

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ג'
תשרי - תש"פ

נכתב
ע"י בני
התורה בעיר
אופקים

קובץ

מנורה בדרום

לשליחת חבורות
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733

או לשלוח בדוא"ל למייל:
rh264532@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

עימוד ועיצוב:



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

בשבח והודאה לקב"ה אנו מתכבדים להגיש בפני ציבור שוחרי התורה רבנן ותלמידיהן את גליון תשרי - הגליון השלישי של קובץ 'מנורה בדרום' המכיל בקרבו חידושי הלכה מפרי עמלם ויגיעתם בתורה הקדושה של בכירי בני התורה בעירנו אופקים.

ואחר הודאה על העבר נבקש על העתיד מקדם אבונא דבשמיא שיעזרנו להמשיך להו"ל קובץ חשוב זה ושנזכה להיות ממפיצי התורה ומזכי הרכים.

כיון שקובץ זה יו"ל ללא מטרות רווח ומופץ בכתי הכנסיות ובתי המדרשות ללא תשלום ומאידך ההוצאות הכרוכות בהדפסתו מרובות, ע"כ שבים אנו ומבקשים מכל אשר חשוב בעיניו מפעל זה וכל אשר נהנה מקריאת הקובץ, אנא עזרו לנו להמשיך להפיץ את אור התורה בעירנו אופקים ותרמו לנו להוצאת הקובץ, וכמובן יש אפשרות גם להקדיש לע"נ, לרפואת וכיו"ב.

ונוכח שוב בעז"ה את כללי הקובץ:

- ♦ מתקבלות חבורות הנוגעות לבידור הלכה או מנהג בלבד, ובעיקר הלכה למעשה ולא בירורי סוגיות בעלמא.
- ♦ בראש המאמר יש לכתוב כותרת ברורה למאמר, וכן יש להשתדל לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר ובסופו מסקנא או סיכום העניינים העולים לדינא בצורה ברורה.
- ♦ שליחת חבורות **מוקלדות** לקובץ שיצא בעזהשי"ת בחודש מרחשון שיבוא עלינו לטובה תתאפשר עד כ"ד תשרי בלבד, ושליחת חבורות **כתובות** תתאפשר עד לפני חג סוכות, חבורות שיתקבלו במערכת אחר תאריך זה **לא יתפרסמו בחודש הנוכחי**.
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ חבורות ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותב, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ המעוניין לרכוש את הקובץ באופן פרטי במחיר עלות יפנה כשבוע לפני הוצאת הקובץ למערכת, ולאחר מכן לא תתאפשר רכישה כיון שהעותקים ממוספרים.
- ♦ ומן המותר לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור העניין היטב.

בברכת כתיבה וחתימה טובה,

מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.

תוכן העניינים

הרב אוריאל ראובן אייזנבך	
ביסוד תולדות מלאכת לש ע"פ הבבלי והירושלמי.....	ט
הרב גרשון גולד	
בענין קריאת פרשת הקרבנות.....	טו
הרב ישראל גולדברג	
בענין חומרת "עין הרע" והזהירות ממנה.....	כא
הרב משה גולדברג	
רבית בגמחי"ם.....	לה
הרב אברהם הלר	
האם יש חיוב שתיית רביעית יין בכל יום בחוה"מ.....	מד
האם יש איסור הוצאה בחול המועד.....	מו
הרב פנחס יצחקי	
בביאור דעת המ"ב בברכת שהחיינו בלידת בת ומסתעף לגדרי ברכת הטוב והמיטיב ושהחיינו.....	נא
הרב ערן כברה	
בענין הוראת מרן החזו"א זצ"ל בענין אתרוג שהתברר ביום טוב שהופרשו תרו"מ שלא כהוגן.....	נח
הרב אביחיל לוי	
בדין סיבוך הסוכה בנסרים.....	סז
הרב יאיר מינקוס	
בגדר יום שני דר"ה, וחילוק הדינים בין יום א' ליום ב' דר"ה.....	עב

הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג אמירת הושענות בשבת..... פ

הרב נתנאל עוזי

בענין אמה על אמה בשוכר ומשכיר..... פד

הרב יעקב ישראל פרן

בענין מוקצה מחמת חסרון כיס באוכלין..... פח

הרב יעקב שמחוני

בדין רה"ר מקורה [תחת גשרים ותחת המכוניות]..... צג

הרב אבינעם טאובנר

לצאת יד"ח ברה"ת בברכת אהבת עולם..... צו

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... קא

מכתב ב'

הרב אהרן גבאי..... קה

מכתב ג'

הרב יוסף דעי..... קח

מכתב ד'

הרב אברהם הלר..... קט

מכתב ה'

הרב משה חליוה..... קיא

מכתב ו'

הרב אביחיל לוי..... קטו

ז

בדרום

מכתב ז'

מנורה

מכתב ז'

הרב יאיר מ'נקוס..... קיז

מכתב ח'

הרב און אברהם הכהן סקלי..... קכא



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

ביסוד תולדות מלאכת לש ע"פ הבבלי והירושלמי

- (א) בביאור שיטת הירושלמי במלאכת לש דנקיט כרבי
 (ב) סתירת הבבלי והירושלמי בגדר החיוב על מחבץ ומגבן אי משום בונה ובורר או משום לש.
 (ג) ביאור הסתירה הנ"ל דאזלי הבבלי והירושלמי לשיטתייהו להמבואר באות א',
 (ד) סיכום קצר.
 (ה) בשיטת הרוקח ואו"ז בד' ריב"י.
 (ו) עוד ביאור בד' הירושלמי אגב הנ"ל בשריית דיו וסממנים וכרשינים.
 (ז) כמה תמיהות בדחיית החזו"א לאוקימתא דהירושלמי אויל כרבי.
 (ח) עוד הערה בזה, וביאור על פי הנ"ל בדמיון מגבן לעריכה ולישה, וחילוקו ממנה, לד' הירושלמי.

כבר לישא, וראיה לזה מדקאמר (שם) "ההן דשחיק תומא כו", כד יהיב משקין חייב משום לש", וכן שם "ההן דשחיק סיקורא כו" כד יהיב משקין חייב משום לש", ומבואר דאף דלכאורה לאו ברי גיבול ניהו מ"מ עצם נתינת המים כבר מחייבת משום לש, וא"כ ס"ל כרבי, ונראה לבאר דיסוד סברת רבי דהנה מחייבין על כל מלאכות סידורא דפת, ולכאורה יש כמה מלאכות שאינם בכלל הי"א מלאכות דסידורא דפת, דאחר שסיים לרקד א"א להתחיל ללוש, וכן אחר שמסיים הלישה א"א להכניס מיד לאפיה, אלא צריך בתחילה קודם הלישה ליתן מים, וכן אחר הלישה לערוך ולקטף, וכולם מצרכי הלישה, ובודאי אינם שייכים למלאכת מרקד או אופה, אך מ"מ שם מלאכה חשובה יש להם, ולכן ס"ל לרבי דכולם כלולים באב מלאכה דלש, [ומ"מ יש לדון אכתי אי גדר המלאכה היא משום דהויא מצרכי הלישה וכעין מגיס במבשל וסוחט בכבסים, או דילמא דהם מלאכות נפרדות לגמרי ואינם קשורות ללישה כלל,

(א) שבת י"ח, "מאן תנא נתינת מים לדיו זו היא שרייתן" כו', מסקנא דסוגיין דלכו"ע על גיבול מעשי חייב, ועל נתינת מים בעלמא אם הוא במידי דבר גיבול פליגי רבי ור' יוסי ב"ר יהודה אי בעי' לגבול להתחייב (ריב"י), או דחייב אף על עצם נתינת המים (רבי), אבל במידי דלאו בר גיבול מסתברא דמודה ריב"י לרבי דחייב אלא על נתינת המים בלא גיבול, ובהכי אתיא מתני' אפי' אליביה. ולכאורה דברי רבי תמוהים דמהות מלאכת לישה היא העיסוי של העיסה, ולא נתינת המים.

עוד ראיתי בירושלמי (פ"ז ה"ב) "הלש והמקטף והעורך כולהן משום לש", ולכאורה אינו מובן הלא עריכה וקיטוף אינם עניין ללישה כלל, דעריכה היא רק סידור צורת הפת וקליעתה וכיו"ב, וקיטוף היינו כדתנן בפסחים (מח:) "תפח תלטוש בצונן", והיינו שזה עוד שלב בעריכה כמבואר שם, וברש"י.

ונראה דהירושלמי נקט במלאכת לש כשיטת רבי דנתינת מים לבד זה

שבת (ח"א בבירורי הלכה שבסוף הספר, סי' א') שכ' ע"ד זה.

אמנם בירושלמי איתא (פ"ז ה"ב) דמגבן ומחבץ חייב משום לש, וע"כ צ"ל דס"ל דדמי טפי ללישה, וצ"ב יסוד הפלוגתא בין הבבלי לירושלמי [עכשיו שמעתי ממור"ר הגרי"ד אוסטרן שליט"א דהצפנ"פ ביאר הפלוגתא בין הבבלי לירושלמי בזה אי אזלינן בתר הרכבה מזגית או שכונית, עיי"ש, אך לדידן מבואר בפשיטות כנ"ל, וכדלהלן], וכן צ"ב איך שייך חיבוץ ללישה, דבשלמא גיבון עושה איזה פעולה לדבק חתיכות הגבינה לעשותם אחד, ולהוציא מתוכם את הנוזלים (ובאמת עי' בר"ח לקמן קלד. שהאריך טובא לבאר הדמיון בין לישה לגיבון, וכבר בגמ' שם מרומז הדמיון הנ"ל), אך חיבוץ, חדא הא אינו עושה כלום, ועוד הא באמת דמי טפי לבורר דהו"ל כעין משמרת.

(ג) ונראה דלפי הנ"ל א"ש, דהירושלמי דנקיט כשיטת רבי ס"ל דבגדר מלאכת לש יש לחייב אף על העריכה והקיטוף שאינם לישה ממש ואעפ"כ חשיבי לישה, ממילא ודאי י"ל דמגבן טפי דמי לעריכת הפת קודם אפייתה מאשר לבונה בניין, וכן מחבץ ס"ל להירושלמי דעיקר המלאכה וטעמה אינה מה שמעסה את העיסה אלא מה שמעביר את הקמח למצב שבו יוכל לאפותו, וזה ע"י כמה מלאכות [והם: נתינת המים, העיסוי (שכמובן הוא המלאכה העיקרית במלאכות לישה), והעריכה והקיטוף], וכיון שהעריכה לשיטת הירושלמי היא מעיקר מלאכות הלישה (כמו שנתבאר לעיל דהו"ל כמגיס לגבי בישול) א"כ בודאי דמי מחבץ לעריכה טפי מלבורר [דאין העריכה תולדה בעלמא דלש משום דדמיא ללש, ואז הוי מחבץ דומה לדומה ללש, כיון דלא דמיא עריכה ללש כ"כ, אלא

אלא דלא היה לרבי במה לכוללם, וכללם בלש, ומסתברא מילתא דהם מצרכי הלישה, דאל"ה אין טעם לכוללם בלש, ונראה דהגדרת מלאכת לש ל"ד רבי לפי הנ"ל דהלש אינו רק מדבק את החלקים הנפרדים, (ועיין בחזו"א סי' נח שכתב כמה פעמים שגדר מלאכת לש הוא דיבוק הדברים, ומור"ר הגרי"ד אוסטרן שליט"א האריך להוכיח מדברי הראשונים שעיקר הגדר הוא יצירת דבר חדש ע"י איזה מיחוי), אלא עצם ההגדרה היא הכנת הקמח לאפיה ע"י דיבוקו וכל הנלוה, שו"ר בביאור הלכה סי"ד ד"ה אין מגבלין שנגע קצת בסברות אלו בשיטת הירושלמי, אך לא עמד על כך שאפש"ל דהיינו דוקא לשיטת רבי, עיי"ש] אמנם לשיטת ר"י ב"ר יהודה ע"כ צ"ל ד"ל דאין על מלאכות אלו חשיבות מלאכה כלל, וא"א לחייב עליהם, והירושלמי דנקט כרבי ס"ל ג"כ כך ומשו"ה מחייב בכל הנ"ל, רק צריך לדעת שלפי"ז יהיה נפקותא לדידן אי נקטינן ע"פ הבבלי כריב"י, א"כ יש לפטור על העריכה והקיטוף, ומ"מ מי שפוסק כריב"י, ואעפ"כ פוסק ג"כ כהך ירושלמי יש מקום לומר דקיטוף ועריכה טפי חשיבי מלאכה מאשר נתינת המים, וראה להלן אות ה'.

(ב) ונראה לפי"ז לבאר בפלוגתת הירושלמי והבבלי, דמבואר בבבלי להלן (צה). "ר"נ בר גוריא איקלע לנהרדעא בעו מיניה מחבץ כו' מגבן משום מאי מיחייב כו', מחבץ חייב משום בורר, מגבן חייב משום בונה כו', וכבר ביארתי בזה בעז"ה במקום אחר דמהות החיוב של מגבן משום בונה, לאו משום דזה פעולה מפעולות בנין, אלא שזה מלאכה מצד עצמה ופשוט שיש לחייב עליה, אלא שאינה מל"ט מלאכות, אז צריך לדמות אותה לאחת מל"ט המלאכות, ומשמע להו לרבנן דדמי לבונה יותר מלשאר מלאכות, ועי' בארחות

מללש], וממילא גם א"א להשוות מגבן ומחבץ ללש בדודאי לא דמו למעשה הלישה [דהיינו העיסוי], ולהנך קמאי דס"ל דהבבלי נקט כרבי יש לבאר ג"כ דהעריכה אינה משום אב דלש אלא משום תולדה דלש, או דס"ל דבאמת אין חייבים לפי רבי על כה"ג אף דעל נתינת מים חייבים כיון דסוף סוף נתינת המים היא התחלה ממש של הלישה, משא"כ העריכה והקיטוף אינם שינוי אמיתי בגוף החפצא, אלא רק חיצוני, או שימור הקיים, ומשונה ג"כ בודאי אין לדמות לכו"ע לפי הבבלי מחבץ ומגבן ללש.

(ה) והראני ידידי הר"ז גרז נ"י ברוקח (שבת סי' סה) ואור זרוע (ח"ב שבת סי' סא) דנקטי בפשיטות כר' יוסי בר"י ואעפ"כ הביאו דינא דירושלמי דעריכה וקיטוף חייב משום לש, וע"כ צ"ל דהביאור הוא דס"ל דאף לשיטת ריב"י יש לפסוק כך, וצ"ל דהיינו משום דס"ל דעריכה וקיטוף הוו תולדה דלש, ולא אב דלש, וא"כ א"א ללמוד מחבץ ומגבן מזה, אך מ"מ צ"ל ג"כ דחלוקה נתינת מים מעריכה וקיטוף, דהם מלאכות שדומות לפעולות הלישה קצת שמושך הבצק מכאן ונותנו כאן, ומושך מכאן ונותנו כאן וכו', וכן קיטוף שמקררו בצונן וטופח עליו בידיו, [ומשום האי טעמא נמי הוי תולדה דלש ולא דבונה] משא"כ נתינת מים שאינה אלא הכנה בעלמא ללישה, ואינה מלאכה מצד עצמה לשיטת ריב"י, כך נלענ"ד דצ"ל בשיטת הרוקח ואור"ז (ועי' בביה"ל סי' שכא סי"ד ד"ה אין מגבלין שהביא דבריהם), אך נראה דמדלא הובאה שיטתם ברוב הראשונים ובטור ושו"ע, נראה דלא הוסכם כן אצל שאר ראשונים, וצ"ל כנ"ל דהיינו משום דעיקר הסברה היא דעריכה וקיטוף הויין לש דוקא לשיטת רבי, ולא לכו"ע, וגם מאי דהביה"ל הביא זאת, לא לאשמוענין דהכי

אי דמיא אדרבא דמיא ג"כ לבונה וכיו"ב (וראה להלן אות ה' ביאור הדמיון ללש בכל זאת), אלא דכיון דהויא מעיקר מלאכת לש חייב בה משום אב דלש ולא משום תולדה, ולפי"ז א"ש דמדמינן מחבץ לעריכה דהוי דמיון תולדה לאב, ופשוט], דהנה רש"י לקמן (צה). ביאר דמחבץ היינו "המעמיד חלב בקיבה, ולי נראה מחבץ עושה כמין כלי גמי ונותן הקפוי בתוכו ומי החלב שהן נסיוכי נוטפין" כו', ומבואר דפליגי קמאי בביאור מחבץ אם הוא העמדת חלב בקיבה דזה בודאי דמי טפי לעריכה מלבורר, או דהוא נתינת הקפוי בכלי גמי ומי החלב נוטפין ממנו, דלפי הבנת הבבלי צ"ל דדמי לבורר וכנ"ל, אך להבנת הירושלמי עיקר תכלית נתינת הקפוי לתוך הגמי אינו לברירת מי החלב מהקפוי אלא להעמדתו, רק דשפיר נהנה ממה שתוך כדי העמדת הקפוי גם מתנקזים מי החלב לחוץ, אך אין זה עיקר תכלית המלאכה, וממילא כד מדמינן מלאכה זו לל"ט מלאכות אמרינן דכיון דעיקר התכלית היא העמדת הקפוי שפיר יש לדמותה לעריכה דלש מאשר לברירה, וא"ש נמי מאי דמדמינן בירושלמי מחבץ למגבן דס"ל דתכליתם שוה להעמיד הקפוי, משא"כ לשיטת הבבלי דמחלק בין מחבץ למגבן, דס"ל דמחבץ לאו משום בונה (אף דמגבן כן משום בונה הוא דמחייב), כיון דס"ל לבבלי דיש תכלית בחיבוץ ג"כ בברירה, וכיון שכך דמי ממש למשמרת.

(ד) ולפי"ז מבואר דלהירושלמי כיון דהעריכה היא משום לש יש לדמות מגבן ומחבץ לאב מלאכה דעריכה, ולהבבלי להנך קמאי דנקטי דס"ל כריב"י כיון דאזיל כריב"י מפרש איפכא דהעריכה אינה משום לש [היינו או דאין חייבים עליה כלל, או שאינה אב מלאכה, ואולי יש לדמותה לבונה טפי

הלכתא, אלא רק להסביר את שיטת רבי [דנקיט בעל התרומה כוותיה].

[שו"ר באגלי טל (מלאכת לש סק"ו) שביאר דהבבלי והירושלמי פליגי אי ילפי' מלאכות שבת רק מעשיית המשכן או גם ממנחות וקרבנות שנעשו במשכן, דהירושלמי ס"ל דילפי' אפי' ממנחות וקרבנות ויליף כל סידורא דפת ממנחות ולחם הפנים, וממילא א"ש דמחייב על עריכה וקיטוף, משא"כ להבבלי הא אין עריכה וקיטוף בסמנין ועיי"ש עוד שדרך בהרבה ממש"כ בעז"ה].

(ו) והנה תנן לקמן בפ' תולין (קמ). "ואין שולין את הכרשינין כו', ופירש"י דהיינו משום בורר, אך לכאורה אין דבריו מובנים, דבמשנה משמע שהאיסור הוא השליה של הכרשינים מתוך המים, ואסרו משום בורר, היינו שבורר הרעות מהיפות באופן האסור, (אך מסתמא באופן המותר, מותר) אמנם ברש"י משמע שהאיסור הוא על עצם הצפתן במים, ובאמת דשורש הענין אינו ברור דבמשנה שבמשניות ובירושלמי הגירסא באמת "אין שורין את הכרשינין", והיינו נמי דצ"ל דהוי משום בורר דהא מחלק ע"י ההצפה במים בין הרעים לטובים, ובאמת מפורש כן בירושלמי על אתר, והובא ג"כ בפ"י רב ניסים גאון ז"ל על אתר בבבלי, אך בענ"ד איני מבין כלל, הלא בסוגיין (יז:יח.) מבואר דפליגי ב"ש וב"ה אי שרי לשרות דיו וסממנים וכרשינים מע"ש שישורו גם בשבת, ומבואר בגמ' דהנידון בשבת הוא משום איסור לש, ובפלוגתא דרבי וריב"י תליא וכו"ל, ולכאור' בהך דפ' תולין משמע דהאיסור הוא משום בורר, וכמפורש בירושלמי.

ונראה דבאמת מכח קושיא זו שינו הראשונים את הגירסא בבבלי וגרסו "אין שולין את הכרשינין", דאיסור

השריה אינו משום בורר אלא משום לש לשיטת הבבלי המבוארת בסוגיין (יח.), והירושלמי באמת לא ביאר מתני' דידן (יז:יח.) משום פלוגתא דרבי וריב"י, ושפיר איכא לאוקמא דמפרש דהוי משום בורר, וכו"ל, וטפי יש לבאר דס"ל דלא שייך לפרש מתני' דידן משום לש, דמה שייך לש בכרשינין הלא אינם נעשים עיסה, ולפי"ז גם דיו וסממנים לא הוו משום לש, אלא משום צובע, כמו שבאמת הדין המבואר במשנ"ב (סי' שכ סקנ"ו) שאין לשים סממנים בצלוחית של מים להעמיד בחלון נגד השמש, ולפי"ז אף שריית דיו וסממנים נאסרו לאו משום לש, אלא משום צובע, [והעירני מו"ר הגר"י גרינבלאט שליט"א דכן פ"י המגיד משנה, ורעק"א ז"ל (בפי' המשניות) בד' הרמב"ם ז"ל, וכן ראיתי שהבין הראב"ד ז"ל בד' הרמב"ם ז"ל, וא"כ שפיר איכא למימר דגם הירושלמי הבין כן] וכרשינין משום בורר, [ובשיטת רש"י צריך לדחוק דמבאר מתני' דפ' תולין בבבליה, ומבאר דאיירי אחרי שכבר הציפו במים דאסור לברור, רק שרצה לבאר סדר העבודה של הברירה שבתחילה מציפין ואח"כ בוררין, אך האיסור הוא רק הברירה עצמה, ולא ההצפה, כיון דההצפה כבר אסורה משום לש לשיטת הבבלי], ודוק.

(ז) שוב ראיתי בחזו"א (סי' נח סק"ד) שהוקשה לו סתירת הסוגיות דבבבלי (קמ.) מסקי' דשום מרוסק שרי ללושו בשבת, ובירושלמי הנ"ל מבואר דשייך ביה לישה, ואסור מה"ת, ונדחק לאוקמי הירושלמי דלא אסר אלא מדרבנן, או דאיירי בטורף בכח, וס"ל לחזו"א דבכה"ג אף הבבלי מודה דחייב מהתורה, ודחק כן משום דלא רצה לבאר דהירושלמי אזיל כרבי וכפשט הלשון, כיון דא"כ יצא דלריב"י יהיה חייב על

ביו"ט, לקפות גבינה, לקבץ פיתותי החלב הקפוי ולעשותם חריץ של גבינה, א"ל אסור לגבן, א"ל והלא גיבון כמו לישת העיסה, שנותן מים בקמח, ומולל בידיו, ועושה פתיתין, ומוסיף מים, ומקבץ הפתיתין, ועושה אותם עיסה, כך מקפה החלב ואחר שיקפה בכלי ויעמוד, מכניס ידו ופותתו, ואח"כ מכניס ידו ומגבן מתוך הכיס, הנה גיבון ולישה מלאכתן שוה"כ, ומבואר דיסוד מלאכת לישה היא קיבוץ הנפרדים ועשייתן אחד, וכהבנת האחרונים [נדלא כהבנת מו"ר הגרי"ד אוסטרן שליט"א שהבין שיסוד לישה היא יצירה חדשה ע"י גיבול המים, ולא דוקא בקיבוץ נפרדים אלא ה"ה בריכוך ומיחוי הנוקשים, ואכמ"ל], ומבואר ג"כ דגיבון ולישה חד ניהו, ואי"צ בדוקא לדמות הגיבון לעריכה, ולא ללישה, ולפי"ז רצה לדחות את מש"כ בעז"ה לעיל.

ונראה דיש לבאר בזה דהנה במג"א (סי' שלט) מבואר דטעם הדמיון בין מגבן לבונה (כמבואר בבבלי צה., דמגבן חייב משום בונה, כנ"ל), הוא משום דמגבן אין תועלתו רק בקיבוץ הפתיתין אלא שרוצה ג"כ ליפותו ולהשוותו, ויש להוסיף ולבאר זאת דאמנם פעולת הגיבון דמיא ללישה, אך מאידך גיסא לישה שונה ממנה כיון דבלישה לא איכפת לו צורת העיסה כלל, אלא רק דיבוק הפתיתים הנפרדים זה לזה, משא"כ מגבן שמעוניין בדיבוק הנפרדים למקום אחד ולצורה אחת, וכל זמן שלא נעשו צורה אחת לא נסתיימה מלאכתו עצמה, ואין הייפוי וההשוויה חשובים בה למלאכה נפרדת, אלא בסדר עיקר המלאכה הוא שצריך לייפות ולהשוות את הגבינה לצורה אחת, ומשו"ה דמיא טפי לבונה שאין דרך בניין כלל בבונה באופן לא מסודר [ואעפ"כ אין כאן המקום לדון בדינו של הבונה כך אם חייב או פטור,

הגיבול מה"ת, וזה ס"ל דאין שייך לומר כיון דמשמעות הסוגיא בבבלי שמחלוקת אמוראים בצורת השינויים המועילה להתיר לישת חרדל היא רק מדרבנן.

ובענ"ד לא הבנתי מדוע נדחק, ולא פירש כפשט הלשון דאזיל הירושלמי כרבי, הלא טפי מסתבר לדחוק דהירושלמי והבבלי פליגי בתרתי, א' דהירושלמי אזיל כרבי, והבבלי כריב"ר, ב' דהירושלמי מפרש ששייך לישה בשום, והבבלי ס"ל דלא שייך לישה בשום, ואי דוחקא היא לפלוג בתרתי, אכתי איכא למימר דמעיקרא לק"מ דהבבלי איירי בשום כתוש ומרוסק אך לא טחון, ובו באמת לא שייך לישה, אך הירושלמי איירי בשום שחוק כמבואר בלשונו להדיא, וא"כ שייך ביה לישה, ולעולם כיון דשייכא לישה להירושלמי בשום שחוק א"כ שפיר איכא למימר דאם מחייב על עצם נתינת המים היינו משום דס"ל כרבי ולא הוי כורעי פשתן דקיי"ל דעצם נתינת המים אפי' לריב"ר חייב, כיון דהתם מתגבל בעצם נתינת המים, ואי"צ לכו"ע גיבול בשביל זה, אך בשום שחוק המציאות מעידה שצריך גיבול, ודוק.

עוד תמהתי מהיכ"ת דסוגיא דהבבלי הנ"ל (קמ.) משמעת דפליגי אמוראי בדרבנן דלכאו' איכא נמי לפרושי לה בדאורייתא, וכהיתירא ד"על יד על יד" שבפשיטות הוי מועיל אפי' לדאורייתא, גם יל"ע מהיכ"ת דפלוגתא דאמוראי גבי לישת חרדל, מתבאר נמי גבי היתירא דשמעתתא דשום, שבו לא מצינו איזה פלוגתא, ומאידך גיסא להמבואר לעיל בעז"ה מתיישבים כל סוגיות הירושלמי שהותמהו אצל הפוסקים ודוק.

(ח) אלא דיש להעיר דאי"צ לומר דמגבן דמי לעריכה, דהא עיקר מלאכת גיבון הויא ממש כלישה, וכלשון הר"ח ז"ל הנ"ל (קלד.) שכ' א"ל אביי לרבה מהו לגבן, "פירוש לגבן

בונה כלל אלא רק מייפה ומשוה, לכן אין לחייב בה אלא משום לישא, משא"כ גיבון שעסוק תוך כדי המלאכה ג"כ בייפוייה והשווייתה, ודמיא בזה לבונה, משו"ה חייב עליה משום בונה, ודוק, ומאי דכתב הר"ח ז"ל הנ"ל יש לומר דלא בא לבאר את עיקר גדר מלאכת לש, אלא רק את הדמיון בין לישא לגיבון לעניין הסוגיא שם, אבל מודה דבעיקר גדר מלאכת לש, דמי מגבן טפי לבונה, וכנ"ל וכל זה להבבלי, אמנם לשיטת הירושלמי הנ"ל י"ל דלא איכפ"ל הייפוי, ולא זה גדר מלאכת בונה, וא"כ טפי דמי גיבון לעריכה, וא"כ דמי ללש, ודוק. ולפי"ז הסכים מו"ר שליט"א לעיקרי הדברים שבארתי בזה לעיל.

ט) ונפק"מ בזה בזמן שבהמ"ק קיים לגבי התראה, ולגבי אם עשה תולדה ואב בהעלם אחד, אם מביא קרבן אחד ולא חשבינן לזה כמו ב' איסורים, או דלמא חייב שתיים, ובזה"ז נפק"מ דהכל אסור מהתורה והמחלוקת היא רק לענין מקור האיסור מאיזה אב הוא, ולא האם יש בזה איסור, ודלא כדמשמע קצת בלשון כמה פוסקים שהוא דרבנן או מותר לכתחלה.

ואין זה ברור כ"כ לענ"ד, ולמו"ר הגר"ג שליט"א הוי פשיטא דחייב בכה"ג, ומ"מ הוסיף דברור דאין מזה סתירה להנ"ל, ופשוט], וה"נ מגבן דכותיה, וזוהי סברת הבבלי, אך להירושלמי דמחייב על עריכה משום לש, והיינו אע"פ שלהנ"ל דומה טפי לבונה כיון שדואג לייפוי והשוויית העיסה, ודמי למגבן ובונה, [וטעמיה כנ"ל דמ"מ הוי מסידורא דפת ובכלל מלאכת לש], א"כ ע"כ דלא ס"ל להירושלמי הך סברא דהיכא דלש ומעוניין בייפוי ובהשויה חייב משום בונה, א"כ א"ש ג"כ דמחייב על מגבן משום לש, כיון דהשתא לא איכפת לן מאי דמייפהו ומשווהו, ופשוט [אמנם להבבלי יש מקום לחלק לכאור' דאכתי חלוקה עריכה מגיבון, דעריכה היא רק הייפוי וההשויה בלא הלישה עצמה, ומשו"ה י"ל דלא דמיא לבונה, דבבונה וכן במגבן תוך כדי עשיית המלאכה דואג ג"כ לייפוי וההשויה, ודמו מצד זה, משא"כ עריכה, וא"כ אף אי נימא דיודה הבבלי להך דירושלמי דעריכה וקיטוף [וכמו שמצינו דעת הרוקח ואו"ז הנ"ל] מ"מ יחלק בין עריכה לגיבון דאין דמיון ביניהם וכיון דעריכה לא דמיא לבונה כיון דאינה



הרב גרשון גולד

בענין קריאת פרשת הקרבנות

את הגמ' במנחות וכמו שהביא הב"י, ויש לבאר דהנה יש לדקדק בשינוי הלשון בין הגמ' בתענית לגמ' במנחות דבתענית הלשון כל זמן "שקורין" בהן ובמנחות הלשון כל "העוסק" וכו' וכבר עמד בזה היד דוד במנחות וז"ל והמפרשים הקשו דהכא משמע דוקא לימוד ובמגילה נשמע אפילו קריאה ואפ"ל דלהוי כאילו הקריב קרבן ממש בעי לימוד ומ"מ קריאה נמי מכפרת ועי' בסי' א' בא"ח ע"כ. ומש"כ ועי' בסי' א' בא"ח נראה כונתו דמשמעות הטוש"ע דבקריאה בעלמא ג"כ יש כפרה דמה שכתבו טוב לומר וכו' משמעותה אמירה בעלמא והיינו על האופן של הגמ' בתענית ולפי"ז א"ש מה שהטור בסי' מ"ח גבי אמירת פ' התמיד הביא רק הגמ' דתענית ולא הגמ' דמנחות שהרי הטור מיירי בקריאת הקרבנות כל בוקר שזה מסתמא בקריאה בעלמא ולזה שייכת הדרשה דגמ' בתענית ולא הדרשה של הגמ' במנחות דכל העוסק וכנ"ל.

ודבר זה שלשון עוסק הוא דרך לימוד ולא בקריאה בעלמא מבואר גם בט"ז או"ח סי' מ"ז סק"א גבי ברכת לעסוק בד"ת וז"ל הברכה היא לעסוק בד"ת דרך טורח דוקא וכו' שעיקר מעלת עוסקים בתורה דוקא דרך טורח ויגיעה ואל זה כווננו בברכה לעסוק בד"ת עיי"ש,

וככל הנ"ל מתבאר גם ממה שהביא הח"ח בפתיחה לספרו תורה אור וז"ל וכ"כ בספר מעין גנים דמה שאמרו חז"ל כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה ובתורת חטאת כאילו הקריב חטאת אין

במקור ענין אמירת פרשת הקרבנות

א כתבו הטוש"ע (סי' א' ס"ה) טוב לומר וכו' ופרשת הקרבנות כגון פרשת העולה ומנחה ושלמים וחטאת ואשם ע"כ. ובמקור לענין אמירת פרשת הקרבנות יש בזה במדרשי חז"ל וכמו שהביא הח"ח בספרו תורה אור פרק א' ובש"ס יש בזה בב' מקומות וכמו שהביא הב"י וז"ל בפרק בתרא דתענית (כז:) ובסוף פרק בני העיר (מגילה לא:) אמר אברהם לפני הקב"ה שמא יחטאו ישראל לפניך ותעשה להם כאנשי דור המבול אמר ליה לאו, א"ל במה אדע כי אירשנה, א"ל קחה לי עגלה משולשת, אמר לפניו רבש"ע תינח בזמן שביהמ"ק קיים בזמן שאין ביהמ"ק קיים מה תהא עליהם, א"ל כבר תקנתי להם סדר הקרבנות שכל זמן שקורין בהן מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ואני מוחל להם כל עונותיהם. ואמרינן בסוף מנחות (ק:) אמר רבי יצחק מאי דכתיב זאת תורת החטאת וזאת תורת האשם כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכל העוסק בתורת אשם כאילו הקריב אשם עכ"ל.

קושיא על הטור וביאור דיש ב'

אופנים באמירת פ' הקרבנות

והנה הטור (סי' מ"ח) כתב וז"ל: וקבעו לקרות פרשת התמיד כדאיתא במדרש בזמן שאין ביהמ"ק קיים מה תהא עליהם אמר לו כבר הקדמתי להם סדר הקרבנות כל זמן שעוסקין בהן מעלה אני עליהם כאילו הקריבום לפני ע"כ. ויל"ע למה לא הביא גם

וס"ל לאו"ז דלשון קורין משמע בקריאה"ת והטור דפליג ביאר דקורין היינו בקריאה בעלמא וכנתבאר.

ביאור בדרשת הגמ' דתענית ומגילה

ב והנה במה שדרשה הגמ' בתענית ומגילה מהפסוק במה אדע עי' ברש"י בתענית ד"ה כבר וכו' שכתב וז"ל מהיכא יליף לה גמגום עכ"ל. דהיינו שנתקשה איך דרשו כן מהפסוק דקאי גם על זמן הגלות ע"י קריאת פ' הקרבנות ועי' מה שביארו בזה במהרש"א ובפירוש הרי"ף על עין יעקב ובתורה אור פרק י'.

והנה איתא במסכת אבות פ"א מ"ב הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד (פי' הרע"ב לא נברא העולם אלא בשביל ג' דברים הללו) על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים ע"כ. ופי' הרע"ב ועל העבודה עבודת הקרבנות שכך שנינו במסכת תענית אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ וכו' והקשה התוי"ט וז"ל ויש לדקדק דלשון המאמר אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ וא"כ אי"ז ראייה שבשבילם נבראו שהרי אפ"ל שאחרי שהם נבראו לא היה להם קיום אילו אין מעמדות וכו' ומצאתי לזה המאמר דאיתא נמי בפ' בני העיר במסכת מגילה דף ל"א והתם הכי איתמר אמר ר' אמי אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי וכתוב ויאמר ה' אלקים במה אדע כי אירשנה אמר אברהם אבינו ע"ה רבש"ע שמא ח"ו ישראל חוטאים לפניך וכו' א"ל קחה לי עגלה משולשת וכו' ודריש בריתי ברית בין הבתרים ואמר לא שמתי ש"מ שהעבודה סיבת שימת העולם ובריאתו, וא"ת תינח בזמן שביהמ"ק קיים אבל משחרב מאי איכא

הכוונה כפשטן בקריאת פרשיות הקרבנות לבד כמו שמבינים המון העם, אלא הכונה שלומד הדינים הנאמרים בעולה ובחטאת ובשאר קרבנות והיינו בעצמו סדר קדשים (וכן פירש"י שם בהדיא) ומה שנאמר בשו"ע או"ח שלאחר קריאת הפרשיות יאמר יה"ר כאילו הקרבתי וגו' היינו אותם שאינם יודעים ללמוד ולהבין וכו' ובוה מדייק מה שאמרו כל העוסק בתורת עולה וכו' ולא אמרו כל הקורא בפרשת עולה וגו' אלא ודאי לרמז על כונתנו עכ"ל. ע"כ הרי בהדיא דלשון עוסק (כגמ' במנחות) היינו בלימוד ממש ולשון קורא (כגמ' בתענית) הוא בקריאה בעלמא ובוה דברו בטוש"ע וכו"ל, וע"ע בתורה תמימה פ' צו פרק ו' פסוק י"ח (אות צ"ט)

ביאור שיטת האור זרוע

והנה במה שהביאו הטור והב"י את הגמ' במגילה ותענית כמקור לאמירת פרשת הקרבנות יעוין באו"ז (הל' שבת סי' מ"ב) דפליג על זה דכתב וז"ל ואחר שקראו שניים מקרא ואחד תרגום הולכים לביהכנ"ס ומסדרים הברכות כסדר כל הימים וקורין קרבנות דצו את בני' וכו' וסמך למנהג זה וכו' אבל ההיא דמגילה דס"פ בני העיר דאמר רחמנא תקנתי להם סדר קרבנות שכל זמן שקורין בהם מעלה אני עליהם כאילו הקריבו לפני קרבן ואני מוחל להן על כל עונותיהן התם קאי אקריאה"ת ע"כ הרי דס"ל דשם לא מיירי מענין אמירת פ' הקרבנות אלא הקריאה בהם בתורה ודלא כמ"ש הטור והב"י.

ויל"ע בשיטת האו"ז דמהיכי תיתי לומר שזה קאי דוקא על קריאה"ת הרי כגמ' אין רמז לזה, ואולי יש לבאר לפי הנ"ל דיל"ע בשינוי הלשון בין הגמ' בתענית דהלשון קורין לגמ' במנחות דהלשון עוסק

איתא במנחות (ק.). אמר ר"ל מאי דכתיב זאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם כל העוסק בתורה כאילו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם אמר רבא האי לעולה למנחה עולה ומנחה מבעי ליה (פירש"י דליהוי משמע זאת התורה היא עולה ומנחה) אלא אמר רבא כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא מנחה ולא אשם ע"כ וקשה טובא מאי איכא בין ר"ל דאמר כאילו הקריב עולה וכו' לרבא שאמר אינו צריך לא עולה וכו'

וביאר בזה העין יעקב וז"ל נראה דרבא בא להוסיף דלמ"ד ראשון הוי כאילו הקריב והוא רק כ"ף הדמיון משמע דקרבנות ממש עדיפא אבל רבא ס"ל דתורה עדיף ואי"צ כלל לקרבנות וכו' ע"כ וכן ביאר הבן יהודיע (שבת יב:) וכבר ביאר כך בדברי הגמ' החיד"א בספריו נחל קדומים (פרשת צו) וראש דוד (פרשת צו) עיי"ש שהאריך בזה הרבה ובספר פני דוד (פרשת צו) הבי כן בשם ספר צמח דוד וז"ל וחזה הוית בספר צמח דוד שבא לידנו מקרוב והוא להרב הגדול מוהר"ר יוסף דוד זלל"ה פ' ויקרא דף רי"ג שפי' משז"ל העוסק בתורה אי"צ עולה וכו' דהכונה אי"צ עולה וכו' לכשיבנה ביהמ"ק ע"כ וכן הביא בשם הצמח דוד הגר"ח פלאג"י בשו"ת לב חיים ח"א או"ח סי' כ"ט ובספרו ראה חיים ח"א פרשת תולדות ובשו"ת לב חיים הנ"ל הביא בשם הרב חן טוב שחילק דבחטאת ואשם שחסר חלק הכהנים לא נפטר מקרבן לעת"ל ובעולה שכולה כליל נפטר לגמרי מקרבן וכן מתבאר מהישועות יעקב או"ח סי' א' סק"ז עיי"ש.

עד כאן נתבאר מה שיש אחרונים שס"ל שבזה"ז ע"י פרשת הקרבנות נפטר מקרבן לגמרי גם כשיבנה ביהמ"ק ולמדו כן

למימר י"ל וכו' ועוד שהרי סיים המאמר הנזכר א"ל תינח בזמן וכו' והשיבו כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקוראין בהם מעלה אני עליהם כאילו מקריבין לפני קרבן ובפירש"י דתענית כתוב גמגום דמנא יליף ליה להא עכ"ל.

ולפי דברי התוי"ט יש לתרץ קושיית רש"י דדרשו חז"ל ממש"כ בפסוק לא שמתי ועל זה היה ברית בין הבתרים שהמשמעות על הקרבנות וא"כ מוכרח שיש עבודה גם בזמן החורבן דאל"כ יקשה קושיית התוי"ט תינח בזמן שביהמ"ק קיים משחרב מא"ל וע"כ ששייך עבודה בחורבן ע"י לימוד עניני הקרבנות ואע"פ שבתענית אין את הפסוק לא שמתי יתכן שסמכה הגמ' על הפסוק הזה שמכוחו אמרה אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ ויתכן שזה גופא כונת התוי"ט במה שהביא בסו"ד את רש"י והיינו שר"ל שלפי"ד מובן מהיכא יליף לה,

ומ"מ חזינו מדברי התוי"ט דבר גדול שמה שאמרו על שלשה דברים העולם עומד וכו' ועל העבודה וכו' זה קאי גם על לימוד עניני הקרבנות שגם בשביל זה ברא הקב"ה את העולם ולא רק בשביל ההקרבה.

דעות האחרונים האם כאילו הקריב הוי ממש שנפטר מקרבן או לא

ג] והנה יש לדון בהא דאמרו דהלומד פ' הקרבנות כאילו הקריב האם הוי כהקרבה ממש ולכשיבנה ביהמ"ק יהיה פטור מקרבן או שכאילו לא דוקא, וכמו דאיתא בחז"ל כה"ג כל הכועס כאילו עוע"ז וכהנה רבות, והפשטות שלא נפטר מהקרבה בשביל זה וכאילו הקריב לא כהקריב ממש וכמו שכתב הח"ח בתורה אור פ"א בהג"ה עיי"ש, אולם באחרונים לא פשיטא להו כלל בזה וכדיתבאר בעז"ה,

לשמה או"ח סי' ק"כ (ודלא כדס"ל בבן יהוידע הנ"ל) ובהר צבי או"ח סי' א' ותורה תמימה (פ' צו אות צ"ט).

ובספר פני דוד פ' צו הביא החיד"א שהצמח דוד תי' דאה"נ ר' ישמעל היה פטור מן הדין ורק מידת חסידות הוא וכן כתב בספרו נחל קדומים מדפשיה וז"ל ואפ"ל במ"ש המפרשים דודאי הפרש יש בין הקורא בתורה למקריב קרבן דאי לא אמאי ר"י כ' בפנקסו לכשיבנה ביהמ"ק אקריב חטאת יהא שונה בתורה פרשת חטאת ודיו ולכן ר"ל אמר כל העוסק בתורה כאילו הקריב ולא הקריב ממש דכשיבנה ביהמ"ק יקריב חטאת שמינה ורבא ס"ל דלענין הדין אינו צריך כמ"ש בקמא (דף עח:): דגנב עולה פטר נפשיה בכבש לרבנן או בעולת העוף לראב"ע וכו' וא"כ הגם דקורא בתורה ל"ה כמו עולה וכו' מ"מ לענין הדין אינו צריך אלא דכתב על פנקסיה למצוה מן המובחר ודו"ק כי קיצרתי ע"כ וכן הביא הגר"ח פלאג' בספר ראה חיים פ' תולדות אלא שהקשה עליו וז"ל אך את זה מצאתי להרב צמח דוד סדר צו שחולק ע"ז וס"ל דהעוסק בתורה דא"צ עולה כו' היינו דאף כשיבנה ביהמ"ק א"צ להקריב ונגרש מהך דריב"א שכתב על פנקסו כשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה ותירץ ריב"א מידת חסידות הוה יעו"ש ולע"ד אחרי המחילה רבה אין תירוצו מחזור דאם לפי דבריו דהו"ל כאילו הקריב ממש ונתכפר עונו לגמרי א"כ הו"ל מביא חולין בעזרה ואיכא איסורא ואיך תירץ דהוי מידת חסידות עכ"ל.

אכן אולי יש לישב דעת הצמח דוד בזה דאע"פ דנפטר מעיקר הדין אבל עד כמה שיש מצוה מן המובחר והידור בקרבן ממש שפיר יש על הקרבן שם של קרבן חובה שזה כדי להשלים חובתו ואע"פ שאינו

בדעת רבא במנחות, אולם חידוש פלא נמצא במקראי קודש לר"ח אבולעפיא וביד דוד דז"ל המקראי קודש במנחות (ק'). ואיכא למידק במאי פליגי ר"ל ורבא וכו' ונ"ל דלר"ל מהני כשאין ביהמ"ק כמו שאמר אברהם תינח בזמן המקדש בזמן שאין מקדש תקנתו סדר הקרבנות פ"ב דתענית (כו:): אבל בזמן המקדש יביא עולה ומנחה ולרבא דאמר אי"צ עולה ומנחה גם בזמן המקדש אי"צ עולה ומנחה להביא ע"כ. וביד דוד כתב וז"ל ואפ"ל דר"ל דאמר זאת התורה כאילו הקריב י"ל דמיירי דוקא בזה"ז שא"א להקריב קרבן אבל בזמן שהיה ביהמ"ק קיים נהי דהוה כאילו הקריב לעולם קרבן גופא עדיפא וכו' אבל רבא ס"ל דלא צריך כלל לקרבן דאפילו בזמן שביהמ"ק קיים התורה מכפר ושו"מ כן במקראי קודש למהרח"א ע"כ אך דבריהם הם חידוש פלאי דלא מצינו בשום מקום דהיתה כזו אפשרות ליפטר מקרבן כגון למי שרחוק מביהמ"ק וכדומה אמנם כאמור בזה"ז יש הרבה אחרונים דס"ל דמהני לפוטרו מקרבן.

ראיות לגידון הנ"ל

[ד] והאחרונים דנו בזה מכמה דוכתי ראשית דאיתא בשבת יב: לא יקרא לאור הנר שמא יטה אמר ר' ישמעל בן אלישע אני אקרא ולא אטה וכו' ר' נתן אומר קרא והטה וכתב על פנקסו אני ישמעל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה ע"כ ואם הקריאה פוטרת מקרבן וכי ס"ד שר' ישמעאל לא קרא פ' הקרבנות או לא עסק בסדר קדשים כך הוכיח החקרי לב (או"ח סי' ב) והסכים עמו החיד"א בשו"ר ברכה וכתב והם דברים המצודקים (ודלא כמו שס"ל בספרים הנ"ל וע"ע לקמן) וכן הוכיח הח"ח בתורה אור פ"א בהג"ה ושו"ת תורה

קושיא זאת וכו' ויש לדחות ולא פירש כיצד.

והגר"ח פלאגי' בספריו שו"ת לב חיים וראה חיים תי' וז"ל ולק"ד נראה להליץ בעד הרב והוא דכיון דר"א קאמר דינא לכו"ע לחכמים ולעמי הארץ והוא דין השה בכל לכן קאמר צריך שיכתוב לכשיבנה ביהמ"ק ואה"נ הת"ח יקרא בתורה ובפ' הקרבנות אך ע"ה אשר לא ידע קרוא מקרא מאי עביד לכן יכתוב ידו על פנקסו ועוד אפשר ל' דאף דהקרבנות קרבן היא הקריאה היינו דוקא בדבר שאינו מסופק בחיובו אבל זה שאכל כזית חלב בינוני וכשיתחדש הבי"ד אפשר שיהיו אומרים שהוא פטור או חייב וא"כ כה"ג לא עלתה לו הקריאה לשם חובה ע"ד שאמרו בשבת דף ע"ב דחטאת בעינן שיהיה לו ידיעה בתחילה שנתחייב בודאי בקרבן וכיוצא"ב ראיתי להרב מג"א או"ח סי' א' סקי"א דתמה מהך סוגיא למהרש"ל שהביאו הרב ב"ח שכ' שאחר פ' החטאת יאמר אם נתחייב חטאת יה"ר וכו' דהקשה עליו דא"ל על תנאי כיון שחטאת בעינן ידיעה וכו' וא"כ ה"נ כיון שהוא ספק בחיוב הקרבן לענין אם יתחדש למחר הב"ד ויתחדש ההלכה ע"כ י"ל דל"מ וכו' עכ"ל ויש להוסיף על תי' הראשון שכבר האריכו קדמאי ובתראי שכדי שיתכפר כפרה שלימה צריך לעסוק בזה בעיון ולא בהערה בעלמא (עי' לשון הנזר הקודש על המ"ר (פמ"ד סי' כ"ד) דהיינו דוקא בעוסק בעמקי הלכותיו וטעמיו וסודותיו והא ודאי מילתא דלא שכיח ברוב העם אלא בבני עליה מועטים מאוד ע"כ) וא"כ למי שלא בר הכי אמרו שיכתוב על פנקסו ועוד יש להוסיף ד"ל למי שרוצה להקריב לקיים מצוה מן המובחר.

עוד יש להאריך בזה בראיות ודחיות ממקומות שונים אך קצר המצע מהשתרע אך זה ראיתי לכתוב דהדעה

מחויב בזה מעיקר הדין ודוגמא לזה עי' בתוס' פסחים קט"ו. ד"ה מתקיף וכו' שכתבו דאע"ג דעיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול שני אחר מצה מ"מ מברך על טיבול ראשון שכבר יש בו קיום מצות מרור וחלה עליו הברכה מידי דהוה אברכת שופר דמברך אתקיעות דשיבה ומועלת ברכה לתקיעות שבעמידה שהם עיקר ונעשית על סדר ברכות עיי"ש והיינו שאע"פ שיצא כבר עיקר המצוה דהרי בתקיעות סדר ברכות אי"ז מעכב מ"מ כיון שכך היא הצורה הלכתחילה של התקיעות שייך לקיים עוד הפעם המצוה דתקיעות "והם עיקר" וכן במרור שעיקרו אחר המצה אע"פ שאי"ז מעכב וכבר יצא יד"ח מ"מ יחול לחזור ולקיים המצוה כתיקנה ולא דמי למה שידוע מהגר"ח דאחר שיצא יד"ח באתרוג שוב אין תועלת בנטילת אתרוג יותר מהודר כיון שיצא יד"ח (ודלא כגליא מסכת) דדברי הגר"ח אמורים על הידור חיצוני ולא כשחסר דין מדיני המצוה (אף שאינו מעכב) וכמו"כ כאן י"ל דכיון שחסר בפרטים של קיום המצוה אף שנפטר מן הדין מ"מ כל כמה שמקריב בפועל מתקיים בזה קרבן חובה ול"ה חולין בעזרה וע"ע בבב' יהוידע שבת יב: שתי' שר' ישמעל כיון שלא לצאת בפ' הקרבנות כדי לקיים מצוה מן המובחר אכן בשו"ת לב חיים (ח"א או"ח סי' כ"ט) כ' דאיך יתכן שהשהה כפרתו משום חסידות וחביבה מצוה בשעתה ואל תאמר לכשאפנה אשנה ע"כ.

עוד הקשו האחרונים מיומא דף כ' א"ר אלעזר האוכל חלב בזה"ז צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבוא ב"ד אחר דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול ע"כ ואי ע"י קריאתה נפטר מאי כולי האי הרי נפטר בקריאה או בלימוד כך הקשו החקרי לב והחיד"א בפני דוד ובספרו נחל קדומים הביא

הרווחת באחרונים דע"י פ' הקרבנות לא נפטר מקרבן לעת"ל וכך מפורש בהדיא ברבינו יונה בשערי תשובה שער רביעי אות י"ד (ד"ה והנה) וז"ל ויעסוק תמיד בפ' חטאת ויחשב לו כאילו הקריב חטאת ר"ל כי יועיל הרבה בדבר ויתכפר לו מעין כפרת חטאת עכ"ל ומשמע בהדיא דאינו מועיל ממש במקום קרבן וכמו שדייק בד' בשו"ת לב חיים סי' ל' וע"ע בקרי"ס בהקדמה פ"ז דרך הב' שכן' דהטעם דכאילו הקריב הוא משום דהוי כנאנס לעשות מצוה וכ"כ בהקדמת שו"ת בית אפרים ומשמע דל"ה כמקריב ממש (וע"ע בשו"ת הר צבי או"ח סי' א' מה שהביא מהב"י ומה שכתב ע"ז).

נתבאר מהדברים שגדולה מעלת קריאת פרשת הקרבנות שמכפרת וכאילו הקריב קרבן, אך נתבאר דדוקא כשעוסק בפרטיה ודיניה הוי כאילו הקריב ממש ובזה מדובר בגמ' במנחות אבל בקריאה בעלמא יש כפרה פורתא ובזה מדובר בגמ' בתענית.

עוד נתבאר גודל מעלת הלימוד בפרשת הקרבנות שגם בשביל זה נברא העולם ולא רק בשביל ההקרבה עצמה והכל הכלל במה שאמרו 'ועל העבודה' ונתבאר מה ש"ל לפ"ז בביאור דרשת הגמ' בתענית.

עוד נתבאר שנחלקו האחרונים במה שאמרו 'כאילו הקריב' האם זה ממש שנפטר מקרבן עי"ז או או כאילו בכ"ף הדמיון ולא ממש, ונכתב להוכיח מדברי ר' יונה שכאילו ולא ממש.

ולסיום יש להוסיף שהנה מנהגינו לאחר ספירת העומר לומר הרחמן הוא יחזיר עבודת ביהמ"ק למקומה ויש לדקדק דלכאורה תיבת למקומה מיותרת ואולי יש לומר לפי הנתבאר דבלימוד פ' הקרבנות הוי כאילו הקריב (ובפרט לשיטות דבאמת נפטר מקרבן עי"ז) א"כ יש בזה אופן של עבודה גם בזה"ז שלא במקומה וע"כ מבקשים שתחזור העבודה למקומה במהרה בימינו אכי"ר.



הרב ישראל גולדברג

בענין חומרת "עין הרע" והזהירות ממנה

- א. השאלה.
- ב. דברי הגמ' שמי שהוא מזרע יוסף אינו צריך לחשוש.
- ג. עצת הגמ' בברכות נ"ה להינצל מעין הרע.
- ד. דברי רבנו יונה דעין הרע מזיק ממש ע"י אויר הרע היוורד ממוחשבתו.
- ה. דברי הגמ' בב"מ ק"ז דרובא דרובא דאינשי מתים מעין הרע.
- ו. דברי הפלא יועץ בענין זה והזהירות ממנו.
- ז. דברי הבן יהודה דעין הרע מסוגל ביותר למוטט מעשירות.
- ח. כמה הלכות למעשה מחמת החשש מעין הרע.
- ט. דברי הבן יהודה דיש המוציא קווים טובים מעיניו ויש המוציא קווים רעים.
- י. דברי החזו"א והקה"י בביאור פעולת ההיזק של עין הרע.
- יא. דברי השפתי חיים בביאור פעולת היזק של עין הרע.
- יב. דברי החיד"א על הזהירות שצריך שלא להזיק אחרים בעין הרע.
- יג. סיכום ב' דרכים בפעולת היזק העין הרע.
- יד. חקירה האם מחיצה שקופה מצילה מעין הרע.
- טו. חידושו הגדול של התורת חיים שעין הרע פולט שפע רע ומזיק ונפ"מ בדבר המכוסה.
- טז. נידון לשיטת התורת חיים בעין הרע דרך משקפיים ועדשות מגע או בתמונה.
- יז. שאלה בילד חכם במיוחד הנעשה בר מצוה ורוצה לדרוש בחידו"ת האם צריך לחשוש מעין הרע.
- יח. חקירה בשוכר הדר בבית מפואר מי ניזוק מעין הרע השוכר או המשכיר.
- יט. דעת הערוך דעין הרע פועלת בעצם ההסתכלות.
- כ. במנהג העולם להלביש ילדיהם תלבושת אחידה המושכת את העין.
- כא. בזוגות מי שאינו חושש אינו ניזוק ואינו שייך לעין הרע.
- כב. מסקנת הדברים.
- כג. עצות להינצל מעין הרע.

בסוף הסי'. וכבר נשאל ע"ז הגר"ח קניבסקי שליט"א מובא בספר הנפלא "עין הרע בעין היהדות" [פרק כד עמ' 406] אשר כולו גרוש בהיקף גדול מאוד. והשיב הגר"ח ק"בזה"ל "אין שייך לעין הרע, לא שמעתי ואינו נכון! עכ"ל).

(ב). תשובה: בעה"ת ננסה לגשת אל המקורות וללבן את הדברים. והנה זה

(א). שאלה: הנה מצינו בכמה דוכתי בחז"ל שצריך להישמר מעין הרע, וכמדומה שלא כולם יודעים "עין הרע" מהו, דהיינו כיצד פועל ואיך אפשר להישמר ממנו. ויש שהגדילו לעשות והמציאו דמי שאינו מקפיד אינו ניזוק, ומלבד שאין בזה סברא, גם מקור אין לזה (ורק בחשש לזוגות מצינו דבר זה ומשום מזיקין, ואינו שייך לעין הרע כדלהלן

ברור שיש מושג של "עין הרע", דהיינו שיש כח בראיית האדם להזיק ע"י מחשבותיו, ומובא כמה וכמה פעמים בש"ס ובמפרשים, כפי שיבואר להלן, וכמובן מי שהוא צנוע בכל דרכיו ודאי נשמר מזה.

ואיתא בגמ' (ברכות כ., ב"מ פד., ב"ב קיח:) שר' יוחנן היה נוהג לישב על שערי טבילה כדי שיראוהו בנות ישראל בשעה שעולות מן הטבילה, כי היכי דליהוי להו בנין שפירין כוותיה, ושאלוהו חכמים היאך אינו מפחד מעין הרע והשיבם ריו"ח "אנא מזרעא דיוסף קא אתינא, דלא שלטא ביה עינא בישא, דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין" עכ"ל.

וביארה הגמ' ענין זה "ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא, וידגו לרב בקרב הארץ, מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם. ואב"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו (ופירש"י דהיינו יוסף שנשמר מאשת פוטיפר) אין עין הרע שולטת בו" עכ"ל.

ומבואר מכאן דבעצם גם אדם כגדול האמוראים היה בדין שתשלוט בו עין הרע, ואף שכל מטרתו היא לשם שמים, שהרי התקשו חכמים כיצד ריו"ח לא חשש לעין הרע, והשיבם שהוא מזרעו של יוסף ולכן אינו חושש, ולכאורה מבואר מזה בפשטות שרק מי שהוא מזרע יוסף אינו צריך לחשוש אבל מי שאינו מזרע יוסף הרי הוא בכלל החשש להינזק מעין הרע.

ג). **אמנם** שם בפ' הרואה (נה:) איתא "פתח אידך ואמר, האי מאן דעייל למתא ודחיל מעינא בישא, לנקוט זקפא דידא דימיניה

בידא דשמאליה, וזקפא דידא דשמאליה בידא דימיניה, ולימא הכי, אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא, שנאמר בן פורת יוסף בן פורת עלי עין וגו', אל תקרי עלי עין אלא עולי עין. רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרב בקרב הארץ, מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין רעה שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין רעה שולטת בהם. ואי דחיל מעינא בישא דיליה, ליחזי אטרפא דנחיריה דשמאליה" עכ"ל. ובטעם סגולה זאת עיין בבן יהוידע (שם).

וקשה לי איך אפשר לומר אנא מזרע יוסף והכתיב "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני", ומי יימר לן דהוא מזרע יוסף. ושמעתי מהגרא"י הלר הכהן שליט"א דודאי אחר שנתערבו השבטים זב"ז וכבר עברו עשרות דורות ודאי שכל אחד ואחד יש לו שייכות ליוסף באחד מן הדורות מן האב או מן האם.

אח"כ מצאתי שבהגהות היעב"ץ לברכות (נה:) כתב וז"ל "כל ישראל נקראו בני יוסף ככתוב בתהלים (עז-טז) גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה, משום שכלכל אותם במצרים והחיה אותם נקראו על שמו לפי פשוטו. אבל משום יש בו סוד ידוע ליי"ח כי הוא נושא משך הזרע לבית ישראל היינו מזרעא" עכ"ל.

ומקורו בסנהדרין (יט:) "ר"א אמר מהכא גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה, וכי יוסף ילד והלא יעקב ילד, אלא יעקב ילד ויוסף כילכל לפיכך נקראו על שמו" עכ"ל. ועל הפסוק בתהלים (פ-ב) "רעה ישראל האזינה נהג כצאן יוסף ישב הכרובים הופיעה" פירש"י וז"ל "רעה ישראל - מנהיגם ופרנס שלהם יוסף, וכל

כמוהו, והוא גורם רע לעצמו ולחברו, כאשר אמרו חכמי הטבע מכל אשר לרעהו אור עולה מן המחשבה ההוא ושורף את הדברים שעויין בהם בעיניו הרע.

גם בקרבו ישרף אחר שמתאוה לדברים שאין יכולת מצוי בידו לעשות המחשבה ההיא מקלקלת גופו כי יתקצר רוחו ומוציאתו מן העולם. וזהו עין הרע שאמר ר' יהושע, וראיה לזה הפי' על שאמר בכאן עין הרע בלשון זכר שזהו העויין ברע. ולמעלה אמר עין רעה שפי' על מדת הכילות, שלא כדברי מקצת המפרשים. ויצר הרע ושנאת הבריות כמשמען, מוציאין את האדם מן העולם" עכ"ל. ובפשטות מבואר דעין הרע פועלת ממש ע"י הראיה עצמה, ונרחיב בזה יותר לקמן. עוד מבואר דעין הרע מזיקה גם לרואה עצמו מחמת הקנאה הרוצצת בקרבו, עד כדי כך שיכולה להוציאו מן העולם.

ה). עוד מצינו דרובא דאינשי מתים מחמת עין הרע, דאיתא בגמ' (ב"מ קז:): "והסיר ה' ממך כל חלי, אמר רב זו עין (ופירש"י - דבר שכל החלאים תלויין בו, וזו העין, עין רעה). רב לטעמיה, דרב סליק לבי קברי, עבד מאי דעבד (פירש"י - יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת, אם מת בזמנו אם בעין רעה) אמר תשעין ותשעה בעין רעה ואחד בדרך ארץ" עכ"ל. וע"ע מש"כ בזה החזו"א (ליקוטים סי' כא לדף יז ד"ה יהבו, ומובא לקמן).

ו). ונעתיק דבריו הק' של הפלא יועץ בערך עין הרע, וז"ל "הוא מהדברים שמוציאין את האדם מן העולם וידוע מאדו"ל צ"ט מתים בעה"ר וא' בדרך ארץ, וצריך האדם לישמר מאד כאשר יוכל דחינו שלא יתראה לא בחכמתו ולא במעשיו ולא בעושרו, אבל צריך דעת שלא ירגישו בו שהוא משתמר שלא יבואו להקפיד עליו על שחושדם שהם

ישראל נקראים על שם יוסף לפי שהוא פירנסם וכלכלם בימי הרעב" עכ"ל.

ועב"פ המבואר מזה דיש עצה להינצל מעין הרע להכניס גודל של ימין ביד שמאל ושל שמאל בימין ולומר "אנא פלוני בר פלוני מזרעא דיוסף קאתינא". ויש לעיין מדוע הגמ' מיירי דוקא במי שהוא בא למקום חדש ולא אמר בסתמא מי שהוא חושש לעין הרע, ושמא מיירי בהווה, דאז אדם חושש יותר משום עיני אחרים, דכשהוא חדש מסתכלים עליו יותר כדי להכירו ולעמוד על קנקנו.

עב"פ אכתי צ"ב דבשלמא הא דשאלוהו חכמים לריו"ח אפשר דלא ידעו ענין זה שמי שהוא מזרע יוסף אינו ניזוק, והא דאח"כ הביאה הגמ' תלמידי ריו"ח (ר' אבהו וריו"ס בר"ח) שידעו, דילמא מיירי אחר שהשיבם או שתלמידים אחרים שאלוהו, אבל מה שהשיבם צ"ב, דמשמע דסגי שהוא מזרע יוסף ולא צריך לנקוט זקפא דידא דימיניה בידא דשמאליה וכו'. ואפשר דמי שהוא מזרע יוסף בן אחר בן א"צ בכך, וריו"ח ידע שהוא בן אחר בן וא"צ לחשוש לזה.

ד). וביותר מצינו שעין הרע היא כל כך קשה עד שיכולה להוציא את האדם מן העולם, דאיתא באבות (ב-יא) "רבי יהושע אומר עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם" עכ"ל. וכתב הרע"ב (בפירוש השני) וז"ל "וי"מ עין הרע, שמכניס עין הרע בממון חבירו או בבניו ומזיק לו" עכ"ל. וכ"פ בספר מגן אבות ([להרשב"ץ] שם).

וכבר פירש כן רבינו יונה, ושם הוסיף לבאר כיצד פועל עין הרע, וז"ל "ר"י אומר עין הרע - פי' מי שאינו שמח בחלקו ועויין את חברו העשיר ממנו מתי יעשר עושר גדול

מי שמתגאה הוא שוטה וזו המדה רעה איכא בבבל" עכ"ל.

ובבן יהוידע (שם) כתב דדוחק להעמיד התשובה שענה בענין הגאווה, ולכן כתב לפרש באופן אחר וז"ל "ונראה לי, דאיתא במציעא דף ק"ז דעין הרע איכא בבבל טפי משאר מקומות, וידוע דאין דבר מזיק לעושר כמו עין הרע, וכל זה דוקא אם אין שם לב על דבר זה להצניע עשרו ולהסתירו מעיני בני אדם, ולכך שאלו על בבליים דוקא, והשיב שאין להם חיות פקחות, שאין להם לבבות פקחות לעשות שמירה לעושרם שיהיה מוצנע" עכ"ל.

ח. ועד כדי כך חמורים הם הדברים עד שיצאו מזה כמה הלכות למעשה:

א. אין להסתכל בפריחת שדה חברו - דאיתא בגמ' ב"מ (קז, וב"ב ב:) "א"ל רב יהודה לרבין בר רב נחמן, רבין אחי לא תזבין ארעא דסמיכא למתא, דאמר רבי אבהו אמר רב הונא אמר רב אסור לו לאדם שיעמוד על שדה חברו בשעה שעומדת בקמותיה" עכ"ל. ונפסק בשו"ע (ח"מ שעח-ה) וז"ל "ואפילו בראייתו, אם יש בו היזק לחבירו אסור להסתכל בו. לפיכך אסור לאדם לעמוד על שדה חברו בשעה שעומדת בקמותיה" עכ"ל.

ב. לשמור אבידת חברו מעיני אחרים - עוד ראיתי בשפתי חיים (אמונה והשגחה ח"א, מאמר ב) שמלבר ההלכה הנ"ל הביא עוד ב' הלכות הנובעות מחמת החשש מעין הרע, דאיתא בגמ' ב"מ (ל.) כמה הלכות כיצד לשמור אבידת חברו בביתו, ואיתא התם "נודמנו לו אורחים, לא ישטחנה לא על גבי מטה ולא על גבי מגוד, בין לצורכו בין לצורכה, שאני התם דמקלא קלי לה, אי משום עינא אי משום גנבי" עכ"ל. ופירש"י -

בעלי עין הרע, ובפרט אם איש עני הוא, ורואה שהעשיר משתמר ממנו או מי שהוא חשוך בנים, ורואה שאבי הבנים משתמר, הם מתדכאים ולבבות יכאבו ואחזו צער, וכל ערום יעשה בדעת, וגם לא יעמוד על טובת חברו, ולא ישב בחנותו, ולא יתן עיניו בה, ולא ידבר עליה כדי שאם יארע לו שום נזק לא יתלה בו הקללה, ואם יתגלגלו הדברים שיזכיר שבח וטובות חברו תכף יברכהו שלא ישלוט בו עין הרע, וכבר יש בספרים כמה סגולות מעין הרע, ובפרט עשב הרוט"ה שהוא מסוגל מאד לנושאו עליו, וראוי לילך אחריהן כי הוא בכלל ונשמרתם מאד לנפשותיכם, וכן להינצל מעין הרע של עצמו איתא בש"ס ברכות דיש סגולה שיסתכל בעינו צד שמאלי של חוטמו, ועל הכל תפילה עושה פירות כי אלקינו מרחם שומע תפלת כל פה והוא המציל את עמו ישראל מעין הרע ומכל דבר רע.

ועכ"פ לא ימנע מעשות מצוה מפני חשש עין הרע כגון להביא עני לביתו או לדרוש ברבים ללמוד דעת את העם, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע ומצוה אגוני מגינא והיא מגן וצנה, ובש"ס ברכות דף נ"ה אמרו האי מאן דדחיל מעינא בישא לימא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא וכו' וטוב לגבר שיאמר כן בכל יום" עכ"ל.

ז. ובגמ' בשבת (לא.) "שאל (אדם אחד את הילל) מפני מה ראשיהן של בבליים סגלגלות, א"ל בני שאלה גדולה שאלת, מפני שאין להם חיות פקחות" עכ"ל. ופירש המהרש"א (שם) וז"ל "וז"ש דבבבל יש ראשיהם העשירים סגלגלים שגלגל החזור בהם לירד מנכסיהם מפני מה הוא באיזה עוון, והשיב לו על זה בדרך רמז, מפני מה שאין להם חיות פקחות דהיינו בעוון שאינן פקחות דהיינו שגסות הרוח גברה בהן, דכל

וכתב שם בבן יהוידע וז"ל "נראה לי בס"ד אע"ג שדבר כן בדרך ענוה, עם כל זה לא הוציא דברים אלו לבטלה אלא דבר נכונה, דידוע כמו שיש אדם שיש לו עין הרע ב"מ, שקווים של עניו מטילים ארס באותו דבר שיסתכל בו, כמו כן נמי יש אדם טוב שיש לו עין טובה אשר קווים של עינים שלו מטילין ברכה וטובה באותו דבר שמתסתכל בו.

ובזה פרשתי בס"ד מה שאמר בועז לרות (רות ב-ט) ענין בשדה אשר יקצרון, שרוצה שתסתכל בשדה כדי שתטיל בה ברכה, ועל עינים אלו נאמר (שה"ש ז-ה) ענין בריכות בחשבון, רצונו לומר הסתכלות ענין עושה ברכה אפילו בדבר שנמדד ונמנה שנודע חשבוננו כמה, ולכן א"ל מדוע לא הקבלנו פניך, רצונו לומר למה לא באת אצלי כדי שאקביל פניך שאסתכל בפניך ואמשיך לך ברכה וטובה בהסתכלי כך (וגם עוד ר"ל שאני ארויח טוב מן הסתכלות פניך) עכ"ל. ומבואר מדבריו כדברי ר' יונה שהבאנו לעיל דעין הרע פועל ממש ע"י העין שמוציא קווים רעים אשר גורמים לארס. עוד מבואר מדבריו דכשם שיש בעל עין רעה שמזיק אחרים כך גם יש מי שהוא בעל עין טובה ומטיב עם אחרים, וגם זה ע"י יציאת קווים מעינו אלא שהם קווים טובים הגורמים לברכה.

י. ובחזו"א (ליקוטים סי' כא לדף יז ד"ה יהבו) כתב לבאר בלשונו הטהורה כיצד נגרמת פעולת ההיזק של עין הרע, וז"ל "ותשעים ותשע בעין הרע, מסודות הבריאה כי האדם במחשבתו הוא מניע גורמים נסתרים בעולם המעשה, ומחשבתו הקלה תוכל לשמש גורם להרס ולחרבן של גשמים מוצקים, וכדאמר בפסחים (נ:): כיון דנפיש אפחזיהו שלטא בהו עינא בישא, ושם ע"ב

"אי משום עינא - שתשלוט בה עין רע של אורחין" עכ"ל (אמנם עיין בשו"ע ח"מ רסז-ח שם תפס הטעם רק משום גנבי, וביאר שם הגר"א דהוא כשיטת הרמב"ם דבכל מקום תופס כתירוץ אחרון של הגמ', ומ"מ רואים חומרת הדבר ממה שהביאה הגמ' צד זה).

ג. לא לקרוא שני אחים בזא"ז - עוד הביא שם דהנה פסק השו"ע (א"ח קמא-ו) לכתחי' לא יקראו שני אחים או אבא ובן בזא"ז משום עין הרע. וכתב המ"ב (ס"ק יט) וז"ל "ואין נ"מ בין אחים מן האב או מן האם ואפילו אומרים שאין מקפידים על עין הרע" וכו' עכ"ל. הרי לן להדיא דאפי' מי שאינו מקפיד משום עין הרע לא מהני ליה, ולכן אין לגבאי לקרות שני אחים בזא"ז (ויש לעיין אם צריך להקפיד שלא יעשו שני אחים תאומים בר מצוה ביחד, וכבר דן בזה הגר"י טשזנר שליט"א בכתביו "עניינים נחוצים").

ד. אין לברך שני חתנים ביחד - עוד כתב הרמ"א (י"ד סב-ג שם חלק על השו"ע שהתיר) "וי"א דאין לברך לשני חתנים ביחד משום עין הרע (הגהות מיימוני פ"י דאישות), וכן נוהגין לעשות לכל אחד חופה בפני עצמו ולברך לכל אחד" וכו' עכ"ל. וכתב הב"ש (שם ס"ק ג) "כתב בפרישה ה"ה שאין לברך על שני מילות ברכה אחת ולמול כאחת משום עין הרע ובט"ז שם מחלק ביניהם, ע"ש" עכ"ל.

ט. והנה איתא בגמ' שבת (קנב.) א"ל רבי לר"ש בן חלפתא, מפני מה לא הקבלנו פניך ברגל (פירש"י - לא הקבלת פני, ודרך ענוה קאמר ליה), כדרך שהקבילו אבותי לאבותיך. א"ל סלעים נעשו גבוהים (פירש"י - קטנים, נעשו גבוהים, שזקנתי), קרובים נעשו רחוקים, משתים נעשו שלש, משים שלום בבית בטל" עכ"ל.

ה. ככל שאדם גדול יותר מחבירו מחשבתו פועלת יותר.

ובמש"כ שההתפעלות עלולה להזיק, הראוני שכ"כ הקה"י (ב"ק סי' מה ס"ק ד) שם מיירי בגדר המזיק את חבירו בדרך סגולי וחילקם לג' סוגים, ובסוג הא' כתב וז"ל "הא' שלא נתכוין כלל להזיק איזה אדם רק הביט עליו דרך תמיהה על שהוא מצטיין באיזה פרט יותר מחבירו ועי"ז ניזוק כי כך הוא סגולת העין, ומענין זה הוא ההיא דב"ב (יד.) בדראב"י שכתב ס"ת א' נזדמן ליה ארכה כרחבה יהבו רבנן עינייהו כו', ופשיטא שלא כיוונו כלל להזיקו, רק תמהו וזה גרם דנח נפשיה וכו', וכל כה"ג נחשבים אנוסים כי א"א שלא להתפעל עכ"פ רגע כמימריה ולהביט עליו בתמיהה, וכשזה גורם לרעה הו"ל כשגגה היוצא מלפני השליט" עכ"ל בקיצור.

יא.) והנה בשפתי חיים (אמונה והשגחה ח"א, גזירה ובחירה מאמר ב' עמ ש"צ) הרחיב בענין הגזירה והבחירה, ושם הביא חידושו הגדול של הזוהר (בראשית, קפה:, וכ"כ באוה"ח [וישב לז-כא]), דיש בכח בעל בחירה להזיק לאדם אע"פ שלא נגזר עליו קודם, ומחמת זה כתוב בזוהר דעדיף לאדם שיפיל עצמו לתוך האש ואל יפול ביד שונאיו (וע"ש דעפ"ז מתבאר ענין הצלת ראובן את יוסף מאחיו). והקשה השפתי חיים דזה סותר למ"ש חז"ל (חולין ז:): "וא"ר חנינא אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא א"כ מכריזין עליו מלמעלה, שנאמר מה' מצעדי גבר כוננו, ואדם מה יבין דרכו" עכ"ל.

וכתב לבאר דודאי הכל בידי שמים, ואם לא היה נגזר עליו מיתה לא היה מת, אלא שיש ביד בעל בחירה לבחור בטוב או ברע, ואם בוחר ברע ח"ו יכול לכנוס על עצמו

פרידא אחת יש לי ביניכם כו', ולעיל (קז.) לא תזבין ארעא דסמיכא למתא, ובשעה שבנ"א מתפעלים על מציאות מוצלחה, מעמידים את המציאות הזו בסכנה, ומ"מ הכל בידי שמים וכל שלא נגזר עליו בדין שמים לאבדן, הדבר ניצל, אבל כשנגזר הדבר לאבדן, מגלגל הדבר לפעמים ע"י שימת עין רעה שגלגלה מיתתו, וכעין דאמרו במגלה (כב:) הא והא גרמא ליה, וכן ראב"י כשהגיע זמנו ליפטר מן העולם ונגזר עליו זמנו גלגלו מן השמים סיבת מותו ע"י הערת תמהון בלב רבנן, וכן הוא עובדא דר"ח בריה דר"א (ברכות נח:), ויתכן דכל שהאדם במעלה יתירה כל סגולותיו ובחינותיו יתירות, ועינו יותר פועלת והיינו דאמר יהבו ביה רבנן עינייהו, והא דאמר רשב"ג פרידה אחת כו' אע"ג דבלא דינא לא מיית אינש, משום דשטן מקטרג בשעת הסכנה, ואדם נידון בכל יום, וגם בדין יוה"כ קובעין לפעמים להניחו אחרי טבע העולם ולא לעשות לו נס" עכ"ל (וכן הוא בסנה' צג.) דדעת ר"א וכן דעת רב דחנניה מישאל ועזריה מתו בעין הרע ופירש"י "שהיו מסתכלים בהן על שהיו תמהין בהן".

ומבואר מדבריו הק' כמה עניינים:

א. אין עין הרע יכול להזיק עד שנותנים רשות מן השמים.

ב. בכל זאת צריך זהירות משום דהשטן מקטרג בשעת הסכנה.

ג. ועוד שפעמים מחליטים בשמים להניחו אחר הטבע ואז אם מסתכלים בו בעין הרע עלול להינזק.

ד. כאשר אדם מסתכל בהתפעלות על הצלחה של חבירו זה עלול להזיק בעין הרע אפילו שאין עיניו צרות בדבר.

מכל אשר לרעהו אויר עולה מן המחשבה ההוא ושורף את הדברים שעויין בהם בעיניו הרע" עכ"ל. ומשמע דעצם הראיה היא שגורמת הרע בהחפצא הגלוי לעין. וכן משמע מהבן יהוידע (שבת קנב. הובא לעיל) וז"ל בקיצור "דידוע כמו שיש אדם שיש לו עין הרע ב"מ, שקווים של עניו מטלים ארס באותו דבר שיסתכל בו" עכ"ל. וכן סובר התורת חיים (מובא לקמן). אלמא עצם הראיה היא שגורמת הרע ומזיקה.

ב. מחשבתו פועלת קטרוג - מש"כ החזו"א הקה"י והשפ"ה, דבשעה שאדם מסתכל בהצלחת חבריו ומקנא בו, התפעלותו יוצרת קטרוג על חבריו האם באמת ראוי הוא לכך, ודנים אותו מחדש על אותו דבר טוב שקיבל, ואם ח"ו אינו מספיק ראוי לכך יאבד אותה הטובה ע"י עין הרע של חבריו.

ומ"מ אפשר דמודים ר' יונה והבן יהוידע דכל עין הרע מעורר גם הקטרוג אלא שסוברים יתירה מזו דאף מזיק בפועל (ועיין לקמן בחי' הגדול של התור"ה שמדבריו משמע דאם יש מחיצה אינו מזיק, אלמא לית ליה היזק ע"י מחשבה כלל). ויש עוד להבחין דאילו להחזו"א והקה"י משמע שגם התפעלות בלי צרות עין פועלת היזקא דעינא בישא, ואילו לפי הסבר השפתי חיים, דוקא התפעלות עם צרות עין היא שיוצרת היזקא דעינא בישא, וכן משמע הלשון "עין הרע", ולא אמר "עין תמיהה", אמנם מוכח מכמה דוכתי כמו שהבאנו לעיל דגם התפעלות מהצלחה גורמת רעה ע"י העין, ויתכן לומר שגם בסתם התפעלות אדם חושב כיצד הוא זוכה ואני לא, וזה עצמו צרות עין.

יד. והנה ראיתי פעם מביאים שלפי ר' יונה שהוא ענין מציאותי שהעין פועלת היזק, א"כ כאשר יש זכוכית יוצא שאינו פועל, אבל לפי הסוברים שעין הרע בא ע"י

מיתה ע"י זה. וכשם שלאדם יש בחירה כך גם יש לחבירו, וכיון שזה מקנא בו ועינו צרה בו, אפשר שרצון חבריו יתקבל יותר מאשר רצונו שלו, אם מחמת ריבוי זכויותיו של חברו, או מחמת עצם זה שהביא על עצמו קנאת חבריו, וכגון שלא הסתיר מידת חכמתו או עשרו וכיו"ב, ואז מעדיפין בשמים רצון חבריו על פני רצונו, ואפשר שתיגזר עליו גזירה רעה ח"ו.

יב. וכשם שאין אדם רוצה להינזק, כך צריך זהירות שלא להזיק אחרים ובפרט בעין הרע, דאיתא במסכת דרך ארץ (זוטא ה-ה) "תחלת עבירה הירהור הלב, שנייה לה ליצנות, שלישית לה גסות הרוח, רביעית לה אכזריות, חמישית לה הבטלה, ששית לה שנאת חנם, שביעית לה עין הרע, הוא שאמר שלמה כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות בלבו" עכ"ל.

ובביאור מאמר זה נעתיק כאן דבריו המחרידים של החיד"א (בספרו ככר לאדן תניינא, ונדפס גם בספרו כסא דוד ח"ב) וז"ל "הברייתא דידן היה מונה עין הרע באחרונה, וזוהי שקשה, וההמון אינם נותנים לב והאיש המספר בעושר חברו או בבריאיותו והצלחתו, לא יחשוב לו עוון להניח עין הרע על חברו, והיא עבירה חמורה ונעשית בשאט נפש, תלמידו של בלעם הרשע, והוא חלק מהסטרא אחרא, והוא המזיק מועד, ועתיד ליתן את הדין וענש יענש בסטרא אחרא וכן ינתן בו, והקדן קיימת ויורש גיהנם כי לא יעלה על דעתו שזה חטא ואינו עושה תשובה" עכ"ל.

יג. והנה עד כה מצינו שתי דרכים בענין פעולת ההיזק של עין הרע:

א. יוצא רע מן העין ומזיק - מש"כ ר' יונה וז"ל בקיצור "כאשר אמרו חכמי הטבע,

קטרוג שמעורר הרואה ע"י מחשבתו פשיטא דיכול להינזק.

ונפ"מ גם בשומר אבידה דאמרי' בפ' אלו מציאות (ל.) מכניסה לביתו, ואם באו אורחים מסלקה משום עינא בישא או משום גנבי, ואם סגי בזכוכית אינו צריך להטמינה מצד הטעם של עינא בישא, אלא סגי שיניחנה ב"טרינה", ותו לא חשיב פושע בשמירתה.

אמנם להלכה אין נפ"מ כפי שנתבאר לעיל דשיטת השו"ע (ח"מ רסז-ח) כהרמב"ם דטעם משום גנבי הוא העיקר (ולפ"ז מותר להניח האבידה בתוך זכוכית מיוחדת שאינה שבירה ולנעולה שם, אע"פ שרואים את האבידה דעיקר הטעם הוא משום גנבי). אבל אכתי תהא נפ"מ בכח"ג דמסתכל בשדה חבירו בשעה שעומדת בקמותיה, ויש זכוכית החוצץ. והעירוני שזה דבר תמוה, שלפ"ז יוצא דמי שיש לו משקפיים אינו מזיק כאשר מסתכל דרכם כיון שהן חוסמות את הקווים הרעים, וב"ה נרחיב בזה לקמן. ולפי מה שהבאנו לעיל דיתכן דר' יונה והבן יהודע לא פליגי דעין הרע פועל גם ע"י מחשבה, ורק הוסיפו דמזיק אף בפועל ע"י קווים רעים, א"כ אין נפ"מ ולכ"ע אסור להסתכל דרך זכוכית שקופה.

(ואין לדמות למה שדן הפתחי תשובה (ח"מ סי' קנד ס"ק ט) והביא להמחבר שכתב בספרו אבקת רובל דמחיצת זכוכית שפיר הוי מחיצה בפני היזק ראייה. וכתב הפת"ת דזה דוקא בזמנא שלא היה אפשר לראות דרך הזכוכית משא"כ בזמנינו שאפשר לראות דרך הזכוכית אסור. דדוקא התם אסור הפת"ת מצד היזק ראייה שמונעו מעשיית תשמישים בתוך שלו, ואינו שייך כלל לענין היזק של עין הרע).

טו). אח"כ ראיתי חידושו העצום של התורת חיים (ב"מ פד., ב"ב קיח:), שלמד כדעת ר' יונה והוסיף להדיא דהיכא דהדבר מכוסה אע"פ שנראה וכגון במים שהם שקופים אינו ניזוק, והוכיח את יסודו מדברי הגמ' דזרעו של יוסף התברך כמו דגים שאינם נראים, דמכוסים במים, ולא שולטת בהם עין הרע.

ומשום אהבת החידוש נעתיק כאן כל לשונו, "מה דגים שבים מים מכסין אותן ואין העין שולטת בהן. לכאורה משמע לפי שהמים מכסין אותן ואין נראה קאמר שאין העין שולטת בהן. ואין נראה חדא דהרבה פעמים הדגים נראים כשהן שטין בתוך המים, ועוד דמשמע דהוי דומיא דאין העין שולטת בהן דזרעו של יוסף, דהתם אע"ג שהן נראים אין העין שולטת בהן.

ונראה לפי שענין עין הרע הוא ניצוץ ושפע רע ומזיק היוצא מן העין ומגיע בדבר הנראה אליו ונדבק בו כענין אשה נדה כשתראה במראה מצוחצחת נראה על המראה ההוא נקודות אדומות, והוא נמי ע"י רוח מסאבא בישא דשריא עליה כשמבטת בכח יוצא ממנה שפע רוח מסאבא ונדבק במראה ההוא, וכן הזכירו בשרף מעופף שהוא שורף בראייתו מהאי טעמא.

וכל כמה שיש הפסק בין העין לבין הדבר הנראה לו אין השפע הרע יכול להגיע אליו ולהדבק בו, ולכן לא שלטא עינא בישא בדגים שבים אע"ג שהן נראים תוך המים כיון שהמים מכסין אותן ומפסקין בין העין לבניהם אין שפע המזיק יכול להגיע אליהם ולהדבק בהן.

וזו טעם מה שאסר הכתוב למנות אל ישראל לפי שהמנין שולט בו עין הרע וצוה לקבל מחצית השקל מכל אחד ולמנות

(ואמר לי הגרי"ד אוסטרן שליט"א דהוא כעין מה שאמרו [סוכה לז.] "כל לנאתו אינו חוצץ"). ועוד דילמא יוצא השפע הרע דרך שאר העין (והיינו בחלק הלבן, דאפשר דלענין זה גם זה חשיב בכלל "עין").

ואע"פ שאיננו מבינים בדברים כה נשגבים ורמים, לא כתבנו אלא לפילפולא בעלמא (והעירוני דלפי התור"ח לא שלטא עינא בישא בכל בקבוק שהמשקה כנוס בתוכו והוא סגור, וכגון בקבוק יין, ולענ"ד גם לפי טעם זה תשלוט בו העין, כיון דהכל שם חד הוא דהא "בבקבוק יין" מקרי, וכך קונים חפץ זה ביחד עם הבקבוק, ולכן לא מהני הכיסוי לחפץ דהכל הוא חפצא אחד).

עוד שמעתי שבחשוקי חמד כתב לתלות הק פלוגתא, באחד שפרסמו תמונה של בנו שהיה יפה תואר, והלה טוען שמזיקו שמביא עליו עין הרע בראות אנשים יופי בנו ומתפעלים מזה, דלפי טעם ר"י והבנן יהוידע והתור"ח אין לחשוש אלא על התמונה דהעין הרע הוא בהחפצא, אבל לפי טעם החזו"א הקה"י והשפ"ח צריך לחשוש גם בזה (דשמא יהא קטרוג ע"י הרואים שמתפעלים מיופי הבן [ושמא ניתן לחלק דכאשר הוא בתמונה והרואה אינו מכיר דמות זו אינו נתפס בעיניו כאדם מסויים אלא כציור בעלמא]).

(יז). והנה הגמ' בברכות (לא:) הביאה הא דביקשה חנה "זרע בין האנשים" ופירשה בכמה גווני, ובפירוש האחרון פירשה "ורבנן אמרי זרע אנשים, זרע שמובלע בין אנשים. כי אתא רב דימי אמר לא ארוך ולא גוץ ולא קטן ולא אלם ולא צחור ולא גיחור ולא חכם ולא טפש" עכ"ל. ופירש"י וז"ל "ולא חכם - יותר מדאי, שלא יהיה תימה בעיני הבריות, ומתוך שנדברין בו שולטת בו עין הרע" עכ"ל (ואגב יש להעיר, דאם עין הרע שולט ממש מן העין ע"י קווים לכאו'

השקלים אע"ג דמנין השקלים נמי כשהן מרובין עושין עין אלא לפי שאין השפע היוצא מן העין מגיע לאותן האנשים עצמן ונדבק בהן אין העין מזיק להן, וזה טעם בלק שאמר לבלעם אפס קצהו תראה, לפי שרצה להכניס בהן עינו הרעה אמר לו שלא יוכל שפעו הרע להגיע ולהדבק אלא במקצתן בלבד" עכ"ל.

שו"ר דכן מתבאר דהיזקא דעין הרע פועל הוא דרך העין ממש מדברי ר' חיים ויטאל (בספרו "עץ הדעת טוב" פ' בלק) שכתב שכך בלעם קילל את ישראל, וז"ל "או ירצה כנודע כי אין עין הרע שולט לקלל עד אשר יראה בעיניו אותם, כמו שכתוב וישר בלעם את עיניו וירא כי את ישראל שוכן לשבטיו, כדי להפיל ולהשליט בהם עינו הרע, "ותהי עליו" על ישראל, "רוח אלקים" לכסותם בכנפיו לבל יסתכל בהם כנזכר בספר הזוהר" עכ"ל.

טז). ומרפסן איגרי עד היכן הדברים מגיעים, דלכאורה יוצא לפי התורת חיים שמי שיש לו משקפים אינו מזיק בעין הרע. ואולי יש לחלק דדוקא התם שכל החפץ מכוסה לא שלטא ביה עינא בישא, אבל במשקפיים אין העדשות מקיפות כל העין, ואפשר שעדיין השפע הרע יוצא מן העיניים דרך הצדדים.

ולפ"ז בעדשות מגע שעומדות על כל היקף העין (היינו בחלק הכהה שרואה בו. ואף שעדיין החלק הלבן קצת מגולה עיין ברש"י [בכורות לח. ד"ה אינו מוס] שכתב וז"ל "שאינ מומין בלבן דלאו עין הוא אלא שומן העין" עכ"ל, ומשמע קצת דזה לא חשיב כחלק מן העין אלא כשומן בעלמא), שוב לא שלטא ביה עינא בישא ואף בחפץ הגלוי, ושמא מכיוון שכל מהותה של העדשה היא לסייע לכח הראייה שוב לא תהוי חציצה בפני השפע הרע היוצא מן העין

היה לרש"י להוסיף "ומסתכלים בו", ומשמע דפועל ע"י המחשבה).

והנה בספר חשוקי חמד (ברכות שם) הביא שנשאל בנער בר מצוה הרוצה לדרוש בחידו"ת, ואמו רוצה למונעו מכך וטענתה בפיה שמא ינזק בנה מעין הרע. והשיב, עיין מש"כ שם בהגהות היעב"ץ וז"ל "לא חכם - בקטנותו, לפני זמן של שני מדע (וזה לא נתקיים בו, כי שמואל היה חכם גדול כבר בהיותו בן שתי שנים) עכ"ל.

ועפ"ז כתב וז"ל "משמע מהיעב"ץ שכל בקשת חנה שבנה יהיה "זרע בין אנשים" ולא יבלוט בחכמתו רק בהיותו ילד קטן, אבל בגדלותו לאחר י"ג שנים אין חשש, ויתכן כי אז התימה לא גדולה כל כך. ואם כן בענייננו אין לחוש, ובפרט שהוא כבר בר מצוות וחייב לחדש בתורה ולהאדירה ואז אין לחוש לעין רעה" עכ"ל.

ונלע"ד דכ"ז בסתם בחור, דא"צ לחשוש דתורה מגנא ומצלא, ואדרבא קנאת סופרים תרבה חכמה, אבל אם היה זה בחור גאון וחרף באופן בולט במיוחד, צריך להיזהר להצניע עצמו שלא יבלוט יותר מיד, הן מצד עין הרע, והן מצד מדת הענוה ומידת הצניעות. ועוד שאם תתפרסם חכמתו והוא חכם ביותר, אזי במקום להרבות קנאת סופרים אצל חבריו, יגרום רק ליאוש ולחלישות הדעת.

עוד שמעתי לחלק בראיה שהביא, דעד כאן לא שמענו אלא שבגדלותו עדיף שיהא חכם ולא חיישינן למה שידברו עליו אם יהא חכם, אבל עדיין לא שמענו שהוא מצידו לא צריך להצניע את עצמו. ולכן נלע"ד דהכי פירושו, דבקטנותו דעדיין לא נעשה ת"ח ועתה עלול להזיקו ביותר דהוא עדיין בשלבי היסוד, ודאי שעדיף כמה שפחות יבלוט כדי

שתתקיים בו חכמתו, אבל בגדלותו עדיף שיהא חכם, ואדרבא זוהי עיקר מגמתנו להחכים עוד ועוד בלימוד התורה הק', וכשיהיה כבר ת"ח ודאי יהא לו שמירה טפי (ועוד בקטנותו אינו בר הכי להסתיר את עצמו, ולכן אם תהא חכמתו ניכרת תהווה לו מכשול ח"ו, אבל בגדלותו שאז יהא בר דעת וכבר יוכל להסתיר חכמתו הגדולה, תתקיים בו חכמתו ויעשה גדול בישראל).

ונראה לענ"ד להביא ראיה להיפך, והיא ראיה ברורה לניד"ד, מהא דאיתא בגמ' (ב"מ צד). "דכי הווי יתבי רשב"ג וריב"ק אספסלי, יתבי קמיהו ר"א בר"ש ורבי ארעא, מקשו ומפרקו, אמרי מימיהן אנו שותים והם יושבים על גבי קרקע, עבדו להו ספסלי, אסקינהו, אמר להן רשב"ג (שהיה אביו של רבי) פרידה (פירש"י - גוזל אחד) אחת יש לי ביניכם, ואתם מבקשים לאבדה הימני, אחתוהו לרבי. אמר להן רבי יהושע בן קרחה, מי שיש לו אב יחיה, ומי שאין לו אב (ר"א בר"ש) ימות, אחתוהו נמי לר"א בר"ש וכו' עכ"ל. ופי' המהרש"א - משום דעין הרע שולט יותר בחשובים, ולכך מעיקרא דקאמר דאסיקו ר"א בר"ש עמיה לא חרה לו, וק"ל.

ומבואר דאע"ג דאמרי' בעלמא (ב"ב כא). קנאת סופרים תרבה חכמה, והיא מעלה גדולה, עם כל זאת חשש רשב"ג על בנו וכן ריב"ק על ר"א בר"ש, משום עין הרע. וא"צ לומר שלא היו יושבים על הספסל סתם אלא היו שואלים ומשיבים בדברי תורה כמבואר שם בגמ' "מימיהן אנו שותים", אלמא חיישינן אפי' בדברי תורה לעין הרע ואף שכבר היו גדולים (דאם היו קטנים לא מסתבר שהיו יושבים לפני גדולי החכמים והיו מבקשים להעלותם על הספסל). והביאור בזה הוא, דמי שהוא רך

מנורה בענין חומרת "עין הרע" בדרום לא

כיון דרכב זה מושך התפעלות יתירה ועלול הוא להינזק יותר, שמא יש מקום להעדיף רכב שלא מושך את העין שלכל הפחות בזמן הנסיעה לא ינזק הרכב, דבשעת הסכנה השטן מקטרג). ואם נראה מתוך הרכב ויתנו בו עיניים גם כן עלול להינזק (אא"כ חלון מפסיק בינו לבין אחרים דאז לדעת התורת חיים הנ"ל אין עין הרע יכול להזיקו כמו שמצינו בדגים שבמים, אמנם גם לפי דבריו עלול להינזק ביציאתו מן הרכב), וע"ע בסמוך.

יט). ושמעתי דבר נפלא, דהנה איתא בגמ' בנדה (סו). דהוה עובדא באשה שקבעה לה וסת הגוף כאשר עלתה מן הנהר, ואמר לה ריו"ח דשמא מחמת קנאת אחרים נגרם לה, ולכן יעץ לה עצה, והביאה הגמ' ג' דעות איזו עצה נתן לה, ובדעה השניה הביאה הגמ' שיעץ לה שתגלה לחברותיה, וכמו שעד עכשיו הועילה עיניהם להזיק לה כך מעתה תועיל עיניהם להטיב לה.

ובפירוש דבריו נח' הראשונים:

א. רש"י (ד"ה נתהוו) - פירש דאמר לה שתספר לחברותיה שמצבה לא טוב, וכשם שעד עכשיו נתנו בה עיניה ממילא יתנו בה מעתה עין טובה ותפסוק מלראות.

ב. תוס' - כתבו וז"ל "ובערוך פי' ששלטו בך עינים להתרחק מבעליך, תודיעם עכשיו שאת בת דמים מרובים, שבניך מרובין ביותר ויתנו עיניהם בך ויאמרו אשריה שדמיה מרובים שמתוך כך בניה מרובים, ומתוך העין שיתנו בך יפסקו הדמים ותתרפא" עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן, כיצד הקללה תתהפך לברכה, שהרי אומרת להם שבח שבח ואז עיניהם צרה יותר, וקשה דאם גדר עין הרע הוא ע"י שמעורר עליו קטרוג הכא

בשנים ואב בחכמה וכולט במיוחד, מושך הוא התפעלות גדולה מכל סובביו, וזה עצמו מזיקו כמשנ"ת לעיל. ושמעתי לחלק דמה שהיו לומדין נשאר אותו דבר בין על הספסל ובין על הארץ, ורק מוכח שלא טוב לעשות גינוני כבוד (שהשיבוים על הספסל) כאשר זה מושך את העין. ומ"מ את הנלע"ד כתבתי, דגם בזה א"צ לגלות כל כחו בדרשה ויכול למסור הדברים בצניעות.

יח). עוד יש לעיין בכל עין הרע בטעות, האם ינזק מעצם המחשבה הרעה על חבריו, וכגון אדם הדר בדירה מפוארת וזה הרואה מסתכל ועינו צרה בחבריו על שדר שם ואמיד נכסים או שסתם מתפעל מהצלחת חבריו, אבל אם היה יודע שהוא רק בשכירות ומצבו פחות טוב משלו לא היתה עינו צרה עליו.

ונראה דתלוי הוא בשתי השיטות הנ"ל, דלפי הדרך דעצם הראיה היא שפוגמת אותם נכסים עלולים להינזק ע"י שיסתכלו בהם בצרות עין וכן אותו פלוני אם יסתכלו בו עלול להינזק. אבל לפי השיטה דהנזק הוא ע"י שמעורר עליו קטרוג מסתבר דהיכא דכל מחשבתו בטעות לא ינזק השוכר שהרי ברור שלא יהא בזה קטרוג, אטו שוטה שהוזה דברים ויצייר בדמיונו שחבירו לבוש חליפה יקרה, ואינה אלא חליפה פשוטה, וכי נעלה על הדעת שינזק ע"י קטרוג (ויתכן דמצד עצם ההסתכלות בנכסים בעל הנכסים האמיתי הוא שעלול להינזק ע"י הקטרוג).

ומי שבא לשכור רכב ויש לו אפשרות לבחור רכב חדש ביותר המושך את העין, לכאור' א"צ לחשוש משום עין הרע מעצם ההסתכלות ברכב, דממ"נ לא ינזק, דאם מצד עצם הראיה הרי הרכב אינו שלו ומאי איכפת ליה, ואם מצד המחשבה ג"כ הרי אינו שלו ואיזה קטרוג יעורר (אמנם

מתפעלים מזה באופן מיוחד או לא. ומ"מ גם במקום שמקיים מצוה צריך זהירות שלא יהיה תלבושת נדירה ביופיה שכולם ידברו בה ולא יוכלו למשוך עיניהם ממנה, דאז שוב פעם נכנס בכלל חשש עין הרע.

כא). והנה עד כה לא מצינו מי שאומר שמי שלא חושש לעין הרע אינו ניזוק, וצריך לדעת שזהו מעצת היצר הרע, שמחמת קושי האדם לשמור רכושו או חכמתו בצנעה וכיו"ב, מטהו יצרו שאין צריך לחשוש לכך, ושמא בא להם מחמת הא דאמרי' בפסחים (קי:) "כל דקפיד קפדי בהדיה, ודלא קפיד לא קפדי בהדיה" עכ"ל.

אבל שם מיירי לענין אם צריך לחשוש לזוגות, והוא מפני המזיקין (כמבואר שם ברשב"ם) ואין לו שום שייכות לעין הרע כמשנ"ת בדוכתי טובא בש"ס ופוסקים, ובלאו הכי סיימה שם הגמ' "ומיהו למיחש מיבעי" עכ"ל (עיין שו"ע א"ח קע-יא. וכתבו הפוסקים דהאידינא דלא שכיחי מזיקין לא חיישינן לזוגות [ע"פ התוס' בחולין קז: ד"ה התם, מובא בב"י שם ד"ה גרסינן], אבל כמש"כ אין לזה שייכות לעין הרע, וכבר בראש הסי' הבאנו תשובת הגר"ח"ק בתוך הסוגריים ע"ש).

ועל כן צריך בזה זהירות שכל דבריו יהיו בצנעה, וזוהי מידה טובה כל כך שצריך לקנותה גם בלא החשש מעין הרע. אמנם צריך בזה זהירות שלא יבוא על חשבון עבודת ה' וכמש"כ הפלא יועץ (הבאנו הרבה מדבריו לעיל) וז"ל "ועכ"פ לא ימנע מעשות מצוה מפני חשש עין הרע כגון להביא עני לביתו או לדרוש ברבים ללמוד דעת את העם, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע ומצוה אגוני מגינא והיא מגן וצנה" עכ"ל.

יש לחוש יותר, דהשתא יקנאו בה יותר משום שדמיה מרובים, אע"כ דעת הערוך כדעת ר' יונה דס"ל דעין הרע פועל ע"י ההסתכלות ממש בחפצא, וכיון שהסתכלו בה בעין הרע ורצונם שיתמעטו דמיה, הרי זה גופא יגרום שלא תראה יותר ותחזור להיתרה (וכתבנו את הפשטות ושמא יש לחלק בזה, ועדיין צריך לי עיון).

ב). שאלה: רגילים לשאול במנהג שהתחדש בשנים האחרונות להלביש בשבתות וחגים או באירועים מיוחדים את כל ילדיהם בתלבושת אחידה, האם צריך לחשוש משום עין הרע.

תשובה: נראה פשוט דאם הוא בחתונה דאז משמח הוא את החתן או את הכלה ודאי שא"צ לחשוש, וכמש"כ הפלא יועץ (מובא לעיל) "כי שומר מצוה לא ידע דבר רע ומצוה אגוני מגינא והיא מגן וצנה" (רק צריך שיכוון לכבוד בעלי השמחה ולא לכבוד עצמו, וזה גם בלי ענין של עין הרע), אך מטעם זה, לא סגי אם היה תלבושת המיוחדת מאוד, כמובא לעיל בגמ' בב"מ (צד. שהבאנו לעיל) שעסקו בתורה ולא אמרו דתורה מגנא ומצלה, ולכן הורידום מספסלם כיון שיכלו ללמוד בצנעה (ושמא יש לחלק, ששם יכלו ללמוד אותו דבר ולא יתבטלו מלימוד מחמת זה משא"כ הכא יהא פחות שמחת חתן וכלה).

ובלא"ה כיון שזה הדרך שבני המשפחה מתלבשים באירועים מיוחדים ממילא אין ההתפעלות גדולה כל כך, וגם עין האנשים אינה צרה בהם מחמת זה, והכלל בזה הוא לא לעשות דברים המושכים עיני אחרים יותר מדי, ואפשר שגם בשבת אין לחשוש בזה והדבר תלוי במנהג המקום אם

כב). מסקנת הדברים: הרי מבואר בעשרות מקומות בחז"ל דצריך לחוש לעין הרע שלא יזיק, והבאנו בזה שתי דרכים אם פועל ע"י הראיה גופא או ע"י המחשבה שמעוררת קטרוג. ונהי דלא טוב לעשות מזה עסק יותר מידי וצריך לבטוח בקב"ה, אך זה ודאי צריך לכתחילה שלא למשוך עיני אחרים יותר מידי, ובין כך צריך להקפיד בזה מצד מידת הצניעות (וע"ע בסמוך).

כג). עד כאן למדנו על חומרת עין הרע. וצריך לדעת שיש עצות ודרכים המוזכרים בחז"ל להישמר מזה:

א. יצניע עצמו - בספר שפתי חיים (אמונה והשגחה ח"א, מאמר ב) הביא דברי הגמ' בתמיד (לב). "אמר להן, מה יעביד איניש ויחיה, אמרו ליה ימית עצמו, מה יעביד איניש וימות, יחיה את עצמו" עכ"ל. וכתב שם המפרש "ימית את עצמו - ישפיל את עצמו. יחיה את עצמו - יגבה את עצמו ומתוך כך יתנו בו הבריות עין רעה ויקנאו בו וימות. ולימודך חכמים שאדם הרוצה שיחיה ישפיל את עצמו, וירחמו עליו הבריות ויחיה שנים הרבה, ומגאוה ימנע את עצמו שלא יקצרו ימיו וימות בלא עתו" עכ"ל.

ב. עין טובה - מילתא דמסתברא דאם אדם מקפיד להסתכל בעין טובה על כל אחד ואחד מישראל, מידה כנגד מידה, תחלש השפעת עין הרע של אחרים עליו, וכמ"ש חז"ל (ברכות כ. מובא לעיל) בטעם הב' דלא שלטא עינא בישא בזרעא דיוסף, "ואב"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו, אין עין הרע שולטת בו" עכ"ל. ופירש"י "שלא רצתה לזון - ליהנות מאשת אדוניו" עכ"ל. ומסתבר שהוא מידה כנגד מידה, שמי שאינו מסתכל אצל אחרים ואינו מזיקם בעיניו, זוכה שגם

אצלו לא הסתכלו לרעה, ואם זיכך עצמו כל כך בשתי עיניו, לא תבוא לו קלקלה ע"י העין (וכעין זה איתא בב"ק נ. נחוניא חופר שיחין [אך אין ראיה גמורה משם, דשאני התם שבאותו חפצא גופא דהועיל לעם, לא יתכן שינזק ע"י, משא"כ הכא הוא נשמר בעינו והנזק הוא ע"י עין חברו, וע"ש בתוס' והבן]). שו"ר שכ"כ בחשושי חמד (ב"מ קז:) בשם הראשונים דמי שהוא מסתכל בעין טובה על אחרים לא יזיקוהו בעין הרע, וע"ש שכתב עוד כמה עצות להינצל מעין הרע.

ג. עוד עצה שמעתי שמי שהוא ירא על ממונו שלא ינזק מעין הרע יעשה בו מצוה, ומקור עצה זו הוא מהגמ' בעירובין (סד). "פתח אידך ואמר, המחזיק בנכסי הגר (מידי דתמיהה היא, ותוהי בה אינשי, לפי שבאו לו בלא יגיעה, לפיכך אין מתקיימין, אם לא על ידי מצוה - רש"י) מה יעשה ויתקיימו בידו - יקח בהן ספר תורה (במקצתם, ובשכר אלו יתקיימו האחרים בידו - רש"י).

אמר רב ששת אפילו בעל בנכסי אשתו (בעי למיעבד בהו מצוה, דמילתא דתוהו בה אינשי נמי היא, ושלטא בהו עינא בישא - רש"י). רבא אמר אפילו עבד עיסקא ורווח. רב פפא אמר אפילו מצא מציאה. אמר רב נחמן בר יצחק אפילו כתב בהו תפילין (נמי מיקיימו בידיה - רש"י). ואמר רב חנין ואיתימא רבי חנינא מאי קראה (דעל ידי דעבד בהו מצוה מיקיימי בידיה - רש"י) דכתיב וידר ישראל וגו' (פירש"י והחרמתי לשון הקדש, ועל ידי כך נשמעת תפלתם ונפלו בידם) עכ"ל. ומבואר מזה דיש עצה טובה להינצל מהזיק עין הרע ע"י שיעשה מצוה בממונו, ואפי' אם לקח רק במקצתם

ושם נמצא רוב העניינים המדוברים כאן בהרחבה ובכירור רב, מסודרים היטב, ושווים לכל נפש. ונסיים בדברי הפלא יועץ שהבאנו לעיל "ועל הכל תפילה עושה פירות כי אלקינו מרחם שומע תפלת כל פה והוא המציל את עמו ישראל מעין הרע ומכל דבר רע".

ספר תורה דהיינו שקיים מצוה גדולה רק במקצת מן הכסף אשר הגיע אליו גם בזה הזכות מגינה עליו מפני עין הרע שלא ינזק שאר הכסף שזכה באותה עסקה, ואף אם משתמש בו לצורכיו.

ואחר כתבי רוב הדברים המובאים כאן, בא לידי הספר "עין הרע בעין היהדות"



הרב משה גולדברג

רבית בגמחי"ם

ד"ה ואסור) כתב שמא יוקירו ויבא ליד רבית¹. ובמתני' (שם עד:) מלוה אדם את אריסיו חטין בחיטין לזרע אבל לא לאכל. עוד בגמ' (שם סב.) והרי סאה בסאה דבדיניהם (אצל הגויים) מוציאין מלוה למלוה ובדיניהם אין מחזירין ממלוה ללוה (היינו שאע"פ שעובר באיסור, מ"מ אין חיוב בדיני אדם להחזיר אלא חשיב רבית מדרבנן, אך לצאת ידי שמיים צריך להחזיר).

יוצא לפ"ז שבכל הלוואת חפצים אפי' באותו סכום אסור ללוות, אך ישנם ארבע היתרים ואלו הם:

א. יש לו' - אם יש ללוה ברשותו אפילו קצת מהכמות² של מה שרוצה ללוות - מותר

הנה חוץ מאיסור רבית הידוע לכל בהלוואת כסף או חפצים שמתנה המלוה שהלוה יחזיר לו יותר ממה שלוה, יש עוד המון איסורי רבית במקח וממכר ולעניינו בגמחי"ם בהלוואת סאה בסאה ויבואר לקמן.³

איסור הלוואה במוצרים אפילו שווים 'סאה בסאה'

איתא במתני' (ב"מ עה.) לא יאמר אדם לחבירו הלוויני כור חטין ואני אתן לך לגורן. היינו את אותו כור שלוה - יחזיר לו לזמן אחר לגורן, אע"פ שלוה אותו כמות - אסורוהו מדרבנן⁴. כתבו התוס' (שם ד"ה הלוויני) שאסור דחיישנן שמא תתייקר אע"פ שאז אין רגיל להתייקר. ורש"י (מד:

א. הנה שמעתי ממו"ר הגר"פ וינד שליט"א למה בדורינו יש המון חששות של רבית, משא"כ בדורות עברו (חוץ מההסבר הפשוט שהתפתחה הרבה הטכנולוגיה בעולם העסקים וממילא נוצרו בעיות של רבית), ואמר שכידוע ענייני חסד מקרבים מאוד את הגאולה (עיין אהבת חסד) ובדורינו זכינו להמון גמילות חסדים, עד שאין כמעט עיר בארץ שאין בה גמ"ח, ומרוב גמחי"ם יש גמ"ח שמפרסם את רשימת הגמחי"ם, ואם כן יש המון זכויות לגאולה, והיצה"ר בכל דבר מנסה להכשיל ועוד הופך עבירות חמורות ל"מצוות" כידוע, ועל איסורי רבית לא קמים בתחיית המתים אם ח"ו עוברים עליהם, לכן היצה"ר מכשיל הרבה בענייני רבית ובפרט בגמחי"ם עצמם.

ב. רש"י שם ד"ה אבל, רמב"ן (ס: ד"ה ולבסוף), ריטב"א (שם ד"ה ותסברא), ר"ן (שם ד"ה ולענין), נימוק"י שם, שו"ת הרא"ש (כלל קח, ס' טו ד"ה גם) ובמחנ"א (רבית כב ד"ה מי).

ג. ברש"י והתוס' הנ"ל ותוס' בדף סג. ד"ה צד משמע שהאיסור סב"ס מתחיל בהלוואה. וכן מ' מרהיט ל' הרמב"ם והטושי"ע וכו"כ הנת"ש (קסב, ס"א, אות ד) וכן פסק הש"ך שם סק"ג. אך עיין ריטב"א מד: ד"ה תסתיים ובשו"ת הריטב"א ס' קלה, רמב"ן שבת קמח: ד"ה ה"ד וכן מ' בשו"ת הרא"ש כלל קח סס"ז שהאיסור רק בפירעון וכן נקט הט"ז שם סק"ג עיי"ש שכיוון בקושויות לריטב"א (וע' נת"ש שם שנדחק לפרש דברי הרמב"ן והרא"ש שם), וע"ע ברשב"א שם ד"ה ולא.

ד. מתני' ב"מ עה. לא יאמר אדם לחבירו הלוויני כור חטין ואני אתן לך לגורן, אבל אומר לו הלוויני עד שיבא בני, או עד שאמצא מפתח והלל אוסר. ואי' בגמ' שם אמר ר"נ אמר שמואל הלכה דברי הלל, ולית הלכתא כוותיה. היינו שאם יש לו ברשותו, רק שנעול (וכ"פ השו"ע קסב, ס"ב) או נמצא במקום אחר בפיקדון (ב"מ סג: וברמ"א קסב ס"ב). אך אם יש לו הלוואה אצל אחרים לא נחשב שיש לו דמלוה לא נקרא ברשותו. יסוד החיתור כתב רש"י (עה. ד"ה אבל דכיון דמרבנן ויש לו לא גזרו רבנן. ויותר מבואר ברש"י בדף עג. ד"ה יש וז"ל דמהשתא אוקמנהו ברשותיה ואע"ג דלא משיך, סאה בסאה לאו רבית קצוצה היא אלא אבק

ללוות ולא גזרו בזה. אם אין ללוה, יש אפשרות שאפ' המלוה יתן לו לפני ההלוואה מוצר אחר - מתנה, אפילו ע"מ להחזיר, ואח"כ ילוה לו ואחר ההלוואה יחזיר הלוה למלוה את המתנה, נמצא שבשעת ההלוואה היה ללוה את השיעור שרוצה ללוות.

ב. יצא השער' - אם החפץ קיים בשוק, ויש לו מחיר קבוע, מותר ללוות אפילו אין לו ללוה חפץ זה. בשיעור של זמן השער כתב החכמ"א כלל קמא ס"א שהשיעור הוא כמה ימים. אבל לנוהגים כהשו"ע צריך שיהיה כמה חודשים.

רבית מדרבנן וכי יש לו, לא גזרו עכ"ל וכע"ז כתב בדף מד: בד"ה דינרי. וכ"כ הנימוק"י (כו: בדפ"ה ד"ה גרס'). אם אין שום היתר, עיין חזו"א (ס' עב סק"ה) שכתב דיש עצה להתיר סב"ס בדרך מכו, ע"י שיעשה זאת בב' שלבים: בתחילה ימכור לו סאה ויתחייב לו כסף תמורתה (ואז קנייה בהקפה טרשא שמותר), ואח"כ יאמר לו שפוסק עמו בחיוב זה שהוא חייב לו על סאה אחרת (היינו שהמוכר קונה סאה מקונה בתמורה לכסף שחייב לו) והוי פסיקה בחוב דשריא היכי דיש לו לקונה סאה ברשותו כמבואר ב"מ סב: ובש"ע קסג ס"א והכא יש לו סאה שנמכרה לו עתה. וע' ט"ז קסב סק"א שכתב להתיר סב"ס דרל מקח ומש"כ ע"ד הנת"ש וס' כהנת עולם (לר"א טוויל עיה"ק אופקים) עמ' עו.

ה. ב"מ עה. כר' יצחק דאפילו יש לו סאה אחת לזה עליה כמה סאים (אפילו בסתמא כרש"י והרשב"א שם וכ"פ הטושו"ע. ולא כהריב"ן בתוס'שם וכן בריטב"א בשם רבו שכתב שבעינן שגם יאמר למלוה קנה בזה אחר זה ונתן לו כמה הלוואות נפרדות עיי"ש כן חשש לזה הכנה"ג ס"טז). ומשא"כ במקח וממכר (שמשלם מיד ומקבל חפץ לאחר זמן - פסיקה), כשקונה, צריך שיהיה למוכר את כל הכמות. ואמר הגר"פ וינד דבעינן שיהיה לו חלק שיוכל להחזיר היינו שאם לזה 30 ביצים, שיהיה לו ביצה אחת. אך אם לזה בקבוקי שתייה, לא מועיל אם יש לו כוס, כיוון שא"א להחזיר בכוסות, אם ללוה בקבוק, כיון שזה פתוח מתקלקל יותר מהר, טעם נפגם וכד', ושונה מטיפת יין מחבית שאין פגם בעצם היין, המלוה לא יהיה מוכן לקבל זאת.

ו. שו"ת הרא"ש כלל קח ס"טו, שו"ת הרשב"א, כל בו וכ"פ השו"ע קסב ס"ב, בשו"ת הרא"ש שם ס"ז כתב אפילו ע"מ להחזיר. וע' ס' כהנת עולם עמ' פ לר"א טוויל עיה"ק אופקים מש"כ בזה.

ז. ב"מ עב: עיי"ש לוויין על שער שבשוק. וכ"פ הרמב"ם (י"א), רי"ף (מג. בדפיו), רא"ש שם ס' סא, רמב"ן (ד"ה לוויין), ריטב"א (ד"ה א"ר הונא), רשב"א (ד"ה אין לוויין), וכ"פ השו"ע קסב, ס"ג.

ח. יצא השער - שיכול להשיג את אותו מוצר במחיר שקנה במקומות אחרים (לכן אם קיבל הנחה גדולה שאי אפשר להשיג במקומות אחרים - אסור) ברית פנחס פ"ח, ה"כ-כט. וראה שו"ע הרב ס' כה וז"ל יצא השער - סחורה שיש לה עכשיו שער ידוע וקצוב בשוק שהכל מוכרים בשער אחד מפני שהיא מצוייה הרבה בשוק וכו' אבל סחורה שאין לה עכשיו שער קצוב, יש מוכר בפחות ויש ביותר - אסור להקדים שלם על סחורה זו אפילו בשויה, משא"כ שיש לה שער וכו' שהרי היא מצוייה הרבה והקונה והמוכר יכלו לקנותה במקומות אחרים בשער הזה במעות הללו עכ"ל. ולפ"ז הורה הגרש"צ רוזנבלט, הגר"ש רוזנברג והגר"י לנדו שרק במוצרים שיש להם פיקוח ממשלתי אפשר לסמוך על היתר של יצא השער.

לבן חפץ שמשתנה תמיד ואין לו מחיר קבוע לא נחשב שניתן להשיגו באותו מחיר ואסור (ולכן בהלוואת דולרים בא"י צריך שיהיה ללוה דולר אחד לפני ההלוואה (ברית פנחס פ"טז ה"ז, חוט שני עמ' עח-עט). וצריך שהמחיר יהיה לפחות כמה ימים (חכ"א כלל קמא ס"א, ברית פנחס פ"ח ה"ל), ולנוהגים כהשו"ע צריך שיהיה המחיר קבוע כמה חודשים [שנחלקו השו"ע הרמ"א קעה ס"א בהיתר יצא השער (ע"פ הגמ' ב"מ עב: שם איתא שלוש סוגי שערים ואלו הן: שער של עיירות שלא קבוע זמן ארוך, שער 'דורמוס' שנמשך זמן ארוך, ולה"א שם שער חיטי ואכלבי (אוצרות וספינות) שנמשך שער זה זמן ארוך מאוד. ושם אמר ר' יוחנן אין פוסקין על שער שבשוק של עיירות (אלא כדורמוס). וב"פ הרי"ף, הרמב"ם (מלוה פ"ט, ה"ד) והשו"ע. ובגמ' שם סג: א' רבא וכו' ופוסקים על שער שבשוק וכו' ובתוס'שם ד"ה ופוסקים והרא"ש מבארים שרבא חולק על ר' יוחנן, וסובר שפוסקים על שער של עיירות. וב"פ הטור והרמ"א להקל דסגי שער של עיירות. וע' ב"י שכתב שהרי"ף והרמב"ם יבארו דלא איירי בשער של עיירות אלא בשער בינוני המכונה 'דורמוס'

ג. דבר מועט^ט - חפץ ששוויו מועט כגון ככר לחם, תפוח וכד' מותר ללוותו, ואפילו אם המחיר עלה מותר להחזיר לו חפץ זה.

ד. קביעת חוב לפי שווי' - אם קבעו ביניהם שהחוב כפי שווי החפץ בשעת ההלוואה, ואף אם יעלה המחיר לא יתן לו יותר - מותר, כיון שחייב לו כסף ולא מוצר, ונחשב לסתם הלוואת כסף שמותר.

איסור רבית דרבנן מותר במקום של מצוה

עוד מצינו שהקילו לקבל רבית דרבנן כשהמלווה של מצווה כגון מעות של

יתומים. וגדר גמ"ח: אם הוא גמ"ח ציבורי, היינו שהקן שייכת לכספי ציבור - מותר לו ללוות ממנו ברבית דרבנן (היינו בדרך מכירה או הלוואת מוצרים באותו שווי - סאה בסאה, אך אסור להתנות שיחזיר יותר מוצרים בשעת ההלוואה או בשעת הארכת זמן הפירעון שזהו רבית מהתורה).

ואם הגמ"ח פרטי או שמבוסס על פיקדונות של אנשים פרטיים - אסור ללוות אפילו ברבית דרבנן.

ואם בגמ"ח זה מעורבים כספים של אנשים פרטים, צריך שהגבאי יתנה שהכספים שהוא נותן ללווים שלבסוף יתנו רבית

בדף עב: [דלשו"ע בעינן שער של מדינה (ששיעורו כמה חודשים לחכמ"א) ולא סגי בשל עיירות שיותר קצר (כמה ימים), ולרמ"א שם סגי בשל עיירות]. וכן אם ניתן להשיג בחנויות אחרות אך הקונה רוצה דווקא סוג או חברה מסוימת שנמצא רק בחנות זו - אסור (ברית פנחס פ"ח, ה"לד). לכן מוצר שניתן להשיגו רק בדרך רחוקה ואין דרך להגיע לשם או שקשה להשיגו - אסור (ברית פנחס פ"ח, ה"לז).

ה. רמ"א (רסב, ס"א), חכמ"א (קלד, סק"ט). וכתב הגרנ"ק (בחוט שני עמ' פו') שכל זה שמותר ללוות דבר מועט - כתב הרמ"א שבדבר מועט אנשים לא מקפידים, אך הגר"א ס"ק ה' פקפק על היתר זה כמו שהשמיטו הרמב"ם והשו"ע דין זה. וכתב הגרנ"ק שאעפ"כ, גם לדבריהם (השו"ע שאוסר בדבר מועט) - אם השכנים לא מקפידים על עיקר החוב - היינו שמוחלים ומוותרים גם אם לא יחזיר כל ההלוואה - מותר. והביא הגר"פ וינד, שכתבו הבא"ח (פ' עקב אות א' - שכך נהגו היתר בדבר מועט), הגר"ע יוסף (הליכות עולם, עקב ס"א וכתב שם שגם לשו"ע מותר ע"פ השולחן גבוה ס"ק טו - שעכשיו אנשים לא מקפידים בדבר מועט) שמותר להלוות על סמך ההיתר של דבר מועט, וכן מצאתי בכף החיים (תנ', סק"א) שכתב לעניין דבר מועט להקל כהרמ"א (ועי"ש שרק בערב פסח יש להחמיר לא ללוות כיכר שאפשר שנהגו לאסור (עיי"ש במג"א מט' אחר). ועוד הביא הגר"פ וינד מש"כ השו"ע (או"ח תנ', ס"א) שאם לזה כיכר לחם לפני פסח, צריך להחזיר אחר הפסח, וכתב המ"ב (ס"ק ב) שאין חשש רבית כיוון שלחם נחשב דבר מועט, והנה המ"ב כתב כן בדעת השו"ע.

אך ראה בנתיבות שלום (קסב ס"א אות יד') על מה שהביא המ"ב בשם הפוסקים את ההיתר בדבר מועט, שכתב שלכאורה כוונתו של המ"ב על עיקר ההיתר של להלוות כיכר בכיכר, אך השו"ע שאוסר בדבר מועט - צריך להעמיד ביצא השער לכיכר. ועוד עיין שם שעה"צ סק"ד בשם החמד משה שבלווה בערב פסח אסור חז"ל בכל גווי כיוון שיש הפרש גדול במחיר בין ערב פסח (זול), לאחר הפסח, וכתב השעה"צ לתרץ שכאן מייירי שכיכר מועטת (כיוון שמאוד מועטת, אע"פ שיש הפרש גדול, לא קפדי על הפרש כ"כ קטן) שמותר ושכך מבואר ברוקח. וכ"כ פמ"ג (א"א ס'תנ סק"א) - שהשו"ע אוסר, על מש"כ המג"א (סק"א) שיש שנהגו איסור בהלוואת לחם לפני פסח, כתב הפמ"ג (שכ"כ הד"מ בשם הגהות הרי"ף בס' שלטי גיבורים) שכוונתו לאיסור רבית, וכתב שם שהרמ"א מתיר, והשו"ע אוסר. וכאן כתב השו"ע "לווה כיכר" - כוונתו שלווה בדיעבד - באיסור ולא לכתחילה עכ"ד.

י. ב"מ עה. דת"ר אומר אדם לחבירו הלוויני כור חיטים וקוצץ לו דמים. והיינו בזה שקוצץ לו דמים, אין כאן הלוואת פירות אלא כסף, וכסף לא משתנה. וכ"פ השו"ע קסב ס"א.

(מדרבנן) יהיה מהחלק כספי הציבור של הגמ"ח, ואז מותר להלוות להם ברבית דרבנן, כל זמן שהלוואות אלו הם עד לגובה הסכום של כספי הציבור הנמצאים בגמ"ח.

אך רבית האסורה מהתורה (שסיכמו על רבית בשעת ההלוואה או שסיכמו בשעת הארכת זמן הפירעון) אסור בכל אופן.

איסור רבית דברים

עוד מצינו איסור של רבית דברים^{יא} היינו לשבח את המלוה.

הלווה מגמ"ח השייך לאדם ממנו לווה או שלוה משכנו, יש להיזהר מ-רבית

דברים - היינו לשבח או לברך (כגון "תזכה למצוות" - הגר"ח ק"ץ) את המלווה בפניו בשביל ההלוואה (אפילו שלא מזכיר שמברכו בשביל ההלוואה, וכן יש להמנע מלומר "תודה על ההלוואה" ועיין הערה^י).

וכן על כל דבר (כינוי, שבח, מעשה וכו') שלא היה רגיל הלווה קודם ההלוואה - אסור ללווה לעשות למלווה בגלל ההלוואה (הכוונה לכל אדם הלווה לא רגיל, אך אם לכל אדם רגיל ועכשיו מחמת ההלוואה הכירו - מותר, וכן אם לא רגיל לומר "שלום" לכל אדם, ועתה התחזק והחליט לומר "שלום" לכל אדם - מותר). כל זה

יא. ב"מ עה: תניא רשב"א א' מנין לנושה בחברו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום, שאסור להקדים לו שלום, ת"ל "נשך כל דבר אשר ישך", אפי' דיבור אסור. וכ"פ השו"ע קס ס"א. ונח' הראש' באיסור רבית דברים אם הוא מהתורה או מדרבנן, דלר"ן (כתובות טז: מדפ"ה ד"ה והוא ע' מקור מים חיים קס ס"א שדייק כן מדרביו), רמב"ם בפה"מ^ס, ה' התרומה (שער מו ח"ג אות יג), וכ"פ החכמ"א אסור מדרבנן וכתב המרבה תורה (שם סק"כח) שכן נראה מדברי כל הפוסקים, ולפ"ז הלימוד מהגמ' הוא רק אסמכתא. מאידך הריב"ש (קמז) כתב דמדאורייתא וכתב ע"ד השער דעה (קסא, א) שדברי הריב"ש נראין יותר. והחדרי דעה שם כתב שכן דעת התוס' בקידושין ח ד"ה צדקה.

יב. יסודות הרבית עמ' קצג'.

יג. ברית פנחס (פ"ד ה"ג עיי"ש בה"ה שכתב בשם הגריש"א פסקי הגריש"א אות לב - דאדם שרגיל לומר מילות נימוס וברכות כגון לומר תודה, כל טוב וכד', אין בזה איסור רבית והביא דוג' בא' שמבקש משכנו ללוות בקבוק שמן, ואומר לו השכן שאין לו, ומשיב לו "תודה, כל טוב שלום" וממשיך לשכן אחר לבקש ממנו ללוות בקבוק שמן, והלווה לו, וודאי שמותר לומר לו "תודה, כל טוב שלום" שזהו שגרת לשונו, ואינו אומר כן מחמת ההלוואה שהרי גם לשכן הראשון שלא הלווה לו, אמר לו כך), וגבי אלו סוגי מילים נאסרו ברבית דברים: באמירת "תודה" יש מחלוקת בפוסקים - השו"ע הרב ס"ט, אג"מ (ח"א ס' ב'), הגר"ק (חוט שני עמ' סג'), הגר"ח קנייבסקי (יסודות הרבית עמ' קצג') - אוסרים, וכן אמר לי הגר"מ קארפ שאסור הגרשז"א (מנחת שלמה ח"א ס' כז' כתב שדווקא קילוס וברכה אסור ולא הודאה, אך בח"ב ס' סח', אות ב' חזר בו מחמת דברי השו"ע הרב, אך כתב שאמירת תודה מותר לומר דאין זה אלא מדת ארץ בעלמא שלא להתנהג כאילו לא עשה עמו כלום ומאי דאסור להודות לו אחר שחזר בו, היינו לשבח ולקלסו אינ' לברכו) והגר"ע יוסף (הליכות עולם, ואתחנן ס"ד) מתירים שבזמננו שגרת לשון (וכן לעיל הגריש"א, וכן עיין נתיבות שלום קס ס"א אות ז), וכתב מלווה ה' (ח"א, פ"ח, ס"ג) שמותר לומר תודה, כיוון שרגילים בנ"א להתחזיר לאומר תודה כגון "אין בעד מה" וכיוון שמחזיר - מותר (עיי"ש בהע' 24 ע"פ המאירי ב"מ דף עה. שאם מחזיר מותר דאחי דיבור ומבטל דיבור, וביאר מלווה ה' דכיוון שהמלווה מחזיר אין כאן התנשאות) וכתב הברית פנחס שיש להחמיר (פ"ד, ה"ג) למי שלא רגיל בכך. ע"ע חלקת בנימין קס, סק"קח. אך על הטירחה מותר לומר תודה או יישר כח (ברית פנחס, שם) וכן אמר לי הגר"ש רונברג, והגר"ח ק" (שם) כתב שאין ראוי. ואם קיבל רבית דברים, אמר הגר"פ וינד (וכ"כ בספר התשובות ח"ב - שאלה לג') וכן אמר לי הגר"ש רונברג שאפשר להחזיר לו ולשבח אותו בחזרה, ואז "מחזירים" את הרבית. או שישלם לו כמה ש"ח על זה (ברית פנחס שם).

להקדים שלום אך וודאי מותר להשיב (ואף מצווה)^י. ועוד אמר הגר"פ וינד וכן אמר לי הגר"ש רוזנברג שמותר להודות כמה ההלוואה עזרה לו, כגון שההלוואה עזרה לו לטפל בתינוק וכד'. ושמותר לשבח את המלווה או להודות על ההלוואה שלא בפניו. [לדוגמא: המלווה לשכנו ביצים, ושלח את בנו הקטן למסור את הביצים - מותר לשכן המקבל לומר לבן המלווה "תודה רבה וישר כח על הביצים" (שהרי לא בפני המלווה. הגר"פ וינד, וכן אמר לי הגר"ש רוזנברג), בלבד שלא יאמר לבן - שימסור לאביו את הברכות].

אין רבית דברים לפני ההלוואה או לאחריה^{טו}.

איסור הטלת קנסות

עוד יש אופן של איסור רבית בהטלת קנסות. בכל חוב שנוצר, בין בדרך הלוואה ובין בדרך מכירה יש חששות של רבית ויש חילוק בין חוב מחמת מכירה לבין חוב מחמת הלוואה. וההבדל ביניהם, שבחוב שנוצר ממכירה - מותר להטיל על החייב קנס

חד פעמי, אך אסור קנס רב פעמי (על כל פרק זמן - קנס). ובחוב שנוצר מהלוואה - אסור להטיל על החייב אף קנס חד פעמי. עוד יש חילוק בין הלוואה, להשאלה ושבירות. דהלוקח חפץ מחברו או מגמ"ח ומחזיר חפץ אחר ולא את אותו החפץ - נחשב להלוואה ויש חששות של רבית (ויש בדרך מכירה ויש בדרך הלוואה ויתבאר לקמן).

אך בהשאלת והשכרת חפצים מחזיר את אותו מוצר שלקח, אין כאן הלוואה, ממילא אין חששות של רבית, ורק באופנים מסויימים לקמן נוצרת הלוואה ויש חששות של רבית.

ויוצא לפ"ז: אם בעל הגמ"ח (היינו גמ"ח פרטי, אך בגמ"ח שנחשב ציבורי - מותר להטיל קנס חד פעמי, שמותר לקבל רבית לצורך צדקה. עיין לעיל) מטיל קנסות על מי שלא מחזיר בזמן.

אם הוא לדוגמא גמ"ח של טיטולים, מטרנה, תרופות, עופות שמחזירים מוצר אחר - נחשב הלוואה ולא השאלה - אסור להטיל שום קנס אפילו חד פעמי^{טז}, לכן אסור

יד. חוט שני עמ' סב'. וכן מילות נימוסין המקובלות לומר בפגישה מותר (ברית פנחס פ"ד, ה"א-י) ואסור להתנות שילווחו בתנאי שיתפלל עליו או יברך אותו וכד', אך מותר ואף מצווה להתפלל על המלווה בלי שהתנה (הגר"פ וינד בשיעוריו, הגר"ע יוסף הליכות עולם (ח"ח עמ' כב'), מרבח תורה סי' קס סק"כט).

טו. רמב"ם (ה, יב), מרדכי (שמ) שרק בעוד שחייב יש רבית דברים וכ"מ בשו"ע קס, יא.

טז. השו"ע (קעז, יד) פסק לאסור קנס חד פעמי בהלוואה מדין הערמת רבית ע"פ שו"ת הרשב"א (ח"א ס' תרנ"ו, ח"ב ס' ב'), עי"ש שהקשה הרשב"א מהמשנה בב"ב קסח. מי (ל'וה) שפרע מקצת חובו והשליש (הפקיד ביד אדם שלישי) את שטרו (שטר חוב בו כתוב כל סכום ההלוואה שחייב למלווה) ואמר שאם לא יפרע את שאר החוב עד זמן מסויים, שיתן למלווה את השטר, ויגבה בו את כל החוב, אם היה קניין או שאמר מעכשיו בשעת ההתחייבות (שלא תהא אסמכתא) - צריך הלווה לשלם לו את כל הסכום, אע"פ שכבר שילם חלקו, ואמאי אין כאן רבית שבנוסף למה שכבר פרע, משלם שוב כל הסכום. (ע"פ זה תירץ הר"י מגאש שמותר להטיל קנס בהלוואה).

ותירץ הרשב"א שכאן חשיב שהחוב שכבר שילם (מקצת חובו) למפרע נהיה בגדר קנס, ועכשיו משלם לו את כל החוב, וכיוון שקנס חשיב הערמת רבית שקיי"ל שאם גבה פטור מהלחזיר אפילו לצאת ידי שמיים (בשונה מאבק רבית שחייב לצאת ידי שמיים), ולכן אין כאן רבית.

והיה נראה מכאן להלכה שאם כבר קיבל הקנס אחר ההלוואה - יהיה מותר אע"ג דעדיין לא היה הפירעון

ולא צריך להחזיר אפילו לצאת ידי שמיים. ושו"ר שכ"כ אשמרה חוקיק (קעז, ס"יד) שאם כבר גבה הקנס - מותר.

עוד כמה הלכות בעניין קנס:

הקונה מוצר מהמוכר, ונוצר ביניהם חוב מחמת המכירה.

(פסיקה) כגון שהקונה הקדים לשלם על מוצר, ועדיין לא קיבל את המוצר לידי, ומתנה הקונה שאם לא יספק לו המוכר את המוצר בזמן, יצטרך המוכר לשלם קנס חד פעמי - מותר.

(טראש) או הקונה מוצר ומקבל מיד את המוצר, והתחייב לשלם למוכר את הכסף לאחר זמן, ומתנה המוכר שאם לא יקבל את הכסף בזמן מהקונה, ישלם הקונה קנס חד פעמי - מותר. (לדוג': דוד קנה בהקפה והתחייב למוכר להחזיר לו את הכסף תוך שבוע. מותר למוכר להטיל קנס חד-פעמי על דוד אם מאחר את התשלום, אך קנס רב-פעמי - אסור).

בלבד שהתקיימו שלשה תנאים:

א. שהקנס לא גדל עם הזמן כגון על כל יום איחור או שבוע ישלם קנס (והביא הש"ך ס'קעז סק"לג - מחלוקת אם אסור מדרבנן או מדאורייתא, עיי"ש שנוקט ברעת השו"ע והרמ"א שדאורייתא וע' פת"ש שם).

ב. תשלום אינו נדחה - מאריך לו ע"י הקנס את זמן הפירעון, החמירו שאסור, אך אם מאריך לו רק את זמן תשלום הקנס ולא הקרן - מותר [ב"ח, והט"ז (סק"כג) חולק ומיקל, ויש שפרשו שהש"ך (סק"לו) מסכים לדברי הב"ח דאסור, וכן נקט השו"ע הרב (ס' מר') והחכמ"א. ואם מאריך לו רק את זמן תשלום הקנס התיר הגהות אמרי ברוך והשו"ע הרב שם, שגם הב"ח יודה להקל, ברית פנחס פ"ח הע' ד'. לדוג' דוד קנה אצל מוכר בהקפה ולא שילם, אסור למוכר לקנוס את דוד ולומר לו שעבור הקנס הוא מאריך לו את זמן פירעון החוב לעוד חודש, אך אם כבר התחייב קנס בעבר על האיחור, יכול המוכר לתת לו עוד קנס כדי לאחר את תשלום הקנס הראשון].

ג. לא ביקש הלוואה קודם לכן - אם ביקש הלוואה קודם לכן, והציע לו המוכר במקום ההלוואה, שיקנה מוצר בהקפה - יש להחמיר שלא לתבוע קנס על איחור בתשלום (נחלקו בזה הש"ך והט"ז (שם ס"ק כב), ברית פנחס פ"ח ה"ג).

אם צירף המוכר לקונה כמה חובות ביחד (נחשב זקף עליו במלווה) והחוב הפך להלוואה - ואסור למוכר לתבוע שום קנס.

לדוגמא: רמי קנה במכולת בהקפה מס' פעמים, וכיוון שלא שילם את החובות בזמן למוכר, הטיל עליו המוכר קנס חד פעמי - מותר. אך אם הטיל המוכר על רמי קנס שמתרבה לפי ימים, כגון על כל יום איחור, עליו לשלם שקל נוסף - אסור. וכן אם צירף המוכר לרמי את כל החובות לחוב אחד - אסור למוכר לתבוע מרמי אפילו קנס חד פעמי.

קנס שמשלם בחפצים - אם המלווה מתנה עם הלווה שאם לא ישלם בזמן יצטרך לשלם במקום הקרן והקנס - חפץ כל שהוא, **מותר** אע"פ שהיא הלוואה, כיוון שהיא נגמרת במכר, בתנאי שיהיה זה קנס חד פעמי, וגם לא יאריך את זמן ההלוואה, והגר"ע יוסף אסר. אבל אם מתנה עמו שאת הקרן ישלם בכסף, ורק את הקנס ישלם לו בחפצים - אסור.

לדוג': דוד לווה מיונתן 20 ש"ח. אמר יונתן לדוד: "אם תאחר את מועד פירעון ההלוואה - תהיה חייב לי בקבוק יין ששווי 50 ש"ח - מותר (ולדעת הגר"ע יוסף - אסור). אך אם אמר יונתן שבנוסף ל-20 ש"ח יתן לו עוד בקבוק יין בשווי 30 ש"ח - אסור. [ברית פנחס (פ"ח ה"ג), נתיבות שלום (קעז ס"יד אות ט')] ע"פ שו"ת הריב"ש דמותו לשלם קנס בחפצים בהלוואה שהיתה במעות והביאו הרמ"א (קעז ס"יד) להלכה. וברעת השו"ע - כ' הש"ך (שם סק"ל) שמורה לרמ"א, והשער דעה אוסר. וכן תיר קונטרס הסמ"ע (אות כא'), וכן החכמ"א (כלל קלב' ה"ג). וביב"א פסק לאסור לדעת השו"ע כשער דעה.

וב' הש"ך (שם, סק"לה) שכל קנס חד פעמי שמחזיר כולו בפירות מותר, אך אם היה משכון פירות אסור ובמשכון קרקע מותר (ע"פ השו"ע קעז, יד ו-יז) וכ"פ השו"ע הרב ס"ק מז.

ועוד כ' הש"ך (קעז, סק"לד) שכל האיסור במשכון דווקא שקוצץ עימו קנס בשעת הלוואה שאם לא יפרע בזמן ייתן הלווה את המשכון (ששווה יותר מההלוואה), אבל באופן שהלווה על המשכון, ורק בתוך תקופת ההלוואה התנה שאם לא יפרע במועד - מותר בכל אופן.

איסור בלקיחת פיקדון ותשלום שכירות בגמ"ח

גמ"ח של השאלות

עוד יש לדעת שגם אם אין הלוואה, ורק יש השאלה, יש אופנים של רבית.

השאל מגמ"ח (עיין לעיל - דיני גמ"ח) או ממקום אחר - חפצים כגון סל-קל, סמיכה, משאבת חלב וכד', ע"מ להחזיר את אותו המוצר (לא נחשב להלוואה אלא כהשאלה כמבואר בפתיחה לעיל) אין איסור רבית כלל ומותר. אך אם משאיר צ'ק או מזומן בתור פיקדון, יכולה להיווצר הלוואה - אם מותנה שיכול בעל הגמ"ח להשתמש בפיקדון, נחשב ללווה, ובתמורה משאיל לו מוצר בחינם, נחשב לרבית ואסור להשאיל. לדוג': שרה פנתה לארגון המשאיל בחינם משאבות חלב. כשלקחה שרה את המשאבה, נתבקשה להשאיר צ'ק פיקדון, ונאמר לה או שמפורסם בדפי הארגון: כי הארגון ישתמש בינתיים בצ'ק שהשאירה. אסור להשאיל בחינם בלא היתר עיסקא.

האופן המותר בהפקדת צ'ק או מזומן: שלא אמר לו המפקיד שישתמש בכסף לצרכיו (אלא מעצמו הלך והשתמש, ואם בתקנון החברה מותנה שמשתמשים בפיקדון, כגון שמפקידים את הכסף או הצ'ק בבנק נחשב שפירש ואסור¹). לדוג': חברת חשמל

למלווה להתנות בהלוואה שאם לא יחזיר בזמן, יצטרך לשלם קנס על איחור בתשלום.

אך בגמ"ח של עריסות, סל-קל, תחפושות וכד' שמחזירים את אותו המוצר - נחשב השאלה, אין איסור לקנוס אפילו קנס רב פעמי² בין תובע בעל הגמ"ח כסף או מוצרים³.

לדוגמא: לשמוליק יש גמ"ח תרופות. אסור לו להטיל קנס, אפילו חד-פעמי, על מי שלא מחזיר את התרופה בזמן. אך אם יש לשמוליק גמ"ח אחר של עריסות וכד', מותר לקנוס אפילו קנס רב פעמי על האיחור.

לסיכום אסור לתבוע קנס בגמ"ח תרופות - אם מחזירים להם בתרופות (שנחשב הלוואה), אפילו בקנס חד פעמי. ואם משלמים לגמ"ח על התרופות בכסף (שנחשב דרך מכירה) מותר רק לתבוע קנס חד פעמי על איחור, וכן לחנות מותר לתבוע קנס חד פעמי על איחור התשלום, אך אסור לתבוע קנס המתרבה לפי זמן (לדוג' על כל יום איחור - לשלם חמש שקל). וע"י צירוף חובות (דע"י צירוף החובות נחשב להלוואה) - אסור לתבוע אפילו קנס חד פעמי.

אך בגמ"ח עריסות (שנחשב להשאלה ולא הלוואה) - מותר לתבוע אפילו קנס רב פעמי.

וב' ע"פ זה בס' מלווה ה' (ח"א, פ"ג, ס"כא) להתיר רבית בדרך קנס כאשר אין הדבר מותנה מראש, אך ביביע אומר שם (סק"ב) כתב לאסור אף שלא מותנה.

יז. חוט שני עמ' עא'.

יח. ברית פנחס פ"ח, ה"א.

יט. ברית פנחס פ"א, ה"א. ומצוי זה ביד שרה, והגרנ"ק שליט"א תיקן להם היתר מסוים וצריך לדעת זאת לפני ההשאלה. וגבי הפיקדון, הגרנ"ק אוסר להשתמש לבעל הגמ"ח גם מעצמו, שאם ישתמש יעבור על רבית (חוט שני עמ' ע').

או גז, שבעל הדירה מקבל רווחים והצמדה (צמוד למדד) מהמונה (עבור ששילם להם פיקדון, שכל אדם שקונה דירה, משלם בתחילה לחברת גז - כסף 'פיקדון', שחברת הגז משמשת בו ולכן נחשב להלוואה ולא פיקדון, במשך הזמן צובר הפיקדון רבית, וכשמוכר את הבית, מקבל את דמי הפיקדון בתוספת הריביות, יש שמשאירים זאת לקונה) - אסור בלא הת"ע.²

גמ"ח של השכרות

השוכר הפך מגמ"ח, מותר לשלם שכירות באחד משני תנאים³: א. שעליו להחזיר את החפץ עצמו, ואסור לו להוציאו ולהחזיר אחר (היינו השאלה ולא הלוואה). ב. בדבר שיש לו פחת (קלקול), היינו שיש לו בלאי בשימוש, ואף מותר באופן זה להחזיר חפץ חדש, כיוון שיכל להחזיר את הישן.

בחפץ שיש לו פחת - מותר לשוכר לקבל ע"ע אחריות על מקרי אונס, אלא שטוב להחמיר לא לשלם כשעת תחילת השכירות, אלא השווי של הכלי בשעת האונס (השבירה) ולבני ספרד - מותר לשלם אפילו שווי הכלי בשעת השכירות.

לדוגמא: בנימין שוכר כלים, מפות, כסאות, שולחנות, כיסא תינוק, עריסה וכד', מיאיר לצורך קידוש הולדת בתו - מותר לבנימין להתחייב שישלם עבור כל נזק או שבר בכלים ששוכר אפילו אם קרה באונס. (ואם נשבר הכלי באונס או תוך כדי מלאכה, יש להחמיר שבנימין ישלם ליאיר, שווי הכלי

ששוכר כשעת השבירה, ולבני ספרד - כשעת השכירות. אך אם האחריות על שבירה הכלי באונס, היתה על יאיר המשכיר ולא על בנימין - מותר לבנימין לשלם ליאיר אפילו כלי חדש).

אך בחפץ שאין לו פחת - אסור לשוכר לקבל על עצמו אחריות יותר מהרגילות בשכירות, כגון שבשכירות רגילה חייב השוכר רק אם החפץ נגנב או אבד וכ"ש אם פשע, ופטור אם הפסידו באונס (כגון אם הפסיק לעבוד), לכן אסור לשוכר לקבל ע"ע אחריות על מקרה של אונס. ואם אכן לא קיבל השוכר ע"ע אחריות על מקרי אונס, יוכל לתת למשכיר אפילו כלי חדש גם אם נאנס. ויש שהתירו מעיקר הדין לקבל אחריות על מקרי אונס אך כתב דטוב להחמיר.

לדוגמא: תמר שוכרת מגמ"ח תכשיטי זהב וכסף לכבוד הברית של בנה. מותר לה להתחייב כי תישא באחריות ובעלות הכספית של נזק או שבר בתכשיטים ששכרה. אך אסור לה לקבל ע"ע אחריות אם הנזק או השבר יעשה באונס וי"א מעיקר הדין מותר אך טוב להחמיר, מכיוון שלכלי זהב וכסף אין להם פחת (קלקול). ואם אכן לא קיבלה תמר ע"ע אחריות על מקרי אונס, ונשבר ניזוקו התכשיטים באונס, יכולה תמר לשלם למשכירה - תכשיט חדש כמו התכשיט ששכרה.

לסיכום:

א. בכל גמ"ח קודם יש לברר, אם הוא גמ"ח ציבורי או פרטי. דציבורי יותר קל דמותר

ב. ברית פנחס פ"א, ה"א-יד. ומעשה שהיה באחת הערים הגדולות שלא היה לחברת גז המספקת שם - הת"ע כ-25 שנה, וכל התושבים צברו רבית ב"פיקדון" על המונה, ועברו על איסור בכל רגע, וכן שמכרו את הדירה וקיבלו חזרה את ה"פיקדון" בתוספת הרבית, היו צריכים לוותר על התוספת.

כא. ברית פנחס פ"ג ה"א. ע"פ שו"ע קעו ס"א-ב

לקבל רבית מדרבנן. בכל אופן גם בציבורי אסור להטיל קנס על המאחר בהחזרת המוצר שגדל עם הזמן, כגון מה שמצוי על כל יום איחור 5 ש"ח. וכן אסור לתבוע מהלווה שיחזיר יותר ממה שלוה.

ב. שנית יש לדעת אם הגמ"ח הוא הלוואת מוצרים שמחזירים מוצר אחר, או השאלת/השכרת מוצרים, שמחזירים את אותו מוצר ואין כאן הלוואה, ורק בב' אופנים יש איסור רבית: בגמ"ח של השאלות, אסור באופן שחייב להשאיר פיקדון והגמ"ח משתמש בו ומחזיר כסף אחר. ובגמ"ח של השכרות אסור (וי"א שטוב להימנע) באופן שמקבל אחריות אונסין

בכלים שאין בהם פחת כמו גמ"ח של כלי כסף וזהב ומשלם שכירות.

ג. בגמ"ח פרטי של הלוואת מוצרים כגון תרופות, אסור להטיל אפילו קנס חד פעמי.

ד. וכן אסור למקבל מהגמ"ח - לשבח את המלוה.

ה. כיוון שזו הלוואה 'סאה בסאה' צריך שיהיה אחד מארבעה היתרים שבא ללוות: כשלווה מהגמ"ח דבר מועט, או כשיש ללווה קצת מהמוצרים שרוצה ללוות ברשותו, או שיצא שער של המוצר אותו לווה כגון מוצרים בפיקוח ממשלתי, או שהתחייב הלווה להחזיר כסף במקום מוצר.



הרב אברהם הלר

האם יש חיוב שתיית רביעית יין בכל יום בחוה"מ

מימי הרגל קליות ואגוזים לבניו הקטנים ולא משמע ברמב"ם ובשו"ע שיש חיוב כל יום ויום בזה? אלא ודאי שיוצא ידי חובתו פעם אחת ברגל במה שנתן להם קליות ואגוזים לכבוד הרגל ובוזה נעשה להם הרגל 'זמן שמחה' ואינו חייב ליתן כל יום ויום, ובאור הדבר נראה שכמו שאינו חייב לשותות יין כל רגע ורגע אלא שתיית היין פעם אחת ביום מחשיבה את כל היום ליום שמחה, ה"נ י"ל דשתיית פעם אחת ברגל כבר מתקיים הדין שמחה לכל הרגל.

וכן ביש"ש בפ"ב דביצה אות ה' כתב את הדין לשותות יין בתוך הסדר יום של יו"ט ומבואר מכל דבריו שם דמדבר דוקא על יו"ט, ומשמע דבחוה"מ אין חיוב לשותות כל יום רביעית יין. וכן בראשונים [במהרי"ל ובתניא רבתין] מביאים דיני שמחה ושתיית יין בתוך הלכות יו"ט, ובהלכות חוה"מ לא כתבו מיד, ולכח"פ היה להם לכתוב דהך דינא נוהג גם בחוה"מ כדי שנדע דין חיוב זה לשותות יין כל יום בחוה"מ [ולחלק קליות ואגוזים לתינוקות] ומדלא כתבו ולא הזכירו שום חיוב בחוה"מ מוכח דלא סבירא להו הך דינא. וכן יש לדייק מרש"י בדף מב: וכן בדף מח. שמפרש את המשנה דשמחה שמונה דקאי על שלמי שמחה 'לאכול בשר שלמים' עכ"ל. ולמה לא פירשו דקאי ג"כ על חיוב שמחה לדידן של שתיית יין, והיה להם לפרש חיוב שמחה שמונה כפשוטו שיש

הנה דנו הפוסקים בדין חיוב שמחה בחג, דמבואר בגמ' בפסחים [דף קט.]. שבוזה"ז האנשים מקיימים המצוה בשתיית יין שאין שמחה אלא ביין, ויש שלמדו שיש חיוב לשותות יין בכל יום ויום מימי החג כדי לקיים 'ושמחת בחגך' אף בימי חוה"מ, והביאו הוכחה לשיטתם ממתני' דסוכה [דף מח.]. דשמחה שמונה ומשמע בגמ' דבעינן להקריב שלמי שמחה כל יום ויום מימי החג, וכיון דבוזה"ז שאין קרבנות קבעו חז"ל שקיום השמחה בשתיית יין, בעינן לקיומה כל יום ויום בשתיית רביעית.

אבל נראה להוכיח מהרבה פוסקים שאין חיוב שתיית יין בימי חוה"מ, ונבאר הדברים בעזה"י

דהנה הבה"ל בסי' תקכ"ט סעיף ב' [בד"ה כיצד משמחין] הקשה אמאי לא הזכיר המחבר האי דינא דחיוב שמחה בזה"ז הוא דוקא בשתיית יין, ותירץ שסמך על מה שכתב בסעיף א' שסעודת יו"ט צריך לקבוע על היין. ולכאורה אכתי קשה שלא הזכיר השו"ע חיובא דשתיית יין כל יום ויום מימי חוה"מ? וחזינן דזה לא היה קשה לבה"ל, ומוכח דסגי בשתיית יום אחד בכל הרגל ובוזה יוצא ידי חובה.* ותו לכאורה קשיא טובא אם נימא דכל יום ויום מתחדש חיוב שמחה לשותות כוס יין, א"כ הרי בכלל חיוב שמחה הוא לחלק לבניו קליות ואגוזים, וזה לא שמענו מעולם שיש חיוב לתת כל יום ויום

א. ועיין במ"ב בסי' תק"ל סק"א ג"ם חייב לכבוד חוה"מ במאכל ובמשתה וכסות נקיה שלא ינהג בהן מנהג חול" עכ"ל. ולא הדגיש שיש חיוב לשותות דוקא יין משום שמחה. ועיין עוד שם בדברי המ"ב, וצ"ע.

מנורה חיוב שתיית יין בחול המועד בדרום מה

יכול לברך שהחיינו בימי חוה"מ הרי - כוס כל יומא מי איכא - ופרש"י בזה"ל "ואין יין מצוי לכל אדם בחולו של מועד" ומכאן הקשה מרן הגר"ח"ק שליט"א למרן הגר"ש"א זצ"ל שנקט שיש חיוב שתיית יין בחוה"מ, דמסוגיין משמע שאין חיוב לשתות יין כל יום מימי חוה"מ שהרי אמרה הגמ' שאין מצוי לאדם רגיל יין בחוה"מ, וענה לו מרן הגר"ש"א דהכא קאי אומן שבהמ"ק היה קיים שאז קיימו את מצות שמחה בבשר שלמים, אבל אחר חורבן הבית חיובא איכא לשתות רביעית יין כל יום ויום מימי חוה"מ. אמנם לענ"ד זה דחוק טובא בל' הגמ' ובל' רש"י, שהרי רש"י לא כתב בל' עבר - ובזמן בהמ"ק לא היה מצוי יין בחוה"מ - אלא בל' הוזה - ואין יין מצוי לכל אדם בחוה"מ - ומשמע שזה מציאות שהיתה גם בזמן רש"י ועכ"פ בזמן הגמרא. ואם היו הראשונים נוהגים בהלכה זו לשתות יין כל יום ויום מימי חוה"מ, היו כולם תמהים על הגמרא היאך אומרת הגמרא שאין יין בחוה"מ הרי אנן שתינן כל יום ויום יין בחוה"מ? והיו מתרצים שכוונת הגמרא להקשות על זמן בהמ"ק, ומדשתק רש"י וכל הראשונים והשאר דברי הגמרא כפשטותם מוכח דלא נהגו ולא סברו שיש חיוב שתיית יין כל יום ויום בחוה"מ.^א

והנה יש לדייק בלשון הרמב"ם בפ"ו מהל' יו"ט שכתב [הלי"ז] "אע"פ שהשמחה

חיוב מיוחד של שמחה כל יום ויום מהשמונה ימים, ובזמן המקדש קיימו זאת בשלמים ובזה"ז מקיימים בין, ונהכי יותר פשטא דמילתא לפרש את המילה 'שמחה' כפשטה על החיוב שמחה עם כל הדינים היוצאים בין בזמן הבית בין נפק"מ לדירן בזה"ז, ומדוע דחקו הראשונים את הפירוש הפשוט של המילה 'שמחה'? ומדפירושו את המשנה רק על שלמים מוכח דבין אין חיוב שמונה ימים אלא רק לשתות ביו"ט.

ועיין בסי' תקע"ב דבחוה"מ אם קבעו תענית והתחילו להתענות משלימין התענית, ועיין שעה"צ שם סק"ג, ואיך מבטל את החיוב לשתות רביעית יין כל יום בחוה"מ? ומוכח שאין חיוב דאורייתא בזה ולא מבטל את החיוב דאורייתא של שמחה בחוה"מ אע"ג שהוא מתענה. ויותר מזה מצינו במאירי בביצה [דף טו: וצ"ן לו המ"ב בסי' תקכ"ט סק"ט] שאם מתענה בחוה"מ משום שטרוד באיזה ענין ואין כוונתו לשם תענית מותר, עכ"ד. ולכאורה צ"ע איך מבטל חיוב זה של שתיית יין במועד, אלא מוכח שאין חיוב זה נוהג בחוה"מ כלל אפילו מדרבנן.

והנה איתא בגמ' במסכת סוכה [דף מז:] שהגמ' מפרשת את הברייתא שאומרת ששבעת ימי החג טעונים ברכה שהכוונה ברכת שהחיינו [שאם לא אמר יום ראשון יכול להשלימה ולברכה כל ימי החד] ומקשה הגמ' אם ברכת שהחיינו טעונה כוס א"כ איך

ב. שמצינו שבכמה דוכתא במסכת סוכה רש"י מתייחס למנהג או דין שבזמנו, עיין בדף דף ט: ד"ה מאי, ובדף יא: האם עורות כשרים לסכך, ובדף לג: ד"ה האי, בדף לח: ד"ה הוא אומר, ובדף מד: ד"ה עלה, ובדף נה. ד"ה אתקין. ובדף יד. ד"ה משום מביא שאלה את מורו, ודף טו. ד"ה המקרה ג"כ מזכיר מנהגם. ג. ואע"ג שבשיטת רש"י ותוס' מבואר דסברי שיש מצוה גמורה לאכול בשר שלמים כל ימי החג. ומתור"ה לולב [בדף מב:] מוכח דכל יום וכל לילה יש חיוב אכילת שלמים, מ"מ לגבי שתיית יין ואכילת בשר חולין י"ל דאין סברא לחייב וכל יום וכל לילה, דדוקא אכילת בשר שלמים שגדר המצוה הוא לשמוח באכילת בשר לפני ה' [כל' הרמב"ם בפ"ב דחגיגה] וזה אכילה רוחנית ולא סתם אכילה גשמית, שהרי בבשר חולין אינו יוצא ידי חובתו ועל כרחך שיש בזה ענין רוחני ושמחה לא רק מגשמיות המאכל, בזה יש לומר דאף

כתי' מרן הגריש"א שהגמרא דיברה על זמן בהמ"ק שהרי גם אז היה חיוב יין, ועל כרחק צ"ל בדעת הרמב"ם דיוצא י"ח יין ששותה ביו"ט ואינו חייב לשתות גם בחוה"מ, ושפיר קאמרה הגמרא שאין יין מצוי בחוה"מ. וכן יש לדקדק מהלכה י"ט שכתב את סדר האכילה והשתיה שבמועד וכתב חיובא דחציו לה' וחציו לכם, והרי זה רק ביו"ט דבחוה"מ אין חיוב של חציו לה' ולכם [שהרי מותר במקצת מלאכות] ומדפירש את חיוב האכילה ושתיה שדיבר עליהם בהל"ח בסדר היום של יו"ט משמע שבחוה"מ אין חיוב כזה. ואת הלכות חוה"מ פירט הרמב"ם מהלכ"ב ואילך עיי"ש, ודו"ק.

האמורה כאן היא קרבן שלמים יש בכלל אותה שמחה' לשמחה הוא ובניו ובני ביתו כאו"א כראוי לו [הל"ח] כיצד? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים... והאנשים אוכלים בשר ושותין יין שאין שמחה אלא ביין [הל"ט] אע"פ שאכילה ושתיה במועדות בכלל מצות עשה לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו... והולכין לבתי מדרשות עד חצי היום ואחר חצי היום מתפללין תפילת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה" עכת"ד. ומדבריו משמע שהחיוב של יין היה גם בזמן בהמ"ק שהרי כתב שזה בכלל החיוב שמחה, ומשמע שגם בזמן בהמ"ק יש חיוב יין. וא"כ אי אפשר לתרץ

האם יש איסור הוצאה בחול המועד

הנה ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' ס"ח שנשאל לגבי איסור הוצאה בחול המועד האם נכלל בכלל המלאכות האסורות בחוה"מ או לא ונטה שם להקל בזה, והריני כותב מה שנלענ"ד להעיר על דבריו.

הנה השבט הלוי שם כתב דמעולם נהגו היתר בזה, וכתב כדבר פשוט שהמנהג הוא שאין איסור הוצאה בחוה"מ, לא הבנתי דבריו דעל איזה אופן כתב והעיד שהמנהג

שאוכל בשר ושותה יין יום ולילה במשך שמונה ימים לא נמאס הדבר מנפשו ולא קץ באכילתו [כדרך אכילה גשמית שאדם קץ בה] משום שכאן זה אכילה משולחן גבוה לפני ה' והוא כמו כל דבר רוחני שאדרבה ככל שמרבה בו, הנפש יותר מתאוה אליו, אבל בזה"ז אחר חורבן הבית שאין לנו שלמי שמחה, בזה יש לומר דהבינו חז"ל שאין כוונת התורה לחייבו לשתות יין [ולאכול בשר] יום ולילה משך שמונה ימים דפעמים אדם קץ באכילה מרובה, ולכן סברו הראשונים דסגי לחייב באופן כללי שתיית יין במועד וכמו שדייקנו ברמב"ם שהביא באופן כללי את חיוב האכילה במועד ולא פירט חיוב יום ולילה, וכמו שהוכחנו מהראשונים שלא הקשו על הגמרא שאמרה דאין כוס יין מצוי בחוה"מ אלמא דאין בחוה"מ חיוב שתיית יין. ד. מצינו בכמה דוכתי ברמב"ם שיש את עיקר המצוה ויש ענינים שהם בכלל מצוה זו, וכע"ז הקרא ד'ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים שעיקר פירושו הוא על מצות לולב במקדש [ונוהג רק בימים ולא בלילות] והרמב"ם בסוף הל' לולב הביא קרא זה כמקור לשמחה יתירה בבהמ"ק בחג הסוכות שנאמר ושמחתם לפני ה' כו' שבעת ימים ועיקרה נעשתה בלילות חוה"מ כמבואר שם ברמב"ם. חזינן שהפסוק יכול להדרש לפי פשוטו ולחייב שמחה כפשוטו. אע"ג דעיקר הפסוק בא למצות לולב. ומצינו גדרים כאלו של 'בכלל מצוה זו' עיין בחינוך מצוה תקכ"ט [ומקורו מהרמב"ם] 'שלא להשחית אילני מאכל במצור וכן כל השחתה בכלל הלא, ואינו לוקה על שאר השחתה, עיי"ש. וכן מצינו ברשב"א ביבמות דף ו. גבי מצות כיבוד אב שאין עיקר כיבודו אלא במה שיש לו בו הנאה אבל מ"מ מחוייב הוא לכבד האב גם בשאר דברים כמבואר שם. ושמעתי יסוד זה מהגר"א וייס שליט"א. והביא לזה ג"כ את האיסור צער בע"ח דילפינן ממצות פריקה, והרי זה פשוט שאין המצער בע"ח מבטל עשה דפריקה אלא רק דענין זה של צער הבהמה הוא בכלל המצוה,

לרה"ר ויש לו בכיס איזה דבר שאין דעתו עליו אין כאן שום סרך מירחא ושום התעסקות במלאכה ובזה סברא ברורה להתיר הוצאה כה"ג שאין כאן שום התעסקות מצד הגברא בהוצאה, אבל לבוא ולהוכיח מכאן שאין איסור הוצאה וכגון שיוציא האדם להדיא חפץ שלא לצורך, זה מנלן.

והנה מבואר בסי' תקט"ז סעיף ג' שמותר לאדם לשלוח לחבירו תפילין ביו"ט לצורך אחרי יו"ט כיון שהוא נהנה ושמח במה שמשלח דורונות לחבירו ה"ז צורך שמחת יו"ט. וא"כ חזינן דאפילו צורך מועט כזה של שליחת חפץ שעיקרו לצורך מחר [והוא משלח לחבירו ואין לו הנאה מגוף החפץ] וחשיב צורך יו"ט ומותר אפילו ביו"ט החמור טובא באיסור הוצאה! וא"כ ק"ו דבחוה"מ מותר לאדם לגבות חובו מישראל וכ"ש מן הגוי ואין לדון בזה כלל משום חשש הוצאה שהרי ודאי אין לך שמחה גדולה מזה שחוזר למלוה כספו [מן הגוי אשר נאמר בהם פיהם דיבר שוא] שהרי גביית חוב זה שמחה גדולה לאדם שאינו צריך לעמוד בדינא ודיינא עם הלווה [וכמו שאמרו חז"ל בב"ב דף ה. ולואי שיפרע בזמנו] וא"כ אין לאסור בזה משום הוצאה. [והרי גם בחוה"מ יש מצות שמחה וא"כ יש כאן טעם להתיר.] וכן מה שכתב הרמ"א בסי' תקל"ט סעיף י"ב שנהגו לקנות כלים אפילו שאינם לצורך המועד, אין להקשות

שאינן איסור הוצאה בחוה"מ, הרי אנו דנים על אחד שמוציא לרה"ר שלא לצורך המועד ושלא לדבר האבד, וזה הרי מילתא דלא שכיחא כ"כ, דבדרך כלל אדם שמוציא לרה"ר חפץ יש לו בזה איזה מטרה מיידית וא"כ איך אפשר להעיד על מנהג שאינו שכיח כלל. [ובכלל הלכות חוה"מ לא ידועים לרבים שאי אפשר להוכיח כ"כ ממנהג העולם, ואכתוב דוגמא לזה מה שפסק הגרנ"ק שאין להבהב הנרות בחוה"מ דחשיב הבערה וכיבוי שלא לצורך, וכמדומה שרוב האנשים אינם יודעים דבר שהבעל לא יבהב הנרות לאשתו בעיו"ט האחרון ובערב שבת חוה"מ!] ואם נימא שכוונת השבט הלוי להוכיח ממה שלא נהגו לבדוק הכיסים שאין בהם דבר שאין לו בו צורך והווי הוצאה שלא לצורך, הנה הרבה הולכים בחוה"מ עם בגדי שבת או יו"ט א"כ לא שכיח כ"כ שיש לו דברים שאינם נצרכים במועד בבגדיו, וגם אם יש לו ארנק וכדו' מלא דברים גם בזה יש לדון לפי מה שכתבו בשם הגרנ"ק שיש להתיר מרבה בשיעורים בחוה"מ, וגם חשיב צורך שאין נח להתחיל לסדר חפציו לפני שיוציא לרה"ר, וא"כ אין לנו ראייה ברורה שהמנהג להקל שאין איסור הוצאה בחוה"מ. עוד יש להעיר דלפי הבנת החזו"א והעמק ברכה' דאיסור מלאכה בחוה"מ הוא איסור טירחא ולכן דבר שעושה לצורך פרקמטיא או כיבוד ביתו אינו אסור כלל בחוה"מ, א"כ ק"ו בן בנו של ק"ו דאדם שיוציא לתומו

ודו"ק. והתעוררתי עוד בזה דלכאורה גם הפסוק שאנו אומרים בק"ש 'ושננתם לבניך ודברת בם כו' בשכבך ובקומך' הרי הוא המקור למצות ק"ש דעל זה אומר הפסוק והיו הדברים האלה וכו' ושננתם לבניך ודברת בם. ואפ"ה למדו מכאן חז"ל מצות ת"ת, חזינן שיש מצוות הנלמדים מכללות הפסוק. וכן הפסוק והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' בחורב, ולמדו מכאן גם מ"ע של זכירת מעמד הר סיני וגם מצות זכירת כל התורה.

[ועריטב"א יבמות דף ק"ג. דחליצה דכתיב 'נעלו' ודרשינן נעלו הראוי לו, מ"מ לכתחילה יש דין מדרבנן להקנות את המנעל לחולץ כדי לקיים פשוטו של מקרא.]

אמאי אין כאן איסור הוצאה מרשות לרשות, די"ל שגם צורך זה שיהיה לו חפץ זה שצריך לו אפילו במוצאי יו"ט ג"כ חשיב שמחה מסויימת שקנה חפץ זה הנצרך לו וא"כ אולי שמחה זו יש לה כח להתיר הוצאה עכ"פ בחוה"מ דקל מיו"ט.

ולפי"ז אי אפשר מדינים אלו שאין איסור הוצאה בחוה"מ, כיון דחזינן דאפילו ביו"ט שרי כע"ז א"כ אין הכרח ללמוד מכאן שאין מלאכת הוצאה בחוה"מ. דהיינו באופן שאין את ההיתרים הנ"ל כגון שמוציא חפץ שלו לצורך אחר המועד, וכגון בדוגמאות שהובאו בלקיחת מזוודה שיש בה חפצים הנצרכים לו לאחר המועד שאין כאן איזה שמחה של רכישת או קבלת דבר חדש, שבזה יש לדון שיש כאן איסור הוצאה בחול המועד, [גם אם זה לא יהיה כלול באיסור טירחא של פינוי חצרו] ודו"ק.

וביזוין שהבאנו דבהרבה אופנים גם כשמוציא חפץ ליתן לחבירו לצורך מחר או לקנות חפץ שחפץ בו אפילו אם הוא רק לצורך מחר גם זה נחשב צורך היום, א"כ אין ראייה ממנהג העולם שאין איסור הוצאה נוהג כלל בחוה"מ משום שהאופנים שאסור הם באמת לא כ"כ שכיחים, כמשנ"ת.

וביותר אם נימא דברה"ר שהיא רק מדרבנן אין איסור הוצאה בחוה"מ, א"כ הרי מנהג העולם כהשיטות שאין רה"ר בזה"ז א"כ שפיר סומכים להקל בהוצאה בחוה"מ, אבל אין ראייה לעיקר מלאכת הוצאה שלא נאסרה בחוה"מ.

והנה מה שכתב השבט הלוי להקשות בסי' תקל"ה שכתבו הפוסקים הטעם לאסור פינוי כליו מחצר לחצר משום טירחא ולא כתבו משום איסור הוצאה. לענ"ד אינה ראייה, וה' תשובות בדבר.

א] לפי הצד באחרונים דמלאכת חוה"מ עיקרה משום טירחא וכפשטות הגמ' במו"ק, וא"כ כשאנו באים לבאר טעם לאסור הוצאה במועד אנו צריכים לבאר איזה מלאכת טירחא יש בזה הרי בפשטות הוצאה היא מלאכה קלה, ולכן שפיר כתבו הפוסקים דפינוי חצר או בית היא מלאכת טירחא וממילא יבין הלומד שאם יש בזה מלאכת הוצאה שפיר יש כאן גם איסור מלאכה.

ב] הרי מבואר שם דאסור לפנות מחצר לחצר באותו מבוי [כמבואר שם דמבית לבית הסמוך לו באותו מבוי י"א דמותר]. וא"כ שפיר מצינו אופנים שמוליך דרך מבוי המתוקן כדין באופן שאין בזה שום מלאכת הוצאה. [העירוני דכן משמע מל' הח"א בדין זה]

ג] אפילו כשעובר דרך רה"ר ממש הרי פעמים רבות לא הוי רה"ר דאורייתא לא מיבעיא לדין דמקילינן שאין רה"ר בזה"ז. אלא אף לשיטות הסוברות דיש רה"ר בזה"ז מ"מ פעמים הרבה אין הרחוב רחב ט"ז אמה או שאין הדרכים מפולשות משער לשער או רה"ר מקורה וא"כ אין כאן איסור דאורייתא וזה פשוט שכשכתבו הפוסקים שהאיסור הוא דרך רה"ר לא היתה כוונתם רה"ר דאורייתא שהרי אפילו מבוי מפולש אסור שאין זה אלא מפני הפרהסיא שבדבר, וא"כ יש לומר דסברו הפוסקים שגם אם מלאכת הוצאה אסורה מ"מ לא החמירו חכמים ברה"ר דרבנן [עכ"פ כשמפנה חפציו ע"ג בהמה] בחוה"מ וא"כ שפיר אין ראייה מהפוסקים שאין מלאכת הוצאה כלל בחוה"מ אלא רק דאין איסור הוצאה ברה"ר דרבנן. [וגם משכח"ל שאדם מטלטל מחצר לחצר דרך רה"ר בלי להניח ברה"ר דבזה הוי רק איסור דרבנן בעלמא, ודו"ק.]

רה"י לענין שבת ויו"ט הוי מחיצות לסוכה, וכתב דהיה הכרח לרי"ף דבחוה"מ לא שייך האי מיגו משום שאין איסור הוצאה שלא לצורך בחוה"מ רק ביו"ט. והנה יש לפרש כוונתו לפי הסוברים דמלאכת חוה"מ היא רק דרבנן [ואמנם בדעת הרי"ף כתב הטור בסי' תקל"ו דהיא דאורייתא אך הב"י והב"ח התקשו מנליה לטור שזו דעת הרי"ף]. ואפילו לסוברים שהיא דאורייתא עיין בל' הרמב"ן בע"ז דף כב. "מן התורה אינו אסור אלא במלאכת עבודת קרקע וכיוצא" שטירחתן מרובה" עכ"ל. וא"כ כדי ליישב את הרי"ף יוכל הישוע"י לומר דיסבור שאין איסור הוצאה מדאורייתא בחוה"מ ולכן ליכא מיגו של מחיצות בחוה"מ. [שהרי אנו באים להתיר סוכה למצוה דאורייתא] אבל אין להוכיח מכאן שדעתו לפסוק לדינא שאין בזה גם איסור דרבנן אחרי שהוסיפו רבנן לאסור כל המלאכות והתירו רק מה שנתבאר להיתר. ועיין בישוע"י בסי' תקכ"ט מה שפלפל לבאר דבחוה"מ אין איסור מלאכה מן התורה משום דאמרינן הואיל והותר לצורך וכו' והאריך שם לבאר בזה, וא"כ יש לומר דכתב דבריו כאן לשיטתו שם, אבל אין להוכיח מדבריו לנקוט הלכה פשוטה בדעת כל הראשונים והפוסקים שאין איסור מלאכת הוצאה בחוה"מ.

ומה שכתב השבט הלוי שכן סוגיין דעלמא ודייק מל' הרמב"ם והטור שאין איסור הוצאה בחוה"מ, לא הבנתי כלל, שהרי הרמב"ם כתב בצורה ברורה חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה וכו' ולא כל מלאכת עבודה אסורה בו כיו"ט וכו' יש מלאכות מותרות בו ואלו הן וכו' והולך ומפרט הרמב"ם מה מותר בחוה"מ ולא רמז לנו שהוצאה מותרת ואדרבה סתם בריש דבריו שאסור בעשיית מלאכה חוץ ממה שמפרט

[ד] עוד יש לדחות והוא העיקר, דהרי הרבה מקומות מתוקנים היטב בצוה"פ ואפשר לומר שברוב המקומות שיש ישוב יהודי קבוע וגדול יש תיקון עירוב באותה שכונה ובדרך כלל באותה עיר כולה, ויש מקומות שאף עושים תיקון דלתות, וא"כ מה שייך להקשות שהפוסקים יכתבו איסור הוצאה הרי הרבה מקומות יכול האדם להסתדר היטב עם בעיה של איסור הוצאה, ושפיר הוצרכו הפוסקים לבאר טעם ההלכה משום טירחא.

ויש להוסיף עוד דגם כשמסיע ממונו מעיר לעיר הרי מסתמא הואיל ונוסע לעיר אחרת יש אתו בעגלה חפצים הנצרכים לו בעיר השניה [במעט זמן שהוא נמצא שם] וא"כ יש כאן את ההיתר של מרבה בשיעורים שמותר בחוה"מ. [וגם הרבה פעמים יש לו איזה צורך גדול או איזה שמחה לסדר ענין זה מיידית, א"כ פעמים הרבה יש כאן היתר מחמת צורך המועד.]

[ה] עוד יש להעיר שהרי מבואר בשו"ע שם דאפילו לעבור מדירה כעורה לדירה נאה אסור לפנות דירתו, ובזה נראה פשוט שאי אפשר לאסור משום איסור מלאכה משום שיש כאן צורך המועד שהרי רוצה לעבור לדירה נאה, אלא כאן החמירו חז"ל משום דהוי טירחא גדולה, וכן מבואר במ"ב סק"ד שכלים שלא ידוע וניכר שהם לצורך המועד אסור לו לפנות אפילו אם כוונתו לצורך המועד, וא"כ שפיר הוצרכו לבאר הפוסקים טעם הלכה זו משום הטירחא והפרהסיא שיוצר בזה זלזול במועד ולא יכלו לכתוב משום מלאכה.

והנה השבט הלוי ציין שבישועות יעקב בסי' תרכ"ט מוכח שאין איסור הוצאה הוצאה בחוה"מ אפילו שלא לצורך, ועיינתי שם וראיתי שכתב הישוע"י פלפול גדול ליישב דעת הרי"ף דאמרינן מיגו דהוי

להיתר וא"כ אדרבה סתמות דבריו שאסור הוצאה. וגם הטור שמפרט מה מותר ביו"ט לא רמז שמלאכת הוצאה מותרת וא"כ לכאורה אין לדייק מידי להיתר. ומה שטוען השבט הלוי שלא אישתמיט הגמרא וכן הטור להביא איזה הלכה של איסור הוצאה בכל הלכות חוה"מ, לא הבנתי הטענה בזה דאטו כי וכלא לימני וליזיל דוגמאות לכל הל"ט מלאכות, הגמרא האריכה בפרטי דינים מחודשים מתי מותר טירחא מועטת ומתי טירחא מרובה ומתי מעשה אומן ומתי צורך מצוה וכדו' אבל את היסודות הפשוטים שצריך צורך המועד, לזה לא הוצרכה הגמרא לתת דוגמאות. ונראה בעיני דיוק יותר חזק לדייק ממה שכתבו מפורש שמפרטים את המלאכות המותרות ולא פירטו מלאכת הוצאה מאשר לדייק ממה שלא כתבו דוגמא לאיסור על מלאכת הוצאה.

העירוני מהדין של נותנים לגוי בחוה"מ מלאכה בקבלנות שהובא להיתר בשו"ע סי' תקמ"ג סעיף ג' והוא דינא דגמרא, היה להפוסקים להזהיר שכשיוצא לרה"ר גמורה אסור לו ליקח חפץ ליתן לגוי לתקנו אחרי המועד הואיל ועובר איסור

הוצאה שלא לצורך המועד. ואולי אה"נ איירי דוקא שאינו עובר ברה"ר וכפשטות ל' הגמ' מקבלין קיבולת וכו' דהיינו שלא הוזכר בגמרא שהולך אל הגוי אלא אדרבה הגוי מקבל ממנו.

ומה שמחזירים את הלולב לביתם בהושענא רבה בדרך כלל יש צורך בזה אם האשה או הבנים הקטנים רוצים ליטול, ואפילו בלא זה עצם הדבר שהבית כנסת ישאר נאה ומסודר ליו"ט ולא יהיה מפוזרים בו לולבים שנשארו מהושענא רבה זה גם טעם להתיר הוצאה להחזיר הלולב לביתו [וגם יש את המנהג לשמור הלולב לשריפת חמץ בפסח].

ועב"פ לפי דברינו אין צריך להפליג ולומר דאין איסור הוצאה בחוה"מ כלל שזה לא כמשמעות הפשוטה בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל, אלא לעולם מי שיעשה הוצאה שלא לצורך כלל כגון שיזרוק סתם חפצים לרה"ר או להכעיס יזרוק מרשות לרשות [ונבוא לדון אם הוא בכלל מבזה את המועדות] בזה עבר איסור מלאכה בחוה"מ, אלא שלגבי הוצאה כל צורך קטן הוא סיבה להתיר מלאכת הוצאה וכמשנ"ת בס"ד.



הרב פנחס יצחקי

בביאור דעת המ"ב בברכת שהחיינו בלידת בת ומסתעף לגדרי ברכת הטוב והמיטיב ושהחיינו

ראשית י"שר כח לכל היוזמים והטורחים בענין קובץ זה, להגדיל
תורה ולהאדירה, וכעת לענין המדובר.

הנה על פניו נראה שיש כאן קו' וראיות
אלימותות, אך יש לדון קודם לגופם של
דברים, ואח"כ לראות אם יש מקום לראיות
הנ"ל - הנה הרב הנ"ל יוצא מנקודת הנחה
שצריך שמחה מיוחדת בלידת בת בשביל
לברך ברכה זו דחדית המ"ב, ואף אם נקבל
הנחה זו שאין בכל לידת בת שמחה גדולה
לפחות כרואה פני חבירו, שלדעתי אינה
מוסכמת, אך זה דבר שתלוי בדעת בני אדם,
ונדון על עצם הענין - הלא כרואה פני חבירו
שמשם למד המ"ב, לא בעינין תאב במיוחד
לראותו, אלא דצריך חבר שחביב עליו הרבה
ושמח בראייתו (ולא כל אדם שמכירו)
כמפורש בשו"ע ריש סי' רכ"ה, ולמה נחמיר
כאן יותר ממקום שהבאנו ראייה, ואף אם
נימא שבאמת תאב מאוד לבת, הוא שוה עם
הגדרת "חביב עליו הרבה ושמח בראייתו"
דחבר, ובאמת אין הנדון חמור מהראיה, א"כ
נשאל כך, למה השו"ע טרח לכתוב זאת בחבר,
והמ"ב שחידש ברכת שהחיינו בבית, לא טרח
להדגיש כי מדובר דווקא בבית שמאוד תאב
ללידתה ושמח בראייתה, ולא בכל לידת בת,
(וכעין שאלת הנ"ל למה השמיטו הפוסקים
דבר זה, נשאל גם אנו למה השמיט המ"ב
פרט חשוב כ"כ בברכה זו, והשאר זאת

א' - ידון בדברי הפוסקים אם
לידת בת משמחת כרואה פני חבירו
או יותר

הנה הרב אברהם הלר שליט"א העיר הערה
חזקה (בקובץ הראשון בהערה למאמרו
של הרב יאיר מינקוס) כיצד לא נזכר
בפוסקים עד המ"ב חידוש זה לברך שהחיינו
על לידת בת כרואה פני חבירו (מ"ב ריש
סי' רכ"ג) ודנו רק לגבי הטוב והמיטיב,
ומכח זה יצא לחדש שרק במקרה מיוחד
שתאב במיוחד ללידת בת מברך גם אליבא
דהמ"ב, ודייק לה מלשון המ"ב עצמו, שם
בריש סי' רכ"ג "דאע"פ שיש לו כמה בנים
וכו' ותאב וכו', ומ"מ נ"ל פשוט שבפעם
ראשונה שרואה אותה" וכו' עכ"ל, ועוד תמך
הרב הנ"ל יסודותיו בראיה מדברי הפמ"ג
שהובאו במ"ב סי' רכ"ה סק"ה דאם נתבשר
שילדה אשתו והוא במדינת הים וראהו עתה
וכו' מברך שהחיינו וכו', ותמה הנ"ל למה
הוצרך הפמ"ג להרחיק דינו למדינת הים ולא
מיירי במקרה פשוט של כל אבא שנולד לו
בת שיברך שהחיינו, וע"כ שס"ל כנ"ל
שדווקא בתאב וכו', ועוד הרחיב בזה כיד
ה' הטובה עליו.

א. [א. ה.] הרי בחבירו צריך חבר שכבר ראהו פעם ולא שמכירו ע"י כתבים וכדו', וא"כ על כרחך אין דין
ראיית בתו שווה לגמרי לדין חבירו שלא ראהו, ולכן ביארתי שצריך דוקא שתאב לראייתה.

לדיוקא בעלמא) ואם נימא דזה אינו קו', וסמך המ"ב דלמד דין זה משם ובעינן מקרה מיוחד כמו שם, אבל עכ"פ לפי סברה זו דין רואה פני חבירו ולידת בת שוים בשמחתם, ובשניהם באמת בעינן מקרה ששמה הרבה בראיתם, או דנימא דאין צריך לכתוב דבר זה בבית, כי זה כ"כ פשוט שלא בכל מקרה מברכים כיסוד ההנחה הנ"ל, כי לידת בת משמחת פחות מראית פני חבירו.

אך דבר זה אינו, דמפורש בפמ"ג ומ"ב שהביא הרב הנ"ל לראיה, ההיפך מסברא זו, דשם איתא בשו"ע דמי שלא ראה את חבירו מעולם ושלח לו כתבים אע"פ שהוא נהנה בראיתו אין מברך, דבעינן חבר שמכירו מכבר, ועל זה קאי רבינו הפמ"ג ומחלק בין רואה פני חבירו ללידה, דבלידה יש יותר ששמחה מרואה פני חבירו דלכן מברך אף אם לא ראה את הולד קודם לכן ורק שמע על כך בכתב, דלא כרואה פני חבירו דבעינן נמי שראהו מקודם, ולשון הפמ"ג שהועתק במ"ב - "דודאי יש לו שמחה בולדו אף שלא ראהו מעולם", וכן מוכח במ"ב שם עוד שבסק"ב מביא מחלוקת אחרונים אם בתוך שלשים יום לראיתו פעם קודמת, קיבל ממנו כתב, אם מברך, והכריע דספק ברכות להקל, ושם בשעה"צ סק"ו נוטה לומר בפשיטות שזה שהודיעהו בכתב על לידת בתו לא מגרע

כלל לגבי הברכה אף שלא ראה אותה מעולם, וז"ל שם - "לא ביאר הפמ"ג אם הראיה הוא דווקא לאחר שלשים יום, או אפי' בתוך שלשים יום להמכתב שקיבל, דאפשר דהמכתב כמאן דליתא לראיית שמחת ולדו" עכ"ל, וא"כ איך נאמר שלדעת הפמ"ג והמ"ב רואה פני חבירו לא נצטרך תאב, ובלידת בת כן, או עכ"פ שוים בדרגת השמחה, כשמפורש בדבריהם שבלידה איכא שמחה טובא יותר מרואה פני חבירו, אתמהא.²

ובזה מתבאר בפשיטות למה לא הדגיש המ"ב תנאי זה דבעינן תאב במיוחד ושמח בראייתו, כמו שהדגיש השו"ע ברואה פני חבירו, דסובר שלא צריך תנאי זה כמו ברואה פני חבירו, כיון דהשמחה הטבעית בלידת בת גדולה יותר!

ובזה נתיישבה גם קו' הרב הנ"ל למה הוצרך הפמ"ג להרחיק למדינת הים, כי הלא עיקר חידושו, שיש בלידה שמחה גדולה יותר, אף שלא ראהו מעולם, וזה שייך בציור כזה, ופשוט.³

ב' - האם גם הפמ"ג סובר כחי' של המ"ב

והשתא דאתינן להכי, נתגלה לן שאין המ"ב ראשון בחי' זה לברך שהחיינו בלידת בת כמו שהעיר כת"ר, אלא הפמ"ג קדמו, דאף אם נימא דלא כהמ"ב שם

ב. [א. ה.] כבר נתבאר שאין כאן תמיה דהרי מוכרחים אנו לומר דלידת בת מחייבת רק מחמת תוספת שמחה מיוחדת יותר מחבירו דאל"ה לא היה מברך כמו שאינו מברך על חבירו שלא ראהו מעולם.

ג. [א. ה.] לא הבנתי מה תירץ על הקושיא, הרי חידוש זה עצמו יכול הפמ"ג להשמיע בכל אב שרואה את בתו מיד לאחר הלידה שמברך עליה אע"ג שלא ראה אותה מעולם, ומדוע הוצרך הפמ"ג להרחיקו עד מדה"י כדי לברך?? אלא מוכח מהפמ"ג כדברינו שעל ראיית הבת לראשונה אינו מברך שהחיינו! ורק באופן שלא ראה אותה ל' יום [שהיה במדה"י] שאז באופן טבעי הגעגועים גדלים, שאדם שיודע שנוולדה לו בת ואינו יכול לראותה הרבה זמן, זה חידוש הפמ"ג לדמות לאדם שלא רואה את חבירו ל' יום, שמיניעת הראייה של דבר קיים היא מה שגורמת אח"כ לשמחה המחייבת בברכת שהחיינו, ונמצא מהפמ"ג סיוע עצום לדברינו, ודו"ק.

השני שיצא לאור) והאריך לבאר בטוב טעם שאין הטוב והמיטיב בלידת נקיבה, כי השקפת התורה היא שהילדים לא שלנו וכו' ומוטל עלינו עול לחנכם ולגדלם, ואין בזה הנאה גשמית כבן שיוורשו וכדו', הם דברים נפלאים, ולכאור' גם מוכרחים, דזה הלא פשוט בפוסקים דאין מברכין על בת הטוב והמיטיב, וצריכים לבאר זאת בדרך זו, למה אין בזה הנאה גשמית, אך מה שייטא לכאן ברכת הטוב והמיטיב,^ה הלא שפתי המ"ב ברור מללו, להביא ראיה מברכת שהחיינו ולא מברכת הטוב והמיטיב שלכו"ע לא מברכים אותה בלידת בת וכנ"ל, ומזה נצטרך לומר שברכת שהחיינו צריך לברך גם במקום שלא מברך הטוב והמיטיב, ולא יועיל לומר כדברי כת"ר שמיירי בתאב, דאיך שלא נעמיד דברי המ"ב, בכ"ז לא יברכו הטוב והמיטיב, ועל כרחינו נצטרך לומר שברכת שהחיינו שונה במהותה מברכת הטוב והמיטיב, וזה דבר שצריך להרחיב בו לכאור'. והאמת שפשטות הפוסקים בהל' ברכות הראיה, שברכת שהחיינו והטוב והמיטיב, בני חדא בקתא נינהו, אלא דהטוב והמיטיב מברכין רק כשיש אחר עמו, כמש"כ השו"ע ריש סי' רכ"ב ועוד הרבה מקומות, (ממסקנת הגמ' באריכות ברכות דף נ"ט ע"ב) כך ביין טוב יותר וכך בבגד חדש וכדו', אך הראיה הנ"ל מוכיחה לא כן שאם לידת בת היא

בשעה"צ סק"ה דמיירי בנקיבה אלא בזכר, מ"מ מוכח דפשיטא להפמ"ג דיש בלידה ברכת שהחיינו כרואה פני חברו, עד כדי שלא ראה בזה שום חידוש שצריך להדגישו, אלא רק להזכירו בדרך אגב החידוש של אע"פ שלא ראהו מעולם, (ומדבר מצד שרואה אותה ולא מצד שמועה טובה וכדו' כמפורש בדבריו) ובאמת שמסתבר שגם לדידה מיירי בנקיבה כי המ"ב הוכיח זה שם בשעה"צ מסברא דבזכר אפשר שכבר נפטר בברכת הטוב והמיטיב, ועכ"פ ודאי להמ"ב הוא כן, ויותר מרואה פני חברו שהוא שמחה פחותה כנ"ל. (ואולי יש עוד לפקפק בדברי הפמ"ג, שמברך שהחיינו רק על זכר, אף שלהמ"ב ודאי מברך אף בנקיבה, אבל לקמן נביא מפורש משו"ע הרב שס"ל כן) ובר מן דין, כל הדיוק שבנה עליו הנ"ל דבעינן דווקא תאב, הלא המעיין שם יראה שמפורש בדבריו שתאב כדי לקיים מצות פריה ורביה, ולא דבר נדיר כ"כ הוא זה, ולא שיש לו איזו סיבה בלתי ידועה שרוצה בת, ועל זה אומר המ"ב שאעפ"כ לא מברך הטוב והמיטיב, אך פשוט לו שברכת שהחיינו כן מברך, דלא גרע מרואה פני חברו.

ג' - אם יש להביא ראיה מברכת

הטוב והמיטיב לשהחיינו

ומה שחזר הרב הנ"ל לדון בזה (בקובץ

ד. [א. ה.] הנה עיקר הנידון היה האם על כל בת שנולדת מברכים בראייתה שהחיינו וא"כ אין נפק"מ בזה אם המקרה של המ"ב הוא מצוי או לא השאלה שלנו היא בעיקר הדין האם דיבר המ"ב רק על הבת הראשונה שנולדה לו או על כל בת שנולדה. ואגב אעיר בנידון זה שראיתי מביאים בשם הגר"ק שליט"א שאין אדם צריך להתפלל על בת אלא רק על בנים גם אם אין לו עדיין בת, וכן הוא מוכרח מהא שלא מוזכר בגמ' ובשום אחד מהפוסקים שאחרי שנולד לו בן אחד יתפלל מיד שתולד לו בת כדי לקיים מצוות פו"ר, אלא סתימת הדברים משמע שאין עניין בזה, ואולי לכן דיבר המ"ב דוקא על אדם שתאב שתולד לו בת, ויל"ע. ה. [א. ה.] לא הבנתי דבריו כלל, הרי דברי היו על ברכת שהחיינו, שכתבתי לבאר אמאי אין חיוב לברך שהחיינו על הבת החדשה שנולדה לו כמו על שאר מיני חידוש של פירות חדשים וכלים חדשים, ועל זה ביארתי דהכא זה לא דבר שקיבל להנאתו אלא לאחריותו, ודו"ק.

לבדו ועל כל שמחת לבו, ביו רוחנית ובין גשמית, ונביא כמה ראיות לגדר זה -

דהנה מצאנו מפורשות בפוסקים, בכמה מקומות, שמברך שהחיינו אף אם יש אחרים עמו, ובכל זאת לא מברך הטוב והמיטיב, (חוץ מהראיה מסוגיין דלידת בת) ובדבריהם יתבאר גם סברת החלוק בזה.

ראשית, בסי' רכ"ה שו"ע ס"ג לגבי ברכת שהחיינו על פרי חדש - "הרואה פרי חדש וכו' ואפילו רואהו ביד חבירו או על האילן, ונהגו שלא לברך עד שעת אכילה" ובמ"ב סק"י - "דעיקרה נתקן על שמחת הלב שמשמח על צמיחת פרי חדש" (ומה שנהגו לברך בשעת אכילה ביאר בס"ק הבא, דיש שאין שמחין עד האכילה ולא פלוג) ואילו בברכת הטוב והמיטיב מפורש במ"ב דאין מברך כשרואה לחבירו, ואין לשניהם הנאה מזה, דאיתא בשו"ע סי קע"ה ס"ד - "אין לברך הטוב והמיטיב אלא א"כ יש אחר עמו, דהכי משמע הטוב לו והמיטיב לחבירו" ובמ"ב שם סקט"ו - "ישותה מאותו היין, אבל אם אינו שותה אלא הוא לבדו, או ששותה רק חבירו לבדו, אין מברכין על זה ברכת הטוב, גם בעינן דווקא שיהיה לחבירו שותפות באותו היין וכו' " עכ"ל, הרי להדיא שאף שנמצא חבירו עמו לא מהני שרואה היין ביד חבירו כמו שמועיל לברך לעצמו ברכת שהחיינו ברואה הפרי ביד חבירו, וביאר עוד הגדר בזה בסי' רכ"ג בסוגי' דידן, על פסק הרמ"א ד"אם מתה אשתו בלדתה מברך שהחיינו, דהא ליכא הטבה לאחרני" ומביא על זה המ"ב שם בסק"ד, דעת הט"ז דס"ל דהמחבר פליג על זה, וס"ל דמ"מ יש לה טובה שהשאירה זכר בעולם, ומסיים המ"ב - "אבל במור וקציעה פליג על זה, דברכת הטוב והמיטיב נתקן רק על הנאה גשמית ולא על הנאה

סיבה לברך שהחיינו (אפי' לפי שיטת הנ"ל דרק בתאב לבת במיוחד) מדוע זה עצמו לא יהיה סיבה לברך גם כן הטוב והמיטיב, וכי שמחת לידת בת פחותה מיינ טוב יותר וכלים חדשים וכדו', וע"כ שהגדרת הדברים שונה, וצריך לבאר זה.

ד' - יסוד ההבדל בין ברכת שהחיינו להטוב והמיטיב

ועיינתי בדבר ומצאתי שלכאו' הגדרת הדברים כך - (יסוד הסברא בזה שמעתי מר' דוד שטרן שליט"א, והרחבתי בזה למצא בית אב לזה בדברי הפוסקים) ברכת הטוב והמיטיב נתקנה על הנאה גשמית שאדם מקבל אותה, דאם אחרים מקבלים אותה עמו, מברך הטוב והמיטיב, וברכת שהחיינו הוא על שמחת לבו של אדם המתחדשת, (לא על מצב תדיר) גם כשהוא לבדו, ואף שיש מקומות שכתוב בפוסקים שאם אין אחרים עמו מברך רק שהחיינו, הוא לא מטעם שהברכות שוות בעניינם, אלא מפני שיש כאן גם הסיבה המזיקה לברך שהחיינו מצד עצמו כיון שלבו שמח בקרבו, אך לא יכול לברך הטוב והמיטיב שנתקנה רק באחרים עמו, וכוונת הגמ', לא דכל שיש אחר עמו מברך הטוב והמיטיב, אלא דבמקומות דנזקקים לברך הטוב והמיטיב על טובה שמקבל, יברכנה רק אם יש אחר עמו שותף באותה טובה, ואם אין אחר עמו, יברך שהחיינו על שמחת לבו בלבד שבדר"כ יש לו באותם מקרים שמברכים עליהם הטוב והמיטיב, ונמצא דברכת הטוב והמיטיב שני תנאים יש לה, א' - שיקבל טובה גשמית, ואין די בשמחת הלב גרידא, ב' - שיהיו אחרים עמו, כמשמעותה של ברכה - המיטיב לאחרים, כמפורש בגמ', וברכת שהחיינו א"צ לשני תנאים אלו, אלא מברכה גם כשהוא

מנורה דעת המ"ב בשהחיינו בלידת בת בדרום נה

ובדברים אלו מתבאר להדיא הטעם לענייננו, שאין הטוב והמיטיב בלידת בת למרות ששהחיינו מברכין.

והניף רבינו המ"ב ידו עוד לבאר עיקרו של דבר זה בסי' זה (רכ"ג) על דברי השו"ע סעיף ה' דאם נתנו לו כלים במתנה, מברך הטוב והמיטיב, "שהיא טובה לו ולנותן", וכתב עלה המ"ב סקכ"א וז"ל - "והנה יש מהאחרונים שחולקים על פסק זה וס"ל דלפי מסקנת גמ' דידן לא נתקנה ברכה זו כי אם בדאית להו לאחרני ג"כ טובה גשמית" עכ"ל עיי"ש דמקורו בתשו' פרח שושן ובי' הגר"א, (עיי"ש בגר"א דהמ"ב הוסיף בה הבנת דברים דהגר"א כתב זה באופן אחר, וצריך לעיין בכל הסוגי' כדי להבין את דבריו). ואף שלכאנ"י יש פוסקים שחולקים על יסוד זה בסעיף הנ"ל, והט"ז הנ"ל במתה אשתו על פסק הרמ"א, והספר חסידים שהביא הבי' הלכה, אך אפשר שכל מקום הוא מסיבה מקומית בפני עצמה, ועכ"פ הרבה פוסקים מסכימים לזה, וכך הכרעת המ"ב בכל הני מקומות.

ה' - מפני מה אם בירך הטוב והמיטיב לא יברך שהחיינו

אלא נשאר לנו להבין לפי כל הנ"ל, למה פשוט בפוסקים, דאם כבר בירך הטוב והמיטיב לא יברך שהחיינו, אם הם ברכות חלוקות ביסודם, וכמש"כ שם המ"ב סוף סקכ"א - "דבמקום שמברכין ברכת הטוב ס"ל לרוב הפוסקים דאין מברכין שהחיינו", אבל להאמור למעלה בהגדרת הדברים יובן יותר, דבברכת הטוב והמיטיב צריך שני תנאים בשביל לברכה, שיש אחרים עמו, ושמקבל בזה הנאה גשמית, משא"כ בברכת שהחיינו, א"צ לתנאים אלו, ודי בשמחת לבו

רוחנית לבד, וכן בלחם חמודות ולבוש וחיי אדם כולם העתיקו לדינא כהרמ"א עכ"ל, והלא ברור דברכת שהחיינו נתקנה גם על הנאה רוחנית, כמו במועדים שמברכין על היום, ולא בגלל שמחת הבשר והיין, הא קמן שהמ"ב בעצמו ביאר החלוק בזה.

וראיה נוספת לזה מריש סי' רכ"ה ברואה פני חבירו כתב שם המג"א בסק"א - "ואע"פ שיש אחרים שנהנין בראייתו, אינו מברך הטוב והמיטיב (בי' רשב"א) דאין זה טובה אלא שמחה (לבוש)" עכ"ל רבינו המג"א, ואף שהמ"ב שם לא העתיק דברי המג"א אלו, המעיין יראה שמביאם בפירוט, בבי' הלכה ריש סי' רכ"ג על חי' הספר חסידים שהביא הא"ר, דאם נולד לו נכד, או לאוהבו גם מברך הטוב והמיטיב, וכתב על זה הבי' הלכה וז"ל - "אמנם לפי מה שראיתי בתשובת הרשב"א ח"ד סי' ע"ז {והעתיקו הבי' והמג"א בקצור ריש סי' רכ"ה} מוכח דפליג על זה, שמסיק שם דלאו בכל דבר שנהנה הוא ואחרים עמו, שיברך הטוב והמיטיב, שא"כ אפי' אקרא חדתא יברך הטוב והמיטיב, וגם למה שאלו בגמ', וכו' מאן איכא אחרינא בהדיה, ואמרו התם נמי איכא אשתו בהדיה, תיפוק ליה משום בניו ובני ביתו דנהנים ושמחים עמו, וכו', אלא דברכה זו הוא דווקא בדבר שיש לו תועלת והנאה בו, כירידת גשמים וירושת הקרובים ולענין רבוי יין שאחרים נהנים ושותים עמו וכדלעיל בסי' קע"ה, עיי"ש, וכן בלידת אשתו זכר יש לאב ולאם הנאת תועלת, חדא דהוה לאו חוטרא לידה ומרה לקבורה, ועוד שהוא כירך האב והאם ומידת כל אדם תאבין לו ליורשן" ע"כ לשונו, ובהני שזכר הספר חסידים לא שייך טעם זה וגם ביתר הפוסקים לא נזכר דבר זה וטוב למעט בברכות אלו בדבר שלא נזכר בהדיא עכ"ל הבי' הלכה,

שמועה טובה להזקיקו הטוב והמיטיב, אבל יש כאן שמחה מספיקה לברכת שהחיינו.

ואע"פ שכוונתו שאינו מברך כלום בשמיעה היינו שאינו מברך אפי' שהחיינו, כמבואר לעיל ריש סי' רכ"ב בשו"ע דעל שמועות טובות, כשהוא לבדו מברך שהחיינו, וכשהן טובות לו ולאחרים מברך הטוב והמיטיב, בכ"ז כאן אינו מברך בשמיעה אפי' שהחיינו, שאינה שמועה טובה, (וכמו שביארו דבריו במהדורת דרשו) ומוכרחים לומר לכאן, דמתלי תלי קצת בגדרי הטוב והמיטיב, ולכן כיון שאין שם מספיק שמחה בהשמועה, דאין שם טובה גשמית, ושמחת הלב לא מספיקה כל זמן שלא ראה אותה, וכמש"כ המ"ב שם סק"ג דמברך שהחיינו על שמועה טובה "היינו כשיש לו שמחה מהשמועה" (ומקורו מהלבוש, ורואים כאן ששייך היכי תמצוי הפוכה ג"כ, שראוי לברך הטוב והמיטיב, אם היו כאן שנים, ובכ"ז אם אין זה שמחה מספיקה לברך שהחיינו לא יברכו, וצ"ל שהלבוש לשיטתו במה שהבאנו לעיל מדבריו שהובאו במג"א ריש סי' רכ"ה ששמחה וטובה הם שני דברים) לכן כאן שבשמיעה חסר בשמחה אין מברך אפי' שהחיינו, דהלא חזינן דפוסק שבשרואה אותה בן מברך שהחיינו, וע"כ צ"ל שכאן אין מספיקה גם השמועה לשהחיינו, אבל בראיה צ"ל כדברינו, דמברך על שמחת לבו אע"פ שאין כאן טובה גשמית לברך עליה, דשהחיינו יש לו גדרים אחרים מהטוב והמיטיב.

ז' - מסקנת הדברים

ודאיתאן להכי מתבאר לן מפני מה כ"כ היה פשיטא לרבינו המ"ב, דשייך כאן שהחיינו אע"פ שלא שייך הטוב והמיטיב, שוב ראיתי במ"ב דרשו הביאו כן

המחדשת גם על דבר רוחני וכו', אבל הטוב והמיטיב כוללת בתוכה כביכול גם השמחה שיש בשביל ברכת שהחיינו, אע"פ שאין די בשמחה זו להזקיקו הטוב והמיטיב, כאילו נאמר (בלשון מושאל) דהטוב והמיטיב היא ברכה חמורה יותר ולא על כל שמחה מתחדשת מברכין אותה, אבל בברכה החמורה כלולה גם השמחה של שהחיינו הקלה יותר, וראיה לזה מצינו במ"ב בס' רכ"ה בשעה"צ סק"ה דבילדה זכר ובירך הטוב והמיטיב, ובא לביתו תוך שלשים יום - "איני יודע אם חייב לברך שהחיינו דברכת הטוב היא כוללת יותר" עכ"ל.

ו' - ביאור דברי הגר"ז לפי כל הנ"ל ולמה אין מברכין שהחיינו על השמועה שנולדה לו בת

ולפי כל הדברים הללו יאירו לנו דברי שו"ע הגר"ז שכתב בסדר ברכת הנהנין פרק י"ב סעיף י"ב, וז"ל - "ילדה אשתו זכר צריך לברך הטוב וכו' ואפי' הוא בעיר אחרת ובאו ואמרו לו וכו', וכשחוזר ורואה הבן הנולד אם רואהו תוך ל' יום מיום ששמע א"צ לחזור ולברך שהחיינו, מאחר שכבר בירך עליו הטוב והמיטיב (א. ה. כדברי השעה"צ הנ"ל) אבל אם לאחר ל' יום צריך לברך וכו', ואפי' על בת צריך לברך כל שלושים יום כשנהנה ושמח בראייתה כמו שנתבאר (למעלה שם, דגם על נשים מברך ברואה פני חבירו ועיין מ"ב בזה) אלא שעל השמועה אינו מברך כלום שאינה שמועה טובה" עכ"ל, הרי קמן להדיא שמברך על לידת בת שהחיינו כרואה פני חבירו, אע"פ שאין מברך הטוב והמיטיב כבזכר (וא"כ גם הגר"ז קדם למ"ב בחידוש זה) אבל לכאן יש כאן תמיה עצומה על לשונו דאם אינה שמועה טובה, איך יברך בשמחה שהחיינו, אך לדברינו יאירו דבריו באור אחר לגמרי, דכוונתו דאין כאן

מנורה דעת המ"ב בשהחיינו בלידת בת בדרום

נז

מהאגרות משה, שלכן לא הזכירוהו הפוסקים מרוב פשיטותה.

סוף דבר - המברך שהחיינו בלידת בת בכל פעם שנולדה, אין מזניחין אותו, וכדאי הוא המ"ב לסמוך עליו אף שלא בשעת הדחק, וכן ראיתי במ"ב דרשו שהביאו מהגר"ק והגר"ק שמברך אף באינו תאב, וציינו במוסגר לתשובות והנהגות ח"ב סי' קל"ב, וכמו שהביא גם ר' יאיר מינקוס במאמרו, ועיינתי שם וראיתי שמפקפק בחידוש זה של המ"ב, ורוצה להעמיד כעין

דבריהם, ואם קבלה היא נקבל, אך אם מסברא, מי אלימא סברתו מסברתו של המ"ב שנתקבל בכל תפוצות ישראל כפוסק אחרון, ואמאי נסמוך על סברתו יותר מעל המ"ב, אף בספק ברכות, בדבר שהמ"ב כותב "שנראה לו פשוט", ונתבאר שעוד פוסקים לפניו ולאחריו פשיטא להו דבר זה (וידוע מהסבא מסלבודקא שכהרא"ש או רש"י כותבים בלא ראייה הוא ראייה מכל התורה) ולהעמיד דבריו רק במקרים מיוחדים, נתבאר כאן שיש לדחות זאת לכאור'.



הרב ערן כברה

בענין הוראת מרן החזו"א זצ"ל בענין אתרוג שהתברר ביום טוב שהופרשו תרו"מ שלא כהוגן

(ג) חכך הרב ויינטרוב בדעתו רבות בדבר, והפנה את השאלה בעוד ליל להגרח"ק שליט"א שהסתפק גם הוא בשאלה ובצדדיה, עד שהחליטו להציע את השאלה לפני מרן החזו"א זצ"ל, הם השכימו להתפלל תפילת ותיקין אצל מרן החזו"א והציעו בפניו את השאלה, לאחר שמיעת השאלה הורה מרן זצ"ל לעשר עתה מחדש ע"י טבל ודאי שאין בו פטור לקוח, ולכוין גם על האתרוג הנמצא בירושלים אצל הרב אלישיב זצ"ל, והדגיש בפניהם מרן החזו"א זצ"ל למהר לעשר לפני הזמן המשוער בו מתפלל הרב אלישיב בירושלים, שכיון שכל המתפללים יברכו על אתרוגו, נמצא שאם לא יעשרוהו בזמן יגרם ברכה לבטלה לרבים מן הציבור, לכך חובה לעשרו ביו"ט כדי שלא יכשלו אחרים, אע"פ שאין מעשרין ביו"ט מדרבנן, מכל מקום בכגון זה אמרו חכמים (עירובין לב:) מוטב לחבר לעבור עבירה קלה, כדי שלא יכשלו מחמתו הרבים, [א"ה, ועוד ראה בדברי התוס' (שבת ד.) בד"ה וכי אומרים, וכן בדברי התוס' (גיטין מא:) בד"ה כופין את רבו, ויש לפלפל], תיכף ומיד הלכנו להרב שלמה כהן ז"ל שהיה ברשותו עצי אתרוגים, ואכן לשמחתינו מצאנו בביתו אתרוג שהיה טבל ודאי, ברשותו עישרנו עם אותו האתרוג על האתרוג שקנינו, ובכללן האתרוג שהיה בירושלים ברשותו של מרן הרב אלישיב זצוק"ל, עיי"ש.

(ד) ולכאורה צריך ביאור בהוראת מרן החזו"א זצ"ל בהא דהתיר לעשר ביו"ט

(א) הנה ראיתי בספר "מעשה איש" (חלק ה' - עמ' צ"ד) דסיפר הרה"ג ר' בערל ויינטרוב זצ"ל שבאחד השנים בחיי מרן החזו"א זצלה"ה קנה אתרוגים תימניים עבור עצמו ועבור החברותא שלו, הלא הוא רבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א, את האתרוגים הלך לבחור בעודם על העצים וקנאם מבעל הפרדס, לאחר שהביאם מביתו הפריש עליהם תרומות ומעשרות מאחד האתרוגים שהביא מבעל הפרדס לצורך כך, ולאחר מכן הביא שני אתרוגים לרבינו הגר"ח שליט"א - ששלח אתרוג אחד מהם לחמיו מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל.

(ב) ואולם כליל יו"ט התעוררה לו לפתע שאלה על אופן ההפרשה שעשה באתרוגים, והוא מאחר ששילם לבעל הפרדס על האתרוגים שבחר בזמן שהם היו עוד על העץ, וכיון שכך נמצא שקנה את האתרוגים בהיותם במחובר, ואילו את הפרשת התרומות ומעשרות עשה מאתרוג תלוש שהיה במקום שנתן לו אותו הבעל הבית לצורך כך, נמצא א"כ שהאתרוג שממנו הפרישו פטור מתרומות ומעשרות מן התורה לפי חלק מדעות הראשונים ז"ל, כיון שהיה בתורת לקוח בידו, ואילו האתרוגים שבחר לקיום מצות ארבעת המינים קנה במחובר, ואינם נחשבים בכלל פטור לקוח, נמצא שהם חייבים בהפרשת תרומות ומעשרות מן התורה, ואי אפשר להפריש מדבר החייב רק מדרבנן על דבר החייב מן התורה.

חובה, דהא אין לך דיעבד גדול מזה, ואי הכי שפיר הוי יוצא ידי חובת המצוה אף באתרוג טבל, וכל החסרון הוי רק משום ברכה לבטלה בלבד. ואי נמי מצינו למימר, דכיון דלעולם מנהג הציבור לברך על אתרוגו של המרא דאתרא, ואת ההלל וההקפות עושין באתרוג שלהן, [ונכבר הובא בספר "פסקי תשובות" (סימן תר"ס אות י"ג) בשם שו"ת תשובות ונהגות (חלק ב' סימן שט"ו) דכתב לבאר מנהגן של ישראל, ואף שבדברי המשנ"ב (שם ס"ק ל"ט) נתבאר לא כן, ואכמ"ל], אי הכי נמצא שפיר דהוי יוצאין ידי חובת המצוה באתרוג שלהן, וכל החסרון רק מצד ברכה לבטלה בלבד.

ז) ועפ"י אתי שפיר בהא דהורה מרן החזו"א זצ"ל דחובה לעשרו ביו"ט כדי שלא יכשלו אחרים, אע"פ שאין מעשרין ביו"ט מדרבנן, מכל מקום בכגון זה אמרו חכמים (עירובין לב:) מוטב לחבר לעבור עבירה קלה, כדי שלא יכשלו מחמתו הרבים, עכ"ד. והשתא כיון דאמרינן דהוי יוצא ידי חובה בדיעבד באתרוג טבל, אי הכי מאי טעמא התיר החזו"א זצ"ל לעבור עבירה כדי שלא יכשלו אחרים, הרי כיון דיוצאין ידי חובה בדיעבד אי"ז מכשול עד שנבוא להתיר לעשות עבירה של הפרשת תרומות ומעשרות בשבת. אולם השתא למאי דאמרינן דאין לברך על אתרוג טבל נמצא דהוי מכשול כל דמברך עליו, ולכן הותר לעבור עבירה של הפרשת תרומות ומעשרות, כדי שלא יכשלו הציבור בברכה לבטלה.

ח) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי דכיון דנקטינן דאין לברך על אתרוג טבל מחמת דספק ברכות להקל, אי הכי היאך הותר לעבור עבירה ודאי כדי שלא יכשלו אחרים בספק עבירה.

מחדש, וזירז אותן שיעשרו לפני הזמן המשוער בו מתפלל הרב אלישיב זצ"ל בירושלים, כדי שלא יגרם ברכה לבטלה לרבים מן הציבור, דהא מאי טעמא דמרן החזו"א זצ"ל זירז אותן לעשר את האתרוג כדי שלא יכשלו בברכה לבטלה, דהוי מחלוקת ראשונים ז"ל האם איסור ברכה לבטלה הוי מן התורה או מדרבנן, [וראה בשו"ת "פאר הדור" (סימן ק"ה) דסבר דאיסור ברכה לבטלה הוי מן התורה, ואולם ב"מקורות" הובא דעת רוב הראשונים ז"ל דאיסור ברכה לבטלה הוי מדרבנן, ואכמ"ל], ולא נחית לזרז אותן לעשר את האתרוג מחמת שלא יתבטלו הציבור מקיום מצוה דאורייתא של נטילת לולב ביום טוב ראשון.

ה) ונראה לומר בטעמיה מחמת דלעולם הוי מצי לצאת ידי חובה אף באתרוג טבל ודאי בדיעבד, וכמבואר בהדיא בדברי ה"משנה ברורה" (סימן תרמ"ט - שעה"צ אות מ"ה) דכתב לאתויי דברי הר"ן (סוכה יז.) בד"ה של דמאי, דהביא דעות רבותינו הראשונים ז"ל דפליגי האם באתרוג טבל אמרינן מיגו דאי בעי היה מפריש ממקום אחר עליו, דמיניה וביה אי אפשר להפריש דהו"ל חסר, או אפשר כיון דעתה אין בו היתר אכילה, אין יוצאין בו, והרמב"ם מהמחמירין, ולכן יש ליטול אתרוג של טבל בארץ ישראל בלא ברכה, ובחו"ל אין כאן איסור טבל כלל ועיקר, דאין תרומות ומעשרות בחו"ל בזמן הזה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הוי מצי לצאת ידי חובה באתרוג טבל בדיעבד, רק דאין לברך על קיום המצוה.

ו) והשתא לפי"ז צריך לומר בהא דהורה מרן החזו"א זצ"ל שיזדרזו לעשר את האתרוג מחמת איסור ברכה לבטלה, משום דמצד קיום המצוה עצמה הוי יוצא ידי

ספק בדבריהם, אין מצווין משום לאו ד"לא תסור", עכ"ד. והיינו דרצונו לומר דאף בגוונא דאיכא ספיקא כמאן הלכתא, נמי איכא למימר דהתנו חז"ל דבגוונא דלא יהא הכרע כמאן הלכתא, נמי אית לן למיזל כדברי המיקל בדבר זה, ואין משום "לא תסור" בדברי המחמיר כלל ועיקר, ונמצא מדבריו דלעולם הוי ב' גווני בדין דספיקא דרבנן לקולא: א) בגוונא דאיכא ספיקא בגוף הדין, האם נאמר באופן מסויים או לאו, ואי נמי דנסתפק לו האם קיים תקנת חז"ל או לאו, וע"ז אמרינן לדינא דספיקא דרבנן לקולא, והוי פטור לעשותו לגמרי, לפי שבמקום ספק לא ציוו חכמים לדבריהם כלל ועיקר. ב) בגוונא דאיכא ספיקא בפלוגתא דתנאי או אמוראי כמאן הלכתא, וע"ז נמי אמרינן לדינא דספיקא דרבנן לקולא, והוי פטור מלעשות כדעת המחמיר, לפי שבמקום ספק לא נאמרו דברי המחמיר כלל ועיקר, והו"ל כמאן דבטלו דבריו מעיקרן.

יא) והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דכיון שחכמים הוי מתקני כל הברכות, והם אמרו שבכל מקום ספק ברכה אזלינן לקולא, אי הכי נמצא דמעיקרא לא תקנו לברך במקום ספק, ונמצא דכל שמברך הוי ברכתו ודאי לבטלה, וכל שמברך הוי עבירה ודאי דמוציא שם שמים לבטלה, ולפיכך צריך לעבור עבירה של הפרשת תרומות ומעשרות בשבת, כדי שאחרים לא יכשלו באיסור ודאי של ברכה לבטלה.

יב) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי אמאי הוי ברכתן משום ברכה לבטלה כלל ועיקר, הרי כיון שהציבור מתכוונין בברכתן לפטור נמי אתרוג שלהן שיקראו בו את ההלל וההקפות, וא"כ אף דהאתרוג הראשון שברכו עליו הוי פסול למצוה, מכל מקום הוי חלה הברכה נמי על אתרוג שלהן, ודמי להא

ט) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו ב"שב שמעתתא" (שמעתא א' פרק ג') דכתב לאתויי דברי הרמב"ם ("ספר המצוות" שורש א') בגדר החיוב לשמוע בקול חכמים, וזה לשונו, כי כל מה שציוונו חכמים לעשותו, וכל מה שהזהירונו ממנו, כבר צווה משה רבינו ע"ה בסיני שיצוינו לעשותו, והוא אומרו (דברים פרק י"ז פסוק י"א) "על פי התורה אשר יורוך וגו'", והזהירונו יתברך מעבור דבר מכל מה שתיקנו אותו או גזרו, ואמר (שם) "לא תסור", עכ"ל. וכתב הרמב"ן (שם) להקשות דכיון דכל איסורי דרבנן בכלל "לא תסור", א"כ היאך הקילו באיסורי דרבנן לומר ספיקא דרבנן דאזלינן בספיקא דרבנן לקולא, כיון דכל מה שאמרו חכמים הרי הוא מן התורה בכלל "לא תסור", עכ"ד. ובספר "זוהר הרקיע" בד"ה המין האחד, כתב ליישב דכך הורשו מאת 'מתקני התקנות' ללכת בהם לקולא, כדי להפריש ביניהם לדברי תורה, עיי"ש. וכתב ה"שב שמעתתא" להעיר דאכתי תיקשי מהא דכתב הרמב"ן להקשות ממאי דאמרו בגמ' בע"ז (ז). דבפלוגתא דדבר תורה הלך אחר המחמיר, ובדברי סופרים הלך אחר המיקל, עיי"ש. ובזה אינו עולה דברי "זוהר הרקיע" כהוגן, דבשלמא בספיקא דגוף המעשה - איכא למימר דכך הורשו מאת 'מתקני התקנות' שלא יאסר אלא בודאי אבל לא מספק, ולא גזרו בספק כלל ועיקר, אבל במחלוקת השנויה בדברי סופרים - דלדברי המחמיר והאוסר לא הורשה להקל לזה שיסתפק בדינם, כיון דהם יודעים שאסור בודאי הוא, וא"כ מאן שרי ומאן מחיל איסור לאו ד"לא תסור", עיי"ש.

י) והנה מצינו ב"רשימות בשמעתתא" (הגר"מ שטרנבוך שליט"א - אות כ') דכתב ליישב דאיכא למימר דחז"ל שהם 'מתקני התקנות' תיקנו מעיקרא שאם יתעורר

מצינו בשו"ע (או"ח סימן ר"ו סעיף ו') דפסק דאם נטל בידו פרי לאוכלו, ובירך עליו, ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך, אע"פ שהיה מאותו מין לפניו יותר כשבירך על הראשון, הגה: רק שלא היה דעתו עליו לאכלו, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו ז"ל בבירך על פרי ונפל מידו ונמאס לאכילה, האם צריך לחזור לברך על פרי אחר, ואף שהיה דעתו עליו לאוכלו, או דלמא כל שהיה דעתו עליו לאוכלו, אינו צריך לחזור לברך עליו, דדעת השו"ע דצריך לחזור לברך עליו, ודעת הרמ"א דאין צריך לחזור לברך עליו, והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, כיון דמרבין החזו"א זצ"ל אזיל בתר שיטת הרמ"א דפסק דאין צריך לחזור לברך על הפרי האחר, אי הכי אף דלעולם לא חלה הברכה על האתרוג של הרב אחר דהיה פסול לברכה, מכל מקום הוי חלה הברכה על האתרוג שלהן שיטלו בהלל ובהקפות.

יג) אכן שוב חושבני לדחות דשאני התם דמיירי שנטל את הפרי האחר תוך כדי דיבור לגמר הברכה, ולפיכך שפיר הוי חלה הברכה עליו, מה שאי"כ הכא דנטל אתרוגו יותר מזמן של תוך כדי דיבור לאמירת הברכה, דהא לא נודע להן דהוי אתרוגו של הרב פסול לברכה, לפיכך שפיר הוצרכו לעשר ביו"ט, כדי שלא תהא ברכת הציבור לבטלה. ואולם שוב מצאתי ב"פסקי תשובות" (שם אות כ"ג) דכתב דאף לאחר כדי דיבור הוי מצי לאכול את הפרי האחר על סמך הברכה הראשונה, וצ"ע.

יד) ועוד לכאורה תיקשי בהאי עובדא דמה בכך דקנה את האתרוג דמצוה בעודו על העץ, דמחמת כן אמרינן דאין בו פטור ד'לקוח', הרי כיון דבטלו חכמים את הקנין מעות במטלטלין, אי הכי נמצא דלעולם לא נקנה האתרוג בעודו על העץ כלל ועיקר.

טו) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (חו"מ סימן קצ"ח סעיף א' - ה') דפסק דדבר תורה מעות קונות, אבל חכמים תקנו שלא יקנו המטלטלים אלא בהגבהה וכו', ולמה תקנו חכמים שלא יהא מעות קונות, גזירה שמא יתן הלוקח דמי החפץ, וקודם שיקחנו יאבד באונס, כגון, שתפול דליקה וישרף, או יבואו לסטים ויטלוהו, ואם היה ברשות הלוקח יתמהמה המוכר ולא יציל, לפיכך העמידוהו חכמים ברשות המוכר כדי שישתדל ויציל, לפיכך אם היה ביתו של לוקח שיש בו החפץ שנמכר מושכר למוכר, העמידוהו על דין תורה, שהרי מצוי הוא אצל ביתו ויכול להציל וכו', עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף דלעולם בטלו חכמים קנין מעות במטלטלין, מכל מקום אם החפץ נמצא במקום שביד הלוקח להציל את מקחו, וכגון שעליית הקונה מושכרת למוכר, דכבר לא שייכא גזירת חכמים שלא יטרח המוכר להציל המטלטלין, אי הכי לא בטלו חכמים את הקנין מעות, והשתא לפי"ז כל שכן בנידון דידן דמיירי דהלוקח קנה את האתרוג בזמן נתינת המעות, דלא בטלו חכמים את הקנין מעות, ולפיכך שפיר קנה את האתרוג במעות בעודו על העץ.

טז) ואי נמי נראה לעניות דעתי לצדד דאתרוג שמחובר לעץ לאו בכלל מטלטלין הוא, שהרי אע"ג שהעץ עצמו הוי תלוש ולבסוף חברו, מכל מקום הא כבר מצינו בשו"ת הרדב"ז (חלק ה' סימן קי"ט) דכתב בתוך דבריו דקא סבר רב תלוש ולבסוף חברו לענין ע"ז כתלוש דמי (ע"ז מז:), דבית אין לו שורשים בקרקע, ולא בטיל לגבי קרקע, אבל אין לו שורשים בקרקע, והוי כמחובר מעיקרו, וכן דעת התוס', הא למדת דמשום חומרת ע"ז אמרינן כתלוש דמי, אבל בעלמא תלוש ולבסוף

חברו כמחובר דמי, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דכל הנידון האם בתלוש ולבסוף חברו הוי חשיב מחובר או תלוש, הני מילי דוקא בבית דאין לו יניקה מהקרקע, דהיינו דאין כל מהותו וקיומו הוי מחמת הקרקע הוא, אלא כל הקרקע הוי רק היכי תימצא להחזיק את הבית בלבד, ולפיכך יש לדון האם הוי בית חשיב כמחובר או כתלוש, מה שאי"כ באילן דכל מהותו וקיומו הוי מחמת הקרקע בלבד, אי הכי ליכא למאן דאמר דהוי חשיב כתלוש כלל ועיקר, והשתא לפי"ז נמצא דאתרוג בעודו על העץ הוי חשיב מחובר, ולא כמטלטלין דמי.

יז) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי בהקדם הא דמצינו בדברי הר"ב (שבועות פרק ו' משנה ו') בד"ה רבי מאיר, דכתב דהלכה כחכמים דכל המחובר לקרקע, הרי הוא כקרקע (גיטין לט.), ודוקא בדין שומרים, אבל גבי מקח וממכר ואונאה ומודה במקצת הטענה, בכל הני קיי"ל דדבר העומד ליבצר כבצור דמי, עכ"ל. וכתב התוס' יו"ט בד"ה וחכמים אומרים, דמה שכתב הר"ב אבל גבי מקח וממכר וכו', בכל הני קיי"ל דדבר העומד ליבצר כבצור דמי, וטעמו כמו שכתב ה"טור" (חור"מ סימן צ"ה סעיף ב') דכל המחובר לקרקע כקרקע דמי, וכתב הר"י הלוי, דדוקא לענין שומרים, אבל מאן דמזבין לחבריה ענבים העומדים ליבצר, כיון דאדעתא למשקל זבינהו ניהליה, כבצורות דמיין, ודנינן בהו דין מטלטלין בכל מילי, כגון דין אונאה ושבועה, וכיוצא בהן, דקיי"ל כל העומד ליבצר כבצור דמי, והכא היינו טעמא דגבי שומר לאו כבצורות דמיין, כיון דלשמירה הן כשהן מחוברין לקרקע, ואדעתא דהכי מסרינהו ניהליה, הוה ליה כקרקע, דהא לאו למתלשינהו מסרינהו

ניהליה, עכ"ל. והכריחום לחלק בין שומרים לשאר דברים, כפי מה שנראה לומר פשוט ההיא גמ' דפרק נערה שנתפתה במסכת כתובות (נא.) דאמרינן בפשיטות כל העומד לגזוז כגזוז דמי וכו', ומכיון דהרמב"ם (פרק ה' מהלכות טוען ונטען הלכה ד') לענין מודה מקצת כתב דוקא באינן צריכין לקרקע אמרינן כבצורות דמיין, וכן כתב לענין מקח וממכר ואונאה (פרק א' מהלכות מכירה הלכה י"ז), שמע מינה דבשכירות אף באינן צריכין לקרקע ס"ל דלאו כבצורות דמיין, וכן סתם וכתב (פרק ב' מהלכות שכירות הלכה ד') דהמוסר לחברו דבר המחובר לקרקע לשמור, אפילו היו ענבים העומדים להבצר, הרי הן כקרקע - בדין השומרים, ולא באר שזה דוקא בצריכין לקרקע, אלא דלשיטתיה דבפירוש משנתינו קאזיל שהיא לענין שומרים בלבד, ובאין צריכין לקרקע, ואפילו הכי אמרו רבנן דלאו כבצורות דמיין, משום דלא דמי שמירה לשאר דברים וכו', [א"ה, וכן הוא בדברי הב"י (חור"מ סימן צ"ה סעיף ב') בדעת הרמב"ם כן, ואכמ"ל], עיי"ש.

יח) והרי חזינן בדעת רבותינו הראשונים ז"ל דסברי דעד כאן לא פליגי רבנן למימר דכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, הני מילי דוקא לענין שומרים בלבד, אבל לענין מקח ומקח וכו', לית מאן דפליג דהוה כמטלטלין בלבד. והשתא לפי"ז נמצא בנידון דידן, דלעולם אתרוג בעודו על העץ הוי חשיב כתלוש, ואי הכי הדרא קושיין לדוכתא דלעולם אין האתרוג נקנה במעות בעודו על העץ, אחר דהוי חשיב מטלטלין, וכבר רבנן בטלו את הקנין מעות במטלטלין.

יט) ושמא יש לדחות קצת, דהא אמרינן דפירות המחוברין הו"ל כמטלטלין לענין מקח וממכר, לא איתמר רק גבי קנייני

דחיקא היא, וכן הלכתא, עיי"ש. והרי חזינן מדבריו בכוונת דברי ה"ירושלמי" דלעולם אף בפירות מחוברין בטלו חז"ל קנין מעות, משום דשייכא בהו טעמא דשמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה.

(א) מכל מקום נראה למאי דכבר מצינו במפרשי ה"ירושלמי" (שם) דפירשו סוגיית הגמ' לענין איסור ריבית, וכן מצינו בדברי הב"י (חומ"מ סימן קצ"ח סעיף ה') דכתב לדחות דברי בעל ה"העיסור" דידן, ואפשר דאף איהו סבר לפרש סוגיית הירושלמי לענין ריבית, ואי הכי שפיר הדר מצינו למימר דלעולם לא בטלו חכמים קנין מעות בפירות מחוברין. ועוד דבלאו הכי נראה להוסיף לצדד, דכיון דכל גידולו של הפרי באילן הוי בזמן שכבר האילן נטוע בקרקע, אי הכי לית מאן דפליג דהוי חשיב בכלל מחובר הוא.

(בב) ועוד לבר מן דין, הנה ראיתי בספר "מאורות דף היומי" (ב"מ מז:): דכתבו לאתווי עובדא באדם אחד שרכש כרטיס הגרלה, ולאחר מכן הציע לחבירו להשתתף עמו בהוצאות הכרטיס הגרלה, כעבור מספר ימים גילה המוכר שהכרטיס זכה בהגרלה, והוא זכה בסכום עצום, ומשכך חשב לנשל את חבירו מהזכיה בטענה שמטלטלין אינם נקנין בקנין מעות. וע"ז טען בעל ה"אמרי בינה" (חומ"מ - דיני הקניינים סימן ה') דבנידון דידן לא בטלו חז"ל את הקנין מעות במטלטלין, שהרי כל הטעם שבטלו את הקנין מעות, משום שהמוכר לא יחוש להצלת המטלטלין בגוונא דתפרוץ שריפה, ולפי"ז בנידון דידן שהמוכר נשאר שותף בכרטיס הגרלה, א"כ אם תפרוץ שריפה ודאי שיחוש המוכר להציל את הכרטיס הגרלה, שהרי הוא שותף בו, [א"ה, ואולם

מטלטלין מן התורה בלבד, דהיינו דפירות בעודן על העץ הוי נקנין בקנייני מטלטלין, אבל לא איתמר אף גבי גזירת חז"ל דבטלו קנין מעות במטלטלין, וטעמא משום דכל הנידון האם פירות מחוברין הוי חשיבי כקרקע או כמטלטלין הוי נידון דיני בלבד, ואי הכי לענין גזירת חז"ל דבטלו קנין מעות במטלטלין, גזירה שמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה, אזלינן בתר המציאות דהוי מחוברין לקרקע, ושפיר לא בטלו חכמים את הקנין מעות, ואע"ג דאף בכהאי גוונא הוי שייך טעם התקנה דשמא יאמר לו נשרפו חיטיך בעליה.

(ב) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי למאי דמצינו בספר ה"העיסור" (מאמר ב' - קנין - עמ' יא:): דכתב לאתווי ראייה מדברי ה"ירושלמי" דאף בפירות מחוברין בטלו חכמים קנין מעות, וזה לשונו, רב הונא סבר לה כרבי יוחנן דאמר דבר תורה מעות קונות, ומפני מה אמרו משיכה קונה, שמא יאמרו לו וכו', מילתא דשכיח גזרו בהו רבנן, ומילתא דלא שכיח לא גזרו בהו רבנן, ומיסתברא נמי דדוקא במילתא דשכיח בהו דליקה, אבל מכר לו חטים שבבית, כיון דלא שכיח בהו דליקה, מעות קונות, והכי גרסינן ב"ירושלמי" (ב"מ פרק ד' הלכה ב') גבי נשרפו חיטיך בעליה, חד בר נש דיהב לחבריה י' דינר. ואמר ליה, אית לי גבך מאה גרבין חמרא מן אהן ביתא - שרי, מן אהן כרמא - אסור. ושיילינן, מה בין כרם לבית. ומשני הגמ', בית אינו מצוי ליפול, כרם עשוי לשרוף. ואמר ר' יוסי, שמע מינה בר נש דיהב לחבריה עשרה דינרין על מנת תקום לי בהון מאה גרבין, כיון ששלח ידו בהן, צריך להעמיד לו מקחו, ולא מעות קונות לא גזרו, שמע מינה דבכל כי האי גוונא ששלח בהן יד, ליכא נשרפו חיטיך בעליה, דמילתא

שוב אתא לידן שו"ת אמרי בינה (שם), וראיתי דכתב בהדיא דלעולם אין מעות קונות אף בגוונא דהמוכר והלוקח הוי שותפין במקח, וצ"ע], עיי"ש.

כג) והשתא לפי"ז בנידון דידן דמיירי דהעץ עצמו עם שאר הפירות הוי ברשות בעל הבית, אי הכי ודאי שיטרח להציל את האתרוג שמכר אגב העץ כולו, ואי הכי בכחאי גוונא לא בטלו חז"ל קנין מעות, ועפי"ז שפיר מצינו לדון את האתרוג בזמן היותו מחובר באילן כדין קרקע, ושפיר הוי מצי לקנותו בקנין מעות, והוא למאי דאמרינן במתני' בקידושין (כו.) דקרקעות נקנות בכסף שטר וחזקה (חו"מ סימן ק"צ סעיף א'), ובגמ' שם נתבאר דאף בשטר וחזקה לא קני בקרקע רק במתנה, אבל במכר לא קנה עד שיתן דמים, לבר ממוכר שדהו מפני רעתה בלבד.

כד) ועוד לכאורה צריך ביאור בהוראת מרן החזו"א זצ"ל דהצריכן לעשר עתה את האתרוג מחדש ע"י אתרוג דטבל ודאי שאין בו פטור לקוח, ואע"פ שאין מעשרין ביו"ט מדרבנן, מכל מקום כגון זה אמרו חכמים מוטב לחבר לעבור עבירה קלה, כדי שלא יכשלו מחמתו הרבים, והרי מצינו ב"משנה ברורה" (סימן של"ט ס"ק כ"ה) דכתב דבגוונא דעבר ותיקן את הפירות בשבת, אם בשוגג - יאכל בו ביום, ואם במזיד - לא יאכל בין לו בין לאחרים עד מוצאי שבת, עיי"ש. והרי חזינן דאף דלעולם הוי חלה ההפרשה באדם המפריש תרומות ומעשרות במזיד בשבת, מכל מקום קנסוהו חכמים לאסור אכילת הפירות עד מוצאי שבת, ואי הכי היאך הוי מהני להפריש תרומות ומעשרות ביו"ט להתיר את האתרוג לצאת בו ידי חובה כלל ועיקר, הרי אכתי הוי האתרוג אסור באכילה מחמת דקנסוהו חכמים על

הפרשתו ביו"ט במזיד, וכל דאין האתרוג בר אכילה הוא, אינו יוצא ידי חובה, וכהא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן תרמ"ט סעיף ה') דפסק והפיסול מפני שאותו אתרוג אסור באכילה וכו', בין ביו"ט ראשון, בין בשאר ימים - פסול, עיי"ש. ונראה בפשיטות דלעולם אין לחלק באיסור אכילה בין איסור דאורייתא לבין איסור דרבנן. תדע, שהרי לדעת רש"י (ברכות לו.) כל חיוב הפרשת תרומות ומעשרות באתרוג הוי רק מדרבנן בלבד, ואפילו הכי אינו יוצא ידי חובה באתרוג שאינו מעושר כלל ועיקר, ואע"ג דמצינו ב"משנה ברורה" (שם ס"ק מ"ה) דכתב דאתרוג של דמאי כשר למצוה, היינו טעמא כדנתבאר ב"שער הציון" (אות מ"ה) דהוא כדעת בית הלל (סוכה לה:) דאי בעי מפקר לנכסיה, והוי עני וחזי ליה, עיי"ש.

כה) ושמא יש לומר בהקדם הא דמצינו בדברי ה"משנה ברורה" (שם) דכתב דאתרוג שנאסר מחמת בליעת איסור, כגון שנפל מקצתו לתוך חלב [בצירי] רותח, יש להחמיר שלא לצאת בו ביום ראשון, אבל בשאר הימים יש להקל, כיון שאין איסורו מחמת עצמו (מג"א ס"ק כ'), עכ"ל. וב"שער הציון" (אות מ"ח) כתב לאתווי דבחי' הגרע"א (שם) מוכיח כסברת המג"א דלא כה"שלטי גבורים", וא"כ במקום הדחק כשאין לו אחר - יש להקל גם ביום טוב ראשון, [א"ה, ואף דמשמע בפשיטות מדברי המג"א דאינו מיקל רק בשאר ימים, אפילו הכי משמע מדברי הגרע"א להקל אף ביו"ט ראשון], עיי"ש. והרי חזינן מדבריו דכל אתרוג שאין איסורו מחמת עצמו אינו נפסל למצוה, והיינו דוקא בשאר ימים, ובשעת הדחק אפילו ביו"ט ראשון, ונראה בטעמא דמילתא משום דמצינו למימר דהא דבעינן דיהא האתרוג בר אכילה, לאו סיבה הוא,

ברשותו בפסח, אבל מי שיצא לגמרי מכלל ישראל רח"ל, ומתנהג כנכרי לכל דבר, לא שייך לקנוס את חמצו, שהרי בודאי לא ישבית את החמץ מביתו מחמת הקנס של חכמים, ועפ"י כתב ללמד זכות על המון בית ישראל וכו', אמנם הסכימו הפוסקים ז"ל שאין לסמוך על סברות אלו להקל רק בשעת הדחק, וכגון הא דכתב לאתווי בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת חלק ב' סימן ס') דמכרו לנכרי את החמץ, ובתוך הפסח נודע שנכרי זה הוא יהודי עפ"י דין תורה, והרי זה אונס גמור, אבל ודאי לכתחילה אין למכור ליהודי מומר, עיי"ש. והרי חזינן מהתם דאף בגוונא דקנסו חכמים לאו מילתא פסיקא דקנסו בכל ענין, אלא לעולם אזלינן בתר טעם הקנס למדוד אימתי קנסו חכמים, ואימתי לא קנסו חכמים, עיי"ש.

בח ועפ"י מצינו למימר בנידון דידן, דאף דלעולם קנסו חכמים את המעשר בשבת בין בשוגג ובין במזיד, אפילו הכי הא מיסתברא מילתא למימר דלא קנסו במקום שיכשלו אחרים על ידו בשגגה, ולא רק שלא קנסו לאסור הפירות באכילה, אלא אף הותר לכתחילה לעשר שלא יכשלו אחרים על ידו בשגגה.

בט אלא דאכתי לכאורה תיקשי למאי דמשמע דלאו רק דלא קנסו לאחרים, אלא לעולם אף לא קנסו אף את המעשר עצמו, ואף דלא שייכא ביה מכשול כלל ועיקר, אחר שיודע שהאתרוגים לא עושרו כדין. והא אין לומר, דכיון דלא קנסו חכמים רק כדי להרתיע שלא יעשרו בשבת, והיינו דיזוהרו בעצמן לעשר קודם השבת, אי הכי אית לן דעד כאן לא קנסו חכמים דוקא בגוונא דלא עישר קודם השבת כלל ועיקר, אבל בגוונא דכבר עישר קודם השבת רק

דלעולם מצי לצאת ידי חובה רק באתרוג דבר אכילה, דאי הכי לפי"ז לעולם אין לחלק בין איסור מחמת עצמו, לבין איסור דלאו מחמת עצמו, דהא אכתי הצד השווה שבהן דהוי האתרוג אסור באכילה, אלא צריך לומר דהיתר אכילה באתרוג הוי סימן בלבד, למימרא דכל דהוי האתרוג בר אכילה אית ליה חשיבות לקיים בו המצוה, ואי הכי שפיר מצינו למימר דעד כאן אין חסרון באתרוג מחמת דאינו ראוי לאכילה, דוקא בגוונא דאינו ראוי לאכילה מחמת עצמו, אבל כל דאינו ראוי לאכילה לאו מחמת עצמו, הוי שפיר כשר לקיום מצוה, אלא דאכתי לא ברירא לרבינו המג"א לסמוך על סברתו אף ביו"ט ראשון דהוי חיובו מן התורה.

בו והשתא לפי"ז נראה בנידון דידן, דאף דלעולם קנסו חכמים לאסור באכילה פרי שנתעשר ביו"ט במזיד, מכל מקום כיון שאין האיסור אכילה באתרוג מחמת עצמו, אלא רק מחמת קנס שקנסו חכמים בלבד, אי הכי שפיר הוי מצי לצאת ידי חובה באתרוג אף שעישורו במזיד ביום טוב, דהא אין לך שעת הדחק גדול מזה.

בז ואי נמי אמר לי חכ"א שיחי, דאפשר דכיון דצריך לעשר את הפירות כדי שלא יכשלו אחרים מחמתו, אי הכי לא קנסו חכמים לאסור את האתרוג כלל ועיקר, עכ"ד. ונראה להוסיף לבאר בהקדם הא דראיתי בספר "פסקי תשובות" (סימן תמ"ח אות ט') דכתב גבי הא דפסק ה"מ שנה ברורה" (ס"ק י"א) דאף חמץ של ישראל מומר קנסו חכמים לאוסרו אחר הפסח בהנאה, וכתב לאתווי דעת "מגן האלף" (או"ח סימן תמ"ח ס"ק ז') דסבר דעד כאן לא קנסו חכמים לאסור חמץ שעבר עליו הפסח רק באדם שהוא בכלל ישראל, דמצי למימר שהקנס ירתיע אותו מלהשהות חמץ

שלא עלה המעשר בידו, וכגון במקרה דנן יש לדחות, למאי דמשמע בפשיטות דלא דמיירי דטעה בהפרשה, אי הכי לא קנסו חכמים לאסור האתרוג לקיום מצוה. דהא נמי

התיר החזו"א לעשר רק כדי שלא יכשלו אחרים בברכה, ויש ליישב קצת, וקיצרתי.



הרב אביחיל לוי

בדין סינוך הסוכה בנסרים

היה מקום לפסוק כרב וכו' יהודה שאין כלל גזירת תקרה ומסככין בנסרים אף שגדולים ד', אפ"ה הלכה כשמואל משום דחזינן שרב פפא יישב את דבריו משמע דס"ל כוותיה וא"כ הוה שמואל ורב פפא כנגד רב והלכה כמותם שהם רבים שלכו"ע יש גזרת תקרה בנסרים שיש בהם ארבעה טפחים ומשלשה עד ארבעה נחלקו ר"י ור"מ והלכה כר"י שאין גזרת תקרה, וכן ביאר ברא"ש שיטת הר"י.

ומש"כ עוד הר"י ויעוד דסוגיא דשמעתין אזלא כשמואל היינו דחזינן בגמ' יד: מחלוקת אמוראים כשהפך הנסרים על צידיהן והשכיבם אם גם בכה"ג שייך הגזרת תקרה שיש בנסרים או לא, דרב הונא אמר פסולה ורב חסדא ורבה בר רב הונא אמרי כשרה, ומייתי עובדא בנידון זה ברב נחמן דאיקלע לסורא, ואי נימא שהלכה כרב וכו' יהודה דליכא כלל גזרת תקרה א"כ אמאי נחלקו דלא כהלכתא אלא ודאי שהלכה כשמואל, וכן פסק הרא"ש והביא ראיה מהא דהביאה הגמ' לז. הברייתא דמסייעא לשמואל, אמנם על ראיית הר"י מרב פפא כתב הרא"ש שאינה ראיה כל כך שדרך אמוראי בתראי לפרש דברי הראשונים אע"ג דלא סבירא להו כוותיהו.

וכן פסק הרמב"ם כשמואל וכו' יהודה שכתב בה' סוכה ה' ד' וז"ל נסרים שאין ברחבן ארבעה טפחים מסככין בהן אע"פ שהן משופין ואם יש ברחבן ארבעה אין מסככין בהן ואע"פ שאינן משופים גזרה

תנן בסוכה יד. מסככין בנסרים דברי ר' יהודה ור' מאיר אוסר. ואיתא בגמ' אמר רב מחלוקת בנסרים שיש בהם ארבעה דר' מאיר אית ליה גזרת תקרה ור' יהודה לית ליה גזרת תקרה אבל בנסרין שאין בהן ארבעה דברי הכל כשרה, ושמואל אמר בשאין בהן ארבעה מחלוקת אבל יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה.

והקשטה הגמ' אין בהן ארבעה ואפילו פחות משלשה, הא קנים בעלמא נינהו, אמר רב פפא הכי קאמר יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה, פחות משלשה דברי הכל כשרה מ"ט קנים בעלמא נינהו, כי פליגי משלשה עד ארבעה, מר סבר כיון דליתנהו שיעור מקום לא גזרינן, ומר סבר כיון דנפקי להו מתורת הלבוד גזרינן.

והיינו שלרב נחלקו ר"י ור"מ בנסרים שיש בהם ארבעה דלר' יהודה אין כלל גזירת תקרה ולר' מאיר רק בזה יש גזרת תקרה ומשא"כ בפחות מארבעה שלכו"ע אין גזרת תקרה, ולשמואל לכו"ע יש גזרת תקרה בארבעה טפחים ונחלקו אם הגזירה היא גם בפחות מארבעה טפחים.

ומסקינן בגמ' יד: תניא כוותיה דרב ותניא כוותיה דשמואל, והר"י כתב והלכתא כשמואל דהא רב פפא כוותיה סבירא ליה ויעוד בסוגיא דשמעתין כוותיה אזלא. וביאור דבריו דאע"פ דקיי"ל רב ושמואל הלכה כרב באיסורי, וקיי"ל דר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה וא"כ

שמא ישב תחת התקרה וידמה שהיא כסוכה, ע"כ.

משום דלמא אתי למיטעי לסכך בענין בקביעות שלא ירדו שם הגשמים.

והרא"ש הביא שיטת הראב"ד שפסק כרב דהלכתא כוותיה באיסורי, אולם כתב שהלכה כר' מאיר בגזירותיו, וכתב על זה הרא"ש והכל עולה לסגנון אחד והיינו שאם פוסקים הלכה כרב וכו' מאיר והיינו שיש גזרת תקרה רק בנסרים שהם ד' טפחים לר' מאיר ולר' יהודה אין כלל גזרת תקרה בנסרים זה הוי כשיטת שמואל אליבא דר' יהודה שיש גזרת תקרה רק בנסרים שיש בהם ארבעה טפחים, וכן כתב בריטב"א שודאי דלגבי הא לא נפקא לן מינה מידי אי פסקינן כר' מאיר אליבא דרב או כר' יהודה אליבא דשמואל וכולה חד עניינא למפסל בנסרים שיש בהן ארבעה בלחוד והוסיף אלא דנפקא לן מינה פלוגתא דפליגי בסיפא בתקרה שאין עליה מעזיבה דאי הלכה כר' מאיר בהא הוא הדין בסיפא ואי הלכתא כר' יהודה בהא הלכתא כוותיה בסיפא וקיי"ל כר' מאיר בתרווייהו.

והב"ח הביא דברי הכל בו שכתב ובמקומות שנהגו להקרות בנסרים דקים אסור לסכך בהן משום גזרת תקרה, ומעשה היה בעיר נרבונא בחכם אחד שסיכך בנסרים דקים פחותים מד' ולעזו עליו ואמרו מימינו לא ראינו, וכמעט שלא שמטה בחולו של מועד אלא שלא נזדמן לו סכך כשר אחר. וכן באלה עצים הדקים שגודלין ואורגין אותן ונקראין קלדש אין מסככין בהן דלתקראות הן עשויות מתחילתן ויש בהן משום גזירת תקרה, ועכשיו נוהגין לכסות בענפי אילנות וערבה על הלטש, ואין לכסות בלטש דאע"פ שלא נהגו עכשיו להקרות בלטש וא"כ אין בהם משום גזרת תקרה, מ"מ יש לחוש למה שכתב הסמ"ק דלמא אתי לסכך בהן בקביעות בענין שאין הגשמים יכולין לירד שם.

ובטור או"ח תרכ"ג כתב וכן אסרו לסכך בנסרים שרחבין ד' אפילו הפכן על צידן שאין בה ד' מפני שדומין לתקרת הבית וחיישינן שמא ישב תחת התקרה לשם סוכה ואם אין בהם ד' כשרים אפי' הן משופין שדומין לכלים וכתב בסמ"ק ומיהו נהגו העולם שלא לסכך בהם כלל משום דלמא אתי לסכך בהם בקביעות בענין שאין הגשמים יכולין לירד בה, ובבית יוסף הביא לשון הסמ"ק שכתב נסרים פחותים מארבעה מותר לסכך בהם אך מכל מקום צריך לעשות הסכך בענין עראי שיוכלו הגשמים לרדת בסוכה כמפורש בתוספתא בפרק קמא ועל כן נהגו העולם לכסות הסוכה בערבה או בגמי או בכיוצא בהן ולא בנסרים כלל ואפי' פחותים מארבעה דליכא משום גזירת תקרה

ובדרכי משה הביא דברי ההגהות מיימוניות בה' סוכה ה' כ"א א' שאם סיכך בנסרים אפי' פחות מג' פסולה דהוי כבית ממש הואיל ובזמן הזה כולן מסככים בתייהן בנסרים שאין בהם ג', חזינן בדבריהם דאע"פ שלכל השיטות בגמ' ליכא גזרת תקרה בנסרים שהם פחותים משלשה טפחים אפי"ה אין מסככין בהם רק שיש חילוק בזה שלשיטת הסמ"ק היינו משום מנהג שנהגו שלא לסכך בהם ולשיטת ההגהות מיימוניות שהביא הדרכי משה אם סיכך בנסרים אלו הסוכה פסולה, וכן יש חילוק בטעמים שלטעם הסמ"ק עיקר טעם המנהג שמא יבוא לסכך בנסרים בקביעות בענין שהגשמים לא יכולים לירד בה.

והנה לטעם הסמ"ק עיקר המנהג משום שיטת ר"ת שהובא בטור או"ח

נכשיר סוכה, ואפ"ה הובא המנהג לאסור אף בנסרים פחות משלשה טפחים והגדילו בזה הגהות מיימוניות שאם סינך בנסרים פחות משלשה פסולה.

וברי"ף וברמב"ם לא הובא מנהג זה שסתמו להתיר בנסרים פחות מארבעה טפחים, ונראה לבאר דלא ניחא להם לגזור במה שרבנן לא גזרו אלא התירו בהדיא, ונראה עוד לבאר דאי ס"ל כרש"י שמתיר לסנך בסנך שאין הגשמים יכולים לירד בתוכו אתי נמי שפיר במה שלא אסרו בזה שהרי להסמ"ק כל טעם המנהג הוא משום שיטת ר"ת, ונראה עוד לבאר שאם בזמננו לא היו נוהגים להקרות תקרת הבתים בנסרים פחות משלשה נמי ניחא לשיטת הגהות מיימוניות שטעם האיסור הוא משום המנהג להקרות בנסרים.

ובשו"ע או"ח תרכ"ט י"ח כתב וכן אסרו לסנך בנסרים שרחבן ארבעה אפ' הפנך על צידן שאין בהם ארבעה ואם אין ברחבן ארבעה כשרים אפי' הם משופים שדומים לכלים ונהגו שלא לסנך בהם כלל, ומזה שהביא השו"ע מנהג זה ובבית יוסף הביא דברי הסמ"ק ולא ההגהות מיימוניות חזינן שסובר כר"ת שהרי טעם מנהג הסמ"ק הוא משום ר"ת וכן הביא דברי הסמ"ק שכתב שהוא מטעם מנהג ולא כהגהות מיימוניות שכתב שהיא סוכה פסולה.

ולפי"ז יש לדון בסוכה קבועה שיש עליה סנך מנסרים פחות משלשה טפחים שעומד כל השנה שלכא' לפי מנהג זה שהובא בשו"ע אין לסנך בזה לפי המנהג אולם נראה שיכול להכשירה לכתחילה דתנן בסוכה טו. תקרה שאין עליה מעזיבה ר' יהודה אומר ב"ש אומרים מפקפק ונוטל אחת מבינתים וב"ה אומרים מפקפק או נוטל אחת מבינתים ר' מאיר אומר נוטל אחת מבינתים

תרל"א שאם עושה הסנך עבה מאוד שאין המטר יכול לירד בה פסולה, וא"כ לשיטת רש"י שהובא בב"י שכשרה א"כ אין לגזור בנסרים שפחותים משלשה טפחים לסנך בהם, אולם לשיטת ההגהות מיימוניות שהביא הדרכי משה והכל בו שטעם המנהג לאסור הנסרים פחות משלשה טפחים הוא משום שבזמן הזה כולן מסככין בתייהם בנסרים א"כ אתי שפיר מנהג זה אף לשיטת רש"י, אולם לטעם זה מה שאין מסככין בנסרים שפחותים משלשה טפחים הוא רק בזמן ובמקום שנוהגים לסנך הבתים בנסרים, וא"כ בזמן שאין רגילות לסנך בנסרים ליכא למנהג זה והדרינן לדינא דתלמודא שמותר לסנך בנסרים שהם פחות משלשה טפחים.

ולכא' צ"ב שהרי הגמ' הקשתה 'אין בהן ארבעה ואפי' בפחות משלשה הא קנים בעלמא ניהו' ותירצה 'אמר רב פפא הכי קאמר יש בהן ארבעה דברי הכל פסולה פחות משלשה דברי הכל כשרה מאי טעמא קנים בעלמא ניהו כי פליגי משלשה ועד ארבעה' ופירש"י הא קנים בעלמא ניהו וא"כ במאי מכשר, ולהסמ"ק קשיא אמאי לא קאמר בגמ' שאף בפחות משלשה אסור בנסרים משום שמא יסנך בהם בענין שאין הגשמים יכולים לירד בהם, דלהגהות מיימוניות והכל בו יש ליישב שאפשר שבזמן הגמרא לא היו רגילים להקרות בתייהם בנסרים פחותים משלשה ולכן קאמר בגמ' הא קנים בעלמא ניהו אולם להסמ"ק קשיא.

ונראה ליישב שכלפי גזרת תקרה שגזרו רבנן נחשב לקנים ומשא"כ לגזרה שנהגו העולם בזה שמא יסנך בענין שאין הגשמים ירדו בהם בזה חששו אף בפחות משלשה אולם מנהג זה הוא חידוש שאע"פ שבגמ' בהדיא לא חששו לזה לכו"ע דקאמר הא קנים בעלמא ניהו ופירש"י דא"כ במה

השנה את אלו הנסרים אם יבוא לפקפק את כולם וא"כ זה מוכיח שיודע ההלכה ובה ליכא אף גזירת תקרה שהוא מדינא דגמ' וכל שכן דליכא בזה הגזירה שנהגו העולם שאינה חמורה כגזירת דרבנן, אולם בזה יהיה צריך לפקפק את כולה ולא די לעשות כמו מש"כ השו"ע תרל"ו א' שבסוכה ישנה צריך לחדש בה דבר לשם חג בתוך שלשים יום סמוך לחג ובמקום אחד די לחדש טפח על טפח ואם החידוש הוא על פני כל הסוכה סגי אף בכל שהוא דהכא צריך לפקפק את כל הנסרים שבסוכה.

ובשו"ע תרל"א ג' שכתב שמועיל הפקפוק בבית המקורה בנסרים שאין עליהם מעזיבה ובא להכשירו לשם סוכה, ולא הביא המנהג שהביא בסימן תרכ"ג י"ח שנהגו שלא לסכך בנסרים שכתב וכולה כשרה אפ' הנסרים רחבים ד' ע"כ, ולהמבואר היינו שאפ' במה שרבנן גזרו גזירת תקרה מועיל מה שאנו רואים שכשעושה מעשה ומוכיח שיודע הדין די בזה וליכא גזירת תקרה וכל שכן בנסרים שהם פחות אף משלשה טפחים שזו גזירה שהיא מה שנהגו שיועיל זה שמפקפק ורואים שיודע הדין, אולם במשנ"ב ס"ק כ"ו גם בסימן תרל"א שאכן לפי המבואר בסימן תרכ"ט ס"ח דכהיום נהגו שלא לסכך כלל בנסרים אפ' פחותים מארבעה יס להזהר מפקפוק וגם מזה אם לא בשעת הדחק והיינו דס"ל שאף במפקפק את כולה אכתי נשאר המנהג שלא לסכך בנסרים, וזה חידוש שבגזירה החמורה של רבנן מועיל מה שעושה מעשה המוכיח ובגזירה של המנהג לא מועיל מעשה המוכיח ואולם אף לשיטת המשנ"ב בשעת הדחק מותר.

והנה לטעם הכל בו והגהות מיימוניות שטעם מנהג העולם הוא משום שהמנהג להקרות את הבית בנסרים אף פחות

ואינו מפקפק וקאמר בגמ' דלשמואל שהלכה כמותו נחלקו בביטולי תקרה מר סבר בטלה בהכי ומר סבר בהכי לא בטלה, ופירש"י בביטולי תקרה כלומר אמר לך שמואל לעולם בשיש בהם ארבעה ולא היתה כאן תקרה מתחילה ועכשיו הוא בא לסכך בהו לשם סוכה אפ' ר' יהודה פסול דגזרינן משום תקרה שלא יבוא וישב תחת קורות ביתו ויאמר מה לי זה מה לי חדשה אבל השתא דזו תקרה היתה ובא לידי מעשה לעשות לשם סוכה וזה מוכיח שיודע שאמרה תורה תעשה ולא מן העשוי פליגי ר' יהודה ור' מאיר אי איכא תו למגזר משום תקרה או לא, ר' יהודה סבר בטולי תקרה לב"ש צריך ליטול מבינתים דאע"ג שמוכיח שבקי בתעשה ולא מן העשוי גזרי בה וב"ה סברי כיון שבטלה והוכיח שהתקרה פסולה תו ליכא למגזר ור' מאיר סבר לא נחלקו ואף בה גזרינן.

ובשו"ע או"ח תרל"א ג' הובא דין זה שכתב בית המקורה בנסרים שאין עליהם מעזיבה ובא להכשירו לשם סוכה די בזה שיסיר כל המסמרים לשם עשיית סוכה או שיטול מבין שני נסרים אחד ויתן סכך כשר במקומו וכולה כשרה אפ' הנסרים רחבים ד', ויש מי שאומר שצריך שלא יהיו הנסרים רחבים ד' ע"כ, וכתב במשנ"ב כ"ה שאע"פ שאילו לא היתה כאן תקרה מתחילה ועכשיו הוא בא לסכך בנסרים של ד' טפחים לשם סוכה היה פסול מדרבנן וכבסימן תרכ"ט משום גזרת תקרה שלא ישב תחת קורת ביתו ויאמר מה לי זה מה לי חדשה אבל השתא דזו תקרה היתה וזה בא לעשות מעשה להסיר מסמרים שלה ולנענע לשם סוכה זה מוכיח שיודע שאמרה תורה תעשה ולא מן העשוי ותו ליכא למגזר משום תקרת ביתו וא"כ י"ל דהכא נמי בסוכה שיש בה כל

משלשה טפחים ולכן אין לסכך בנסרים שהם פחות משלשה טפחים בזה יש לדון בזמן הזה שכפי הנראה אין רגילים להקרות בית בנסרים שהם פחות משלשה טפחים ולפי"ז הדרן לדינא דתלמודא דליכא גזירת תקרה בנסרים קטנים ונראה עוד בזה שהרגילות להניח הנסרים לא אחד צמוד לשני אלא על צידן ויש ריוח ביניהם שבזה אין רגילות כלל לעשות תקרה ואע"ג שבגמ' גבי נסרים שיש בהם ארבעה והניחם על צידן נחלקו בגמ' יד: ופסקינן לאסור וכמבואר בשו"ע תרכ"ט י"ח, התם מיירי בגזירת רבנן ואין לך בו אלא חידושו שאחר שרבנן אסרו לסכך בהם נעשו כשיפודים של מתכת, ומשא"כ במנהג העולם שלא לסכך בנסרים פחות משלשה בזה יש לומר שאינו חמור לאסור אף שמושכב על צידו.

ובספר פסקי תשובות תרכ"ט ט"ו כתב והנה בדורות האחרונים נתפשט מאד המנהג לסכך גם בנסרים דקים ומנהג זה נתקבל גם אצל המהדרים במצוות ואין כלל לפקפק על הנוהגים כן, כי בזמננו אין נהוג כלל לעשות תקרת הבית מנסרים ואין בהם גזירת תקרה, וגם עיננו רואות שאין מעכבים ירידת הגשמים לסוכה אף אם יצמידם זה לזה, ומה שכתבו הראשונים שהיו הנסרים מעכבים הגשם משום שהיו רחבים ביותר אף שהיו פחות מד' טפחים וצמודים והדוקים זה

לזה בחזק והיה מציאות שיעכבו הגשם, ועל פי האמור אכן יש להקפיד שלא יהיו הפלפונים רחבים יותר מטפח וכן נכון לא לסדרם אחד אצל השני צפוף מאד אלא ישאירו קצת אויר ביניהם, אמנם יש להניח מקצת פלפונים לרוחב כדי שלא יהיה אויר בין הפלפונים שהולך על פני כל הסוכה מקצה לקצה יעו"ש, ובהערות שם הביא מספר הסוכה כי המנהג המובא בפוסקים שלא לסכך הוא מטפח ולמעלה אבל בפחות מטפח אין שם גג עליו לענין אהל לטומאה ולשבת, וה"ה לנידון דידן.

ומש"כ כי בזמננו אין נהוג כלל לעשות תקרת הבית מנסרים ואין בהם גזרת תקרה היינו טעם ההגהות מיימוניות והכל בו שזה טעם הגזרה ואין לומר בזה לא פלוג משום שמדינא דגמ' אין גזירת נסרים כלל בנסרים פחות מד' אלא שכתבו בהגהות מיימוניות והכל בו שבזמננו נוהגים להקרות בתים בנסרים קטנים ולכן יש לומר שיש בהם גזירת תקרה אולם כשבזמן הזה אין נוהגים להקרות בהם בתים חוזר דין הגמ' למקומו שאין בהם גזירת תקרה ומש"כ וגם עיננו רואות שאין מעכבים ירידת הגשמים לסוכה אף אם יצמידם זה לזה היינו לדעת הסמ"ק שמה שנהגו העולם שלא לסכך בנסרים קטנים היינו משום שיטת ר"ת שאין לסכך בסכך שהגשמים לא יכולים לרדת בו.



הרב יאיר מינקוס

בגדר יום שני דר"ה, וחילוק הדינים בין יום א' ליום ב' דר"ה

ואי יום ראשון חול ויום שני קודש, ג"כ שרי למיכל ביום יו"ט מה שנולד בחול, וא"כ שתי קדושות הן. משא"כ גבי ר"ה, ביצה שנולדה ביום הראשון אסורה ביום השני, כיון דקדושה אחת הן, וחשיב כיומא חדש אריכתא, ומה שנולד ביו"ט אסור כל היו"ט, [מדין מוקצה]. וכך כתב בטור (סי' ת"ר) "ביצה שנולדה ביו"ט הראשון של ר"ה, או דבר שנתלש מן המחובר, אסור גם בשני, אע"ג דבשאר יו"ט מותר בשני, הכא אסור דתרוייהו חשיבי כקדושה אחת", וכ"כ בשו"ע (שם סעיף א').

דין שהחיינו בקידוש דליל שני דר"ה

השתא דנתבאר שפיר, החילוק בין ר"ה לשאר יו"ט שני של גליות, דשני ימי ר"ה חשובים כחד יומא אריכתא, יש לדון גבי ברכת שהחיינו בקידוש דליל יו"ט השני של ר"ה, אי מברך או לא, ואף דבשאר יו"ט שני של גליות מברך שהחיינו, כמש"כ בשו"ע (סי' תרס"א סעיף א'), מ"מ הוא משום דשאר יו"ט, הוא שתי קדושות, משא"כ בר"ה דקדושה אחת היא, ולכן יש מקום לדון אי מברך שהחיינו בליל שני דר"ה או לא.

והנה רש"י (במחזור ויטרי סי' ש"כ) הביא מרבתי' ד"ר גבי יו"ט שני של גליות יש לומר גם ביום השני שהחיינו, כיון דשני קדושות הן, משא"כ בשני ימים של ר"ה, אינם אלא כיומא אריכתא, ולכן אין אומרים שהחיינו, אלא רק ביום הראשון. וכתב רש"י

איתא בגמ' (ביצה דף ד' ע"ב) "איתמר שנים ימים טובים של ר"ה, רב ושמואל - דאמרי תרוייהו, נולדה [ביצה] בזה אסורה בזה, דתנן בראשונה היו מקבלים עידי החודש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים לבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהיו מקבלים את העדים מן המנחה ולמעלה, ונוהגין אותו היום קודש ולמחר קדש", עכ"ד הגמ'.

וכתב רש"י (שם ד"ה אסורה בזה) וז"ל "שהם ודאי חוק קבוע להיות כיום ארוך מדרבנן, שמתחילה לא מחמת ספק התחילו לעשותן" וכתב עוד (בד"ה עד המנחה) "תחילת עשייה שני ימים לר"ה אפילו בבית דין הוה, ולא מספק, שהרי ודאי שיו"ט למחר, ואעפ"כ תקנו לעשותו, שמע מינה חק חכמים, ומצוותן היה לעשותן בכל שנה, שמא יבואו עדים אחר המנחה, והרי קדושתו אחת, ואין כאן לומר ממה נפשך, חד מינייהו חול, דשמא אין כאן חול, אלא שניהם קדש" עכ"ל. הרי מבואר דר"ה שונה משאר יו"ט של גליות, דביו"ט של גליות הוא ספק, אי עיקר היו"ט הוא ביום הראשון או ביום השני. משא"כ בר"ה שני הימים הם יו"ט מתחילה, והוי כיום אחד ארוך, דאין היום השני מספק, ולכן קדושה אחת הם.

ויוצא נפק"מ בין יו"ט שני של גליות לשני ימים של ר"ה הוא גבי ביצה שנולדה ביום הראשון, דבשאר יום יו"ט, מותרת ביום השני, דהרי אי יום הראשון יו"ט, ויום שני חול, שרי למיכל ביום חול מה שנולד ביו"ט,

והסוברים [רבותיו של רש"י] דלא מברך שהחיינו בקידוש בליל שני, כיון דר"ה יומא אריכתא הוא, כך גם יסברו דלא מברך שהחיינו בתקיעת שופר ביום השני, ומי שסובר [רש"י] דצריך לברך שהחיינו בקידוש בליל השני, או משום הספק או משום מנהג בי"ד, כך גם יסבור דמברך שהחיינו בתקיעת שופר ביום השני.

אולם בהגהות מיימוניות (פ"ג מהלכות שופר אות ז') כתב בשם רבינו שמחה דאפילו החולקים על רש"י, היינו דוקא בקידוש, אבל בתקיעה מודו דמברך שהחיינו ברכת השופר ביום השני, ולא אמרינן יומא אריכתא הוא, כיון דאין יוצאין ידי חובת התקיעה ביום השני, ע"י התקיעות ביום הראשון. והוסיף דכן משמע דס"ל להרמב"ם מזה דלא חילק גבי הברכות בין יום הראשון ליום השני, וכן הנהיג המהר"ם. וסיים דהראב"ד (בסי' תקל"ד) ושאר הגאונים (הובא ג"כ בטור סי' ת"ר סעיף ב' ג') ס"ל בכאור"פ דאף לענין תקיעת שופר חשיב יומא אריכתא, ואין לברך שהחיינו בתקיעת שופר דיום השני, אלא רק כשחל יום הראשון בשבת, דאז לא תקעו ביום הראשון.

הטור (שילהי סי' ת"ר) כתב וז"ל "שאם חל יום ראשון בשבת דלכו"ע יש לומר זמן בשופר ביום שני, כיון שלא תקעו בראשון". ומשמע מדבריו דס"ל דכשיום הראשון אינו בשבת, אינו מברך שהחיינו בתקיעות שופר ביום השני. וכ"כ ב"י (שם ד"ה ולענין, ובד"ה ונ"ל, ובסי' תר"א ד"ה בשני) דאין לברך זמן בשופר ביום השני כלל, אא"כ חל יום ראשון להיות בשבת, וכ"כ בשו"ע (סי' ת"ר סעיף ג') אמנם הרמ"א (שם) פליג, וס"ל דמברך שהחיינו בתקיעת שופר גם ביום השני. וכ"כ בדרכי

אבל אני אומר שצ"ל שהחיינו גם ביום השני, וכך נוהגין במקומותינו ובכל המקומות שעברתי, ואין חילוק בענין זה בין שני ימים דר"ה לשני ימים טובים של גליות [ורק לענין ביצה ומחומר חולקים, דבר"ה אסור מה שנולד ביום הראשון], וטעמא הוא משום דאי יו"ט שני של ר"ה מספק הוא, צריך לברך שהחיינו כמו כל יו"ט שני של גליות דספק הוא, ואי נימא דיו"ט של ר"ה משום מנהג דבי"ד שנוהגין קודש ולמחר קודש, ג"כ צריך לברך שהחיינו, שהרי מיום שני היו מונין תיקון המועדות, והוא עיקר ר"ה. וסיים רש"י דכן הלכה". הרא"ש (במסכת ר"ה פרק ד' סימן י"ד) הביא את דברי רש"י, וכתב דכ"כ הרשב"ם בשם רש"י וזקנו, וכן כתב בעל העיטור, וכן רבינו משולם קלונימוס ז"ל. וכתב עוד דמסתבר טעמא, הלכך י"ל זמן גם ביום השני" והביא דהגאונים ס"ל דאין לברך זמן ביום השני, לא בקידוש ולא בשופר. וכ"כ רבינו יצחק בר יהודה. וסיים הרא"ש דלצאת מהספק, טוב שיקח אדם פרי חדש ויניחחו לפניו, ויברך שהחיינו ויהיה דעתו על הפרי, וכך היה אומר רבינו מאיר [מרומנובורג] ז"ל. והטור (סי' ת"ר סעיף ב'-ג') הביא את כל דברי הרא"ש. והשו"ע (שם סעיף ב') פסק "דבקידוש ליל שני מניח פרי חדש, ואומר שהחיינו, אבל גם אם אין מצוי פרי חדש, עם כל זה יברך שהחיינו".

בדין שהחיינו בשופר ביום השני דר"ה והשתא דביארנו את מחלוקת רש"י ורבותיו, אי מברך שהחיינו בקידוש בליל יו"ט שני של ר"ה, אכתי יש לדון גבי תקיעת שופר ביום השני של ר"ה, אי מברך שהחיינו או לא.

ולכאור' בפשטות היה נראה דתקיעת שופר ביום השני דינו כקידוש בליל השני,

משה (שם אות א') "דכן אנו נוהגין לברך זמן על השופר שני ימים". ובמג"א (שם סק"ג) כתב "דטוב ללבוש בגד חדש בשופר לצאת מספק, דאז לכו"ע יכול לברך שהחיינו. וביאר מורינו הגר"י טשזנר שליט"א (שערי הימים הנוראים שער ב' פרק ג' אות ט') דכתב המג"א דוקא בגד חדש, ולא פרי חדש, כיון שא"א לאוכלו סמוך לברכה, אלא לאחר תפילת מוסף, ולכן יקח דוקא בגד חדש. ובמטה אפרים (סי' תר"א סעיף ג') כתב דגם אם אין לו בגד חדש, יש לברך שהחיינו בתקיעת שופר ביום השני. ובמ"ב (שם סק"ז) הביא את דברי המג"א, וכתב כע"ז דהוא דוקא לכתחילה, אבל ודאי דגם בלא בגד חדש או פרי חדש יברך שהחיינו, כיון דאין יוצאין ביום השני בתקיעות של היום הראשון.

ביאור החילוק בין קידוש לשופר לשיטת השו"ע

ובעיקר דברי הטור והשו"ע קשה, דהרי גבי קידוש פסקו דצריך לברך שהחיינו גם ביום השני של ר"ה, ולא אמרינן יומא אריכתא הוא, משא"כ גבי תקיעת שופר ביום השני של ר"ה פסקו, דאין לברך שהחיינו [אלא אם כן יום הראשון דר"ה שבת הוא], כיון דכבר יצא עם השהחיינו של יום הראשון, וא"כ ממ"נ אי ס"ל דשני ימים דר"ה הם ככל יו"ט שני של גליות, צריך לברך שהחיינו גם בקידוש וגם בשופר דיום השני, ואי ס"ל דאינו ככל יו"ט שני של גליות, ויומא אריכתא הוא, אין לברך ביום השני לא על תקיעת שופר ולא על הקידוש?

והנה הב"ח (סי' ת"ר סק"א) הביא מהאגור שתי' בשם הגאונים דביום השני של ר"ה מברך שהחיינו רק בקידוש ולא בתקיעת שופר. וביאר הב"ח "דסברתו הוא דכיון דאין

ולפי"ז אפשר לבאר נמי את דברי הטור והשו"ע דודאי דשני ימי ר"ה חשיב כשאר יו"ט של גליות, ולא אמרינן יומא אריכתא, ולכן ודאי דצריך לברך שהחיינו על המצות ביום השני, אלא דמאחר וכבר בירך על הקידוש שהחיינו, לא צריך לחזור ולברך שהחיינו על תקיעת שופר ביום השני. ולפי"ז יוצא דאם לא עשה קידוש בליל שני דר"ה, וממילא לא בירך שהחיינו, בודאי דידור הגאונים והשו"ע דיברך שהחיינו בתקיעת שופר ביום השני.

אלא דאכתי קשה דהטור והשו"ע (סי' ת"ר סעיף ג') פסקו, דכו"ע מודו דאם חל יו"ט הראשון דר"ה בשבת, דמברך שהחיינו על תקיעת השופר ביום שני, והרי ב"י הב"ח דכל מה דאמרינן שהחיינו ביום הראשון על תקיעת שופר, ולא סגי במה שמברך השהחיינו בקידוש, הוא משום דהקידוש דרבנן, ותקיעת שופר דיום הראשון דאורייתא, ולא אתי זמן דרבנן דקידוש, ומפיק זמן דשופר דאורייתא, וא"כ כשחל יום הראשון בשבת, ותוקעין רק ביום השני, אמאי לא נימא דאתי זמן דקידוש ביום השני, ומפיק זמן דשופר ביום השני, דהא שניהם דרבנן?

ונראה לענ"ד ליישב דבריהם באופן אחר, דיש לחלק בין ברכת שהחיינו על קידוש, לברכת שהחיינו על תקיעת שופר, דהשהחיינו על הקידוש, באמת הוא על עצם

בשופר ביום השני, כיון שכבר בירך שהחיינו על מצוה זו ביום הראשון, ורק היכא שחל יום א' דר"ה בשבת, מברך שהחיינו בתקיעות ביום השני, מאחר ולא תקע ביום הראשון.

ושוב מצאתי שכן משמע מדברי המ"ב (סי' ת"ר סק"ו) שכתב "שאם חל יום ראשון בשבת, שאז אין תוקעין, ממילא יוכל לומר זמן ביום השני לכולי עלמא, דהא לא אמרו זמן על מצוה זו, וכעת הוא מלתא חדתא". דמשמע מדבריו דמה דס"ל לשו"ע, דאין לברך שהחיינו גבי שופר דיום שני של ר"ה, הוא משום דכבר בירכו כן ביום הראשון, ולכן רק היכא דיום א' דר"ה חל בשבת, מברך שהחיינו בתקיעה דיום שני. [ונראה לענ"ד להוסיף דאף אי נימא דס"ל לטור ולשו"ע דשני ימי ר"ה חדא קדושה היא, אכתי א"ש מה שביארנו, דהא כתב המ"ב (שם סק"ה) גבי קידוש דליל שני דר"ה, "דאף דקדושה אחת היא מ"מ שני ימים הם". ומבואר אף אי נימא דקדושה אחת היא, וביצה שנולדה בזה אסורה בזה, מ"מ צריך לברך שהחיינו בשני לילות דר"ה, כיון דהם שני ימים חלוקים, ורק גבי הקדושה היא קדושה אחת].

[ואין] לומר דלא דמי שופר ללולב וסוכה, משום דבתרויהו אף אי בירך שהחיינו קודם החג יוצא ידי חובה, דהרי אי בירך שהחיינו על עשיית סוכה קודם החג, יוצא בזה ברכת שחיינו על מצות סוכה, כמו שכתב השו"ע (סי' תרמ"א סעיף א') "שהחיינו היה ראוי לברך כשעושה אותה [סוכה] לעצמו, אלא שאנו סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של קידוש", ולכן אף אי נימא דיום הראשון של חג היה חול ויום שני הוא יו"ט, אכתי יוצא ידי חובת ברכת שהחיינו ביום הראשון, וכמש"כ בהדיא

היום, דהא אף בשוק יכול לברכו, אלא דרבנן אסמכוהו לכוס לכתחילה כדאמרינן בגמ' (בעירובין דף מ ע"ב), משא"כ שהחיינו דשופר, הוא על עצם המצוה, וככל המצות הבאות מזמן לזמן. והשתא מאחר וס"ל לטור ולשו"ע דשני ימי ר"ה שתי קדושות הן, א"כ צריך לברך שהחיינו על כל יום בפנ"ע, ולא מהני שהחיינו דיום ראשון ליום השני, ככל יום טוב שני של גליות שצריך לברך שהחיינו על היום השני, כמו שכתב השו"ע (סי' תרס"א סעיף א'), משא"כ שופר הוי ככל מצות הבאות מזמן לזמן, שמברך שהחיינו רק בפעם הראשונה שמקיימה, וכמו שאר יו"ט שני של גליות שאינו מברך שוב שהחיינו על המצוה של אותו החג, ביום טוב השני, וכמו שמצינו גבי לולב שאין מברכין שהחיינו ביום טוב השני של גליות, כמו שכתב בשו"ע (סי' תרס"ב סעיף ב') וכן מצינו גבי סוכה שאין מברכין שהחיינו על ישיבת הסוכה ביום השני, וכמו שחילק השו"ע בין היום הראשון ליום השני, דביום הראשון כתב (בסי' תרמ"ג סעיף א') "סדר הקידוש, יין קידוש סוכה ואח"כ זמן, לפי שהזמן חוזר על קידוש היום, ולא על מצות סוכה", וביום השני כתב (סי' תרס"א סעיף א') "אומר קידוש וזמן אחריו מיד, ואח"כ ברכת סוכה". ומבואר דרק גבי יום הראשון של חג, אומר שהחיינו גם על מצות ישיבה בסוכה, משא"כ ביום השני אומר שהחיינו רק על היום ולא על מצות ישיבה בסוכה. וכמו שכתב בט"ז (סי' תרס"ב סק"א) "דקידוש שאומר בליל שני זמן, הוא בשביל היום ולא בשביל הסוכה". והביאו במ"ב (שם סק"ב).

והשתא אפשר ליישב שפיר את שיטת הטור והשו"ע דאף אי נימא דשני ימי ר"ה הן ב' קדושות, ולכן מברך שהחיינו בשני לילי ר"ה בקידוש, מ"מ אינו מברך שהחיינו

עיקר, ויצא בזה ברכת שהחיינו, כמו בלולב וסוכה דיוצא בשהחיינו ביום א', ולכן שפיר ס"ל לטור ולשו"ע, דמברך שהחיינו בתקיעות דיום ראשון, ולא בתקיעות דיום שני [אלא אם חל יום ראשון בשבת], וסגי בשהחיינו בתקיעות ביום ראשון, גם לתקיעות ביום השני.

ביאור שיטת הרמ"א

והשתא דנתבאר שפיר שיטת הטור והשו"ע, צריך לבאר את שיטת הרמ"א דס"ל דמברך שהחיינו ביום השני, גם בשופר, ולא רק בקידוש, דמ"ש ממצות סוכה ולולב, דאינו מברך שהחיינו ביום טוב שני של גליות דסוכות, ואמאי לא סגי ליה שהחיינו בשופר דיום הראשון דר"ה?

ובאמת הט"ז (סי' תרס"ב סק"א) הקשה כן, וכתב ליישב, דכיון דפעמים עיקר הקדושה הוא ביום שני דר"ה, לכן חוזר ואומר זמן בשופר ביום השני, משא"כ בלולב [וסוכה] אינו חוזר לומר זמן ביום טוב שני של גליות, כיון דיוצא במה שאומר ביום הראשון, ואף אי חול הוא יצא, דלא גרע מאילו בירך בשעת העשיה, והביאו במ"ב (שם סק"ב).

ונראה לענ"ד להוסיף ולדמות את מצות שופר למקרא מקילה, דהא הרמ"א (בסי' תרצ"ב סעיף א') גבי קריאת המגילה דאף אי בירך שהחיינו בקריאתה בלילה, חוזר ומברך שהחיינו בקריאתה ביום. ובי' המ"ב (שם סק"ב) דחוזר ומברך שהחיינו ביום, כיון דעיקר מצותה ביום ההוא. מבואר דהיכא דקיום המצוה בפעם השניה חשובה יותר מהפעם הראשונה, דחוזר ומברך שהחיינו גם בפעם השניה, וא"כ לפי"ז אויל הרמ"א לשיטתו וס"ל גבי שופר, דכיון

במ"ב (סי' תרס"א סק"א) "אף אם יום ראשון חול יצא בזמן דסוכה, דלא גרע מאילו בירך זמן בשעת עשיית הסוכה דיצא". וכן גבי לולב אף אי בירך שהחיינו קודם החג יוצא י"ח, דהרי אי בירך שהחיינו על עשיית הלולב [דהיינו איגודו], קודם החג, יוצא בזה ברכת שהחיינו על מצות לולב, כמו שכתב המ"ב (סי' תרמ"א סק"כ"א) "דמן הדין היה ראוי לברך שהחיינו תכף בשעת עשיית הלולב, דהיינו בשעה שאוגדו, מ"מ אנן נהגינן להניח הברכה לכתחילה עד שעת נטילה". ולכן אף אי נימא, דיום הראשון של חג היה חול, ויום שני הוא יו"ט, אכתי יוצא ידי חובת ברכת שהחיינו ביום הראשון, וכמו שתי' בהדיא במג"א ובט"ז (סי' תרס"ב סק"א) "יצא במה שאמר ביום הראשון זמן, אף אם הוא חול, דלא גרע ממה שאמר זמן בשעת עשיית הלולב דיצא", והביאם במ"ב (שם סק"ב).

משא"כ בשופר, אי נימא דיום ראשון דר"ה חול היה, א"כ יצא שתקע בחול, וודאי דאי בירך אז שהחיינו, לא יצא בזה, וכמו שכתב במג"א (שם) בהדיא, ולכן היה מקום לומר דלא דמי שופר ללולב וסוכה, ואף דגבי לולב וסוכה, אינו מברך שהחיינו ביו"ט שני של גליות, הוא משום דאף אי יום ראשון חול, יוצא בשהחיינו זה, משא"כ שופר דאי יום ראשון של חג חול הוא, לא יצא בשהחיינו זה, ולכן יש מקום לומר דצריך לחזור ולברך שהחיינו גם ביום שני דר"ה. דיש ליישב דהאידנא דקיי"ל דיום ראשון דר"ה עיקר, ויום שני מדרבנן הוא, ולכן תקיעת שופר ביום ראשון מדאורייתא, ותקיעות ביום שני מדרבנן, ולא קשיא מידי, דהרי ודאי דתקיעות, ביום א' דר"ה

מברך שהחיינו, כיון דשני ימים הם, ואף אי קדושה אחת היא, בכאו"פ שני ימים הם, ולכך יכול לברך שהחיינו אף בלא בגד או פרי חדש, משא"כ גבי שופר שנחלקו השו"ע והרמ"א, אי חוזר ומברך שהחיינו ביום השני, [ואף לרמ"א כל מה שמברכין האידנא שהחיינו ביום השני, הוא משום מנהג אבותינו], א"כ לכאו' עדיף לשמור את הבגד חדש לשופר דיום השני.

דין הדלקת נרות בלילה השני דר"ה

השתא דנתבאר שפיר דיני שהחיינו ביום השני דר"ה, גבי קידוש וגבי תקיעת שופר, אכתי נותר לדון גבי הדלקת נרות בליל השני, אי מברכין שהחיינו או לא.

ולכאו' נראה דדינו כקידוש, וכמו דבקיודש טוב שיהא בגד או פרי חדש, כך גם גבי הדלקת נרות טוב שיהא בגד או פרי חדש. וכ"כ בהדיא באלוהו רבה (סי' ת"ר סק"ב) ד"ה הנשים בשעת ברכת הדלקה או תניח הפרי שיניח אח"כ בקידוש". וכע"ז כתב במטה אפרים (סי' תקפ"א סעיף נ"ד) "דנכון ללמוד אותן שבלי ל' שני של ר"ה תלבש בגד חדש, ולכוין בברכת שהחיינו לצאת בו גם חובת הבגד, או תניח הבגד החדש שיניח אחר כך בקידוש". והוסיף באלף למטה (שם סק"מ) דטוב יותר בגד חדש מפרי חדש, כיון שאין השחיינו סמוך לאכילת הפרי, שהרי צריך קודם לעשות קידוש, [ורק אם תדליק סמוך לקידוש ממש, אפשר ג"כ בפרי].

ולפי"ז אחר דנתבאר דדינא דהדלקת נרות הוא בקידוש, לכאו' כמו דגבי קידוש, אי אין לו בגד או פרי חדש, דבכאו"פ מברך שהחיינו, כמו שכתב השו"ע (סי' ת"ר סעיף ב'), כך גם גבי הדלקת נרות יברך שהחיינו גם בלא פרי או בגד חדש,

דפעמים דביום השני עיקר, חוזר ומברך שהחיינו, גם ביום השני דר"ה בתקיעת שופר. [ובאמת השו"ע (שם סעיף א') פליג וס"ל דאינו חוזר ומברך שהחיינו בקריאת המגילה דיום, כיון דס"ל יוצא במה שבירך שהחיינו בקריאתה בלילה, והוא ג"כ לשיטתו בסוגיין דאינו חוזר ומברך שהחיינו על השופר ביום השני דר"ה].

ונראה להוסיף דאף בזמנינו דקיימא לן דתקיעת שופר ביום הראשון דאורייתא וביום השני הוא מדרבנן, מ"מ כיון דמעיקרא תיקנו בי"ד ב' ימים בר"ה, וגם באר"י היו נוהגין כן, והיו מונין תיקון המועדות מיום השני, דאז יום השני הוא עיקר, א"כ גם האידנא דאנן בקיאים בקביעת דירחא, נהגין ב' ימים, כדאמר' בגמ' (ביצה דף ד ע"ב) "היהזרו במנהג אבותיכם בדיכום". ולכן גם דינא דברכת שהחיינו, דמברכין גם בשופר ביום השני, נוהג גם בימינו, [ויש עוד מקום לדון בזה].

ולפי"ז יוצא דנחלקו השו"ע והרמ"א, כשמברך שהחיינו על מצוה התלויה בזמן, ואח"כ מקיימה שוב באופן שיותר חשוב הפעם השניה, אי חוזר ומברך שהחיינו, או לא, דלהשו"ע אינו חוזר ומברך שהחיינו, ולהרמ"א חוזר ומברך שהחיינו.

כיצד ינהג מי שיש לו רק בגד

חדש אחד

ונותר לדון בשיטת הרמ"א דמברך שהחיינו ביום השני דר"ה גם בקידוש, וגם בשופר, דטוב שיהא לו בגד או פרי חדש לקידוש, ובגד חדש לשופר, דהיכא יש לו רק בגד חדש אחד, אי ילבשו לקידוש, או ישמרו לתקיעת שופר.

ולכאו' היוצא מדברינו דכיון דגבי קידוש בליל שני בין לשו"ע ובין לרמ"א

אולם מאחר ובשאלת היעב"ץ (סי' ק"ז) כתב וז"ל "דמה שנוהגין לברך זמן בשעת הדלקת נר יו"ט אין לזה יסוד, מיהו אין למחות בידם בחזקת היד". והביאו בשערי תשובה (סי' רס"ג ס"ק כ"א), ובאלף למטה (סי' תקפ"א סק"מ). פשוט שאם המקדש הוא ג"כ מדליק נרות, דיברך שהחיינו רק בקידוש, שהרי אין השהחיינו דקידוש על הקידוש וכן אין השהחיינו בהדלקת נרות על הנרות, אלא הוא על עצם היום טוב, ולכן א"א לברך שהחיינו פעמים על אותו דבר, ואי המקדש ג"כ מדליק נרות, עדיף שיברך שהחיינו בקידוש, דהא רבנן אסמכוהו לשהחיינו אכוס, כמו דאמרי' בגמ' (עירובין דף מ' ע"ב). וכך מצאתי שכתב בהדיא בשערי ימי הפסח (שער י"ג פרק ב' אות ו'-ז').

והשתא אף אי האשה מדליקה נרות ובעלה [או אחר מקדש, יש מקום לומר דאי לית ליה בגד [או פרי] חדש, שאין לה לברך שהחיינו בליל שני דר"ה, ותצא ידי ברכת שהחיינו ע"י קידוש, שהרי כל המקור לברך שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט אינו פשוט, וביו"ט שני דר"ה ג"כ אינו מוסכם לכו"ע לברך שהחיינו בכלל, ולכן בכה"ג שאין לה בגד [או פרי] חדש, עדיף לא לברך שהחיינו, אלא תמתין ותצא בברכת שהחיינו דקידוש.

ונראה דזהו כוונת המ"ב (בסי' ת"ר ס"ק ב) ה"ה אשה בברכת הדלקה ביום שני תלבש בגד חדש או תניח פרי חדש ואז תוכל לברך שהחיינו". דמשמע מדבריו דרק אם יש לה בגד חדש או פרי חדש, יכולה לברך

שהחיינו בהדלקת נרות בליל שני דר"ה. וכ"כ בהדיא בשערי הימים הנוראים (שער ב' פרק ז' אות י') למוריני הגר"י טשזנר שליט"א, "דיש נשים שאף שבד"כ מברכות שהחיינו בהדלקת נרות יו"ט מ"מ בליל שני של ר"ה אינן מברכות על ההדלקה, אלא ממתנות לברכת שהחיינו ששומעות מבעליהן בזמן הקידוש, כדי לא להרחיק הרבה את ברכת שהחיינו מאכילת הפרי, ומי שיש לה בגד חדש, עדיף שלא תלבשנו ביו"ט הראשון, אלא תלבשנו לפני הדלקת הנרות בלילה השני, ותוכל לברך שהחיינו בזמן הדלקת הנרות, בלי שום המתנה תצא בזה כל הדעות".*

הלכה למעשה

ובסכום הדברים יצא, דבקידוש דליל ב' דר"ה: לכו"ע מברך שהחיינו, ולתחילה טוב שיהיה לו בגד או פרי חדש, אולם גם אם אין לו, מברך שהחיינו.

בהדלקת נרות בליל ב' דר"ה: הנהגות לברך שהחיינו בשאר ימים טובים, תברך ע"י בגד חדש [או פרי חדש סמוך לקידוש ממש], ואי אין בגד או פרי חדש, לכאור' לא תברך שהחיינו, אלא תצא בשהחיינו דקידוש.

תקיעת שופר דיום ב' דר"ה: לשיטת הרמ"א = יברך שהחיינו, ולתחילה ילבש בגד חדש, ואף אי אין לו בגד חדש, יברך שהחיינו.

ולשיטת השו"ע = אין לברך שהחיינו ביום ב'.

א. [ולגבי בנות ספרד שאין נוהגות לברך שהחיינו בהדלקת נרות דיו"ט, אין נידון כלל]

עט

בדרום

בגדר יום שני דר"ה

מנורה

ובקידוש ותקיעת שופר ביום א': לכו"ע בשאר ימים טובים, יברכו שהחיינו גם בליל
יברך שהחיינו. ר"ה.

ובהדלקת נרות דיום א': הנהגות לברך



הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג אמירת הושענות בשבת

בבירור מנהג קהילות ישראל באמירת הושענות בשבת של חוה"מ סוכות.

ענין היום בהושענא כמנהג צרפת ופרובינצא הלכות שבת וסוכה שאומר הושענא של שבת וכו' ואחר שאין היקף ואין לולב אין כאן חשש דלמיסרך וכן מנהג כל ישראל לומר בו הושענא של שבת עכ"ל, וכן במחזור ויטרי הביא הושענות לשבת (וראה במהד' אוצר הפוסקים שהיו הושענות שונות בכת"י השונים של המחזור), וכן במנהגי מהרי"ל הביא שאומרים בשבת הושענא 'אום נצורה'.

והנה יש לציין שמחברי ההושענות לשבת היו מגדולי הדורות הקדמונים, דבהושענות לשבת של חלק מהאשכנזים (יוצאי פולין) יש הושענא שחתומה בר"ת 'מנחם ברבי מכיר' שהוא היה מתלמידי רש"י, וכן במחזור קטלונאי יש הושענא מר' יוסף קמחי מקדמוני ספרד, ובספר כתר שם-טוב כתב שהושענא 'אנא חיש נא ישעי ביום השביעי' שנהוגה בנוסח ספרד חיברה ר' יוסף בן אביתור מקדמוני ספרד שהיה סמוך לדור הגאונים, וכן ראיתי מי שאומר שהושענא 'אום נצורה כבבת' שנהוגה כיום בכל קהילות ישראל, בין האשכנזים ובין הספרדים מחברה הוא ר' ינאי רבו של ר"א הקליר, אמנם לא ביררתי הדבר בעצמי.

והנה כתב מרן בש"ע סי' תר"ס סע"ג י"ש מי שאומר שאין אומרים הושענא בשבת, ואין נוהגין כן, דהיינו שהמנהג בזמן מרן היה לומר הושענא בשבת, וכ"כ הרמ"א בדרכ"מ, והב"ח, והלבוש, ומטה משה, ובמנהגי ורמיישא לר"י שמש, ועוד, ואין

כתב הטור סי' תר"ס גבי הקפת התיבה בהושענות "ובשבת אין מקיפין וכו' וכתב רב שרירא גאון שאין לומר הושענא בשבת מפני התינוקות שישמעו שאומרים בשבת כמו בחול וילכו גם ליטול הלולב אבל כשאין אומרים הושענא מתברר להם, ונראה דכיון שאין מקיפין בשבת מתברר להם במה שאין מקיפין ואין צריך למנוע מלומר הושענא וכ"כ בעל העיטור עכ"ל.

והנה מחלוקת זו מקורה כבר בגאונים כמובא בספר העיטור (הל' לולב צ"ג ע"ג) וז"ל "ומנהג רב סעדיה כמנהגנו אלא שאמר שלא להקיף בשבת אבל לומר מענין שבת ועונין ציבור הושענא, ובתשובה לרבינו שרירא אסור לומר הושענא שלא יבואו התנוקות ששומעין בשבת כדרך ששומעין בחול ואין מתברר להם שאין הלולב ניטל בשבת, ובזמן שאין עונין הושענא מתברר להם, ואין לשנות עכ"ל, וכן מצאתי לר"צ בן גיאות בשערים שהביא דברי רב שרירא, וכן בתשובות גאוני מזרח ומערב (סי' קכ"ב) הובא כן בשם רב האי גאון (בנו של רב שרירא).

וכתב המנהיג בהלכות סוכות סע' מ"ב ז"ל "וכתב רב שרירא שאסור לומר הושענא בשבת דילמא אתי למיסרך התינוקות שישמעו הושענא ואתו להו ליטול הלולב בשבת שאין יודעין אם הסבו את התיבה, ורבינו שלמה הצרפתי כתב שבשבת שאין בו לולב אין בו היקף אך החזן יאמר

מנורה מנהג אמירת הושענות בשבת בדרום פא

כתב דבא"י א"א הושענות בשבת" עכ"ל, ומדבריו משמע דלא בלבד שהיו אומרים בשבת הושענות אלא אף היו מקיפים את התיבה בהושענות בשבת והוא פלאי דבזה לכאורה לכ"ע שייך חששו של רב שרירא שיבואו התינוקות להתבלבל וליטול לולב בשבת, ובדוחק יש לתרץ מנהגם כיון דבכל יום עבדינן הקפות אחר מוסף ורק בשבת עושים קודם מוסף א"כ יש בזה היכר, וצ"ע, אמנם כעת מצאתי לו בשו"ת לב חיים ח"ב סי' קכ"ז שכתב בהדיא שבשבת נוהגים לומר הושענות אך לא להקיף התיבה, ע"כ צ"ל שמ"ש במועד לכל חי 'נוהגים לעשות הקפה' לאו דוקא אלא כוונתו לאמירת ההושענות בלבד.

ובן מצאתי בספר 'דרך ארץ-מנהגי ארם צובה' שהביא שמנהגם לומר הושענות בשבת (ואמנם במחזור אר"צ ונציה רפ"ז לא מצאתי הושענות לשבת וכן מההוראות שם במחזור לשבת חוה"מ משמע שלא נהגו לאמרן, וכנראה כך היה מנהג המוסתערבים, כלומר התושבים המקוריים באר"צ וזה מסתדר גם עם מה שנהגו כן אף בירושלים ובמצרים, אך מנהג הספרדים באר"צ היה כהמנהג המקורי בספרד ובשאר תפוצות הספרדים לאמרן).

וב"כ בספר 'עלי הדס-מנהגי תונס' שמנהגם לומר ההושענות בשבת והאריך בעניין זה במקורות המנהג מהראשונים ושדעת רב שרירא בזה כמעט יחידאה, וכן הביא שברוב קהילות הספרדים נהגו לומר ההושענות כמו שכתבתי בעניי לעיל.

ובספר כתר שם-טוב הביא שמנהג הספרדים בלונדון ואמשטרדם לומר הושענות בשבת, ובספר נחלת אבות הביא שכן הוא מנהג לוב.

להאריך בזה כי הוא מנהג פשוט אצל האשכנזים עד היום ולא פסק מהם אף בא"י.

אמנם בקהילות הספרדים היו מנהגים חלוקים בזה, דהנה הברכ"י בסי' תר"ס כתב שבירושלים לא נהגו לומר הושענות בשבת ושהוא המנהג הנכון והביא דבריו בארץ חיים (סתהון), וכן ב'ברית כהונה-מנהגי ג'רבא' בערך 'שבת' אות י' כתב דלא נהגו לומר שם הושענות בשבת וכן מצאתי במחזור 'עולת-הרגל' (נדפס בג'רבא שנת תש"ה) שציינו כן, וגם במצרים לא נהגו לומר כמו שכתבו בספר מנהגי-מצרים (לר"ט ישראל) ובספר נוה-שלום.

ובן רוב התימנים לא נוהגים לומר הושענות בשבת בימינו, וכן כתב בשתילי זיתים על דברי מרן הנ"ל שמנהגם שלא לאמרם, וכן העידו לפני כמה אברכים תימנים (בין באלדים ובין שאמים) שעד היום אין מנהגם לאמרם (אמנם אמרו לי שהיו איזה קהילות שנכנס אצלם בדור האחרון לומר הושענות בשבת מחמת שהתפללו במחזורי 'זכור-לאברהם' שהגיעו לתימן, אך אינו מנהג מקורי אצלם).

אמנם מנגד מהר"י מולכו משאלוניקי בספר שלחן גבוה הביא שנוהגים לומר הושענות בשבת והביא כן גם בשם רבו הבית-דוד, וכ"כ בארץ חיים הנ"ל בשם מהר"א אדאדי בספר 'השומר אמת' שבצפת נוהגים לומר הושענות, וכן משמע מדברי מהר"י עייאש בקונטרס מנהגי אלג'יר (בסוף שו"ת בית יהודה) שנהגו לומר.

וז"ל מהר"ח פאלאגי מתורכיה במועד לכל חי סי' כ"ג סע' קכ"א ז"ל "ובשבת כולם נוהגים לעשות הקפה קודם מוסף בעוד שהס"ת בתיבה, אלא דהברכ"י סי' תר"ס

שהוא אוסר אמירת הושענות ממה שלא הביאן בסידורו), וכן בסידור רשב"ן אין הושענות, וברע"ג הזכיר הושענות בקיצור נמרץ ודעתו סתומה בזה [ע"כ].

ובשער הכוונות בדרושים לסוכות לא מצאתי התייחסות לענין הושענות בשבת כלל, וכן מצאתי כעת בכה"ח סי' תר"ס ס"ק כ"ג שהביא דברי הברכ"י שבירושלים אין נוהגים לומר, וסיים "ומיהו בדברי האר"י ז"ל לא יש הכרע לזה וע"כ כל אחד יחזיק במנהגו" עכ"ל, א"כ נמצא דהמנהג בירושלים שלא לומר הושענא בשבת אין מקורו בקבלה.

ובאמת שבנידוננו שני המנהגים יסודתם בהררי קודש מדברי הגאונים ואלו ואלו דברי אלקים חיים ואין בזה הכרעה הלכתית, ואף מה שהביא מרן שנהגו לומר הושענות פשוט שאין כוונתו לפסק הלכה אלא רק שכן נהגו כדמוכח מלשונו.

ומכל מה שהבאנו נתבאר דבעצם אין בענין זה סתם חילוק בין קהילות הספרדים, אלא הוא חילוק קדום בתפוצות ישראל, דהמנהג הקדום ברוב קהילות אירופה, דהיינו ספרד, קטלונאי, איטליה, אשכנז, צרפת, פרובינציא ועוד היה לומר הושענות בשבת, ומנגד מנהג קהילות המוסתערב בארצות ישמעאל כמצרים, אר"צ, א"י, תימן, בבל וצפון אפריקה הקדום היה שלא לאמרן (שכנראה קיבלו בזה הוראת רב שרירא שלא לאמרן, ובקהילות אירופה שבאותה תקופה [תקופת סוף הגאונים] היו בהן כבר מרכזי תורה די מבוססים לא קיבלו הוראה זו לשנות מנהגם), אלא דבמקומות שהגיעו אליהן מגורשי ספרד והשפעתם שם הייתה חזקה כבמרוקו (שכידוע השפעת הספרדים שם הייתה מכרעת וגררו אחריהם את רוב

וכן היה מנהג קהילות מרוקו וכמו שהביא הרב כליפא בן מלכא בספר 'כף נקי' (שם בעמ' ק"ז העיד שמנהג מרוקו לומר הושענות בשבת אך בלא לפתוח את ההיכל וכן נהג הרשב"ץ כמוכח מפירושו להושענות אבל מנהג [התושבים] בפאס שלא לאומרו כלל, נמצא דמנהג מרוקו הקדום קודם הגעת מגורשי ספרד היה שלא לומר הושענות בשבת ונשתנה בעקבות המגורשים), וכ"כ ידידי הרב אליהו מרציאנו שליט"א בספרו 'מנהגי ק"ק רבדו' דכן היה המנהג ב'רבדו' עיר הכהנים עק"א, וכן היה מנהג צפרו כמ"ש הגר"ד עובדיה זצ"ל בספר נהגו העם, וכן הביאו עוד בספר 'מנהגי עלמ"א' והאריך בביאור המנהג וכ"כ בספר 'מגן אבות'.

ובאמת שבכל מחזורי הספרדים שראיתי מופיעות הושענות לשבת, כבדפוס נאפולי ר"ן, ונציה רפ"ד ושנ"ח ושס"א, ועד הדור האחרון במחזורי 'זכור-לאברהם' שנדפסו בליוורנו, וכן מצאתי בסידור כת"י ספרדי מלפני כשש מאות שנה (אך יש שם הושענות אחרות מהנדפס בשאר סידורי הספרדים), וכן מצאתי במחזור קטלונאי הנדמ"ח (ע"י הרב עידן פרץ, תשע"ט) הושענא לשבת 'אנא צור הנראה בלבתי', והיא המובאת באבודרהם (מהד' אבן-ישראל) בח"ב ב'תשלוס אבודרהם' בשינויים קלים ע"ש.

[הוספת הרב אהרן גבאי] גם בסדור בגדד משנת ש"ד משמע מההוראות בשבת חול המועד שאין אומרים הושענות, ובסדור רס"ג עמ' רלט כתב רס"ג שהוא רושם הושענות לחמשת הימים שנוטלים בהם לולב ועוד ירושם הושענות ליום ערבה (הושענא רבה), הרי שאין לו בשבת הושענות (ולכאורה יש בזה קצת סתירה למה שמובא בשמו בספר העיטור, אבל באמת אין ראיה

שחי בסוף תקופת הגאונים, וביחוד אם באמת מחבר הושענות 'אום נצורה כבבת' הוא רבו של הקליר, אי נימא דהקליר הוא מתקופת התנאים א"כ הדברים עתיקים הרבה יותר).

וא"ת שאין ראוי להנהיג כן היום אחר שכבר הפסיקו לאמרם דהרי יש בבתי כנסת אלו עוד מתפללים מעדות אחרות שלא נהגו לאמרם והוי טורח ציבור לעכבם כל זמן אמירת ההושענות, באמת פתרון פשוט יש לזה דאפשר לומר ההושענות אחר תפלת מוסף דממילא בהרבה מן הקהילות נהגו לומר ההושענות תמיד אחר מוסף וקודם קדיש תתקבל כמודפס במחזורי 'זכור לאברהם' (ואכמ"ל שהיא סוגיא בפנ"ע ועוד חזון למועד), וא"כ לא שייך בזה טורח ציבור כלל (ואף שהמנהג המקורי היה לאמרן אחר חזרת מוסף וקודם קדיש תתקבל, מ"מ לא הוי שינוי גדול אם יאמרו אותן אחר עלינו לשבח וזה עדיף משלא יאמרו אותן כלל, אלא אם תהיה הסכמת כל הציבור לאמרן במקומן כמנהג וכמסורת).

נמצא שמנהג רוב קהילות הספרדים לומר הושענות בשבת יסודתו בהררי קודש והיא מסורת בת יותר מאלף שנים וראוי להחזירו, ומ"מ מיעוט הקהילות שנהגו שלא לאמרן אף מנהגם קדום ואין להם לשנותו, ואלו ואלו דברי אלקים חיים, והאמת והשלום אהבו.

התושבים), אלג'יר, אר"צ ועוד נשתנה המנהג והתחילו לומר הושענות בשבת כמנהג ספרד.

וא"כ מבני הארצות שנהגו שלא לומר הושענות בשבת כבני ג'רבא, עירק, מצרים תימן ועוד, אין להם שום ענין לאמרם שהרי נהגו ע"פ דעת האוסרים ומסתבר שהם מנהגים קדומים, אך מאידך גיסא לא ידענא למה בהרבה בתי כנסת בא"י שמתפללים בהם יוצאי הקהילות הספרדיות שנהגו לומר בהם הושענות בשבת כמו שנהגו בספרד כיוצאי מרוקו, תונס (אך לא מג'רבא ששם לא נהגו לומר), אלג'יר, אר"צ, תורכיה, יוון, לוב ועוד ובסך הכל רוב הספרדים וכדעת רוב הראשונים, לא אומרים היום הושענות בשבת שהוא מנהג עתיק מימות הגאונים (ואולי קודם לכן) שהביא מרן בש"ע שנוהגים כן, ואף אין שום טעם שלא לאמרן ע"פ הקבלה וכמו שכתב הכה"ח שכל אחד יחזיק במנהגו, וכן אין בזה חשש איסור דאף לרב שרירא שכתב שאין לאמרם, אין הכוונה שבעצם אמירתן יש איסור אלא רק שהיה ראוי לגזור בזה שמא יתבלבלו התינוקות.

ואיני יודע מה הענין להנהיג מנהג מוסתערבי זה בקהילות הספרדיות, ואף שאין בזה הפסד גדול שלא לאמרן מבחינת ההלכה, מ"מ מה הטעם לבטל מסורת זו בת אלף שנים ויותר (שמחבר הושענות הספרדים הוא ר' יוסף בן אביתור



הרב נתנאל עוזי

בענין אמה על אמה בשוכר ומשכיר

אבל אם ידוע שנעשה באיסור חייב לקולפו, עי"ש, (ועיין פרמ"ג (אשל אברהם) ס"ק ד' - דכתב שאם השוכר מעכו"מ סד לעצמו אפשר שצריך לשייר. עי"ש). [אמנם עיין באל"ר תק"ס אות ב' דלדינא פיקפק בהיתר זה של עכו"מ. וטעמו: דצד זה של היתר לא הוזכר בראשונים (ואף דהוזכר בריטב"א דלעיל וז"ל שנעשית בהיתר קודם החורבן או ע"י גוי וכ"ו, מ"מ נראה שהוא יחיד בזה) ועוד, מדוע הין צריכים להדחק ולהעמיד שנעשית קודם החורבן, הרי יותר מצוי ופשוט לומר שנעשית ע"י עכו"מ, ודו"ק. עי"ש].

מכאן יצאו האחרונים לדון במשכיר ושוכר

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' פ"ו), ובשו"ת מגדל השן (סי' ס"א) - ס"ל שחיוב אמה הוא על בעה"ב (דהיינו: בית שנעשה לשימוש - שהוא בעה"ב) וכיון שכאן נעשית לסחורה (להשכרה) א"כ הוה ליה כבית של נכרי שכל הסיוד נעשה בפטור - כלפי השוכר, ולא חייבו אותו לקלוף אמה על אמה (דומיא דקנה מנכרי). אולם בשות משנה (תניינא ח"א סי' תס"ה), ובשו"ת אבני ישפה (ח"א קט"ז), [וכן דעת הגר"י טשזנר (שערי נחמה עמ' ק"כ) ובשם הגריש"א (אשרי האיש או"ח ג' עמ' תצ"ד)] שהחיוב על השוכר - וכן אמר לי בע"פ מו"ר הגה"ג ר' יצחק רצאבי שליט"א. [ועיין באחרונים דכבר הקשו על דברי האגרו"מ - א' - דמה שכתבו בברייתא ביתו

שאל נשאלתי באדם שהיו לו ב' מרפסות בביתו וסגר את שתיהם בד' קירות ותקרה כדי להשכירן לאחרים ("יחידות דיור"), במרפסת א' עשה דלת באמצע הקיר כדי שתהיה אפשרות להיכנס מהבית ליח"ד - אמנם בפועל היא נעולה תמיד (מטעמי פרטיות - כמובן).

במרפסת ב' סגר את הקירות לגמרי (ללא אפשרות כניסה מהבית ליח"ד) ולשניהם כניסות נפרדות מבחוץ, ולא השאיר אמה על אמה זכר לחורבן. ועכשיו שואל האם הוא חייב לקלוף אמה על אמה, או שחייב השוכר או ששניהם פטורים, וזה החלי בס"ד.

איתא בגמ' (ב"ב ס:) מיתיבי אין מסידין ואין מכיירין וכו'. לקח חצר מסויידת, מכויירת, מפויחת, הרי זו בחזקתה וכו', ע"כ. וכתבו התוס' (ד"ה נפלה) דכל זמן שהיא קיימת יש לנו לתלות שבהיתר עשה בזמן שביהמ"ק קיים. והריטב"א בחי' (ב"ב ס:) ד"ה איסורא שאני) כתב בשם תוס' איברא - שאנו תולים שנעשה בהיתר אפי' ודאי ידענו שעשאה ישראל לאחר החורבן דאמרינן שמא עירב בו חול קצת וכו'. ע"ש.

וב"פ בשו"ע (או"ח תק"ס א') הלוקח חצר מסויידת ומכויירת הרי זו בחזקתה ואין מחייבים אותו לקלוף בכתלים. עכ"ד. וכתב המג"א (ס"ק ד') דה"ה אם נעשתה בידי עכו"מ ולקחה ישראל ממנו, דהיינו: שגם באופן זה חשיב נעשית בהיתר כיון דבשעת הסיוד לא היה כאן בר חיובא.

מנורה אמה על אמה בשוכר ומשכיר בדרום פה

ולכאורה יש להביא לזה ראייה מהא דאיתא בגמ' (ברכות לא.) דמר בריה דרבינא תבר כסא שוה ד' מאות זוז וכו', ע"ש. אולם באמת זו מח' הראשונים, לדעת הרמב"ן (תורת האדם סוף אבלות) והטור (תק"ס ה') הוא משום החורבן, אולם לדעת ר' יונה (הובא ברי"ף ברכות לא) והריטב"א (שם) הוא משום שכחת המצות. ובדעת השו"ע נחלקו האחרונים: מהכף החיים (תק"ס) משמע דהשו"ע פסק כטור. והמג"א, ט"ז, פרישה, ומשנ"ב פסקו כר' יונה [ונראה דטעמם הוא דהשו"ע שינה מלשון הטור שכתב בגלות הזה - וכתב בעולם הזה, ע"ש, (וע"ע בט"ז ובפרישה שם), ונפק"מ האם בזמן ניסים ונפלאות שרי].

ולולי דמסתפינא הייתי אומר דכלל לא פשוט לומר דהטעם הוא משום שמחה שלימה - אלא עיקר הטעם הוא משום זכר לחורבן גרידא, דיעויין שם בגמ' (כ"ב ס:) שעיקר רצון הפרושים היה לזכור את החורבן ולא דווקא בדבר המשמח, דבתחילה התנזרו רק מבשר ויין ואף לר' יהושע בן לוי שנטפל להם ענו דהטעם משום זבחים ונסכים ולא משום דאין שמחה אלא בבשר ויין. וזה כל המהלך שם בגמ' דריב"ל רצה לגזור על פירות משום ביכורים וכו', ודו"ק ממקום שבאת. ועוד דאיתא שם בגמ' ד"על ראש שמחתי" קאי אאפר בראש חתנים ולא על בית וסעודה (דהיינו: דמה שגזרו על סיווד ביתו ותכשיטים וכו' אינו מטעם השמחה, דמחלקים את הפסוק לשניים - אם אשכחך ירושלים וכו' תדבק לשוני לחכי וכו' - מזה דורשים על סיווד ביתו ועל תכשיטים - ומשום גני, וסיפא דקרא אם לא אעלה וכו' קאי אאפר בראש חתנים בלבד - שרק שם זה מצד השמחה כעדות הפסוק. (ולא בסעודה, תכשיטים, וסיווד, - דהוא

אורחא דמלתא נקט דאדם טח את ביתו ולא דוקא לאפוקי שאינו בביתו. ב' - בברייתא הראשונה לא כתוב "ביתו" ואם זה דין בביתו מדוע נחסר משם פרט כזה חשוב, וקשה לומר דפליגי אהדדי (ואף שתירץ כבר - מ"מ דוחק). ג' - מה שחזיק דבריו מהשע"ת הרי הוא עצמו קובל ע"כ דלאו שפיר עבדי. ד' - גם אם נאמר "שביתו" של הברייתא הוא בדווקא הרי מהמג"א נראה שבא למעט ביהכ"נ (וכנראה כל דממי ליה - דהיינו: מה שלא דירת מגורים) ולא שבא למעט בית שאינו שלו. ה' - ועוד דדוחק לומר שע"י טעם צדדי של סחורה יפטר מכל הגדרים של חז"ל.

וראיתי מקשים דמשמע בסוגיא שם (ב"ב ס:) שכל הטעם של שיוור זכר לחורבן הוא משום שלא תהיה שמחתו שלימה וא"כ נראה שכל דין אמה על אמה נאמר במסייד את ביתו שלו שאז שמחתו שלימה שיש לו משהו חדש ולא בקונה [בד"כ תוך זמן קצר (יחסית) נעשים פגמים בסיווד או עכ"פ סר חידושו של הסיווד ואינו דומה לבית חדש]. ואפי' אם נתעקש דה"ה בקונה, מ"מ בשוכר ודאי שיש סברא לפוטרו מצד דאין הבית שלו ואין מרגיש שייכות גמורה לבית שע"ז ישמח שמחה שלימה בסיווד הבית.

וב"כ הטור (תק"ס א') משנחרב הבית תקנו שבכל דבר שמחה שיהיה בה זכר לחורבן וכו'. וכ"כ בשו"ע (תק"ס ב') וכל אלו הדברים כדי לזכור את ירושלים שנאמר וכו' "על ראש שמחתי", ע"ש. ועוד דאם גם השוכר צריך לקלוף (מטעם שגם הוא צריך לזכור את החורבן) א"כ מדוע בלקח מן הגוי אין צריך לקלוף - הרי צריך לזכור, אלא ודאי שגם מכאן מוכח שזה דין בבעה"ב.

משום נוי) וכ"מ במהרש"א בחידושי אגדות שם, ודו"ק היטב.

ויש לזה תוספת ראייה - דהבן יהוידע (שם) כתב דלכסוף שהסכימו לגזור על ג' דברים אלו דווקא מטעם שג' דברים אלו הם כנגד החורבן, סיוד ביתו כנגד חורבן הבית עצמו, חיסור בסעודה כנגד חורבן השולחן והמזבח, חיסור תכשיטים כנגד ביטול בגדי כהונה (דנאמר עליהם "לכבוד ולתפארת"). וה"תורת חיים" (ד"ה אלא) נתן טעם אחר - שדווקא ג' דברים אלו כיון שאלו הדברים נצרכים לכל אדם, וכנראה ע"כ יזכור תמיד את החורבן [מ"מ אפשר לישב עם הטור ודעימיה די"ל שתיקנו האי זכר דווקא בשמחה אך לאו דווקא בשמחה שלימה כמו של בונה בית אלא גם בשמחה של שוכר שדר בו ושמח בנוי הסיוד ובוזה תיקנו זכר לחורבן לאפוקי בית אוצר שאינו דר שם שיגרום לו זכר כ"כ].

ואפילו אם נאמר דחיוב אמה על אמה הוא משום שמחה, אפשר דשוכר יהיה חייב, וטעמא דמילתא משום דנראה לומר דיש ג' תנאים לגזירת חז"ל: א' - צריך בית של ישראל - לאפוקי בית של גוי. ב' - צריך בית של מגורים - לאפוקי רפת וכדו'. ג' - בזמן הסיוד (שלא יהיה הסיוד מושלם אלא צריך לשייר פורתא ללא סיוד - וכמה: אמה על אמה). ואם נתקיימו התנאים יש חיוב על הבית שיעשו בו אמה על אמה.

ואם כנים הדברים - יוצא שמסייד בית ע"ד להשכירו לאחרים אינו דומה לקונה או שוכר בית מנכרי, דבנכרי הבית סויד בפטור גמור אבל בית ישראל חויב הבית להיות בו אמה על אמה כיון שיש בו את כל התנאים. וכל מה שלא חייבו את המשכיר להשאיר

אמה על אמה בפועל כיון שאין אדם שדר שם ולכן אין למי להזכיר את החורבן.

אולם לאחר שהשוכר נכנס לגור א"כ יש כבר אדם שצריך לזכור את החורבן ולכן צריך לקלוף אמה על אמה. ואין לומר דסו"ס כיוון שסיוד הבית ללא התנאי השני, סויד בפטור, וא"כ אחרי שנכנס השוכר וקיים את התנאי השני כבר פקע התנאי השלישי, זה אינו, דוכי ס"ד דאדם שמסייד את ביתו שלו ונכנס לגור בבית לאחר שבוע, פטור מאמה על אמה כיון שהסיוד נעשה בזמן שלא גרו בבית. ואם כן, גם כאן כיון שהבית בזמן הסיוד עומד לשכירות חשיב בית שעומד למגורים וכבר נתחייב הבית באמה על אמה והשוכר שנכנס, נכנס לבית מחויב (ומה שמחייבים את הקונה לקלוף כשקנה באיסור, אינו מדין שלא יהיה חוטא נשכר אלא משום שיש חיוב על הבית שלא יהיה בו סיוד מושלם, ודמי לאדם שרוצה לסייד את כל הבית ואח"כ להחליט היכן לשייר אמה על אמה, וכי נאמר באדם כזה שעבר באיסור, דהרי אח"כ יחליט היכן לשייר וסו"ס לא יהיה הסיוד מושלם), וא"כ שפיר מובן מדוע חייבו את השוכר לקלוף אמה על אמה.

ונהדר אנפין לנדר"ד, דע"פ האמור לעיל במרפסת השניה (ללא הדלת) צריך השוכר לקלוף אמה על אמה אא"כ המשכיר אוסר עליו, ובשעת הדחק יש לו על מי לסמוך (שו"ת אגרי"מ ודעימיה, וכן משמע בחזו"ע ד' תעניות עמ' ת"ל), אך במרפסת הראשונה (עם הדלת) יש לדון: דלא מבעיא לאגרי"מ ודעימיה דפטור, אלא אפי' לחולקים י"ל דפטור, דכל החיוב הוא רק בבית אחר שאין בו אמה על אמה אבל כאן נראה כעוד חדר מחדרי הבית, וראיה לדבר

שלא סגר את הקיר לגמרי אלא השאיר דלת, וכן נראה לעיניים שהוא כחדר מחדרי הבית ושפיר אפשר דפטור מאמה על אמה. ואם תאמר, סו"ס לשוכר לא תהיה תזכורת לחורבן, י"ל דכיון שהבית כבר נפטר מאמה על אמה לא יהיה "חוזר וניעור" בכגון דא (דומיא דלקח בית מגוי - דפטור מאמה על אמה). וכן הרי עדיין חשיב ביתו של המשכיר (דהרי חייב באחריותו, ויש כמה נזקים שחייב לשלם הוא וכדו') א"כ שפיר שייך להחשיבו כחדר מחדרי הבית - שסגי באמה אחת לכל חדרי הבית.

אולם מצד הסברא נראה שיש לחייבו, דכל הטעם שלא צריך אמה על אמה בכל חדר וחדר, וסגי באמה אחת כנגד הפתח, כיון דסו"ס בכניסת דיירי הבית יראוה ויזכרו את החורבן עי"כ. אבל כאן שהשוכר נכנס

בדלת אחרת וכלל אין לו רשות להיכנס בדלת של הבית, איך יזכור [וא"כ אין נפק"מ אם הדלת נעולה תמיד או לא, דרשויות חלוקות מחייבות] וכן נראה מהפרמ"ג דלעיל דשוכר מגוי שמסייד ומכיר אפשר דחייב, והרי תמיד הוא בפטור מטעם דהבית של גוי, אלא כנראה דסו"ס איך יזכור את החורבן ולכן דעת הפרמ"ג נוטה לחייבו באמה על אמה. ודו"ק.

ולסיום, כבר העתיקו האחרונים את דברי השו"ג (אות ד') - דהרבה אנשים בנו בית כזה (ללא אמה על אמה) ולא יצאו בשלום מן העולם ר"ל, יעו"ש עוד. וכן את דברי ה"מועד לכל חי" (סי' י' אות צ"ה) בשם אביו: דכל המשייר אמה על אמה כדינו אותו הבית וכל יושביו נכונים - אמן, יעו"ש עוד. והחכם עיניו בראשו.



הרב יעקב ישראל פרן

בענין מוקצה מחמת חסרון כיס באוכלין

במוקצה מחמת חסרון כיס, וכ"ה בגמ' קכג. הכל מודים בסיכוי זיירי ומזורי דכיון דקפיד עליהו מייחד להו מקום וכתב רש"י מקצה להו בידים, וזה דומה לביצים וחיטים בהא דרק דחיה בידים ואפ"ה הווי מוקצה, ומודה בזה ר"ש.

ונאמרו בזה ב' דרכים ונבארם בעה"י, האבנ"ז (תשו' ת"ב) כתב דבאמת

הלא החיטים הללו שזרען בקרקע ונתאמן בזריעתם ודאי מקפיד עליהם וקובע להם מקום וממילא מצד עצמם הם כבר מוקצים מחמת חסרון כיס, רק שמשו"ה א"א להקשות דנימא דהוי מוקצה לר"ש דהא מודה ר"ש במוקצה מחמת חסרון כיס, דכיון דכעת משנה את ייעוד החיטים ורוצה לאוכלם, ולא נשאר בייחודם לזריעה א"כ פקעה סיבת הקצאתם ותו לא הווי מוקצה מחמת חסרון כיס, וספק הגמ' לפי"ז הוא אם בכה"ג דיש לו מוקצה מחמת חסרון כיס ושינה את ייעודו וכעת רוצה אותו למאכל אם נימא דמיגו דאיתקצאי כיון שדחאו בידים, לא תיהני דעתו לשנות את ייעודו דסוכ"ס דחאו, או דנימא דלא סגי בדחאו בידים אלא בעי' גם מניעה בחפץ שתקבע את הקצאתו והסחת הדעת ממנו, ואמר לו שאין מוקצה לר"ש אלא בכה"ג שדחאו בידים, ויש קביעות להקצאתו ע"י שהחפץ מצד עצמו לא חזי, או מחמת מצוה או שהוא מקולקל, משא"כ היכא שתלוי בדעתו בלבד וכגון בביצים ובחיטים שיכול לשנות את דעתו כשיחפץ אין הקצאתו דחיה גמורה שתגרום

איתא בגמרא בשבת [דף מה.]. בעא מיניה ר"ל מר"י חיטין שזרען בקרקע וביצים שתחת תרנגולת מהו כי לית ליה לר"ש מוקצה היכא דלא דחיה בידים, היכא דדחיה בידים אית ליה או דלמא לא שנא, אמר ליה אין מוקצה לר"ש אלא שמן שבנר בשעה שהוא דולק, וכו'. דהתם איכא תרתי, דחייה בידים ולא חזי משום שהוקצה למצוותו.

ובתוס' הק' מדוע לא אמרה הגמ' דאין מוקצה לר"ש אלא גרוגרות וצימוקין דבהו מודה ר"ש דדחייה בידים ולא חזו, ודמי יותר לביצה שתחת תרנגולת וחיטין שזרען בקרקע דאיכא דחייה בידים ואין הקצאה למצוה או לאיסור ורק הווי מוקצה מחמת דלא חזו, ולא תירצו. אולם התוס' רא"ש תירץ בזה"ל י"ל דשמן שבנר דמי להו טפי דהוקצה לידלק בשבת ולא יהנה ממנו עוד וכן חיטים שזרען סופן להיות נשרשין וביצה שתחת התרנגולת סופה להסריח, אבל גרוגרות וצימוקים סופן להיות ראויין לאכילה, עכ"ד. והיינו דא"א להוכיח מגרו"צ דלית ליה לר"ש מוקצה בחיטין ובביצים דאיכא למימר דרק התם דאכתי אוכל הווי בעי' גם דלא חזו ולא סגי דחיה בידים, משא"כ בביצים, ולהכי הביאה הגמ' שמן שבנר דגם לא ראוי לעולם ואפ"ה בעי' דלא חזי.

אכן נתקשו האחרונים מדוע לא הביאה הגמ' דמודה ר"ש במוקצה מחמת חסרון כיס וכמו שמבואר בגמ' לקמן קנז. דמודה ר"ש

אשכחן מידי דיהא אסור בטלטול ומותר באכילה. ובאמת שכך ריהטת ל' הרמב"ם שבפכ"ה גבי כלים כתב דהעומדים לסחורה הוי מוקצה, ובפכ"ו גבי מאכל כתב דלא הוי מוקצה אלא גו"צ, ונראה שיש חילוק בין כלים לאוכל, וכן דייק הגר"א מהרמב"ם, אכן הק' ע"ז מהמב"ר בגמ' קמג. שפירורי לחם שאין בהם כזית ל"ה מוקצה כי ראויים למאכל בהמה. [וקשה הלא סוכ"ס אוכל הם, וצ"ע. [ועי' בסוף הדברים.]

ולפי"ז בסוגיין דאיירי באוכל אתי שפיר הא דלא אמרי' דמודה ר"ש במוקצה מחמת ח"כ דבאוכל ל"ש האי מוקצה כלל, אכן לכאור' עיקר סברת האור"ש לכאור' צ"ב וכי אדם חושב בדעתו על זמן רעב כזה עד שיצטרך להוציא מן האדמה את הזרעים שאוכל, ובאמת בזמני רעב גדול יתכן שלא יהיה זה מוקצה, אבל לומר שלעולם בכל גווני לא אסח דעתיה מזה האוכל שמא ירעב לכאור' מה"ת.

ולכאור' יש מקום לומר כעין דרכו של האור"ש, וכעיי"ז ראיתי בספר הל' שבת בשבתו להרמ"מ קארפ, דהסברא היא דכל ענין ההקצה היא שמייחד הדבר לצורך מסויים והסיח דעתו משאר דברים ומשאר שימושים, וכגון בכלי מיחדו לסחורה ומסיח דעתו משימוש אחר ומטלטול, וא"כ אוכל שבעצם כל עיקר הכנתו זה למאכל וזה כל עיקר מהותו, א"א להקצתו מכל מהותו ולעולם לא מתבטלת הכנתו למאכל, אא"כ הופכו ללא חזי ודחאו בידים, אבל לול"ז גם אם מניחו בקרקע שיצמחו ממנו זרעים בעצמותו מאכל הוא ולא נפקת הכנתו לאוכל, משא"כ כלי שהוא רב תכליתי שמקצתו מדבר מסוים ועומד לשימוש אחר,

הקצאה לכל השבת, אלא כל זמן שרוצה אותם למה שהם עומדים כעת, אבל כשיחזור בו לא נימא שכבר נקבעה הקצאתו, אלא יכול לחזור בו וליחדו לאכילה, ודו"ק.

עכ"פ הא מיהא מבואר דבאמת מודה ר"ש במוקצה מחמת חיסרון כיס וגם באוכלים קיימת הקצאה זו רק בכוחו לייחד הדבר למאכל ואז תו לא הוי מוקצה ופקעה הקצאתו, ובעי' דחיה בידים ולא חזי בכדי שיהיה מוקצה מוחלט.

אולם האור"ש דייק מל' הרמב"ם דבאוכל ל"ש כלל מוקצה מחמת חיסרון כיס, דהרמב"ם בפכ"ה ה"ט כתב כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמים כגון כלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהם שמא יפסדו אסור טלטלן בשבת וזהו הנקרא מוקצה מחמת חיסרון כיס, ולעומת זה בפכ"ו י"ד כתב וז"ל שמן שיוצא מתחת הקורה של בית הבד בשבת, וכן תמרים וכן שקדים העומדים לסחורה מותר לאוכלם בשבת, וכו'. שאין שם אוכל שהוא מוקצה בשבת כלל אלא הכל מוכן הוא, חוץ מגו"צ שבמוקצה בזמן שמייבשין אותם הואיל ומסריחות וכו'. וכתב האור"ש דבדוקא כתב הרמב"ם שכלים העומדים לסחורה הוי מוקצה, כי באמת רק בכלים שייך מוקצה מחמת ח"כ ולא באוכל, וכתב וז"ל מה מדויק לשון רבינו, שלפי ההלכה דקיי"ל כר"ש דלית ליה מוקצה, לכך פסק לקמן דלבד גו"צ הכל מוכן הוא א"כ לגבי אכילה ל"ש מוקצה מחמת ח"כ דדעתיה דאיניש על כל מידי דחזי ול"ש לאוקמיה ח"כ נגד האוכל דכל אשר לו יתן האדם בעד נפשו וכיון דאם לא יהיה ליה למיכל מידי אחרינא ודאי אכיל אף אם מפסיד הון עיי"ז, וכו'. וכיון דשרי למיכל תו ודאי שרי בטלטול דלא

ולמטרה מסוימת מכלל מטרותיו, ולהכי באוכל אין מוקצה מחמת חיסרון כיס.

אכן במגיד משנה מבואר שלמד ברמב"ם אחרת מהאו"ש דהמ"מ בפכ"ו הי"ד על ההלכה שבאוכל ל"ש הקצאה אלא בגו"צ, כתב דמקור הרמב"ם הוא מתמרי דעיסקא העומדים לסחורה, והוסיף המ"מ וכ"ש לכלים המוכנים לסחורה שאם הוא צריך להם שמותר לטלטלם וכו'. ומבו' שלמד מאוכלים דר"ש לכלים המוכנים לסחורה דאין בהם מוקצה מחמת ח"כ. ויש שביארו דכונת המ"מ דיש כלים שהם לא מוקצים בכ"ש מאוכלים, דאוכלים הלא אם אוכלם כבר אינם, והיה מקום לומר דכשעומדים לסחורה יותר יקפיד על קיומם, משא"כ כלים שיש כלים שגם אם ישתמש בהם מעט לא יפסדו מסחורה, ואם כתב הרמב"ם שאין מוקצה באוכלים כ"ש הוא להנך כלים, אולם באמת יש כלים שיש קפידא עליהם ויהיה בהם מוקצה מחמת חיסרון כיס. אכן מעצם השוואת המ"מ כלים לאוכלים בע"כ דלא ס"ל כהאו"ש וכהך צד דל"ש באוכלים מוקצה מחמת חיסרון כיס, מחמת סברא מיוחדת לאוכלים, אלא יש אופן מסוים של דברים שאין בהם מוקצה מחמת ח"כ, ויתכן משום שאוכל העומד לסחורה מכיון שבין כך מטרתו זה לאכילה מא"ש אם הוא אוכלה כעת או אדם אחר אוכלה, אבל באמת באוכל שקפיד על עצם קיומו וכגון בעומד לתצוגה וכיוצ"ב כן יהיה מוקצה מחמת חיסרון כיס.

וב"ה להדיא בתו"י לעיל מג: גבי חלות דבש בכוורת דמבו' שם בגמ' דלר"ש לא הוי מוקצה, וכתבו התו"י ומשמע ליה שיש שם חלות הרבה דלא הוי מוקצה מחמת ח"כ. ונראה להדיא דאלה"כ הוי מוקצה מחמת ח"כ ואף דהוי אוכל.

אכן לכא' לדברי המ"מ והתו"י הדרא הקושיא מדוע לא דיברה הגמ' על אוכל כזה שהוא כן מוקצה מחמת ח"כ, וכ"ת דנימא כהאבנ"ז דיכול לשנות היעוד ולר"ש ל"א מיגו דאיתקצאי, אע"פ שבדעת ר"ש אתי שפיר אבל למה דקיי"ל להלכה צע"ג דהא קיי"ל דביצים וחיתין שזרען בקרקע אינם מוקצה, ומאידך קיי"ל לגבי מיגו דאיתקצאי כר"י וא"כ הכא אם הביצים והחיתים באמת מוקצה הם רק של"א מיגו דאיתקצאי צ"ב מדוע שרו בטלטול הא להלכה קיי"ל דאמרינן מיגו דאיתקצאי. כה"ק הב"ח בשם המהרש"ל, וכתב שהמהרש"ל מכח קר' זאת כתב שלהלכה ביצים וחיתים הוו מוקצה, אכן הב"ח כתב ליישב דכל מה דשייך לומר דמיגו דאיתקצאי זה לבתר דהחלטנו שהדבר מוקצה ולפיכך בחיטים וביצים שקיי"ל כר"ש דלא הוו מוקצה כלל דלא אסח דעתיה מינייהו ל"ש מיגו דאיתקצאי, ורק היכא דנחליט שזה מוקצה שייך לומר דגם אם נסתלקה סיבת הקצאתו בכ"א מוקצה הוא, ובשלמא לאו"ש אתי שפיר דבאמת האוכל לא הוקצה כלל ולפיכך ל"ש מיגו דאיתקצאי, אכן להאבנ"ז הלא באמת הביצים והחיתים הוו מוקצה רק שיכול לשנות ייעודם וא"כ צ"ב מדוע לא נימא מיגו דאיתקצאי.

ואולי י"ל דגם להאבנ"ז אוכל שנא דאף דכשאינו ראוי הוי מוקצה באמת אכן דעתו של אדם עליו שיוכל לשנות את ייעודו וא"כ אפי' דהיכא שלא נשתנה מוקצה הוא, לא אסח דעתיה שיוכל לקובעו להחזירו לעיקר שימוש למאכל.

[ולפ"ז] יש סברא מיוחדת באוכל דאפשר לשנותו ולהפקיעו מהקצאתו ולא בכל דבר, ובאבנ"ז עצמו מבו' להדיא דס"ל דבכל דבר אפשר להפקיעו מהקצאתו, ובהכי

מנורה מוקצה מחמת חס"כ באוכלין בדרום צא

יישב את סתירת המ"מ דמה שפסק הרמב"ם שכלים העומדים לסחורה הו' מוקצה היינו בכה"ג שרוצה אכתי שיעמדו לסחורה, ומה שאמר המ"מ דכלים העומדים לסחורה ל"ה מוקצה וכ"ש מאכל היינו במשנה את יעודם. ודו"ק]

והנה לכא' נ"מ בהנ"ל באתרוג ערב סוכות אם הוא מוקצה מחמת חיסרון כיס אם לאו דבפוסקי זמנינו מבו' דהוא מוקצה, אכן לכא' תלוי בהנ"ל דאם שייך באוכל מוקצה מח"כ ניהא אבל לאו"ש לא שייך לכא' מוקצה באוכל כלל דסוכ"ס דעתיה עליוהי.

ועיין בספר חוט שני פרק מ"ג שהביא את דברי האו"ש שרק בכלים יש מוקצה מח"כ ולא באוכל, ואפ"ה כתב שם וז"ל ודע ואע"ג דבאוכלין אין משום מוקצה מחמת ח"כ מ"מ נראה דאם מחזיקים לצורך דבר שאינו אכילה כלל הרי מוגדר לענין מוקצה כחפץ ולא כאוכלין ואם מקפיד עליו הוי מוקצה, ועל כן אם ירצה לאכול את אתרוגו שקנה לסוכות יהיה אסור לו מחמת מוקצה ע"כ, ולכא' להאו"ש צריך להיות שלא יהיה זה מוקצה וכנ"ל וצ"ע. ותו צ"ב מא"ש אתרוג לסוכות, מחיטים וזרעם בקרקע הלא בתרווייהו מחזיקים לא לצורך מאכל, וצ"ע.

ואולי כוונתו דאתרוג כיון שאין דרך אנשים להחזיקו למאכל אחר גמר מצותו וכל קנינו והעיסוק בו הוא למצוה ובתורת חפצא, באמת אינו כאוכל כעת, ודלא כמו ביצים שודאי אילו התרנגולת תקום ולא תדגור עליהם יקח את הביצים, וכן בחיטים אילו יקרה מקרה שלא ירצה בזריעתם יקח אותם לאוכלם, והיינו שבאמת לא הפקיעם ממאכל רק העדיף שימוש אחד, משא"כ באתרוגים שאין לו כל עסק עמהם בתור אוכל ולולי

המצוה לא היה קונה אותם, וגם לאחר גמר המצוה אינו אוכלם. ויתכן שאף לסברא הנ"ל (באו"ש) שמאכל הכנתו היא לאכילה וכל מהותו לזה, אתרוגים שנא שכל גידולם הוא למצוה וכל העסק בהם הוא למצוה הם באמת הו' כחפצא ולא כאוכל ולכו"ע שייך בהם מוקצה. אולם בס' הל' שבת בשבתו כתב שבאמת מצד הסברא היה צריך להיות שאתרוג לא יהיה מוקצה דל"ש מכל אוכל, רק כיון שא"א לאוכלו חי וצריך לבשלו כעת חשי' אינו ראוי לשמש בתור אוכל ומשוה"כ הוי מוקצה מחמת ח"כ,

[ועפ"ז] אפש"ל את מה שהק' לעיל על האו"ש מהמבואר בגמ' שפירורי לחם הפחותים מכזית אינם מוקצים רק משום שראויים למאכל בהמה, ולכא' הלא סוכ"ס אוכל הם ומדוע שיהיו מוקצה, ועפ"ז יש לבאר קצת דחיטין שזרעם וכן ביצים לא בטלה הכנתם רק כעת מיחדם לשימוש שעדיף לו מאכילה, אבל פשוט שלא הפקיעם מאכילה על כל צד. משא"כ בפירורים הללו שודאי הולכים לאיבוד שייך לומר שבזה בטלה הכנתם. ודו"ק.]

העולה דלדברי האו"ש לכא' לא מצינו וכל שמוקצה מחמת חיסרון כיס ורק יתכן שאם כל מהותו משמשת בתור חפצא ואין בו כל צד שימוש לאוכל כן יהיה מוקצה וכגון באתרוג. וכן בדבר שבטלה כל הכנתו ועומד לאיבוד וכגון בפירורי לחם. ובדברי המ"מ וכן בתו"י ובאבנ"ז נראה שיש מוקצה מחמת ח"כ גם במאכלים ורק יתכן שבמאכלים העומדים לסחורה כיון דכל מהותם הוא שיאכלו אותם, אזי אם הוא רוצה לאוכלם אין כאן סתירה להקצאה, ולדברי האבנ"ז יכול בדעתו לשנות את יעודם] ונ"מ באוכל

צב

מנורה מוקצה מחמת חס"כ באוכלין בדרום

העומד לתצוגה ולא לאוכל דיתכן שכן יהיה האו"ש לכאו' לא יהיה מוקצה, ובמשנ"ב מוקצה מחמת חיסרון כ"ס. אכן לדברי בסי' ש"י, נראה כהאבנ"ז.



הרב יעקב שמחוני

בדין רה"ר מקורה [תחת גשרים ותחת המכוניות]

בדין גשרים ברה"ר האם כשיש להם ג' מחיצות [וכגון שיש להם מדרגות משני צידם*] דינם כרה"י או כרה"ר, וכן האם מתחתם דין הרשות כרה"י או כרה"ר, וכן בדין המקום שמתחת למכוניות דהאם הוא רה"י או אינו רה"ר^ב.

וכ"פ המשנ"ב [שמ"ה ס"ק מ"ד], ולפי"ז מכאור דמעל הגשר הרי"ז ודאי נחשב לרה"י.

ב. בדין הרשות שמתחת לגשר

הנה במג"א [שם] כ' דמחמת הדין הנ"ל גם מתחת הטרכל המקום נחשב לרה"י, וכגר"א ובמחצה"ש [שם] הגיהו בדבריו דאף שהטרכל הוא רה"י מ"מ מתחתיו הרי"ז רה"ר, והביאו ראיה מדברי התוס' [שבת צט. ד"ה שתי] שאף שהעגלות היו רה"י מ"מ מתחת העגלות הרי"ז רה"ר, [וכ"כ התוס' שם מט: ד"ה הם], ובמשנ"ב [שם] פסק כדבריהם דמתחת לטרכל הרי"ז רה"ר,

ויל"ע דהיאך מתחת הטרכל הרי"ז כרה"ר הא הרי"ז כרה"ר מקורה שדינה ככרמלית וכדפסק השו"ע בסי' שמ"ה ס"ז דרה"ר הוי רק כשהיא אינה מקורה,

ושאלתי את הגרמ"מ לובין זאת ויישב לי, דהתוס' השוו זאת לעגלות שבהם כבר הקשתה הגמ' בדף צח. את הקושיא

א. דין הגשר

הנה בתוס' בשבת [צט. ד"ה שתי] כתבו לגבי גזוזטרא דכשגובהה י"ט אזי אף שלא אמרינן מתחתיה גוד אחית מחיצתא, מ"מ הגזוזטרא עצמה הוא רה"י מחמת שהיא בעצמה מוקפת במחיצות, ומתייחסים אליה בפני עצמה, והביאו ראיה לכך מעגלות המשכן שהיו נחשבים לרה"י ואע"ג שתחתיהם היה רווח שהיכולים גדיים לבקוע שם, וביארו התוס' דהטעם הוא מחמת שיש מגוף העגלה [מקרקע העגלה] ועד למעלה מהקרשים [מהמחיצות דהעגלה] הרבה יותר מ"ט וה"ה לגזוזטרא, [וברשב"א (עבוה"ק ש"ג פ"א) והמאירי שבת (ה., קא.) פליגי ע"ד התוס' וס"ל דאי"ז רה"י מחמת שגדיים בוקעים תחתיהם].

ובמג"א [שמ"ה סק"א] כתב לפסוק כהתוס' וכ' דעל כן ה"ה בטרכל [כלי] המונח ברה"ר בגובה י"ט ומחיצותיו גבוהים י"ט הריהו נחשב לרה"י מחמת מחיצותיו ואע"ג שלא אמרי' מתחתיו דין 'גוד אחית'^א

א. דהיו מחיצות מדין תל המתלקט.

ב. והיינו כרמלית [דודאי דאין לזה שם רה"י מחמת שאין למקום זה מחיצות], ונפק"מ כשמטלטל חפץ פחות מד"א מהמקום שמתחת לגשר אל המקום שאינו מתחת לגשר דיל"ד האם יש בכך חשש הוצאה מכרמלית לרה"ר דהוי איסור מדרבנן.

ג. ומה שנתבאר בגמ' בשבת קא. דטרסל שעל גבי עמוד אינו נחשב לרה"י, התם מדובר בטרכל שמחיצותיו הם פחות מ"ט [וכדיאר שם רש"י].

ד. כן ענה לי מקופיא, ולא ליבנתי איתו את הדברים כעת.

הזו דהיאך מתחתם הרי"ז רה"ר, ותי' הגמ', שהעגלות היו בנויים באופן כזה שעל הגלגלים היו מונחים קרשים באופן שהיו רווחים בין קרש לקרש [ג"ט ויותר, דאל"כ הרי"ז לבוד] וכל קרש היה מונח על חבירו בדיוק, כך שהיה בין הקירוי רווחים של ג"ט וע"כ אי"ז מקורה ממש ועל כן אף מתחת לעגלות היה זה רה"ר, וא"ל הגרמ"מ, דלפי"ד התוס' שהשוו זאת א"כ ה"ה בטרסקל שמדובר באופן כזה שהטרסקל הוא מחזור בתחתיתו באופן שיש בו רווחים של ג"ט.

ולכאוי' דבריו הם מחודשים, אכן מצאתי קצת ראיות לדבריו, א. דהנה ברעק"א [בגליון] כ' להק' ע"ד המחצה"ש [והגר"א] דהיאך הם כתבו בדברי המג"א דמתחת לטרסקל הרי"ז רה"ר [והביאו ראייתם מתוס' בשבת צט. ומט:], הא בתוס' בשבת קא. [ד"ה וזרק] כ' להדיא שמתחת לגזוטרטא אי"ז רה"ר, וא"כ ה"ה לטרסקל, וברעק"א נשאר ע"כ בקושיא, ולפי"ד הגר"מ לובין הרי"ז ש"ט, דשאני טרסקל שיש בו חללים, ב. מדברי המג"א גופא [סי' רס"ו סק"ז] שכ' דעגלה הגבוהה י"ט ורחבה ד"ט מתחתיה הרי"ז רה"ר רק כשאינה מקורה מלמטה והיינו שיש בה חללים של ג"ט ויותר, אבל אם היא מקורה ממש מלמטה אזי מתחתיה הרי"ז כרמלית, ולפי דברי הגר"מ אזי מדבריהם מבואר ממש כדבריו דכשיש חללים של ג"ט ויותר וכעגלות המשכן אזי אמרינן שתחתיו הרי"ז רה"ר, וכן בטרסקל, אכן כשזה מקורה ממש אמרינן דהוי כרמלית. וע"כ צ"ל דדברי התוס' בשבת [צט., ומט:] הו' באופן שאינו מקורה ממש ויש חללים כנ"ל מתחת.

והנה אף שזה ביאור מחודש מ"מ אפשר לאומרו רק בדברי המג"א שדיבר על טרסקל שהוא סל העשוי מערבה קלופה [וכמש"כ הר"ש והרע"ב (כלים פרק כ"ב)], אכן הכא המשנ"ב דיבר על כלי שנמצא על קנה וסתם כלי הוא אטום [ועכ"פ ללא רווחים של ג"ט בתחתיתו], ולפי"ד היה למשנ"ב לפחות לחלק בין כלי עם רווחים בתחתיתו כנ"ל, לסתם כלי שאין לו רווחים בתחתיתו, וצ"ע,

וכן יש לעיין לפי"ד הגרמ"מ, אמאי מעל הטרסקל הרי"ז רה"י הא אין לכלי הזה תחתית שתיצור רשות, דבעינן לפחות שיהא שם רשות של ד"ט על ד"ט, וצ"ע.

וראיתי שמבארים [במשנ"ב מהדו' דרשן] דמדובר בכלי שהוא רחב ד"ט על ד"ט בדיוק, והוא מונח על עמוד ברה"ר, וע"כ בגלל עובי העמוד אין ברה"ר קירוי של ד"ט על ד"ט של הכלי, וע"כ אי"ז נחשב לרה"ר מקורה דאין כאן רשות מקורה, וזהו ג"כ חידוש גדול דהמשנ"ב לא חילק באופן כזה,

ובספר נתיבות שבת [פ"ג הערה ו'] כ' לבאר באופ"א בדוחק דמה שנתבאר באחרונים שתחת הטרסקל הרי"ז רה"ר אין כוונתם למתחתיו ממש אלא שלפניו הרי"ז רה"ר.

וראיתי שבשו"ת בצל החכמה [ח"ג סי' צ"ו או י"ג] הביא בשם ה'תולדות שמואל' [מצוה ל"ב סי' פ"ו או ז'] שחידש דקירוי שהוא רק חלק קטן מרה"ר אינו כרמלית אלא הוא נחשב לחלק מרה"ר, וע"כ ביאר שהכא שהקירוי הוא חלק קטן מרה"ר אי"ז כרמלית אלא רה"ר, [ויעיין"ש (באות י"ד) שדחה את דבריו].

מנורה בדין רה"ר מקורה בדרום צה

ולבאורה הביאור היותר מרווח הוא^ה, דמדובר בקירוי עראי וע"כ מתחתיו הרי"ז רה"ר, ולפי"ז חידש המשנ"ב דקירוי עראי אינו קירוי [וכ"מ בישועות מלכו (או"ח סי' נ"ב) שקירוי עראי אינו קירוי],

ואמנם שלהסוברים שגם קירוי עראי כזה הרי"ז קירוי וכהחזו"א [ס"ב כ"ב] שכ' דכשהוי מעל הקירוי רה"י - כעגלות הרי"ז נחשב לקירוי ממש ומתחתיו אי"ז רה"ר, עדיין יל"ע דאמאי מתחת מקום זה הרי"ז נחשב לרה"ר, ואפשר שפליג החזו"א ע"ד המשנ"ב, וס"ל החזו"א דמתחת הקירוי אי"ז רה"ר. [אכן בשונ"ה סק"י הביא את דברי המשנ"ב וציין לדברי החזו"א ולא כתב כהרגלו באופן ברור שהחזו"א חלק ע"ד

המשנ"ב, ואולי אפשר לדון לומר שכלי הוא פחות קבוע מעגלות מחמת שאין מקומו של הכלי ברה"ר, אכן עגלות מקומם ברה"ר, אכן אפשר ל"ג"כ איפכא דעגלות הם כל הזמן ניידים ודלא ככלי, ויל"ד].

היוצא: א. המקום שמעל הגשר, הרי הוא נחשב לרה"י [כשיש לו מחיצות מארבע רוחותיו, וכמדרגות וכדו'].^ו

ב. המקום שמתחת לגשר, פשוט דעת רוב ככל הפוסקים [חוץ מדעת התולדות שמואל] שאי"ז ברה"י.

ג. המקום שתחת המכוניות הרי"ז נחשב למקום שקירוי הוא עראי והוא תלוי בתירוצים הנ"ל.



ה. [וכ"כ הרה"ג משה אנגלרד].

ו. ובאמת לאחרונה חושבים להשתמש עם פיתרון זה כדי לפתור את בעית רה"ר ברח' ז'בוטינסקי בב"ב, ע"י שיעשו קירוי מעל מעבר החציה.

הרב אבינעם טאובנר

לצאת יד"ח ברה"ת בברכת אהבת עולם

הרב א.ט. שליט"א וז"ל: כשהזמנתי את רבינו לאירוסין שלי בירושלים, הגיע ואמר דרשה שלימה ורמזים על שמות החתן והכלה, אבל לא הזכיר אפילו דבר תורה אחד. וכאשר שאלתי לו מדוע עשה כן אמר לי שראה שישבו שם כמה מהמסובין שהיה חשש שלא ברכו ברכת התורה וד"ל. ונמצאתי מכשילם בדבר איסור ללמוד קודם ברכה"ת עכ"ד.

לכאורה אינו בר חיובא

בשו"ע או"ח מז, כתב בברכת אהבת עולם (בשחרית, ולדין אהבה רבה) פוטרת ברכת התורה. אם למד מיד בלא הפסק (במשנ"ב כתב שאף אחר התפילה מהני). וכתב במשנ"ב ס"ק ט"ו, לבאר למה דווקא אם למד מיד. וצ"ל דברכת אהבה רבה כיון דנתקן העיקר לק"ש, לא מיתחזי לשם ברכה"ת אלא בשונה מיד עכ"ל. וסברתי לומר, דלפ"ז אם אחד בא להוציא יד"ח אחר, כיון דהרוצה לצאת יד"ח חייב מדאורייתא, אין הרוצה להוציא יד"ח יוכל זאת אא"כ יכוון גם לשם ברה"ת מדאורייתא, ואף ילמד מעט אחרי ערבית (במקרה הנ"ל או אחרי שחרית). שהרי מבואר במשנ"ב דברכה זו, אם מכוונים בה גם לברכה"ת מועילה. אבל בפשטות כוונה בעי וגם ללמוד אח"כ. וע"ד משל:

א. דהנה במוצאי פסח השנה תשע"ט, דנו הפוסקים, אם בן א"י יכול להוציא בן חו"ל, שהיה לו יו"ט שני של גלויות בשבת. ובמוצ"ש הוא עושה הבדלה על ב' ימים, גם יו"ט ב' וגם שבת. משא"כ בן א"י מבדיל רק בין שבת לחול.

בספר אגן הסהר (ח"א) להרה"ג ר' אהרן פיש שליט"א (אות רט) תלמידו של מו"ר הגר"א גניחוסבקי זצ"ל, מביא: רבינו זצ"ל היה רגיל לומר לנערים שבאו לפניו קודם הבר מצוה, לכוון בברכת אהבת עולם שאומרים בפעם הראשונה כליל י"ג כשנהיו גדולים, לצאת ידי ברכת התורה, וכפי שהכריע הגאון מקוד'גלוב בשו"ת ארץ צבין סי' ט"ז וי"ז]. ואמר לנו רבינו זצ"ל שראה לגדולים אשר בארץ שהיו מזהירים בזה את נער הבר מצוה. ובמכתב שכתב רבינו זצ"ל לספר משברי ים [ח"ה על עניני גלגל החוזר] בירר שם רבינו ענין זה. ואמר לי בע"פ שלא חידש הרבה במכתב זה אבל כיון שרצונו לחזק ענין זה, על כן בחר לייחד את הדבר על ענין זה. וסיפר רבינו זצ"ל שיום אחד התקיימה בישיבת טשיבין, סעודת בר מצוה לאחד מבני הנדיבים. וקודם הדרשה שאלו רבינו האם התכיון באהבת עולם כנ"ל, והשיב שלא. והמתינו חצי שעה עד שמצאו מי שיוצאינו שנית בברכת אהבת עולם. וחששו חלק מהנוכחים שמחמת כן אותו הגביר ימעיט את תרומותיו לישיבה, אך אדרבה עקב התפעלותו הרבה מהדקדוק הלכה של רבינו, אותו הגביר הגדיל את תרומותיו לישיבה. ע"כ מהספר הנ"ל.

למה חשש רבינו

יש לציין שלא רק מטעם הלימוד של הבחור במשך הלילה ללא ברכה"ת של גדול חשש רבינו. אלא גם שיוכל רבינו להגיד דרשת של ד"ת לפני נער הבר מצוה, כמובא באגן הסהר עמוד 133. וכך מובא שם: מספר

יברך אא"כ אכל לפחות כזית (וכמדומה הטעם, כדי שיוכל לומר ברוך שאכלנו משלו). ולכאורה ה"ה בברכה"ת ושאלתי את פי מוריני הגר"י טשזנר שליט"א, להוציא אחר בברכה"ת לאחר שיצא בעצמו. ובתחילה לא רצה להורות להתיר, שהרי יכול אותו אדם לחזור אחריו מילה מילה. או טען, שיברך באנגלית או בשפה אחרת שמבין. אך שאלתיו אם אינו יכול, דומיא דברכהמ"ז, אמר לי לבסוף, דלכאורה יכול להוציאו מדין אע"פ שיצא מוציא.

גם אם לא קורא ק"ש

והוסיף לי הגר"י מנת שליט"א דשיטת מוריני הגר"א גניחובסקי זצ"ל, דלא מהני לצאת בברכות ק"ש, אם לא קורא גם ק"ש. דתקיניו רבנן ברכות אלו לק"ש, וגם מהני לברכה"ת. אך אם רק לברכה"ת ס"ל דל"מ. ואילו מרן שר התורה שליט"א ס"ל דאפילו אם לא מברכן לק"ש, מהני ע"כ. א"כ יוצא שכל ההתאמצות במעשה הנ"ל להביא משהו שלא קרא ק"ש במעריב עדיין, ועל הצפיה של החצי שעה, רק לצאת שיטת מרן שר התורה שליט"א.

ב. וכן ביום א' דחזה"מ פסח, כאשר בני א"י אומרים הלל של מנהג, ואף מברכין ע"ז. מ"מ לא יוכלו לפטור בן חו"ל, שאצלו זה יו"ט שני ומברך על הלל שלם. אך הרה"ג ר' ידידיה מנת שליט"א דחאני וא"ל דא"צ. דסו"ס האי גברא המוציא, ג"כ בר חיובא. ודמי לאחד שמברך "שהכל" על דבר א' ופותר חבירו על דבר אחר. או שהחיינו ע"ז ועל זה.

דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי

שומעים

ויש לי ראייה לדבריו שליט"א. דהנה אם יבוא אדם שאינו יודע לברך ברכה"ת, וירצה שיוציאו יד"ח. לכאורה יהא מותר, מדין אע"פ שיצא מוציא. דנהי דבברכות הנהנין, אין יכול להוציא, דהא אין ערבות על ההנאה (כמש"כ המשנ"ב). וכן על ברכות השבח (ברכות השחר וכמדומה), דאינן מצווה שיהא שייך בהן, אע"פ שיצא מוציא. משא"כ בברכת התורה, סו"ס מצווה היא. וקצת ראייה לזה מברכת המזון שיכול לברך עבור חבירו, ומעיקר הדין אף בלא אכל, מדין אע"פ שיצא מוציא. כך תקנו חז"ל שלא





תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

א] במש"כ הראי"ה הלר שליט"א

א. לחוש לד' הפמ"ג (או"ח סי' שסו בא"א סק"י) דבתי כנסיות הוו כקרפיות, ואסור לטלטל בהם, יעויין בחזו"א (או"ח סי' צ' סק"ז) שכבר עמד בזה והכריע להדיא דבתי כנסיות חשיבי כמוקף לדירה מצד עצמם, ומסברא איכא נמי למימר דרוב בתי כנסיות שלנו הם ג"כ בתי מדרשות ולפום סוגיא דמגילה (כח:) י"ל דחשיבי ג"כ כדירה.

ב. לדון גבי טלטול בכותל המערבי, הנה הזכיר בעצמו בשם הגר"מ רוזנר שליט"א שדבר שכך דרך בנייתו יש סברא לומר דחשיב ישב ולבסוף הוקף, והיקף דהכותל המערבי הוא באופן שנועד לשמירה על ביטחון המתפללים שם יע"א, ויש שם חדרי אכילה ושינה של השומרים, וברור שגם בזה שייך סברא הנ"ל שכך דרך בנייתו, ומסתברא מילתא שדרך בנייתו באמת גם היתה באופן שישב ולבסוף הוקף, אך זה צריך בירור, ואינני יודע, אבל לפום סברא הנ"ל עכ"פ אי"צ לזה.

ג. לדון גבי טלטול בגינות משחקים וכיו"ב, כמדומה שחשיבי מוקף לדירה ג"כ בזה"ז, דמורגל המון הנשים לקחת ילדיהם הקטנים לישב על ספסלי הגינות ולאכול שם ארוחת ערב וכיו"ב.

ב] במש"כ הרה"ג ר' גדליה גרינפלד שליט"א גדול המומחים לענייני סת"ם בדרום ונציג משמרת סת"ם

א. לדון גבי קולמוס ברזל, והביא עובדא שהי' חכם מחכמי ישראל שחשש לפסול גמור בזה, ואף ביטל ברכה ע"ז, אי"צ לפנים

דהוראה זו תמוהה מאוד, דאף אמנם דהיו מן האחרונים שמצאו בזה כמה חששות, אך אף אחד לא חש לזה מדינא, ובדברי חז"ל אין זכר לנידון בזה,

והנה החששות בזה בכללם הם א. דחיישי' שיחקוק ולא יכתוב, ב. דאינו מן המותר בפך, ג. דקיי"ל בגמ' "לפיכך זכה קנה שיכתבו בו סת"ם", ד. שהברזל מקצר ימיו של אדם.

והנה טעם השלישי ליכא מאן דחייש לה האידנא, ופשיטא דהוא מעלה בעלמא (ויעויין ברמ"א יו"ד סו"ס רע"א דחש לה, אבל ראה להלן דהוא לאפוקי מנוצה וכדמפרשי לה הלבוש והט"ז), וטעם הראשון הוא מילתא דתליא במציאות, וכבר עמד בזה מרן הגר"ש ואזנר ז"ל (שבט הלוי ח"ב סי' קלו) שהמציאות היא אינה כן, ואי"צ כ"כ לחשוש מזה, ועוד דנוצה גופה דכו"ע נהיגי בה, ג"כ שייך בה חשש זה כמבואר בלבוש ובט"ז (יו"ד סו"ס רע"א), ואעפ"כ כו"ע לא חיישי לזה [וגם בלבוש גופיה סיים על זה דאין נוהגין כן והעתיקו הש"ך שם, וכן העלה הט"ז שם דאי"צ לחוש לחשש זה עיי"ש], והטעמים השני והאחרון הן מעלה וסברא בעלמא, ואין להם מקור בחז"ל,

ואיך אפשר מכח טעמים אלו לחוש לפסול גמור כמ"ש הרה"ג שליט"א בשם אותו גאון ז"ל,

[ויעויין בבית יוסף (באו"ח סי' תכה) דהביא דמנהג ספרד (ויש גורסים "שפיירא") היה בשבת ר"ח אלול לקרא הפטרת השמים כסאי, ולא כמנהג אשכנז

[עוד אתמהה דאפילו אם זה באמת בעיה מדינא אכתי אין זה אלא בעיה של הסופר, והמזווה עצמה מה היא כי תלינו עליה, ואם הטעם הוא משום דחיישי' משום חקיקה מדינא ולפסול את המזווה עצמה, א"כ ג"כ יש לחוש לפסול את כל המזוזות הנכתבות בנוצה וכמבואר בלבוש ובט"ז הנ"ל דיש בהם חשש חקיקה וא"כ אין לברך על רוב המזוזות שבעולם הנכתבות האידנא בנוצה, ולא שמענו שאותו גאון ז"ל חשש גם בכה"ג שלא לברך אף פעם על המזוזות בזה"ז שאין רגילים לכתוב בקנה].

הכלל - אמנם יש הרבה פוסקים שחששו **למעלה** בזה, אבל אין שום טעם לחוש **מדינא** בזה, ולכא' בודאי ההוראה הפשוטה היא לברך על זה ולהתייחס לזה ככל מזווה אחרת,

ב. אגב אעורר באמת בדיני כתיבת סת"ם שעלה מדבריו לגבי כתיבה ברפידוגרף שאם נעשה בדיו כשר דאין בזה חשש כלל, ולכתחילה אפשר לתייג עם זה, ויש להעיר לפי"ד המשנ"ב (בסי' לו סקט"ו) שכ' דנחלקו הראשונים ז"ל אם התגים הם מעיקר צורת האות או רק קישוטים בעלמא, ומשמע דחשש לב' הדעות שם מדינא, עיי"ש [ואגב אעיר דמשמע קצת מדבריו שהבין מד' הגר"א ז"ל ג"כ דמחמיר בזה, אך מדבריו בביאורו בסי' לב סי"ח סקנ"א משמע לכא' דנקיט לקולא יעוי"ש], וא"כ לדעה שהם מעיקר צורת האות, א"כ שייך גם בהם המעלה של כתיבה שלא בברזל, וא"כ זה לא לגמרי לכתחילה,

ג. עוד ראיתי לעורר בענין הנ"ל שיש סופרים הנוהגים לכתוב, ואחר הכתיבה מתייגים, והובא במאמר הרה"ג ר' גדליה גרינפלד שליט"א הנ"ל אות ה', ויש להעיר שמדבריו

שנהגו לקרא עניה סוערה, והביא עוד כמה ראשונים דס"ל כך, אך סיים דלמעשה באבודרהם איתא דיש לקרא עניה סוערה, "והוא היה בקי בהני מילי טובא, ולכן ראוי לסמוך על דבריו", והביא הבאר הגולה בשו"ע שם את לשון זה לטעם השו"ע שפסק כאבודרהם וזה כלל ידוע בד' הפוסקים ז"ל דכי קאי רבי בהאי מסכתא איהו מרא דשמעתתא דילה, ומילתא דפשיטא דתליא בסברא היא, ובניד"ד כבר ידוע ומפורסם שבענייני הסת"ם פשטה הוראת רבותיהם של כל הסופרים בעל הבני יונה (ר' יונה לאנדסופר ז"ל, בעל שו"ת מעיל צדקה), ובעל קסת הסופר (הגר"ש גאנצפריד ז"ל בעל קיצוש"ע) ובבני יונה התיר לכתחילה לכתוב בקולמוס של ברזל, והעיד על עצמו שכתב בזה, ובקסת הסופר ג"כ התיר זה לכתחילה בלא פקפוק, והחת"ס בהגהתו על הקסת הסופר הנ"ל רק העיר דלכתחילה יש להעדיף נוצה משום "מן המותר בפיק" אבל לא חשש לאיזה טעם אחר בזה],

והגר"ש ואזנר ז"ל בתשובותיו (שבט הלוי ח"א סי' טז, ב', וח"ב סי' קלו, וח"ט סי' רטו) כ' דאפשר לכתחילה לכתוב בשל זהב, הרי דלא חייש כולי האי לטעמים הנ"ל מלבד לטעם דהברזל מקצר, וגם זה לרבותא ולמעלה בעלמא כמבואר למעיינ שם,

[אגב אעיר דלא שמענו מאן דחייש לטעמא דברזל מקצר בכתיבת כל חידו"ת, דמאי שנא הא מהא, והעיר כן הגר"ש ואזנר (שם) ושכ"כ כבר בערוה"ש, כן לא שמענו מאן דחייש שלא לחתוך וליישר הקלפים בסכיני ברזל אע"ג דמקצר, וגם אינן מן המותר בפיק, ומאי שנא, ולד' אותם חכמים ז"ל יש לפסול לכתחילה כל התו"מ שיש בעולם וח"ו לומר כן].

ריש סי' שיט דג"כ משמע דס"ל מצד עיקר הדין כר' מאיר, ודוק. [ועיין במשנ"ב סי' שיח סקי"ח דנקט כר"מ, וע"ע בשעה"צ שם סקצ"ח, ולהלן בסי' שלט בשעה"צ סקכ"ד].

ד] ובמש"כ הר"ג גולד שליט"א (במדור תגובות סי' ב')

בדעת האחרונים ביישוב ד' התוס' דסתר אהדי בכלל גדול, ואלו קשרים, בדין טוחן בסילקא ושאר ירקות, והביא ד' המאירי, וכתב דלדידיה לק"מ, רק אציין שגם בס' ראש יוסף (לפמ"ג) עמד בזה, ויישב עד"ז, יערי"ש.

ה] ומש"כ הר"מ חלויה שליט"א (במדור תגובות סי' ג')

לדקדק לשון המשנ"ב דטעם שאומרים שהחיינו בשבת דבין המצרים דהיא קולא דהקילו ליומא דשבתא, אף דאמת דמלשון המשנ"ב משמע כן, מ"מ לא משמע כן אלא לגבי דעות הפוסקים שהביא שם, אבל איהו גופיה אדרבה מדהביא כן בכהאי לישנא משמע דמעיקרא ס"ל דשרי תמיד, אלא שרצה לפשר עם המנהג וחילק משו"ה בין שבת לחול ועכ"פ מוכח דליה לא ס"ל.

ו] ובמש"כ עוד הראי"ה הנ"ל שליט"א (במדור התגובות סי' ד')

א. לחדש נגד ד' המשנ"ב דאין לברך על כל לידת בת שהחיינו, וכ' טעם לזה דאין זה צריך לשמח אותו, אלא אדרבה להלחץ אותו שזה פיקדון בידו וכו', וכו', נראה דאפי' אם אמת כדבריו, מ"מ השתא דשמחים בזה באותה הדרגא של שמחה המחוייבת בשהחיינו א"כ שפיר מברך עליה, ולעיקרא דמילתא, אמת שהבנות פיקדון בידי האב אבל בענין זה גם הבנים, ואין שום טעם

יוצא שאין פסול במנהג זה מצד עצמו, ורק צריך לדאוג שהמתייג יהי' כשר ומוסמך, אך להנ"ל בפלוגתא דקמאי אם התגים הם מעיקר צורת האות או לא, יש להעיר דלכה"פ בתפילין ומזוזות, וכן בכתיבת השמות בס"ת ונ"ך, דיש דין "כסדרן", א"כ כל זמן שלא תיג את האותיות לא סיים את הכתיבה וכל האותיות שאי"צ תיוג כבר נשלמה כתיבתן, א"כ עכשיו כשרוצה לתייג הר"ל שלא כסדרן, ואף אם אמנם לדינא מקילי' בתיקוני תגים באופנים מסויימים בתו"מ [יעויין במשנ"ב סי' לו סקי"ג ועוד], מ"מ יש להמנע מלנהוג כן לכתחילה [כמבואר במשנ"ב שם], לכן מן הראוי לכאור' לתייג תוך כדי הכתיבה בתפילין ומזוזות ובכתיבת השמות, ורק בשאר הס"ת ונ"ך אין חשש כלל בשליחה למתייג, וכמובן בבירור שהמתייג יר"ש ונאמן וכמ"ש הרה"ג הנ"ל שליט"א ועל הקונה מוטל לכאור' לברר זאת בכל הסת"ם שקונה, אם רוצה ליזהר ולחוש לדעות הראשונים הנ"ל דהמשנ"ב חשש להם וכנ"ל אות ב'.

ג] ובמש"כ הרד"ה שוב שליט"א:

א. הביא את ד' הגר"א בביאורו (ריש סי' שיח) דס"ל דהלכה כר"מ במעשה שבת, דבשוגג מותר מיד, ובמזיד מותר במוצ"ש, והובא במשנ"ב (שם סק"ז), והאריך לדון בדעות הפוסקים בדין אומר מותר אי חשיב כשוגג, ולא הזכיר שמדברי הגר"א בביאורו שם מוכח דגם אומר מותר בכלל שוגג הוא, יעוי"ש היטב.

ב. כתב סיכום להלכה, ובאות א' כ' עיקר הדין כר' יהודה, דבשוגג מותר במוצ"ש, ובמזיד אסור לו לעולם, ולאחרים עד מוצ"ש וכד' רוב הפוסקים, והשמיט את מה שכ' בעצמו בתחילת דבריו דהמשנ"ב כ' דבמקום צורך יש להקל כר' מאיר, ועי' בביאור הלכה

קד

מנורה

מכתב א'

בדרום

לגרע מטעם זה את השמחה דודאי מקיים
בזה מצוה דאורי' דפו"ר, ואי"צ לפנים, בפרט
אחר הוראת המשנ"ב.

ב. אגב במש"כ גבי השעשוע עם ילדיו,
אציין לדברי מרן ר' ירוחם ז"ל במכתבו

לבנו [בס' דעת חכמה ומוסר ח"ג סי' רנ]
דברים נפלאים בזה.

ג. ובמש"כ גבי מי שמת ואינו מניח בן
ליורשו, זה חיסרון באבא, פלא שלא ציין
לגמ' פסחים (ק"ג:).

מכתב ב'

הרב אהרן גבאי

לכבוד מערכת מנורה בדרום

שמחה גדולה בעיר אופקים בכל עת שיוצא גליון חדש של המנורה המאירה את הדרום, ורבים נהנים לאורה, ואין ספק שבזכות הרמת קרן התורה וההלכה, יזכו כל העורכים והתורמים לסיעתא דשמיא בכל הענינים.

שקבל רבי עדות זו ולמד הימנה אף על פי שדבר תימה הוא שהרי מעולם היו נוהגין בו איסור למדנו שאין מזיחין תלמיד חכם האומר דבר הלכה חידוש לאמר לא שמעת. אין מזיחין - אין מבדילין אותו משמועתו לאמר חזור בכ".

ולתועלת המעיינים אציג בקצרה את התשובות, מה ששאל מהרמב"ם "שירון בו הקורא" אינו טעם אלא הגדרה שכתב שהוא דבוק ועקום וכדומה אינו כתב הכשר לס"ת, וזה מוכרח כי הרי שיטת הרמב"ם להדיא שתפילין אינם צריכים שירטוט משום שהכתב מבפנים.

ומה ששאל מהגמ' בשבת קלג, שצריך לכתוב ס"ת בקולמוס נאה, ולכאורה אין ניכר כלל על הכתב באיזה קולמוס הוא נכתב, הנה עכ"פ לכו"ע יש סיעת ראשונים שסוברת שאין דין ואנוהו בכתב תפילין, ומה שהם יתרוצו אנן נמי נתרץ, ובאמת לענ"ד אין שום ראיה מהתם כי קולמוס נאה היינו קולמוס שכותב כתב נאה ודק ומיושר, ואין שום רמז שהכוונה לקולמוס יפה עם קישוטים מזהב וכדומה, ואין זה דוחק כי נוי קולמוס אינו ביופיו אלא בתוצאתו, וכמו שיש הבדל בין לומר אכסניה זו נאה שמתכוונים על יופי חיצוני ופנימי ואילו כשאומרים תנור זה נאה מתכוונים שאופה

בגליון א' (אב תשע"ט) עמ' לח-מד, האריך הרב אליהו בנימין הלוי שליט"א שלדעת הרבה ראשונים אין כלל ענין ואנוהו לגבי כתיבת תפילין כיון שהפרשיות מחופות ואין קורין בהם, והאריך להוכיח כן מדוכתין טובא בראשונים ובאחרונים כיד השם הטובה עליו, והביא שם גם מכתב מהגאון ר' יעקב מאיר שטרן שהסכים להדיא: "דהרמב"ם ור"ת ס"ל דדין זה אלי ואנוהו לא שייך אלא בספר תורה", אמנם איהו חולק שלדעת הרמ"א וסיעתו אינו כן ולכן לדינא שיש ענין להקפיד בזה, אמנם כבר האריך שם הרב אליהו בנימין הלוי לענות ולסתור ראייתו, ולפום ריהטא הדברים נוטים כדבריו שבאמת אין ראיה ברורה שיש ראשונים החולקים בזה על הרמב"ם ור"ת וסייעתם ואפושי פלוגתא לא מפשינן.

ולעומתו בגליון ב', הרב גרינפלד שליט"א הציג דעה זו כמחודשת ביותר והרבה לתמוה עליה, אך כשעיינתי היטב בכל דבריו, ראיתי שכל ראיותיו כבר נידונו הדק היטב במאמר של הרב הכותב הנ"ל וכבר יישבם בטוב טעם, וידועים דברי חז"ל בחולין ז ע"א: "מכאן, לתלמיד חכם שאמר דבר הלכה, שאין מזיחין אותו, ואמרי לה: אין מזיחין אותו, ואמרי לה: אין מזיחין אותו", ופירש רש"י: "מכאן - שראינו

היטב. ואין להקשות שזה נכלל בכתב נאה ולבלר אומן, דאם כן תיקשי נמי שכתב נאה נכלל בבלר אומן, וע"כ שכדי שיהיה כתיבה יפה צריך ג' תנאים שונים: א' שהכתב עצמו יהיה יפה והיינו שיכתוב לאט ובנחת כדי שיהיה יפה, ב' שהלבלר יהיה אומן ומומחה, ג' שהקולמוס יהיה מחודד יפה שהכתב יהיה דק ומישר. ויתכן שיהיה לבלר אומן אבל בקולמוס שאינו נאה הכתב לא יהיה יפה ודוק. אמנם יש כמה אחרונים מאוחרים שדעתם כביאור הרגיל, עיין שפת אמת שבת שם ודף על הדף שם, ומ"מ כאמור אין שום הכרע לזה בסוגיית ובראשונים, וממילא אין משם ראיה כי ראיה שאינה מוכרחת איננה ראיה. וכשהצעתי הביאור לפני הרב גרינפלד שליט"א אמר לי שאכן ראה כן בשם הבן יהודע בשבת שם.

ומה שהקשה מדין השו"ע לעשות עובי הקלף לפי גודל הפרשה כדי שיתמלאו הבתים בשווה, והקשה הרב גרינפלד הרי אין זה ניכר מבחוץ, ותמנהי שהרב הכותב כבר הקשה כן מדנפשיה בעמ' מ' ותירץ לנכון שההבדל ברוחב הבתים כן ניכר מבחוץ והביא שכבר כתב כן במנחת סולת שם, וביאור הדברים שאמנם בסוג התפילין הנפוצות במאה השנים האחרונים שהתפילין גדולות מאד (שהרי בדור הקודם, רוב המכריע של עם ישראל, הלך עם תפילין קטנות מאד וגודל זה מצוי עד היום במניחי רש"י ור"ת יחד, ואם אין אתה מאמין צא ושאל זקניך ויאמרו לך) וגם עשויים מעור עבה ובצורה מקצועית ומכשירים חדשים, באמת גם אם הקלף יהיה עבה לא יהיה ניכר מבחוץ כלום, אבל לפי התפילין של זמן השו"ע ודאי שיתכן להיות ניכר מבחוץ, וזה ברור ליודע המציאות דאז. אבל לרווחא דמילתא אציין שכבר שמעתי מת"ח אחד

שראה בעיניו תפילין אחד מאותם תפילין שנמצאו במצודות בר כוכבא מזמן תלמידי ר"ע, ותפילין זה שראה עדיין סגור מאיזה טעם, אבל ניכר מבחוץ שגודל כל בית הוא כגודל הפרשיות, ומן הגודל הבין שתפילין אלו עשויות כשיטת רש"י (ואין בזה שום חידוש כי מבואר בכל הראשונים שמצאו בכמה מקומות תפילין ישנות מאד והכל היה כשיטת רש"י, ולאפוקי מהשמועה שיצאה בדור האחרון שבתפילין של מצדה הנ"ל נמצא איזה תפילין גם כשיטת ר"ת, ואינה שמועת אמת) וחזינן כהנ"ל שגודל הקלף ניכר גם מבחוץ.

ומה שהעיר שבכל הדורות הקפידו ושילמו יקר על כתב יפה, איני יודע איך יודע מזה היה בכל הדורות, ואמנם בדור שלפנינו מסתמא אכן היה כן, אבל צריך לידע ולהבין שכל תוקף שיש במנהג ישראל הוא דוקא במנהגים שנהגו איזה עדה כל העדה קטנים כגדולים ת"ח והמון העם והיה אצלם דבר זה מקובל וברור מעיקר דינא, דבזה אמרינן שאין להקשות על המנהג, אף שיש עליו קושיות גדולות, שמסתמא הוא משתלשל ובא מדורות קדומים מאד והיה להם מקורות לזה בספרים שנאבדו מאתינו ודוק (וכן הוא באמת שהרבה מנהגים שתמהו עליהם גדולי עולם נמצא להם מקורות קדומים ונאמנים). אבל בנידון דידן אין כאן מנהג המשתלשל ובא במסורת, שהרי אין זה מנהג אצל רבים, ואפילו לא אצל קהילה אחת קטנה, אלא הוא חלק מחומרות רבות ושונות שהחמירו כל מיני חכמים ואנשים יקרים על עצמם, ופשוט שכל חומרות היחידים שאין להם תוקף ותורת מנהג, לענין שאין להקשות עליו, דידוע שהרבה מחמירים על עצמם אפילו מספק ממש או על פי הבנתם בסוגיא, ואיך אפשר להכריע סוגיות חמורות כאלו, על פי

מנורה

מכתב ב'

בדרום

קז

דברים שכאלו, וידועים דברי החזו"א חמורה היא ההלכה ולא ניתנה לידון מתוך מעשיות וכדומה, והרי כו"ע מודו שמי שלא למד הסוגיא נראה לו פשוט שיש ענין להחמיר ביופי כתב התפילין, וזהו הטעם האמיתי שהיו הרבה שהחמירו בזה. ודי בזה.

סוף דבר לדעת רוב הראשונים אין דין

ואנוהו בכתיבת תפילין ומזוזות, וכמו שהאריך הרב הלוי בטוב טעם, ויישבנו כל טענות הרב המשיג, ואמנם כיון שלפי האו"ז יש דין ואנוהו בתפילין, הרוצה להחמיר בזה שפיר קא עביר, ומ"מ החכם עיניו בראשו וידאג קודם להשקיע כספו בחומרות אחרות חשובות יותר.

אהרן גבאי.

מכתב ג'

הרב יוסף דעי

מכתב תגובה לדברי הרב און כהן עמ"ש בשני הגליונות הקודמים לשנות את המנהגים הרווחים היום בנפילת אפים ובברכת כהנים ולהחזיר הדבר למנהג הקדום.

האם אפשר לשנות הנהגה שהעם

החזיק בה?

באגרות משה ח"מ ב' סי' ע"ו נשאל למה הרבנות לא אוסרת עישון סיגריות אחרי שהרופאים סוברים שזה מסוכן ועלול לגרום לסרטן הריאות, ומתוך שראינו בגמ' גם בשבת וגם בנדה שאם הציבור החזיק בדבר אפילו שהוא מסוכן לבריאות אי אפשר לאסור עליהם.

ובתשובה אחרת כתב דאם נצטרך לאסור את העישון צריך לאסור גם לנסוע במכונית שהרי מתים בתאונות דרכים הרבה יותר מאשר מחמת העישון.

גם בגמ' מצאנו הרבה פעמים שחכמים

הסתפקו בדין מסוים ואז אמרו פוק חזי מאי עמא דבר, בגמ' בפסחים אחרי שנבחר הלל להיות נשיא נשכחה ממנו הלכה אם חל י"ד ניסן בשבת איך יטלטלו את הסכין, וענה 'פוק חזי מאי עמא דבר אם אינם נביאים בני נביאים הם', וכך היה שכל אחד תחב סכינו בצמר הכבש, ונשאלת השאלה אם העם בני נביאים החכמים לא בני נביאים? אלא מכאן ברור שהלכה שהתפשטה ברוב העם סימן שמשמים גלגלו שכן תהיה הלכה למעשה ולכן לא כל אחד יכול לשנות מנהג - נפילת אפים או ברכת כהנים שפשט בעם לעשות כך, סימן שכן הוא ואין לשנותו, אלא א"כ המעשה נוגד הלכה ברורה.

יוסף דעי.^א

א. בהסכמת הרה"ג יוסף דעי שליט"א הריני מצרף את תגובתי לדבריו:

מה שהקשה מדברי האגר"מ, באמת לק"מ דהתם בסכנה עסקין ולא באיסורים, ובענייני סכנה כבר איתא בתלמוד כמה פעמים דכיון דדשו ביה רבים 'שומר פתאים ה', היינו שהקב"ה יצילם מאותה סכנה כיון שכבר נשתרש הענין אמנם לא ידענא בעניותין מה זה ענין לסוגיא הלכתית דבזה לא שייך 'שומר פתאים ה', ואם כבר נחלו פתאים אילות' (משלי יד, יח).

ומה שהביא מענין 'פוק חזי מאי עמא דבר', באמת אינו ענין לנידוננו ומהדוגמא שהביא הרב גופיה מוכח כן, שהרי מדובר בהלכה שנתעלמה מהלל וא"כ מאחר שלא ידע ההלכה אמר שנראה מה העם נוהגים ומה שהם נוהגים מסתמא מקובל להם ככה מאבותיהם והיא ההלכה הנכונה, ונראה שזה הפשט הפשוט ב'אם אינם נביאים בני נביאים הם', דהיינו אף שהם עצמם אינם נביאים וא"א לסמוך על מעשיהם מצד זה, מ"מ הרי אבותיהם היו נביאים וא"כ מאי דחזינן דנהגי הציבור מסתמא כך מקובלם מאבותיהם עד הנביאים ואנשי כנה"ג ובכה"ג אזלינן בתר מנהגא דעמא, אך בהלכה שברורה לנו אין אנו צריכים למנהג העם וכ"ש כשבירורנו שאינו מנהג קדום אלא נשתנה זה מכבר א"כ אין שום הוכחה במנהג שאנו רואים לפנינו שכן קיבלו אבותיהם לנהוג, וכן הוכחנו בנפילת אפים שגם בהתחלה שהופיע המנהג הזה ריחוקהו גדולי ישראל, וכשנפתש מנהג נגד דעת גדולי הדור ע"ז אמרינן בגמ' 'וכי נהגו מי שבקינן להו'.

ותלי"ת מצאתי כעת כעין דברי בשו"ת הרא"ש כלל מ"ה סי' י', ז"ל "אמרינן בירושלמי 'במקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג', פי' אם יש רפיון בהלכה שאין ברור לך כמי נפסקה ההלכה וראית שנוהגין,

מכתב ד'

הרב אברהם הלר

הנה הרב טאובנר שליט"א בגליון הקודם [בדין אמירת קדושה באמצע התפילה] הביא מה שהקשה מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א על הדין של מי שגמר ברכת אתה קדוש שאמר הגר"ח"ק שיענה קדושה כל זמן שלא התחיל אתה חונן, והקשה על זה מוריניו הגר"י"ט שהרי דבר שאינו מעכב את התפילה אינו אומרו בין ברכה לברכה, עכת"ד.

והנראה לענ"ד ליישב דהא דדבר שאינו מעכב אינו אומרו הוא משום דהרבה ראשונים פליגי אהך דינא דהשלמה בין ברכה לברכה, ולכן במקום שאינו לעיכובא חוששים אנו לדעת רוב הראשונים שאין ההשלמה מועילה והוא אמירה זו הפסק באמצע תפילתו, וכיון שאינו כ"כ צורך להשלים הלכך לא מקילינן לסמוך על דעת

הלך אחר המנהג דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן, אבל במקום שאין רפיון בהלכה אין לך לילך אחר המנהג שהוא כנגד ההלכה" עכ"ל.

וגם לא ידענא מדוע האי כללא דכ"ל לן מר לא חל על רבינו הבן איש חי זל"ה שהעיד על עצמו ששינה בקום עשה מנהג בגוד בברכת כהנים (שבעצם היה כמנהג כל תפוצות הספרדים ועדות המזרח) וקבע המנהג כמקובל בית-אל ושכן כתב לשנות את מנהג שאר תפוצות הספרדים בנפילת אפים, ולפי הרב שליט"א יוצא שח"ו רבינו הרי"ח הטוב עשה שלא כהלכה, וא"כ ממה נפשך, אם עשה שלא כדיון עלינו לתקן 'הטעות', ואם עשה כדיון אז גם לדין שרי לן למיעבד הכי.

ואגב בנידוננו נראה לענ"ד בפשטות שלא רחוק לקרוא למנהגים אלו ולשכמותם 'מנהגי טעות' (כמובן שכוונתי לשאר העדות מלבד הבבלים שקיבלו את רבינו הבן איש חי זל"ה כרב עליהם), דכל העדות ששינו מנהגים אלה לא שינו אותם מחמת שנמנו וקבעו שאינם מנהגים טובים, אלא בעיקר נשתרש להם כן בעקבות ההנהגה התורנית הבבליה שהייתה בא"י בזמן העליה לארץ שנהגה והנהיגה כהבן איש חי, והאנשים שבאו לכאן באו חכמים ודרשו להם בעניינים אלה שיש להם לשנות מנהגם בזה שאינו מנהג נכון והם לתומם האמינו בחכמים ושינו מנהגים רבים שהם מסורת של מאות שנים ויותר וכידוע באותה תקופה הייתה רבה העזובה בקרב העולים, וידוע שרבינו מרן הראש"ל זצ"ל היה מתריע על עניינים כעין אלה השכם והערב מה שלימדו את הספרדים בספרי הלכה של פוסקים אשכנזים שאינם כדעת מרן הש"ע, ובלעדי כמעט הייתה אובדת רוב מסורת הספרדים ועדות המזרח כידוע, ואנו כדרכנו נעשה כן בנידון דידן.

ועינינו הרואות שבקהילות שלא הושפעו מכך כגון קהילות שנשארו בחו"ל נשמרו רוב המנהגים, וא"כ דמי לאדם שנהג הנהגה טובה וחשב שהיא מעיקר הדין ולא רק חומרא בעלמא שכמדומני שההלכה שאין מחויב לנהוג בה אחר שנתברר לו שהיא חומרא בעלמא והיא נקראת קבלה בטעות, וכ"ש בנידוננו שאינם חומרא כמו שנתבאר.

ואם לדוגמא היה אדם ספרדי שהגיע למקום מסוים שם לא היו סידורים בנוסח ספרד אלא רק בנוסח אשכנז, ולכן בלית ברירה התפלל בסידורים שהיו בנמצא בנוסח אשכנז שהעדיף לעשות כן מאשר לא להתפלל כלל, וכעת הגיע למקום שישנם סידורים בנוסח ספרד, הלא מי שיאמר לו שעליו להמשיך להתפלל בנוסח אשכנז כל השומע יצחק לו, שברור שאם מחמת חוסר ידיעה החליף את נוסח אבותיו צריך לחזור לנוסח אבותיו כשיוכל, כנלענ"ד.

ויש לי הרבה להאריך בעניינים אלה ובכל השינויים שקרו פה בעליה לארץ, בין בהלכות ובמנהגים ובין בנוסח התפלה שהשתנה לבלי היכר, ולעת עתה אשים יד לפי, ועוד חזון למועד.

א.א הכהן סקלי

יחיד, ורק במקום שאם לא יתקן זה יגרום לו להתחייב להתפלל שוב מהתחלה בזה סמכינן על דעה זו דסוברת שאפשר להשלים כדי שלא יהיו ברכותיו לבטלה, אבל כשאנו דנים על אמירת קדושה אחרי ברכת אתה קדוש בזה אדרבה הואיל ועכשיו יש ודאי חיוב של אמירת קדושה עם הציבור, אלא שהוא בא להפטר ולהשמט מחיובו מחמת מה שאסור לו להפסיק באמצע תפילתו, הלכך בזה אמרינן ליה אדרבה שיסמוך על השיטה שמותר לאמרה בין ברכת אתה קדוש ואתה חונן, שהרי בדיבורו הוא בודאי מקיים מצות קדושה [גם להראשונים שאסור לו להפסיק מ"מ באמירתו הוא ודאי מקיים מצות עניית קדושה, וא"כ אין ודאי מצוה מוציאה מידי ספק הפסק, ודו"ק].

גם מה שהקשה הרב טאובנר מהא דמשלים ברכה גם בסעודה שלישית אע"ג שאינו חוזר, ג"כ מתורץ לפי מה שנתבאר שבאמת אין איזה כלל שאין השלמה כשאין ההזכרה לעיכובא, דלפי אותה שיטה שיש השלמה אז

בכל גוונא יש דין זה גם באופנים שאין ההזכרה לעיכובא, אלא אנן חיישינן לשיטות החולקות ולכן כשאין הדבר לעיכובא אין אנו משלימים ונכנסים לחשש הפסק באמצע שמונה עשרה, אבל בברכהמ"ז שהיא תקנת חז"ל בזה אנו משלימים גם כשאין עיכובא בהזכרה, ודו"ק.

מה שכתבתי בקובץ הקודם לגבי שיטת הרמב"ם שלא מקרא הש"ץ יברך ונמצא דהש"ץ אומר חצי פסוק, יש להוסיף שראיתי בשם הגר"ק שליט"א שנשאל מה הדין אם הכהנים יצאו מבהכנ"ס באמצע ברכת כהנים [כגון לצורך פיקו"נ או שנתברר שישנה טומאת מת בבהכנ"ס] וענה הגר"ק שימשיך הש"ץ להקרות כל הפסוקים עד הסוף, ולא ביאר הטעם אבל מסתמא זה משום שלא יעצור באמצע פסוק, ונתעוררתי להסתפק מה הדין לפי דעת השו"ע שבלא"ה הש"ץ לא אמר פסוק מתחילתו א"כ אולי גם לא יהיה מחוייב לסיים, וצ"ע.

בברכה"ת וכוה"ט

אברהם הלר

מכתב ה'

הרב משה חליוה

למע"כ חכמי ורבני מערכת קובץ "מנורה בדרום", ה' עליהם יחיו.

שלו' וברכה וכט"ס,

פותחין בכבוד אכסניא של תורה קובצים היקר והמופלא אשר לא זיתי מחבבו באשר מלא וגדוש הוא בתנובות אסמיהם דרבנן ותלמידהון בדבר ה' זו הלכה, וזיתי לעבור על רובו ככולו בחיבת הקודש ובחדוותא דשמעתתא, וברכתי כי מאריה דאברהם יהא בסעדכון ויהב לכם כח ואון להוסיף להגדיל תורה ולהאדירה עד עמוד כהן לאורים ועד בכלל אכ"ר.

א [בענינא דהואיל ואתעביד בה מצוה חדא

במ"ש הרה"ג רי"ד בצרי שליט"א במאמרו (ס"ק י"א) וז"ל והנה בעיקר הדבר נראה לומר סברא דדינא דהואיל ואתעביד לא נאמר אלא בדבר שלאחר המצוה אפשר להשתמש בו שימוש של רשות וע"ז נאמר שעדיף לעשות בו מצוה וכגון פת של עירוב שיכול לאכלה מתי שירצה, וחידשו רב אמי ורב אסי שיש מעלה לקיים עמה מצוה, או אפילו במידי דמצוה שכבר נגמר זמנה ולמה יניחנה סתם כך, אבל בחפצא דמצוה ממש כגון טלית תפילין וכל הני לא שייך בזה המעלה שכבר קיים בה מצוה, כי אין בה שימוש אחר ומה מעלה יש שעושה בה שוב מצוה הלא לכך היא עומדת עכ"ל, וע"ש בכל דבריו.

מיהו עיין בשו"ת חתן סופר (סימן ס"ח) מאי דכתב גבי יריעה דמשכן שנקרעה וכו' דמבואר בדבריו דבזה נמי הוא דאמרי' הואיל ואתעביד וכו' עיין שם היטב, ומבואר מהא דאף בדבר שאחר מצוותו א"א להשתמש בו שימוש דרשות מ"מ שייך בי' הא דהואיל ואתעביד וכו' ויש לחלק דשאני גוונא דקאי

לגניזה, וצריך עיון בזה, (ועמ"ש הגר"מ פרקש שליט"א אדברי החתן סופר הנ"ל במאמרו הנדפס בקובץ שבט הכהונה לידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א (ח"א, עמוד כ"ו) ע"ש ואכמ"ל).

ב [בענין העונה לקדושה באמצע ברכת "אתה קדוש".

במ"ש הרה"ג ר"א טאובנר דשאל למור"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א אם יכול לענות קדושה אחר שכבר אמר אתה קדוש וסיימה, וטרם התחיל אתה חונן. והשיבו דיכול לומר קדושה עם הציבור כדרך האזכרות שאם שכח לאומרם במקומם דאם נזכר טרם שהתחיל להברכה הבאה, שאומרם שם, וכגון יעו"י אחר סיום רצה וקודם מודים.

וחקר הרה"ג הנ"ל שליט"א משמי' דהבה"ח יצחק וולף נ"י בזה"ל "דהנה לפי דברי הגר"ח שליט"א אם עונה באמצע אתה קדוש בודאי טוב, וילה"ס אם ענה קודם בא"י הקל הקדוש, ואמר קדוש ברוך וימלוך והרי צריך עכשיו לומר מעין החתימה סמוך לחתימה אם מצד הענין של וימלוך שהוא

חלק מהקדושה מהני או צריך לחזור לומר אתה קדוש ושמן קדוש וכו' עכ"ל.

הנה בספר אשי ישראל (פל"ג, הערה י"ח) כתב בשלהי דבריו וז"ל ועיין שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סימן מ"ט [ס"ק ה'] דיחיד שהתחיל להתפלל בלחש עם הש"ץ ורק שכח והתחיל אתה קדוש עד יהללך סלה ואז הש"ץ הגיע למחיה המתים יכול היחיד לומר קדושה עם הש"ץ ולאחר מכן יתחיל שנית תחילת אתה קדוש יחד עם הש"ץ וכ"כ לי הגר"ח קניבסקי שליט"א, עכ"ל, ומכאן תשובה מוצאת ממו"ר מרן שליט"א לספיקא הנ"ל, ואכמ"ל.

ג] בשיטתיה דמרן ז"ל גבי צירוף העומד בתפלתו או הישן למנין עשרה דחזרת הש"ץ והמסתתף

הרה"ג ר"י מינקוס שליט"א מייתי מ"ש מרן ז"ל בשלחנו הטהור סימן נ"ה (סעיף ו') וז"ל "ואם התחיל אחד מהעשרה להתפלל לבדו ואינו יכול לענות עמהם או שהוא ישן אפילו הכי מצטרף עמהם". ע"כ. והעיר אהא ממ"ש מרן ז"ל לקמ"י סי' קכ"ד (סעיף ד') וז"ל "כששליח ציבור חוזר התפילה הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה". ע"ש, וחזינן דמחד גיסא ס"ל למרן ז"ל דהמתפלל לבדו שאין יכול לענות עמהם, או ישן מצטרפי, ומאידך גיסא ס"ל למרן ז"ל דכל דליכא תשעה מכוונים לברכותיו קרוב להיות ברכותיו לבטלה, וצ"ב.

והרה"ג הנ"ל שליט"א מייתי איזה ישובים דאיתאמרו בהא, ומכללם כתב וז"ל, ולכן ע"כ צ"ל דאין דין קדיש או קדושה כדין חזרת הש"ץ ודווקא גבי קדיש או קדושה ס"ל לשו"ע דאפשר לצרף אף אחד

שמתפלל או ישן, משא"כ גבי חזרת הש"ץ דס"ל לשו"ע דצריך דוקא תשעה עונים ואם אין תשעה עונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה וכן כתב בהדיא בבן איש חי (פרשת ויחי, אות ה') והביאו בכף החיים (סי' נ"ה ס"ק מ"ח) עכ"ל וע"ש מאי דביאר החילוק דבזה ע"ש בדבריו.

הנה לפענ"ד רחוק הוא האופן דיצרפו מתפלל או ישן רק לקדושה כשכולם יחד רק עשרה מתפללים, דאטו אחר הקדושה יפסיק השליח ציבור מחזרת הש"ץ, ואע"ג דאיפסק בשו"ע סי' נ"ה (סעיף ג') דאם התחיל באבות ויצאו מקצתן גומר אפי' קדושה, ובמ"ב (שם, סי' ט"ו) כתב דה"ה דגומר הש"ץ כל תפילת שמו"ע וע"ש בדבריו, הנה לכאורה כל זה דייקא בגוונא דיצאו ברם לא שמענו היתר להתחיל שמו"ע כשיודע שיהי' לו מנין רק לקדושה, ואמנם המעיין בבא"ח (שם) יחזה דנקיט בלישניה "דבר שבקדושה" ואכתי אפשר דאע"פ דקדושה נמי הו"ל דבר שבקדושה (עי' בטור ריש סי' נ"ה) מ"מ שמא כוונתו בכאן לבר מקדושה דלפום מאי דביארנו צ"ע האופן שבזה, ותו יל"ד אי קדושה מיקרי כחלק מחזרת הש"ץ, וצ"ע בכל זה.

שוב נתבוננתי דבביאורו"ל סי' נ"ה (ד"ה או שהוא ישן) כ' בשלהי דבריו וז"ל ואפשר דבמקום שמתפללין קדיש וקדושה בקול רם והשאר בלחש יש להקל במקום הדחק בישן דלית בזה חשש ברכה לבטלה וכן משמע מפרי מגדים דזה קיל יותר, עכ"ל. והא קמן אופן דקדושה בלבד ודוק בזה.

ולולי דמסתפינא הייתי מפרש דמרן ז"ל הן בסימן נ"ה ס"ו והן בסימן קכ"ד ס"ד מיירי בחזרת הש"ץ אלא דסבירא ליה דיש לחלק בין העומד בתפלתו או הישן דמצטרפי לבין השח בחזרת הש"ץ או שאינו

מכוין דבזה הוא דאמרינן דקרוב להיות ברכותיו דהש"ץ לבטלה.

וביאור הדברים דחזרת הש"ץ איתקן במנין דעשרה ועל כן אף העומד בתפילתו או הישן מצטרפי לאשלומי למנין דעשרה דאף על פי שאינם עונים אמן אברכותיו דהשליח ציבור מכל מקום אין בזה סתירה למהות חזרת הש"ץ ולפי דמה שאינם עונים אמן הוא או דהעומד בתפלתו דאינו רשאי להפסיק לעניית אמן או בגוונא דישן דאנוס הוא בשנתו, אך אילו הי' להם האפשרות לענות שפיר היו עונים אמן ועל כן הוא דמצטרפי, ברם השח בחזרת הש"ץ או שאינו מכוין לברכותיו דהש"ץ הוי כמוציא עצמו מכלל מנין דעשרה ועל כן אין סברא לומר שיהי' הוא בכלל המנין.

ויהיבנא בהא טעמא לשבח דהשח בחזרת הש"ץ או שאינו מכוין לחזרת הש"ץ קעבר אדינא ואם כן שפיר הוא דנימא דכל כי האי לא שריא שכינתא עליה בההוא זימנא, והיו שתמהו כנגדנו דאכתי בכל גוונא דיעביד איסורא בחזרת הש"ץ נימא הכי, ובעניותי אמרתי דיש להתיישב בדבר זה ואיברא דלענין זה בשח או אינו מכוין לחזרת הש"ץ שפיר נראה דמצינן למימר הכי דהא כל השראת השכינה דבההוא זימנא הויא מחמת העשרה ואיהו כמוציא עצמו מינייהו.

ומידי חופשי בספרי דרבנן מצאתי את שאהבה נפשי להגאון המפו' בדורו מוה"ר רפאל מייזליש זלה"ה דבספרו פלאים - תוספת שבת (הו"ד בילקוט מפרשים דבשו"ע מכוין ירושלים לסי' קכ"ד) כתב אמ"ש בשו"ע דהתם דאם אין תשעה המכוונים קרוב להיות ברכותיו לבטלה וז"ל "קרוב ולא ממש כמו שכתוב סימן נ"ה סעיף ו', אי נמי שאני הכא דהוא פושע ולא שייך לומר דאכל בי עשרה שכינתא שריא

(סנהדרין ל"ט א') עיין בט"ז שם (ס"ק ד'), עכ"ל, ולתירוצא בתרא דהתו"ש מבואר בהדיא דאיכא לחילוקי בין העומד באמצע תפילתו או ישן דבהו שפיר מצינן למימר דאיכא השראת השכינה עליהו, לבין היכא דשח בתפלתו רח"ל דל"ש זה, וכדביארנו בעזה"י, וברוך שכינותי לדעת קדשו.

ואי תקשי לך דהא מרן ז"ל בסי' קכ"ד ס"ד נקיט בלישניה "ואם אין תשעה מכוונים לברכותיו" וכו', ולדברינו הא משכחת לה אנפי דיהני אף בפחות מתשעה וכגוונא דהעומד בתפלתו או ישן דשפיר מצטרפי אע"פ שאינם עונים והתם ודאי דל"ש למימר דקרוב להיות ברכותיו דהש"ץ לבטלה, הנה הא לא תקשי ד"ל דמאי דתפס מרן ז"ל לישנא דתשעה היינו דהכי הוא הפשטות דאיתקן חזרת הש"ץ לבעבור הציבור והציבור זולת הש"ץ הרי הוא תשעה, אך אין הכי נמי איכא אנפי דסגי בפחות מינה לחזרת הש"ץ וכגוונא דמתפלל העומד בתפילתו או הישן, ולא חש מרן ז"ל לגלויי לן הני אנפין לצד דגלי להו בהדי' לעיל סימן נ"ה ומה טעם למיכפלינהו מאחר דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן ונמצא דעיקר כוונתו למימר דכל היכא דאיכא מנין דעשרה ויש מהמתפללים שיכולים לענות ואינם עונים מחמת היסח הדעת או במכוון רח"ל דבזה גריעא מילתא וקרוב להיות ברכותיו דהש"ץ לבטלה, והרבה יש להאריך בכל זה ממ"ש מרן ז"ל בב"י סי' נ"ה (ד"ה כתב בהגהות מיימוניות וכו') ע"ש היטב.

ד] בענין הקראת תיבת "יברכך" לכהנים

דבר מה שדן הרה"ג רא"א הכהן סקלי שליט"א אודות אי הש"ץ מקריא תיבת "יברכך" להכהנים ומייתי בזה מ"ש

הר"מ ז"ל בהל' תפלה (פי"ד ה"ג) ומרן ז"ל בשו"ע או"ח סי' קכ"ח (סעיף י"ג) ונסתעף לדון בזה ממ"ש הר"מ ז"ל בפיה"מ דיליה ולמאי דנו"נ בכל זה רבוותאי.

עי' נמי בספר נחלת אבות - אסופת גנזים מבית משפחת ששון - דבשלהי האי ספרא (עמ' תרל"ב) כתב הרב סלימאן דוד ששון ז"ל בתו"ד וז"ל אמרתי להעיר על מה שמצאתי לפני כעשרים שנה בהיותי עסוק בפירוש המשנה לרמב"ם בכתיבת ידו הטהורה של הרמב"ם בעצמו, ושזה נדפס אחר כך בצילום בקופנהאגן דנמרק על חמשה סדרי משנה זרעים מועד נשים נזיקין וקדשים (טהרות חסר), ובראש הכתב יד נמצאת עדת מפורשת חתומה בידי רבינו שלמה בן דוד בן אברהם בן הרמב"ם ז"ל בו הוא מעיד שכ"י זה הוא בעצם כ"י של הרמב"ם ז"ל, ומי שיעיין בכ"י זה בפרק אין עומדים יראה כי בתחלה היה כתוב כמו שנדפס "יקול ש"ץ יברכך ואל כהנים יגאובון יברכך", כלומר יאמר ש"ץ יברכך, ויענו הכהנים יברכך, אח"כ חזר בו הרמב"ם

וגרד את כל מקום כתיבה זו (והכתב המחוק עדיין ניתן לקרות) וכתב בעצם ידו על המילים האלה שגרד "יקולון הכהנים מכאטבין לל ג'מאעה", כלומר יאמרו הכהנים יברכך כשפניהם כלפי הציבור, ואפשר להבין בקל למה הוסיף הרמב"ם לכתוב "מכאטבין לל ג'מאעה" שלכאורה זה תוספת דברים שאינה צריכה, אולם הסיבה לכל ברורה היא, הרמב"ם היה צריך למלאות החלל הריק שנשאר אחרי הגרד של שבעה תיבות ומכיון שבמקומם כתב תיקון שאינה אלא ארבעה תיבות נשאר המקום של שלושה תיבות הנוספות שגרד, ובכדי למלאות מקום זה הוסיף "מכאטבין לל ג'מאעה" ודו"ק, עכ"ל.

ולפי זה יש לדון טובא בנוסחאות כ"י דפיה"מ להר"מ ז"ל מנוסחא דנא אשר כפי הנראה הינה המבוררת טפי מכולהו, ואכמ"ל.

והנני חותם בברכה מעין הפתיחה שתזכו להאיר עיני רבנן ותלמידהון ולילך מחיל אל חיל בזיכוי הרבים והיה ה' עמכם כל הימים.

מנאי זעירא דמן חבריא

משה חליוה

מכתב ו'

הרב אביחיל לוי

במש"כ הרב און הכהן לבטל המנהג שנוהגים להקרות לכהנים תיבת יברכך ולהחזיר המנהג הקודם וכמש"כ השו"ע קכ"ח י"ג, נראה לומר שאין צורך בזה שהרי דברי הרמב"ם בזה מחודשים שתיבת יברכך לא צריך להקרות לכהנים וכמש"כ בכסף משנה על הרמב"ם פי"ד ג' וז"ל לא ידעתי מנא ליה לרבינו שהם מתחילים יברכך ע"כ, וישיב בדוחק ואח"כ בהלכה ה' שוב נתקשה לפי"ז ושינה הגירסא יעו"ש, ובבית יוסף או"ח קכ"ח ביאר דברי הרמב"ם כשיטת הטור והר"ן שגם תיבת יברכך צריך להקרות לכהנים והביא דברי הרמב"ם בפיהמ"ש בברכות ה' ד' שכתב שליח צבור אומר יברכך ויענו הכהנים יברכך ומאמרם לקהל ואח"כ אומר השליח צבור ה' ויענו הכהנים ה' יעו"ש, חזינן שמקור המנהג הוא משום שיטת הרמב"ם ולא ברור בזה שזוהי שיטת הרמב"ם וכן שבכסף משנה כתב שלא יודע מקור מהגמ' לרמב"ם וישיב בדוחק.

וכן שבפירוש המשניות כתב בהדיא כשיטת הטור והר"ן ומה שהביא בשו"ע שמתחילין הכהנים לומר יברכך היינו שבבית יוסף אחר שכתב את שיטתו בביאור הרמב"ם שסובר כהטור והר"ן כתב מכל מקום בכל מלכות ארץ ישראל ובמצרים נוהגים שהכהנים מתחילין מעצמם לומר יברכך בלא שום הקראה ומתיבה שניה ואילך מקרא אותם החזן מילה במילה ואומרים שהם נוהגים כדעת הרמב"ם נראה שהם מפרשים אותו כפשוטו ואומרים שכך הם דבריו בפירוש המשנה בנוסחת הערב שהיא

אמיתית וטעם הדבר מבואר דכיון שאין מקרין הכהנים אלא כדי שלא יטעו בתיבה ראשונה דליכא למיחש לטעות למה יקרו אותה ע"כ, ונראה לבאר שלכן הביא השו"ע מה שהיו נוהגים בכל מלכות ארץ ישראל ומצרים שלא רצה לשנות מנהגם אולם בדעתו חזינן שמסתבר לו טפי שהרמב"ם לא חולק על הטור והר"ן וכן משמע במה שביאר דברי הרמב"ם שהם כדברי הטור והר"ן, וכן שכתב ואומרים שהם נוהגים כדעת הרמב"ם דמשמע דליה לא ס"ל הכי, וכן שכתב נראה שהם מפרשים אותו כפשוטו ואומרים שכך הם דבריו ולכן נראה שאחר שהמנהג להקרות לכהנים תיבת יברכך אין צורך לבטל המנהג ולהחזיר המנהג הקודם משום ששיטת הטור והר"ן בזה הם ברורים ושיטת הרמב"ם אינה ברורה.

ונראה עוד לבאר הרי"ת בזה דיעויין בפרי מגדים באשל אברהם קכ"ח כ' שכתב שמחלוקת השו"ע והרמ"א אם להקרות תיבת יברכך לכהנים תלוי אם הדרשה דאמור להם שיקרא השליח צבור מילה במילה אם היא דרשה גמורה כמש"כ הט"ז או אסמכתא שאם היא דרשה גמורה א"כ צריך להקרות גם תיבת יברכך ואם אינה דרשה גמורה אלא אסמכתא ורק מפני שלא יטעו צריך להקרות א"כ תיבת יברכך אין צריך להקרות וא"כ הרי"ת במנהג להקרות ג"כ תיבת יברכך הוא שחוששים לזה שאמור להם היא דרשה גמורה דאורייתא ומקיימים גם בתיבה זו המצוה, ולפי"ז אין כלל חשש להפסק שממתינים הכהנים לזה שהשליח

צבור יקרא להם תיבת יברכך שזו היא המצוה דאורייתא דאמור להם.

אמור להם, ולחולקים בשיטת הרמב"ם יש ליישב כמבואר שמה שקורא כהנים קאי גם על תיבת יברכך.

אולם היה מקום ליישב המנהג שלא להקרות לכהנים תיבת יברכך אף אם נאמר שהיא דרשה גמורה דאורייתא די"ל שמה שקורא השליח צבור כהנים מתקיים בזה המצות אמור להם גם לתיבת יברכך וברמב"ם בה' תפילה י"ד ג' משמע כמו הט"ז קכ"ח ג' שהיא דרשה גמורה שכתב ושלוח צבור מקרא אותם מילה במילה והם עונים שנאמר אמור להם עד שיאמר ומשמע בדבריו שהיא דרשה גמורה וא"כ טוב יותר לבאר שיטת הרמב"ם כביאור הבית יוסף להקרות ג"כ תיבת יברכך שמקיים בזה מצות

ויש להוסיף עוד ריוח במנהג הקיים ע"פ הא דאיתא בנדרים י'. ותניא ר' שמעון אומר מנין שלא יאמר אדם לה' עולה לה' מנחה לה' תודה לה' שלמים ת"ל קרבן לה' ופירש"י דלמא אמר לה' ולא גמר לדיבור זה דלא אמר קרבן וקא מפיק שם שמים לבטלה אלא לכתחילה בעי למימר עולה והדר לה' וא"כ בזה שמתחיל השליח צבור יברכך עדיף טפי ואם יאמר בשקט יש לדון שמא אינו צורך התפילה ולכן נראה שיש להניח המנהג ולא לטרוח לבטל המנהג.

אביחיל לוי.ב

ב. הנה רוב דברי הרב שליט"א כבר נתבארו במאמרי למעיין היטב, ומ"מ כדי שלא יטעה הקורא לפרש שתיקתי כהודאה אגיב בקצרה על דבריו:

במ"ש שדעת מרן בב"י לפרש דברי הרמב"ם כהטור והר"ן ורק משום המנהג פסק אחרת, הנה כל הוראה ישתומם שלפ"ז איך יתכן שפסק מרן בש"ע בסכינא חריפא כהרמב"ם ולא הביא אפילו עוד דיעה בשם י"א ולא כתב 'נוהגים שלא להקרות' וכיו"ב, ואין זה כי אם תימה, ואדרבא הפירוש הפשוט שמרן ביטל דעתו בפני הבנת בני א"י ומצרים שכידוע קיבלו הוראות הרמב"ם ונהגי כוותיה עוד מימי חיים חיותו, וא"כ ע"כ שנוהגים בנידוננו כך עוד מימות מלכותו של הרמב"ם במצרים ועליהם יש לסמוך, וכן מאחר שפי' המשניות שבנוסחא הערבית שכלשון מרן בב"י "היא האמיתית" מכוון עם פשט דבריו במשנה תורה ודאי דהכי נקטינן ועוד שכן הוא בכל פי' המשניות בכת"י התימניים, וראה עוד בתגובתי בגליון זה ע"ד הרב הלר שכן הוא בפ' המשניות לרמב"ם מכת"י של חיבור בית הבחירה למאירי, וראה עוד תגובת ידידי הרב משה חליוה שליט"א בגליון זה על מאמרי שכן הוא בפ' המשניות מכת"י של הרמב"ם בעצמו, וזה מלבד שהתעלם הרב מכך שהמהר"ם מינץ, הר"ד עראמה, המבי"ט, מהר"א אזולאי, מהר"ש ויטל, הפר"ח, היעב"ץ, המעשה רוקח, המאמר, הצפנת פענח, בני-ציון ועוד חבל נביאים כולם הבינו דברי הרמב"ם כפשוטם, ועוד הבאנו בתגובתנו ע"ד הרב הלר שכן נוטה דעת הגר"א לפסוק כהרמב"ם, מלבד שבפשטות כל תפוצות הספרדים על כל חכמיהם ורבניהם בארבע מאות שנה האחרונות ששינו לנהוג כפסק מרן ע"כ הבינו שהוא פסק גמור, ועוד שכ"כ בהדיא רב סעדיה גאון ורשב"ן שדבריהם דברי קבלה ועליהם יש לסמוך ופשוט שאם מרן היה רואה דבריהם אפילו לא היה מסתפק בזה, וא"כ דברי הרב המשיג הם נגד כל האחרונים ונגד ההבנה הפשוטה, ואדרבא זה רק מחזק את דברי במאמרי שראוי לחזור למנהג המקורי שהוא המוכרח.

ומה שכתב לתלות הדבר באם ההקראה דאורייתא, הנה אחר שהוכחנו מעל לכל ספק שאין פי' אחר בדעת הרמב"ם חוץ מזה שנפסק בש"ע, א"כ מה שהביא דמשמע מדברי הרמב"ם שההקראה היא מדאורייתא היא גופא היא תיבותיה, ודוק. וראה עוד בתגובתי בגליון זה ע"ד הרב הלר שביארתי שאם נאמר שההקראה לכהנים היא מדאורייתא, הרי שכדומה ששיטת הרמב"ם היא המחזורת ביותר בסוגיא שהרי מדאורייתא אין ברכת 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן' א"כ כשקורא להם 'כהנים' הרי לשיטת הטור אינם עונים דבר אלא מחכים להקראת יברכך והיא חוכא ואיטולא שנמצאת קריאת 'כהנים' שציוותנו התורה לקרות ללא שום

מכתב ז'

הרב יאיר מינקוס

שו"ת בעניין שהחיינו על לידת בת

בתקופה האחרונה שאלו אותי כמה ת"ח כמה שאלות על החבורה שכ' בקובץ החשוב "מנורה בדרום", גליון א'-אב בעניין שהחיינו בלידת בת.

שאלה א': הקשו היאך שתקו כל הפוסקים לכתוב הלכה זו, דמברכין שהחיינו בראיה ראשונה שרואה את בתו שנולדה לו, מלבד המ"ב שחידש כן?

תשובה: נראה לענ"ד ליישב דכיון דע"פ הסברא א"ש, דהרי מי שרואה שנולדה לו בת ודאי דשמח שמחה גדולה, ופשוט דשמח בראייתה יותר מראיית חבר טוב שלא ראה אותו ל' יום. ומאחר ופסקו הטור והשו"ע (סי' רכ"ה סעיף א') ד"הרואה את חברו לאחר שלושים יום אומר שהחיינו, והוא שחביב עליו הרבה ושמח בראייתו".

מבואר דבראיית חבר לאחר ל' יום, ששמח בראייתו, דמברך שהחיינו, וא"כ

כ"ש דהרואה את בתו שנולדה לו ששמח בראייה זו, ולכן שפיר מברך שהחיינו.

וא"כ לא אתא המ"ב לחדש דין חדש, וכמדויק בלשונו (ס' רכ"ג סק"ב) "פשוט דבפעם הראשונה כשרואה אותה מברך ברכת שהחיינו".

ואף אי נימא דלולי דבריו לא היינו דין זה, מ"מ אכתי אינו חידוש כ"כ, ומנבן בסברא).

ובאמת היה מקום להקשות אמאי הוצרך המ"ב לכתוב דין זה מאחר וס"ל דהוא פשוט?

אלא דיש לבאר דאחר דאשמועינן (שם סק"א), דאין לברך על לידת בת ברכת הטוב והמטיב, אף כשתאב שילוד לו בת, מאחר ויש לו כמה זכרים, ורוצה לקיים מצות פריה ורביה (דשמא הוא שמחה כלידת בן שמברך הטוהמ"ט), דבכא"פ אין לברך בבית הטוהמ"ט, משום שאין זה הטבה לאשה

צורך, אבל לדברי הרמב"ם מיושב הפלא ופלא ע"ש ודוק.

ומה שהקשה מ-לה' עולה', לענ"ד החילוק פשוט, דהתם כשאומר לה' ולא יאמר אח"כ המשך דבריו הרי נשא שם השם לבטלה כי אין לדבריו שום משמעות, אבל בנידון דידן אין קשר בין תיבה אחת לחברתה בפסוק, שהרי מכון להקריא לכהנים ולא לקריאת הפסוק וא"כ אחר שאמר תיבת ה' וענו לו הכהנים ה' הרי נגמרה תכליתה של תיבה זו, ואף אם יפסיק כעת אין בכך כלום, והוא פשוט. סוף דבר הכל נשמע שיש להחזיר המנהג כדעת מרן וכמו שנהגו הספרדים.

כהנא דמסייע כהני

א.א הכהן סקלי

מאילו קנה עבד או שפחה לשמשו, שהרי מעשה ידיה לאביה".

דמבואר ג"כ דיש לברך שהחיינו בלידת בת, אם כי מסיבה אחרת, דלא גרע מעבד ושפחה.

ואף דזהו טעם אחר מדברי המ"ב, מ"מ חזינן דג"כ ס"ל דיש מקום לברך בלידת בת].

* * *

שאלה ב': הקשו איזה הנאה יש בלידת בת, מאחר ולא נוסף לקנינו ולבעלותו שום דבר, וכן אינה נחשבת המשך שלו דהרי הולכת למשפחת בעלה, משא"כ בלידת בן, שיש לו תועלת והנאה, שיש לו המשך למשפחתו, והוא היורש והממשיך של אביו, וא"כ איך אפשר לברך בלידת בת בלא הנאה?

תשובה: ויש ליישב דודאי דיש דנוסף לאב דבר דהא זכאי בקדושי בתו קטנה, וכן יכול למוכרה לאמה עבריה, וכן מעשה ידיה לאביה, ומטעם זה גופא כ' הנצי"ב דמברך שהחיינו בלידת "דלא גרע מעבד ושפחה, שהרי מעשה ידיה לאביה", וא"כ ודאי דנוסף לרשותו דבר.

ועד יש ליישב דכיון דבלידת בת זוכה לקיים מצוות פריה ורביה, היה ס"ד דאף ברכת הטוב והמטיב יכול לברך כמש"כ המ"ב (בסי' רכ"ג סק"ב), ואף דמסיק לא לברך כן, מ"מ חזינן דודאי דאיכא הנאה ושמחה בלידת בת.

ועוד אפשר ליישב דההנאה שיש בלידת בן, הוא משום דהוה לי חוטרא לידא ומרא לקבורה ועוד שהוא כורך האב והאם, ומדת כל אדם תאבין לו לירשו כמו שכ' הרשב"א

כמש"כ בשעה"צ (שם אות ג'), וע"ז הוסיף המ"ב דמ"מ פשוט דברכת שהחיינו בראייתה הראשונה, שפיר מברך.

ולכא' לולי דין זה דאין לברך בלידת בת הטוהמ"ט, לא היה מזכיר דין זה לברך שהחיינו בלידת בת בראייתה.

אולם אף אי נימא דדין זה הוא חידוש, מ"מ אי"ז חידוש של המ"ב גרידא, שהרי הפרי מגדים (אשל אברהם סי' רכ"ה סק"ג) כ' וז"ל "ילדה אשתו, והוא היה במדינת הים, ורואהו עתה מברך שהחיינו [או מחיה המתים], דודאי יש לו שמחה בולדו". והביאו במ"ב (שם סק"ה).

והוכיח השער הציון (שם אות ה') דהפר"מ מייירי בנקבה, "דאי ילדה זכר ובירך ע"ז הטוב והמטיב, ובא לביתו לאחר שלשים יום, או אפילו בתוך שלשים יום, איני יודע אם חייב לברך שהחיינו, דברכת הטוהמ"ט היא כוללת יותר".

דמבואר בפרי מגדים ס"ל דבראיית בתו בפעם הראשונה אחר שנולדה, דמברך שהחיינו, וא"כ אי"ז חידוש של המ"ב גרידא, ואף בפרמ"ג נקט כן כדבר פשוט.

וכן משמע מהשו"ע הגר"ז דכ' (סדר ברכת הנהנין פ"ב סעיף י"ב) "על שמועה שנולדה לו בת אינו מברך, אבל עלה ראייה כל שלשים יום כשנהנה ושמח בראייתה מברך שהחיינו".

דמשמע מדבריו דרק דעל שמועה אינו מברך, אבל על ראייה, אף הראשונה, מברך.

[וכן במרומי שדה (עמ"ס ברכות דף נד ע"א ד"ה והנה) כ' להדיא לברך שהחיינו בלידת בת, אלא דכ' מטעם אחר, "דלא גרע

(שו"ת ח"ד סי' ע"ז), והובא בביאור הלכה (סי' רכ"ג ד"ה ולדה).

וא"כ אף דהטעם השני דהוא כורך האב והאם, שייך לכאור' בלידת בן דוקא, אולם בטעם הראשון דיש הנאה לאב ולאם בזה שיש להם בן שיתמוך בהם כשזקנו, ולאחר מיתתם יקברם, לכאור' שייך ג"כ בלידת בת, וכן שייך שבת יורשת.

ובאמת אפשר לומר דקושיא מיעקרא ליתא, דהא כ' המ"ב (שם סק"ב) דהא דמברך שהחיינו בלידת בת הוא משום ששמח בראייתה, ומדין דראיית חבר דמצינו שזוהי סיבה לברך שהחיינו, ואינו משום קנין וכד'.

* * *

שאלה ג': הקשו מדברי הגמ' בב"ב (דף טז ע"ב) "דרכי שמעון ברבי איתלידא בברתא קא חלשא דעתיה, וכן מדברי הגמ' בנדה דף לא (ע"ב) ש"נקבה הכל עצבים".

וא"כ משמע שאין שמחה בלידת בת ?

תשובה: ויש ליישב ראשית דברי הגמ' הוא פלוגתא בין התנאים, דהא ר"י סבר דאדרבה בת היא ברכה, וכך דריש ד"ה בירך את אברהם בכל", והיינו שנולדה לו בת.

וכן דברי הגמ' בנדה אינם כפשוטו, ועיין במהרש"א (שם) שכ' דמה שעצובים בלידת נקבה הוא משום שכשתלד יהיה לה צער ועיי"ש.

אולם איכא ג"כ גמ' הפוכה בב"ב (דף צא ע"א), דבועז עשה מאה ועשרים משתאות בלידת בניו ובנותיו (לפי' הרבינו גרשום),

דמבואר דהוא שמחה גדולה גם בלידת בת.

מ"מ אין למדין מן האגדות, וכמו שכ' כן בציץ אליעזר (חי"ג סי' כ' אות ג'), ולכן אין להקשות מדברי הגמ' האלו.

ואפשר להוסיף דאף אי נימא שאין שמחה בלידת בת בלידת בן, (ואף אי איכא אכזבה קצת), מ"מ ודאי דאיכא שמחה, ועל שמחה זו יש לברך שהחיינו.

ומצינו שיש דברים שיש בהם שמחה ועצב, ובכ"א מברך שהחיינו.

(אולם אי אינו שמח כלל בלידתה לכאור' אין לברך).

* * *

שאלה ד': הקשו בדברי הפרמ"ג (סי' רכ"ה סק"ג) אמאי נקט לדינא דשהחיינו בלידת בת, גבי "מי שהיה במדינת הים, ונתבשר שילדה אשתו וראהו עתה מברך שהחיינו, דודאי יש לו שמחה בולדו" דאמאי לא נקט בפשוטו בגוונא שהיה נוכח בלידה עצמה ?

תשובה: יש ליישב דודאי דס"ל דהוא פשוט שמברך שהחיינו כשהיה נוכח בלידת הבת שהרי שמח בריאתה, ומה שאתא לאשמועינן, דאף אם לא היה נוכח בשעת הלידה, אלא היה במדינת הים, היה מקום לומר שלא יברך כשרואה אותה לראשונה, כיון שעבר זמן רב מהלידה וזהו הסיבה שאומר שהחיינו אף בראיתו הראשונה, ועי"ז קמ"ל דגם בכה"ג שהיה במדינת הים ולא היה בשעת הלידה בכ"א מברך שהחיינו, כיון ד"ודאי יש לו שמחה בולדו, אף שלא ראהו מעולם".

* * *

שאלה ה': הקשו דשמא נימא בזה ספק, וספק ברכות לקולא, וא"כ אין לברך מספק?

תשובה: יש ליישב כמו שכ' בחבורה, דהב"ח (סי' כט' סעיף א') כ' דבשהחיינו אין אומרים סב"ל, ואף בספק מברך, מפני שברכת שהחיינו באה על שמחת ליבושל אדם, ולכן אינו עובר על לא תשא, וכ"כ בציץ אליעזר (חי"ג סי' כ"א סעיף ה').

* * *

סיכום הדברים

להלכה חזינן להמ"ב שכ' בהדיא לברך שהחיינו בלידת בת בראיתה בפעם הראשונה, ואף אי חידוש הוא כך פסק, וכך משמע מהפרי מגדים כמו שביארנו, ומהשו"ע הרב, וכך רצה לומר הנצי"ב.

ובך פסקו למעשה בציץ אליעזר (חי"ג סי' כ' אות ה') ובתורת היולדת (פרק ל"ז סעיף ג'), ובאוצר הברית (ח"א סי' ג' סעיף

י"ט), ובפסקי תשובות (סי' רכ"ג סעיף א'), לברך שהחיינו בלידת בת.

ובך הביאו בשם הגר"נ קרליץ שליט"א, והגר"ח קנייבסקי שליט"א,

ובך סיפרו בשם הגר"י קניבסקי זצ"ל (ועדות נאמנה בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל).

ועתה יצא ספרו החדש של מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א ספר שערי תורת הבית, וראיתי שהורה שם (שער י"ג אות ד' ואות י"א) לברך שהחיינו בלידת בת.

(ושמעתי) שבני ספרד אינם מברכים בלידת בת, ואכן לא מצאתי פוסק מהספרדים שהורה לברך).

ישר כח לשואלים ולמשיבים החשובים בסוגיא, שעל ידם נתלבנו הדברים.

בברכת התורה

כתיבה וחתימה טובה

יאיר מינקום

מכתב ח'

הרב און אברהם הכהן סקלי

א] תגובה לתגובתו של הג"ר אברהם הלר שליט"א שנכתבה תוך כדי דיבור למה שכתבתי בגליון הקודם של חודש אלול שיש להחזיר מנהג אבותינו כדעת הש"ע שאין לש"ץ להקריא תיבת 'יברכך' לכהנים, והקשה עלי שם כמה קושיות, ע"כ באתי במגילת ספר כתוב להשיב בקצרה על קושיותיו בפרכ"י כהונה.

מ"ש שם "אמנם צריך לידע שהשינוי בזה הוא דבר קשה במציאות שהרי אחרי שהכהנים התרגלו שמקריאים להם יברכך אם נבוא להנהיג שלא מקריאים להם יבוא הדבר לבלבול" עכ"ל, אמר אברהם, אף שהשינוי קצת קשה במציאות, בהחלט יתכן להנהיגו וכמו שלפני בסה"כ כמה עשרות שנים שינו פה בארץ את מנהג כל הספרדים ועדות המזרח שלא נהגו להקרות ואין אנו רואים היום שמתבלבלים הכהנים, ומדה טובה מרובה וכו' וא"כ השינוי אפשרי ורצוי וכהנים זריזין הם, וכבר ראינו על דלת בהכנ"ס 'קיויתי' האשכנזי שלט המכריז שיש לומר כאן הקדישים כמנהג המקום, וגם על דלת קיויתי הספרדי יש מספיק מקום לשלט כזה (ואפשר לעשותו קצת יותר גדול כדי שבאמת יקשיבו לדבריו), וכבר ראיתי בבתי כנסיות שכתבו את מנהגי המקום ככבית כנסת של יוצאי גרמניה שראיתי שכתבו ליד ארון הקודש מנהג מסוים שלהם בברכת כהנים והענין עובד שם טוב, ולא חסרים פתרונות אפשריים לזה, כמו למשל שבתקופה הראשונה של השינוי להכריז בין התפלה לחזרת הש"ץ שפה הכהנים מתחילים

בעצמם יברכך וכיו"ב ובודאי שאף אדם לא יתבלבל, ובאמת שדי בכהן אחד בבהכנ"ס שיתחיל מעצמו יברכך ושאר הכהנים בליט ברירה יצטרפו אליו ויאמרו גם יברכך ולא יהיה כל בלבול.

והערה נפלאה העיר לי ידידי הרב אהרן גבאי שליט"א כשדנו בהשגות הרב הלר שליט"א, שכמו שהוכחתי במאמרי שאין זה מנהג ספרדי מקורי אלא הוא נתקבל בתפוצות הספרדים אחר קבלת הוראות מרן (שהרי האבודרהם לא הזכירו, וגם הטור לא הזכיר דבר מזה אף שדרכו פעמים רבות להשוות מנהגי אשכנז מולדתו למנהגי ספרד ארץ מושבו, ש"מ שלא הכירו מנהג כזה בימיהם בספרד, ועוד שמדברי מרן גופיה בב"י שכתב שכן נוהגים בא"י ובמצרים משמע שבתפוצות הספרדים לא נהגו כן), א"כ הרי מרן גופיה שפסק שאין להקריא לכהנים יברכך פסק כן נגד מנהג כל הספרדים בידעה שיתכן שע"י כך יוצרו בלבולים או הסחי דעת, ומ"מ לא חשש לזה כלל דכיון דהכי הלכתא כן יש לנהוג ואין להביא בחשבון דברים כאלה, וק"ו לנידון דידן דהתם הרי פסק לשנות מנהג של מאות או אלפי שנים שנהג לפניו בספרד, ואנו מדברים על 'מנהג' שנוהג בסה"כ כמה עשרות שנים בכלל הציבור הספרדי (וגם הוא נתקבל בטעות שהרי רוב אלה ששינו מנהגם בזה עשו כן בתום לב כיוון שדרשו להם שמנהגם בזה לא נכון או פחות נכון, ורק מעטים 'עקשנים' נשארו במנהגם, ואילו היו יודעים שמנהגם נכון ועדיף ויסודתו בספרים

לקצת מכשול, ודוק" עכ"ל, אמר אברהם, אולי ואולי לא ולעת עתה הם דברי נביאות, וממרוץ הב"י ששינה המנהג נראה דלא חש לזה כנ"ל.

עוד כתב שם "הנה בהך ענינא נבוך אני מאוד איך אפשר לומר שמי שמברך ושוהה [לצורך!] יותר מכדי דיבור יש בזה חשש הפסק [אפילו דיעבד], א"כ איך מצאנו ידינו ורגלינו במעשים שבכל יום בברכת המוציא ובבציעת הפת שכמעט לא שייך שלא לשהות בין הברכה לאכילה וכו'", אמר אברהם באמת לק"מ, דמאחר ולדעת רס"ג והרמב"ם ומרן לא תיקנו להקרות 'יברכך' לכהנים א"כ הוי הפסק כי אין לנו לבדות 'צרכים' מליבנו, דלדעתם להקריא תיבת 'יברכך' לכהנים שלא תיקנו חז"ל להקריאה אין בינו הבדל לבין לומר להם לדוגמא 'חברי הכהנים תנו דעתכם שכעת אתם מתחילים לברך ברכת כהנים האמורה בתורה, אנא מכם ברכו בריכוז ובכוונה רבה והשפיעו שפע רב על עם ישראל בברכתכם, וזיכרו להטות אוזן היטב למילים שאני מקריא ולא להתבלבל באמירת הפסוקים וכו' וכל אחד יוסיף כיד ה' הטובה עליו, וש"ץ שיעשה כן בודאי עבריינא יתקרי, ואם אולי נאמר שבדיעבד לא יהיה הפסק, בודאי שלכתחלה לאו שפיר עבד, ולא דמי לברכת המוציא ודומיה שהביא מרן בב"י סי' קס"ז בשם תש' הרשב"א דהמפסיק בין ברכה לאכילה באמירת 'הביאו מלח' או 'הביאו לפתן' אינה הפסקה אפילו בפת שאינה צריכה לפתן או כשיש לפתן אחר לפניו כי אין הדעות שוות במאכל, אך בעניינינו שהוא תקנה קבועה לא שייך שכל אחד ימצא צרכים. וכל זה קודם שנעיר שלא התייחס הרב למ"ש במאמרנו בשם ר"ד עראמה והמבי"ט והמאמר

בודאי לא היו משנים אותו, וזה גדר של מנהג טעות לענ"ד), א"כ ראייה גדולה לדידן ממרן הב"י שאין לחוש בעניין זה להיסח הדעת ולשאר כל הדברים שטען הרב בהשגתו שהרי מרן שינה המנהג בקום עשה וא"כ אנו בדרכו של מרן דורכים (אמנם קצת יש לסייג הדברים שהיה אז פחות חשש בלבול והיסח הדעת כיון שברוב הקהילות הספרדיות מלבד א"י ומצרים לא נהגו בנשיאת כפים בכל יום אלא רק במועדים, ויש מקומות שנהגו כן רק בשבתות), ומלבד זה מוכח ממרן דלא כהחס"ל והרב-פעלים דעדיף לנהוג בזה כהרמ"א דבזה יוצא לכולי עלמא, דאי איתא מסתבר שלא היה משנה מרן המנהג בזה שהרי פעמים רבות מרן פוסק כדרך שיצא בה לכ"ע, ויותר מזה, מכך שכל קהילות הספרדים בעולם קיבלו הוראתו בזה אף שדרכם הרבה פעמים לשמור על מנהגים קדומים לפסק הש"ע, מזה שהסכימו כל חכמי הקהילות לשנות המנהג שנהגו בו הרי זה מעיד כאלף עדים דלא הוה שמיע להו דיותר טוב לעשות בזה כרמ"א, שאל"ה פשיטא שלא היו משנים מנהגם בזה, ודוק.

ומה גם דתלי"ת כבר בכמה קהילות ובתי כנסיות בארץ (בעיקר של יוצאי מרוקו) חזרו בזה למנהג הספרדים, וכמובן שיש לעשות זאת בחכמה ובדרכי נועם ולדרוש כן לציבור בשפה ברורה ובנעימה קדושה ובהדרגה עד שיקבלו הציבור את השינוי, והאמת והשלום אהבו.

ועוד כתב שם "וגם יש מקום לומר שהואיל וכל הטעם שלא להקרות יברכך הוא משום דליכא למיחש לטעות, אבל אחרי שכבר התרגלו להקראת יברכך אולי יודה הרמב"ם שיש מקום להמשיך להקרות יברכך דסו"ס לפעול שינוי במנהג זה יכול להביא

והצפנת פענח שכתבו במפורש בדעת הרמב"ם שתקנו שלא להקרות יברכך לכהנים משום הפסק בין הברכה למצוה, הרי ארבעה מיטיבי לכת שבהדיא לא מסכימים בזה לסברת הרב המשיג שליט"א.

עוד כתב שם "עוד יש להעיר שעיקר דברי הרמב"ם הם מחודשים מאוד שהש"ץ אינו אומר יברכך ונמצא שהוא אומר רק חצי פסוק וכו' ואין בזה שום משמעות לעצמה, ואפשר שהראשונים שחולקים שצריך להקרות כל הפסוק הוא גם מטעם זה שאין שום משמעות שהש"ץ יאמר חצי פסוק [אולי אפילו חשש אמירת שם ה' לבטלה אם חז"ל לא תקנו לומר כן] וא"כ אם באנו לבטל מה שנהגו להקרות את כל הפסוק בשלימות זה לא רק ענין של הידור אלא יש בזה צד של הפסד, וצ"ע" עכ"ל, אמר אברהם, אף שדברי רבותינו הגאונים והראשונים נוחי נפש אינם צריכים חיזוק וכ"ש לא ממני ולא משכמותי, בכל זאת אומר דאין דברי הרב המשיג מוכרחים אלא אין בזה חשש כלל, לא מבעיא לדעת רס"ג והרמב"ם שכך היא תקנת חז"ל, אלא אף לדעת החולקים דהרי כל ענין הקראת התיבות אינה אלא כדי למנוע את הכהנים מלהתבלבל בברכה ואין כאן כוונה לאמירת פסוק כלל, ומה יענה ביום שידובר בו ממנהג האשכנזים (וכן היה בעבר המנהג בכמה מקהילות הספרדים) ומסתמא כן נוהג בעצמו הרב המשיג בתענית ציבור לענות אחר הקורא בתורה "ה' ה' אל חנוך ורחום וכו'", שהוא מאמצע הפסוק, וכן יש מהספרדים שנוהגים לומר פסוקים אלה בעיתות שונות (כבפתיחת ההיכל של מועדים ועוד), ועי' למרן הראש"ל זצ"ל בשו"ת יחו"ד ח"א סי' מ"ו (בהערה) בענין אמירת י"ג מידות ביחיד שיישב בטוב טעם ודעת המנהג לומר י"ג מידות ביחיד כקורא בתורה

ולהפסיק באמצע פס' 'ונקה', ועיקר דבריו שם משום דכל דהוי דרך תפלה לא נאמר ע"ז 'כל פסוקא דלא פסקיה משה' שהרי לא מכוון לקריאה כלל, ואנו כדרכנו נאמר כדלעיל דה"נ בניד"ד שלא מכוון לקריאת פסוק רק להקראה לכהנים כדי שלא יתבלבלו ש"ד למיעבד הכי, ועוד שמנהג פשוט אצל בני ספרד לקרוא הפסוקים המוזכרים בתלמוד בשם ה' ואף חצאי פסוקים ועי' למרן הראש"ל ביחו"ד ח"ג סי' י"ג שביאר מנהג זה כל הצורך, ואף אם באנו לחשוש לזה די היה לנו שיאמר הש"ץ בלחש תיבת יברכך בזמן שהכהנים מברכים ברכת 'לברך את עמו ישראל באהבה' ויצא בזה לכ"ע.

וכל הנ"ל אינו אלא להוכיח שמנהגנו ישר ומוכרח ע"פ ההלכה, אך לפום קושטא אף בלא כל זה, מאחר והיא דעת מרן שקיבלנו הוראותיו ומנהג כל הספרדים לפחות בארבע מאות שנה האחרונות (מאז קבלת הוראות מרן), ובא"י ומצרים לכאורה המנהג הרבה יותר קדום מלפני כשמונה מאות שנה (מאז הרמב"ם שכידוע בכל א"י וסביבותיה נהגו כמוהו) ואולי אף קדום בהרבה בעקבות דברי רס"ג (אי לא נימא דנהגו כן מאז ימי כנה"ג) ולכן כן יש לנהוג ותו לא מידי.

הרי השבנו בס"ד על כל קושיות הרב שליט"א, ולפ"ז מסקנתי במאמרי שיש להחזיר מנהג הספרדים לקדמותו קמה וגם נצבה, ואי איישר חיילי ביום מן הימים אעשה כן להחזיר העטרה ליושנה מנהג כל הספרדים ועדות המזרח שהוא גם מנהג א"י, ועת לכל חפץ.

אמנם אחר שהעירוני שכתבתי במאמרי בצורה חריפה מדי על מנהג בית-אל, חוזרני בי עמ"ש שם דמשמע

שדבריהם אינם מכוונים לפי הקבלה כלל, ואגדיר הדברים כך - הדבר לא יצא מכלל מחלוקת אף לפי המקובלים ואין הכרעה שהראוי להקרות יברך לכהנים ומנגד אין הכרעה שא"צ להקרות ונעמיד הדבר במחלוקת או בספק בקבלה, ומ"מ מסקנתי במקומה עומדת דמאחר שאין כל הכרעה שעפ"י הקבלה ראוי להקרות לכהנים יברך א"כ הראוי להעמיד הדין על דברי מרן הש"ע ועל מנהג הספרדים שלא מקריאים יברך, וראה מ"ש עוד לקמן מהשלמ"צ, ומהגר"י רצאבי.

ואגב מאז הדפסת המאמר נתחדשו לי עוד כמה דברים ומחשיבותם הנני פורטם:

א) מצאתי עוד עדויות על המנהג (למרות שהוא פשוט), למקובל הקדמון ר' משה בן מימון אלבאז ממרוקו בפירושו על התפילה 'היכל הקודש' על דרך הקבלה (אמנם יש לציין שאינה לפי קבלת האריז"ל שלא נפוצה עדיין בתקופתו, שהספר הנ"ל נכתב שנים ספורות בלבד אחר שעלתה נשמתו הטהורה של רבינו האר"י השמימה, אלא הספר מבוסס על הקבלה שהייתה נפוצה בזמן הראשונים כמהר"י ג'יקטיליה והריקאנטי) שהביא שהכהנים מתחילים בעצמם לומר יברך.

ובן רבינו כליפא בן מלכא (שחי לפני כמעט שלש מאות שנה במרוקו) בספרו 'כף נקי' הנדמ"ח שם בענין ברכת כהנים, שהביא בפשטות שהמנהג שמתחילים הכהנים יברך בעצמם, וראה שם בהערת המהדיר שהתמרמר מאוד על מה שהשתנה מנהג זה בדור האחרון מחמת חוסר ידיעה.

ובן בספר 'דרך אר"ץ-מנהגי ארם צובה' כתב שמנהגם בזה כמון הש"ע, וכן הוכיח שם שהוא מנהג קדום בחלב של

המוסתערבים, כלומר של התושבים המקוריים שם עוד לפני הגעת גולי ספרד לשם, וזה רק מחזק את מה שהבאנו שבכל אזור א"י מצרים ואר"צ נהגו בזה כהרמב"ם והוא מנהג עתיק.

ומאידך גיסא מצאתי גם עוד ראייה לקביעתי שקודם קבלת הוראות מרן לא נהגו הספרדים בזה כהרמב"ם, מ"ספר המוסר' לר' יהודה כלץ שהיה בזמן גירוש ספרד בערך וחי בספרד ואח"כ בצפון אפריקא, ושם הביא שהחזן מקרא לכהנים גם תיבת 'יברך'.

ב) הנה מצאתי בספר שלמי ציבור למהר"י אלגאזי שהיה מראשוני מקובלי בית-אל (דיני ברכת כהנים סע' כ"ט) וז"ל "אין הכהנים רשאים להתחיל ברכת אשר קדשנו עד שיכלה דיבור קריאת כהנים מפי הקורא, גם אין רשאים להתחיל עד שיכלה מפי כל הציבור אמן שלאחר ברכת אשר קדשנו, וכן אין רשאים להתחיל עד שתכלה התיבה מפי המקרא" עכ"ל, הרי משמע לכאורה מדבריו דהכהנים מתחילים בעצמם 'יברך', ואף שכתב אח"כ שאין רשאים להתחיל עד שתכלה תיבה מפי הקורא, נ"ל דע"כ יש להעמיד זה בשאר תיבות של ברכת כהנים דאל"ה הרי כל מה שכתב 'גם אין רשאים להתחיל עד שיכלה מפי כל הציבור אמן שלאחר ברכת אשר קדשנו' אין בו כל הבנה שהרי אין מתחילים מעצמם אלא ה"ל למימר 'אין המקרא רשאי להקרות עד שיכלה אמן מפי הציבור', א"כ לכאורה יותר משמע שבזמנו במנהג היה שלא מקרא ש"ץ לכהנים, ולפ"ז נמצא שמנהג בית-אל בעצמו השתנה מזמנו והלאה, ומ"מ עדיין מסופקני בפשט דבריו.

ג) ומצאתי בפי' המשניות לרמב"ם שמודפס במאירי (שהוא עפ"י כת"י פארמא של חיבור בית הבחירה, בהוצאת 'זכרון-יעקב'

בעצמו לא היה רחוק מלפסוק בזה כדעת מרן (וכדעת הגר"א לפי הבנתו) אלא משום המנהג לא פסק כן, ומה נענה אנו שכן היה מנהגנו ונשתבש בדור האחרון, ודוק היטב.

והנה חדשות אני מגיד ע"פ דברי הגר"א הנ"ל, ז"ל ע"ד מרן בש"ע שם (ההשלמות בסוגריים ממני) "ממ"ש שם (סוטה) לט: ואין הכהנים וכו' (רשאין להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור) מפי הקורא, ור"ל יברך, עד שיסיים הקורא כהנים שאין הברכה מעיקר דינא כמ"ש לט. 'ולא נשאתי וכו' (כפי בלא ברכה)', ואם איתא מאי רבותיה" עכ"ל, והנה לענ"ד לפי דברי הגר"א מיושבת כל שיטת הרמב"ם הפלא ופלא, שהרי מאחר ואין ברכת 'לברך' את עמו ישראל, חובה א"כ בציור שאין הכהנים מברכים אותה הרי איזו תועלת יש במה שקורא להם הש"ץ 'כהנים', שהרי אחר קריאה זו אין קול ואין עונה ואין קשב, אלא מחכים שיתחיל הש"ץ להקריא 'יברך' והוא חוכא ואיטלולא שנמצאת קריאת 'כהנים' שנלמדת מ'אמור להם' ללא שום צורך, אבל לשיטת הרמב"ם הדבר מיושב נפלא, שהרי קורא להם 'כהנים' והם מיד מתחילים לומר 'יברך' ולכן תיקנו חז"ל להקריא רק מתיבת ה' ואילך, ולמען האמת אפילו אי נימא דלא כהגר"א, מ"מ הרי מדאורייתא ודאי אין ברכת המצוות על ברכת כהנים, ואי נימא דהקראת הפסוקים לכהנים וקריאת 'כהנים' שנלמדים מ'אמור להם' הם דאורייתא ולא אסמכתא בעלמא אכתי מדאורייתא נמצא שוב שקורא להם הש"ץ 'כהנים' והם לא עושים דבר אלא מחכים שיקרא להם הש"ץ ומה צייתה התורה בקריאה זו, אבל שלשיטת הרמב"ם הכל מיושב כמין חומר בס"ד, ונמצא שלא רק שאין דברי הרמב"ם

נמצא בגוף החיבור ובהוצאת הר"ש דיקמן בסוף הספר) בברכות (לד:) כמו שהביא מרן שהוא בפי' המשניות הערבי שהוא כפסק מרן, וז"ל שם "וש"ץ עומד כנגד הכהנים פנים אל פנים וישים בפיהם ג' ברכות אות באות על ענין זה, אומרים הכהנים יברך ומאמרם לקהל ואח"כ יאמר להם ש"ץ ה' ויענו הכהנים ה' וכו'" עכ"ל, וע"ש בהערות הר"ש דיקמן שהעיר שלפי גירסא זו מתיישבת הסתירה בין דברי הרמב"ם בחיבורו לבין דבריו בפיה"מ הנדפס. וראה עוד מ"ש ידידי הר"מ חליוה שליט"א בתגובתו על מאמרי בגליון זה.

(ד) בספר לקט יושר לתלמיד מהר"א בעל תרוה"ד בהלכות ברכת כהנים סי' ח' הביא את תשובת המהר"ם מינץ (שהבאתי במאמרי) שבעצם נשלחה למהר"א, ושם הביא את תשובת מהר"א לדבריו, ועי' היטב בדבריו דמשמע שהבין בדעת הרמב"ם כהמרה"ם מינץ ומרן הב"י והפר"ח וכל קדושים עמם.

(ה) במשנ"ב סי' תקפ"ה הביא שם במה שנהגו להקרות לתוקע התקיעות, שיקרו לו גם התקיעה הראשונה על אף שאין חשש שיתבלבל, וז"ל שם בשעה"צ (ס"ק ל"א) "מג"א בשם השל"ה, ובאמת אין זה ברור דגם שם בסי' קכ"ח סע' י"ג לענין נשיאת כפים שענין המקרא נלמד מקרא דכתיב 'אמור להם' מ"מ בסע' י"ג הדעה הראשונה ס"ל דא"צ בתיבה הראשונה להיות מקרא, ומשמע שם בבאור הגר"א דהיא העיקר לדינא וכו' ולכן נראה לענ"ד דאף דשם צריך לנהוג כהיש אומרים אחרי שכן נהגו, מ"מ בענינו במקום שאין מנהג יותר טוב שלא להקרות בתקיעה ראשונה כדי שלא יהיה הפסק להמקרא" עכ"ל, נמצא דרבינו המשנ"ב

מחודשים ודחוקים אלא הם מיוסדים נפלא בפירוש הסוגיא, וע"ע לנצי"ב בהעמק שאלה פ' בהעלותך שאילתא קכ"ה ס"ק י"א.

(ו) ואגב, בהסתכלות שנית נראה דאף דברי רבינו בחיי שעליהם הסמיכו המשנים את דבריהם, אין מוכרח לפרשם כמוהם, והא לך דבריו (פ' נשא) "ומה שהיה ש"ץ מקרא השלשה פסוקים לכהן הנושא כפיו מלה במלה תוכל להבין מעלתו וכחו כי כן דוגמתו של כהן למעלה שהוא מתברך ומקבל הברכה מעצם הרחמים העליונים ומברך לכנסת ישראל, וזהו סוד מה שדרשו רז"ל כל כהן המברך מתברך שנאמר ואברכה מברכך ואם כן הכל דוגמא, וכן הברכה משתלשלת משליח צבור המתעטף בטלית לבנה לכהן ומהכהן לישראל וזה מבואר" עכ"ל, והנה איכא למימר בפשיטות דבכהן יחיד איירי שהרי דוגמת 'כהן למעלה' עסקינן ומשמע שאותו 'כהן למעלה' הוא כהן יחיד וא"כ 'הרחמים העליונים' שמוסרים לו הברכה לכאורה אין קורים לו 'כהנים', והרי דעת המהר"ם מינץ דאף לדעת הרמב"ם שאין מקרין 'יברכך' לכהנים ה"מ בכמה כהנים אבל בכהן יחיד מקרא לו הש"ץ, וכן היה המנהג הפשוט ברוב תפוצות הספרדים, וא"כ בכמה כהנים איכא למימר שיודה ר' בחיי שא"צ להקרותו 'יברכך' כיון שקורא להם 'כהנים' ובזה כבר יש העברת הברכה אליהם, וא"כ נמצא מנהג הספרדים מדוקדק הפלא ופלא כדמות 'הכהן העליון' ו'הרחמים העליונים' וכל כיו"ב, ודוק.

(ז) ואעתיק עוד מספר 'עלי הדס-מנהגי תונס' (שציינתי אליו במאמרי) שאחר שהציג את הסוגיא והביא הרבה ממ"ש במאמרי, סיים שם כך "ובדור דעה שלנו נשתנו סדרי בראשית, והונהג מקרוב בין הספרדים בא"י

להקריא תיבת יברכך גם כשיש יותר מכהן אחד. הן אמת דכן דעת כמה ראשונים והרמ"א, וכן מנהג אשכנז מקדמת דנה. וכן הנהיגו חסידי בית-אל בקהלם כפי שהיה נראה להם מוכרח ע"פ כוונות הרש"ש (עייין שו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' מ"ד שאלה ז'). אולם כאן הבן שואל, הרי כולי עלמא מודים שבני ספרד נהגו מאות שנים שהכהנים מתחילים לבד לומר יברכך, וכן קבע מרן להלכה בש"ע, ובכתבי האר"י ז"ל אין שום אזהרה בענין זה, ואדרבה דעת ר"ש ויטל מבוארת כשיטת הש"ע. האם יש סיבות יותר טובות מזה לשמור על מסורת ספרד העתיקה? האם איזה דקדוק של המקובלים האחרונים בסידור הרש"ש יכול להכריע (אף בצירוף דעת הרמ"א ודעימיה) את הרמב"ם, רס"ג מרן הש"ע והמנהג? פליאה דעת נשגבה ממני לא אוכל לה. ואם מחר יקום מקובל גדול ויסביר בטוב טעם שאין הכרח גמור ע"פ הכוונות להקריא תיבת יברכך וכו' יתברר שהפסדנו על חינוס מסורת קדומה וחשובה. ועי' היטב בשו"ת מילי דעזרא סי' י' ובשו"ת עולת יצחק ח"א סי' כ"ב שהאריכו בזה וכו' והסיקו כל בתר איפכא דאין לזוז מהמנהג הקדמון" עכ"ל, והוא בחינת שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד.

(ח) וכעת עיינתי בשו"ת עולת יצחק לגר"י רצאבי שליט"א (שציין אליו בספר עלי הדס הנ"ל) ח"א סי' כ"ב שדן בעניינינו ממש, ושמה ליבי שזכיתי לכוון בהרבה מדברי לדבריו, ומחמת האריכות לא אעתיק את דבריו (ומ"מ מומלץ לעי' בדבריו) ורק אביא ראשי פרקים מדבריו שם: הכריח אמיתות הפי' ברמב"ם לפי פיה"מ מכת"י של הרמב"ם, הקשה על הגר"י"ח ועל מקובלי בית-אל שנתעלם מעינם דברי מהר"ש ויטל,

אלא כל שהוא מתפלל הצריכוהו להזכיר, כל שעבר מקום הזכרתו א"צ להזכיר, ור"ח נמי אע"פ שהזכרתו קבועה כיון דבלילה אין מקדשין אותו אין מחייבין אותו, ואע"ג דבברהמ"ז נראה דאפילו בלילה כל שלא פתח בהטיב והמטיב מזכיר של ר"ח, התם הוא לפי שהוא סוף ברכות של תורה אבל בתפלה כיון שסיים אותה ברכה אינו רשאי להזכיר באמצע כלום" עכ"ל.

[ג] עמ"ש הג"ר ערן כברה שליט"א בגליון הקודם בענין אמירת סליחות קודם ברכות התורה, ובסוף מאמרו (אות כ"ט) הביא דברי מרן בסוף סי' מ"ו וז"ל "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים ונכון לחוש לסברא ראשונה" עכ"ל, וביאר דדעת מרן דדוקא מצד חומרא יש לחוש שלא לומר פסוקים קודם ברכה"ת ממ"ש "ונכון לחוש לסברא ראשונה", באמת אמינא דלענ"ד הם דברים נכונים אמנם יש בדבר זה חולקים, וע"כ אצרף בזה מה שכתבתי בעבר בקצרה בענין זה:

הנה מדברי מרן בשלחנו הטהור משמע שמעיקר הדין הלכה כה"א שרק כתב שנכון לחוש לדעה הראשונה, וצ"ל שפסק כן מאחר ובב"י הביא מהאגור (שהביא משב"ה"ל) בשם מהר"ם שאין לחוש אם אומר פסוקים דרך שבח ותחנונים אלא שהראב"ד חולק, ומהרי"ל פסק כהראב"ד ובמקום אחר ישב מהרי"ל מנהג אשכנז שלא חוששין לזה, ובאורחות חיים פסק כהראב"ד, א"כ מאחר והיא מחלוקת בדרבנן (לדעת מרן שברכה"ת מדרבנן) ואין בזה הכרעה גמורה לאחד הצדדים, וגם אין אחד מעמודי הוראה שגילה דעתו בזה כתב מרן רק לחוש לדעה קמיתא. ובאמת המעיין במהרי"ל (ק"נ) יראה שיותר

הביא שאין ללמוד מדברי רבינו בחיי שדיבר לפי מנהג ספרד בזמנו, הקשה על דברי הרב פעלים מדברי הרד"ע המבי"ט והצפנת פענח שאין להקרות יברכך משום חשש הפסק, הביא דברי המשנ"ב בסי' תקפ"ה שדעת הגר"א כהש"ע ושכן היה ראוי לעשות אילולא המנהג, וכן סיים שם לדינא דכן המנהג נכון בין ע"פ הפשט ובין ע"פ הקבלה.

ובזה אחתום, והמעייין בעל השכל הישר ישפוט איזו דרך היא הנכונה, ודעת לנכון נקל.

[ב] עמ"ש הג"ר אבינעם טאובנר שליט"א בגליון הקודם, שם הביא דברי מורינו הגר"י טשזנר שליט"א דבכל דבר שאינו מעכב בתפלה אין לחזור לאמרו בין הפרקים ע"ש בדבריו, והקשה הרב טאובנר שם ע"ד מהא דבסעודה שלישית בשבת שאם שכח רצה אינו חוזר לברך ברכת המזון, ומ"מ אומר ברכת 'אשר נתן שבתות למנוחה' בשו"מ אם נזכר קודם ברכת הטוב והמטיב וסיים שם בצ"ע, ובאמת דלא הוה ליה לאקשויי מסעודה שלישית דשם באמת מעיקר הדין היה צריך לחזור כי בסי' רצ"א פסק מרן דבעיא פת אלא רק משום סב"ל אינו חוזר ע"ש בב"י בסי' קפ"ח, ועדיפא ה"ל לאקשויי ממי ששכח יעלה ויבוא בר"ח בברכת המזון שחוזר ואומר בשו"מ ברכת 'שנתן ר"ח' והוא דינא דגמ' (ובמקום אחר ביארנו שכן היא דעת כל הראשונים ומרן הש"ע שיש לאמרה בשו"מ ודלא כהברכ"י ועוד כמה אחרונים ודחינו בס"ד כל ראיות המערערים, ועוד חזון למועד), ובאמת שקושיית הרב מתבאר מדברי הרשב"א בברכות (כט.) ורמז לו הבאה"ל בסי' קפ"ח ד"ה בין בלילה, וז"ל הרשב"א שם "אבל חנוכה ופורים ועננו דאין להן הזכרה קבועה

דמעיקר הדין הלכה כדעה שניה ולכתחילה יש לחוש לדעה ראשונה, כנלענ"ד מוכרח בדעת מרן.

אמנם באמת מטעם אחר היה נראה לדון בזה, שמצאתי תשובת הרמב"ם בפאר הדור סי' ק"ד שנשאל בהדיא בניד"ד וזו תשובתו שם "לעולם צריך שיברך על התורה קודם קריאה ואפילו יקרא פסוק אחד ואין חילוק ואין חילוק אם יקרא דרך תחנה ובקשה" עכ"ל, הרי דדעת הרמב"ם כהדעה המחמירה בש"ע, ובודאי שאם מרן היה רואה דבריו היה פוסק כמוהו דבניד"ד הוא ספק כמעט שקול ואין גילוי דעת של אחד מעמודי ההוראה וע"כ הנראה לענ"ד להלכה שאין להקל בזה כלל.

ואמנם יש לציין דנראה דהמנהג הפשוט ברוב קהילות ישראל היה שלא לחוש לזה, שבכל הסידורים הישנים אף של הספרדים מופיעות בקשות לפני ברכות התורה, מהסידורים הספרדים הקדמונים שראיתי כבמחזור נאפולי ר"ן דאיתא התם 'שיר המעלות ממעמקים' קודם ברכות השחר וכמה בקשות שמשולבים בהם פסוקים, ובסידור כת"י מלפני כשש מאות שנה שפותח בכתור מלכות לר"ש אבן גבירול שפותח בכמה פסוקים וכן איתא שם פרשת העקידה לפני ברכות השחר, ועד סידורי הספרדים האחרונים כתפלת החודש למגוון הוצאותיו וסידור בית-עובד שיש בהם הרבה פסוקים ומזמורים ופרשת 'ותתפלל חנה' לפני ברכות השחר ואף פתח-אליהו שהוא קטע מן הזוה"ק ועוד, ואף רבינו החיד"א שם ביוסף אומץ הביא שראה כן המנהג, ז"ל שם "וזה שנים בבואי לערים האל ראיתי שאומרים פסוקים קודם הברכות כגון ותתפלל חנה וכו' קודם ברכת התורה וכן נדפס בקצת סידורים וכו'" עכ"ל, ודוק.

נוטה להתיר דז"ל שם "ומנהג דילי בהשכמה ובסליחות לברך ענט"י וכו' ואח"כ ברכת התורה וכו' וממנהג דעלמא אין לפקפק שאין אומר אלא דרך שבח וריצוי ובקשה ולא דרך לימוד וכו' וכן מנהג ארצינו כל השנה לאחר (א. ה מלשון איחור) ברכת התורה עד וידבר וכו' וכל הקודם היו דברי ריצוי, ולדידהו נמי הנכנסין לביהכנ"ס שחרית מי לא אמר 'מה טובו' וכמה פסוקים", הרי דס"ל לעיקר הדין דאין חשש בזה. וכן הבין הרב חק"ל סי' ט' כדברינו שדעת מרן מעיקר הדין כהי"א, אולם מצאתי לרב ברכ"י שכתב על דברי הסתם בש"ע "דעת מרן לפסוק הכי כיון שהביא סברא זו בסתם, והוא דעת הראב"ד ואור"ח והטור ומהרי"ל ככתוב בב"י", והניף ידו שנית בסברא זו במחבר"ר (ואת השלישית בשו"ת יוסף אומץ סי' ס"ו) ז"ל "עין רואה דסתם הש"ע הוא שצריך ברכה גם שאומרים דרך תחנונים וכבר ידוע דמסורת בידינו דדעת מרן כסברא שהביא בסתם וכו' וביותר בדין זה שכתב בפירוש ונכון לחוש לסברא ראשונה" עכ"ל, ולא זכיתי להבין ד"ק של רבינו איך יפרנס לשון 'נכון' שכתב מרן, דודאי הוא לשון של חומרא בעלמא, וצ"ע, אמנם באמת כבר כתבנו לעיל שמדברי מהרי"ל גופיה משמע שמעיקר הדין ס"ל דמותר לומר תחנונים קודם ברכה"ת אלא היה מחמיר על עצמו, ובאמת שלפי דברי רבינו החיד"א שפה ביחוד החמיר מרן יותר משאר המקומות, הנה לא תעזוב נפשי לשאול מה ראה על ככה מרן להחמיר כ"כ בדין זה שהרי הבאנו לעיל שהדעות בזה כמעט שקולות, ועוד שאין א' מעמודי ההוראה שגילה דעתו בזה ומהר"ם והראב"ד שנחלקו בזה שניהם מהפוסקים המפורסמים א"כ על מה הבהלה הגדולה להחמיר בזה יותר משאר מקומות, הרי ע"כ להסביר כוונת מרן בש"ע שמ"ש 'ונכון לחוש לסברא ראשונה' ר"ל

מנורה מכתב ח' בדרום קכט

וע"ע בברכ"י שם, ועי' היטב בנוסח תש' הרמב"ם הנ"ל במהד' בלאו סי' קפ"ז, ובהערות הגר"ד יוסף שם בפאה"ד (מהד' מכון י-ם) מה שדן בזה לפני אביו הגדול מרן הגר"ע יוסף זצ"ל ואכמ"ל.

בברכת כהן הדיוט,
און אברהם הכהן סקלי