאף הט"ז לא חלק אלא רק כתב שאין משם ראייה, ומשמע ריהטת הפוסקים דאין צריך מעשה ביאה ממש בכדי לקיים מצות פו"ר, שגדר מצות פו"ר הוא בתוצאה, מה שהוליד בן ובת. ואין הביאה אלא רק הכשר ואמצעי לעיקר המצוה שהוא ההולדה.

מצות פו"ר - הביאה או ההולדה

אכן מפורסם הדבר וידוע, שכבר חלקו בזה רבותינו האחרונים (אם עיקר מצות פו"ר היא הביאה או ההולדה), ואין הדבר מוסכם.

ושורשם של דברים, דהנה הקשו רבותינו האחרונים (מנחת חינוך מצוה א, טורי אבן ר"ה כח). סתירה בסוגיות הש"ס, דבר"ה שם מבואר דשוטה שאכל כזית מצה בליל פסח לא יצא י"ח, ואם אח"כ נתפקח מחוייב לאכול שוב כזית מצה, ומבואר דקיום מצוה שנעשתה בזמן שהיה פטור לא נחשבת לצאת י"ח. ומאידך נחלקו ר' יוחנן ור"ל (יבמות סב). בהיו לו בנים כשהיה גוי ונתגייר, אם קיים מצות פריה ורביה, ונפסקה

מנורה הערות להלכה בענייני המבול בדרום קעז

וממילא פשוט שכל שאפשר לחייבו הוא רק במעשה ביאה, אלא שאינו נפטר עד שיהיו לו בנים.

(וכן הביאו ראייה מלשון הגמרא (שבת לא.), דבתחילת דינו של אדם שואלים אותו "עסקת בפריה ורביה", והינו דאין שואלין אותו אם הוליד בפועל בנים, דזה אין בידו, אלא רק אם עסק במצוה זו).

גדר המצוה (ההלכתי) ותכלית המצוה

והנה, אף שברור שאין הסכמה בגדר המצוה אם הוא המעשה או התוצאה, מ"מ נראה לכאורה פשוט, שאין חולק שתכלית המצוה הוא ישוב העולם, שהרי אין סוף עניינה של המצוה ההתעסקות גרידא במעשה ההולדה, דמה יתן ומה יוסיף דבר זה, אם בסופו של עניין לא יהיו כלל תולדות.

וכן הוא פשטות לשון הסוגיות (גיטין מא: ועוד), "דלא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה", והרי שמהות המצוה ותכליתה היא ישובו של עולם. וכן פשטות דברי הראשונים, דהנה כתב החינוך בגדר מצוה זו דפו"ר (מצוה א), "משורשי מצוה זו, כדי שיהא העולם מיושב, שהשם יתברך חפץ בישובו, דכתיב לא תוהו בראה לשבת יצרה".

פו"ר ושבת אינן שני מצוות נפרדות

ונראה עוד לחדש מכך, דכיון שכל מהות מצוה פו"ר הוא ישובו של עולם, הרי שאין מצוה פו"ר ומצוה שבת בישראל שני מצוות נפרדות, אלא משמשות הן זו לצד זו, באופן שמצוה שבת היא כעין סיבת

שאין אדם יוצא י"ח בקיום מצוה א"כ עשאה בשעת חיוב.

ונחזור לענייננו, שהנה מ"מ בביאור סוגיא זו ויישוב סתירת הגמרות, נחלקו רבותינו האחרונים והיו לשני ראשין.

שיטת המנחת חינוך (מצוה א), דעיקר המצוה דפו"ר מתקיימת בהולדה, והביאה היא רק הכשר מצוה, ועל כן אף שהוליד הגר בגיותו לא איכפת לך, דהביאה בגיותו היתה רק הכשר למצוה (ולא מעכב מה שהכשר המצוה היה בשעת פטור), דסו"ס תוצאת המעשה מה שיש לו בנים הוא עצם קיום המצוה, וזה ישנו ומתייחס אליו גם לאחר שנתגייר (וכלפי מצות פו"ר די בהעמדת תולדות ואפילו גויים²). ומשא"כ שוטה שאכל מצה, דכיון שהמצוה היא בעצם האכילה ואכל בשעת הפטור לא יצא י"ח.

(ולשיטתו י"שב הא דמבואר ביבמות (כב.) ובשו"ע (אבהע"ז א,), דאם הוליד ממזר נחשב כבנו אף לענין פו"ר ואין זה מצוה הבאה בעבירה, דהעבירה לא היתה בשעת הקיום אלא בהכשר המצוה, וזה לא איכפת לך, כשם שא"צ שיהא בר חיובא בשעת ההכשר).

ובשו"ת הר צבי (לגרצ"פ פראנק זצ"ל) אבהע"ז סימן א, חלק על המנחת חינוך, וכתב דגדר מצוה פו"ר אינה בתוצאת המעשה שיהיו לו בנים, אלא דגוף המצוה הוא מעשה הביאה, דסברא היא, שאין יתחייב אדם בהעמדת תולדות שאין בידו לעשות, שהרי כל שבירו הוא רק להשתדל במצוה זו, אך אין בידו להעמיד בנים.

ב. מלבד שיטת הרמב"ם, שפסק (אישות פט"ו ה"ו) דבעינן שגם בניו יתגיירו, דס"ל לרמב"ם דלא סגי בהעמדת תולדות כלשהן, אלא בעינן שיוליד בני ברית, שאין סוף עניין המצוה דפו"ר שהעולם יהא מיושב, אלא שיעמיד תולדות הנקראים "בני ישראל", המתייחסים לבית אבותם. וכן פסק השו"ע (אבהע"ז א, זו).

החייב (בכדי לישב העולם) ומצות פו"ר היא עצם החיוב.

והנפק"מ בזה למי שילד בפטור, דאף שהוליד שלא בזמן חיוב הרי שנפטר ממצות פו"ר. וביאור הדברים, דהנה אף אם נאמר שעיקר מצות פו"ר היא מעשה הביאה וכשיטת ההר צבי, מ"מ כיון שמהות המצוה הוא ישוב העולם כאמור, הרי שגם אם לא נתחייב בפו"ר וכגון שהיה גוי, כיון שגוי יש לו תורת מעשה (שאינו כשוטה או קטן ואכמ"ל), הרי שאם ילד בגיותו ונתגייר, אף שעשה כן בפטור, כיון שסו"ס בניו מתייחסים אחריו (ואינו כעבד שאין לו חיים), א"כ הרי שיש לו בנים. וכיון שהעמיד תולדות בעולם נמצא שעשה את תכלית המצוה. וכיון שמצות שבת היא כעין סיבת החיוב לפו"ר כאמור, הרי כיון שהגוי קיים מצות שבת במה שהעמיד תולדות, הרי אף שעשה כן בפטור, מ"מ כבר נעקרה לה סיבת החיוב, שאי אפשר לחייב בפו"ר את מי שכבר העמיד תולדות בעולם.

ונמצא דבר חידוש, שמצד אחד לא קיים הגר פו"ר, שהרי הוליד בזמן שהיה פטור, ומצד שני נפטר מחיובו זה שהרי העמיד תולדות בעולם, וכשיטת ר' יוחנן בגמ' שהלכה כוותיה.

ראייה ליסוד זה (פו"ר כנגד מילה)

ונראה להביא ראייה ברורה לדבר, בבחינת מצוה כנגד מצוה (באותם גדרים ממש), דהנה כתב השו"ע בהלכות מילה (יו"ד רס"ח סעיף א), גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחילה. ואם מל כשהיה עובד כוכבים (רמ"א - או שנולד מהול), צריך להטיף ממנו דם ברית ואין מברכין עליו.

וכתב בביאור הגר"א (שם סק"ב) לבאר, שהטעם שצריך להטיף ממנו דם

ברית הוא מחשש ערלה כבושה, והיינו דחיישינן למעט עור דק דבוק בבושר, שמתוך דקותו ודבקותו ומיעוטו אינו ניכר. ולכן גם אין מברכים בהטפת הדם, דהכל הוא מספק ערלה וספק ברכות להקל.

ומבואר בשו"ע, דאף שגוי שמל עצמו בגיותו בודאי שלא קיים מצות מילה, שהרי לא היה חייב אז במצוה זו, מ"מ לאחר שנתגייר אם ידעין שלא נשתיירה ערלה כלל, לא צריך כלום ואף לא הטפת דם, ופטור הוא מלמול.

והנה ידוע שנחלקו רבותינו האחרונים בגדר מצות מילה (בית הלוי ח"ב סימן מז ועוד) אם הוא המילה או שיהא מהול (בדיוק כפי שנחלקו הפוסקים במצות פו"ר אם הוא המעשה או התוצאה).

והא קמן, שגר שנתגייר אף שנתחייב מיד עם גירותו במילה, מ"מ כיון שמל עצמו בגיותו פטור. ואף שלא קיים אז מצות מילה, מ"מ כיון שתכלית וסוף ענין המילה הוא שלא יהא ערל (בין אם המצוה היא החיתוך או שיהא מהול) כיון שסו"ס אין לו ערלה אי אפשר לחייבו במילה ופטור.

ולמדנו מכך יסוד, דכל היכא שתכלית המצוה היא התוצאה הרצויה, כיון שלגוי יש תורת מעשה (ואף שאינו מחוייב), אם עשה המעשה בגיותו, אף שלא קיים מצוה מ"מ נפטר ממנה, כיון שאין חיוב המצוה לעשות מעשה סתם, אלא בכדי להגיע לתוצאה, ומכיון התוצאה הושגה ואף שהושגה בגיותו, אינו מתחייב שוב.

ד) בביאור יסוד החילוק בין דור המבול לדור הפלגה, והנפק"מ למעשה

כתב רש"י (נח יא, ט מבראשית רבה לח, ו) "וכי איזו קשה, של דור המבול או של

מנורה הערות להלכה בענייני המבול בדרום קעט

בהגדרה הוא דבר שלם מוחלט, ואשר על כן נאמר במעשה ה' ובמאמרות שבהם נברא העולם בכל יום "כי טוב" להורות שהדבר הוא שלם בלא חסרון, שאם יש בדבר חסרון כבר אינו שלם ואינו טוב. וא"כ צריך להבין היאך שייך הביטוי טוב מאד, דממה נפשך, אם באמת טוב הוא, הרי שהוא כבר שלם ואינו זקוק לתוספות, ואם חסר הוא וזקוק לתוספת א"כ כבר אינו טוב, ומסתכמת לה התמיהה ועולה, מה באמת חסר בטוב שהמאד מוסיף עליו.

זאת ועוד, דהנה איתא בחז"ל (ילקוט שמעוני בראשית טז), טוב - זה יצר טוב, מאד - זה יצר רע. טוב - זה החיים, מאד - זה המוות. וחזינן שחז"ל דורשים במושג **מאד** דוקא עניינים השייכים לתחום הרע שבעולם. וצ"ב מהו המכוון בזה, ואיך עולים הדברים בקנה אחד עם המעליות הנראית לכאורה במושג **מאד**.

עוד יעויין בספורנו שרומז כאן שמאד הוא אותיות א-ד-ם, וצ"ב בכוונתו.

והנראה לבאר, דהנה יעויין בספורנו (פס' י) שכתב דהגדרת המונח טוב היינו כל דבר הממלא את התכלית לשמה נעשה, שהוא הטוב הנרצה. ובעת אשר במאמר ה' נוצר הדבר ופועל ועושה כפי תפקידו, הרי שהדבר הוא טוב, באשר הוא ממלא בשלמות ובלא חסרון את התכלית לשמה נעשה. ואכן אמנם, עולם הדומם הצומח והחי כולם עושים רצון בוראם וממלאים היעד בעבורו נבראו, ואשר על כן מתאים עד מאד בהם הלשון - כי טוב.

אמנם, אף ששלמים הם ביחס לפעולתם ותכליתם, לעולם לא יהא בהם שינוי, וכפי שנבראו כך ישארו, דמה שיש בנמצא - לעולם כך ישאר, ואין לצפות לשינוי בתכונות הדומם הצומח והחי. וכבר

דור הפלגה. אלו (דור המבול) לא פשטו יד בעיקר, ואלו (דור הפלגה) פשטו יד בעיקר להלחם בו. אלו נשטפו במבול ואלו לא נאבדו מן העולם. אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם לכך נאבדו, ואלו היו נוהגים אהבה ורעות ביניהם, שנאמר "שפה אחת ודברים אחדים". למדת, ששנוי המחלוקת וגדול השלום.

וכן דרשו חז"ל על הפסוק בהושע (ד, יז), "חבור עצבים אפרים - הנח לו", והיינו שאם ישראל (הבן יקיר לי אפרים) - חבור (בחבורה), אז הנח לו.

ובב"ר (נח לח, ו) דרשו על פסוק זה, "רבי אומר גדול השלום, שאפילו ישראל עובדין ע"ז ושלום ביניהם, אמר הקב"ה כביכול איני שולט בהם".

ובתנחומא (פרשת צו) דרשו, "ר' אלעזר הקפר אומר, גדול השלום שאפילו ישראל עובדין ע"ז ועושין חבורה אחת, אין מידת הדין פוגעת בהם".

והנה צריך להבין לכאורה את פשר ההנהגה הזו, דלכאורה מצא החוטא מקלט למעשיו הרעים מבלי שיפגע, ומעתה כל חבורת פושעים תתאגד יחד ויעשו ככל העולה על רוחם מבלי שיענשו. דזה לכאורה תמוה, וכי נמצא חוטא נשמר ונשכר רק בגלל שיש לו חברים טובים, או שמא הותרה הרצועה ויש חסינות למרד מאוחד, וצ"ב.

טוב מאוד תכלית האדם

והנראה בזה, דהנה בכל יום מימי הבריאה נאמר בו - כי טוב, וביום השלישי אף נכפל פעמיים כי טוב, אכן דבר חדש בא ביום השישי יום בריאת האדם שבו נתוסף המאמר - "טוב מאד".

והנה לכאורה צריך להבין משמעות הביטוי - טוב מאד, שהרי טוב

למדנו (ב"ק סה:) דשור בן יומו קרוי שור, והיינו, דבולד שור הנולד יש כבר את כל התכונות והטבעים של השור הבוגר ואין שום חילוק במהות בין שור תינוק לשור זקן, דכפי שנברא כך ישאר.

חלוק במהות הוא האדם הנברא ביום השישי. דהאדם אף שנברא בטבעים ובתכונות מהן מוגשמות ומהן מקולקלות, ניתנה בזה בידו היכולת והאפשרות לשנות העצמיות שבו, להתעלות מעל טבעיו ותכונותיו ולשנותן כליל, ולהפך עצמו לאישיות מעולה יותר.

ונראה דזהו כח המאד שנתחדש באדם, והיינו הכח לקחת את הטוב (התכונות איתן נברא) ולשכלל אותו, דבכח האדם ליטול את תכונותיו וכוחותיו ואת כל הנמצא והקיים - ולתקנם, והוא כח המאד שנתחדש באדם וזהו מה שמוסיף המאד על הטוב.

וזהו ביאור חז"ל דהמאד מתייחס ליצה"ר ולמוות, דהאמצעי לגדלות האדם הוא תיקון כח הרע שבו, דע"י שמתגבר על הקשיים והאתגרים הניצבים בפניו - מתגדל. ואלו הם אף דברי הספורנו, שמאד רומז לאותיות א-ד-ם, והיינו דכח זה לשנות מכפי מציאות הבריאה, נתחדש רק ביום השישי יום בריאת האדם.

אחדות דורשת הקרבה והתגברות תמידית

והנראה בזה, שמצב בו אדם חי באחדות אמיתית תמידית אינו מצב פשוט הבא ממילא, אלא דורש כל העת הקרבה והתגברות תמידית על רצונות וחשקים.

שכידוע, כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות, ואין רצונו של ראובן כרצונו של שמעון.

ונמצא, שכל הבא להעמיד עצמו בחברה מאוחדת, הרי שמקבל על עצמו מעטה, עבודה פנימית יסודית של התעלות והבלגה למעשים לא מקובלים של הזולת, ואין ספור כניעה וויתורים דבר יום ביומו, לרצונו של האחר.

מצב זה, הדורש התעלות תמידית בתחום שבין אדם לחבירו, מביא הוא למציאות בו האדם עובד על עצמו ומתגבר כמהלך חיים תמידי, ומוציא מן הכח אל הפועל (בתחום זה) את צורת האדם הנרצית במעשה בראשית, ואינו כבהמה העושה כרצונה. ואף שבתחום שבין אדם למקום נמצא הוא בשאול תחתיה, מ"מ כיון שהוא חי חלקית במהלך נכון ובונה צלם האדם שבו, הרי שיש כאן תרתי: א) יש לו זכות חיים, כיון שסו"ס אינו כבהמה ויש כאן צורת אדם (ודרך ארץ קדמה לתורה). ב) כיון שבתחום שבין אדם לחבירו חי נכון ויש בו צורת אדם, ומכיון שכוחות האדם הם כמקשה אחת, יש לצפות שישפיע הדבר אט אט גם בשאר תחומים, ויתכן שלפתע יראה את אור האמת, ויחל להתגבר אף בתחום שבין אדם למקום. וקב"ה מאריך אפיה ומצפה, בפרט ממי שכבר נמצא כבר (חלקית) בכיוון הנכון.

ומ"מ למדנו מכך, שהנהגת צורת אדם דבין אדם לחבירו חשובה וחמורה מבין אדם למקום, שהרי על מצב הפוך של קיום מצוות תוך מחלוקת ושנאת חנם לא נאמרו ההבטחות הנ"ל, והדברים עתיקים³.

ג. ומ"מ נקודה למעשה ממש יש מבאן, בפרט על תקופת המגיפה שבה אנו נמצאים, ושעל פי גדולי הדור באה

מנורה הערות להלכה בענייני המבול בדרום קפא

היה בשכונה במרכז הארץ שהיתה צפופה עד למאוד, עד שלא היה בה כדי מקום לדיירי הבנין לבנות סוכה בחצר הבנין אלא בדוחק גדול.

והנה בהתקרב החג השנה, עלה רעיון בלב אחד הדיירים, והשיג תוך כדי שתדלנות מרובה ותשלום כספי במקומות הנכונים, רשות להשתמש בחצר בית הספר השכונתי לבנות בה את סוכתו (כיון שממילא בימי הסגר לא התקיימו לימודים כלל בבית הספר). ואכן כבר בעשיית עמדה סוכתו לתפארה בחצר בית הספר, ומילאה שמחה את בני המשפחה שסוף סוף זכו לסוכה במקום מרווח.

והנה לאחר יום הכיפורים עברה השמועה בשכונה, כי ניתנה הרשות מצד הרשויות להשתמש בחצר בית הספר (שהיה ענק בגודלו), ואנשי השכונה החלו גם הם לבנות איש איש סוכתו (תוך הקפדה על מרחק גדול בין סוכה לסוכה). וכשנכנס השכן הראשון לקשט סוכתו לאחר יוה"כ, נדהם לראות את כל הסוכות בחצר בית הספר.

(ה) בגדרי זה נהנה וזה לא חסר (מידת סדום)

כתב רש"י (כתובות קג. ד"ה "מידת סדום"), דהא דכופין על מידת סדום בכל מקום בש"ס, הכוונה היא לאופן של זה נהנה וזה לא חסר, ומשום דזו היתה מידתם של אנשי סדום, שאף באופן זה שחבירו היה נהנה והוא לא חסר לא היו עושין טובה.

וכן ביאר הברטנורא על המשנה באבות (פ"ה מ"י) "ארבע מידות באדם, האומר שלי שלי ושלך שלך זו מידה בינונית, ויש אומרים זו מידת סדום". ופירש, שהמרגיל בעצמו שלא להנות את חבירו כלל (ואף שגם הוא אינו נהנה מחבירו), קרוב הדבר לבוא לידי מידת סדום, שמתוך שהוא רגיל בכך, אפילו בדבר שחבירו נהנה והוא אינו חסר, לא ירצה להנות את חבירו. וזו היתה מידת סדום, שהיו מתכוונים לכלות הרגל מביניהם ואף על פי שהיתה הארץ רחבת ידיים לפניהם ולא היו חסרים כלום⁷.

מעשה בסוכה בשכונה צפופה

והנה יש לדון במעשה שדובר בו בחג הסוכות השנה (תשפ"א). והנדון

על פירוד ולשון הרע. שהנה מקובל אצל הרבה בני תורה להחמיר עד כמה שניתן בדקדוקי מצוות שבין אדם למקום, וכל המחמיר יותר משתבח בעצמו ואכן שבח הוא לו. אמנם בחלק שבין אדם לחבירו ראוי לפי זה לכאורה להחמיר יותר, ולכל הפחות כפי חומרותיו בבין אדם למקום. וכל בן עליה ראוי לו שיבדוק אם אכן חומרותיו בבין אדם לחבירו הם לפחות כמו חומרותיו בבין אדם למקום, וה' הטוב יראה בהתחזקותו ויסיר מעלינו כל נגע.

ד. ביסוד גדר חטא אנשי סדום:

והנה יש לחקור ביסוד חטאם של אנשי סדום, אם היה ברעות או במידות. והנה נחלקו רבותינו האחרונים בגדר זה נהנה וזה לא חסר שפטור. דדעת הפנ"י (ב"ק כ:), דכל הנאה היא סיבה לחייב ממון, אלא שאם המהנה לא נחסר כופין על מידת סדום שלא ישלם הננה. ואף שביסוד הדברים יש כאן מקום לתביעה, הרי שבי"ד מקפדין על מידות רעות ולא מאפשרים גבייה.

אמנם בחידושי הגר"ש שקאפ (סימן י"ח אות ג) האריך לבאר שאין עצם ההנאה מחייבת תשלום, ורק אם המהנה נחסר משלם. והטעם הוא, דאם נהנה בלא שיחסר חבירו, אמנם נהנה הוא, אך לא מחבירו. דחוב נהנה הוא רק במקום שלוקח ומחסר מחבירו, דאז יש יסוד לתביעת המהנה "לקחת לי". ונמצא, דלשיטת

הוא ניגש לכל משפחה ואמר שאמנם אינו מקפיד על שכולם בנו סוכה, כיון שיש מספיק מקום לכולם בריוח, אלא שתובע הוא שישלמו לו כל המשתמשים בחצר, וישתתפו איתו בהוצאה הכספית שהיתה לו בכדי להשיג את ההיתר מהרשויות להשתמש בחצר בית הספר.

חלק מן השכנים אכן שילמו ברצון ומתוך הכרת טובה לשכן החרוץ, אך היו כאלה שטענו שאינם צריכים לשלם כלל מן הדין, כיון שהשכן השיג את האישור מתוך כוונה לבנות שם רק את סוכתו בלבד, ומכיון שהרשויות הסכימו שיבנו שם סוכות ללא כל הגבלה, מה איכפת לשכן שגם הם ישתמשו בחצר. ויסוד טענתם הוא, דכיון שהתשלום ששולם לקבלת ההיתר היה הכרחי ולא משתנה בין אישור עבור משפחה אחת או בעבור כל משפחות השכונה, הרי שתשלום זה בין כך היה נחסר ממנו (ולו עבור משפחתו בלבד). והרי קי"ל דזה נהנה וזה לא חסר פטור, ומאידך טוען השכן שבודאי נחסר הוא שהרי הוציא כספים רבים, הדין עם מי.

(יש להדגיש, כי לא מדובר בתשלום עבור שכירות המקום, כיון שעל פי חוק אסור להשכיר שטח ציבורי לאדם פרטי, אלא בתשלום "דמי לא יחרץ" של העלמת עין מצד הרשויות לזמן מוגבל).

בגדרי מהו "לא חסר"

ונראה דיסוד ושורש נדון דידן, הוא בדברי

הראשונים בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר (ב"ק כ:).

דהנה הקשו הראשונים, מהא דכתובות (דף ל:): בתחב לו חבירו מאכל לבית הבליעה שחייב לשלם מדין נהנה. והקשו למה חייב לשלם, שהרי בהפיל ראובן מאכל לעפר הארץ (באופן שהיה נמאס לרוב בני אדם) ועמד שמעון ואכלו, בודאי פטור שמעון מלשלם, דאע"פ שנהנה שמעון מ"מ לא נחסר ראובן, שהרי המאכל נפסד לפני האכילה ולא היה שווה כלום.

ואם כן הוא הדין בתחב ראובן לשמעון מאכל בבית הבליעה, שהרי לפני הנאת גרונו נפסד תחילה המאכל בחלל הפה (והפסד זה נעשה ע"י ראובן בעל המאכל). ונמצא, שאף שנהנה שמעון כשבלע את המאכל ולא הוציאו מפיו, מ"מ הרי זה נהנה בלא שנפסד ראובן, שהרי מאוס היה המאכל לפני ההנאה, וזה נהנה וזה לא חסר פטור, ומאי שנא תחב לו חבירו שחייב, מנפל המאכל ואכלו חבירו שפטור.

ותירצו הראשונים (תוס' שם ד"ה הא איתהנית), "דלא דמי הואיל ונהנה מחמת החיסרון שהיה מתחילה".

וצריך להבין תירוץ הראשונים, דמה איכפת לי שנהנה מהחיסרון שהיה בתחילה, שהרי סוף סוף חיסרון זה נעשה ע"י הבעלים בעצמם, והם שגרמו לעצמם הפסד בידים, ושוב הוי זה נהנה וזה לא חסר שפטור.

הגר"ש שקאפ זצ"ל, התובע הנאה במקום שאינו חסר הוא פגם וקלקול בדעות, שאין כאן כלל מקום לתביעה. ונמצא, דכיון שנתבאר שיסוד ושורש מידת אנשי סדום היתה על שהיו תובעים הנאה גם במקום שלא נחסר כלל, הרי שנדון דידן אם קלקול זה יסודו במידות או בדעות מתלא תלי וקאי במחלוקת רבותינו האחרונים, ויש לפלפל.

הנפק"מ להלכה בג' דרכי ההבנה בתוס'

ויצא לנו נפק"מ שונות להלכה מג' דרכי הבנה אלו, אם היסוד שכתבו התוס' הוא דין פרטי דווקא באכילה, או בכל מקום שהחיסרון הוא בשביל הנהגה או בכל מקום שההנאה באה מחמת חסרון הבעלים, והנפק"מ לנדון דידן במעשה הסוכה הצפופה.

דאם כוונת הראשונים, דאופן זה דזה נהנה וזה חסר הוא רק באכילה (וכפי הביאור הראשון בתוס'), אם כן לא יצטרכו השכנים לשלם, דאין כאן אכילה, ונחשב זה נהנה וזה לא חסר דפטור.

ואם כוונת התוס' כביאור השני גם אז השכנים יהיו פטורים מלשלם, כיון שהשכן שהשיג את האישורים הדרושים עשה זאת רק בעבורו ולא החסיר בשבילם.

ואם כוונת התוס' היא כאופן השלישי, שכל מקום שהנאת הנהגה באה בגלל חיסרון המהנה חשיב חסר, אם כן חייבים השכנים לשלם, כיון שסוף סוף נהנו מחמת חיסרון השכן.

הכרעת הדין

ונראה לפשוט הספק ולהכריע הדין, דהנה כתב הרמ"א (חו"מ רס"ד סעיף ד), שניים שנתפסו והוציא אחד הוצאות, אם השני יצא מן המאסר בלא השתדלות חברו, אין חייב ליתן לחבירו כלום הואיל ולא התנה עמו. ואם לא יצא רק ע"י השתדלות האחר חייב ליתן לו לפי מה שנהנה. ואם נראה לבית דין שלא הוצרך להרבות בהוצאות בשבילו, שאפילו בשבילו לבדו היה צריך לכל ההוצאות האלו, אינו חייב ליתן לו כלום, דזה נהנה וזה אינו חסר.

חקירה משולשת ביסוד דברי הראשונים (אימתי הוי זה נהנה וזה חסר)

והנראה בזה, דהנה יש לחקור חקירה משולשת בכוונת התוס', דנראה דאפשר לבאר כוונת התוס' בג' אופנים שונים.

א) דהוא דין מיוחד באכילה - דכיון שכך היא צורת מעשה האכילה שא"א להנאת גרונו אלה אם כן יכנס תחילה לחלל הפה, ממילא החיסרון מתחילה הוא צורך האכילה והוא דין מיוחד באכילה ושוב הוי זה נהנה וזה חסר שחייב.

ב) דאינו דין מיוחד באכילה - אלה מכיון שנחסר הבעלים בעבור האוכל חשיב זה נהנה וזה חסר ואינו דומה לנפל המאכל לעפר ששם לא נחסר בשביל הנהגה אלה הוא הפסד בעצם ולכן הוי זה נהנה וזה לא חסר.

ג) דכל דין זה נהנה וזה לא חסר הוא רק במקום שהבעלים לא נחסר כלל אבל אם ההנאה נוצרה בגלל חיסרון שהיה לבעלים, חשיב זה נהנה וזה חסר. ולא דמי לנהנה אחר שנפל המאכל לעפר דשמה ההנאה איננה בגלל החיסרון וההפסד שהיה לבעלים מקודם.

(ונראה דתלוי לבאורה במחלוקת האחרונים לעיל, בגדר זה נהנה וזה לא חסר שפטור. דלהבנת הפנ"י שעצם ההנאה מחייבת, אלא שבי"ד מעכבין הגבייה אם אינו חסר, הרי כיון שכאן סו"ס נחסר המהנה, אין כאן מידת סדום, וכפי ההבנה השלישית בתוס'. אמנם לשיטת הגר"ש שקאפ דהנאה מחייבת רק אם באה מחמת חסרון הבעלים, יש לדון גם כשני ההבנות הראשונות).

חבירו, אף שנהנה חבירו חשיב זה נהנה וזה לא חסר, דנהנה חבירו ממילא ופטור.

פסק ההלכה בגדון הסוכה בשכונה הצפופה

ונראה דכיון שהכריע הרמ"א דזה נהנה וזה חסר, הוא רק במקום שהחסרון היה בשביל הנהנה, דאם נחסר המהנה בשביל עצמו ונהנה חבירו רק ממילא לא חשיב חסר. ונמצא א"כ במעשה דהסוכה, כיון שהוצאות השכן בתחילה היו רק בעבורו, פטורים השכנים מעיקר הדין לשלם לשכן על הוצאותיו, דחשיב זה נהנה וזה לא חסר.

ומקור הדברים בדרכי משה (בשם מהר"ם פאדוואה), ונראה שהמעשה היה בעשיר ועני שנתפסו למאסר, והעשיר הוציא הוצאות (כנראה ע"י עורך דין שהוכיח שהכל היה עלילה), ומתוך כך השתחרר גם העני, ותבע העשיר את העני לשלם לו חצי ההוצאה שהרי בגללו נשתחרר.

ופסק הרמ"א, שאם לא הרבה בהוצאות בשביל העני, וכל ששילם היה בעבורו אין צריך העני לשלם כלום. ונראה שלמד הרמ"א להלכה כביאור השני בתוס', דכל היכא שנחסר בעבור חבירו חשיב חסר וחייב לשלם. אך היכא שלא נחסר בשביל





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

[א] כיצד פועלת התשובה

כמו אחד שלא עבר עבירה מימיו, (וכעין הא דתנן הלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על ניר מחוק), ושמה הענין הוא שהכתם שהיה על נפשו נמחה אך עדיין הוא חסר את ההתקדמות הרוחנית שהיה צריך לעבור באותה שעה שעבר את העבירה ולזה צריך מצוות ולא יעזור תשובה.

במה שתמה הר"י גולדברג נ"י בד' המס"י כיצד התשובה פועלת והסעיר את הרעיון במש"כ דלמרות ד' המס"י הברורים אכתי אם שב בתשובה שלמה לא חשבי' ליה כשב בתשובה שלמה, נלענ"ד דשגגה פלטה קולמוסו וכונת הרמח"ל היא דודאי מתכפר לו לגמרי אמנם מ"מ אין זה אומר שנעשה

[ב] חיוב תינוק בסוכה

הכלים משום הכנה היינו משום דאסור לסדר את השלחן עבור הזמן שאחרי השבת, אמנם אה"נ אם כונתו בסידור השלחן הוא כדי שבשבת זו יהא השלחן מסודר, א"כ אין זה הכנה למוצש"ק אלא סידור השלחן לכבוד השבת שעדיין לא יצאה, ומה שאסרו הפוסקים הוא בדרך הרגילה שרגילין לסדר בשביל מוצש"ק, והלב יודע אם לעקל כו', ואה"נ אם מסדר לכבוד שבת שפיר דמי, ודון מינה ואוקי בסוכה דודאי הוא משום כבוד הסוכה דהשתא, א"כ אין זה הכנה ושפיר דמי, ובפרט דבסוכה הלא אסור להשאיר כלים מלוכלכים כמבואר בגמ' (כט.) וטפי איכא למימר דזהירי ביה אינשי, שוב הרציתי הדברים קמי מו"ר הגאון האדיר שליט"א ונענע לי בראשו.

ובמש"כ הראי"ה הלר נ"י לחייב תינוק הצריך לאמו בסוכה, היכא דבונה סוכתו במרפסת, דלא שנא מחדר ילדים, אשתיטתיה לכאו' עובדא דשמאי הזקן דתנן במתני' (סוכה כח.) ושם היה העובדא בחדר ממש מביתו שפחת את המעזיבה וסיכך ע"ג המטה בשביל הקטן, והלא אנן לא נקטי' כותיה, ומ"מ צריך לבאר טעם זה, ושמה הוא משום דזה גדר בגיל החיוב ולא ענין של נוחות, ואמדו חז"ל את גיל החיוב בגיל בגרות והבנה כה"ג שאי"צ לאימו, ומה שהביא בשם הגרי"ז ז"ל אפי' אם הוא אמת, י"ל דיש כאן בדר"כ מציאות של מצטער, ומשו"ה לא חייבו כלל מעיקרא את בני הגיל הזה.

ובמש"כ לחלק בין שתית מים בימות השנה בפתח הבית לשתייתם בפתח הסוכה, תמוה בעיני דהא הצינעא היא היא ענין מגורי הבית.

ובמש"כ דאין חילוק בין סוכה לשבת ולעולם אסור לפנות כלים קודם מוצש"ק, נלענ"ד דאדרבה איפכא מסתברא דלכאו' טעם האוסרים לפנות בסעודה ג' את

ג] בענין לא תחמוד

הוא רוצה לקנותו, כי הוא לולב נדיר ביופיו, ואף שאינו ניטל לכתחילה, רוצה לקיים גם שיטת הגאונים, אך חזר ואמר כמה פעמים "רק אם באמת לא תרצה אותו....., ואם לא תרצה שני לולבים", וכו', וכו', וכנראה נזהר מאד מלא תחמוד".

ובעיקר שיטת הרמב"ם בזה לכאור' היה מקום לפלפל דאמנם כנראה שמוסכם שדעתו היא כנ"ל אך צריך לבאר מהיכן ה' פשוט כ"כ כן, שהרי לא פירש כן כלל, וכנראה שהוא מהלשון "שאם לא רצו הבעלים למכור, אע"פ שהרבה להם בדמים והפציר ברעים יבא לידי גזל" כו', ולכאור' אין זה ראייה ברורה כ"כ דאכתי איכא נמי לפרש איפכא ברמב"ם, ופשוט, אבל אעפ"כ מסתבר שאכן כך ד' הרמב"ם, דכיון דמפרש להך דב"מ דאפי' בדמי הוי לא תחמוד א"כ הלא ע"כ צ"ב אמאי אפי' בדמי הוא בלאו, ואולי י"ל דס"ל דכונת האיסור הוא דכל חמדה אסורה, וא"כ ע"כ דאין חילוק אם זה בדמי או בלא דמי, דשורש האיסור הוא העצם החימוד, והלקיחה היא רק תנאי באיסור, אבל יסוד האיסור הוא עצם החימוד [וכמו שמתברר כן בלא"ה, ולפי"ז החילוק בין לא תחמוד ללא תתאוה, הוא שבלא תחמוד האיסור הוא עצם החימוד, אבל יש בו ג"כ תנאי, ואילו בלא תתאוה ג"כ יש איסור בתאוה עצמה, ומלבד זה יש ג"כ תנאי והוא לרצות לקחת את זה, ויתבאר בזה לשונות הרמב"ם הנפלאים (פ"א מגזילה ואבידה ה"ט - י'), דמתחילה כ' גבי איסור החמדה שאין בו מעשה ותיכף אח"כ כ' שעובר עליו בלקיחתו, והיינו שיש בו מעשה וכבר עמד בזה הרה"כ נ"י, ולהנ"ל הוא מבואר דגדר האיסור הוא החמדה, והלקיחה היא רק תנאי, ותו לא, ואח"כ כ' הרמב"ם "כל המתאוה כו'

ובמש"כ הר"פ יצחקי נ"י דברים יסודיים ומעמיקים כדרכו בקודש משרשי הסוגיות בעמלה של הלכה במילתא דלא תחמוד דהיא כמו מת מצוה בזמננו שאין לה עוסקים:

הנה אם בהלכה למעשה אנו עוסקים נראה לסכם דבריו דלד' התוס' והרבה ראשונים אם נתקיימו ב' תנאים דהיינו שמשלם דמים וגם נתרצה הבעלים אזי נסתלק האיסור מכאן, ולד' הרמב"ם גם בכה"ג אסור, ובחנות ודאי ליכא איסורא, ולא נתבאר תקנה כיצד יעשה האדם שחבירו חמד את חפציו והפציר בו וכבר נתרצה לתת לו, אלא שיודע שבזה יעבור חבירו על לאו זה, דלכאור' במה שנותן לו את החפצא הרי מסייע לו לעבור עבירה ומכשילו בכך, ועובר על לפני עור, ומאידך באמת קשה לו לסרב לו, ובאמת כבר נתרצה ג"כ, ומה יעשה, ומזה כמה שנים הרהרתי תקנה נאה לזה, ואיני זוכר פקפוק על זה והיינו שיודיע הבעלים לחבירו החומד שכבר אינו רוצה ליתן לו כלל, ולעולם לא יתן לו, ואין לו טעם להמשיך להתחנן ולהפציר, ואחר שיתיאש מזה חבירו ישוב בשמחה ליתן לו זאת במתנה או במחיר, דלכאור' בכה"ג הוא כמו עניין חדש ואין קשר בין עסק זה לעסק החימוד שהיה לפני כן, [אגב אוסיף בזה מה שראיתי מעשה רב ממרן הגראי"ל ז"ל (בגליון כאיל תערוג סוכות התשעז לפ"ג עמ' 8) "סיפר ח"א שליט"א פעם אחת הבאתי לפני רבינו לולב מהודר של שתי תיומות כשיטת הגאונים (עתוס' ב"ק צו. ד"ה נחלקה) ובדק וא"ל שהוא לשיטת הגאונים ואנן לא קי"ל הכי, ושאל מה אעשה עמו, אמרתי שכנראה אחזיר למוכר, וא"ל רבינו שאם באמת לא אחפוץ בו אזי

איסור לא תחמוד "עצם הריצוי והשכנוע של האדם את חבריו" (כלשון הרה"כ נ"י), אלא כנ"ל שיש איסור כבר בעצם החימוד בלב ורק אינו לוקה בכה"ג, וכמובן דלפי"ז יש איסור לרצות את מה שיש לחבריו, ואי"צ ליתן בזה שיעורים וגדרים בגדר ההפצרה.

והנה כדנחתנין הלכה למעשה יודע כל שער עמנו כי רובא דאינשי מחזיקים נכסיהם לעצמם ואינם מעוניינים למכרם, וממילא אסור לרצות את חפציהם, אמנם יש בזה קצת יוצאים מן הכלל שהכל יודעים שיש בביתם חפצים שהם כמו הפקר לכל, ובשמחה כל הרוצה ליטול יסכימו לו ליטול [וה"מ מחזיקים זה לעצמם ורוצים שיבקשו רשות קודם נטילה, ואין זה הפקר גמור כ"כ] דבכה"ג צריך מאד לזהר לפני כל חימוד וחימוד שלא לרצות מדי כיון שמסתמא ברצון הראשוני אין איסור אבל תיכף ששומע על איזה חפצא שאינם נותנים אותו, מיד חל עליו איסור לרצותו לעצמו, לכן מתחילה יש לזהר לא לרצות מדאי כדי שאח"כ יוכל לבטל בקל את רצונו, ואולי יש להוסיף כאן איזה טעם לאיסור זה מלבד מש"כ הרמב"ם דזה גדר לגזל, דזה גם עניין שהקב"ה רצה שכל אדם יסתפק במוכן לו [וזהו מש"כ הגר"א ז"ל בביאורו למשלי שם], וממילא הרצון הראשוני אצל האדם שנותן הרבה מחפציו לציבור, וכנ"ל, הרי ברצון הראשון ממנו אין החומד חומד ליקח זאת ממנו, אלא מכמו שהוא בחנות או בהפקר, ולפי כל זה נראה שמובנת יותר קושיית האבן עזרא שהביא הרה"כ נ"י בריש מילין.

כיון שחשב בלבו היאך יקנה כו' עבר בלא תעשה כו', ואין תאוה אלא בלב", ולכאור' המשפט האחרון מיותר לגמרי, דהא אם היה תנאי שגם יקח ממש, הרי זה כבר כמו לאח תחמוד, לכן אי"צ לאפוקי מזה, אלא ע"כ דבא לאפוקי מגדר האיסור שנדע שגדר האיסור אינו גם המחשבה כיצד לקנות אלא עצם המחשבה בלב והחשק לזה הוא כבר יסוד האיסור ורק יש בזה תנאי כמבואר לעיל מינה שאינו עובר עד שיחשוב כיצד יקנה שזה כבר תנאי באיסור, ונראה להוסיף בזה ג"כ איזה סמך מל' הרמב"ם שכו' בתחילה גדר האיסור "כל המתאוה", ואח"כ כו' "כיון שחשב בלבו" כו' דאם זהו גדר האיסור הו"ל לכתוב כבר מתחילה "כל המתאוה כו' וחשב בלבו כיצד" כו', דיש לשמוע מזה קצת דאין זה מעיקר גדרי האיסור אלא רק תנאי באיסור, ונראה לבאר אגב הכי דנראה דאיסור שיש בו תנאי יש בעצם האיסור גם קצת שייכות לתנאי, משא"כ היכא דאין בו תנאי, וכגון הכא דהחמדה יש בה שייכות למעשה דהיינו שהחמדה היא חשק לדבר מסויים עם נטיה לפעולת לקיחתו, ואילו התאוה שהיא סתם חשק בעלמא והיינו עוד קודם השלב שבאה הנטיה ללקיחתו, ודוק בזה], וא"כ ה"נ מפרש הרמב"ם דכיון דכבר עבר על יסוד האיסור וגם קיים את התנאי מאי איכפ"ל אם לקח בדמי או בלא דמי, וממילא ס"ל דלא איכפ"ל אם נתרצה או לא, [ועי' היטב בד' הגרמ"מ משקלאו ז"ל בהגהתו על ביאור הגר"א למשלי (שכידוע הוא ג"כ כתבו מפי הגר"א ז"ל, עי' בהקדמתו) פ"ב פסוק טז], ולפי"ז אין הגדרת

ד] מצות שמחת האשה בחג

בעצם הלבישה, הנה כבר עמד בזה שלשון קנין נזכר רק ברמב"ם ולא בגמ', והדבר כמובן אומר דרשני, וראה להלן, ולגופא

במאי דאייתי הגר"ג רבינוביץ' שליט"א מד' הר"מ גבאי נ"י (בעמ' קלט) דמצות שמחת האשה היא רק בקנין הבגדים ולא

דמילתא נראה דהצדק עמו דהגדר בחיוב זה הוא בקנין, שע"י הקנין יש לה הרגשת שמחה כידוע [וראה להלן], אך מאידך הלא לדבריו שאין שום ענין בלבישת הבגד בחג א"כ איזה שמחת חג יש לה, הלא השמחה תבא לה רק בשעת הקניה, ואח"כ כשיבא החג כבר תתפוגג השמחה ותעלם לה, לכן נ"ל פשוט בענ"ד דבע"י דוקא בגד שתלבש בחג, ובזה יתקיימו גם ד' הרמב"ם וגם סתימת לשון הגמ'.

וראיי' בהאי דינא דגמ' דשמחת הרגל
באנשים בראוי להם ונשים בראוי להם וקטנים בראוי להם, הנה רבים תמהים ונבוכים מה שיך להגדיר לבן אדם כיצד ישמח הלא כל אחד ואחד יש לו דברים המשמחים אותו, ושאלה זו מנסרת בחלל עולמו בפרט בדור הזה שלא רבים המה אלו שאוהבים לשתות יין, ותמהים כיצד שיך לחייבם לשתותו ועוד לקיים בו מצות שמחה, וכן ישנם נשים שאומרות שאינן צריכות עוד בגדים וכבר קנו בגדים חדשים לפני מעט זמן וכמעט לא לבשום, וכו' וכו', ונתרבו השאלות כה"ג בהך מילתא, והצד השווה שבהם שמכריחים לומר שלא ירדנו לסוד עניינו של המאמר הזה.

והנראה לענ"ד בזה בביאור המאמר הלזה דכונת התנא היתה להשמיענו כיצד יוצרים שמחה, והנה בעו"ה בדורות האחרונים שהדורות חלושי שכל כ"כ, וכל המחשבות רדודות כל יום בכפליים משלפניו, חדרה המחשבה למחנה היראים ותאחו בקצה המחנה ששמחה היא עניין חיצוני בעלמא, [ועד כדי כך הגענו שנתרבו השוטים האומרים שיש ג"כ מצוה להיות בשמחה, וכאילו השמחה היא מצוה בפ"ע, תחת דברי רבותינו הברורים דהחסיד אבלו בלבן וצהלתו על פניו, ותחת המבואר בגמ' (ברכות

לא.) דאסור לאדם שימלא פיו שחוק בעוה"ז קיבלו על עצמם מצוה חדשה להיות בבדיחות הדעת כל יום וכל היום ע"י הלצות וליצנויות והתלוצצויות, וכבר ידוע מאמר החכם עליהם "אין לך יותר עצוב מאחד כמותם כשהוא שמח", דאליבא דאמת רובם שקועים במרה שחורה וכל מיני סמים ממיינים שונים, ואכמ"ל בזה, ויעויין בצוואת רבינו בעל נתיבות המשפט ז"ל (אות ח') שכ' "ולא תשמעו לאותן האומרים כי מהראוי להיות כל ימיו בשמחה, כי זהו הכל מעצת היצר הרע ושחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה, ובכל עצב יהיה מותר, רק בעת עשיית איזה מצוה או לימוד תורה יהיה בכוונה ובשמחת הלב אמנם לא בשחוק כי השחוק היא מדה רעה מאוד", ואין הדברים המבוארים צריכים תוספת ביאור, וכונת רבותינו בחיוב השמחה הוא בשמחת התורה או בשמחת הביטחון בה' יתברך או בשמחת המצוות שהאדם כולו מתמלא בשמחה פנימית העולה על כל גדותיו, ודי בהערה זו], אלא שמחה זו היא שמחה פנימית והרגשה של התרוממות הרוח משמחה, ורצה התנא לתאר כיצד יוצרים אותה, הלא מציאות זו היא מציאות פנימית ומציאות זו נוצרת מאלה, ולזה אומר התנא דיש דרך ליצור אותה וזה בכל אדם לפי טבעו, דלגברים שטרודים כל יומם בענייני העולם ועסקיהם, צריך לתת יין שהוא מרומם את רוח האדם, ומתנתקים ע"י זה מכל הרגשת הלחץ והרגשת הטרדה הקבועה שלהם ונשקעים בעולם שקט יותר ורגוע יותר שזהו שמחתם לפי טבעם, ובכך מתרוממים בהרגשת שמחה פנימית בחג ובמצוות ובקרבת ה', איש לפי מהללו ודרגתו, ואילו את הנשים אמר התנא שישמחו ממה שקנו להם בגדים לחג שעצם קניית הבגדים החדשים נותנת להם ג"כ הרגשת רוממות ושמחה, ויפה דקדק הר"מ

גבאי נ"י הנ"ל שגדר החיוב הוא מעשה הקנייה דידוע שזה פועל הרבה, עצם זה שקונה להם משהו, וקטנים צריכים תעסוקה וממתקים ודוק.

ובמה שהאריך בדין קניית בגד לאשתו נדה לכבוד החג, שלד' הגר"ח קניבסקי שליט"א ראוי ליהזר בזה, ולד' שאר גדולי זמננו ז"ל ולהבחיל"ח שליט"א שרי, ודן אם מהניא מחילתה, והביא ד' רוב הגדולים דל"מ מחילתה, ולהנ"ל פשוט דל"מ מחילתה דסוף סוף יחסר לה משמחת הרגל.

ובמה שדן בנותן לה כלי שקוטל יתושים וכיו"ב דהוי כמברית ארי, אף דלדינא מסתבר כותיה, מ"מ לאו מטעמיה דלא לזה נתכוין הגר"י זילברשטיין שליט"א כלל בביטוי "מברית ארי", דכונתו דאין כאן שמחה במה שיש לה, אלא שמחה במה שנסתלקו חובותיה, ואנן בעי' שתשמח בדבר חדש שקיבלה, ולפי זה הי' מקום לומר דבקוטל יתושים למעשה קיבלה כלי חדש,

אמנם פשוט וברור דגם בזה לא קיים דינו דמה שאותם פוסקים סוברים שיוצא יד"ח בקניית כלים היינו בכלים המשמחים וכגון בכלי מטבח שלה, או בתכשירי איפור, וכיו"ב, ולא בכל כלי, ופשוט.

עוד דן במי שיש לו מעות או לקנות בגד לאשתו או לקנות בשר לחג, והשקיע הרה"כ עיקר עיונו בהיכ"ת דיש לו מעות לקנות יין או בגד, ונאיד מהיכ"ת דאו בשר או בגד משום ד' הביה"ל דאין לנו בשר שלמים, אמנם אשתמיט מיניה לשון הרמב"ם שהביא בעצמו לעיל מינה "והאנשים אוכלים בשר ושותים יין" כו', ומשמע דסתמא קאמר ולא דוקא בזמן דאיכא שלמים.

ומה שדן אם צריך לקנות בגד גם בר"ה נראה דאי ילפי' לה מקרא דושמחת בחגך, וקיי"ל דשמעי' מהאי קרא נמי לר"ה, א"כ מהיכ"ת לפטור, ומה שקשה משבת לק"מ דאפי' נימא דאיכא מצות שמחה בשבת הא אכתי לא ילפי' לה מהאי קרא, ודוק.

ה) בענין בישול אחר אפיה

דלא שייכא כלל, תמיהני עליו שלא שת לבו למה שהארכתי בעז"ה ית' בעניין זה גופא להוכיח כן בטוטר"ד באותו גליון (במדור המאמרים בתחילתו), ואולי הגיעה השעה לזה יעויין שם (בעיקר בענף א' אות ה', ובמש"כ לפני כן בעז"ה).

ובמש"כ הר"י ירחי נ"י (במדור התגובות עמ' קצה) בענין בישול אחר אפיה וצליה על ד' הרב מולקנדוב נ"י [שכ' לדמות ד' הראשונים דס"ל שאבאח"ב במאב"ד, לד' הראשונים דס"ל שאין בישול אחר אפיה וכו'], דפלא הוא שמדמה מילתא למילתא

ו) נטילת שכר על לימוד תורה

להערה חדשה בזה, דהנה בגמ' (ביצה טז.) אמרי' "תני רב תחליפא אחוה דרבנאי חוזאה כל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה כו' חוץ מהוצאת שבתות ויו"ט והוצאת בניו לת"ת שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו", ולכא' אם כן הוא שאסור

עוד יש להעיר בענין נטילת שכר על לימוד תורה שהאריך הר"א כהן לוי' נ"י (בקובץ יב עמ' קסח) והראה גודל החומרא בזה הלכה למעשה, ושכל היכא דיש לו כדי חיותו או שמקבל רק שכר בטלה אסור לו לקחת עוד, נתעוררתי מאאמו"ר שליט"א

להוסיף למלמד עוד שכר איך יתפרש גבי הוצאת בניו לת"ת שאם הוסיף מוסיפין לו, ובהשקפה ראשונה השבתי לו דשמא כונת המדרש דיש לו לאב להוסיף עוד ועוד מלמדין לבנו ככל שיצטרך ויקח הכי מומחה ששכר בטלה שלו הוא רב, או שיקח ב' רבנים שזה ילמדו עוד עניינים בתורה שאין הראשון מלמדו, ולא נחה דעת אאמו"ר שליט"א בזה, אח"כ נתיישבתי בזה עוד והרהרתי דשמא ה"ק דהמלמד יכול לדרוש רק שכר בטלה אבל האב יכול להוסיף כרצונו, דהאיסור של מה אני בחינם אף אתה בחינם הוא איסור על המלמד ולא על האב,

וצ"ע בזה לדינא, שוב שמעתי מאאמו"ר שליט"א שגם הוא אח"כ יישב כן, וא"כ יש לנו פתרון לתשלומי המלגות לאברכים דרובא דרובא דהכוללים המצויים היום אינם מתחייבים ליתן מילגה אלא מתחייבים להשתדל וזה מרצונו הטוב של ראש הכולל, ואין האברכים תובעים את מילגתם אלא שמחים במה שמקבלים ויודעים שהכל הוא כמו תרומה שנותן להם ראש הכולל, ובזה א"כ אין איסור אפי' אם כבר אינם זקוקים לזה למחיתם כיון דסוף סוף זה בא מצידו ללא תביעתם. ויל"ע.

[ז] הזכרת שם החולה בתפלתו

עוד בענין הזכרת שם חולה בתפילה עליו, הנה לעיל (בקובץ יג) האריך ידי"נ הרז"א גרז נ"י לבאר סוגיא נפלאה זו בטוטו"ד כדרכו, במקורות הדברים, וכלל הדברים הם דבגמ' (ברכות לד.) מבואר דאי"צ להזכיר שמו כלל, ואילו בזהר פ' וישלח מבואר שכן צריך, והאחרונים (ממהרי"ל ואילך מלבד היעב"ץ ז"ל) חילקו דבפניו אין צריך ושללא בפניו צריך, ואח"כ (בקובץ יד) הערתי על זה דאמנם נקטו האחרונים כן אך עדיין אין ראיה דצריך להזכיר את שמו ושם אביו וסגי במה שמזכיר את שמו באופן שברור על מי מתכוין, ועוד הוספתי דמבהגר"א לברכות (שם, בביאור ע"ד הנסתר) מבואר דאדרבה סכנה היא

להזכיר שמו בפרטות שמעורר עליו קטרוגים, והשתדלתי שם לבאר ד' הזוהר לפי"ז, ומדי דברי עם ידי"נ הנ"ל נתעורר להערה נפלאה בזה והעירני דלפי ד' הגר"א הנ"ל יש ליישב ג"כ את ד' הזוה"ק בפשיטות דיש חילוק פשוט בין הך דברכות לד' הזוה"ק, דהך דברכות איירי בתפילה על החולה, ושם אי"צ להזכיר שמו שמעורר בזה קטרוגים עליו, אבל הך דהזוה"ק איירי בתפילה לינצל מעשיו הרשע ושם אדרבה שפיר יש עניין גדול להזכיר שמו של עשוי בפרטות בדוקא, כדי שבכך אדרבה יתעוררו עליו כמה שיותר קטרוגים, והדברים מתוקים ונכוחים למוצאי דעת, ושימד"נ.

[ח] בענין דישת תמרים

במש"כ הר"א כהן נ"י בעניין דישת תמרים בשבת בהך דפ' כלל גדול (עג:): דמשמע מתוס' דיש לתמרים קליפה נוספת, הנה בהיתוי בזה ציינתי למתני' דעוקצין (פ"א מ"ה) דתנן "שרביט של תמרה שרקנו טהור, שייר בו תמרה אחת טמא, וכן

בקטניות שרביט שרקנו טהור שייר בו גרגיר אחד טמא" כו', דמשמע מזה כד' התוס' ודוק, והראוני בשעתו ד' הגר"א וייס שליט"א (במנחת אשר שבת שם) שכ' ששמע מהמומחים שהדקלים שבימינו הם מזנים מתורבתים יותר ביחס לפירותיהם, ולכן

נעלמה קליפה הנ"ל, אבל בדקלים הקדמוניים היה איזה סיבוך או קליפה כל שהיא סביב התמרים, שגרם למציאות של דישא כפשוטו למי שרצה אותם, והנה מכח הקושיא בהבנת הסוגיא הזו חידשו האחרונים שגדר דש אינו הוצאת גולם מקליפתו אלא שלב בהפיכת הגולם לאוכל, והיינו ע"י פעולת חילוף האוכל ממקורו, בין אם הוא מקליפה בין אם הוא מן הענף שגדל עליו, ומכח זה באו לדון לאסור תלישת בננות וכיו"ב, וכן תמרים [לפי הבנת הרה"כ נ"י] מהענף שלהם, אך אילו לא היה קשה להם הגמ' הנ"ל לא היו באים לחידוש זה ונשארים עם הפשטות שגדר דש הוא להוציא גולם מקליפתו, וכמ"ש בשביתת השבת בשם ס' פאר עץ חיים [דבתחילה צריך להבין עיקר אחד גדול מהו החילוק שבין אבות אלו היינו דש ובורר דלכאו' שניהם אחד הוא, דדש היינו בורר אוכל מתוך פסולת, וע"כ צ"ל דדש הוא עניין מלאכה ופעולה אחרת לגמרי מבורר, והוא דבורר הוי ב' גופין נפרדין אע"ג שמעורבין מ"מ במקום שהם הם נפרדים זה מזה, ואין

אחד בלוע בתוך גופו של חבירו, אלא כל אחד גופו במקום שהוא שם עומד בפ"ע אלא שמעורבין וסמוכין כו', ואיננו ענין חדש ופעולה גדולה חדשה כ"כ וכו', לכן אם בורר ואוכל לאלתר מותר כו', אבל מלאכת דש לא הוי ב' גופין נפרדין אלא גוף אחד מובלע ונעלם תוך גופו של חבירו, ונמצא דהפעולה גדולה מאוד שהוציאו מכח אל הפועל והביאו לידי תכליתו שנברא לזה, כגון הגרעין של תבואה דתכליתו שנברא לזה הוא ודאי כדי להיות מופשט מהלבוש שעליו ולא להיות בתוך לבושו דכל זמן שהוא תוך לבושו אינו ראוי לאכילה ועתה נעשה כבריה חדשה, ולכן אפי' באוכל לאלתר נמי חייב כמו קוצר, ובב' מלאכות אלו דש ובורר בכל א' מעליותא וגריעותא כו' מ"מ בדש מעליותא הוי שהביאו לתכליתו כו' עכ"ל], וא"כ לכאו' אין מקור לאסור תלשה הנ"ל מן התלוש, ויש לפלפל עוד בזה [ובמקור"א הארכתיו טובא בהך עניינא ואי"ה עוד אשנה פרק זה בל"נ].



מכתב ב'

הרב ראובן אשרזון

ראשון - לציון

מהרהורי ליבי ולסדר בפני החכמים מעט צרי ודבש בזה מילתא בטעמא מאשר חנני ה' ית'.

כבר קיבלנו מרבתינו שלימוד הסוגיא מעלה עליו כאילו קיימה (עי' תענית כז:), ונשלמה פרים שפתינו כתיב (הושע יד ב), ועוד אמרו (בירושלמי סוף ברכות) "כל פיטטיא בישין לבר מפטטיא דאורייתא דטבין" וא"כ אפי' אם לא יהיו הדברים לתועלת למעשה מ"מ יהיו לתועלת לשם פטפוט בד"ת, וכהלכתא למשיחא דגרסינן.

א הנה בגליון הקודם האריכו הרב גבאי והרב מולקנדוב שליט"א (במדור התגובות) בבירור הגייתם הנכונה של האות צד"י, ודרך אגב גם נגעו בקצרה וברמיזה בכמה עניינים בהגיית שאר האותיות והתנועות, וכיון שראיתי גודל העזובה השוררת בדורנו בנושא זה, ומסתמא רוב הרואים מאמרם הנ"ל אינם מבינים דבר וחצי דבר והוא כמו מת מצוה שאין לו עוסקין אמרתי בליבי להעלות ע"ג גליון מעט

ב] חשיבות התנועות של לשון הקודש ומקורו

פי חכמת הנקוד ודקדוק לשון הקודש והסבות היוצאים ממנו וכל זה להודיע שמשולבות הנה אשה אל אחותה, ויחדיו יהיו תמים אל ראש העליון ברוך הוא", וכן רבו ספרי דקדוק בדורות הקדמונים (כידוע שחיבר רס"ג ור"י ן' חיוג ור"י ן' גנאח וס' בן אשר וכן נפתלי, שחלקם היו בזמן הגאונים וחלקם בתחילת זמן הראשונים ממש, (ומעידים כולם שקיבלו כל דבריהם מרבתיים וזקניהם הקדמונים, וע"כ שהוא מזמן חז"ל כבר, וכן בס' יצירה נזכרו הרבה ענייני דקדוק התנועות וכיו"ב, וכן בגמ' כבר נזכרו עניינים אלו, וגם שם מבואר שכבר היו בזה פרצות ומחו על זה החכמים ולא נתפשטו פרצות אלו רחבי הציבור אלא רק במקומות מסויימים, ובאמת שכבר בזמן הנביאים הראשונים היה כן כדמצינו גבי שבט אפרים שלא יכלו לומר שין ימנית והחליפה בשמאלית כמבואר בשופטים (יב ו), ועל חשיבות הענין תעיד עובדא דרב אחא ורבינא (בבכורות מו). "כי

מצאתי בס' הנפלא "קושט אמרי אמת" (כהן, עמ' קכד, שבספר זה ערך בצורה נפלאה את כל הנושא), שהביא מס' יסוד ושורש העבודה (שער ה' פ"ג) מעשה נפלא שהמסר העולה ממנו נכון גם בלעדיו והוא "מעשה בחסיד אחד שנראה אליו אליהו ז"ל במערה ושאלו מדוע אחרו פעמיו לבא, והשיב לו בשביל שלא ידעו ליזהר בתפילתם בקריאת האותיות והנקודות, ומבואר שם שזהו הטעם לאריכות הגלות רח"ל, שהתפילות שלנו אינן פועלות בגלל זה כהוגן למעלה, והביא שם עוד מקורות לזה מחכמי הדורות ז"ל.

עוד הביא שם (עמ' קיא) ד' רבינו חיים ב"ר בצלאל ז"ל (אחיו של המהר"ל מפראג ז"ל) בהקדמתו לספרו עץ חיים (על ענייני דקדוק) "כי הרב הקדוש איש אלוקי רבנא אשי ובני ישיבתו כאשר חתמו על התלמוד בחותם הקדוש חתמו עמו עוד ספר אחד על

ה"ג) מלמד תינוקות כו', או שהוא מלמד בלימודן הרי זה בכלל ארור עושה מלאכת ה' רמיה, לפיכך אין ראוי להושיב מלמד אלא בעל יראה מהיר לקרות ולדקדק".

ולענין דינא הנה בגמ' (ברכות טו:), ומגילה כד: (ועוד) ניכר דשינויים בהגית אותיות לשה"ק היו קיימים ולכתחילה היה ראוי להרחיק מי שמדבר כך, אך בדש בעירו אי"צ, ומ"מ ודאי שאין ראוי גם לדש בעירו להמשיך לדוש בעקביו דברים העומדים ברומו של עולם כאלו, וכן הובא בשו"ע או"ח סי' סא וברמ"א שם שכן יש ללמוד בכל לימודו, ובהקדמת בני הגר"א ז"ל לשו"ע כתבו שכן היה מנהגו בכל לימודו, והוא בעצמו גם חיבר בזה כמה חיבורים.

ההוא דמקרי דרדקי דאדריה רב אחא דקא פשע בינוקי (מלקה אותן ומתים, רש"י) ואהדריה רבינא דלא אשכח דהוה דייק כותיה" והדברים נוראים, וכע"ז מצינו גבי יואב (בבא בתרא כא:): "כי אתא לקמיה דדוד אמר ליה מאי טעמא עבדת הכי (שלא הרגת את הנקיבות) אמר ליה דכתיב תמחה את זכר עמלק, אמר ליה והא אנן זכר קרינן א"ל אנא זכר אקריון, אזל שייליה לרביה אמר ליה היאך אקרינת אמר ליה זכר, שקל ספסירא למקטליה אמר ליה אמאי א"ל דכתיב ארור עושה מלאכת ה' רמיה א"ל שבקיה לההוא גברא דליקום בארור א"ל כתיב וארור מונע חרבו מדם" וכו', ומזה הוציא הרמב"ם הלכה למעשה (פ"ב מת"ת

ג] ביאור ענין התנועות וקצת אותיות שבלשון הקדושה

אותיות לחדא, והדבר ברור שא' משניהם טעות, ולכאור' גם לא שייך בכה"ג אלו ואלו דא"ח, שטעות זו באה עלינו משנות גלותינו בין האומות והושפענו מטומאת עמי הארצות אשר היינו בקרבם.

ועל של עתה באתי שנתעוררתי בעז"ה לבאר ביאור קצר ואמין לתנועות הקדושות של שפת הקודש הלזו.

והנה כל המעיין במנהגי ישראל ובאופנים שהם הוגים את תיבות לשה"ק, יתמה על חילופי המנהגים והמסורות בזה, ויקשה מדוע מדמים ומבטאים הספרדים כ"ף דגושה ורפויה באותה צורה, והלא אם נשתנו זה מזה ע"כ דגם בהגיה נשתנו, ומאידך מוסיפים האשכנזים יודי"ן יתירות בכל חולם וצירי, ועוד שאר דימויים שב' העדות הנ"ל השוו ב' תנועות לחדא, או ב'

ד] בירור בצורת הגיית אות בי"ת ופ"א דגושות ורפויות, ואות וי"ו

יש מחלוקת מהי, ואכמ"ל), בומפ - השפתיים, והנה הגרוניות הינם אך ורק מהגרונ, וכן החיכיות והלשוניות והשיניות [ואף דהשיניות הם ג"כ מהלשון ולא רק

וראשית מילין בזה אזכיר את מוצאות האותיות שהם אהחע(ר) - הגרוניות, גיכק - החיכיות, דטלנת - הלשוניות, זסצ[ר]ש - השיניות (בענין הרי"ש

א. שוב הרהרתי דאפשר דהוא גם דינא דגמ' בכל לימודו, דהא לישנא דגמ' (ברכות טו:): "תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא לימודך תם" כו', ומשמע דאין זה תלוי רק בק"ש אלא בכל לימודו, ורבא דקאמר ליה כגון קראי דק"ש רצה רק לבאר היאך הוא ובפרט שבק"ש הוא יותר חמור, אבל דינו של ר' ירמיה הוא בכל לימודו, ודוק.

מהשיניים נראה דאליבא דאמת כולם מוגדרים כלשוניות אלא שהלשוניות נחלקו לב' מחנות, אלו שנעשים אך ורק ע"י הלשון ונקראו לשוניות משום כך, ואלו שנעשים אך ורק בשיתוף עוד אבר והיינו השיניים, ולכן נקראו שיניות], אמנם בומפ שהם שפתיות נשתנו מכל אלו שכל הקודמים אחידים לגמרי בהגדרתם, ואילו אלו אינם אחידים שהרי הבי"ת הדגושה והמ"ם והפ"א הדגושה נעשות אך ורק ע"י השפתיים, ואילו הבית הרפויה ואחותה הוי"ו, וכן הפ"א הרפויה נעשות ע"י נשיקת השפה העליונה עם קצוות השיניים התחתונות, והוא פלא, [אגב כמובן שכאן המקום גם להקשות בעיקר העניין הלזה דהרי דגש ורפה הוא לא סתם שם עצם אלא ביאור של מהות הדבר שדבר פלוני הוא רפוי או דגוש, וא"כ איך מתבאר גבי הבי"ת הרפויה והדגושה הגדרות אלו, ומה מודגש בזה יותר מזה או רפה בזה יותר מזה וגם איזה דמיון יש ביניהם שצריך לומר שזה אותה האות רק מודגשת יותר או פחות].

והנה בגמ' (ברכות טו:) אמרי' "תני רב עובדיה קמיה דרבא ולמדתם שיהא למודך תם שיתן ריוח בין הדבקים עני רבא בתריה כגון על לבבך על לבבכם בכל לבבך בכל לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מארץ", והיינו שבכל תיבות אלו יש את אותה הברה בסוף תיבה א' ובתחילת תיבה שלאחריה, ונוצר מזה דיבוק של ב' התיבות יחדיו, ולכן צריך ליתן ריוח בין הדבקים, שיפרדו לב' תיבות כמו שהם באמת, ומבואר בזה דעשב בשדך הם ב' תיבות העלולות לדיבוק, ולכאור' לפי המנהג המצוי היום אין חשש כזה כיון שהבי"ת הרפויה שבסוף עשב היא בשיתוף השיניים התחתונות, ואילו הבי"ת הדגושה שאחריה אינה בשיתוף אלא בשיתוף השפה התחתונה והמעבר ביניהם הוא קל ואינו יוצר שום דיבוק, וזה לכאור' ראה ברורה שהבי"ת הרפויה והדגושה אליבא דאמת קרוב מבטאן להיות אחד^ב, והיינו שאות זו היא מודגשת יותר מאחותה ואילו אחותה נאמרת באותו

ב. וכבר עמדו בזה רבים וטובים ומנאן בשמות בס' קושט דברי אמת הנ"ל ה"ה הרשב"ץ, וס' נוהג כצאן יוסף (של מנהגי אשכנז), והגר"א, ומקור ברוך (אפשטיין), והגר"א אונטרמן ז"ל, אלא שבס' הנ"ל רצה לדחות ראה זו ואביא בזה תמצית מדבריו הנה האות בי"ת הדגושה מבטאה ידוע ואין בו מחלוקת כלל (והוא כמו אות שבאנגלית), אבל אות בי"ת הרפויה אין מבטאה ידוע לרוב קהילות הספרדים, והאשכנזים מבדילים ביניהם היטב (ע"י אמירתה כמו אות V שבאנגלית), אלא שכמה אחרונים צידדו לטובת המבטא הספרדי שאינו מבדיל ביניהם וראייתם העיקרית מכח הגמ' הנ"ל, ויש לדחות דבריהם כיון שבגמ' הלא נזכר ג"כ ליתן ריוח בין הכנף פתיל ושם הרי הספרדים כן מבדילים כמו האשכנזים וא"כ ע"כ דהחשש מדיבוק בגמ' אינו שיהיה ממש דמיון בין האותיות דלפעמים גם דמיון רחוק יכול להביא לידי דיבוק, וראה לזה מד' הראשונים שאמרו ליתן ריוח גם בין "יתן לי", ובין "יחפץ זנבו" ובין "עד שקר" "לזו שם העיר" וכו' ולכן מוכיח שאין נכון מנהג הספרדים שלא להבדיל בין בי"ת רפויה לדגושה אלא האמת היא כמנהג האשכנזים שמבדילים (דגושה , ורפויה V), ולענ"ד שלא עמד כלל על טיבם של האומרים שיש לדמות את הרפויה לדגושה ובגלל זה כל דבריו לא נכונים בזה, דהנה כונת אותם הסוברים דיש לדמות הרפויה לדגושה אין זה לעשותם שוות לגמרי כמובן דא"כ מדוע נשתנית הגדרתן לדגושה ורפויה, אלא ודאי שיש רק לדמותן יותר שלא יהיו כ"כ רחוקין, ומה שהביא ראה מדוגמאות הראשונים כגון ויתן לי, אין דבריו נכונים ג"כ דבגמ' חז"ל שכל הדוגמאות הם דיבוק גמור, וא"כ ברור שהפשטות היא שאלו ג"כ דוגמאות כעין שאר הדוגמאות שאמרו חז"ל, ולא דוגמאות מסוג שונה, ורק הראשונים בראותם רוע המצב בזמנם שכבר נטו לשיבושים אפי' במה שאינו דיבוק גמור כתבו ליזהר גם בזה, למחות על קלקלת בני דורם, ואין טעם לחפות על ד' הגמ' דברים אשר לא כן, ולעיקר הכנת החילוק בין דגש לרפה לא הגיע הרהמ"ח שהרי החילוק ביניהם הוא כ"כ פשוט.

השניים), א"כ נשאר רק לבאר דאות וי"ו היא גם כן עד"ז, וזה כבר לא חידוש גדול שכן מוסכם אצל רוב המדקדקים בדרונו, שאות וי"ו המדויקת היא ע"י השפתיים בלבד (וכהגיית w האנגלית), רק אוסיף בענ"ד עוד ראייה ברורה ונאה לזה דהנה כל הוגה שעשועות רואה דפעמים בא הוי"ו בהגייתו הטבעית כמו אחת האותיות, והיינו כשיש בו ניקוד שאינו חולם מלא או שרוק, ואילו כשבא עם חולם מלא או עם שרוק נעלמת ממנו הגייתו ונעשה כמו חלק מהניקוד והוא פלא, ואמנם בלשונות אוה"ע מצויות הרבה אותיות ניקוד אך בלשה"ק אין האותיות אותיות ניקוד וכל אות ואת יש בה מהות פנימית ועצמאית, וא"כ כיצד הוא שנהפכות לפתע לניקודין בעלמא, אך האמת הברורה לכל מתבונן שאינו מתעקש היא שיש כאן שריד וזכר לאופן הנכון והמדויק של אמירת האות הזו, והיינו שזה דומה מאוד לאמירת הוי"ו הערבית המוכרת, וכך באמת הוגים את האות וי"ו תמיד ואין זה כלל ניקוד, אלא הברה אמיתית של אות זו, [ובל"נ עוד יתבאר עניינה של אות זו להלן כשיתבארו ענייני הניקודין הללו (היינו ניקוד החולם המלא והשרוק)].^ה

האופן בדיוק אבל בצורה רפויה יותר, ולא תקיפה ומודגשת, ואין פשוט מפשטות זו, ובזה הכל מבואר היטב דהחילוק בין הדגושה לרפויה באות ביי"ת הוא שאת הבי"ת עושים ע"י הצליל שמפוצץ את הפה (וכמו ה B האנגלית), ואילו הרפויה היא ג"כ ע"י נשיקת השפה העליונה לשפה התחתונה (ולא לשניים התחתונות), ונשיפת האויר החוצה למרות נשיקת השפתיים, וכמו פעולת השפתיים בעת התקיעה בשופר (שמשמיע קול קצת כמו אופנוע), וזה פשוט אותה הברה רק בהרפיית הפיצוץ שיש בדגושה, ודוק בזה,^ז וא"כ כיון דהדגושה היא ע"י פיצוץ החלק החיצוני של נשיקת השפתיים (וכמו ה P האנגלית), א"כ צ"ל דהרפויה היא ע"י הרפיית תנועה זו והיינו כמו נשיפת רוח רגילה (למשל לתוך בלון וכיו"ב), שבמקום לפוצץ את נשיקת שפתיו יש לו לשחרר את הלחץ בעדינות (אבל כמובן לא ע"י פתיחה גמורה של הפה לרווחה, אלא רק שלא יהיה צליל של פיצוץ אלא של נשיפה איטית).^י

ודאתינן להכי דכבר מבואר דאותיות ביי"ת ומ"ם ופ"א נעשות רק ע"י השפתיים בלא השתתפות עוד אבר (היינו

ג. ודאתי להכי יובנו היטב ד' האחרונים שהשוו את הבי"ת הרפויה לדגושה והיינו שהרמיון ביניהם הוא גדול אבל לא מוחלט, וכשתידוק בדבר תראה שמיושבין ד' הגמ' בכך הפלא ופלא, ובמש"כ גבי הכנף פתיל, הוא הדין והוא הטעם שבאמת גם שם צריך להשוותם שיהיה החילוק ביניהם רק הדגשת והרפיית ההברה. ד. ובזה מיושבות כל התמיהות שהיו לנו על הגיית אותיות אלו שהרי לפי"ז גם אותיות אלו הם משתמשות אך ורק ע"י השפתיים ושפיר יש לקרותם שפתיים.

ה. והנה הרב הנ"ל הביא כמה ראיות לזה מהגאונים והראשונים והקשה בשם חכם א' מד' הבי" (אה"ע סי' לד) שהביא את הקושיא מדוע אנו אומרים חופה וקידושין הלא הקידושין נעשים לפני החופה, והביא ע"ז את תירוץ בעל העיטור שעיקר הנוסחא היא חופה בקידושין וכיון שהבי"ת כאן היא אחרי אהוי"י דינה להיות רפויה, ומשכך אמנם המדקדקים נזהרו לקרותה כדינה בבי"ת רפויה אבל שלאחריהם כבר טעו בזה וקראוה בוי"ו כיון שהגייתן דומה, והרב הנ"ל נבהל מאד מקושיא זו וטרח מאד ליישבה, ולמעשה הסכים שכן משמע מד' הבי"י, אך אי"צ לחוש לזה מכמה טעמים שכ' שם, [נפלא ג"כ מה שרצה ליישב ג"כ דאין זו אלא ד' בעל העיטור והבי"י רק העתיק דבריו ולא דס"ל, דתירוץ זה של בעל העיטור מופיע בהרבה ראשונים ולא

ה] ביאור ובירור מיני התנועות והגייתן

א. ולאחר שנתבאר בשפה ברורה ובראיות אמיתיות והגיוניות דאליבא דאמת כל האותיות השפתיות מוצאן אך ורק מהשפתיים, ושלפי"ז גם הוי"ו הוא ע"י השפתיים בלבד, נבוא לבאר דיני התנועות למיניהן בעז"ה.

ב. והנה התנועות המרכזיות הם פשוטות וקלות להבנה, והם (ואזכירם כעת בדוקא בלא שמותיהם הנ"ל, אלא בניסיון להגדרת מהותם מצד עצם קיומם כהברות מרכזיות, ודוק בזה): א) **עצם הוצאת קול הברה מהפה בלא הנעתו כלל** שהוא בודאי עיקר התנועות ושורשם, וזה צריך להיות פשוט בסברא קודם כל עיון ודיון [ולהלן אבאר בל"נ ובעז"ה כוונת הראשונים ז"ל במש"כ בזה שהוא חיבור תנועות], ב) **הוצאת קול הברה הנ"ל בפתיחת הפה לצדדין**, ג) **הוצאת קול הברה הנ"ל בקמיצת הפה לגובהו מעט**, כל אלו ההגדרות הן הגדרות אמיתיות ופשוטות לעיקר המהות של התנועות הפשוטות שמוציא האדם מפיו.

ו**כשנבוא** לקרואם בשמות קצרים ותמציתיים שבתוכה אחת יובן היטב כל מהותם, עלינו לקרות לראשונה סגול [שאלתי כמה חכמים פ"י התיבה סגול ואין פותר אותה לי, ובינתי בזה ונלענ"ד דהכוונה היא מלשון סגולה, כמו והייתם לי סגולה וכיו"ב שהוא עניין אבן טובה

ה**קדמונים** חילקו את התנועות בספריהם למספר חלוקות כל אחד ואחד כפי הסדר שהיה יותר נוח לו, ולצורך הבהרת מה שאכתוב כאן בצורה ברורה ומובנת דימיתי לחלקן ג"כ באיזה סדר נכון ונוח, וכדלהלן, התנועות מתחלקות לב' מחנות עיקריות האחת **התנועות המרכזיות** (הם הסגול, הפתח, והקמץ) שהם ההברות הפשוטות, והשני היא מחנה **התנועות המתקנות** (הם החולם, הקובץ, השורק, החירק, והצירי) שהם תיקונים להברות הפשוטות, ועוד מחנה צדדי יש והוא **התנועות המלוות** (והם החטפים והשווא), ונבארם בעז"ה אחד אחד בל"נ, רק אקדים לזה עוד הערה קצרה דזה ברור דשמות התנועות לא ניתנו לתנועות קודם הוויית התנועות (היינו שקודם קבעו את שמות התנועות ואח"כ חיפשו לאיזה תנועה אפשר להתאים את השם הנ"ל), אלא אדרבה אחר שהיו התנועות הוצרכו לקרואם בשמות, וכיון שכך חישבו מהו השם הכי מתאים שניתן לקרות לתנועה זו והחליטו לפי"ז כיצד לקרוא לתנועה זו, [וכמובן דאין זה סותר

רק בראשונים אשכנז וצרפת, וראיתיו מובא ג"כ בר"ן (על הרי"ף בכתובות ב:) שהיה ספרדי כידוע (ורבם של גדולי ספרד ואפריקה שאחריו – כמבואר בשם הגדולים באורך בערכו), ולא מסתבר שאם היה לו הערה על זה היה שותק לו, ואכמ"ל כי בלא"ה כל דבריו שם בחשובתו על קושיא זו מיותרים וכדלהלן], דבאמת לק"מ דאפי' לשיטתו שהבי"ת הרפויה היא בשילוב השפה העליונה עם השיניים התחתונות, עדיין הרי קיים דמיון וחשש טעות ביניהם, אבל בכל מקרה כבר נתבאר ששגה ברואה בבי"ת הרפויה דאליבא דאמת הבי"ת הרפויה היא ג"כ בנשיקת השפתיים לבדן וכנ"ל וא"כ שפיר דמו הוי"ו והבי"ת הרפויה מאד.

להגדיר את התנועות ע"פ עיקר מהותן בפעולתן, או בהמחשת צורת פעולתן שיבין הקורא את שמם מתוך שמם לבד, כיצד עליו להגדיר תנועה זו וכיצד להגותה, כעת עלינו להגדיר את התנועות הנוספות והמשניות שאינן עיקרי ההברות היוצאין מהפה, אלא כדמות תיקונים ושינויים להם, לפי הצורך, וזה מתחלק ג"כ לג' מחנות:

א) ההברות העליונות או הרוחניות. והיינו שפעמים שאדם לרומם את הברתו מעל מושגי ההברות הרגילים ועושה הברה מחודשת כמו קול היוצא מפי אדם בחלומו, והוא קצת דומה באמת להגיית הקמץ שאחריו השורק (וכמנהג האשכנזים יוצאי גרמניה, והוא כך אָאָ), אבל אין זה באמת כך אלא הברה אחת ממש, ורק תחילתה דומה לקמץ כי א"א להגיע אליה בלי המעבר דרך הקמץ אבל עיקר ההברה הזאת היא בשלב השני.^ו

ב) ההברות המאיצות. והיינו עיוות ההברות המרכזיות באופן שכל השפתיים מתקבצות למקום אחד לגמרי עד שנשאר רק

ומרגלית], והיינו שהברה זו היא שורש ובסיס וסגולת כל ההברות ובכל הברה והברה יש מעט מהברה זו ולה נאה ולה יאה להיקרות סגולה^י, ולשנייה יש לנו לקרות בפשטות פֶּתַח כי הברה זו נוצרת בהפיכת הברת הסגול להברה אחרת ע"י פתיחת הפה לרוחב הפנים כנ"ל^י, ולשלישית יש לנו לקרות קֶמֶץ כיון שהברה זו נעשית בהפיכת הברת הסגול להברה אחרת ע"י קמיצת הפה הפתוח ואיסוף קצוות השפתיים למקום אחד, ומ"מ כיון שהברה זו אינה נעשית ע"י קיבוץ מוחלט של השפתיים למרכז הפה, אלא רק קמיצתן ממצב השיטוח המאוזן שהיו לפני כן, לכן נקרא לה קמץ, ולא כהברה דלהלן הנקראת קבוץ וראה להלן בעז"ה^ה.

ג. אחרי שביררנו את המחנה הראשון הוא מחנה התנועות המרכזיות ככל הנ"ל, נבוא לבאר כעת בעזרת החונן לאדם דעת יתברך ויתעלה את תנועות המחנה השני דהיינו מחנה התנועות המתקנות, שאחר שנתברר בעז"ה בבואנו להגדיר את תנועות לשוננו כל תנועה ותנועה בשמה הראוי לה, כיצד ניתן

ו. ובזה יובן היטב טעם ציור הסגול שהוא () כמו כתר או יהלום קצת.

ז. ובזה גם יובן היטב טעם הציור של הברה זו שהוא קו ישר ומאוזן (), שהוא דומה לצורת הפה בשעה זו, שפתוחה לרוחב.

ח. ומטעם זה מובן ג"כ הטעם שציור התנועה הזו נעשה בשילוב של תנועת הפתח (), דהיינו קו ישר מאוזן בתוספת קו אנכי שיורד מן הקו המאוזן (ואף שלכאור' היה ראוי לעשות את הקו האנכי מעל המאוזן, וכמו צורת הפה באמת באותה שעה, מ"מ העדיפו לצייר כך משום שקו אנכי שיעלה למעלה יוכל להתערב יותר בקלות עם שאר האותיות ולהעלים ודוק), כי כנ"ל אין זה לגמרי יוצא מכלל תנועת פתיחת הפה כל זמן שאין זה סוגר לגמרי את השפתיים, ומ"מ זה כלול במחנה התנועות המרכזיות משום שזה אכן תנועה מרכזית בפועל בהגיית הלשון.

ט. וטעו הסוברים שהיא הברה מורכבת מב' הברות ולא דקו כולי האי דבאמת היא הברה אחת חדשה שעיוותה את הקמץ ושינתה אותו, והסיבה שהביאה את המדקדקים שעמדו על ישר הברה זו ואעפ"כ הגדירה כך (אָאָ) היא משום שלא היה להם דרך יותר קרובה להגדיר אבל שמכו על כך שכל בעל שכל יבין שמכיון שלא שייך שהברה אחת תהיה מורכבת מב' הברות בלשה"ק, א"כ יבינו שגם הכותב כן לא התכוין לומר כך אלא רצה שיוציאו מזה את התוכן הטמון בזה, ולא יקרא כסומא בארובה וכחמור נושא ספרים, ובאמת צריך לדעת שמכיון שאין הברה זו מההברות המרכזיות אין לה קיום כי אינה הברה שורשית אלא רק עיוות, ולכן א"א להאריך בה, ואם יאריך בה זה כבר יהפוך לקבוץ, ופשוט.

פתח צר מאד להוצאת ההברה, וההברה היוצאת בכזה מצב היא הברה שמאיצה את כל התיבה שהיא נאמרת בה, וקרובה לשריקה בכך.

ג) ההברות המשוברות, והיינו שבירת ההברות המרכזיות באמצע הגייתן, וגם הפה באותה שעה נמתח לצדין וקצוותיו יורדין מעט למטה, והוא ממש צורת השבר.

וכשנבוא להגדיר ולקרוא שמות לכל התנועות האלה כמדומה שבאמת לתנועה הראשונה לא כ"כ שייך איזה שם, ושם "חיל" הוא שם שמאד יתאים לזה, כי כך ממש נראה החולם חלום, והתנועה השניה נחלקת לב' תנועות דומות מאד אחת ארוכה ואחת קצרה, והיינו שהקצרה נעשית רק בקיבוץ כל קצוות השפתיים למרכז הפה, ולכן שמה הנאה לה לקרותה הוא "קבוצ", ואילו חברתה שנעשית כמותה אבל מאריכה את הברתה יותר מהקבוץ הרי היא דומה כבר לשריקה, ולכן שמה הראוי לה יקרא "שרוק", ע"ש שריקתה^ה, והתנועה השלישית ג"כ נחלקת

לב' תנועות נפרדות שהצד השווה שבהן היא תכונת השבירה שלהן, והראשונה היא השבירה הקלה יותר והיא הגבהת מרכז השפה התחתונה מעט כלפי מעלה, וזה רק שבירה אחת ששובר בהברה זו את הברת הסגול הנ"ל, ולכן שמו הראוי לו הוא "חירק", שבגללו ההברה נחרקת ואינה יכולה להימשך עוד אלא נקטעת, ואילו אחותה ההברה השוברת השניה היא ע"י פתיחת הפה להברת הסגול הנ"ל ושבירתו באותה הדרך שאחותה הנ"ל שברה, אבל בתוספת שבירה נוספת והיינו הורדת קצוות השפתיים בצדין כלפי מטה מעט, ולכן נקרא לה "פֶּקַע" דהיינו שמבקיעה לגמרי את ההברה המרכזית של הסגול, ואינה כמו החירק שרק יוצר מעט חריקה כי אין שבירתו כ"כ חזקה, ובלשון ארמית קראוה "צירי" שהוא לשון בקיעה (עי' ע"ז ל. "דצרי ואתי", וברש"י שם), וגם היא כמו החולם לגדול המרחק שיש בינה להברת הסגול השרשית יש לעבור את הברת החירק כדי להגיע אליה או לחלופין את הברת הפתח.^י

י. ולכן גם נתנו ציורו בדמות נקודה בודדת מע"ג האות, שזה סמל לרום ההברה הזו מעל שאר ההברות מצד הגייתה.

יא. ובזה לכאור' טעם ציור תנועתן שונה מטעם קריאתן בשמותיהן, וציורן הוא לכאור' ע"פ אופן השמעתן שהוא כשמיעת ההאצה, ולכן הם באופן שנדמה כמרוצה (), או כדחיפה (י).

יב. [אבל אין זה אומר שהם חלק ממנה, והראיה הכי פשוטה לזה היא מכאן זה שאפשר להגיע אליה גם מהפתח וגם מהחירק וע"כ דהיא לא שייכת לא לזה ולא לזה, ורק הם משתתפות בתחילתה מפני ריחוקה מהברת הסגול, ובגלל המרחק הנ"ל מהסגול, וכן בגלל תכונתה כהברה שוברת, גם א"א להאריך בהברה זו, ולכן ידמה האדם השומע כי היא מסתיימת בחירק אם יאריך המשמיעה אפי' במעט, וכעין שכ' בעז"ה גבי החולם לעיל], ובגלל ששוברות את ההברה המרכזית ניתן לצורך העניין לדמותה לקו ארוך, שע"י הברות שוברות אלו נדמה קו זה כנקודה בודדת במקום כקו ארוך, ולכן ציירו את החירק כנקודה, וטעם שציירוהו כנקודה אחת דוקא כי אינו אלא שבירה אחת, ואילו את הצירי בב' נקודות לסמן שהוא בעל ב' שבירות, ואולי גם לסמן את שבירת השפתיים בב' מקומות דהיינו בב' קצוותיהן, משא"כ בחירק שהוא רק העלאת מרכז השפה כלפי מעלה, והוא במקום אחד, ולכן דינו בניקוד אחד, וניש להוסיף עוד הערה בעניין החירק דהנה מצינו במקראות הרבה פעמים שבא החירק בניקוד הנ"ל לחוד, ופעמים שנתלוה אליו ג"כ אות יו"ד, והנה אות יו"ד תפקידה באותיות ג"כ לשבור ועצם הגייתה כשהיא לעצמה בלא שום ניקוד הוא קרוב להגיית החירק, והיינו שקשה מאד לאומרה בהברת הסגול הנ"ל ונשתנית בזה מכל האותיות שעיקר הגייתן היא ע"י

וכמובן דממילא זה ישפיע על הגיית האות שלפניה וכן"ל, שיתחזק בה הקבוץ.

וכעת נבוא לבאר את המחנה השלישי והוא מחנה התנועות הנלוות והם אינם תנועות מרכזיות וגם לא תנועות מתקנות שיתקנו וישנו את התנועות המרכזיות, אלא רק תנועות נלוות לשאר התנועות וספק אם ניתן לקרוא להם תנועות בכלל, ונחלקות לב' תנועות, א' תנועה חסרת תנועה (!), ב' תנועה קלה הנסמכת על א' התנועות המרכזיות ונלוות אליה.

וביאור העניין הוא שישנם אותיות שדינן שלא ישמעו, (וכגון אל"ף ד"שומר פתאים ה' ", תהילים קטז ו, ואכה"מ לבאר הטעם בזה), ולהם באמת אין צורך לנקד כלל, ופשוט, אבל יש אותיות שבדרך כלל אין דינם להישמע ועכ"פ אין דינם להאמר ממש אלא לשומען אגב הכי, אבל פעמים ג"כ דינם להשמע ממש, וכגון שהאותיות שלפניהם אין בהם ג"כ איזה השמעה גמורה, וממילא הלשון מוכרחת ליתן איזה הברה מרכזית כל שהיא לאות זו כדי שיהיה אפשר לבטא את התיבה עצמה, עכ"פ מכל הנ"ל עלה שהשם הכי ברור ומתאים לקרוא להברה זו הוא "שְׁוֹא", והיינו שאינה הברה כלל, ורק היא מוגדרת כתנועה לעניין זה שיוכלו לשמוע את האות שהיא נמצאת בה, ולא יתעלמו ממנה לגמרי, וכיון שהיא נשמעת ע"כ שפעמים צריך ג"כ לשמעה ממש, ולא רק דרך אגב בלא תנועה, ולכן פעמים שמתדמית כאילו אין לה הברה כלל וכמאן דליתא דמי, ואז היא נקראת "שְׁוֹא נָח", מפני שהיא נחה מהשמעת קולה, ומאידך פעמים

ובזה נבוא לבאר עוד עניין שנחסר ממנו והוא דבר פלא שפעמים שהאות וי"ו נחשבת כאות ניקוד ופעמים כאות רגילה, וכבר הוכחנו מכח זה לעיל שהברת הוי"ו האמיתית היא כוי"ו הערבית (W), וכעת נבוא להוסיף בזה בעז"ה עוד ביאור, דהנה ההברה שקראנוה לעיל חולם מכח דמיונה המחודש לאדם שמשמיע קול הברה מתוך חלומו, יש בה ב' דרגות דאמנם כבר נתבאר לעיל שאי אפשר להאריך בהברה זו אבל אם ירצה לחזקה ניתן לעשות זאת בדרך נוספת דהנה האות וי"ו נשמעת דומה מאוד להברה זו בלא"ה, וא"כ אם נסמין את האות הזו להברה הזו יצטרפו שניהם יחדיו לחזק את ההברה הזו, ולכן עשו כך בכל מקום שרצו לחזק את ההברה הזו קבעו את הוי"ו לאחריה ואף נתנו את סימן ההברה הזו של החולם ע"ג הוי"ו הנ"ל כדי שע"י הגיית קול הוי"ו ביחד עם הברת החולם תושפע הגיית האות שלפני הוי"ו בחולם חזק יותר ממה שהי' לה בלעדי הוי"ו.

וכעי"ז עלינו לבאר כעת לגבי הקבוץ והשרוק, דהקבוץ הוא עצם השמעת קול הברה בשעת קיבוץ השפתיים המוחלט, ואילו השרוק עניינו להאריך את הקבוץ, והעניין להאריך את הקבוץ הוא כמובן ע"מ לחזקו, וא"כ כשאנו רק נאריך את קול ההברה של קיבוץ השפתיים לא יתחזק עי"ז הקבוץ הנ"ל אמנם אם ישתתף פה גם הגיית אות וי"ו, ויותן הניקוד של השרוק על גבי הוי"ו, א"כ כאשר יהגו את הוי"ו עם השרוק תתחזק מאד הגיית האות שקודם לוי"ו הנ"ל כי עצם הגיית הוי"ו היא ג"כ הגיה חזקה

הסגול כנ"ל, שהיא עיקר הגייתה הוא בחירק, וא"כ י"ל דהיינו טעמא דאותן פעמים שבא החירק בתוספת יו"ד שזה ע"מ לחזק מעט את החירק שלא יהא שבירה בעלמא אלא שבירה יותר מודגשת, וצ"ע בזה עורן.

צריכין להשמיע את קולה ולכן מחזירים אותה אח"כ להברת הסגול משום שהיא ההברה השורשית, ואז היא נקראת "שְׁוֹא נָע", דהיינו שמניעים בכך את השווא ומשמיעים את קולו.

ולא נשאר לנו לבאר בכאן בכללן של דברים, אלא את התנועה השניה והיא תנועת החטפים, דהיינו שכשראוי היה להזכיר איזה אות בשווא מחד גיסא ומאידך גיסא ג"כ להזכירו בתנועה חזקה יותר מאשר השווא הרגיל גם כשהוא נע, היה צריך לקרות לזה שם והיינו החטפים, שכיון שרוצה עכשיו (למשל) לומר איזה אות ולבטא אותה מחד גיסא, ומאידך אינו רוצה לחדש כאן ולומר שצריך לעשות כאן את אחת ההברות המרכזיות לכה"פ, ולכן נתברר בהרבה מקומות שיותר נכון לקרות את זה בזריזות גדולה, אבל עם הגיית ההברה

המרכזית, והשם הכי מתאים לזה הוא שם ההברה בתוספת ההגדרה הנ"ל והיינו "חטף קמץ", חטף פתח, וחטף סגול", כו', דהיינו שבמקומות אלו כשבא לומר קמץ צריך לחטפו מפי עצמו, ולאמרו בחטף.

ובודאי שיש עוד להאריך טובא בכל הק עניינא ולא כתבתי אלא ראשי פרקים מאשר עמדי בעז"ה, ואולי אם יזכני השי"ת עוד נשוב לבאר בל"נ בהרחבה נושאים אלו, ותן לחכם ויחכם עוד, ומן הסתם חו"ר הקובץ הנפלא הזה שניכר מבין ריסי כתביהם גודל עמלם ותבונתם בתוה"ק, על כל סעיפיה וחלקיה, לא ימנעו מלמשמש בדברים אלו, ולא לפני בינה ותוספת חכמה והבנה בנושאים אלו בתגובותיהם.

הצב"י ראובן אשרזון

ק"ק ראשון לציון ת"ז

מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב און אברהם הכהן סקלי

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח-תקוה

אמר מלך אוהב צדקה ומשפט במקום המלך המשפט - האם חוזר או לא

ויש קו על המלה 'מלך' למוחקר, וזה מתאים להנ"ל שחתיתם היתה הא-ל אוהב צדקה ומשפט. [ובחיבור עצמו העתיק את דברי הרמב"ם שהחתימה היא מלך ואם אמר מלך בעשיית לא יצא עי"ש, אולם לפי הנ"ל שחתמו כל השנה 'הא-ל' - אין מקור להחזיר אם אמר 'מלך' בעשיית וכן"ל].

עוד מצאתי בפירוש התפלות לר"י בר' יקר שגורס כל השנה אוהב צדקה ומשפט ללא תיבת 'מלך' [בכ"א עמ' מ"ח, ובכ"ב עמ' 18]. ובכ"ב עמ' פ"ז בתפלות ר"ה גבי המלך הקדוש כתב בזה"ל בשעת משפט צריך להזכיר 'מלכות' דכתיב מלך במשפט יעמיד ארץ וכו', ולכן אם לא אמר המלך הקדוש או המלך המשפט לא יצא וצריך לחזור שהרי הוד קדושתו הוקש להוד משפטו כדמייתי סוף החתימה שנאמר ויגבה ה' צב' במשפט והא-ל הקדוש נקדש בצדקה וכו'. ונראה שכל אדם יכול לומר מלך המשפט ומלך הקדוש ויהי יותר נאה לומר כן שלא יאמר המלך המשפט וכו' עי"ש. ולדבריו נראה ברור שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט מהני, דהעיקר להזכיר 'מלכות' וכפי שכתב.

עוד יש להוסיף את דעת האר"ח שהזכיר הברכ"י בס"י תקפ"ב, אולם שם הוא עפ"י הנדפס לפנינו, ויש שם חסרון הדומות וכפי שהודפס מחדש במהדורת אור עציון עמ' רמ"ו וז"ל [המודגש זה הנוסף במהדורה

ראיתי את מאמרו הנפלא של ידידי הרב און אברהם סקלי בגליון תשרי תשפ"א שהאריך בענין זה והעלה שצריך לחזור וכפסק מרן השו"ע ושלא כדברי שנדפסו בקובץ רב ברכות גליון ה' וכדברי עוד חכמים שהזכרתי במאמרי שם שהעלנו שא"צ לחזור.

אולם לאחר שעיינתי בדבריו חושבני שהעיקר כמו שהעליתי, ויש בדבריו הרבה מאוד מן הדוחק וכפי שאבאר בס"ד; א. ראשית, אוסיף מה שמצאתי לאחרונה בספר תורת המנחה לר' יעקב סקלי [תלמיד הרשב"א] בדרשתו לר"ה דרשה ע"ז עמ' 699 שכתב בזה"ל ועל כן טעה ולא אמר המלך הקדוש והמלך המשפט חוזר, כי לא התפלל תפלה הראויה, ואם אמר הא-ל הקדוש והא-ל המשפט לא אמר אמת ע"כ, הרי שכתב להדיא שכיון שאמר הא-ל המשפט לא אמר אמת, אבל אם אמר תיבת מלך נראה מדבריו שאינו מעכב וכן"ל.

עוד מצאתי לאחרונה בפירושי ר' אליהו מלונדריש עמ' ס"ה וז"ל טעה וחתם בעשרת ימי תשובה בברכת שתים עשרה 'הא-ל' אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה לפי שצריך לומר המלך הקדוש והמלך המשפט שבימים ההם מראה יקר תפארת גדולתו לשפוט תבל בצדק ע"כ. ובספר עץ חיים מלונדריש בסדר התפלות כתב הנוסח מלך הא-ל אוהב צדקה ומשפט,

להזכיר את דברי האחרונים הנ"ל כלל.

ג. ולפני שאבאר את דברי הראשונים - אוסיף כאן נקודה שהתחדשה לי כעת כשחזרתי לעיין בסוגיא זו.

ידועים דברי ר' מנוח שהביא הב"י שמלך אוהב צדקה ומשפט משמע שיתנהגו ברואיו בצדק ובמשפט, והמלך המשפט משמע שהמלך הקב"ה עושה משפט או שהוא עצמו המשפט ע"ש.

אולם לכאורה דבריו צ"ע, דמצינו פסוקים שבהם שכתוב בהם שה' אוהב צדקה ומשפט שכוונתם נראית שה' הוא אוהב המשפט וכפי שפירשו רוב המפרשים במקומות הנ"ל; אמנם בישיעה סא, ח איתא כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה. ופירש הרד"ק אוהב שיעשו אותו בני האדם כל שכן שאעשהו אני ע"ש, וזה כדפירש ר' מנוח הנ"ל. אולם בתהלים לג, ה איתא 'אוהב צדקה ומשפט' חסד ה' מלאה הארץ. ופירש הרד"ק הוא [הקב"ה] עושה בעולמו פעם צדקה ופעם משפט וכו' ע"ש. וכן הרוקח בסידור התפלה כתב שברכה זו מלך אוהב וכו' היא עפ"י הפסוק הנ"ל. ובפירושו לזמירות של שבת בפרק רננו צדיקים פירש הרוקח אוהב צדקה ומשפט 'לעשות עם כל העולם ולא יעוות משפט' ע"ש, וכן פירש עוד במזמור אליך ה' נפשי אשא ע"ש, הרי דקאי על הקב"ה ולא על בני האדם^א.

הנ"ל ואין לחתום בה מלך אוהב צדקה ומשפט אלא הא-ל אוהב צדקה ומשפט, וכן נמי כתב הרא"ש ז"ל בתשובה שאלה שאין לומר מלך אצל משפט אלא מר"ה ועד יוה"כ ע"כ. ועי' בטור בסי' קי"ח בשם ר' יחיאל בשם הרא"ש, ובהערת המהדיר בארח"ח הנ"ל. ואע"פ שאנו נוקטים שאין באמירת 'מלך' כל השנה איסור, וכדעת הר"י מיגאש דלקמן - מ"מ אין זה מחייב שאנו סוברים שבאמירת 'מלך' אין יוצאים בעשי"ת, דאלו ב' נידונים שונים; האם יש איסור לומר מלך כל השנה [ובזה לא קי"ל כארח"ח], והאם יוצאים בדיעבד עכ"פ במלך בעשי"ת [שבזה אין לנו הכרח לא כדעת הארח"ח גם לדידן].

ב. שנית, מה שסיים הרב סקלי שכ"ה מנהג הספרדים הפר"ח ועוד ועוד - אין זה מן הענין כלל. דודאי שלפי הגירסא ברמב"ם שלפנינו הדין כן וכפי שהארכתי במאמרי שרוב הפוסקים הספרדים שפסקו כן הם מזמן החיד"א והלאה שנמשכו אחריו. וכמו שנאמר שמנהג הספרדים והאשכנזים והתימנים וכל העולם בדורות האחרונים שמי שלא ספר ספירת העומר יום אחד - ממשיך לספור בלי ברכה, ולכן כך ההלכה [ועי' בקובץ מנורה בדרום סיון תש"פ שהרב סקלי העלה שיכול להמשיך לספור בברכה]?! הרי עליה אנו דנים שמקור המנהג הוא בטעות. וכל מה ששיך להזכיר כאן זה מהי דעת הרמב"ם ולא

א. אמנם מצינו בסוכה מ"ט ע"ב א"ר אלעזר כל העושה משפט וצדקה כאילו מלא כל העולם כולו חסד שנאמר אוהב צדקה ומשפט חסד ה' מלאה הארץ ע"ש, ומבואר שפירשו את הפסוק הנ"ל דקאי על בני האדם, וזה כפירוש ר' מנוח הנ"ל. אולם נראה שחז"ל פירשו כן דרך דרש, ואין זה פשט הכתוב, וכפי שמצאנו בעוד מקומות וכגון בפירוש הפסוק [בתהילים פט] עולם חסד יבנה שחז"ל פירשו את הפסוק לא לפי פשוטו ש'עולם' היינו 'זמן' [וכפי שפירשו מפרשי המקרא] אלא 'עולם' היינו 'היקום'. וכמו היום הרת עולם שהוא עפ"י הפסוק ורחמה הרת עולם [בירמיה כ'], ושם הכונה ורחמה היה הריון 'עולמי ונצחי' וחז"ל פירשוהו הריון של 'העולם' שלנו. וכן בסוכה מ"ה ע"ב כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן שנאמר אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח ע"ש, ואין זה פשט הכתוב כפי שיראה המעיין במפרשי המקרא, וכן עוד דוגמאות כאלו לרוב.

שה' עושה משפט.

ולפ"ז במחלוקת של הראשונים האם יוצא ב'מלך' אוהב צדקה ומשפט או לא - אין נכון לומר שהסברא הפשוטה היא של רוב הראשונים וסברת ר' יונה וסיעתו תמוהה היא, אלא המחלוקת היא בדקות, האם חז"ל הקפידו לומר דבר שמשמעותו רק שה' עושה משפט ללא אפשרות של כונה אחרת, או שגם אם אומר משפט שמשמעו יכול להתפרש שבנ"א יעשו צדקה ומשפט - שפיר דמי, כיון שבהרבה מקומות משמש משפט זה לומר שה' עושה צדקה ומשפט וגם הזכיר מלך ושפיר דמי.

והר"י מגאש בתשובה שכתב את החילוק בין המלך המשפט למלך אוהב וכו' - כתב בצורה אחרת שמלך אוהב היינו שמסכים בו ואינו נוטה ממנו, ולא נראה ממנו שהוא יושב כעת על כסא דין ודן את העולם ע"ש. וגם בדבריו נראה כדכתבנו, שאין כונתו שלא נראה ממנו 'כלל' שהוא יושב כעת וכו', דהא חזינן בפסוקים הנ"ל ובראשונים הנ"ל שה' אוהב היינו 'עושה' ולא סתם 'מסכים', אלא כונתו ש'אפשר' להתפרש כן ואין זה מוכרח שה' עושה כעת דין, ולכן מנעו מלומר כן [עכ"פ לכתחלה] בעשי"ת.

ומעתה נעבור לדברי הר"ף ותלמידיו.

יש לציין שלא אאריך בזה אלא במה שהשיג ידידי הנ"ל. הרוצה לעיין במקור הדברים יעיין במאמרינו הנ"ל.

ובתהלים לח, כח כי ה' אוהב משפט. ופירש שם המצודות לשלם לאיש כגמולו ע"ש. וכן ברמב"ן בראשית יח, יח כתב וז"ל כי ידעתי בו שהוא מכיר ויודע שאני ה' אוהב צדקה ומשפט כלומר שאני עושה משפט רק בצדקה ע"ש. ועוד כתיב ה' אוהב צדיקים וכו', וגם שם אין הכונה אוהב שבנ"א יהיו צדיקים וכדומה אלא הוא עצמו אוהב אותם.

ובאמת שמצאתי בכמה מדרשי חז"ל על ברכת אוהב צדקה ומשפט שמבואר שפירושהו על הקב"ה ולא כר' מנוח; במדרש תהלים כ"ט דרשו את ברכות י"ח כנגד הפסוקים ושם איתא וכתוב כי באש ה' נשפט כנגד אוהב צדקה ומשפט ע"כ. ומבואר דקאי אקב"ה. ובמדרש פנים אחרים על אסתר נוסח ב פרשה ג בענין הלשון הרע שאמר המן איתא ואח"כ הן עומדין ומתפללין, והן אומרים בתפלה ומכניע זדים, והם אמרו שאנו הם הזדים, ואח"כ אומרים אוהב צדקה ומשפט, ומקוים הם שיעשה הקדוש ברוך הוא בנו דין ע"ש, ומבואר ג"כ כנ"ל. ובמדרש לקח טוב פרשת ואתחנן הביא מדברי חז"ל [והוא ממדרש ויכולו באוצר המדרשים] שדרשו את פסוקי תפלת חנה כנגד י"ח וכנגד ה' ידן אפסי ארץ - אוהב צדקה ומשפט ע"ש. ומבואר כנ"ל דקאי אקב"ה. וא"כ לכאורה דברי ר' מנוח צ"ע.

ואפשר שכונתו שמלך אוהב צדקה ומשפט יכול להתפרש גם שבנ"א יעשו משפט, משא"כ המלך המשפט משמעותו רק

דעת הר"ף

בדברי הר"ף משמעות ברורה שבאמירת 'מלך' - יצא יד"ח, וכבר כתב כן המאמ"ר בסי' תקפ"ב [וציינתיו במאמרי בקובץ רב

ד. האמת, שלאחר שדיברתי בענין זה גם עם ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א, וכשחזרתי לעיין יותר בדברי הר"ף - ראיתי שאכן אין

בכה"ג שלא הזכיר 'מלך' לא יצא, אבל אם הזכיר 'מלך' נראה מדבריהם שיצא, דאין לך בו אלא חידוש.

אלא שהרב סקלי יצא לידון בדבר חדש שהא-ל המשפט עדיף ממלך אוהב צדקה ומשפט, וכשכתבו הראשונים שכשומר הא-ל המשפט לא יצא כונתם 'אפילו' הא-ל המשפט וכ"ש מלך אוהב צדקה ומשפט שגם לר"א לא יצא עי"ש. אולם הדבר תמוה לחלוף בסברא על כמה וכמה ראשונים, דלא מצאנו מי שיכתוב סברא זו שהא-ל המשפט עדיף ממלך אוהב. וגם לפי מה שכתבתי שמלך אוהב צדקה ומשפט משמע ומשמע שה' עושה משפט וכנ"ל - הדבר יותר תמוה, לומר שגם כשהזכיר 'מלך' וגם כשהזכיר משמעות שה' עושה משפט לא יצא, אולם בהא-ל המשפט שלא הזכיר 'מלכות' יש יותר צד שיצא. ועוד שמדברי הרשב"א והרשב"ץ הנ"ל נראה לא כך, דהא הם כתבו את סיכום ההלכה למעשה, והם הרי לא חתמו כל השנה 'הא-ל המשפט', ואם נאמר שגם ב'מלך' מחזירין אותו, מה צריכים לכתוב דבר שאינו מצוי ולבלבל את הקורא שיחשוב שאולי ב'מלך' יצא וכו', שיכתבו פשוט שאם אמר הא-ל הקדוש ומלך אוהב לא יצא. אע"כ שב'מלך' באמת יצא, וכיון שהם רוצים להוציא את המסקנא העולה מהתלמוד שאפילו בדיעבד לא יצא - חייבים לכתוב רק הא-ל הקדוש המשפט שבזה לא יצא, וכל מי שקורא מבין שרק בזה לא יצא משום שלא הזכיר 'מלך' וכסברא הפשוטה של תר"י והראשונים דעימיה.

ברכות, אלא שאז לא הסכמתי לפירושו, אולם כעת נראה לי שפירושו אכן נכון בדעת הרי"ף [וז"ל ועי"ל והוא הנכון אצלי דמ"ש הרי"ף ז"ל בדברי ר"א האל המשפט לרבנותא נקטיה דס"ל לר"א דאעפ"י שלא הזכיר מלך יצא וגם במסקנא הוצרך לכתוב לישנא דנקט בדר"א משום דכל הוכחתו של הרי"ף ז"ל לומר דלא יצא היא מכא מימרא דר"א דמדקאמר איהו יצא מכלל דלרב בר פלוגתיה אפי' בדיעבד לא יצא ומש"ה כתב הרי"ף ז"ל דכיון דלא קי"ל כר"א דאמר דאם אמר האל המשפט יצא ממילא קי"ל דלא יצא והכי מוכח מתחלת ל' הרי"ף ז"ל שהרי במימרא דרב העתיק מלך אוהב צדקה ומשפט והרי הוא ז"ל סובר דרב מיירי בדיעבד שאם לא אמר המלך המשפט ביו"ד ימי תשובה לא יצא א"כ משמע דאפי' אמר מלך אוהב צדקה ומשפט לא יצא וצריך לחזור עכ"ד. ובפרט לפי מה שהביא הרב סקלי לדייק מדברי הריטב"א בסוף ר"ה בדעת הרי"ף שג"כ נראה שהבין כן. וע"כ אני מקבל את הדברים שאין לצרף דעת הרי"ף לפוסקים דס"ל שבאמירת 'מלך' יצא.

אולם עדיין יש ראייה מדברי הרשב"א שכתב בסוף הסוגיא בזה"ל וכיון דאפסיקא הלכתא כרבא טעה ואמר האל הקדוש והאל המשפט מחזירין אותו, וכן פסק רבינו אלפסי ז"ל ע"כ. וכ"ה ברשב"ץ שם [שדבריו הם כדרכו במסכת ברכות עפ"י הרשב"א] וז"ל והכי אסכימו כלהו רבותא ז"ל דבעשי"ת אם אמר הא-ל הקדוש והא-ל המשפט לא יצא ע"כ. והם כתבו כן מדנפשיהו ולא העתיקו לשון הגמ' וגם לא כתבו כן בתור ראייה לפסק ההלכה, וא"כ מדבריהם נראה שרק

דעת הר"י מגאש

הר"י מגאש - נראה לי שאין לפרש

ד. לאחר שעיינתי שוב פעמים רבות בדברי

המשפט או אוהב צדקה ומשפט אין לומר בעשיית משום שאינו מורה שה' מלך וזה המכוון בימים אלו.

אבל לא מנעו לומר מלך אוהב צדקה ומשפט בשאר ימות השנה שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת אבל מה שנראה ממנו הוא שהוא אוהב המשפט כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו ולכן אין זה שקר לומר בשאר ימות השנה 'מלך' אוהב. אבל גם לומר בעשיית 'מלך' אוהב - לא 'מנעו', דהא לא כתב כן בתחלה שמנעו לומר 'מלך' אוהב בעשיית, דהא הזכיר שה' 'מלך'. אלא שאינו הזכיר לכתחלה משום שמתפרש 'גם' שה' מסכים למשפט ולא 'מחייב' שה' עושה אותו כעת, למרות שבדאי יכול להתפרש כן כמו שהבאנו לעיל פסוקים מפורשים כן. וכל מה שבא לומר זה רק למה זה לא שקר בשאר ימות השנה, אבל לא בא להפקיע את אמירתו לגמרי בעשיית.

זהו הנראה לי בביאור דבריו, ואין אני יכול לומר קבלו דעתי וכשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות.

כדפירשו הרב סקלי והרב גבאי, והעיקר בדבריו הוא כדפירשתי במאמרי הנ"ל. ואעתיק את לשון השאלה והתשובה בתוספת ביאור הנראה לי באותיות מודגשות.

וששאלת אם מותר לומר בשאר ימות השנה מלך אוהב צדקה או אין מותר לומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט. אבל מלך אוהב - אסור לומר משום שמראה שה' שהוא 'מלך' עושה משפט כעת ואין זה נכון, אבל בעשיית לפי דעת השואלים הנ"ל יכול לומר 'מלך' אוהב וכו', דהא אם אסור לומר כן כל השנה - מותר לומר כן בעשיית [עכ"פ בדיעבד].

תשובה מה שמנעו הוא לומר בשאר ימות השנה המלך המשפט משום שזה מורה שה' 'מלך' ועושה משפט כעת וזה אינו נכון.

או לומר בעשרה ימים שבין ר"ה ל"ה האל המשפט או (האל) אוהב צדקה ומשפט להיותו יתעלה בימים הנז' יושב על כסא דין ודן כל אחד כפי מעשיו וע"כ ראוי לומר בימים הנזכרים המלך המשפט אבל הא-

דעת הרמב"ם

גם בחיבור - הרואה יראה שבפ"ב הרמב"ם העתיק 'מלך' ולא מחקו [ורק בספר המוגה מחקוהו מסברא]. ובסידור התפלה היה כתוב בתחלה 'מלך' ונמחק. אולם בפ"י לגבי טעה ואמר אוהב צדקה ומשפט לא היה כתוב 'מלך' כלל. וזה מראה שהרמב"ם תמיד סבר שהמעכב בעשיית זה רק אם לא אמר 'מלך', ואין זה משנה מה אומר כל השנה, אלא גם כשסבר לומר 'מלך' כל השנה - אם

ה. גם בזה לאחר שעיינתי רבות בתשובת הרמב"ם ודיברתי בזה גם עם ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א - עדיין לדעתי בתשובת הרמב"ם הדברים נראים כדפירשתי במאמרי שהעיקר לעיכובא בדעתו של הרמב"ם זה אמירת המלה 'מלך' בעשיית ולא משנה באיזה נוסח. אלא שלכתחלה אומרים המלך המשפט שזה נוסח מבורר יותר שה' עושה המשפט ממש.

ב. הרב סקלי בסוף מאמרו הביא את השערתו של הרב גבאי שמלה זו 'הא-ל' היא תוספת המעתיק משום שאינה

אמרו גם בעשי"ת אינו חוזר. וזה מתאים למשמעות דבריו בתשובה הנ"ל.¹

ובן מתבאר מדברי ספר הבתים בשער ב' אות י"ד שחיבר באותה ההלכה את דברי הרמב"ם בפ"ב שכל השנה אומרים 'מלך', עם דברי הרמב"ם בפ"י שאם אמר 'אוהב' צדקה ומשפט חוזר.

ובן מתבאר מדברי הריא"ז שכתב כנ"ל שכל השנה חותם 'מלך', ובעשי"ת אם אמר

'אוהב' צדקה ומשפט העיקר שחוזר ודלא כדעת זקנו הרי"ד עי"ש.

ובן פירשו כמה אחרונים בדברי הסמ"ג שהעתיק את דברי הרמב"ם בפ"י [אע"פ שודאי בגירסתו כל השנה היה 'מלך']; כן פירש המטה משה, המאמר והבני ציון כל אחד מדנפשיה, וזה מראה שדיוק זה אמיתי הוא וגם מחכמי הזמן כל מי שעמד בזה עד היום - פירש כן, וזהו הפירוש הפשוט והברור.

בירור נוסח חז"ל בחתימת ברכת השיבה כל השנה

1. הרב סקלי הסתמך בין היתר גם על מה שהעלה מתוך כתבי היד והראשונים שהביא שם שעיקר הנוסח הבבלי המקורי היה 'מלך' אוהב צדקה ומשפט. וע"ז כתב דמדהוצרכו חז"ל לשנות את הנוסח להמלך המשפט - ש"מ שבמלך אוהב לא סגי עי"ש.

אולם במאמרו של י' תבורי 'חתימת ברכת המשפט וגלגוליה', 'פעמים' חורף תשנ"ט חוברת 78, האריך הנ"ל במקורות רבים וקדומים שהנוסח העיקרי בתלמוד הוא דוקא 'הא-ל המשפט', ושכן הנוסח העיקרי בנוסחאות בבל הקדומות בתפלה עיש"ב. ואפשר שהנוסח העיקרי הוא אוהב צדקה ומשפט או אוהב המשפט. ואם אכן ננקוט כן - יש מקום גדול לומר שרק משום שחז"ל גרסו כל השנה 'הא-ל המשפט' או שאר הנוסחאות הנ"ל תקנו לומר 'המלך' המשפט בעשי"ת, דומיא דהא-ל הקדוש. אולם אם היו גורסים כל השנה 'מלך' אוהב צדקה ומשפט לא היו מתקנים כן, וכדכתב שה"ל.

ועכ"פ בדיעבד לא היו מחזירים על זה. וכל הראשונים שכתבו שחוזר כשאמר 'מלך' זהו משום שחשבו שזהו הנוסח של הגמ', וא"כ אם חז"ל אמרו שאעפ"כ צ"ל המלך המשפט - זה אומר דלא סגי בלא"ה, אבל אם ננקוט שהנוסח הוא הא-ל - אין ראייה שצריך לחזור. ואדרבה הסברא הפשוטה היא שלא צריך לחזור, וכפי שהבאתי פסוקים מפורשים שגם מלך אוהב צדקה - משמעותה שה' עושה משפט ולא רק אוהב שבנ"א יעשו, וגם לא רק שמסכים ואינו נוטה ממנו.

ועל כן נראה שיש כמה טעמים למה אין לחזור במי שחתם 'מלך' אוהב בעשי"ת;

חדא שיש במשמעות משפט זה שה' עושה משפט וכפי שמוכח בכמה פסוקים.

ועוד שדעת הר"י מיגאש והרמב"ם ועוד ראשונים שרק מי שחתם אוהב צדקה ומשפט חוזר.

מופיעה בהעתקת החיד"א וחזק ל"ז את מסקנתו. אולם בדקתי בכת"י גינבורג 1009 סרט 20984 משנת שפ"ה ושם איתא כלפנינו עם תיבת הא-ל.

ג. הערת הרב גבאי: נוסח סדר התפלה במהדורת הבסיס של ספר החתום אינו מייצג כלל מהדורא קמא של הרמב"ם, אלא רק את נוסח מצרים שהיה שגור בפי הסופר, שהרי ישנם עשרות טעויות בחלק זה בספר

וע"כ נראה שיש לומר בזה סב"ל וכפי שהארכתי בחלק השני של המאמר הנ"ל שבכה"ג שיש ספק עם צדדים חזקים לכאן ולכאן - אמרינן סב"ל במחלוקת הפוסקים גם בתפלה.

ועוד שדעת כמה ראשונים שאפילו בהא"ל הקדוש אינו חוזר.

ועוד שיתכן שחז"ל תיקנו את החתימה המלך המשפט רק משום שחתמו כל השנה הא"ל המשפט, אבל לנוסחתנו מלך וכו' שפיר דמי לאומרו גם בעשי"ת.

תגובת הרב און אברהם הכהן סקלי

האל אצו"מ'. אך לא ידעתי מה תוספת יש בזה לעיקר סוגיין, דאמנם אין ראייה מהם שהאומר **מלך** אצו"מ' צריך לחזור, אך גם אין ראייה הפך מזה, שהרי כלל לא נחתו לנוסח זה, ופשוט. ואדרבא, כמו שהביא הרב מולקנדוב, שהעץ חיים העתיק מהרמב"ם שגם האומר **מלך** אצו"מ' צריך לחזור, וא"כ אף שלכאורה אין זה הנוסח הנכון ברמב"ם, מ"מ העץ חיים קיבל נוסח זה והביאו לפסק הלכה, **אע"פ** שנוסחתו בכל השנה **האל** אצו"מ', והיא לכאורה ראייה כפולה ומכופלת לדברינו.

ומ"ש עוד שם משם הר"י בר יקר, תחלה מ"ש בענין נוסחתו, אכן הזכרתי נוסחתו במאמרי (עמ' קיח הערה מב, ע"ש). ומה שרצה לדייק ממנו שכל הקפידא רק בהזכרת מלכות, לא זכיתי בעניי להבין מה רצה לדייק מדבריו, שהרי לכ"ע חייב להזכיר בעשי"ת **מלכות** ומעכב

קראתי את דבריו החביבים של ידידי החכם השלם ר' עמנואל מולקנדוב שליט"א קריאה נאמנה, וכן נשאנו ונתנו רבות בזה אחד עם השני ורווחא שמעתתא, ואעלה כעת על הכתב כמה הערות שיש לי בדבריו, וכן כמה הערות כלליות שנתחדשו לי בנושא זה:

מ"ש באות א' להוכיח מדברי הר"י סקלי, הנה הרואה יראה דמה שכתבנו במאמרנו לפרש בדעת הר"ף - שהאל המשפט עדיף ממלך אוהב צדקה ומשפט, ה"נ יש לומר בדעת הר"י סקלי, ולפ"ז כוונתו שאם אמר האל המשפט לא אמר אמת, וכ"ש אם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט שכלל לא הזכיר ענין שפיטתו בפועל של הקב"ה.

ומ"ש עוד שם משם ר"א ור"י מלונדריש, אכן הוא פרט חשוב מאוד שנתעלם ממני - שגם באנגליה הקדומה (ועכ"פ באיזה מקומות שם) נהג נוסח פרווינציה

החתום, ובודאי שאינם ממהדורא קמא של הרמב"ם.

ד. עד כמה שהצלחתי לבדוק בעבר, לא ידוע לי שהוא היה כהן, ע"כ כפי הנראה אין קשר בינו לבין משפחת כהן סקלי, ועי' בהק' המהדירים בהוצ' מכ' אהב"ש, שכנראה מוצאו מהאי האיטלייני 'סיציליה' שנקרא בעבר 'סיקיליה', ויש גם השערה שמוצא משפחתנו משם (קודם הגיעם לספרד) ואכמ"ל.

ה. דברי העץ חיים ראייתם וצינתי להם במאמרי בקצרה (עמ' קיח הע' לג) ולא הרחבתי בזה בגלל הבלבול בגרסאות שם, אך אכן בהצטרף דברי הר"א מלונדריש, נראה יותר שגירסת 'האל' (בספר עץ חיים) היא הנכונה כדברי הרב מולקנדוב.

ו. **הערת הרב גבאי**: לענ"ד קשה להוכיח מהו נוסח אנגליה רק מדברי שני חכמים מהם, שהרי חכמים לא מחויבים למנהג, והרבה פעמים תפסו לעצמם מנהגים ונוסחאות ממקורות אחרים שהכירו. ובאמת בדקתי בסידור היחיד שיש בידינו של מנהג אנגליה, שנכתב ברבע האחרון של המאה ה"ב לערך, אוקספורד קורפוס

אף בדיעבד (להלכה), ואם דיוקו ממה שלא הזכיר שגם אמירת 'המשפט' במקום 'אוהב צדקה ומשפט' מעכבת, הנה אין זה דיוק כלל לענ"ד, חדא משום דלא נחית לזה כעת ואין מזה ראייה דלא ס"ל הכי, ועוד - והוא העיקר, שכתב הדברים בביאור חתימת 'מלך הקדוש', ושם באמת על השינוי הוא אמירת המלכות, ואת ענין המלך המשפט ביאר דרך אגב.

ומלבד זה יש להעיר כי בכת"י מונטיפיורי 217 של פי' הר"י בר יקר [שכמעט ולא ציין אליו המהדיר, ובהרבה מקומות נראה שהוא טוב יותר מכת"י שהשתמש בו, ואכמ"ל], הנוסח בתפלת חול 'מלך אוהב צדקה ומשפט', ולפי' אזל לו דיוק הרב מולקנדוב.

והנה קצת הוכחה לנוסח הנ"ל, הגורס בר"י בר יקר 'מלך', שכתב שם בפירושו "בא"י [מלך] אוהב צדקה על שם 'אהבת צדק', ומשפט על שם 'משפט אהב, משפט וצדקה ביעקב אתה עשית'. וראיתי מי שהקשה, דהנה תמוה מאוד מה ראה הר"י להביא שני פסוקים שונים לפרש החתימה הנ"ל, והרי מקרא מלא הוא (והזכירו הרב מולקנדוב בתגובתו) - 'אוהב צדקה ומשפט חסד ה' מלאה הארץ'! וקשה מאוד לענ"ד לומר שפשוט נתעלם מממנו לפי שעה פסוק זה, שהרגיל בספר הנ"ל יראה בקיאותו הרבה של הר"י בכל התנ"ך.

וע"כ היה אולי מקום לבאר, דאכן אין די בפס' 'אוהב צדקה ומשפט וכו', כי

שם לא מוזכר 'מלך', אך בפסוק 'משפט אהב, משפט וצדקה ביעקב אתה עשית', מוזכר באמת בראשיתו 'ועוז מלך, משפט אהב וכו', ולכן הביאו בדוקא לפרש תוספת המלכות בחתימה. אמנם, באמת קשה שראשית הפסוק לא הוזכרה בפירושו", וא"כ לפי דברינו לכאורה העיקר חסר מן הספר. אך באמת יש להעיר שבאבודרהם (שהרבה מספרו מועתק מפי' הר"י בר יקר, כידוע לרגיל בשני הספרים הנ"ל) איתא כך "בא"י מלך אוהב צדקה על שם 'אהבת צדק', ומשפט ועוז מלך משפט אהב" [כן הוא במהדורות 'תהלה לדוד' עפ"י כתבי יד, ואכן בדקתי גם בדפוס ראשון, ובעוד שני כתבי יד שלא היו לפני המהדיר ואין שינוי], וא"כ יתכן ודוקא פי' הר"י בר יקר שלפניו השתבש (והשתמר המקור רק באבודרהם) ואולי באשמת המעתיקים שלא ירדו לסוף דעת הריב"י, או שמא באמת האבודרהם הבין את העומד מאחורי דברי ריב"י, וכנ"ל.

אלא דלפום קושטא נראה דאין לסמוך על הנוסח שבכת"י מונטיפיורי, שכפי הנראה המעתיק האיטלקי הוסיף מדעתו 'מלך' מחמת הרגל נוסחו - חדא משום שבכת"י אוקספורד של פי' הר"י בר יקר נמי ליתא 'מלך' [וכתה"י השלישי - קיימברידג', אינו תחת ידי לעת עתה, ועוד חזון למועד], ועוד, שכמו שציין הרב מולקנדוב לח"ב של הספר הנזכר, בפי' הי"ג מידות המיוחס לר"י בר יקר שם הוזכר נוסח 'אוהב צדקה ומשפט', וכ"ה באמת בכתה"י של פירוש זה (מונטיפיורי 487),

קריסטי קולג' 133, ושם הנוסח "מלך אוהב צדקה ומשפט" וכמנהג צרפת הוזה בדרך כלל לאנגליה. ז. ויש להעיר, דלכאורה צע"ג בזה, שהרי פס' זה כלל לא נאמר על הקב"ה, שהרי לשון הפס' 'אהבת צדק ותשנא רשע, על כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחברידך'. ובמקום אחר אאריך בזה בעו"ה, ועוד חזון למועד. ח. בנדרס, וכן בכת"י מונטיפיורי, ובכת"י אוקספורד. כתה"י השלישי הקיים (קיימברידג') אינו לפני לע"ע. ט. כת"י י-ם 98364, וכת"י סנקט פטר' MS. C 98.

ולפום ריהטא לא מצאתי ריעותא רצינית ביחוס של פירוש זה לר"י בר יקר. ולפי כל זה נראה לכאורה שבאמת הנוסח הנכון בר"י בר יקר הוא 'אוהב צדקה ומשפט', ומ"מ מסקנתי לעיל במקומה עומדת.

ויש להעיר עמ"ש שם עוד מהארחות חיים, שהרא"ש בתשובה כתב שאין לומר בכל השנה 'מלך אוהב וכו', אלא 'האל אוהב וכו'. הנה כמדומה שכונתו להר"ר אשר מלוניל בעל ספר המנהגות, ולא לר' אשר בר' יחיאל בעל פסקי הרא"ש (ודלא כדמשמע מדברי הרב מולקנדוב), כידוע לרגיל בספר אר"ח. ואכן עתה אודה לידידי הרה"כ על עוד מקור פרובנסלי קדום, שמצטרף לשאר החכמים הפרובנסלים שגרסו כך, ויתכן שבאמת דברי הרא"ש מלוניל הקדמוני הינם המקור לגירסת (רוב) הסידורים הפרובנסלים (הכמעט יחידאה בעולם הקדום) 'האל אוהב צדקה ומשפט'.

ומ"ש באות ב' - שאין לדייק ממנהג הספרדים ומדברי האחרונים שכתבו לחזור - בודאי מודינא ליה בהא, וכל דבריו אמת וצדק, וגם אני לא נתכוונתי לזה, אכן כוונתי היתה לציין [בעיקר לטובת קוראינו שאינם אוהבים כ"כ חידושים גדולים] שאף שכמה מדברינו במאמר נראים מחודשים, עכ"פ אין בדברינו חידוש גדול להלכה ולמעשה, כי כן היה תמיד המנהג הרווח אצל הספרדים לחזור במי שאמר 'מלך אוהב צדקה ומשפט'. ועכ"פ בודאי שאין בזה סיוע לכאן או לכאן כאשר אנו דנים בדברי הראשונים שלא היו בפני רבותינו האחרונים.

ומ"ש באות ג' להוכיח מלשונות הפסוקים ש'אוהב צדקה ומשפט' יש

במשמעותו אף שהקב"ה עושה בעצמו משפט ולא רק אוהב שברואיו עושים משפט, ומזה כתב להקשות על ביאור הר"ר מנוח שלא כתב כן, ורצה להסכים את דברי הר"ר מנוח לדעתו. אכן מודינא ליה בדיוקו מחלק מלשונות מפרשי התורה, אמנם לענ"ד דברי הר"ר מנוח עכ"פ בנידון דידן בפירוש ברכה זו מוכרחים (וכמו שכתבתי כבר במאמרי), שכמו שכתבתי נוסח רס"ג בברכה זו הוא - "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו ככתחלה בא"י מלך אוהב צדקה ומשפט", ומדהסיר כל החלק האחרון 'ומלך עלינו וכו', ש"מ דס"ל שאינה מנוסח הברכה המקורי. וא"כ הרי בברכה זו בנוסחתה המקורית כלל אין זכר לאיזה משפט וצדקה שהקב"ה עושה, רק בקשה על חזרת שופטים בשר ודם שישפטו אותנו משפט צדק, ואם כן בודאי שהפירוש הפשוט בחתימת הברכה - 'מלך אוהב צדקה ומשפט' הוא היות הקב"ה אוהב שבני האדם עושים משפט, כי מה הענין לחתום בברכה זו בכך שהקב"ה עושה משפט? ורק בעשי"ת שינו לחתום 'המלך המשפט' להזכיר כי אכן כעת הקב"ה בעצמו גם שופט את העולם, אך בודאי שאינה החתימה הראויה בסתמא לברכה זו.

אכן מ"ש הרב מולקנדוב ע"ד הר"ר מנוח וז"ל "לכאורה דבריו צ"ע, דמצינו פסוקים שבהם שכתוב בהם שה' אוהב צדקה ומשפט שכונתם נראית שה' הוא אוהב המשפט וכפי שפירשו רוב המפרשים במקומות הנ"ל", אכן עפ"י א"א לשוויה להר"ר מנוח כטועה בדבר משנה, כי כל כהאי גוונא אמרינן גברא אנברא קרמית, ואה"נ, הר"ר מנוח יכול להסביר אחרת את

י. וקצת צ"ע שלא ציין בזה כלל שהביא בזה נוסח חדש, ודלא כהמנהג הרווח בפרובנס להוסיף 'האל' ובצרפת

הפסוקים, ולמשל, בפס' 'אוהב צדקה ומשפט, חסד ה' מלאה הארץ', פי' מהר"מ אלשיך (וציינתי אליו בקצרה במאמרי - עמ' קכד הע' נט) וז"ל "לזה אמר אוהב צדקה ומשפט כו' לומר גם כי הוא יתברך אוהב צדקה ומשפט שיעשו בני אדם, כי באלה חפץ, כמה דאת אמרת כי ידעתי למען וכו', ציון במשפט וכו', ויהי דוד עושה משפט וצדקה כו', ומצוה יעשו בני אדם הצדקה ומשפט". וכמו"כ יתכן שיפרש הר"ר מנוח, ובודאי שיש לומר כע"ז על כל שאר הדוגמאות.

ובאמת שוב התבוננתי בדבר, ונראה שאכן לפי דברי הר"י מיגאש (שצ"י) אליהם הרב מולקנדוב (כאן) הכל מסתדר הפלא ופלא [ומתייחס הענין גם לדבריו באות ה']. שבאמת דברי הר"י מיגאש ש'מלך אוהב צדקה ומשפט' משמע ממנו שהקב"ה "אוהב המשפט, כלומר מסכים בו ואינו נוטה ממנו", וכלומר שבאמת מורה על משפט שהקב"ה עושה בעלמא, אך לא משמע כלל שהקב"ה בעת דן את בריותיו, והוא חסרון גדול, שהרי כל ענין חתימה זו להראות שהקב"ה בעת דן את בריותיו. ואכן דברי הר"י מיגאש בסוף דבריו לדעתי אינם משתמעים כלל לשני פנים [שאין בכלל לשון זה ולא נראה ממנו שהוא יושב על כסא משפט ודן כל הבריות באותה העת"], וע"כ להדחק מעט בריש דבריו, ולא להדחק מדברים מפורשים בסוף דבריו. וכמו שסיכם הרב מולקנדוב, איני יכול לומר קבלו דעתי וכו' והבוחר יבחר.

אכן יש לציין, שמה שכתב בהערה שם דמצא בכת"י תש' הר"י מיגאש תוספת המלה 'האל', אכן בודאי שלפ"ז אינה תוספת (או טעות) המדפיסים, אך גם נראה שאין לקבוע לפ"ז בבירור שחסרונה בדברי החיד"א נובעת מהשמטתו (בטעות או במתכוון), שרבינו החיד"א דספרא דווקא הוא"א, איך השמיט כאן פרט כזה שהוא מעיקר הסוגיא?, ובפרט שהחיד"א אחר שהעתיק כל התשובה בשלימות חזר וכתב שממה שכתב הר"י מיגאש שלא מנעו מלומר אלא האל המשפט או אוהב צדקה ומשפט משמע קצת שמלך אוהב צדקה לא מנעו ע"ש, הרי שהעתיק שוב משפט זה ודייק ממנו דיוק הלכתי. אלא צ"ל שבאמת היו שתי נוסחאות בזה בכתבי היד (ואכן כתב היד שהיה לפני החיד"א שונה מזה שממנו הודפס הספר בין השאר בסימני התשובות), וא"כ אף שכתה"י הנ"ל כפי הנראה אינו כתה"י שממנו נדפס הספר, מ"מ כיון שהוא זהה לו בכל סדר הסימנים והנוסח ע"כ שהוא נעתק ממנו או ששני כתבי היד הועתקו מכתב יד שלישי, ועכ"פ כחדא חשיבי, וא"כ עדיין אפשר לתלות שה'אב' של כתבי היד הזה נשתבש אולי ע"י איזה סופר פרוכנסלי, או אף ספרדי או קטלוני שהכיר נוסח זה (וגם יתכן שהיה טשטוש בכתב יד המקורי בשורה זו ונאלץ המעתיק לשער הנוסח מתוך הענין ולכן היה נראה לו לגרוס האל אוהב צדקה ודוק).

ומה שצ"י עוד הרב מולקנדוב באות ז'

וספרד להוסיף 'מלך', שלא כדרכו בד"כ לפרט שינויי נוסחאות – ראה למשל בנוסח ברכת השנים, הצדיקים, רצה, ובנוסח הקדושה, ובברכת כהנים לש"ץ ועוד. וצ"ע.

יא. הוספת הרב גבאי: ויש לחזק ולהוסיף שהתשובה בהעתקת החיד"א זהה לנדפס מילה במילה, ויש בה רק שני הבדלים: א' השמטת מלך וב' השמטת תיבת "מה שמנעו אותו הוא לומר", ולגבי ההשמטה השניה כנוסח החיד"א כ"ה בצילום כתב היד שהביא הרב מולקנדוב, וכנראה הוסיף המדפיס מסברא הוא. הרי שהעתקת החיד"א נאמנת להפליא.

שותף פעיל עמי בכתיבת המאמר נתעוררנו להערה גדולה בדברי מרן בב"י שם (סי' תקפב), שכתב תחלה "ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל מסכימים דבדיעבד נמי לא יצא הכי נקטינן". ובפסקא שלאחריה כתב "כתבו תלמידי ה"ר יונה נראין הדברים שאם אמר מלך אוהב צדקה ומשפט אין צריך לחזור הואיל ומזכיר לשון מלכות אבל אם אינו מזכיר לשון מלכות צריך לחזור מה שאין כן בשאר ימות השנה מפי הרב מורי נר"ו עכ"ל. וארחות חיים כתב בשם הראב"ד אפילו אמר מלך אוהב צדקה ומשפט או מלך המשפט חוזר עכ"ל וכן נראה מדברי הפוסקים שסתמו דבריהם". עכ"ל מרן.

הנה ניכר שלא רצה מרן לסמוך רק על סתימת הפוסקים, וחזיר למצוא אי מי מרבתינו הראשונים שכתב בפי' שמי שאמר מלך אוהב צדקה ומשפט לא יצא, אך לפלא מה ראה מרן להביא ממרחק לחמו - איזו מציאה שמצא בארחות חיים בשם הראב"ד שכתב במפורש שמי שאמר מלך אוהב צדקה ומשפט, אף שהזכיר לשון מלכות לא יצא, שהרי רבינו הרמב"ם גדול הראשונים, דכוליה יומא שמעתתיה בפומיה דמרן, כתב במפורש "טעה וחתם בעשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחתם בה המלך המשפט!" ועוד הוסיף מרן שכן משמע מסתימת הפוסקים, והנה הרי הוא רמב"ם מפורש!

ואכן ציין שם הדרכי משה ע"ד מרן הנ"ל "וכן כתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות

למאמרו של י' תבורי, הנה הרואה יראה שכמה פעמי ציינתי למאמר זה והקשתי על דבריו - חדא, שקבע הנוסח ברי"ף 'האל המשפט' עפ"י דפוס ראשון, אך שגה בדבר שבדפוס ראשון באמת אין הנוסח כן כמו שצינתי במאמרי, ועוד, שלא זכר כמעט מרוב הראשונים שמביאים הנוסח 'מלך אוהב צדקה ומשפט' אלא ליקט איזה שנים-שלושה ראשונים בודדים שמביאים הנוסח 'האל המשפט'. ולא הביא שם כמעט מקומות קדומים משמעותיים כמו שיראה הרואה, ויש כמה וכמה אי דיוקים במאמרו כאשר יווכח המעיין. וע"ע בענין זה במאמרו של הרב גבאי בגליון זה בפירוט.

ואכן אציין עוד פרט חשוב מאוד בענין זה לפק"ד, דבמאמרי ציינתי שלפני מרן הב"י כנראה היתה הגירסא המשובשת ברמב"ם (תפלה פ"י הי"ג) "עשרה ימים שמראש השנה עד יום הכפורים וכו' טעה וחתם בעשתי עשרה מלך אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת הברכה וחתם בה המלך המשפט ומתפלל והולך על הסדר". שכמו שכתבתי במאמרי, בדקתי בשני דפוסים קדומים מאוד של הרמב"ם (בסביבות שנת ר"נ) ובשניהם מופיעה הגירסא הזאת, ש"מ שספרי הרמב"ם היו משובשים בענין זה עוד מימי ראשית הדפוס, וכ"ה בדפוס ראשון של הכס"מ. ולפ"ז יש מקום לכל הפולמוס הארוך בדעת הרמב"ם לפי הגירסא האמיתית טעה וחתם עשרה אוהב צדקה ומשפט".^{יב}

אלא דכאשר דנתי בזה מאז עוד הרבה עם ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א [שהיה

יב. ואגב, עוד סיוע לכך שהיא הגירסא האמיתית, מלבד שכן הוא בספר החתום ובכל כתה"י שהובאו במהד' פרנקל, עוד מצאתי בסידור פרוכנסלי אחד [לונדון 694 (1869) ס' 5060] שמעתיק על הסדר הלכות רבות ונוסחאות מספר משנה תורה, שהעתיק קטע זה שם, וז"ל "עשרת ימים שמר"ה עד יוה"כ וכו' טעה וחתם

תפלה". וכי ס"ד דנעלם מעינו הברולח של מרן רמב"ם מפורש על אתר?^י

ואכן ע"כ לומר דאין חדש תחת השמש, ומה שחשבנו לחדש למרן הב"י בגירסת הרמב"ם, קדמנו מרן הב"י, וביודע ומכיר עסקינן, ומסתברא שהכיר בזה שינויי נוסחאות בין הדפוסים לכתה"י, וע"כ לא כתב בזה דהרמב"ם כתב במפורש שיש לחזור, אלא כלל את הרמב"ם במ"ש 'וכ"נ מדברי הפוסקים שסתמו דברייהם'.^{טו} והיינו

שלדעת מרן הב"י אין ראיה מלשון "אוהב צדקה ומשפט" שדוקא בזה חוזר, דמרן ס"ל שלשון זו כוללת כל האפשרויות, והיינו שכל שאמר תיבת אוהב, שיקר וצריך לחזור, ולא שנא אם הוסיף לפני זה מלך ולא שנא אם לא הוסיף, וכמו שפירש הרב גבאי בלשון תשובת הר"י מיגאש כמובא בסוף מאמרי, וכנראה כך פירש גם מרן בלשונות הסמ"ג וסיעתו ודוק.

[ואכן בדקתי בכת"י ספרדי אחד של משנה

בשתיים עשרה אוהב צדקה ומשפט חוזר לתחלת ברכה וחותרם בה המלך המשפט ומתפלל על הסדר".
יג. הערת הרב מולקנדוב: יתכן שכן. לבנות על בסיס זה אי אפשר. כבר ציינתי כמה פעמים שבב"י סוסי' קנ"ח דן בענין ברכת נט"י אם היא עובר לעשייתן או לא וכתב והרמב"ם כתב סתם כל הנוטל ידיו מברך וכו', ותמיהו עליו מטה יהודה סק"כ והמאמר שם סוף סקט"ו שנעלמו ממנו דברי הרמב"ם שכתב להדיא בכמה מקומות שהנוטל ידיו מברך ואח"כ נוטל עי"ש. הרי ששם נעלמו ממנו דברי הרמב"ם בסוגיא שעוסק בה ממש, ועוד שנחת לברר דברי הרמב"ם וכתב והרמב"ם סתם וכו', וכ"ש הכא.
 וכן ביו"ד סימן קצה [סעיף י' עמ' קנח במהדורת שירת דבורה] כתב הב"י וז"ל: והרמב"ם כתב בסתם בפרק יא [הי"ט] דמזיגת הכוס אסור ולא חילק בין ע"י שינוי לשלא ע"י שינוי. ושם בהגהות והערות [אות מב] הביאו משם הרב לחם ושמלה שכתב שהרמב"ם הביא כן חילוק זה בפרק כא מהלכות אישות [ה"ח] עי"ש. הרי שמצינו מקומות שנעלמו דברי הרמב"ם מהב"י אף בסוגיא שעוסק בה ממש.
וא"כ אין להקשות ולהוציא שום יסוד ממה שהב"י לא הביא את דברי הרמב"ם כאן ובמקום אחר. ובפרט שכבר ציינתי שכל האחרונים שראו את דברי הסמ"ג [שזהו נוסח הרמב"ם האמיתי] נקטו בדבריו כר' יונה ומהם המטה משה, המאמר והבני ציון, וא"כ לומר שהב"י פשיטא ליה לאיך גיסא עד שלא הוצרך אפילו להעלות נידון זה שאע"פ שבכתבי היד כתוב ללא תיבת מלך מ"מ אין שום נפ"מ והכל אותו דבר – זהו דבר שלא ניתן להאמר. אין סיבה לחלוק בהבנה על דברי הפוסקים הנ"ל.
תשובת הרב סקלי: כל המקורות שהביא הרב מולקנדוב, הן ראיות לכך שיתכן שנתעלמו ממרן דברי הרמב"ם בסוגיא שעוסק בה (ואף דנחת לברר דעת הרמב"ם), אך נידון דידן שונה, משום שמרן באותו סימן בפיסקא הקודמת, ציין במפורש לדברי הרמב"ם הנוכחים שפוסק כדעת הראשונים הסוברים שהוספות הימים הנוראים מעכבות אף בדיעבד, ואף ציין שכתב הרמב"ם כן בפרק י' (כלומר, שלא 'זרק' סתם מהראש שדעת הרמב"ם שמעכב, אלא ממש ציין למקום המדויק, ומשמע שגם פתח שם בהאי שעתא). וא"כ נצטרך לומר שמרן 'שכח' דברי הרמב"ם מפסקא לפסקא, וזה דבר שאין הפה יכול להגיד ואין האוזן יכולה לשמוע.
יד. שהשתמש מרן בכתבי יד של משנה תורה, כמוכח כמה פעמים בכס"מ, ואכן בודאי שבזמנו היו מצויים כת"י מדויקים, ביחוד בא"י ומצרים וסביבותיה – שהרי בבית הדין באר"צ היה מונח ספר החתום של הרמב"ם, ובמצרים בבית מדרשו של רבינו בצלאל אשכנזי הגיהו ספרי הרמב"ם בדקדקנות, ומלבד זה הרי בני הקהילות המוסתערבים בא"י הלכו ברוב דבריהם כהרמב"ם, ובשבילם ספר משנה תורה היה כספר 'שלחן ערוך' בשבילנו, ומסתבר שהיו נפוצים אז עוד הרבה כת"י מדויקים של משנה תורה בא"י.
טז. וממה שהנוסח בהוצאה הראשונה של הכס"מ הוא כהנוסח המשובש, אין ראיה שכן דעת מרן, שהרי כתב הרב חיד"א בש"ה (ח"ב ערך 'כסף משנה') "כסף משנה חיבר מרן על הרמב"ם ובסוף ימיו שלחו לוניציא להדפיסו וכתב להרמ"ע מפאנו שישתדל בזה. ואזר חיל להדפיסו הרמ"ע וטרם שנשלם להדפיס ח"ד עלה לישיבה של מעלה מרן והיתה מנוחתו". הרי שלא מרן טיפל בהדפסת הספר, רק שלח את ביאורו לרמ"ע

מהם ראייה לדעת רבינו יונה (ואדרבא, לפק"ד מהר"י מיגאש יש ראייה הפך מזה), ולדעת הרב מולקנדוב יש מהם ראייה, ועכ"פ נצטרך לומר שאין בהם הכרעה ברורה.

ועל כן השאלה הנשאלת - אם הפרטים האלו היו לפני מרן הב"י, האם היה חוזר בו מפסקו?

אכן, מסתבר שכל המעיין בעל השכל הישר יודה, שלא נראה שמשום ספק זה היה חוזר בו מרן מפסקו שהוא כדעת רוב הראשונים, ולא יוציא ספק זה בדעת הר"י מיגאש והרמב"ם מודאם של רוב הראשונים.

וע"כ נראה לענ"ד, שמסקנתי במאמרי שהאומר 'מלך אוהב צדקה ומשפט' בעשי"ת צריך לחזור - נכונה וברורה. והבוחר יבחר.

תורה^{טז}, ושם היה הנוסח המקורי ברמב"ם, הרי שבספרד הוכר הנוסח המקורי ברמב"ם, ומסתבר שכאלו ספרים מתוקנים הביאו עמם הגולים בין השאר].

והיא הערה עצומה מאוד, דלפ"ז, כמעט שלא חידשנו כלום בסוגיא, דמרן הכיר את דברי הר"ף (שגם ידידי הרב מולקנדוב הודה לנו שאין ראייה מדבריו בדוקא לאחד הצדדים), וכן את דברי הרמב"ם המקוריים במשנה תורה, וכן הכיר את דעת הר"י, ואף את דעת הפוסקים שסוברים שכל הסוגיא כלל לא נאמרה לעיכובא, ואעפ"כ פסק שיש לחזור.

וא"כ הפרטים המשמעותיים היחידים שנתחדשו לנו בסוגיא זו (שכפי הנראה לא היו לפני מרן הב"י), אינם אלא תשובות הרמב"ם והר"י מיגאש, שלדעתי אין



מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח - תקוה

בגדרי דישה, ובענין דישה לאלתר

בגליון תשרי תשפ"א האריך הרב אוריאל וישיב דש לאלתר. ויש להעיר כמה נקודות כהן שליט"א בגדרי מלאכת דש חשובות בענינים אלו.

דישה בפסולת המחוברת ואינה עוטפת

עמ' 334 ובאוצר הגאונים שם. וכן העתיק הערוך ערך דש. ובספר העתים ובערוך נוסף בזריה או בהרקדה 'וכן מי שהוא מפרק את האוכל מדבר שהוא מחובר לו כדי שיהיה נכון לאכילה'. ומבואר בדבריהם החילוק בין דש לבורר שדש זהו בפסולת המחוברת לאוכל, ובורר בפסולת המעורבת. וממה שסיימו וכן מי שמפרק את האוכל מדבר שהוא מחובר וכו' [וכן צ"ל בר"ח וכנראה נשמט בטעות] מבואר שאף שאין הפסולת מכסה את האוכל אלא שהיא מחוברת לה ג"כ חייב משום דש. וכ"ד הרמב"ם בביאורו למסכת שבת שנדפס בקובץ בית אהרן וישראל תשרי תש"פ עמ' ט"ו [עפ"י תלמידו] וז"ל האי מאן דשדא פיסא לדיקלא וכו' אחת משום מפרק וכו' - על קציצת התמרים ממנו משום מפרק, ומפרק הוא תולדה דדש, וזה לפי שכל דבר שמפרידו מדיבוקו הטבעי הרי הוא חייב משום דש. ומה שאמרתי שהחובל חייב משום דש וזה לפי שהרי הוא מפריד הדם מדיבוקו הטבעי והוא הפרדת הדבק בעור, והחולב שהרי כבר הפרידו מדיבוקו ע"ש. וכ"כ ר' דניאל הבבלי בשו"ת ברכת אברהם סי' י"ח בתוך הדברים וז"ל דהא כל קוצץ אוכל מפסולת המחוברת לו מפרק קרינן ליה ע"ש.

ראשית, הרב אוריאל הביא את דברי רשב"ם שאיסור הדישה בשדא פסא לדקלא ואתר תמרי הוא שמפרק את הקליפה החיצונה של התמר, והתקשה בזה על איזה קליפה מיירו ע"ש. ובאמת כבר עמד בזה השביתת השבת בכללי מלאכת דש אות ה' וכתב ששאל לחכם מבבל ששם גדלים התמרים ואמר שאין שום כיסוי על התמרים ואמר החכם הבבלי שכפי ידיעתו לא זכה להבין דברי הר"ש הנ"ל, כי הקליפה אינה רק קודם שמתהוית התמרים, וכשמתהוית התמרים אין קליפה ע"ש. וזו סיבה מספיקה להכריע למעשה כדעת הרמב"ן וסיעתו שיש דישה גם בדבר שאינו מכסה אלא מחובר מהצד.

ויש להוסיף עוד שכ"ד עוד רבים מהראשונים; הר"ח בשבת ע"ג ע"ב כתב וז"ל הדש הוא המפרק פסולת המחוברת באוכל ומכנין לברירה או כברה בזרייה או בהרקדה. המנפץ - נופץ עפרורית מן האוכל. וכן המנפט - מולל שיבולים. נמצא זורה בורר ומרקד כולן מעבירים פסולת המעורבת באוכל ואינה מחוברת, ואינה כגון קליפה שצריכה פירוק או כגון עפרורית שצריכה ניפוץ אלא מעורבת בלבד ע"כ. ומקור הדברים הם מפירוש רה"ג - עי' ספר העתים

וא"כ נמצא שדעת רוב הגאונים שהפרדת

פסולת המחוברת לאוכל כמו התמרים ממכדותיהם וכדומה יש בה מלאכת דש, וכן עיקר וכפי שהעלה הרב אוריאל במאמרו הנ"ל.

דישה בדברים שאינם נעשים בשדה אלא בבית

כלל בזה. ולפי מה שנכתוב לקמן - אין שום צורך להגיע לחידוש זה של האחרונים שחידשוהו מחמת קושיות שהוקשו להם בעניני דישה - עי' לקמן.

ולעצם קושיית הב"ח - התשובה פשוטה, שהגמ' דיברה בהוה, שהתמרים גדלים בגובה רב וכדי להשיר אותם זורקים פיסת רגבים כדי שהם יפלו, אולם ענבים גדלים למטה והדרך לתולשם ביד ולא לזרוק פיסת רגב ולהשירם. ועוד שהם רכים ואם יזרקו עליהם רגבים ויפלו לקרקע יפסדו ולכן לא נקטה הגמ' כן, אבל אה"נ גם מי שמפריד את הענבים מזמורותיהם חייב משום דש לדעת רוב הראשונים הנ"ל.

והנה הב"ח בהגהותיו על הר"ן הקשה לפי פירוש זה מדוע הזכירו דוקא תמרים ולא אשכול ענבים. והרב אוריאל נקט כתירוץ האחרונים [האגלי טל מלאכת דש סוסקי"א והשביתת השבת דש אות ה' עי"ש, שכמותם נקטו כמה מאחרוני זמננו] שיש חילוק בין דבר שדרכו להעשות בשדה כמו הפרדת התמרים שזה אסור משום דש לדבר שנעשה בבית כמו אשכול ענבים שאין בו משום דש עי"ש. אולם יש לידע שחילוק זה אין לו מקור בראשונים ובגדולי הפוסקים, ולא עוד אלא שהמעייין בלשונות הראשונים שהבאנו לעיל יראה בעליל שבכל הפרדת פסולת המחוברת לאוכל יש משום דש ולא חילוק

קילוף פירות הוי דש ולא בורר

סוגיית הגמ' בביצה י"ג ע"ב [שנביא לקמן] וכתב וז"ל ונראה דקילוף הוא ענין ברירה ולא בכלל דישה, דלא מצינו דישה מותרת בשבת בין רב למעט וכו' אבל ברירה כיון דיש חילוק דאוכל מתוך פסולת מותר אבל לא פסולת מתוך האוכל - אין קילוף השעורה אלא כמסיר קניבת הירק חי כשאוכלו כך חי, וכשובר באגוזים ולוזים עי"ש.

אולם בדברי הגאונים ושאר ראשונים מבואר דאדרבה קילוף פירות איסורו הוא משום דש ולא משום בורר וכפי שנבאר בס"ד;

בדברי רה"ג, ר"ח, הערוך, ספר העתים, הרמב"ם ור' דניאל הבבלי שהבאנו לעיל מבואר שקילוף פירות הוי דישה. וכן מבואר עוד בפירוש רה"ג [בספר העתים עמ'

הרמ"א בסוסי' שכ"א כתב שאסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאלתר שרי, וביארו האחרונים שהאיסור הוא משום בורר, ומקור דבריהם הוא מדברי רי"ו נ"ב ח"ח שהביא הב"י שם עפ"י הירושלמי בשבת פ"ז ה"ב. וז"ל רי"ו ומה שאסר בירושלמי להסירו מקליפתו דחייב משום בורר - דוקא כדי לשחקו אבל אם מסיר לו הקליפה כדי לאוכלו כך מותר, וכ"כ בעל התרומה וכו' עי"ש. והבה"ל שם הביא בשם המאמ"ר לבאר מדוע מותר לאלתר והרי קילוף הוא הוצאת הפסולת מן האוכל, וביאר שכיון שא"א בענין אחר וזוהי דרך אכילתו שרי עי"ש.

ובעצם הדבר שקילוף אסור משום בורר - כ"כ גם בספר יחסי תנאים ואמוראים ערך ר' ירמיה מדפתי שהביא את

339 ובאוה"ג שם] ובר"ח ע"ד ע"ב גבי מאן דעביד חלתא שכתבו שכשקולף את הקנים חייב משום דש וכשמשליך את הפסולת וקנים שלא ראויים למלאכה חייב משום בורר עי"ש. ומבואר כחילוק הנ"ל בין בורר לדש.

וחילוק זה מבואר גם בירושלמי בכמה דוכתי; על המשנה בדף ק"מ ע"א אין שורין את הכרשינין ולא שפין אותן איתא בירושלמי [והובא בפירוש רב נסים גאון שם] תני אין שורין את הכרשינין משום בורר ולא שפין אותן משום דש ע"כ. וזה להדיא כחילוק הנ"ל ששריה מפרישה את הפסולת המעורבת והיא ע"י הצפת מים. ושפיה היא שפשוף של הכרשינין להסיר את הקליפה הדבוקה בהם. ובירושלמי פ"ז דף מ"ח ע"ב כל שהוא נוגע באוכל חייב משום מעמר, בקליפה משום דש. ועי"ש כמה מיני מלאכות שכאשר מפרק את החטים או השום

וכד' חייב משום דש וכאשר בורר מבין הקליפות חייב משום בורר, וזהו החילוק הנ"ל. וכן העתיק הרוקח סי' ס"א דברי הירושלמי שהוא דכתש אורז ושעורין חייב משום דש. הנוגע בקליפה חייב משום דש. כל מפרק משום דש. הדא דשחיק כד מפרין ברישיה חייב משום דש ע"כ. וכן מבואר בספר התרומה סי' ר"כ שבקילוף שומים ובצלים איכא משום דש [ונעתיק דבריו לקמן]. וכן מבואר בדברי מהר"א מפראג שהביא הדרכ"מ בס' תרי"א אות ב' שלהוציא את האגוזים מקליפיהן הוי דש [ודלא כאג"ט [בורר אות י"ג] והרב אלישע דנגור [בתשובה שנדפסה בקובץ מקבציאל י"ד עמ' ע"ד והלאה] שכתבו להגיה 'בורר', דלפי האמור אין צורך ודעתו כדעת הראשונים הנ"ל]. וא"כ מבואר מכל הני רבוותא שהסרת האוכל מהקליפה המחוברת לו הוי דש.

דישה לאלתר

הנה האחרונים הקשו דמבואר במשנה רפ"ז שמותר לפצוע אגוזים בשבת. וכן בגמ' קט"ו ע"א מותר לפצוע באגוזים ולפרד ברימונים ביוה"כ עי"ש. וכן מבואר בגמ' ביצה י"ג ע"ב שמותר לקלף שעורים ולאוכלם ולא אסרו מטעם דש. וכתבו האחרונים [אג"ט דש סוסקי"א ושביית השבת כללי מלאכת דש אות ה' ועוד] לחלק בין קליפה שהדרך להסירה סמוך לאכילה שזה לא הוי דש כלל, לבין דבר שהדרך לעשותו בשדה שבזה יש איסור דישה, ובוזה אסור אף שעושהו סמוך לאכילה דלא התירו דישה לאלתר עי"ש. אולם חילוק זה מחודש הוא ואין לו מקור בראשונים, ואדרבה מפורש בראשונים שעיקר החילוק הוא שגם במלאכת דש מותר לאלתר וכמו שנבאר בס"ד;

בגמ' ביצה י"ג ע"ב מבואר שמותר לקלף שעורים ולתת לתוך ידו בשבת אע"פ שלמעשה הוי קביעות וחייב במעשר, והביאה לזה הגמ' ראייה מפיקוס דהוי גמר מלאכה לענין מעשר ואעפ"כ אנן מפקסינן ואכלינן [כ"ג ר"ח, והביאו גירסא זו הרא"ה והריטב"א עי"ש, וכן המאירי הביאה ודחאה עי"ש] דבשבת מלאכת מחשבת אסר רחמנא. והוסיף ר"ח 'ולא קא מכוין לפקוסי משום מלאכה אלא לאכשורי אוכלא' ע"כ. ופיקוס פירש ר"ח בב"מ פ"ח ע"ב [הובא בשטמ"ק שם] וז"ל פירוש משיפקסו - השיער הצומח בקישואין ובדילועין כמו נוצה כשהן קטנים וכשמתגדלין נושר ואותה הנשירה נקרא פיקוס ע"כ. ולפי ר"ח בשבת הנ"ל הסרת שיער הוי דש דומיא דעפרורית שעל הפרי, ואעפ"כ מותר לאלתר [פירוש לצורך אותה

סעודה ואע"פ שהוא כוסות כוסות] דלתקוני אוכלא קא מיכוין. ואותה סברא גופא כתב ר"ח בשבת ע"ד ע"ב כשהביא את הדין שלא לתור שרי בבורר כתב ובענין הזה גרסין בגמ' ביו"ט פ"א 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 לא מלאכת מחשבת היא. דלא קא מכוון במלאכה אלא לאכילה בלבד ולפיכך אמר כיצד מנפח ואסיקנא א"ר אלעזר מנפח בידו אחת ובכל כחו ע"כ. ומבואר להדיא שדישה לאלתר מותרת דומיא דבורר וזורה.

וכן מבואר ברשב"א בתשובה ח"ד סי' ע"ה [שהביאה בחלקה הב"] שהביא את הירושלמי האי מאן דשחיק תומי וכו' וכתב ומן הירושלמי נלמוד שהכל תלוי בין עושה ואוכל לאלתר לעושה ומניח לבו ביום דהאי דמפריך ראש של שום מיחייב משום דש ומשום מכה בפטיש ואילו לאכול לאלתר כבר התירו בפרק תולין גבי חרדל שלשו וכו' ע"ש. [ואם כי ראייתו היא לענין לישא והוא מיירי משום דש - מ"מ כוונתו דכי היכי שהתיר בגמ' דידן לש לאלתר ה"ה לדש, ודלא כמי שהגיה בדבריו]. וכן מתבאר מדבריו בתחלת התשובה שכתב שמותר לטחון לאלתר והביא ראיה מבורר וסיים דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך שדרכן של בנ"א לאכול אע"פ שיש באותו צד חיוב חטאת בשמניח לאחר זמן ואפילו לבו ביום - מותר, והכא נמי דכוותא היא ע"כ. ומבואר שזהו כמו שכתב ר"ח הנ"ל שכל שהוא בשעת אכילה מותר ולמד מבורר לטחינה ודישה ולישה.

וכן מבואר בספר התרומה סי' ר"כ וז"ל ועתה מנהג לאכול שמכי או בצלים

וקולפין להם לאוכלן במלח בשבת מותר וכן מנהג. והא דקאמרין בירושלמי 'כד מפרך ברישיה חייב משום דש' היינו כי רוצה לכרות שום לעשות בהן איסורא אחרינא אבל כי רוצה לאכול בלא איסור אחר אחרי כן שרי לקולפן לאוכלן מיד ע"כ. וכ"ה בהגמ"ר פרק חבית לדף קמ"א [ולקוח מספר התרומה הנ"ל]. ומבואר להדיא דאיתא עלה מדין דש וכתב שלא לתור מותר.

וכן מבואר בדברי מהר"א מפראג שהביא הדרכ"מ בסי' תקי"א [שהבאנו לעיל] שכתב גבי אגוזים וז"ל נ"ל דדוקא לשברם ולהניחם בקליפותיהם עד הערב אבל להוציא האוכל מהם הוי דש מאחר דאינו רוצה לאכול לאלתר כמו שנתבאר לעיל בסי' שיט ע"כ, ומשמע דגם בדבר שהוא משום דש אם אוכל לאלתר מותר ע"ש, וכפי שכבר דיין בספר טל אורות דף כ"ו ע"ג ובשו"ת זבחי צדק סי' כ' בשם חכמי הישיבה והעלו שמותר דישה לאלתר ע"ש.

אמנם ר' אלישע דנגור בתשובה שנדפסה בקובץ מקבציאל י"ד הביא את דברי מהר"א מפראג הנ"ל וכתב שדבריו צע"ג, דהא מוכח מהגמ' בכתובות ס' ע"א גבי גונח שאפילו שהוא חולב ושותה לאלתר - לא התירו מטעם זה אלא רק מטעם חולי, והרי חולב הוא מפרק תולדה דדש, ואם דש התירו לאלתר - ה"ה חולב, ומכאן מוכח שלא התירו דישה לאלתר ע"ש"ב. אולם להאמור הדברים מפורשים בגאונים ובראשונים שדישה לאלתר מותרת. ועל הקושיא מחולב צ"ל כפי שכבר כתבו הראשונים גבי דישה בגידולי קרקע שמבואר בגמ' דף ע"ה שאין דישה אלא בגדולי קרקע, ומאידך חולב בהמה חייב משום מפרק תולדה דדש אע"פ שבהמה אינה גידולי קרקע. ונאמרו בזה כמה

ומ"מ מבואר מדברי הר"ח, סה"ת, הרשב"א ומהר"א מפראג שדישה מותרת לאלתר.

ולפ"ז הא דאיתא בביצה י"ב ע"ב שמוללין מלילות בע"ש, ובשבת אסור [אא"כ בשינוי לדעת הרבה מהראשונים] צ"ל דמיירי שאינו עושה לאלתר דהא לאלתר שרי אף בלא שינוי וכמבואר בדף י"ג ע"ב שמותר לקלף שעורים בשבת [ובזה מיושבת קושיית תוס' בדף י"ג ע"ב על רש"י שם]. וכן הא דאיתא בשבת קט"ו ע"א יוה"כ שחל בחול מפצעין באגוזים ומפרדין ברמונים מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש, ומבואר שמדאורייתא שרי אע"פ שזה הוי דישה וכמבואר בדברי מהר"א מפראג הנ"ל גבי אגוזים, וכן מוכח ממכבדות של תמרה כדלעיל - צ"ל שמן המנחה ולמעלה חשיב לאלתר גבי יוה"כ. וכן מבואר להדיא בר"ח שם בדף קי"ד ע"ב שכתב שמותר לקנב ירק מן המנחה ולמעלה דהא קי"ל דבשבת אסור לקנב ירק ולהניחו לערב משום בורר ואמרינן אמר אביי בורר ואוכל לאלתר וכו', אבל ביוה"כ מותר לברור ולקנב מן המנחה ולמעלה ולהניח למוצאי יוה"כ עי"ש. ומבואר דביוה"כ כה"ג קרי לאלתר אע"פ דבשבת דעלמא אסור, וא"כ ה"ה למלאכת דש גבי אגוזים ורימונים. ומהר"א מפראג לא ניחא ליה בהכי וכתב שאגוזים שרי רק לשוברם ולא להוציא מקליפתם. ואולי יפרש כן גם ברימונים כה"ג. ובאמת שמצאתי ראייה נפלאה לדבריו ממתניתין דערלה פ"ג מ"ח דתנן התם נתפצעו האגוזים נתפרדו הרמונים נתפתחו החביות נתחתכו הדלועים נתפרסו הככרות יעלו באחד ומאתים עי"ש. ושם ע"כ אין הכוונה שהוציאו את האגוזים מקליפתן ואת הרמונים הפרידו מקליפתן

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 עי"ש. וכעיי"ז כתב הרמב"ן בדף צ"ה בתחלת דבריו וז"ל וי"ל דישה בעצמו של פרי ליתא אלא בגדו"ק אבל להוציא ממנו פירות מכונסים וטמונים בתוך כיס שלהם כגון חולב דומיא דדישת גדו"ק הוא ע"כ. וא"כ יתכן שגם לגבי לאלתר - התירו רק באב מלאכה של דש ולא במפרק תולדה דדש.

והנה הסמ"ג במלאכת הלש הביא ירושלמי זה כגירסתנו וכתב ומההוא דירושלמי אין לאסור לקלוף שומים ובצלים לאלתר דההיא דירושלמי לא מיירי בקולף לאכול לאלתר ולכן אסור [והוא מסה"ת הנ"ל] כמו שפירש ר"ח למעלה. וחייב משום דש דקאמר בירושלמי נ"ל דמיירי בשוחקו עם קליפתו שדומה לדש בתבואה אבל שוחק שום קלוף הוי טוחן גמור ע"כ. והנה מה שכתב כמו שכתב ר"ח למעלה כוונתו ללמוד מדברי ר"ח גבי בורר לדש וכמו שר"ח גופיה השוה ביניהם, ואין הכרח שכוונתו לומר שקילוף שום ובצלים חייבו משום בורר [כמו שהבינו כמה אחרונים]. אולם מה שסיים נ"ל דמיירי בשוחקו עם קליפתו וכו' - אין לדברים אלו הבנה. ועי' במהרש"ל שכתב שגירסת סמ"ג היא האי דשחיק תומא חייב משום דש, ולא גרס כד מפרין ברישיה, ושכ"ה בהגמ"י פ"ח עי"ש. ובאמת שכ"ה בסמ"ק [מצורף] וכ"כ ארח"ח אות ל"ג בשם סמ"ק עי"ש. אולם אין לדברים אלו הבנה למעיין ובודאי שט"ס נזדמנה להם, ובשא"ר הגירסא כלפנינו וכ"ה לפי העניין בירושלמי שם ולא יתכן לגרוס כלל כגירסתם.

כסי כסי מותר דחשיב לאלתר וכדסיימה הגמ' מלאכת מחשבת אסרה תורה, אולם אם עושה להניח חייב משום דש].

וגם בדברי תוס' מצינו סתירה שבביצה י"ג ע"ב הקשו על רש"י וכתבו שבקליפה העליונה של השעורים הוי דש אבל בקליפה הדבוקה לפרי לא הוי דש עי"ש ובתור"פ ובריטב"א. ומאידך בשבת ע"ג ע"ב גבי מאן דאתר תמרי הסכימו לפירוש רשב"ם שעל התמרים יש קליפה וכשמוציא קליפה זו חייב משום דש עי"ש.

ולמעשה נראה שהעיקר הוא הנ"ל כדעת הירושלמי והגאונים והראשונים שקילוף פירות הוי דש ושרי לאלתר. ואין חילוק בין דבר שהדרך לפרק אותו מהפסולת בסמוך לאכילה או בשדה [וכפי שכתבו האגלי טל מלאכת דש סוסי"א והשביתת השבת דש אות ה' עי"ש], אלא בכל גווני להניח אסור ולאלתר שרי. וגם בקליפה שאינה עוטפת את הפרי כתמרים וענבים מהמכבדות שלהם כל שמכין את הפרי לאכילה הוי דישה אלא דשרי לאלתר. וכמו כן לנקות פירות מעפר שעליהם וכדומה גם אסור משום דש, ולאלתר מותר.

דהא גם ללא זה - עצם זה שהם אינם שלמים אינם חשובים ובטלים - עי"ש במפרשים, וא"כ חזינן דגם לשבירת האגוזים והרמונים ודומיהם קרי נתפצעו ונתפרדו, וא"כ ה"ה הכא כל מה שהתירו זה רק שבירת האגוזים והרמונים ולא הפרדתם מקליפתן. ועכ"פ אין סתירה מגמ' זו לכל הנ"ל [וע"ע במאירי שם].

ולפ"ז לא קשה קושיית המאמ"ר איך מותר לקלף פירות הוי פסולת מתוך אוכל, וא"צ להגיע לתירוצ' המאמ"ר, דהא כל מלאכת דישה היא הפרדת הפסולת מהאוכל ואעפ"כ שרי לאלתר, ואין זה כמו בורר שצריך דוקא אוכל מתוך פסולת.

ובדברי רש"י מצינו סתירות בענין זה שבדף ע"ד ע"ב גבי מאן דעביד חלתא כתב רש"י ומשום מפשיט לא מיחייב שאין מפשיט אלא בעור ע"כ. ולא הקשה רש"י אמאי אין דש כשמקלף את הקנים [כמו שרצה לחייבו משום מפשיט], ומבואר שלרש"י אין בקולף משום דש. ומאידך בביצה י"ג ע"ב דעת רש"י שבקילוף שעורים יש משום תולדה דדש [ובמסקנא הגמ' לא חזרה בה מזה שאין זו שיטת הגמ' אלא שגם



מכתב ה'

הרב זאב פרעס

בקביעת היום והלילה ע"פ האור והחושך ואי החושך הוי בריאה בפני עצמו

העמיד חמה רק כדי לערבב את עמלק [כמבואר ברש"י שמות י"ז ב'] ולחזקיהו המלך זה היה רק לסימן שתפילתו התקבלה כמבואר במקראות שהבאת, ואף בנקדימון בן גוריון איירי רק לענין הסכם ממוני התלוי בזמני היום לפי דעת בני אדם ולא לגבי דינים שהתורה תלתה במציאות היום ממש.

ומה שהעיר לגבי נדה דתליא בעליית החמה - הא גופא שיטת האחרונים הסוברים שסיבוב השמש ברקיע [בהשלמת ד' רוחות] נחשב עלייתו מחדש ליום חדש.

ובענין אין למדין מן ההגדות - המקור הוא בירושלמי פאה (פרק ב' הלכה ד' דף י"ג.) ופירש שם הר"ש סיריליאו "ולא מן האגדות - כגון דינין שכתובין בבראשית רבה ויש מהן היפך בתלמודנו", וכן מבואר בפני משה ולא מצאתי חולק.

וכן מפורש בתיו"ט (ברכות ה' ד' בסוף) וכן ברעק"א שעליו (אות ל"ה) בשם הפרי חדש, וכן במהר"ל (באר הגולה באר ו') ונודע ביהודה (יו"ד תנינא קס"א) דכלל זה אומר שאין לסמוך כלל על האגדה לענין הלכה ולא איירי רק בעניני פירושי הלשון. ואכמ"ל.

במש"כ הר"א אייזנבך נ"י במכתבו בגליון הקודם, נתעוררתי לכמה הערות בתוך ריהטת דבריו:

במאי דפשיטא ליה שבמקומות אלו [הקוטב] אזלינן לפי זמני ארץ ישראל - לא ידענא מנא ליה הא, אי גמרא - הא רוב רובם של האחרונים אינם סוברים כך וכמובא בחבורה הנ"ל [הובא בגליון אלול], ואי סברא - אמאי נימא דהנולד בארצות המזרח או בארצות המערב וכל ימיו נהג לפי השעות הזמניות של מקומו וכעת שהלך לקוטב יתחיל לנהוג פתאום כארץ ישראל, אתמהא, ואף אי ינהג כארץ ישראל - האם שקיעתו לפי זמני השקיעה באופקים או לפי השקיעה של ירושלים או כרמיאל.

ולבאורה הסברא הפשוטה היא שוודאי יש בקוטב שקיעת החמה ועיקר הנידון הוא האם צריך שקיעה ממש אל מתחת פני הקרקע או שכל סיבוב השמש בארבע רוחות נחשב שהשמש שקעה וזרחה וכמובא בחבורה שם.

ומה שלא הבאתי את דברי חז"ל במעשים רבים שערכו את השמש - כי שם אין ראיה אי השתנו דיני היממה לגבי דיני התורה בהגדרת היממה, דהא משה רבנו



מכתב ו'

הרב יואל פריץ

מכסיקו

גאונים ו תשובות וחיבורים מן הגאונים
עמוד 38. ואני חושב שראיתי באיזה שהוא
מקום נוסח שונה.

ומה שלא ראיתי את זה לא ראה שלא
ציינתם או דנתם בזה כי כל כך הרבה
מקורות שיכול להיות שברח לי.

בברכה והוקרה

יואל פריץ

לכבוד מערכת מנורה בדרום,

קראתי את המאמר של הרה"ג אברהם און
אברהם הכהן סקלי שליט"א על
"המלך המשפט" והוא מאמר מאוד מקיף
ויסודי. אשריכם.

ואעיר שלא ראיתי שהתייחס לתשובת
הגאונים סימן ג הנדפסת בתשובות
הרי"ף. וכן היא בתשובות הגאונים
מרמרשטיין עמוד סו. וכן בתורתן של

מכתב ז'

הרב יוסף פריץ

פנמה

לכבוד מערכת מנורה בדרום שלם וברכה,

ראיתי כמה קבצים שהוצאתם ונהנתי מאוד מהרמה הגבוהה של המאמרים והעריכה הנאה. יישר כחכם.

[א] בענין מעמיד בדבר המקבל טומאה

פסול דאורייתא. עיין מה שכתב מרן אאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם סימן תרכט סעיף ז שאינו מוכרח.

ועיין עוד בדברי מרן אאמו"ר נר"ו מה שהאריך לברר מנהג החסידות שהביאו הריטב"א והר"ן שהיו עושים הדפנות של קנים.

בקובץ האחרון תשרי תשפ"א ראיתי מאמר נפלא של הרה"ג אוריאל ראובן אייזנבך נר"ו בענין מעמיד בדבר המקבל טומאה. שהעמיק הרחיב בשיטות הראשונים וזה"ה.

והנה מה שנקט בפשיטות שלדעת רש"י מעמיד בדבר המקבל טומאה הוא

[ב] בענין חינוך קטנים במצות סוכה

שמחמת טבעו כבר מסוגל לזה. והגמרא שאלה ועד הכא מאן אייתיה, ותירצה שאמו שחייבת בשמחה אייתיתה. הרי שבן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, אם אמו נאנסה ולא עלתה לירושלים, פטור מחינוך, כיון שלפי טבעו אינו מסוגל להפרד מאמו זמן זה.

ולכן תינוק שקשה לו להפרד ולהיות רחוק מאמו, מחמת המציאות פטור. ונראה שגם באופן שאינו מטופל במציאות על ידי אמו ואביו הוא שמטפל בו, אלא שכשהוא רחוק מאמו זה מוציא אותו משלוותו, וכמו שרואים הרבה בילדים שכשאמם לא בבית מחמת איזה סיבה הם לא רגועים, גם זה סגי כדי לפטור, שעדיין לא הגיע לשיעור שיכול להתרחק מאמו. ולכן אע"פ שאביו מטפל בו בצרכיו הגשמיים, סוף סוף זה שהוא יודע

בעמוד מ"ה במאמר הרה"ג אברהם יחיאל הלר הכהן נר"ו. העיר הערות נכונות על חינוך קטנים.

מה שכתב בשם הגרי"ז שטעם פטור קטן משום מצטער. נראה שאינו רק משום מצטער, אלא שצריך שיהיה מסוגל מחמת הטבע לקיים המצוה, וכמו לגבי נענוע שהשיעור הוא שיודע לנענע, וכן בתפילין שיודע לשמור בנקיות, דהיינו שהגיע לגיל כזה שכבר שייך אצלו מציאות המצוה. ולכן כל שהוא צריך לאמו, לפי טבעו אינו יכול להפרד ממנה, ולכן לא הגיע הזמן, וזה לא שייך למצטער. אלא מצטער הוא גם אחר שכבר מחמת טבעו יכול לקיים, אז יש לנו פטור מצטער.

וכן מצינו גבי מצות ראייה שכל שיכול לאחוז ידו של אביו ולעלות חייב, דהיינו

שהוא קרוב לאמו נותן לו תחושת ביטחון ושלווה, ולכן פטור.

ומה שהעיר, כשהסוכה במרפסת למה לא יתחייב התינוק. לכאורה מהמשנה נראה לא כן, דתנן בסוכה כ"ח ע"א מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן ופיתת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה בשביל התינוק. ונראה בפשטות שהיה במקום מטתו הקבועה של התינוק, ולא הזיזו ממקומו רק פתח לו פתח מעליו, ולכאורה באופן כזה הוי עדיף ממרפסת, ואמאי לא הודו לו חכמים שכולם יעשו כן. ומשמע שכל זמן שהוא צריך לאמו פטור מחמת שנחשב שאינו מסוגל לפרוש מאמו. ויש לדחות, דאולי באותו זמן נהגו להשכיב התינוקות עם אמם ממש באותה מטה, וכמו בספר מלכים במעשה של אותם שתי נשים עם שלמה המלך, ושמאי כשפיתת המעזיבה על גבי המטה היינו על מטת האם והתינוק. ועל זה חלקו עליו, שכיון שהאם פטורה מן הסוכה אין מקום להכריחה להכנס לסוכה מחמת התינוק, וממילא הקטן נשאר בפטור.

ולפי זה יצא שאין הכי נמי כל שהבן שליו ורגוע בסוכה יש לו מצות חינוך. אמנם במציאות אינו כל כך פשוט, שהרבה פעמים ראיתי בעיני שקשה לקטנים בסוכה אפילו שקרובים לבית, ומרגישים מבולבלים מחמת השינוי, וכן לדינא נראה שהכל לפי מה

שהוא אדם, ויש לתת לקטנים האפשרות לישון כשוראים אותם מוכנים רגשית לענין, ולפעמים יכולים לילה אחת, אבל בלילה השנית כבר קשה להם.

וקצת תמוה מה שהפוסקים האחרונים דנים בכבר שש וכבר שבע אם הוא שלמים או תחילת שש ותחילת שבע, שלכאורה לא שייך בזה כל כך דיוק, והכל תלוי במציאות הילדים, ועיין.

ויש לעיין לפי דברי הרמ"א בסימן תרל"ט ס"ב שעיקר חיוב מצות שינה בסוכה הוא עם אשתו, א"כ אמאי פטורים קטנים מן הסוכה, והא האמא חייבת מחמת בעלה, והוי דומיא דמצות ראייה שהאם עולה לירושלים ומעלה הקטן עמה. ויש לפלפל בזה.

ודע ששמעתי ממר זקני הגה"צ מהר"ר אליעזר בן דוד זלה"ה שבפרס היו ישינים כל המשפחה בחדר אחד, ובאותם מקומות לא השתנו הדברים מזמן מרדכי ואסתר עד היום, ומסתבר שבזמן חז"ל גם היה כן, וכן מוכח מכמה מקומות בש"ס [ויש לדון מכמה מקומות שמשמע לא כן]. ולפי זה הילדים היו ישינים בחדר אמם ממש, וא"כ שאני טובא מהמנהג של זמנינו שישנים בחדר ילדים, וזה מחזק הערתו שאם הסוכה במרפסת אין כל כך הברל בין זה לחדר ילדים. ועיין.

בענין תשבו כעין תדורו בתשמישי נוחות

במהותם, אבל טלפון וברז היו יכולים להיות מחוץ לפתח ואין בזה גריעותא. וכמו שלא צריך שיהיה מטבח ובית הכסא בסוכה, אע"פ שבזמנינו אין מציאות של בית בלי זה, עכ"פ אינו ממהות בית אלא מתשמישי צרכי בני הבית, ואין חסרון אם הם בחוץ, וכבר אין חילוק אם הם רחוקים או קרובים

ומה שהעיר שצריך לחייב טלפון וברז מים בסוכה. נראה לחלק, דודאי בבית יש הרבה שימושים, ולא כולם הם חלק מהשיבה ממש, אלא הם צרכי האדם, ומחמת הנוחות שמים אותם בבית, אבל גם אם היו מחוץ לבית היה אפשר להסתדר. והנה אכילה ושינה הם שימושי בית

לסוכה. ולגבי הרבה דינים מצינו שמקום אכילה ומקום שינה נחשבים דירת האדם, כמו גבי הדלקת נרות שבת וחנוכה, ולגבי עירובין, ודו"ק.

פינוי הכלים מהסוכה אחר סעודה שלישית

ומה שכתב שאין לפנות הכלים מהסוכה אחר סעודה שלישית, כמו שבבית לא מפנים ואין בזה חסרון כבוד שבת הוא הדין בסוכה. ויש לחלק טובא. דבשבת משאירים משום כבוד שבת, שכיון שאם מפנים סמוך לחשיכה נראה כמפנה עבור מוצאי שבת, לכן

כבוד שבת הוא להשאיר ולא לעשות פעולה שנראית כמכין לחול. מה שאין כן בסוכות שהוא סוכה ביום כמו בלילה, לכן אין חסרון שנראה כמכין ללילה, דאין בלילה דבר יותר מביום, לכן הוי כבוד לעתו וזמנו. ודו"ק.

ברכת הסוכה בקידוש של יום

שם עמ' מז. העיר על הפוסקים שסוברים שבקידוש היום מברך על הסוכה סמוך להמוציא ולא לקידוש שמה סברתם. הנה הסוברים כן הם גם הט"ז ס"ק ד ור"ז סעיף ג. והנראה מדבריהם שהבינו שהטעם שמברכים בקידוש הלילה עם הקידוש כיון שהוי חלק מקדושת היום שקדושת היום

כוללת ברכת הקידוש ושהחיינו שהוא על היום וכן מצות סוכה שקשורה לעניין. ולכן ביום שלישי קדושת היום בקידוש אין לברך בקידוש. אבל אנן לא סבירא לן הכי אלא שהוא מחמת שהקידוש הוא התחלת הסעודה לכן אין מקום לחלק. ועיין כף החיים ס"ק חי.

בירך על ההלל במקום על הלולב

שם הביא מי שכתב שבטעה ובירך על ההלל והיה הלולב בידו יפסיק בין פרק לפרק ויברך. והעיר דכיון שכבר נטל הלולב לברך. כשהתחיל בהלל עבר על המצוה וא"כ יש לו להפסיק מיד. ואין דבריו נכונים דעיין בשדי חמד שאם כבר עבר על המצוה אסור לו להפסיק מהמצוה השניה לחזור לראשונה. ולכן בטל כאן הדין של אין מעבירים כלפי הלולב ורק יש לדון מצד

שמצות הלל בסוכות הוא לאומרו עם לולב ולהכי שרי ליה להפסיק לברך. וכיון שאינו דחוף להפסיק באמצע הפרק עדיף שויברך בין פרק לפרק.

ואם נזכר לפני אנה ה' הושיעה נא שהוא אמצע הפרק ויש לו לנענע נראה שיפסיק גם באמצע הפרק שכיון ששייך לכאן לא הוי הפסק וכמו ברכת המצוות דכהנים באמצע העמידה.

מי שלא נענע אם מחויב לחזור לנענע

עמ' מז. כתב משנה ברורה סי' תרנא (ס"ק מט) שאם לא נענע טוב לחזור ולנענע, והקשה אמאי רק טוב והא הוא תקנה דרבנן. והנה קושיא זו הקשה פרי מגדים

(א"א ס"ק כב), ונראה מדבריו שלמד שדעת מג"א (שהוא מקור המשנה ברורה) שאינו תקנה גמורה לעשות נענועים, רק כעין הידור, ואיהו הירבה במקורות שהוא תקנת

רכז

בדרום

הרב יוסף פרץ

מנורה

חכמים, ע"ש. ולפי הבנתו אין מקום נענועים. ולכאורה ממנהג אנשי ירושלים יש לחידושו הגדול שכל שהניח הפסיד מצות דחייה לדבריו. ודו"ק.

שימוש בגפרורים ביום טוב

כהלכתה ולוח המוקצה.

בברכה רבה,

יוסף פרץ,

פנמה

עמ' מח בענין גפרורים ביום טוב. יש לחלק בין גפרורים לבקעת. בקעת אין לו שם כלי כלל אלא הוא כעצים ואבנים. מה שאין כן גפרורים שמייצרים ומכנים אותם וראויים לחצוץ בהם שיניו. ואפילו בשבת יש אומרים שהוי כלי. עיין אור לציון ושמירת שבת

מכתב ח'

הרב דוד אריה שלזינגר

ירושלים

בענין מצוה הבאה בעבירה

והזכיר בתוך דבריו מיגוי דהוי דופן לשבת וכו', וא"כ גם לזה י"ל מיגוי דהוי לחי לשבת הוי לחי לסוכה אף דבעינן שם לכם.

וממשיך לחדש דבמצוה הבאה בעבירה כיון שמכוין לשם מצוה והוי עבירה הרי "אין" הקב"ה מצרפה למעשה דהוי לרעה (כצ"ל), ולפי מה שהעלה הפרמ"ג וכו'.

הנה זה מבואר בסימן תע"ה גבי אנסוהו באכילת מצה, ונזכר גם בבה"ל סימן ס', וגם שם כתב לענין סוכה, אולם יש לחלק ולומר דרק מצות סוכה שהוא חפץ של מצוה לא מעכב הכוונה, משא"כ סוכה דעיקרו הוא הישיבה, ואף שמשוין אותו למצה ע"י ט"ו ט"ו, מ"מ לא לכל דבר השווה, עיין מ"ב סימן תרל"ט ס"ג.

בגנוזות הובא מאמר בענין מצוה הבאה בעבירה, ומתחיל בדרוש דלכך מברך אחד לחבירו במוצאי יו"כ משום המתפלל בעד חבירו וכו', ובראשונה לא הבנתי למה נקט מוצאי יוה"כ, והאם בתחילת השנה אין מברך כל אחד לחבירו בברכת שנה טובה, ומהו עם כל יום שאומרים צפרא טבא, ועוד המתפלל בעד חבירו היינו בתפילה ולא בברכה.

אבל בעיקר באתי להמשך דבריו שתירץ קושיית התוס' למה בעינן לכם משלכם הרי הוי מצוה הבאה בעבירה, דהיינו למ"ד גזל כותי מותר, ולא הבנתי דאם הוא מותר הרי נעשה שלו.

עוד כתב דנפק"מ בגזל פחות משהו פרוטה שאין מקפידים על זה דמ"מ לא הוי לך,

עמידה בעשרת הדברות

שכתב בעל המאמר.

וגם מה שהעירו שלא לעמוד בו, ג"כ הוא חשש רחוק, כי הרי גם עומדים בשירת הים, וא"כ זה אינו אומר דרק זה קבלנו, וגם אנו מודים שזה ניתנה בראשונה בסיני, ודעתי נכונה בחששות כאלו דאלו שחוששים שיבואו לטעות הם צריכים לחשוש, אבל לא לכתבו על קונטרס המיוחד לצבור.

הרב גרשון גולד שליט"א הרחיב דיבורו בענין פרסום עשרת הדברות, והנה בסימן א' במ"ב מבואר שעיקר איסורו היה לאמרו בתוך התפילה, וזהו כוונתו שלא לכתוב אותו על קונטרס המיוחד לצבור, דהיינו כמו סידור לש"ץ, דאם כתוב שם נראה שהוא עיקר התורה בתוך התפילה, אבל לעשות ציורים ממנו אין שום חשש בזה, וכל שכן לכתוב רק ב' תיבות מכל אחד, וכמו

חיוב קטן בסוכה, ואכילת עראי

הלר הכהן גבי קטן הצריך לאמו,

בהערות שונות כתב הרב אברהם יחיאל

אחרי אמו לא נתחייב בסוכה.

בענין אכילת עראי נראה לומר טעם אחר, כיון שהוא עומד ליד הסוכה ואינו נכנס בה הוי כמזלזל במצוה, ועכ"פ לענין לברך על זה הוא פשוט, כיון שהוא עראי לא תקנו על זה אף שהוא חייב ליכנס.

ונראה טעמו כיון שהוא כרוך אחר אמו לכן לא מחייבים אותו בסוכה, כי הרי אמו לא נמצאת בסוכה, וכמו לענין עירוב, וא"כ באופן שהוא כרוך אחר אביו והגע לגיל חינוך צריך סוכה, אבל לומר כיון שהוא ישן כל השנה עם שאר הילידים ואמו באה אליו ה"ה כאן, אינו כן, כי מ"מ כיון שהוא נגרר

בענין המרגלים, ובר חיובא

מה שכתב בגדר בר חיובא, ע"ע בסוף סימן רצ"ז לגבי מי שאינו מריח אם יכול להוציא בברכת בשמים של הבדלה, ומה שחידש האבני נזר לגבי הסותם אזניו יש להבין, דהרי מ"מ שומע קול פנימי ודי בזה. ובדעת המ"ב מבואר שם עוד בשעה"צ סימן תקפ"ז, וע"ע מש"כ בסימן תרפ"ט סק"ה.

הרב שרון שרפי ביאר חילוק לשון בין פרשת שלח לדברים בענין שילוח המרגלים כי הקב"ה ציוה רק לתייר והם חפרו, אולם יש להאיר כי בפרשת שלח בשעת מעשה כתיב ג"כ וישובו מתור הארץ, אלא צריכים לומר דמשה רבינו בשעת התוכחה פירט להם כל כוונתם, וכמו שאמר להם ג"כ ותקרבון אלי כולכם, וזה לא כתוב בפרשת שלח.

במנהג הגיית האות צ' ושאר אותיות

להוציא מפיהם פ"א דגושה, אם יצרפו להם ב' אותיות יוכלו להדגישו, והטעם הוא כי כל הברתם היתה יותר קרובה לחיך, ולכן האותיות שקרובים לשינים ולשון היה קשה להם.

וכן להיפך בני אשכנז לא יכולים להגות האותיות ח' וע' וכדומה, כי הם בקיאים יותר באותיות הקרובים לשפתיים.

וזהו הטעם כי בני ספרד אינם מבדילים בין חול"ם לקמ"ץ קטן, כיון שכל הברתם היתה עמוקה ולא רק באות ע', לכן אז קשה מאוד לאומרו בחול"ם, וכמו אשכנזי קשה לו

במדור המכתבים כתב הרב עמנואל מולקנדוב להעיר בהיגוי אות צ', ודעתי ג"כ נוטה לדבריו כי הוא אות בפני עצמו ולא צירוף של ב' אותיות, ויש לבחון את זה בילד אשכנזי שברור הברתו שאין נראה בו כב' אותיות, וכמו בלשון אשכנזי יש הרבה תיבות שמבליעים כמה אותיות ביחד בלי ניקוד לכל אחד, ובני ספרד קשה להם לבטאם, וכמו חמין "טשאנט" לקרותו רק בקמ"ץ תחת הש', וכן כאן קשה להם לומר צ' בלי ב' אותיות ביחד.^א

ויכול להיות שבארצות המערב שלא יכלו

א. הערת הרב גבאי: המעיין היטב בדבריי יראה שאין הויכוח ביני לבין הרב מולקנדוב על מציאות הביטוי אלא על הגדרתו הדקדוקית, וממילא אין מקום לכל דברי הרב הכותב שיש לבדוק בתינוק שברור הבהרתו וכו'.

לקרות רועים כמו רועים, כיון שאומר הר' מן החיך.

ויכולים גם לראותו בשפת אידיש, שבדרך כלל באותיות שהם כלולים מב' אותיות מפרטים אותם על הדף, וכגון ציפס כותבים טשיפס, ואילו בצ' פשוטה כותבים אותו בפני עצמו.

ובאמת כל אחד צריך להמשיך עם מסורתו, ובני אשכנז שלא רגילים לבטא ע' ופעם אמרו אותו כמו נ' צריכים להמשיך בזה, כי אם נאמר שהחילוק בין א' לע' הוא ביותר עמקות, למה לא נחלק עוד אותיות באופן כזה, וכמו ר' מן החיך, ועוד הרי חילוקים כאלו יש בין אות רפוי לדגוש, ולמה כאן נתחלק לב' אותיות. ^ב

וכן מה שאומרים שת' רפוי הוא בהנחת הלשון בין השיניים לא הבנתי, הרי דרך בן אדם מדבר עם לשון בפנים, ואלו שמוציאים לשונם אינם יכולים לומר שי"ן ימנית כראוי, ולמה לא נחלק עוד אותיות באופן כזה להוציא הלשון.

(ויש לידע למה רק באות ש' יש חילוק בין ימנית לשמאלית, ולמה לא נייחד להם ב' אותיות, וכבר בזמן שפוט השופטים נתחלף לבני אפרים ביניהם, ובזמן הגמרא נתחלף בין ש' שמאלית לס').

וכן אות ל' אפשר להוציא בהנחת לשון

על השיניים, ואפשר להעלות הלשון לחניכיים וכו' וכך משתנה לקולות אחרים, ונוסיף עוד אותיות.

ולכן כל מי שלא נולד בהברה אחרת אל יעבור אליה, וגם לא יחדש ביטוי אותיות ב' רפה וד' דגושה וכו'.

עוד כתב הרב הנ"ל שאם מבטאים הצ' כס' אפשר לגרום חירוף וגידוף, ופעם קראתי בתורה בפרשת עקב שכתוב שם בתחילתה כמה פעמים ארץ, וספרדי אחד נדדע בכל פעם שאמרתי תיבה זו, ואח"כ הסביר לי כי אצלו נשמע כמו הרס, כי הרי בני אשכנז לא מבדילים בין א' לה', והוא מבטא צ' כס', ולכן בצירוף שניהם נשמע כך.

והרב גבאי שליט"א השיב לו והביא מדברי הרב לויפר, ונראה כי אין שום הוכחה משם, כי מה שהוכיח מבית ספר שנשמע כצ' וכו', ^ג הרי יש עוד תיבות שמשתנים וכגון תיבת חסדו נשמע שאומרים חזדו, האם מפני כן נחדש כי הז' שלנו אינו אמיתי.

ונתן ניסוי פשוט להמשיך בהגיית אות צ' תראו שנשאר בפיכם ס', וזה נראה ראה כמו שאומרים תירס הרבה פעמים ונשאר סטירה, הרי מי שמדבר בבירור אינו יכול להאריך בצ', וכמו באותיות דגושות, ומי שמתעקש להאריך יכול ג"כ להמשיך בת' דגושה וישאר בידו ת' רפויה.

ב. הערת הרב גבאי: הנה סברות כאלו הם יפות מאד במקום שאין מסורת ברורה אבל בכל הגוי אותיות הללו יש מסורת ברורה ברוב עדות ישראל כיום, וגם העדות שבדורות האחרונים השתבשו קצת בביטויים, כבר הוכיח יפה בספר שפת אמת להרב"צ כהן זצ"ל שמבטאים הקדום בתקופת הראשונים היה כמבטא הנכון. ע"ש בכל דבריו הנעמים.

ג. הערת הרב גבאי: אחר המחילה רבתי לא ירד לסוף דעתי שלא הוכחתי מדברי הרב לויפר מה המבטא הנכון, אלא הבאתי דבריו רק במקום שבו המחשתי לקוראים את המציאות שהאות צ' היא הרכבה של האותיות ת' וס', ועל זה הבאתי כמה המחשות ולא כתבתי שמחמת המחשות אלו מוכח שמבטאים זה הוא משובש. וממילא אין מקום להשגת הרב הכותב כאן ובקטע הסמוך.

מנורה הרב דוד אריה שלזינגר בדרום רלא

במציאות, והמעט שיש, נמצא גם באלו שלא
מבדילים בין קמ"ץ לפת"ח ודגושות ורפויים.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "אריך דשא" על מ"ב

והרב גבאי שאל האם בני אשכנז יצטרכו
לומר הנה מטתו שלשלמה, הנה
מצ'תו, שלא ישמע הנה מתתו, הנה אינו יודע
שמתתו מבטאים בתוי"ן רפוייך, ורוב
החששות שמעירים עליהם שמשתנים אינו

ד. הערת הרב גבאי: הערה זו נכונה, ואכן לא דייקתי בפרט זה, כי ממילא כל זה היה בגדר שאלה תיאורטית
וכמשל גרידא, ואין מקפידים בפרטי המשל, ולאמיתו של דבר דוגמא זו נכונה עכ"פ כלפי יוצאי ספרד
באירופה שגם אין מבטאים תיו רפה וגם לא מבדילים בין ט' לת'.