

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון כ"ט
כסלו - תשפ"ב

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

הוצאת גליון כסלו של קובץ 'מנורה בדרום'

נתרמה כולה

לעילוי נשמת

הר"ר יששכר דב בן ר' משה שבתי ז"ל

זכה להיות למופת ולדוגמא באישיותו הנעימה

ובמידותיו הנעלות,

באצילות נפשו ונועם הנהגתו עם כל אדם.

נשא ונתן באמונה ודרכה במתן צדקה, קבע עיתים

לתורה, הוקיר ותמך בלומדיה ביד רחבה,

זכה להעמיד דורות ישרים עוסקים בתורה ובמצוות

נולד בירושלים עיה"ק בי"ז בכסלו תרצ"ו ונלב"ע

באותו חודש בד' בו תשע"ט.

יהי רצון שיהיו הדברים לעילוי נשמתו

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה יושבי ארץ הנגב, ודי בכל אתר ואתר, את גליון **כסלו** תשפ"ב של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ"ט, אשר מלא כתמיד בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני אופקים ותפרח, העמלים בתורה ומחדשים בה כיד ה' הטובה עליהם.

כמו שכבר כתבנו בעבר, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ – אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים** ותפרח. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון מכתבי תגובה **אף מבני שאר המקומות**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, בכל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפסקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע – הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים לכולם בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ]** יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ טבת, תתאפשר עד יום א' כ"ד בכסלו. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה **משוכח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ **בתשלום רגיל של עלות ההקלדה**.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים

בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת חנוכה שמח,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

גנוזות

הרב מתתיהו גבאי

חידושים בהלכה על ארבעה טורים מהגאון הגדול רבי שלום יצחק מזרחי
זצ"ל - חבר בית הדין הגדול ומחב"ס שו"ת "דברי שלום" על סדר
הש"ע יג

מאמרי הלכה

הגאון רבי שלמה לוי

בענין הדלקת נרות חנוכה בשמן שביעית כג

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין מצאה דם על עקיבה ועל אצבעותיה כז

הרב אהרן גבאי

יישוב ניקוד תיבת גליותינו בחיריק ל

הרב גרשון גולד

בדין ברכת שקדים המרים מג

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

איסור הנחת התבשיל בערב שבת סמוך לחשיכה נ

הרב אהרן ויזר

בגדרי מלאכת קושר לשיטת רש"י [והיראים] נה

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

הנץ המישורי או הנץ הנראה - מאמר שלישיסו

הרב משה חליוה

בהא דנהג מהרש"ל ז"ל לברך ביום ב' דחנוכה ברכת שהחיינו בסדר ההדלקה
על שרגות קטנות של כסף ע

הרב אבינועם טאובנר

בענין ברכת מוגן אבות עד

הרב יצחק ירחי

שטיפת פירות וירקות בשבת עח

הרב ערן כברה

בענין ל"אכלה" ולא לשריפה בהדלקת נר חנוכה בשמן של שביעית פג

הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת מכה בפטיש צב

הרב יאיר מוינקוס

בדין מי שלא היה בביתו ביום א' דחנוכה צט

הרב נחום מנדלבוים

שעשה ניסים קה

הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג הספרדים בהפטרת פרשת ויצא קח

הרב אליעזר פלקוביץ

ברכת עוגיות שיש בהן רוב קמח אורז קטז

הרב זאב פרעס

מקבץ נפ"מ בחקירת חפצא וגברא קכב

הרב יובל קורסיה

שיעור זמן הדלקת נרות חנוכה קלג

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

כבתה אין זקוק לה אי חיישינן לחשדא קמ

הרב חן ריחניאן

עיכבה טבילתה לפי שלא היה בעלה בעיר והגיע בליל שבת קנב

הרב שרון שרפי

בגדרי המצווה לשמח חתן וכלה קנז

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא קסט

קריאת שם לבת בקריאת התורה בשבת השניה

מכתב ב'

הרב יוסף אביטבול קע

ברכת ברקים ורעמים באמצע ק"ש וברכותיה ♦ יבול נכרי בבית מלון

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין קעב

זמן תפילת נעילה

מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב קעד

ישוב מנהג ספרד להפטיר 'שובה ישראל' בכל שבת שקודם יום הכיפורים ♦ שיגור כוס
של יין לאשתו נדה

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב שלום ארלנגר קפא

הרב שלום ארלנגר קפז

זמן צאת הכוכבים לענין קריאת שמע ולענין יציאת השבת

מכתב ו'

הרב חיים מלין קפט

בענין קידושי אליעזר את רבקה

מכתב ז'

הרב שמועון ענתבי קז

קריאת שם לתינוק בברית מילה

מכתב ח'

הרב ישראל אזולאי - הרב קלונימוס גדליה גרינפלד קח

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד קיא

כתיבת סת"ם בקולמוס נירוסטה





גנוזות



הרב מתתיהו גבאי
מח"ס 'בית מתתיהו' ושא"ס

חידושים בהלכה על ארבעה טורים מהגאון הגדול רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל - חבר בית הדין הגדול ומחב"ס שו"ת "דברי שלום" על סדר השי"ע

הגאון הגדול מו"ז רבי שלום יצחק מזרחי זצוק"ל, נולד י"ב טבת שנת תפא"ר בארם צובה, לאביו מרן הגאון ראב"ד מקודש רבי משה מזרחי זצוק"ל, ולאמו מרת רנה בת הגאון החסיד רבי שלום הדאיה זצוק"ל (אביו של הגאון רבי עובדיה הדאיה זצ"ל).

בדרך גדילתו נקשר סיפור מעניין: בעודו תינוק חלתה אמו ועלה ביחד עמה להתרפאות בירושלים, ושהו בבית זקנו הגאון רבי שלום הדאיה זלה"ה, ואחר כמה חדשים הלכה לבית עולמה בהותירה את בנה לחיים טובים. וזקנו המהרש"ה - רבי שלום הדאיה הנ"ל גידלו בביתו שבירושלים כבן זקונים הוא לו, בקדושה וטהרה בין חכמים וסופרים. וזקני ירושלים מעידים כי היה זה מחזה מיוחד לראות את המהרש"ה הנ"ל הולך ברחובות העיר, כשאליו התלווה תמיד עלם צעיר, הלוא הוא נכדו הרב המנוח. ורק בגיל 26, חזר לבית אביו שבארם צובה, וכשהגיע לחלב לבית המדרש, היה אביו באמצע מסירת שיעור, ולא הפסיק. וכשסיים ונפגשו החלו ישר לעסוק בדברי תורה, ומצאו אביו מלא וגדוש בתורה וירא"ש.

רבי שלום היה שוקד על לימודיו בישיבת פורת יוסף, והיה חתנו של הגאון רבי עזרא עבאדי שעיו זצוק"ל. גם לאחר נישואיו המשיך בשקידת התורה מתוך עניות גדולה עד שנעשה לאילן גדול בתורה והיה חבר בית הדין הגדול בירושלים, והיה מצניע עצמו ומתנהג בחסידות בדקדוקי הלכות הדק היטב היטב הדק, תפילותיו היו מילה בסלע, כמונה מרגליות, משתוקא בתרי דלא היה שח כלל שיחת חולין. והיה מסתיר מעשיו וחסידותו קדושתו ופרישותו מעין רואה. בספר "אביר הרועים" על מרן רשכבה"ג רבינו עובדיה יוסף זיע"א, הובא (בעמ' 147), מכתב שכתב מרן רבינו זצ"ל לאחד מבניו של הרב המנוח בצעירותו. ובין הדברים כתב שם מרן בזה"ל: "ותקוטי כי יתקיים בך לא ימוש מפך ומפי זרעך, ומפי זרע זרעך וכו', כי תלי"ת אביך וזקנך הם תלמידי חכמים - יבדל מר אביך לחטו"ל - וזכותם מגן וצינה עליך. מעטים אנשים היודעים להעריך את מר אביך ורק כשתגדל תדע מעט מערכו". ע"כ. וראה להלן בסמוך מאמר עם מעט מהנהגותיו היקרות של הרב זצ"ל.

בערוב ימיו התחיל להאיר אור חדש במזרח ונתגלה זרוע עוזו, הלא הוא ספרו שו"ת דברי שלום על כל חלקי הש"ע. בחייו יצאו לאור שני כרכים, ולאחר סילוקו של צדיק הוציאו בניו עוד כמה כרכים מכתביו לאורה. ביחד יצא י"ב כרכים, ועדיין לשליש ולרביע לא הגיעו כי הניח אחריו ברכה מרובה.

הרב נתבקש לישיבה של מעלה בליל חמישי כ"ו טבת תשנ"ה, ועלתה נשמתו הטהורה בסערה השמימה, וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש. תנצב"ה.

חידושים על ארבעה טורים

סימן רטו - ספק ברכות להקל

בענין דק"ל סב"ל, אם הפלוגתא היא בעיקר עשיית המצוה ואנו באין לעשותה כסברת המחייבים, אם גם בכה"ג אמרינן סב"ל או לא. עיין לה' קול אליאז ח"ב (או"ח סי' כ"ח) שהביא בשם שו"ת הרדב"ז ז"ל סי' תרס"ה בשם ס' כפתור ופרח דס"ל שיכול לברך בשופי, ושדעת מרן ז"ל דכיון דפלוגתא היא ודאי שלא יברך ממ"ש בא"ח בסי' תע"ג בדיון נטילה לדבר שטיבולו במשקה שלא יברך כיון דאיכא פלוגתא בזה יעו"ש. ולכאורה מדברי (הרא"ש) והטור ז"ל שם נראה דס"ל דבכה"ג לא אמרינן סב"ל, דפסקו שיכול לברך יעו"ש, וכדעת הכפתור ופרח שכ' הרדב"ז ז"ל. ויש לדחות דאין ראייה מזה די"ל דהנ"ל שפסקו כן משום דאינהו ז"ל הכריעו כדעת המחייבים והכרעתם הכרעה היא ולדידהו ליכא ספיקא בזה, משו"ה פסקו שיברך. ובזה יש לתרץ קושיית מרן הב"י ז"ל. ולעולם אימא לך היכא דהוי ספק גמור גם אינהו ז"ל יודו שלא יברך משום סב"ל. וכ"מ ממ"ש והרוצה לצאת מספיקא יביא עצמו לידי חיוב נטילה משמע, דוקא מי שרוצה להחמיר ע"ע דחשיב ליה ספיקא. וראיה לזה שהרי כ' הטור ז"ל בה' מגילה (סי' תרפ"ח) בשם אחיו הרב יחיאל ז"ל שלא יברכו לא ביד ולא בט"ו משום ספק ודלא כדרמב"ם שפ' שיברכו ביד כרוב העולם יעו"ש. הרי אע"ג שאנו מסופקים בעיקר עשיית המצוה אפ"ה ס"ל שאין לברך, ואפי' לפי"ד הרמב"ם ומרן ז"ל שפסקו שיברכו ביד היינו משום דאזלינן בתר רוב העולם והיינו אפי' אם מוקפת חומה שדינו בט"ו אם קרא ביום י"ד יצא בדיעבד ולא הוי ברכה לבטלה ע"ש במ"ב סק"א בשם הגר"א והט"ז ז"ל ע"ש. הא לא"ה הוה אמרי' סב"ל וכדעת הר' יחיאל ז"ל ומזה הוכחה נמי שדעת הרמב"ם ומרן ז"ל דלא כמ"ש הכפתור ופר"ח וכמ"ש הקו"א ז"ל.

וקצת תימא על רדב"ז שלא הזכיר מד' הרמב"ם והטור ז"ל שמוכח מדבריהם היפך הכפתור ופרח ז"ל, ועיין בשד"ח מע' ברכות סי' א' (אות ח"י סק"ב) דאייתי הך כללא דהרדב"ז ושרבים פליגי בזה והביא בשם מקנה אברהם שציין להראב"ד בהשגות פ"ג דמילה ה"ו ותשובת רמב"ם לחכמי לונל, וכלומר דסברת רדב"ז במחלוקת שנויה בין רמב"ם וראב"ד ז"ל, ותמה שם על רדב"ז שסתם דלא כרמב"ם ז"ל, ויישב שם דלא אמר רדב"ז אלא בספק דפלוגתא, אבל בספיקא דמציאות וליכא למ"ד שחייב לעשות המצוה ולברך, אלא דמפני הספק צריך לעשות המצוה, בכה"ג גם הרדב"ז יודה דאין לו לברך והיינו ההיא דאנדורגינוס יעו"ש, ולפי"ז נתייבב גם ממה שהקשינו ממגילה, דהתם נמי הס' הוא במציאות (אלא שעיקר החילוק הוא קשה דמאי שנא דהא התם נמי יש חשש ברכה לבטלה דשמא הלכה כהחולקים ואפ"ה ל"ח בזה לסב"ל ה"ה בס' מציאות נמי אין לנו לחוש לזה). וגם יש לדחות מה שהוכחנו מד' רמב"ם ומרן דהתם שאני דהס' הוא במציאות משו"ה ס"ל דאי לאו"ה לעולם הוה אמרי' סב"ל משום דהס' הוא במציאות ועיין נמי בשד"ח מע' סוכה (סי' א' אות ב') דאייתי שם דברי

הפמ"ג והח"א ועוד אחרונים דיאכל בסוכה ולא יברך מאחר שיש חולקים, וס"ל דא"ח לאכול כזית בסוכה, הא קמן שדעת האחרונים ז"ל דלא כרדב"ז ז"ל, וכן הביא המשנ"ב (בסי' תרל"ט סקל"ה) הכרעת האחרונים לדינא הפמ"ג ודה"ח וצל"ח ובית מאיר וח"א, וע' כה"ח אות מ"ז ואות ע"ג יעו"ש ובבכורי יעקב היה נראה לו להלכה לברך מ"מ לא מלאו לבו לפלוג עלה צל"ח וחו"ד יעו"ש שהביא שהיעב"ץ בסדור שלו, (כאן חסר וחע"ד)

סימן רכה סעיף ג

הבה"ט (סק"ז) הביא מחלוקת שבות יעקב ויד אהרן, אם סומא יכול לברך שהחיינו בשעת ראית פרי חדש ע"ש. ולפע"ד נ"ל דאף השבו"י ז"ל לא כתב שהסומא יברך אלא בשעת אכילה, ולא התכוין מעולם שיברך ע"פ ראיית אחרים שיאמרו לו את שם הפרי וע"ז יברך, דפשיטא דזה ליתא, אלא דלעומת מ"ש השבו"י בתשובה דלעיל דעיקר ברכת זמן הוא על הראיה שמ"מ הם בראייה אצל אחרים, ומהני לן ה"ט כדי שיוכל לברך בשעת אכילה וז"ל השבו"י ומה"ט יש לברך נמי זמן על אכילת פירות אלו. ולא על ראיית פירות כמו שהעתיק ה' יד"א ז"ל וזה ברור לע"ד ודוק.

סי' רפו סעיף א

בהג"ה התפלל מוסף קודם תפילת שחרית יצא, עי' פ"ת בשם באר יצחק (סי' כ') שהכנס לבית נהכנסת קודם שהתפלל שחרית, ומצא ציבור מתפללים מוסף שאם הנדון הוא על שחרית דר"ח וחוה"מ דמתפלל י"ח ובמוסף רק ז' ברכות אפשר כזה מקרי תפילת שחרית בשם מקודש נגד מוסף ושחרית קודם ע"ש.

אמנם בריטב"א (מגילה כ:) שכ' אלמא דבשאר ימים מתפלל בכל עת שידמן לו אפי' שלכתחילה מצוה להקדים של שחר ותפילות כנגד תמידים תקנום, משמע דאין להעדיף שחרית משום זה שוש בה י"ח ויכול להתפלל בכל עת מן לו יותר, וא"כ בנדון זה שלא ימצא מנין אח"כ יתפלל מוסף עם הציבור ואח"כ יתפלל שחרית (חסר הרבה מילים...), ע' להרב ז"ל בשו"ת דברי שלום ח"ג סימן מח שהאריך הרבה בפתגמא דנא, אמנם טענה זאת לא הזכיר שם.

סימן תפט

ע' מנחת חנוך ז"ל (סי' ש"ו) שכתב דקטן שמנה ונתגדל דמהני החיוב מדרבנן להיות חייב אח"כ מן התורה ואין החשבון בטל לפי דברי המרדכי במגלה שכ' דהמחויב מדרבנן מוציא החייב מה"ת ע"ש. ונראה מד' המנח"ח דדבר זה מוסכם הוא, ואין בזה מחלוקת, אמנם לכאורה הרי מצינו מחלוקת הראשונים בהאכל כזית אם מוציא למי שאכל כדי שביעה שהוא חייב מה"ת וא"כ ה"ה בענין זה. שייכא האי פלוגתא גופא, וע' בבא"ח (פ' בראשית אות י"ג) שכתב דהמ"א הצ"ע בזה ורעק"א כ' דמד' מרן הכסף משנה מבואר דלא כהמרדכי יעו"ש, וא"כ נמצא דדין זה מידי פלוגתא לא נפיק ודלא כדמשמע מד' המנח"ח ז"ל ודוק.

סימן תצא הלכות יום טוב

ע' שד"ח (מ"ע יו"ט סי' א' אות ל"ב) מש"כ ע"ד הרב אג"ן (בס' ישמח לב סי' ד') דגם הרב מודה דיש לאסור אף ביו"ט ולא התיר אלא במה שנשאל דמסתמא א"א להשרים והגבירים להתפלל בביתם ב' או מצדם או מצד שיהיה נמשך מזה ריוח לקופה של צדקה לכן התיר ביו"ט משום דבר מצוה, אבל מי שאפשר לו להתפלל ל בביתו בציבור ובקס"ת בודאי לא יתיר הרב אף ביו"ט ובפרט שכבר כתבתי שאף אם היה התיר גמור מצד הדין אין להתיר במקום שאינם בני תורה דיש לחוש שיבואו לזלזל בכבוד יו"ט בשאר דברים יעו"ש ולעד"נ דמסתם הרב אג"ן ז"ל ולא פירש בהדיא האי טעמא משמע מזה דבכל אופן שרי לצורך מצוה דכל כי הא הו"ל לפרושי בהדיא וגם ממאי דהתיר הרב אג"ן בעיר בומבאי דהתם אינם נמצאים בני תורה ואפ"ה התיר משמע דס"ל דאין לנו לגזור גזירות מדעתנו כנלע"ד ודוק.

ובפרט די"ל דמסתמא כיון שהם שרים וגבירים יש יכולת בידם לשכור אנשים ולהתפלל ב' ואפ"ה התיר משמע דלא שאני לי' להרב ז"ל ודוק.

סימן תקנו

כתב הב"ח, ומ"ש והרמב"ן כתב שאין לו להבדיל על הכוס. פירוש שאין לו להבדיל כלל לא בשבת ולא במוצאי שבת ולא במוצאי תשעה באב וסגי בשיבדיל בתפילה ועיין בדבריו באשיר"י סוף תעניות וכתב עוד הרמב"ן שם לדחות דברי האומר דנותנין לתינוק לשותות ועיין לקמן בסימן תקנ"ט (סע' ה) גבי מילה וכתב הרא"ש וכן נהגו העם כדברי בה"ג וכן כתב רבינו ירוחם (ני"ח ח"ב קסד ע"ג) שראה כן בכמה מקומות אבל כתב לשם שלא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה ושכן עיקר עכ"ד.

וצ"ע דזה לשון רי"ו, וי"א כי מבדיל במ"ש ונותנו לתינוק וכו' וי"א דדמי ואין נותנין לטעום לתינוק אפי' בת"ב הילכך אינו מבדיל במוצאי שבת ולא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה וכן עיקר, וראיתי בכמה מקומות נוהגים כדברי בה"ג עכ"ל רי"ו יעו"ש. הנה בתחילה הביא מחלוקת בין בה"ג והרמב"ן אם מבדיל בליל שני, ואחר זה הביא המחלוקת אם מבדיל במ"ש ויטעים לתינוק, ומסיים הילכך אינו מבדיל במו"ש ואל יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה וכן עיקר.

ואח"ז כתב וראיתי בכמה מקומות נוהגים כד' בה"ג ולא כתב ע"ז כלום נראה מכל זה שלא כתב שלא יבדיל ויכניס עצמו בספק אלא דוקא בענין הפלוגתא של מוצאי שבת ולא אפלוגתא של מוצאי ת"ב שהרי דייק מוצאי שבת הוא שכתב כן שלא יכניס עצמו בספק ברכה לבטלה, ואם איתא כדברי הב"ח הו"ל לומר הילכך אין להבדיל כלל לא במוצאי שבת ולא במוצאי ת"ב ולא יכניס עצמו בס' וכו' אלא ודאי ע"כ צ"ל שכוונתו רק על מוצאי שבת, אבל על מה שנהגו בכמה מקומות להבדיל ביום שני כד' בה"ג ע"ז לא כתב כלום, ומשום שנראה עיקר כדעת בה"ג ודעמיה שהוא דעת רוב הפוסקים וכמ"ש לעיל. אלא שא"כ הו"ל לומר במקום שאין מנהג ידוע לא יבדיל משום ס' ברכה, וצ"ע.

ולפי הבנת הב"ח בד' רי"ו יוצא שאפילו שנהגו להבדיל כבה"ג, מ"מ ס"ל דנחשב כמכניס עצמו בספק ברכה לבטלה ולא יבדיל, וזה נגד האי כללא דכילי לן רבני האחרונים ז"ל ע' שד"ח מ"ע ברכות סימן י"ח אות ו' ע"ש דבמקום מנהג לא אמרין ספק ברכה להקל וצ"ע ודוק.

ולשון רי"ו בני"ח ח"ב בשם בה"ג שכתב ואינו מברך מאורי האש שכבר בירך במו"ש ע"ש, הוא קשה, חדא דמלשון זה משמע טעמא שכבר בירך במו"ש הא אם לא בירך במו"ש יברך במוצאי ת"ב. והא ליתא, דקי"ל כיון שעבר הלילה של מו"ש שוב אינו יכול לברך, כיון שעבר זמנו ע' טור סימן רצ"ט ושו"ע שם ס"ו ע"ש. ועוד תיקשי דאמאי איצטריך לומר שלא יברך, פשיטא כיון שכבר בירך מהיכא תיסק אדעתין ששוב יברך ע"ז, וכמ"ש המאירי ע"ד רב עמרם דס"ל שאינו מברך על האור אפי' במ"ש ממה שכתב שאינו מברך במוצאי ת"ב עליו, מכח זה דייק המאירי דס"ל שאינו מברך במ"ש, דאילו ס"ל דמברך במו"ש א"כ מה הוצרך עוד לומר שלא יברך פשיטא ע"ש אמנם הרא"ש בתענית פ"ד סימן מ' והטור בסימן תקנ"ו אין שם הלשון כיון שכבר בירך במוצ"ש שכתב רי"ו בלשון בה"ג ע"ש וצ"ע ודוק. ושמא י"ל דלאו דוקא הוא ושלא בדקדוק כתב כן.

סימן תקסו סעיף ה

וכתב הט"ז ז"ל (בסק"ז) שכשם שש"ץ שאינו מתענה לא יתפלל, כ"ש שלא יעלה לתורה מי שאינו מתענה, ואפי' אם אין שם מי שיוכל לברך או שאין שם כהן אחר אפ"ה לא יקרא מי שאין מתענה וע"כ נראה דאפי' קראוהו כבר לא יעלה דהוה ברכה לבטלה וכו', וכ"נ ממ"ש ב"י וז"ל כ' מהרי"ק בשורש ט' מעשים בכל יום כשאין הכהן מתענה יצא הכהן מבה"כ ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה נראה מדבריו שאין עומד לקרוא בתורה מי שאינו מתענה עכ"ל משמע דאינו קורא כלל אפילו אם קראוהו כבר דאל"כ ה"ל לכתוב דלא יעלה לקרות או לא יקראוהו כנלע"ד.

ונ"ל להוסיף עוד דאי נימא דס"ל להב"י דהוא רק ממנהג בעלמא דאינו עולה א"כ קשה מה הוסיף מרן שנראה מדברי מהרי"ק שאינו עולה מי שאינו מתענה פשיטא דהא בהדיא כתב כן מהרי"ק שאינו עולה הכהן שאינו מתענה ועולה ישראל במקומו ומה בא לחדש ולהוסיף בזה מרן הב"י אבל אם נאמר דכוונת מרן בזה לומר דנראה מדבריו שאינו עולה מדינא, אתי שפיר בזה.

סימן תרד סעיף א - נשים אם חייבת באכילה בערב יוה"כ

מצוה לאכול וכו', ולענין נשים אם חייבות בזה, ע' בשד"ח אס"ד מערכת יוה"כ פ' אות ה', ובדברי ה' לימודי ה' שהביא את הגמ' סוכה כח. שדנה למ"ל למכתב האזרח לרבות נשים בענויי יוה"כ, וע"ז דן למה לא העמידה הגמ' שצריכות הפסוק באה ללמדנו שנשים חייבות באכילה בתשיעי, ע"ש. ונ"ל דט"ס נפל בד' ה' לימודי ה' וכן צריך לומר "ואין לומר

דאדרבא כלפי לייא, דלא משני הכי משום דפשיטא מילתא דודאי חייבין משו"ה לא ניה"ל לאוקמי קרא לחייבנהו דאימא הא גופא קמ"ל קרא דה"ט משום דהוה צורך עינוי".

ומש"כ דודאי פטורין הוא ט"ס הניכר מתוך הדברים, וכן הוא תוכן כוונתו, דלכאורה יש להוכיח מדלא משני הש"ס דאיצטריך לאכילה דתשעה וקמ"ל דאע"ג דהוי מ"ע שהזמ"ג אפ"ה חייבות כיון דהוי צורך עינוי דכרת ומדלא משני הש"ס כן מוכח לכאורה דנשים פטורות מאכילה דתשיעי, וע"ז סיים ואין לומר דאדרבא כלפי לייא דלא משני הכי משום דפשיטא מילתא דודאי חייבות וכו'. והיינו דלעולם אימא לך דנשים חייבות, והא דלא משני הש"ס דאיצטריך האזרח לזה, משום דס"ל להש"ס דלהא לא איצטריך קרא דמלתא דפשיטא היא דחייבות ואין צורך לקרא לרבוויינהו, דכיון דהאכילה היא משום העינוי א"כ פשיטא דהני נשי נמי כיון דחייבות בעינוי חייבות נמי באכילה בתשיעי. וע"ז כתב דאין לומר כן, משום דאימא היא גופא קמ"ל קרא דחייבות משום דטעמא דמלתא דהוה צורך עינוי, ואי לאו קרא לא הוה ידענן דטעמא משום עינוי כדי שנדע מזה דאף נשים חייבות, וע"ז אתא קרא לאשמעינן דחייבות דטעמא הוי משום צורך עינוי, והדרא הוכחא לדוכתא דכיון דלא משני הכי יש להוכיח דנשים פטורות, כך נלע"ד בפ"י ד' ה' לימודי ה'.

אלא דלפי מאי דמסיק דחייבות, א"כ יש לומר דהיינו טעמא דהש"ס לא משני הכי, כיון דפשיטא דקרא מיירי בעינוי מאכילה ואשכחן לרבוויינהו בענין תוס' יוה"כ באיסור אכילה, ניהא לי' להש"ס לאוקמי האזרח לענין תוספת, ולא לענין חיוב אכילה דתשיעי כיון דאשכחן לרבוויינהו לענין תוספת עדיף טפי דאתי שפיר גם לפי פשטא דקרא, משא"כ אם נאמר דקרא מיירי לענין אכילה דתשיעי, דזה אינו לפי פשטא דקרא. ובפרט דכתיב תענו את נפשותיכם וכל מלאכה לא תעשו האזרח וכו', דנצטרך לדחוק ולומר דתענו קאי על אכילה דתשיעי, וכל מלאכה קאי איום הכפורים, וזה בודאי דוחק הוא לאוקמי קרא בהכי, משא"כ כפי שתי' הש"ס לענין התוס' א"ש דתרווייהו מיירי העינוי ואיסור מלאכה בתוס' יוה"כ בזמן אחד, ואפי' אי נימא דקרא דקאמר תענו משמע תרתי מילי, ענין אכילה דתשיעי, וגם איסור אכילה דעשירי דומיא דכל מלאכה דמיירי בעשירי, והאזרח אתא לענין אכילה דתשיעי, אפ"ה חשיב לי' דוחק לאוקמי בהכי דמלת תענו מתפרש לשני ענינים סותרים, וניה"ל להש"ס לאוקמי לגבי תוס' ופי' תענו חדא היא כפשטא דקרא כנלע"ד נכון בס"ד.

ולפי"ז מ"ש השד"ח דלא ניה"ל להש"ס למימר דהאזרח להכי הוא דאתא דכיון דטעמא דאכילה הוא משום העינוי דיוהכ"פ פשיטא דהני נשי הואיל ואיתנהו בעינוי דיוהכ"פ איתנהו נמי באכילה דערב יו"כ ע"ש, זהו מש"כ ה' לימודי ה' ואין לומר דאדרבא כלפי לייא דלא משני הכי משום דפשיטא כו' וע"ז סיים דאין לומר כן משום דאימא היא גופא אתא קרא לאשמעינן דהיינו טעמא משום דהוה צורך עינוי, ואילו השד"ח נקיט לה בדחייה קיימת והאי ודאי אין זה כוונתו של הרב לימודי ה' וזה ברור ופשוט ודוק. וע"ש בשד"ח שהביא בשם גפן אדרת בשם מר רבו לפשוט ספקא של רעק"א מירושלמי שמה, וע"ש שכתב לדחות ראייה זו במקום אחר כתבתי בזה לדחות באופן אחר וק"ל.

ועוד י"ל דה"ט דלא משני הש"ס דאיצטריך האזרח לאכילה דתשיעי, ולאשמעינן דטעמא דמלתא דהוי משום צורך עינוי דס"ל להש"ס דלהא א"צ קרא, דמלתא דסברא הוא

שציונו לאכול בערב יו"כ כדי שנוכל לקיים מצות העינוי, ואנן ידעינן למדרש טעמא דקרא מדנפשין וכמו דדרש ר"ש טעמא דקרא בכל דוכתי, ואע"ג דרבנן פליגי אר"ש דלא דרש"י טעמא דקרא, מ"מ בענין זה ס"ל להש"ס דאפי' לרבנן איכא למידרש מדנפשין טעמא דקרא וא"צ האזרח לאשמעין טעמא דמלתא דרק משו"ה מוקים לתוספת יוהכ"פ ודוק.

ולדינא מסיק השד"ח שם דגם נשים חייבות בזה, ויש להזהירם ע"ז ע"ש. ועיין כה"ח או"ה. ולפי"ז נ"ל לפרש מאי דאיתא ביומא (פא:) כל האוכל ושותה בתשיעי וכו', דנקט תיבת "כל" לאתויי נשים דגם אינהו איתנהו בהאי חיובא ומטעמא דזה הוי צורך עינוי כמו שנתבאר לעיל בס"ד ודוק היטב.

סימן תרעה סעיף א

תחילת הענין חסר והע"ד, ואעפ"כ הצגנוהו כאן מחמת החידוש שבעצם בדבריו,

רמב"ם הלכות מגילה וחנוכה פרק ד הלכה ט הדליקו מבפנים והוציאו דלוק והניחו על פתח ביתו לא עשה כלום עד שידליקנו במקומו, אחז הנר בידו ועמד לא עשה כלום שהרואה אומר לצרכו הוא עומד. עשית שהיתה דולקת כל היום כולו למוצאי שבת מכבה ומברך ומדליקה שהדלקה היא המצוה ולא ההנחה.

ומוכח מדבריו דגבי חנוכה דאמרי' שיאמרו לצרכו הדליקה, היינו אע"ג דקחזי דמברך על מצוות נר חנוכה, שהרי לא הזכיר זה אלא לענין עשית שהיתה דולקת כל היום. ועל כרחק שאפ"ה לא מהני משום דבעינן פרסום הנס, דנראה לצורכו הדליקה יעו"ש, א"כ לפי"ז נראה דס"ל דאפי' בזה"ז שיש נרות מיוחדים לחנוכה, וכו"ע ידעי שעשו לשם מצות חנוכה אפ"ה לא מהני אם אוחזה בידו ולא הניחה במקום הנחתה, דאע"ג דמחמת שמייחד נרות לכך ידעו דלשם מצות חנוכה עבדי' לה אפ"ה בעינן דהפרסום יהיה המצוה גופא כגון שיניחנה במקום שיש נרות מיוחדים לזה מהני שלא יאמרו לצורך הדלקה, דהא כשמברכים עליה ידעי שהוא לשם חנוכה ואפ"ה לא מהני, וצ"ע ודוק.





מאמרי הלכה



הגאון רבי שלמה לוי
רב בהכנ"ס 'תפארת - תורה'

בענין הדלקת נרות חנוכה בשמן שביעית

יש לדון האם מותר להדליק נרות חנוכה בשמן של שביעית,
ודנו בזה רבותינו האחרונים, ונראה לברר סוגיא זו מכמה פנים.

דתהיה, אך ודאי אינו כן, דהא כתיב תהיה
כל תבואתה 'לאכול', וא"כ ודאי בעינן
שההנאה מהדלקת הנר תהיה דומיא דאכילה
(וע"ע משנת יוסף ח"א ס' כ"ו), וא"כ שבה
הקושיא הנ"ל.

ומו"ר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מנחת
שלמה ח"א סי' מ"ב אות ג') ביאר,
דבעינן לקרא דתהיה היכא שהשמן ראוי נמי
לאכילה, וא"כ היה מקום לומר דבכה"ג
שיכול לאכלו לא יותר לו ליהנות כלל,
וקמ"ל קרא דתהיה דשרי בהנאה אף בכה"ג.
ולפ"ז מתבאר, דמותר להדליק נרות בשמן
של שביעית בין טהור ובין טמא ואפי' אם
ראוי לאכילה.

דעת האחרונים לאסור הדלקת נר חנוכה משמן שביעית

ולענין הדלקת נרות חנוכה בשמן של
שביעית הביאו פוסקי זמננו את
דעתם של ארבעה מרבתינו האחרונים
שכתבו לאסור, וכדלהלן.

א. הרידב"ז (בית רידב"ז בהגה"ה על פאת
השולחן פ"ה ה"ט) כתב, שאסור להדליק
שמן של שביעית בנר חנוכה כיון דאסור
להשתמש לאורה.

וביאר הגרש"ז א (מנחת שלמה ח"א סי'
מ"ב) את דבריו דהיינו משום
דהתורה אמרה לאכלה ולא להפסד, ומכיון

דין הדלקת הנר בשמן של שביעית ומקורו

הנה במתני' (שביעית פ"ח מ"ב) א",
שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה
ולסיכה, לאכול דבר שדרכו לאכול וכו', וכן
בתרומה ומעשר שני, קל מהם שביעית
שניתנה להדלקת הנר. וביאר הרע"ב,
שבתרומה טהורה אסור להדליק את הנר וכן
במעשר שני טמא, ובשביעית מותר להדליק
את הנר בין בשמן טהור ובין בשמן טמא.

והמקור להיתר הדלקת הנר בשביעית,
נתבאר בתורת כהנים (פרשת
בהר), 'תהיה' כל תבואתה לאכול - תהיה
אף להדלקת הנר, והובאה דרשה זו
בירושלמי (שביעית פ"ז ה"א) ובפיה"מ
להרמב"ם (שם).

והקשו האחרונים, אמאי בעינן קרא להתיר
הדלקת הנר, והרי פירות שביעית
ניתנו להנאה שהיא דומיא דאכילה, שהנאתה
וביעורה שוה, ובהדלקת הנר נמי הנאתו
וביעורו שוה, ואמאי ס"ד לאסור את הדלקת
הנר ובעינן קרא להתיר, ובמשנה ראשונה
הניח בצ"ע.

ובספר תורת הארץ (להגר"מ קלירס זצ"ל)
הוסיף, שלכאורה היה מקום לומר
דמקרא דתהיה ילפינן להתיר הדלקת הנר אף
היכא דלא הוי דומיא דאכילה, ובאופן שלא
תהא הנאתו וביעורו שוה, ולזה בעינן קרא

דמיקרי 'הפסד', כיון שאינו יכול להשתמש לאורה (ואף למ"ד שמותר להשתמש לאורה חששו שגורם שריפה אם יוותר).

צדדי ההיתר להדליק נר חנוכה בשמן של שביעית

והנה המרא דשמעתתא בסוגיא זו לצדד להתיר הוא מו"ר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, ונסה לברר ולהעמיד את שורש הענין.

כפי שנתבאר, סיבת האיסור היא, הפסד השמן ששורפו באופן שאינו יכול להשתמש לאורו, ולא הותרה הדלקת הנר אלא ביכול להשתמש לאורה, שבו לא היה הפסד כיון שיכול להשתמש בו בזמן הכילוי.

והנה יש אופנים שמותר ליהנות מאור נרות החנוכה, כדי שלא יהא חושך, או לצורך מצוה או הנאה מרחוק, וכפי שדנו הפוסקים על כל דבר בפ"ע, וא"כ לכאורה יש להתיר באופן פשוט שהרי יכול נמי ליהנות הנאות המותרות בזמן הכילוי, אמנם הגרש"ז א (וכ"ה בעוד אחרונים) דחה, דכיון שמטרת ההדלקה היא 'המצוה' ולא ההנאות האלו, א"כ מעשה ההדלקה נקרא הפסד, וע"כ האי טעמא אין די בו בכדי להתיר.

הדלקת נר הוא דרך שימוש

וכתב הגרש"ז א לדון להתיר משום דעצם פעולת 'הדלקת נר' להאיר אינה פעולת השחתה והפסד, אלא צורת שימוש בשמן, וזהו דרך שימוש בשמן שהתורה התירה (כדילפינן מ'תהיה'), אלא דבעינן שיהא לו הנאה משימוש זה בכדי שלא יחשב הפסד, ולזה סגי בכך שיש לו הנאה שמקיים בזה את מצות ה' לפרסם את הנס.

והא ברור דבדרך השחתה ששורף את השמן ומכלה אותו יהא אסור אף אם נהנה

שמשמש בשמן באופן שבזמן הכילוי אין הנאה, הרי זה נחשב 'הפסד' השמן.

ב. האמרי יושר (להגר"מ אריק זצ"ל סי' ק') כתב וז"ל, ועל דבר השמן זית שמביאים מארץ ישראל, ורבים מהדרין ליקחו לגרות חנוכה, וכת"ר קרא תיגר ע"ז, בהיות שלוקחים שמן זה וכו' מן שנת השביעית וכו', ואסור להדליק בו נר חנוכה, ואף דשמן שביעית ניתן להדלקה, מ"מ לנר חנוכה כיון שאסור להשתמש לאורה הו"ל להפסד וכו', ויפה כתב, ולית דין צריך בשש כלל, עכ"ד.

ג. בשו"ת שערי דעה (ח"ב סי' ט'), הובא בפסקי תשובה ח"א סי' צ"ד) כתב וז"ל, נראה דיש למנוע בארץ ישראל להדליק נר חנוכה משמן של שביעית, בין לפני הביעור ובין לאחר הביעור. קודם הביעור, למ"ד אסור להשתמש לאורה הו"ל כעין ביטול מצות עשה - לאכלה, וגם למ"ד מותר להשתמש לאורה, לשיטות האומרים דמותר השמן שבנר עושה לו מדורה והכי קי"ל כו', הרי זה כהא דבכורות (דף יב:) דעיסת שביעית פטורה מן החלה, משום שאם תטמא בת שריפה היא ורחמנא אמר לאכלה ולא לשריפה, והכא נמי דאם ישאר יצטרך לשרוף, אפשר שיש להמנע מזה.

וגם לאחר הביעור, לדעת הרמב"ם דמצותו בשריפה (וא"כ יש לקיים השריפה בהדלקה עצמה וכדין תרומה טמאה), אפשר דלא דמי לשמן שריפה (-תרומה טמאה) שמדליקין בו, דהתם התורה התירה בפירוש הנאה בשעת ביעורו, וליכא למיחש לרוצה בקיומו בזמן שיעור הדלקת נר חנוכה, משא"כ בשביעית, עכ"ד.

ד. בדרך אמונה (פ"ה משמיטה ויובל ה"ח ס"ק מ"ט) הביא בשם החזו"א לאסור.

חזינן דדעת האחרונים לאסור, והטעם הוא

בעצים להסקה שהנאתם אחר ביעורם אין קדושת שביעית כמבואר בסוכה מ.), דהיינו מפני שצריך להיות דומיא דאכילה, הוא הדין נמי דבעינן שיהיו ראויים להנאת הגוף ולא להנאת מצוה בלבד, אך לענין הגדרת הנאה ושימוש המותר בפירות שביעית בכל אופן שנהנה באופן השימוש הרגיל חשיב שימוש ולא הפסד ושרי.

דברי הדרך אמונה בדחיית ההיתר

אמנם רבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א בדרך אמונה (פ"ה ה"ח ביאור ההלכה ד"ה שמדליק) מביא את דברי הגרשז"א ונחלק עליו.

ונראה תורף דבריו, שהדלקת נר חנוכה שונה במהותה מהדלקת נר המותרת בשביעית, כיון שנר חנוכה אינו עשוי 'להאיר' אלא לראותו בלבד, שהרי אסור ליהנות לאורו, והדלקת נר חנוכה דומה יותר למדליק מנורות משמן של שביעית לפרסם חנותו, לא ע"י שיאיר ויראו את חנותו, אלא בכדי שיראו שיש מנורות ועי"ז יראו שיש כאן חנות, וזה אסור, שהרי אינו עשוי כלל 'להאיר' ולהשתמש לאור הנרות, אלא כדי שיראו את הנרות עצמם.

אמנם במדליק נר ללמוד תורה או אפי' ח"ו לדבר עבירה, ודאי שרי, כיון שהנר נעשה ליהנות לאורו.

ביאור יסוד הפלוגתא

ויש לבאר יסוד הפלוגתא בזה בכ' אופנים.

א. יש לבאר דפליגי בהגדרת מצות הדלקת נר חנוכה, דדעת הגרשז"א זצ"ל דהמצוה הינה 'להאיר' ע"י הנרות ועי"ז מתפרסם הנס, ואמנם להשתמש אסור, אך כיון שעשוי

מהדבר לקיום מצוה, ועל כן בעינן קרא להתיר הקטרת העומר משעורים של שביעית (כמבואר במנחות פד.), דבלא קרא היה אסור כיון דמשחיתו ומפסידו, והנאה של מצוה לא מחשיבתו כשימוש בשעורים. וכן מצינו גבי בהמת בכורה, דכיון שיכולה היא לבוא לידי שריפה אסור, ואע"פ שכששורפה היה מקיים בכך מצוה ומשום דהוויא דרך השחתה ולא דרך שימוש. אבל בכה"ג שמדליק את הנר להאיר כדרך שימוש, וגם יש לו הנאה מהדלקה זו בכך שמקיים מצותו, לא גרע בכך שאינו יכול ליהנות ממנו שאר הנאות.

והוסיף הגרשז"א להמחיש את סברתו בב' דוגמאות מעשיות, דאם יחפוץ לפרסם את חנותו ע"י מנורות כדי שיראו את חנותו, וכי יהא אסור להדליקם משמן של שביעית, והרי מדליקו כדרכו ויש לו מזה הנאה של פרסום חנותו, והכא נמי במפרסם הנס ע"י שמן של שביעית למה יהא אסור.

עוד דוגמא הביא, אם ידליק מנורה בשמן של שביעית בכדי ללמוד תורה, ואפי' אי נימא דבתלמוד תורה נמי נאמר הכלל שמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכי לא יוכל לעשות כן, והא מדליק מנורה להאיר ונהנה ממנה.

וכתב לחדש יותר מכך, דאפי' אם חלילה ידליק לצורך מעשה עבירה לא יחשב הפסד, כיון שמ"מ מדליק כדרכו להאיר ונהנה ממנה.

עוד חידש הגרשז"א (בריש הסימן), דאף דלגבי חלות 'קדושת שביעית' בעינן שהדבר יהיה ראוי להנאת הגוף ולא סגי בהנאת מצוה, היינו משום דמאותו הטעם דמצרכינן הנאתו וביעורו שוה, (ועל כן

וליהנות ולא להפסיד.

ויש לבאר דבזה תליא פלוגתא רבותינו, דדעת הגרשז"א זצ"ל היא כאופן השני, שיסוד הדין הוא איסור להפסיד את הפירות שביעית, ובכדי שלא יחשב הפסד סגי בכך שמשתמש בו כאופן שימוש הרגיל ונהנה מזה, ואין צורך שתהא דווקא אותה הנאה שישנה באופן הרגיל, ועל כן אף בנרות חנוכה שההנאה היא בכך ש'רואים' את הנרות והנרות אינם עשויים להאיר, לא חשיב הפסד ושרי [ואף שלענין קדושת שביעית תלוי הדבר בהנאה שהיא דומיא דאכילה שהיא הנאת הגוף, אך לענין אופן היתר השימוש לא תליא באכילה ושרי בכל גוונין].

ודעת הגרשז"א של"ט"א כאופן הראשון, שיסוד הדין הוא שרצון התורה שהפירות יאכלו או שיהנו מהם באופן שהוא דומיא דאכילה, וכל הנאה שאינה דומיא דאכילה נחשבת הפסד, ולכך לא סגי שהוא בדרך השימוש הרגיל, אלא צריך גם שתהא ההנאה באופן ההנאה הרגיל דומיא דאכילה. ולכך צריך בהדלקת הנר שהנר יהא 'להאיר' דוקא ולא שיראו את הנר, ועל כן בנרות חנוכה שאינו עשוי להאיר ס"ל דאסור.

והנה יש עוד צדדים להתיר ולאסור, ולא ברירא לי אם הגרשז"א זצ"ל נתכוין להתיר לדינא, ולא באתי אלא לברר ולסדר דעת רבותינו בזה.

להאיר^א הרי זו היא דרכו של השימוש בשמן. ואילו דעת יבדלחט"א הגרשז"א של"ט"א היא, דהמצוה היא 'שיראו' את הנרות ולא להאיר עמם.

ב. עוד י"ל דפליגי בדיני הנאה בפירות שביעית, היכא דנהנה בפירות שביעית בדרך שימוש הרגיל, אך 'בהנאה' אחרת מהרגיל, שבוה דעת הגרשז"א זצ"ל שכיון שמשתמש 'בדרך שימוש' והרי יש לו הנאה בכך שמתפרסם הנס ע"י שרואים את הנרות שרי, ואי"צ שיהא עשוי להאיר דווקא, ודעת הגרשז"א של"ט"א, שכיון שאין זו ההנאה הרגילה של הפירות, חשיב הפסד ואסור. ועל כן בנרות חנוכה שאינם עשויים להאיר אלא עיקרם שיראו את הנרות אסור.

גדר דין לאכלה

ואולי יש לבאר את שורש הפלוגתא בין רבותינו (לאופן השני דפליגי בגדר ההנאה המותרת בפירות שביעית), ע"פ מה שיש לדון בהא דאמרה תורה 'לאכלה' ולא להפסד, האם עיקר רצון התורה הוא שפירות שביעית יאכלו, ועל כן אין לעשות דברים המונעים אכילה, כיון שבוה מתבטל רצון התורה שהפירות יאכלו, או דילמא אין כלל קפידא שפירות שביעית יאכלו (ועכ"פ לא זהו שורש הדין), אלא עצם האיסור הוא להפסיד את הפירות, ונלמד מ'לאכלה' שאסור לעשות דברים אחרים אלא לאכול



^{א.} עי' סברא זו במועדים וזמנים ח"ו סי' צ'.

^{ב.} בין אי הוי מצוה גמורה וכדברי הרמב"ן הנודעים, או דהוי מצוה קיומית, או דהוי מצוה שיאכל, ובין אם לא הוי מצוה כלל (ועי' דרך אמונה פ"ה משמיטה ויובל ה"א ביאור ההלכה ד"ה פירות), אך מ"מ שורש הדין הוא שהפירות עומדים לאכילה.

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדין מצאה דם על עקיבה ועל אצבעותיה

[א] בביאור מחלוקת הראשונים במצאה דם על אצבעותיה.

[ב] ראייה מד' הרב המגיד לד' האחרונים המחמירים בנמצא על עקיבה.

[ג] ראייה מהבנת האחרונים הנ"ל בגמ', לד' הרב המגיד הנ"ל.

ולא בדעת הרמב"ן והרמב"ם, וצריך להבין במאי פליגי הרמב"ם והרמב"ן עם רבו של הרשב"א.

ונראה דנחלקו קצת באובנתא דליבא, דהרשב"א ס"ל דאשה באמת נמנעת מלהכניס ידיה לאו"מ שלא בשעת בדיקה, ואילו הרמב"ן והרמב"ם ס"ל דאפי' יהיבנא לך דאין זה מסתבר כ"כ, [מה שאינו מוכרח כ"כ], מ"מ הלא עוד יותר לא מסתבר להעמיד אוקימתא כ"כ רחוקה בדברי חז"ל הסתומים, ומדסתמו חז"ל דבריהם, רחוק מאוד להעמיד אוקימתא ועוד כ"כ רחוקה שכל דברי חז"ל הסתומים לא נאמרו אלא היכא דבדקה עכשיו ועדיין לא הספיקה לרחוץ ידיה [שגם זה לפי סברת הרשב"א מאוד נדיר דכשם שנוהרת מלכלך ידיה בודאי גם מקפדת תיכף אחר הבדיקה לרחוץ ידיה לנקותם], א"כ לא דיברו חז"ל אלא בזמן נדיר מאוד, ואעפ"כ סתמו דבריהם, מה שבדר"כ רומז לנו שחז"ל בכה"ג רצו שיובנו דבריהם בסתמא ובכל האופנים, לכן היה עדיף לרמב"ן והרמב"ם לבאר דברי חז"ל בסתמא, ולפקק על הכלל הגורף שכ' הרשב"א בשם רבו שאשה נמנעת מלהכניס ידיה לאו"מ, וס"ל דכנראה אינה כ"כ נמנעת מזה, והא ראייה דהרי חז"ל חששו לזה, דהא סתמו דבריהם, ורבו של הרשב"א לעומתם סובר דכיון דלא יתכן שחז"ל חששו לכה"ג,

[א] נדה נח. "נמצא על קשרי אצבעותיה טמאה" כו', הנה מסקנת הגמ' דהטעם הוא מפני שהידים עסקניות הן, וחיישי' שמא נגעו במקום הדם.

והנה הרשב"א (בתורת הבית הארוך בית ז' שער ד' דף יז:) כ' בשם רבו ז"ל [ובקצר שם כ' כן בשם יש מרבתיין] דכל זה דוקא אחר בדיקה באותו מקום, והיכא דלא נטלה ידיה אח"כ במים, אבל בעלמא לא חיישי' שמא נגעה באותו מקום, כיון שבדר"כ אשה נזהרת מזה שלא ללכלך ידיה, וכע"ז כ' רבי' ירוחם ז"ל (נכ"ו ח"ב רכב., הובא בב"י).

אבל הרב המגיד (פ"ט מאיסור"ב ה"ח) אחר שהביא דברי רבו הרשב"א, כתב דמסתימת הרמב"ן בהלכותיו והרמב"ם (שם) דטמאה וכסתימת הגמ', משמע דלא ס"ל כחילוקו של רבו של הרשב"א הנ"ל (אולי הוא רבי' יונה ז"ל).

והוסיף על זה הרב המגיד מדיליה דה"נ מסתברא שאין לחלק, דהא אף שאכן מסתבר שאשה נזהרת מלהכניס ידיה לאו"מ, אך אינה נזהרת מליתן ידיה בשאר מקומות שבין רגליה, דהתם חיישי' בעלמא שינטף לשם דם, וממילא בשעה שתתן ידיה שם יש לחוש שינטף עליהם דם מאו"מ.

ולכא' טעם זה כ' הרב המגיד מדעת עצמו

ע"כ אין ברירה אלא להעמיד אוקימתא בדבריהם למרות שהם סתומים.

מבואר מכל זה דמחלוקתם היא באובנתא דליבא דלרבו של הרשב"א היה פשוט דחז"ל לא יחושו לכזה מקרה רחוק שאשה תכניס ידיה לאו"מ שלא בשעת בדיקה, וממילא לא היה חמור בעיניו כ"כ להעמיד אוקימתא בד' חז"ל, ואילו הרמב"ן והרמב"ם חמיר להו טפי להעמיד אוקימתא בד' חז"ל, ועדיפא להו לומר דמדסתמו חז"ל ש"מ או דאין המציאות שאמר רבו של הרשב"א מדויקת, ויתכן שנשים כן נותנות ידיהם שם אף שלא בשעת בדיקה, או דחז"ל חששו אפי' לכוזה מציאות רחוקה [וכמובן דנפק"מ בין ב' הדרכים הללו הוא במקום אחר דיש חשש רחוק, אם נשמע מכאן דחששו חז"ל גם למקרה רחוק כ"כ או לא, ובאמת יש לעי' בזה מה יותר מסתבר לומר אם שנחלקו הראשונים קצת במציאות (ובאמת אין זה כ"כ מחלוקת במציאות כמובן למעיין), או שנחלקו במחלוקת קצת קיצונית], איך שלא יהיה עכ"פ זה היה ברור להו דסתימת חז"ל מלמדת דאין בזה אוקימתא, אם שייך לדחוק באופ"א.

והרב המגיד הוסיף על זה מדיליה כנ"ל, דיש לפרש עוד דאפי' אם רבו של הרשב"א צודק גם במציאות וגם ביחס חז"ל לכזה חשש רחוק, עכ"פ עדיין יש לחוש גם לדידיה שמא נגעה במקום שעלול לטפטוף הדם מאו"מ ובאותה שעה נטף עליה, דבכה"ג שפיר איכא לפרושי לד' חז"ל בלא אוקימתא, וחיישי' שמא נגעה לא רק באו"מ, אלא בכל המקומות שעלולים אצלה לטפטוף הדם, ובאותה שעה נטף על ידה דם מאו"מ, ואף שזה ג"כ קצת חשש רחוק, מ"מ שמא ס"ל דאינו רחוק כ"כ כמו שתתן ידיה באו"מ שלא בשעת בדיקה ויצא עליה דם באותה

שעה שתתן ידה, לכן ס"ל לה"ה דצדקו דברי הרמב"ן והרמב"ם שסתמו הלכתא כסתימת חז"ל, ולא מטעמיהו, [אמנם בשיטת הרשב"א אכתי איכא לפרושי דס"ל דזה ג"כ חשש רחוק כמובן, ולא מסתבר שחז"ל יחושו לזה, בפרט כשאפשר ע"י אוקימתא ליישב את דברי חז"ל, ולא חמירא ליה כולי האי להעמיד אוקימתא בכה"ג].

ב] והנה שנינו במשנה (נז): "על עקיבה טמא", ומבואר בגמ' הטעם משום שבישיבתה הוא סמוך לאו"מ, וזה במה שנקרא היום ישיבה מזרחית.

ולכאוי' יש לדון במקומינו שאין נהוגה ישיבה כה"ג אם ג"כ מטמאי' לה בהכי או לא, ונחלקו בזה רבותינו, דמד' הט"ז (סי' קצ סק"י) עולה דיש להקל בזה ולמד כן גם בד' הפרישה (אם כי את דברי הפרישה יש לבאר ג"כ שרק בא לפרש את ההיכ"ת המבואר בטור, ולדינא יודה דיתכן עדיין לחוש וכדלהלן), והעתיקו הבה"ט (סקי"א) וכ"כ בס' מעשה רוקח (על הרמב"ם פ"ט ה"ח מאיסור"ב), ובחכמת אדם (כלל קיג סי"א).

אלא דבפרי דעה (טורי כסף סק"י) וערה"ש (סמ"ו) ופתחא זוטא (סקכ"ב, וביאר שם כן גם בד' הפרישה הנ"ל) וכ"ה בששבה"ל (ט"ז סק"י), ובחוט שני (סקט"ו אות א') כתבו דמ"מ גם במדינותינו יש לחוש כן דהא יתכן שתעביר עקיבה כנגד או"מ ולא אדעתה, ובפרי"ד הוסיף גם דהא על בית יד של חלוקה מחמרי' אף היכא דצריך שתשחה הרבה, ובכה"ג לא גרע מזה.

ואולי יש להוסיף על דברי רבותינו ז"ל בזה דלפי דברי הרב המגיד הנ"ל בדין נמצא דם על אצבעותיה דמטמאין לה אף שהוא חשש רחוק שתעביר את ידה באיזה

בזיכרון], ומה שפי' הפרישה דאיירי הטור בשיבה מזרחית היינו מפני שזוהי הצורה היותר מוכנת להבין את דברי הטור אבל אה"נ החשש הוא גם בכל צורת ישיבה וכן"ל דחיישי' שמא העבירה רגלה כנגד או"מ ונטף עליה טיפת דם.

ולפי"ז אולי יש להוסיף מזה ג"כ ראייה לד' הרב המגיד הנ"ל דבאמת מצינו בזה שחז"ל חששו לשמא תעביר [דבר הרגיל לעבור כנגד או"מ] כנגד או"מ ויפול עליו באותה שעה דם מאו"מ, ומשו"ה טימאו את הכתם הנמצא על עקיבה, וה"נ שפיר יתכן לפרש גם גבי אצבעותיה, אך באצבעותיה זה באמת יותר מחודש, כי אף שהידים עסקנית מ"מ ודאי הם פחות רגילים להיות כנגד או"מ מאשר העקב.

וא"כ יצא לנו דבר נפלא, דמד' הרב המגיד ניתן לסייע את שיטת האחרונים המחמירה בעקיבה במקומינו, ואילו מהבנת האחרונים הנ"ל בגמ' ניתן לסייע את הבנת הרב המגיד המחמיר באצבעותיה.

מקום שעלול ליפול בו דם מאו"מ, ובדיוק באותה שעה אכן יפול שם הדם, ואעפ"כ מטמאין לה, הכא ודאי יש לנו לטמאות דעקיבה הרבה יותר מצוי שתהיה כנגד או"מ בכל מיני נטיות וכיוונים, ובודאי יש לטמאותה גם האידנא לד' הרב המגיד הנ"ל, וכיון דנקטי' לכאן' לדינא כד' הרב המגיד הנ"ל, א"כ יש להורות דגם האידנא אם נמצא כתם על עקיבה טמאה דחיישי' שמא עבר עקיבה כנגד או"מ באיזו שהיא תנוחה ונטף עליו טיפת דם באותה שעה.

ג] ולכאן' יש להוסיף בזה דהנה הפתחא זוטא הנ"ל עורר דלפום סתימת הגמ' שלא חילקה בין צורות הישיבה יש לנו ללמוד דלאו דוקא בצורת הישיבה המזרחית איירי' אלא ה"ה גם בשיבה מערבית, [וגם בזמן חז"ל הכירו את הישיבה המערבית כדתנן בכלים פי"ב מ"א "קורת החיצים טמאה, ושל אסירין טהורה", יעויין במפרשים שם שפי' דקאי על ישיבה מערבית, ומסתמא עוד הרבה ראיות יש וכתבתי רק מה שעלה כעת



הרב אהרן גבאי

מז"ס 'דינת אהרן' וש"ס

יישוב ניקוד תיבת גליתינו בחיריק

זאת בסידורי התימנים, התיבה 'גליתינו' מנוקדת כך: "גְּלִיתִינוּ" (דהיינו שהלמ"ד בחיריק¹ ולא בקובוץ² או בשוורוק³).

אולם באמת אין כאן חילוף בין המסורות, הניקוד "גְּלִיתִינוּ" אינו אלא 'תיקון' מדקדקים אחרונים, והניקוד הישן של תיבה זו הוא "גְּלִיתִינוּ", וכמנוקד בכל הסידורים מכל העולם כולו עד לפני כארבע מאות שנה, הכוללים יותר מעשר מסורות שונות⁴ -

אניקוד המילה בסידורי ימינו ובסידורים הישנים

חמישה פעמים ביום אומרים אנו את תיבת 'גליתינו', שלשה פעמים בשלש תפלות העמידה בברכת 'קבוץ גליות', ושני פעמים ב'מודים דרבנן'

בסידורי האשכנזים והספרדים הנפוצים בימינו, תיבה זו מנוקדת: "גְּלִיתִינוּ" דהיינו שהלמ"ד בקבוץ². ולעומת

א. מאמר זה מבוסס על מאמרי: 'על ניקוד תיבת 'גליתינו'', ירושתינו, ספר שמיני (תשע"ה) עמ' קיא-קטו, תחת שם העט "יהודה כהן"; הנ"ל, 'עוד על ניקוד גליתנו' חלק ט, עמ' תיד-תטו; הנ"ל 'עוד בניקוד תיבת גליתינו', ירושתנו, י (תשע"ט), עמ' תרכב-תרכג. ובמהדורה מחודשת זאת איחדתי את הכל למקשה אחת, ובסדר חדש ונאות, ומלבד כל זאת נוספו כאן עוד הרבה תיקונים ועידכונים שלא פורסמו מעולם.

ב. ליתר דיוק שוורוק חסר. ולפיכך היו"ד שאחריו רפה, וכן כתב בסדור רש"ס המובא להלן. על קובוץ המשמש כתנועה גדולה ראה: י' לויפר, 'מבטא התנועות', ירושתנו, ספר שני (תשס"ח), עמ' קסא-קסב.

ג. חיריק זה לכאורה הוא חיריק חסר (שהרי היו"ד שאחריו עיצור בפני עצמו), ולפיכך היו"ד שאחריו דגוש בדגש חזק, נשהרי אחרי תנועה קטנה צריך לבוא שוא נח או דגש חזק (הכולל בתוכו שוא נח, שהרי הדגש חזק מכפיל את העיצור ונמצא שיש כאן כאילו יו"ד כפולה הראשונה בשוא נח והשניה בחולם), אך באמת החיריק כאן הוא חיריק מלא החסר יו"ד, אלא שאף על פי כן היו"ד שאחריו דגוש בדגש חזק וכמו בתיבת 'הלויים', וטעמו של דבר שמעתי מהדקדק הרב יעקב לויפר שליט"א שלולי הדגש קרוב היו"ד להיבלע ולהיפך לאל"ף.

ד. בעניין ניקוד הג' של גליתנו, דעת רז"ה המדקדק לנקדה בשוא, והיעב"ץ בלוח ארש אות קנו השיג עליו והכריע לומר בקמ"ץ, וכן הכריעו ר"ע ור"א מוילנא בסידורים שהעזתק לקמן, וכן הסכים סטאנוב בספרו 'ויעתר יצחק', ברלין תקמ"ה, עמ' כג אות קעט. וכ"ה בקמץ בכל הסידורים הישנים שבדקתי ויבקטע גניזה אחד של נוסח א"י נכתב בפירוש 'גאליתינו' וכדלעיל. (ואגב מה שכתב שם באות קעח לנקד לחרותינו הרי"ש בחולם, בכל הסידורים הישנים שבדקתי הריש בשוורוק, ורק בסדור פרס כת"י אדלר כאן, וכת"י לונדון 10702 ס' 8017, משנת ריח - רמ, עמ' 23. יש כאן ניקוד מענין: 'לחירותינו', על משקל 'פי החירות' (שמות יד ב), אבל בכת"י אדלר, וכן בכת"י ששון 1045 ס' 9330 למוסף ר"ה, וכן בסדור יהודי סין [שמוצאם מפרס] למוסף ר"ה, מנצ'סטר ספריית ג'ון ריילנדס 24, מאה יז-יח, ס' 16160 הניקוד כרגיל.

ה. נקדים שיש כמה חילוקים בין ניקוד התפילה לנוסח התפילה: האחד שבעוד שבנוסח התפילה יש בידיו 14 מסורות שונות, שהם עשר עדות: אשכנז, ספרד, פרובנס, איטליה, רומניא, מרוקו, צפ"א-מצרים הקדמון, מצרים הארוך, ארצ-דמשק, פרס. ועוד 4 סידורים שנערכו ע"י חכמים שונים: רע"ג, רס"ג (ומצרים הקצר), רשב"ן, רמב"ם (והימן). לגבי ניקוד התפילה יש לנו רק 11 מסורות: 9 העדות הנ"ל (לא כולל מרוקו עיין להלן), והשנים הנוספים הם: א. סידורי תימן (שנוסח תפילתם הוא נוסח הרמב"ם, אך ברמב"ם אין ניקוד [גם ב'ספר החתום'], וע"כ

מנורה ניקוד תיבת גליתינו בחיריק בדרום לא

שנפרדו זו מזו לפני יותר מאלף שנה, מופיע בכל עשרות כתבי היד מתקופת בתפילת העמידה ובי'מודים דרבנן'.

בשנים ר"נ-ת"ה, ורק בדפוסים שאחר שנת

ת' - בעקבות פעילות המדקדים - החלו

בנוסח אשכנז - הניקוד גליתינו בחיריק לנקד גליתינו בשורוק בדפוס אשכנז.

ואפרט:

שהתימנים העבירו לנוסח הרמב"ם את הניקוד שהיה להם בנוסח התפילה העתיק שלהם). ב. כת"י אוקספורד 1096 ס' 17702 של סידור רס"ג, שנכתב ונוקד בפרס במאה ה"ב- י"ג, בידי נקדן מומחה שהקפיד היטב להבדיל בין קמ"ץ לפת"ח ובין ציר"י לסגול (ראה: סידור רס"ג, מבוא עמ' 42 הע' 1) [ואף נקדן זה היה מבני פרס או אר"צ, וא"כ כלול הוא במסורות אלו ואינו משקף מסורת נפרדת, מ"מ הוא קדום ולכן חשוב כמסורת עצמאית].

ומאידך אין לנו כלל סידורים של חכמים מנוקדים כי סידורי רע"ג רס"ג רשב"נ והרמב"ם אינם מנוקדים (רוב קטעי הגניזה של רס"ג אינם מנוקדים אלא בחלק הפיוט. ומסתבר שאכן רס"ג לא ניקד בסידורו אלא את חלק הפיוט ואכמ"ל).

ועוד הבדל ישנו בין ניקוד התפילה לנוסח התפילה, שבעוד שלגבי הנוסח התפילה של בני אר"צ יש לנו שלושה עדי נוסח (דפוס ונציא רפ"ז; כת"י שלם מהמאה ה"ד אוקספורד נויבאואר 1146 ס' 16710; כת"י סינסינטי היברו יוניון קולג' 407, ס' 18689, [א תשנ"א לשטרות] ה' ק"ע), בניקוד התפילה יש לנו רק עד נוסח אחד חלקי, מכיון שכת"י אוקספורד איננו מנוקד, ודפוס ונציא קרוב לודאי שנוקד בידי המדפיס הספרדי בונציא (שהדפיס גם את הסידור הספרדי ונציא רפ"ד) ואינו משקף את מסורת אר"צ, ולא נותר לנו אלא כת"י סינסינטי שלצערנו אינו אלא שריד קטן מסידור גדול. וכן מנוסח דמשק הדומה לאר"צ נשמר בכתב יד אחד גדול שאינו מנוקד. וכן בנוסחי צפון אפריקה יש בידינו מעט מאוד כת"י ומחציתם אינם מנוקדים. וכן נוסח מרוקו הקדום נשמר רק בכתב יד אחד שאינו מנוקד. גם קטעי הגניזה שאנו נעזרים בהם הרבה לבירור נוסח התפילה, רובם אינם מנוקדים, ובפרט קטעי הגניזה של מצרים הקדמון, וגם אותם קטעים שבמקורם הם מנוקדים (ורובם שייכים למצרים הארוך) מ"מ בדרך כלל מפרסמי הקטעים משמיטים את הניקוד, וכידוע שלחוקר המצוי לא תמיד קל לבדוק את קטעי הגניזה אחד אחד לבדו.

ו. כת"י אוקספורד של סידור רס"ג הנ"ל, כאן אינו גורס כלל משפט זה, ומודים דרבנן אין כלל בסדור רס"ג. ז. יוצא מן הכלל קטע גניזה Oxford_MS_heb_d.38.1-49, המכיל סידור אשכנזי מפסוקי דמרה חול עם כל העמידה עד מוצש ברצף ובסוף פיוטים, לפי הכתיבה והנוסח הוא בודאי מלפני תקופת הדפוס, ולמרות זאת יש שם ניקוד גליתנו בקובץ, אך בסידור זה יש עוד הרבה שינויים מיוחדים בניקוד על פי הדקדוק בשונה מכל סידורי אשכנזי כתבי יד (למשל "רבי פלוני" רי"ש בחיריק כניקוד אשכנזי המאוחר, במקום רי"ש בשוא כניקוד אשכנזי המקורי; "תשבחות" ת' בחיריק ובשאר ספרי אשכנזי הישנים הת' בשורוק, ואפילו בסידור זה עצמו כתוב "תשבחות", וא"כ הנקדן הזה חולק על הסופר; צהלה הה' בחטף קמץ כמו שהגיהו המדקדים האחרונים ע"פ לשון המקרא, ולא בחטף פתח כמו בכל הסידורים הישנים), וממילא אין הניקוד בסידור זה משקף את מסורת אשכנזי, אלא אך ורק את דעתו האישית של המדקדק האלמוני שניקד את הסידור ושינה הניקוד לפי הבנתו ושכלו בלא התחשבות במסורת.

ישנו סידור נוסף מסוג זה, והוא סידור אשכנזי כת"י פפד"מ 227 מהמאה ה"ט, שיש בו תיקונים שונים על פי הדקדוק, אך שם נותר ניקוד גליתנו בחיריק [סידורים מסוג זה היו לעיני המהרש"ל והוא ציטטם בסידורו בשם "ספרים מדויקים" (סידור רש"ס האבוד מצוטט הרבה בסידור רבי שבתי סופר), ויש טועים לחשוב שהם סידורים המשקפים מסורת עתיקה, אך כאמור אינם משקפים אלא את דעת המדקדים שכתבו, והרבה מחידושיהם נדחו על ידי מהרש"ל ורש"ס ואכמ"ל].

ח. כגון בסידורי הדפוס של מנהג אשכנזי המערבי דלהלן: דפוס טורין רפ"ו; מחזור כמנהג אשכנזי, דפוס אוגסבורג רצ"ו במוסף לר"ה; סידור דפוס טינגהן ש"כ; סידור לובלין שיא; מחזור כמנהג ק"ק אשכנזים, לא כחדשים ולא כישנים, חלק שני, ע"י המחוקק יצחק בן יהודה לייב יודלש כ"ץ ממשפחת הגרשוני, וילהרמש דארף תל"ג במוסף לר"ה.

ט. במקורות הבאים בקובץ: מחזור כמנהג אשכנזים, אין לשון הקדש או' טייטש, חלק ראשון, ימים נוראים,

גם בסידורי נוסח פולין, הנוסח הישן היה גליותינו בחיריק, שכ"ה למשל בסידור 'סדור מכל השנה עם פרשיות', דפוס יוסף ב"ר יקר מחוקק ויצחק ב"ר חיים מחוקק, לובלין שי"ד, וכ"ה גם בסידור פראג הראשון משנת רע"ו, אמנם לאחר מכן בדפוס פראג השני משנת רע"ט כבר השתנה הניקוד לגליותינו בקובץ, ואין ספק שהוא שינוי של המדקדק רבי אברהם פראגר, שסידורי פראג הוגהו ותוקנו על ידו, כעדות המדקדק רבי שבתי סופר, וכאמור בשאר דפוסים נוסח פולין הישנים יש ניקוד גליותינו בחיריק, וכגון לובלין שי"ד הנזכר, וכ"ה בחיריק בדפוסים הראשונים של סידור הרב בעל התניא'.

בנוסח הספרדים - יש כיום בעולם כ-36 סידורים ספרדיים כתבי יד מתקופת הראשונים, מתוכם רק ששה כתבי יד בלא ניקוד, וכל ה-30 האחרים עם ניקוד, בדקתי ובכולם פה אחד מנוקד הל' בחיריק. וכן הוא גם בכל הדפוסים הישנים עד לפני כשלש מאות שנה שנה, כגון: נאפולי ר"נ, ליסבון משנת ר"נ בערך (בשני העותקים שכל אחד מהם נוקד ידנית בנפרד עם שינויים), ונציא רפ"ד, ונציא שנ"ח, ונציא שס"א, אמסטרדם תכ"א, אמסטרדם תפ"ח. אולם בדפוסים יותר מאוחרים כגון קושטא תצ"ה אמסטרדם תקכ"א וזולתם כבר מנוקד בקובץ.

איטליה - הניקוד בחיריק מופיע בכל הכת"י

שראיתי (יותר מעשרה כתבי יד) וכל הדפוסים הישנים.

תימן - הניקוד בחיריק מופיע בכל הכת"י שראיתי (יותר מעשרה כתבי יד) וכל הדפוסים כולל הדפוסים בימינו.

רומניא (וקורפו וקנדיא) - הניקוד בחיריק מופיע בכל הכת"י שראיתי (יותר מעשרה כתבי יד) וכל הדפוסים הישנים.

פרובנס - קטלוניה - הניקוד בחיריק מופיע בכל הכת"י שראיתי (יותר מעשרים כתבי יד מתקופת הראשונים).

אר"צ - הניקוד בחיריק מופיע בכת"י סינסינטי 407, וכן שם בברכת השנים 'ומכל מיני פורעניות' הנו"ן בחיריק.

פרס - הניקוד בחיריק מופיע בכת"י ניו יורק, בהמ"ל 4522. ס' 25424. המאה הט"ז. ההדירו שלמה טל, מכון בן צבי, ירושלים תשמ"א, וכן בכת"י ששון 1045 ס' 9330 מאה טו במוסף לר"ה [בסדור יהודי סין (שמוצאם מפרס) למוסף ר"ה, מנצ'סטר ספריית ג'ון ריילנדס 24, מאה יז-יח, ס' 16160 מנוקד בטעות בציר"י הקרוב לחיריק, וגם משם יש ללמוד שאינו בקובץ].

צפון אפריקה הקדום - הניקוד בחיריק מופיע בכת"י קזנטונה 3085 ס' 85, וקטע הגניזה טופס עא וטופס עב.

נרפס שלישית באמסטרדם תצ"ג במוסף לר"ה; מחזור כמנהג ק"ק אשכנזים, חלק ראשון, ובו תפלת ימים הנוראים עם הסליחות, הומבורג פר דער תצ"ז בעמידה ליום חול ובמוסף לר"ה; מחזור עם כוונת הפייטן של ראש השנה כמנהג אשכנז, עם טייטש והדרת קודש, דפוס האחים פרופס, אמסטרדם תקכ"ח בעמידה ליום חול ובמוסף לר"ה; מחזור ליום ראשון של ראש השנה, דפוס צירנדורפר, פיורדא תר"ה בעמידה ליום חול ובמוסף לר"ה.

י. על ניקוד גליותינו בחיריק בסידורי הדפוס הראשונים של נוסח הרב בעל התניא, ראה: ג' אבערלאנדער, הסדור, תשס"ג, עמ' קה.

מנורה ניקוד תיבת גליותינו בחיריק בדרום לג

אשכנז עד ימינו (רעדלהיים) בחיריק. וכן בתיבת 'זכיות' בסידורי הספרדים עד ימינו.

טענת המדקדים

המדקדים טענו שלפי דקדוק לשון מקרא צריך לומר הלמ"ד בקובו"ץ, כמו שמן חנות מנקדים ברבים חנות (ירמיה לז, טז), וכן מן מלכות מנקדים ברבים מלכות (דניאל ח כב), כך מן גלות צריכים לנקד גלות ומן זכות יש לנקד זכות. והא לך דבריהם:

סדור מה"ר שבתי סופר מפרעמישלא, ארה"ב תשע"ג, עמ' 146:

גליותינו. כ"ה הנכון הגימ"ל בקמ"ץ והלמ"ד בשור"ק כמו שכתב הרד"ק במכלול בשער השמות משקל פעות [דפוס ליק, קעה, ב] ו"היו"ד איננה דגושה כי השור"ק [כאן] איננו תנועה קטנה רק הוא במקום שורו"ק בוי"ו הנקרא מלאפ"ם שהוא תנועה גדולה כמבואר בפרק ג' בתנועת השורו"ק. עכ"ל.

ושם בהקדמה כללית עמ' 23 כתב שהטעם שבסידורים הלמ"ד מנוקד בחיריק,

מצרים - הניקוד בחיריק מופיע בכמה וכמה קטעי גניזה של נוסח מצרים (מהענפים מצרים הקצר מצרים הבינוני ומצרים הארוך) שראיתי במשך השנים.

נוסח א"י הקדמון - עיין בסמוך שהניקוד בחיריק מופיע בסידור א"י מן הגניזה (וכן מוכיח הכתיב בכל שאר שמונת סידורי א"י הקדמונים בגניזה, וכדלהלן).

ולא רק מתוך הניקוד מהסידורים הישנים, אלא כך מוכח גם מהכתיב בכל הסידורים מכל העולם כולו⁴² - גם אלה שאינם מנוקדים - הכותבים כולם 'גליותינו', בלא וא"ו אחרי הלמ"ד, למרות שכמעט כל הסופרים הקדמונים רגילים היו לכתוב בכתיב מלא אף במקום שעל פי הדקדוק הוא חסר. וגדולה מזו בקטע גניזה אחד של נוסח א"י⁴³, נמצא כאן הכתיב 'גאליותינו', וסופר זה הכותב אל"ף אחרי קמץ אילו ביטא הלמ"ד בקובו"ץ ודאי היה כותב אחריה ו', וע"כ שהלמ"ד מנוקדת בחיריק, ושור"ר שבקטע זה עצמו יש ניקוד, וכצפוי הניקוד שם הוא בחיריק.

וכן נשמר משקל זה בתיבת זכיות (באבינו מלכנו), ובסדר מלכותנו בהרבה מסידורי

יא. כולל הסידורים העתיקים מן הגניזה שחלקם נכתבו לפני יותר מאלף שנה ורובם לפני כשמונה מאות שנה, שכן הכתיב החסר "גליותינו" מופיע בכל 50 קטעי הגניזה שבידינו לברכה זו הגורסים תיבה זו (9 מתוכם נוסח א"י, 28 נוסח בבל, 4 רשב"ג, 4 ספרד, 2 צפון אפריקה, 1 תימן, 1 צרפת, 1 קטלוגיה. וזאת לאחר ניכוי כ-40 קטעי גניזה בבליים ו-5 קטעים של סידור רס"ג ו-1 א"י שאין בהם כלל תיבת גליותינו כי המה גורסים "ושא נס לקיבוצינו"). שנרשמו ע"י אורי ארליך, 'תפלת העמידה של ימות החול', ירושלים תשע"ג, וכמו שראיתי במו עיני בצילומי עשרות קטעי גניזה מתוכם, וכנמצא גם בתעתיקים המלאים שלו המצויים ברובם בפרויקט הגניזה של פרידברג, וכן הוא בתעתיקים שבמילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית בדיקנות [ולאפוקי מרשימת שינויי הנוסחאות אצל י' לוגר, ספר תפילת העמידה לחול ע"פ הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א, עמ' 115, שנראה ממנה כאילו יש קטעי גניזה שיש בהם וא"ו אחרי הלמ"ד, ואינם אלא שיבושים שנפלו בהעתקתיו].

יב. ראה: א' ארליך, 'תפילת שמונה עשרה שלימה על פי מנהג ארץ ישראל', קובץ על יד, יח (תשס"ה) עמ' 20 הע' 42.

יג. לענ"ד אין משם אלא ראייה שבלשון תורה צ"ל גלויות בשורוק, ואין מזה ראייה ללשון חכמים, ובכל ספריו אין עוסק הרד"ק בדקדוק לשון חכמים כלל.

לפידים יהלוכו על אותם המפקקים על מסורת ישראל בזה, וזה לשונו:

הוסיף עוד שם וז"ל [דף כ"ג ע"ב]: עוד אומרים עשר מלכיות הכ"ף בחירק, וכן שני ימים טובים של גליות והוא שבוש. עכ"ל. אף כאן סירכיה נקיט ואזיל שמבלי השקפה שם מגמת פניו לדחות דברי קדמונינו מכח הפסוק וכבר אמרתי שלשון חכמים לומר. ואילו היה משים אל לבו לקיים הנוסח המסור לנו איש מפי איש כחוב המוטל עליו, היה יודע שהנכון לומר מלכיות וגליות ולא מלכיות. ואף כאן עינו הטעתו בס' יסוד הנקוד בשער השמות ס' נ"ב [דף ס"ז ע"ב] ולא ראה מ"ש בסי' כ"ו וכמ"ש לקמן. וערכב מלכות שהוא שם המקרה עם חנות שהוא שם דבר ולא נגזר ממנו פועל כמו שנגזר מן מלכות, והוליד מזה לפי דעתו לשבש דברי חכמים שאומרים [ר"ה פ"ד מ"ו] עשר מלכיות ולשון הרגיל בתפלה ושם נ"ב לקבץ גליותינו.

עמוד והתבונן מה שנעלם מהמגיה הזה. ידוע הוא לכל מי שמתחיל במלאכת הדקדוק שתבת מלכות הוא שם המקרה או שם הפועל ואם נרצה לומר בלשון רבים נאמר מלכויות או מלכיות וזה פשוט ולא יסתפק אדם בו כלל. וידוע הוא שמ"ש וז"ל לא יפחות מעשר מלכיות הרצון הוא שיאמר עשר תבות שמיוחסות לפועל המלכות, וכמו עשרה זכרונות ועשרה שופרות, שהענין הוא שיאמר עשרה פסוקים בעשר תבות של זכרון או של שופר. ור"ל שהתבות יתוארו במקרה המלכות שהוא מעין המלכות. וא"כ יהיו התבות מתוארות במלכות ויהיה הנפרד מהם מלכית, והקבוץ מלכיות כמו פרסית פרסיות

הוא משום קריאת אנשי הדור המדמים קריאת השור"ק לחירי"ק"י. אולם השערה זו נסתרת, עקב העובדה, שניקוד זה מופיע אף אצל שאר העדות, שאצלם לא היה שיבוש קריאה זה.

סדור תפילה דרך שיח השדה' לר' עזריאל ור' אליהו מוילנא, ברלין תע"ג, עמ' כו:

גליותינו הל' בשורק, כמו מן שבות שביות (בראשית לא, כו), מן חנות חניות (ירמיה לז, טז), כן מן גלת (עובדיה א) וגלת החל וגלת ירושלם תאמר בריבוי גליותינו, וכ"ה בספרים מדויקים [כנראה כוונתו לסידורי פראג י. כ]. והג' בקמ"ץ כי אותם שזכרנו ביחיד הם ג"כ בשוא משא"כ גלת שהג' בקמ"ץ לא ישתנה וכ"כ המכלול עיי"ש בשמות נחי למ"ד הפועל. עכ"ל.

ישרש יעקב, מהדורת משה ידי ודוד סטבון, מודיעין עילית, תשס"ה, עמ' נא:

עוד אומרים עשר מלכיות הכ"ף בחירק, וכן שני ימים טובים של גליות. והוא שבוש, כי מצאנו במקרא ארבע מלכיות מגוי יעמדה (דניאל ח, כב). וכתב הרד"ק בשרש מלך: וכן נהגו בקבוץ גלות גליות וכמו שמצאנו מן חנות ואל הַגְלִיּוֹת (ירמיה לז, טז). והכלל כל שם שסופו ו"ת כמו: זכות, פדות, רשות, מלקות, עדות, קבוצו הוא זכיות, פדיות, רשיות, מלקיות, עדיות. עכ"ל.

ולעומת כל אלה הסכים עם הניקוד חיריק, ר' בנימין אספינוזא בספרו 'יסוד הקיום', מהדורת משה ידי ודוד סטבון, מודיעין עילית, תשס"ה, עמ' קלב ומפיו

ומדית מדיות. וכן דרך חכמים שאומרים תבה זו שרשית או שמושית להיותה מיוחסת אל השורש או אל השמוש, כן אמרו עשרה מלכיות שהוא הקבוץ מן מלכית אע"פ שלא נזכרה בדברי רז"ל מפני שלא הוצרכו אליה. ותדע שלא יתכן כלל לומר מלכיות שהוא מקובץ מן מלכות, לפי שמלכות הוא שם המקרה והמקרה הוא היולי ולא תפול עליו אמירה. אבל מלכיות תפול עליו אמירה דקאי על התבות כאמור. וכן מה שאמרו שעבוד מלכיות אם נאמר מלכיות לא יפול עליו פועל השעבוד כי השעבוד אינו נמשך ממקרה המלכות אלא מהאומה המתוארת במלכות, ולכן הנכון הוא מלכיות. וכן בקבוץ גליות אם נאמר גליותנו שהנפרד ממנו גלות לא יפול עליו פועל הקבוץ להיות דבר היולי כאמור, אלא גליותנו שהמכוון שיקבץ העדה המתוארת במקרה הגלות וזה ברור. ואל תשיבני מפסוק כשביות חרב בראשית ל"א [פסוק כ"ו] דהתם הנפרד הוא (שְׁבִיָּה) [שְׁבִיָּה] שהוא שם התואר, כמ"ש הרד"ק בספר השרשים [שורש שבי], אבל שם המקרה הוא שְׁבִי כמו גם שבי גבור יקח [ישעיה מ"ט, כ"ה] או שְׁבִיָּה או שְׁבִית, ובנתיו בשבית [במדבר כ"א, כ"ט], ואין הנפרד מן שביות שבות כמו שהנפרד ממלכיות מלכות. והעני הזה טעה בדברי הרד"ק: "וכן נהגו בקבוץ [גלות] גליות" שפי' (שתבת) [שהוא תבת] גלות בלשון

רבים והוסיף הנקודות מדעתו, שלא עשה אותם הרד"ק כמו שיראה הרואה בס' השרשים. הרי זכינו לקיים דברי חכמים על נכון ואין מחריד אפי' לפי המקרא, ואין לומר מלכיות ולא גליות כלל. עכ"ל יסוד הקיום.

והנה הרב יסוד הקיום מיישב הנוסח הישן בשני טענות, טענתו הראשונה מפני שכן הוא לפי לשון חכמים, וכן ניסה להצדיקו לפי לשון המקרא, וטענתו הראשונה היא אמת וצדק, ונאריך בכך בסמוך. אך לגבי הטענה השניה דומני שבזה צדקו שאר המדקדקים, ויש להעיר הרבה על דבריו, ורק אציין בקצרה שהניקוד מלכיות בחיריק, אינו מופיע רק לגבי "עשרה פסוקי מלכיות", אלא גם בכל מופעי תיבה זו בלשון חכמים בין בשם הפועל בין בשם המקרה. ודי בזה.

ועיין עוד בספר 'כף החיים' להגר"ח פ' פלאגי סימן טו סעיף כט, ובספרים שציין שם.

הוכחות שלשון חכמים שונה בזה

מסורת בידי כל ישראל - אשכנזים^{טו} ספרדים^{טז} ותימנים עד עצם היום הזה - בלשון חכמים (דהיינו בלימוד התלמוד ושאר ספרי חז"ל, וכן בדרשות ושיעורי קודש וכדומה) לומר: מלכיות גליות מלקיות פורעניות". וכן מנוקד בכל

טו. וכפי שניתן לשמוע תדיר מחכמי ליטא וסביבותיה, וכמובן בהגיית החולם אצלם כצירי, וכגון: "יו"ט שני של גליות", 'מלכיות זכרונות ושופרות'.

טז. ראה עדותו של הגר"מ מאזוז שליט"א בספרו 'שורשים ומסורות ביהדות תוניסיה' עמ' 14.

יז. בפרט יש לציין שאפילו תיבת 'עדיות' מנוקדת במשניות הקדומות כתב יד קאופמן, מלפני כאלף שנה, הד' בחיריק (ב"ב פ"ג מ"ד; מכות פ"א מ"ט).

יוצא מן הכלל תיבת רשות שברבים מופיעה בצורה רשויות, כגון במשנה סנהדרין פרק ד משנה ה, כבר במשניות כתב יד קאופמן, וכן בכתבי היד של הבבלי לפי תכנת ליברמן, ואיני יודע טעם הענין.

המופעים של תיבות אלו במשניות המנוקדות ניקוד מסורתי^{יח}.

וכן ניקד הרמב"ם בפיהמ"ש בכתי"ק 'חניות' [מסכת ??] 'אמניות' [ביכורים ג, ג] 'טעיות' [נזיר ה, א] ט.

וכן פייט הקלירי במוסף א' דראש השנה בפיוט אנסיכה: "טוהר זכיותו ושאג קול בכיותו טבע צול דכיותו" וכע"ז בפיוט אבשר לשבת פרשת החודש^י.

וכן בספר הרקמה לר' יונה בן ג'אנח (המאה הי"א), ירושלים תשכ"ד עמ' קט, פפד"מ תרט"ז, עמ' 47, כתב על תיבת 'אומניות' שהנ' בה היא בחיריק: "והניעו מה שלפניה [=לפני הי' עיי"ש] בשבר [=בחיריק], כי השבר מהיו"ד [=כי חיריק דומה ליו"ד], ואלו היו משאירים הוא"ו כאשר היא [=כמו בלשון היחיד], כמו שעשו העבריים ב'מלכיות' (דניאל ח כב) היה נכון, ואפשר שיהיה זה נמצא בקצת הגרסאות, אבל גרסתנו כאשר ספרתי לך. עכ"ל.

וכן הוכיח לי מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א (בשיחה בעל פה לפני כמה שנים) שכן הוא בחיריק בלשון חכמים, ממה שבכל ספרי חז"ל הישנים בכל מקום הוא כתוב בלי ו'. עכת"ד.

ואכן במאגרי המילון ההיסטורי (הכוללים אלפי כתבי יד של מאות חיבורים עבריים) חיפשתי את המילה 'גלויותינו' ולא נמצאו תוצאות, וכשחיפשתי 'גלויותינו' נמצאתי עשרות תוצאות, גם בבדיקת המילה 'גלויות' נמצאה תוצאה אחת בלבד [כל השאר הם מלשון 'גלויות' ולא נסתרות] ואילו בבדיקת 'גלויות' נמצאו מאות תוצאות.

וכבר העיר יחזקאל קוטשר, מחקרים בדקדוק לשון חז"ל, קובץ מאמרים בלשון חז"ל, ח"א, עמ' קח-קי, שבמשניות כת"י קאופמן וכן בניקוד הבבלי^{כא} תמיד בחיריק, וכן בניקוד הרמב"ם בכתי"ק וכו"ל, וביארו בכך שהלשון העברית אינה מחבבת תחיפות שתי תנועות דומות (חולם ושורוק)

יח. כגון משניות עם ניקוד מהרי"ץ, דפוסי ליוורנו, וכתבי היד השונים; ולאפוקי מהדפוסים המאוחרים שלא העתיקו הניקוד אלא ניחשוהו.

יט. ואמנם דעת הרב עזרא קורח שהניקוד בכתב יד זה הוא מאוחר ולא הרמב"ם עשהו (עיין במבוא שלו לפירוש המשניות מהדורת מכון המאור). אך כבר נעשה מחקר מקיף על ניקוד כתב יד זה "מסורת הלשון של הרמב"ם" מאת ת' צורבל, והוכיחו שהוא ניקוד הרמב"ם גופיה, שהרי צבע הדיו וכן עובי הקולמוס מוכיחים שהנקדן והסופר חד הוא, ועוד הביאו ראיה ברורה ממה שבמקום אחד מחק הרמב"ם מילה אחת וכתב תחתיה מילה אחרת, וניכר שהמילה המחוקה היתה מנוקדת, הרי שהניקוד נעשה על ידי הרמב"ם עצמו, ולכן נמצא גם במילים שמחק הרמב"ם עצמו (ויש לצרף שהמבטא המשתקף בכל הניקוד בכתב היד הוא שהנקדן ביטא צירי כסגול וקמץ כפתח, וזהו כמבטא ספרדי, ומתאים ביותר לרמב"ם דייקא שהיה יליד ספרד, אבל רוב יהודי מצרים הבדילו היטב בין קמץ לפתח כמו הפרסיים היום, וגם היו מבטאים סגול כפתח. וכמשתקף מן הניקוד במאות סידורים מן הגניזה הקהירית, המחליפים תדיר פתח בסגול, ולא מחליפים כ"כ פתח בקמץ).

כ. הוכחת ר' יוסף חיים מזרחי שליט"א בסליחות עוד יוסף חי, ירושלים תשס"ה, עמ' 51 הע' 29.

כא. אמנם משה בר אשר, בספר 'מחקרים בלשון חכמים' ח"א עמ' 82, כותב ע"פ ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה, מהדורה ביקורתית ומבוא, ירושלים תשמ"א, עמ' 73, שבמשניות שבתוך התלמוד הבבלי נכתב בו' או מנוקד בקובץ, ורק במשניות המנוקדות ניקוד בבלי אך מייצגות את המשניות של נוסח א"י מנוקד בחיריק או שחסר ו'. עכ"ד. [תודתי נתונה להרב מרדכי דוב וינטרויב שהפנני למאמר זה]. אך בדקתי במקור דבריו, ושם מביא דוגמא יחידאית והיא המילה 'חניות' שנכתבת בו' במשניות הבבליות [ואין עוד תיבות במשקל זה במסכת ע"ז], אך זה אינו ראיה שכן כבר הביא קוטשר שבכת"י קאופמן אף שתמיד במשקל זה מנוקד

ממזרח שמש ועד מבואו (הכוללים יותר מעשר מסורות שונות - שנפרדו זו מזו לפני יותר מאלף שנה) ניקוד בחיריק כל מילות במשקל זה, ולא רק מהניקוד מוכח כן, אלא גם מעצם הכתיב, שכולם כאחד כותבים כל מילות אלו בלא ו'.

ולכך 'חוי' ו'תוך' הופכים ל'חיצון' ו'תיכון'. [תודתי נתונה לידידי ר' יעקב לויפר שליט"א שהפנני למאמר זה].

ניקוד תיבות התפלה הוא תמיד בהתאם ללשון חכמים

ונראה להסיק מכך, שלפחות בניקוד התפלה, הולכים אחר דקדוק לשון חכמים, ולא חוששים לדקדוק לשון מקרא. כלומר שאע"פ שמילות התפלה מיוסדות ברובם על לשון מקרא, וכמו שכתבו רבותינו הראשונים והאחרונים²². מ"מ ניקוד התפילה הוא לפי

לפי כל האמור ניתן לסכם שלגבי תיבת "גליותינו" וכן "זכיות", מוסכם שלפי לשון מקרא יש לומר ה' והכ' בשורוק דוקא, ומאידך מוסכם שלפי לשון חכמים יש לומר ה' והכ' בחיריק דוקא, וכנ"ל, ובפועל עינינו רואות, שבכל הסידורים הישנים

בחיריק וחסר ו', מ"מ בתיבת 'חניות' כותב לעיתים ב' אחרי הנו"ן [תענית פ"א מ"ו כבר בכתב הסופר הראשון, וכן בע"ז פ"א מ"ד בידי המגיה אף שתמיד לא תיקן זאת], וביאר שזה בהשפעת לשון המקרא שנמצאת בו דוקא תיבה זו בניקוד קובץ, ובשאר תיבות שלא כתובות במפורש בתנ"ך נשאר לשון חכמים על מקומו [ומלכיות' אף שנמצא במקרא, נשאר בזכות שהיה שגור בפי הלומדים והמתפללים בימים נוראים. הנ"ל].

ועוד יש לבאר שתיבת 'חניות' אינה שכיחה בלשון חכמים [במשנה מופיעה רק ארבע פעמים], ולכן לא נשתמרה היטב המסורת שלה, והנטיה הפשוטה של כל אחד היא לנקד בקובץ כמו שהוא ללא כינוי הרבים, אבל שאר תיבות ובכללם 'מלכיות' שכיחות יותר בלשון חכמים ולכן נשמר בהם המסורת יותר. והרב און סקלי כתב לי בדרך הצעה: "יתכן ושמו גם בלשון חכמים על הניקוד המקראי של תיבת חנויות כדי להבדילה מצורת הרבים של מילת חניה (כאשר יחנו כן יסעו' וכיו"ב) - דהיינו חניות בפת"ח. (שמבטא חניות הנו"ן בחיריק יכול להתחלף בקלות בחניות בנו"ן בפת"ח, כנרגש לאון). עכ"ד. והראיה החותכת לכך היא מאותו מקור של רוזנטל. במאגר 'עדי הנוסח' של התלמוד בבלי של ליברמן, הכולל את רוב ככל עדי הנוסח של התלמוד בבלי מכל הזמנים והארצות, ובדקתי שם תיבת 'גליות' (בלי קידומות) ונמצאה 172 פעמים ומתוכם 169 'גליות' ללא ו' ורק 3 'גליות' עם ו' [למרות שכמעט כל הסופרים הקדמונים רגילים היו לכתוב בכתב מלא], ואילו בתיבת 'חניות' יש יותר עם ו' מבלי ו'.

לסיכום: תיבת חנויות היא יוצאת דופן מאיזה טעם שיהיה, ואין להוכיח ממנה לתיבות אחרות. וברור שגם מסורת בבל לנקד בחיריק וכמו שהוכחתי כאן מהכתיב שבקטעי הגניזה הבבליים, וכן מהניקוד בנוסחי פרס ואר"צ הסמוכים מאוד לבל, וכן מהניקוד בכל נוסחאות התפילה שבידינו שמוצא כולם מבבל. כב. נוסח מילות התפילה האם לפי לשון מקרא או לשון חכמים, הוא נושא רחב. יש ראיות חזקות שהוא מיוסד על לשון מקרא, וכגון ממה שיש בנוסח התפילה שימוש בוא"ו ההיפוך כלשון המקרא [ואפילו בתפילת 'ותודיענו' שתוקנה ע"י רב ושמואל (ברכות לגב) יש שימוש בוא"ו ההיפוך שבודאי לא נהגה בימיהם בלשון חכמים]. וכמו שהוכיח לנכון מו"ר הגר"מ מאזוז בסוף קונטרס 'לאוקמי גירסא' שבסוף סדר איש מצליח, ב"ב תשנ"ז. וכן 'הנותן לשכוי בינה' כלשון מקרא, ולא 'הנותן לתרנגול בינה' כלשון חכמים. וכן 'בורא פרי העץ' בורא עצי בשמים' כלשון המקרא, ולא 'אילן' כלשון חכמים שבה 'עץ' זה רק חומר להסקה וכדומה [הוכח ר' רפאל בנימין פוזן המעיין תשרי תשס"ט מ"ט-א עמ' 63 - 64 הע' 27 עיי"ש, ועיין עוד בספרי רינת אהרן ברכות דף לה ע"א חזיון לראיה זו, ואמנם בברכת האילנות ואמרים "אילנות טובות" ולא עצים טובים, ואפשר שכיון שאמרים 'פרי העץ' מובן מהענין שמדברים על מה שמכונה בלשון חכמים 'אילן', אבל 'ברא אילנות טובים' אם יאמרו עצים טובים יחשבו שהכוונה לכול עץ שכן הוא המשמעות בלשון חכמים ולכן תיקנו בלשון אילן, אבל 'בורא עצי בשמים' גם החומר בעצמו הוא בושם

לשון חכמים בדרך כללי.

ואכן כיום שיש בידינו סידורים ישנים בהישג יד מארבע כנפות הארץ, מוכח בבירור שניקוד התפילה הוא לפי לשון חכמים, ולא כמו שסברו הרבה מדקדקים במשך הדורות שניקוד התפילה הוא לפי לשון

מקרא, שהרי לפי שיטתם המה הוצרכו לעשרות 'תיקונים' מיותרים³⁰: כגון תורתך טוֹכֶךְ וכדומה ולא כניקוד הישן בכל ישראל מקדם קדמתה תורתך טוֹכֶךְ וכדומה³¹, טָהֳרָה צָהֳלָה ולא טָהֳרָה צָהֳלָה, כל טוב ולא כל טוב, תשבחות ולא תושבחות³², אי אפשר

ולאו דוקא אילן שלם ודוק. נמצא שהיכן שלשון מקרא מוכן גם לרגיל בלשון חכמים, משתמשים בלשון מקרא, אך כאשר למי שרגיל בלשון חכמים המשמעות יוצאת אחרת אזי משתמשים בדווקא בלשון חכמים המובנת יותר למתפלל.

ואודות הקושיה המפורסמת שלא מברכים 'להניח טוטפות', לענ"ד אינה קושיה דאדרבה 'שם העצם' הוא 'תפילין' אלא שהתורה אומרת שתפילין אלו יהיה "לתכשיט [=לטטפת] בין עינך", וטוטפות אינו שם עצם אלא שם תואר בלבד. **מאידך** מצינו בתפילה (בכל הסידורים שלא 'תוקנו' ע"י מדקדקים) 'אנו' כלשון חכמים ולא 'אנחנו' כבתנ"ך, וכן 'תמיד' כסדרן ומוספים כהלכת' בנו"ן. אך יש לדחות שגם בלשון מקרא מצינו 'אנו' בכתוב ולא בקרי, וכן מצינו קצת תיבות המסתיימות ב-ן' אף לזכר, וכיון שגם בלשון מקרא מצינו חברים בזה ללשון חכמים העדיפו חכמים לשון זו, והבן.

גם צ"ע למה משתמשים בתפלה גם בשורש 'חזר' [שהחזרתה ב'] 'והחזירנו בתשובה' 'המחזיר שכינתו' שאינו במקרא, ולכאורה היה להם להשתמש רק בשורש 'שוב' המופיע הרבה בתנ"ך, ואולי קים להו שגם 'חזר' הוא בלשון הקדש הקדומה, ולא שלשון חכמים שאבוהו מן הארמית 'הדר', אלא שבמקרה בתנ"ך העדיפו השימוש ב'שוב' וכיון שבלשון חכמים משתמשים ב'חזר' העדיפו צורה זו [וכן מסתבר כי אם שאבוהו מן הארמית היה צ"ל 'הדר' ולא 'חזר']. והתירוץ היותר נכון בזה שאכן ברוב המקומות בתפלה מתחילים להשתמש בשורש 'שוב' אבל כשצריכים שוב להשתמש בביטוי כזה מעדיפים לגוון ולהשתמש בשורש 'חזר' למשל "השיבנו אבינו לתורתך וכו' והחזירנו בתשובה שלימה" "והשב העבודה לדביר ביתך וכו' המחזיר שכינתו לציון", וכמדומני שכ"כ בספר לשוננו רינה ואינו לפניי כעת.

לסיכום: נראה שנוסח התפילה על הרוב הוא בלשון מקרא, מלבד המקומות שעלולים לטעות בה בגלל שההמון היו רגילים בלשון חכמים. וכע"ז הוא גם דעת חוקרי הלשון האחרונים, עיין מה שכתב משה בר אשר בספרו 'לשוננו רינה' באורך רב, והוא המומחה הגדול לחקר נוסח לשון חכמים בדורינו. וכ"כ חוקר התפלה המפורסם אורי ארליך במאמרו 'נוסחי ברכת אהבת בערבות לאור קטעי הסידורים מן הגניזה הקהירית', 'אוקימתא', ז, עמ' 182 הע' 22: ההתייחסות לתורה בלשון 'חוק' משקפת את הנטייה המוכרת של לשון התפילות אל לשון המקרא ולא ללשון חכמים, במיוחד בכל הנוגע לאוצר המילים.

בג. ומי יתיימר לעמוד בסוד קדושים, בסברת חז"ל מתקני התפלה לתקן המילות כלשון מקרא והניקוד בלשון חכמים. אך ניתן להציע שכנראה הטעם לחילוק זה, שהתפלה מבוססת על לשונות הפסוקים בתנ"ך, ולכן הטבעי ביותר ששפת התפלה תלך אחר לשון המקרא. אבל לגבי הניקוד כיון שהתפלה נוסדה בזמן בית שני, ואילך וכל העם אז דיברו בלשון חכמים, ואם התפלה תהיה בניקוד אחר זה יהיה מאד מבלבל, כי את המילים האלה עצמם רגיל העם לאומרם בניקוד אחר מניקוד המקרא, אבל לגבי בחירת עצם המילים אין זה מבלבל אם יבחרו תיבות שישנם רק בלשון מקרא כי זו מילה אחרת ודוק (ומי שירצה בדורינו להתחכם על חז"ל מתקני התפלה, ולהתחיל לשונות ניקוד הסידור, בהתאם להרגל לשוננו שאנו דוברים עברית, יש לו לנקד כל הסידור לא לפי לשון המקרא, אלא לפי כללי העברית המודרנית המשובשת..., ולהתחיל לומר "מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך" "מודים אנחנו לך" "לכבוד ולתפארת" וכו').

כד. ולא שייך לכאן הגהת שאתה ולא שאתה, כי גם לפי לשון מקרא אפשר לנקד בסגול, עיין למו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א בהערותיו לברכת המזון בספרו ה' נסי עמ' רסז-רסח.

כה. בענין זה אנוכי מקווה להאריך בס"ד במאמר נפרד, ולע"ע עיין מה שרמזתי להלן הע' 31.

כו. כן בכל הסידורים הישנים מכל העולם. בספר הזכרון לרב יוסף קמחי עמ' 8 כתב שצריך לומר תשבחות

זה לזה, באופן שאי אפשר כלל לטעון שנפל טעות בכולם לא.

וכמו כן מצאנו שבלשון מקרא, משתנה סגול בסוף משפט ונהפך לקמ"ץ,

ולא אִי אפשרי, חִי העולמים ולא חִי העולמים^כ, שֶׁל שבת ולא שְׁלשבת^{כט}, ועודל. ובכל המקומות הללו, הנוסח הישן מתאשר ומתחזק מאלפי סידורים ישנים וקדומים מאזורים שונים בקצוות חבל שאינם קשורים

וכתב שציין זאת כי איזה תלמיד חכם שאלו על מה שראה בתלמוד ירושלמי שמנוקד תשבחות בחיריק והיה לפלא בעיניו, ונראה שמדובר בתלמוד ירושלמי שנוקד על יד אחד ממשפחת הקמחיים, והשאלה של אותו חכם היתה למה הם ניקוד כך, ואין כאן כוונה להביא עדות כלל שהיה ניקוד ישן כזה, וכן משמע מסדר דבריו שם. וע"ע באור תורה מאמר הרב יהודה חטאב. כז. וראה באורך אוריאל פרנק, "בעניין" אי אפשר או אי אפשר, בית אהרן וישראל שנה כח גליון ג (קסה), עמ' צג-קכ.

כח. עיין ירושתנו כרך ו' עמ' רמה-רנב מאמר ארוך על זה, ובפרט ע"ש עמ' רנ הע' 40, שכ"ה בסידורי הישנים של עדות ישראל. ומה שהוספתי בספרי: "תפלת שמונה עשרה לפי נוסח פרס ובוכרה", מהדורת תשע"ח, עמ' 38.

כט. כתבתי על זה בקצרה בסוף המבוא לר"י בן חכמון, ועיין ירחון אור תורה תשע"ד עמ' תסא. ל. וכבר הארכתי במק"א ליישב על פי יסוד זה את הניקוד הישן בכל תפוצות ישראל "מלכות יון הרשעה" הרי"ש בחיריק והשי"ן בשבא (עיין מאמרי: "בירור ניקוד תיבות בעל הניסים", מנורה בדרום, טבת תשפ, עמ' לו-לט), וכן יש ליישב על פי זה את הניקוד הישן "אהבה וחסד" ולא "אהבה וחסד", וכן את הניקוד הישן "איל נזיר" ו"ין קפריסין". וכן את המנהג הישן בכל ישראל לומר "בורא פרי" בפ' רפה, ואכמ"ל. לא. יש להדגיש שהתיקונים לא נעשו בבת אחת, אלא המדקדקים הראשונים תיקנו כמה תיקונים בודדים, ואח"כ בכל דור הוסיפו עוד תיקונים, באופן ששום חכם לא טען שכל שיטת הניקוד בסידור כולו משובשת, אלא כל דור עשו קצת תיקונים מקומיים, ויש לתלות שאילו היו יודעים, שלפי שיטתם יצטרכו לשנות עוד עשרות מקומות נגד המסורת, לא היו כלל מתחילים לשנות.

עוד חשוב לציין שבמשך רוב הדורות כל המדקדקים עסקו אך ורק בחקר כללי הדקדוק של לשון המקרא על פי התנ"ך, וכמעט לא עסקו כלל בחקירת כללי דקדוק לשון חכמים, ורק בדורות האחרונים ממש החל עיסוק של ממש בתחום זה, ורובו נשען על ניקוד בעל פה ובכתב של משניות ותלמוד, וכן על הניקוד בסידורים הישנים. וזה יצר שברוב המקרים דקדוק לשון המקרא ברור וידוע ואילו לשון חכמים לא ידוע, למשל ידוע שלפי לשון מקרא צריך לומר גליותינו בקובץ, אבל לא היה מפורסם ומוסכם שלפי לשון חכמים צריך לומר גליותינו בחיריק. ולכן תמיד העדיפו המדקדקים להגיה לפי לשון מקרא, שכלליו ידועים ומפורסמים. דוגמא לדבר היעב"ץ שלמרות שבספר לוח ארש האריך בכל עוז לקיים הנקודים הישנים, והאריך להוכיח שהתפלה מיוסדת על לשון חכמים, מ"מ הוא עצמו קיבל מקצת הגהות המדקדקים, ולמשל גם הוא מנקד תורתך טוֹכָךְ וכדומה ולא כניקוד הישן תורתך טוֹכָךְ, והסיבה לכך שהיעב"ץ סבר שגם בלשון חכמים יש לנקד תורתך טוֹכָךְ, והראיה הברורה לכך שכך סבר היעב"ץ הוא ממנה שגם בפרקי אבות ניקד כך היעב"ץ. אבל בדורינו כבר נדפסו ספרי תלמידי דונש, ומפורש שם באר היטב שבלשון חכמים יש לנקד תורתך טוֹכָךְ (ואין בתלמידי דונש שם גילוי מפורש איך הניקוד בסידור, ואכמ"ל, אך ברור שבזמנם המנהג היה לנקד בסידור תורתך טוֹכָךְ, וכמו שרואים בכל סידורי הגניזה מזמנם). וכן רואים לגבי שאר המגיהים שאת אותם הגהות שהם עשו בסידורי התפלה עשאו גם באותם קטעי משנה וגמרא שבסידור (למשל מדקדקי אשכנז תיקנו גם שם לנקד קמץ בסוף משפט בסוף סגול, וכן רבותינו המדקדקים ממשפחת הקמחיים ניקדו "תשבחות" גם בתלמוד הירושלמי וכדלעיל), וע"כ שלא שמיע להו שלשון חכמים שונה בזה מלשון מקרא, ויתכן שאילו ידעו שלשון חכמים שונה בזה, היו מקבלים את הניקוד הישן בסידורים, אלא שהם חשבו שאין שום יסוד לניקודים מוזרים אלו.

עוד חשוב לציין שרוב התופעה של "תיקון" ניקוד הסידור, היתה קיימת בארצות אשכנז, וזאת לאחר שנוכחו חכמים אשכנז בזמן הרמ"א, שניקוד הסידורים שלהם משובש לחלוטין לכולי עלמא, ולכן הרשו חכמי פולין

האחרונים, נוסח ישן זה אף שהוא תמוה לפי דקדוק לשון המקרא, מ"מ הוא אמיתי ומקורי והוא מיוסד על 'לשון חכמים', ובו כל מילה במשקל '-ות' מנוקדת ברבים 'יות' כגון גלות - גליות זכות - זכיות. וכפי שהראנו סידור התפילה בכללות מנוקד בהתאם ללשון חכמים.

מכתב תגובה של הרב סלומון לב:

הרב גבאי מוכיח מכל הספרים הקדומים שהל' מנוקד בחיריק. הרב שבתי סופר בסידורו עבר לנקד בשורוק על פי מה שכתב הרד"ק במכלול. בעקבותיו הרב עזריאל מוילנא בסידורו נקד גם הוא בשורוק. בסיכום שלו הרב גבאי מכריע לטובת החיריק. ידוע שהרב יעקב עמדין כתב את ספרו 'לוח ארש' להתקף את השינויים שהרב שבתי סופר הכניס לנוסח התפילה והערותיו נחשבות מאד וברוב המקרים הן מקובלות. ואם כן היינו מצפים שהרב גבאי יתייחס למה שמופיע בלוח ארש. ובאמת בהערה 4 שלו, הרב גבאי מזכיר את הרב עמדין לגבי ניקוד הג' של גליותנו. אבל הוא

ואילו בלשון חכמים בלימוד המשנה והגמרא אין שום עדה נוהגת כן, אלא כולם כאחד אומרים לעולם בסגול. ובענין זה עינינו רואות שבניקוד הסידור, רוב ככל ישראל נוהגים לומר בורא פרי הגפן בסגול, וכן הוא בכל עשרת המסורות העתיקות השונות (מלבד רוב תימן), וכן בברכת שלא עשני עבד אף שמקובל בדורות האחרונים לאומרה עבד בקמ"ץ, מכל מקום בכל אלפי הסידורים כתבי יד מכל העולם כולו, כולל תימן הישן, כתוב גם שם עבד בסגול וכן עיקר. ונהמנהג הנפוץ לומר עבד בקמץ ודוקא הגפן בסגול, הוא באמת תמוה ביותר, וכל התירוצים שנאמרו בזה, כבר דחאם מו"ר הגאון הנאמ"ן שליט"א בספריו ומאמריו, ודבריו קילורין לעינים, ואין אחריות המתעקשים עלינו].

סיכום:

הניקוד הישן והנכון של כל עדות ישראל פה אחד, היה 'גְּלִיּוֹתֵינוּ' (דהיינו שהלמ"ד בחיריק, ולא בקובו"ץ או בשורוק), ושמרו על ניקוד זה התימנים עד ימינו, ובני אשכנז וספרד עד ראשית תקופת

דאז לרבי שבתי סופר לתקן ניקוד הסידור, וכיון שהותרה הרצועה מעט הותרה לגמרי, עד שיש מחכמי אשכנז שהגדילו לכתוב שאין כלל מסורת על ניקוד הסידור. אולם האמת היא שכל השיבושים בסידורים האשכנזים הם אך ורק בתחום חילופי קמץ-פתח, קמץ חטוף-חולם, צירי-סגול. שכל אלה באשכנז הקדומה היו כמעט זהים ולכן לא חששו כלל הסופרים להחליף ביניהם, וגם כשעברו האשכנזים למבטא האשכנזי המודרני, עיין הסידורים נשארו משובשים בפרט זה [וכן יש טעויות במקצת ספרי אשכנז בחילופי תנועות קרובות: סגול-חיריק-שוא נע, וכן חולם-שורוק-קמץ חטוף], וכמו כן היה שיבושים בלי סוף בענין דגש חזק שלא הקפידו עליו כלל באשכנז. ואילו ידעו זאת המדקדקים בזמן הרמ"א לא היו גוזרים אומר שכל הניקוד משובש אלא היו מתקנים אך ורק את הטעויות שבתחום זה. ואכן רוב ככל הגהות רבי שבתי סופר ור"ע ור"א מוילנא והרד"ה המדקדק, הקשורים לחילופין אלו, הם נכונים בהחלט, וכך הוא בדרך כלל בסידורי תימן והמזרח, ואילו כל שאר התיקונים של החכמים הנ"ל, רובם ככולם מיותרים, והנוסח הישן הוא המקורי והנכון (ולאפוקי מסידור אזור אליהו, שקיבלו כל תיקוני רש"ס ורוב תיקונים ר"ע ור"א מוילנא, ואילו את תיקוני רד"ה דחו לגמרי, וכאמור לפי האמת אין שום חילוק אמיתי ביניהם, ודי בהערה זו).

לב. נדפס בשינויים קלים בירושתנו כך ט, עמ' תטז, כתגובה על הגירסה הראשונה של מאמר זה, עיין לעיל הע' 1. ותגובתי לזה נדפסה בשינויים קלים בירושתנו כך י עמ' תרכב.

עוד לפני רז"ה^ל, ור"ע ור"א גם סוברים כך, כמדומני שאין דרכו של היעב"ץ בד"כ לדון בעניינים כאלו^{לד}. [נע"ע מה שרמזתי כעת בסוף הע' 31].

ב. איני יודע עד כמה היו ליעב"ץ ספרים ישנים רבים, ועד כמה היו נושאים שלא דן בהם כי לא היה ניתן להכריע בהם עקב חיסרון בראיות. בנושא זה שכן הוא בכל הסדורים הקדומים [ולא רק באשכנז אלא גם בספרד תימן איטליה רומניא פרובנס פרס אר"צ וצפון אפריקה ומצרים וא"י הקדמון], כמדומני שאם היה את זה ליעב"ץ הוא היה מורה כך.

ג. כבר למדונו חכמי ישראל המגיהים, שאם רואים 'טעות' בהרבה מקומות שלא תלויים זה בזה, ע"כ שזה נכון. ובנידון זה שכן הוא בכל ישראל, ובפרט שמזור מאוד שיקרה דבר כזה בטעות, לא נ"ל שיכול להיות שזה לא מקורי.

ד. אולי עדיף לעשות כמו הדברים המפורשים והוודאיים של ספר הרקמה שהבאתי במאמרי, וכן מהניקוד של הרמב"ם הנ"ל, ולא כשתיקת היעב"ץ.

מתעלם מהעובדא שהרב עמדה לא כותב מלה בנושא ניקוד הל' - אדרבא מופיעה המלה אצלו במלאפום. משתיקתו הרועמת של היעב"ץ אנחנו לומדים שבנקודה זו הוא מודה לרב שבתי סופר. כשאנחנו צריכים להכריע למעשה איך לנקד בסידור שלנו, מייחסים לדעת הרב עמדה חשיבות גדולה, לפני שמחליטים לשנות מהסידורים שהיו בשימוש בדורות האחרונים, על אף שבמקורות הקדומים מופיע אחרת.

תגובתי לזה:

הרב סלומון לומד שצ"ל גליותינו במלאפום בגלל שכן סובר היעב"ץ, שדן בג' של גליותינו ולא דן בניקוד ה-ל', ומוכח משתיקתו שכן סבר.

יש לי כמה הערות בזה:

א. ספר לוח ארש בא בעיקר לברר את השינויים שהכניס ר' זלמן הענא בתפלה, נגד הנוסח המקובל ונגד ר"א ור"ע מוילנא, וגם לדון בסודות התפילה שבטור ועוד ענינים, אך לא בירר נושאים שלא היה מי שעורר אותם. ובנושא זה שכן היה מקובל

לג. הספר לוח ארש נדפס בשנת תקכ"ט, והבאתי לעיל שהסדור האשכנזי האחרון שמצאתי בו חיריק הוא משנת תל"ג. לד. ואפילו על רב שהיו לפניו הספרים ולא דן בנידון (בניגוד להרגלו שלא להכריע בלי לכתוב דיון), יש חכמים שכתבו שאין לראות את דבריו כהוראה. והנני להעתיק כאן מה שכתב הגר"צ כהן בספר "שפת אמת - בירור מבטא לשון הקדש", עמ' עה: "ועתה ראיתי בספר ריח שדה כתב יד להרב חי יצחק הכהן מרבני חברון לפני כמאתים שנה, שכתב בחלק יורה דעה סימן רצ"ו, וזה לשונו מאחר שלא הביא מרן בית יוסף סברת הראשונים רבים ונכבדים הנ"ל והרא"ש מכללם דסברי דכלאי הכרם בזמן הזה דרבנן יש להוכיח קצת שלא נתעסק כמדתו הטובה בענין זה ובכחאי גוונא לא קבלנו הוראותיו וכמ"ש שמחת יום טוב דף ט' ע"ג עכ"ל (ושו"ר שכן כתב מרן יביע אומר חלק ה' בפתיחת הספר) ומכאן למדנו כלל חשוב בפסק הלכה דהיכא שאנו רואים שמרן בבית יוסף לא התעסק בנושא מסויים רק בקיצור ובדרך אגב ולא דן בו לכל צדדיו אז לא שייך לומר קבלנו דבריו בדבר הזה וכ"ש כשאנו רואים דברים מפורשים נגד המשתמע מדבריו מגדולים אחרים שבודאי אנו אומרים שאילו היה מרן דן בדבר הזה היה פוסק כמו הגדולים האחרים אלא שהוא לא דן בו ולא הזכירו אלא בדרך אגב ולכן אין ללמוד מדבריו וע"ע בשו"ת איש מצליח חלק אה"ע סי' ב' דף ח' ע"ב ובסוף הספר דף רס"ח ע"א". עכ"ל שפת אמת. ודון מינה ואוקי באתרא.

מב

מנורה

הרב אהרן גבאי

בדרום

ועוד שהבאתי שעד הדור האחרון נוקד וזה ממש באותו משקל של 'גליות', ונמצא
בסידורי האשכנזים תיבת 'זכות' בחיריק, שהסידורים שלפנינו סותרים זה את זה.



הרב גרשון גולד

בדין ברכת שקדים המרים

א. פסק השו"ע

כתב השו"ע (סי' ר"ב ס"ה), שקדים המרים כשהם קטנים מברך בפה"ע גדולים ולא כלום דאזוקי מזקי וטעמא דמלתא דכשהם קטנים עיקר אכילתם היא הקליפה ואינה מרה וכשהם גדולים עיקר אכילתם מה שבפנים והוא מר. ע"כ.

ומקור דברי השו"ע הוא מהבה"ג שהביאו הראשונים, עי' בר' יונה והרשב"א בברכות על דף לו. וברא"ש פרק שישי סי' ג'.

הרי שהרא"ש בתחילה פקפק על מש"כ בה"ג שעל שקדים קטנים יברך בפה"ע, ורצה לומר שיברך שהכל שהרי חזינן שפטורים ממעשר, ושוב העמיד דברי בה"ג שבכ"ז יברך בפה"ע וכדחזינן בעלי צלף שמברך בפה"א אע"פ שפטורין ממעשר.

ועי' בב"י שכתב וז"ל, אע"פ שהרא"ש מגמגם לומר דשקדים המרים קטנים מברך שהכל דבריו נוטים לומר שמברכין עליהם בפה"ע. ע"כ.

ב. תמיהת האחרונים בדברי הרא"ש

אלא שבדברי הרא"ש יש לתמוה טובא, וז"ל המעדני יו"ט (אות ד'), ותימה דבגמ' (דף לו.) אדר' יהודה אמר רב צלף של ערלה כו' ואוכל את הקפריסין דמייתי לה רבינו לקמן בסמוך אמרינן וקפריסין לאו פירא ורמינהו על מיני נצפה כו' ועל הקפריסין אומר בפה"ע והרי יש לחלק.

ועוד תמיהא לי דהא לקמן בנוסחא דבה"ג כתב בהדיא דמאי דל"ה פירא לגבי ערלה לגבי ברכה נמי ל"ה פירא וא"כ אין לחלק לבה"ג בין מעשר לברכה. עכ"ל.

ובנחל"ד הוסיף בתמיהה, דהא הרא"ש עצמו בקושיתו, ציין למשמעות הגמ' דשזה דין ברכה עם מעשר וערלה ואיך התעלם מזה בהמשך דבריו.

ובנשמ"א (כלל נ"א סק"ה) תמה עוד, דאם דין ברכה וערלה ומעשר שוין, עד שמקשה הרא"ש על הבה"ג ממעשר הו"ל

דברי הרא"ש על ברכת שקדים המרים

והנה ז"ל הרא"ש (שם), שקדים המרים כתב בה"ג קטנים בפה"ע גדולים ולא כלום דכיון דיותר הן ראויין לאכילה בעודן קטנים נטעי אינשי אדעתא דהכי ומיהו בפ"ק דחולין אמרינן גבי מעשר שקדים המרים וכו' זה וזה לפטור וכו' בין קטנים בין גדולים וכו' וסוגיא דשמעתין מדמי אהדדי מעשר וערלה וברכה והלכך יראה דמברכין אקטנים שהכל.

מיהו אמרינן בשמעתין דר"א אומר צלף מתעשר תמרות אביונים וקפריסין אבל עלי צלף לא לכ"ע אע"פ דחשיבי לענין דמברכין עליהן בפה"א כדאיתא בשמעתין היינו משום דאסור להנות מעוה"ז בלא ברכה אבל לענין מעשר לא חשיבי אפילו כירק ובשקדים המרים נמי אפשר אע"ג דלענין מעשר לא חשיבי פירי כיון דלא נגמרו לענין ברכה חשיבי כיון דראויין לאכילה קצת ונהנין מהם. ע"כ.

ד. ב' דרכים באחרונים בהבנת דברי הרא"ש

ובביאור מה שלמד הרא"ש מעלי צלף דאין דין ברכה ומעשר שוין, יש בזה ב' דרכים, בנשמ"א כתב דכוונת הרא"ש היא, דהיכא דהדבר תכלית גידולו וכגון באופן שאינו יגדל עוד להתחייב במעשר, בזה אמרינן דאף דאינו חייב במעשר כיון שאינו פרי גמור, מ"מ, לענין ברכה אמרינן דחייב דזהו גמר ותכלית גידולו ובכך הוא נחשב עיקר הפרי.

ולפי"ז, באופן שהפרי הוא בתחילת גידולו ואינו טוב כ"כ למאכל, בזה אין ברכתו בפה"ע דהא באופן שעדיין יגדל ויגיע לידי גמר למעשר ילפינן ברכה ממעשר וכו"ל. וזה דלא כפי שפסק השו"ע דכל האילנות משויציאו ברכתן בפה"ע אף אם נאכלים רק ע"י הדחק, והנשמ"א פליג, וס"ל דדוקא אם הם ג"כ טובים למאכל שאז ברכתן בפה"ע אף שפטורים ממעשר משום דסו"ס נטעי אדעתיה דהכי וזה תכלית הגידול.

אולם, דרך שניה יש ללמוד בדברי הרא"ש וכמו שביאר הנחל"ד בדאמת מסקנת הרא"ש מעלי צלף, דברכה לא לומדים ממעשר, ולפי"ז א"ש פסק השו"ע דכל האילנות משויציאו ברכתן בפה"ע. ועיי"ש שנתקשה אמאי לא הביא הרא"ש ראייה דעל שקדים המרים מברכים בפה"ע מהא דכל האילנות משויציאו ברכתן בפה"ע, וביאר, דזה גופא שילפינן ברכה מערלה לענין משויציאו, ילפינן מעלי צלף.

ה. קושיא על הרא"ש מדברי הגמ'

והנה, בגמ' (דף לו.) איתא דר"י שאכל את הקפריסין (ולא חשש משום ערלה)

לסייעו מערלה, דהא מסתמא שקדים המרים חייבים בערלה ככל הפירות משויציאו.

ג. תירוץ האחרונים על קו' המעדני יו"ט

והנה על קושיית המעדני יו"ט הנ"ל כתבו האחרונים (עי' נשמ"א כלל נ"א סק"ה ונחל"ד וקובץ צהר עמוד קפ"ח ועי' גם עוללות אפרים סי' ז') לבאר את דברי הרא"ש דכך כוונתו, דהנה כתב הש"ך ביו"ד סי" רצ"ד סק"ה דמה דילפינן מעלה הוא, דמה דלא הוי פרי לענין ערלה לא הוי פרי ג"כ לענין ברכה, אבל מה דהוי פרי לענין ערלה אינו בהכרח שיהיה פרי לענין ברכה.

והביאור בדברי הש"ך הוא, דכדי לברך ודאי בעינן שיהיה פרי, ולכן מה דל"ה פרי לענין ערלה א"כ גם לענין ברכה ל"ש לברך עליו בפה"ע, אבל מה דהוי פרי לענין ערלה אינו ראייה שכבר יברכו עליו בפה"ע, דהא י"ל דפרי לענין ברכה היינו שיהיה גמר פרי וכמו במעשר דלגבי מעשר בעינן גמר הפרי ולא התחלת הפרי.

ולזה בתחילה כתב הרא"ש דהיות וחזינן ששקדים המרים פטורים ממעשר א"כ גם לא יברכו עליהם בפה"ע, ושוב דחה הרא"ש דהא חזינן בעלי צלף דאף שפטורים ממעשר מ"מ חייבים בברכה וה"נ י"ל גבי שקדים המרים וחלוק דין ברכה מדין מעשר מפני הסברא דאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה.

ומעתה לא תיקשי קושיית המעדני יו"ט דאם יש חילוק הו"ל לגמ' לחלק מה"ט גם בין ערלה לברכה, דהא מה דל"ה פרי לענין ערלה (אף שחייב ערלה הוא בהתחלת הפרי), וודאי של"ש לברך עליו בפה"ע בשום פנים דהא הוא אינו פרי כלל.

הוא דאמר כר"ע שאין מתעשר אלא אביונות בלבד מפני שהוא פרי (לאפוקי קפריסין), ומה"ט אין מברכים על הקפריסין בפה"ע ודלא כברייתא דמיני נצפה. ולכאורה חזינן דענין הברכה הוא תלוי במעשר, דאם נאמר דיש לחלק וכמ"ש הרא"ש מה הראיה דר"ע ס"ל דאין ברכת הקפריסין בפה"ע, דשפיר י"ל דאף דפטור ממעשר ברכתו בפה"ע וכמ"ש הרא"ש גבי קפריסין ועלי צלף.

יישוב הנחל"ד

ועי' בנחל"ד שכתב ליישב דבאמת אין הראיה דלר"ע קפריסין אינם פרי מדפטורים ממעשר, אלא, דר"ע נקט בלשונו דרך האביונות מתעשרות "מפני שהן פרי" ומשמע דדוקא אביונות פרי וקפריסין לאו פרי נינהו, וא"כ ל"ש לברך עליו בפה"ע.

דחיית יישוב הנחל"ד

והנה, הרא"ש כתב בקושייתו "וסוגיא דשמעתין מדמי אהדרי מעשר וערלה וברכה", ומש"כ דמדמינן ערלה וברכה להדדי זה פשוט דכוונתו למה שמקשה הגמ' על ר"י מבריייתא דמיני נצפה, אבל מש"כ דבסוגיין מדמי גם מעשר לברכה, צ"ע היכן ראה זאת הרא"ש דהא מה שהגמ' אומרת הוא דאמר כר"ע דמיירי גבי מעשר, כבר נתבאר דאין מזה ראייה דמדמינן מעשר לברכה, דהא י"ל דהראיה מהלשון מפני שהן פרי וכמו שנכתב שצריך לומר בהכרח למסקנת הרא"ש.

ואין נראה דזה גופא התחדש בתירוצו של הרא"ש, דבקושייתו סבר דהראיה של הגמ' מר"ע מעצם הדין שפטור ממעשר ובתירוצו סובר דהראיה מהלשון מפני שהן פרי, דאין לזה זכר ומשמעות ברא"ש כלל.

ואולי כוונת הרא"ש דבגמ' חזינן שברכה שזה לדין מעשר וערלה לענין דבעינן בהם אותו שם פרי, ולא לענין דבעינן בברכה גמר פרי כמו במעשר דזה לא חזינן בסוגיין אלא דס"ל לרא"ש כן בקושייתו מסבאר. אכן אי"ז יתכן, דהא וודאי ששקדים המרים חייבים בערלה ורק ממעשר פטורים משום שלא נגמרו וכמבואר גם בהמשך לשון הרא"ש, וא"כ וודאי ששקדים המרים חשובים פרי ולזה ל"צ הוכחה, וא"כ אם דעת הרא"ש בקושייתו לפוטרו מברכה, ע"כ דעתו דיש לדמות ברכה למעשר דבעינן גמר פרי ולזה אין שום ראייה משמעתין וכתבאר. וצ"ע.

יישוב דברי הרא"ש ע"פ מש"כ הרשב"א

ונראה לבאר בהקדם דברי הרשב"א, וז"ל, ר"א אומר צלף מתעשר האביונות והתמורות והקפריסין ר"ע אומר אין מתעשר אלא אביונות בלבד. ומתני' דקתני על מיני נצפה על העלין ועל התמורות אומר בפה"א איכא למימר דאתיא כר"א ואע"ג דלדידה אין העלין מתעשרין דלא חשיב להו אפילו כירק מ"מ לענין ברכה כיון דמתהני מניה ונטעי KAH אינשי אפילו אדעתיה דהני כשותא ברוכי מברך אפילו אעלין בפה"א אבל לענין מעשר דמדרבנן לא חייבו אותו על העלין אבל לר"ע לא אתיא ולר"ע לא מברך אקפריסין בפה"ע אלא על מה שהוא עיקר הפרי וכיון דלדידה אין מתעשר אלא אביונות ש"מ דלא חשיב ליה פה"ע והלכך אפילו לענין ברכה כן ותדע לך דאלו אפשר לחלק בפה"ע בין ברכה למעשר וערלה מאי קא מויתב ממתני' דנצפה לרב דלמא ברכה שאני וכו'. ע"כ.

ממעשר יש ללמוד שאינם עיקר הפרי ולכן גם לגבי ברכה אין ברכתם בפה"ע, כך מבואר בלשון הרשב"א.

וזה כוונת הרא"ש במש"כ דבסוגיא דשמעתין מדמי ברכה ומעשר אהדדי, וכוונתו לענין קפריסין דבעינן בברכה עיקר פרי כמו במעשר. ובכ"ז כתב הרא"ש אח"כ מיהו אמרינן בשמעתין וכו' דיש סברא לחלק בין מעשר לברכה, וכוונתו לענין הנידון כשהחסרון בפרי הוא מצד עצמו כמו בשקדים המרים ועלי צלף, שבזה יש חילוק וכנתבאר בדברי הרשב"א וכו"ל. אבל וודאי שלגבי קפריסין ילפינן ברכה ממעשר, וא"ש הכל בס"ד.

ו. יישוב זה א"ש רק למהלך הנשמ"א ברא"ש ולא למהלך הנחל"ד ברא"ש

וזה א"ש רק לשיטת הנשמ"א שבאמת ילפינן ממעשר, ולא אמרינן בכל הפירות משויציאו אא"כ הם גם טובים למאכל ג"כ, שאז הגיעו למטרת הנטיעה, אבל לשיטת הנחל"ד דמסקנת הרא"ש דלא ילפינן ברכה ממעשר כלל ותיכף בכל אילנות משויציאו ברכתן בפה"ע אף שאינם חייבים במעשר ואינם טובים למאכל, ומה שהגמ, לומדת מר"ע דקפריסין שאין ברכתן בפה"ע, אין הלימוד מדפטרם ר"ע ממעשר אלא מלשונו דמשמע דדווקא אביונות הם פרי, לפי"ז, לא א"ש בדברי הרא"ש כמו שנכתב להקשות לעיל, דבקושיית הרא"ש נקט שמוכח מהגמ' שמדמים בין מעשר לברכה, וא"כ איך בתי" ס"ל שאין ראיה מהגמ'. דלא משמע מדברי הרא"ש דזה גופא השתנה בין קושיתו לתירוצו, דבקושיתו סבר דהראיה של הגמ' מעצם הפטור של המעשר, ובתירוצו סבר דהראיה מהלשון שדווקא אביונות הם פרי,

מבואר ברשב"א, דדווקא לענין עלי צלף יש סברא דשאני ברכה ממעשר ולא לגבי קפריסין, וצריך לבאר הטעם בזה. ונראה הביאור, דבעלי צלף החסרון בעצם העלים שאינם חשובים כפרי גמור וזהו הפוטרם ממעשרות, משא"כ בקפריסין אין החסרון מצד עצם הפרי, דהא הוא מצד עצמו פרי גמור, רק מה שיש באילן זה גם אביונות שהם חשובים יותר, וזה הגורם שהקפריסין מוגדרים שאינם עיקר הפרי.

ונמצא דלגבי מעשרות יש ב' אופני פטור, או באופן שהפרי עצמו אינו חשוב וכלא גמור, ואף אם גודל בפנ"ע. או באופן שהפרי עצמו חשוב ואם יגדל בפנ"ע יהיה נחשב פרי גמור למעשרות, רק מה שגודל יחד עמו באילן עוד פרי חשוב יותר זהו הגורם שלא נחשב הוא לעיקר הפרי וזהו ההפוטרו ממעשרות.

ולפי"ז מבואר היטב החילוק שיש לענין ברכה בין עלי צלף לקפריסין לקפריסין בנידון אי ילפינן ממעשר, דבעלי צלף דהחסרון בהם עצמם, י"ל, דמ"מ לענין ברכה יהיו חייבים כיון שיש כאן הנאה מפרי האדמה (דפה"ע וודאי אינם, דאינם עיקר הפרי, דהא אפילו קפריסין ס"ל לר"ע דאינם עיקר הפרי, רק הנידון הוא לגבי בפה"א), וזה סגי כדי להחשיב פרי לענין ברכה ולא בעינן שיהיה חשוב כפרי גמור. משא"כ לגבי בפה"ע דקפריסין שהחסרון הוא דאינם עיקר פה"ע וכנתבאר, בזה, גם לענין ברכה אמרינן דהיות ועיקר פה"ע הם אביונות אין לקפריסין שם פה"ע אלא פה"א לבד.

ולפי"ז ניחא דברי הרא"ש, דהא ברשב"א מבואר, דמה דילפינן מר"ע שאין ברכת קפריסין בפה"ע, אי"ז כמ"ש הנחל"ד ממה שאמר על אביונות בלבד מפני שהם פרי וכו"ל, אלא מעצם מה שהם פטורים

הוכחת הא"ר מדברי הרשב"א

ולמד ד"ז מדברי הרשב"א, וז"ל, מצאתי בחידושי רשב"א שהוכיח מכוח קושיא זו דאין לחלק בין מעשר וערלה לברכה אבל למדתי משם דדווקא לענין בפה"ע אין לחלק אבל לענין בפה"א יש לחלק וא"כ נלע"ד דכוונת הרא"ש לברך בפה"א על שקדים מרים דהא מדמה לה לעלי צלף דמברכין בפה"א אף שפטור ממעשר ואלא פוקי ממש"כ לפניו דמברך שהכול קאמר ולא קאי כלל על דברי בה"ג שכתב לפני פניו דמברך בפה"ע כנ"ל ברור בדברי הרא"ש והטור וכל האחרונים שלא ירדו לזה הניחו לי מקום. ע"כ.

דחיית הוכחת הא"ר מהרשב"א

והנה, מש"כ הא"ר ללמוד מדברי הרשב"א דהסברא דאין לחלק בין מעשר לברכה היא דווקא על ברכת בפה"ע ולא על ברכת בפה"א, נראה משום שלגבי עלי צלף כתב הרשב"א שברכתן בפה"א אף שכתב גם שאין חילוק בין ברכה למעשר וערלה לגבי בפה"ע דקפריסין ועוד משום שבקפריסין גופייהו כתב הרשב"א דאף דאין לחלק בין ברכה למעשר וברכה ולכן אין מברכין עליהם בפה"ע, מ"מ בפה"א שפיר מברכין עיי"ש.

אכן לפי מה שנכתב לבאר את דברי הרשב"א, אין כוונת הרשב"א כמ"ש הא"ר, דמש"כ הרשב"א דלגבי עלי צלף מחלקים בין ברכה למעשר, אי"ז משום שלגבי בפה"א מחלקים, אלא משום שבעלי צלף הסיבה לומר שלא יברכו עליהם כלל היא משום שהם לא כפרי גמור מצד עצמם, וכלפי זה שפיר יש חילוק בין ברכה למעשר וכתבבאר, ומה שאין מברכים עליהם בפה"ע זה משום שיש להם עוד חסרון שאינם עיקר הפרי, וכלפי זה וודאי לומדים ממעשר

דאין רמז לזה בדברי הרא"ש וכנ"ל, וזוהי ראייה עצומה לדרך הנשמ"א בהבנת דברי הרא"ש, ולשיטתו דכל האילנות משויצאו רק אם הם ג"כ טובים למאכל.

ז. עוד תמיהה של המעדני יו"ט על הרא"ש

והנה, במעדני יו"ט הקשה עוד על הרא"ש, דמה כתב הרא"ש שיש סברא לחלק בין מעשר לברכה דבברכה אסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, הא לא קאמרינן שלא יברך כלל אלא שלא יברך בפה"ע אלא שהכל יעוי"ש.

יישוב דברי הרא"ש ע"פ הנתבאר

ונראה ליישב שכוונת הרא"ש רק להגדיר שחיוב ברכה הוא שונה מלענין מעשר, דלענין מעשר בעינן שיהיה חשוב כפרי גמור, וע"ז כתב הרא"ש דהיות ויסוד חיוב הברכה הוא ההנאה דאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, בזה אמרינן שכל שנהנה מתכלית הגידול מברך. ואף שזוהי הנאה מועטת כיון שסו"ס ראוין לאכילה קצת ונהנין מהם (וזה דווקא כשהחסרון שראוי לאכילה רק קצת והוא כפרי שאינו גמור שאז עכ"פ הוא תכלית ופרי העץ רק שאינו בשלב של גמר הפרי שמחייב במעשרות, אבל בחסרון שאינו עיקר הפרי וכתבבאר גבי קפריסין ל"ש זה, דסו"ס אינו מוגדר תכלית ופרי העץ דאינו עיקר הפרי ופשוט).

ח. מהלך הא"ר בדברי הרא"ש

והנה, בא"ר כתב ליישב את הרא"ש שחילק בין מעשר לברכה, דכוונת הרא"ש דיברך על שקדים המרים רק בפה"א ולא בפה"ע, דהסברא דאין לחלק בין ערלה ומעשר לברכה, היא רק כלפי בפה"ע אבל כלפי בפה"א שפיר יש לחלק.

דגם בנגמרו כל שהחסרון הוא לא מה שאינו עיקר הפרי, אלא שאינו חשוב כפרי גמור, בכה"ג לא ילפינן ממעשר. ובסברא זו גם יתבאר מה שבעלי צלף אף שנגמרו לא ילפינן ממעשר (משא"כ לסברת הא"ר נצטרך לומר דהטעם הוא משום שלא לומדים ממעשר אלא לגבי בפה"ע וכמו שבאמת הוצרך הא"ר לסברא זו וכנ"ל).

י. דברי העוללות אפרים

והנה, בעוללות אפרים (סי' ז') כתב סברא דגם שקדים המרים אינם עיקר הפרי, כיון שאין שם רק הקליפה לחוד ועיקר הפרי הוא בגדלות עיי"ש. ולפי סברא זו מן הדין לברך על שקדים המרים בפה"א כקפריסין.

פקפוק בדברי העוללות אפרים

אך אין סברא זו מוכרחת כלל דהא כיון דנטעי אדעתא דקליפה של הזמן שהם רכים כמו שכתב הוא עצמו (וכן מפורש בתר"י), במה אפה יש לקבוע דעיקר הפרי בגדלות, וודאי שאין להמציא סברא זו כדי לדחות את סברת בה"ג וכל הראשונים והאחרונים שכתבו לברך בפה"ע ופשוט.

העולה מהדברים: הובא פסק השו"ע דעל שקדים המרים יש לברך בפה"ע וכפי שנראה בדברי הרא"ש.

נכתב לדון טובא בדברי הרא"ש שהם תמוהים לכאורה, ונכתב בזה ב' מהלכים מהלך הנחל"ד ומהלך הנשמ"א. ונכתב דלכאורה נראה כדברי הנשמ"א, ותהיה מזה ראייה לדעת הנשמ"א ודעמיה דאין לברך על פירות האילן משיוציאו א"כ הם גם טובים למאכל ג"כ (ודלא כדעת השו"ע (סי' ר"ב ס"ב)).

הובא עוד מהלך מהא"ר ברא"ש דלפי"ז לדעת הרא"ש ברכת שקדים המרים

וכנתבאר (מה שכתבתי שלא מברכים על עלי צלף בפה"ע משום שאינם עיקר הפרי ולא משום שלומדים ממעשר, כבר מבואר בנשמ"א עיי"ש. והוסיף שם עוד שלכן בשקדים המרים שהם עיקר הפרי יברכו אף בפה"ע, ובזה יש לדחות מש"כ הא"ר שנראה דעת הרא"ש שעל שקדים המרים יברכו בפה"א דהא מדמה לה לעלי צלף דמברכין בפה"א עיי"ש, ולהנ"ל אי"ז דומה דדווקא בעלי צלף מברכין בפה"א דיש בהם עוד חסרון שאינם עיקר הפרי משא"כ שקדים המרים וכנ"ל).

וכן מש"כ הרשב"א דעל קפריסין אע"פ דילפינן ממעשר שלא יברך בפה"ע אבל מברך בפה"א, אף דודאי חזינן ברשב"א שלא ילפינן ממעשר רק כלפי ברכת בפה"ע, אך אי"ז נוגע לנידוד"ד, דבנדוד"ד כבר נתבאר דלא ילפינן כלל ממעשר.

ט. עוד מדברי הא"ר ברשב"א

ועיי"ש עוד בא"ר, דהקשה דהרשב"א סותר דבריו, דהא הוא עצמו כתב כבה"ג דעל שקדים המרים בקוטנם מברך בפה"ע, וחזינן דמחלק בין ברכה למעשר ואילו לגבי קפריסין כתב שאין לחלק בין ברכה למעשר וכמו שהובא לעיל. וכתב ע"ז וז"ל, ועד שרבתה התמיה הייתי אומר דדווקא לענין קפריסין אמרינן דאין חילוק בין ברכה למעשר וערלה כיון שנגמר אבל בשקדים קטנים שלא נגמרו יש חילוק כי דברי בה"ג ורשב"א שם קאי אקפריסין אבל הוא דחוק לחלק בכך. ע"כ. ועי' בעוללות אפרים סי' ז' שכתב לבסס את סברא זו דלגבי גמר פרי אין ללמוד ממעשר דשאני התם דבעינן שיגמרו עד שאם יזרעו אותם יצמחו עיי"ש.

לנתבאר כוונת הרשב"א באו"א

ולנתבאר, הסברא היא באופן אחר קצת,

מט

בדרום

בדין ברכת שקדים המרים

מנורה

בפה"א ולא בפה"ע, והוכיח דבריו מדברי גידולו ולא כשהגיע לתכלית גידולו רק אינו הרשב"א. ונכתב לדחות הוכחתו. חשוב מספיק.

ולנתבאר בפנים יוצא דילפינן ברכה וכן נתבאר מדברי הרשב"א דגם כשילפינן ממעשר רק כשהחסרון הוא ברכה ממעשר היינו רק לענין בפה"ע שאינו עיקר הפרי או שלא הגיע לתכלית ולא לגבי בפה"א וכמו שהוכיח הא"ר.



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

איסור הנחת התבשיל בערב שבת סמוך לחשיכה

- [א] דיוקי הראשונים מהמשנה שהאיסור של החזרת התבשיל על הכירה הוא גם קודם שנכנסה שבת.
[ב] דעת הר"ן שרק אליבא דב"ש יש איסור בהנחת התבשיל קודם השבת אבל אליבא דב"ה הכל שרי.
[ג] הר"ן לשיטתו שלא הביא את הדיוק הראשון, אבל הראשונים דייקו שגם אליבא דב"ה יש איסור.
[ד] חידושו של הרא"ש דבאיסור זה של ע"ש ליכא דיני חזרה.
[ה] באור טעם הדין שהאיסור בע"ש הוא רק בכירה שאינה גו"ק.
[ו] באור גדר הגזירה והטעם בשיעור הזמן של שיעור חימום הקדירה
[ז] ביאור חידושו של הרא"ש דכל האיסור הוא דוקא בקדירה מבושלת כל צרכה
[ח] שיטה מחודשת שהביא הר"ן דבנוטל הקדירה בשבת אין הגבלות בהיתר החזרה.

לכירה בזמן שהוא עוד יכול לגרוף, דאם היה מדובר על החזרת התבשיל בשבת עצמה היתה המשנה צריכה לכתוב לא יתן אא"כ גרף, (שהרי צריך לגרוף מבעו"י) וחידושו התוס' שהאיסור החזרת הקדירה [לכירה שאינה גו"ק] מתחיל כבר לפני שבת, ולא רק בשבת עצמה. עוד דייקו תוס' מהגמ' שאמרה -לדברי האומר מחזירין מחזירין אפילו בשבת- משמע שה דברה שמותר להחזיר לפני שבת, וה הוסיפה לחדש שאפילו בשבת עצמה מותר להחזיר, והוכיחו תוס' מדיוק זה שבאופנים שאסור להחזיר יש איסור חזרה כבר מערב שבת ולא רק בשבת עצמה, והמשנה דברה על החזרת הקדירה מבעו"י.

ולכן נקטו תוס' שכל מי שמניח את הקדירה סמוך מאוד לכניסת שבת צריך להזהר בכל דיני חזרה שהקדירה תהיה גרופה וקטומה ושלא יניחה ע"ג קרקע. ודין זה הובא ברמ"א בסי' רנ"ג -יש אומרים דכל שהוא סמוך לחשיכה, אם הוא סמוך כ"כ שאם

[א] דיוקי הראשונים מהמשנה שהאיסור של החזרת התבשיל על הכירה הוא גם קודם שנכנסה שבת.

איתא במשנה במסכת שבת ברפ"ג [דף לו:]-כירה שהסיקה בקש ובגבבא נותנין עליה תבשיל. בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר- ומבואר בגמ' שלפי דעת חנניה שמותר להשהות תבשיל אף בכירה שאינה גרופה וקטומה, מתפרשת המשנה 'לא יתן' היינו לא יחזיר את הקדירה אחרי שנטלה, אבל להשהות מערב שבת מותר גם בלא לגרוף ולקטום, עיין בסוגיית הגמ' בארוכה.

והנה התוס' [ד"ה וב"ה] חידשו חידוש גדול לדינא, והוא שיש איסור החזרת התבשיל לא רק בשבת עצמה אלא גם בערב שבת סמוך לכניסת שבת. ודייקו תוס' דין זה מל' המשנה דקאמרה עד שיגרוף דמשמע שהמשנה מדברת על איסור החזרת התבשיל

הראשון שהביאו התוס' מל' המשנה לא יתן עד שיגרוף, דמשמע שמדובר בזמן שהוא יכול לגרוף, והדין הזה נאמר אליבא דב"ה שהרי המשנה אומרת נותנים עליה תבשיל, ואליבא דב"ש מותר ליתן רק חמין ולא תבשיל, ועל כרחק שהך דינא נאמר בדעת ב"ה ואפ"ה אומרת המשנה -לא יתן עד שיגרוף- כלומר שיש איסור ליתן הקדירה מבעו"י על אינה גרופה וקטומה, ומזה מוכח שגם אליבא דב"ה יש איסור מבעו"י. ונראה עוד בזה, דהר"ן והראשונים לשיטתם שנחלקו בשורש הטעם של איסור זה של חזרה בזמן הסמוך לשבת, דהנה כתבו הראשונים שהאיסור הוא בשיעור זמן כזה שאם היתה הקדירה צוננת לא היה שהות להרתיחה עד כניסת שבת, וזהו שיעור הזמן דמיקרי סמוך לחשיכה שבו אסור ליתן ע"ג כירה שאינה גו"ק, אבל קודם שיעור זמן זה נקרא שהייה ומותר. ויש חילוק בין הרא"ש לר"ן בטעם של קצבת הזמן הוה שאסור חז"ל סמוך לחשיכה, דהרא"ש בפ"ג [סוף אות ב'] כתב לבאר טעם האיסור של חז"ל סמוך לחשיכה, שזה הזמן שרגילים האנשים להניח קדירותיהם להשהות על הכירה לצורך שבת -ובולה חדא גזירה היא, דכיון דאינה מתבשלת עוד על הכירה הויה בתחילת שהייה, ואי שרינן להחזיר מבעו"י אתי נמי להחזיר משחשיכה- עכ"ל. וכיון שסובר הרא"ש שטעם האיסור הוא גזירה אטו חשיכה לכן סובר ג"כ שזה גם אליבא דב"ה, שהרי אין שום טעם לחלק בין ב"ש לב"ה בהך גזירה. אבל הר"ן כתב שהטעם לאסור אפילו קדירה שהיא כבר חמה שאינו עושה מלאכת בישול וחימום הקדירה בהנחתה, האיסור הוא -מפני הרואין- עכ"ל. ונראה שהר"ן לשיטתו שזה רק אליבא דב"ש, ולכן האיסור הוא מפני הרואין שיחשבו שמניח קדירה צוננת סמוך לחשיכה, [ואולי יחשבו שמניח קדירה שאינה

נצטנן הקדירה אי אפשר להרתיחה מבעו"י, דינו כמו בשבת עצמו... וטוב להחמיר- (עכ"ל בקצרה).

ב] דעת הר"ן שרק אליבא דב"ש יש איסור בהנחת התבשיל קודם השבת אבל אליבא דב"ה הכל שרי.

אמנם הר"ן בפירושו על הרי"ף הביא את דברי התוס' שביארו את דברי ב"ש שאמרו 'נוטלין ולא מחזירין' שהם אסרו אפילו מבעו"י, וכתב הר"ן את דעת תוס' בזה"ל -וכתבו בתוס' דמדב"ש אסרי כה"ג אפילו בגרופה, נשמע לב"ה כשאינה גרופה, דכל שהוא סמוך לחשיכה כ"כ אסור- וחולק הר"ן על תוס' וכותב בזה"ל -ולא נראה לי כן, משום דב"ש לטעמייהו אזלי דבעו שהות לגמור בכולהו מלאכות שאדם מתחיל מבעו"י, אבל לב"ה דמתירין בכולן עם השמש כדאיתא בפ"ק, אפילו אין שהות ביום כדי להתחמם שרי- עכ"ל. כלומר שהר"ן מסכים עם הדיוק שהמשנה מדברת סמוך לחשיכה אבל הרי המשנה אומרת רק בדעת ב"ש שנוטלין ולא מחזירין [שזה מדובר אפילו מבעו"י] אבל הרי לפי ב"ה נוטלין ומחזירין, וא"כ אין לנו מקור לומר איסור אליבא דב"ה מבעו"י, שהרי אפשר לומר שב"ש לשיטתם בפ"ק שכל מלאכות שבת אסור להתחיל סמוך לחשיכה אפילו שנגמרות מאליהם כשנכנסת שבת, אבל לב"ה דמותר להתחיל סמוך לחשיכה מלאכה הנגמרת מאליה בשבת, יהיה מותר ג"כ ליתן על הכירה קדירה קרה, אפילו שהולכת ומתחממת בשבת עצמה.

ג] הר"ן לשיטתו שלא הביא את הדיוק הראשון, אבל התוס' דייקו שגם אליבא דב"ה יש איסור.

והעיר החת"ס שהר"ן לא הביא את הדיוק

מבושלת כלל, וקעביד ממש מלאכת בישול סמוך לשבת שנגמרת מאליה בשבת] אבל אליבא דב"ה שמתירים להניח אפילו קדירה צוננת [ואפילו קדירה חייטא] סמוך לשבת, לכן חולקים על כל האיסור של החזרת הקדירה מבעו"י.

ד] חידושו של הרא"ש דבאיסור זה של ע"ש ליבא דיני חזרה.

והנה הגמ' לקמן [לח:]: מוסיפה עוד תנאים להיתר חזרה, שהקדירה תהיה בידו, ויהיה דעתו להחזירה, והרא"ש בסוף אות ב' כותב על זה בזה"ל "וארב ששת דאמר מחזירין אף בשבת קאי, אבל מבעו"י לא בעינן" ולמד הגר"א את הרא"ש כפשוטו, דכל מה שצריך כדי להיתר חזרה דע"ש זה רק שיהיה גו"ק, אבל שאר תנאי חזרה לא בעינן, כלומר שמותר להחזיר גם כשהניח ע"ג קרקע ולא היתה דעתו להחזיר. וכל האיסור הוא רק ליתן הקדירה על כירה שאינה גרופה וקטומה. וכן פסק המ"ב בסקע"ב [בשם הגר"א והתו"ש] שכל מה שהביא הרמ"א להחמיר בסמוך לשבת זה רק שלא להניח על כירה שאינה גו"ק.

ונראה שלפי דברי הרא"ש אלו מדוקדקים להפליא דברי המשנה, דהנה המשנה סתמה ב"ה אומרים נוטלין ומחזירין, ולכאורה יש להקשות לפי מה שמבואר בגמרא שיש הגבלות בהיתר החזרה, כגון שתהיה הקדירה בידו משעה שנטלה עד שמחזירה, וכן שתהיה דעתו להחזיר, א"כ חסרים במשנה דינים עיקריים בהיתר החזרה, שהרי סתם אדם שנוטל קדירה מן הכירה זה בשביל ליטול ממנה אוכל, (ואז מה שנשאר בקדירה הוא מחזיר), וכדי ליטול מהקדירה הוא צריך להניחה על משהו וליטול ממנה אוכל, וא"כ איך סתמו ב"ה בדבריהם נוטלין ומחזירין,

דמשמע היתר בכל גוונא, בלי לפרש שהוא צריך לעמוד והקדירה בידו ומישהו אחר מוציא את האוכל? אבל לפי הרא"ש מדוייקים הדברים להפליא, שבאמת כל התנאים של עודה בידו ודעתו להחזיר המובאים בגמרא נאמרו רק על חזרה בשבת עצמה, שזה חידוש דין שהוסיפה הגמרא [שאמנם מרומז גם הוא בלשון המשנה], אבל המשנה עצמה דברה על דין חזרה מבעו"י ובו באמת יש רק דין שהכירה תהיה גרופה וקטומה, ולא שאר תנאי חזרה.

ה] באור טעם הדין שהאיסור בע"ש הוא רק בכירה שאינה גו"ק.

אמנם עיקר דברי הרא"ש צריכים ביאור כיון דהגזירה היא חזרה דע"ש אטו חזרה דשבת, א"כ היה להם לחז"ל לגזור בכל האופנים דאסירי בשבת שיהיו אסורים גם בע"ש? ואולי אפ"ל דדווקא אינה גו"ק שקרוב לבא לידי איסור דאו' שמא יחתה אז אסרו חז"ל גם בע"ש, אבל הדין דהניחו ע"ג קרקע ודעתו להחזיר לכירה גרופה וקטומה [שאינן בה חשש חיתוין] והוא רק משום דמיחזי כמבשל, י"ל דהוי רק איסור שאינו קרוב לאיסור תורה כ"כ דלא חיישי כולי האי שיבואו אנשים לבשל בשבת ולכן לא החמירו בו בע"ש. ויש לבאר יותר הטעם בזה עפ"י דברי האבן האזל בפ"ד מהל' שבת שכתב יסוד בדין גזירה לגזירה בזה"ל -דלעשות גזירה משום דבר אחר ובאותו דבר יוכל לבא לידי איסור דאו' שייך לגזור, אבל היכי דעיקר האיסור הוא דרבנן וגזירה כמו כרמלית דאסור אטו רה"ר, אין אוסרים שתיה דכרמלית שמא יבא להוציא הכלי מרה"ר לכרמלית. דלא גזרינן גזירה לגזירה היינו שנאסור גם מעשה שלישית [כגון לאסור שתיה בכרמלית כשהוא ברה"ר] משום דאם נתיר לו את זה יעשה גם מעשה שניה [שמא

ללמד מדהתירו לו בע"ש דה"נ מותר בשבת שהרי מה שהתירו לו בע"ש זה משום דבע"ש אין בעיה של מיחזי כמבשל שהרי מותר לבשל בע"ש, ובשבת יש בעיה של מיחזי כמבשל, וממילא לא יבא לדמות וללמוד היתר מע"ש לשבת, לכן על זה לא גזרו, ודו"ק.

ז] ביאור חידושו של הרא"ש דכל האיסור הוא דוקא בקדירה מבושלת כל צרכה

והנה יש בדברי הרא"ש יש חידוש גדול בהאי אסורא דחזרה מבעו"י, שהרא"ש כתב [בסי' ב'] בזה"ל - ונ"ל הא דאסור מבעו"י להחזיר לב"ש אף בגו"ק היינו מבעו"י דומיא דמשחשיכה, דכמו משחשיכה דהיינו אחר שנתבשלה נתנה בכירה להשהותה שם, כן נמי מבעו"י דאסור להחזיר היינו אחר שנגמר בישולה ומניחה עומדת על הכירה עד לערב להחזיק חומה, ואם נטלה אז מן הכירה אסור להחזירה אטו שבת, וכולה חדא גזירה היא, דכיון דאינה מתבשלת עוד על הכירה הוי כתחילת שהייה, ואי שרינן להחזיר מבעו"י אתי נמי להחזיר משחשיכה, אבל כל זמן שלא נתבשלה כל צרכה נוטל ומחזיר כל היום - עכ"ל. ודברי הרא"ש צריכים ביאור איזה סברא יש להתיר יותר חזרה כשהקדירה לא נתבשלה כ"צ מאשר כשמבושלת כל צרכה, ובב"י בסי' רנ"ג ביאר בדברי הרא"ש שכל מה ששייך לגזור שמא יטעו אנשים להחזיר משחשיכה זה דווקא כשנתבשלה כ"צ שאין בה מלאכת בישול, אבל כשלא נתבשלה כ"צ ויש איסור דאורייתא של בישול אין חשש שמא יבא להחזירה בשבת ויעבור על איסור דאורייתא של מבשל דכולי עלמא ידעי דאסור לבשל ולא יטעו בזה. ולפי"ד הב"י

יוציא את הכלי מכרמלית לרה"ר] דהיא גופא אינה אלא גזירה [דאיסור כרמלית הוא גזירה אטו רה"ר] - עכת"ד. ולפי"ז יש לבאר גם כאן, דהדין גו"ק הוא דין משום חשש שמא יחתה, אבל הדין דהניח ע"ג קרקע אסור לו להחזיר זה רק דין דמיחזי כמבשל, דאסור חכמים שמא יבא לבשל פעם אחרת, ולכן לגזור ע"ש אטו שבת גזרינן רק בהדין דגו"ק דבשבת עצמה יכול לבא במעשה זה עצמו לאיסור דאו' של חתוי, אבל בהדין דמיחזי כמבשל דמעשה זה עצמו אין בו חשש איסור דאו' אלא זה גזירה למכשול, בזה לא גזרינן ע"ש אטו שבת.

ו] באור גדר הגזירה והטעם בשיעור הזמן של שיעור חימום הקדירה

עוד נראה לבאר גדרי הגזירה באופן אחר, דגדר הגזירה הוא שחששו חז"ל שאם תהיה מותרת החזרה בע"ש אף בשיעור זמן כזה שלא יספיק הסיר להתחמם עד כניסת שבת, נמצא שהאדם רואה שע"י מעשיו מתחמם הסיר בשבת עצמה, ואז יאמר האדם לעצמו אם התירו לי חז"ל להחזיר קדירה קרה בע"ש באינה גו"ק בשיעור זמן כזה ולא חששו חז"ל שמא אחתה בשבת לחממה, א"כ גם בשבת עצמה מותר להחזיר ולא חששו שמא יחתה, ולכן גזרו חז"ל שגם כשמחזיר בע"ש צריך שתהא הכירה גו"ק כדי שידע האדם שכן יש חשש שמא יחתה, ומובן היטב למה שיעור הזמן תלוי במה שהקדירה צריכה להיות רותחת בתחילת השבת. וכ"ז רק לעניין גו"ק, אבל לעניין שאר מילי דחזרה כגון שאם הניח ע"ג קרקע אסור לו להחזיר שם זה רק משום דמיחזי כמבשל דנראה כמי שעושה הנחה בתחילה שע"י שהיה מונח ע"ג קרקע בטלה השהיה הראשונה והוי כמניח לכתחילה בשבת דאסור משום דמיחזי כמבשל, שם ודאי לא יבא

קשה לפרש לשון הרא"ש - כיון דאינה מתבשלת עוד הוי כתחילת שהיה - הרי טעם האיסור הוא לא בגלל ה'שהייה' אלא סתם מכשול שיטעה שאין בה איסור בישול, וצ"ע. עוד ראיתי בב"ח סי' רנ"ג [ד"ה ואם] שהקשה על הב"י שהרי כבר משנתבשלה הקדירה שיעור כמאב"ד סובר הרא"ש שאין איסור בישול מן התורה, וא"כ היו צריכים לגזור כבר משיעור מאב"ד שיטעו הרואים לומר שמותר להחזיר בשבת? ולכן ביאר דברי הרא"ש באופן אחר, דסברתו היא דרגילות השהייה בשבת היא באופן של קדירה שנתבשלה כ"צ, ולכן אופן של שהיה כזאת גזרו ע"ש אטו שבת, אבל שהייה של קדירה שלא נתבשלה כ"צ זה דבר שלא שכיח בשבת, ולכן גם אם נתיר לו חזרה בזה שאינה מבושלת כ"צ לא יבוא לעשות חזרה בשבת, שבשבת הרגילות להתעסק בתבשיל שמבושלת כ"צ. ולפי הב"ח אפשר לפרש מה שהרא"ש כותב "דכיון דאינה מתבשלת עוד הוי כתחילת שהייה" שהכוונה שיש כאן מקרה מצוי של אדם שמכין קדירתו לפני שבת, משא"כ קדירה שאינה מבושלת כל צרכה זה לא נקרא בלשון בני אדם תחילת שהייה משום שאין זה דבר מצוי שאדם יגיע לשבת וקדירתו לא תהיה מבושלת כל צרכה וראויה לאכילה, ודו"ק.

ח] שיטה מחודשת שהביא הר"ן דבנוטל הקדירה בשבת אין הגבלות בהיתר החזרה

הר"ן הביא שיטה מחודשת שלומדת קולא מסוגיית הגמרא בירושלמי, והיא סוברת שכל דיני חזרה המובאים בסוגיית הגמ' שתהיה הקדירה בידו ותהיה דעתו

להחזיר, תנאים אלו נאמרו רק כשנטל הקדירה מבעו"י ומחזירה משתחשך אחרי כניסת שבת, אבל אם נוטל בשבת עצמה ומחזיר לא בעינן שהקדירה תשאר בידו, וז"ל הר"ן - אפשר לפרש מאי דאמרין לעיל לדברי האומר מחזירין מחזירין אפילו בשבת, לומר שאע"פ שהחזרה היא בלבד שנעשית בשבת שרי, ובכח"ג הוא דמפלגין בין עודן בידו להניח עג"ק, אבל כשסילק בשבת בכולהו גווני שרי - עכ"ל הר"ן. והרמ"א הביא שיטה זו בזה"ל - וי"א דכל זה אינו אסור רק כשנטלו מן הכירה מבעו"י ולא החזירו עד שחשכה, אבל אם לקחו משם משחשכה אפילו הניחו ע"ג קרקע מותר, וכן נוהגים להקל... וטוב להחמיר - עכ"ל הרמ"א. (וכתב המ"ב, כי הרבה פוסקים חולקים על הר"ן.) והנה יש לעיין האם לדעת הפוסקים שחולקים על פירוש הר"ן וסוברים שלא מדובר על נטילה מע"ש וחזרה בשבת, האם לשיטה זו מותר להחזיר קדירה שנטלה מבעו"י ורוצה להחזירה אחרי כניסת השבת, דאולי הואיל וכשנכנסה שבת הקדירה לא היתה ע"ג הכירה א"כ נחשב שבא להניח את הקדירה בשבת עצמה דהואיל ולשיטה זו כל הסוגיא דברה על החזרה של קדירה שניטלה בשבת עצמה ע"ד להחזיר, א"כ מנלן לחדש שמותר להחזיר קדירה שניטלה לפני שבת, אולי חזרה כזו של קדירה שניטלה מע"ש כלל לא הותרה? שהרי המ"ב בס"ק ס"ה כתב סברא להקל בניטלה הקדירה בשבת "שהרי הכל ידעו דכבר עמדה הקדירה בכירה ונתבשלה כבר" עכ"ל, וא"כ אולי קדירה שניטלה מע"ש (שלא ראו שנתבשלה כבר) יש חשש גדול של מיחזי כמבשל ואולי לא הותרה החזרתה בשבת.



הרב אהרן ויזר

בגדרי מלאכת קושר לשיטת רש"י [והיראים]

בגדרי קיימא מדאורייתא. (סק"א).

בגדרי קיימא מדרבנן. (סק"ב).

בביאור המותרין לכתחילה. (סק"ג).

בגדרי קיימא. (סק"ד).

שיטת היראים. (סק"ה).

דינים העולים לדעת רש"י [והיראים]. (סק"ו).

בגדרי קיימא מדאורייתא - לשיטת רש"י

א] מבואר בריש פרק ואלו קשרים (שבת קי"א א' ב' קי"ב א') שיש קשרים שחייבין עליהם מדאורייתא, ויש קשרים שאסורים מדרבנן, ויש קשרים שמותרין לכתחילה.

ובדברי רש"י נראה שהכל תלוי לפי זמן קיום הקשר:

שאם קיים הקשר לעולם חייבין עליו חטאת, (קי"א ב' - ד"ה ואלו, ד"ה זממא, קי"ב א' ד"ה בדאושכפי, קי"ג א' ד"ה אבל, ד"ה לא, עירובין צ"ז א' ד"ה והשתא, סוכה ל"ג ב' ד"ה הותר).

ואם מתירו בכל יום מותר לכתחילה, (קי"א ב' ד"ה חלוקה, קי"ב א' - ד"ה פשיטא, ד"ה בדבני, ד"ה דנפקי, ד"ה א"ל).

ואם קיים שבוע או חודש אסור מדרבנן, (קי"ב א' ד"ה קיטרא, ד"ה בדחומרתא, ועיין ד"ה בדרבנן).

[וכעין שיטת רש"י נקטו בבב"ג פרק כ"ג ובהלכות פסוקות הלכות חיה וברא"ש ובריטב"א וחדושי הר"ן המיוחסים וספר התרומה וסמ"ג וראבי"ה ושבלי הלקט

ואור זרוע ורבינו ירוחם ורוקח ע"ד ע"ה וראב"ן שנ"ח ורי"ד ורי"א וריבב"ן וסמ"ק רפ"ב ותניא י"ט וההשלמה ותוס' ר"י הזקן והרמ"ך (הובא בכס"מ) וכן פסק הטור סימן שי"ז, וכן משמע לשון הרמב"ן ועיין עוד לשון רבינו חננאל וערוך ורבינו יהונתן ופרנס קע"ב.]

ויש לעיין לשיטת רש"י אם קיים הקשר יותר מחודש, אם חשוב כלעולם ואסור מדאורייתא:

ובסברא יש מקום לומר דשום קשר אינו קיים כל ימי קיום העולם, ומאי נפקא מינה אם יתכלה החבל אחר כמה חדשים או שנים או שחושב להתירו אז, ואם כן אפשר דזמן ארוך כחודש או יותר חשיב של קיימא, ומאידך גיסא יש מקום לומר דכל שעומד להתירו גרע טפי דעצם הקשר אינו של קיימא, ורק אם בזמן הקשירה אינו עומד להתרה לעולם - חשיב קשר של קיימא.

ובד"ה בדרבנן כתב רש"י שמתירין רק בשעת הטיט, ולכאורה הרבה

פעמים כמה חדשים שאינו הולך בטיט, [וכן הוא בלשון ההשלמה והמאירי בשם רש"י דרך בימות הגשמים מתירין], ומכל מקום מבואר שחייב רק מדרבנן, ויש לדחות דטיט

לאו דווקא והוא הדין חול וכדומה, וכמבואר בריטב"א, וזה אפשר דמצוי מאד לכל הפחות פעם בחודש, עוד מדוקדק בכוונת רש"י דגם בלא טיט הרבה פעמים מתירו, [וכן כתבו התרומה והסמ"ג בשם רש"י], ואם כן אין ראיה מוכרחת משם.

עוד יש להוכיח ממה שכפל רש"י וכתב כמה וכמה פעמים - שהאופן שחייב מדאורייתא היינו כשאנו מתירו לעולם, ולכאורה משמע דלעולם ממש קאמר, ומאידך יש מקום להוכיח ממה שכתב רש"י בגוונא דאסור מדרבנן (ד"ה בדחומרתא) שבוע או חודש, ולכאורה משמע דטפי מחודש חמור טפי, [ויש לדחות דהאמת נקט והוא הדין יותר מחודש].

ולכאורה נחלקו בזה הראשונים להדיא, דברבינו ירוחם כתב דקשר שעשוי לעמוד חצי שנה או שנה חייב עליו חטאת, ולכאורה משמע דגם בחשב להדיא להתירו אחר חצי שנה חייב חטאת, ועיין היטב בלשונו שם, ועיין עוד לשון ספר התרומה 'שרגילות להניח חבל דעלמא ימים רבים קשור אל הדלי והוי קשר קיימא', [ועיין היטב לשון רבינו יהונתן ושיטה להר"ן מה שכתבו בעניבה לדעת ר' מאיר, ולכאורה משמע דנקטי דשנה או שנתיים חמור טפי, ויש לעיין אם סברי דהוי כלעולם].

ולדעת רבינו ירוחם יש לדון אם חצי שנה דווקא נקיט, או שהוא הדין ד' וה' חדשים.

עוד יש לעיין מה מקורו דבחצי שנה כבר חשוב קשר של קיימא, ואולי פשיטא ליה דגם קשר הגמלין והספנין רגילין להתירו אחר חצי שנה או שנה.

ומאידך בהגהות מרדכי רמז תס"ז בשם הר"ר אליהו מלינדריש, כתב

להוכיח דגם זמן ארוך [ואפילו שנה או שנתיים], לא חשיב קשר של קיימא, אלא אם כן מקיימו לעולם, מהא דאיתא ע"ד ב' דקשירת יתדות המשכן חשיב קושר על מנת להתיר, ואף דיש לדחות דלא ידעו אם יפרקו היום או למחר, אין נראה כן למכין, [ועיין עוד בהמשך דברי המרדכי שם בשם אלעזר דקשר של חופה חשיב של קיימא, וצריך עיון]. וכן כתב בשו"ת מהר"ח או"ז רט"ו בדעת רש"י דאפילו חודש או שנה לא חשיב של קיימא.

ואולי כוונתו דכיון שקשרו על פי ציווי ד', אזלינן בתר דעתו של המצווה, וכיון דחלק מהחניות נשארו זמן ארוך, [ועיין רש"י דברים א' מ"ו שהיו בקדש י"ט שנה, ועיין עוד רש"י ריש פרשת מסעי], חשיב כקושר על מנת להתיר אחר זמן ארוך.

ולדעת רבינו ירוחם לכאורה מבואר דלא אזלינן בתר דעת המצווה אלא אחר דעת הקושר, וכיון שבזמן הקשירה לא ידע לכמה זמן קושר לא חשיב קשר של קיימא, [ואכתי יש לעיין אם אסור משום ספיקא דאורייתא, ואפשר דלא מסתבר לגמ' דילפינן מגוונא דספק, ועיין עוד אבני נזר סימן קע"ח סק"ה מה שכתב בדעת רבינו ירוחם].

הבית יוסף נקט בדעת רש"י והטור דיותר מחודש חייב חטאת, ובשם מהר"י אבוהב {נדפס בסוף ספרי הטור ועיין שם} - כתב דקשר העומד ח' ימים חייב חטאת, [ומקורו בדברי הארחות חיים בשם הר"פ, ויש לדחות דהנידון שם לעניין דרבנן, וכן משמע בדיני רבינו פרץ ל"ג, (נדפס בסוף ספר תוס' ר"י הזקן ח"ג)], ואחר כך העתיק הבית יוסף בשתיקה דברי רבינו ירוחם דחצי שנה או שנה חייב חטאת, וצריך עיון מסקנת הבית יוסף בזה, [ובפרישה סתם בשם הבית יוסף דיותר מחודש חייבין חטאת].

האריך להסתפק בזה בשו"ת מהר"ח או"ז סימן רט"ו].

ויש בזה כמה שיטות בדברי הראשונים ז"ל.

דעת מהר"ם מרומנובורג סימן תל"ד שכל קשר שאין מתירין אותו ביומו פטור אבל אסור, ומבואר להדיא דאפילו בקיים יותר מיום אחד אסור מדרבנן, [וכן כתב בתשב"ץ קטן סימן נ"ב בשמו, והובא גם כן בארחות חיים ק"ו וכל בו ל"א], וכן הוא להדיא בהשגות הראב"ד פרק י' הלכה ג' שכתב דמותר רק כשאינו מתקיים יום שלם [-אמנם לכאורה אזיל שם בשיטת הר"ף ועיין מאירי וצ"ע], וכשיטה זו לכאורה משמע באהל מועד דרך ה' נתיב ז'.

לשון הריטב"א דעשוי להתקיים ימים אחדים אסור מדרבנן, ועשוי להתיר כל יום ויום מותר לכתחילה, ולכאורה היינו שני ימים דמיעוט ימים שניים, [ומה שכתב אחדים דלא נימא דהיינו שנה].

רבינו ירוחם כתב דהעשוי להתקיים ג' ימים אסור מדרבנן, וכבר דייק הבית יוסף דפחות מג' ימים מותר לכתחילה לדעת רבינו ירוחם, וכנראה דעת הר"י דשלשה ימים שיעור חשוב הוא לאסרו, [ועיין עוד לשון הרי"א שכתב דעשוי להתיר ליום או יומיים מותר לכתחילה].

האור זרוע כתב דארבעה או חמשה ימים אסור מדרבנן, ולכאורה משמע דג' ימים מתיר לכתחילה, ואולי הסברא בזה דתוך ג' ימים כחדא חשיבי.

הראב"ה כתב שקשר האסור מדרבנן פעמים עומד שבוע הן חסר הן

הט"ז סק"א האריך לחלוק על דברי הבית יוסף, ונקט שם דלשיטת רש"י ודעימיה אין חייבין חטאת אלא כשדעתו שישאר לעולם כל זמן שאפשר ואינו קוצב זמן כלל להתירו, וכן כתב הב"ח, והגר"ז בסעיף א', וכן פסק במשנה ברורה בהקדמה לסמן שי"ז, [ומבואר דפשיטא להו דלא קיימא לן כהרבינו ירוחם].^א

בגדרי קיימא מדרבנן - לשיטת רש"י

[ב] מבואר בדברי רש"י דאם מתיר הקשר בכל יום מותר לכתחילה, ואם קיים שבוע או חודש אסור מדרבנן.

ומבואר שגזרו חכמים שקשר שהוא של קיימא קצת אסור מדרבנן, והיינו אטו קשר של קיימא גמור שאסור מדאורייתא, [וכן משמע ברש"י ד"ה מפתח].

ויש לעיין לשיטת רש"י אם קיים הקשר יותר מיום אחד, אם חשוב כשבוע או חודש ואסור מדרבנן:

ובסברא יש מקום לומר דכל שאינו עשוי להתיר ביומו - אין חילוק בין שני ימים לשבוע או חודש, והכל אסור מדרבנן, ומאידך יש מקום לומר דאין חילוק בין יום אחד לשנים ושלשה ימים, ורק בשבוע שהוא זמן מסוים גזרו רבנן.

ובלשונות רש"י לכאורה צריך עיון, דמחד גיסא ממה שדקדק רש"י וכתב כמה פעמים - דאופן המותר היינו כשמתירין כל יום, משמע דטפי מיום אחד אסור, ומאידך גיסא ממה שכתב דאופן האיסור היינו כשמניחין שבוע או יותר, משמע דפחות משבוע לא נאסר, [וכבר

א. ועיין עוד מג"א סק"א וא"ר סק"ב וחיי אדם ס"א ומאמר מרדכי סק"ג וקרנן נתנאל סק"מ.

יתר, ולכאורה משמע דששה ימים גם כן אסור מדרבנן, וטעם הדבר יש לומר דששה ימים כבר חשיבי כשבוע.

בספר התרומה כתב בשם רבו הר"י דמנעל דבנ שמבואר בגמ' לאסור מדרבנן, היינו משום שכל השבוע לא ישנו רק מעט במנעליהם, ורק בשבת חלצוהו כדי לישן, ומוכיח התרומה מזה דמשבת לשבת אסור מדרבנן, והובא בסמ"ג ובהגהות מימוניות ג' ובמרדכי [עיין שם], ולכאורה כוונתו שבעה ימים, אמנם אף אם חלצוהו בליל שבת ונעלוהו בשבת בבוקר הוי פחות מז' ימים, וכיון שאסור לקשרו ולהתירו מדרבנן, על כרחך שפתחוהו מערב שבת וקשרוהו במוצאי שבת, [ובשבת קשרוהו על ידי עניבה - וכעין זה כתב בקרבן נתנאל סק"נ], ומכל מקום מבואר בגמ' שאסור להתירו בשבת, ואם כן לכאורה מבואר לדעת התרומה דקשר של ששה ימים אסור מדרבנן, ולא נתפרש שם להדיא הדין בפחות מששה ימים, אמנם משמע שם דגם בכהאי גוונא לא היה אוסר בלא ראייה, [ועיין עוד ט"ז סק"ב מה שכתב בזה וצריך עיון].

המרדכי בשם רבינו פורת כתב אם מתקיים הקשר **שבוע אחד** או שבועיים אסור מדרבנן, ומשמע להדיא דפחות משבוע לא אסר רבינו פורת, והיינו דשבעה ימים אסור מדרבנן, [וכן משמע ברוקח ע"ד].

ועיין עוד בארחות חיים ק"ו וכל בו ל"א בשם רבינו פרץ שכתבו דהעומד ח' ימים חשיב של קיימא, ומקורם בדיני רבינו פרץ אות ל"ג [נדפס בסוף ספר תוס' ר"י הזקן ח"ג], והנידון שם באבנטים קצרים דאסור לקשרם ברצועות משבת לשבת,

וכנראה כוונתו דקיים ח' ימים שאינם שלמים, ואם כן הוי כעין שיטת רבינו פורת דשבוע אסור. [וברור דהנידון אם מותר מדרבנן, ומהר"י אבוהב סימן שי"ז נקט בדעת רבינו פרץ דח' ימים הוי של קיימא מדאורייתא (והובא בבית יוסף), ועיין שם שדייק כן גם בדעת הטור וכתב שדבריו סתומים, וצריך עיון].

הבית יוסף בתחילה כתב לדייק בדעת רש"י והטור דפחות משבעה ימים מותר, וכן כתב שם בשם מהר"י אבוהב [עיין שם], ואחר כך הביא דברי רבינו ירוחם דעד ג' ימים מותר, ובסוף דבריו הביא שיטת המהר"ם דכל שאינו מתיר ביומו אסור, והביא כל זה הדרבי משה, וצריך עיון מסקנת דבריהם, והט"ז סק"ב האריך לחלוק על דברי הבית יוסף, ונקט בדעת רש"י והטור דיותר מיום אחד אסור לכתחילה.

הרמ"א סימן שי"ז סעיף א' הביא שני שיטות לדעת רש"י, אם צריך להתירו באותו יום, [וכתב המ"ב סק"ו בשם הפרי מגדים דכל פחות מכ"ד שעות ביומו מיקרי, ובשו"ת מהר"ח או"ח סימן רט"ו צדד דדווקא במתירו אותו יום ערבית עיין שם], או דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא, ולא הכריע, ובביאור הלכה סעיף ד' כתב דבמקום הצורך אפשר להקל ביותר מיום אחד, והוכיח כן ממה שכתבו תוספות [הרא"ש] רשב"א ריטב"א והר"ן קי"ג א' דמותר לקשור חבל בדלי שלנו שאינו עומד לזמן מרובה, והועתק במגיד משנה פרק י' הלכה ג', ובשו"ע שם סעיף ד', [ורמז לדייק זה במגן אברהם שם סקי"ד], ולשון הביאור הלכה לכאורה נראה שלא בא להקל עד שבעה ימים אלא ביומים או שלש.

ב. ועיין עוד ט"ז סק"ה ופמ"ג א"א סק"ג ובית מאיר וחיי אדם ס"ב וגר"ז ומ"ב שי"ד סקמ"ד.

בביאור המותרין לכתחילה - לשיטת רש"י

ג] איתא במתני' קושרת אשה מפתח(י) חלוקה וחוטאי סבכה ושל פסיקא ורצועות מנעל וסנדל ונודות יין ושמן וקדרה של בשר. ובגמ' הקשו מפתח חלוקה - פשיטא? וכעין זה הקשו בכולה מתני', וצריך עיון דאכתי לא ידעינן כלל שיש קשרים המותרין לכתחילה, ולכאורה מבואר דקשר שצריך לפתחו באופן תדירי, לצורך השימוש בבגד או בכלי, אין צד לאסרו אפילו מדרבנן, ואולי פשיטא להו גם משום שהורגלו בפתיחת קשרים אלו, [עוד יש לומר דסמך על מנעל וסנדל דלאו פשיטא נינהו, ומהם אפשר ללמוד הכל].

ותירצו בגמ' לא צריכא דאית ליה תרי דשי, מהו דתימא חדא מינייהו בטולי מבטיל, קא משמע לן. וכעין זה תירצו בע"ב גבי נודות יין ושמן, וקדרה של בשר, וקשריה לפני הבהמה.

ולכאורה מבואר דכהאי גוונא שיש שני קשרים ששימושן שווה פעמים שמבטלין האחד, ויש לעיין אם כוונת הגמ' שמבטלין את הקשר לעולם והוי חשש דאורייתא, או שמבטלין אותו לזמן דהוי קשר מדרבנן, וסתימת לשון רש"י 'ותהוי קשר של קיימא', לכאורה משמע דהוי חשש דאורייתא, דלא מצאנו ברש"י לשון 'קיימא' לקשר דרבנן, [ואולי דייק לה מלשון 'בטולי מבטיל' דמשמע דהיינו לעולם], ורבינו יהונתן ובשיטה להר"ן פירשו דהוי חשש דרבנן שמא יבטלו אותו לחודש.

ולשון הגמ' לכאורה משמע דהוא אמינא - שכל פעם שיש תרי דשי נחשוש דילמא יבטל אחד מהם, ולכאורה ברור שאין דעתו להדיא בזמן הקשריה לבטל הקשר,

אלא שכיון שמצוי קצת שמבטלין הקשר כבר כלול דבר זה בדעתו, והנה זה פשוט דרוב פעמים אין מבטלין הקשר, [ובפרט לפי מה שכתב רש"י דרק בדוחק פושטין ולובשין כן], ולכאורה מבואר דעתה סברה הגמ' דגם כשמסתפק מתי יפתח הקשר צריך לאסור, ולשיטת רש"י דהוי חשש דאורייתא אתי שפיר טפי.

ואכתי צריך עיון דרק קשר אחד מהם יש צד שיבטל, ואיך אפשר לאסור שניהם, וכבר הרגיש בזה רש"י וכתב 'וכיון דלא ידעי הי מינייהו תרוויהו ליתסרו', והיינו דמספיקא אסרינן תרוויהו, ופשוט דלא חשיב ספק ספיקא - דעל כל קשר וקשר בפני עצמו מספקא לן שמא יבטלנו.

ומבואר כמה חדושים בהו"א בגמ': א) שאסור לקשור כשיש לו ספק מתי יתיר. ב) דגם כשקושר בסתמא ויש צד שיבטל הקשר אסור. ג) שאוסרין גם בכהאי גוונא שרוב פעמים אינו מבטל הקשר. ד) שגם בקושר שני קשרים ורק אחד מהם יש צד שיבטל אסור.

ומעתה יש לעיין אמאי לדינא לא חששה מתני' לכל זה, והתירה לקשור שני מפתחי חלוקה, ותרתו אוני, וקדרה עם שלאכא, ותרתו איסרי דבהמה.

ובפשוטו נראה דלמסקנת הגמ' נקטינן שהצד שיבטל קשר אחד הוא צד רחוק ואין חוששין לו, [דאמרינן 'מהו דתימא' וכו'] ומשמע דבאמת אין אומרים כן, וכעין תירוצי הגמ' בחוטאי סבכה דבאמת לא חיישינן שתבטל הקשר, [ושם הוצרכה הגמ' לפרש טפי דמסברא הוה אמינא שבאמת אין מתירתו], וכן נראה לשון הרמב"ם פרק י' הלכה ג', 'ואינן של קיימא אלא פעם קושר ופעם מתיר', [וכן משמע לשון רבינו חננאל

דהיינו - משום שפעמים ישארו קשורים שבוע או יותר, ומשמע להדיא דגם בספק של קיימא מדרבנן אסור, [והא דנקט רש"י כאן חששא דאורייתא - צריך לומר דקמ"ל חידוש טפי דאף לזה לא חיישינן].

ומיושב לפי זה הא דנקטה מתני' כל הנך גוונ', שבכל אחד הוא אמינא שיש צד שיהא של קיימא יותר מחברו, [ולשיטת רבינו יהונתן בגוונא בתרא שקושרין לפני הבהמה, אסור רבנן כיון דמירי בשני חבלים וכשיטתו שם, ועל כרחך פותח תמיד התחתון, וחיישינן שיבטל העליון].

הריטב"א גבי נודות יין ושמן כתב לפרש מסקנת הגמ', דקמ"ל 'דביון דלא ידעינן הי מינייהו, כל אחד חשוב שהוא עומד להתיר, ועוד כי לפעמים מתירן שניהם', וכתב דכן יש לפרש גם תירוצ' הגמ' בתרי דשי ותרי איסרי.

ומבואר בדברי הריטב"א דבאמת גם למסקנת הגמ' אכתי חיישינן שיבטל קשר אחד, אלא שהתירו בזה כיון דהוי כעין ספק ולא ידעינן איזה קשר לאסור, ולכאורה משמע בלשונו דקשר אחד שמסתפק מתי יתירו וודאי אסור, ורק כאן שקשר אחד וודאי מותר לא החמירו לאסור שני הקשרים.

ומה שכתב הריטב"א 'ועוד כי לפעמים מתירן שניהם', לכאורה כוונתו דלכך לא הוי חשש דאורייתא, שוודאי לא ישאר לעולם, ובספק דרבנן התירו בכהאי גוונא שיש שני קשרים, [ואפשר דאזיל כשיטת הראשונים דהחשש כאן שיהא של קיימא מדרבנן, וכן הוא להדיא בדברי הריטב"א גבי תרי איסרי].

'ולא אמרינן דחדא מינייהו בטולי בטלה', ולשון ספר התרומה 'ולא נימא דחד בטליה', וראבי"ה ומאורות גבי תרי איסרי, ועיין עוד לשון ראב"ן שנה"ח וריא"ז וריבב"ן].

וכן כתבו להדיא רבינו יהונתן ובשיטה להר"ן ומאירי, דקא משמע לן דאמרינן פעמים מתיר זו ופעמים זו - ואין באחד מהם קשר של קיימא כלל, ואף בנודות יין ושמן כתבו דלא חיישינן שיקח בקביעות באחד מהם, 'שהרי אין לו ענין בזה יותר מזה', והיינו דכיון שאין מעלה בפתח אחד על פני חברו תלינן שפעם בכמה ימים וודאי יקח מהשני, [ומבואר להדיא דנקטי דיומיים או שלש לא חשיב קשר של קיימא אפילו מדרבנן, ולהשיטות דיותר מיום אחד גם כן אסור מדרבנן צריך לדחוק דנוח טפי לפתוח שניהם, ותלינן שוודאי יפתח שניהם, או דסברי דלא חששו לספק אלא בדאורייתא].

ולפי זה בגוונא שבאמת יש צד שיבטל אחד מהן בזה לא אשכחן היתר בגמ', וכן חזינן להדיא בדף ק"ג א' דתניא 'חבל שבאבוס קושרו בפרה, ובשפרה קושרו באבוס, ובלבד שלא יביא חבל מתוך ביתו ויקשור בפרה ובאבוס', והיינו משום שחיישינן שמא יבטל קשר אחד מהם, [וכדמשמע ברש"י שם ד"ה וקושרו, וכן פירש ברבינו יהונתן ומאירי ועוד ראשונים שם להדיא²].

ומבואר לפי זה דלא אשכחן התירא למסקנא לקשור קשרים שיש צד שהם קשר של קיימא, ולשיטת רש"י היכא שיש צד שהוא של קיימא מדרבנן, אין ראייה כאן לאסור או להתיר, אמנם עיין ק"ב א' רש"י ד"ה קיטרא וד"ה בדרבנן וד"ה בדחומרתא, שבכל האופנים האסורים מדרבנן כתב רש"י

ג. ועיין עוד בלשון הרמב"ם פ"ה ה"ג ובנו"כ והגר"א שם.

בטליה והיינו שישאירנו קשור זמן ארוך ואז נאמר שנתבטל הקשר וחשיב קבוע, קא משמע לך דלעולם אין קשרים אלו מתבטלין וחשיבי קשרי שימוש בעלמא, [והבית יוסף פירש לדברי רבינו ירוחם דהוא אמינא שיבטל הקשרים לעולם, וקמ"ל דרק לקצת זמן מתבטלין].

והנה בביצה ל"א ב' איתא חזותמות שבקרע מתיר אבל לא מפקיע ולא חותך, [וכעין זה איתא להלן קמ"ו א' גבי חזותמות], ופירש רש"י 'מתיר את הקשר דהא לאו קשר של קיימא הוא, שהרי להתיר תמיד הוא עשוי', ולכאורה צריך עיון דאטו אין משאירין הקשר לפעמים שבוע או יותר, ולשיטת רבינו ירוחם אתי שפיר דכיון ששימושו תדיר בפתיחתו וקשירתו, בזה לא גזרו רבנן איסור כלל, ולדעת שאר ראשונים צריך לומר דבאמת גם שם היו מתירין את הקשר כל יום ויום, [וכן כתבו להדיא בפסקי הרי"ד וריבב"ן שם, וכן פסק המ"ב סימן שי"ד סקמ"ד בשם הפמ"ג והגרעק"א, ועדיין יש לעיין בחזותמות].

המור סימן שי"ז סעיף ו' כתב 'קושרין חבל בפני הפרה בשביל שלא תצא, אפילו בשני ראשי הפתח, ולא חיישינן שמא יתיר ראש האחד ויוציאנה דרך שם, ויניח ראש השני קשור', וכן לשון השולחן ערוך שם, ומבואר שפסקו כשיטת הראשונים דלמסקנת הגמ' נקטינן שהצד שיבטל קשר אחד הוא צד רחוק ואין חוששין לו, [והבית יוסף הביא שם דברי הרמב"ם ורבינו ירוחם, ולשיטתו שפסק כהרי"ף אפשר שאין נ"מ בזה], וכן משמע בבאור הלכה סעיף א' [שכתב דהו"א שמבטל לה].¹

ולשיטת הריטב"א לכאורה צריך לומר דבבביתא בדף קי"ג א' - שאסרו לקשור חבל דעלמא בפרה ובאבוס, היינו משום דחיישינן שיבטל קשר אחד לעולם והוי קשר דאורייתא, ובכהאי גוונא וודאי אסור גם בשני קשרים.

ולפי זה מבואר דגם לדעת הריטב"א אסור לקשור בספק של קיימא ואפילו בספק של קיימא מדרבנן, ולא התירו אלא בספק קיימא מדרבנן כשיש לו שני קשרים, דאז לא החמירו לאסור שניהם.

רבינו ירוחם כתב לבאר מסקנת הגמ' - דאף שיכול לפשוט הבגד בדוחק גם אם אינו מתיר כל הקשרים, התירו לקשרם כיון 'שהם קשרים שקושרים אותם לדעת להתיר תמיד בכל יום', ואף גבי חוטי סבכה כתב דאפילו שלפעמים שולפין אותן בלא להתיר הקשר התירו משום כן, וגבי נודות יין ושמן וקדרה כתב דאפילו אם פיו הגדול יהיה 'קשור ימים הרבה' - ויוציא ויכניס היין מפה הקטן, אפילו הכי מותר לכתחילה.

ומבואר בדברי רבינו ירוחם שקשרים ששימושן תדיר בפתיחתן וקשירתן, בזה לא גזרו רבנן איסור כלל ואפילו אם יקיים הקשר שבוע או חודש, ואולי טעם הדבר דבכהאי גוונא לא הוי כלל בגדרי מלאכת קושר, דהוי כפתיחת דלת וסגירתה, ואפשר דגם אם יש צד שיתקיים הקשר חצי שנה או שנה גם כן שרי, [ואף לדעת רבינו ירוחם כהאי גוונא בשאר קשרים הוי חשש דאורייתא].

ולשיטת רבינו ירוחם נראה דכוונת הגמ' מהו דתימא חדא מינייהו ביטולי

ד. וצ"ע בסוגיא דמתירין בית הצוואר מ"ח א' ובפוסקים שי"ז סעיף ד', ולקמן קמ"ה א' מתירין פקיעי עמיר

בגדרי קיימא - לשיטת רש"י

[ד] מבואר בסוגיין שיש קשרים שחייבין עליהם מדאורייתא, ויש קשרים שאסורים מדרבנן, ויש קשרים שמוותרין לכתחילה.

ובדברי רש"י נראה שהכל תלוי לפי זמן קיום הקשר - שאם הקשר קיים לעולם חייבין עליו חטאת, ואם קיים שבוע או חודש אסור מדרבנן, ואם מתירו בכל יום מותר לכתחילה.

ובפשוטו לכאורה תלי בדעת הקושר, שאם דעתו לקיים הקשר לעולם חייב עליו חטאת, ואם דעתו לקיים שבוע או חודש אסור מדרבנן, ואם דעתו להתירו בכל יום מותר לכתחילה.

וכן הוא להדיא לשון שבלי הלקט 'קשר שדעתו לקיימו שבת או חודש פטור אבל אסור, דעתו לקיימו לעולם חייב חטאת, אין דעתו אלא ליומו מותר לכתחילה, והעתיקו הבית יוסף, [וכעין זה בספר הפרנס קע"ב] 'קשר של קיימא שקושר שאין דעתו להתירו אסור לעשותו בשבת, אבל אם דעתו להתירו בערב וכו' מותר', ולשון היראים 'כל קשר שהוא טוב בעיני הקושר שיתקיים לעולם הוי קשר'.

אמנם לכאורה יש כמה ראיות שאין הדבר תלוי לגמרי בדעת הקושר:

(א) תנן קי"ג א' 'קושרין דלי בפסקיא אבל לא בחבל', עוד איתא בברייתא שם 'חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו', ומבואר בגמ' שם דקשירה בחבל [דעלמא] הוי קשר של קיימא, ולכאורה צריך עיון דאמאי סתמו לאסור לקשור בשבת דלי בחבל, הא יכול לקשור על דעת להתירו מיד.

(ב) להלן קל"א מבואר שאין קושרין ציצית בשבת מדאורייתא, ולכאורה צריך עיון

דאמאי לא אמרו שיקשור על דעת להתירו מיד, [וכעין זה הקשה הפמ"ג באשל אברהם סק"ו וסק"ח].

(ג) בעירובין צ"ז א' איתא דהמוצא תפילין שאינן קשורות אסור ללובשן ולהכניסן לעיר [- לדעת ר' יהודה וסתם מתני'], ופירש רש"י שם 'דקשירה אב מלאכה ואסור לקשור בשבת קשר של קיימא', ולכאורה צריך עיון דאמאי לא אמרו שיקשור על דעת להתירו מיד.

(ד) בעירובין ק"ב ב' איתא 'קושרין נימא (של כינור) במקדש (לשיר) אבל לא במדינה, ואם בתחילה כאן וכאן אסור', ובגמ' שם האריכו דתלי בדין מכשירי מצווה אם דוחין את השבת, ולכאורה צריך עיון דאמאי לא אמרו שיקשור על דעת להתירו מיד, [וכן הקשה הגרעק"א בגליון השו"ע].

(ה) בסוכה ל"ג ב' תניא 'הותר אגדו (של לולב) ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק', ומבואר שם דהיינו משום שאסור לקשור ביו"ט, ולכאורה צריך עיון דאמאי לא אמרו שיקשור על דעת להתירו מיד.

[וכן יש לדקדק מעובדא דר' יהודה אחוה דר' סלא קי"ב א' ששאל את אביי אם יכול להתיר סנדלו, ואם יש כל פעם היתר כשחושב להתירו ביומו, מה נסתפק בזה ומאי הוצרך להתירא דסנדל דבי תרי].

בביאור הלכה סימן שי"ז סעיף א' כתב 'דנראה דקשר שדרכו של העולם לעשותו בקביעות, לא אזלינן בתר מחשבת הקושר לבטל שם קשר ממנו, וכתב שם דמדאורייתא אסור, ויישב בזה קושיית הגרע"א מנימא, ועיין שם שהאריך בזה].

ולכאורה כוונתו דקשר שהדרך לקשרו לעולם, לא מהני שיחשוב

לומר דכיון שברוב פעמים קושרו לעולם גזרו שלא לקשרו כלל שמא יקשרו לעולם, וכן משמע לשון הגמ' פסחים י"א א' גבי קשירת חבל בדלי 'קשר של קיימא הוא דודאי אתי לבטולי', וכן כתב רש"י שם 'ואיכא למיחש שמא יניחנו שם', [ולדעת רבנן קי"ג א' דגזרינן חבל דגרדי אטו חבל דעלמא, ק"ו דגזרינן חבל דעלמא לזמן אטו חבל דעלמא לעולם, וכ"כ בביאור הלכה שם], ואם כן יש לדחות גם שאר הראיות מתפילין וכינוור ולולב דגם שם אסור מדרבנן שמא יקשרו לעולם, [ואפשר דלכן נסתפק ר"י אחזה דר"ס אם יכול להתיר סנדלו, שכיון שהיה קטרא דאושכפי (וכמו שכתב רש"י), סבר דילמא גזרו מדרבנן אף שהוא סנדל דבי תרי].

עוד יש שכתבו לדחות כל הראיות דאם כוונתו להתיר רק משום איסור שבת גרע טפי, וצריך עיון הטעם בזה, וכל האחרונים פשיטא להו לא כן.

[**ועיין** עוד לשון הט"ז סק"א דנקיט דאזלינן בתר דעתו, וכן לשון הגר"ז ס"א, (ולכאורה אין ראיה דפליגו על מה שכתב בביאור הלכה - דקשר שהדרך לקשרו לעולם בטלה דעתו אצל כל אדם, ובביאור הלכה לא נקט כן וצ"ע), ובבית מאיר (170) פליג וכתב דאינו תלוי כלל בדעתו אלא בהכרח הקושר, עיין שם שהאריך בזה, ולכאורה בדברי כל הראשונים הנ"ל חזינן דלא נקטו כן].

שיטת היראים

[**ה**] מבואר בסוגיין שיש קשרים שחייבין עליהם מדאורייתא, ויש קשרים שאסורים מדרבנן, ויש קשרים שמוותרין לכתחילה.

להתירו - משום שבטלה דעתו אצל כל אדם, ולפי דבריו אפשר ליישב כל הקושיות - דקשר דלי וציצית ותפילין וכינוור ולולב הדרך לקשרם לעולם, ומהאי טעמא לא מהני שיחשוב להתיר מיד.

[**ויש** לעיין לשיטתו אם הוא הדין במפתחי חלוקה וכדומה שהדרך להתיר כל יום, אם נימא דמותר לקשרו לעולם משום דבטלה דעתו, ואולי מדרבנן אסור, ועיין לשון ריטב"א קי"ג א' שכתב דהקושר דלי בפסקיא ומבטלו, בטלה דעתו אצל כל אדם, ולכאורה כוונתו להתיר לגמרי].

אמנם עיין לשון הריטב"א ושיטה להר"ן קי"ג א' דמבואר להדיא - שהקושר חבל בדלי ודעתו שלא לבטלו לעולם, אין חייבין עליו מדאורייתא, ומבואר להדיא דלא אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם, ואפשר שרק בדלי נקטו כן שפעמים אין מבטלין החבל לעולם, אבל בציצית ותפילין וכינוור ולולב כל פעם קושרים לעולם, ובזה אפשר דבטלה דעתו.

[**ועיין** עוד בדברי הריטב"א ע"ד ב' שכתב דהקושר אחר תפירה ודעתו להתיר אינו חייב משום קושר, [וכן פשיטא ליה למהר"ח או"ז סימן רט"ו, ולשון הרי"ד וריא"ז ע"ד ב' שְקָשַׁר אחר התפירה קשר 'שאינו של קיימא' ואינו חייב משום קושר], ואפשר שבקשירה שאחר ב' תפירות גם כן פעמים שמתירין הקשר ותופרין עוד - ולהכי לא אמרינן דבטלה דעתו].

ועדיין צריך עיון אמאי לא התירו בדלי לקשר על מנת להתירו ביומו, וצריך

ובשלטי גיבורים שם ובפוסקים שכ"ד סעיף ד'.

ה. ועיין פרה פרק ב' משנה ד' ובראשונים שם ובב"מ ל' א' ופסחים כ"ו ב'.

וזה לא חיישינן שישתנה המצב ויהיה סנדל
חדד - ויבטלנו לעולם.]

ולשיטת היראים לא מצאנו היתר בקושר
ליומו ואם פעמים נמלך ומבטלו
לעולם בכל גיוני אסור.

והמותר לכתחילה היינו אפילו בקושר לזמן
ארוך כל שאין צד שימלך ויבטלו
לעולם, וכן כתב להדיא היראים שם.

[והובאו] דברי היראים במרדכי רמז שפ"ו
ובארחות חיים ק"ו וכל בו ל"א,
ובמחזור ויטרי סימן קי"ב אזיל בשיטת
היראים, ועיין עוד בר"י מלוניל שבקיטרא
דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא
פירש הטעם משום שפעמים נמלך ומבטלן
לעולם, ובמנעל דרבנן פירש שפעמים
עומד שבת או חודש, ולשיטתו איכא תרי
חומרי שגם העומד שבת או חודש כרש"י,
וגם מה שפעמים נמלך ומבטלו לעולם
אסור כהיראים.]

ולשיטת שאר ראשונים וודאי שאין מקור
כלל לחומרת היראים, וכל שקשר
ליומו אף שפעמים נמלך ומבטלו לעולם
וודאי מותר.

ונמצא לשיטת היראים קולא משיטת שאר
ראשונים - בקושר לזמן ארוך כל
שאינן צד שימלך ויבטלו לעולם, דלרש"י
ודעימיה אסור מדרבנן ולהיראים מותר
לכתחילה, וחומרא משיטת שאר ראשונים -
בקושר ליומו בגוונא שפעמים נמלך ומבטלו
לעולם דלרש"י ודעימיה מותר לכתחילה
ולהיראים אסור.

הבית יוסף הביא דברי הכל בו בשם היראים,
וכתב דהוא שלא כדברי ספר התרומה
שאסר ברצועות של אבנט שקושרין לשבוע,
ולשון הבית יוסף לכאורה נראה שלא חשש

והנה בגמ' (ע"ד ב' קי"א ב') נתפרש דקשר
דאורייתא היינו של קיימא, ולא
נתפרש להדיא בגמ' גדר האסור מדרבנן וגדר
המותר לכתחילה.

ומצינו בגמ' כמה קשרים האסורים מדרבנן:

(א) קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי
באיסטרידא. **(ב)** מנעל דרבנן. **(ג)** סנדל
בחומרתא דקטרי אינהו. [עוד מצינו קי"ג א'
גזרה בחבל גרדי אטו חבל דעלמא, ואינו
ענין לשאר האסורים מדרבנן].

ובדברי רש"י ועוד ראשונים נראה שהכל
תלוי לפי זמן קיום הקשר - שאם
הקשר קיים לעולם חייבין עליי חטאת, ואם
קיים שבוע או חודש אסור מדרבנן, ואם
מתירו בכל יום מותר לכתחילה, [והרי"ף
והרמב"ם נקטו דמדאורייתא אסור רק קשר
של אומן והוא של קיימא, ולהלן נרחיב
בזה בעז"ה].

והיראים נקט דקשר האסור מדאורייתא
היינו 'כל קשר שהוא טוב בעיני
הקושר שיתקיים לעולם'.

והאסור מדרבנן היינו 'קשר שפעמים
נמלך ומבטלו לעולם', ומבואר
דאף שמתחילה קשרו לזמן, מכל מקום
כיון שלפעמים נמלך ומשאירו לעולם, גזרו
רבנן לאסור בזה אטו קשר דאורייתא
שהוא לעולם.

ופירש דהיינו טעמא שאסרו קיטרא דקטרי
בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא,
שפעמים נמלך ומבטלן לעולם, ואף מנעל
וסנדל דרבנן [ונראה שפירש דחומרתא דקטרי
אינהו היינו רבנן שהוזכרו במנעל], כתב
שפעמים נמלכין ומבטלין הקשר לעולם.

[ולשיטתו] צריך לומר דסנדל דבי תרי עדיף
כיון שעתה אין חשש שיבטלנו,

ג) קשר שיש לו ספק אם יתירנו בתוך זמן המותר לכתחילה או לאחר מכן אסור לקשרו, והוא הדין כשקושר בסתמא ויש לו צד שיתירנו אחר זמן המותר, ואף בקושר שני קשרים ואחד מהם יש לו צד שיתירנו אחר זמן המותר אסור לקשרם, [ולדעת הריטב"א בקושר שני קשרים ואחד מהם יש לו צד שיתירנו אחר זמן המותר ושניהם וודאי אינם לעולם - מותר לקשרם, ולדעת רבינו ירוחם בקשרים ששימושן תדיר לא גזרו חכמים כלל איסור, ובשאר ראשונים ובפוסקים נראה לא כן]. (סק"ג).

ד) בכל זה הולכין אחר דעת הקושר, אמנם קשר שהרגילות לקשרו לעולם לא מהני שיחשוב להתירו ביומו, ואפשר דרך מדרבנן אסור, ולדעת הביאור הלכה אם דרך כל העולם לקשרו לעולם אסור מדאורייתא. (סק"ד).

ה) שיטת היראים שקשר האסור מדרבנן היינו כשיש צד שימלך עליו וישאר לעולם, [וכשאינן צד כזה מותר לכתחילה], ובדעת שאר ראשונים משמע לא כן, והמשנה ברורה חשש לשיטתו. (סק"ה).

כלל לדברי היראים, אמנם המגן אברהם (סק"כ) והחיי אדם סעיף ג' והגר"ז סעיף י' [עיי' שם] והמשנה ברורה סקל"ד העתיקו דברי היראים לחומרא - שכל קשר שפעמים נמלך ומבטלו לעולם אסור, וצריך עיון.

דינים העולים לדעת רש"י [והיראים]

ו) סיכום הדברים לשיטת רש"י [והיראים]:

א) כל קשר שהוא קיים לעולם חייבין עליו חטאת, והיינו שדעתו שישאר לעולם כל זמן שאפשר, [ולדעת רבינו ירוחם חצי שנה או שנה חשיב כלעולם, ובסתימת שאר הראשונים משמע דבעינן לעולם ממש, וכן כתבו להדיא בהגהות מרדכי ומהר"ח או"ז, וכן פסק המשנה ברורה]. (סק"א).

ב) קשר שהוא קיים שבוע או יותר אסור מדרבנן, ואם מתירו ביומו מותר לכתחילה, ויש כמה דעות בראשונים מה הגבול בזה, ולדינא הביא הרמ"א שני שיטות אם כל שהוא יותר מיום אחד אסור [והיינו כ"ד שעות], או שכל שהוא פחות משבוע מותר, וכתב בביאור הלכה שבמקום הצורך אפשר להקל ביותר מיום אחד, ולא נתפרש הגבול בזה. (סק"ב).



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

הנץ המישורי או הנץ הנראה - מאמר שלישי

מפורשת לנהוג כהנץ הנראה, וטעות היא בידם. בידוע שהעיר ירושלים היא יושבת בראש ההר, ואם היו מקבלים את דעת הסוברים לנכות את הרי מואב, אז היה זמן הנץ החמה נקבע בערך 5 דקות לפני הנץ המישורי, וזה ודאי אינו, כי אע"פ שמקובל על הכל [גם לדעת בעלי הנץ המישורי], שבראשי ההרים שהחמה נראית שם מוקדם מהמישורי, ודאי הוא נחשב זמן הנץ החמה, אע"פ שהוא לפני הנץ המישורי, זה דווקא אם באמת החמה נראית שם מוקדם, אבל אם יש במזרחו של ההר הזה, הר אחר המסתיר את הזריחה, בזה ודאי לא יתכן להקדים לפני הנץ המישורי.

וזו היא המציאות בירושלים, הרי מואב הם שרשרת הרים הרחוקים בערך 80 ק"מ מירושלים, הגבוה שבהם גבהו 1100 מטר, והנמוך שבהם גבהו 600 מטר, וזריחת החמה הנראית בירושלים היא מעל ראשי ההרים האלה, כל פעם מעל נקודה אחרת, בהתאם לשינויי עונות השנה. ובימים שהחמה זורחת מעל ההרים הנמוכים שבהם, אז הזריחה נראית בירושלים כמה דקות לפני הנץ המישורי, וכך הוא בערך מחצית השנה, ובימים שהחמה זורחת מעל ההרים הגבוהים יותר, אז זמן הזריחה בירושלים כמעט שווה לזמן הנץ המישורי. ובזמן שהחמה זורחת מעל המקום הגבוה ביותר, אז הזריחה בירושלים מתאחרת קצת יותר מדקה מהנץ המישורי, וזה הפרש חסר משמעות, כי אין מדקדקים בזמן הנץ החמה עד כדי כך.

לאחר שהתפרסמו בעה"י המאמרים הקודמים לחזק את הנץ המישורי, עוררוני תלמידי חכמים מופלגים שליט"א על כמה נקודות חשובות, שלא היו ידועות לי כשנכתבו המאמרים הקודמים, ואשר יש בהן תועלת רבה לבירור הענין, ואשתדל לפרש אי"ה את הדברים בבחיירות.

א] הוראת רבינו מהרי"ל דיסקין זצ"ל

בכמה ספרים ממחברי זמננו, שהם סבורים כהנץ הנראה, טוענים בתוקף ובקול רעש גדול שזו הוראת מהרי"ל דיסקין בספר נברשת, ואני הקטן הייתי סבור לתומי שהאמת אתם, ונדחקתי מפני מה יש לנו רשות לא לקבל את הוראת רבינו.

וע"ז עוררוני שהדברים אינם נכונים, והוראת רבינו אינה סותרת את הנץ המישורי כלל וכלל, וכך ביאור הדברים. השאלה שהוצגה לפני רבינו היא לענין זמן הנץ החמה בירושלים, שיש שם הסתרה של הר הזיתים שהוא סמוך מאוד לירושלים, והסתרה של הרי מואב שהם רחוקים מירושלים. ונחלקו הדיעות בין חכמי ירושלים, שהיו שאמרו לא לנכות לא את זה ולא את זה, והיו שאמרו לנכות את שניהם, וגם בין המנכים את הרי מואב היו חילוקי דעות אם לנכות מפניהם 5 או 7 דקות, והציע בעל הנברשת את הספיקות לפני רבינו, והשיב שאת הר הזיתים צריכים לנכות מפני שהוא קרוב מאוד, אך לא את הרי מואב.

בסבורים מחברי זמננו שיש כאן הוראה

ראשונים. וכן פסקו להדיא בטור ושו"ע סי' נ"ח, ולכן אין שום פליאה אם נאמר שענין התפילה כוונתיקין מסור רק לבקיאם.

וע"ז השיב הרב אייזנבאך, שבדברי המ"ב סי' נ"ח סק"ג וסק"ד מפורש שהוא חייב גמור, ודבריו סובבים על מה שכתוב בשו"ע שם, שנמשך זמנה עד סוף שלש שעות, וע"ז כתב במ"ב, ולכתחילה אסור להתאחר עד אותו הזמן, והביא מחלוקת המג"א והגר"א הידועה, אם מונין שעות אלו מעה"ש או מהנה"ח, וכתב דלענין לכתחילה אין נפ"מ בזה, דבלאו הכי אסור לאחר. וציין מקורו בשנות אליהו בשם הירושלמי, [פ"ק דברכות ה"ב ז:]: על המשנה ר' יהושע אומר עד שלש שעות, תרין אמוראין, חד אמר הלכה כר' יהושע בשוכח, אגיב ליה חבריה, וכי יש הלכה בשוכח, כך היא הלכה, ולמה אמרו בשוכח, כדי שיהא אדם מזוז עצמו לקרותה בעונתה. עד כאן. ומפרש הגר"א בשנו"א דלחד מ"ד זמנה מדאורייתא לכתחילה בעונתה [שהוא קודם הנה"ח], ומה שאמר ר' יהושע שזמנה עד ג' שעות הוא בדיעבד, ואידך מ"ד פליג עליה, וסובר דמדאורייתא זמנה לכתחילה עד סוף ג' שעות, ומדרבנן אמרו לקרותה לכתחילה בעונתה, עכ"ד. הרי מפורש שחייב לכתחילה לקרותה דווקא כוונתיקין. זו היא טענת הרב הנ"ל שליט"א.

והנה יש להשיב על טענתו, שדברי הגר"א ומ"ב רק לענין ק"ש, וכמו שהוכחנו בעה"י [במאמר השני] בדעת הרמב"ם. אלא שאין זו התשובה העיקרית, אלא האמת היא שדברי מ"ב האלה ענין אחר יש להם, כי לכאורה דברי מ"ב הללו הם מוקשים ותמוהים עד מאוד, וכבר ידוע ומפורסם לתמוה על דברי רבינו הללו, וכך הצעת הדברים.

מעשה יובן, שהוראת רבינו מהרי"ל דיסקין זצ"ל, לא באה נגד הנץ המישורי, אלא נגד טעותם של חלק מהשואלים, שהיו סבורים לנכות את הרי מואב, אשר לפ"ז יוקדם זמן הנץ 5 דקות לפני הנץ המישורי, וזה דבר שאין לו שחר, וכמובן.

ואין הוראה זו נוגעת למי שדר בארץ המישור, ויש הרים רחוקים שמסתירים את הזריחה ומאחרים אותה בכמה דקות. לא בזה הורה רבינו לילך אחר הנץ הנראה, ולא יתכן לטעון בזה שמנהג ירושלים יכריע לענין מקומות אחרים, כי המציאות אינה דומה. ובה הוא שהיה המנהג כהנץ המישורי, ונשתנה בהשפעת הגר"ש דבליצקי זצ"ל. (ישר כוחו של הג"ר דוד אהרן סופר שליט"א שטרח להסביר לי את הדברים היטב. [ונזדמן לידי כעת קובץ בית אהרן וישראל גליון ק' ניסן תשס"ב. ושם נדפס מאמר מאת הרב בצלאל גלינסקי שליט"א ככל הדברים הנ"ל].

ובזה יובן, כי מה שהביאו בעלי הנץ הנראה הוכחה לשיטתם מדברי בעה"מ בסוגיא דנברשת, ובמאמרים הקודמים כתבתי לדחות את ראייתם, אין אנו צריכין לדיחוי ההוא, כי עצם ההוכחה בטעות יסודה.

ב] הרב אוריאל ראובן אייזנבאך שליט"א האריך בקבצים הקודמים להשיב על דברינו בענין הנץ המישורי, ועל רוב טענותיו איני רואה צורך להשיב, מפני שכמדומני כל הקורא יוכל להבין מעצמו את התשובה עליהן. והנני להשיב כאן על אחת מהערותיו, שהיא הערה שיש בה ממש, וכך הצעת הדברים, שבדברינו נקטנו ליסוד מוסד, שענין תפילה כוונתיקין הוא מעלה ומצוה מן המובחר, ואין בזה שום חובה. וכך הוא מפורש בדברי הרמב"ן במלחמות ועוד

יעשו בביהכ"נ מנין ותיקין, ואם ותיקין חיוב גמור, היאך יתכן הוראה כזאת?

והאמת, שאין צורך להאריך בזה, גלוי וידוע שמנהג רוב ישראל בכל הדורות עד היום הזה, שלא להתפלל כוותיקין, ומי יוכל להכחיש זאת, וגם רבינו הח"ח עצמו לא נהג להתפלל כוותיקין (זה ידוע לנו בביורור גמור), ובהכרח שדברי מ"ב הללו ענין אחר יש להם, וצריכין אנו לעמוד על סוד הדברים.

ג] הנה נתבאר, שדברי המ"ב סי' נ"ח סק"ג וסק"ד המה לכאורה חידה סתומה, ואחר העיון נראה שיש ללמוד את פתרון החידה מדברי הראשונים, דהנה רבינו יונה (ד: על הסוגיא בדף ט') האריך לבאר ענין כוותיקין, ודעתו דק"ש זמנה לכתחילה עד הנה"ח, ובדיעבד עד סוף שלש שעות, ולכאורה נראה שדעתו כהרמב"ם פ"א מק"ש הי"א, שחובה לקרות ק"ש קודם הנה"ח, והזמן דעד שלש שעות הוא רק למי שעבר ואיחר, אלא שבסוף דבריו הביא רבינו יונה את הסוגיא דנברשת הנ"ל, וכתב ללמוד מזה, דאע"פ שזמנה לכתחילה הוא קודם הנה"ח, אפ"ה אם לא קרא אותה קודם הנה"ח, יש לו להקדים ולקרותה במהרה כל מה שיוכל, וזה ענין הנברשת לשאר עמא דירושלים, שלא היו קמים כ"כ בהשכמה, ועשו להם הכירא זו לקרות מיד אחר הנץ.

ובך הם גם דברי הרא"ש סי' י', שהביא הסוגיא דנברשת, וכתב דהך זימנא נקבע להמון העם שאינם יכולים למהר ולקרות כותיקין, עכ"ד. גם הרשב"א (ח' ע"ב) הביא הסוגיא דנברשת, וכתב וז"ל ל"ק דהתם לציבור שא"א להם להתקבץ ולכוין כותיקין, וע"ז אנו סומכין שלא לעשות כוותיקין. עכ"ל הרשב"א. וכל דברי הראשונים הנ"ל הובאו בב"י סי' נ"ח. ויש

א. תמוה מאוד, הלא מפורש בדברי השו"ע באותו הסעיף, שמצוה מן המובחר לקרותה כוותיקין, ואם דעת רבינו לחלוק על השו"ע ולומר שהוא חיוב גמור, היה לו לקבוע דבריו על דברי שו"ע הללו, ולומר שאין הלכה כן, ואינו מצוה מן המובחר אלא חיוב גמור, ואיך הכחיד את הדברים תחת לשונו, כאילו דבריו לפרש את דברי השו"ע.

ב. ועוד מה הוא שכתב, ולכתחילה אסור להתאחר עד אותו הזמן, משמע מלשונו, שההוראה היא שאסור להתאחר עד סוף הזמן, וצריך לקרות מוקדם יותר, ואם כוונתו שצריך לקרות דווקא כוותיקין, איך כתב זאת בלשון כ"כ מטעה ומבלבל? ואיך החסיר את עיקר המכוון, שצריך להתפלל כוותיקין, ותחת זה כתב הוראה אחרת שלא לאחר עד סוף הזמן. ולכאורה ההוראה הזאת איננה נכונה, כי מי שכבר איחר את הזמן שקודם הנה"ח, היכן נזכר בירושלמי שאסור לו לאחר עד סוף הזמן?

ג. ועוד יש לתמוה מסוגיא מפורשת ביומא ל"ז ע"ב, שהנברשת על פתחו של היכל, בשעה שהחמה זורחת, ניצוצות יוצאין ממנה, והכל יודעין שהגיע זמן ק"ש. ומפרשין שהנברשת הזאת אינה לכהנים, אלא לשאר עמא דבירושלים, להודיע להם זמן ק"ש. וביארו הראשונים, שהעם בירושלים לא היו מתפללין כוותיקין, וקראו ק"ש לאחר הנה"ח, ותקנו להם חכמים נברשת לידע מתי לקרות.

ד. ועוד יש לתמוה, שבדברי רבינו המ"ב בדוכתי טובא מפורש, שהנהגה להתפלל כוותיקין היא הנהגה טובה שנהגו בה מקצת העם הזרזים וכשרים, יעוין בביאה"ל שם ד"ה ומצוה וסוף ד"ה כמו, ובמ"ב סי' צ' ס"ק ל"א, ובביאה"ל סי' קי"ד ס"ב ד"ה לא יקדים כתב שבשמיני עצרת לא

כמרגלית, שאינו חולק על דברי השו"ע שדין כוותיקין הוא מצוה מן המובחר ואינה חובה, אבל מי שלא קרא קודם הנה"ח, אין לו רשות לאחר מלקרות עד סוף זמנה, כי עדין מוטל עליו לקרות בעונה שתקנו חכמים למי שאינו יכול להשכים, והיא עונת הנברשת. [איני קובע מסמרות שכך פירוש דברי הירושלמי, אלא שכך פירש בו רבינו המ"ב].

ועוד הרווחנו בזה ליישב פליאה אחרת, במש"כ בביאה"ל שם, שהזהירים לקרות כוותיקין מותר להם לקרות ולהתפלל ביחידות אם אין להם מנין, משמע דמי שאינו רגיל בכך, אסור לו להתפלל כוותיקין ביחידות. וכבר תמחו מה טעם יש לחלק בזה, ונדחקו לתרץ, וע"פ דרכנו הדברים מחוורים, שכך היא עצם תקנת חכמים, שתיקנו שני עונות לק"ש. עונה אחת לרגילים להשכים והוא קודם הנה"ח, ועליהם נאמר שהוא עדיף מתפילה בציבור, ועונה אחרת לשאר העם שאינם רגילים להשכים, והיא עונת הנברשת, ונמצא שאצל מי שרגיל להשכים, אצלו חובה גמורה לקרות ק"ש כוותיקין, ולכן אצלו הוא דוחה תפילה בציבור.

להוסיף שכע"ז כתב הרמב"ן במלחמות, ולא הביאו הב"י.

ודע, שדברי רבינו יונה והרמב"ן והרא"ש והרשב"א אינם שיטה אחת, וחילוקים גדולים יש ביניהם בביאור הסוגיא ובהכרעת ההלכה, אכן לענין הנקודה הנצרכת לנו כאן דברי כולם שוים, שהעולה מדברי כולם הוא שלמי שרגיל להשכים, זמנו לכתחילה הוא כותיקין, ולשאר העם שאינם רגילים להשכים, תקנו חכמים זמן אחר, ודלא כהרמב"ם שסובר שחובה על הכל לקרות ק"ש קודם הנץ, ודבריו תמוהים, מה יעשה עם הסוגיא הנברשת. וע"כ צ"ל שהוא סובר שהניצוצות יוצאין מהנברשת לפני הנה"ח, וזו דעת יחידאה ואין הלכה כן.

ומעתה מ"ש בירושלמי, שהשיעור דעד שלש שעות הוא בשוכח, אבל לכתחילה צריך לקרות בעונתה, האי עונתה אינה דווקא קודם הנה"ח, שהרי מצינו שתקנו חכמים עונה אחרת לק"ש, והוא כשיוצאין ניצוצות מהנברשת, וזה הוא זמן ק"ש לכל העם.

ומעתה דברי רבינו הגדול במ"ב מאירין



הרב משה חליוה
מז"ס 'ענפי משה' וש"ס

בהא דנהג מהרש"ל ז"ל לברך ביום ב' דחנוכה ברכת שהחיינו בסדר ההדלקה על שרגות קטנות של כסף

ב', ושהחיינו אכלים חדשים, ומ"מ צ"ע אם יש לנו לעשות כן דלא מחזי כיוהרא ושאני אדוננו רש"ל ז"ל, ועוד דהרואה יאמר דמברך זמן בליל ב', עכ"ל.

והנה הכי איתא בשבת (כ"ג א') א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך, אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך ב', ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך שנים, ורואה מברך אחת, מאי ממעט, ממעט זמן, ונימעות נס, נס כל יומיה איתה, ע"כ, וע"ש.

ולפום פירושא דהפמ"ג ז"ל נמצא דהו"א דגמרינן במאי דקאמרה מאי ממעט ממעט זמן, היינו למימר דאה"נ יש מקום למימר דיברך בב' ימים ראשונים שהחיינו, והיינו דשהחיינו חד אנס דנצחון ושהחיינו חד אנס דשמן, רק דאנן קי"ל דמברך שהחיינו דייקא בליל ראשון ותו לא מידי.

ואפשר דביאורו של דבר דכללו רבנן להני ב' ניסים בשהחיינו חד דמברכין עלי' בליל ראשון דחנוכה, מדכולא זימנא דחנוכה חדא הוי (וכע"ז מבואר לכאורה בשלמי תודה (חנוכה, פ"ג ס"ג) ע"ש היטב), אלא דמהרש"ל ז"ל לחיבוב מצוה, ור"ל לחיבוב הנס המיוחד דאיכא נמי ביום שני דחנוכה קנה שרגות קטנות של כסף לאדלוקי בהו, וחידשן ליום שני לברך שהחיינו מיוחד עליהו, ולמיפטר נמי בהדי לשהחיינו ביום ב' (ואפשר דשאני לי' האי הו"א דגמרינן מכל

כתב בספר מטה משה (סימן תתקפ"ט) בתו"ד וז"ל: ואני כשהייתי שואב מים ממעיני הישועה ממקור מים חיים הנובעים מים של שלמה מורי הגאון ז"ל, ראיתי שקנה לו שרגות קטנות של כסף, ובליל שני התחיל להדליק בה ובירך להדליק ושעשה נסים ושהחיינו, וטעמו כדאיתא בברכות בנה בית חדש וקנה כלים חדשים מברך שהחיינו, אף שהרא"ש ובנו הטור כתבו דבשעת קנין יש לו לברך אע"פ שלא נשתמש בה עדיין, מ"מ היה נוחא ליה להסדיר ברכת שהחיינו עם אלו שתי ברכות, כמו שמסדרין שהחיינו דלולב עם ברכת נטילה, ושהחיינו דסוכה עם קידוש היום, וכמו שמסדרין ברכת על נטילת ידים עם שאר הברכות בבה"כ כאשר הנהיג הוא ז"ל, ע"כ. וע"ע באלי' רבה (תרע"ג, ט"ו) ע"ש.

והנה בפרי מגדים סי' תרע"ג (א"א, ס"ק י"ב) כתב בתו"ד וז"ל: מהרש"ל ז"ל קנה מנורה כסף [=אמר הקמ"ח, יש להעיר במ"ש הפמ"ג ז"ל דמהרש"ל ז"ל קנה מנורה כסף, והא במט"מ ובא"ר מבואר דקנה שרגות קטנות של כסף, ע"ש], ובליל שני הדליק בה ומברך שלש ברכות, שהחיינו גם כן, יע"ש. והנה בגמרא (שבת כ"ג א') ממעט זמן, דלא תימא בכ"ה נס נצחון וכו' נס דשמן וא"כ יש ב' שהחיינו עיין סימן תר"ע, ומכל מקום אנן קיימא לן דאין מברך שהחיינו בליל ב', רק מהרש"ל ז"ל עשה כן לחיבוב מצוה, וסדרן ג' ברכות אנרות בליל

הו"א, וצ"ע).

בתחלה ברכת "להתעטף" ואח"כ שהחיינו, ואין זה מיקרי הפסק כיון שהלבישה היא תחלת השימוש, וה"נ דכוותיה, וע"ש בהשגות רע"א על הדה"ח שדן מצד שנתחייב בברכת שהחיינו קודם ברכת הציצית, אבל מצד הפסק אין כאן חשש, ובמ"ב סי' תרע"א ס"ק מ"ה כתב דמי שבירך שהחיינו בבית הכנסת, כשמדליק בביתו ומוציא את בני ביתו יכול לחזור ולברך שהחיינו, ושם צ"ע כיון שיצא בברכה זו למה לא יהא הפסק לדידיה, ועי' לעיל סי' כ"ו אות א' מה שביארנו בזה בס"ד, עכ"ל, וע"ש.

ברם לפענ"ד לאו מילתא דפסיקא לדמויי הא דציצית למנורה, דהן אמת דבציצית תחלת השימוש הוי העטיפה, ומקודם לזה אין עושה שום שימוש בהטלית, ברם גבי מנורה הלא מקודם ההדלקה כבר מניח בה השמן והפתילות, ושפיר נימא דהוי זה שימוש דמחייב לענין ברכת שהחיינו, וכעין הא דאין להשתמש בכלי שאינו טבול להניח בו משלוח מנות וכיו"ב, ומ"מ איכא למדחי ולימא דמנורה עומדת להדלקה דמצוה, וכל זמן דלא אדליק בה לא חשיב שימוש בה, ושפיר מצי לברך שהחיינו בעת ההדלקה, ויש לדון בזה.

תו כתב בשלמי תודה (שם) וז"ל: ובשם מרן הגרי"י קניבסקי זצ"ל בעל הקה"י שמעתי ליישב ההיא דמהרש"ל, דאפשר דטעמא דלא הוי שהחיינו בליל שני הפסק בין הברכה להדלקה הוא משום דנהי דלא תיקנו חז"ל לברך שהחיינו בכל יום מימי חנוכה וכדפרש"י בשבת (כ"ג א') ד"ה כל יומי, דזמן משהגיענו לתחלת זמן הגיענו, מ"מ כיון דאיכא ביה חילוק ימים, ובכל יום הוי כיו"ט וכמש"כ תוס' בתענית (כ"ח ב') ד"ה ויו"ט הראשון, דהיינו טעמא דבחנוכה גומרין

מיהו איכא לעיוני אעיקרא דמילתא, דהנה מלישנא דהמטה משה [אשר הוא מקור הדברים] נראה דהא דבירך מהרש"ל ז"ל שהחיינו נמי ביום ב' אשרגות של כסף הי' בכדי להסדיר ברכת שהחיינו עליהו יחד עם הברכות דיום ב', ולא משום איזה לתא דיומא גופי', ומהו שפירש הפמ"ג ז"ל דלא כן, ואפשר דיש מקום לומר דמאי דהכריח להפמ"ג ז"ל לפרושי דלא כן היינו לצד דאולי נימא דכל מאי דעביד מהרש"ל ז"ל ברכת שהחיינו ביום ב' היינו דייקא אשרגות של כסף, לכאורה צ"ב דאכתי הו"ל כהפסק דהו"ל לאדלוקי תיכף ומיד אחר שבירך ב' ברכות דלהדליק ושעשה ניסים, ולזה קאמר הפמ"ג ז"ל דמהרש"ל ז"ל בירך נמי איומא גופי' ושפיר נפיק מחששא דהפסק.

גם הלום מצאתי בעזה"י בספר שלמי תודה (חנוכה, עמוד צ"ג) דמיייתי למ"ש המטה משה, וכתב עלה וז"ל: וצ"ע כיון שאין הברכה שייך לענינא דחנוכה אלא מדין קנה כלים חדשים הוא דמברך שהחיינו, למה לא יהא הברכה הפסק בין ברכת להדליק להדלקה, ולא דמי ללולב וסוכה דמברך נמי על הלולב ועל הסוכה או על היו"ט שהחיינו, אבל הכא אינו שייך לענינא דחנוכה כלל, ואם היה מברך שהחיינו תחלה שפיר דמי, אבל מדבריו משמע דבירך שהחיינו לבסוף, ואולי כיון שעל המנורה שמדליק בה הוא דמברך שייך זה למצות היום ואינו הפסק, מיהו בלא"ה ניחא דכיון דבתחילת השימוש הוא דצריך לברך, אם לא בירך בשעת הקנין, וההדלקה היא תחלת השימוש, אין זה הפסק, וכמש"כ השו"ע בהל' ציצית סי' כ"ב בדיון קנה טלית חדשה דמברך שהחיינו בעת עיטוף ראשון, וע"ש במ"ב סק"ג בשם הפמ"ג והדה"ח דמברך

את ההלל בכל יום טפי משמונת ימי פסח, משום דבכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חר וחר יום טוב, א"כ דמי קצת לליל שני של ר"ה דמבואר בשו"ע סי' ת"ר ס"ב דאומר שהחיינו בקידוש בליל שני אף אם אין לו בגד חדש או פרי חדש, וע"ש במ"ב סק"ה הטעם דאף דקדושה אחת היא מ"מ שני ימים הם, וא"כ ה"נ כיון דשני ימים הם יש לשהחיינו שייכות גם לענין ימי החנוכה, אלא שלא תיקנו לברך בכל יום וכדפרש"י, אבל מ"מ כשבירך אין זה נחשב הפסק כיון דשייך שפיר אף לענינא דחנוכה, עכ"ל, וע"ש היטב. ולכאורה קרובים הדברים למאי דנתבאר בפמ"ג ז"ל דמייתנין לעיל, ודוק בכל זה.

ובמאי דכתב הפמ"ג ז"ל דמייתנין לעיל בשלהי דבריו "ומ"מ צ"ע אם יש לנו לעשות כן דלא מחזי כיוהרא ושאני אדוננו רש"ל ז"ל, ועוד דהרואה יאמר דמברך זמן בליל ב" ע"ש. הנה יש לדון בהא דבשו"ע סי' תרע"ו (סעיף א') כתב וז"ל: המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות, להדליק נר חנוכה ושעשה נסים ושהחיינו, ואם לא בירך זמן בליל ראשון מברך בליל שני או כשיזכור, ע"כ. ובמ"ב (שם, ס"ק ב', ד"ה או כשיזכור) כתב וז"ל: "רוצה לומר כשיזכור בשאר הלילות בשעת ההדלקה [לבוש], ואם נזכר אחר ההדלקה אינו מברך בלילה זה עוד", עכ"ל וע"ש. לא נימא כחששא דהפמ"ג ז"ל דהרואה יאמר דמברך זמן בליל ב', מאי שנא הא דשכח לברך אזמן בליל א' דמברך ברכת הזמן בליל ב' בשעת ההדלקה, דמ"ט לא ניחוש דהרואה יאמר דמברך זמן בליל ב' דאטו מידע ידע דשכח, וצ"ע.

ואפשר דיש לומר דמ"ש הפמ"ג זל דהרואה יאמר וכו' היינו אבני ביתו, וממילא א"ש מאי דקחייש לזה דייקא בגוונא

דמהרש"ל ז"ל, דהא התם שמעו בני ביתו דבירך אזמן בליל א', ושוב שומעים דמברך אזמן בליל ב', משא"כ בגוונא דשכח לברך אזמן בליל א' דבני ביתו מידע ידעי דהא דמברך אזמן בליל ב' היינו מחמת דשכח לברך בליל א', ומיהו יש בזה מן הדוחק דאי כל הא דתלי' זה בבני ביתו, נימא דיאמר להו דמברך אזמן בליל ב' לא איום גופי' אלא על כלי המנורה, ויש לעיין בזה טובא.

אחר הדברים האלה חזי הוית בשו"ת משנת יוסף למור"ר הגאון הגדול ציס"ע רבי יוסף ליברמן שליט"א חלק שביעי (סימן קכ"ט) דעמד בהנהגתו דמהרש"ל ז"ל הנזכרת, וביאר בזה בתור"ד בהקדים מ"ש בשו"ת כתב סופר (סימן כ"ו, ד"ה ויש לי) לאסתפקי אם מותר לברך ברכה אחת דשהחיינו על מצוה ועל פרי או בגד חדש יחד, מי נימא שהחיינו על מצוה הוי הודאה על הנאת הנשמה שזכתה לשמוח בקיום המצוה, ואילו שהחיינו על פרי חדש היא על הנאת הגוף, או דילמא שברכה אחת היא לאבינו שבשמים שהחיינו וקיימנו לזמן הזה, ובודאי כשא"א בענין אחר כמו בליל ב' דר"ה מברכים שהחיינו אחד על קדושת היום ועל הפרי חדש, אבל בדאפשר לברך על כל אחד בנפרד באופן שאין חשש ברכה שאינה צריכה לכאורה הכי עדיף טפי ע"ש, ודעפי"ז כתב בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן כ', ד"ה והנה מצד) דמי שמקדש בליל א' דר"ה ומברך שהחיינו לא יביא פירות חדשים שיש לו בביתו להניחם על השלחן כדי לפוטרם בשהחיינו שאומר על הקידוש, ולא חשיב בכך גורם ברכה שאינה צריכה מדהוי שני דברים מחולקים, דעל הזמן של יו"ט מברך שהחיינו ולא על הנאתו הגשמית, משא"כ בפרי חדש אינו קשור עם היו"ט, ע"ש.

ועפי"ז כתב מור"ר שליט"א במשנ"י (שם)

הדלקת נ"ח בהידור בכלי כסף, והרי זו שמחה מעורבת מב' הסוגים הנ"ל, שמחה רוחנית של קיום מצוה התלויה בדבר גשמי של כלי נאה - ולכן לא יצא מהרש"ל ידי חובתו בהשהיינו דליל א', וכנ"ל, דבליל א' השהיינו היא על המצוה בלבד, ועל ימי חנוכה ובשרגות דכסף מעורבת שמחת הנאה מגשמיות - אבל שפיר סידר את השהיינו בסדר הברכות דליל ב', דסוף סוף עיקר שמחת לבו היתה מהידור המצוה, והי' השהיינו מעין הברכות על המצוה, ולכן לא נחשבה לו להפסק. ולפי"ז אם חתן קיבל מנורה חדשה אחרי ההדלקה דליל א', וכן כל מי שיקנה לו מנורת כסף לא יוכל לברך עליה שהחיינו בליל ב' דחנוכה על סדר הברכות, דלדידי' הוי הפסק, דמי ידמה עצמו למהרש"ל שגם הגשמיות לרוחניות נחשב לו, עכ"ל. ועי' מ"ש במשנ"י מענין ברכת שהחיינו על טלית שמתעטף בה החתן בראשונה, ע"ש היטב.

ונומייתי למור'ר הבעמח"ס משנת יוסף שליט"א מדברי הפמ"ג ז"ל דמיייתנן לעיל במאי דביאר הנהגת מהרש"ל ז"ל באופ"א, ודגם איהו גופי' כתב במסקנתו "ומ"מ צ"ע אם יש לנו לעשות כן דלא מחזי כיוהרא, ושאני אדוננו רש"ל ז"ל, ושמח בזה, ועי' נמי בספר הליכות שלמה ממרן הגרשז"א זלה"ה (חנוכה, פט"ז ס"י ובדבר הלכה ס"ק כ"ד), ודוק היטב.

[ועי' בספר חיי נפש להגה"צ רבי ישראל ארי' זלמנוביץ זלה"ה (דרוש והלכה, חלק שני, פרשת וישלח, ס"ק ס"א) מ"ש בהא משו"ת פקודת אלעזר (סימן ג'), ויל"ע שם בדבריו בל"נ אי"ה].

וז"ל: מעתה לפי מה שנהג מהרש"ל ז"ל שתי ברכות שהחיינו דליל א' ודליל ב', ברכות מחולקות הן, דליל א' היא על מצות נ"ח, דהיינו על הנאת הנשמה מהמצוה ומקדושת היום, ודליל ב' היא על הנאת קניית כלי כסף חדש, ובזה יש ליישב מה שלכאורה קשה מאד למה לא הדליק מהרש"ל בליל א' במנורת הכסף החדשה, והיה עולה לו ברכת השהיינו על מצות נ"ח ועל כלי הכסף החדש, וכאשר הניח השהיינו על המנורה ליום ב' ה"ז נראה כברכה שאינה צריכה - ולפ"ד המנח"ש הנ"ל א"ש, דכיון שסוג שתי ברכות שהחיינו מחולקות, לא רצה לצאת בברכה אחת לשניהם, ולא חשיב בכך גורם ברכה שאינה צריכה - אבל עדיין קשה להבין ענין ברכת השהיינו דליל ב', דהלא הוי הפסק בין הברכה להדלקה וכנ"ל, והנלע"ד עפ"ד הכת"ס (סי' כ"ו הנ"ל) דעיקר ברכת שהחיינו נתקנה על שמחת הלב (שו"ע רכ"ג, ד'), אלא דינן כמה מיני שמחות ללב, יש הנאת עצמו כגון רואה אוהבו אחר ל' יום (רכ"ה א'), או בנה בית חדש וקנה כלים חדשים (רכ"ג, ג') או על פרי חדש (רכ"ה, ג'), וכאשר שמחה זו היא לתועלת לו (שו"ת הרשב"א ח"א סו"ס רמ"ה, עי' שו"ת משנ"י ח"ה סי' נ"ז) - ויש שמחת הלב מהיו"ט שהגיע, מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, או ממצוה הבאה מזמן לזמן, כמו נ"ח ומגילה וכדומה, ובברכת שהחיינו על יו"ט או על מצוה מזמן לזמן, גם מודים בזה להשי"ת שנתן לנו חיים עד כה (פמ"ג סי' כ"ב במשב"ז), ומהרש"ל בודאי לא שמח כ"כ בשרגות הקטנות, ועיקר שמחתו היתה על שמחת המצוה, שזכה לכך לקיים מצות



הרב אבינועם טאובנר

בענין ברכת מגן אבות

הרוצה לצאת יד"ח מהש"ץ בליל ש"ק

יש להקדים כמה הלכות:

א. בשו"ע או"ח סו"ס רס"ח כ' דיצא אם טעה בתפילת ערבית שלו או לא התפלל כלל, ובלבד שישמע מתחילה ועד סוף. כ"כ בשו"ע שם. ולא הזכיר לכוין לצאת יד"ח ערבית. אך פשוטו שצריך לכוין, וזש"כ שישמע מתחילה ועד סוף. וחיילי מדברי מו"ר הגר"א גניחובסקי בספר בר אלמוגים, באחד ששכח יעו"י במנחה, ושמע מגן אבות אך לא כיוון, והסיק שם דלא יצא ע"ש. וכן רהיטת המשנ"ב "דאם כבר אמר הש"ץ", כלומר והאדם לא לא כיוון לצאת יד"ח בזה.

ב. בתחילת סימן קכ"ד כ' המשנ"ב על המחבר שם דדוקא אם אינו בקי יוצא יד"ח מהש"ץ. אבל הבקי ששמע את הש"ץ אף בדיעבד לא יצא.

ג. אך כאן בסימן רס"ח כ' המשנ"ב בס"ק כ"ז כיוון דתפילת ערבית רשות מקילינן בה.

ד. מאותו טעם כ' בסימן ק"ה סק"ה דעבור השלמת ערבית, ג"כ יצא ידי חובה מהש"ץ בשחרית.

ה. במשנ"ב רס"ח ס"ק כ"ח וז"ל: יצא - ולכתחלה יש ליהדר לומר עם הש"ץ (מגן אבות) מלה במלה מן תחלת הברכה עד סוף בא"י מקדש השבת. [עוררני הרב ע. ברוק שליט"א, מ"ט צ"ל מילה במילה עם הש"ץ, דלא כשאר חזרת הש"ץ. ושמא י"ל כיון דלאו מילתא פסיקתא היא, ויש חולקין, טוב אם יחזור עם הש"ץ.] ואם כבר אמר הש"ץ,

בשו"ע תקפ"ב, א בעשי"ת אומר המלך הקדוש המלך המשפט, ואם טעה או שהוא מסופק, אם הוא בהמלך הקדוש חוזר לראש, וכו'. ושם ס"ג: בשבת בינתיים, ערבית יאמר בברכת מעין שבע: המלך הקדוש. הגה: וה"ה אם חל ר"ה בשבת; וחותם בשל שבת לבד, וכן כשחל יום כפור בשבת (מהרי"ל ומנהגים) עכ"ל. במשנ"ב כ' דאם לא הזכירו במעין שבע המלך הקדוש, יש דעות באחרונים אם חוזר. והוא בשע"ת: המח"ב ס"ל כשכנה"ג דחוזר, וכ"כ במטה יהודה. וכ' המח"ב שכן הוא לדעת האר"י ז"ל. אבל הפר"ח חולק וס"ל דאינו חוזר, וכ"כ הרע"א ז"ל בשם גן המלך דאינו חוזר ע"כ. ולקמן הבאנו שמורינו הגר"י טשזנר שליט"א אמר סב"ל.

ויל"ע באחד דמסופק אם אמר במנחה הא-ל הקדוש, ולא נזכר עד הלילה, וכיוון לצאת במגן אבות של הש"ץ. (ומועיל לו כמש"כ השו"ע בסו"ס רס"ח), והש"ץ לא אמר המלך הקדוש, אם יצא יד"ח או לא. ועוררני הבחור ש"ז יוליס נ"י דלכאורה תלוי במח' הראשונים חכמי פרובינציא ובעלי התוס', בענין טעה בר"ח במנחה ולא הזכיר יעו"י ובלילה לא הוי ר"ח. דלסוברים דלא יתפלל ערבית תשלומין, ה"ה כאן לא תעלה חזרת הש"ץ, כי לא אמר הש"ץ המלך הקדוש, והש"ץ לא השלים לו זאת. ולמ"ד דמתפלל במוצאי ר"ח דסו"ס חסרה לו תפילה, לכא' ה"ה כאן שתעלה לו חזרת הש"ץ של מגן אבות, אף אם לא אמר המלך הקדוש.

מ. בבה"ל לעיל מבואר, דאם שכת להזכיר יו"ט בתפילת ערבית ל"מ לצאת יד"ח מהש"ץ. וצ"ב מ"ש מהזכרת גשמים לרע"א. י. וכן יש לעיין אם שכת יעו"י בחוה"מ (דהא בר"ח במעריב בלא"ה אינו חוזר). והביאו בציונים של "דירשו" רס"ח, 44, ד"הדעת תורה" כ' אליבא דהרע"א ז"ל, דג"כ אינו חוזר, דהא במעין שבע אינו מזכיר יעו"י. אך הגרשז"א זצ"ל כ' דשאני הזכרת גשמים, דהא חז"ל תיקנו מעין שבע בין בקיץ בין בחורף, וע"כ דמהני בלי הזכרת הגשם. משא"כ בהזכרת יו"ט או יעו"י בחוה"מ, הרי לא תיקנו מעין שבע ליו"ט אלא לשבת. ולא רצו לבטלו ביו"ט או בחול המועד שחל בשבת [א. ה הגם שאין חוה"מ בלי שבת]. וכ"כ הא"א מבוטשאטש סי"ג שאם לא אמר יעו"י, א"י לצאת בברכת מעין שבע עכ"ד. ונ"ל דגדר הדברים דמעין המאורע ל"ש אם לא יזכירו, משא"כ גשמים.

יא. וש"ץ עצמו שטעה בערבית של ליל ש"ק, כ' במשנ"ב קכ"ו ס"ק ט"ז שיכול לסמוך על מעין שבע. דלא גרע מיחיד שסומך עליו ע"ש. שאלה: האם הש"ץ עצמו עדיף מהשומע ממנו. בעיקרון היה מקום לומר שכן, שהרי הוא עצמו אומר "מגן אבות" לכתחילה. אך מלשון המשנ"ב "דלא גרע מיחיד הסומך עליו", משמע דשווין.

יב. ולפ"ז לענין המלך הקדוש אולי יש מקום לומר דהוי "הזכרת המאורע" ובה לא יועיל אם לא הזכיר מעין שבע. אך ראיתי שבשבט הלוי למרן הגרש"ו זצ"ל כתב סברא אחרת. דעד כאן לא אמר הרע"א ז"ל אלא בהזכרת הגשמים שלא מופיעה כלל בברכת מגן אבות (ואולי משום הסברא שהזכרה לעיל, דחז"ל תיקנוה וימיה"ח בכלל). משא"כ הרי הזכרת "המלך הקדוש" כן מוזכרת במגן אבות (ואף י"א דמעכבת אם

צריך לחזור ולהתפלל, ולא יאמר ביחיד ברכת מעין שבע. גם נכון הדבר שאם נזכר קודם ששמע מהש"ץ הברכה הנ"ל שלא יסמוך ע"ז, רק יתפלל עוד הפעם תפלת שבע כסדר [כי יש חולקין על עיקר הדין הזה עיין בטורן עכ"ל. משמע דאם לא נזכר קודם ששמע מהש"ץ, אלא כיוון לצאת יד"ח, נקטינן שיצא יד"ח.

ו. בבה"ל שם ושמע מהש"ץ - עיין במ"ב מש"כ ולא יאמר ביחיד. הוא ממג"א ולא העתקתי מש"כ בדדיעבד יצא, כי הא"ר חולק ע"ז, ובפרט לפי מה שהסכים הגר"א בס"ט, דברכה זו לא נתקנה ליחיד: יצא - וכ"ז מהני בשבת לחוד, אבל ביום טוב שחל להיות בשבת אין יוצא בברכת מעין שבע, הואיל ואין מזכיר יום טוב בברכת מעין שבע עכ"ל.

ז. נמצינו למדים עד כאן. א. יחיד לא יאמר בעצמו מעין שבע. ב. לכתחילה לא יסמוך על הש"ץ במעין שבע. ג. אם רוצה לצאת יד"ח מהש"ץ לכתחילה יאמר עמו. ד. בדיעבד אם רק שמע ממנו יצא. ומעתה יש לדון באיזה טעויות מועיל לצאת יד"ח מהש"ץ.

ח. הנה בבה"ל בסימן קי"ד על השו"ע בס"ה: בימות הגשמים, אם לא אמר מוריד הגשם, מחזירין אותו; והני מילי שלא הזכיר טל, אבל אם הזכיר טל, אין מחזירין אותו. כ' בבה"ל ד"ה מחזירין אותו - עיין בחידושי רע"א דמצדד לומר דבליל שבת אם שכת לומר משיב הרוח דאין מחזירין, דלא גרע מאם היה מתפלל רק מעין שבע דיצא בדיעבד, אף דשם לא הוזכר גשם וסיים דצ"ע עכ"ל. חזינן ברע"א ז"ל שהוא ע"פ המג"א רס"ח סקט"ו, דאפילו שהיחיד לא היה ש"ץ בערבית, רק "במיגו" אם היה מתפלל מעין שבע, היא יוצא יד"ח, לפ"ז גם עכשיו, יוצא יד"ח בתפילת ערבית גם בלי משיב הרוח ומוריד הגשם.

שכחה). אף לסוברים שאם לא הזכיר יצא יד"ח, מ"מ הרי הוזכרה שם, ואאפ"ל דאם היה מתפלל "לא היה צריך" להזכיר המלך הקדוש, כעין "שלא היה צריך" להזכיר שם משיב הרוח ומוריד הגשם עכ"ד. ומשמע מדבריו שלא נקט שהזכרת המלך הקדוש היא "מעין המאורע". ושמא כיון שסברא דקה היא, העדיף לנקוט המרווחת.

הערת הגר"א גניחובסקי

לעיל אות ח' הובאו דברי הבה"ל בשם רע"א ז"ל. והנה בבר אלמוגים (עד, השלמות) וז"ל: ואין לשאול על הגרע"א זצ"ל הא לכאורה אם לא חתם באחת מג' ראשונות, או ג' אחרונות הא לא יצא, ולא נימא דלא גרע ממגן אבות, דהרי יחיד שאמר מגן אבות לא יצא, דלא קי"ל כהמג"א שכ' דיצא בדיעבד כמבואר בבה"ל (סימן רס"ח, סי"ג ד"ה ששמע). ומ"מ הגרע"א ז"ל יליף דכיון דחזינן דבמגן אבות לא הזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם, ש"מ דאינו מעכב גם במעריב עכ"ל. הנה התקשה מורינו זצ"ל לרע"א ז"ל אם לא הזכיר ג' ראשונות, אמאי לא יוצא, דלא גרע ממגן אבות. ותירץ דלא קי"ל כהמג"א שיחיד שהתפלל מגן אבות (לא עם הציבור כמובן) יצא ע"כ. ולכאור' לדברי "השבט הלוי" זצ"ל לא קשה מיד. שהרי במגן אבות הרי כן אומרים מעין ג' ראשונות. וכמו שביאר השה"ל כיון שכן אומרים "המלך הקדוש שאין כמוהו". א"כ ל"ש שיצא במעריב בלי לומר המלך הקדוש בסיום הברכה הג'. ה"ה לכאורה, אם חיסר א' מג' ראשונות, הרי כאילו חיסר מגן אבות או מחיה מתים במאמרו, או המלך הקדוש וכו'. וכל חידושו של רע"א ז"ל לפי השה"ל הוא רק בדבר שלא מזכירים כלל במגן אבות. אבל מעין ג' הראשונות כן מזכירין. ומסתמא

אם היה רואה מורינו זצ"ל את דברי השה"ל היה חוזר בו (כך קים לי. ויש לי מעשה ע"ז. עובדא הוי בדידי, בזמן כאשר "המלכים נועדו" שמורינו הגר"א גניחובסקי זצ"ל ישב שבעה על בנו (ל"ע) רפאל יונה זצ"ל. והגיע מרן הרב וואזנר זצ"ל לנחמו. וכשהודיעוהו שהוא בפתח הבית, קם לקראתו, ועשה במחית יד, ואמר מטריח את רבותיו, מטריח את רבותיו ע"כ מעשה הענווה אשרי (שאבלח"ט) שזכיתי לראות. ונראה שמורינו זצ"ל כיבדו ביותר, אף לבטל דבריו אליו).

יג. ואם כנים אנחנו, והזכרת "המלך הקדוש" חשיבא הזכרת המאורע, יל"ע אם הש"ץ בעצמו טעה בתפילת הלחש שלו, ולא הזכיר לא בה ולא במגן אבות המלך הקדוש. דא"נ לרהיטת המשנ"ב הש"ץ א"צ לחזור על המגן אבות דסב"ל (וכן א"ל מורינו הגר"י טישנר שליט"א וכו'), מ"מ אם גם בלחש טעה, יצטרך אח"כ להתפלל ביחיד עם הזכרת המלך הקדוש. וא"כ נולדה לנו חידה חדשה: איך יתכן שאדם התפלל חזרת הש"ץ וכיוון לצאת בה יד"ח, ולא יצא. והתשובה, דשכח בתפילת הלחש ובמגן אבות המלך הקדוש. ואין זה כ"כ חידוש. שהרי גם לגבי הזכרת יו"ט כ' הבה"ל דלא ייד"ח. וכן הפוסקים לעיל (א"א מבוטשאטש ועוד) כ' דל"מ לענין יעו"י דחז"מ.

יד. יעויין בדרך ישרה (לגר"ש דבליצקי זצ"ל סימן ה' בנספחים) שמביא מח' אם ברכת מגן אבות, תיקנוה כחזרת הש"ץ לצאת יד"ח או לא. ואולי בהא פליגי האח' שהביא המשנ"ב לענין המלך הקדוש. ע"ש "בדרך ישרה" שהביא את דברי "שו"ת רב פעלים" אם ש"ץ שמע באמצע הברכה קדיש, אם יענה או לאו. ותלה זאת בחקירה, דאם היא כעין חזרת הש"ץ לא יענה, ואם לאו יענה. והסיק בשו"ת הנ"ל שלא יענה ע"ש. ומאד

תמוה שיצאו דברים אלו מפי קדשו של
הבא"ח ז"ל. דלא מיבעי מה שייסד לן מרן
הגריש"א זצ"ל, דאם שומע דמחדר אחר קדיש
או קדושה וכו' אין עליו חיוב לענות. והרי
כאן מיירי שאמרו מגן אבות בחדר אחר
(וחתני הרממ"א שליט"א טען שכולם היו
במקום אחד, כגון בשדה בלי מחיצות

וכדומה). אלא אפילו אם הבא"ח פליג ע"ז,
מ"מ הרי הוא עוסק עכשיו במצוה של ברכת
מעין שבע, ועוסק במצוה פטור מן המצוה.
ולא דמי לעונה באמצע ברכת ק"ש וכדומה
(אם הוא באותו חדר, וכנ"ל), דהכא שליח
ציבור הוא, ואיך יפסיק הברכה באמצע
ויענה. והשי"ת יאיר עינינו.



הרב יצחק ירחי

שטיפת פירות וירקות בשבת

הארבעים. והא תנן בורר כדרכו בקנון ובתמחוי, א"ר חנינא ר"ג היא דר"ג אומר אף מדיח ושולה. והתנן של בית ר"ג שוחקין את הפלפלין ברחים שלהם, ומותר לטחון ואסור לבורר [בתמיה, כיון דשחיקה דהיינו טחינה שריא שהיא מעשה קודם לברירה כ"ש דברירה שריא, קרבן העדה], אר"י ב"ב לא הותרה טחינה כדרכו [לא התיר ר"ג לשחוק אלא שלא כדרכה, דהטחינה ברחים שלהם לר"ג לא הוי טחינה כדרכה, קה"ע בשם רשב"א] ע"כ. ובספר העיטור (הלכות יו"ט מחלוקת הי"ב) העתיק דברי הירושלמי הנ"ל ככתבו וכלשונו ע"ש, משמע דר"ג לקולא וס"ל דגם זה מיקרי שינוי, ומדבית הלל שאוסרין שמעינן דמלאכה גמורה היא, וכדברי ביה"ל.

ב] אכן המאירי בחי' לביצה (יד: בביאור המשנה הי"ג) כתב וז"ל, ולמדת שרבן שמעון בן גמליאל להחמיר בא, שאינו בורר אלא מדיח ושולה שאין בו טורח יותר, ואין גורסין 'אף מדיח ושולה' אלא 'מדיח ושולה' וכן נראה מתלמוד המערב, והוא שאמרו שם הבורר והטוחן והמרקד, בשבת נסקל ביום טוב סופג את הארבעים, והא תני בורר כדרכו ביום טוב בקנון ובתמחוי, והשיב הא דמר סופג את הארבעים אתיא כרבן שמעון, דאמר מדיח ושולה אבל לא בורר. והא תני של בית רבן גמליאל היו שוחקים פלפלין בריחים שלהם, מותר לטחון ואסור לבורר בתמיהה, אמר ר' יוסה לא הותרה טחינה כדרכה כלומר אלא על ידי שינוי, וריחים שלהם אינה טחינה כדרכה, הא בלא שינוי בטחינה סופג את

א] איתא בשו"ע הלכות שבת (או"ח שיט ס"ח) אין שורין את הכרשינין, דהיינו שמציף מים עליהם בכלי כדי להסיר הפסולת, ולא שפין אותן ביד כדי להסיר הפסולת דהוה ליה כבורר. אבל נותנן בכברה, אף על פי שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה.

וכתב ע"ז הפמ"ג (מש"ז סק"ה) וז"ל, ומה שכתב בשו"ע דהוה 'כבורר' כן הוא בטור, ולשון רש"י (שבת קמ. ד"ה ולא שפין) דהוה ליה 'בורר', ואפשר חיוב חטאת ליכא דכלאחר יד הוא וכו', ע"ש שהניח בצ"ע. ומשמע דמספקא ליה אי אזלינן בתר ברירה דעלמא, דדרך לבורר בנפה וכברה והוי מציף דרך שינוי ופטור, או דאזלינן לפי מאי דדרכו לבורר בחול, ודרך הכרשינין להציף עליהם מים וחשיב דרך ברירה וחייב.

והב"ד ביה"ל (ד"ה דהו"ל כבורר) וכתב, ולענ"ד יש להביא ממה דאיתא ביצה (יג:) וב"ה אומרים בורר כדרכו וכו', ר"ג אומר אף מדיח ושולה, עי"ש בגמרא דהוא ממש כעניננו. והנה מדקאמרי ב"ה בורר כדרכו וכו', מוכח דהתירו ביום טוב מלאכת ברירה גמורה, ולא אסרו בנפה וכברה אלא משום דמחזי כמאן דעביד הרבה לצורך חול, וכמו שכתבו הראשונים, ומדר"ג הוסיף ואמר אף מדיח, ע"כ דגם זה מלאכה גמורה הוא מדאורייתא, וכן בירושלמי שם בביצה משמע כדברינו עכ"ל.

ור"ל דבירושלמי הכי איתא (שם פ"א ה"י) תניא אין בוררין ואין טוחנין, והבורר והטוחן בשבת נסקל ביום טוב סופג את

כך, מ"מ שינוי מיקרי ופטור, ועכ"פ מידי ספק לא יצאנו ודו"ק.

ג] והנה הלבוש כתב וז"ל (ס"ח) אין שורין את הכרשינין, דהיינו שמציף עליהם מים בכלי כדי להסיר הפסולת, דהוי ליה כבורר. אבל נותנן בכברה, אף על פי שפעמים נופל הפסולת דרך נקבי הכברה, אין חוששין כיון דממילא נתברר והוא לא עביד כלום, ואין לגזור שמא יברר, שאין דרך לברר כרשינין בכברה, ואפילו אי עביד הו"ל שינוי ולא אסור מן התורה עכ"ל, ור"ל דגזירה לגזירה לא גזרינן.

ובספר מלבושי יו"ט (סקי"א) הגיה בדבריו, שצ"ל ולא שפין אותו ביד כדי להסיר הפסולת דהוי ליה כבורר, והב"ד הא"ר (סקי"ד) וכתב וכן הוא בטור וש"ע, אך תמהני דבירושלמי פ' תולין [ה"ג] קאמר אין שורין משום בורר ואין שפין משום דש, ועיין פירש"י דף ק"מ וצ"ע ע"ש. ור"ל דרש"י כתב ג"כ משום בורר, ולכאורה הוא נגד הירושלמי.

ולכאורה י"ל דהירושלמי ס"ל דאיסור דאורייתא יש בזה, ולכך דדק לומר דרישא משום בורר וסיפא משום דש, אבל רש"י ס"ל דאין בזה אלא איסור דרבנן, ולכך כתב דרך כלל 'דהוה ליה בורר' ור"ל דמעשה ברירה עביד. אלא דלפ"ז נמצא רש"י חולק על הירושלמי ללא ראייה, וע"כ נלע"ד דרש"י מפרש, שאין כוונת הירושלמי לומר דחייב משום בורר או משום דש, אלא מדרבנן. וה"ק אין שורין משום דדמי לבורר, ואין שפין דדמי לדש. וע"כ לא דדק רש"י בזה ונקט דרך קצרה, לומר שזה מעשה ברירה. ולזה יש לכיין גם דעת הטור והשו"ע, ולכך כתבו דהוה ליה 'כבורר', כלומר אבל אין זה בורר גמור.

הארבעים וכן בברירה, ומ"מ לרבנן טחינה בריחים שלהם אסורה אף בשנוי כמו שיתבאר. ומ"מ למדת מדבריהם שרבן גמליאל להחמיר בא ואין גורסין 'אף', ויש גורסין בדברי רבן שמעון 'אף' מדיח ושולה, והוא אצלם קולא יתירא על של בית הלל, ואינו נראה, שהרי אין בזה עמל כעמל הברירה, אלא שברוב הספרים גורסין אף, ואפשר שאמרוה מפני שהיא דרך חול. ומ"מ קולא או חומרא אין הלכה כדבריו, אלא שעקר הדברים לומר שהוא בא להחמיר, ומכיון שהותרה ברירה כל שכן שהותרה במדיח ושולה וכן עקר עכ"ל ע"ש.

והגאון רע"י בספרו הבהיר חזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' ריח) כתב על ביה"ל הנ"ל, שלא ראה מה שכתב המאירי בבית הבחירה, שהוכיח במישור מהירושלמי שרבן גמליאל להחמיר בא ולא גרסינן 'אף', ואף שיש גורסים בדבריו 'אף' מדיח ושולה' ולפ"ז בא להקל יותר על בית הלל, אינו נראה שהרי אין בזה עמל כעמל הברירה וכו', אלא עיקר הדברים לומר שהוא בא להחמיר, ומכיון שהותרה ברירה בקנן ותמחויו כדברי בית הלל, כ"ש שהותרה במדיח ושולה וכן עיקר ע"כ ע"ש.

ועמו הצדקה, שאילו ראה ביה"ל את דברי המאירי לא הוה שתיק מיניה, אלא שלא ידעתי למה השמיט הרב, את עדותו של המאירי כמאה עדים, דברוב ספרים גורסין 'אף' ור"ג להקל בא, וב"ה אסרוהו מפני שהוא דרך חול.

ומתוך דברי המאירי אשכחנא פתרי לספיקו של הפמ"ג, דלנוסחת רוב הספרים, עיקר ברירה הוא מה שדרך לבורר בחול, ומאידך לסברת המאירי אזלינן בתר ברירה דעלמא, וא"כ גם דבר שדרך לבוררו בחול

עבד הו"ל שינוי ולא אסור מן התורה, נראה דס"ל דפ"ר באיסור דרבנן אסור. ולפ"ז י"ל דהר"ן ס"ל דפ"ר בדרבנן שרי, ולכך לא כתב 'דפעמים', ומלשון רש"י אין להוכיח דס"ל כהלבוש, דאפשר דס"ל ברירה זו אסורה מן התורה.

ומעתה י"ל אדרבא, דבמתכוין העתיק השו"ע את לשון הר"ן, והשמיט תיבת 'לפעמים' שכתב רש"י, להורות דגם אי הוי פ"ר מותר. ומסתבר לומר דהלבוש לטעמיה דס"ל גבי שריית הכרשינין דאסור מהתורה, ולכן נקיט לחומרא בפ"ר גם במקום שנעשה בשינוי, והשו"ע לטעמיה דס"ל דעיקר האיסור בברירת הכרשינין לא הוי אלא מדרבנן, משו"ה לא חש לפ"ר בדבר שעיקר איסורו מדרבנן, כנלע"ד לדינא ולמעשה צ"ע.

ה] מ"מ משמע דעד כאן לא נאסר אלא לשרותם במים, למר מדאורייתא ולמר מדרבנן משום דדמי לבורר, דהפסולת ניכר ונבדל לצד אחד והאוכל לצד אחר, אבל לשטוף פירות תחת הברז לנקותם מלכלוך שעליהם, לא דמי לבורר כלל, ולא גרע מקליפת הפרי דמותר לכו"ע, דתיקון אוכל בעלמא הוי.

אלא דעינא שפיר חזי בשו"ת שבט הלוי (או"ח ס"ס נב) שנשאל אם מותר לשטוף ענבים בשבת, והשיב: רגיל אני להורות, דאם השטיפה רק מפני הנקיון כרגיל היום, אבל אין ממש של פסולת המעכב את האכילה, מותר להדיחן בלי פקפוק. אבל אם יש פסולת ממש וזה שכיח הרבה, ה"ז ככרשינן וכתפוחי האדמה שהזכיר המ"ב, ואסור עכ"ל ע"ש. וכוונתו למ"ש המ"ב (סקכ"ט) דה"ה תפוחי אדמה וכל כה"ג, לא יתן עליהם מים כדי להסיר האבק והעפר מעליהם ע"ש.

ולפ"ז י"ל דבמתכוין השמיט הלבוש לסיפא, דס"ל דהירושלמי דאורייתא קאמר, דברישא מחייב משום בורר וסיפא משום דש, והכא בדיני בורר עסקינן. ומ"ש הלבוש דהוי ליה 'כבורר' י"ל שהוא ט"ס וצ"ל דהוה ליה 'בורר', דכיון דבלא"ה צריך להגיה בדבריו האי עדיפא. וקצת יש להוכיח כן ממ"ש אח"כ 'אבל נותנן בכברה וכו', ואין לגזור שמא יברר שאין דרך לברר כרשינין בכברה, ואפילו אי עבד הו"ל שינוי ולא אסור מן התורה ע"ש, משמע דהיינו שינוי דידהו דדרך לבררם ע"י שריה.

ומעתה נפשט לנו הספק שנסתפק בו הפמ"ג, דדין זה שנוי במחלוקת הפוסקים, ודעת השו"ע דאיסור זה הוא מדרבנן, ושפיר דקדק הפמ"ג את לשונו שכתב 'דהוה ליה כבורר', אבל אינו בורר ממש וכסברת המאירי. ודעת הלבוש דזה הוי בורר גמור וחייב חטאת, וכמו שדקדק ג"כ הפמ"ג מסוף דבריו, וכגירסת רוב הספרים שכתב המאירי ודו"ק.

ד] והנה על מ"ש בשו"ע 'אבל נותנן בכברה, אף על פי שנופל הפסולת דרך נקבי הכברה', כתב ביה"ל (ד"ה אע"פ) כן הוא לשון הר"ן (נח). ואף על פי שפסולתן נופל דרך נקבי הכברה ונמצא מתברר מאליו, ור"ל כיון שאינו מתכוין. ולשון רש"י (קמ). ואע"פ דפעמים שהפסולת נופל דרך נקבי הכברה וכו', משמע דס"ל דאי לאו הכי אסור משום דהוי פסיק רישיה ע"כ ע"ש.

איברא דכן הוא בלשון הלבוש [שהעתקנו לעיל] אבל נותנן בכברה, אף על פי 'שפעמים' נופל הפסולת דרך נקבי הכברה אין חוששין, כיון דממילא נתברר והוא לא עבד כלום, משמע דאי הוי פ"ר אסור. ומיהו ממה שסיים 'ואין לגזור שמא יברר, שאין דרך לברר כרשינין בכברה, ואפילו אי

וכן מתבאר ממה שהתירו להדיח בצונן דג מליח וקוליס האיספנין (בסי' שיח ס"ד), וכן בסי' שכ"ג (ס"ח) כוס יין ששתה בו עכ"ל מותר להדיחו, ויליף מזה המ"א (סי' שכא סק"ז) שמותר להדיח בשר חי מן הדם שעליו כדי לאכלו ע"ש.

וכן מתבאר מהמ"ב (סי' שיח סק"י) בדין השוחט לחולה בשבת שמותר לבריא באומצא, דמ"מ הדחה מיהא בעי משום דם בעין שעליו ע"ש. מכל הלין מוכח שאין איסור בורר בשטיפת פירות, רק בשרייתן במים דדמי לבורר אסור וכמבואר.

והנה אנכי הרואה בשו"ת רב פעלים (ח"א סי' טז) שנשאל, בעניין פירות שנתלכלכו בעניין שא"א לאכלם בלא הדחה, והעלה להתיר דאין בזה משום מתקן ע"ש, ולא זכר שר מאיסור בורר המבואר בשו"ע גבי שריית כרשינין, ש"מ דס"ל ג"כ דאין לדמות שטיפה לשריה ודו"ק.

[ז] שו"ר בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קכה) שכתב, ובפירות מלוכלכין באבק אם יש איסור לרוחצן מדין בורר, כמו שאסור לשרות הכרשינין במים להסיר הפסולת, וכתב במ"ב שה"ה תפוחי אדמה וכה"ג, שכתב ידידי שכדומה שאין העולם נוהגין כן. הנה האיסור בורר אף שהוא ברירת הפסולת שאסור אפילו לאלתר, פשוט שכיון שא"א ליקח האוכל ודרך אכילה הוא לרחוץ הפסולת, מותר כדי לאכול לאלתר כמו דמות לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר וכו'.

וקצת היה נראה לע"ד דרך ליתן לתוך כלי שיש בו מים, כדאיתא בכרשינין שזה הוא מעשה בורר, כהא דמדיח ושולה בביצה דף י"ד, וכדכתב איסור זה במג"א סק"ט ובח"א כלל ט"ז סעי' ו' שאסור ליתן לתוך

וקצת תימא הוא להחשיב שטיפת פירות באיסור בורר, ולשון שו"ע [שהוא לשון המשנה] 'דהיינו שמציף עליהם מים' וכו', משמע דדוקא בכה"ג דמי לבורר, שניכר הפסולת לחודיה והאוכל לחודיה. וכן לשון המ"א (סק"ט) אסור ליתנם במים כדי שיפול הפסולת למטה כגון עפר, או שיציף למעלה כגון תבן' וכו' ע"ש. ולזה יש לכיון גם את לשון המ"ב שכתב 'לא יתן עליהם מים' וכו', דהא מדברי המ"א הוציא דין זה, וכדמשמע נמי מדבריו בס"ק שלפני זה ע"ש, ור"ל דלאו דוקא ליתנם בתוך מים אסור, אלא ה"ה להציף עליהם מים כשהם בתוך כלי, דמה לי אם נותנם בתוך מים או נותן עליהם מים, אבל לשטוף הפירות במים לנקות הכלוך שעליהם, לא דמי כלל לבורר.

[ו] וכ"מ מלשון הפמ"ג (מש"ז סק"ה) שכתב שאלה, אם שולה במים שיציף המאכל והעפר למטה, אם יציף הפסולת למעלה ורוצה לאכול מיד האוכל, אם שרי כמו בסעיף א', וכתב דיש לומר דכיון דנברר בפעם אחת הפסולת ואוכל בשוה, כבורר פסולת מתוך אוכל דמי ואסור כבסעיף ד', ואפשר חייב חטאת ע"ש. הרי דמשמע ליה שזה נקרא בורר אוכל ופסולת בשוה, דאל"כ מה היה לו להסתפק, פשיטא דפסולת מאוכל אסור, וע"כ דלא מיקרי בורר אלא בכה"ג, ולא בשטיפת הפירות.

וראיה נמי ממה שאמרו בשבת (קיד:): שמותר לקנב ירק ביוה"כ, ופי' בו הרמב"ן והרשב"א [והב"ד ה"ה בפ"א משביתת עשור ה"ג] דהיינו הדחת ירק, ושכן אמרו בירושלמי שמותר להדיח כבשין ושלוקות, וזוהי קניבת ירק האמור בתלמוד שלנו ע"ש, ומוכח שאין איסור להדיח פירות וירקות מאבק ועפר שעליהם.

ולבסוף העלה לדינא וז"ל: סוף דבר הכל נשמע, שמותר להדיח פירות וירקות ולרוחצם היטב, על דעת לאוכלם לאלתר ע"כ ע"ש, והרי זה כמבואר.

המורם לדינא מן האמור:

פירות או ירקות ושאר מאכלים, שנתלכלכו בעפר או טיט ושאר לכלוך, וכן ענבים וכיו"ב שאינם ראויים לאכילה בלא שטיפה, אסור ליתנם בתוך כלי עם מים להציף הפסולת עליהם, דהוי כבורר שמפריד הפסולת לצד אחד והאוכל לצד אחד, ויתכן שיש בזה חיוב חטאת ג"כ.

אבל מותר לשטפם תחת הברז בשבת לנקותם, ולא נחשב זה לבורר הפסולת מעליהן, אלא מתקן האוכל כקולף הפירות. ומ"מ לא שרינן אלא בסמוך לאכילה, ואם הם ראויים לאכילה כמות שהם לרוב בני אדם, מותר לשטפם גם בשחרית לצורך המנחה.

המים, אבל ליתן עליהם מים ואינו נותנם בהמים, הוא דרך רחיצה ולא דרך בורר, ורחיצה לא נאסר בפירות כמו שלא נאסר בכלים וכו' וצ"ע לדינא.

אבל מה שראוי לרוב בנ"א אף שהוא משחרית לאחר המנחה, ומה שאינו ראוי אבל הוא לאכול לאלתר, מותר לרוחצם בכל אופן בבורר, ורק בזה נוהגין לרחוץ עכ"ל הצריך לענייננו ע"ש.

הרי שמסקנתו לדינא דשטיפה הוי כקולף הפרי שמותר לאלתר, ולא דמי לשריה שאסור בכל גווני. וכן כתבו עוד אחרונים לחלק בין הדין שאסור לשרות כרשינין במים, לבין מנהג העולם להדיח פירות וירקות, שניקוי דבר מהלכלוך שעליו לא נקרא בורר, שכיון שאין הפסולת נראית אין עליה שם פסולת. וראה עוד מזה בספר חזון עובדיה (שבת ח"ד עמ' ריז והלאה) שאסף כעמיר גורנה סברות כל הפוסקים בזה,



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין ל"אכלה" ולא לשריפה בהדלקת נר חנוכה בשמן של שביעית

(ג) תדע, דהנה מצינו ברמב"ם (פרק ה' מהלכות שמיטה ויובל הלכה כ"א) דפסק דהקליפין והגרעינין שמותרין בתרומה לזרים, אין קדושת שביעית חלה עליהם, והרי הן כעצים, עכ"ל. ומאיך מצינו ברמב"ם (פרק י"א מהלכות תרומות הלכה י') דפסק דעוקצי תאנים וגורגרות והכליסים והחרובין ומיעי אבטיח וקליפי אבטיח ואתרוג ומלפפון, אף על פי שאין בהן אוכל, וקניבת ירק שמשליכין בעלי בתים, הרי אלו אסורים לזרים, אבל קניבת ירק שמקנבים הגננין מותרת לזרים, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דנחית לחלק בין קניבת ירק דבעלי בתים דהוי אסורין לזרים, לבין קניבת ירק דגננין דהוי מותרת לזרים, ומצינו בדברי הר"י קורקוס דכתב לבאר טעמו לפי שהגנן קושר אותו למכור, ולכך אינו חושש לקנוב יפה, כי בעל הבית יחזור ויקנוב אותו, ואינו משליך רק העלין המעופשות לגמרי, אבל בעל הבית שמתקן אותו לאכילה, משליך אפילו המעופשות קצת, עיי"ש. והרי מבואר דעלין הראויין לאכילה ע"י הדחק הוי חלה בהן דין תרומה, מה שאי"כ אין אינן ראויין לאכילה אפילו ע"י הדחק לא הוי חלה בהן דין תרומה, ונפק"מ לדין קדושת שביעית בעלין שאינן ראויין לאכילה, דלא חלה בהן קדושת שביעית.

ענף ב' - מיישב דמצות התורה "לאכלה" נאמרה בכללות ולא בפרטות

(א) ונראה לעניות דעתי ליישב בהקדם הא דראיתי בספר הזכרון "זכור לדוד"

ענף א' - תמיה מה הטעם דאסור להקריב חלבי בהמה דשביעית, הרי בלאו הכי הוי אסורין באכילה

(א) איתא בגמ' בבכורות (יב:) אמר רב חסדא, בהמת שביעית - פטורה מן הבכורה, וחייבת במתנות. פטורה מן הבכורה - "לאכלה" אמר רחמנא, ולא לשריפה, [ופירש"י שם, ואי מיחייב בבכור, סלקי אימורים לגבוה, עכ"ל], וחייבת במתנות - ד"לאכלה" קרינא בה, עיי"ש. והרי מבואר דבהמה שקנאה בפירות שביעית דהוי חלה קדושת שביעית על הבהמה, וכחא דאיתא בגמ' בקידושין (נח.) דהוי נפקא לן מקרא דכתיב "יובל היא, קודש תהיה לכם", מה קודש תופס את דמיו, אף שביעית תופסת דמיה, עיי"ש. וקא משמע לן רב חסדא דכל שחזרה הבהמה וילדה בכור, אין הולד קדוש בקדושת בכורה, והטעם משום שהאימורים סלקי לגבוה, והתורה אמרה "לאכלה" ולא לשריפה.

(ב) ולכאורה תיקשי הרי לעולם אף בבהמת חולין אין האימורים נאכלין מחמת איסור חלב, ואי הכי מאי שייכא למעוטינהו מדין שריפה מחמת דאמרה תורה "לאכלה" ולא לשריפה, הרי מסתבר בפשטות דעד כאן לא אמרה התורה "לאכלה" לא לשריפה רק בדבר דהוי בר אכילה, אבל בדבר דלאו בר אכילה מחמת איסור התורה, לא אמרה תורה "לאכלה" ולא לשריפה, ואי הכי שפיר הוי מצי להקריב על גבי המזבח.

מישראל, ואמרה דכולן חייבין בתפילין ובקריאת שמע, ואם יהא אחד שאינו יכול לקיים המצוה, הרי הוא אנוס בדבר, ולמעשה אית לן למינקט כדעת המג"א דהוי בר חיובא במצוה, אלא דהוי אנוס בקיומה, עיי"ש.

(ד) והשתא לפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דכיון דכל דבר דהוי עומד לאכילה הוי חלה בו קדושת שביעית, אי הכי נראה דבהמה דהוי עומדת לאכילה לא אמרינן דחלות קדושת שביעית דהוי נפקא לן מל"אכלה" הוי חלה על כל חלק וחלק מהבהמה בפני עצמו, למימרא דדנין על כל חלק בבהמה האם הוי עומד לאכילה הוי חלה בו קדושת שביעית, ואם אינו עומד לאכילה לא חלה בו קדושת שביעית, דאי הכי הא ודאי דלא היתה חלה קדושת שביעית על חלבי הבהמה, שהרי הוי אסורין באכילה, אלא לעולם חלות קדושת שביעית הוי חלה על כל הבהמה בכללותה, ולפיכך הוי חלה קדושת השביעית אף בחלבי הבהמה דהוי אסורין באכילה, וא"כ איברא דלעולם אי אפשר לאוכלן, מכל מקום הוי נפקא מינה לדינא דחל עליהן דיני קדושת שביעית דהוי אסורין בשריפה, דנפקא לן ממצות התורה ד"לאכלה" ולא לשריפה.

(ה) ואין להקשות דאי הכי נמצא דתחול קדושת שביעית אף בקרנים ובטלפים מחמת חלות קדושת שביעית הכללית על כל הבהמה. שהרי שאני חלב דמצד עצמותו הוי דבר הראוי לאכילה, ורק התורה אסרה אכילתו, ולפיכך הוי חלה בו קדושת שביעית מחמת דהוי חלה קדושת שביעית כללית על הבהמה, מה שאי"כ בקרנים וטלפים דלא הוי דברים הראויין לאכילה מחמת עצמן.

(ו) והנה שוב מצאתי ראייה בשו"ת מנחת שלמה (חלק א' סימן נ"א אות כ"ג) דכתב לבעל ה"משנת יוסף" שליט"א בדין

(פרנקל - עמ' רס"ט) דכתב מורינו בעל ה"עטה אור" שליט"א להסתפק האם אדם שחסר לו אחד מהאברים בגופו הנחוץ לקיום מצוה הוי מחוייב במצוה אלא דאנוס בקיומה, או דלמא לעולם הוי פטור מקיום המצוה לגמרי, ונפק"מ לדינא באילם השומע ואינו מדבר, האם הוי חייב במצוות התלויות בדיבור כקריאת שמע וברכת המזון וכו', ולפי"ז יצטרך אדם צמוד אליו להוציאו ידי חובתו, דאף שאינו יכול לקיים המצוה בעצמו, מכל מקום הוי רק בגדר אנוס, אבל חיוב מיהא איכא בקיום המצוה, ואי הכי חייב לשמוע מאחר, או דלמא לא חייבה תורה ולא חז"ל בקיום המצוות שאין לאדם את האברים לקיימן, והוי גדר פטור ואין צריך לשמוע מאחר.

(ב) ולמעשה מסיק רבינו בעל ה"עטה אור" שליט"א דלעולם הוי מחוייב במצוה אלא דהוי אנוס בקיומה, וראיה מהא דמצינו במג"א (או"ח סימן ל"ט ס"ק ה') דכתב דגידם כשר לכתוב תפילין, ולא חשיב אינו בקשירה, דגברא בר חיובא הוא, אלא דפומא כאיב ליה, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם גידם הוי מחוייב במצות תפילין אלא דהוי אנוס בקיום המצוה, ולפיכך שפיר הוי כשר לכתוב תפילין מחמת דהוי חשיב בר קשירה, ולא אמרינן (מנחות מב:) דהוי בכלל כל שאינו בקשירה אינו בכתיבה, ולפי"ז הוא הדין בשאר אנשים דחסר להן אחד מהאברים בגופם לקיום המצוה, דהוי חייבים באותה מצוה, אלא רק חשיבי אנוסים בקיומה.

(ג) ואולם אכתי לכאורה צריך ביאור בדברי המג"א מאי שייכא למימר דרחמנא חייבה גידם בהנחת תפילין. ונראה לומר, דהתורה לא דיברה לכל אחד מישראל באופן פרטי ומיוחד, אלא דיברה לכל ישראל יחד, ואף מצוות שנאמרו בלשון יחיד, נאמרו לכל אחד

לֹאֲכֹל כְּדֹרֶךְ אֲכִילָה, וְדָבָר שֶׁדָּרְכּוֹ לֹאֲכֹל חֵי לֹא יֵאָכְלוּ מִבּוֹשֶׁל, הוּא הָדִין נִמִּי דַּיִת לֶן לְמִימָר דְּקָרָא ד"לֹאֲכִלָּה" לֹא נֹאמַר אֲלֵא עַל דְּבָרִים שְׂרָגִילִין לֹאֲכֹלֶן, וְלֹא עַל מַה שְׂרָגִילִין לְזִרוּק לֹאֲשֻׁפָּה, וְלֹא נֹאמַר כֹּלֵל קָרָא ד"לֹכֶם לֹאֲכִלָּה" עַל דְּבָרִים שֶׁבְּכָל הַשָּׁנִים הֵם חֲשׁוּבִים כְּעֶפְרָא בַּעֲלָמָא, וְכִמּוּ שֶׁאֵם עֹמֵד לְשֵׁנִי תִשְׁמִישֵׁין אֲשֶׁר הָאֶחָד מִחֵיבּוֹ בְּקִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית, וְהַשָּׁנִי אֵינוֹ מִחֵיבּוֹ, מִהֵנִי מַחֲשָׁבָה לְהַפְקִיעַ, כֹּל שֶׁכֵּן דְּבַכְה"ג שֶׁאֵף אִם לֹא חִישָׁב כֹּלֵל, הֵכֵל רְגִילִין לְזִוְרָקֵן, וְחִישָׁבִי כְּעֶפְרָא, דּוּדַאי לֹא קִדּוּשׁ בְּקִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית, וְכִמּוּ שֶׁאֲמָרוּ לְעֻנִין טוֹמָאָה בְּסִמְרֻטִין שֶׁהֵן פְּחוּתִין מִג' עַל ג' דֹּאֲע"פ שֶׁאֵם הִנִּיחוּ בְּקוֹפְסָא טִמָּא, מִכֹּל מְקוֹם אִם זִרְקֵן לֹאֲשֻׁפָּה טַהוֹר, כֵּךְ גַּם כֵּאֵן אֵף בְּסִתְמָא דִּינֵם כְּעוֹמְדִין לֹאֲשֻׁפָּה, וְאִיךְ שֶׁהוּא נִרְאָה לְעֻנִיּוֹת דַּעֲתִי דֹאֵף אִם יֵשׁ מְקוֹם קִצֵּת לְהַחֲמִיר בְּקִלְפִי תַּפּוּ"ז וְלִימּוֹן, הֵינְנוּ מִפְּנֵי שֶׁבִּתְחִילָתָן הֵם חֲשׁוּבִים וְנִטְפְּלוּ לִפְרִי, וְלִכֵּן אֲפֻשֶׁר דְּכָל זִמָּן שְׂרָאוּיִין עֲדִיין לְבַהֲמָה לֹא פִקְעָה מֵהֶם הַקִּדּוּשָׁה, מַה שֶׁאֵי"כ דְּבָרִים כֹּאֵלָה שֶׁמִּתְחִילָת בְּרִייתָן אֵין רְגִילִין כֹּלֵל לְהַחֲשִׁיבֵם לְמַאֲכָל בַּהֲמָה, וְזִוְרָקֵן אוֹתָן, מִסְתַּבֵּר דֵּלֵא חַל ע"ז שׁוֹם קִדּוּשָׁה, וְכ"ש לְוֹלָבִים דֵּלֵאוּ אוֹכֵל נִינְהוּ, דְּמִסְתַּבֵּר שֶׁבְּזִמְנָנוּ דִּינֵם כְּעֻצִּים אֲשֶׁר מַעֲיָקָרָא לֹא חִייל כֹּלֵל עֲלֵיהֶם שׁוֹם קִדּוּשָׁה, עֵי"ש. וְהֵרִי מִבּוֹאֵר מִדְּבָרֵינוּ דְּנִחִית לְחֶלֶק בְּדִין חֲלוֹת קִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית בֵּין עֲשָׂבִים וְעֵלִין דְּמִתְחִילָתָן אֵינֶן עוֹמְדִין לֹאֲכִילָת בַּהֲמָה דֹּאֵין קִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית הוּי חֲלָה עֲלֵיהֶן, לְבִין קְלִיפּוֹת הַפְּרִי דֹאֵף דֹּאֵינֶן עוֹמְדִין בְּפוֹעַל לֹאֲכִילָת בַּהֲמָה, מִכֹּל מְקוֹם שֶׁפִּיר הוּי חֲלָה עֲלֵיהֶן קִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית, וְהֵינְנוּ מַחֲמַת דְּהוּי טְפִילִין לְפָרִי דְּהוּי מֵאֲכָל אָדָם, וְשִׁמְעָה מִינָה דְּחֲלוֹת קִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית הוּי חֲלָה בְּכִלּוֹת עַל הַמֵּאֲכָל הַקִּדּוּשׁ בְּקִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית.

קִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית בְּלוּב בִּזְמַן הַזֶּה דֹּאֵינוּ עוֹמְדִין לְכִיבּוֹד הַבֵּית, דְּנִרְאָה לְעֻנִיּוֹת דַּעֲתִי דּוּדַאי מִסְתַּבֵּר כְּדְּבָרֵינוּ דְּכִיּוֹן דְּבִזְמַן הַזֶּה אֵין רְגִילִין כֹּלֵל לְכַבֵּד אֶת הַבֵּית בְּלוּבִים, וְאֵין נוֹטְעִין אוֹתָן כֹּלֵל אֲדַעֲתָא דְּהַכִּי, דֹּאֵין נוֹהֵג בְּהֵן קִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית.

(ז) וְמַה שֶׁכָּתַב לְפַקְפֶּק עַפ"י דְּבָרֵי יִידֵי הַגָּאוֹן מוהר"ש וְאֶזְנֵר זצ"ל שֶׁכָּתַב לְהַחֲמִיר בְּקִלְפִי תַּפּוּ"ז הָרֵאוּיִים לְמַאֲכָל בַּהֲמָה, לְנַהֲוֹג בַּהֵם קִדּוּשֵׁת שְׁבִיעִית אֵף אִם אֵינֶם מִיּוֹחָדִים לָכֵךְ, דְּלִפִּי דַּעֲתוֹ אֵף בְּלוּב נְהִי שֶׁאֵינוּ מִיּוֹחָד אֲצִלְנוּ לְכִיבּוֹד הַבֵּית, אֲבָל מִכֹּל מְקוֹם רֹאוי הוּא לָכֵךְ, וְא"כ כְּמוֹ דְּמַחֲמִירֵנָן בְּקִלְפִי פִירוֹת הָרֵאוּיִין לְבַהֲמוֹת אֵף אִם אֵינֶן מִיּוֹחָדִין לָכֵךְ, כֵּן יֵשׁ מְקוֹם לְהַחֲמִיר בְּלוּב.

(ח) אֵךְ עֵיקַר דְּבָרֵי יִידֵי הַגָּאוֹן זצ"ל אֵינֶם נִרְאִים לְעֻנִיּוֹת דַּעֲתִי, שֶׁהֵרִי מִסְתַּבֵּר דְּבִשְׁבִיעִית צְרִיכִים לְהַתְחַשֵּׁב לֹא רַק עִם בַּהֲמוֹת שְׁבִיעִית, אֲלֵא גַם עִם עוֹף הַשָּׁמַיִם וְחִיּוֹת שֶׁבִשְׂדֵה, וְכִיּוֹן שֶׁכֵּן אֲמָאִי לֹא נוֹהֵג שְׁבִיעִית בְּכָל מִינֵי עֲלִין וְקִלְפִין, אֲפִילוּ בַּהֲנֵךְ דֵּלֵא חֲזוּ כֹלֵל לְבַהֲמָה וְרְגִילִין תָּמִיד לְזִוְרָקֵן, דֵּהֵא מִכֹּל מְקוֹם אֵיכָא וְדֹאֵי חִיּוֹת כֹּאֵלָה שֶׁהֵם כֵּן אוֹכְלִין אוֹתָן, וְכַהֲיָא דְּחִבְלֵי זְמוּרוֹת שֶׁהֵן מֵאֲכָל פִּילִין, כְּמִבּוֹאֵר בִּשְׁבַת (קַכ"ח), וְעַל כִּרְחִין דְּכִיּוֹן שְׂרָגִילִין לְזִוְרָקֵן אֵין מִתְחַשְׁבִּין בַּכֵּךְ, וְלֹא קִדְשֵׁי אֵף אִם לֹא חִישָׁב לְעֻצִּים, גַּם נִקְטִינֵן דְּבִפְרָחֵי נוֹי לֹא נוֹהֵג שְׁבִיעִית, וְאֵע"פ שְׂרָאוּיִין וְדֹאֵי לְבַהֲמוֹת אוֹ לְחִיּוֹת וְעוֹפוֹת, וְאִם נֹאמַר דְּמַה שֶׁחֹשֵׁב לְנוֹי הו"ל כְּחִישָׁב לְעֻצִּים, נִרְאָה דְּגַם הַלּוּבִים נִטְעֵתָם לְנוֹי אוֹ לְהֵגֶן עַל הָעֵץ וְהַפְּרִי [אוֹ לְמִצְוָה], וְא"כ גַּם זֶה צָרִיךְ לְהַחֲשִׁב כְּמַחֲשָׁבָה לְעֻצִּים.

(ט) וְעֵיקַר הַדְּבָר נִרְאָה כִּיּוֹן דְּמִקְרָא ד"וְהִיתָה לָכֶם לֹאֲכִלָּה" יִלְפִינֵן שְׁצִרִיכִים

ענף ג' - ועוד מיישב דשאני בהמת שביעית דהוי חלה עליה קדושת שביעית מכח התפסה

(א) ועוד נראה ליישב דכיון דהוי חלה קדושת שביעית בחלב מחמת דהוי מותר בהנאה, וכגון למשוח בו עורות (פסחים כג:), תדע, שהרי איתא בגמ' בסוכה (מ.) דלעולם הוי חלה קדושת שביעית אפילו בלולב דאינו עומד לאכילה, וטעמא כיון דהוי עומד לכבוד הבית, ומסתבר בפשיטות דאף לולב הוי אסור בשריפה, ואף דהוי נפקא לן איסור שריפה מקרא ד"לאכלה", והטעם משום דהקפידה התורה דלא יאבד דברים הקדושים בקדושת שביעית, אי הכי הוא הדין דאין להקריב חלבי בהמה אף דהוי אסורין באכילה, והיינו מחמת דהוי עומדין להנאה, והקפידה התורה שיהנה בהן כדרך הנאתן ולא לשורפן.

(ב) ואולם שוב חושבני לדחות שהרי כבר מבואר בגמ' בסוכה (שם) דהטעם דהוי חלה קדושת שביעית בלולב אף דאינו עומד "לאכלה", משום דכתיב "לכם לאכלה", "לכם" דומיא ד"לאכלה", מי שהנאתו וביעורו שווה, ופירש"י שם, כלומר, שהנאתו וביעורו שמתבער מן העולם באין כאחד, כגון סיכה ושתייה והדלקת הנר, ומהך דרשה נמי ילפינן שאין שביעית נוהג אלא בפרי העומד להנאות הללו, דהכי נמי מידרש קרא "והיתה שבת הארץ" נוהגת במה ש"לכם לאכלה", שהנאתו דומה לאכילה, ולולב עיקר הנאתו לכבד את הבית, והוא שעת ביעורו וקלקולו, ודמי להנאת אכילה, עיי"ש. ולפי"ז נראה דלעולם לא חלה קדושת שביעית מחמת דהוי עומד למשיחת העורות, שהרי ביעורו קודם להנאתו, ודומיא הא דאמרין התם דאין מוסרין פירות שביעית לא למשרה ולא לכבוסה, וטעמא משום דבעינן "לכם"

דומיא ד"לאכלה", מי שהנאתו וביעורו שווה, יצאו משרה וכבוסה שהנאתן אחר ביעורן, ופירש"י שם, משרה וכבוסה הנאתן אחר ביעורן, שמשעה ששורה הבגדים או הפשתן ביין שעה אחת נתבער ואבד לו, והנאתו אינה עד שילבש הבגדים, עיי"ש. ולפי"ז הוא הדין במשיחת עורות דהוי הנאתן אחר ביעורן, לא חלה בהן קדושת שביעית מחמת דעומדין להנאת משיחת העורות.

(ג) ועל כרחין לומר כשינויא קמייתא דלעולם לא אמרינן בחלות קדושת שביעית בבהמה דהוי חלה על כל חלק מהבהמה בנפרד, דאי הכי הא ודאי דלא היתה חלה קדושת שביעית בחלבי הבהמה, שהרי אין הנאתן וביעורן שווה, אלא חלות קדושת שביעית הוי חלה על כל הבהמה בכללותה, ולפיכך שפיר הוי חלה קדושת השביעית בחלבים אף דאין הנאתן וביעורן שווה, ודו"ק.

(ד) ואולם שוב חושבני לדחות דיש לחלק בין קדושת שביעית בלולב לבין קדושת שביעית בחלבי בהמה, שהרי בלולב הוי קדושתו מחמת עצמו, דהיינו דהוי גידולי הארץ, ולפיכך בעינן שתהא הנאתו וביעורו שווה כדי שתחול בו קדושת שביעית, מה שאי"כ בהמה דאין קדושתה מחמת עצמה, אלא כל קדושתה מחמת דהויא חילופי פירות שביעית, ואי הכי שפיר הוי חלה בה קדושת שביעית אף שאין הנאתה וביעורה שווה, ולפיכך הוי חלין בה כל דיני קדושת שביעית, ובכללן "לאכלה" ולא לשריפה.

(ה) ועפי"ז נראה ליישב קושיין קמייתא מאי שייכא למעוטי חלב בהמה מדין הקרבה מחמת ד"לאכלה" ולא לשריפה, הרי מסתבר בפשיטות דעד כאן לא אמרה תורה "לאכלה" ולא לשריפה רק בדבר דהוי בר אכילה, אבל בדבר דלאו בר אכילה מחמת איסור התורה,

וב"מקורות" כתב לאתויי דמצינו ברדב"ז (פאת השלחן - סימן ה' סעיף ט') כתב דאין להשתמש בשמן של שביעית להדלקת נר חנוכה, כיון דאסור להשתמש לאורה, והוי חשיב בכלל האיסור "לאכלה" ולא להפסד, שהרי אינו נהנה מהשמן. וכתב ה"אור לציון" דנראה דאין לאסור להשתמש בשמן של שביעית להדלקת נר חנוכה, כיון דהוי חשיב הדלקה לצורך, ולא חשיב הפסד, וכן מצינו ברמב"ם (פרק י"א מהלכות תרומות הלכה י"ח) דכתב דמותר להדליק נר חנוכה בשמן שריפה שלא ברשות כהן, עכ"ל. ומשמע דבלאו הכי חשוב הנאה דהוי אסורה שלא ברשות כהן, וחזינן דהדלקת נר חנוכה הוי חשיב דרך הנאה, וא"כ יש לומר דאף המדליק נר חנוכה בשמן של שביעית לא חשיב הפסד אלא חשיב דרך הדלקה, ולפיכך נראה דאין לאסור להשתמש בשמן של שביעית להדלקת נר חנוכה, עיי"ש.

(ב) ונראה לאתויי ראייה דהמדליק נר חנוכה בשמן של שביעית לא חשיב הפסד, והוא מדברי הגמ' בבכורות דידן דדרשינן "לאכלה" ולא להפסד, ולכאורה צריך ביאור בכפילות הדרשות דדרשו חז"ל "לאכלה" ולא להפסד, ו"לאכלה" ולא לשריפה, והרי שריפה הוי בכלל הפסד. ועל כרחין צריך לומר, דהדרשה "לאכלה" ולא להפסד, היינו דאסור להפסיד פירות שביעית שלא לצורך כלל ועיקר, והדרשה ד"לאכלה" ולא לשריפה אתי למימר דאף דשורף את הפירות שביעית לצורך מסויים, וכגון המקריב חלבי בכור על גבי המזבח, דהוי שריפה לצורך קיום מצוה נמי אסרה התורה, ושמעין מינה דהא דדרשו חז"ל "לאכלה" ולא להפסד לא ממעטינן הקרבת חלבי בכור על גבי המזבח, והיינו משום דהשתמשות בדבר הקדוש בקדושת שביעית לצורך קיום מצוה לא הוי חשיב

לא אמרה תורה "לאכלה" ולא לשריפה, ושפיר הוי מצי להקריב על גבי המזבח.

(ו) ואולם השתא למאי דנתבאר דשאני בהמת שביעית דאין קדושתה מחמת עצמה, אלא מחמת דהויא חילופי פירות שביעית, אי הכי שפיר הוי חלה קדושה בכל הבהמה אף בחלב דאינו ראוי לאכילה, ומכל מקום כיון דחלה בו קדושת שביעית הוי חלה בו נמי דיני קדושת שביעית, והיינו "לאכלה" ולא לשריפה.

(ז) והשתא לפי"ז יש לדון דכיון דאמרינן דבגוונא דהוי חלה קדושת שביעית ע"י התפסה אף בדבר דאין בו תנאי חלות קדושת שביעית, וכגון בחלב דהוי הנאתו לאחר ביעורו, אי הכי איזו שימוש יהא מותר לו לעשות בחלב, הרי כיון דאמרינן דחלין בו כל דיני קדושת שביעית, אי הכי נמצא דאין היתר לעשות בחלב רק שימוש דהוי הנאתו וביעורו שווה, וכן שווה לכל נפש, וא"כ הרי כיון דהחלב הוי מותר רק בהנאה בלבד, למימרא דכל השימוש בו הוי רק למשוח בו עורות או להאכילו לנכרי, ממילא נמצא דאינו יכול לעשות בו שימושין הללו כלל ועיקר, שהרי אין לו היתר למשוח בו עורות, מחמת דאין הנאתו וביעורו שווה, ואף אין לו היתר להאכילו לנכרי, שהרי אסור להאכיל לנכרי דבר הקדוש בקדושת שביעית. ולפיכך נראה דיהא מותר לו להאכילו לכלבו בלבד, שהרי לא חשיב מאכל אדם אדם דאין מאכילין אותו לבהמה.

ענף ד' - תמיה אמאי אין הדלקת נר חנוכה בשמן של שביעית בכלל "לאכלה" ולא לשריפה

(א) והנה ראיתי בשו"ת אור לציון (שביעית פרק ב' סעיף ז') דכתב דמותר להשתמש בשמן של שביעית להדלקת נר חנוכה,

הפסד, ולפיכך איצטרך למעוטי הקרבת חלבי בכור על גבי המזבח מהאי דרשה ד"לאכלה" ולא לשריפה.

(ג) ואלא דהשתא לפי"ז יש לדון היאך אפשר להדליק נר חנוכה בשמן של שביעית, והוא למאי דמוכח דהאיסור ד"לאכלה" ולא להפסד אתי למעוטי אף שריפה לצורך קיום מצוה. ועוד נראה לאתויי ראיה בהא דלכאורה תיקשי בדברי הגמ' בבכורות דידן דרשינן "לאכלה" ולא לשריפה, שהרי מצינו ב"תורת כהנים" (פרשת בהר) דדרשו בהא דכתיב "תהיה כל תבואתה לאכול", דאתי קרא להתיר הדלקה בשמן של שביעית, וכן הוא בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות שמיטה ויובל הלכה א') דכתב פירות שביעית ניתנו לאכילה ולשתיה ולסיכה ולהדלקת הנר ולצביעה, מפני השמועה למדו תהיה אף להדלקת נר ולצבוע בה צבע, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם מותר להדליק נר בשמן של שביעית, ואי הכי תיקשי שהרי מאידך דרשינן "לאכלה" ולא לשריפה. ועל כרחין לומר, דהא דאסרה התורה לשרוף פירות הוי דוקא בדרך איבודן, אבל כל ששורפן לצורך הנאת האדם הוי מותר, והא דמאידך אמרינן דאסור להקריב חלב בכור על גבי המזבח, משום "לאכלה" ולא לשריפה, על כרחין צריך לומר דהטעם משום דאינו חשיב בכלל הנאה, ואף דמקיים מצות הקרבת בכור, מכל מקום הנאת קיום מצוה לא הוי חשיבא הנאה, וא"כ הוא הדין אימא לך דקיום מצות הדלקת נר חנוכה לא הוי חשיבא הנאה, והדר הו"ל בכלל "לאכלה" ולא לשריפה.

(ד) ושוב ראיתי בשו"ת מהר"ש ענגיל (חלק ב' סימן ד') דכתב דיש להתיר להדליק נר חנוכה בשמן של שביעית, כיון דהוי צורך מצוה, דמה שאמרו בש"ס "לאכלה" ולא לשריפה, לאו דוקא הוא, רק דעיקר החשש

שגורם ע"י השריפה שלא יבוא לידי אכילה, עיי"ש. ולכאורה תיקשי הרי אמרינן בגמ' בבכורות דידן דלא חל דין בכור על בהמת שביעית, כיון דצריך להקריב את החלבים על גבי המזבח, והתורה אמרה "לאכלה" ולא לשריפה, ואי הכי תיקשי הרי בלאו הכי אין החלב בא לידי אכילה, שהרי התורה אסרה את החלב באכילה, ועל כרחין צריך לומר דקפידת התורה כיון דאין החלב בא לידי הנאה, ואף דהוי מקיים בכך מצות הקרבה, ואי הכי הוא הדין נימא דאסור להדליק נר חנוכה בשמן שביעית, כיון דאין השמן בא לידי הנאה, שהרי נר חנוכה אסור להשתמש לאורה, ואף דהוי מקיים בכך מצות הדלקת נר חנוכה.

(ה) והנה מצינו בספר "בית האוצר" (כלל קס"ה) שהקשה בהא דמבואר בסוגיין בבכורות דהקטרה על גבי המזבח אינו בכלל "לאכלה", והרי אמרינן בגמ' חולין (פא:): שאף לרבי שמעון דסבר דשחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה, מכל מקום אם שחט עולה אסור לשחוט את בנה, וטעמא משום דאכילת מזבח - שמה אכילה, דכתיב "ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו", בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחד אכילת אדם, ואחד אכילת מזבח, עיי"ש. ואי הכי לכאורה תיקשי אמאי אין דין בכור נוהג בבהמת שביעית מטעם דלא הוי בכלל "לאכלה", הרי כיון דאמרינן דאכילת מזבח - שמה אכילה, אם כן שפיר הוי הקטרה על גבי המזבח בכלל לאכלה.

(ו) ויש לומר, דאע"ג שהקטרה על גבי המזבח הוי בכלל "לאכלה", מכל מקום שאני הכא דנתמעט מהא דכתיב "לכם לאכלה", והיינו שהאכילה צריכה להיות על ידי ישראל, ולא הקטרה שהיא אכילה על ידי המזבח, אבל לעולם בעלמא היכי

שהרי לא תקנו ברכה על לאוין, וא"כ כל שכן בנידון דידן דמצינו למימר דאף דנפקא לן מקרא ד"לכם לאכלה", מכל מקום דרך התלמוד למינקט מקצת מהפסוק, ויש לפלפל.

(ט) ועפי"ז אתי שפיר בהא דאמרינן דאכילת מזבח לא הוי חשיב בכלל "לאכלה" דאמרה תורה, והיינו משום דמצות התורה "לכם לאכלה", והיינו שהאכילה צריכה להיות על ידי ישראל, ולא הקטרה שהיא אכילה על ידי המזבח, ולפי"ז לעולם לך דהוא הדין בהנאה מפירות שביעית הוי צריך שתהא הנאת ישראל ולא הנאת מצוה, ואי הכי לכאורה תיקשי היאך הוי מצי להדליק נר חנוכה בשמן של שביעית.

ענף ה' - מיישב הטעם דלא חששו בהדלקת נר חנוכה בשמן של שביעית משום "לאכלה" ולא לשריפה

(א) ושוב חושבני ליישב הטעם דלא חששו בהדלקת נר חנוכה בשמן של שביעית משום "לאכלה" ולא לשריפה, והוא בהקדם הא ראיתי בספר "נחלת יעקב" (פרשת בהר) דכתב ליישב למאי דאיתא בגמ' חולין (שם) דאמר רבי יוחנן דהטעם דאכילת מזבח שמה אכילה, הוי נפקא לן מדכתיב "ואם האכל יאכל", בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחד אכילת אדם, ואחד אכילת מזבח, וכתב ב"מלא הרועים" דשמעין מהכא דר' יוחנן סבר דלא אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם, אבל רבא דפליג התם דאכילת מזבח לא שמה אכילה, היינו משום דלא דריש "האכל יאכל", מחמת דסבר דלעולם אמרינן דיברה תורה כלשון בני אדם עיי"ש.

(ב) והנה מצינו ב"ירושלמי" (נדריים פרק א' הלכה א') דאמרינן "איש כי ידור נדר", מה תלמוד לומר "נדר", מכאן שכינוי נדרים כנדרים, עד כדון כר' עקיבא דאמר לשונות

דבעינן רק 'אכילה' גרידא, אי הכי שפיר הוי אכילת מזבח בכלל אכילה. ושוב חושבני לדחות משום דמשמע מסוגיין דעיקר המיעוט מתיבת "לאכלה" גופיה, ולא מתיבת "לכם", עיי"ש.

(ז) ונראה לעניות דעתי ליישב דחייתו בהקדם הא דראיתי ב"תורה תמימה" (דברים פרק י"ז אות נ"ט) דכתב ודע דכתב הרמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה ג') כל המצוות שהן מדברי סופרים מברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו', והיכן ציוונו בתורה, שכתוב בה "אשר יאמרו לך תעשה", עכ"ל. ואחרי אשר כידוע כל דברי הרמב"ם באין בקיצור נמרץ, אי הכי יש להעיר בהא דשינה לשונו מלישנא דהגמ' דאמרינן (שבת כג.) והיכן ציוונו, מ"לא תסור", והוא תפס תחילת הפסוק "אשר יאמרו לך תעשה".

(ח) ונראה לומר בהקדם דברי הרא"ש (כתובות סימן י"ב) דכתב דלא מצינו ברכה על לא תעשה אלא רק אעשה, [א"ה], היינו לבר מברכת האירוסין דמברכינן 'אשר קדשנו במצוותיו והבדילנו מן העריות', דהוי ברכה על מצות לא תעשה, אלא דלאחר מכן איתיה בתוך הברכה 'והתיר לנו את הנשואות', דהוי ברכה על קיום מצות עשה], עכ"ד. והשתא אי נימא דיסוד ברכת המצוות מדרבנן הוי נפקא לן מקרא ד"לא תסור", אי הכי תיקשי דהא לא שייכא ברכה במצוות דרבנן כיון דילפינן לה מקרא ד"לא תעשה", והלכך תפס הרמב"ם רישא דקרא ד"אשר יאמרו לך תעשה", ומאי דנקיט הגמ' סיפא דקרא ד"לא תסור", שמא הוי לתכונת הקיצור, עיי"ש. והרי חזינן בדעת הרמב"ם דמצינו בתלמוד דנקיט סיפא דקרא אף דהלימוד הוי נפקא לן מרישא דקרא, ועוד דמסיפא דקרא הוי סותר לעצם הדרשה דתקנו חז"ל לברך על קיום מצוות מדרבנן,

ואי הכי הוא הדין דהוי מצי להדליק נר חנוכה בשמן של שביעית, ואין צריך שתהא הנאת אדם ממש.

(ה) ואלא דלפי"ז נמצא שלדעת רבי עקיבא לא נקטינן לדינא דרב חסדא דבהמת שביעית פטורה מן הבכורה, משום ד"לאכלה" ולא לשריפה, שהרי לעולם לדעתו הוי אכילת מזבח שמה אכילה, ובאמת דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ה' מהלכות בכורות הלכה ט') דפסק דהלוקח בהמה מפירות שביעית הרי זו פטורה מן הבכורה, לפי שאינו רשאי לעשות סחורה בפירות שביעית, שהרי נאמר בה "לאכלה", לאכלה ולא לסחורה, ואם תהיה חייבת בבכורה, הרי זה משתכר בבכור, שהרי יצא מתורת פירות שביעית, עכ"ל. והרי חזינן מדבריו בדעתו דסבר דהטעם דבהמת שביעית הוי פטורה מהבכורה לאו משום חסרון ד"לאכלה" ולא לשריפה, אלא משום "לאכלה" ולא לסחורה.

(ו) וכבר מצינו בכס"מ דכתב לאתויי דהראב"ד השיג על רבינו שכתב ולא לסחורה, ולא הו"ל לכתוב אלא ולא לשריפה, כמו שאמרו בגמרא, ונראה שבנוסחת רבינו היה כתוב ולא לסחורה, עכ"ל. והלח"מ הוסיף דהראב"ד ז"ל גריס לאכלה ולא לשריפה, ומשמע הכי מן הקושיא שהקשו מהאוכל עיסת שביעית וכו', "לאכלה" אמר רחמנא ולא לשריפה, דהוי דומיא ממש כדרשא דרב חסדא, והוי הקושיא אלימתא, אבל לגירסת רבינו ז"ל אע"ג דלא אמר רב חסדא אלא "לאכלה" ולא לסחורה, פריך ליה דכי היכי דדריש, הכי נמי נדרוש גבי חלה "לאכלה" ולא לשריפה, עיי"ש.

(ז) ואולם למאי דנתבאר בדברינו דכל הדין דבהמת שביעית פטורה מן הבכורה, משום ד"לאכלה" ולא לשריפה, הוי דוקא

ריבויין הן, כר' ישמעאל דאמר לשונות כפולות הן, והתורה דיברה כדרכה "הלך הלכת", "נכסף נכספת", עיי"ש. והרי מבואר בדעת רבי ישמעאל דסבר דדיברה תורה כלשון בני אדם, וא"כ ממילא סבר דאכילת מזבח לא שמה אכילה, ואמרינן ב"ירושלמי" (שקלים י.) מאן תנא שומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, רבי ישמעאל היא, ולפי"ז שפיר מקשה הגמ' במנחות (שם) על רבי ישמעאל היאך סבר דשומרי ספיחין בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, [ופירש"י שם, לפי שהם הפקר, וצריך לשומרן מפני החיה ומפני העניים שלא ילקטוהו קודם לעומר, כדי שיהא העומר בא מהם, עכ"ל]. ורמינהו, "לאכלה", ולא לשריפה, [ופירש"י שם, והכי מקריבין קומץ לשורפו על גבי המזבח, עכ"ל], ואין לתרץ דאכילת מזבח שמה אכילה, שהרי רבי ישמעאל לשיטתו דסבר דדיברה תורה כלשון בני אדם, א"כ אכילת מזבח לא שמה אכילה, וזה פשוט, עיי"ש.

(ג) והרי מבואר מדבריו דכל קושיית הגמ' דבהקרבת העומר מספיחי שביעית הו"ל בכלל "לאכלה" ולא לשריפה, הני מילי לדעת רבי ישמעאל דסבר דאכילת מזבח לא שמה אכילה, ואי הכי הו"ל בכלל "לאכלה" ולא לשריפה, אבל לדעת רבי עקיבא דסבר דאכילת מזבח שמה אכילה, א"כ אתי שפיר דאין הקרבת העומר מספיחי שביעית בכלל "לאכלה" ולא לשריפה, שהרי אכילת מזבח הוי בכלל "לאכלה" דאמרה תורה.

(ד) ועפי"ז נראה ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (מו:): דאמרינן הלכה כרבי עקיבא מחבירו, [ופירש"י שם, בכל דוכתא, עכ"ל], ואי הכי נמצא שפיר דהוי אכילת מזבח בכלל "לאכלה" דאמרה התורה, ואין צריך שתהא הנאת אדם ממש,

מנורה הדלקת נ"ח בשמן של שביעית בדרום צא

התם הוי מ"לאכלה" ולא לשריפה, ומכל מקום כיון דלדעת רבי עקיבא אכילת מזבח שמה אכילה, אי הכי אי אפשר לומר דבהמת שביעית פטורה מן הבכורה, משום ד"לאכלה" ולא לשריפה, אלא דמכל מקום כתב הרמב"ם דהדין דין אמת מצד ד"לאכלה" ולא לסחורה, ויש לפלפל.

לשיטת רבי ישמעאל דסבר דאכילת מזבח לאו שמה אכילה, אבל לשיטת רבי עקיבא דנקטינן כוותיה דאכילת מזבח שמה אכילה אין בהקרבת חלבי בהמת שביעית משום "לאכלה" ולא לשריפה, כיון דאכילת מזבח שמה אכילה, והשתא לפי"ז לעולם אימא לך דלעולם אפשר דהרמב"ם גריס דקושיית הגמ'



הרב אביחיל לוי

בביאור מלאכת מכה בפטיש

וכן צ"ב שאף רשב"ג אמר אף המכה בקורנס על הסדן דמשמע שעיקר מלאכת מכה בפטיש לא מיירי בזה.

ועוד צ"ב בפירש"י דהתם במתני' הביא ביאור אחר במכה בפטיש שכתב המכה בפטיש גם הוא באבות מלאכות והוא שמפוצץ בו את האבן מן הסלע לאחר שחצב את האבן סביב ומבדיל מן ההר קצת הוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן וכל הגומר בשבת מלאכה תולדת מכה בפטיש היא.

וחזינן שביאר ביאור אחר במלאכת מכה בפטיש ודלא כמש"כ במתני' עג.

ובתוס' הביאו דברי רש"י וכתבו ואין נראה לר"י דבמשכן לא היה בנין אבנים ולא שביק תנא גמר מלאכה דכלים דהוה במשכן ונקט מכה בפטיש דאבן דלא הוה במשכן.

אלא נראה לר"י דהאי מכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה.

וביאור זה הוא כביאור שהביא הר"י מהר"ח אלא בשבר"ח הביא גם שמכה על האבן שבבנין להשוותה לחברותיה וזה נמי לא היה במשכן ועל זה שייכא קושיית התוס'.

ונראה ליישב שיטת רש"י ע"פ מה שיש להסתפק אם הלכה כרשב"ג במשנה או הלכתא כר"ק.

תנן בשבת עג. שהמכה בפטיש הוא ממלאכות שבת.

ולכא' צ"ב היכן היתה מלאכה זו במשכן.

ועוד צ"ב בהבנת המלאכה.

ובפירש"י כתב מכה בפטיש הוא גמר כל מלאכה שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה ומתני' נמי לא מיחייב ליה אלא בגמר מלאכה.

ובר"ן הקשה על פירש"י ממתני' קב: דתנן הבונה כמה יבנה ויהא חייב הבונה כל שהוא והמסתת והמכה בפטיש ובמעצד והקורדח כל שהוא חייב זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב רשב"ג אומר אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב מפני שהוא כמתקן מלאכה.

וא"כ חזינן דלת"ק המכה בקורנס על הסדן אינו מכה בפטיש ואף לרשב"ג שאמר אף המכה בקורנס על הסדן חייב משמע שעיקר מכה בפטיש לאו היינו שמכה בקורנס על הסדן.

ולכן כתב הר"ן דלא כפירש"י אלא עיקרן של דברים כפירוש ר"ח שפירש שהאומן מכה בפטיש על הכלי לשוות עקמימותו וכן על האבן שבבנין להשוותה לחברותיה וכה"ג אע"ג דלא הויא מלאכה מצד עצמה מיחייב בה משום גמר מלאכה.

ולכא' צ"ב בשיטת רש"י מה שהביא פירוש דרשב"ג ולא כר"ק.

שהלכה כמותו.

ובזה יש לבאר בשיטת רש"י דס"ל כהמאירי שהלכה כרשב"ג בזה ולכן מייתי במתני' עג. פירוש רשב"ג וסליקא ליה קושיית הר"ן על דבריו.

ויש לומר שהר"ן ס"ל כהרמב"ם דליכא הלכתא כרשב"ג משום דליכא לכלל זה דהלכה כרשב"ג במשנתנו או משום שאין למדין מן הכללות ולשיטתו שפיר מקשה על שיטת רש"י.

ובזה יש לבאר השאלה בשיטת רש"י שבמתני' קב: הביא בביאור מכה בפטיש שמפוצץ בו את האבן מן הסלע, ולא כביאורו במתני' עג. דהתם מבאר לת"ק ומשא"כ במתני' עג. מבאר אליבא דרשב"ג דס"ל שהלכה כמותו וכשיטת המאירי רק דצ"ל דס"ל דפליגי ת"ק ורשב"ג והלכתא כרשב"ג.

והיה מקום עוד ליישב שיטת רש"י דס"ל נמי כהר"ן ומש"כ שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה לאו היינו להחליק את הסדן אלא להחליק את הכלי וכפירוש הר"ח שהביא הר"ן.

ובגמ' קג. איתא בביאור דברי רשב"ג שאמר המכה בקורנס על הסדן מאי קעביד רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו מפני שמאמן את ידו קשו בה בני רחבה אלא מעתה חזא אומנתא בשבתא וגמר הכי נמי דמיחייב אלא אביי ורבא דאמר תרוייהו שכן מרדכי טסי משכן עושין כן תניא נמי הכי רשב"ג אומר אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב שכן מרדכי טסי משכן עושין כן.

ופירש"י מאמן ידיו מרגילים ומכוונם להכאה הראויה למלאכה מכה גדולה או מכה קטנה.

דאיתא בגיטין לח. אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה.

ומאידך איתא בעירובין כז. אמר ר' יוחנן אין למדין מן הכללות ואפ' במקום שנאמר בו חוץ.

ואיתא בכתובות עז. דאמוראי נינהו אליבא דר' יוחנן אם קי"ל ככלל זה שהלכה כרשב"ג במשנתנו.

ולהלכתא אשכחן בזה פלוגתא שברמב"ם בפיהמ"ש קב: כתב שאין הלכה כרשב"ג במה דס"ל שהמכה בקורנס על הסדן שחייב משום מכה בפטיש.

ונראה לבאר דלשיטתו אזיל במה שהוכיח התויו"ט בעירובין ח' ז' דס"ל דליכא להאי כללא שהלכה כרשב"ג במשנתנו.

אולם יעו' במאירי קב: שכתב שניראין הדברים שהלכה כרשב"ג. ויש לבאר בדבריו דהיינו משום הכלל שהלכה כרשב"ג במשנתנו.

אולם יש עוד לבאר בדבריו דאף אם נימא שאין הלכה ככלל זה או שאין למדין מן הכללות הכא שאני דאשכחן בגמ' קג. פלוגתא דאמוראי בביאור שיטת רשב"ג ואי ליכא הלכה כמותו אמאי שקלו וטרו אמוראי דלא כהלכתא ומזה משמע למאירי שהלכה כרשב"ג ולכן דנו האמוראים בדבריו.

ונראה עוד לבאר די"ל שרשב"ג בא להוסיף על ת"ק ולא לחלוק עליו והלכתא כוותיה.

ונראה עוד לבאר שיש גירסא במתני' וכן רשב"ג אומר אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב דמשמע שבא להוסיף על ת"ק. ולהכי ס"ל למאירי

עושין הנפחין והם חרשי הברזל פעמים רבות יכו על הברזל הכאות הרבה ועל הסדן הכאה או שתים כאילו אותה ההכאה מתקנת אותן ההכאות כולן ואין הלכה כמותו.

וביאר בשיטת רשב"ג שאין לו תועלת בהכאה ואפ"ה חייב ולא כפירש"י. וא"כ הוי חידוש גדול ברשב"ג שאע"פ שאין לו תועלת בזה חייב.

ואפשר דלהכי ס"ל דלית הלכתא כוותיה דהוי חידוש גדול ברשב"ג

ואיתא בשבת עה: אמר רב יהודה האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכה בפטיש והני מילי דקפיד עלייהו.

ופירש"י דשקיל אקופי ראשי חוטין התלוין ביריעה במקום קשורין כשניתק בה חוט וקשרוהו וכן קשין וקסמים דקין שנארגו בה בלא מתכוין ונוטלין אותם ממנה לאחר אריגה גמר מלאכה הוא וחייב משום מכה בפטיש.

ולכאז' צ"ב בזה שבמלאכה זו תלוי בדעת האדם שאם מקפיד חייב ואם אינו מקפיד פטור, ואמאי לא נימא דכיון שמתקן הוא לבגד יהיה חייב.

והיה מקום לומר שכשאינו מקפיד חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה ולכן פטור.

אולם אם כך היינו שפטור אבל אסור והכא יש צד לומר שמותר.

ועוד צ"ב למ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה וכן שיטת הרמב"ם וא"כ אמאי הכא פטור.

ונראה לבאר דהכא מיירי בכה"ג שיש אנשים שמקפידים ויש שאינם מקפידים, ובזה שורש המלאכה היא שעושה

מרדכי טסי משכן לציפוי קרשים עושין כן מכין ג' על הטס ואחת על הסדן להחליק הקורנס שלא יבקע הטס שהוא דק ובעלי מטבע במקומנו ראיתי עושין כן.

וברשב"א הביא דגרסינן אלא והיינו שאביי ורבא פליגי על רבה ורב יוסף שאינו מחמת שמאמן את ידיו אלא שכך היתה המלאכה במשכן.

אולם הביא מרב האי גאון שלא גורס אלא שאביי ורבא מפרשים דברי רבה ורב יוסף שאינו כמו שאתה סבור שמפני שמאמן את ידיו לעשות מלאכה אלא מפני שמאמן את ידו לכיון להכות באותה מלאכה עצמה שהוא עושה וזה מכלל המלאכה היא כדי שיעשה מלאכתו בתיקון ואינו דומה לנטל את המגל לקצור ואינו קוצר אלא התחלת המלאכה הוא כדאמרן.

אולם בפירש"י משמע דס"ל דלא כרב האי גאון אלא דאביי ורבא פליגי לגמרי על רבה ורב יוסף.

ובזה יש ליישב עוד שיטת רש"י והר"ן שרש"י דס"ל שאביי ורבא פליגי לגמרי על רבה ורב יוסף וס"ל דרשב"ג מיירי שמתקן במלאכה שצריך ולהכי ס"ל דהלכתא כוותיה.

והר"ן י"ל דס"ל כרב האי גאון שלדבריו איכא חידוש גדול ברשב"ג שאף שהתיקון הוא לא במלאכה אלא בגברא הוי בזה ג"כ מלאכה דמכה בפטיש ולהכ"י ס"ל דהלכתא כת"ק דלית ליה חידוש גדול זה.

ובפיהמ"ש להרמב"ם כתב ורשב"ג סובר כי המכה בקורנס על הסדן אע"פ שלא הכה על שום דבר מהדברים שהוא רוצה לרקען או להחליקן שהוא חייב ובתנאי שתהיה ההכאה בשעת מלאכה לפי שכך

הנשואים בו מן האריגה אם היה מקפיד שלא ללבושו עד שיטלם חייב חטאת. וחזינן בשיטת הטור שבשתי הלכות אלו הגדר במקפיד היינו שאינו לובשו ללא ניעור והסרת החוטין אולם אם יכול ללבושו כך אלא שנוח לו לייפות את הבגד חשיב לא מקפיד ומותר.

וברמב"ם בה' שבת י' י"ח כתב הלוקט יכולת שעל גבי בגדים בידו כגון אלו היכולות שבכלי צמר חייב משום מכה בפטיש והוא שיקפיד עליהן אבל אם הסירן דרך עסק הרי זה פטור המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה ולהסיר הציחוב הלבן הנתלה בה כדרך שהאומנין עושין חייב חטאת ואם אינו מקפיד מותר.

ובתחילת דבריו בדין הלוקט יכולת כתב והוא שיקפיד עליהן אבל אם הסירן דרך עסק פטור ומשמע שכל שלא הסירן דרך עסק חייב וא"כ והוא שיקפיד עליהן היינו שנוח לו ביפוי הבגד חייב אף אם יכול ללבושן ללא הליקוט ודלא כשיטת הטור.

אולם בסיפא בדין ניעור טלית כתב ואם אינו מקפיד מותר ולא כתב כרישא אבל אם הסירן דרך עסק פטור.

ובזה הסתפק בכסף משנה ובבית יוסף או"ח ש"ב בדבריו אם כוונתו ששני דינים אלו שוים שכל שלא מסיר דרך עסק חייב אף אם אינו מקפיד שלא ללבושו ללא הניעור והליקוט כיון שמקפיד היינו שנוח לו בניעור והליקוט או שיש חילוק בין דין ליקוט שבזה כל שאין זה דרך עסק חייב ומשא"כ בניעור בטלית חדשה ושחורה בזה החיוב הוא רק שמקפיד שללא ללבוש את הבגד ללא הניעור אולם אם רק נוח לו בייפוי הבגד אינו חייב ולא חשיב מקפיד.

גמר מלאכה וכשארם אינו מקפיד א"כ ליכא בזה כלל מלאכה שהרי לא עשה בזה גמר מלאכה ולכן פטור, ויש צד לומר נמי שמותר וכדאיתא בגמ' קמז.

אולם בכה"ג שכולי עלמא מקפידים שלא ללבושו כך בזה בטלה דעתו אצל כל אדם ונקרא גמר מלאכה אף שאינו מקפיד.

ובהא דקאמר בגמ' והני מילי דקפיד עלייהו יש לחקור אם מקפיד היינו שאינו לובש את הבגד ללא שיסיר ממנו את החוטים שנתלו בו או שמקפיד היינו שאף אם יכול ללבוש כך את הבגד אפ"ה כיון שנוח לו בזה שהבגד מיופה יותר כשמסיר ממנו חוטים אלו נמי נקרא מקפיד וחייב.

ועוד צ"ב בהא דאיתא בגמ' קמו: אמר רב הונא המנער טליתו בשבת טליתו בשבת חייב חטאת ולא אמרן אלא בחדתי אבל בעתיקי לית לן בה ולא אמרן אלא באוכמי אבל בחיורי וסומקי לית לן בה והוא דקפיד עלייהו.

והתם נמי יש לחקור בזה אם מקפיד היינו שאינו לובש ללא שמנער טליתו או שמקפיד היינו שנוח לו יותר כשמנער אותה אף אם אינו מקפיד שלא ללבושה בלא ניעור חשיב מקפיד שנוח לו יותר בניעור.

ועוד צ"ב אם הקפידה בב' הלכות אלו שווה או שיש חילוק ביניהם.

ואשבחן בזה פלוגתא דקמאי שבטור או"ח ש"ב כתב המנער טליתו מפני טל שעליו חייב משום כיבוס ודוקא בחדתי ואוכמי דבהנך הוי הניעור יפה כמו כיבוס והוא שמקפיד עליו שלא ללבושו בלא ניעור אבל אי בציר חד מהנך שרי.

וכתב עוד הנוטל מן הבגד קסמין וקשרים

ולכא' צ"ב בצד בכסף משנה ובבית יוסף לחלק בין שני הדינים מה נקרא מקפיד.

ונראה לבאר שבלוקט יכולת מהבגדים שיש ממשות במלאכה בזה חשיבות המלאכה כל זמן שאינו מסיר דרך עסק והוא בכלל גמר מלאכה וחייב אך אם אינו נמנע מללובשו ללא הסרה זו ומשא"כ בניעור טלית חדשה שחורה מהציהוב הלבן הנתלה בה שאין ממשות בניעור זה בזה כל זמן שאינו מקפיד שללא ללובשו ללא נייעור זה חייב.

ונראה עוד לבאר שבלוקט יכולת שעל גבי הבגדים שמסיר מה שנשאר ממלאכת התפירה והאריגה בזה חשיבות המלאכה היא אף אם עושה לייפוי הבגד אף אם לא היה נמנע ללובשו ללא ליקוט זה ומשא"כ במנער טלית חדשה שחורה מהציהוב הלבן הנתלה בה ומיירי במה שנדבק בבגד אחר שנגמרה מלאכתו בזה החיוב הוא רק אם מקפיד שלא ללובשו ללא נייעור זה.

ולחצד בכסף משנה שאין חילוק בין שני דינים אלו ברמב"ם נראה עוד ליישב מה שבסיפא לא כתב הרמב"ם כרישא אבל אם הסירן דרך עסק פטור.

די"ל דכיון שכתב הרמב"ם המנער טלית חדשה שחורה כדי לנאותה וא"כ לנאותה משמע לייפוי הבגד אף שלא היה נמנע מללובשו ללא זה להכי לא טרח למכתב בסיפא שהפטור הוא רק אם מסירן דרך עסק שכל שהוא לנאותה אף אם לא מקפיד שלא ללובשו ללא זה חייב. וא"כ לפי"ז ליכא חילוק בין שני דינים אלו.

אולם בט"ז או"ח ש"ב ב' חולק על הבית יוסף בשיטת הרמב"ם בשני הצדדים

שהסתפק בדבריו וס"ל שהרמב"ם סובר כשיטת הטור בשני הדינים ששונים בזה שמקפיד היינו שלא היה לובש הבגד ללא ההסרה והניעור.

ומש"כ הרמב"ם כרישא אבל אם הסירם דרך עסק היינו שהיה לובשו אף ללא זה.

ונראה לבאר שיטת הט"ז דס"ל שרק שמקפיד שלא ללובשו ללא תיקון זה חשיב גמר מלאכה שחייב משום מכה בפטיש ומשא"כ שאינו נמנע מללובשו ללא זה אלא שנוח לו להרבות בייפוי הבגד אין זה בכלל גמר מלאכה שהוא מכה בפטיש.

והבית יוסף ס"ל שגם ייפוי הבגד שנוח לו בזה חשיב גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש.

אלא שלצד אחד חילק בין ליקוט לנייעור וכמבואר.

ובפרי מגדים במשב"ז או"ח ש"ב א' כתב עוד ביאור בצד בבית יוסף לחלק בין ליקוט לנייעור שליקוט עביד מעשה בידים ולכן כל דקפיד ומסיר בכוונה אף שהיה לובשו כך הוי גמר ומכה בפטיש.

ומשא"כ בניעור שאין עושה מעשה כל כך כל שאין מקפיד ללובשו אף מותר ואילו לוקט שלא בכוונה פטור אבל אסור.

ובפירש"י גבי נייעור בגמ' קמז. כתב והוא דקפיד עלייהו ללובשן עד שינעורם ומשמע שהקפידא היינו שלא לובשו ללא נייעור, ובגמ' עה: גבי ליקוט לא גילה דעתו בזה.

ובגדר מלאכת מכה בפטיש שהיא עשיית הגמר מלאכה יש לחקור בזה אם המלאכה היא רק בעשיית החלק האחרון

במלאכה שעל ידו נגמרת המלאכה או שכל החלקים האחרונים שעל ידם נגמרת המלאכה בכלל גמר מלאכה הם וחייבים עליהם משום גמר מלאכה.

והנפק"מ בהא דקאמר בגמ' האי מאן דשקיל אקופי מגלימי דחייב משום מכה בפטיש ופירש"י אקופי ראשי חוטין התלויין ביריעה וכן קשין וקסמים דקין שנארגו בה בלא מתכוין.

שתלוי בשני צדדי החקירה שאם מלאכת מכה בפטיש היינו הגמר מלאכה ממש א"כ החיוב הוא רק כשמוציא את החוט האחרון או את הקש והקיסם האחרון שבהסרתם איכא גמר מלאכה.

אולם אם הוציא חוטין קשין וקסמים ושייר בהם אף חוט אחד שמקפיד עליו בכה"ג אינו חייב משום מכה בפטיש שהרי אכתי לא נגמרה המלאכה.

אולם אם מלאכת מכה בפטיש היא כל חלקי גמר המלאכה א"כ יהיה חייב בהסרת החוטין הקסמין והקשין אף אם לא נטלן כולן אלא שייר בהם שהרי התחיל את מלאכת הגמר מלאכה.

ונראה עוד לבאר שנפק"מ בכמה חטאות מתחייב שהסיר את החוטין קשין והקסמין.

שאם המלאכה היא רק בגמר ממש א"כ יש חיוב אחד על הגמר מלאכה ממש.

אולם אם החיוב הוא על כל חלקי הגמר מלאכה אם עשה בכמה העלמות חייב בכמה חטאות.

ולכאנ' היה מקום להוכיח מלשון הגמ' דנקט לשון רבים דשקיל אקופי.

וכן בפירש"י ראשי חוטין קשין וקסמים

ומשמע שחייב אף על רבים ולא רק על החוט האחרון או הקש והקיסם.

אולם יש לדחות דמיירי שנוטל את כל האקופי שהם החוטין קסמים וקשים כאחד חייב, אולם אם אינו נוטלם כאחד אפשר שחייב רק אחד.

ונראה לבאר דהוא פלוגתא דקמאי.

דאיתא בשבת עה: אמר שמעון בן קיסמא אמר ר' שמעון בן לקיש הצר צורה בכלי והמנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש.

וברמב"ם בה' שבת י' ט"ז כתב המכה בפטיש הכאה אחת חייב וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב כיצד המנפח בכלי זכוכית והצר בכלי צורה אפ' מקצת הצורה והמגרד כל שהוא והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין בבנין בין במתכת בין בכלים הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב.

ולכאנ' צ"ב במש"כ הרמב"ם הצר בכלי צורה אפ' מקצת הצורה שחייב משום גמר מלאכה שהוא תולדת מכה בפטיש.

והרי כשצר מקצת הצורה אינו עושה בזה גמר מלאכה שהרי צריך להשלים הצורה.

והיה מקום ליישב דברי הרמב"ם שמש"כ אפ' מקצת הצורה היינו מקצת הצורה האחרון של הצורה וגמר בזה מלאכתו ולכן חייב.

אולם צ"ב בזה שהיה לו לבאר יותר בדבריו.

ולהמבואר שיש צד במלאכת מכה בפטיש שכל חלקי הגמר מלאכה הם בכלל מלאכת מכה בפטיש וא"כ לפי"ז הצר בכלי אף מקצת הצורה אף שאיננה הגמר

מלאכה נמי חייב בזה שבכלל הגמר מלאכה
הוא אף חלקי הגמר מלאכה.

ובמאירי הובא בזה פלוגתא שכתב הצר
בכלי צורה ר"ל שנשלם הכלי וזה
עושה בו צורה לנאותו הואיל ואין הכלי
צריך לה כלל הרי זה הכאה בפטיש ולא
סוף דבר בהשלמת הצורה אלא אף
בהתחלתה וכמו שאמרו במסכתא זו הצר
צורה כל שהוא שכל שהוא גמר מלאכה אין
הגמר נעשה בפעם אחת בלבד שאף הכאה
בפטיש הוא מכה וחוזר ומכה וכן כתבוה
גדולי המפרשים.

ויש מפרשים הצר בכלי של צורה ר"ל
שחותם את הדפוס וטובעו בשעוה
ובדומה לה עד שנעשית שם הצורה בפעם.

אחת וזהו גמר מלאכה לאומן לראות
בתכלית פעולתו היאך נזדמנה לו.

וחזינן פלוגתא דקמאי בזה שלפירוש גדולי
המפרשים שהביא המאירי בכלל
מלאכת מכה בפטיש שהיא הגמר מלאכה
כלול כל חלקי הגמר מלאכה ולא רק החלק
האחרון ממש שהרי אף בהכאה בפטיש
הוא מכה וחוזר ומכה וכו' נמי אתי שפיר
שיטת הרמב"ם.



הרב יאיר מיינקוס

בדין מי שלא היה בביתו ביום א' דחנוכה

נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס, וברכת שהחיינו הוא החיוב על גופו, ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו [אם לא שעמד שם בשעת ברכה וענה אמן].

מבואר מדבריו דבכה"ג שלא היה בביתו בליל א' דחנוכה, דבהדלקה דליל שני יברך שהחיינו.

אולם בשיירי כנסת הגדולה (שם סק"ב) כ' וז"ל "נשאלתי על כהן, שמת בשכונתו ליל א' של חנוכה קודם זמן ההדלקה, והוצרך לצאת מביתו, והדליק אדם אחר בביתו ובירך שהחיינו, אם הכהן עצמו כשידליק בביתו בליל שני אם יברך שהחיינו, כיון שלא בירך בליל א' [וכמ"ש הרא"ש], או דילמא לא כתב הרא"ש כן אלא כשלא בירך שהחיינו כלל ועיקר, אבל הכא שהדליק המדליק יום א' ובירך שהחיינו לא יברך שהחיינו. והשבתי דמדברי מהרמ"ץ שהביא הב"ח מוכח דצריך לברך, ומכל מקום טוב שלא לברך משום ברכה לבטלה, ואם בלילה הא' בירך שהחיינו על הראיה לכ"ע אינו צריך לברך בליל שני".

מבואר דפליג על הב"ח, וס"ל דאי מי מבני הבית בירך שהחיינו בביתו בליל א', אינו מברך שהחיינו בהדלקתו בליל ב', משום חשש ברכה לבטלה, ואי בירך שהחיינו על הראיה ביום הראשון פשוט דלכו"ע אינו חוזר לברך שהחיינו בהדלקה ביום השני.

ובמג"א (שם) הביא את ב"ח, וכ' "ל"נ פשוט להסבירים, כשאשתו מדליק

מעשה באחד שהוצרך לצאת לחו"ל, ותאריך חזרתו לביתו, הוא ביום א' דחנוכה, והוא יוצא לדרך בזמן שקיעת החמה דליל יום א' דחנוכה בארץ ישראל, ומגיע לביתו אחר עלות השחר, ומאחר והוא בדרך בלילה אינו מדליק נרות חנוכה, ואשתו מדלקת עבורו בביתו, ומברכת ג' ברכות "להדליק נר של חנוכה", "שעשה ניסים", ו"שהחיינו".

ובליל שני דחנוכה, שכבר הגיע לביתו מדליק בעצמו, והשתא יש לברר אי מברך שהחיינו כליל ראשון דחנוכה, כיון דעבורו זהו הלילה הראשון שמדליק, או דילמא מאחר ואשתו הדליקה כבר ביום הראשון, ובירכה שהחיינו, הוא אינו מברך, אלא ב' ברכות בלא שהחיינו.

בפשטות היה נראה דיצטרך לברך בהדלקתו גם שהחיינו, משום דעבורו הוא הפעם הראשונה בזמן הזה, כמו כל מצוה שבאה מזמן לזמן דמברך שהחיינו בפעם הראשונה שמקיימה בזמן הזה, ואף שאשתו כבר בירכה ביום הראשון, מ"מ אי"ז פוטר אותו.

ובאמת כך כ' בהדיא בב"ח (סי' תרע"ו ד"ה המדליק) וז"ל "אם לא בירך [שהחיינו] בליל ראשון כלל, צריך לברך בליל שני, ואע"פ שאשתו הדליקה עליו בליל ראשון, מ"מ מידי ברכת שהחיינו לא נפטר.

וב' עוד (שם ד"ה ומ"ש ואין) "דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק

דהוא הפעם הראשונה דמקיימה בעצמו, בכאו"פ מאחר ויצא בהדלקת אשתו, אינו חשיב פעם הראשונה בזמן הזה, ולכן שפיר אינו מברך שהחיינו, ואי יברך ס"ל דהו"ל ברכה לבטלה.

ביאור מחל' הב"ח והכנסה"ג

והשתא אפשר לומר דנחלקו הב"ח והכנסה"ג ודעימיה, בגדר ברכת שהחיינו דחנוכה, אי קאי על המצוה דהדלקת נ"ח, או דקאי על עצם היום דחנוכה, אלא דאסמכוה רבנן אנר.

דהכנסה"ג ודעימיה ס"ל דקאי על המצוה, ולכן בנידון דידן אינו מברך שהחיינו כליל השני, דהרי כבר יצא ידי המצוה והשהחיינו כליל הראשון, משא"כ הב"ח ס"ל דהשהחיינו קאי על היום, ורק אסמכוה אנר, וא"כ בנידון דידן שלא היה נוכח בהדלקה כליל הראשון, אף דיצא ידי חובת המצוה דהדלקה, וכן בברכות ההדלקה, אבל ידי חובת שהחיינו לא יצא, שהרי לא היה נוכח שם, דהוא דין ביום ולא במצוה, ולכן צריך לברך בעצמו או לשמוע ברכה זו, והוא דומה לקידוש וכד', דפשיטא דלא שייך להוציא אדם ידי חובתו בלי שישמע הקידוש, ולפ"ז שפיר אמאי ס"ל לב"ח דצריך לברך שהחיינו כליל השני, ולא יצא בברכה של אשתו כליל הראשון.

דחית ביאור זה

אולם אחר העיון נראה דאי"ז שפיר, שהרי הפרי חדש (שם סק"א) "האך שהחיינו לא נתקן אלא על ההדלקה, או על הראיה, הא לאו הכי לא יברך, והא דאמרי' בפ' הכל מערבין זמן אומרו אפי' בשוק, ההיא בזמן דרגל".

עליו א"צ לברך על הראיה, א"כ ה"ה דא"צ לברך שהחיינו כשמדליק, וכ"מ בר' זירא דסמך על אשתו, ואי ס"ד לא לפטר גופו, אם כן ה"ל להשתתף ליפטור גופו, אלא ע"כ נפטר לגמרי, וכמש"כ בכנסת הגדולה".

והביאו הבאר היטב (שם) דאם אשתו הדליקה עליו בראשון, אינו מברך שהחיינו כליל השני. וכ"כ במ"ב (שם ס"ק ז') "אם באתמול לא ברך כלל משום דסמך על אשתו שמדלקת בביתו, וכפי מה דמוכח מדברי המחבר, דאם אשתו מדלקת עליו בביתו חשוב כמו שהדליק בעצמו, על כן אם בא כליל שני לביתו ומדליק, אינו צריך לברך ברכת שהחיינו".

והוסיף הכף החיים (שם ס"ק כ"ו) "דהיינו אעפ"י שלא ראה כליל הראשון ולא בירך על הראיה, אפ"ה אינו מברך שהחיינו כשמדליק ביום השני".

נסיון לבאר את שיטת הכנסה"ג

צריך ביאור שיטת הכנסה"ג, אמאי ס"ל דהוא ברכה לבטלה לברך שהחיינו היכא דלא היה בביתו כלילה הראשון ואשתו הדליקה עבורו, וכלילה השני לא יברך שהחיינו בהדלקתו, דהרי ס"ס עבורו הוא הפעם הראשונה בשנה זו שמדליק נ"ח, וא"כ אמאי לא יברך שהחיינו כליל השני?

ובפשטות אפשר לבאר דס"ל להכנסה"ג ודעימיה, דגדר שהחיינו בנ"ח הוא על עצם המצוה, וא"כ כמו שיוצא ידי חובת המצוה כלילה הראשון בהדלקת אשתו בביתו, כך יצא ידי חובת הברכות, וכך ג"כ יצא חובת ברכת שהחיינו, וא"כ אין לו לברך שהחיינו כליל השני, מאחר וכבר נאמר ברכת שהחיינו במצות נ"ח בבית זה, וכליל השני אינו הפעם הראשונה שמקיים המצוה, ואף

וב' עוד "מי שמדליק לחבירו יברך שהחיינו, והוא נפטר בכך אם עומד שם, אבל מי שהדליקו עליו בביתו והוא בספינה או עשה שליח להדליק לבני ביתו, והוא אינו בבית לכ"ע צריך לברך שהחיינו כשידליק".

מבואר דאף דס"ל דברכת שהחיינו דחנוכה קאי על המצוה דוקא, ובכא"פ ס"ל דכשאינו בביתו בלילה הראשון, אף דהדליקו עליו בני ביתו, דכשידליק בלילה השני, יברך שהחיינו.

וא"כ לא א"ש מה דביארנו דהסוכרים, דמברך שהחיינו בליל השני, הוא משום דס"ל דברכת שהחיינו קאי על עצם היום, ולא על המצוה, והסוכרים דשהחיינו קאי על המצוה, ס"ל דאינו מברך שהחיינו בליל שני, דיוצא במה שבירכו עבורו בביתו בלילה הראשון.

וא"כ שוב צריך לבאר אמאי נחלקו הב"ח והכנה"ג ודעימיה.

ביאור שורש מחל' הב"ח ודעימיה והנכה"ג ודעימיה

ולכן נראה דלא נחלקו הב"ח והכנה"ג ודעימיה בגדר שהחיינו, אי הוי על עצם היום או על עצם המצוה, אלא נחלקו בדין מי שהדליקו עליו בביתו, והוא אינו שם אי אכתי איכא עליה חיוב לברך ברכת "שעשה ניסים" ו"שהחיינו" ביום הראשון כשרואה נ"ח, מדין הרואה.

והנה המרדכי (שבת סי' רס"ז) כ' וז"ל לקמן מסיק, קא מדליק עלאי בגו ביתאי, ומכל מקום צריך לראות, כדאמר בסמוך הרואה יומא קמא מברך ב' [בברכות, שעשה ניסים ושהחיינו], ומכאן ואילך א' [שעשה ניסים].

מבואר דסבר דאף דמדליקין עליו בביתו, כיון שהוא אינו רואה את הנרות, צריך לראות במקומו ולברך עליה "שעשה ניסים", וביום הראשון שהחיינו.

אולם הר"ן (שם דף י' ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר רב חייא) פליג וז"ל "ומסתברא דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק, ולא הדליקו עליו בתוך ביתו, ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי לא, שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה".

וא"כ אפ"ל דהב"ח סבר בנידון דידן, דאף שהדליקו עליו בביתו, כיון שהוא לא היה שם, דיברך שהחיינו בליל השני בהדלקה בביתו, הוא משום דס"ל כהמרדכי דבכה"ג שלא היה בביתו בהדלקה, צריך לברך שהחיינו על הראיה, וא"כ פשיטא דאי לא ראה נרות, ובא להדליק ביום השני דיברך ג"כ שהחיינו, משא"כ הכנה"ג והמג"א ודעימיה סברו בנידון דידן דאינו מברך שהחיינו בליל השני, כיון דס"ל כהר"ן דאי מדליקין עליו בביתו, אינו מברך על הראיה, משום דיוצא במצוה בהדלקה בביתו, ולא מצינו אחר שיוצא ידי חובת המצוה לחזור ולברך.

וכך כ' בהדיא במג"א (סי' הרע"ו סק"ב) "ול"נ פשוט דלהסוכרים כשאשתו מדלקת עליו א"צ לברך על הראיה, א"כ ה"ה דא"צ לברך שהחיינו כשמדליק [ביום השני]".

דמבואר דכל מה דס"ל המג"א דאין לו לברך שהחיינו ביום השני, הוא משום דס"ל כהסוכרים דכשאשתו מדלקת עליו, א"צ לברך על הראיה, דהוא שיטת הר"ן.

וכך כ' באלהו רבה (שם סק"ה) בשיטת הב"ח דפשוט דס"ל דבנידון דידן מברך

שהחיינו בליל שני, והוא משום דאזיל לשיטתו דאף שאשתו הדליקה עליו, בכא"פ צריך לברך על הראיה.

וב"כ בשיירי כנסת הגדולה (שם טור סק"ד) מהרבינו ירוחם וז"ל "יש מהגדולים שכתבו שאם הדליקו עליו בביתו, אין צריך לברך כשרואה נר חבירו, ויש מהן שכתבו דאפילו הדליקו עליו בביתו שצריך לברך כשרואה וכו', ורבינו הבית יוסף בספר הקצוה סתם כסברא הראשונה, אבל הב"ח כתב כסברא אחרונה". וכ"כ בפרמ"ג (אשל אברהם שם סק"ב).

מבואר דהב"ח סבר כהשיטה שצריך לברך אראיה כשהדליקו עליו בביתו, שהוא כהמרדכי, ולכן ס"ל דבכה"ג אינו מברך אראיה. וכך סבר הב"י, והוא כהר"ן.

והשתא מבואר שפיר שיטת הפר"ח, דאף דסבר דברכת שהחיינו הוא על ההדלקה, בכא"פ ל"ק מידי דס"ל ג"כ בנידון דידן דאי הדליקו עליו בביתו, דכשחוזר לביתו מדליק בליל שני ומברך ברכת שהחיינו, כיון דסבר כהמרדכי דאף כשהדליקו עליו בביתו, צריך לברך אראיה, וכ"כ גופיה להדיא (שם סק"ג) "אדעת המרדכי דרבים עמו וכן עיקר, וכן פסק הב"ח, והכי נקטינן, ודלא כפסק הרב המחבר ז"ל. והביאו במחזיק ברכה (שם סק"ב).

וב"כ באלהיו רבה (שם סק"ב) וכ"כ בערוך השולחן (שם סעיף ז').

[והאריך הפר"ח שם לבאר ג' שיטות בדבר, שיטת הרמב"ם דכל שלא הדליק ורואה אע"פ שעתיד להדליק מברך על הראיה, וכשילך לביתו וידליק, לא יברך אלא ברכת להדליק, דברכת שעשה ניסים ושהחיינו כבר בירך אותם, ולדעה זו, כל

זמן שלא בירך, מברך. שיטת הרשב"א והר"ן שלא הוזקקה ברכה לרואה, אלא למי שלא הדליק, ולא הדליקו עליו בתוך ביתו, ואינו עתיד להדליק בלילה. שיטת המרדכי, דמי שעתיד להדליק לא יברך, אבל מי שאינו עתיד להדליק בלילה אע"פ שהדליקו עליו בתוך ביתו, או נשתתף בפרוטה, והוא לא נמצא שם בשעת ההדלקה, מברך על הראיה שם"י].

וא"כ יוצא דס"ל לב"ח דמי שלא היה בביתו, דאף אי מדליקין עליו בביתו, צריך עדיין לברך על הראיה, ברכת "שעשה ניסים", וביום הראשון "שהחיינו", וכשיטת המרדכי, ולכן ודאי דאי לא בירך כלל ביום הראשון, ואף אם הדליקו עליו בביתו, דצריך לברך בלילה השני שהחיינו, וכך נקט בפר"ח.

אולם בטור (סי' תרע"ו) כ' גבי דין הרואה שמברך על נרות חנוכה, הוא "דוקא כשאינו עתיד להדליק ואין מדליקין עליו, כגון שהולך בדרך ורואה הנרות בעיר, אבל בענין אחר אין צריך לברך".

וב' עוד (סי' תרע"ז) גבי אכסנאי "דאם מדליקין עליו בביתו, אין צריך יותר".

מבואר דפסק דכל דינא דהרואה, הוא כשאין מדליקין עליו בביתו, אבל אם מדליקין עליו בביתו, אינו מברך כלל כשרואה נרות חנוכה, והוא כשיטת הר"ן.

ובך פסק בשו"ע (סי' תרע"ו סעיף ג') "מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו, ואם אח"כ בליל שני או שלישי בא להדליק, אינו חוזר ומברך שהחיינו".

ובך כ' (סי' תרע"ז סעיף א') גבי אכסנאי, שצריך לתת פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה, דוקא כשאין מדליקין עליו בביתו.

[ואף דכ' (שם סעיף ג') "י"א שאף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות".

דהוא סותר למש"כ לעיל, דכשמדליקין עליו בביתו אינו מברך?

כבר כ' במאמר מרדכי (שם סק"ב) ליישב "דשאני התם שהוא במקום ישראל ורואה הנות דכיון דפטור מעיקר המצוה ע"י שמדליקין עליו בביתו, ואין צריך להדליק, וגם רואה נרות חבירו ולא בעי לאדלוקי כדי לראותם, אין לברך על הראיה, כיון שפטור מעיקר המצוה דהיינו ההדלקה, ברם הכא שהוא במקום שאין שם ישראל ואינו רואה הנרות, אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, מכל מקום חייב הוא לראות הנרות, ומאחר שצריך להדליק כדי לראות הנרות מדליקין בברכות, כיון שהוכרח ונצטוו להדליק, ומפני שלא היה ברור להמחבר סברא זו, לפיכך כתבו בשם יש אומרים".

והביא בשערי הציון (שם ס"ק כ"א) וכו' דתי' זה דוחק, ולדינא בודאי אין כן].

וב' בשיירי כנסת הגדולה (שם טור סק"ד) דכן סבר הב"י.

וב"כ הכריע הט"ז (שם סק"ד) לענין הלכה ודאי קי"ל דספק ברכות להקל, מכ"ש בזה שהמרדכי הוא יחיד נגדם, וכפסק השו"ע.

וב"כ המג"א (שם סק"א) "דהרש"ל פסק דאע"פ שהדליקו עליו צריך לברך [אראיה], ומ"מ נ"ל דספק ברכות להקל".

וב"כ בברכי יוסף (שם סק"ג) "הב"ח

והפר"ח והא"ר פסקו דאף אם מדליקין בתוך ביתו, יברך על הראיה, ולי ההדיוט נראה דכיון שהסמ"ג (הלכ' חנוכה) והרשב"א (שבת כ"ג ע"א ד"ה הרואה) והר"ן (דף י' מדפי הרי"ף ד"ה אמר) וסיעתם פסקו כסברת מרן, הכי נקיטינן דספק ברכות להקל". והביאום השער הציון (שם ס"ק י"א).

וב"כ במ"ב (שם סק"ו) "ויש פוסקים דסברי דאפילו יודע שמדליקין עליו בביתו, כיון דהוא בעצמו אינו מדליק [וגם אינו משתתף עם אחרים בפריטי], צריך לברך על הראיה להודות על הנס, וגם לברך אז שהחיינו, ומ"מ אינו כדאי לעשות כן למעשה דספק ברכות להקל".

מבואר דפסקו דמי שמדליקין בביתו, אין לו לברך אראיה.

והשתא דס"ל כן, י"ל דה"ה בנידון דידן דלא היה בביתו בליל ראשון, והדליקו עליו בביתו, דכשבא לביתו בליל שני, אין לו לברך שהחיינו, וזהו מש"כ במג"א (שם סק"ב) "פשוט להסוברים כשאשתו מדלקת עליו א"צ לברך על הראיה א"כ ה"ה דא"צ לברך שהחיינו כשמדליק". והביאו הבאר היטב (שם סק"ב).

וב"כ במ"ב (שם סק"ז) "וכפי מה דמוכח מדברי המחבר, דאם אשתו מדלקת עליו בתוך ביתו חשוב כמו שהדליק בעצמו, על כן אם בא בליל שני לביתו ומדליק, אינו צריך לברך ברכת שהחיינו".

הלכה למעשה

למעשה יוצא דמי שלא היה בביתו בליל הראשון של חנוכה, ומדליקין בביתו, דכשבא לביתו בליל השני, אין לו לברך שהחיינו בהדלקת הנרות בליל שני,

וכך פסק מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א
 בשערי ימי החנוכה (שער ג' פרק ו' סעיף
 ה'), וכך פסק בנר איש וביתו (סי' ב' סעיף
 ד') וכ"כ בהלכות חג בחג (חנוכה פרק י'
 סעיף ט"ז) דספק ברכות להקל.
 [והוסיף עוד דפשוט שבכל הני שאין
 מברכין משום ספק ברכות, טוב
 להדר לשמוע הברכות מאחר לצאת כל
 הדעות, ולכא' וכוונתו ללילה הראשון, אי
 שייך לשמוע למאחר].



הרב נחום מנדלבוים

שעשה ניסים

ברכת שעשה ניסים לאבותינו

בפשטות, ברכת עשה ניסים היא על נס פך שמן, ולכך מברכים בשעת הדלקת הנר, אבל בספר עמק ברכה [ע"מ קכ"ד] חידש דלפי הרמב"ם והמאירי ברכה זו נתקנה על נס המלחמה, ע"ש שהוכיח זאת, וכל מה שמברכים דווקא בזמן הדלקת הנר- זה על דרך הרואה מקום שנעשו בו ניסים, וכן איתא בשאלתות [פרק כ"ו, ע"מ ק"ס] ולפ"ז ביאר את הרמב"ם והמאירי שמצריכים אותו לברך הגם שהדליקו כבר בביתו.

לפ"ז ניתן לבאר מדוע הביא המאירי שהמדקדקים מברכים אחר שהדליקו הנר, לפי שתמיד ברכה זו היא כברכת הרואה, ובאמת עיין בריטב"א החדשים שהביא דעה זו והוסיף, דמה שבעינן שיהא רואה הנר- הוא כעין הרואה נר חנוכה שמברך, ומה"ט שייך לברך ברכה זו גם כאשר לא רואה הנר, דהוה שבח והודאה על נס המלחמה.

אלא שמדברי הגמ' במס' שבת [דף כ"ג] נראה שזה ברכה על נס פך השמן, ולכך מברך בכל יום מחדש לפי שהנס היה בכל יום, וצ"ל לפי שיטתם, דחז"ל תיקנו להודות על נס המלחמה ח' ימים, משום שנס פך השמן היה ח' ימים, וכמו שנראה מדבריהם בביאור דברי הגמרא 'מאי חנוכה' שתיקנו את חנוכה על נס 'המלחמה', ורק שעשו זאת במשך ח' ימים לפי ששמונה

נביא כמה חידושים שמצינו בדברי המאירי בענין ברכות הדלקת הנר בחנוכה, ונרחיב ביסוד ברכת 'שעשה ניסים' באיזה נס מדובר, ועל איזה נס תיקנו את החנוכה, והמסתעף לגדר התקנה בימים האלו 'להלל ולהודות'.

דברי המאירי

הרמ"א פסק לברך ברכת 'שעשה ניסים לאבותינו' לפני הדלקת נר חנוכה, כדי שתהא הברכה עוברת לעשייתן, וכמו שהאריך בספר שדי חמד [מערכה דחנוכה חלק ט', ט"ז, עמ' 218 בדפוס הישן] שגם בברכת השבח וההודאה בעינן שיברך עובר לעשייתן. מאידך המאירי כתב שהמדקדקים מברכים ברכת שעשה ניסים- דווקא אחר שהדליק, וצ"ב הטעם.

עוד חידש המאירי, שאדם שלא הדליקו עליו ולא עתיד לראות- יברך שעשה ניסים, ולא בעינן שיראה דווקא את הנרות- כדי לברך ברכה זו [והביאו שעה"צ, בסי' תרע"ו, ע"ש], ולא מצינו זאת בשאר הראשונים, ויש לעמוד ולעיין בביאור דברי המאירי?

בברכת הראיה נחלקו הראשונים האם צריך לברך גם כאשר הדליקו עליו בביתו, וכמו שכתבו הרמב"ם והמאירי, ומאידך שיטת שאר הראשונים, שדווקא אם לא הדליקו עליו בביתו מברך, וצ"ב המח', ועיין ברשב"א שתמה על שיטת הרמב"ם והמאירי דלא מצינו יוצא יד"ח המצווה שחוזר ומברך על הראיה.

ימים היה את נס פך השמן, וזהו שפירשו 'מאי חנוכה' על איזה נס קבעוה, ודו"ק.

והנה לגבי ברכת 'שהחיינו' דנו הלומדים [עיין בקובץ החשוב **מנורה בדרום** כסלו תשפ"א, מאמרו של הגר"י מינקוס שליט"א] האם מברכים על מצות ההדלקה או על עיצומו של יום, והשעה"צ הוכיח מהמאירי הנ"ל שמברך גם כשלא רואה כלל, מוכח מזה דהברכה היא על עיצומו של יום, אבל מאידך מדייקים מהרמב"ם בהלכות ברכות [פי"א ה"ט] דברכת שהחיינו הוא על מצות ההדלקה, וצ"ל לכאורה שאין זה סותר, דהגם שתיקנו על מצוות ההדלקה- אולי גם יכול לברך על עיצומו של יום, ובפרט לפי מה שנביא בהמשך דברינו, שכל הדלקת הנר היא פרסום הנס של המלחמה.

שאלת הבית יוסף

מצינו שהראשונים דנו בשאלה הידועה [שאלת הב"י] מדוע תיקנו ח' ימים, הרי הנס בפך השמן היה רק ז' ימים, ות"י המאירי- שהיום הראשון הוא על נס המלחמה, ודחה את התרוצים האחרים, ומאידך הנמוק"י הביא כמה תירוצים ולא הזכיר את התי' של המאירי, וזה טעון ביאור.

ונראה לכאורה לתלות את זה במה שכתבנו, דהמאירי לשיטתו, דהגם שנר חנוכה נתקן על נס פך השמן, אבל זה הודאה על עצם הנס דחנוכה, שזה נס המלחמה, ומאידך לפי הנמוק"י, חנוכה נתקן להודות על נס פך השמן ולא רק על נס המלחמה, וא"כ ודאי שהיה נס בשמן כבר ביום הראשון.

ימי הלל והודאה

נראה להוסיף ולומר בשיטת הרמב"ם והמאירי, דגם הדלקת הנר עצמה היא חלק מהודאה על נס המלחמה, וכמו

שמדייקים בשיטת הרמב"ם דכוונת הגמ' שתיקנום לימים טובים בהלל והודאה, שהודאה היא הדלקת נר חנוכה, דעיין בדבריו [בפ"ד הי"ב] שכתב- 'מצות הדלקת נר חנוכה, מצוה חביבה מאוד, וצריך אדם להיזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הניסים שעשה לנו', משמעות דבריו שבהדלקת הנר יש הודאה ושבח על הניסים, וכ"כ נמוקי מהרא"י [מובא בספר הליקוטים פ"ג ה"ג].

ובאמת כך גם אומרים בהדלקת הנר, שהרי נוסח הוא "הנרות הללו אנו מדליקים... כדי להודות ולהלל, על ניסך ועל נפלאותיך ועל ישועתך", נמצא שבהדלקת הנר יש הודאה על הנס בחנוכה, וזה דלא כרש"י שביאר שם- הודאה שאומרים 'על הניסים' בתפילה.

והביאור בזה, שחלק מההודאה היא הודאת בע"ד, להכיר בניסו, להראות שאין אנו כפויי טובה אלא מודים ומכירים בנס, ולכך על ידי הדלקת הנר מגלים ומראים את הנס, וממילא משבחים ומהללים, ואתי שפיר דלכך תיקנו ברכת שעשה ניסים [שזה על נס המלחמה] דווקא בשעת ההדלקה או בזמן ראית הנר.

יוצא לפ"ז ששיטת הרמב"ם, שאין ב' עניינים שונים בחנוכה, הדלקת הנר וימי הלל והודאה, אלא הדלקת הנר היא חלק מההודאה עצמה, שמברך ועושה מעשה לגלות הנס, משא"כ לפי רש"י יש ב' חיובים שונים, הדלקת הנר והתקנה לימי הלל והודאה.

והנה יש לתמוה בדברי הגמ' בשבת שהבאנו שכותבת- דלפי שגברה מלכות החשמונאים על היוונים ונצחום, ולא מצאו אלא פך שמן אחד ונעשה נס, לכך

קבעום ועשאום- לימי הלל והודאה. דמדוע לא הזכירו את החיוב להדליק את הנר, וכבר העיר זאת הרא"ם בביאוריו לסמ"ג [הביאו נמוקי מהרא"י שם], אבל לפי הרמב"ם אתי שפיר, דהדלקת הנר אינה חיוב נוסף, אלא זהו חלק מההודאה על הניסים שנעשו, ודו"ק.

על הניסים

בזה מובן דמשו"ה לא מזכירים את הדלקת הנר ב'על הניסים', דעיקר ההודאה הוא על נס הניצחון של ישראל, שהוא נס המלחמה, וכמש"כ שם העמק ברכה, דהנס

שהיה בשמן הראה את גבורת ה' ולא ישועת ישראל, והדלקת הנר הוא סימן ופרסום לזה, ועיין.

באמת נראה, דגם נס המלחמה וגם נס השמן באים לבטא את אותו ענין, וההנהגה העל טבעית שזוכים לה העם היהודי [וכמש"כ הפנ"י ליישב מדוע הוצרך נס השמן, הרי טומאה הותרה בציבור, ע"ש בדבריו הקדושים], ולכך הדלקת הנר מגלה ומפרסם את נס המלחמה, ניצחון על יון ותרבותה, המלחמה בעקרונות הטועים, ההשקפה הפסולה, נמצא שנס המלחמה ונס השמן עניינם אחד.



הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג הספרדים בהפטרות פרשת ויצא

יבואר בעז"ה ממקורות נאמנים, דמה שמצויין בחומשים, שבהפטרות פרשת ויצא - המתחלת 'ועמי תלואים' [הושע יא, ז], מסיימים הספרדים אחר הפס' 'ומזבחותיהם כגלים על תלמי שדי' - לא בלבד שאינו המנהג המקורי, אלא הוא מנהג טעות, שמקורו בטעות שנפלה בחומשים.

ונפסק ברמ"א סי' קלח, ומסתברא דה"ה בהפטרות, וכדחזינן בכמה וכמה הפטרות שהמנהג להוסיף בסופן פסוקי נחמה, אף בדילוג מנביא לנביא, כדי להפסיק בדבר טוב. וכ"ש בפסוק כזה שהוא קטגוריה גדולה על ישראל.

ומה גם, שמפסוק 'ועמי תלואים', עד 'על תלמי שדי' - ישנם י"ז פסוקים בלבד, והרי יש דין דבהפטרות צריך לקרות כ"א פסוקים, אא"כ סליק עניינא בבציר מהכי, ואילו הכא אין כ"כ סיום ענין.

ומלבד כל זאת, התמיהה הגדולה ביותר, שלפי מנהג הספרדים היום - אין שום זכר בהפטרות לענין הקשור לפרשת השבוע! וכמו שנבאר לקמן בעז"ה. וכאמור, מנהג זה תמוה מאוד.

ובאמת אחר הבדיקה בדברי רבותינו הראשונים, ובכתבי היד, נוכחת לדעת שאין למנהג זה כל מקור, וכדלהלן.

דברי הראשונים

הרמב"ם (בסדר ההפטרות) כתב "ויצא יעקב - ועמי תלואים למשובתי, עד ובנביא העלה".

בהמשך למאמרנו בגליון הקודם [גליון כח], בענין מנהג הספרדים בהפטרות פ' וירא, כעת נברר בעז"ה המנהג המקורי בהפטרות פ' ויצא.

ומה שעוררני לכך - שבשנה שעברה, שמעתי הפטרות שבת זו בבהכנ"ס, ולראשונה נתתי דעתי שתמוה מאוד שמסיימים הספרדים ההפטרות [כמצויין בחומשים] בפס' "אם-גלעד און אף-שון היו בגלגל שונים זבחו גם מזבחותם כגלים על תלמי שדי".

והנה פס' זה משמעותו רעה מאוד, שמזכיר את העבודה זרה הרבה שעבדו ישראל, עד כדי כך שהיו מזבחותיהם רבים מאוד על פני הארץ כגלים על תלמי השדה, וכמבואר בסנהדרין (קב:) "גם מזבחותם כגלים על תלמי שדי - אר"י אין לך כל תלם ותלם בארץ ישראל שלא העמיד עליו אחאב ע"ז והשתחוה לה". ובספרי האזינו [וכע"ז במדרש רבה האזינו], עה"פ 'ותשמע הארץ אמרי פ': "קלקלו בארץ, שנאמר גם מזבחותם כגלים על תלמי שדי וכו'".

ותמוה מאוד איך מפסיקים בפס' זה, דהרי יש דין שאין מפסיקים בקה"ת בדבר רע, כדאיתא ברמב"ם (פי"ג ה"ה)

מנורה מנהג ספרד בהפטרות פר' ויצא בדרום קט

עד ועד בכלל הפס' (יג, ה): "אֲנִי יִדְעָתִיךָ בְּמִדְבָּר בְּאֶרֶץ פְּלִאָבוֹת". וכ"ה בספר השלח (בסדר ההפטרות), ובספר תיקון יששכר - עיבור שנים לר' יששכר בן סוסאן, שהגיע ממרוקו לצפת בימי מרן הב"י.

הרי שלא נמצא בדברי רבותינו הראשונים מקור למנהג הרווח היום אצל רוב הספרדים - לסיים ב'תלמי שדי'.

כתבי היד הספרדיים

ב-20 כת"י ספרדיים של חומשים, הפטרות ותנ"ך - נמצא ההפטרה עד 'בארץ תלאובות'.

ומצאתי³ ספרי תנ"ך בכתב ספרדי, אלא שמסומן שם ההפטרות עד 'ובנביא נשמר' בכת"י איטליני [כפי הנראה הספרים נכתבו ע"י ספרדים, והיו בבעלות איטליניים, שסימנו לפי מנהגם].

ובתנ"ך ספרדי אחד בלבד, מסומן עד 'ובנביא נשמר', והסימון נראה בכת"י ספרדי ולא איטליני.

ובכת"י של סידור נוסח ארגוניה [מחוז בספרד הקדומה], ברשימת הפטרות כל השנה ג"כ כתוב עד 'ובנביא נשמר', אך נראה שהוא פשוט העתק מסדר ההפטרות לרמב"ם, כי לא נמצא מנהג קדום בזה בספרד.⁴

והיינו, דממשיכים אחר פסו' 'תלמי שדי' עוד ב' פס"א. והנה אמנם אכתי אין כ"א פסוקים, אך מ"מ למנהג זה לא פוסקים בדבר רע. וצריך לומר דאף ע"ג דהתם בהפטרה לא סליק עניינא לגמרי, מ"מ הנוגע לענין הפרשה סליק, דכלל הרמב"ם גם הפס' 'ויברח יעקב' שנוגע לפרשה, וגם הפסוק שאחריו ['ובנביא העלה'] הקשור לפסק הקודם, ובזה כלה הנוגע פרשתנו. ועוד יתכן, דמאחר והפס' הכ"א מסתיים גם בדבר רע,⁵ וכן עוד ב' פ' אח"כ, העדיפו לפי מנהג זה לסיים ההפטרה קודם כ"א פסוקים.

ובדברי הרמב"ם, כן הוא בסידור רשב"ן (פכ"ט).

ובדברי הראשונים האשכנזיים והצרפתיים, מצינו מנהג אחר, דבס' עץ חיים לונדרש כתב שמפטרין מפס' 'ויברח יעקב' עד סו"ס הושע, בפס' 'ופושעים יכשלו בם'.

וב"ה במחז"ו [עמ' תקעט במהדר גולדשמידט], בכת"י אחד [כת"מ].⁶

[וב"ה בלבוש סי' תרסט, ובמשנ"ב סי' תכח ס"ק כב].

ובדברי רבותינו הספרדיים והקטלונים, מצינו מנהג אחר, כדאיתא באבודרהם (סדר ההפטרות): "ויצא יעקב - ועמי תלואים עד בארץ תלאובות". היינו דממשיכים עוד ח' פסוקים אחר 'תלמי שדי',

א. ו"יברח יעקב שדה ארם ויעבר ישראל באשה ובאשה שמר: וינביא העלה יקוק את ישראל ממצרים וינביא נשמר: ".
ב. "בדבר אפרים ויהודה נשא הוא בן ישראל ויאשם בפעל וימת: ".
ג. וכבר כתבנו במאמרנו הקודם, שאין להתייחס לזה כעדות המחזור ויטרי - כיון שנמצא בכת"י אחד בלבד, אלא הוי כעדות מחזור צרפתי כלשהו.

ד. גינצבורג 1505, 1511. לונדון 14054. ציריך 18. פרמה 2054, 3214, 2668, 2948, 677, 2674, 2018, 2825, 2810, 2522, 2678, 2571, 2026, 2675, 2815, 1681.

ה. גינצבורג 1509, סה"ל 2,4411. פרמה 2971.

ו. פרמה 1892.

ז. ובאמת בעוד אילו הפטרות דומה לרמב"ם - כבשמות דמפטרין הודע, ובבא משא מצרים, ולא היה לי פנאי

הרי חזינן דהמנהג הספרדי הקדום הפשוט היה לסיים ההפטרות עד 'ובארץ תלאובות'.

הסבר המנהגים השונים

הנהגה המתבונן יראה, דבין למנהג הספרדים ובין למנהג האשכנזים, הפס' כמעט היחיד שקשור באופן ישיר לפ' השבוע הוא פס' "וַיְבִרַח יַעֲקֹב שָׂדֵה אֲרָם וַיַּעֲבֹד יִשְׂרָאֵל בְּאֵשָׁה וּבְאֵשָׁה שְׁמֶר" - שמקביל לסיפור פרשת ויצא, שנמלט יעקב מבאר שבע לחרן מפחד עשו אחיו, ושם עבד אצל לבן תמורת נשיאת רחל.

ונראה דע"כ בחרו האשכנזים להתחיל ההפטרות בפס' זה, שהוא הקשור לפרשה. ואכן מצאתי בקובץ הפטרות כת"י מהגניזה, כמנהג א"י הקדום התלת-שנתי, שגם שם ההפטרות היא מויברח יעקב, אך שם ההפטרות אינה אלא ד' פסוקים בדילוג¹, בענין שאינו נהוג אצלנו [יתכן דנהגו גם לתרגם ההפטרות].

ואת מנהג הרמב"ם והספרדים שהעדיפו לסיים ההפטרות בפסוקים אלו, ולא להתחילה בהם, נראה להסביר מכמה טעמים:

א. יתכן שלא רצו להתחיל מפס' 'ויברח יעקב', מכיון דכל אותה הפרשה מלאה תוכחות קשות, ומנגד בנבואת ועמי תלואים ישנם פסוקי ניחומים רבים [וכ"כ בתיקון קוראים 'איש מצליח'].

ב. ועוד, שאין בנבואת ויברח יעקב כמעט פסוק עם משמעות טובה שאפשר

להפסיק בו, וע"כ נאלצים האשכנזים לקרוא הפרשה עד סופה, ולכלול בה הפטרות 'שובה', ואילו הספרדים והרמב"ם רצו לקצר יותר [לרמב"ם י"ט פסוקים ולספרדים כ"ה, מול כ"ח של האשכנזים].

ג. עוד יתכן שלא רצו הספרדים לבחור בפרשה זו, כדי לא לכפול את הפטרות 'שובה' הנהוגה בעשי"ת², בלא צורך.

ד. ועוד יתכן, דמאחר ואין שום קשר לפ' השבוע בשאר פסוקי ההפטרות, העדיפו הספרדים להתחיל מהפרשה הקודמת בנביא, כי נזכרו שם עכ"פ הפסוקים: "בְּבִטָּן עָקֵב אֶת-אָחִיו וּבְאוֹנוֹ שָׂרָה אֶת-אֱלֹהִים: וַיֵּשֶׁר אֶל-מִלְאָךְ וַיְכַל בָּכָה וַיִּתְחַנֵּן-לוֹ בֵּית-אֵל וַיִּמְצְאוּ וַיִּשְׂם יְדִבֵּר עִמָּנוּ:".

ואף שאין פסוקים אלו קשורים בהדיא לפרשתנו [כי הראשון קשור לפ' תולדות, והשני לפ' וישלח], מ"מ קשורים ליעקב אבינו נשוא הפרשה, ומזכיר החסדים שהקב"ה עשה עמו, וא"כ עדיף להתחיל מ'ועמי תלואים' כדי לומר גם פסוקים אלו המתקשרים קצת ליעקב אע"ה נשוא הפרשה.

וממוצא דבר אתה למד, דמלבד שהמנהג לפסוק בפס' 'על תלמי שדי' אינו ראוי מצד הפסקה בפסוק רע, מלבד זאת, הוא תמוה מאוד, כי נמצא שלא הזכיר בהפטרות שום פסוק הקשור לפרשת השבוע!

מקור שינוי המנהג

הנהגה מצאתי בחומש דפוס קדמון, הנדפס

להשוות כל ההפטרות כעת. ולפ"ז, מה שהבאנו סידור זה במאמרנו הקודם כראיה למנהג ספרד הקדום להפטרות בפ' וירא עד 'ותשא את בנה', לפי האמור אין ראיה ממנו כי אינו אלא ההעתיקה מהרמב"ם [כמובן שאי"ז משנה את המסקנא שם, דממילא היו שם עוד כת"י רבים].

ח. 'ויברח יעקב'...ובנביא העלה...לכן יהיו כענן בוקר...ואנכי ה' היך...ומושיע אין בלתי.

ט. ראה מכתב התגובה של ידידי הרב עמנואל מולקנדוב שיתפרסם אי"ה בגליון זה.

מנורה מנהג ספרד בהפטרות פר' ויצא בדרום קיא

העלה, ולא כאותם שראו שכתב המדפיס על ויברח יעקב כאן מתחילין האשכנזים, וחשבו שהיא ג"כ סיום לספרדים, והוא טעות, וכבר ראיתי מחדש קצת ספרים שתקנו זה".

ובאמת, בכל החומשים הנדפסים בליוורנו¹, אחר 'תלמי שדי' כתוב: "יש קהלות ספרדים שמוסיפין ויברח יעקב עד תלאובות", ואח"כ קודם ויברח יעקב "הפטרות וישלח של אשכנזים".

מנהגי הספרדים ועדות המזרח

מנהג מרוקו המקורי היה לסיים עד 'ובארץ תלאובות', וכמו שהעיד הכף נקי, וכמובא לשונו לעיל. וכ"כ ר"ד עובדיה זצ"ל בס' נהגו העם, וכ"כ בס' מגן אבות כמנהג פשוט, ובסוף הס' שם הביא שכן מנהג העיר טאנכיר.

ובך אמר לי ר' אליהו כהן שליט"א [שמתוקן תפקידו כמפקח במוסדות חב"ד במרוקו, הסתובב בהרבה מערי מרוקו] שזוכר שנהגו בכפר שלהם אולד-ברכאל באזור תאורדאנת, וכן זוכר שנהגו בקזבלנקה, ואמר שזוכר שנהגו באיזה מקומות לסיים 'תלמי שדי' [ועוד אמר שלא מכיר במרוקו מנהג לסיים 'ובנביא נשמר'].

ובשינויי המנהגים בהפטרות שבסידור **אהבת הקדמונים** כמנהג התושבים בפאס, לא ציינו שום שינוי בהפטרות זאת, א"כ משמע שמנהגם היה כמנהג שאר מרוקו לסיים ב'ובארץ תלאובות', ולא עד 'ובנביא נשמר', אף

בקושטא בשנת ש"ד, ששם מובאת הפטרת פ' ויצא עד 'ובארץ תלאובות'.²

אמנם, בכל חומשי הדפוס³ שראיתי [מלבד חומדש ליוורנו, כדלקמן], מצויין שהפטרות פ' ויצא היא 'ועמי תלואים', וכתובה ההפטרות עד 'תלמי שדי', ואח"כ, קודם פס' 'ויברח יעקב', כתוב "כאן מתחילים הפטרות וישלח יעקב האשכנזים", ואח"כ לא מצויין שום סימן עצירה להפטרות הספרדים.

והנה, מקור הטעות ברור למתבונן, שאחר פס' 'תלמי שדי' היה כתוב שמכאן ואילך היא הפטרת האשכנזים, וחשבו שכאן נגמרת הפטרת הספרדים.

והוא דבר ברור, דהרי אם הפטרת הספרדים נגמרת ב'תלמי שדי', והפטרות 'ויברח יעקב' היא הפטרת פ' וישלח לאשכנזים, א"כ תמוה למה בכלל הדפיסו את הפטרת 'ויברח יעקב בהפטרות פ' ויצא? הרי דברור שאף המדפיסים התכוונו שלמנהג הספרדים עוד ממשיכים איזה פסוקים בתוך הפטרת ויברח יעקב, ואולי מחמת טעות שכחו לציין סופה למנהג הספרדים.

ומחמת הרצון של המדפיסים לחסוך להדפיס ח' פס' אלו פעמים, נתקלקל מנהג הספרדים...

ואכן, כך כתב מפורש מהר"ר כליפא אבן מלכא זלה"ה בס' כף נקי (עמ' 77): "גם בהפטרות ויצא יעקב, שהיא ועמי תלואים, אנו קורים עד בארץ תלאובות, וכ"ה באבודרהם, וגם הרמב"ם כתב עד ובנביא

1. חומש זה אינו שלם, ונשארו ממנו רק שרידים, וע"כ אין מצויין שם לאיזה מנהג זה.
2. סביונטה שי"ז. אמ"ד ת"מ, תמ"ב, תק"ט, תקי"ז, תקמ"ד. דיהרנפורט תנ"ג, תקנ"ג. פפד"א תפ"ח.
3. 'תורה אור' תק"ג [ד' סעדון], 'שפת אמת' תרי"ד [ד' בן אמוג], 'תורת ה'" תרכ"ב [ד' בן אמוג].

שבד"כ ברוב הפטרות מנהגם דומה למנהג הרמב"ם.

וכן בס' זה השלחן מנהגי אלג'יר (סי' קב) כתב דהמנהג לסיים 'בארץ תלאובות'.

ומנגד, בס' ברית כהונה (הפטרות אות ו' עמ' לב) כתב מוהרמ"ך דנוהגים בג'ראב לסיים 'ובנביא נשמר'. וכ"כ בתיקון קוראים 'איש מצליח', שם הביאו בסתמא ההפטרה עד 'תלמי שדי', והוסיפו: "ויש קהלות שמוסיפים ב' פס' ראשונים מהפט' ויברח יעקב וכו' וכן נהג מרן הגאון ר' מצליח מאוזו זצ"ל".

וכן היה מנהג בבל ואר"צ, כמו ששלח לי ידידי הרב אריאל בנימין רחמים נר"ו, וז"ל: "עיי' קונטרס הערות על מסורת יהודי בבל בקריה"ת לר' ישראל ידידיה, שכתב בשם הרב יוסף עזרא זליכה זצ"ל בזה"ל: ראוי לפרסם ההפטרות של הספרדים שלא מופיעות בחומשים, כגון בפרשת ויצא שהספרדים מפטירים "ועמי תלואים למשובתי" וגם שני פסוקים ראשונים של "ויברח יעקב" כמ"ש ברמב"ם ובאבודרהם (ועיין אזני יהושע עמ' כח אות נ). עכ"ל הרב זליכה. ובהערה שם כתב (ר"י ידידיה) בזה"ל: ושם כתב ר' יהושע משה וז"ל: בהפטרות ויצא למנהג הספרדים המתחילה 'ועמי תלואי למשובתי' וכו' ומסיימת 'על תלמי שדי' נפלה טעות בכל החומשים בסיום, כי אם נסיים פה לא נמצא דוגמא לפרשת ויצא, שהוא ענין בריחת יעקב, ולכן הנכון הוא לסיים עם עוד שני פסוקים, מן 'ויברח יעקב' עד 'ובנביא נשמר', וכמו שכתב הרמב"ם בסדר תפילות השנה וז"ל: פרשת ויצא 'ועמי תלואים למשובתי' עד

'ובנביא העלה' וכו' בתרי עשר. עכ"ל [של הרמב"ם]. ומה שגרס לטעות הזאת, כי האשכנזים מתחילים מן 'ויברח יעקב' וכו' ולכן עשו המדפיסים את ההפסק ב'תלמי שדי', וכן שמעתי מריש מתיבתא דבבל הרה"ג שלמה לניאדו זצ"ל. עכ"ל [של ר' יהושע משה]. וכן ראיתי שגם מנהג התימנים והחלבים להוסיף את שני הפסוקים. עכ"ל ההערה בקונטרס הנ"ל.

וכן הוא מנהג תימן עד היום, כמצויין בתיג'אן ובחומשים הנדפסים כמנהגייהם היום.

וכן בשני קובצי הפטרות כת"י מבוכארה"י [כמנהגייהם הקדומים], מצאתי ההפטרה עד 'ובנביא נשמר'.

ואף מנהג איטליה [כמובא בסידור פאנו רס"ה] היה כהרמב"ם - לסיים 'ובנביא נשמר'.

אמנם בס' עלי הדם (פ"ו סי' מ) כתב שמנהג תונס לסיים ב'תלמי שדי', וע"ש שחיפש מקור למנהג זה ולא מצא. וברור שהוא מנהג מאוחר עפ"י החומשים המשובשים.

הרי דאין כל מקור קדום ל'מנהג' הספרדים הכתוב היום בחומשים - לסיים ב'תלמי שדי'. ולא דמי למה שכתבנו בס"ד בגליון הקודם לענין הפטרת פ' וירא, שהמנהג המקורי היה לאמרה עד סופה - כמנהג האשכנזים היום, דהתם, אף מי שפוסק ב'ותאמר שלום' לא הפסיד, דאף שאינו המנהג המקורי, מ"מ הרי הפטיר מענין הפרשה, ומה גם שיש כזה מנהג קדום בעם ישראל [מנהג אשכנז הקדום], וע"כ המתעקש שלא לשנות המנהג הנהוג היום שהשתרעב

מנורה מנהג ספרד בהפטרות פר' ויצא בדרום קיג

הספרדים לסיים בפס' 'ומזבחותרם כגלים על תלמי שדי', אין לו כל מקור בראשונים ובכתבי היד הקדמונים - ומקורו בטעות הבנה בהוראות שנדפסו בחומשים [כמבואר במאמר].

ולא רק שאינו המנהג המקורי, אלא הוא מנהג טעות גמור, דלא בלבד שלמנהג זה מסיימים ההפטרות בדבר רע, אלא החמור יותר שלא מזכירים שום פסוק בהפטרות הקשור לפ' השבוע.

ומצוה להודיע דבר זה ברבים, לתקן טעות זו - או שיקראו עד 'בארץ תלאובות' כמנהג הספרדי הקדום, או עד 'ובנביא נשמר' כהרמב"ם וכמנהג עדות המזרח הקדום - כל אחד כמנהג אבותיו.

מהחומשים המוטעים, יש לו ע"מ שיסמוך. אמנם בנידון דידן - לא בלבד שלא קיים מנהג קדום בעם ישראל לפסוק ב'תלמי שדי', גרוע מכך, שכאמור לעיל כלל לא הפטיר מענין הפרשה - וא"כ מסתבר, שהנוהג כן אין לו ע"מ שיסמוך [מ"מ מסתבר שאינו ברכה לבטלה, ואכמ"ל].^{יד}

סיכום

מצאנו שני מנהגים אצל הספרדים ועדות המזרח בסיום הפטרת פ' ויצא, המתחילה 'ועמי תלואים': מנהג הספרדים^{טו} המקורי לסיים עד 'ובארץ תלאובות'. ומנהג עדות המזרח^{טז} המקורי כהרמב"ם - לסיים 'ובנביא נשמר'.

והנדפס היום ברוב החומשים - שמנהג



יד. אמנם ע"י בשם כתר שם טוב לרש"ט גאגין, בטעמי ההפטרות, דמשמע מדבריו שם בהערה שסיימו ב'תלמי שדי'.
טו. ספרד הקדומה, מרוקו, אלג'יר ועוד.
טז. תימן, אר"צ, בבל, ג'רבא ועוד.

הפטרות בכתבי היד הספרדיים

ידעתיך במדבר בארץ
תלאכותי
וישלח יעקב

אין בלתי אני ידעתיך
במדבר בארץ תלאכות
וישלח יעקב

אני ידעתיך במדבר
בארץ תלאכות
וישלח יעקב

ומישיעאין בלתי אני ידעתיך במדבר בארץ
תלאכותי
וישלח יעקב
חזון
עבריה
כה אמר

ידעתיך במדבר בארץ
תלאכותי במרעיתם
עד
כאן

תרעומישיעאין בלתי אני ידעתיך
במדבר בארץ תלאכותי
עב

אני ידעתיך במדבר בארץ
תלאכותי
וישלח יעקב
עבר

אני ידעתיך במדבר
בארץ תלאכות
וישלח יעקב

אני ידעתיך במדבר בארץ
תלאכותי במרעיתם וישכעו
שכעו וירסלכם על כן שכחוני
סוף המפסדה
ב

אני ידעתיך במדבר
בארץ תלאכות
וישלח יעקב
מחנה

אני ידעתיך במדבר בארץ תלאכות
וישלח יעקב חזון עבריה

ומישיעאין בלתי אני ידעתיך במדבר בארץ
תלאכותי
וישלח יעקב

בארץ מצרים ואלהים זולתו לא
תרעומישיעאין בלתי אני ידעתיך במדבר בארץ תלאכותי
עב

אני ידעתיך במדבר בארץ תלאכותי
וישלח יעקב חזון עבריה כה אמר

אין בלתי אני ידעתיך במדבר
בארץ תלאכות
וישלח יעקב

הפטרות בדפוס

הפטרות
 יתה אלדיך מארץ מצרים ואלהים וולתיו לא יתיר
 ומדשיע אקבלתי אני ידעתך במדבר בארץ תלאכות
 הפטרת ושלח בתרי עשר בעבדיה בסימן א'
 עבדיה כח אמר אדני ידוה לאדום שמונה חזון

מזבחותם כגל ס על תלמי שרי :
 כאן מתחילין האשכנזים הפטרת וישלח
 ויברח יעקב שרה ארם ויעבד ישראל

הפטרת ויצא וישלח קיב
 און אך שוא היו בגלגל שורים זכחו גם מזבחותם
 בגלים על תלמי שרי :
 יש קהלות ספרדים שמוסיפין ויברח עד תלאכות
 הפטרת וישלח לאשכנזים בהושע סימן י"ב
 ויברח יעקב שרה ארם ויעבד ישראל באשרה

הרב אליעזר פלקוביץ

ברכת עוגיות שיש בהן רוב קמח אורז

וחמש אחוז קמחים אחרים יש הרבה ביצים בעיסה וגם "שוקולד ציפס", ומכוחם נהיה הקמח אורז מיעוט בעיסה.

או בציור אחר שבנוסף על הקמחים האחרים הוסיפו שקדים טחונים ומחמת זה הוי קמח אורז המיעוט.

ושאלתי אברכים מה דעתם, ויש שאומרים פשוט שהאורז צריך להיות רוב נגד כל הדברים החשובים האחרים בעיסה ואם לא כן הוא נהיה טפל וברכתו שהכל. ואחרים טענו שבעינין רק רוב אורז מסך הקמחים וכל השאר בטל לרוב הקמח. ואמרתי נעיינ בהאי דינא אולי יצא פסק ברור!

ולפני שאני נכנס לעיקר הסוגיא אני מציע צדדים אחרים בהלכות אלו למה היה עלינו להכריע לברך שהכל. וכנגד זה צד למה היה לנו לברך מזונות! וכך הוא קיצור הסוגיות למה לברך שהכל מספק! מי שמעיינ בסימן רח במקור הנידונים ידע שזה שכתבתי לברך מזונות על לחם שרובו קמח אורז אע"פ שכן מפורש בשו"ע אינו פשוט כ"כ.

א. לשון הרמב"ם הוא "אורז שבשלו או עשה ממנו פת בתחילה מברכים עליו

בזמן האחרון מתרבה עוגות ועוגיות בלי שום קמח מחמשת המינים. מוצרים אלו בדרך כלל מגיעים לשוק עבור אנשים ברגישות לגלוטן או צליאק.

ויש לעי' מהו הברכה כשיש אחוז גדול של קמח בעוגיות אלו, ולמרות שדין זה נראה פשוט על פניו יש לי ספק גדול בסוג מצוי מאלו העוגיות, ואפרש ספקותי ואיך נראה לי שהדין נוטה.

דין פסוק בשו"ע - שלחם מקמח אורז מברכים עליו בורא מיני מזונות, ואם הוא מקמח אורז ועוד קמחים, הולכים אחר הרוב, שאם יש רוב קמח אורז ברכתו בורא מיני מזונות ואם הרוב משאר קמחים (לדוגמא קמח תפוחי אדמה) מברכים שהכל. הכל מבואר בסימן רח סע' ז!

אולם - יש עוגיות - שיש בהם רוב מצומצם של קמח אורז, אפי' חמישים וחמש אחוז קמח אורז לעומת שאר הקמחים אבל יש עוד הרבה מוצרים חשובים שמוסיפים [לא רק מים] ויוצא שהקמח אורז הוא פחות מחצי מהרכיבים העיקרים של העוגיות. ועיינ בציון הסבר מציאותי למה זה קורה*.

ויש לעי' מה הדין כשיש חמישים וחמש אחוז קמח אורז, אבל בנוסף לארבעים

א. למעשה הרבה מקמחים שהם מותרים לחולי צליאק, הם לא משביעים כ"כ ובפרט קמח תפוחי אדמה. ולעומת זאת קמח אורז משביע אבל אינו טעים כ"כ! בגלל כך יש הרבה פעמים גבולי רוב קמח אורז. זאת ועוד עיסה בלי גלוטן הוא לא טופח ובשביל כך מוסיפים הרבה ביצים שהופכים לחלק חשוב ממרקם העוגה [כמו שמוכר לכולנו מעוגות של פסח]. ועוד כדי להוסיף טעם וכח להזין הרבה פעמים מוסיפים קמח אגוזים לעיסה ויש לעי' בדין כל הנ"ל!

ספק הנ"ל לברך תמיד על אכילת אורז שהכל, [או אדמה].

אולם גם בזה מסקנת המ"ב כשיטת הגר"א, לחם חמודות, וברכ"י לברך על האורז שלנו מזונות והבאתי את כל זה להראות שאם בציור שלנו יהיה קשה להכריע מה לברך על עוגיות אלו יש ודאי עוד טעמים לברך שהכל, דחדא על כל אורז יש שיטות דעדיף לברך שהכל, ובפרט בתערובת מיני ואורז אפי' אורז הוא הרוב יש שיטות שיש לברך שהכל!

אולם כידוע חז"ל תיקנו על כל דבר ברכה פריית ועדיף לברך ברכה מיוחדת מלפטור ברכה כוללת יותר, ואם אפשר לבוא למסקנא ברורה שאפשר לברך ברכת מזונות, זהו קיום של עיקר תקנת ברכות, ולא לברך באופן של בדיעבד לפטור ע"י ברכת שהכל. ומכ"מ משום חומר איסור ברכה לבטלה כשיש עדיין קצת פסק אע"פ שבשאר דוכתי בהל' היינו מכריעים כצד מסוים בהל' ברכות מעדיפים לברך את הברכה שודאי פוטרת בלי שום חשש. ומכיון שכן בלי ראייה ברורה לכאורה עדיף לברך "שהכל".

אולם כשמדובר בברכת מזונות יש צד נוסף וכן לברך מזונות דלפי כמה פוסקים בברכה זו אין חשש ברכה לבטלה, דמזונות מבלבד שהוא ברכה מפורשת לחמש מיני דגן ואורז יש לו גם בחינה של 'ברכה כללית והוא פוטר בדיעבד כל דבר, ע' כאן בביאור

בורא מיני מזונות ולבסוף בורא נפשות ובלבד שלא יהיה מעורב עם דבר אחר. וגם לשון הרי"ף (דף כו מדפי הרי"ף) "הלכך באורז כד מבשיל ליה בתחילה מברך בורא מ. מ.... והני מילי דאיתיה לאורז בעיניה אבל ע"י תערובת לא..."

ומדייק הט"ז (א ט סי' רח) מלשונות הנ"ל שאם מעורב עם האורז עוד מין אפי' האורז הוא הרוב בתערובת ברכתו שהכל. והסביר הט"ז שהסיבה שפסקו כן הרמב"ם והרי"ף דרב ושמואל סברי לאורז מעלה כלל על שאר פרי אדמה ואע"פ שאותבהו מבריייתא, זה רק כשהוא בעיין לבד בזה יש לו מעלה לאורז על שאר קטניות וברכתו מזונות אבל כל שהוא בתערובת הפסיד מעלתו. וכן הסתפק בזה הב"ח. ומשום זה פוסק הט"ז לא לברך "מזונות" על לחם או עוגה מאורז ועוד קמח, וא"כ

אולם המ"ב (ס"ק לב) פסק כרוב האחרונים שאם רוב התערובת הוא אורז ברכתו בורא מיני מזונות. ויש לע' אם בציור שלנו שיש עוד ספק עד כמה לצרף שיטת הט"ז כשיקול לא לברך בורא מיני מזונות כיון דכבר הוכרע דלא כמותו! עוד נידון מה זה אורז - נחלקו הראשונים אם המין שבלשון עברית שלנו שמכנים אורז הוא המין שדיברו חז"ל בגמ' (או אם ריי"ז בלע"ז הוא אורז) והמ"ב שם (ס"ק כה) הביא מחלוקת פוסקים בזה ושדעת חלק מהאחרונים מחמת

ב. לשון הגר"ז סדר ברכת הנהנין (פ' א ה' יא) "מנהג העולם שמפרשים אורז 'רייז' דוחן 'הירז' אבל יש מפרשים ההיפך (ע"ש) לפיכך ירא שמים לא יאכל בין אורז בין דוחן בין שלם בין מתמעך כי אם בתוך הסעודה וכשאוכל שלא בתוך הסעודה יברך שהכל על כולם".

ג. אולי בעוד מאמר שיזכני ה' להאריך קצת בזה, אם ברכת מזונות שפוטרת כל דבר זה דומה לברך בורא פ. אדמה על פרי העץ שיוצא. דזה בדיעבד או יותר גרוע שדומה למה שחידש המג"א שבדיעבד אם ברך על חלק מפרי העץ שעל פי הלכה ברכתו "אדמה" בדיעבד יוצא כי לא שיקר בברכתו! או אם הוא ממש כברכת שהכל שחלק מעצם תקנתו הוא שחז"ל תיקנו שיפטור כל מאכל מספק!

שבדיעבד אין ברכת מזונות פוטר כל דבר. וגם יש עוד קצת ראיות שכלל זה לא מוסכם. וא"כ עדיין נשאר פקפוק שלחלק מן הפוסקים יש כאן חשש ברכה לבטלה.

עד כאן דיברנו משיקולים חוץ לעצם הנידון איזו ברכה יותר ראוי לברך במקום שנראה שעיקר המרכיב הוא קמח אורז אבל אין הדבר ברור כל הצורך, מעתה נחזור לעצם הנידון מהו הברכה על עוגה שמכל המרכיבים העיקרים קמח אורז הוא פחות מחמישים אחוז אבל מסך כל הקמחים הנמצאים הוא כן רוב.

ויש מקום לדייק מדברי השער הציון (סי' רח א לד) שבציור זה יש לברך שהכל דזה לשונו "... דלא כהט"ז וב"ח שמסתפקים בזה - [הכוונה אם לברך ברכת מזונות כשיש עוד קמח אפי' קצת בנוסף להקמח אורז] מחמת לשון הרי"ף והרמב"ם וכבר כתב המג"א ושאר האחרונים דאינו מכח שחולקים על הרא"ש דאחרי דקיימא לן בכל התורה רובו ככולו אם הרוב מן האורז חשוב כאליו הוא לבדו... [עד כאן לשונו השייך לעניינו]. הרי דהכריע לברך מזונות כברכת קמח האורז מכח רובו ככולו, וכאן במקרה דידן הוא לא "הרוב" אם כן יש לברך רק שהכל.

ומב"מ לדינא היה נ' לי אחרת דנראה דבאמת כל הסוגיא של עיקר וטפל בתערובת הוא מהו התערובת ועל חלק זה יש לברך ולפטור הטפל. ומדידת דבר זה מהו העיקר פירושו הוא מהו חלק רק בדרך כלל משתמשים ברוב, מהו העיקר ומהו החשוב אבל לא שדין הרוב קובע משום רובו ככולו. ויש בהמשך [מאמר השני כאן] כמה ציורים שהם ראייה להנ"ל. וזהו גם ג"כ בהסבר הפשוט למה בחמשת מיני דגן הם קובעים לברך עליהם אפי' הם מיעוט בתערובת דהם יותר חשובים דבאים להשביע. והבנת דברי

הלכה (סוף ד"ה עד דזיין בסוגריים בסופו "ובפרט דבדיעבד יוצאים בבורא מיני מזונות על כל מילי דזיין"). ולשון הדרישה סימן , "אפשר משום שברכת מזונות היא ברכה כוללת כמו שהכל... עי' ט"ז (סימן קסח א ו) - שדן נגד הבי"ח איך בספק פת הבאה בכיסנין אפשר לברך מזונות הוא חשש לא תשא וזה לשונו "ולי נראה דלא קשה מידי דודאי מזונות פוטר אפי' עיסה דהא זיין אלא מפני חשיבות הפת קבוע עליו המוציא..." ועי' בסימן הנ"ל - שהקשה בציור אחר של ספק לחם ספק פת הבאה בכיסנין למה מברכים מזונות היה לנו לברך שהכל וצ"ע עכ"ל. ולכאורה לפי דברי הט"ז הנ"ל לא קשה מידי.

ובן בשער הציון (סימן רח א' לא "והנה לפי מה שהבאתי לקמן בסימן זה דעל הכל [חוץ מי ממים ומלח אם ברכה בורא מיני מזונות יצא בודאי יש לסמוך לברך מזונות על רי"ז ובפרט לפי המבואר בביה"ל בשם כמה פוסקים דכל דבר שאנו רואים דזיין מברך בורא מיני מזונות. וגם בביאור הלכה סימן קסז סע' ד"ה במקום ברכת המוציא ע"ש, ועי' דרישה.

ואם כן אפי' כשאנו מסופקים קצת אם הברכה הנכונה על עוגיות אלו והוא בורא מיני מזונות או שהכל י"ל שיותר נכון לברך בורא מ. מזונות. דיותר נראה לנו דזהו ברכתם הנכונה, וא"כ ודאי זה הברכה שראוי לברך עליהן תחילה ואפילו אם ברכתם שהכל י"ל שאין כאן חשש ברכה לבטלה, דבדיעבד נפטרים בברכת בורא מ. מזונות.

רק לכאורה כל האחרונים שפסקו מחמת ספק מה הוא אורז לברך שהכל על אורז.

ולא בורא מיני מזונות שהיה פוטר ממה נפשך לכאורה מוכח שסוברים

מאות גרם תפוחי אדמה ומאתים חמישים גרם אגוזים טחונים - אחר קצת בירור באלו שמכינות עוגיות כאלו נראה שכאן האגוזים הם נתוספו להיות חלק חשוב בהעיסה של הכנת עוגיות - בין מצד הטעם העוגיות וכן לתת ג'כ שובע. ומשום כך לא ברור בכלל שהקמח אורז הוא החשוב בהתערובת, ובציור כזה ובפרט כיון שתמיד יש עוד מרכיבים כנ"ל ביצים סוכר וניל, לא ברור מהו חלק החשוב בתערובת ויש לברך שהכל. וכן לענ"ד.

עיקר וטפל

בתחילת סימן ריב המ"ב פוסק כשיש תערובת של ב' מינים שאין ברכותיהם שוות ואין אחד מהן חמשת מיני דגן הרוב קובע, ומברכים על התערובת כברכת המין שהוא רוב. והמ"ב פוסק כן גם בתערובת שכל מין ומין ניכר בפני עצמו, ואע"פ שנחלקו בנקודה זה בפוסקים. דעת החי' אדם לברך על כל אחד בנפרד המ"ב פוסק לא לברך שתי ברכות משום ספק ברכות ולסמוך על שיטת הדרך חיים דגם ככל מין ניכר הרוב קובע.

ויש להעיר שפסק זה של המ"ב מחודש, דהמעין בהלכ' ברכות כמעט כל מקום שיש מחלוקת הפוסקים נוטעים לפסוק לברכה ברכה שודאי יצא כולם לכל הפחות בדיעבד, ומאידך נזהרים לא לברך חשש ברכה לבטלה וגם לא להיכשל בספק אכילה בלי ברכה, ס"ק ג במקרה שברכו העץ על פרי שספק אם ברכתו העץ או אדמה יעץ לאכול רק מעט כדי שלא תהיה ברכה לבטלה ולא להמשיך לאכול אחר זה. ע"ש ובסימן

השער הציון שהבאתי לעיל הוא שאין שום סברא שאורז יפסיד ברכתו וחשיבותו כשיש עוד מרכיב בתערובת כמו שסברו לומר כן הט"ז והב"ח, דלמה יגרע חלק אחינו משאר מאכלים, וראיה פשוטה לזה שאין לומר שאיבדו ברכתם הוא שבכל התורה "רובו ככולו" ובכלל לא מתייחסים להמיעוט ואין שייך לומר שהמיעוט בתערובת יגרום לשנות בברכת האורז, הלא הוי כאילו הכל אורז כך הוא טענת השעה"צ. אבל כל דבריו נאמרים במקרה רגיל שאין סימן אחר מהו החשוב בתערובת, ובזה הרוב קובע ושאין להתייחס להמיעוט. אבל אין בדברי השעה"צ הוכחה שהדין רוב בתערובת הוא מיוסד על רובו ככולו. [וכמדומני שהמעין בפרט זה היטב יסכים לי שזהו כוונתם]. וא"כ לדינא אין מקום לומר שיש תנאי שקמח אורז יהיה רוב מסך כל המרכיבים וגם אין גזירת הכתוב שרוב הקמח של העוגה יכריע ברכתו ועיקר השאלה אם קמח אורז הוא חלק "החשוב" והשאר טפל או להיפך!

ולכן לגבי מהו ברכת העוגיות הנ"ל נראה לומר כך.

ציור א. כשרוב הקמח הוא קמח אורז - רק יש גם שוקולד ציפס וביצים - וזה גורם שמסך כל המרכיבים הקמח אורז פחות מחמישים אחוז מכל מקום נראה לי שברכת העוגיות מזונות דחלק החשוב של המתכון הוא הקמח אורז ובתערובת זה הוא העיקר ושאר המרכיבים הם לא חשובים, וא"כ ברכתם מזונות!

ציור ב. כשיש אגוזים טחונים - דוגמא - יש חמש מאות ג. קמח אורז - שלוש

ד. וע' עוד בסימן רח סע' ג - במאכל שעושים לחולים משקדים וקמח ולא ברור מה העיקר שטוב לאכול בתוך הסעודה, והט"ז שמה מקשה לברך שהכל מספק וע"ש שער הציון אות טז!

רו ס"ק י במקרה דומה שיעץ לעשות היסח הדעת שלא יהיה בחשש אכילה בלא ברכה, לעומת זה כאן דלפי החיי אדם יהיה חלק מאכילתו בלי ברכה, לא חשש! ובפרט דכמעט כל מקרה ששייך לפלוגתת הפוסקים הנ"ל יש עצה, דאם הרוב אדמה או שהכל והמיעוט העץ, יכול לכוון לפטור המיעוט בברכת הרוב וזה ודאי מועיל לפטורו, [דברכת שהכל וכן האדמה פוטרים העץ בדיעבד] ואם הרוב העץ או אדמה והמיעוט אדמה או שהכל היה צד לומר לברך על הכל "שהכל" שהוא ברכת המיעוט ופטר בדיעבד הכל או אדמה אם הוא המיעוט, ולכוון לפטור העץ שהוא הרוב. ומזה שהמ"ב לא פסק לעשות ככה רואים שנראה יותר למ"ב שזה אינו ספק מדינא אלא יותר נראה שהדין כהדרך חיים ופרי מ. (רק קשה קצת לשון השער הציון שם ס' ריב א ב).

ויש שהבינו שזה כלל גדול שתמיד קובע בתערובת של שני מינים, אבל באמת זה אינו אלא החשיבות קובע וכל הדבר חשוב בתערובת קובע, רק בדרך כלל בשני מינים שאין בהן ממין דגן הרוב הוא חלק החשוב בתערובת אבל לא תמיד הדין כך ואם מוכח שהמיעוט הוא חשוב מברכים עליו ופטר בה שאר התערובת. ודוגמאות לזה מ"ב סימן רה ס"ק יב כשאוכל בשר שנתבשל בתוך ברש"ט או מרק ירקות מברך על הבשר ופטר הרוטב דהוא החשוב בתערובת לשון המ"ב "מסתברא כשאוכל יחד הרוטב טפל לגבי הבשר". ואם מדובר שהמרק מיעוט והבשר רוב לא מובן למה המ"ב הרגיש צורך

להסביר למה מברך על הבשר ופטר את המרק". [ואגב ע"ש ס"ק יג כשיש מרק עם חתיכות ירק וגם בשר, כאן פסק המ"ב דהוי כשני עיקרים ולא כתערובת עיקר וטפל וזה בניגוד להמקרה שפתחנו בו]. ע' סימן רב סע' ד מ"ב ס"ק לא רוב אניגרון (משקה ירקות) ומיעוט שמן זית אבל עיקר כוונת השוטה בשביל שמן זית - מברך העץ. וע"ש בס"ק לא - ציור הפוך לפי המג"א שהאניגרון המועט והשמן רוב ואעפ"כ המיעוט עיקר. והמ"ב בעצמו בסימן ריב ס"ק א הדגיש כלל זה "ומיהו כל זה דוקא בששניהם חשובים הא אם אחד מהן אינו דבר חשוב אף שהוא הרוב בטל הוא לגבי מיעוט החשוב שהוא עיקר. וכן בסימן רד מ"ב ס"ק נא בשקד מצופה סוכר שמברך "העץ" אפי' אם הסוכר הרוב שהשקד עיקר. רואים מכל הציורים הנ"ל שהקובע בכל עיקר וטפל הוא מהו חשוב בתערובת, רק רוב הוא קנה מידה בדרך כלל לקבוע "מהו חשוב"!

ויש עוד נקודה שאפי' כששניהם חשובים שהמ"ב פוסק דהרוב קובע לכאורה אם הם מחצה על מחצה פשוט שאין כאן חשיבות רוב וצריך לברך שתי ברכות. ונ"ל לחדש שהוא הדין כשהאחד הוי רוב רק מכח מדידה, זאת אומרת בהסתכלות לא נראה שאחד רוב לגבי השני, אבל אם יושבים ומודדים כן יוצא שמין אחד רוב, ונ"ל שעדיין הוי כשני עיקרים, דכיון שע"י הסתכלות האוכל לא בולט שאחד פה "גובר על השני" א"כ כלפי הל' סעודה אין מקום לשער ע"י מדידה, ונחשב כשני עיקרים,

ה. רק ע' בסימן ריב ס"ק י' שכשיש שתי מאכלים שאוכל ביחד למדוד חשיבות במה שתאב יותר לאכול!
ו. ע' אליהו רבא ס' רח א' י במחצה על מחצה קמח אורז וקמח אחר דמברך מזונות, ולענ"ד אינו סותר דברי שא"א לומר על אחד שהוא עיקר ושיפטור השני דאין כאן עיקר וטפל, רק שני עיקרים ושמה בציוור של הא"ר הוי מאכל אחר לבסוף דאפו לחם, ובזה אפשר לומר דהמחצה החשוב יותר עיקר.

ריא סע' ג) שחייב להקדים עץ לאדמה, אלא לתפוס כשיטת הרא"ש שאין קפידה להקדים אדמה להעץ, וכאן לברך אדמה תחילה דאפי' אם באמת הוא טפל אם מברך עליו תחילה אין חשש ברכה לבטלה. וזה נכון אפי' לשיטת הרמ"א [ריב, א] שאכילת הטפל לפני העיקר מברכים עליו רק שהכל, דנ' שכאן יודה דברכת הבננה ואננס הם אדמה אם מקדים לאכלם, דודאי הם טפל מסוג אחר ממה שדיבר בו הרמ"א דהרמ"א רק דיבר על סוג אכילה דמין אחד בא להכשיר המין השני שהוא עיקר! וכאן מעוניין לאכול שניהם בתורת עצמם לא רק "כמכשיר" לאוכל אחר.

לסיכום:

א. בכל תערובת של עיקר וטפל, נקודה המרכזית מהו עיקר להאוכל וזהו מה חשוב לו, ולא דוקא מהו הרוב.

ב. בתערובת שני מינים ששניהם ניכרים והם מחצה על מחצה פשוט לברך שתי ברכות.

ג. כשאחד רוב אבל אינו בולט להדיא שהוא רוב יש להפריד קצת מן המין שהוא המיעוט ולברך עליו ברכתו, ואחריו לברך ברכת העיקר.

והדבר מצוי בסלט פירות שיש בהן הרבה בננה ואננס ורק ע"י מדידה אפשר לברר שיש רוב פרי העץ, ונ' לומר לברך שתי ברכות. אולם היה מקום לטעון כאן דעדיף לברך אדמה ולכוון לפטור הכל, כי בדיעבד אדמה פוטר העץ, (שו"ע סי' רו סעיף ב) רק המ"ב [שם ס"ק י] חשש לשיטת השאגת אריה שפוסק כרש"י שאין ברכת בורא פ. האדמה פוטר העץ כשהועיל לפטור אדמה, וכאן על הצד שחייב בשתי ברכות כמו שצידדתי ישאר כל פרי העץ בתערובת בלי ברכה, לפי השאגת אריה וא"כ אין כ"כ עצה לברך רק אדמה. [ואין ציור זה דומה למה שכתבתי למעלה לברך אדמה על תערובת שהמיעוט אדמה ורוב העץ, דשם יש ס"ס לפטור דאם המיעוט בטל כשיטת הדרך חיים א"כ הוי כרק יש כאן העץ וגם להשג"א נפטר הכל ואם הוי כשני מינים כפי הסתכלות הח"א כלפי זה יש לסמוך על שיטת השו"ע סי' רו שאדמה פוטר העץ בכל ענין כשמכוון לפוטרו אפי' כשפוטר גם אדמה!] ומכאן זה יש לומר שיש לקבוע דכאן יש שתי עיקרים ושכל אחד טעון ברכה ולברך ב' ברכות רק משום חשש ברכה לבטלה אולי כדאי פה לא לחשוש לשיטת הבה"ג (הובא שיטתו בסימן



הרב זאב פרעס

מקבץ נפ"מ בחקירת חפצא וגברא

ע"ש ובשיעורי ר' שמואל (ריש נדרים).

פתיחה

ובספר זה הבאתי את כל סוגי החקירות הנ"ל, והרוצה לחלק ביניהם, ידקדק בלשון כל חקירה וחקירה.

ביסוד החילוק בין חפצא לגברא, ביאר הגר"ש שקופ (שערי יושר שער ג' פרק ד' ה') שהחילוק הוא בסיבה המביאה את האיסור, האם זה מחמת הגברא או מחמת החפצא.

נפ"מ כלליות

שימו לב! שיטת הש"ך (י"ד קי"ט סעיף ח') שבכל עבירה עובר גם על איסור שבועה שהוא איסור גברא (כדאיתא בגמ' נדרים ב: ועי' מש"כ בזה בספר חפצא וגברא למסכת יומא דף ל"ח), וממילא כל עבירה שהיא בחפצא תהפך להיות גם דין בגברא, אמנם החזון איש (ח"מ ליקוטים סי' ו' ס"ק ב') חולק על הש"ך.

ובאתיון דאורייתא (כלל י') חילק בתוצאה, על מה חל הדין, על הגברא או על החפצא.

ובמנחת אשר (במדבר סי' ס"ג) ביאר דאיסור חיצוני החל על החפץ הוא איסור חפצא, ואיסור עצמי בתוך החפץ, הוא איסור גברא.

א. כתב בחזון יחזקאל (מנחות י' ד') דדין זמן גרמא דנשים פטורות, נאמר רק בדיני הגברא, אך בדיני החפצא אין פטור זה.

עוד יש שביארו (עי' קובץ מיסודות הש"ס ערך איסור גברא וחפצא ובח' הגר"ח חמץ ומצה) דאיסור חפצא הוא על התוצאה שנעשית בחפצא, ואיסור גברא הוא איסור בפעולת הגברא.

אמנם הביא שהתוס' (קדושין ל"ו. ד"ה הקבלות) חולקים על כלל זה וסוברים שתמיד נשים פטורות.

הגר"ח (נדרים סי' קצ"ו) כתב דיש חפצא שהוא רק על החפצא, כגון הקדש, ויש חפצא שהוא כלפי הגברא וצריך גם בעלות על הגברא כדי להחילה, כגון נדרים,

ועי' עוד בספר סימן וסיבה (כרך א' ערך זמן גרמא*).

א. זמן גרמא

יש להסתפק בהא דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא [כמבואר בקדושין דף כ"ט.] - האם הזמן גרמא הוא סיבת הפטור, דכיון שמשועבדת לבעלה - אי אפשר להגביל לה את זמן המצווה [וכעין הגמ' בקדושין ל"ה.], [וזהו הנקרא סיבה א']. או דהזמן גרמא הוא הסיבה לפטרם כיון דאין להם כל כך יצר טוב וקשה להם לקיים מצוות שאין להם זמן קבוע, [וזהו הנקרא סיבה ב']. או שיש טעם אחר לפטור, והזמן גרמא הוא רק סימן שזו המצווה שהתורה פטרה ממנו את האשה. [וטעם נוסף תמצא לעיל ערך איש חייב בכל המצוות]. השיטות דהוי סימן: תוס' בקדושין (ל"ד. ד"ה "מעקה" בשם הר"ר יוסף מארץ ישראל ע"פ קונטרסי שיעורים

קדושין סי' י"ט אות ד' ע"פ נפ"מ א' דלהלן, חתם סופר [נפ"מ ט' דלהלן ועי' בשיטות דהוי סיבה א' וצ"ע]. תוס' (קדושין ל"ו. ומנחות צ"ג ע"פ נפ"מ ט' דלהלן), תרוץ א' בתוס' במגילה (ד. ד"ה "שאף" ע"פ קונטרסי שיעורים שם ע"פ נפ"מ ב' דלהלן), רבנו חננאל בר שמואל (ע"פ נפ"מ י"ב דלהלן), רש"י (ברכות כ: מובא שם בתוד"ה "בתפלה" ע"פ קונטרסי שיעורים שם אות ה' ע"פ נפ"מ ג' דלהלן, ועוד ביאר כן ברש"י בקדושין ל"ה.), שו"ת מהר"ם בר ברוך (החדשות סי' תע"ג) בשם רבנו תם (ע"פ נפ"מ ג' דלהלן). חינוך (מצווה צ"א ע"פ נפ"מ ט' דלהלן), מגן אברהם (תכ"ו ע"פ הנ"ל). תוס' בקדושין (כ"ט. ד"ה "אותו" ע"פ הנ"ל אות ה' ו' נפ"מ ד' ה' דלהלן). תוס' רי"ד (קדושין כ"ט. ע"פ נפ"מ ו' ד' דלהלן ע"פ ביאורו של הדברי יחזקאל סי' מ"ה אות ב'), רמב"ן (קדושין ל"ד. ע"פ נפ"מ ו' ע"פ ביאור הנ"ל אות ד'). תוס' (קדושין ל"ה. ד"ה "משום דהוי" ע"פ ביאור הנ"ל אות ה' וע"פ נפ"מ ז' דלהלן). אבני נזר (או"ח שפ"ד) בדעת הרמב"ן (קדושין ל"ד ע"פ נפ"מ ח' דלהלן). שאגת אריה (סי' י"ב ע"פ נפ"מ י"א דלהלן), משמע ברוקח (סי' רי"ט ועי' נפ"מ ז' דלהלן), תוס' הרא"ש (קדושין ל"ד. ד"ה וציצית ע"פ נפ"מ ז' דלהלן), תוס' (שם סוד"ה ותפילין בשם ר"י ע"פ הנ"ל), יד דוד (קדושין כ"ט: בתוד"ה אותו ע"פ נפ"מ ט' דלהלן).

השיטות דהוי סיבה א': אבודרהם (סדר תפילות של חול שער שלישי), ספר חסידים (תתרי"א / שני"א בהוספה), מהר"ם חלאווה (בשיטות הקדמונים ב"ק עמוד של"ד), ספר החיים (לאח המהר"ל פרק ד'), וכעין זה ברבנו מנוח (ברמב"ם חמץ ד' ח'). כל בו (תחלת הלכות מילה סי' ע"ג), ארחות חיים (תחלת הלכות מילה). מהרי"ט (קדושין כ"ט ע"פ נפ"מ ט' דלהלן), טורי אבן (מגילה כ: ע"פ הנ"ל). חכמת שלמה (או"ח תכ"ו ע"פ הנ"ל). מהרי"ל דיסקין (נפ"מ ט' דלהלן). חינוך (מצווה רצ"ז ע"פ קונטרסי שיעורים קדושין סי' י"ט אות ד' ע"פ נפ"מ א' דלהלן), הר צבי (או"ח קי"ח ע"פ נפ"מ ט' דלהלן), שער המלך (סוף פסולי המוקדשין ע"פ הנ"ל). עמק ברכה (חגיגה א' ע"פ הנ"ל), קהלות יעקב (שבועות ז' ע"פ הנ"ל). תוס' במגילה (ד. ד"ה "שאף" בשם רבינו יוסף איש ירושלים ע"פ קונטרסי שיעורים הנ"ל ע"פ נפ"מ ב' דלהלן), חתם סופר [שבועות כ"ט. ע"פ נפ"מ ז' דלהלן, ועי' נפ"מ ט' ובשיטות דהוי סימן וצ"ע]. שואל ומשיב (בהגהותיו על הצ"ח ביצה ל. וע"פ נפ"מ י"ב דלהלן). שו"ת מהרש"ם (ח"א סי' י"ד בהגהה מכן המחבר ע"פ נפ"מ י"ב דלהלן). בכור שור (ויקרא כ"ד מ"ב), פני יהושע (ביצה ל' ע"פ שואל ומשיב הנ"ל). תוס' בברכות (דף כ: ד"ה "בתפלה" ע"פ קונטרסי שיעורים שם אות ה' ע"פ נפ"מ ג' דלהלן), מרדכי (מועד קטן סי' תת"צ ע"פ הנ"ל), פני יהושע (קדושין כ"ט. בתוד"ה אותו ע"פ הנ"ל נפ"מ ד' דלהלן), שו"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ג פ"ט ע"פ הנ"ל אות ו' נפ"מ ה' דלהלן), יד שואל (סי' ר"ס ע"פ הנ"ל). תוס' בפסחים (ק"ח: ע"פ נפ"מ ג' דלהלן). ספר הקנה (עניני מילה ע"פ נפ"מ ט' דלהלן), אבני נזר (או"ח תק"ט) בדעת החינוך (ע"פ הנ"ל). השאילתות (כ"ו ע"פ הנצי"ב שם ע"פ נפ"מ ג' דלהלן).

השיטות דהוי סיבה ב': מגן אברהם בספרו זית רענן (על ילקוט שמעוני שמואל א' א' פיסקא ע"ח הערה ד') בביאור דברי המדרש (שם). [והמגן אברהם לשיטתו כמבואר בנפ"מ י"א].

ועי' עוד בעיון הפרשה (קט"ו בראשית ו' וגליון קכ"א תזריע בקונטרס התשובות וגליון ק"פ עקב ג' וגליון קפ"ה ויקהל ב') וציונים לתורה (כלל ל"ט עמוד נ"ט: ושו"ת שדה וחרם (תחלת ח"ג) וחכמת שלמה (או"ח תכ"ו) וקובץ מחשבה אחת של תורה (אב התש"פ קושיא ט"ז).

נפ"מ: א. האם נשים חייבות בעשה חמור כגון עשה דיו"ט, [קונטרסי שיעורים קדושין סי' י"ט אות ד', וביאר דאם הטעם משום הסיבה הנ"ל - זה לא נאמר בעשה דיו"ט דחמיר טפי, אבל לצד דהוי סימן - אין אנו יודעים טעמו של דבר וא"כ אין לחלק בין עשה חמור לקל].

ב. האם נשים חייבות מדאורייתא במצוות עשה שהזמן גרמא כשאף הן היו באותו הנס, [קונטרסי שיעורים שם וכסברא הנ"ל בנפ"מ א', ועיי"ש בסוף דבריו דיש לרחות זה].

ג. האם זמן גרמא פוטר גם במצווה דרבנן, [קונטרסי שיעורים שם אות ה', עיי"ש ועי' עוד בקונטרס גאל ישראל סי' ו' סוף אות ח').

ד. האם אשה חייבת במצוות עשה שהזמן גרמא שאפשר לעשותם ע"י שליח (שם).

ה. במצווה שאם האשה לא תעשה - הבעל יתחייב בזה, כגון מילה ובנין בית המקדש (שם אות ו').

ו. מצווה שהזמן גרמא אבל אין היום קבוע בשנה (ע"פ תוס' רי"ד קדושין כ"ט).

ז. כשיש זמן לקיום המצווה אבל הזמן אינו הסיבה למצווה (דברי יחזקאל סי' מ"ה אותיות ב' ד' ועי' שיעורי

ג. עוד נפ"מ כללית בין איסור בפעולת הגברא לאיסור בתוצאה בחפצא, חידש בכפות תמרים (יומא ע"ג:) דדין חצי שיעור נאמר רק באיסורי חפצא אך לא באיסורי גברא.

ועי' עוד בזה בשו"ת בית שערים (או"ח קצ"ט) ושו"ת משנה הלכות (ח"ו צ"ג) ובספר בית אהרן (כללי הש"ס חלק ד' עמוד שמ"ח).

ובן כתב מרן הגרי"ג אדלשטיין שליט"א (בקובץ מוריה ניסן התשע"ד שפ"ח -

ב. עוד נפ"מ כתב בחזון יחזקאל שם, דמהני שליחות רק לדיני חפצא ולא לדיני גברא דהוי מצוה שבגופו [עי' תוס' רי"ד קידושין מ"ב: ד"ה שאני וברכת שמואל קידושין סי' כ' וקובץ שיעורים פסחים אות ק"ז וברכת אברהם קידושין קונטרס אחרון לדף מ"ג].

ובן מבואר בשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ב ע"ו) ושפת אמת (ערכין ב.) ושו"ת זרע אברהם (סי' כ' אות כ"ח).

ועי' בזה בספר חפצא וגברא למסכת יומא דף י"ח: וסוכה כ"ט:,

מו"ר הגרצ"י אדלשטיין שליט"א שבועות דף ל. אות ז', ומקנה בקדושין כ"ט. ול"ו. ובכורי משה שבועות דף ל. ותוס' הרא"ש ותוס' בקדושין ל"ד. הנ"ל ושו"ת שדה וכרם תחלת חלק ג').

ח. אם לא מפורש בתורה שהזמן גרמא במצווה זו [אבני נזר או"ח שפ"ד, ואינו מוכרח לצד דהוי סימן].
ט. באופן דהזמן גרמא מחמת חסרון היכי תמצא, כגון מילה (עי' שער המלך סוף הלכות פסולי המוקדשין ושאלת יעב"ץ ח"א סי' ל"ו, הובאו בשדי חמד חלק ה' עמוד 70 71 והביא משו"ת שם אריה שפקק בדבריהם, ועי' עוד בזה בספר הקנה עניני מילה ובמהרי"ט קדושין כ"ט ועצמות יוסף שם ויד דוד קדושין כ"ט: בתוד"ה אותו, עיי"ש שציין למקורות נוספים). ומוזוה (שאלת יעב"ץ הנ"ל) ושילוח הקן (שם) ומעקה (שם) ובכורים (טורי אבן מגילה דף כ: והובא ברעק"א בכורים פרק א' משנה ה', ודרך אמונה הלכות ביכורים ד' א' ביאור ההלכה ד"ה האשה וחינוך מצווה צ"א) וקידוש לבנה (מגן אברהם או"ח תכ"ו ובהגהות חכמת שלמה שם ועיון הפרשה קפ"ד עניני ברכות ה') וברכת החמה (מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון סי' ה' אות כ"ו, וחתם סופר ע"פ שו"ת הר צבי או"ח קי"ח וכ"כ בשו"ת רבי יהודה מילר סי' קי"א בשם החכם צבי) וסמיכה (תוס' קדושין ל"ו. ומנחות צ"ג. ורברי יחזקאל סי' מ"ה ורעק"א קידושין ל"ו. ועמק ברכה ערך חגיגה א') ושריפת קדשים (שער המלך פסולי המוקדשין י"ט ה') וכתובת ספר תורה (שדי חמד הנ"ל) ובנין בית המקדש (קהלות יעקב שבועות סי' ז') וצדקה (חרדים בהקדמה אות ב') ועי' בבאורים וחידושים בסוף הספר מהדורת תש"ן, חינוך תע"ט, מאירי קדושין כ"ט). ומחית עמלק (אבני נזר או"ח תנ"ט ותק"ט ב' ומנחת חנוך תר"ד וכלי חמדה פרשת כי תצא אות ט"ו) ועדות (עי' אילת השחר שבועות ל. ושואל ומשיב).

ועי' עוד אתון דאורייתא (סי' כ"ב) וגאל ישראל (סי' ו') ובספר זה ערך איסור צדדי וערך ניסן.
י. במצוות אכילה בערב יום הכיפורים, כיון דאדרכה הבעל חייב לתת לה מזונות (ברכת אהרן ברכות מאמר נ"ה אות ד' ועי' שואל ומשיב קמא ח"א סי' ס"א ובתשב"ץ במגן אבות על פרקי אבות פרק ב' משנה ו' ושו"ת כתב סופר סי' קי"ב בשם מהרי"ל ודרכי משה או"ח תר"ד בשם מהרי"ל).

יא. קריאת שמע לשיטות דחיובה כל הבוקר עד הלילה, ובכל הלילה יש בזה מצווה נוספת (מגן אברהם או"ח נ"ח ס"ק ז' ולבושי שרד ומחצית השקל שם ושאגת אריה סי' י"ב).

יב. במצווה דשב ואל תעשה (שואל ומשיב בהגהותיו לצל"ח ביצה ל'. ועי' פרי מגדים פתיחה כוללת ח"ב י"ד ובתבת גומא בשלח ב' ויתרו א' וחתם סופר שבת כ"ד: ד"ה מ"ט לפי שאין שורפין כו' ובתורת משה פרשת בא ובתשובותיו או"ח ק"ג ומנחת חינוך מצוות ט' ל"ב פ"ד וחלקת יואב על המנחת חינוך שי"ג וכתב סופר או"ח תשובה נ"ו עיי"ש וצל"ח ביצה ל'. ד"ה ואכלו לפני יהושע המובא שם ושו"ת שם אריה סי' ב' ושדי חמד ח"ה מערכת מ' כלל קל"ז ותורת חיים (סופר) או"ח רמ"ו ס"ק י"ג סוד"ה ועי').

יג. אי מהני ביה חזקה וספק ספיקא [כמפורט לעיל ערך אודיתא בנפ"מ י"ד ט"ו].

ועי' עוד כרך ב' ערך שכר וערך זכירת מעשה עמלק.

מנורה נפ"מ בחקירת חפצא וגברא בדרום קכה

עליו (סימן וסיבה כרך א' ערך אי בעי מיתשיל ג' ע"פ גמ' עירובין כ"ו:).

י. כתבו הערוך לנר (מכות כ"א:) וחידושי רבי שמואל (ב"ב חלק א' עמוד שי"ב) נפ"מ בין דיני פעולה לדיני תוצאה - כשעשה הפעולה בזמן היתר ולאחר מכן כשהתוצאה עדיין קיימת [כלי פעולה נוספת] - חל האיסור,

ועי' מש"כ בזה ביומא י"ב: לגבי כלאים ובסוכה כ"ט: לגבי נטילת לולב ולגבי קנין חצר ובקידושין דף ב. לגבי מעשה קנין כסף בקידושין,

ועי' בזה בטורי אבן (ריש חגיגה ד"ה לישא שפחה, ובשאגת אריה ל"ב).

י"א. עוד נפ"מ דאיסור חל על איסור בשני איסורי פעולה שונים שבמקרה נתקבצו למקום אחד, כך יסדו התוס' ביבמות (ל"ד. ד"ה והוציא), ועי' עוד בזה בגר"ח (מכתבי תורה סי' א') וקובץ הערות (ל"ג ד') וקובץ ביאורים (על השמעתתא אות י') וכתם פז (שמיטה ויובל שער ב' פרק ד' אות ג').

ועי' להלן בנפ"מ ט"ו.

י"ב. עוד נפ"מ בין דיני פעולת הגברא לדיני התוצאה בחפצא, האם בעינן תנאי כפול (כתם פז כתובות ע"ד. עי"ש).

י"ג. כתב הגר"מ שטרנבוך שליט"א (מועדים וזמנים ח"ו סי' כ"ז ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ה סי' קפ"ח) שאיסור ספייה הוא רק באיסורי חפצא.

אך הביא שברש"י (יומא ע"ח: ד"ה אינשי) מבואר שהוא גם באיסורי גברא, וכן הביא מהר"ן (יומא דף ג. מדפי הרי"ף).

ועי' עוד בשו"ת תשובות והנהגות ח"ג (סי' קע"ט) ובגליון מעדני אשר (תנ"י).

ש"צ בעמוד קכ"א וכעת נדפס גם בשיעוריו למסכת פסחים) לגבי חצי שיעור דשייך רק בדיני חפצא,

ובספר בית האוצר (ח"א קכ"ז ד"ה וי"ל) תלה זאת במח' ר"י ור"ל (יומא ע"ג: ע"ד).

ועי' מש"כ בזה ביומא דף ע"ג:.

ד. עוד נפ"מ אמר מו"ר הגרב"ד דיסקין שליט"א (מובא בכתם פז פסחים - פתיחה) לגבי זרק חץ ותריס בידו וקדם וסילקו (סנהדרין ע"ז:): שהוא פטור רק בפעולות הגברא.

וכן כתב הגר"א גנחובסקי (במכתב המובא בריש ספר פירות תאנה על מועד קטן).

ה. עוד נפ"מ אמר מו"ר הגרצ"י אדלשטיין שליט"א (בכתם פז שם אות י') כשנתכוין לאיסור ועלה בידו התר.

ו. עוד נפ"מ האם החפץ נחשב כבר אבוד וממילא אין איסור לטמאותו (פסחים י"ד ט"ו וכתם פז שם).

ז. עוד נפ"מ דאיסור חפצא הוא חלות חיובית וממילא לא שייך בו ביטול ברוב לשני הצדדים, גם היתר באיסור וגם איסור בהיתר, דהא אחד מהם הוא חלות חיובית שאינה יכולה לבטל ברוב ולתת חלות חיובית כמבואר בעונג יו"ט (ח"א סי' ד'). אך באיסור גברא שייך לומר דאין חלות בשום צד אלא הוי רק ציווי המלך וממילא שייך לומר בו ביטול ברוב לשני הצדדים (כתם פז פסחים כ"ה. עי"ש).

ח. עוד נפ"מ אי חשיב מוקצה בשבת (סימן וסיבה כרך א' ערך אי בעי מיתשיל ב').

ט. עוד נפ"מ אם אפשר לערב באוכל האסור

וכן כתב הגר"ש שקופ (שערי יושר א' ג') דהאיסור לספות לקטן הוא משום דעצם האיסור הוא בחפצא ורק אין אזהרה על הגברא הקטן. וכן כתב בשו"ת יביע אומר (ח"א יו"ד סי' ד' אות ד').

ועי' עוד בזה במשנת אליהו (להגר"א מישקובסקי, פסחים סי' כ"ג א', סוכה סי' ג' ג', נדרים סימן ה' ב'),

י"ד. עשה אינו דוחה לאו שהוא איסור חפצא (שערי יושר ג' כ"ה ד"ה ונלענ"ד דבאמת).

וכן כתבו האור שמח (חמץ ו' ז') ושו"ת דגל ראובן (ח"א סי' ט"ז) דעשה דוחה לא תעשה רק כששניהם דין בגברא,

ועי' בזה בספר חפצא וגברא למסכת יומא דף ז. לגבי איסור חדש.

ט"ו. נפ"מ דאיסור חפצא חל על איסור גברא (שו"ת רעק"א קמא ס"ה בשם רש"י, ועי' בהגהות רעק"א לשו"ע יו"ד רט"ז ט"ו, ח"י הגר"ש שקופ נדרים א' ד"ה אמנם, בשם ר"ן בנדרים י"ח. ד"ה הילכך נקטינן ונמוקי יוסף וריטב"א שם), והתוס' חולקים וסוברים שתמיד לא חל (הובא ברעק"א שם).

ועי' בהערות אורה ושמחה (על האור שמח חמץ ו' ז' הערה רי"ז).

ועי' עוד לעיל בנפ"מ י"א.

ט"ז. דין ממשקה ישראל לא נאמר כשאין איסור בחפצא אלא איסור צדדי. (פרורים משלחן גבוה בראשית א' כ"ט ועונג יו"ט הנ"ל וגרי"פ ברס"ג לאו י"א דף ט"ז: וצפנת פענח תרומות פרק ב' עמוד ל' ושיעורי ר' שמואל סנהדרין פ"ג: אות רנ"ז ומקור ברוך ח"ב מ"ב ואור שמח מאכלות אסורות י"ז כ"ז וחיידושי הגר"ש שקופ נדרים

סוף סי' א', ועי' בזה בכלי חמדה בראשית עמוד 4 וספר סימן וסיבה כך א' ערך ממשקה ישראל בנפ"מ ד' ה').

ובקובץ הערות (מ"ב ג') כתב דנפ"מ זו היא מח' בבלי וירושלמי.

ולגבי איסור דרבנן - עי' בגמ' פסחים (דף מ"ח). ומקדש דוד (קדשים סי' ל"ג ס"ק ג').

י"ז. בפיקוח נפש עדיף לעבור על איסור גברא ולא על איסור חפצא, (רא"ש יומא פרק ח' סי' י"ד ע"פ שו"ת מהרש"ם ח"א קמ"ב ואתון דאורייתא כלל י', ועי' בספר יום הכפורים יומא פ"ג: בענין תרומה).

וכן לגבי הא דחולה מאכילין אותו הקל הקל תחילה - כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' כ"ח אות ט') דאיסורי גברא קלים יותר מאיסורי חפצא, ולכן מאכילים אותו קודם באיסורי גברא.

ובעי"ז איתא ברא"ש (פרק ח' סי' י"ד), ועי' ביאורו בבירור הלכה (תליתאה עמוד תמ"ח יו"ד ר"ה א').

ועי' עוד בגליון פנינים משלחן רבינו הגר"א גנחובסקי צוק"ל (שפ"ז).

י"ח. איתא בירושלמי (שבת פרק האורג י"ג ג') שבאיסורי זמן אין דין מצוה הבאה בעבירה,

וביאר האתון דאורייתא (כלל י'): בשם האחרונים שהוא משום שכל איסור התלוי בזמן הוא איסור גברא, ורק באיסורי חפצא יש דין מצווה הבאה בעבירה.

וכן ביארו בשדי חמד (ח"ד עמוד 146-147) וקובץ הערות (י"א א') ושערי יושר (ג' י"ט ד"ה ואם), ודלא כברכת שמואל (יבמות סי' ב') עיי"ש.

כ"ג. כתב האור שמח (גירושין א' י"ז) דאין לפני עוור על איסור דרבנן כיון דהוא רק דין בגברא, עיי"ש.

והמנחת חינוך (רל"ב ד' בקומץ המנחה) והאחיעזר (יו"ד נ' ז') חולקים (ועי' בתוס' חגיגה י"ח.).

ועי' אריכות נפלאה בזה בשדי חמד (מערכת האל"ף כללים אות ק"ח) ובספר הרימו מכשול (עמוד כ"ז ובמילואים סי' י"ז עמוד תתק"ט), ועי' עוד בזה בקובץ הערות (ח' ט"ו).

כ"ד. כתב בשערי יושר (א' ז' ד"ה ועפ"ז) דלא אמרינן דמצוות לאו להנות ניתנו במצוות דרבנן, כיון דהם לא מצוה בעצם, החפצא עיי"ש,

וכן כתב ברכת אברהם (סוכה מ"ג: אות ט').
ונחלקו בזה בעל המאור (ר"ה כ"ח:)
והר"ן (שם),

ועי' מחנה אפרים (נדרים כ"ד) ושדי חמד (ח"ד מ' צ"ח).

כ"ה. אם עושה הפעולה בזמן האיסור והתוצאה מתבצעת לאחר זמן האיסור, או להפך, (קובץ שיעורים ביצה אות מ"ח, ועי' סימן וסיבה כרך א' ערך אמירה לעכו"ם ומובא בספר חפצא וגברא למסכת יומא בדף ח:).

כ"ו. כתב משאת דוד (בכורות דף י"ג.) דדין זריזין מקדימין למצוות (פסחים ד.) נאמר רק בדיני גברא.

וכ"כ בברכת אברהם (סוכה מ"ג: אות ט').

ועי' מש"כ ביומא דף כ"ח: בגדר דין זריזות.

כ"ז. כתב הגרי"מ דזימיטרוסקי שליט"א (מלואי או"ח על מקור חיים סי' תל"א

וכן כתבו הלבוש (יו"ד ש"מ כ"ח) והשפת אמת (שבת ק"ה:) וקהלות יעקב (סוכה סי' כ"ב) וחבצלת השרון (ויקרא חלק ב' מעמוד תש"ל) עיי"ש.

ועי' חידושי ר' ראובן (סוכה סי' ג') ואמרי בינה (סוף אהע"ז) וחידושי חתם סופר השלם (סוכה ל'. ד"ה הא קנייה) וקהלות יעקב (סוכה סי' כ"ב ג') וספר סימן וסיבה (כרך א' ערך אי בעי מפקד נכסיה א').

ועי' מש"כ בסוכה ל. ול"ג. ול"ד.,

י"ז. אין מתפיסין באיסורי גברא (ריטב"א נדרים י"ג:).

וכן כתב בקובץ שעורים (חלק ב' סי' י"ח ד') דמבואר בר"ן (שבועות פרק ג') דבאיסור גברא לא שייך התפסה אלא רק באיסור חפצא, [עיי"ש בקובץ שיעורים שהקשה בזה],

כ. האם ברכתו פוקעת כשפקע ממנו שם אוכל (עי' שו"ת אבני נזר או"ח ל"ז ובמש"כ בספר חפצא וגברא למסכת יומא דף פ"א:).

כ"א. כתבו בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' של"ט) ובחזון יחזקאל (בתוספתא יומא א' ד' בחדושים) והערות מרן הגריש"א (סוכה ל"ג.) וחבצלת השרון (ויקרא חלק ב' מעמוד תש"ל) ובברכת אברהם (סוכה ל"ג. אות ח') דרק פסול בחפצא עושה דיחוי.

ועי' מש"כ בזה ביומא דף ב. ובסוכה ל"ג.,

כ"ב. כתבו הגר"ש שקופ (שערי יושר א' י') ותורת חסד (ח"א סי' ל"א) וקובץ הערות (יבמות דף ז') שעבירה בשוגג שהיא איסור גברא - אינה צריכה כפרה.

והרחבתי בזה בספר חפצא וגברא למסכת יומא דף ב.

הערה 7 ע"פ מקור חיים שם ושו"ת רעק"א סי' ח') בשם אביו הג"ר יצחק זצוק"ל דנפ"מ בין גברא לחפצא - אי שייך ביה פטור מתעסק.

וכן כתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ג אות ז') נפ"מ בין דיני פעולה לדיני תוצאה באיסורים - דנפ"מ לדין מתעסק.

ועי' להלן נפ"מ ל"ב.

כ"ח. כתב הגר"מ גיפטר (מילי דאגרות חלק ה' אות רמ"ט) דבאיסורי גברא אין דין אחשביה בביעורו ורק באיסורי חפצא יש דין אחשביה בביעורו.

כ"ט. חידשו הטורי אבן (מגילה ו') והמרומי שדה (יומא נ"ח:) דאף אם העביר כבר, צריך לחזור למצוה שהעביר עליה מדין אין מעבירין על המצוות. [ועי' עוד בזה בחזון יחזקאל (זכחים ו' ג')].

וכתב בשיעורי הדף בעיון (יומא נ"ח:) דחידוש זה הוא רק בחיובי חפצא כגון קרן המזבח אך לא בחיובי גברא כגון תפילין.

ל. כתב התפארת ישראל (תמיד ה' ה' יכין אות ל') דכן גזרו שבות במקדש בדבר הדומה בחפצא למלאכה הדאורייתא והחילוק הוא רק במחשבת הגברא.

והביאו שם בהגה"ה, דכן מבואר בחי' הרשב"א (שבת דף צ"ד.). [וכע"ז מבואר בר"ן (שבת צ"ד: ובר"ך קמ"ה) דאיכא חומרא בהא מבהא].

ל"א. כתב במנחת שלמה (ביצה דף ט"ו. והובא בארחות שבת ח"ב פרק י"ט באמצע הערה נ"ה) דאם רק המחשבה של הגברא נאסרה, אין זה כלי שמלאכתו לאיסור.

ל"ב. נפ"מ באינו מתכוון (חלקת יואב ז'

וקובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ג ז', ועי' בהערות הרב דזימטורבסקי שליט"א על המקור חיים סי' תל"א סוף הערה 7).

ועי' לעיל בנפ"מ כ"ז.

ל"ג. כתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ג אות ז') נפ"מ בין דיני פעולה לדיני תוצאה, לגבי מצוות צריכות כוונה,

ל"ד. כתב בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ג אות ז') נפ"מ בין דיני פעולה לדיני תוצאה, לגבי האם מהני שנעשה ע"י נכרי (רשב"א מו"ק דף ט' ובתשובותיו ח"א שנ"ז),

ועי' במשנה ראשונה (שביעית ג' א') דכל איסור שהוא מחמת מראית העין - מותר לעשותו על ידי שליח גוי, וכן מבואר בדרך אמונה (שמיטה פרק ג' ס"ק צ"ג ציון ההלכה ס"ק ק"ד) על פי החזו"א (שביעית סימן י"ז ס"ק כ"ה) והוכיח כן מהראב"ד (שמיטה פרק ד' הלכה ט"ו), ועי' עוד בארחות רבינו (חלק ב' ליקוטים עמוד ל"ז), ודלא כשבט הלוי (חלק ב' ר"א) שאסר אפילו בדיני מראית העין, ועי' עוד בזה בגליון עמק הפשט (321).

ל"ה. עוד נפ"מ דאי עביד לא מהני (לרבא בתמורה ד:) רק באיסורי פעולה (הגר"א זוסמאן בספר המקנה כ"ד ה' אות ד', וכן מבואר בתוס' בתמורה דף ו. ד"ה והשתא, ועי' בספר בית אהרן כללי הש"ס חלק ד' עמוד שמ"ח).

ל"ו. כתב הגר"י פיק (בשו"ת זכרון יוסף סי' ו') שדין חינוך הוא רק על איסורי חפצא.

ל"ז. אי שייך ביה פיגול, (אתון דאורייתא כלל י', ועי' תוס' במנחות כ: ד"ה נפסל).

ל"ח. אי אמרינן ביה דכתותי מיכתת

מנורה נפ"מ בחקירת חפצא וגברא בדרום קכט

מ"ה. כתב הט"ז (או"ח תרכ"ו ס"ק ב') דבאיסור גברא מותר לבטל איסור לבתחילה כיון דהחפצא בעצמותו אינו אסור.

מ"ו. כתבו בברכת שמואל (גיטין סי' י') ובברכת אברהם (פסחים ל"ח: אות ג') נפ"מ בדיני לשמה בין דיני גברא לדיני חפצא - אי שייך שיחול לשמה על תנאי למאן דלית ליה ברירה.

מ"ז. המהר"ל (עירובין ב. והובא בגליוני הש"ס סוכה ג': ע"ש) כתב דדין שהוא רק פסול בגברא - אין בו פסול דתעשה ולא מן העשוי,

וכן כתב בברכת אברהם (סוכה ב. וי"ד:).

ועי' מש"כ בסוכה דף ב. ודף י"ד:.

מ"ח. כתב הגר"ח (בסוכה דף ט.) שכל פסולי חפצא נאמרו רק בסכך אך פסולי ישיבת הגברא נאמרו אף בדפנות.

וכן ביאר הברכת אברהם (סוכה ל"א: אות ד').

ועי' מש"כ בסוכה כ"ז:.

ועי' עוד בחידושי הגר"ח על הרמב"ם (סוטה ו' ט"ו) ובתורת ראשי הישיבות (ריש סוכה) בשמו ובספר סוכת דוד (עמוד תקל"ט בהערה).

מ"ט. מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (דרך חכמה על הלכות בית הבחירה א' א' בביאור ההלכה ד"ה לעשות) כתב דדינים שעיקרם בתוצאה - אפשר לעשותם ע"י קטנים שאינם בני חיובא.

נ. כתב בברכת מרדכי (סוכה כ"ט י"ד) דרבנן תיקנו כעין דאורייתא רק בפסולי החפצא ולא בפסולי הגברא.

נ"א. כתבו החתם סופר (יו"ד רנ"ו) והקובץ

שיעוריה, (עי' תוס' בסוכה ל"ה. ד"ה לפי ופני יהושע בסוכה ל"א. ד"ה תנא).

ל"ט. האם שייך להתיר לאחד מגו דהותר לאחר, (אתון דאורייתא כלל י').

מ. האם נאמר על זה שהקב"ה לא מביא תקלה לצדיקים, (קובץ ביאורים גיטין אות ו' ובהערות מבנו אות ח', ספר סימן וסיבה כך א' ערך איסור בזמן).

מ"א. עוד נפ"מ דבעבודה שהיא בפעולת הגברא - צריך לעמוד בשעת העבודה במקום העבודה, אך בעבודה שהיא דין בתוצאה בחפצא - אין צריך, [חידושי ר' אריה ליב מאלין (ח"ב סי' י"ז), עיי"ש שחילק זאת רק בדעת רש"י (זבחים מ"ז. ד"ה הזיה) ודלא כדעת הרמב"ם (עבודת יום הכפורים ד' ב') הסובר שתמיד אין צורך לסמוך במקום העבודה, ועי' מש"כ בזה בספר חפצא וגברא למסכת יומא דף נ"ג:].

מ"ב. אסור לשנות ממצוות חפצא למצוות גברא כיון דהוי הורדה בקדושה, (הגאון רבי דניאל וולפסון שליט"א ראש ישיבת נתיבות חכמה, בקובץ יחלק שלל סוכה קושיא קע"ו), עיי"ש שדן בזה, ועי' בביאור הלכה (סי' תרל"ח ד"ה כל שמונה) ושו"ת חתם סופר (או"ח קפ"ד).

מ"ג. כשיש ב' מחשבות אחת כשרה ואחת פוסלת - זה נפסל רק באיסורי חפצא ולא במצוות שעל הגברא, (קובץ מבית לוי חלק ו' עמוד ס"ט).

ועי' מש"כ בסוכה דף ב.,

מ"ד. כתב בברכת אברהם (סוכה כ"ט:) דיש דין הידור רק בדין דאורייתא שהוא מצווה בחפצא או בדרבנן שעיקרו מדאורייתא, ולא בדרבנן שאין עיקרו מדאורייתא שהוא רק דין בגברא.

שיעורים (חלק ב' סי' כ"ד) דדין גרדומין
מהני רק כשהתחילה המצווה וחלה כבר
בחפצא.

ועי' מש"כ בזה בסוכה דף י"ג:.

נ"ב. האם נשים מברכות עליו, (משנ"ב סי'
י"ז ס"ק ה'),

נ"ג. כתב בחבצלת השרון (ויקרא חלק ב'
מעמוד תש"ל) דמברכים על עשיית
החפצא דמצווה רק במצווה שהיא בחפצא.

ועי' להלן נפ"מ סי'.

נ"ד. כתב בעמק ברכה (לולב אות ו') דמיאוס
של ע"ז פוסל רק כשיש חפצא דמצווה.

נ"ה. אבני נזר (או"ח ת"ו י') וחלקת יואב
(ח"א חו"מ בסוף בענין אונס ענף ד')
כתבו נפ"מ בין דיני גברא לדיני חפצא -
האם מותר להכניס עצמו לאונס.

נ"ו. כתבו החתם סופר (יומא ע"ג:) וחלקת
השדה (בהגהות בריש הספר אות י"ח)
דפטור אכילה גסה (יומא פ:) הוא רק
באיסורי גברא ולא באיסורי חפצא,

אך במשנה מלך (יסודי התורה ה' ח' ד"ה
נסתפקתי) נראה שחולק.

נ"ז. משמרת חיים (מילה ט') כתב נפ"מ
בין דיני פעולה בגברא לדיני תוצאה
בחפצא - האם יכול לעשות את המצווה
ביחד עם עכו"ם.

נ"ח. הגאון רבי דוד כהן שליט"א (ר"י
חברון, מובא בספר מאיר נתיבים
שער ד' נתיב ב' הערה 300) אמר ששייך
להוציא ידי חובה בשומע כעונה גם את
העמידה עצמה - רק כשהעמידה היא מדיני
החפצא דמצווה ולא כשהעמידה היא חיוב
הגברא בלבד,

וכעי"ז כתבו במשמרת חיים (ח"ב עניני

שבת י"ב) ובברכת מרדכי (על משמרת חיים
הנ"ל).

ועי' עוד בזה בספר סימן וסיבה כרך א' ערך
שומע כעונה בנפ"מ י"ב (והובא בחפצא
וגברא סוכה ל"ח:).

נ"ט. כתב בצפנת פענח (מאכלות אסורות ח'
ט"ז דף פ"ה.) דאין איסור סחורה
באיסורי גברא.

ס'. אי מברכין עליו כשהוא מדרבנן, (צפנת
פענח תרומות א' א' ד"ה מפני - בסוף
דף ג', וחיידושי הגרי"ז ברכות י"א ט"ז),
ועי' מש"כ בזה בסוכה דף מ"ד. ומ"ז.

ועי' לעיל בנפ"מ נ"ג.

ס"א. כתב הט"ז (או"ח תרכ"ו ס"ק ב' ע"פ
רש"י בסוכה דף ט: ד"ה בשחבטן)
דמותר לבטל איסור לכתחילה באיסורי גברא,

ועי' ב"ח (שם) ובמש"כ בזה בסוכה דף ט:,

ס"ב. אי מהני ביה פטור שוגג ואונס, (חיידושי
ר' ראובן סוכה ג' ג'),

ועי' מש"כ בזה בסוכה דף ל'.

ס"ג. אי הוקצה למצוותו כשאפשר לומר
דיתעביד ביה מצווה אחריתי, (ברכת
אברהם סוכה מ"ג: אות ט' ע"פ הגהות אשרי
סוכה ד' א' בסוף).

ועי' מש"כ בסוכה מ"ד.

ס"ד. דהעוסק במצווה פטור מן המצווה - רק
כשעוסק במצווה בחפצא, (ברכת
אברהם סוכה מ"ג: אות ט').

ס"ה. עדיף לקיים מצווה ברוב עם ולא ע"י
עצמו - רק במצווה שהיא בחפצא,
(ברכת אברהם סוכה נ"ב:).

ס"ו. לגבי עבר זמנו בטל קרבנוב - עי' בקובץ

מנורה נפ"מ בחקירת חפצא וגברא בדרום קלא

עיון הפרשה (קפ"ט פנחס ה') ומש"כ בסוכה דף נ"ו.
(דף נ"ו).

ס"ז. כתב הג"ר ישראל אדלשטיין שליט"א (בגליון עיונים 28) דלשיטת התוס' (מנחות ס"ד. ד"ה שתיים) והרשב"א (חולין ט"ו:) [נדלא כר"ן בביצה י"ז] דריבוי בשיעורים אסור רק מדרבנן ומותר מדאורייתא - זה רק באיסורי פעולה ולא באיסורי תוצאה שבהם זה אסור מדאורייתא,

ובן כתב הקהלות יעקב (במכתב בספר בנין אפרים סי' כ"ה).

והרחיב בזה בברכת אברהם (ביצה דף י"ז. ענף ב') עיי"ש.

ס"ח. לגבי רובו ככולו - כתב בשו"ת רבבות אפרים (חלק ז' רכ"ב) דאם אנו דנים על דבר חפץ מסויים - בזה שייך לומר שכאשר אנו רואים החפץ לפנינו ואנו דנין עליו אמרינן דשם החפץ נגרר בתר רובו ואם הרוב קבע שמו כן כך הוא דינו של החפץ, משא"כ בדבר שחכמים נתנו שיעור כמו בכזית בשר טריפה דאינו חייב עד שיאכל כזית וזה על הגברא וכל זמן שלא אכל השיעור אין כאן אכילה למצוה או לחיוב.

ועי' מש"כ בסוכה דף ב:.

ס"ט. כתב החיי אדם (כלל ו' סעיף ג') דקטן הוא גברא שאינו מחויב כלל ולכן אינו יכול להוציא גדול ידי חובתו, אבל גברא המחויב מדאורייתא ורק לא הגיע זמן החיוב - יכול להוציא יד"ח.

ועי' עוד בזה במשמרת חיים (חלק ב' עניני שבת י"ג) ובברכת מרדכי (שעליו)

ובמש"כ בסוכה דף ח:.

ע. כתב בביאור הלכה (סי' תרמ"ט ד"ה פסולי) בשם הבכורי יעקב (שם ס"ק ל"ג עיי"ש) דלא נזהרים ביו"ט שני בפסול שאול, ואף נזהרים בכל שאר הפסולים.

וביאר הג"ר אבינועם טאובנר שליט"א דלא נזהרים בפסולים שהם רק בגברא, ולא בחפצא,

ועי' במש"כ בסוכה דף ל:.

ע"א. כתב המגן אברהם (או"ח של"א ס"ק ה') דהא דאין מוקצה לחצי שבת (ביצה כ"ו:) - הוא רק כשהוא מוקצה מחמת שהגברא הקצה אותם מדעתו, אך כשהמוקצה מחמת החפצא [כגון שהוקצה למצוות] - שייך מוקצה לחצי שבת,

ועי' במש"כ בסוכה דף מ"ו:.

ע"ב. כתבו מהר"ח אור זרוע (קכ"ח) והגר"ש קלוגר (בספרו סת"ם סוף חלק ב' בקונטרס פרט ועוללות סי' ל"ג) ויד המלך (שבת ל' ו') דמצווה בו יותר מבשלוחו - רק במצווה שמוטלת על הגברא ולא במצווה שעיקרה בחפצא ואין בה נפ"מ אם יעשנה הוא או השליח,

ובשערי תשובה (או"ח ר"נ ס"ק ב') ושו"ת מהר"י מינץ (סי' ב') וב"ח (או"ח תרע"ז ג') ועולת שבת (רע"ג ה') ופני יהושע (ברכות י"ז: ור"ה ד:) וחתם סופר (יו"ד תשובה רצ"ב ורצ"ד) חולקים וסוברים שבכל המצוות אמרינן דמצוה בו יותר מבשלוחו, ועי' עוד בזה בכרם יוסף (קידושין מ"א). ובספר סימן וסיבה כרך ב' ערך מצוה בו יותר מבשלוחו.

ב. מצוה בו יותר מבשלוחו אמר רב יוסף (קידושין מ"א). מצוה בו יותר מבשלוחו, ויש לחקור האם זו הסיבה (א') - כדי שיהיה לו יותר טירחה המזככת את הגוף, או שזה לסיבה (ב') שיקבל

ע"ג. כתב בהערות מרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (קידושין מ"ג.) דאם בשחיטת קדשים בחוץ הוי רק פטור בגברא - אין החפצא נפסל ויתחייב אם העלהו במזיד, ועי' עוד בזה בספר חפצא וגברא קידושין דף מ"ג.,

ע"ד. דכל מצוה התלויה בחפצא דארץ - נוהגת רק בארץ ישראל, אך מצוה שהיא חובת הגוף - נוהגת גם בחוץ לארץ, (קידושין דף ל"ו: ל"ז. עיי"ש).

ע"ו. חידש הגר"ש שקופ (כתובות סי' ו') דאיסור פסיק רישיה שייך רק במלאכות שהם דין בתוצאה ולא במלאכות שבת שגדרם בפעולת הגברא,

ע"ה. כתב בחידושי הגרי"ז (הלכות תלמוד

ועי' מש"כ בזה בביצה דף כ"ג:.

ועי' מש"כ בזה בביצה דף כ"ג:.



יותר שכן, או שזה סיבה (ג') שיעשה את המצוה בשלימות עם כל הדקדוקים, או שזה סיבה (ד') להוריד את דרגת המצוה לאינו מצווה ועושה כיון שהשליח אינו מצווה, או שזה סימן והוכחה שהמצוה אינה משאוי אלא חביבה עליו,

השיטות דהוי סימן: שו"ת רב פעלים (חלק ב' יו"ד ל"ה), תבואות שור (יו"ד סי' כ"ח ס"ק י"ד), חזקוני (דברים כ"ו), ועי' כרך א' ערך מצוות חבילות,

השיטות דהוי סיבה א': חידושי המשנה הלכות (כאן), ועי' רש"י (שם ד"ה מצוה) ושערי תשובה (או"ח ר"נ ס"ק ב') בשם האריז"ל,

השיטות דהוי סיבה ב': עי' רש"י (שם ד"ה מצוה) ולהלן ערך שכן טפי,

השיטות דהוי סיבה ג': רמב"ם (בפירוש המשניות שם),

השיטות דהוי סיבה ד': גליוני הש"ס (גיטין נ"ב. ד"ה גם להניח),

ועי' עוד בזה בספר הנפלא כרם יוסף (קידושין שם).

נפ"מ: א. אם משלם לשליח, (ישמח משה סוף פרשת עקב ד"ה בהפטרה, ועי' בזה בשדי חמד שו"ת דברי חכמים חלק ה' עמוד קע"ה סי' מ"ה ומגן אברהם תל"ב ו' ושו"ע או"ח ר"נ ובגמ' חולין צ"א. ובכרם יוסף קידושין מ"א.),

ב. האם גם בקידושי בתו הנערה אמרינן דמצוה בו יותר מבשלוחו, (חידושי מהרי"ט קידושין מ"א., ועי' בשיטה לא נודע למי וכרם יוסף שם וב"ח אהע"ז ל"ז ה'),

ג. האם זה נאמר גם בהכשר מצווה, [עי' העמק שאלה קס"ט שחילק בין הכנה המפורשת בתורה לשאינה מפורשת, ובחילוק בין מפורש לשאינו מפורש הרחבתי בכרך א' ערך איסור אכילה],

ד. במצווה שאין חילוק אם יעשה הוא או השליח, (מהר"ח אור זרוע קכ"ח, הגר"ש קלוגר בספרו סת"ם סוף חלק ב' בקונטרס פרט ועוללות סי' ל"ג ויד המלך שבת ל' ו' ושערי תשובה או"ח ר"נ ס"ק ב' ושו"ת מהר"י מינץ סי' ב' וב"ח או"ח תרע"ז ג' ועולת שבת רע"ג ה' ופני יהושע ברכות י"ז: ור"ה ד: וחתם סופר יו"ד תשובה רצ"ב ורצ"ד וכרם יוסף קידושין מ"א.).

הרב יובל קורסיה

שיעור זמן הדלקת נרות חנוכה

השוק. וכ"כ לדייק הגר"מ שטרנבוך (מועדים וזמנים ח"ב ס' קמא ותשובות והנהגות ח"א ס' שצ') מדברי הרמב"ם כנ"ל. והוסיף שכתב הרי"א בפסקיו (שבת שם והובא בשלטי הגיבורים) שהשיעור הוא עד שתכלה רגל הרבים ולא היחידים, כגון מוכרי עצים וחנוונים וכיוצא בהן. ולכן הסיק, שהמדליק בחוץ יש מקום להחמיר שישאר דולק עד זמן שרוב בני אדם חזרו כבר מעבודתם. והוסיף שיוצא לפי זה שהמדליק בפנים אינו צריך שיעור של תכלה רגל, אלא מספיק במשהו שמן שכבר נתפרסם הנס. ועוד דהש"ע (תרעב, ב) פסק שאם איחר את ההדלקה יש ליתן שמן כשיעור עד שתכלה, כלומר פחות מחצי שעה. ולכן יש לתמוה על האחרונים (שם) שכתבו שהיום שמדליקים בפנים השיעור הוא שמן חצי שעה. ולכן כתב שהאחרונים סוברים שזמן של הדלקת הנרות הוא קבוע ונשאר גם בזה"ז. שאם נאמר דסגי במשהו תתבטל בזה"ז התקנה של שיעור שמן. ע"ש. ובתשובה"נ (שם) כתב שהזמן הוא לאנשים שבשעת ההדלקה היו עדיין בחנויות ולא ראו הדלקה, ובשבילם יהא הנר דלוק כחצי שעה אחרי זמן הדלקה שגם הם יראו פירסומי ניסא, ולכן צריכים לשים שמן שידלק עד אז. והיום רוב החנויות נסגרות בשבע בערב, וע"כ זהו השיעור היום בנ"ח שיהיה דלוק עד חצי שעה אחר שעה זו שרוב החנויות יסגרו. לכן אני מקפיד מאד לשים שמן שידלק עכ"פ עד שעה שבע וחצי בערב. ע"ש.

הגמרא במסכת שבת (כא:) - מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. מאי לאו, דאי כבתה הדר מדליק לה. לא, דאי לא אדליק מדליק. ואי נמי לשיעורה. עד שתכלה רגל מן השוק, ועד כמה אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן עד דכליא ריגלא דתרמודאי. פרש"י לשיעורה - שיהא בה שמן כשיעור הזה, ומיהו, אם כבתה - אין זקוק לה. רגלא דתרמודאי - שם אומה, מלקטי עצים דקים, ומתעכבין בשוק עד שהולכים בני השוק לבתיהם משחשכה ומבעירים בבתיהם אור, וכשצריכין לעצים יוצאים וקונין מהן. כתב הרי"ף שזמן תכלה רגל מן השוק הוא כחצי שעה. וכ"כ הרמב"ם (הל' חנוכה פרק ד, ה) כמו חצי שעה או יותר.

יש לדון האם הזמן של תכלה רגל מן השוק משתנה לפי כל מקום וכל דור. או שזה חצי שעה תמיד, לא משתנה. דהנה הריטב"א (שם ד"ה עד דכליא) כתב שהשיעור הוא בכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנויות המוכרים שמן וכיוצא בהם פתוחות. ע"כ. והמהרצ"א [בעל הבני יששכר] בחידושי חנוכה (דף ב' טור א') כתב לדייק כן מדברי הרמב"ם שכתב 'או יותר' כלומר לא החליט הזמן חצי שעה בדוקא, רק אימתי שכלה לפי הזמן ולפעמים הוא יותר מחצי שעה. וכן כתב בהערות הגר"ש אלישיב (שבת כא: ד"ה עד) שמדויק מדברי הרמב"ם הנ"ל שבכל מקום לפי מה שהוא תכלה רגל מן

ובאמת שיש להקשות על כך שדייקו כן מהרמב"ם, שהארחות חיים (ח"א הל' חנוכה, טו) והכלבו (ס' מד) כתבו כלשון הרמב"ם אך הוסיפו בלשונו - כמו חצי שעה או יותר 'מעט'. ומשמע שלא הבינו כדבריהם שמכח זה שכתב הרמב"ם או יותר כוונתו שהשיעור יכול להשתנות, אלא השיעור של חצי שעה הוא לא מדויק אלא יכול להיות מעט פחות ויכול להיות מעט יותר. ואולי זהו כוונת הרמב"ם שבתחילה כתב 'כמו חצי שעה' דמשמע לא חצי שעה במדויק. ושוב כתב או יותר, שלכאורה כבר כתב כן ולמה כפל. אלא י"ל שהשיעור הוא עד שתכלה, שהוא משתנה במעט בין לפניו בין לאחריו. אך לא שישתנה עד כדי כמה שעות. עכ"פ כעת לא ראיתי מי שכתב כן.

ועוד ראיתי שהמהר"ל בספר נר מצוה (ח"ב ענייני חנוכה) הקשה שאם נאמר כדעת התוס' (ד"ה דאי לא) שגם אחרי שעבר הרגל מן השוק ידליק, א"כ השיעור שעד שתכלה רגל מן השוק אין לו טעם. ע"ש מה שתרץ. והגאון שפת אמת (שבת שם ד"ה בתוס') כתב לתרץ דנהי שזמן פרסום משוך טובא מ"מ לא חייבו חכמים אלא בזמן שהוא עיקר הפרסום. ע"ש. ונראה מדבריו שהבין שגם בזמן חז"ל היו עוד אנשים ברחובות, מ"מ עיקר הפרסום הנס הוא בזמן של החצי שעה מהשקיעה או מצאת הכוכבים.

שיטת שאר הראשונים ותשובת הגאונים

התוספות (שבת שם ד"ה דאי לא) הביאו שדעת הר"י פורת שיש למהר להדליק נרות חנוכה מיד בתחילת הזמן שלא יאחר, כי לתירוצו הראשון בגמרא משמע שאם עבר זמן שתכלה עבר הזמן. ומ"מ אם איחר מדליק מספק שהרי הגמ' תרצה תירוצו

אחר. אך הביאו התוס' שדעת ר"י שהיום אין לחוש מתי ידליק שאנו אין לנו היכרא אלא לבני הבית שהרי מדליקים בפנים. וכ"פ הרשב"א (שם) וז"ל - ופירשו בתוספות דלא אמרו עד שתכלה רגל מן השוק אלא בדורות הללו שמדליקין בחוץ אבל עכשיו שמדליקין בבית מבפנים כל שעה ושעה זימניה הוא דהא איכא פרסומי ניסא לאותם העומדים בבית, ומיהו לכתחלה מצוה להקדים ולהדליק משתשקע החמה מיד דזריזין מקדימין למצוות. וכ"כ המרדכי (שבת רמז רסה) - והני מילי לדידהו שהיו מדליקין חוץ לפתח ואין היכר אלא לבני רה"ר אבל אנו שמדליקין בפנים ואין היכרא רק לבני הבית יכול להדליק כל הלילה עד עמוד השחר. עכ"ל. והמאירי כתב - שהנר צריך להתפרסם לעוברי דרכים והרי כלו. והוא שפירשו בה עד דכליא רגלא דתרומדאי ר"ל הנושאים עצים שהם המעריכים יותר והם מתעכבים עד חצי שעה אחת אחר שקיעת החמה ואחר זמן זה כבר כלה רגל כל אדם מרשות הרבים ואינו יוצא ידי חובת הדלקה בזמנה. וגדולי המחברים כתבו בה שאינו מדליק כלל ויש אומרים שמדליק שלא בברכה. וכו'. ומ"מ לענין מה שאמרנו שלא יצא אחר זמן זה ידי הדלקה בזמנה יראה לגדולי הדורות שלפנינו שלא נאמר אלא לאותם הזמנים שהיו מדליקים מבחוץ וצריך היכר לעוברי דרכים אבל בזמן הזה הואיל ואין אנו צריכים אלא להיכר בני הבית ידליק מתי שירצה וגדולי הצרפתים התירוהו אפי' עד שיעלה עמוד השחר וכן נוהגים שם בני ישיבה להדליק אחר שעומדים מבית המדרש. עכת"ד. וכ"כ בסמ"ג (עשה דרבנן ה). ובסמ"ק (מצוה רפ). אהל מועד (שער מועד קטן דרך א נתיב ד) בשם הגאונים. התרומה (ס' רכח). ארחות חיים וכלבו שם. מחזור ויטרי (ס' רלח). ושם בס' רלו כתב שכל הלילה יכול להדליק עד

דעת פוסקי זמנינו

אכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ד, עט) שכתב לדחות דברי האומרים שזמן תכלה רגל משתנה לפי המקומות, שפשוט שהזמן שקבעו חז"ל הוא בכל מקום ובכל זמן. וכתב לפרש דברי הגמ' ששאלה עד כמה הוא תכלה אמר רבה בר בר חנה עד דכליא רגלא דתרמידאי ולכאורה סברת המקשן שפריך עד כמה צריך ביאור דמאי מקשה עד כמה והלא קאמר עד שתכלה רגל מן השוק ופוק חזי אם כלה רגל מן השוק או לא. אבל נראה שהמקשן היה קשה לו שעד שתכלה רגל מן השוק אין לו שיעור שהרי מקומות יש ואם ילכו כל הלילה ידליק כל הלילה וזה היה פשיטא ליה דאית להו שיעור. ולכן פריך עד כמה ומשני עד שתכלה רגלא דתרמידאי והוא השיעור לעולם ובכל מקום ובכל זמן. [ולפי מש"כ לעיל בשם הראי"ז והמועדים וזמנים לא קשיא, שנקרא כלה רגל מן השוק ברוב בני האדם ולא היחידים. ועוד שכתב הריטב"א שנוהגים לשער כל זמן שהחנויות המוכרות שמן פתוחות]. ואחר שהאריך סיים שיש שתי דינים; האחד הזמן שהוא חצי שעה, והשני שאם באמת יש עדיין רגל בשוק עדיין הוא זמן הדלקה אפילו אחר חצי שעה. ודומיא שמדליקים בפנים ממש דהתם תלוי בפרסום הנס שהם בני ביתו ועדיין נעורים מדליק כ"ז שהם נעורים. והכא תלוי ברגל מן השוק וכל זמן שלא כלה מדליק והולך אפילו כל הלילה עד עמוד השחר דאיכא פרסומי ניסא. אבל לענין שיעור אחד הוא בין בפנים בין מבחוץ לחצי שעה וזה פשוט וברור, מ"מ לא מלאני לבי להקל בזה להדליק בחוץ כל זמן שלא כלה רגל דכי מפני שאנו מדמין נעביד מעשה אבל מי ששכח ולא הדליק אולי יש לסמוך על זה בשעת הדחק. עכת"ד.

הבקר. דלא נתנו בו הזמן הזה. אלא משום פרסומי ניסא. עכ"ל. וזו שיטה מחודשת דמשמע שכל מה שנתנו שיעור זמן הוא למצווה שבזמן הזה יש יותר פרסום. אמנם בפסקי הרי"ד כתב דעיקר מצוותה הוא שיראו הרבים העוברים לפני ביתו, ולא משום בני ביתו.

ומצאתי בתשובות הגאונים (שערי תשובה ס' רלג ואופק ס' תד. הובא כולו באוצר הגאונים, חלק התשובות עמ' 22) וז"ל - לענין נר חנוכה מצותה משתשקע חמה ועד שתכלה רגל מן השוק. מי שטעה או נאנס ולא הדליק בעונה ועדיין לא פסקה רגל מן השוק מדליק אותה וכן אם הוצרך לה לאחר שכלתה רגל מן השוק מכניסה ומשתמש לאורה ומותר. ולמאן דאמר עד דפסקה רגלא דתרמודאי להחמיר על המדליק. ומאי תרמודאי, יש עצים כן ושמן תרמודי, ומביאין עניים מיהן ומסיקין בהן, ועולין מאליהן ואין להן דמים. וכשאיכרין ועריסין פונים ממלאכתן לערבית, עניים שבהן כיון ששוהין בשדה במלאכתן, כל אחד מביא חבילה אחת על כתיפו מאותן תרמודי להיתחמם בה. וקאמרין כי פסקא רגלא דתרמודאיי. עכ"ל. נמצא בדברי הגאונים שהכל תלוי באם פסק הרגל בשוק. וכיון שהעניים שוהים בשדה יותר מכולם כדי לאסוף עצים לכן הצריכו להדליק הנרות עד שגם הם ילכו לביתם כדי לפרסם הנס. ולא החליטו שזה חצי שעה שלא משתנה לעולם, אלא או שעה או חצי שעה הכל תלוי בתרמודאי. תדע, שהרי השאלות (וישלח שאילתא כו) והבה"ג (ס' ט עמ' קנו) ובסדר רב עמרם גאון כתבו רק שזמנה הוא עד שתכלה רגל מן השוק. ולא פירשו כמה זמן הוא כמו שכתבו שאר הראשונים.

בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (ח"ב עמ' צט) שגדול אחד טען בפני הגר"ז שהשיעור של חצי שעה היה בזמנם אך בזמנינו הכל תלוי בזמן שתכלה רגל מן השוק. אך הגר"ז אמר שאינו נכון, אלא מה שאמרו תכלה רגל הוא שיעור זמני מסויים. וראיה ממנחות (לו) לענין סוף זמן הנחת תפילין שיש מ"ד שהוא עד שתכלה רגל מן השוק. ושם לא שייך לתלות בתכלה רגל אלא הוא שיעור קבוע. [כנראה כוונתו ששם נחלקו התנאים באיזה זמן אין להניח תפילין ואחד הדעות הוא תכלה, ולא שייך לומר שכיום שיש הרבה אנשים בשוק בשעה מאוחרת אז אפשר להניח עד שעה מאוחרת]. אך בכל זאת נהג הגר"ז להדליק כמה שעות בלילה עד ששיער שאין רבים מצויים עוד ברחוב. והסביר הרב חזו"ע שכנראה סבר כמש"כ בספר יומין דחנוכה (עמ' רמב) שהמדליקים בחוץ או בחלון המוסיף שמן יותר מחצי שעה יש בו הידור מצוה. ואף להמדליקים בבית ע"ש. וזה לא כמו שכתב המשנ"ב תרעב ס"ק ון. ושוב הביא דברי המשנה הלכות הנ"ל שדי בחצי שעה וציין לראות בתשובות והנהגות הנ"ל. ע"ש. הנה מוכח שהרב זצ"ל ראה מש"כ האחרונים לדייק מהרמב"ם והריטב"א ובכל זאת פסק כאמור. כנראה הבין הרב שרוב הפוסקים לא סוברים כך אלא די בחצי שעה.

ישוב החוט שני

ובחזו"ע שני (חנוכה עמ' שטו-שטז) כתב ליישב דברי הרמב"ם ושאר האחרונים שהבינו שיש להדליק תמיד חצי שעה ולא יותר. שאם נאמר שתלוי בכל דור ודור א"כ אין שום נפק"מ במה שכתבו שיעור של חצי שעה, אלא היה להם לכתוב כמו הריטב"א. ומדברי הריטב"א מבואר שאף בתקופת הראשונים לא היה מציאות

בשו"ת אור לציון (ח"א, מד) כתב ששמע שהרב מבריסק פירש בדעת הרמב"ם שאם הוא נמצא במקום שאנשים עוברים ושבים עד שעות מאוחרות בלילה, חייב להניח שמן שידלק משעת השקיעה עד שתכלה רגל העוברים ושבים שבאותו מקום, ואפילו אם נמשך זמן זה כמה שעות, חייב להניח כשיעור זה, וכן היה נוהג למעשה. והגר"צ העיר שאין זה נכון דלא הו"ל להר"מ לחדש דין גדול כזה ברמז, וגם לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לומר דין זה [וכאמור לעיל יש ראשונים שכתבו כן]. ודברי הר"מ אפשר לפרשם בדרך אחרת שזה תלוי במחלוקת ר' יוסי ור' יהודה מתי זמן בין השמשות. וסובר הרמב"ם שמי שרוצה להדליק כשיטת ר' יוסי, מספיק לו שמן לחצי שעה, ומי שרוצה להדליק כר' יהודה, צריך ליתן שמן כשיעור חצי שעה ועוד שלשת רבעי מיל, (היינו שלש עשרה וחצי דקות, דמיל היינו שמונה עשרה דקות, (שו"ע יו"ד סי' ס"ט סע' ו'. רמ"א או"ח סי' רס"א ס"א), וזהו כוונת הרמב"ם שכתב או יותר. ע"ש בכל דבריו. ולענ"ד זה פירוש מחודש מאוד בדעת הרמב"ם. וגם אפשר להעיר שמדברי האורחות חיים והכלבו שכתבו יותר מעט לא כ"כ משמע שזה 13. 5 דקות ויל"ע.

ובחזו"ע (חנוכה עמ' סו) כתב שאין זה מוכרח שיש להאריך את זמן ההדלקה, כי אחר שקבעו חכמים משך זמן ההדלקה שהוא כחצי שעה לא ישתנה הדין כלל, ובפרט לנהגים להדליק בפנים כמנהג רוב העולם. [וכ"כ באור לציון חלק ד פרק מג הערה ב, שמאחר ובזמן תקנת חז"ל רגל מן השוק כלתה לאחר כחצי שעה, כן היתה תקנת חכמים, ואין לנו כח לחייב ביותר מחצי שעה, אף אם כיום יש עוברים ושבים עד שעה מאוחרת יותר]. ועוד הוסיף שראה

שהריטב"א כתב שתכלה רגל מן השוק הוא משתנה לפי כל מקום, וכן משמע מתשובת הגאונים, להידור מצוה טוב להוסיף שמן עד שעה מאוחרת יותר, הכל לפי המקום והזמן.

אכן לענ"ד נראה שגם למחמירים בערב שבת קודש אין צורך להוסיף הרבה שמן אלא עד שיעור שרוב הציבור יחזרו לביתם. שהרי הרי"ז והשלטי הגבורים כתבו שלא מתחשבים ביחידים אלא רק רגל הרבים. אך לא ראיתי לאחד הפוסקים שהעיר בזה.

אכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ד, עט) שכתב לדחות דברי האומרים שזמן תכלה רגל משתנה לפי המקומות, שפשוט שהזמן שקבעו חז"ל הוא בכל מקום ובכל זמן. ואחר שהאריך סיים שיש שתי דינים; האחד הזמן שהוא חצי שעה, והשני שאם באמת יש עדיין רגל בשוק עדיין הוא זמן הדלקה אפילו אחר חצי שעה. ודומיא שמדליקים בפנים ממש דהתם תלוי בפרסום הנס שהם בני ביתו ועדיין נעורים מדליק כ"ז שהם נעורים. והכא תלוי ברגל מן השוק וכל זמן שלא כלה מדליק והולך אפילו כל הלילה עד עמוד השחר דאיכא פרסומי ניסא. אבל לענין שיעור אחד הוא בין בפנים בין מבחוץ לחצי שעה וזה פשוט וברור, מ"מ לא מלאני לבי להקל בזה להדליק בחוץ כל זמן שלא כלה רגל דכי מפני שאנו מדמין נעביד מעשה אבל מי ששכח ולא הדליק אולי יש לסמוך על זה בשעת הדחק. עכת"ד.

בשו"ת אור לציון (ח"א, מד) כתב ששמע שהרב מבריסק פירש בדעת הרמב"ם שאם הוא נמצא במקום שאנשים עוברים ושבים עד שעות מאוחרות בלילה, חייב להניח שמן שידלק משעת השקיעה עד שתכלה רגל העוברים ושבים שבאותו מקום, ואפילו אם נמשך זמן זה כמה שעות, חייב

קבועה בכל מקום. אלא על כרחך מדנקטו הראשונים חצי שעה שמע מינה שהוא זמן קבוע לדורות. ואין לדייק מהרמב"ם שכתב או יותר שזה משתנה לפי כל מקום, דא"כ מה שואל הרמב"ם וכמה הוא זמן זה, הרי הזמן הוא שכפי כל מקום, ועוד מה שקבע הרמב"ם חצי שעה איזו שייכות יש הרי כל מקום לפי מה שהוא. וכי במקום שכלה רגל מן השוק הוא רבע שעה האם סגי ברבע שעה הרי מבואר בפוסקים שאם לא נתן שיעור של חצי שעה לא קיים המצוה כלל. ע"ש. ודפח"ח. ולפי מש"כ לעיל מהארחות חיים והכלבו אתי שפיר.

הגרש"ז איוערכך (הליכות שלמה חנוכה פרק טו, ח) דעתו כיון שבזמננו זמן כלות הרגל מן השוק הוא מאוחר מבזמן חז"ל, נכון ליתן שמן בנר שיהא ראוי לדלוק זמן רב, ולא חצי שעה בלבד. ובהערה (39) כתבו בשם הגרש"ז מסתבר שבזה"ז היו החכמים משנים את הזמן, אבל כיון שכבר תקנו אין בכוחנו לשנות. ולשואל השיב שנראה לו שנכון שיהא ראוי לדלוק כשעתיים לאחר שקיעה והמהדרין יוסיפו עוד יותר. וכן נהג הרב ליתן שמן שידלק עד שעה מאוחרת, בערך 11 בלילה. והגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"י תשנז) כתב מן הדין זמן ההדלקה כיום מאוחר יותר כל זמן שאנשים הולכים ברחוב. וכמובן שיש הבדל במציאות בין ערים לעיירות וכפרים בזמן זה. ומ"מ לכתחילה יקדים להדליק בצאת הכוכבים וכמו שתיקנו בתחילה וגם משום זריזין.

למסקנה נראה שאחרי שישנם הסברים טובים המיישבים את הלב שדעת הרי"ף והרמב"ם שמשך זמן הדלקת נרות חנוכה הוא חצי שעה ולא לפי השוק שבכל מקום, וכ"כ האחרונים בס' תרע"ב, א"כ מעיקר הדין שפיר דמי לעשות כן. אך כיוון

להניח כשיעור זה, וכן היה נוהג למעשה. והגר"צ העיר שאין זה נכון דלא הו"ל להר"מ לחדש דין גדול כזה ברמז, וגם לא אשתמיט שום אחד מהפוסקים לומר דין זה [וכאמור לעיל יש ראשונים שכתבו כן], ודברי הר"מ אפשר לפרשם בדרך אחרת שזה תלוי במחלוקת ר' יוסי ור' יהודה מתי זמן בין השמשות.

ובחזו"ע (חנוכה עמ' סו) כתב שאין זה מוכרח שיש להאריך את זמן ההדלקה, כי אחר שקבעו חכמים משך זמן ההדלקה שהוא כחצי שעה לא ישתנה הדין כלל, ובפרט לנוהגים להדליק בפנים כמנהג רוב העולם. [וכ"כ באור לציון חלק ד פרק מג הערה ב, שמאחר ובזמן תקנת חז"ל רגל מן השוק כלתה לאחר כחצי שעה, כן היתה תקנת חכמים, ואין לנו כח לחייב ביותר מחצי שעה, אף אם כיום יש עוברים ושבים עד שעה מאוחרת יותר.] ועוד הוסיף שראה בספר עובדות והנהגות לבית בריסק (ח"ב עמ' צט) שגדול אחד טען בפני הגר"י שהשיעור של חצי שעה היה בזמנם אך בזמנינו הכל תלוי בזמן שתכלה רגל מן השוק. אך הגר"י אמר שאינו נכון, אלא מה שאמרו תכלה רגל הוא שיעור זמני מסויים. וראיה ממנחות (לו) לענין סוף זמן הנחת תפילין שיש מ"ד שהוא עד שתכלה רגל מן השוק. ושם לא שייך לתלות בתכלה רגל אלא הוא שיעור קבוע. [כנראה כוונתו ששם נחלקו התנאים באיזה זמן אין להניח תפילין ואחד הדעות הוא תכלה, ולא שייך לומר שכיום שיש הרבה אנשים בשוק בשעה מאוחרת אז אפשר להניח עד שעה מאוחרת]. אך בכל זאת נהג הגר"י להדליק כמה שעות בלילה עד ששיער שאין רבים מצויים עוד ברחוב. והסביר הרב חזו"ע שכנראה סבר כמש"כ בספר יומין דחנוכה (עמ' רמב)

שהמדליקים בחוץ או בחלון המוסיף שמן יותר מחצי שעה יש בו הידור מצוה. ואף להמדליקים בבית ע"ש. [וזה לא כמו שכתב המשנ"ב תרעב ס"ק ו]. ושוב הביא דברי המשנה הלכות הנ"ל שדי בחצי שעה וצ"י לראות בתשובות והנהגות הנ"ל. ע"ש. הנה מוכח שהרב זצ"ל ראה מש"כ האחרונים לדייק מהרמב"ם והריטב"א ובכל זאת פסק כאמור. כנראה הבין הרב שרוב הפוסקים לא סוברים כך אלא די בחצי שעה. וכ"כ בחוט שני (חנוכה עמ' שטו-שטז) שאם נאמר שתלוי בכל דור ודור א"כ אין שום נפק"מ במה שכתבו שיעור של חצי שעה, אלא היה להם לכתוב כמו הריטב"א. ומדברי הריטב"א מבואר שאף בתקופת הראשונים לא היה מציאות קבועה בכל מקום. אלא על כרחך מדנקטו הראשונים חצי שעה שמע מינה שהוא זמן קבוע לדורות. ואין לדייק מהרמב"ם שכתב או יותר שזה משתנה לפי כל מקום, דא"כ מה שואל הרמב"ם וכמה הוא זמן זה, הרי הזמן הוא שכפי כל מקום, ועוד מה שקבע הרמב"ם חצי שעה איזו שייכות יש הרי כל מקום לפי מה שהוא. וכי במקום שכלה רגל מן השוק הוא רבע שעה האם סגי ברבע שעה הרי מבואר בפוסקים שאם לא נתן שיעור של חצי שעה לא קיים המצוה כלל. ע"ש. ודפח"ח. ולפי מש"כ לעיל מהארחות חיים והכלבו אתי שפיר. הגרש"ז איוערבך (הליכות שלמה חנוכה פרק טו, ח) דעתו כיון שבזמננו זמן כלות הרגל מן השוק הוא מאוחר מבזמן חז"ל, נכון ליתן שמן בנר שיהא ראוי לדלוק זמן רב, ולא חצי שעה בלבד. ובהערה (39) כתבו בשם הגרש"ז מסתבר שבזה"ז היו החכמים משנים את הזמן, אבל כיון שכבר תקנו אין בכוחנו לשנות. ולשואל השיב שנראה לו שנכון שיהא ראוי לדלוק כשעתיים לאחר שקיעה והמהדרין יוסיפו עוד יותר. וכן נהג הרב

מנורה שיעור זמן הדלקת נרות חנוכה בדרום קלט

ליתן שמן שידלק עד שעה מאוחרת, בערך 11 בלילה. והגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי ח"י תשנז) כתב מן הדין זמן ההדלקה כיום מאוחר יותר כל זמן שאנשים הולכים ברחוב. וכמובן שיש הבדל במציאות בין ערים לעיירות וכפרים בזמן זה. ומ"מ לכתחילה יקדים להדליק בצאת הכוכבים וכמו שתיקנו בתחילה וגם משום זריזין.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

כבתה אין זקוק לה אי חיישין לחשדא

שכבר כבתה ואין זקוק לה, מ"מ איכא חשדא, והוא תמוה מאוד.

ונראה לענ"ד ליישב שיהא דברי חכמים קיימים, על פי מה שכתב הטו"ז באו"ח (סימן רמ"ד) דהיינו טעמא דקבלנות שדה שרי' בשבת, ובקבלנות בתים אסור, אע"ג דבתרווייהו יש מקום לדונו לזכות ולחייבה, מ"מ בשדה כיון דאיכא תרי צדדים להיתרא, דהיינו באריסות או בקבלנות, וצד אחד לאיסור דהיינו ע"י פועלים, יתלו טפי בהיתרא, משא"כ בבתי כיון דליכא אלא צד א' למיתלא להיתרא, ואיכא נמי צד א' לאיסור, יתלו באיסורא.

ולפי זה ניחא שפיר דלכאורה הכי נמי מהיכי תייתי לחוש לחשדא, הא איכא למתלי לזכות משני צדדים חדא שמא כבר כבה, וקיימא לן כבתה אין זקוק לה, ותו דילמא אדליק באידך פיתחא, אלא וודאי דהך צד שכבר כבתה ליתא, דהא עכ"פ הו"ל להוציאו שם כל זמן מצוותו, וא"כ ליכא אלא צד אחד, ושפיר שייך חשדא, וא"ש בס"ד.

ובעיקר הדין נראה דאי חיישין לחשדא בזה, לכאורה לא מהני אם מנוחי שם במקום ההדלקה, דהא מי ידע מה בחשיכה, ועכ"פ יראו שאין שם נר דולק ואתי למיחשדיה, אלא וודאי דמשום חשדא צריך לחזור ולהדליקה לכתחילה, ומ"מ נפקא מינה דמאי דכבתה אין זקוק לה במהדרין העושין נר לכל אחד ואחד, לא שייך חשדא

קיי"ל כבתה אין זקוק לה (שו"ע או"ח סימן תרע"ג סעיף ב'), ויש לעיין למה לא תיקנו שידליק שוב הנר, דאי לא ידליק יחשדו אותו שלא הדליק כלל, וכמו בחצר שיש לה ב' פתחים שחיישין לחשדא (שם סימן תרע"א סעיף ח'), ?

והנה כבר עמדו בזה הרבה מהאחרונים, כאשר יראה עיני הקורא במאמרנו ב"ה.

א) הנה בשערי תשובה (סימן תרע"ג ס"ק ז') הביא דברי השבות יעקב (ח"ג סימן מ"ח) דאע"ג דכבתה אין זקוק לה מ"מ צריך להניח את הנותר מנר חנוכה של שעה או של שמן כל זמן עת ההדלקה, דאם לא יעשה כן חיישין לחשדא שלא הדליק כלל, וראיה מדאמרין חצר שיש לה ב' פתחים צריכה שתי נרות משום חשדא, וקשה מאי חשדא איכא שידונוהו לכף זכות ולומר דאדליק אלא שכבתה ואין זקוק לה כהסכמת הפוסקים, אלא ודאי כשלא הניח הנותר באותו מקום איכא חשדא לומר שלא הדליק כלל, עיי"ש.

ב) בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סימן ר"ד) אחרי שהביא דברי השערי תשובה הנ"ל מהשבות יעקב, כתב וז"ל, ודבריו בזה תמוהים מאד, הא אם ירצה לדונו לכף זכות, בלאו הכי מצי לדונו לכף זכות בפשיטות ולומר דהדליק בפתח אחר, ועל כרחך כל ענין חשדא הוא דיחשדוהו שעשה שלא כמצוותו, וא"כ אי נמי יש לתלות זכות ולומר

מדליקין (דף כ"א ע"ב) כתב שיש לדחות ראייה זו שהביא השבות יעקב, מחצר שיש לה ב' פתחים שחיישין לחשדא וכו', דהרי החשד הוא גם לאלו שבזמן ההדלקה יראו שאינו מדליק שם, וא"כ אף שכבתה אינו זקוק לה, אבל כיון שיראו שאינו מדליק כלל יהיה בזה חשד, עכ"ד.

(ו) ומצאתי בספר בית הלוי (מברסק) על התורה - לחנוכה (עמוד כ"ז), שכתב בזה וז"ל, והנה לכאורה קשה להך מאן דאמר דס"ל כבתה אין זקוק לה, דמאי שנא מהא דאמרין חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות משום חשדא, דזימנין דחלפי בהאי ולא חלפי בהאי, ואמרי כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק, בהאיא נמי לא אדליק, וא"כ גם בכבה לגמרי יצטרך להדליק משום חשדא, ובודאי דאין מקום לומר דהך כבתה אין זקוק לה איירי רק בהיה הנר חשוך לחודא, אבל עדיין ניכר שהיה דלוק מקודם, דודאי דכבתה כולל גם נכבה לגמרי, ואפ"ה ס"ל לרב חסדא דאין זקוק, ולכאורה היה נראה דבאמת כ"ע מודים דצריך להדליקה משום חשדא, ולא פליגא הכא רק בעיקר חיוב המצוה דר"ה ס"ל דמצד המצוה מחוייב לחזור להדליקה דס"ל דכן היה התקנה שיהיה דלוק כל משך הזמן כולו דוקא, ולדידיה גם בעוד הנר דלוק רק שהוא חשוך מוכרח לתקנו, דאע"ג דאז ליכא חשדא, דכל העובר רואהו ומכיר בו שהיה דלוק מכבר, מ"מ מחוייב לתקנו משום עיקר המצוה, וחיישין שמא יפשע אז, ור"ח ס"ל דמשום עיקר המצוה אין זקוק לה, וממילא כל זמן שהוא דלוק אינו צריך לתקנו, דהא ליכא חשדא, דמינכר דמקודם היה דלוק כהוגן, אבל כשכבר כבה מודה דצריך להדליקה משום חשדא, והא דלא חייש רב חסדא דלמא יכבה לגמרי ויפשע בו, ויותר קשה

כיון שרואין שם שאר נרות דולקין, אבל חידוש דינו של השבות יעקב ממה נפשך אין לו מקום אי איכא עוד נרות דולקים ליכא חשדא, ובאם לאו לא מהני לידי מידי מה שמונח שם על מקומו כדפרישית, עכ"ל.

ובהגהות מבין המחבר (של ערוגת הבושם) שם, כתב דיש מקום לדברי השבות יעקב בעיר שמדליקין אור במבואות האפילות, עכ"ד.

(ג) ובספר מאורות נתן (להגאון רבי יצחק נתן קופרשטאק זצ"ל) על חנוכה, סימן מ"ג (עמוד ק"צ) הקשה על השבות יעקב שכתב שצריך להשאיר את הנותר מנר חנוכה כשכבתה, כל זמן עת ההדלקה ובזה לא יהיה חשד, דזה ניחא רק לאותן אנשים שעוברים על יד פתח הבית ממש, שרואים את הנר הכבוי, אבל אנשים שעוברים מרחוק ודאי אי אפשר להם לראות ולהבחין כלל לאחר צאת הכוכבים שיש שם נר כבוי?

והביא שם תירוץ מחתנו הרה"ג רבי שמואל סירוטה שליט"א, דהאנשים שעוברים מרחוק ואינם רואים את נותר השמן לא יחדוהו, שידוהו לכף זכות ויאמרו שהדליק אלא שכבתה ואין זקוק לה, וכהסברה שכתב השבות יעקב, וכל החשש הוא רק לגבי אותם האנשים שעוברים בסמוך, ומכיון שיראו את מותר השמן לא יחדוהו, עכ"ד.

(ד) ועיין בחכמת שלמה (על שו"ע או"ח סוף סימן תרע"א) שכתב דאין לומר דכבתה ניהו דאין זקוק לה להדליק, מ"מ מחוייב להניחו במקומו ויראה הרואה שכבר מונח נר חנוכה וירגיש שכבתה, דזה אינו דא"כ גם ביש לה ב' פתחים יעשה כן ויניח לצד אחר בלי הדלקה, ויאמרו שכבר כבתה, עכ"ד.

(ה) ובקונטרס נר מצוה (להגאון רבי מתתיהו זאב שציגל שליט"א) על פרק במה

חשדא, ולכן סתמו הפוסקים דכבתה אפילו לגמרי אינו זקוק לה.

ענין זה יכולים אנו ללמוד גם מדברי הכלבו (סימן מ"ד), והאורחות חיים (סימן י"ג) שכתבו דהמדליק בשני פתחים אינו מברך אלא ברכה אחת, דכיון שבירך בפתח אחד, הברכה קאי גם על הפתח השני, ולכן לא מברך, הרי רואים אנו במפורש דחכמים הרחיבו את החיוב לשני הפתחים. עכ"ל.

ובעין זה תירץ בספר מאורי המועדים (למורינו הגאון רבי משולם דוד הלוי סאלאוויציק זצ"ל) על חנוכה (עמוד קצ"ב) וז"ל, י"ל דמה דמחויב להדליק מי שיש לו ב' פתחים, אין זה דינא שכדי לצאת ידי החשד צריך להדליק בכדי שלא יחשדוהו, אלא שהוא דין מעיקר מצות וחייב הדלקה דקבעו חכמים מקום ומצות הדלקה באופן שלא יהא כלל חשד. ולכן בב' פתחים חלה עליו חובת הדלקה בכל דיניו בב' הפתחים, כיון שהוא מעיקר חובת הדלקה. וא"כ אין דין זה שייך לסוגיא דכבתה אין זקוק לה, דלהך מ"ד דאין זקוק לה, גם אם כבתה הרי קיים מצות הדלקה. ומהיכי תיתי שיתחייב במצות הדלקה שוב מפני החשד, עכ"ל.

וכן תירץ בקונטרס נר מצוה (הנזכר לעיל), וז"ל, דטעמא דחשד אין זה סיבה בפני עצמה להדלקת הנר, אלא דמשום זה חייבו חז"ל כל פתח, ואף דהבית הזה כבר הדליק, אבל החיוב חל על כל פתח ופתח, אבל אחר שכבר הדליק בפתח זה וקיים בה מצות הדלקה, אין החשד סיבה לחייבו בהדלקה שנית, אחר שכבר נתקיים בפתח זה מצות הדלקה, עכ"ל.

ובתירוץ זו תירץ כבר בחכמת שלמה על שו"ע או"ח (סוף סימן תרע"א) וכתב שהוא נכון בסברא, עיי"ש.

לרב דס"ל דגם בשבת מדליק בהם, וניחוש שמא יכבה לגמרי ויהיה מחוייב להדליקו משום חשדא, והרי לא יהיה יכול להדליקו בשבת, גם זה ניחא כיון דלדידהו ליכא חיובא משום עיקר המצוה, רק משום חשדא לחודא, לא חיישינן בו שמא יפשע, כיון דגם אם יפשע לא עביד איסורא, דהרי אינו ודאי שיכבה, והוא רק חששא בעלמא שמא יכבה, ועוד יותר י"ל דגם בשמנים הפסולים ליכא למיחש שיכבה לגמרי, ואפשר דגם אינם כבים לגמרי, רק שנעשה אח"כ אורם חשוך וכקרוב לכבות, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה הטעם של פסולי שמנים שיהיה אור הנר חשוך וחלוש, הרי דלא כתב כלל החשש דיכבה לגמרי, ומשום הכי מאן דס"ל כבתה אין זקוק לה משום המצוה, כשנעשה חשוך אינו צריך לתקנו כלל.

אמנם צ"ע דברי הפוסקים שסתמו דבריהם וכתבו דאין זקוק לה, ולא כתבו דככבה לגמרי יצטרך להדליקה משום חשדא, עכ"ל.

(ז) בספר "מצות נר איש וביתו" (להגאון רבי אליהו שלזינגר שליט"א), על חנוכה, בירורי הלכה סימן י"א (עמוד שט"ו), תירץ וז"ל ... אולם לפי מה שכתבנו ... הענין יבואר היטב, דיש הבדל גדול בין כבתה לשני פתחים, אצל שני פתחים הרי יש לו חיוב מדינא עכ"פ על פתח אחד, ואז קבעו חז"ל דמשום חשדא מחוייב להדליק לא רק בפתח אחד אלא גם בפתח השני, כי חז"ל הרחיבו את החיוב העיקרי והעמידוהו גם לפתח האחר, ואין זה חיוב חדש, אבל בכבתה למ"ד אין זקוק לה, הרי כבר קיים מצות הדלקת נרות חנוכה, וחייבו כבר פקע ונגמר, ואם היה מדליק משום חשד הרי היה זה אז חיוב חדש, וחז"ל לא קבעו חיוב חדש משום

לו שני פתחים ג"כ נימא הכי, ועוד הקשה דמי שעובר בסוף זמן ההדלקה ויראה שלא דולק נר חנוכה יבוא לחשדו שלא הדליק כלל, עכ"ד.

(י) ומה שהקשה המאורות נתן על תירוצו השני של השואל ומשיב, דא"כ חצר שיש

לו שני פתחים ג"כ נמי הכי, נראה לתרץ בס"ד לפי דברי השואל ומשיב בעצמו שכתב, דהטעם שלא חושד כשכבתה, דבלילה השניה יראה שמדליק, ומשא"כ בחצר שיש לה ב' פתחים הרואה יראה שבכל לילה אינו דולק, אבל כבתה הוא מקרה והמקרה לא יתמיד, ובלילה אחת לא יחשדנו דיאמר שסופו להדליק עוד, עכ"ד. ולפי זה לא קשה מידי, דהרי בחצר אם יעבור כל יום יחשדנו ולא יתלה שסופו להדליק עוד, דדוקא בלילה אחת אינו חושד ותולה שסופו עוד להדליק וכנ"ל, ודו"ק.

(יא) בקובץ "מבקשי תורה" (כרך ד'-י"ח, כסלו תשנ"ו, עמוד ט"ז אות י"ז) הובא ששאלו למרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שאלה זו, למה כבתה אין זקוק לה, והרי צריך להדליק מפני החשד, והשיב הגרש"ז, דהאי דינא שצריך להדליק מפני החשד הוא רק בעומד ורואה מתחילת זמן ההדלקה, ואינו רואה שמדליק בעל הבית נר חנוכה, בהא חיישינן לחשדא, אבל מי שהגיע אחר זמן ההדלקה ואינו רואה שהדליקו הנרות, עליו להעלות על דעת שנכבו הנרות, ולא הוצרך בעל הבית להדליק נרותיו שוב דכבתה אין זקוק לה, עכ"ד.

(יב) בספר באר שמעון (להגאון רבי שמעון מנואל שרייבער שליט"א), על סוגיות דנר חנוכה סימן תרע"א סעיף ח', כתב וז"ל:

והנה שמעתי להעיר דכיון שתקנו חכמים הדלקה משום חשדא וכנ"ל, יש עוד

(ח) בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"ב סימן ע"א) כתב וז"ל... ומה שכתב שם הרב השואל לתמוה על מה דכבתה אין זקוק לה, ולמה לא נחוש לחשדא שמי שיעבור ויראה, יחשוב שלא הדליק כלל, וכמו דחשו לב' פתחים.

והגאון נדחק לפענ"ד באמת מצד חשדא ראוי להחמיר ולהדליק שנית רק שמצד המצוה אם כבתה אין זקוק לה, ומכל מקום מותר להדליק בשמנים דאין לחוש שמא יטה כיון דמצד הדין כבתה אין זקוק לה, ורק משום חשדא איכא, ופשיטא דבשביל חשדא לא ימלט מלהדליק אם אין לו שמן אחר, ומשום חשדא לא יעבור על מצות נר חנוכה, וגם בוודאי לא יטה בשביל זה לעבור על איסור שבת.

ובלאו הכי נראה לפענ"ד דאין מקום לחשדא דהרואה שכבה יחשוב שמא לא הדליק עדיין דיש לו שהות להדליק, ובלילה השניה יראה שמדליק, משא"כ כאן דהרואה יראה שבכל לילה אינו דולק, אבל כבתה הוא מקרה והמקרה לא יתמיד, ובלילה אחת לא יחשדנו דיאמר שסופו להדליק עוד, ואם יראה שנדלק ומכבה בוודאי לא יחשדנו שכבהו במזיד רק תולה שבשוגג נכבה, עכ"ל.

(ט) ובספר מאורות נתן (הנזכר לעיל) הקשה על תירוצו הראשון שהביא השואל ומשיב, דבאמת מצד חשדא ראוי כן להחמיר ולהדליק שנית, רק שמצד המצוה אם כבתה אין זקוק לה, ע"כ. דא"כ מדוע לא נזכר בפוסקים שראוי להדליק שנית משום חשדא.

ועל תירוצו השני שכתב השואל ומשיב, דאין מקום לחשדא דהרואה שכבה יחשוב שמא לא הדליק עדיין דיש לו שהות להדליק, הקשה המאורות נתן (הנ"ל) דא"כ חצר שיש

מחויב לחזור ולהדליק אף דכבתה אין זקוק לה, שאין לך חשדא גדולה מזו שאין לו נר דולקת תוך השיעור של חצי שעה. אמנם לכאורה קשה לומר כן, דהרי הרשב"א והרמ"א לא ס"ל כן כיון שכתבו שאין זה אלא חומרא, ואף להב"ח ומהרש"ל אין זה חיוב רק מצוה וכנ"ל, ואילו להטעם של חשדא היה זה חיוב.

אלא נראה שלא שייך כלל טעם של חשדא בנוגע לדין כבתה אין זקוק לה, דכיון שעשה מעשה הדלקה יצא מכלל חשדא, שהרי זהו ההלכה שכבתה אין זקוק לה, ואין לחשדו שלא הדליק אלא אמרינן שהדליק וכבתה, ורק בציור שיש לו שני פתחים ולא הדליק כלל בפתח אחד יש בזה משום חשדא מחמת ההולכין בצד זה וחושדין אותו שלא הדליק כלל.

ותדע דאם נימא דיש בכבתה משום חשדא, א"כ אף להצד בגמ' דף כ"א: דהחצי שעה הוא לשיעורא ויכול להדליק גם אח"כ כדמבואר בתד"ה דאי לא וכו' ובראשונים (אלא שעיקר מצותה הוא תוך החצי שעה כמ"ש ה"ה פ"ד ה"ה מדברי הרשב"א), נימא דע"כ צריך להדליק בתחלת הזמן משום חשדא, אלא משמע דכל שלבסוף הדליק כהלכה אין בזה משום חשדא, וממילא כמו כן לענין כבתה אינו זקוק לה אין בזה עוד משום חשדא כיון שהדליק כהלכה, ורק בלא הדליק כלל בפתח אחד יש בזה משום חשדא וכנ"ל, עכ"ל.

ובעין זה תירץ בספר שיח שדה (להגאון רבי אבישי גלער שליט"א), עה"ת והמועדים (עמוד ש"ז) וז"ל, ואפשר לחלק דבכל מקום שכבר הדליק ויכלו אנשים לראות וממילא היה יוצא מידי החשד, לא מחויב לחזור ולהדליק, דאי לא תימא הכי אין לדבר סוף דתמיד כשיכבה הנר יהיה

(ג) בספר יציב פתגם (ילקוט פרפראות על דרך הפלפול מהגה"ק מצאנו-קלוזנבורג זצ"ל) על חנוכה (עמודים נ"ט-ס') כתב וז"ל:

... בשערי תשובה (סימן תרע"ג ס"ק ז' הביא מהשבו"י ח"ג ס' מ"ח) דאע"ג דאין זקוק לה, מכל מקום צריך להניח את הנותר מנר חנוכה של שעה או של שמן כל עת זמן ההדלקה, שאם לא יעשה כן חיישינן לחשדא שלא הדליק כלל עיי"ש, נמצא לפי זה דבכבתה יצטרך לשמור הנר בחוץ שלא יפילנו הרוח ושיהיה עומד במקומו, אמנם יש לדון בזה ולומר דאי איכא חשדא לא יועיל מה שיהיה שמן בחוץ, דמה זה שייך לקיום המצוה, ודייקא בהדלקת השמן שהרואה יראה שדולק הנר יסור החשד, ובאמת ששם בשבו"י בעצמו פקפק בזה ע"ש.

ובזה יבואר הלשון כבתה אין זקוק לה, דלא קאמר אינו מדליקה, אלא שמלשון אינו מדליקה היה נראה דרק לחזור ולהדליק אינו צריך, אבל צריך להשגיח על הנר והשמן שיהיה במקומו, וקא משמע לן שאין זקוק לה כלל, שאינו צריך אפילו לילך לפתח ביתו בחוץ ולהשגיח שיהיה השמן במקומו, ודו"ק, עכ"ל.

(ד) בקרבן נתנאל על הרא"ש מס' שבת סימן י' (אות י') כתב וז"ל, יש מקשין הא על כרחך צריך לומר לרב הונא דחייש לחשדא, כבתה זקוק לה נמי מהאי טעמא דאי תו לא אדלקי יחשדו לו שלא הדליק כלל, אלא דרב הונא לטעמיה דס"ל כבתה

בו מיד רוח קנאה לחושדו בכך בלי התבוננות וישוב הדעת, אם כן יובן שפיר דעת בעל שבות יעקב, דאף בימות החול גופא שייך חשדא בדבר זה, דאם כבר יתבוננו הרואים ללמד עליו זכות שהדליק נר חנוכה וכבתה, כבר יהיה להם עוד הרבה לימודי זכות על זה, שהדליק בפתח השני, או בענין אחר, אבל רב הונא שכן חשש לא סמך על זה כי חשש שלא יתבוננו בדבר וכאמור.

ברם עדיין יש להעיר על מה שהעתיקו האחרונים בפשיטות הוראת בעל שבות יעקב, דכבר נתבאר דבזמנינו לא שייך כלל חששא דחשדא, בין לענין חצר שיש לה ב' פתחים, ובין לענין נר שכבתה, אפילו להנהגים להדליק בחוץ, כיון דישנם אפילו מיעוט אנשים אשר מדליקים בפנים ממש, מיהו למעשה לענין כבתה, אף אי נימא דאין צריך להניח הנרות מצד חשדא, הרי כתב המגן אברהם (סימן תרע"ג ס"ק י"ב) דלחומרא ראוי לחזור ולהדליקה בכל ענין. עיי"ש. עכ"ל.

טו) ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, בזה הלשון, קיי"ל כבתה אין זקוק לה (שו"ע או"ח סימן תרע"ג סעיף ב'), ולמה אין חשש של חשדא שיחשדו אותו שלא הדליק, וכמו שחיישינן בחצר שיש לה ב' פתחים לחשדא (שבת דף כ"ג ע"א, שו"ע או"ח סימן תרע"א סעיף ח')? והשיב לי הגר"ח שליט"א, בזה"ל, כיון שהדליק אין חשדא, עכ"ל.

שוב שאלתי להגר"ח שליט"א, בזה הלשון, חצר שיש לה ב' פתחים צריך להדליק בשתייהן נר חנוכה משום חשדא (שם), ולכאורה למה יש חשד, והא איכא למימר שהדליק וכבר כבתה ואין זקוק לה? והשיב לי בזה"ל, כבתה לא שכיחא, עכ"ל.

זקוק לה, והרמב"ם פסק להא דרב הונא (פ"ד מהלכות חנוכה ה"י), ופסק כבתה אין זקוק לה (שם ה"ה).

ונראה ליישב דבשבת דרכן היה להניח הנר על פתח החצר אפילו לאחר שכבה, מהא דפרק כירה דף מ"ה (ע"א) דמבעיא ליה מהו לטלטולי שרגא דחנוכה מקמי חברי בשבת, א"כ הא דאצטריך רב הונא להדליק בשתי רוחות משום לתא דשבת, כשחליף להאי פתחא דלא אדליק, ולמראה עינים ישפוט כיון דלא מצא שם עומד נר כלל ש"מ דלא אדליק, משא"כ נר שכבה אף שאין זקוק לה, מ"מ ידון אותו לכף זכות שכבה וכבתה אין זקוק לה, וכבר לקח הנר מפתח החצר כי כן דרכם בחול, עכ"ל.

בקובץ "באר החיים" ויזניץ אשדוד (ג' כסלו תשנ"ח) כתב הגאון רבי אריה וייס שליט"א, וז"ל (בעמודים קפ"ג - קפ"ד), חזינא בשו"ת שבות יעקב (הנ"ל) שהעלה דאף דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להניח הנרות באותו מקום עד סוף זמן הדלקתן, דאם יטלנו משם מיד, איכא למיחש לחשדא, כדאשכחן בחצר שיש לה ב' פתחים, וסיים שזהו ראייה שאין לה תשובה כלל. יעו"ש.

והעתיקוהו סתמא השערי תשובה (הנ"ל), ועוד אחרונים, מיהו בקרבן נתנאל (פ"ב דשבת סי' י' אות י') כתב בפשיטות דאף לרב הונא דקאמר האי דינא דחצר שיש לה ב' פתחים, אינו צריך להניח הנרות במקומם לאחר שכבו, והא דחייש לחשדא הוא רק משום לתא דשבת, דאז ודאי שייך חשדא, דאי אפשר לטלטל משם הנרות בשבת לאחר שכבו משום מוקצה. עכת"ד.

אולם לפי מה שנבאר בדברינו דחשש חשדא אינו אלא על רגע ראיית הפתח, שיכנס

טז) ובספר נטעי גבריאל על הלכות חנוכה (פרק ל"ז סעיף י"ח) כתב שאף דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, מ"מ צריך להניח המנורה במקום שהדליק כל זמן שיעורה שהיא חצי שעה, אכן בזמן הזה שמדלקין בפנים וליכא חשדא רק מאנשי ביתו, אין צריך ליזהר בזה, עכ"ד.

יז) והנה ידידי היקר הגאון רבי אברהם דבדה שליט"א, מח"ס ביכורי אביב, ושא"ס, הוסיף בזה, וזה לשונו: לכבוד ידידי הרה"ג ר' מרדכי שבת שליט"א (מח"ס משיב חיים) בענין השאלה שנדברנו בה אמאי בכבתה אין זקוק לה לא חיישינן לחשד שיאמרו דלא אדליק, כמו שמצינו בחצר שיש לה' ב' פתחים דחיישינן לחשד. ושנינו כאחד ענינו ואמרנו, דשאני הכא דהרואה בעיניו יחזה המנורה במקומה עומדת ושמן בתוכה ופתילה על ראשה וא"כ בטל החשד, ושוב שללתי תירוצו זה כיון דלא מצינו דין בכבתה אז"ל שיצטרך להשאיר המנורה על מקומה ובודאי יכול להכניסה לביתו וא"כ שוב קשה למה לא חיישינן לחשד. ולכן תירצתי תירוצו חדש דכל החשד הוא בזמן ההדלקה ממש ולא לאחמ"כ ולכן בשני פתחים מי שעובר בזמן ההדלקה ורואה שבעה"ב לא מדליק או' מדלא אדליק בהא, בהא נמי לא אדליק, אבל גבי כבתה אינו זקוק לה ולחשד לא חיישינן שכבר עבר זמן ההדלקה ולא מצינו לחז"ל שיהיו חוששין לחשד בזמן זה דכל החשד (בב' פתחים) הוא בזמן ההדלקה דווקא וכנ"ל.

ושוב ראיתי דבר פלא בס' שערי תשובה בדין כבתה אז"ל (תרע"ג ס"ק ז') שהביא מהשבות יעקב (ח"ג סי' מ"ח) דאע"ג דאינו זקוק לה צריך להניח את הנותר מהנר שעה או שמן כל זמן עת ההדלקה דאם לא יעשה כן חיישינן לחשדא

דיאמרו דלא הדליק כלל וראיה מחצר שיש לה ב"פ דחיישינן לחשדא וא"ת לידנוהו לכף זכות דהדליק, וכבתה, וקי"ל כבתה אז"ל, אלא ודאי כשלא הניח הנותר באותו מקום איכא חשדא לומר שלא הדליק כלל. עכ"ד השבו"י, והשע"ת מביא אותו בשתיקה וניכר שמסכים עמו בדין דמותר הנר או השמן על מקומו יעמוד ולא יטלנו משם כל זמן המצוה.

ולפי"ז הקושיא ליתא, דבאמת חיישינן לחשד ומפני זה אומרים לו דמותר הנר או השמן ישאירנו במקומו שלא יבוא לידי חשד הא בלא"ה נכנס בבעיה דחשד.

ובאמת, קצת פלא לחדש דין כזה אחרי דחז"ל אמרו כבתה אז"ל ולא אמרו ישאירנו במקומו מפני החשד ורק בב' פתחים הזכירו חששא דחשד אבל כאן לא הזכירוהו ולא עלתה על לשונם.

והן אמת שליכי היה מהסס במה שתירצתי שכל החששא דחשד היינו דוקא בשעת ההדלקה ממש ולא לאחמ"כ כנ"ל.

אמנם מצאתי און לי בדברי החכמת שלמה (בדין חצר שיש לה ב"פ) שכתב בין דבריו וז"ל: ועיין מ"ש בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ט בס"י תרע"ז והעלתי דדווקא בשעה שמדליק נר חנוכה מחוייב להדליק בשניהם אבל אם כבר משך ידו מנר חנוכה וסילק אינו מחוייב עוד להדליק בפתח הב' עי"ש בטעמו כי טוב בעזה"י והוכחתי זה מן הש"ס ע"ש ודו"ק עכ"ל.

מבואר בדבריו כפי שכתבנו דכל החשש דחשדא הוא רק בזמן ההדלקה ממש ולא לאחמ"כ, עד כדי שהוא פוסק לדינא שאם כבר משך ידו מנ"ח וסילק שוב בטל ממנו החיוב להדליק בפתח הב' דכבר בטל הטעם דחשדא ויותר לא אמרינן

שוב מצאתי בחכמ"ש (ס"ס תרע"א) שכתב וז"ל: ולפי"ז נ"ל דין חדש דמ"ש בש"ס ופוסקים בחצר שיש לו ב' פתחים ידליק בשניהם היינו אם שניהם שוים פתוחים לרה"ר דצד שניהם שוה אבל אם צד אחד פתוח לרה"ר במקום דשכיחי רבים טובא וצד אחד פתוח למקום דלא שכיחי רבים כולי האי כדרך שמצינו בכמה רחובות ושווקים דבצד אחד יש רבים מצויים ובהשוק השני לא דרכו רבים כולי האי, בזה א"צ להדליק אלא בפתח הפתוח למקום דשכיחי רבים טובא ובוזה לא שייך לומר דמדבחה לא אדליק בהא נמי לא אדליק דהרי מסיק הש"ס דלא חיישנין לחשדא דבני עלמא רק לחשדא דבני מתא א"כ הם ידעו דבצד השני שכיחי רבים יותר מכאן, ולכך טפי מסתבר להדליק שם ולא כאן מלעשות להיפוך וסיים וז"ב ונכון לדעתי לדינא עכ"ל.

מבואר בדבריו דאף בשני פתחים היכא דיש סברא נכונה לתלות דלא מנע עצמו מלהדליק נ"ח, בכה"ג מדליק רק בפתח אחד וא"צ להדליק בשני. והיינו כנ"ל דבכה"ג אין הספק נוטה לצד השלילה כמו בסתם חצר שיש לה ב' פתחים דדוקא אז חייבוהו חכמים להדליק בשניהם מפני שהספק נוטה לשלילה משא"כ הכא.

ועוד שמעתי בזה תי' אחר מהרה"ג ר' בנימין גליק שליט"א, והוא על דרך דיו לבא מן הדין להיות כנידון דמה שמצינו לחז"ל בחצר שיש לה ב' פתחים שחייבוהו להדליק בשניהם מפני שמהות מצות הדלקת נ"ח היא באופן כזה שלא ישאר חשד כלל ולכן מי שיש לו ב"פ מעיקר מצותו הוא שידליק בשניהם משא"כ בככתה אין זקוק לה את עיקר מצותו קיים ומהיכא תיתי לחייבו שוב חיוב חדש.

דהרואה או' מדלא אדליק בהא, בהא נמי לא אדליק, דכל החשש שיאמר כן הוא על שעת ההדלקה ממש וזו כבר נסתלקה הלכה לה.

עוד אפ"ל החילוק בין ב"פ דחיישנין לחשד לבין ככתה אז"ל דלא חיישנין לחשד, הוא דהיכא דהספק שקול לא חששו חז"ל לחשדא דבני אדם, ולכן בככתה אין זקוק לה העובר אומר שמא הדליק שמא לא הדליק ובספק שקול כה"ג לא חוששים חז"ל לחשד (וכהא דביהכ"נ דיש לה ב' פתחים דשמא יכנס בפתח הב' ולא יבטל מעליו עמ"ש, כמו שכ' הב"י בתי' ראשון והיינו דע"י דבתפילה איכא קבלת עמ"ש הוי אף בשני פתחים רק ספק שקול ולא נוטה אל השלילה יותר מהחייב וכן מה שתי' בתי' ב' דבנ"ח איכא הפסד ממון משא"כ בתפילה זה אומר דאף שיש כאן ב"פ הספק שקול ואינו נוטה לשלילה טפי), וכהא דמסכת ע"ז יב. בדרך המיוחדת לע"ז חכמים אסרו לעבור בה אבל אם אינה מיוחדת לע"ז ונמצא הספק שקול בכה"ג לא אסרו לעבור בה ולא חששו לחשד עי"ש.

משא"כ בחצר שיש לה ב' פתחים אין הספק שקול אלא הוא נוטה לצד השלילה דהעובר בצד זה שלא מדליק אומר כאן ודאי לא מדליק עיננו הרואות, בפתח השני שמא מדליק שמא לא מדליק, א"כ הוא דן אותו ברובו להיותו מסוג הללו שאינם מדליקים ובחשד כה"ג חייבוהו חז"ל להדליק לצאת מהחשד.

ומסתבר שזה כוונת הש"ס באומרו "מדלא אדליק בהא, בהא נמי לא אדליק". ורבים תמהו למה לי אריכות לשון זו דמי לא ידע מאי חשד איכא. ולפי האמור כיוונו חז"ל בזה ליישב האמור מאי שנא חצר שיש לה ב"פ מככתה אז"ל.

ושו"ר לידידי בספרו גם אני אודך (ח"א סי' ע"ד) שהביא שכן תי' הגאון ר' משולם דוד סאלוויצ'יק (שליט"א) [זצ"ל], בס' מאורי המועדים, ועוד הביא שם שכן תי' בס' נר מצוה ועוד. ובהמשך דבריו (אות ט"ו) כתב ששאל שאלה זו להגר"ק והשיב לו בזה"ל "כיון שהדליק אין חשדא", עכ"ל. וכפה"נ כוונתו לתירוץ האמור דלא מצינו לחז"ל שמפני החשד יחייבוהו חיוב נוסף אחר שיצא יד"ח מצוותו רק מה שמצינו הוא שמפני החשד יוסיפו לו פרט בעיקר חיובו הראשון. וזה שהשיב הגר"ח "כיון שהדליק אין חשדא", היינו בכה"ג שיצא ידי מצוותו לא ראינו שחוששים שוב לחשדא.

ועוד כתב שם בס' גם אני אודך דשוב שאל להגר"ק למה בחצר שיש לה ב"פ צריך להדליק בשתייהם משום חשדא והא איכ"ל שהדליק וכבר כבתה. והשיבו "כבתה לא שכיחא" עכ"ל. ובאמת זה יכול להוות תירוץ נוסף לשאלתנו למה בכבתה אז"ל לא נחייבו להדליק שוב מפני החשד, דיש לומר זה שיכבה הנר דבר לא שכיח כ"כ הוא כמו שיהיה חצר שיש לה ב' פתחים, וכיון שכן מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן כיון דמעיקר הדין כבתה אין זקוק לו לא גזרו רבנן מפני החשד לחייבו להדליק שוב משא"כ חצר שיש לה ב"פ דבר מצוי הוא וגזרו בו מפני החשד שיש בו.

ועל"ה על לבי לעורר שמא ואולי בחצר שיש לה ב"פ וכבר הדליק בפתח שרגיל ליכנס ולצאת בו ואח"כ הלך והדליק גם בהפתח השני והנה קרה ובהפתח השני כבו הנרות כולם, אולי נאמר כיון שכל חיוב ההדלקה שלו בזה הפתח השני הוא משום חשדא דבני אדם א"כ עתה כשכבו הנרות יצטרך לחזור ולהדליקם לסיבת החשד דאע"פ דבעלמא בכבתה אמרינן אינו זקוק

לה ולחשדא לא חישיינן כאן שאני, דכיון שכל ההדלקה בפתח זה היא לסיבת חשש חשדא כיון שכן כל עוד שיש כאן עדיין חשדא יצטרך שוב להדליק ואע"פ שכל החילוקים שכתבנו לעיל בין כבתה אז"ל לחצר שיש בה ב"פ עדיין קיימים ומה שנאמר שם נאמר כאן, בכל זאת לפי מה שחילקנו ואמרנו שבחצר שיש לה ב"פ הספק נוטה יותר לשלילה משא"כ בכבתה אז"ל, מפני שהספק שקול ובכה"ג לא חששו חז"ל לחשדא א"כ לפי חילוק זה יש לומר דבכה"ג עדיין הספק נוטה לשלילה דהעובר ברוח זאת רואה דלא אדליק ועל הצד השני דן אותו בספק וא"כ נוטה הרואה בחשבונו לשלילה טפי וכיון שכן עדיין סיבת החיוב בחצר שיש לה ב"פ קיימת ועודנה שמחמתה יתחייב להדליק שוב. ועז"י"ל דעם כל זאת עדיין לא ראינו לחז"ל שיחששו לחשד במקום שכבר יצא יד"ח מצוותו ורק ראינו שמפני החשד יוסיפו לו פרט נוסף בעיקר חיובו וזה את עיקר חיובו יום זה כבר קיים.

ואבי מורי הי"ו שלל מעיקרא כיוון זה ואמר בזה"ל: "יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא" בסתם נר חנוכה תאמר כבתה אין זקוק לה ובמה שחייב בו רק מצד החשד בלבד בו תאמר זקוק לו להדליקו שנית אתמהה. אבל לענ"ד עדיין היה מקום לומר זאת כיון דכל מהותו של נר זה הוא לצד החשד ובסיבתו בא, וכיון שכן הו"א דכל עוד דלא סר החשד לא יצא בו, אם לא הנ"ל דכיון דקיים מצוותו יום זה בשלימות לא מצינו לחז"ל שיחייבוהו מפני החשד לחזור לקים מצותו כנ"ל.

ובס' בית הלוי עה"ת בסופו בעניני חנוכה חידוש חידוש עצום במחלוקת רב הונא ורב חסדא בדין כבתה זקוק לה או אין זקוק לה, דר"ה ס"ל זקוק לה דמצד המצוה

מחוייב לחזור ולהדליקה דס"ל דכן היתה התקנה שיהיה דלוק כל משך הזמן כולו דווקא ולדידיה גם בעוד הנר דלוק רק שהוא חשון מוכרח לתקנו דאע"ג דאז ליכא חשדא דכל העובר מכיר בו שהיה דלוק מכבר מ"מ מחוייב לתקנו משום עיקר המצוה, ור"ח ס"ל דמשום עיקר המצוה אין זקוק לה ומשו"ה כ"ז שהוא דלוק אפי' מעט וחשון א"צ לתקנו דליכא חששא, דמינכר דהיה דלוק כהוגן מקודם, אבל כשכבר כבה מודה דצריך להדליקה משום חשדא וכל הא דאז"ל היינו מצד עיקר המצוה אבל מצד חשדא מודה דחייב לחזור ולהדליקה. עכ"ד. והוא פלא. וגם הבית הלוי עצמו הרגיש הקושי דהפוסקים סתמו לא כן, רק כבתה אז"ל לגמרי וא"צ לחזור ולהדליקה כלל.

[והנה במהות חששא - דחשד בנ"ח] ראיתי בס' ברכת אברהם (ארלנגר) ביאר מ"ט חששו חכמים בנר חנוכה לחשד כ"כ, דלכאורה כל אדם יש לו חזקת כשרות ואם לא הדליק כאן בחזקת שהדליק בצד השני וכ"ש במילתא דעבידא לגלויי שאפשר לראות, בודאי לא יעשה כן, גם מה עם מצות בצדק תשפוט עמיתך, ועוד כאן אין ריעותא לפנינו.

וביאר עפ"י מה שמצינו חומרא גדולה בעניי מראית העין עד שאמרו (שבת קמו:) כל מה שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור ונראה שמה שהחמירו בזה הוא משם דעי"ז שסוברים שאדם עובר עבירה, הרי עבירה זו נעשית קלה בעיני הבריות שרואים שאחרים מקילים בה וכגדר חילול השם, העבירה החמורה, שנחשב כמחטיא אחרים שילמדו ממנו לזלזל באיסור, ע"י רש"י יומא (פו).

ולפי"ז אומר הברכ"א י"ל דמחמת חומר ענין של פרסומי ניסא עד שאמרו

ועוד כתב שם דעל דרך זה יש מקום ליישב גם קושיית הבית יוסף (סו"ס תרע"א) מה שהקשה מברכות מהא דביהכ"נ דיש לה ב' פתחים והוא נפלא ועי"ש עוד מש"כ הב"ח והמג"א ס"ק י"ב והפר"ח.

ויש לעיין לפי מה שכתבנו לעיל שכל החשד הוא בזמן ההדלקה דווקא ולא לאחר מכן וכפי שהוכחתי מהחכמת שלמה, האם בזמננו שהעולם חלוקים בזמן ההדלקה כבר בטל הדין דחצר שיש לה ב"פ דבעי להדליק בשניהם דכיון דחלוקים בזמן ההדלקה יש לומר דלמא מדליק אח"כ וכדוגמת מה שכתב הטור בשם בעל התרומה שהאידנא שמדליקין בפנים אין צורך להדליק גם בפתח השני משום חשד כיון דאינו היכר אלא לב"ב והם יודעים וכו'. וכה"ג כאן בטל החשד.

עוד יש לעיין, אשכנזי שיש לו ב' פתחים האם יוכל לצאת יד"ח במה שידליק אחד מבניו בפתח השני או שהוא דין על בעה"ב להדליק בשניהם ואינו נפטר בכה"ג.

עוד יש להשית עין העיון על כמה פרטים אחרים האם בהפתח השני שמדליק בו מפני החשד יש מעלת ההידור להיות מוסיף והולך כמספר הימים או"ד כיון שהכל לסיבת החשד דווקא, אין כאן ענין דהידור כלל.

ובן האם "ברכת הרואה" יוכל לברך הרואה נרות הללו הדלוקים בפתח השני או"ד

מבואר מה"מכתם לדוד" דמדין חשדא עליהם. ואבי מורי הי"ו אמר לי דכה"ג מצינו בפוסקים דיש מהם סבירא להו דאין לברך 'ברכת הרואה' על הנר שכבר עברה מצותו (חצי שעה) דכיון דיכול לכבותו תו לא יכול לברך עליו ואין שם נר חנוכה עליו ואולי כה"ג הכא. וכן האם אמרינן בזה מצווה בו יותר מבשלוחו או"ד לא.

וראיתי בשם הליכות שלמה (חנוכה פי"ג הע' 52) דבהדלקה מפני החשד א"צ להדליק אלא נר אחד, ובלבד שיהא ניכר שהדליקו לשם חנוכה, ובאמת הוא פלא מצד שאין היום מי שנוהג להדליק רק נר אחד, וגם בשו"ע סי' תרע"ב ס"ב לא הזכיר הא דמעיקרא סגי בנר איש וביתו [ועין אבי עזרי הל' חנוכה שתמה בזה על הטור והשו"ע שלא הזכירו כלל הא דנר איש וביתו עי"ש מש"כ בזה] וא"כ אינו ניכר שהוא של חנוכה. ועוד אי ת"ח הוא ממנו ילמדו וכן יעשו שלא להדר כלל. [שו"ר ב"טהרת השלחן" (לר') יעקב צבי שפירא) שכתב וז"ל צריך להדליק בשתייהן, לענ"ד דא"צ להדליק בפתח שני רק נר אחד, דהא מעיקר הדין סגי בנר אחד].

וראיתי עוד בס' משאת המלך (דיסקין, חנוכה סי' ב') שכתב להסתפק בנרות שמדליק בפתח השני אי דין נ"ח עליהם להאסר להשתמש לאורם והדומה לו דלכאורה כיון דאינו אלא משום מראית עין היה לנו לומר דאין בכל הנך דיני נר חנוכה והביא דברי ה"מכתם לדוד" [הובא בשערי תשובה] במי שיש לו חצר של שני פתחים שמברך באחת, ויום אחד שהיה טרוד וציווה שידליקו וכן עשו והדליקו בפתח אחד ועד שלא הדליקו בשני בא, יכול לברך כשידליקו בפתח השני, ולכאורה קשה כיון דאינו נ"ח וכל הדלקתו אך מפני החשד מה שייך לברך ע"ז.

וכתב עוד ולפי"ז יש מקום ליישב קושיית הב"י [מהא דביהכ"נ שיש לה ב' פתחים] דהן אמת אי עיקר חיובו משום "חשד", או מדין "והייתם נקיים", סגי לן במה שיש לתלות דאדליק בפתח האחר כמו בביהכ"נ דסגי לן במה שיש לתלות במה שנכנס בפתח האחר, אבל הכא כיון שחיובו משום פרסום הנס כל עוד שיש להסתפק אי הדליק נמצא חסר בפרסום הנס ולכך חייבוהו חכמים להדליק בשניהם, עכ"ד. וראה לעיל שהבאתי מס' ברכת אברהם שגם הוא כתב לתרץ קושיית הב"י בסגנון זה.

ולפי"ד המכתם לדוד הללו י"ל דשפיר אפשר לברך ברכת הרואה על נרות אלו כיון שהם מגוף החיוב של פרסומי ניסא, וגם יש לומר דיש בהם דין של מצוה בו יותר מבשלוחו.

ומצאתי דבר פלא, בחידושי חתם סופר למס' שבת על לשון הגמ' כי היכי דבהאי פיתחא לא אדליק וכו' ומתוך דבריו נפשט ג"כ ספקינו אי באשכנזי די שאחד מבניו ידליק למצותו בפתח השני או"ד לא, וז"ל: טעם חשדא זו משום דרוב ישראל המה מהמהדרים שמדליקים נר לכל אחד ואחד, ומידי דלא שכיחא שלא יהיה בבית כי אם איש אחד, וכיון שיש כאן ב' מדליקים בבית ויש לו ב' פתחים, טוב היה לו להדליק

שפסק השו"ע (סי' תרע"א ס"ב) "ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליק יותר". וא"כ איך יתכן שמרן שפסק דין זה פסק דין דחצר שיש לה ב' פתחים שמדליק בשניהם, ובלא"ה חשדא זו תמוהה אולי חפצים כולם להדליק במקום אחד, ודילמא עתה ישנו בבית זה איש יחידי, אמנם זה מבואר בד' החת"ס דסילוק החשד ע"י שאחד מבני הבית ידליק בהפתח ההוא הוא טוב מאד ואינו דין על הבעה"ב. (עכ"ל).

בכל פתח נר אחד, ומדלא אדליק בהאי, שמע מינה דעל כל פנים איננו מהמהדרים וחס על ממונו, איכא למיחשדיה שמא באידך נמי לא אדליק, וסיים החת"ס, כן מצאתי כמדומה לי בחי' מהרי"ט [ד"ה כל] ולא צריך למה שנדחק מג"א סי' תרע"א ס"ק י"ב עכ"ל.

ולענ"ד הוא פלא עצום לפרש מהות חששא דחשד באופן זה בפרט שהמנהג הרווח אצל הספרדים שבעה"ב מדליק מנורה אחת בשביל כל בני הבית וכמו



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

עיכבה טבילתה לפי שלא היה בעלה בעיר והגיע בליל שבת

היכא דלא אפשר לה כבר או "ע"י אונס" י"ל דאפי' לר"ת וכו'.

ג. ועתה תבין ההבדל שבתשובתו הראשונה אחר שהביא דברי הגמ' ביומא פח. "חילק" בין דברי הגמ' לנדו"ד, ואילו בתשובתו השניה "השוה" בין הגמ' שם לנדו"ד. וז"ל בתשובתו הראשונה - ובשלהי מסכת יומא וכו' מ"מ בנ"ד הואיל ואפשר הוא מאתמול ולא איחרה אלא משום הרחיצה או בכה"ג לא שרי עכ"ל. ואילו בתשובתו השניה כתב בזה"ל ומוכח בשילהי מסכת יומא וכו' הא קמן דלצורך מצוה שרי היכא דלא אפשר כבר עכ"ל. וביאור דברי הגמ' שם הוא מדעת ר' יוסי דאע"ג דפליג אדרבנן וס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה - ולכן אם כבר התפלל תפילת נעילה וראה קרי אסור לטבול [משא"כ לרבנן דאפי' שהתפלל טובל דטבילה בזמנה מצוה], אם עדיין לא התפלל תפילת נעילה יכול לטבול משום נקיות. אלמא דהתיר הכשר מצוה באופן שלא היה אפשר לו אחרת. ומשו"ה אין בכך להקל לאשה שהתעכבה משום פינוק יתר, ומאידך יש בכך להקל לאשה שהתעכבה משום שלא היה בה כח עדין עקב הלידה.

ד. עוד תן דעתך במש"כ תרוה"ד בפסק ר"ת דכיון שקיי"ל שטבילה בזמנה אינה מצוה אסור לטבול בליל שבת, דבתשובה הראשונה הוא "מבאר ומברר" את דעת ר"ת שלא אסר כן אלא שבאה לטבול בשבת רק משום "טבילה בזמנה" וכגון שאין בעלה בעיר, אז

א. הנה נחלקו הט"ז והש"ך כאן בדעת תרוה"ד עצמו באופן שהאשה כשלעצמה יכלה לטבול קודם ליל שבת מצד נקיותה והתעכבה מלטבול מפני שלא היה בעלה בעיר, ועתה בער"ש בא בעלה אם שרי לה לטבול בליל שבת. עיין בדבריהם כאן באורך ובנקודה"כ. ואנכי הוואה דבשו"ת תרוה"ד שלפנינו ישנם ב' תשובות זו אחר זו בנדון זה, בסי' רנ"ה ולאחריה בסי' רנ"ו, וציינו שם בהגה"ה שתשובה זו כפולה, ואכן בפוסקים לא הוזכר שישנם ב' תשובות אלא כולם ציינו בסתם לסי' רנ"ה, ולדידי הדבר טעון דרישה וחקירה אחר שבעל הט"ז ובעל הש"ך נחלקו בדעת אותו ראשון ה"ח בעל תרוה"ד, באותם מילים שכתב, דבר פלא הוא.

ב. ראשית נלע"ד דלכא' המעיין היטב בב' תשובותיו של תרוה"ד - בתשובה רנ"ה ובתשובה רנ"ו, יראה שיש הבדלים ביניהם. א. בגוף השאלה דבשאלה רנ"ה דן אודות אשה שרצונה לטבול בליל שבת "מפני שאז בקל לה למצוא רחיצה", ואילו בשאלה רנ"ו לשונו - "אלא שברצונה ממתנת לפי שאין לה כח הרבה עדיין". נמצא שהשאלה הראשונה היא באשה מפונקת והשניה באשה שאין לה כח. ומזה נלמד מדוע שינה לשון התשובה דבתשובה הראשונה שבא לדון בנדו"ד בחלקו הראשון שכתב - ונ"ד דאינה טבילה בזמנה א"כ לכו"ע אסור, ויש לדחות דהא דאסר ר"ת וכו' - לא הזכיר אונס כלל. ואילו בתשובה השניה נקט לשון אונס - אבל

כמתקן, סיכס סוף דבריו בזה"ל ומוכח מילתא דליטבול מכון ונראה כמתקן. ומטעם זה נראה דנהגו הנשים ליזהר שלא לטבול בשבת כלל אא"כ בעלה בעיר ולא היה אפשר קודם. דבכה"ג הוי טבילת מצוה משום עונה לפי מאי דנהוג עלמא עתה איסור הרחיצה בנהרות או במקואות ע"כ סוף התשובה. מבואר להדיא דכשבעלה בעיר ולא היה אפשר לה לטבול מקודם [בשונה מהשאלה שהיתה יכולה ורק משום פינוק התעכבה והוא ממש האופן שבשאלה השניה] מותר לה לטבול עתה, דמעלה טבילה זו נחשבת טבילת מצוה משום עונה [ולא רק הכשר מצוה כפי שהגדירה מקודם בתשובתו] לפי מאי דנהוג עלמא איסור ברחיצה כלל, אין להתיר טבילה זו אלא רק אם היא עצמה מצוה דומיא דשרי למ"ד טבילה בזמנה מצוה ולא חיישינן לנראה כמתקן. [החלק האחרון הוא ביאור דבריו לענ"ד]. אולם בסוף תשובתו השניה כתב וז"ל וא"כ מוכח מילתא דלשם טבילה קנחית במים ונראה כמתקן כמו שאסור לטבול כלים בשבת מהאי טעמא. ולפ"ז אין להתיר לטבול טבילה ראשונה שאחר הלידה בשבת ע"כ סוף התשובה. היינו אף שמריש הו"א להתיר אף לר"ת משום שלא היה אפשר לה, הוא דוקא לזמנם דאיכא נראה כמיקר. אך לדין דליכא נראה כמיקר אין להתיר טבילה ראשונה שאחר לידה בשבת, אלא רק הטובלת לסוף ז' נקיים ולדעת ר' חננאל דקיי"ל טבילה בזמנה מצוה.

ו. ובהרמנויה דרבנן אימא מילתא, דאף דבתרוה"ד מופיעים ב' תשובות, ובהגהה עליו הגיהו שתשובתו כפולה, ובהערות שם הביאו דברי הלקט"י שכתב וז"ל כתב בספרו ב' פעמים תשובה זו וידוע לו ולא מחק האחת עכ"ל. לדין בעניותין נראה כפשנת"ל דהם ב' עניינים שונים ומחולקים

אסר לה לטבול, אך אם בעלה בעיר שבאה לטבול בשבת גם אם לא אמרינן דטבילה בזמנה מצוה, אלא משום מצות עונה שרי מישרא, ואף שלא בשעת עונה חשיב מצוה מה שהוא משמחה בתשמיש. וז"ל ונ"ד דאינה טבילה בזמנה א"כ לכו"ע אסור, ויש לדחות דהא דאסר ר"ת לטבול בשבת היינו אין בעלה בעיר ואינה טובלת אלא משום טבילה בזמנה ואהא פסק דלא קיי"ל דמצוה היא. אבל בעלה בעיר מודה נמי דשרי משום מצות קיום עונה ואפילו שלא בשעת עונה חשיבי מצוה וכו' עכ"ל. נמצא שהתיר לכל אשה שבעלה בעיר - שאזי טבילתה מצוה אף אילולי נקטינן דטבילה בזמנה מצוה, לטבול בשבת. וכן סובר גם ר"ת שכל דברי איסורו הינם שיש רק טבילה בזמנה. אבל בתשובתו השניה מבואר יוצא שדברי ר"ת עצמו שיש איסור טבילה בשבת למאי דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה, הוא אפי' שבעלה בעיר. דמ"מ עתה טבילתה אינה מצוה, ולא התירה בסתם שבעלה בעיר ואיכא מצות עונה, אלא דקדק להתירה בזה"ל [ונ"ד לאו טבילה בזמנה היא שהרי אפשר לה מאתמול] אבל היכא "דלא אפשר לה כבר או ע"י אונס" י"ל דאפי' לר"ת דפסק דלא קיי"ל דטבילה בזמנה מצוה, מ"מ שרי לאשה לטבול משום מצות קיום עונה וכו'. עכ"ל. אלמא דהבנתם בדברי ר"ת שאיסור טבילה בליל שבת הוא איסור כללי ומחדש מדעתו שבאופן זה שהיתה אנוסה מקודם אפי' ר"ת יודה להתיר. אך בלי אונס לא יתירה ר"ת משום מצות עונה בלבד.

ז. וכן מסקנתו למעשה בסוף תשובותיו חלוקות, דבתשובתו הראשונה אחר שחידש שבזמננו ליכא לטעם דנראה כמיקר לפי שכו"ע זהירי שלא לרחוץ כלל בשבת אפי' להקיר וא"כ כל הטובל הדר דינא דנראה

כפי שהרחבנו בהבדלים, ואין זו תשובה כפולה. ואת"ל אחתי דהיא תשובה כפולה מסתבר דבעל תרוה"ד כתב רק תשובה אחת, ו"המעתיקים" כפלוה. דהנה בדברי הט"ז בהעתיקו דברי תרוה"ד עירוב תשובות יש כאן, דמתחילה ציין לסי' רנ"ה ועם כל זאת העתיק לשון השאלה בסי' רנ"ו שממתנת לפי שאין בה כח [ולא משום שיכולה למצוא בקל הרחיצה]. וכן בגוף התשובה המשיך להעתיק את לשון סי' רנ"ו - אם לא אפשר לה מקודם כגון ע"י אונס י"ל אפי' לר"ת דפסק טבילה בזמנה מצוה וכו' עכ"ל. ומאידך שהעתיק סוף דברי תרוה"ד למעשה, העתיק לשון התשובה בסי' רנ"ה וז"ל הט"ז וסיים שם נהגו הנשים ליזהר שלא לטבול בשבת אא"כ בעלה בעיר ולא היה אפשר קודם דבכה"ג הוי טבילת מצוה משום עונה עכ"ל הט"ז בחלק זה. [והמשך לשון הט"ז אינו תואם ללשון תרוה"ד שם שלפנינו אולם התוכן נראה שוה, שבתרוה"ד כתב - לפי מאי דנהוג עלמא עתה איסור הרחיצה בנהרות או במקוואות עכ"ל. והט"ז כתב ואע"פ דבפ"ב דביצה אמרי' דכל טמא טובל בשבת משום דנראה כמיקר עצמו, האידנא שאני דלא נהיג למיקר עצמו בשבת בשום מים א"כ לא נראה כמיקר ע"כ דבריו עכ"ל הט"ז. וליישב נקודה זו כי היכי דלא תקשי נאמר שכוונת הט"ז לבאר את כוונת תרוה"ד שלפי שכיום נהגו איסור טבילה בנהרות ובמקוואות, אין להסתמך להתיר זאת ע"פ הגמ' בביצה], מוכח דלפני הט"ז היתה תשובה אחת ולפנינו חילקוה לב' שו"ת שונות.

ז. ואף בדברי הש"ך מידי עירוב לא יצאנו, ראשית כתב בסתם שהאידנא ביולדת נהגו להחמיר, ולא חילק מדוע התעכבה עד ליל שבת אם משום פינוק או משום חולשה,

ובהמשך דבריו מה שכתב בזה"ל ודחק בטעם הדבר וכתב וז"ל וכיון דהמנהג הוא השתא ליזהר ולמנוע להקר בשבת אע"ג דליכא טעמא בדבר מ"מ ליכא למימר נראה כמיקר דהא נזהרין להקר ע"כ. לשון זו ככתבה וכלשונה לא נמצא לפנינו לא בתשובה הראשונה ולא בשניה. אם כי תוכן הדברים כן הוא. מ"מ המשך לשונו מכאן ואילך הוא כלשון התשובה הראשונה שלפנינו - ומוכח מילתא דליטבול קא מכוון ונראה כמתקן. ומטעם זה נראה דנהגו הנשים ליזהר שלא לטבול בשבת אלא א"כ בעלה בעיר ולא היה אפשר לה קודם דבכה"ג הוי מצוה משום עונה עכ"ל.

ח. ומעתה יתבאר כמין חומר סיבת מחלוקתם של הט"ז והש"ך באשה שכשלעצמה יכלה לטבול לפני שבת, אך לא טבלה מפני שלא היה בעלה בעיר, והגיע בליל שבת. דהט"ז הבין שתרוה"ד אוסר, והש"ך לעומתו הבין שתרוה"ד מתיר. דלפני הט"ז נוסח השאלה היה כשאלה השניה - באופן שהיא כשלעצמה אין בה כח לטבול, וכלפי שאלה זו הוצגה התשובה הראשונה שלאחר שראה להתיר משום מצות עונה כתב בזה"ל מ"מ בנ"ד הואיל ואפשר הוא מאתמול ולא איחרה אלא משום הרחיצה או בכה"ג לא שרי. אע"ג דמוכח בפ"ב דביצה וכו' מ"מ נראה דהאידנא בזמנינו דכו"ע זהירי שלא לרחוץ וכו' עכ"ל. אלמא דבעל תרוה"ד מחשיב עובדא זו באשה שלא הלכה לטבול משום שלא היה בה כח "כאפשר" לה לטבול ולפיכך לא התירה לטבול בשבת. דסו"ס לאחר התאמצות יכלה לטבול ולא הוי כלא טבלה משום אונס שלא היה אפשר לה כלל, עפ"ז נסוב מ"ש בסוף תשובתו - דמטעם זה נהגו הנשים ליזהר שלא לטבול בשבת כלל אא"כ בעלה בעיר ואל היה

לאסור הוא חמור ואמור אף בגוונא שבעלה בעיר ויש מצות עונה עם כל זה לא מהני לטבילה אלא בדוחק במקום שלא אפשר דייקא. ולפ"ז א"ש היטב מחלוקתם. דאם כי בש"ך אין גילוי הכיצד למד את הבנת תרוה"ד בדעת ר"ת [שלא העתיק חלק זה] אעפ"כ בנקוה"כ כאן כתב בתוך דבריו בזה"ל ויותר מסתבר לומר כמ"ש בתרוה"ד דגם המרדכי בשם ר"ת לא איירי אלא כשאין בעלה בעיר עכ"ל. מבואר להידא דלמד כצד הראשון והוא כנוסח התשובה הראשונה בחלק זה. על כן היקל טובא דכל שיש מצות עונה ואין פשיעה כנגד, אזי אף שכלעצמה יכלה לטבול, שרי מישרא לטבול בליל שבת.

יב. אך בט"ז כבר התבאר לעיל שהעתיק את דברי תרוה"ד בבארו את ר"ת, ושם הוא להדיא כלשון התשובה השניה שאזי האיסור חמור טפי וא"א להתירו ע"י מצוות עונה גרידא דבהא ממש אסר ר"ת. וא"כ שהתירה תרוה"ד בכל זאת לטבול משום היכא דלא אפשר לה כבר או ע"י אונס, הוא דוקא באופן חמור שהיא כשלעצמה לא יכלה לטבול, אך כל שיכלה ולא התעכבה אלא משום שאין בעלה בעיר, סו"ס אין זה אונס וכל מה שיש להתירה הוא רק משום מצות עונה, בהא נמי אסר ר"ת למיטבל בליל שבת.

קצ"ז ס"ג שו"ע הגה והכלות הטובלות קודם החופה יכולות לטבול ביום, ש"ך סק"ט כתב נראה דהיינו דוקא לדין שהכלות אינן טובלות בשביעי וכו', אבל במקום שהכלות טובלות בשביעי וכו' אינה יכולה לטבול ביום דהא ביום השביעי לאו משום סרך בתה לחוד מיתסרי אלא משום שמא תראה ותסתור כל מה שלמפרע.

ובהגהות אבני השולחן הקשה וכן מצא שהקשו הלח"ו ש והחזו"א שאף לדין שסופרות ה' ימים קודם הז"נ, ומ"מ

אפשר קודם. היינו דהחשיב הא דאין לה כח כאפשר לה, ורק אם לא היה אפשר לה שרי למיטבל. וכמודגש בהמשך לשונו - "דבכה"ג" הוי טבילת מצוה משום עונה עכ"ל. היינו בשונה משלאה שאסור לה לטבול דאין מצוה. מ"מ בגוונא כזו שהיתה אנוסה לפני שבת מותרת לטבול.

טז. אולם הש"ך דלדידיה תרוה"ד לא נחית בשאלתו לבאר מדוע איחרה היולדת טבילתה, אלא כל שלא טבלה מקודם האם רשאית לטבול בשבת, ועל זה סיכם תרוה"ד בדבריו דנהגו לזיזור שלא לטבול אא"כ בעלה בעיר ולא היה אפשר לה מקודם, ולא חילק מדוע לא היה אפשר לה, משמע דדוקא שהיה אפשר לה מכל הצדדים והסיבות ליטבול, ולא טבלה פשעה בעצמה נאסור לה לטבול בליל שבת. אולם כל שיצאה מכלל פושעת - שהיתה לה סיבה נכונה שלא לטבול כגון שבעלה לא בעיר, אזי שרי לה לטבול אף בליל שבת.

י. ועוד יצא לנו דבין לפני הט"ז ובין לפני הש"ך לא היה נוסח סוף התשובה השניה שכתב - ולפ"ז אין להתיר לטבול טבילה ראשונה שאחר הלידה בשבת עכ"ל. דמשמע שבכל גווני אף אם איחורה נובע מחולשת גופה אין לה לטבול.

יא. ועתה בינה שמעה זאת, דלאחר שהתבארו והתבררו כל החילוקים שבין התשובה הראשונה לשניה, ובעיקר החילוק בדעת ר"ת עצמו אליבא דתרוה"ד דבתשובה הראשונה משמע דר"ת עצמו בעלמא מתיר באיכא מצות עונה, א"כ עיקר ושרש הדין לאסור הוא יותר קל שאזי האיסור נאמר רק שאין בעלה בעיר, אך כל שהוא בעיר שרי מישא דעונה היינו מצוה. ובתשובה השניה משמע שר"ת כשלעצמו אוסר בעלמא והכא שאני דלא אפשר. וא"כ משמע שעיקר הדין

ההפס"ט נעשה יום קודם הז"נ, ואם אכן תראה ביום השביעי תסתור את כל מה שראתה עד כה ומה בכך שהמתינה ה' ימים מקודם.

ונלע"ד ליישב דעת הש"ך דלעולם שאני לפי מה שהוכיח הזכרון יוסף [יו"ד ס"י] שאחר זמן הראיה הרגיל אצל רוב הנשים הרי היא בחזקת שפסק הדם אף בלי הפס"ט, והיינו מה שאמרו בגמ' [טו:]: בעלה מחשב ימי וסתה ובא עליה. [והגרעק"א [ס' ס' ד"ה וראיתי] והסד"ט [סכק"ג] הקשו עליו דמהמשנה בדף סח. נחלקו אימתי מועלת בדיקתה להפרישה בטהרה אם ביה"ש דוקא או אף ביום השביעי או השני אבל להפריש ודאי צריכה ע"ש. ונראה דלדעת הזכרון יוסף דברי המשנה דבעי' דווקא בדיקה, הוא רק משום חומרת טהרות, אך לבעלה א"צ]. וא"כ לפ"ז כלה שראתה יום או יומיים וכן

ההפס"ט נעשה יום קודם הז"נ, ואם אכן תראה ביום השביעי תסתור את כל מה שראתה עד כה ומה בכך שהמתינה ה' ימים מקודם.

וכנ"ל קצת משמע מהשו"ע בתחילת הסימן אין הנדה והזבה והיולדת עולות מטומאתן בלא טבילה שאפי' אחר כמה שנים חייב כרת הבא על אחת מהן אא"כ טבלו כראוי במקוה הראוי עכ"ל. חזינן דאע"פ שפרט טובא שטבלו כראוי במקוה הראוי, לא הזכיר שהפסיקו בטהרה.

וכנ"ל קצת משמע מהשו"ע בתחילת הסימן אין הנדה והזבה והיולדת עולות מטומאתן בלא טבילה שאפי' אחר כמה שנים חייב כרת הבא על אחת מהן אא"כ טבלו כראוי במקוה הראוי עכ"ל. חזינן דאע"פ שפרט טובא שטבלו כראוי במקוה הראוי, לא הזכיר שהפסיקו בטהרה.



הרב שרון שרפי

בגדרי המצווה לשמח חתן וכלה

"ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משתה" (ויצא כט, כב)

- (א) הערה בסתימת השו"ע באופן הקיום של מצות שמחת חתן וכלה
 (ב) חידוש הפרישה (שיש חיוב לשמח חתן רק אם נהנה מסעודתו) ותמיהה בו
 (ג) חידוש העזר מקודש (היאך מקיימים מצוה זו בשלמות) ותמיהה בו
 (ד) ביסוד חקירת הקובץ שעורים (אם החיוב הוא לשמח את החתן או רק את הכלה או את שניהם) ודיון בדברי הראשונים בזה
 (ה) ביסוד מחלוקת הראשונים בגדרי ביטול תורה להכנסת כלה, ותמיהה מהו החילוק בין כל המצוות לשמחת חתן וכלה, שאף שביכולה להעשות ע"י אחרים, י"א שיבטל מלימודו
 (ו) תמיהה בעל נתיבות המשפט (בספרו אמת ליעקב) ביסוד חיוב שמחת חתן וכלה, והעמדת שני מהלכים בביאור גדר חיוב מצוה זו
 (ז) ביאור יסוד מחלוקת הראשונים כלפי מי הוא עיקר חיוב השמחה, ובביאור גדר ביטול תורה להכנסת כלה
 (ח) ביאור חידוש העזר מקודש
 (ט) ביאור חידוש הפרישה
 (י) ביאור דברי השו"ע והעולה לדינא

היאך תיעשה שמחה זו ומה בדיוק יש לעשות בכדי לצאת י"ח המצוה כראוי.

ואין לומר שכך היא כוונת השו"ע, שיש לשמח החתן והכלה על ידי שרוקד לפני הכלה ואומר שהיא נאה (והריקוד והדיבור הוא מעשה השמחה הרצוי). דאם כן הוי ליה לומר, מצוה לשמח חתן וכלה, וכיצד היא מצותה - רוקד לפניו ואומר שבחה (או - מצוה לרקד לפני הכלה ולומר שבחה כדי לשמחם). ומדכתב באנפי נפשה שיש מצוה לשמח, משמע שהיא מצוה בפני עצמה.

וכן נראה מביאור הגר"א (ס"ק א), שכתב שהמקור לחיוב שמחה הוא מהגמרא ברכות (ו:): כל המשמח חתן וכלה זוכה

שו"ע אבה"ע" (ס"ה, א) "מצוה לשמח חתן וכלה, ולרקד לפניו, ולומר שהיא נאה וחסודה".

ולפום ריהטא, נאמרו בשו"ע כאן ג' עניינים:

א. שיש לשמח את החתן והכלה. **ב.** יש לרקד לפני הכלה. **ג.** יש לומר (דיבור), שהכלה נאה וחסודה.

(א) כיצד משמחים חתן וכלה כראוי (סתימת דברי השו"ע)

והנה, אף שביחס למעשה הריקוד ולאמירת שבחי הכלה, כתב המחבר דברים ברורים כדת מה לעשות, מ"מ ביחס למעשה השמחה ("מצוה לשמח חתן וכלה"), לא ביאר לנו השו"ע לכאורה כוונתו באר היטב,

להלכה למעשה, וצ"ב אם כן, מהו המכוון בהלכה זו למעשה.

והנה בפרישה (שם ס"ק ב) **חידש מכאן הלכה**, דדוקא מי שנהנה מהסעודה של החתן (וכגון שישב ואכל בחתונה) הוא המחוייב לשמח, ואם אינו משמח - עובר. אמנם מי שהיה בחתונה ולא נהנה מהסעודה אינו מחוייב לשמחו, שהרי תלטה הגמרא חיוב השמחה - בהנאה, שרק מי שנהנה מן החתן ואינו משמחו - עובר (ובהכרח משום שהיה עליו חיוב לשמחו), ומשמע, שמי שלא נהנה מסעודת החתן אינו חייב לשמחו (ולכן גם אינו עובר).

וביאר הפרישה דזהו גוף הלימוד, מדהקדים הפסוק קול ששון וקול שמחה ואח"כ קול חתן וקול כלה, משמע דאינו מצווה לקול חתן, היינו לשמחם, אא"כ יש לפניו קול ששון וקול שמחה והיינו סעודה להנות.

ולכאורה חידוש זה הוא דבר תימה, לומר שתלו חז"ל את חיובו של המשמח בהנאתו מהחתן, וכשמחה התלויה בדבר, שרק אם הנהו החתן, הרי שכנגד

לחמישה קולות, ואילו כמקור לחיוב הריקוד כתב את הגמרא כתובות (טז:) כיצד מרקדין לפני הכלה, ומוכח דתרי מילי נינהו^א.

עוד קשה לכאורה, שהרי כשם שאיתא בש"ס (כתובות שם) שיש לרקד לפני הכלה כצורה של שמחה (והעתיקה השו"ע), הרי שכמו כן כתב הש"ס (ברכות שם), **אגרא דבי הלולי - מילי**. ופירש"י, **שעיקר השכר במצות שמחת חתן הוא לשמח את החתן בדברים**. ומשמע, שזו היא צורת השמחה המובהקת, ומדוע לא כתבה המחבר, וצ"ע.

(ב) חידוש הפרישה (שיש חיוב לשמח חתן רק אם נהנה מסעודתו)

כתב הטור (אבהע"ז ס"ה), כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמישה קולות, שנאמר "קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה", ומקורו מהגמרא בברכות (ו:).

ולכאורה צ"ע, איזו הלכה קמ"ל הטור בזה, שהרי אין מדרך הטור לכתוב דברי אגדה, אלא רק את דברי הש"ס הנוגעים

א. והגר"י ואקרט העיר לי, דלכאורה לא קשיא מידי, ששמחה אינה דבר מוגדר וכל אחד שמח בצורה אחרת ומחמת עניינים שונים. ולכן כתב השו"ע את החיוב בצורה כללית שיש "מצוה לשמח חתן וכלה", וכל אחד ישמח את החתן במה שנראה לו.

והשבתי לו שלכאורה אין הדברים נכונים. שהרי בכל המקומות בהם הזכיר השו"ע חיוב או איסור של שמחה, הרי שנקט בדוגמאות ברורות. וכגון בשמחת יו"ט שכתב השו"ע (או"ח תקכט, ב) "חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו. כיצד משמחן, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים, הנשים קונה להם בגדים ותכשיטים, ואנשים בבשר ויין".

וכן באיסור שמחה באל (יו"ד שצ"א) כתב דברים ברורים במה האכל אסור.

וכמו כן בנדרן דידן דשמחת חתן כלה, הרי שנחית השו"ע לקיום צורת המצוה (ריקוד ואמירת דברים). ואם כן כמו כן, היה צריך לכאורה להגדיר בתחילת דבריו את צורת השמחה, ולא לכתוב בצורה כללית (אלא א"כ כוונתו היתה שהריקוד והאמירה הוא צורת השמחה המתבקשת כאן, אלא שכבר הערנו שאין זה נראה לפום ריהטא ופשטות הלשון).

ואדרבא לאידך גיסא ראייה, שבמקומות בהם הש"ס לא נחית לצורה מסויימת של שמחה, לא העתיקם השו"ע להלכה, וכגון "משנכנס אדר מרבין בשמחה", דכיון שאין כאן באמת צורה מסויימת של ריבוי שמחה, וכל אחד מרבה שמחה כפי עניינו, לא כתבם המחבר. וא"כ במקומות בהם מפורטים בש"ס צורות השמחה (כשמחת חתן וכלה), היה לכאורה על המחבר לפרטם.

מנורה בגדרי המצווה לשמח חתן וכלה בדרום קנט

בא מחמת מה שמדברים עם החתן לשמח נפשו (שזו היא המצווה השלימה), אבל לא טקס ברכות או סדר החופה, וצ"ב גדר המצווה לדעת העור מקודש.

ד) ביסוד הקירית הקובץ שעורים (אם המצווה היא לשמח את החתן או את הכלה או את שניהם) ובמחלוקת הראשונים בזה

גרסינן בגמרא (כתובות טז:), ת"ר, כיצד מרקדין לפני הכלה, ב"ש אומרים כלה כמות שהיא (לפי יופיה וחשיבותה מקלסין אותה - רש"י) וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה.

והנה בקובץ שעורים (שם אות מו) חקר אם המצווה היא לשמח את הכלה או רק את החתן או את שניהם.

וכתב דמלשון הגמרא (כיצד מרקדין לפני הכלה) משמע דעיקר המצווה היא לשמח את הכלה². אכן כתב דאין נראה לומר כן, שהרי עיקר מצוות הנישואין מוטלת על החתן, דאיהו מפקיד אפריה ורביה, ולכאורה מסתבר שהמצווה היא דוקא לשמח את החתן, שעיקר המצווה בדידיה קיימא. (וכן פשטות הגמרא (ברכות ו:)) אגרא דבי הלולי - מילי, ופירש"י שם דעיקר קבלת השכר הוא בעבור שמשמח את החתן בדברים).

והנה לשון המאירי (בכתובות שם) היא "מצווה לשמח את החתן, ואת הכלה כדי להבבה". ומשמע דתרי מילי נינהו,

זה - יקום אף הוא וישמח אותו, והוא לכאורה פלא.

ואכן בבית שמואל (שם סק"א) ובמקנה (קו"א ס"א) כתבו דדבר זה לא שמענו, ואף מלשון השו"ע והפוסקים לא משמע כן, דבשו"ע כתב "מצווה לשמח חתן וכלה" (בלא שהוסיף תנאים) ומשמע שהמצווה שילך לשם וישמח, ואינו תלוי בהנאת סעודה.

ובאמת צריך להבין דעת הפרישה, מהו הביאור להחייב לשמח חתן וכלה הוא רק באם נהנה מהסעודה, ומה נתכוונו לפי זה חז"ל במצווה לשמח חתן וכלה, וצ"ע.

ג) חידוש העור מקודש (היאך מקיימים מצווה זו בשלמות) ותמיהה בו

והנה בעור מקודש (על השו"ע שם) כתב לחדש, דנראה לו ודאי, דמי שאומר הברכה דסידור קידושין, או קצת מהשבע ברכות שתחת החופה, שמקיים בזה שמחת חתן וכלה בשלימות יעוי"ש.

וצ"ע איזו שמחה מעולה יש בזה שמברך ברכות הקידושין, ואמאי חשיב דבר זה למצווה שלימה, שהרי במה שימח כאן את החתן בשלימות.

ועוד קשה, דלכאורה בגמרא משמע דלא כדבריו, שהרי אמרו (ברכות ו:)) "אגרא דבי הלולי - מילי", ופירש"י, לשמח החתן בדברים. ומשמע שעיקר שכר המצווה

ב. ולכאורה דברי הקובץ שעורים צ"ב, דלכאורה כוונת הגמרא היא רק לומר שכשמרקדין לפני הכלה כיצד עושין זאת (ומה אומרים), אבל לעולם י"ל שגם את החתן יש לשמח. ונראה, דדייק הקובץ שעורים מכך שהגמרא לא שאלה כיצד מרקדין לפני החתן (ומה אומרים לפניו), שהרי גם בחתן יש שאלה ודיון, וכגון בחתן בעל מום או שאינו חשוב מה יאמרו. ועל כן דייק הקובץ שעורים שנראה מדברי הגמרא שעיקר המצווה היא לשמח את הכלה.

אם מחוייב לבטל מלימודו להכנסת כלה שיש בה עם רב

והנה יש לעיין מה הדין בדאיכא לחתן ולכלה קהל גדול לשמחם, אם חייב גם בכה"ג לבטל מלימודו ולשמחם (באופן שאין לו קירבה מיוחדת לחתן או ענין אישי אחר, שאם חסרונו יורגש, הרי שאין המצוה יכולה להעשות ע"י אחר).

ולכאורה בפשטות צ"ל שהוא ככל מצוה שיכולה להעשות ע"י אחרים, שאין תלמוד תורה נדחה מפניה, ועל כן אם יש בחתונה ציבור גדול (ויכולה השמחה להתקיים גם בלעדיו), לא יבטל מלימודו.

אכן מצאנו דנחלקו בזה ראשונים. דבשטמ"ק (כתובות שם בשם תלמידי רבינו יונה) כתבו, דכלה די לה שמוליכין אותה לפי כבודה, ואם יש די אנשים לשמח אין צריך יותר. אמנם בליקוטי הגאונים (וכן לדעה שניה בתר"י שם) כתבו, דלגבי כלה אין לה שיעור ולעולם מבטלין, כי ברוב עם הדרת חתן וכלה, ומוסיף יותר בשמחה ובחיבוב, וכן כתב המאירי.

ובשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן ב) כתב שמאבות דר"נ (פ"ד) משמע דהכנסת כלה די לה כדי צרכה, אמנם מנוסחת הסידורים "ואלו דברים שאין להם שיעור" ומנו הכנסת כלה ביניהם, משמע שאין לדבר שיעור ואפי' יותר מכדי צרכה.

ובחינא וחסדא כתב שת"ח יוכל לסמוך על הדיעה שסוברת שאם יש לכלה כל צרכה שא"צ לבטל מלימודו.

ולכאורה צריך עיון יסוד מחלוקת הראשונים בזה, שהרי בכל המצוות קי"ל שאם יכולה המצוה להעשות ע"י אחרים לא יבטל מלימודו (שו"ע יו"ד

דעיקר המצוה היא לשמח את החתן, אלא דכמו כן יש לשבח ולהלל את הכלה בכדי לחבבה על בעלה. וכן כתב להדיא בספר מטה משה (ח"ג הכנסת כלה אות ב) דעיקר המצוה היא לשמח את החתן, וע"כ הוזכר בכל מקום שמחת חתן בלבד.

אכן בלשון הרמב"ם (פי"ד מאכל ה"א) משמע דהמצוה היא לשמח שניהם בשווה, דכתב הרמב"ם וז"ל, "מצוות עשה של דבריהם לשמח החתן והכלה ולסעודם בכל צרכיהם". ומדלא חילק בין החתן לכלה, משמע דהמצוה היא לשמח שניהם כאחד.

ועל כל פנים צ"ב, מהו כאן הנושא והמו"מ ברבותינו הראשונים, אם המצוה היא לשמח החתן, הכלה, או את שניהם. ובמה נחלקו בזה בהבנת גדר יסוד חיוב המצוה דשמחת חתן וכלה.

ה) בגדרי ביטול תורה להכנסת כלה (ותמיהה ביסוד מחלוקת הראשונים בזה)

והנה בשו"ע (שם סעיף א) כתב, דמבטלין ת"ת להכנסת כלה לחופה, ומקורו מהסוגיא (כתובות יז). ת"ר מבטלין ת"ת להוצאת המת ולהכנסת כלה.

וברא"ש (פ"ב סימן ד) הביא מהא דרבי יהודה בר' אלעאי שהיה מרקד לפני הכלה, וכתב דאע"פ שהיתה תורתו אומנותו ולא היה לו עסק אחר היה מבטל, וכל שכן שאר העם.

ובשדי חמד (מערכת חתן וכלה אות כב) הביא דברי הריטב"א והשטמ"ק (בכתובות שם), שהדבר חובה ואינו רשות שאם רצה יכול לבטל, אלא חייב לבטל מלימודו ולשמח חתן וכלה, וכן הכריע השדי חמד להלכה יעוי"ש.

מנורה בגדרי המצווה לשמח חתן וכלה בדרום קסא

חתן וכלה, לרקוד בפניהם או לשמחם בדברים, ומנא ליה לרמב"ם להוסיף בזה שיש מצוה לסעוד את החתן והכלה בכל צרכיהם, וצ"ב.

ביאור א - שמחת חתן וכלה - השלמות חסרונם והצטרפותם

והנראה בזה, שלמד הרמב"ם שחיוב השמחה האמור כאן, אינו לשמח נפש החתן מצד דאגתו או רעת מצבו (שהרי בלאו הכי ליבו שמח), אלא שחיוב השמחה כאן עניינו הוא השלמת צרכי החתן והכלה.

והביאור בזה, דהנה יעויין בשטמ"ק (כתובות ז:) בשם רב האי גאון, דמנהג ישראל הוא שמכניסים את הארוסה עם בעלה לחופה בהילולים, ומתוך כך נקרא מעמד החתונה בחז"ל בכל מקום - בי הילולי עכ"ל. והיינו דהשמחה וההילולים בשעת הנישואין היא מצורת הנישואין בישראל, ומצרכי החתן והכלה.

ומעתה, מה שנהגו ישראל לרקוד לפני החתן והכלה או לשמחם בדברים, אין הפשט שישנו חיוב בעצם הריקוד או האמירה מצד עצמם, אלא שהואיל וקבעו חז"ל למצוה - לספק את צרכי החתן והכלה, והואיל וריקודים והילולים הם מצרכי החתן והכלה (לפי שבהם תלויה צורת החתונה בישראל), אשר על כן מצוה היא לרקוד לפניהם ולומר "כלה נאה וחסודה".

וזוהו שכתב הרמב"ם "מצוה לשמח החתן והכלה ולסעודם בכל צרכיהם", והיינו, שלמד הרמב"ם שכל ענין השמחה בחתן וכלה הוא השלמת החסר בצרכי החתן והכלה

רמ"ו, יח), ומאי שנא הכנסת כלה שיש הסוברים שיכול לבטל מלימודו אף אם יכולה המצוה להתקיים בלעדיו, וצ"ע.

ו) קושיית הנתיבות ביסוד חיוב מצוה זו, והעמדת שני מהלכים בביאור גדר החיוב לשמח חתן וכלה

ובביאור הענינים וגדר המצוה, נראה, בהקדמת קושיה יסודית במהות המצוה.

מה הענין לשמח אדם שבלאו הכי שמח

דהנה הקשה הנתיבות (בספר אמת ליעקב), מדוע קבעו חז"ל כחיוב לשמח חתן, דמה ענין לחייב לשמח אדם שבלא הכי שמח.

וביאור הדברים, דכיון שאנו מבקשים "ישיש עליך אלוקיך - כמשוש חתן על כלה", הרי שדימו חז"ל את השמחה של הגאולה לעתיד לבא, שתהיה כמו שחתן שמח עם כלתו. ומשמע, שאין לך שמחה גדולה יותר מהרגשת שמחה של חתן. ואם כן יש לתמוה, דבשלמא אדם עצוב ישנה סיבה על מה לחייב לשמח אותו, אמנם חתן שליבו עצום בשמחה, למה חייבו אותנו חז"ל לשמחו, ומה הענין בזה^ג. (יעויין במה שתירץ הנתיבות שם על דרך הדרוש).

והנראה לומר, דהנה כתב הרמב"ם (פי"ד מאבל ה"א) מצות עשה של דבריהם לשמח החתן והכלה, ולסעדם בכל צרכיהם.

ולכאורה הך מצוה לסעוד החתן והכלה שהוסיף הרמב"ם, אינה נזכרת בגמרא, ובכל מקום לשון חז"ל הוא לשמח

ג. והכוונה, שהרי פשוט לכאורה שגם אם חז"ל לא היו מחייבים לשמח, הרי שבודאי שלא היו נשארים החתן והכלה לבד, ופשוט שהיו להם אנשים לשמחם, ואם כן למה להטיל כאן חיוב.

(ושמא הוקשה לרמב"ם, שאי אפשר לפרש שחייבו חז"ל לשמח נפש החתן כפשוטו, שהרי בלאו הכי שמח הוא, וככל קושיית הנתיבות), והוא מה שנתכוונו חז"ל בחיוב השמחה של חתן וכלה.

ומעתה, אף שהחתן והכלה בודאי ליבם שמח, מ"מ אין שמחת נישואין בלא צורה של מעשי שמחה כמנהג ישראל, וזה החתן והכלה חסרים ואינם יכולים למלא חסרונם זה בעצמם, ואשר על כן חייבו חז"ל את הציבור להעמיד את צורת החופה והנישואין בישראל^ד.

ביאור ב - שמחת חתן וכלה - חיוב נשיאה בעול

ויתכן לבאר באופן אחר. דהנה כתב השו"ע (קלא, ד) שאין אומרים נפילת אפיים ותחנון במקום שיש חתן.

ולכאורה אינו מובן, דבשלמא החתן עצמו אינו אומר תחנון משום שיו"ט שלו הוא, אלא שאר הקהל אינם חתנים (ויתכן אף שאינם מכירים את החתן כלל), ומדוע שלא יאמרו תחנון.

וחשבנו לומר, דהנה כתב המ"ב (שם ס"ק כ) בטעם שאין אומרים תחנון בבית האבל (שו"ע שם), שהוא משום שלא להגביר את מידת הדין (המתוחה כנגד האבל). ואם כן הכא נמי, כיון שהחתן שרוי בזמן שמחה

(בפרט אם זה בית החתן), אין זה נכון לעורר במקום חתן את מידת הדין.

אכן באחרונים מבואר דלא כן, דהנה **המשנה ברורה** (ס"ק כג בשם אחרונים) כתב לבאר הטעם בזה, וז"ל - "ומשום דמצוה לשמוח עמו, השמחה נמשכת לכל הנלוים אליו".

ומבואר בזה גדר חדש, שאין המצוה לשמח את החתן, אלא לשמוח איתו. והיינו, שאין כאן הלכה של עזרה לנפש החתן או סיפוק חסרונם, אלא חיוב של נשיאה בעול והשתתפות בשמחתו, והיינו לשמוח עמו.

והביאור בזה (מדוע דוקא בשמחת חתן - חייבו חז"ל לשאת בעול ולא בשמחה אחרת^ה), דהנה יעויין בשיירי כנסת הגדולה (ס"ק טו) שכתב, שהטעם שהציבור נמשך אחר החתן, כיון שהוא חשוב ודומה למלך. וכן כתב בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן ס), שהטעם שחתן פוטר את כל הציבור מתחנון, הוא ע"פ מה דכתיב (משלי טז, טו) "באור פני מלך חיים" (שבאור המלך כולם חיים), וחתן דומה למלך ולכן נמשכת השמחה על הכל.

ומבואר בזה, שחייבו חז"ל לשמח ולהשתתף בשמחת חתן וכלה, לפי שכבוד החתן חשוב מאוד. ואף שמסתבר מאוד, שאם לא היו חז"ל מחייבים

ד. וכמו כן נראה פשוט לפי זה, שאם ידוע שהחתן או הכלה זקוקים לאיזה דבר מסויים, בכדי לקיים ולהעצים את צורת והרגשת שמחת החתונה (כשמלת כלה כפי חשקת לב הכלה שאין ביד הכלה לרכוש (ואף שיש בידה לרכוש שמלה אחרת), או רב פלוני שחפץ מאוד החתן שיסכים לסדר לו חופה וקידושין), וביד האדם לסייע בזה, הרי שככל שגדול הוא החיסרון אצל החתן והכלה, כך תגדל המצוה לשמח ולהשלים חסרונם. ה. ואף שכתב השו"ע (שם) שאף בברית מילה אין שאר המתפללים אומרים תחנון (ואף שיתכן שאין מכירים את בעלי השמחה), כבר כתב הב"י (ד"ה וזה) דמילה שאני, והטעם לפי שמצות מילה קיבלו עליהם מעיקרא בשמחה (דכתיב "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב") ועדיין עושין אותה בשמחה, והשמחה היא על כולם, כדגרסינן בנדה (לא): "הכל שמחים", יעוי"ש.

מנורה בגדרי המצווה לשמח חתן וכלה בדרום קסג

(המלך) כחתן יוצא מחופתו" אבל לא מצאנו בחז"ל דכלה דומה למלכה, ואשר ע"כ עיקר חיוב המצוה של כיבוד הוא דוקא ביחס לחתן.

וכן נראה שסבר המאירי, ועל כן כתב בסוגיין "מצוה לשמח את החתן, ואת הכלה כדי לחבבה". ודקדקו האחרונים בדבריו דתרי מילי נינהו, דעיקר המצוה היא לשמח החתן, אלא כמו כן יש לשמח את הכלה כדי לחבבה על החתן, אכן עיקר הכיבוד הוא כלפי החתן.

ביאור שיטות הראשונים בגדר ביטול תורה להכנסת כלה

ובזה נראה לבאר אף את מחלוקת הראשונים לעיל, בדאיכא לחתן ולכלה קהל גדול לשמחם, אם אף בכה"ג חייב לבטל מתורתו ולבא ולשמחם.

דהשטמ"ק כתב דאם יש די אנשים א"צ יתר, אמנם בתלמידי ר' יונה ובמאירי שם כתבו דאין לדבר שיעור ולעולם מבטלין, כי ברב עם הדרת מלך החתן והכלה.

ונראה דהמאירי לשיטתו בזה, דס"ל דגדר מצות השמחה הוא הלכה של נשיאה בעול מחמת חשיבות מעמד החתונה בישראל (כמלכות). וכיון שהחשיבו חז"ל את החתן כמלך, הרי שלמלך אין שיעור, שאדרבה, ככל שירבה הכיבוד כך יתרבה כבודו של המלך, ולעולם מחויב תמיד לבטל מתלמודו ולכבד את החתן.

ומדוקדק היטב מה שכתב המאירי שם בזה, "דלעולם מבטלין כי ברוב עם הדרת מלך", והיינו דההלכה של שמחת

לשמח חתן וכלה, לא היו נשארים לבד (ולא חששו חז"ל לשיטה זו שישארו חסרים), מ"מ חייבו לשמחם ולהשתתף בשמחתם לרום כבודם ומעלתם.

ולשיטה זו אמור מעתה, שבמעמד הנישואין - אין רק שמחת חתן וכלה, אלא יש כאן שמחת כלל הציבור בעצם (עד כדי שפוטרים מתחנן), ששמחתם נמשכת ומישך שייכי אל כלל הציבור.

ז) ביאור מחלוקת הראשונים כלפי מי הוא חיוב השמחה

ובזה נבוא לבאר העניינים המוקשים לעיל, וכללות הסוגיא.

דהנה הבאנו לעיל חקירת הפוסקים (בלשונות הראשונים) אם חיוב המצוה לשמח הוא את החתן, את הכלה או על שניהם בשווה. ויתכן לומר, שהנושא והדיון הסובב כאן בראשונים הוא בעצם הגדרת המצוה.

דהרמב"ם לשיטתו שלמד (וכמו שהובא לעיל אות ו) שענין המצוה לשמח - הוא החיוב לדאוג לספק הצרכים המיוחדים לחתן וכלה, וא"כ אין לחלק בזה בין החתן לכלה, דתרווייהו כאחד באים בזה, דתרווייהו נצרכים הם. ואשר ע"כ ודאי חיוב השמחה לרמב"ם הוא לשניהם, וכפי שמשמע מלשונו שם - "מצוה לשמח חתן וכלה".

אכן לשיטת הפוסקים (כנה"ג, האלף לך שלמה), שלמדו דמצות השמחה הוא הלכה של נשיאה בעול, ומשום דחתן דומה למלך, וא"כ תואר זה מצאנו בחז"ל דוקא ביחס לחתן ("כחתן יכהן פאר", "והוא

ו. הנוגע לחתן ולכלה - אם מחמת קורבה שכנות או חברות, או מחמת שמתפללים באותו בית הכנסת.

החיוב לשמח הוא בלא תנאי דהנאת סעודה, וצ"ב דעת הפרישה בזה, כיצד למד לגדר חיוב המצוה דשמחת חתן וכלה.

והנראה לבאר, דדעת הפרישה בזה כדעת הרמב"ם, דיסוד המצוה לשמח חתן וכלה עניינה הוא השלמת החסר והמצטרך להם, אלא שדקדק הפרישה מהגמרא (דכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו) לומר, דעיקר החיוב והקפידא דחז"ל הוא באופן שנהנה מסעודת החתן ואינו משמחו.

והביאור בזה נראה, דלמד הפרישה דאיכא בהך מצוה דחז"ל תרי דינים; מצוה קיומית ומצוה חיובית.

המצוה הקיומית - היא שקבעו חז"ל שם מצוה מיוחד על כל הבא ומספק צרכי החתן החסרים, ואף שאינו מכירם או אינו מחויב בשמחתם, דכל מעשה דסיפוק צרכיהם יש עליו שם מצוה מדרבנן.

אמנם קבעו חז"ל גם אופן בו מחויב האדם בהשלמת הצטרכותם של החתן והכלה (והיינו מצוה חיובית) וזהו באופן שבא ונהנה מהסעודה ומחסר מהחתן, ובאופן זה הטילו על הגברא חיוב לקום ולשמח החתן. והיינו תחת שהחסיר מהחתן יש עליו עתה חיוב כנגד לתת אף הוא חלקו בהשלמת צרכי החתן.

וזהו ביאור דברי הגמרא (ברכות ו:): שפתחנו בה, דאמרו חז"ל, דכל המספק צרכיו של חתן ובכלל זה השמחה לפניו - קיים מצווה. אמנם מי שנהנה וחסר מן החתן, ונמצא שלא רק שלא השלים צרכו, אלא עשה היפך המצוה - ונטל לעצמו, הרי שעובר ומחוייב תחת זה להחזיר. דגדר המצוה המתבאר בגמרא הוא - "השמירה על צרכי החתן", ואם לא סיפק לפחות שלא יחסר, וק"ל.

החתן יסודה במעשה כיבוד של הדר החתן הדומה למלך, ועל כן אין לזה שיעור.

אמנם השטמ"ק י"ל דלמד כדעת הרמב"ם, דגדר המצוה הוא מה שחייבו חז"ל להתעסק בצרכי החתן והכלה ולדאוג לספוקם. אכן אם אמנם יש להם די קהל לשמחם כדי סיפוקם, הרי שאין כאן יותר לסיבת החיוב ופטור מלשמחם, ואין צריך לבטל מתלמודו.

ח) ביאור חידוש העזר מקודש

ועל פי זה נראה לבאר, מה שחידש העזר מקודש, דמי שאומר הברכה דסידור קידושין או קצת מהשבע ברכות שתחת החופה שמקיים בזה שמחת חתן וכלה בשלימות.

ונראה כוונתו, דלמד כדעת הרמב"ם, דגדר המצוה שכונו לה חז"ל היא ההתעסקות לספק צרכי החתן והכלה, וכמו שנתבאר. והנה איתא ריש מסכת כלה (הובא בב"י אבהע"ז נה, א) דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנידה.

והרי, שאין לך צורך וחסרון גדול מזה לחתן ולכלה כסידור הקידושין או הז' ברכות תחת החופה להחזיר הכלה לחתן, והמתעסק בזה ודאי שמשלים צרכם וחסרונם. שכלל שיגדל חסרון החתן כך תגדל שלימות המצוה, ועל כן מקיים בזה מצות שמחת חתן וכלה בשלימות.

ט) ביאור חידוש הפרישה (שיש חיוב לשמח חתן רק אם נהנה מסעודתו)

והנה הבאנו לעיל דעת הפרישה, דחידש מהגמרא (ברכות ו:), דרק מי שנהנה מסעודת החתן הוא המחוייב לשמחו, ובאם לא נהנה מהסעודה אינו חייב בשמחה. וחלקו עליו בזה הבית שמואל והמקנה, דודאי

מנורה בגדרי המצווה לשמח חתן וכלה בדרום קסה

הרי שאין לרדת לפרטים, דאם כן נתנו דברינו לשיעורים (ומשום שכל חתן וצרכיו המיוחדים). ולכן סמך המחבר על הדוגמאות שכתב (ריקוד ודיבור), שיבין מדעתו כל איש חכם ונבון - מה צריך כל חתן ומהם חסרונותיו, ונותנים לחכם ראשי פרקים.

סיכום ודינים העולים:

(א) לשיטת הרמב"ם (ויתכן שכך פסק השו"ע), יסוד מצות חתן וכלה (שקבעו חז"ל מדבריהם), הוא סיפוק הצרכים המיוחדים שיש לחתן וכלה בענין חתונתם, ואף הריקוד והשמחה לפניהם בכלל זה. וכל המשכיל אל החתן לדעת חסרונו והצטרותו המיוחדת (מעבר לצרכים הבסיסיים שיש לכלל החתנים), מקיים בזה מצות חתן וכלה מדבריהם.

ובכל שתגדל הצטרות חתן והכלה לדבר, כן תגדל ותעצים גודל המצוה.

(ב) לשיטה זו, שיסוד חיוב המצוה הוא להשלים הצטרות חתן, הנהנה מסעודת חתן בלא לשמחו, הרי שעושה היפך המצוה ומה שכווננו חז"ל בדבריהם, ולזה אמרו שעובר בחמישה קולות, והיינו שמזלזל בדברי חכמים (יעוין רש"י ברכות שם) (פרישה).

ולפי זה, אם נהנה מסעודת חתן ולא שמחו (בריקוד או בדיבור טוב), אך נתן מתנה לחתן (כסף או שווה כסף), או שנתכבד באחת מהברכות שבחופה (עזר מקודש), או שעצם נוכחותו בחתונה משמחת את חתן,

אכן כל זה יש לו מקום, רק באם החיוב הוא להשלים צרכי חתן, אמנם המקנה והבית שמואל נראה שלמדו דיסוד החיוב הוא הנשיאה בעול עם חתן ע"י ההשתתפות בשמחתו, ובזה אין מקום לחלק ולחייב רק באם נהנה מן החתן, אלא בכל אופן חייב הוא לקום ולעשות מעשה לכבד ולשמוח עם חתן.

(י) ביאור דעת השו"ע

הנה הערנו לעיל בלשון השו"ע, מה שסתם לשונו ולא ביאר לכאורה את צורת השמחה הרצויה לכתחילה בשמחת חתן וכלה.

ויתכן לבאר, שאם נקט המחבר כשיטת הרמב"ם (וכפי המצוי הרבה), הרי שכיון שלשיטת הרמב"ם יסוד ושורש המצוה היא סיפוק צרכי חתן והכלה¹, הרי שבאמת אי אפשר לתת בזה פרטים, שכל חתן וכלה כפי חסרונו והצטרותו. אלא שעל כל פנים נקט המחבר את המצטרך בודאי לכלל החתנים והכלות, והוא הריקוד והדיבור דכלה נאה וחסודה (ויתכן שבדיבור זה (דכלה נאה וחסודה) יוצא י"ח לשיטת המחבר, דינא דגמרא לשמח את חתן בדברים, וכל אחד יוסיף כפי הצטרות חתן והכלה).

ולזה סתם המחבר דבריו, ולא כתב אלא שמצוה לשמח חתן וכלה. דכיון דס"ל כשיטת הרמב"ם ששורש המצוה היא השלמת הצטרות חתן והכלה, הרי שמעבר להצטרות הבסיסית (אותה כתב השו"ע),

ז. ואם נקט השו"ע כרמב"ם, דיסוד המצוה היא סיפוק צרכי חתן, צריך לומר שהטעם שחתן פוטר מתחנן (לדעת השו"ע) אינה משום ששמחת חתן הופכת לשמחתם וממילא יו"ט הוא אף להם (כדעת האחרונים), אלא כיון שאין לעורר דינים (ע"י נפילת אפיים) בזמן שמחת חתן, ומאותו הטעם שאין אומרים תחנן בבית האבל. וקצת ראייה לזה, ממה שכלל השו"ע אבל וחתן בחדא מחתא (באותו סעיף), ואפשר שחד טעמא להם (וחיפשי ומצאתי שכן כתב ערוך השולחן בדעת המחבר יעוין"ש).

כיון שסו"ס סיפק משהו מצרכי החתן, חשיב כמי ששימח את החתן ואינו עובר.

(ג) לשיטה זו, הרוצה לקיים מצות שמחת חתן וכלה בשלמות, יעניק לחתן ולכלה דבר שהם נצרכים לו ביותר, וכגון: אמירת ברכה מז' ברכות בחופה (להתיר הכלה לחתן), או יגרום להעצמת אורת השמחה בחתונה (שאם לא עכשיו אימתי), או שישמח את החתן בדיבורים הנצרכים לו ביותר, וכגון שיש בלב החתן דאגה במשהו על ענין השידוך (צד ספק כלשהו), ומרגיעו ומנחמו וכל כיוצא בזה.

(ד) לשיטה זו, המצוה היא לשמח את החתן והכלה בשווה, ואין העדפה לחתן על פני הכלה, דיסוד המצוה היא השלמת חסרון שניהם.

(ה) לשיטה זו, אם יש די משתתפים בחתונה ואין נוכחותו נצרכת כל כך, ואם לא יגיע לחתונה חסרונו לא יורגש (וא"צ לומר שלא תהיה פגיעה בשום צד מהמחותנים), אין צריך לבטל מתורתו וימשיך בלימודו.

(ו) לשיטה זו, הטעם שאם יש חתן בבית הכנסת אין אומרים תחנון, הוא משום שנפילת אפיים מעוררת דינים, ואין זה נכון לעורר הדינים במקום או בזמן שמחת חתן.

(ז) לשיטת כמה פוסקים (כן נראה מדברי כנה"ג, האלף לך שלמה ויתכן שאף המאירי), יסוד המצוה הוא הנשיאה בעול והשמחה עם החתן, מחמת חשיבותו (כמלך), וזהו אף הסיבה שחתן פוטר מתחנון, כיון שנמשכת שמחתו לכל הציבור מחמת חיובם זה.

(ח) לשיטה זו, עיקר המצוה היא השמחה ביחס לחתן, שחתן דומה למלך ואיתו יש לשמוח מחמת חשיבותו. אך ביחס לכלה לא מצאנו שנקראת מלכה, ומה שרוקדים לפניה ואומרים "כלה נאה וחסודה" - הוא בכדי לחבבה על בעלה, שעיקר השמחה בדידה קיימא.

(ט) לשיטה זו, אין שיעור לשמחת חתן ולעולם מבטלין תורה אף אם יש ציבור גדול לשמחם, כי ברוב עם הדרת מלך החתן (מאירי).





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא
עפולה

קריאת שם לבת בקריאת התורה בשבת השניה

לכבוד ידידי היקר הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א שלום וברכה וכט"ס!
אחדשה"ט כנאה וכיאה באהבה רבה!
ישר כח על המשלוח של הספרים היקרים והקבצים הנפלאים.

זיע"א על קריאת התורה באות ר"ל (טז)
שכתב, וז"ל: שיבחר המנהג לקרוא שם לבת,
בקריאת התורה, שבשבת שניה. עכ"ל.

הרי לנו מנהג נוסף בענין קריאת שם לבת,
לקרוא לה שם בקריאת השבת בשבת
השניה להולדתה.

בשורות טובות וכל טוב

רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא

מח"ס מריה ניהוח

עפולה

בקובץ מנורה בדרום (גליון כ"ח מרחשון -
תשפ"ב) כתב הרב ינון זורגרי
שליט"א בענין המקור לקריאת שם לתינוק
בברית המילה ובסוף דבריו כתב, וז"ל: ולגבי
בת י"א שמיד ביום עלותו לתורה קורא לה
שם, וי"א שימתין חמשה ימים אא"כ היום
השלישי חל בשבת, וי"א שיקרא לה שם
בשבת דווקא. ויש ממתנינים כמעט שלשים
יום שתצא מכלל נפל. עכ"ל.

מצאתי בס"ד בספר "מנהגי ופסקי סופר
המלך" (בני ברק תשמ"ב) מנהגיו
ופסקיו של הרה"צ רבי יצחק צבי ברנפעלד

מכתב ב'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' וש"ס

בני - ברק

לכבוד הגאון האדיר רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך, ופרדם יוסף החדש על המועדים וש"ס.

שלו' וברכה

קבלתי קובץ מנורה שבדרום לחושן תשפ"ב, ואהיות ולהפטר בלא כלום א"א אכתוב כעת ב' הערות לעת עתה.

ברכת ברקים ורעמים באמצע ק"ש וברכותיה

לפוסקים שמותר לברך ברכת רעמים וברקים באמצע שלומד יש לדון.

והנה בעיקרא דהאי מילתא י"ל בהא ע"פ מש"כ בברכי יוסף או"ח סימן לח שמה שחז"ל אמרו העוסק מן המצוה פטור מן המצוה לא אמרו כן בתלמוד תורה, ולכן יש לומר שיפסיק לגבי ברכת רעמים וברקים שעוסק בתורה, וכן כתב לדינא מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א בתשובותיו בסוף הספר שער העין תשובה ל'.^{*} ואולם

א). בעמ' קנז בעניית ברכת רעמים וברקים באמצע קריאת התורה, הנה נראה לענ"ד להחמיר בזה דלכאורה יש לומר בזה עוזבי ה' יכלו אף דהוי לדבר מצוה כיון דסו"ס עתה יש חיוב להקשיב לקריאת התורה, והא ראייה מהא דהרבה פוסקים כתבו שאם אדם לומד אינו חייב לענות לברכת רעמים וברקים, וכ"ש בני"ד שקוראים בספרו של הקב"ה, ואינו עניין לחובת ציבור או חובת יחיד דהא סו"ס עתה מקשיב ולומד, ואמנם

א. ובדרך אגב אוסיף, דמסופר על הגר"מ שך זצוק"ל ומובא בספר פניני רבינו האבי עזרי [עמוד סד'] בחורף אחד אולי בשנת תשי"ח בישיבה בפוניבז' באמצע הסדר לפני הצהרים כולם יושבים ולומדים ממש חרדת אלוקים מה נורא המקום הזה והרב שך יושב בישיבה גם הוא ליד גמרתו ושקוע השקיעות שלו היתה נוראה יכלו להסתובב סביבו אך הוא אינו שומע כלום פתאום נכנסו תיירים להיכל הישיבה בדרך כלל כשנכנסים אורחים זה מסיח את הדעת אך הרב שך שקוע וממשיך להיות שקוע אינו רואה ואינו שומע אף אחד הרב המספר שליט"א שהיה אז בחור ישב ליד הרב שך ופתאום רואה שהראש ישיבה כאילו מתעורר מתוך העיון העמוק בגמרא ובזריזות האופיינית שלו קופץ ממקומו קם ומתחיל לברך ברוך אתה וכו' הבחור שלצידו בס"ד הבין מה שקרה תפס את ראש הישיבה בידו ואמר לו זה לא ברקים אלו רק הבזקים של מצלמות של תיירים הוא הבין כי ראש הישיבה שהיה שקוע כה עמוק בלימוד ופתאום הבזיק לו אור בעינים וכיון שהיה זה בחורף ביום גשום חשב שזה ברק נעמד לומר את הברכה והראש ישיבה אמר לו יישר כח ומיד התיישב בחזרה והוא ממשיך ללמוד בלי להתעניין בכלום.

ומסופר על תלמיד הגר"א שבאמצע לימודו שמע קול רעמים ושאל את הגר"א אם יברך ברוך שכתו וגבורתו מלא עולם השיב לו הרב מי ששומע צריך לברך אך השאלה היא איך בכלל שמעת כי מי שלומד הוא לא צריך לשמוע אלא כל כולו צריך להיות נתון בלימוד ומובא מעשה שבישיבת הסבא מקלם היו לומדים בהתמדה גדולה ופעם באה מרכבה הדורה עם אנשי אצולה לבקר בישיבה ועצרו מול הפתח וגרמו רעש רב

בנ"ד. משא"כ באמצע תלמודו דהאריכו
בזה הפוסקים.

י"ל כנ"ל שכ"ז שעוסק בתורה, אבל לא
בקריאת התורה, וכמו דלכאורה אין חיוב
לתת צדקה באמצע קריאת התורה ה"ה

יבול נכרי בבית מלון

מהא שהרבה אנשים בחו"ל שהולכים
להתרים כספים ועוד ענינים נמצאים בבית
מלון של גוים, שלכאורה נראה שאין בזה
שותפות וא"כ ה"ה לכאן, ויש עוד להאריך,
והזמן קצר והמלאכה מרובה, ולא בעל
מלאכה אחת אני. וקוב"ה יתן לי כוח וזמן
להשיב ולכתוב על כל המכתבים והשאלות.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

החונה כאן ישיבת רש"ת כרמיאל

ב). בעמ' קס כתב שם הגאון רבי און
אברהם הכהן סקלי שליט"א תשובות
לשאלות הגאון רבי יעקב אהרן סקצילס
שליט"א שנשלח ע"י כת"ר שליט"א,
בשאלה ג' אודות אחד שמקפיד שלא לאכול
מיבול נכרי והוא כעת בבית מלון האם יש
חשש שכיון שהוא שכר שם מקום הרי הוא
כעושה מסחר עם יבול נכרי, והשיב, שלא
נראה שהשוכר חדר במלון נהיה שותף עם
בעל המלון שהרי רק שכר מהם מקום לינה
וקנה מהם את ארוחתיו ועל בעל המלון
לספק לו את המזון ואם אינו אוכל בעצמו
מהיבול הנכרי נראה לכאורה שלא נחשב
כסוחר בו עכ"ד, ולענ"ד יש להוסיף עוד

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

תגובה בענין זמן תפילת נעילה

השקיעה, ולכן אם נרצה לקבל להלכה שזמן נעילה הוא שמשא בריש דיקלי, בהכרח נצטרך לנקוט כהשיטה שהוא חצי שעה לפני השקיעה.

ב] ובזה יובן, שאותם אחרונים שכתבו שזמן שמשא בריש דיקלי הוא עשר דקות לפני השקיעה, זה מפני שבזמנם ובארצם היה המנהג כדעת ר"ת, ובידוע שעד לפני דורות מעטים היה המנהג כן ברוב תפוצות ישראל, בין ספרדים בין אשכנזים, ובשיטה זו הולך הרב פעלים שם, ותמהני על מה שכתב הרב מולקנדוב, שהמנהג להתחיל נעילה חצי שעה לפני השקיעה, ולסיים עד השקיעה. והרב פעלים כתב לפרש את טעם המנהג, מפני שסומכין על הפמ"ג והמאמ"ר, שאפשר להתחיל מפלג המנחה, ובאמת לא כך הם דברי הרב פעלים, כי תחילה העתיק בשם המאמ"ר שמנהגם להתחיל נעילה בפלג המנחה שהוא שעה ורביע קודם השקיעה, והסכים הרב פעלים שמשורת הדין מותר לעשות כן, אלא שכתב דלמצוה מן המובחר עבדינן כרב, להתחיל כשהחמה בראש האילנות, ומבואר שמנהגו היה להתחיל נעילה עשר דקות לפני שקיעה ראשונה, ולסיים עד שקיעה שניה, ולא נזכר בדבריו מנהג להתחיל חצי שעה לפני השקיעה, ולא הזכיר כלל ענין נשיאות כפים בתפילת נעילה, וענין נשיאות כפים נזכר בדברי הרב פעלים לפני כן, בדבריו אודות תפילת מנחה בתעניות ציבור. (וא"א להיכנס כאן לפרש את

הפתעה נעימה היתה לקבל את תגובת הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א על דברי הדלים, והנה דבריו נאמרו בחכמה והשכל וכדרכו, וכפי הנראה מדבריו, אינו חולק על עיקר דברי, רק על מה שכתבתי לפרש ע"פ דרכנו גם בדעת הרמב"ם, ע"ז הוא חולק וסובר שיש להרמב"ם בזה שיטה אחרת, אכן הנני רואה שהוא חולק על דברי רבינו הגר"ח ברב פעלים, שמפרש בדברי הרמב"ם קרוב לדברינו, ובעניותי יש להצדיק את הצדיק דמעיכרא.

א) תחילה הנני צריך לפרש נקודה חשובה, שבדברינו נקטנו בפשיטות, שזמן שימשא בריש דיקלי הוא חצי שעה ולכל היותר ארבעים דקות לפני השקיעה, ולא נעלם ממני שיש שיטה אחרת, שזמן שימשא בריש דיקלי הוא סמוך מאוד לשקיעה, וכך דעת הרב פעלים ח"ד סי' ה' בשם מוהר"ף, שהוא עשר דקות לפני השקיעה, ויש המקצרים את הזמן עוד יותר, שהוא רק ארבע דקות לפני השקיעה. אכן נראה פשוט, ששיטה זו יש לה מקום רק לדעת ר"ת, ששקיעה שניה היא ג' מילין ורביע אחר השקיעה, אשר לפ"ז יש מקום לומר, שתקנו חכמים להתחיל נעילה כמה דקות לפני שקיעה ראשונה, ולסיים עד שקיעה שניה, אבל לדעת הגאונים דקיי"ל כוותיהו, לא יתכן בשום אופן לומר, שתקנו חכמים להתחיל נעילה עשר דקות לפני השקיעה ולסיים תפלת הלחש וחזרת הש"ץ עד

דברי הרב פעלים שם, כי הענין דורש אריכות, ואינו נוגע כ"כ לענייננו).

ג] ועכ"פ ברור שדברי הרב פעלים אזלי אליבא דר"ת, ואנן דקיי"ל כדעת הגאונים, צריכין אנו לדון על הדברים מחדש, היאך יש לנהוג אליבא דהגאונים, (ויעו"ש ברב פעלים, שכתב שהמנהג בבגדאד בכל יום שיש מתפללין מנחה לאחר קריאת המגרב, שהוא עשר דקות אחר השקיעה, ובידוע שאין מקום למנהג זה אלא לדעת ר"ת).

ד] ומה שתמה הרב מולקנדוב על דברי השו"ע, איני מבין את תמיהתו, הלא מרן מדבר להדיא על הנוהגים לומר פיוטים וסליחות בחזרת הש"ץ, וידע מרן שא"א להספיק את התפילה עם כל הפיוטים אלא אם יקצרו וימהרו, ובאמת כך היא המציאות.

ה] ועתה נבוא להוכחת הרב מולקנדוב מתשובת הרמב"ם [בלאו רנו. מכון ירושלים נג] וזה לשון השאלה, ותורנו מה שאמרה הדרתו בספר אהבה, שאין מתפללין תפילת נעילה אלא סמוך לשקיעת החמה מי שקדם והתפלל קודם לכן בשעה ושעתיים ושלש שעות היוצא ידי חובה אם לא. תשובה, מי שהתפלל קודם זמן התפילה לא יצא ידי חובתו.

ו] ומפרש הרב מולקנדוב בכוונת הרמב"ם, שצריך להתחיל תפילת נעילה סמוך לשקיעה, ושיעור סמוך הוא חצי שעה, ואם

התחיל קודם לכן לא יצא ידי חובתו עכ"ד.

ולא הבנתי מי הכניסו לפלפול זה, והילך לשון הרמב"ם פ"ג מתפילה ה"ו, תפילת נעילה כדי שישלים אותה סמוך לשקיעת החמה עכ"ל. הרי מפורש ששיעור סמוך לשקיעת החמה, אינו לענין תחילת זמן נעילה, אלא לענין השלמת זמן נעילה, שצריך לסיים סמוך לשקיעה. ובאמת הב"ח סי' תרכ"ג הבין מלשון הרמב"ם, שצריך לסיים תפילת נעילה חצי שעה לפני השקיעה, אלא שהב"י וכל האחרונים אינם מפרשים כך, ומפרשים שכוונת הרמב"ם שיסיים עד השקיעה ממש, ואע"פ שבלשון חז"ל סמוך הוא חצי שעה, כתב הרב פעלים בשם יד אהרן, דלישנא דתלמודא לחוד ולשון הפוסקים לחוד, וזו היא האמת בעצמה ואין לזוז ממנה.

ז] והאמת היא שלא נזכר ברמב"ם כלל מתי הוא תחילת זמן נעילה, אלא שהמובן מדבריו הוא שיתחיל באופן שיסיים סמוך לשקיעה, ואין זה שיעור מוגדר וברור, כי בידוע שיש מאריך ויש מקצר, וא"א להוכיח שום דבר מתשובת הרמב"ם, כי המדובר שם הוא על מי שמתחיל ומסיים זמן רב לפני השקיעה, [ומה שנזכר בלשון השאלה שיש מתפללין שעה לפני השקיעה, צריך לפרש שאז כבר סיימו], וע"ז כתב שלא יצא י"ח, ועל כן כשאנו באין לקבוע זמן מוגדר וברור לתחילת זמן נעילה, א"א ללמדו מהרמב"ם, ואין לנו אלא לקבל דברי שאר הפוסקים, שהוא מפלג המנחה ולמעלה.



מכתב ד'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקנה

[א] יישוב מנהג ספרד להפטיר 'שובה' ישראל' בכל שבת שקודם יום הכיפורים

180 בשם הרב הנגיד [והוא ר' שמואל הנגיד בספרד, נפטר בשנת ד"א תתט"ז], שהביא שם את סדר ההפטרות לכל השנה [שהם תואמים כמעט בהכל למנהג הספרדים עד ימינו], ובעמ' 181 כתב בזה"ל [וע"ע בספר 'הלכות הנגיד' לר"מ מרגליות עמ' 108 שמשפט זה אכן מדברי הנגיד] ואנו כך נתנו לנו זקננו סימן; ד"ש אנו"ע אר"ק ש"ש. ופירושו שלש שבתות שבין צום הרביעי לצום החמישי בראשונה מפטירין דברי ירמיהו, בשניה שמעו דבר ה' מה מצאו אבתיכם, ובשלישית איכה היתה לזונה, ובשבת הסמוכה לתשעה באב מאחריה נחמו וכו', ובשבת הסמוכה לראש השנה מלפניו - שוש אשיש, ובשבת הסמוכה לו מאחרי - שובה ישראל, ואם חלה שבת בין יום כפור לחג מפטירין וידבר דוד. ואמר מר רב סעדיא ז"ל צריכין להפטיר בשבת שבין ראש השנה ליום כפור - דרשו ה' בהמצאו, ובשבת שבין יום כפור לחג - וידבר דוד. והאידנא נהגו בשבת שלפני ראש השנה - שובה, ובין ראש השנה לצום כפור - דרשו, ובין כפור לחג - שוש אשיש עכ"ד ספר האשכול [ומהמילים 'והאידנא' אלו דברי בעל האשכול, והוא מנהג פרוכנס, ואכמ"ל].

ובספר המנהגי [מוה"ק] עמוד רפ"ה כתב שמפטירים 'דרשו' לפני יום הכיפורים, ו'שובה' אחרי הכיפור דיפה צעקה

בגליון חשון תשפ"ב האריך הרב סקלי בדברים נכוחים בבירור מנהג ספרד עד היכן סיום הפטרת וירא עי"ש, ואגב זה ראיתי לנכון לברר עוד מנהג ספרד בענין הפטרת שובה הנוגעת לשנת תשפ"ב ותשפ"ג.

מנהג הספרדים ידוע ומפורסם שבכל שבת שקודם יום הכיפורים מפטירים 'שובה' ישראל, ונקראת שבת זו שבת 'שובה', ואף כשיש שבת בין יום הכיפורים לסוכות, כפי שחל בשנה זו, שנת תשפ"ב, וכפי שיחול בשנה הבאה, שנת תשפ"ג, ובשבת שבין יום הכיפורים לסוכות מפטירים 'וידבר דוד', ומימינו לא שמענו פוצה פה לחלוק על זה.

ועתה, בריש האי שתא, שנת תשפ"ב, כתב אחד מתלמידי החכמים תשובה בה העלה שיש לשנות המנהג ולהפטיר בשבת שלפני יוה"כ - דרשו, ובשבת שלאחרי שובה כדי לקיים את דברי הפסיקתא, והורה כן למעשה לשומעי לקחו, אולם נראה שאין בדבריו ממש לשנות את המנהג הפשוט, ואדרבה מגרעות נתן בשינוי המנהג, על כן אמרתי לבאר מנהג ספרד וקדמותו בענין זה, ומדוע אין לשנות מנהג זה כלל;

בירור מנהג ספרד

הנה מנהג ספרד בזה הוא יותר מ-1000 שנה, וכפי שהביא בספר האשכול ח"א עמ'

מקהלות אפריקא הספרדים נהגו כן שלעולם בשבת בנתיים אומרים שובה ולאחר עביר יוה"כ חוזרים לסדר ההפטרות ואומרים וידבר דוד, ובכל הצומות ובכללם צום גדליה אין מפטירין כלל וכו' עיש"ב.

והבה"ח בסי' תכ"ח אות נ' כתב: מיהו המנהג כסברא ראשונה כמ"ש בהגה דלעולם שובה קודם ליום הכפורים ע"כ.

ויש להוסיף שכ"ה בחמשה חומשי תורה שנדפס בקושטא שנת ש"ד שהפטרות הספרדים לפרשת וילך היא שובה ולאשכנזים דרשו עי"ש, וכ"ה בסדר הפטרות לכל השנה הנדפס בדירהנפורט שנת תקנ"ג, ושם נוסף שהפטרות האזינו לאשכנזים היא שובה ולספרדים וידבר דוד עי"ש. וכן בלוחות השנה של הספרדים בדורנו [עתים לבינה, כסא רחמים, אור החיים ועוד] כתבו בפשיטות שמפטירים שובה וידבר דוד.

בירור דעת הרמב"ם

כתב הרמב"ם בפיי"ג מהלכות תפלה הי"ט: מנהג פשוט בעירנו להיות מפטירין בנחמות ישעיהו מאחר תשעה באב עד ראש השנה, ושבת שבין ראש השנה ויום הכפורים מפטירין שובה ישראל ע"כ. וכתב הב"י בסי' תכ"ח שהרמב"ם לא חילק בין כשראש השנה בב"ג לכשראש השנה בה"ז, ונראה מדבריו שלעולם מפטירין בשבת שקודם כיפור שובה עי"ש. וכ"כ ביתר ביאור בספר תיקון יששכר בדף פ"ב ע"א על דברי הרמב"ם וז"ל ומשמע לעולם כן מפטירין בה אפילו שקורין בה האזינו כגון שאין שבת אחרת בין י"ה לסכות, אבל באם תהיה שבת בין יוה"כ לסכות לא הזכיר שם כלל, ובסדר ההפטרות שסדר בסוף ספר אהבה לכל הסדרים כתב

לאדם אפילו לאחר גזר דין וכו', ויש מקומות בספר שמפטירין שבת י' ימי תשובה - 'שובה'. ויש שאומרים אותו שבת שלפני י' הימים להזכיר על התשובה. ודברי שניהן לא יתכן לפי הפסיקתא, דשוש אשיש הוא משב דנחמתא לפני הראש, ודרשו שובה מתרתי דתיובתא והן לבסוף. כך קיבלתי בצרפת בשם רבינו יעקב מ"כ עכת"ד.

והאבודרהם בסדר הפרשיות וההפטרות כתב: ברוב מקומות בספר מפטירין שבת של עשרת ימי תשובה שובה ישראל ובשבת לאחר יום הכפורים וידבר דוד לה', ולא יתכן כי ההפטרות זו אינה מענין תשובה וצריך לומר בסוף תרתי תיובתא כמו שאמרנו. וכן כתוב בסדר ר"ח. וכן שמעתי שנוהגין בצרפת ובפרובנציה ע"כ.

ובספר תיקון יששכר [לר' יששכר בן סוסאן, בן דורו של מרן הב"י, נדפס לראשונה בשנת שכ"ד, ובשניה בצורה מתוקנת ומוגהת ע"י המחבר בשנת של"ט] בדף פ"ב ע"א לאחר שהביא את דברי האבודרהם הנ"ל כתב: והמוסתערבים יצ"ו תושבי הארץ וכן שאר רוב הקהלות יצ"ו אשר שם נוהגים כספרד וכן נהגנו כמותם גם אנו קהל המערביים יצ"ו אשר שם אחר הרוב ונוהגין לקרות לשבת שבין ר"ה ל"ה לעולם שבת שובה עי"ש.

ובשו"ת אהל יעקב [לר' יעקב ששפורטש, נפטר בשנת נח"ת] סי' ס"ד כתב בזה"ל המפטירין בשבת בנתיים שובה לעולם ואינם מקפידים על סימן הפסיקתא היא דעת הרמב"ם והגמ' ופוסקים אחרים ונהגו שבכל ארבעה צומות חוץ מט' באב אין מפטירין וכו', וא"כ במקומות הללו וזולת מהספרדים כמו האמבורג ורבים

בדיני ההפטרות דנו גם על מקרים רחוקים כמו ב' שבתות בחנוכה, ור"ח אב שחל בשבת שזה מצוי הרבה פחות מר"ה שחל בב' וג', וא"כ מדוע לא יכתוב הרמב"ם דין זה אם יש בו שינוי, אע"כ שלדעתו תמיד מפטירים שובה בשבת שלפני יוה"כ. וע"ע בספר אמת ליעקב [קמיניצקי] במגילה דף ל"א סע"ב שגם נשאר בצ"ע על דברי הכס"מ. ועל כן נראה שהביאור הנכון ברמב"ם הוא כמו שביאר בב"י וכמו שהסכימו שאר האחרונים, ומנהג עירו של הרמב"ם הוא כמנהג ספרד.

נמצאנו למדים מהאמור שהמנהג בספרד מאז ומעולם היה להפטיר תמיד שובה בשבת שלפני יוה"כ, ולאחר מכן להפטיר וידבר דוד, וכן הוא מנהג המוסתערבים והמעריבים ומנהג מצרים [עירו של הרמב"ם].

וא"כ גם אם נמצא איזו קושיא לא נוכל להיזיז מנהג קדום וותיק זה ממקומו, ובפרט שהרבה מחכמי הספרדים העידו על המנהג וקיימוהו, ואין אחר המנהג כלום.

ובר מן דין, נראה שבאמת אין שום הכרח לשנות המנהג ולהפטיר דרשו ושובה בשבתות אלו וכפי שנבאר;

האם יש סתירה למנהג ספרד מדברי

הפסיקתא

לעיל הבאנו את דברי המנהיג והאבודרהם שהקשו על מנהג ספרד מדברי הפסיקתא שמבואר שמפטירים דרשו ושובה שהם תרתי דתיובתא ע"ש. וכן הטור בסי' תכ"ח כתב: ויש נוהגין כשר"ה בב"ג מפטירין בין ר"ה לצום כפור שובה ובין צום כפור לסוכות וידבר דוד וסימן דפסיקתא

הפטרות האזינו ולקחתי אני מצמרת הארז ביחזקאל, וידוע הוא שאם תהיה שבת בין יוה"כ לסוכות אין קורין סדר בה אלא האזינו, ולא כתב שם מתרתי דתיובתא כלל אלא מה שכתבנו כאן שבשבת שבין ר"ה ליוה"כ מפטירין שובה ע"ד. וכן נקט בפשיטות בשו"ת אהל יעקב הנ"ל בדעת הרמב"ם ע"ש. והוא כמנהג ספרד בענין זה.

אלא שהכס"מ על הרמב"ם שם כתב בזה"ל כתוב במדרכי פרק בני העיר שנהגו ע"פ פסיקתא לאפטורי תלתא דפורענותא ושבע דנחמתא ותרתי דתיובתא והם נו"ע אר"ק שד"ש ע"כ, והיינו כשיש שתי שבתות בין ר"ה לסוכות, אבל ברוב השנים שאין שם אלא שבת אחת מפטיר שובה. ורבינו סתם דבריו ע"פ רוב השנים שאין שם אלא שבת אחת ע"כ, ומבואר שנקט שאין הכרח בדעת הרמב"ם דס"ל כמנהג ספרד. ובספר מעשה רוקח שם עמד בסתירת הדברים בין הכס"מ לב"י, וכתב ששני הפירושים יתכנו בדברי רבינו ואין בהם שום קושי ע"ש.

אולם נראה שדברי הכס"מ צ"ע, והעיקר הוא כדבריו בב"י וכפי שכתבו שאר האחרונים בדעתו, שהרי הרמב"ם לא הזכיר כלל הפטרות דרשו בצום גדליה, וכפי שדייק הב"י בסי' תקע"ה בדעתו, וא"כ דברי הפסיקתא יכולים להתקיים לפי הרמב"ם רק כשיש ב' שבתות לאחר ר"ה, ואם כך יוצא שהרמב"ם לא הזכיר את דין הפסיקתא [שזהו כשיש ב' שבתות], אלא הזכיר הנהגה אחרת שלא כתובה בפסיקתא [שזהו כשיש שבת אחת], וקשה מאוד ליומר כן. ועוד שהרי השכיחות שחל ר"ה בימים ב' וג' הוא כ-40 אחוז, וזה הוי מיעוט המצוי לכל הדעות, ומדוע לא יכתוב הרמב"ם מה דין ההפטרות בזמנים אלו. ובפרט שבגמ' ובפוסקים כשדנו

לא נקיים את דברי הפסיקתא, והרי אנו עושים כדברי הפסיקתא אף נגד התלמוד שלנו בענין ר"ח אב שחל בשבת שלא מפטירים איכה [חדשכים ומועדיכם] כתלמוד דידן [בסוף מסכת מגילה] אלא מפטירים שמעו דבר ה' כפסיקתא, וכ"ש במקום שאין התלמוד שלנו חולק צריכים אנו לעשות כדברי הפסיקתא, ולכן כתב החכם הנ"ל שכדי לקיים את דברי הפסיקתא יש לנו לנהוג כדעת הי"א שהביא השו"ע להפטיר בשבת לפני כיפור דרשו ובשבת לאחר כיפור שובה, ופירש כן בדעת מרן הגרע"י זצ"ל בחזו"ע ארבע תעניות עמ' תכ"ו שכך נראים פשטות הדברים שם, אלו תוכן דבריו.

והנה בדעת מרן הגרע"י זצ"ל כבר כתב הרה"ג בנימין חותה בשו"ת אליבא דהלכתא ח"ג עמ' פ"ח שבירר אצל בני ביתו של מרן זצ"ל ומעולם לא הפטירו דרשו בשבת שקודם יוה"כ ושובה לאחר יוה"כ אלא הפטירו כמנהגנו שובה ויידבר דוד, ועי"ש מה שכתב בזה בדברי החזון עובדיה.

ולעצם הקושיא מהפסיקתא - אין כל חדש, וכבר עמד בזה בספר תיקון יששכר בדף פ"ב ע"א [והביאו גם בשו"ת אהל יעקב הנ"ל עי"ש] וכתב בזה"ל ומה שנ"ל טעם שיצא מנהג להניח בזו השבת מדתיובתא שהוא בסימן הפסיקתא ולהפטיר בוידבר וכו', לפי שהפטירות כל הסדרים הם רמוזים בש"ס בפרק בני העיר וכו', והם של ענין הסדרים, ואילו סימן הפסיקתא לא נזכר בגמרא שם ולא נרמז כלל, ולכן תקנו המנהיגים הראשונים דבני ספרד ז"ל בספרד וכל שנהגו כמותם במקומות אחרות

מוכח כמנהג הראשון דקאמר תרתי דתיובתא ע"כ.

והב"י שם כתב וזת"ד ולי נראה מנהג זה עיקר דלעולם בשבת שבין ראש השנה ויום הכפורים מפטירין שובה שהרי הפוסקים קורין לשבת זה שבת שובה וגם הרמב"ם כתב בפרק י"ג מהלכות תפילה (הי"ט) דשבת שבין ראש השנה ליום הכפורים מפטירין שובה ולא חילק בין כשראש השנה בב"ג לכשראש השנה בה"ז [בדק הבית] וכן כתב רבינו ירוחם בנתיב ב' (ח"ג כ' ע"ד) לעולם שבת שבתוך ימי תשובה מפטירין שובה ישראל עכ"ל [עד כאן], ולהשלים תרתי דתיובתא יאמר דרשו בצום גדליה וכמו שכתבו התוספות (לא: ד"ה ראש חדש) והמרדכי בפרק בני העיר (שם) ויפה כח מנהג זה מכח המנהג הראשון דלמנהג הראשון לא איירי הפסיקתא אלא כשחל ראש השנה בב"ג דוקא ולמנהג זה איירי בכל השנים ע"כ. ומבואר דהב"י ס"ל שיש לקיים את דברי הפסיקתא ע"י שמפטירים בצום גדליה דרשו. וכך פסק בשו"ע ס"ח בסתם להפטיר בצום גדליה דרשו, ובשבת שובה, ולאחר יוה"כ ויידבר דוד. ובשם י"א כתב להפטיר בשבת לפני יוה"כ דרשו, ולאחר יוה"כ שובה. וחזינן מיניה שמחזר לקיים את דברי הפסיקתא לכל הדעות.

אולם מנהג ספרד הוא שלא מפטירים במנחת תענית לבד מת"ב וכפי שכתב הב"י בסי' תקע"ה ושכ"ד הרמב"ם והאבודרהם עי"ש, וכך מנהגנו כיום, ולפ"ז יוצא שאם נפטיר שובה בשבת לפני כיפור

א. המונח 'תרתי דתיובתא' מצאנוהו בדברי ר"ת המובאים במחזור ויטרי סי' רס"ב ובעוד ראשונים, אולם אין כוונתם שבפסיקתא עצמה כתובות המילים 'תרתי דתיובתא', דבפסיקתא לא כתוב כן, אלא שמסדר ההפטרות בפסיקתא לאחר ר"ה דרשו ושובה ולאחר מכן יום הכיפורים מבואר שצריכים להפטיר 'תרתי דתיובתא'.

כהפסיקתא ולהניח משל הש"ס כל זמן שמה שמפטירין ממנה בו הוא זמן מאורע של אותה ההפטרה ולא גם אחר שעבר הזמן, ומשעבר כפור עברו להם הימים המיוחדים לצעקת התשובה, לכך יש לחזור לסדר הפטריות הש"ס, ולא נחוש לאותה האחרת שנשארה בסימן הפסיקתא וכו', ואחרים השלימו לנהוג ככל סימן הפסיקתא הואיל ובכולו נהגו עד עתה ולא נשאר ממנו כי אם אחת האחרונה מפטירין גם אותה על הסדר אחר כפור, וגם להם יש קצת סמך מדר' יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין, זהו מה שנ"ל טעם לישוב המנהגות שיצאו ונתפשטו נהרא נהרא ופשטיה עכת"ד. הרי שכתב שבני ספרד בדוקא לא מפטירים כהפסיקתא בכה"ג משום דס"ל שאין הפטרת שובה לאחר יוה"כ מן הענין, ולא ס"ל שמשום ר' יצחק יפה צעקה וכו' הוי מן הענין, ואדרבה על הנוהגים להפטיר שובה לאחר יוה"כ כתב שיש להם 'קצת' סמך מדר' יצחק, אולם פשטות הדברים היא לא כך, ולכן אדרבה המנהג כן במקום שלא נהגו מגרעות נתן שנכנס בחשש הפטרה שלא מן הענין.

ויש להוסיף חיזוק גדול לדבריו של התיקון יששכר, שהמעין בדברי ר"ש הנגיד שהעתקנו לעיל [שהוא המקור למנהג ספרד וכו"ל] יראה שהזכיר את סדר ההפטרות

האמור בפסיקתא, ובסוף לא כתב הסימן 'שד"ש' אלא 'ש"ש', וביאר דהיינו שוש אשיש ושובה, ולא הזכיר דרשו. ואפשר לומר בב' אופנים; או שלא גרס בפסיקתא את 'דרשו', ולכן לא הזכירה. אולם נראה קשה לומר שלא גרס כן, שהרי כל הראשונים וכתבי היד גורסים פסקא זו. אולם לפי דברי התיקון יששכר נראה שבכונה השמיט משום שהספרדים לא נהגו להפטיר דרשו בצום גדליה, ופשטות דברי הפסיקתא היא שגם את דרשו וגם את שובה מפטירים לפני כיפור, שהרי כך הוא הסדר שם לאחר ב' ההפטרות הנ"ל ענין יום הכיפורים, וכיון שאין אנו מפטירים דרשו בצום גדליה השמיט הפטרה זו, ולאחר כיפור מפטירים הפטרה אחרת שהיא מענין הפרשה, ובפרט שאין מקור בפסיקתא להפטיר שובה לאחר יוה"כ, אלא זהו פירוש של חלק מהראשונים בדברי הפסיקתא [שאינו נראה מפשט הדברים], והדברים ברורים ונכונים.

ומעתה דעת לנכון נקל שלא רק שאין לערער ולשנות את מנהגנו שהוא מנהג קדום מעל 1000 שנה וכו"ל, אלא שהמשנה המנהג עושה היפך כונת מיסדי המנהג, ובא לתקן ונמצא מקלקל.

ועל כן נראה שהדבר פשוט שיש לנו להשאיר במנהג להפטיר שובה ויידבר דוד, ואין לנו הפטרת דרשו כלל.

ב] שיגור כוס של יין לאשתו נדה

הב"י בסי' קצ"ה סי"ג הביא את דברי הרשב"א בתורת הבית בשם הראב"ד בבעלי הנפש [שער הפרישה] שכתב על פי דברי השאלות [פרשת אחרי מות, סי' קי"ג במהדורת מירסקי] שאין לשלוח כוס יין לאשתו נדה, וכך פסק בשו"ע שם.

בגליון מרחשון תשפ"ב דן הרב אברהם הלר בענין שיגור כוס של יין לאשתו נדה בקידוש וכוס של ברכה וכדומה וצידד שם כמה צדדים להקל עי"ש. ונראה שיש לדון בזה מכיוון אחר בעצם דינו של השו"ע שאסר לשלוח יין לאשתו נדה עפ"י דברי הראב"ד, וכפי שנבאר בס"ד;

בשנו"ס], ולכן לא כתב שזוהי מחלוקת אלא שדעת השאלות לאסור, ולפי גירסא זו א"א לפרש שתנאי היה ביניהם דוקא, שהרי בסוף דבריו סיים 'ואי שתיא אתו לידי הרגל עבירה', ומשמע שזהו איסור לכו"ע, ולכן פירש שגם מה שכתב בתחלה 'מהודעא ליה' היינו שכך הדין לעשות לכולם, אולם לגירסתנו וגירסת ספר והזהיר ע"כ שא"א לפרש כן בדעה הראשונה, שהרי זוהי מחלוקת בין ב' הדעות וכנ"ל.

ולפי גירסתנו וגירסת ספר והזהיר - השאלות הביא בזה ב' דעות ולא הכריע כמאן ס"ל, וא"א לומר שדעת השאלות לאסור, ואדרבה הגאונים בשטמ"ק הביאו רק את הדעה הראשונה שזה היה 'סימנו', ואינו סימן לכולם.

והמאירי בנדה דף ס"ד ע"א הביא את דברי הראב"ד הנ"ל ופליג עליו וס"ל להיתרא, וז"ל ובשאלות החמירו אף להיות שותה בכוסו של בעל, וגדולי המפרשים מתמיהים בה וכו', אבל כל שאינו מיחידה לה וכו' ולדעתנו אף בזו מותר ע"ש. וכ"כ עוד בקצרה בכתובות ד' וז"ל וכן אין מכח הלכה איסור לשתות בכוס שהוא שותה אע"פ שבשאלות כתוב כן, שאין זה קירוב דעת ע"ש.

ועוד מצאנו לבה"ג בברכות פ"ז שכתב בזה"ל וכלה בשבעה יומי דהלולא ואיתתא בשבעה נקיים וביומא דמהלא כד מברכין ברכתא דמהלא אע"ג דלא טביל לה שארי לה כסא דברכתא למשתיה ע"כ. והנה ההעמק שאלה בפרשת אחרי מות ביאר בדברי בה"ג דס"ל דנדה דעלמא אסורה לשתות כוס של ברכה, ורק כוס נישואין וכוס מילה שיש לה שייכות בהם מותרת לשתות. ובשבעה נקיים כתב מתחלה כדעת הרמ"א בסי"ד שיש קולא בשבעה נקיים יותר מימי

אולם נראה שלראב"ד היתה גירסא חסרה בשאלות ולכן הסיק מזה את דינו להחמיר; דהנה בשאלות שם הביא את המעשה המוזכר בקצרה בכתובות דף כ"ב ע"א שאשתו של שמואל אמרה טמאה אני ונתנה אמתלא לדבריה, וכתב הוא מה היה המעשה שם, וז"ל שדר לה שמואל כסא דברכתא לדביתהו ולא קיבלה, איכא דאמרי דכי הוות יתבא נדה מהודעא ליה בכסא דברכתא 'ואיכא דאמרי נדה לא שתיה כסא דברכתא' דאמר מר משגרו לאנשי ביתו במתנה כי היכי דליהו שלמא ואי שתיא אתו לידי הרגל עבירה ע"כ. וכן העתיק בסתמא, כדרכו, בספר והזהיר [המיוחס למר חפץ אלון] פרשת מצורע עמ' 146 וז"ל ושלח הכוס לאשתו והחזירתהו לו וידע שמואל שנדה היא, יש שאמרו שכך סימן היה ביניהם כל זמן שמחזרת לו כוס של ברכה יודע שהיא נדה ויש שאמרו נדה אינה שותה כוס של ברכה כלל ע"כ. וכן גרס הר"ש בפירושו על השאלות [במהדורת מירסקי] ע"ש. והשטמ"ק בכתובות שם הביא בשם תשובות הגאונים רק את המ"ד הראשון וז"ל בזמן שהיא טהורה מקבלתו, בזמן שהיא נדה אינה מקבלתו, וזה היה 'סימנו' לידע אימת היא נדה ע"ש.

והנה לגירסא זו שיש ב' דעות בשאלות - הדעה השניה ס"ל שנדה אסורה לשתות כוס של ברכה שלא יבואו לידי הרגל עבירה [וכפי שפירש הראב"ד מדובר כששולח לה את הכוס], אולם הדעה הראשונה סוברת שאין איסור אלא שזה היה סימן ביניהם, אולם אין זה אסור לכו"ע, וזה מה שהדגיש בספר והזהיר שהעתיקנו לעיל. אולם לראב"ד נשמט בטעות הדומות ממלת דברכתא עד דברכתא שהדגשנו לעיל [כמו שחסר בכת"י אחד - עי' במהדורה הנ"ל

נדתה, אלא שכבר דחו האחרונים, וצ"ל שהיו נוהגות לטבול בין נדתה ללבונה כמ"ש התוס' בכתובות ס"א ועוד עי"ש. אולם תמוה לומר כן דהא בה"ג כתב להדיא אע"ג דלא טביל להו, ולא בא לסתום אלא לפרש, ואין לומר כלל שכונתו שלא טבלה 'טבילה שניה אלא ראשונה' כמבואר למעיין. אע"כ דס"ל כדעה שמתירה בימי ליבונה יותר מימי נדתה, וא"כ אנן דלא ס"ל כן אלא שמה שמותר בימי ליבונה מותר בימי נדתה, ומה שאסור בזה אסור בזה - א"כ צריכים להתיר בימי נדתה כימי ליבונה.

וא"כ נמצא שהשאלות וספר והזהיר הביאו בזה ב' דעות ולא הכריעו, ובתשובות

הגאונים מבואר כדעה הראשונה להתיר, וכ"ד המאירי, ודעת בה"ג להתיר עכ"פ בימי ליבונה אף שלא טבלה, ולדידן אין חילוק ואף בימי נדתה יש להתיר לדעת בה"ג, והראב"ד היתה לו גירסא חסרה בשאלות. ומעתה נראה ששאר הראשונים שלא הביאו חומרא זו ס"ל להתיר כדעה הראשונה בשאלות, והשו"ע שפסק להחמיר בזה כדעת הראב"ד זהו משום שחשב שדין זה מוסכם הוא וכפי מה שהיה לפניו.

אולם בהגלות נגלות כל הנ"ל נראה דשפיר דמי להקל בזה כדעת הראשונים הנ"ל להתיר לשלוח לאשתו כוס יין הן של ברכה והן של שאר כוסות.



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב - הרב שלום ארלנגר

זמן צאת הכוכבים לענין קריאת שמע ולענין יציאת השבת

אחר שקיעת החמה בא", ובשאר מקומות משתנה ע"פ הראות הכוכבים בכל מקום

ובגוף המאמר כתב שכן מתבאר מדברי הגור"ר והכה"ח ועוד פוסקים עי"ש.

אולם לקמן אאריך בזה שהם כתבו כן עפ"י פסק השו"ע בסי' רל"ה שצריך ג' כוכבים 'קטנים' [לגבי ק"ש], ובסי' רצ"ג שצריך ג' כוכבים קטנים רצופים [לענין מוצ"ש], אולם אין זה ג' כוכבים 'בינוניים' האמורים בגמ'.

וכבר הביא במאמרו את מה שכתב הרב בניש שעפ"י תצפיות מדויקות אכן רואים כוכבים בינוניים לאחר 18 דקות מהשקיעה, והם הם דברי הגמ', ואף שלא כולם רואים כן, ויש שטוענים שהשיעור הוא מאוחר יותר - מ"מ אין אומרים למי שלא ראה את הכוכבים שיבוא ויעיד, ואם יש כמה וכמה אנשים שרואים כוכבים בזמן המתאים לזמן הגמ' זה אומר שזה האמת, ומי שלא רואה - יש כמה סיבות לזה, אולם ודאי שכל הדחוקים שמנסים לומר למה זמן הגמ' לא מתאים למציאות כגון שזמנו של ר' יוסי מופלג וכדומה אינם נצרכים כלל, כיון שזמן הגמ' אכן מתאים למציאות.

"לכאורה צ"ל ששקיעת החמה הראשונה היא כמו ג' רבעי שעה קודם שקיעת גלגל החמה, ואם לא נאמר כן אין בידינו פירוש העולה יפה לשיטת ר"ת שאינו נגד דברי הפוסקים ומנהג ישראל"

זהו כעין פירוש היצחק ירנן ועוד פוסקים

בגליון תשרי תשפ"ב האריך הרב שלום ארלנגר בשיטת ר"ת בזמן צה"כ, אולם יש להעיר כמה הערות בדבריו, ואכתוב על סדר המסקנות שכתב;

"מדברי הפוסקים עולה דזמן צה"כ ידוע וברור ואין מקום להסתפק בו (ופירוש הדברים דיש כוכבים שהם בודאי בינוניים ואין מקום להסתפק שמא גדולים הם, וכן יש זמן שבודאי לא יצאו הכוכבים)"

ובגוף המאמר כתב שכן מתבאר מדברי המנחת כהן והחת"ס ועוד עי"ש. אולם בדברי הראשונים מפורש לא כך, אלא שאדרבה עיקר הספק הוא בכוכבים;

ז"ל תוספות בפסחים דף ב' ע"א: ולא קשה מההוא קרא לתנאי דפרק במה מדליקין דקאמר ר' יהודה משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין ואיכא למאן דאמר התם שני חלקי מיל שהוא לפי הנראה שעה גדולה לפני צאת הכוכבים דאין אנו בקיאים בצאת הכוכבים כדאמר התם לא כוכבים גדולים הנראין ביום ולא כוכבים קטנים הנראין בלילה אלא בינוניים ע"כ.

וז"ל תר"י בברכות דף א' ע"ב וכיון שכן ואין הכל בקיאים בין (בינוניים לקטנים) צריך ליהדר עד שיראו הקטנים וכן במוצאי שבת צריך ליהדר ג"כ שלא לעשות שום מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים ע"כ.

"זמן צה"כ כפי הנראה לעין וכפי העולה מדברי הפוסקים הוא קרוב להצוי שעה

לגבי ק"ש ובין לגבי יציאת השבת הוא יציאת ג' כוכבים בינוניים, שזה 18 דקות במעלות^א לאחר השקיעה, ולא כוכבים קטנים וגם לא רצופים;

שכתבו כן. אולם שיטה זו אינה נכונה כלל [יהא אומרה מי שיהא] שהרי לפי זה בחצות אין חמה בראש כל אדם.

ומעתה אבאר בס"ד שהעיקר לדינא בין

זמן יציאת הכוכבים לענין קריאת שמע

שהמיל הוא כ"ד דקות] ע"ש. וכ"ה בסמ"ג ובחינוך במצות תרומה [וכן הביא הר"י בירב בפירושו לרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת את דברי הרמב"ם בהלכות תרומות הנ"ל ע"ש], ומבואר דס"ל שהוא אותו זמן. וכ"כ הריא"ז בשבת ספ"ב גבי הכסיף העליון והשוה לתחתון הרי הוא לילה, וכל זה השיעור [של בה"ש] הוא מהלך שלשה רבעי מיל ע"ש, ומבואר שמזמן זה ואילך הוי לילה. ולפ"ז אף מי שאינו בקי בכוכבים בינוניים - יכול לשער בזמן זה של כמו שליש שעה.

ואפשר שדעת תר"י שכיון שהשיעור של ג' רבעי מיל הוא רק לפי אופק א"י ובבל וסביבותיה, אבל לפי אופק צרפת

הנה הטור בס"ה כתב רק את סימן הכוכבים. והב"י הביא בשם תר"י בתחלת מסכת ברכות שצריך לזהר עד שיראו הכוכבים הקטנים כיון שאין הכל בקיאים בין בינוניים לגדולים או לקטנים, וכ"פ בשו"ע בסתמא שצריך ג' כוכבים קטנים.

והנה בגמ' בשבת ל"ה יש עוד סימן חוץ מהג' כוכבים והוא מהלך שלשת רבעי מיל לאחר שקיעת החמה. והרמב"ם בפ"ז מהלכות תרומות ה"ב [בגירסאות המדויקות - ע"י ברמב"ם פרנקל שם] כתב שאוכלים בתרומה לאחר שיצאו ג' כוכבים 'והוא כמו שליש שעה לאחר שקיעת החמה' [והרמב"ם לשיטתו בפ"ה מ בפסחים פ"ג

א. וכבר נודע שזמני הנשפים, דהיינו לאחר השקיעה עד צה"כ, ולפני הזריחה עד עלות השחר, אינם קשורים לשעות 'זמניות', וכך דדק הרמב"ם בפ"ה מ בריש ברכות במקור הערבי, שבזמן עלות השחר כתב שעה וחומש מן השעות 'אלמעתדל', ובפסחים פ"ג שכתב את שיעור המיל כתב מן השעות 'אלאסחוי', והיינו שבפסחים מדובר בשעות שוות שזהו תרגום 'אסחוי', משא"כ בברכות לענין עלות השחר כתב 'אלמעתדל' דהיינו 'מומצעות', ואינן שעות זמניות וכפי שכתב הרמב"ם שם לענין ק"ש בסוף ג' שעות דהיינו שעות 'זמניות' ע"ש - ע"י בכל זה בספר הזמנים בהלכה פרק י"ז הערה 2 ע"ש. וע"ש בפריקים י"ז-י"ט בענין שיטות המעלות, מקורה ואמיתותה.

ויש לוחות שנה שמחשבים את זמן צה"כ ועלות השחר בשעות זמניות, וטועים טעות חמורה, בעיקר בימות החורף שצה"כ לפי שיטתם הוא 13.5 דקות זמניות לאחר השקיעה שבחורף זה 11.25 דקות בלבד, וזהו דבר שאינו נכון במציאות כלל שיראו ג' כוכבים בימות החורף לאחר 11 דקות מהשקיעה. וכן זמן עלות השחר בחורף לשיטתם הוא שעה לפני הזריחה לפי חישוב של 72 דקות זמניות, כך שבתענית עשרה בטבת כותבים בלוח הנ"ל שזמן עלות השחר הוא 6.40 [בערך], בעוד שלפי האמת [שזו שיטת המעלות] כבר ב6.25 יש את כמות האור הנצרכת לעלות השחר, ומי שאוכל בין 6.25 ל6.40 בחשבו שעדיין לא הגיע עלות השחר ולא התחיל הצום - חשיב אוכל בצום ממש.

ויש הטוענים ששיטת המעלות היא שיטה מחודשת שלא ידעוה הקדמונים ולכן אין לנהוג לפיה. אולם אדרבה, בזמן חז"ל זה מה שעשו, שהרי מבואר במשנה ביומא פ"ג אמר להם הממונה צאו וראו אם הגיע זמן השחיטה וכו', הרי שהיו מסתכלים בשמים ממש, וכשרואים קרן אור זהו סימן שעלה השחר, וכיון שסימן זה מתאים לשיטת המעלות, ודאי שזו השיטה העיקרית.

הוא לפי קרוב לשליש שעה וא"צ להחמיר יותר מזה, וגם בחו"ל א"צ להחמיר לפי שהיום נודע שיטת המעלות ומחשבים את היחס של השמש לכדור הארץ בזמן זה בא"י ומתאימים אותו לשאר המקומות בעולם וזה הזמן העיקרי. וכן מתבאר מדברי החסד לאלפים בסי' רס"א שכתב בזה"ל: ואם נראו ג' כוכבים בינוניים, או למי שאינו בקי בבינוניים שצריך להחמיר להמתין לראות ג' כוכבים קטנים, אז לכולי עלמא הוי לילה גמורה בין להקל בין להחמיר ע"כ, הרי ששיעור ג' כוכבים קטנים זה למי שאינו בקי, אבל לבקי השיעור הוא בג' כוכבים בינוניים, וכיון שאנו בקיאים בזה עפ"י השיעור של ג' רבעי מיל, וגם על פי הבדיקה במציאות - אפשר לתחלה לסמוך על שיעור זה.

וספרד וגלילותיהם השיעור הוא יותר מזה כנודע [בתקופת ניסן - בספרד כ"ד דקות מאוחר מא", ובצרפת כ"ד דקות. ובתקופת תמוז בספרד כ"ד דקות מאוחר לא", ובצרפת כ"ד דקות], וא"כ צריך לשער רק לפי ג' כוכבים ולא לפי הזמן [והשיעורים הנ"ל של המעלות, וההפרש בין א"י לארצות הנ"ל לא היו ידועים בזמנם], וכיון שלא היה להם את אומדן הכוכבים הבינוניים שכיונו אליהם חז"ל [דהא גם אנו אם לא היה לנו את ההשוואה של הזמן לכוכבים היה קשה לנו לדעת לאיזה כוכבים כיונו חז"ל, וראיה שגם כיום לא קל לראות כוכבים לאחר כ"ד דקות, ורק משום שאנו יודעים שזה הזמן אנו מתאימים את הכוכבים לזמן זה] אמר לשער בקטנים, אבל בא"י וסביבותיה עיקר השיעור

שיעור המיל למעשה

מתחום למודיעים לא יהיה מגיע לירושלים בעוד שיש שמש נראה בעין בעולם עי"ש. וכ"ה במאירי שם וז"ל שמהלך של אדם בינוני מהנץ החמה שהיא יציאה בכי טוב עד חצות חמשה עשר מיל ומחצות ולמעלה עד שקיעת החמה שהיא זמן שחיטה חמשה עשר מיל וכו' עי"ש. וכן מתבאר מדברי הערוך ערך מדעת שכתב אמר עולא מן המודיעית לירושלים ט"ו מיל עי"ש. וכ"ה במדרש שכל טוב פרשת בא מן המודיעים ולירושלים דהיינו ט"ו מיל עי"ש. וכן העתיק הר"ד בפסקיו את דברי עולא להלכה עי"ש. וכ"כ להדיא הרלב"ג בפרשת בהעלותך וז"ל למדנו שדרך רחוקה תוגבל לפי היום ההוא שהוא בתכלית מה שאפשר מעת הזריחה עד חצות שנכנס זמן חיוב שחיטת הפסח ולזה שיערו חכמים שזה השעור הוא ט"ו מיל כי כן מהלך אדם בינוני מעת הזריחה עד חצות

לעיל הזכרנו את דברי הרמב"ם, הסמ"ג והחינוך דס"ל שהמיל הוא כ"ד דקות. ובאמת שכ"ד רוב הראשונים; הנה רב שרירא ורב האי גאונים בתשובת מהר"ם אלאשקר בסי' צ"ו כתבו דליתא לדרבא ולברייטא דר' יהודא [בפסחים צ"ד] דס"ל כחכמי ישראל שחמה מהלכת תחת עובי הרקיע אבל האמת כחכמי אומות העולם וכו' עי"ש. ולפ"ז גם הם סוברים כעולא, וא"כ ס"ל שהמיל הוא כ"ד דקות. ויש להוסיף שגם מדברי הרמב"ם בחיבור בפ"ה מהלכות ק"פ מפורש כן דהא פסק כעולא שיש ט"ו מיל מהזריחה עד חצות עי"ש, וזה מתאים לחשבון כ"ד דקות למיל. וכ"ה להדיא בר"י מלוניל בפסחים שם וז"ל ומודיעים שם עיר רחוק לירושלים מהלך ט"ו מיל וכו' וס"ל להאי תנא שמהלך אדם בינוני הם מהלך ל' מיל מזריחת השמש עד שקיעתו וכיון שהוא מחצות ואילך חוץ

עיי"ש, ולפ"ז ג"כ המיל הוא כ"ד דקות, וא"כ נמצא שיש לנו כעשרה ראשונים דס"ל שהמיל הוא כ"ד דקות.

ובענין הקושיא שהקשו סתירה בדברי הרמב"ם בפה"מ ריש ברכות
[שכתב שעלות השחר הוא שעה וחומש לפני הזריחה] ופסחים [שהמיל הוא 24 דקות, ולפי הגמ' בפסחים שעלות השחר הוא ה' מיל לפני הזריחה זה יוצא שעתיים קודם הזריחה] - הנה להאמור לעיל קושיא זו קשה גם בדברי הרלב"ג שמפורש בדברי שהמיל הוא כ"ד דקות, אולם בפירושו לאיוב מ"א כתב וז"ל עיניו כעפעפי שחר - הוא המקום מהאופק שיזרח ממנו השמש שהוא מאיר טרם זרוח השמש כמו שעה וחומש שעה עיי"ש, ומפורש שעמוה"ש הוא שעה וחומש כדעת הרמב"ם. ונראה בס"ד שהישוב הוא שהם כתבו כן עפ"י המציאות ועפ"י התכונה וכמו שמפורש ברמב"ם בפה"מ, ולא עפ"י הגמ' בפסחים. והגמ' בפסחים דיברה על מהלך אדם ביום ויתכן שמקדים ומחשיך לפני עלות השחר ולאחר צאת הכוכבים, דהא בלא"ה אנו צריכים לתירוץ הגר"א בס"י רס"א על סתירת הסוגיות שהקשה ר"ת בין פסחים לשבת מתי הוא צה"כ, ותירץ הגר"א [שהוא התירוץ המתאים לדעת הגאונים והרמב"ם] שהגמ' בפסחים לא דיברה על צה"כ ההלכתי אלא על מהלך האדם, שמהלך גם לאחר צה"כ כל עוד יש אור עיי"ש, וא"כ אף אנו נאמר גם לענין עלות השחר שאינו עלות השחר ההלכתי אלא שיעור הילוך אדם שמקדים לפני עלות השחר. ועכ"פ אין בדברי הרמב"ם חזרה וכמו שאין בדברי הרלב"ג חזרה, אלא הא והא איתא, עלות השחר הוא זמן שעה וחומש קודם הזריחה, ושיעור המיל הוא 24 דקות.

ובדעת תה"ד בס"י א' שכתב ששיעור המיל
הוא רבע שעה ועוד חלק אחד מעשרים בשעה, שפשטות הדברים שזהו 18 דקות - ידועים דברי החק יעקב בס"י תנ"ט שכתב שאפשר לפרש דבריו דמיירי בשעות גדולות שכל שעה היא 75 דקות, וא"כ המיל הוא 22.5 דקות עיש"ב, וכן אפשר לומר בדעת הרמב"ן בתורת האדם והרשב"א בריש ברכות, והרא"ה ואלאשבילי בברכות כ"ז, ואכמ"ל בביאור ענין זה.

ומי שמצאנו במפורש דס"ל ששיעור המיל
הוא 18 דקות הוא הרס"ג בסידורו עמ' כ"ט לגבי איסור תפלה כשצריך לנקביו שהשיעור הוא 'שעה וחומש' מן הזמן הממוצע [אלזמן אלמענדל] עיי"ש, הרי דס"ל ששיעור ד' מיל הוא שעה וחומש מן השעות הרגילות של 60 דקות, שזה יוצא 18 דקות למיל.

ומ"מ, מכיון שראינו שרבים מהראשונים ס"ל
כרמב"ם ששיעור המיל הוא 24 דקות, ודאי שיש לנקוט כן עכ"פ לחומרא, ואין להקל כשיעור של 18 דקות, אף אם נפרש כפשט דברי תה"ד שכיון לשעות רגילות וא"כ ס"ל ששיעור המיל הוא 18 דקות, וכן פסק השו"ע בכמה דוכתי - מ"מ כיון שהשו"ע לא זכר מדברי הרמב"ם וסיעתו הנ"ל, אין לנו לנקוט כן במוחלט, אלא לכל היותר להחמיר את הדעה הזו, אבל להקל לא, ונ"מ לענין ברכת הגומל שיש להחמיר ולברך רק בשיעור של שעה ושלושים ושש דקות ולא בשעה וחומש שעה.

ולכן לענין זמן צה"כ אין להקל בזמן של
13. 5 דקות מהשקיעה אלא יש להחמיר כ18 דקות. ויש להוסיף שבנידון ידין אין שום דעה הסוברת שלאחר 13. 5

הזמנים בהלכה פרק מ"ז ונ', וכן בקובץ המעין כרך נ"ה תמוז תשע"ה במאמרו של הרב דרור פיקסלר עיש"ב. וכיון שהזמן האמיתי משוער במעלות, ובקיץ לכל היותר מגיע לכ"ב דקות - מה שנהגו במקומות רבים שמתחילים תפלת ערבית עשרים דקות לאחר השקיעה - מנהג נכון הוא, שעד שמגיעים לק"ש הוא כעשרים ושנים דקות [למנהג הספרדים שאומרים גם חצי קדיש קודם ברכו], ואף בימות הקיץ שפיר דמי.

דקות מהשקיעה הוי צה"כ, שהרי הרמב"ן וסיעתו וכן תה"ד והשו"ע ס"ל כר"ת שרק לאחר ד' מיל הוי צה"כ, והגאונים והרמב"ם ס"ל שרק לאחר 18 דקות הוי צה"כ, ואם כי אין המחלוקת תלויה אחת בשניה, מ"מ אין להמציא מעצמנו שיטה חדשה שאף אחד לא סבר אותה, שהרי לא היה מי שהיקל לאחר 13. 5 דקות אלא לכל הפחות 18 דקות.

ובפרט ששיטה זו של י"ח דקות מתאימה ממש למציאות וכפי שכתבו בספר

זמן צאת הכוכבים לענין יציאת השבת

בלילה, דאילו בבינונים הוא לילה גמור לכל דבר, הוסף עד הקטנים משום תוספת. ובירושלמי אמרו והוא דיתחמון ג' כוכבין דכדמון חד כוכבא, פ"י שיראה ג' כוכבים רצופים כאילו נראין תוך אמה אחת, ויש מפרשים תוך ד' אמות ע"כ.

הב"י בסי' רצ"ג הביא בשם תר"י שצריך לזהר שלא לעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולפי מה שכתבנו לעיל - אנו שנמצאים באופק א"י ובקיאם בזמן האמור בגמ' ובכוכבים - סגי לן בג' כוכבים בינוניים.

והשו"ע פסק דבעינן ג' כוכבים קטנים ורצופים, וזה דבר שלא נמצא בראשונים אלא או קטנים או רצופים.

עוד הביא הב"י בשם הר"ן עפ"י הירושלמי שמדין תוספת שבת צריך ג' כוכבים רצופים. והנה מקור דברי הר"ן הם מהרמב"ן בתוה"א שהקשה לר' יוסי תוספת יציאת קדש מאי ניהו וכתב וז"ל ויש לומר בדקדוק כוכבים גדולים אי נמי כעין שאמרו בירושלמי בברכות ובלבד דיתחמון תלתא כוכבים כד מן חדא כוכבתא כלומר רצופין במקום אחד, הא מפוזרין אסור בעשיית מלאכה משום תוספת עי"ש. והנה הר"ן הזכיר רק את תירוצו השני של הרמב"ן שהוא כוכבים רצופים. והמיוחס לר"ן בשבת ל"ה כתב בסתמא רק את תירוצו הראשון שהתוספת זהו בכוכבים קטנים עי"ש. והריטב"א בשבת ל"ה ובר"ה ט' ובפסחים נ' כתב את ב' תירוצי הרמב"ן, וז"ל בר"ה ט' ושיעור התוספת ביציאתו הוא שימתין עד שיראה ג' כוכבים קטנים שאינן נראין אלא

ובעצם הדין של הרמב"ן וסיעתו הנ"ל - דבריהם מחודשים ושאר לא כתבו כן ואדרבה מבואר בדבריהם שאין הברל בין מוצ"ש לשאר דיני התורה ובג' כוכבים בינונים הוי יציאת שבת אלא שצריך להוסיף מעט משום תוספת אבל לא צריך רצופים ולא קטנים;

הנה הרמב"ם בפ"ה מהלכות שבת ה"ד כתב משתקע החמה עד שיראו ג' כוכבים בינונים הוא הזמן הנקרא בה"ש 'בכל מקום' וכו' ומשיראו ג' כוכבים אלו הבינונים הרי זה לילה ודאי וכו' עי"ש, ולדעת רבים מגדולי האחרונים הרמב"ם ס"ל דין תוספת שבת מדרבנן וכללה במנהג התקיעות בסוף

הפרק [כ"ד הרדב"ז בלשונות הרמב"ם סי' קי"ג ורס"ח, הראנ"ח המובא בכנה"ג סי' רס"א הגב"י אות ב', זרע אמת ח"א סי' ל"ג, וכן מפורש בדברי ר"א בספר המספיק שהביא מהר"ם אלאשקר בסי' צ"ו שיש דין תוספת שבת מדרבנן עי"ש], ושם כתב הרמב"ם שבמוצ"ש תוקעים לאחר צאת הכוכבים להתיר העם למלאכה עי"ש, ומבואר כנ"ל שמעט לאחר צה"כ הוי יציאת השבת. וכ"כ להדיא ספר הבתים בשער ו' וז"ל יש מן הגדולים שאמרו שאינו לילה גמור לענין היתר מלאכה במוצאי שבת ובמוצאי יום הכפורים ולענין תענית במוצאי תשעה באב עד שיראו שלשה כוכבים רצופים קרובים זה לזה, ויש מי שאמר כי אחר שיראו שלשה כוכבים גמורים באיזה מקום שיהיו הרי זה לילה גמור, וזה נראה עיקר ע"כ, ומבואר דס"ל דלא כרמב"ן הנ"ל. וכ"כ להדיא הריא"ז וז"ל שלשה לילה וראוי להדליק במוצ"ש ולא כוכבים גדולים שפעמים נראים ביום ולא קטנים שאינן נראים אלא בלילה עי"ש, ומבואר כנ"ל ששיעור זה הוא גם במוצ"ש אע"פ שריא"ז גופיה כתב לעיל מיניה שצריך להוסיף מחול על הקודש בין בכניסתו ובין ביציאתו עי"ש, ומבואר כנ"ל שההוספה היא במשהו ולא בכוכבים קטנים. וכן מתבאר מדברי הר"ם בסידורו עמ' קכ"ג שכתב וז"ל ובצאת שלשה כוכבים הוא זמן מוצאי שבת ומתפללים בו מעריב וקוראים לפניו קריאת שמע עי"ש, ומבואר מדבריו שאלו כוכבים רגילים וזמן מוצ"ש הוא זמן ק"ש של ערבית.

והנה הרמב"ן כתב את חידושו עפ"י הירושלמי בברכות שהביא שגרס בו דיתחמון תלתא כוכבין 'כד מן חדא כוכביא', וכע"ז גרסו הריטב"א והר"ן הנ"ל, וכע"ז

גירסת ראבי"ה. אולם לפנינו הגירסא 'בר מן הדא כוכבתא', וכ"ה ברשב"א בריש ברכות, וכע"ז בר"ח שבת ל"ה בר מן 'חד' כוכבתא. וכבר כתבו לנכון בספר תולדות יוסף למהר"י שווארץ מדף מ"ח והלאה וכן בספר פירושים וחדושים בירושלמי למהר"ל גינצבורג מדף 18 והלאה שגירסתו ופירוש הרמב"ן תמוהים מאוד, והעיקר הוא כגירסתנו, והפירוש הוא ש'כוכבתא' היינו כוכב נוגה שהוא נקרא 'כוכבת' בלשון העמים [וכן בערוך השלם ערך אסתירא וערך ככב עי"ש], והוא אחד מג' כוכבים הנראים קודם השקיעה [מלבד צדק ומאדים] והוא הנראה ביותר, וכונת הירושלמי היא שהג' כוכבים הם מלבד כוכב הנוגה שנקרא כוכבתא שהוא כוכב גדול, ומתאים ממש לנאמר בבבלי לא כוכבים הנראים ביום וכו', והירושלמי לא מיירי במוצ"ש כלל אלא בדין צה"כ דעלמא, וזהו הפירוש האמיתי בירושלמי, ואין כל ראייה לדברי הרמב"ן, ואדרבה מסתימת התלמוד והגאונים והראשונים נראה שלא כדבריו, דהא הגמ' קאי במסכת שבת בעניני כניסת ויציאת השבת ואיך לא זכרו שמדין תוספת צריך כוכבים קטנים, וע"כ דליתא להני מילי, והעיקר כדעת הגאונים והרמב"ם גם בזה שבצאת ג' כוכבים בינונים ומעט אחרי מותר לעשות מלאכה.

והבה"ח בסי' רצ"ג כתב בשם החס"ל שזמן יציאת ג' כוכבים קטנים רצופים הוא כחצי שעה לאחר שעה י"ב עי"ש, שזה 40 דקות לאחר השקיעה, וכ"כ עוד אחרונים מאחרוני ספרד. אולם לפי האמור, זהו זמן יציאת ג' כוכבים קטנים רצופים, אבל מעיקר הדין סגי בג' כוכבים בינונים גם למוצ"ש, ועם תוספת שבת אפשר שב25 דקות לאחר השקיעה שרי בעשיית מלאכה.

סיכום

מצוות התלויות בלילה [כגון אכילת מצה ושיבה בסוכה וספירת העומר] ובין לענין יציאת השבת, אלא שלענין יציאת שבת יש להוסיף כמה דקות משום תוספת שבת.

עמנואל מולקנדוב

לילה לכל דיני התורה הוא בצאת ג' כוכבים בינוניים, שהוא כ-18 דקות במעלות באופק א"י [כשהשמש נמצאת 4.8 מעלות מתחת לאופק], ובשאר הארצות יש לחשב לפי המעלות הנ"ל שהוא בכמה דקות מאוחר יותר מאופק א"י.

זמן זה הוא בין לענין ק"ש ושאר

הרב שלום ארלנגר

לכבוד הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א

ועכ"פ בדבריהם מבואר דבהראות כוכבים קטנים יצאנו מכלל ספק (ובפוסקים מבואר בדרכנן סגי בכוכבים בינוניים, ומבואר שבעצם בקיאים אנו גם בבינוניים ורק משום חומרא בדאו' מחמירים).

ב. נתבאר בארוכה דאכן זמן הגו"ר היינו כוכבים קטנים ורצופים וכן זמן הכה"ח הוא לכה"פ כוכבים קטנים, אבל זמן החת"ס והבא"ח והביאווה"ל הוא זמן כוכבים בינוניים, והוא קרוב לזמן שכתב הגרימ"ט ולזמן שהורה החזו"א, והזמן שהורו לזמן מוצ"ש הוא כעין זמן הגו"ר והמנח"כ והחס"ל ורו"ח ובא"ח וכה"ח ועוד וע"כ נראה שכולם הולכים בדרך אחת (וזמן קרוב לחצי שעה הוא זמן ג' כוכבים בינוניים, ובמוצ"ש יש להוסיף ע"ז).

ג. בענין הקושיא מחצות עי' מש"כ באות י'.
ד. אחר האמור שזה הוא זמן העולה מדברי הפוסקים עדיין עלינו לדון על הקדמת זמן צאה"כ מג' טעמים שהם אחד בשורשם.

א) שיש שראו כוכבים ח"י רגעים אחר שקעה"ח.

א. בדברי התוס' מבואר שזמן ביהשמ"ש הוא ספק אם יצאו כוכבים בינוניים [כ"ה להדיא בתוס' שבת לה שהובא בדברינו אות א', ובתוס' מגלה כ ע"ב ד"ה והא, וכן נראה כונת התוס' בפסחים וכמו שפי' המהרש"ל וכ"ה בתוס' הרא"ש, אם מע"כ פי' את דברי התוס' באופ"א, אז יש כאן שיטה חדשה בדברי התוס' ודלא כר"ת, ואכן לשיטה זו אין אנו בקיאים בצאה"כ כלל, ואין זכר לשיטה זו בפוסקים ודו"ק]

אבל כעבור זמן ביהשמ"ש יצאנו מן הספק.

וכן קודם ביהשמ"ש אין אנו מסתפקים שמא יצאו כוכבים.

ובכל הפוסקים נזכר תדיר קודם ביהשמ"ש, סמוך לביהשמ"ש, ביהשמ"ש, צאה"כ.

וכפי שנתבאר היה זה זמן ברור - שאף אם נסתפקו בו לפעמים, אבל היה זמן שברור שעדיין אי"ז ביהשמ"ש, והיה זמן שהיה ברור שהוא כבר צאה"כ.

ודברי תר"י הוא חומרא משום שאין הכל בקיאים, ואינו ענין לעקר הזמן,

ו"א"כ אחר שבידינו לקיים דברי הגמ' עם צאה"כ של הפוסקים למה לנו לנטות מדבריהם.

ז. ואמנם ברמב"ם מבואר דצאה"כ הוא כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה. אבל גם זה אינו מבורר מהו שקיעת החמה, ואפשר שהוא זמן נמשך גם כמה רגעים אחר התכסות הגלגל, וכדברי מהר"ח מוולאז'ין והגר"ז ועכ"פ אם הזמן העולה מדברי הפוסקים הוא כ"ו רגעים אחר שקעה"ח, ובמקום שהוא גבוה קצת שכמדומה שכן הוא רוב מקומות אזי הוא פחות, ובירושלם הוא כ"א רגעים אחר שקעה"ח בניסן ותשרי אין להוציא מדברי הרמב"ם היפך זה.

בברכה מרובה

שלו' ארלנגר

ב) שבגמ' מבואר שזמן ביהשמ"ש ג' רבעי מיל.

ג) שברמב"ם הלכות תרומות (ובסמ"ג ובחינוך) מבואר דצאה"כ הוא שליש שעה אחר שקעה"ח.

ה. כיון שבפוסקים מבואר שסמכו על זמן צאה"כ שבידם לקולא (וכמש"כ באות ז) נ"ל שלא לנטות מדבריהם ולומר דאינהו קים להו טפי גדרי כוכבים בינונים מהרואים אותם בהקדם.

ו. גם מע"כ אומר שאלולא שי' הגמ' היה קשה לנו לדעת לאיזה כוכבים כיונו חז"ל [והכוכבים אשר נראו קודם ח"י רגעים כמש"כ בספר זמנים בהלכה גם לדידיה כוכבים גדולים הם אחר אשר הוא הולך בדרך של כ"ד רגעים למיל].

מכתב ו'

הרב חיים מלין

כולל שע"י ישיבת 'בית מדרש עליון', בני ברק

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא והנכבד 'מנורה בדרום',

בכל עת ובכל זמן שמופיע הקובץ החדש והנפלא הנ"ל, המלא וגדוש בדברי וחידושי תורה יקרים וערבים מגדולי התלמידים חכמים שבדרום, הנני מתמלא הנאה ושמחה וממש אחזתיו ולא ארפנו, לרוב מתיקות ונועם המאמרים וביורוי ההלכה הנפלאים שם. ותשו"ח ליד"נ מגדולי מזכי הרבים הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, המסייע לכל עמלי ובני התורה להוציא מעיינותיהם חוצה, שעוזר ומסייע גם להקובץ הנ"ל, ויבורך מן שמיא בכל מילי דמיטב.

בענין קידושי אליעזר את רבקה

בספרי 'מנוחת חיים' על חומש בראשית (פ') חיי שרה, עמ' קז ואילך), לתועלת מבקשי התורה:

[א] הנה זה כמה שנים הוקשה לי בזו הפרשה, דברוב הפעמים נקרא אליעזר 'עבד' א, ויש פעמים שנקרא 'איש' ב, והי לפלא בעיני שינוי הלשון בתורתנו הקדושה אשר מכל מילה ומילה וכל תג ותג שבה אפשר לדרוש בה תילי תילים של הלכות (עי' עירובין כא, ב).

באתי להעיר בזאת על מה שדן הגאון רבי יהונתן טוביה פרלמן שליט"א בקובץ דחודש חשוון תשפ"ב (מעמ' יג והלאה) בענין קידושי יצחק ורבקה, ואיך נעשה אליעזר שליח לקידושין הלא היה עבד כנעני ואינו בתורת קידושין. והאריך שם לבאר בטוטו"ד דאליעזר פעל רק קנין ממון, ויצחק עצמו הוא זה שקידשה קנין איסור דאישות (ולכן גם הותר לו לקדשה קודם שיראנה), ונפלא.

ואמרתי להביא כאן מה שכתבתי בזה בס"ד ובס"ד מצאתי שעמד בזה רבינו מרן

א. כמו שמצאנו: 'ויאמר אברהם אל עבדו' (כד, ב). 'ויאמר אליו העבד אולי לא תאבה האשה וגו' (כד, ה). 'וישם העבד את ידו תחת ירך אברהם וגו' (כד, ט). 'ויקח העבד עשרה גמלים וגו' (כד, י). 'וירץ העבד לקראתה' (כד, יז). 'ויהי כאשר שמע עבד אברהם את דבריהם וגו' (כד, נב). 'ויוצא העבד כלי כסף וגו' (כד, נג). 'וישלחו את רבקה... ואת עבד אברהם' (כד, נט). 'ויקח העבד את רבקה וילך' (כד, סא). 'ותאמר אל העבד' 'ויאמר העבד' (כד, סה). 'ויספר העבד ליצחק' (כד, סו).

ב. וכמו שמצאנו: 'והאיש משתאה לה מחריש לדעת וגו' (כד, כא). 'ויקח האיש נזם זהב וגו' (כד, כב). 'ויקדח האיש וישתחו להשם' (כד, כו). 'וירץ לבן אל האיש' (כד, כט). 'ויבוא האיש הביתה' (כד, לב). 'ותלכנה אחרי האיש' (כד, סא).

וכן ספר הוא לבני הבית שאמר לו אברהם: הוא ישלח מלאכו אתך והצליח דרכך.

"מפני זה תמצא כי מן העת הזאת שהוברר לו כי המלאך עמו הוא נקרא בפרשה 'איש', כי עד עתה קראו בשם 'עבד': וישם העבד, ויקח העבד, וירץ העבד. מכאן ואילך נקרא 'איש' על שם המלאך שהיה עמו שנקרא 'איש', וכענין שכתוב (דניאל שם) 'והאיש גבריאל', 'ויאמר האיש נסעו מזה', על דעת רז"ל, וע"כ יקראנו על שם המלאך ההולך עמו, והתחיל לומר והאיש משתאה, כלומר מתעכב ושוהה בשבילה, כי היה מתכוון ומתבונן בענין המלאך שהובטח עליו מתוך שהיה רואה הצלחת המעשים.

"ומזה יזכירנו הכתוב בשם 'האיש': ויקח האיש, ויקוד האיש, כה דבר אלי האיש, ויבא האיש הביתה, וכאשר הרשו אותו לבן ובתואל לקחת את רבקה ואמרו: הנה רבקה לפניך קח ולך, שהוא גמר השליחות והתיימת הצלחת הדרך חזר העבד לקדמותו, והזכירו הכתוב בלשון 'עבד' כמבראשונה. הוא שאמר: ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב, ויקח העבד את רבקה וילך, ותאמר אל העבד, ויאמר העבד, ויספר העבד ליצחק.

"ואין להקשות מן 'התלכי עם האיש הזה', כי אינו דברי התורה רק דברי אחיה ואמה ולא יתכן להם לומר: התלכי עם העבד הזה, שאינו דרך מוסר ואין כבודה בכך. ומה שכתוב: ותלכנה אחרי האיש, והם דברי תורה, זה היה לכבוד רבקה שאין לומר: ותלכנה אחרי העבד, כי התורה חששה לכבוד רבקה ונעורותיה. או אפשר עוד לומר 'כי האיש משתאה לה, רמז למלאך שהיה מתעכב ושוהה על עין המים בשבילה, ומשם ואילך קרא העבד בשם 'האיש'. ומה שיחזק

הגרא"ל שטיינמן זצוק"ל בספרו 'איילת השחר' (עה"ת כאן, עמ קעה), והביא מרבנו בחיי (כד, טו) שביאר - דהא דכתיב 'והאיש משתאה מאוד' היינו, דעד השתא היה עבד ומשראה שעלו המים לקראתה וראה העבד שמלאך ה' עמו, וכמו שאמר לו אברהם (כד, ז) 'הוא ישלח מלאכו לפניך', משום הכי מאז והילך קרי ליה 'איש' על שם המלאך שליווהו שנקרא איש [כדכתיב לקמן (לז, טו) 'וימצאהו איש', וברש"י שם דזה היה המלאך גבריאל, כדכתיב בדניאל (ט, כא) 'והאיש גבריאל'], ומשום הכי כתיב בתריה 'ויקח האיש', ויקוד האיש', ויבא האיש הביתה', ומני אז שאמרו לו לבן ובתואל שיקח את רבקה וגמר את שליחותו נסתלק המלאך ממנו ושוב חזר לקדמותו לקרותו 'עבד' והוא דכתיב ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב' ויקח העבד את רבקה'. עכת"ד.

וז"ל רבינו בחיי שם: "ויהי הוא טרם כלה לדבר. יש להתבונן בתוספת מלת 'הוא', כי היה הכתוב ראוי לומר: ויהי ככלותו לדבר, אבל מלת 'הוא' שמו של הקדוש ברוך הוא, וכן 'הוא' עשנו ולו אנחנו' (תהלים ק, ג), 'ועבד הלוי הוא' (במדבר יח, כג), נרמז בלשון 'הוא' כי היה עמו סיוע אלוקים בשליחות ההוא ע"י המלאך שהתפלל עליו אברהם: הוא ישלח מלאכו לפניך, ורמז לך הכתוב כי המלאך קדם לפניו, ועד שלא הספיק לגמור את הדבר כבר היה שם המלאך על עין המים להזמין לו את רבקה, הוא שאמר: והנה רבקה יוצאת, כי מלת 'והנה' לשון זמון הוא, ומיד: וירץ העבד לקראתה, ממה שראה שעלו המים לקראתה, כמו שדרשו רז"ל (ב"ר ס, ו) ואז התבונן העבד ממה שדבר לו אברהם כי מלאך הש"י עמו,

כדרך רבו, עד שאמר (פסוק לד) 'עבד אברהם אנוכי', ומכאן ואילך קראו 'עבד' כבתחילה, ומכאן שאין אדם נענש בכינוי שם לחברו (המבואר בב"מ נח, ב) אם הוא הודיע בעצמו הכינוי, עיי"ש (הו"ד בשערי אהרן שם) [ואכן עדיין צ"ע מפס' סא דכתיבי הני תרי שמות בחד קרא].

לך הענין הוא אמרו בסוף הפרשה: ותלכנה אחרי האיש ויקח העבד את רבקה וילך, באר כי האיש והעבד ענינים חלוקים זה מזה, עכ"ל קדשו דרבינו בחיי ז"ל.

ועוד מצאתי בספר 'שכל טוב' שכ' לבאר בשינוי הלשון 'והאיש משתאה מאוד', דכיון דהיה נוהג עצמו בפרישות ובהצנע

יסוד האחרונים דאברהם שחרר את אליעזר כדי שיוכל לקדש אשה

שהוא איש לעצמו.

והא דנקרא 'איש' גבי 'והאיש משתאה' אע"פ דעוד לא קידשה, כתב שם די"ל שחל עליו שם שחרור ופקעה עבודתו עוד טרם שנתן לה הנזם [דאל"כ צ"ל דרך ע"י נתינת כסף הקידושין פקע שם עבדות מיניה וצ"ל דקידושו ושחרורו באין כאחת- ויש בזה כמה עיקולי ופשוטי, עיין בש"ך (חו"מ סי' רב) בענין זה]. ולכן נאמר 'והאיש משתאה' שכבר בשעה שהשתאה חל עליו דין שחרורו טרם שנתן לה כסף הקידושין ואצ"ל כלל מדין באין כאחת. ושור' שכתירין זה - קדם וכתב הגה"ק מהר"ל דיסקין זיע"א בספרו על התורה, וראה להלן (אות ה) שהבאנו דברי קדשו המלאים.

והנה בעצם הקושיא איך עבד כשר לשליחות לקידושין, יש להוסיף דלא מיבעיא לשיטת הרי"ף והרמב"ם (פ"ו מגירושין ה"ו) דגם לשליח הולכה אין עבד כשר בגט, אלא אפילו לשיטת הרי"י מיגאש (גיטין כג, א) שהביא שם בשם המגיד משנה דלשליח הולכה בגא - כשר גם מי שאינו בתורת גיטין וקידושין, מ"מ כבר כתב האבני מילואים (סי' לה סק"ט) דכ"ז דווקא בגירושין, דהשליחות היא לנתינה בעלמא - ובזה א"צ שיהיה בר גיטין וקידושין, אבל בקידושין אינו כשר אף לשליחות הולכה, ע"ש.

[ב] והנה מצאתי להגאון הגדול רבי נתן גשטטנר זצ"ל בספרו 'להורות נתן' (עה"ת כאן) שכתב לבאר הכי, דהנה צ"ע דהא קי"ל (שו"ע אה"ע סי' לה ס"ו) דאין עבד נעשה שליח לקדש אישה, וא"כ קשה טובא איך נעשה אליעזר עבד אברהם לשליח קידושין לרבקה.

וכתב שם לבאר די"ל בפשטות דאברהם אבינו שחרר לאליעזר כדי שיוכל לקדש את רבקה, ואע"ג דאמרינן בברכות (מז, ב) ובגיטין (לח, ב) דהמשחרר עבדו עובר בעשה ד'לעולם בהם תעבדו' (ויקרא כה, מו), מ"מ מצוות עשה דפריה ורביה אלימא טפי ודחיא להאי עשה, וכמ"ש התוס' בגיטין (מא, ב ד"ה לא) ובחגיגה (ב, ב ד"ה לא) ובבב"ב (יג, א ד"ה כופין).

ברם, מכיון שאברהם היה מסופק אם אמנם ימצא אליעזר זיווג הגון ליצחק- א"כ לא היה יכול לשחררו מיד במוחלט דשמא לא ימצא זיווג הגון וימצא שעבר על העשה לחינם, ומשו"ה כששחררו התנה עמו שהשחרור יהול רק בשעה שיצטרך לקדשה, ומשו"ה עד השתא קראו הכתוב עבד דעדיין לא חל השחרור, וכעת שהצליח ה' דרכו ונתן לה נזם וזהב לשם קידושין וסבלונות חל השחרור וקראו הכתוב 'איש'

אם אליעזר קידש את רבקה או לא

תוספת יש במה שנאמר 'ויקח העבד את רבקה וילך'.

וביאר שם הספורנו, דכיון דאליעזר היה שליח לקדשה והקידושין היו בנוס שנתן לה, א"כ השתא שנתקדשה כבר, א"כ אחרי הקידושין היו ג"כ נישואין ע"י דמסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל, וכדתנן בכתובות (מח, א), וזהו פי' הכתוב 'ותקם רבקה ונעירותיה ותרכבנה על הגמלים' דהיינו שלוחי האב, 'ויקח העבד את רבקה' היינו שלוחי הבעל [ע"יין בס' כמטר לקחי (ח"א עמ' קיז) בדברי הגאון רבי ברוך סולובייצ'יק שליט"א בשם הג"ר רפאל הלוי בן מרן הגר"ז זצ"ל - שאמר כן בשמו]¹.

אלא דלפי"ז יש לברר: חדא- דאיזה עדים היו שם בשביל שיחולו הקידושין, וליכא למימר דהעבדים שהביא אליעזר עמו (כמ"ש המהרי"ל דיסקין, ע"יין לקמן אות ה) הם היו עדים, כיון שעבד פסול לעדות כדאי' בב"ק (פח, א).

ג] והנה באמת יש לעיין טובא בכל האי עניינא דקידושי אליעזר לרבקה בעבור יצחק אבינו, אם בכלל קידשה או רק הביאה ליצחק והוא קידשה, ואיך קידשה מאחר שהיה עבד, וכן הרי יצחק לא ראה אותה, ויש בזה כמה וכמה נקודות, ונסדר הדברים בס"ד:

הנה איתא במסכת כלה (פ"א ה"ב) 'מניין לברכת חתנים מן התורה, שנאמר (בראשית כד, ס) ויברכו את רבקה'. ע"כ. וכתבו התוס' בכתובות (ז, ב ד"ה שנאמר) דמ"יירי על ברכת אירוסין, ומשמע מזה להדיא דאליעזר היה שליח לקידושין, וזה ה'ויברכו את רבקה' - שבירכו ברכת חתנים.

וב"מ מדברי הספורנו (שם, סא) עה"פ 'וישלחו את רבקה וגו' ויברכו את רבקה וגו' ותקם רבקה ונעירותיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש ויקח העבד את רבקה וילך', דלכא"ו צ"ב דאחרי שכבר שלחו את רבקה וכבר הלכו אחרי האיש, איזה

ג. וראיתי בס' משולחן רבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל (עמ' צז) שכתב בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשם חמיו מרן הגר"ז הלוי זצ"ל לבאר כע"ז, אמאי בתחילת הפסוק כתיב 'עבד' ולבתר הכי 'האיש', וביאר, דבתחילה כשרכבה רבקה עם נעירותיה הייתה עדיין ברשות שלוחי האב ולא ברשות יצחק, אבל לאחר שנעירותיה עזבה, כדכתיב ויקח העבד את רבקה וילך, הרי זה כדין מסר האב (או שלוחיו) לשלוחי הבעל (כתובות מח, ב), ובאותה שעה חשובה כנשואה, ומאחר שהייתה ברשות יצחק - הרי נעשה אליעזר לעבד שלה ולכן קרוי בלשון עבד. והביא שם דזה הביאור בד' הספורנו כאן.

והעיר ע"ז הגר"א ב פינקל זצ"ל דהרי באותה שעה כבר מת בתואל, ולא שייך מסר האב לשלוחי האב. והביא מש"כ המרדכי בקידושין (אות תקטז) דמהני נישואין לאחר מיתת האב באופן שקידשה מחיים, וא"כ אולי הסכימה רבקה לינשא כאילו אביה חי שהכל נעשה ע"י שלוחי האב.

והקשה הגר"א ב מהא דמשמע בפסוק סז 'ותהי לו לאשה' שאז היו הנישואין, ולא קודם לכן. וביאר שם באופן נפלא עפ"ד הגר"ט בכתובות (ס"א) דבדין נישואין יש ב' חלקים, הראשון הוא קנין נישואין, והשני הוא אישות שבנישואין. וא"כ דינא דמסר האב לשלוחי בעל הוא רק קנין של נישואין לענין ירושה וליטמא לה ולהפך נדרה, אבל עדיין בענין התחלת אישות, וזה לא שייך אלא ע"י ייחוד, דרק באופן זה מותר לבעל לבוא על אשתו.

ולפי"ז מה שמסרו שלוחי האב את רבקה לאליעזר בתחילה - הועיל ליחשב כנישואין לענין שנעשה עבד של רבקה, כדיני האשה כלפי בעלה, שהבעל חייב לזונה ולשרתה ובכלל זה ליתן לה משרתים (אם הורגלה לזה מבית אביה), ואח"כ זה חלק האישות שבנישואין - וזה היה באמת רק כשהביאה לאהל שלו, ודו"ק.

ברוך), שכתב ליישב הקושיא איך אליעזר שהיה עבד, היה שליח לקידושין, וביאר שם עפ"ד מרן הגר"ז זצ"ל - דכל האיסור לישא ב' אחיות הוא בחפצא דאישות של ישראל, אבל בתורת נישואי ב"נ לא אסרה תורה לישא ב' אחיות, והחפצא דמעשה ליקוחין של יעקב היה בתורת ב"נ, וע"כ לא שייך בזה איסור ב' אחיות".

וא"כ הכ"נ - כשקידש יצחק את רבקה, אף הוא קידשה בתורת אישות דב"נ, וא"כ כל מה דעבד חשיב שאינו בתורת גו"ק - היינו דווקא באישות דישאל, אבל בתורת אישות דב"נ י"ל דעבד חשיב בתורת, ומאחר שאליעזר נשלח לקדשה בתורת אישות דב"נ - א"כ לא קשה מידי, דכלפי אישות כה"ג שפיר חשיב ישנו בתורת.

אך כתב שם דלכאורה לא שייך לומר דאליעזר קידש עבור יצחק בתורת קידושי ב"נ, דהא בסנהדרין (נז, ב) איתא 'בעולת בעל יש להן, נכנסה לחופה ולא נבעלה - אין להם, דכתיב הנך מת על

אכן המהריל"ד גופיה כתב שגם בשביל ברכת אירוסין בעינן כשרים- ובאמת היו גרים בני חורין (וכבר קדמו בזה החזקוני [כד, י] 'עשרה גמלים. להרכיב עליהם עשרה אנשים לברך ברכת אירוסין ונישואין').

ויתכן לומר עפ"מ שכתב בהגהות אשר"י (פ"ק דגיטין, על הרא"ש סי' י) בשם ספר החכמה - דהטעם דגוי פסול לעדות הוא משום דסתם גוי בחזקת גזלן הוא, עכ"ד. ולפי"ז כתב מרן הגר"א"ל שטיינמן זצ"ל (אילת השחר בראשית לח, יח) דאם מכיר בעדים שאינם גזלנים - הרי שכשרים הם לעדות - עכ"פ קודם מתן תורה (ובזה יישב שם איך יהודה בא על תמר והא קעבר באיסור קדישה, ובדעת זקנים ביארו דבאמת קידשה. והקשה הרי לא היה לו עדים עמו, ויישב שלקח עמו שני מלווים גויים שהכיר בהם דלאו גזלנים נינהו). וא"כ הכ"נ י"ל דאליעזר הכיר באנשים שלקח שאינם גזלנים וכשרים לעדות.

והנה ראיתי להגאון רבי אליהו ברוך פינקל זצ"ל (הו"ד בס' 'משולחן רבי אליהו

ד. ויל"ע דהנה לכאור' כל מושג "גרים" תלוי ועומד בחקירתו הנודעת של המשנה למלך בספרו 'פרשת דרכים' (דרוש א), האם לאבותינו הק' גם קודם מ"ת, הוה להו דין ישראל או"ד דלכולם היה דין בן נח. דרק א"נ דהיה להם דין ישראל שייך לומר א"כ דאחד 'התגייר' ונהיה 'ישראל', אבל אי נימא דכולהו הו"ל בני נח, מה שייך 'גר'.

והנה, במקו"א כתבתי ע"ד אפשר, די"ל דגם להצד במשנ"ל שדינן היה כב"נ, מ"מ ודאי דהיו עובדי ה' ושאנם עובדי ה', והעובדי ה' היו קבוצה בפנ"ע, וזה הגירות דאז, ולא 'גירות' עם חלות וכו' וכו', אלא קבלת עול (תורה) ומצוות והו"ל עובד ה'!, עי' רש"י בסוטה (י, א) גבי שאמרה תמר ליהודה 'גירות אני' ופירש"י 'ואיני עובדת כוכבים וראויה לך', ויתכן לומר דמבואר דאי"ז גירות עם חלות וכיוצ"ב אלא רק לענין 'שאינה עובדת ע"ז' (וקיבלה ע"ע עול מלכות שמים).

ולפי"ז זהו דכתב רש"י לעיל (יב, ה) 'ואת הנפש אשר עשו בחרן. שהכניסן תחת כנפי השכינה, אברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים וכו'". ויתכן לומר כנ"ל דכל ה'גירות' הוא רק הכנסה תחת כנפי השכינה לחור ולא שנהיה 'ישראל', ויל"ע בכ"ז, ולא באתי אלא לעורר.

ה. וביאר בזה דברי הרמב"ן ביבמות צח, א דכתב דאפילו שנאסרו עריות לב"נ, מ"מ אין להם איסורי עריות דאישות, כגון אשת אח או כלתו או שני אחיות, דגבי עריות קיחה כתיב בהו, ואינהו לית להו קיחה. והוכיח כן הרמב"ן ממה שיעקב נשא ב' אחיות, ומיהודה שנשא את תמר כלתו. ותמוה דסו"ס הרי האבות קיימו כה"ת כולה אע"פ שלא ניתנה, א"כ שימנעו מנשיאת ב' אחיות דהא נהגו דין אישות של ישראל, ולזה ביאר

האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל'.
ופירש"י 'אלמא הנך מת משום בעילתו של
בעל ולא מפני קידושין וחופתו', עכ"ל. והיינו
דב"נ אין להם קידושין אלא ע"י ביאה,
אבל לא ע"י כסף ושטר, ואיירי שם על
אברהם אבינו ע"ה (וחזינן דלא יצא מכלל
ב"נ לענין זה), וא"כ הכ"נ הרי אליעזר קידש
את רבקה כסף - והיאך מהני הקידושין
לאשווי חלות אישות דב"נ.

ועוד הקשה מד' התוס' בכתובות הנ"ל גבי
ברכת אירוסין דילפי' לה מאליעזר,
והרי ברכת אירוסין לא שייך אלא במקום
אישות דישאל ולא במקום אישות דב"נ,
ומוכח א"כ לכאור' דאליעזר קידש את רבקה
בתורת אישות דישאל ולא דב"נ, ושוב צ"ע
איך יכול היה לקדשה מאחר שהוא עבד
ואינו בתורת גו"ק.

אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה

ד' ועוד יל"ע דהא קי"ל (קידושין מא, א) **דאסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה**, ויצחק נמי קיים כה"ת כולה (כדאיתא בכמה מדרשים - עי' תנדר"א פ"ו, אות יט).

קידשה על תנאי אם יצחק יכבים - אם לא תתגנה בעיניו.

ומצאתי שכבר עמדו בזה בעלי התוספות ב'פענח רזא' (כד, סז), וכתבו, דכיון שיצחק היה בגדר 'עולה תמימה', ואסור לעולה תמימה לצאת', וא"כ הא מבואר באחרונים (ב"י אה"י סי' לה;

וראיתי שעמד בזה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א ותירץ דצ"ל דאליעזר

מרן הגר"ז עפ"ד הנ"ל להחפצא דהקידושין שלהם היה בתורת ב"נ, ולא נאסרו ב"נ בהנ"ל, ודו"ק.
ו. וכתב שם הגר"א ב'צ"ל דדוחק לומר דבאמת חלים הקידושין והוא רק סברא שלא להעניש על אותם קידושין. וציין לד' רש"י ביבמות (מה, א) שהביא בשם השאילתות דגוי שקידש אין קידושו קידושין. והמגיה לס' משולחן רא"ב צ"ל (הע' סח) העיר עוד דל"ש כלל לומר דאליעזר קידשה בתורת קידושי ב"נ, דהרי אישות דב"נ הוא כמ"ש הרמב"ם בריש הלכות אישות דקודם מ"ת היה אדם פוגש אשה בשוק, אם רצה הוא והיא - בועלה על אם הדרך, ולכאורה ל"ש בכלל שליחות על קידושין כאלו, וא"כ בוודאי חלק השליחות של אליעזר היה בתורת קידושין ישראל, ואולי שייך שליחות לייחד אותה עבורו לאותה אישות, ע"ש בדבריו.
ז. במדרש (ב"ר סד, ג) והובא ברש"י (בראשית כו, ב) איתא - "אל תרד מצרימה. שהיה דעתו לרדת מצרימה כמו שירד אביו בימי הרעב, אמר לו אל תרד מצרימה שאתה עולה תמימה, ואין חוצה לארץ כדאי לך", ע"כ. הרי מבואר שהיה ליצחק אבינו דין עולה תמימה, ולכן היה אסור לו לצאת לחו"ל.
ובאמת זה פלא דלא מצינו בשו"מ איסור להוציא קרבן עולה לחו"ל [ויל"ע במכות יז, א, וצ"ע], וכמו שתמה כבר מרן בעל איילת השחר צ"ל (אי"ה"ש בראשית שם): "צ"ב וכי יש איסור להוציא עולה לחו"ל (ובאמת לשון רש"י שאין חו"ל כדאי לך, ולא כתב שאסור", עכ"ל.

וראיתי בס' דרך שיחה (ח"א עמ' קלב) שנשאל כן מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, והשיב "אין איסור אבל אין זה כבוד". ושאלו הגר"א מן שליט"א, דאולי כיון שהוקרב כבר, א"כ חל עליו דין קרבן אחר הקרבה ונפסל ביוצא. והשיבו: "זה נכון, אף שלא הוקרב אבל הקרבת האיל נחשב הקרבת יצחק. ואף שאסור לצאת חוץ ממחיצת קדשי קדשים דהיינו מן העזרה, כיון שלא היו מחיצות אפשר כל ארץ ישראל נחשבת מחיצתו".
ובספר חידושי מרן הגר"ח (להר"י אוהב ציון, עמ' פט תשובה ז) השיב: "לא יכול להביאה אח"כ לעולה שאין מביאין קרבנות מחו"ל", עכ"ל. ובהערות שיח יצחק שם (אות עא) הביא מהגר"א"ש קניבסקי שליט"א (בנו בכורו של מרן הגר"ח שליט"א) שהעיר ג"כ דלא כתוב שאסור, רק שאין חו"ל כדאי לך.
והגר"א שלזינגר שליט"א כתב לי "בודאי אין איסור להוציא עולה לחו"ל, ורש"י לא כתב שיש איסור רק

ובהגהות 'מעיל שמואל' בקידושין מא, א) דבאינו יכול לראות האישה- שרי לקדשה, ולכך יכול היה אליעזר לקדשה אף בלא שראה אותה יצחק [ועיין בהגו"צ לעוז והדר, על הרי"ף רפ"ב דקידושין, עמ' מג אות ב דהביאו זה באופ"א].

ושו"מ בס"ד בספר חסידים (סי' שפט) שכתב בזה"ל: 'כתיב (יחזקאל טז, ח) ואעבור עליך ואראך והנה עתך עת דודים, אדם שרוצה לקחת אשה ורוצים ליתנה לו צריך לעבור שם לראותה וגם היא תראה אותו שאם לא ישרה בעיניו לא יקחנה ואם יקחנה בלא ראות שמא ישנאנה ויקוה ויתאוה למיתתה וכתיב (משלי ג, כט) אל תחרוש על רעך רעה. ואין להביא רא' על יצחק אבינו שלא ראה אותה כי לא היה לו לצאת מארץ ישראל וכו', עכ"ד.

ובספר 'יד דוד' הקשה דמהתוס' בקידושין (ד"ה אסור) משמע דס"ל דתמיד אסור לקדש בלא לראות, גם אם אינו יכול לצאת ולראות הכלה, א"כ הדרא קושיא לדוכתיה, היאך קידשה בלא לראותה.

ותירץ שם היד דוד, דהנה אחז"ל (ב"ר נז,

א: הובא ברש"י עה"ת כב, כ) דנתבשר אברהם אבינו לאחר העקידה שנולדה רבקה והיא בת זוגו של יצחק, וא"כ לא חיישי' שימצא בא דבר מגונה לכשישאנה לפי שיודע שזיווגו מן שמיא.

ושו"ר למרן הגר"מ שטרנבוך שליט"א בס' 'טעם ודעת' (עה"ת, עמ' קח) שעמד בזו הקושיא, וכתב בזה"ל: 'ונראה, שמצינו בשו"ע (אה"ע סי' לח ס"ה) שאם האב אומר לבנו שרוצה לקדש לו אישה, והבן שותק- היא מקודשת לו, שהבן סומך על אביו, ע"ש במפרשים. ונראה שגם לעניין האיסור לקדש אישה עד שיראנה- יכול לסמוך על אביו כשהוא ת"ח וצדיק ולקדש גם בלי שיראנה, ושמענו מגדולי עולם וצ"ל שסמכו על אביהם והתקשרו [בקשרי שידוכין] אף שלא ראו הכלה, ויש סמך למנהגם מאליעזר עבד אברהם.

וצ"ב, עיקר הקידושין באליעזר, דהרי היה בלי עדים כשרים. ונראה, שקודם מתן תורה לא שייך גדר אישות באיסורי עריות ובקדושה, שיסודה ע"פ תורה, וכן שמעתי ממרן הגרי"ז סולובייצ'יק (הגאב"ד דבריסק) וצ"ל, דלא שייך איסור שתי אחיות ביעקב

שאין זה כדאי, וכמו יהודים צדיקים שהקפידו שלא לצאת לחו"ל כיון שאדמת אומות העולם מטמאת, ואילו א"י מקדשת, ולכן אין זה כדאי ולא ראוי".

וראיתי להגרא"ב פניגל וצ"ל (בס' משלחן רבי אליהו ברוך, עמ' עא) שביאר עפ"ד חז"ל הללו דיצחק הי' עולה תמימה ואין חו"ל כדאי לו, מה שמצאנו במדרש (ב"ר נז, ט): 'וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו, רבי בנאי אמר, אמר לפניו רבון העולם הוי רואה דמיו של איל זה כאילו דמו של יצחק בני, אימוריו כאילו אימוריו דיצחק ברי, כהרא דתנן הרי זו תחת זו הרי זו תמורת זו, הרי זו חלופי זו, הרי זו תמורה'. ומבואר ש'תחת בנו' אין פירושו לחלל קדושת בנו על האיל אלא שהתפיס קדושה באיל ושניהם קדושים, וכן משמע בסליחות לצום גדליה (סליחה צב, ו - נב) 'ואני ידעתי דרכך בשפר דוך ורוץ וקח איל תחת עופר הכינתי כופר לאשכול הכופר והיה הוא ותמורתו יהיה קודש'. וצ"ב מה נפ"מ שנשאר גם יצחק בקדושת עולה, ולזה ביאר דנ"מ שנשאר עולה תמימה ומשום כך אין חו"ל כדאי לו (והעיר דבסליחה פג הלשון הוא 'פדית אותו באיל סבוך', וא"כ יצא לחולין, ולמה אין חו"ל כדאי, ע"ש בהע' נג).

וידי"נ הבה"ח צבי שלי' גינויער נ"ו אמר לבאר עוד דקרבן משמעותו התאחדות עם השכינה, שמקריב דבר גשמי להקב"ה והופכו לרוחני, וכיון שאמרו חז"ל (כתובות קי, ב) דכל הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוק, א"כ קרבן סותר לחוץ לארץ, ודו"ק.

אך הנה יתכן דזה תלוי בדברי הרמב"ם והראב"ד (פכ"א מהל' איסור'ב ה"ג), דהר"מ כתב דמותר לאדם להסתכל על אשה פנויה ולבדקה אם היא נאה כדי שישאנה, והראב"ד השיג עליו דמגמ' הנ"ל מבואר שאין דרך ת"ח בכך. והיינו דהראב"ד למד שהת"ח אינו מסתכל כלל על האשה אלא סומך רק על הע"ה.

אך המגיד משנה שם חלק עליו, וכתב שבודאי הת"ח מסתכל אף הוא על האשה, אלא דאפ"ה עלולעם להחליף לו כיון שאינו רגיל להסתכל בנשים, ולכן נזקק אף לצירופו של הע"ה. ואם באמת היה איסור בדבר - לא היו אומרים לע"ה עמוד וחטא כדי שיזכר חברך, ובפירוש אמרו שאסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה, עיי"ש עוד.

וא"כ בשלמא לד' הראב"ד דהת"ח לא רואה בעצמו וסומך רק על הע"ה, א"כ י"ל דה"ה שיכול לסמוך על מה שאומרים כו"ע דיפת תואר היא, אבל להר"מ שגם הת"ח רואה - א"כ אין ראייה, דדלמא כשרואה הוא בעצמו אז הוא דיכול לסמוך גם על הע"ה, אבל כשהוא בעצמו לא רואה - ורק סומך על כו"ע, בזה איכא למיחש דסו"ס בעיניו לא תמצא חן, ויל"ע בזה.

ומו"ז הגאון רבי רפאל איסר יהודה מלין שליט"א כתב לי בזה"ל: 'הן אמת שיש מצדדים כך, אך במהרש"א ב"ב ט"ו א' מבואר דאין דעתו כן, דהרי גם שרה היתה יפ"ת שאין כמותה ואאע"ה העיד עליה 'כי אשה יפת מראה את' [לך, יב, יא]. ואעפ"כ הק' מהרש"א איך קידשה בלי לראותה וע"ז תמה כי עתה ידעתי גו', וז"ל, 'ויש לדקדק היאך לא היה מסתכל אברהם בשרה מעולם כדקאמר הכא מדכתיב הנה נא עתה ידעתי וגו' והרי אמרו בפ"ב דקדושין אסור לאדם

אבינו, שלא שייך אז גדרי קידושין ע"פ תורה כלל, שעיקרה בגדר קניין לבד, אין בזה עדות לעיכובא, וא"ש, שאליעזר עבד ולא בר שליחות לקידושין, והיאך מועיל, אלא שלקידושין דאורייתא דווקא לא מועיל, וכמ"ש, עכ"ל מרן הגר"מ שליט"א.

ה] ועוד ראיתי בעצם הקושיא הנ"ל - דהא אסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה, בדברי המגיה לספר 'משולחן רבי אליהו ברוך פינקל' (עמ' תיח, הע' ט) שכתב בדרך חידוש, דאולי משום כך העידה התורה על רבקה 'והנערה טובת מראה מאד' (בראשית כד, טז), דאולי בכה"ג אין דין לראות קודם את האשה קודם דכולם מודים שהיא טובת מראה מאד, ומה שאמר 'והיה הנערה אשר וגו' - כבר אמרו חז"ל (תענית ד, א) דשאל שלא כהוגן.

אך כתב שם דנראה דלא סגי לזה מה שכשירה היא בעיני העולם, דסו"ס איכא למיחש שתתגנה בעיניו, וכבר אמרו חז"ל (ירושלמי ברכות פ"ט ה"א) דכשם שאין פרצופיהן דומין זל"ז כך אין דעתן דומה זל"ז, ולשון הרמב"ם (פ"ג מאישות הי"ט) דצריך שתהיה כשרה בעיניו, שמא לא תמצא חן בעיניו. וגם דלא פלוג רבנן בין אשה הידועה ביופיה, ותמיד דינא גמ' כן הוא, ולא פלוג רבנן.

אך הגאון רבי אברהם צבי הכהן שליט"א כתב לי 'פשוט שכ"ה, דמי גרע מהיכא דדבר ע"ה בהדיה'. והיינו דפשוט דמהני אם כו"ע מודו דיפת תואר היא, וע"ז הביא מה דמצינו בב"ב (קסח, א) 'אמר אביי האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא, נידבר עם הארץ בהדיה דלמא מחלפו לה מיניה'. וא"כ מוכח שסומך על הע"ה לגמרי, וכ"ש שאפשר לסמוך על כו"ע.

וכו'. והדבר פשוט, דאע"ג דת"ח יראה אשה לרגע וסגי ליה בזה שלא תתגנה, מ"מ בבואו לקדש מחלפו לה באחרת נשגם לה אין דבר מגונה] ולא יבחין בין זל"ז, כי אי"ל טביעות עינא. ואשר לכן אמר אב"י שיקח עמו ע"ה שיש לו טב"ע. וכ"ה בתוס' ב"מ יט, א ד"ה אבל, דר"ת הביא מהא דב"ב קס"ח, 'דע"ה אית ליה טביעות עינא'. ע"ש.

יובן הוא להדיא במ"מ פכ"א אסו"ה ה"ג וז"ל, "לפי שצורבא מרבנן אפילו נסתכל בה ובדקה בפעם אחת, לא יכירה אם יחליפוה, לפי שאינו רגיל להסתכל בצורת הנשים אבל עם הארץ יכירה בפעם אחת". ופשוט. וע"ע הגהות יעב"ץ שם ב"ב קס"ח, דאדרבה קדייק מאב"י דהך דינא דר"י א"ר הוא אפילו בשלוחו ע"ש.

יזמה שהבאת מהרמב"ם פכ"א איסו"ב ה"ג, והשגת הראב"ד ומש"כ המ"מ ע"ז. הנה דברי המ"מ קילורין לעינים, ואדרבה טרחו האחרונים לתרוצי מה קסבר הראב"ד. והמעין היטב במ"מ, יראה דל"ה לו הו"א דהראב"ד לא פסק הא דר"י א"ר, ופשוט דמיבעי ליה לראותה. אלא דהשיג על הרמב"ם בדין 'הסתכלות'. דהרמב"ם פסק דגם הסתכלות היטב היטב ראוי לנהוג, וע"ז השיג הראב"ד מהא דב"ב קס"ח, ותו לא.

סוף דבר, אין לגמ' דב"ב קסח שום ענין לנידון שלך אי סגי בכו"ע יודעים דאי"ב דבר המגונה או לא, ויתכן כמו שכתבת 'דסו"ס אולי בעינינו לא תמצא חן'. וכפתגם הידוע 'דעל טעם וריח, אין להתווכח'. וגם יתכן דל"פ רבנן כמש"כ לעיל. ולמעשה כבר כתבתי לך, דמהרש"א להדיא ב"ב ט"ז א' ס"ל דאיכא איסורא. וכן ס"ל לעיון יעקב שם אלא דתי' דכל של"ה בכוננת אאע"ה לראותה [דהרי ראה רק

שיקדש אשה עד שיראנה שמא יראה בה כו' ואברהם אבינו קיים מלי דרבנן ואפי' ע"ת כדאמרינן ביומא, וי"ל דודאי ראה אותה בנעוריה קודם שנשאה מדרב יהודה שמא תתגנה כו' אלא דאחר שהיתה נשואה לו לא ראה אותה מתוך צניעותה והוא חשב כי לא עמדה ביפיה בזקנתה כי היתה בעת הזאת לפי הכתובים יותר מס' שנה ולפי שע"י מעשה הסתכל בה עתה כדאיתא בתנחומא וראה שעמדה ביפיה מהפלא שנעשה בה בת כ' כבת ז' ליופי כו' ע"ש. ודו"ק.

אמנם בנוגע ליצחק, יש שתירצו ע"פ המבואר בפוסקים דהיכי דאי אפשר שאני ובודאי מקדש ע"י שליח. ואשר לכן, הלא יצחק א"ל הקב"ה אל תרד מצרימה שהיה עולה תמימה ואין לצאת לחו"ל ע"י תנחומא תולדות סי' ו' "בקש לירד למצרים מיד נגלה עליו הקדוש ברוך הוא, א"ל אל תרד מצרימה, אברהם ירד, ויצחק לא ירד, ולמה לא אמר לאברהם אלא ליצחק אל תרד מצרימה, אמר ר' הושעיא א"ל הקדוש ברוך הוא יצחק, אביך שבא מחוצה לארץ ירד למצרים, אבל אתה שנולדת בארץ ישראל ואתה עולה טהורה תרד בתמימה, לפיכך אל תרד מצרימה", והובא כ"ז ברש"י שם [כו, ב], ודו"ק, עכ"ד מו"ז שליט"א.

ושוב כתב לי על מה שכתבתי בד' הר"מ והראב"ד הנ"ל: 'לא הבנתי מה שהבאת מב"ב קסח, א. הרי להדיא איתא שם 'דלמא מחלפו לה מניה', כלומר, שמא יחליפו לו אחרת במקומה' ולא יבחין הת"ח כי אינו בקי בטביעות עינא להכיר נשים, וכהא דר' ירמיה של"ה לו טב"ע למרות שראה פ"א, ואב"י קאי עלה דר"י. ומהיכ"ת לדייק מהא דאב"י דלא כר"י א"ר דאסור לקדש עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה

דייק ג"כ בדברי יציב אבה"ע סי' מ"ח.
ואכמ"ל, עכ"ד מו"ז שליט"א.

[ו] והנה מצאתי ב'מושב זקנים' לבעה"ת
שהקשו הקושיא הנ"ל (כד, סז), וז"ל:
'ויביאה יצחק האוהלה. היאך קידש יצחק
אשה על ידי שלוחו, והא אמרי' בקידושין
דאסור לאדם שיקדש אשה קודם שיראנה. ונ'
לומר דלא קדשה עד שבאת אצלו, עכ"ל.
ועי' מש"כ בזה להלן בסמוך.

בב"נ אולי לא נאמר דין ראיה קודם קידושין

דנראה מחז"ל (ב"ב טז, א) דרק כשעברו
בנהר ראה את פניה, ואיך א"כ קידשה בלא
לראותה, ולהנ"ל א"ש דאין דין זה בב"נ דלא
נאמר בו מצות ואהבת.

אך שוב כתב דכל תירוץ זה טעות הוא
מיסודו, דגם אם כלפי ב"נ אין 'דין'
ואהבת לרעך כמוך בעלמא, אבל כלפי אשתו
- ודאי דיש חיוב בזה, דזהו מעיקר ענין
האישות וכמו שאחז"ל ביבמות (סב, ב)
דצריך להיות אוהבה כגופו, והיינו בתורת
חיוב כדאיתא ברמב"ם (פט"ו מאישות
הי"ט)^ח, וידועים דברי רב ניסים גאון
(בהקדמתו למס' ברכות) דכל מצוה שמבינים
אותה מסברא - חייבים בה כל באי העולם
[וע"ע בהקדמת 'אהבת חסד' מש"כ בזה
בשם הנצי"ב לגבי חיוב ב"נ ככיבוד אב
ואם], וא"כ יסוד האיסור לקדש אשה עד
שיראנה הוא משום שכך היא המידה בדרך
האישות, ואינו תלוי כלל בדין ואהבת אלא
אישות בלא אהבה אינה אישות.

במקרה ע"י בכואה במים], ממילא ל"ש
שמא תתגנה ותו ליכא איסורא. ותן לחכם
ויחכם עוד.

ושו"ר בשו"ת שאילת יעקב ח"א סי' ק"ו,
שדייק לנכון, דהלא הראב"ד לא
השיג כלל על הרמב"ם בפ"ג אישות הי"ט
ששם פסק הא דר"י א"ר דאין לקדש עד
שיראנה, ואילו חלק ע"ד ל"ה ממתין הראב"ד
עד איסור"ב להשיגו, והאריך שם בטו"ט, וכן

[ז] ועוד ראיתי שכתב הגרא"ב פינקל זצ"ל
שם דאפשר דכל האיסור לקדש האשה עד
שיראנה הוא משום דרחמנא אמר ואהבת
וכו', וא"כ כלפי ב"נ דאינו מצווה בדין ואהבת
לרעך כמוך - לא נאמר דין זה. וי"ל דהיה
לרבקה דין ב"נ בשעת קידושין, דאליעזר לא
יכול הי' לגיירה קודם שקידשה משום שהיה
עבד (וגם לפי"ד המהריל"ד דאברהם שחררו,
י"ל דמ"מ לא היה לו שם בית דין, ואף
שהביא עמו י' אנשים בשביל ברכת אירוסין,
מ"מ לא שחררם ונשארו עבדים, ורק
לאברהם היה ב"ד של שם ועבר). ואע"ג
דאח"כ כשתהא נשואה ליצחק כבר תהיה
בדין ישראל ותתחייב ב'ואהבת' - אך מ"מ
באמת אצל יצחק אין חשש שיבוא לשונאה
משום דבר מגונה, וכל הקו' היא מצד דינא
דגמ' ויש איסור דרבנן לקדשה כך, ובזה י"ל
דכיון דבשעת הקידושין היא ב"נ - שאין בה
דין ואהבת, א"כ שפיר יכול לקדשה, דהשתא
ליכא איסורא. ובזה א"ש גבי אע"ה,

ח. ועיין ברמב"ם בפ"ג מאישות הי"ט דכתב דמה שצריך לקדש רק אחר שיראנה הוא מחשש שמא ימצא דבר
מגונה ולא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה, עכ"ל. והנה בשלמא 'מגרשה' היה
אפ"ל דאסור רק משום ואהבת לרעך וזה ל"ש בב"נ, אבל מה דשוכב עמה והוא שונאה - ודאי אינו מדרך
האישות וא"צ להגיע למצות ואהבת.

האישות היינו רק מה ששוכב עמה בפועל כששונאה, אבל מה שנאמר דאסור לקדש בלי לראות מחמת האי חששא - היינו רק משום ואהבת, ויל"ע בזה.

וע"ש בהערות (הע' יב) שהעיר ע"ז דא"כ למה בקידושין שם אמרי' ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, וכע"ז בנדה (יז, א) דמה שאסור לשמש מיטתו ביום דחיישי' שימצא דבר מגונה ותתגנה עליו ושם גם נאמר ואהבת לרעך כמוך, ומה צריך למצות ואהבת. ומזה נראה דמה שאינו מדרך

אסור לאדם לקדש קטנה עד שתגדל

לציין לדברי התוס' ביבמות (סא, ב) דכתבו בדרך פשיטות שרבקה היתה גדולה, אכן כמו שסיימו התוס' גופייהם דמדרשים חלוקים, וכ"ז לפי השיטה שהיתה קטנה.

והנה אי נימא דאליעזר קידשה, צ"ע טובא מאחר דקיי"ל (רמב"ם פ"ג מהל' אישות ה"ז; שו"ע אה"ע סי' לה ס"ו; ומקורו מגיטין כג, ב) דעבד פסול להיות שליח לקדש ולגרש, דכל שאינו בתורת גיטין וקידושין- אינו יכול להיות שליח בדבר.

ולעיל (אות ב) הבאנו דברי הגר"נ גשטטנר זצ"ל בספרו 'להורות נתן', וכדבריו מצאתי שכתב המהרי"ל דיסקין בחידושיו עה"ת, דשחררו על תנאי (דלא ליעבר על איסורא דמשחרר עבדו לחינם, דבעצם הכא שריא כיון דעשה דפו"ר דוחה האיסור, רק כיון דהוי ספק אם ימצא זיווגו, אז שחררו על תנאי שאם לא ימצא את בת זוגו- אז אינו משוחרר), ושפיר קידשה, עכ"ד המהריל"ד.

ח] והנה באמת המהר"ל בגור אריה (כד, נז) הק' קושיא נוספת, איך קידש אליעזר את רבקה - הא רבקה היתה קטנה [מ"מ לחד מ"ד, וכמו שנקט רש"י כוותיה] ואסור לאדם שיקדש קטנה עד שתגדל ותאמר את פלוני אני רוצה, כדקיי"ל בקידושין שם.

ותירץ, דכיון שהיתה יתומה^ט, ולא האב קידשה - אין בכך איסור, דאם לא תחפוץ בקידושין- יכולה למאן ולצאת. ויעויין במהר"ם שי"ף בכתובות (נז, ב) דכ' דהאיסור לקדש קטנה הוא רק על האב, ואין להקשות כן על בתואל שלא היה צדיק ושפיר קידשה ויתכן שקעבר איסורא.

ועוד ראיתי למרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בטעמא דקרא (ד"ה תשב) שכתב ליישב עפמ"ש התוס' בסנהדרין (סט, א ד"ה בידוע) דדורות הראשונים היו ממהרים להחכים וגדלותן היתה קודם, ולכך לא נהג ברבקה האי דינא דכבר היתה גדולה. ויש

ט. כמו שאחז"ל (ב"ר ס, יב) דבתואל רצה לעכב השידוך- עד שבא מלאך והמיתו. הובא ברש"י פס' נה, ועיין בדעת זקנים. וכ"ה בתרגום יונתן בן עוזיאל, וזה תרגומו "בתואל היה אוכל מהתבשיל ההוא (שהמלאך החליף לו) ומצאוהו בשחר והנה מת וכו'", עיי"ש.

י. ובה ביאר המהריל"ד מה שנתקשו המפרשים בהא דכתיב (כד, לג) 'ויושם לפניו לאכל, ויאמר לא אוכל עד אם דיברתי דברי ויאמר דבר'. וצ"ב מדוע לא רצה לאכול קודם שידבר ומה היה טעמו וסודו. וברשב"ם כתב דאחר שראה שהסכים הקב"ה על ידו לא הו"ל להתעסק באכילה ושתייה תחילה.

ולזה ביאר המהריל"ד דהא אברהם אבינו שחרר לאליעזר על תנאי, וא"כ הא אליעזר לקח עמו עשרה אנשים גרים בני חורין לברכת אירוסין (דבעי' לכך י' אנשים, כדאי' בשו"ע אה"ע סי' לד ס"ד), ולכך עתה כאשר

וראיתי להגר"נ גשטטנר זצ"ל (להורות נתן, שם) שתמה דהא קיי"ל יצחק בפו"ר, דאה"נ ליצחק גופיה היה שרי (שבת ד, א) דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבר, וא"כ היאך אברהם אבינו עבר בעשה דלעולם בהם תעבודו כדי שיזכה יצחק בפו"ר, דאה"נ ליצחק גופיה היה שרי דלו עצמו היה מצוות פו"ר, אבל לאברהם דלא היה מצוות פו"ר, לכאו' אמאי הותר

היו רוצים לקבוע סעודתן ולאכול, אילו היה לו לאליעזר דין עבד לא היה יכול להצטרף בזימון עם הגרים האנשים גרים בנ"ח, כדאי' בשו"ע (או"ח סי' קצט) דעבדים מזמנים לעצמם, והיה צריך לזמן עם העבדים (שהביא עמו חוץ מהי, שישמשו אותם, כצ"ל כדלהלן), ואילו היה משוחרר היה לו לקבוע סעודתו עם הגרים, ורק כיון ששחרורו היה על תנאי אם תקבל רבקה קידושיה, אז לא ידע עם מי לקבוע סעודתו לזמן, ולכן היה רוצה לברר הדבר אם תקבל רבקה הקידושין קודם האכילה וקביעת הסעודה, וזהו שאמר 'לא אוכל עד אם דיברתי דברי, ויאמר עבד אברהם אנוכי', ורצה לרמוז בזה דעדיין לא הוברר היותו בן חורין. ומרן הגרי"ז הלוי זצ"ל הביא כ"ז (הו"ד בס' כמטר לקחי, ח"א, עמ' קיג), והעיר ע"ז מדכתיב לאח"מ (כד, נט) וישלחו את רבקה אחותם ואת מנקה ואת עבד אברהם ואת אנשיו, דמבואר שהיה עדיין עבד (ובדוחק י"ל דהפ"י הוא מי שהיה לשעבר עבד אברהם. ועוד יל"ע בהאי קרא לפמ"ש לעיל דהא דפס' סא כתיב ותלכנה אחרי האיש משום כבוד רבקה, וא"כ הכ"נ נימא כן).

ועוד כתב שם המהריל"ד ליישב בשם אביו, דמאחר דקיי"ל (שו"ע או"ח סי' תרנב ס"ב) דאסור לו לאדם לאכול בטרם שקיים מצוות לולב וכיוצ"ב בכל מצווה המונח על קרקפתא דגברא, דצריך להקדים קיום המצוה קודם אכילתו, הכ"נ, דהיה מוטל עליו המצוה והחיוב לקיים שבועתו שנשבע לאברהם להשתדל ליקח אשה לבנו ממשפחתו- ומיד כשנודמן לפניו קיום מצוה זו- לא היה רשאי לאכול לפני"ז. ודו"ק.

ועוד שמעתי ממו"ר הגאון רבי יואל מקלב שליט"א לבאר עפ"י"מ דאיתא (סנהדרין נב, ב) "א"ר אלעזר, למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ, בתחילה (בעודו מתנהג בכבודו שאין צריך לו, הוא יקר בעיניו, רש"י) דומה לקיתון של זהב. סופר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו, דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה", ע"כ.

וא"כ רצה אליעזר שדבריו ישמעו לו בענין הזיווג ושיעלה הזיווג יפה, דכיון שעתה מכבדין אותו לפי שאמר להם "עבד אברהם אנוכי", על כן בטרם יאכל עמהם וירד מעמדו בעיניהם, כבר יסגרו הזיווג, ותו לא מידי, ודו"ק. ושו"מ פ"י זה בס' דברי שאול בפ' חיי שרה שם לבעל השואל ומשיב זצ"ל. וע"ע בכת"ס עה"ת (פ') ויצא, עה"פ ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא וגו') מש"כ ע"ד הגמ' הללו. ויש להוסיף דבר בזה, דהנה בבבב"ט שם כתב דכיון שמצינו בחז"ל שהניחו לו בתואל ולבן סם המוות במאכלו, ואליעזר הרגיש בכך, לכך א"ל שלא יאכל עד שידבר - וכוונתו שיברך ברכת ענט"י והמוציא, וברהמ"ז, ובוה יינצל (ע"י פסחים קט, ב דכוס של ברכה לטובה מצטרף ולא לרעה), ובאמת היה כן שהמלאך בא והחליף מאכלו לבתואל.

ושמעתי להוסיף, דיתכן דאליעזר בעל רוח הקודש היה (דביומא כת, ב, אמרו עליו שהיה דולה ומשקה מתורת רבו לאחרים), וידע שלאחר הסעודה ימות בתואל (כי יחליף המלאך האוכל), ואז וודאי שלא ישמעו לו להצעת הזיווג, שיהיו עסוקים באבל על מות אביהם, לכך רצה לגמור קודם הסעודה, ואז אדרבה, לאחר שימות בתואל אביהם, יאמר להם "מצוה לקיים דברי המת" (כתובות ע, א), שרצונו שישגר הזיווג, ואז בוודאי יעלה הדבר יפה, ונפלא.

יא. משום דכבר קיים המצוה בהולדת יצחק. ואגב דאיינין בזה, אציין מה שדנתי במקו"א דהנה דעת בית הלל (יבמות סא, ב) וכ"פ הרמב"ם (פט"ו מהל' אישות ה"ד) דאין יוצאין יד"ח מצות פו"ר אלא בהוליד גם זכר וגם נקבה, ולפי"ז אברהם שהוליד רק את יצחק (וישמעאל) ויצחק שהוליד רק את יעקב (ועשיו), לא קיימו פו"ר, דבטרם הולידו נקבה.

ותמוה, חדא דלא מסתברא דמצוה חשובה שכזו לא קיימו, ובפרט שמבואר בחז"ל כו"כ פעמים שקיימו האבות את כל המצוות. ומה שתמוה בעיקר לפי"ז דיצחק לא קיים פו"ר, א"כ מתברר למפרע שבשעה ששחרר אברהם את אליעזר לצורך מצוות פו"ר- לא היתה המצוה קיימת, ולמפרע מתברר שקעבר איסורא.

אכן י"ל, דגם אי נימא דלא קיים, סו"ס סברא זו אינה נכונה, דהא התוס' שחידשו שפו"ר דחי העשה- ע"כ

שייך ליצחק (ראה גיטין ח, ב) ושפיר יכול לשחרר את עבדו כדי שיקיים פו"ר (ועי' להלן בשם הפורת יוסף).

לו לשחרר את אליעזר [עי' תירוצ' נוסף בהערה סב].

ועוד תירץ שם היאך ידחה מ"ע דפו"ר של יצחק האי עשה דלעולם בהם תעבודו של אברהם, דהנה מצוות פו"ר נצטוו עוד

ותירץ הגרנ"ג, דמשו"ה כתב אברהם דייתקי- שטר מתנה על כל רכושו, ליצחק בנו (כמבואר ברש"י כד, י) וא"כ אליעזר עבדו שגם היה חלק מהנכסים- נהיה

בסברת היתרם מבואר שסו"ס כיון שבההיא שעתא היה המצוה אין לו לחשבן חשבונות שמים שאולי נגזר עליו שלא יוליד ילדים, דהא בכל ההיתר לצורך פו"ר- נימא דמאן לימא לן שיוולדו לו ילדים, ודלמא עקר הוא, וע"כ דלא חיישי' להא.

אך נראה לומר דבאמת כן קיימו האבות מצוות פו"ר כהלכתה, דהנה גבי אברהם אבינו מצינו (ב"ב טז, ב) דבת היתה לאברהם אבינו ושמה היה 'פַּלְל', והיינו דכתיב (כד, א) 'וזה' ברכ את אברהם בכל' (עיי"ש באבן עזרא, ודלא כרש"י- וזהו המח' בב"ב שם). ולכא' היתה לו עוד בת שנפטרה עוד לפני כן, כדכתיב בריש הפרשה (כג, ב) 'ויבא אברהם לספור לשרה וְלִקְפָּתָהּ, דבתיבת 'ולבכותה', הכ"ף קטנה, ובלא הכ"ף נפיק 'ולבחה', וכתב החתם סופר בתורת משה שם, דמלמד שבת היתה לו ומתה עם שרה ובא לספור גם לה, וכבר קדמוהו לחת"ס בפי' זה, בפירוש הרוקח עה"ת שם ובס' מנחה בלולה- הו"ד בס' שערי אהרן (עמוד תרכח), וכ"ה בתוס' השלם עה"ת.

אכן, לפמ"ש התוס' בב"ב (קמא, א, ד"ה בת) שאותה בת היתה מהגר ולא משרה, א"כ אולי לא חשיבא כבתו לעניין פו"ר (כמבואר בקידושין סח, ב דאין בתך הבאה מן העכו"ם קרויה בתך). אכן העיקר נראה דחשיב שקיים פו"ר אף לגבי אותה בת, דהנה י"א שהגר נתגיירה, וא"כ שפיר חשיבא בתו. (אכן זה דחוק בתרתי, חדא, דמנא לן דבתו נולדה לאחר שנתגיירה, וזה תלוי אימתי גיירה, האם מיד בשעת הנישואין או אח"כ. ועוד יש לדחות, דהא התוס' בב"ב שם כתבו שכיון שהיתה בתה של הגר- לכך לא השיאה אברהם ליצחק, ולפ"מ שכתבתי- אז הדר"ק התוס' שם לדוכתיה, דכיון שהיתה יהודיה אמאי לא נישאה ליצחק).

ומ"מ י"ל עוד דשפיר קיים פו"ר, דלכא' אי נימא כדאמר' בגיטין (מא, ב) שחלק ממצות פו"ר היא 'לא תוהו בראה, שבת יצרה', וסו"ס קיים את העולם בבתו הגויה. ויל"פ בזה טובא, דלא מסתברא דניחא ליה לקוב"ה שיתמלא עלמא ב'עם הדומה לחמור' (קידושין סח, א). וצ"ע.

ולגבי יצחק אבינו, בפשטות לא מצאנו שנולד לו בת, ואחי היקר הבה"ח מאיר נ"ו טען, דהא קיי"ל (קידושין ד, א) דבני בנים הרי הם כבנים, וכיון דיעקב אבינו הוליד את דינה, כדכתיב בקרא (ל, כא), או כהמדרשים דס"ל (הובא ברש"י עה"ת לה, יז) דעם כל א' מהשבטים נולדה תאומה, וא"כ בני בנים ה"ה כבנים וחשיב שיצחק קיים פו"ר.

וזה תלוי האם גם 'בנות בנים' הרי הם כבנים או דלמא דרק בני בנים ה"ה כבנים ולא בנות בנים, ושו"מ בשדי חמד (כרך א, כללים, מערכת הבי"ת, אות ס - סג) דהביא בשם ספר 'נחמד למראה' (ח"א, דף קפח ע"ב) שכתב בשם התוס' עה"ת, דכתבו להוכיח, דמאחר דהתורה קראה לצפורה- 'בת יתרו', בעוד שהיתה נכדתו. (השד"ח בהביאו מה שציין הנחמד למראה כתב 'תוס' עה"ת פרשת יתרו על פסוק ויתן את צפורה בתו וכו', אולם אנוכי לא מצאתי אלא בתרגום יב"ע בשמות פ"ב פסוק כא דתרגם הכי 'והוות צפורה ברתיא דבריה וגו', ומוכח דבאמת צפורה היתה נכדתו, ואעפ"כ בתורה מצינו שנקראת 'בת יתרו', ודכתיב בקרא שם), ועל כרחך מוכח דגם בנות בנים הרי הם כבנים. וא"כ א"ש שלכך חשיב שיצחק קיים פו"ר.

והאי כללא דבני בנים ה"ה כבנים נאמר ג"כ לענין קיום מצות פו"ר, כמבואר בשדי חמד (שם: וכן בחלק 'פאת השדה', מערכת הבי"ת, סי' יח) דהוכיח שם שוראי קאי גם על פו"ר, ולחלק מהשיטות קאי רק על פו"ר, הלא המה היד מלאכי (כללי דינים, אות קמו), והמהרי"ק (שורש מד) והרשב"ם בב"ב (קמג, ב), וכבר מקורם לכא' מיבמות סב, ב, עיי"ש (וגם בנות בנים, עיי"ש).

העולה מן הדברים, דלפום ריהטא כן קיימו האבות הק' פו"ר גם לדעת ב"ה, וכמשנ"ת (ולגבי יעקב אבינו הדברים ברורים כיון דהוליד את דינה או כהמדרשים דעם כל שבט נולדה תאומה).

י"ב חודש, משמע שאליעזר קידשה קידושין גמורים. וכן בריש מס' כלה יליף מינה לברכת חתנים, מדכתיב ויברכו את רבקה.

"וקשה" דהא אסור לקדש את הקטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה (קדושין מא, א), ורבקה הייתה בת ג', וי"ל דדורות הראשונים היו ממהרין להחכים וגדלותן היתה קודם כמ"ש"כ תוס' בסנהדרין סט, א.

"ואע"ג" שאסור לקדש אשה עד שיראנה (קדושין מא, א) י"ל שאליעזר קידשה על תנאי אם יצחק יסכים. ואע"ג דעבד אין יכול להיות שליח לקדושין משום שאינו בתורת קדושין, י"ל דאברהם אבינו שיחררו על תנאי אם יצליח להביא אשה.

"ומ"ש" בפדר"א פט"ז שאחר שהביא את רבקה שיחררו היינו שאז נתברר שהשחרור הקודם קיים, עכ"ל מרן הגר"ח שליט"א שם.

קודם מתן תורה (כמו שמפורש בקרא בראשית א, כח), ואילו האי עשה דלעולם בהם תעבודו לא נצטוו אלא לאחר מתן תורה. והשתא אע"ג דקיים אאע"ה את כה"ת כולה עד שלא ניתנה, כמבואר ביומא (כח, ב), מ"מ היה בגדר 'אינו מצוה ועושה', ואילו פו"ר- היה מחויב כבר ממצווה ועושה, ולכן בכה"ג אמרי' לכו"ע דמוטב שיעבור על עשה דלעולם בהם תעבודו שאינו אלא בגדר 'אין מצווה ועושה' כדי שיצחק יוכל לקיים פו"ר שהיא 'מצווה ועושה'.

ועוד מצאתי בספר 'חידושי הגר"ק' עה"ת (להגר"י אוהב ציון, פרשת חיי שרה, אות ז) ששאל כן למרן הגר"ח שליט"א דעבד פסול לשליחות לקידושי אישה, והשיב לו הגר"ח בזה"ל: 'שחררו על תנאי', וכן כתב בספרו 'טעמא דקרא' (ד"ה תשב) וז"ל:

"תשב" הנערה אתנו ימים או עשור. בכתובות (נו, ב) יליף מינה שנותנין לבתולה

כמה תירוצים נוספים איך אליעזר שהי' עבד קידש את רבקה

בסיפא דפרשה (כד, סה) .. ותשא רבקה את עיניה ותרא את יצחק.. ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתינו, ויאמר העבד, הוא אדוני'. הרי שבאמת יצחק היה אדונו של אליעזר, ולכן חשיב שמקדש בשביל רבו, ואין כאן חסרון של קידושי עבד, ודו"ק.

ובאמת שראיתי שעמד בהערה זו מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בטעמא דקרא - למה אמר 'הוא אדוני' בשעה שהיה רק בן אדוניו, וז"ל שם: "צ"ע הרי יצחק לא הי' אדוני אלא בן אדונו. וי"ל דבאשה אמרי' בכתובות סא, ב אין הבעל יכול לכופה לשמש את בנו אבל בעב"כ יכול לכופו

ט] ובהערות 'שיח יצחק' שם (אות נט) הביא שכבר קדמו בקושיא זו המקנה בקו"א (סימן לה ס"ו) וב'פנים יפות' עה"ת (כאן), ותירצו, דדוקא לאדם אחר אין העבד נעשה שליח לקידושין, משא"כ בשביל רבו- יכול לקדש משום דאי"ז בתורת שליחות אלא משום דהוי כגופו, והכ"נ אליעזר הוי כאברהם עצמו ולא כשלוחו.

והביא שם מהפורת יוסף דתמה, דהלא אליעזר קידש בשביל יצחק שלא היה רבו, וע"ז תירץ כמ"ש לעיל בסמוך מהגרנ"ג, דבהאי שטרא שנתן אברהם ליצחק על כל נכסיו- הוקנה גם בזה אליעזר ליצחק. והוסיף שם ראייה נפלאה לזה, מדכתיב

לשמש את בנו, וכיון שאברהם שלחו ליקח אשה עבור בנו, הרי הוא משמש עכשיו את יצחק והוי יצחק אדונו, עכ"ל.

וחזינן דלא תירץ הגר"ח כדברי הפורת יוסף הנ"ל דהרי אברהם כתב דייתקי ליצחק על כל נכסיו, וראיתי שנשאל כן מהגר"ר משה דוד ליפקוביץ שליט"א (נו"נ בשיבת בית מדרש עליון) בס' 'שיח התורה' (ח"א עמ' יב, תשובה כו): "בטעמא דקרא פ' חיי שרה נתקשה על מה שאמר אליעזר

על יצחק הוא אדוני דהא הוא רק בן אדוניו, ולכאור' י"ל משום שהרי אברהם כתב כל נכסיו ליצחק כמש"כ פכ"ד פל"ו וברש"י שם, ובפשוטו מיד כבר הכל נקנה לו ואליעזר בכלל", והשיבו מרן הגר"ח שליט"א 'כתבו שירשנו אבל לא עכשיו', עכ"ל.

[ופלא שבס' 'אריה שאג' (עמ' יד, תשו' לז) נשאל מרן שליט"א בשאלה זו למה כתיב אדוני הרי היה רק בן אדוניו, והשיב 'אברהם כתב לו כל נכסיו, כדאיתא בפסוק']

תירוץ הגרצ"פ פראנק זצ"ל

[י] ועוד הביא ממרן הגרצ"פ פראנק זצ"ל בספר 'הר צבי' עה"ת (עמ' כג), דתירץ עפמ"ש המחנה אפרים (הל' שליחות, סי' טו) דגוי ששלח כסף ע"י ישראל לשכור לו בית מישראל שקנה הגוי, ואע"פ דאין שליחות לגוי, מ"מ כיון דהכסף הוא דעביד הקניין, והישראל דמסר הכסף למשכיר רק מעשה קוף בעלמא הוא דעביד. וא"כ א"ש, דאף דאין שליחות לעבד-מ"מ יכולה רבקה להתקדש ליצחק ע"י קבלת הכסף מאליעזר, דלאליעזר לא היה שם 'שליח' אלא רק עשה במציאות את מעשה ההעברה של הכסף, וכאילו נטלה רבקה את הכסף מהקרקע היישר מיצחק, והדין דטלי קידושין מע"ג קרקע מהני בקידושי כסף², עכת"ד.

והביא שם עוד בשם הגר"י כהן זצ"ל דהעיר על תי' זה ממש"כ הנתיב"מ (סי' ר סקי"ד) דמש"כ המחנ"א שהגוי קנה אף שאינו בר שליחות, היינו משום דכשיש דעת

אחרת מקנה-א"צ כוונה מצד הקונה, עיי"ש. ולפי"ז בקידושין, לשיטת הר"ן בנדרים (ל, א) דהאשה אינה מקנה עצמה לבעל אלא רק מפקדת עצמה והבעל זוכה בה, וכל הקניין הוא מצד הבעל-הקונה, שוב בעינן שליחות בעבור כוונת הקונה, דבלא שליחות אין כוונת קניין. עיי"ש.

אלא דעדיין י"ל, דמכיון שאליעזר קידש את רבקה שלא ע"י רבקה עצמה אלא ע"י אביה-האי דעת אחרת של אביה מקנה אותה להמקדש, ולכן מהני אף ע"י עבד שאינו בר שליחות (ואי תיקשי, דהא אשכחן בחז"ל דבתואל מת לאח"מ כיון שרצה לעכב ולא היה בכלל דעתו לכך, נימא לך, שרצה לעכב שתישאר בביתו, אבל לא לעכב את עצם הקידושין, וכדמוכח בקראי [ג, נא] 'ויען לבן ובתואל.. הנה רבקה לפניך קח ולך', ונתקדשה ע"י שבתואל אביה קיבל כסף קידושה).

יב. הוא נידון גדול באחרונים האם ילפינן לגבי זה היקש הו"ה ליציאה, דכמו דבגט קיי"ל (גיטין עח, א) דטלי גיטך מע"ג קרקע פסול, האם כן יהא דינא בקידושין, יעויין באבני מילואים (סי' ל סק"א) שהאריך בזה. וע"ע בשו"ת מהרש"ך (סימן קנב), ובמהרי"ל (סימן עד), ובשו"ת מהר"י בן לב (ח"ב סי' לג), ובשו"ת חתם סופר (אה"ע ח"א סימן קא), ובפתחי תשובה (אה"ע סי' כז סק"ג), ובחזון איש (אה"ע סימן לח סק"ו). ואכמ"ל.

ולענ"ד יש להעיר ע"ז טובא, דנפיק לפי"ז דמאחר דאמרי' דאליעזר היה שליח לקידושין, אבל מ"מ הנזם והטבעות שנתן בתחילה לרבקה לא היו הקידושין אלא בתורת סבלונות (קידושין נ, א), והקידושין היו רק לאחר"מ כשהוציא בבית את הכלי כסף וזהב ובגדים ונתן לרבקה ומגדות נתן לאחריה ולאמה, כן כתיב בקרא (שם, נג), וא"כ שם להדיא הושמט שנתן משהו לבתואל אביה. וצ"ע ג.

ועוד הביא שם שהעיר הגר"י כהן זצ"ל ע"ז, מדברי המרדכי (פ"ב דקידושין, סי' תקד) שכתב בשם הקדוש מרדוש שבנתן כסף לשלוחו לקדש בשבילו, אין השליח יכול למסור הכסף לאחר ולעשותו שליח לקדשה, דהוי מילי ולא מימסרן לשליח, הרי דמוכח מדבריו דגם בקידושי כסף בעינן שיהא בתורת ודיני שליחות.

וכתב שם בהערות 'שיח יצחק' דלכא' י"ל דמה שהשני אינו יכול לקדש מטעם זכיה משום דמכיון שהמקדש מינה שליח לקידושין, גלי דעתיה שרוצה דווקא שקידושיו יהיו דווקא ע"י שליח ולא ע"י זכיה, וא"כ י"ל דאליעזר נשלח ללכת ולמסור כסף הקידושין לא בתורת שליחות, ובזה שפיא מהני אף ע"י עבד, וצ"ע.

עוד הביא (בספר הר צבי- שהו"ד בשיח יצחק שם), שהגר"י רוזנטל אמר לתרץ, דצ"ל דשחרר אברהם את אליעזר עבדו (ולא כתב כן ששחררו על תנאי, וע"כ צ"ל כן דאל"כ הא אסור לשחרר). והוסיף שם, דאי לא שחררו, אז מה תועלת יש בכך שהשביעו כדכתיב בקרא (כד, ב- ג), מאחר ששבועת עבד אינה כלום כמבואר ברמב"ם בהל' שבועות (פי"ב ה"ו), וע"כ ששחררו [לפז"ר יש להעיר דאולי כ"ד הרמב"ם שם, כמבואר

למעין, הוא רק כשנשבע סתם ללא דעת אדונו, ואולי כשאדונו רוצה בכך מהית"י שלא יחול, וצריך עיון בסוגיא בנזיר פרק הכותים (סב, ב), ואכמ"ל].

ולענ"ד יש ליישב היטב האי קושיא היאך קידשה בעודו עבד, דהנה האבני מילואים (סי' ל סק"י) הביא מה שייסד בקצוה"ח (סי' רמד סק"ד צ"ע דלפנינו ליתא), והוא, דבאומר אמרו (דגם בזה פליגי בשו"ע חו"מ סי' רמד ס"א, ובאה"ע סי' קמא סמ"ג, והוא מסוגיא דגיטין סו, ב - סז, א, עיי"ש), למ"ד דלא מהני, החיסרון הוא רק כשזה חוב, אבל היכי דהוי זכות, וכגון בקידושין (דאיכא זכות שמקבלת כסף הקידושין, הגם שנאסרת לכו"ע), אמרינן דל שליחות מהכא ותיפוק ליה מדין זכין, עכת"ד חידושו.

ולפי"ז אפשר"ל דאליעזר לא היה כלל בתורת שליח- דהא כדאמרן, עבד פסול לשליחות בקידושין-, וא"כ רק הביא לה את כסף הקידושין ואיהי קא זכתה בזה, והא שפיר יכול למיעבד [עיי"ש באבנ"מ שיישב בכך קושיית התורי"ד על רש"י בקידושין (ח, ב, ד"ה כחד סיפא), דתמה שם על רש"י גבי האי סוגיא, דאיזה מינוי שליחות הוה, ותי' דא"צ שליחות אלא דרק זיכה לו], והצעתי התירוץ לכמה ת"ח והסכימו עמו (ואכן זהו כעין מש"כ ההר צבי דלעיל, דרק הניח לה והיא לקחה מאליה וליכא פסול דטלי קידושייך מע"ג קרקע, ואליעזר רק מעשה קוף בעלמא הוא דעביד, ויל"ע).

ואכן, יש להדגיש דכ"ז רק אי נימא דזכין לאו מדין שליחות, אבל לאותם דס"ל דזכין מדין שליחות, א"כ הא פסול לשליחות, וצ"ל כשאר התירוצים.

עבדו, אלא כיון שיצא מאור כשדים עמדו כל גדולי הדור ונתנו לו מתנות, ועמד נמרוד וכתב את עבדו אליעזר לאברהם. וכשגמל חסד עם יצחק בנו הוציאו לחירות^{יג}, עכ"ל. מכלל דעד השתא לא הוציאו לחירות.

ומרן הגר"ח קניבסקי שליט"א בטעמא דקרא (שם) תירץ ע"ז, די"ל שאז נתברר לכל שהשחרור הקודם קיים.

והיו שטענו, דגם אי זכין מטעם שליחות, מ"מ רק 'מטעם' שליחות הא, וא"צ כל גדרי שליחות, שהשליח רק עבד מעשה קוף בעלמא, וליכא חיסרון ד'בתורת', ויל"ע בזה טובא.

ומ"מ, יל"ע להנך דס"ל דשחרר אברהם לאליעזר בטרם הקידושין, הא איתא בפרקי דר"א (סוף פט"ז) בזה"ל: 'זקן ביתו של אברהם היה עבדו אליעזר. ומאין היה

י"א דבאמת אליעזר לא קידש את רבקה

לט) ששאל קמיה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א: 'ויקח את רבקה ותהי לו לאשה. צ"ב מה פשר האריכות, דלכאורה הוה ליה למימר 'ויקח את רבקה לאשה' ומהו 'ותהי לו'. והשיבו הגר"ח שליט"א 'עשה מעשה קידושין'.

ושם בהע' 26 הביא שהגר"ר אליהו דיסקין שליט"א העירו דהרי זה נכלל כבר בהא דכתיב 'ויקח את רבקה', וביאר הגר"א דיסקין דאולי 'ויקח את רבקה' היינו אירוסין, 'ותהי לו לאשה' היינו נישואין^{יד}].

ועוד דבר נפלא מצאתי בשערי אהרן בשם הנצי"ב ב'העמק דבר' דחידוש, דאח"נ והווי תרי קידושין, דיצחק חשש לקידושי אליעזר שהיה עבד ולכך קידשה שוב לאח"מ, וז"ל: 'ויקח את רבקה. קדשה שנית, דבאמת קידושי העבד בתורת שליחות לא מהני בדין תורה וכו', ולא הועיל אלא שתהא מיועדת

יא] והנה למעשה חידוש מצאתי ב'פענח רזא' - דבאמת אליעזר לא קידש את רבקה כלל וכלל, ורק הביאה ליצחק ויצחק הוא שקידשה. וכן מבואר ג"כ ב'מושב זקנים' לבעה"ת (כד, סז), וז"ל: 'ויביאה יצחק האוהלה. היאך קידש יצחק אשה על ידי שלוחו, והא אמרי' בקידושין דאסור לאדם שיקדש אשה קודם שיראנה. ונ' לומר דלא קדשה עד שבאת אצלו, עכ"ל.

ושמעתי מאאמו"ר שליט"א להביא ראייה מקרא מפורש (כד, סז) 'ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאישה וגו'', ולהדיא כתיב לשון 'קיהה' אשר הוא לשון קידושין - כמבואר בריש קידושין (ב, א). ושוב מצאתי בס' שערי אהרן (עמ' תתשלח) שכתב בשם הרד"ק ד'לקחה יצחק בדרך בני אדם על ידי חופה וקידושין'.

[וראיתי בס' 'אריה שאג' (עמ' יד, תשובה

יג. והעירני ידי"נ הבה"ח צבי של' גינזינער נ"ו דלפי המבואר בפרד"א דהוציאו לחירות משום שגמל עמו חסד, א"כ אתי שפיר מה דהקשה הגר"נ גשטטנר זצ"ל (לעיל אות ה) איך הותר לאברהם לשחרר עבדו הרי מצות פו"ר הייתה ליצחק ולא לאברהם, ולהנ"ל אשה"ט דכיון דהיה לו הכרת הטוב, א"כ בכה"ג מותר, כמבואר בריטב"א בביטין (יא, ב), יעו"ש.

יד. עוד השיבו מרן הגר"ח שליט"א שם: 'התנהגה כאשה'. עוד השיב: 'ללמד שעד עכשיו לא, כי אליעזר עבד ופסול לעדות'. עוד השיב: 'אין נישואין לגוי רק אחרי הנישואין נעשית בת ישראל', ע"כ.

רו

מנורה

הרב חיים מלין

בדרום

ליצחק וכו', על כן קידשה שנית", עכ"ל, להאריך בכל פרטי וענייני סוגיא זו, ואי"ה עוד
והכל בא על מקומו בשלום. ויש עוד חזון למועד.



מכתב ז'

הרב שמעון ענתבי

ארגנטינה

אל כבוד מעלת חכמי דרום עורכי הקובץ הנפלא 'מנורה בדרום',
חזקים וברוכים על עבודתכם הנפלאה ועל כל הד"ת הנכתבים שם. מאוד נהנים אנו
בגולה בקובץ נעים זה.

קריאת שם לתינוק בברית מילה

שם לעיין בספר זה השלחן (גיג') דף רעא)
שאם נמצא אדם בשעת המילה ששמו כשם
הנולד אזי מתכפרין לו כל עוונותיו, ע"כ
מצאו לנכון לזכות איזה איש ששמו כשם
שיקראו את הילד. ונראה לי בכוונתו שאם
היו נותנים שמו לפני המילה אזי היו מעט
אנשים באים לשם ורק אלה ששם כשם
התינוק, אך שאר העם מעט יבואו, אבל עתה
שלא יודעים שמו עד שעת המילה א"כ יבואו
בקהל רב, שמא יקראו לנולד כשמו ויתכפרו
לו עוונותיו. ע"כ.

ועל מש"כ כת"ר שלמדו זאת ממרע"ה
שנקרא יקותיאל בשעת מילתו. עיין מה
שביאר בזה באוצר התפלות בדף רנט ע"א
בביאור דובר שלום.

עוד ראיתי להוסיף בענין לידת הבת. מש"כ
מהר"א אזולאי זצ"ל בספרו בעלי ברית
אברם פרשת תזריע מה שנהגו לקרות לבת
אחר ארבעים יום לפי שאז נברא לה שורש
אבר הרחם והוא התכלית בעולם שנוכל
לפרות ולרבות. ועיין עליו עוד בענין התינוק.

בברכת התורה

שמעון ענתבי

בואינוס אייריס

ארגנטינא

ראיתי להוסיף על מש"כ הרב ינון זרגרי
שליט"א בגליון כח עמוד פה בענין
לתת שם לתינוק בברית מילה.

בספר כתר שם טוב (גאגין) ח"ב עמוד
תקעט חקר דבר זה. והביא שמצא
באון גליון לוקס פ"א פסוק נ"ט (ולא ידעתי
עד הנה) ויהי ביום השמיני באו למול את
הילד וקראו לו שם אביו זכריהו ואמו אמרה
לא כי אם יוחנן יקראו לו וכו' עוד מצא שם
על יש"ו שנמול ביום השמיני ויקראו שמו
יהושע ע"כ. והוסיף הרי מכאן ראייה שאז
היו נוהגים כבר לקרות שם הנולד בשעת
המילה. ע"כ.

וכבר העיר על הרב כש"ט בשו"ת רבבות
אפרים ח"ד סימן קכט האיך כתב
כדבר הזה שאנו למדנו זאת מאותו רשע.
וכתב שבדאי היתה לו כאן פליטת קולמוס.
ונראה לי משום זה בהוצאות האחרונות של
ספר זה ע"י מכון אהבת שלום כתבו בהוצאה
שהרהמ"ח פלט קולמוסו ואין הם אחראים
על דבריו. ומו"ר הרב הגאון שלמה בן חמו
שליט"א רבה הראשי של ארגנטינא העיר לי
שבמקום לכתוב זאת ההערה עדיף להם לבוא
בחסירות בית ה'.

עוד כתב שם טעם בכתר שם טוב מדיליה
ע"פ מה ששמע מזקני ירושלים (וציין

מכתב ח'

הרב ישראל אזולאי - הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

הרב ישראל אזולאי

ירושלים

לכבוד קובץ מנורה בדרום שלום רב,

ברצוני להגיב בקצרה על מאמרו של הרב קלונימוס גדליה גרינפלד שליט"א בענין הקולמוס מנירוסטה, מאשר כתב לי הרב אליהו כהן מאשדוד מח"ס מעדני המלך.

הנה בענין זה הארכתי מאוד בס"ד, וכאן אכתוב כמה נקודות בקצרה.

הרב הכותב במאמרו כלל לא פירט את "הבעיות" ההלכתיות שיש בקולמוס הברזל המקורי, ורק כתב מסברתו נגד קולמוס זה. והנה הראיה שהביא מהגמ' (תענית כ.) דמוכח שזכה קנה שיכתבו בו ס"ת, עיין להגאון יעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סי' קס, וח"ב סי' עח) שכתב לפרש בדעת רבי יהודה החסיד (ספר חסידים סימן רפג) שאין כוונת הגמ' שיש לכתוב בקנה דוקא, אלא דגם הקנה הוכשר לכתוב בו, וה"ה לכל דבר הראוי לכתובה ואפי' בעצם של עגור שהוא עוף טמא. כיעו"ש נידונו. וכ"כ במקדש מעט (סימן רעא ס"ק מד), והוסיף הסברא "דלא נשאר מגוף הקולמוס כלום בכתב", וכעין זה כתב הגאון חתם סופר בהגהותיו על קסת הסופר (דלהלן) דקנה לאו דוקא אלא ה"ה לנוצה וכל דבר רך.

ואם כבר בא הרב להוכיח מגמ' זו, היה לו להודות על האמת שממנה מוכח שאין לכתוב בשום סוג אחר של קולמוס שאינו קנה.

ומה שתמה היאך הספרדים מביאים ראיה מספר בני יונה שהיה אשכנזי, מלבד שעצם הטענה מגוחכת, שהתורה הינה נחלת כל עם ישראל בלא הבדל בין ספרדי לאשכנזי, הנה ניכר מדבריו שבכלל אינו יודע על מה חוזרים דברי הרב בני יונה, דהנה במרדכי (גיטין סימן שכז) כתב: מדברי רבינו שמשון משאנץ משמע שאין כותבין גט או ס"ת בקולמוס של כנף, שפירש [מ"ש במסכת סופרים (ריש פ"א) מסרגלין בקנה -] מזיינין בקלמוס של קנה, לאפוקי של נוצה. ודו"ק. והביאו מור"ם בדרכי משה (יו"ד סוס"י רעא ובמפה). ואמנם בבית יוסף (אה"ע סימן קכה, סוע"מ סו בנד"מ) כתב על דברי המרדכי: ומכל מקום לא משמע לי דמיפסל בהכי אפילו לרבינו שמשון דודאי לא גרע מחקיקה דמכשרינן בפרק ב' דגיטין (כ.). כו'. ועי"ש בשו"ע סכ"ב ונו"כ, ושם סעיף ד' שפסק הרמ"א להזהר בזה. ומלבד זאת, הנה הרמב"ם וכל הראשונים פירשו את דברי מסכת סופרים לגבי השרטוט, ולפ"ז ודאי שאין שום ראיה לנידון הכתיבה בקנה או בנוצה. ואדרבא מהתם קצת יש להוכיח דקנה לאו דוקא, דהנה לשון מסכת סופרים שם "הלכה למשה מסיני מסרגלין בקנה", וכתב המאירי בקרית ספר (מאמר א' פ"ג) דקנה לאו דוקא וה"ה לסכין קהה (ועי"ש בהערות המו"ל אות קנד). ואף הכא יש מקום לומר דקנה לאו דוקא, אם כי יד הדוחה נטויה לומר דשאני כתיבה שנתנה הגמ' טעם אמאי לכתוב בקנה וזכות היא לו, משא"כ בשרטוט.

ובאמת שכבר הלבוש (אה"ע סימן קכה סעיף כב) כתב לתמוה על עצם הסברא דחקיקה, דהא בגט פסלינן רק חק תוכות, ונטה קו לפרש מצד כתב על גבי כתב, וכ"כ הרב פרי חדש (אה"ע שם סק"ז) לתמוה מה בכך שיבוא לידי חקיקה, הא חקיקה נמי מיקריא כתיבה. וביתר אריכות ישב על מדוכה זו הרב בני יונה (סימן רעא, בקצר דף ב ע"ג) שכתב, מצוה מן המובחר ליקח קולמוס של קנה, וכן אמרו חז"ל שזכתה קנה ליקח ממנה קולמוס, שכן אין לגזול ממנה מה שזכה לה מן השמים. ויש שנמנעים מלקחת נוצה שהיא מחק' [אולי צ"ל חוקקת] הכתב ויש לחוש שיהיה להכשיר חק תוכות שהוא פסול גמור, ומכ"ש שלא לכתוב בקולמוס ברזל, שכן כתבו באבן העזר בגט שלא לכתוב בה משום האי טעמא שכתבנו, אכן נוהגין לכתוב בקולמוס ברזל, כי הקנים, אינם חזקים כ"כ ולא יהיה הכתב מיופה כל כך, והחששות שכתבנו היו חששא רחוקה ואינה נמצאת בש"ס ועדיף טפי לעשות טצדקאות שיהיה הכתב מיופה, שכן כתיב זה אלי ואנוהו. עכ"ל. וביאר דבריו יותר באורך ב"פלפול ארוך" (דף יד ע"א), שם כתב, לכן אין למחות בידי הסופרים, "וכן כתבתי אני בקולמוס ברזל". עכ"ל. חזי מאן גברא רבא דמסהיד דאיהו גופיה עבד מעשה רב. והביא דבריו הגאון קסת הסופר (פ"ג בלשכת הסופר אות ה'), ופסק כוותיה. וכן בספר לשכת הסופר מברודא (וילנא תרכ"ט. כלל ד' ס"ד בצוהר הלשכה). וכן הביא בספר משנת אברהם (שער הקולמוס סימן יד ס"ב). וגם הגאון החת"ס, בהגהתו שם עמד רק על דברי המרדכי ולא העיר בעיקר דינא, ולכאורה מדשתיק שמע מינה אודויי אודי ליה. ובפרט שבהסכמתו לספר זה השבח השביחו ומילא פיו תהלות עליו. גם הגאון המקובל האלהי כמהר"ר משה

זבארו זצוק"ל שהיה מעט קודם תקופת מרן הב"י, כתב בספרו מלאכת סופר (עמ' כב, ואמ"א), שהכתיבה כשרה בכל קולמוס בלא חילוק וגם בקולמוס ברזל ועופרת או שאר מתכות כו', והטוב והכשר שבכולם הוא הקנה כדאמרי' בתענית וכו'. וכן פסק הט"ז (אה"ע סימן קכה סק"ג) גבי גט, שאם הוא צריך לכתוב בקולמוס ברזל אין להחמיר כלל. וכ"כ ביוסף אומץ יוזפא (עמ' 278) להוכיח מהספר חסידים דשרי לכתוב בברזל כמנהג סופרי דורו, שלא כמדקדקים לכתוב בקנה דוקא. וכן כתב בספר אמרי שפר (כלל ד אות ג). וכן הסכים בספר מאיל המילואים (אניה דיונה פרק י' סעיף ד-ה), מהטעמים הנ"ל שהוא להידור הכתב, וגם לית ביה חששא דחקיקה.

והגאון י"ד הלוי מוויצבורג בספרו מלאכת שמים (כלל ד בבניה אות ו' די"ד ע"ב) כתב להשיב על דברי הרב בני יונה, וסיים שעכ"פ צריך הסופר להזהר שלא ינהג הקולמוס בכבודות שלא יעשה חקיקה, ואם היה הקולמוס בלא דיו ונחקק האות ומראיתו לבן בלא דיו, צ"ע אף בדיעבד, אם לא שהחליק וסילק החקיקה ואח"כ כתב עליה. עכת"ד. וכעין זה כתב הגאון שאילת דוד מקרלין ח"א (בשו"ת סימן ז, דף רלט ע"א) שהחשש הוא שמא יעשה חקיקה בקלף על ידי הקולמוס, ואח"כ יטיף עליו הדיו דרך שפיכה ולא דרך כתיבה. [ומ"מ משמע דגם לדעתם פשוט להתיר היכא שמנהג הקולמוס בקלות ואינו דוחקו בקלף, וכמו שכן הוא על פי רוב בנד"ד]. וכן חזיתי להרב ערוך השולחן (אבן העזר סימן קכה סעיף לה), דנמי נטה קו להחמיר בזה בגט, מטעמיה דהגר"ש קלוגר, אך לא לענין דיעבד, ובערוך השולחן יו"ד (סימן רעא סעיף לח) כתב, דממסכת סופרים מוכח שאין הכתיבה בקנה

מעכבת, דלא הזכירו דבר זה בין הדברים שמעכבים הכתיבה, ועתה לא נהגו לכתוב בקנה מפני שאין יכולים, וכותבים בנוצות עופות טהורים שטובים מאוד לכתובה, ומ"מ אין כדאי לכתוב בנוצת ברזל, חדא דנוקב, ועוד דהתורה מארכת ימים והברזל מקצר, ואף בחידושי תורה נכון לבלי לכתוב בקנה ברזל מטעם זה. ע"כ.

והנה מה שכתבו הגאונים הנ"ל לאסור הענין מצד חקיקה, נראה פשוט דלדעת מרן השו"ע לא חשיב חק תוכות, וכמ"ש באורך הרב בני יונה הנ"ל, דרק כשהיתה טיפת דיו על הקלף וחקק בתוכה עד שנעשית צורת אות, הוא דחשיב חק תוכות.

נמצא שבכלל לא סמכו על פסיקת הבני יונה בפני עצמו, אלא שדבריו מבארים את שיטת מרן הבית יוסף בהל' גיטין, וגם אינו יחידי בדבר, אלא יש עוד פוסקים רבים דקיימי כוותיה.

ומה שלגלג על "שינוי השם" שעשו לברזל וקראוהו נירוסטה, במחילה מכבודו גם בזה ניכר שלא ידע כלל מהי הבעיה בברזל ומדוע יש מי שכתב את הלימוד זכות הנ"ל שנשתנה שם הברזל, ובפרט שמצד הדין אין צריך להגיע לזה, דהנה בערוך השלחן הנ"ל כתב טעם נוסף לאסור בנ"ד "דהתורה מארכת ימים והברזל מקצר, ואף בחידושי תורה נכון לבלי לכתוב בקנה ברזל מטעם זה". ומכא דבריו היקל בשו"ת שבט הלוי הנ"ל לכתוב בקולמוס זהב או כסף. והרחיב הדברים יותר בספר יריעות שלמה ח"א (עמ' פא) וח"ב (עמ' שכו) מצד שאין לנירוסטה גדר של ברזל, מכמה מקורות, וכתב דהויא פנים חדשות מברזל [ובאמת המציאות אינה כן, כמש"כ להלן], ושרי לכתוב בה אף לכתחילה. כיעו"ש.

ובאמת שבמ"ש הרב ערוך השלחן, כבר קדמו מוה"ר חיים פלאג'י בספרו עמודי חיים (עמוד תורה סימן סח, דף מה ע"ב), אחר שביאר ענין נתינת התורה על הר סיני שהוא רמז לענוה, דמה"ט אמרו לעולם הוי רך כקנה ואל תהי קשה כארז, הוסיף: לכך כשם שאין לשום על המזבח ברזל שהוא דבר הפכי, כך מן הראוי שאין ראוי לכתוב ס"ת כי אם בקנה שהוא רך, כשם שהתורה נקנית על היותו רך כקנה, ונ"מ שגם הת"ח הכותב חידושי תורה לא יכתוב כי אם בקנה, ויקיים ו"קנה" לך חבר, ועל ידי זה קנה חכמה קנה בינה, ומכל שכן שלא לכתוב בברזל שלא להיות קשה כברזל. וגם תוכו רצוף טעמו של מזבח, שהתורה נותנת חיים לעושיה, ואיך יתכן לכתוב בעט ברזל שהברזל נברא לקצר ואילו התורה להאריך, כי זהו אחד מן הטעמים שלא יהיה ברזל בשלחן כי אם לחתוך בלבד ולא להניחו שם ובפרט בשעת הברכה, דהשלחן מאריך ימיו ודומה למזבח, וטוב להזהר אפילו שלא בשעת הברכה שלא יהיה ברזל על השלחן וכו'. עכת"ד. ובא לציון בספר זכר עשות (מערכת ס' אות עא). והרחיב יותר הדברים בנו בכורו דמהרח"ף בספר אברהם את ידו ח"ב (דרוש י' לס"ת, דף קנד ע"א). עי"ש. וכ"כ ממש מדנפשיה אחיו בספר יפה ללב ח"ג (סוס"י רעא).

ובאמת דמעיקרא לא זכיתי להבין מה ענין הנפת המקצר על המאריך להכא, חדא דהיכא דאיתמר איתמר, ואם באנו לחוש לכל הדברים שנאמר בהם אריכות ימים שלא יונף עליהם המקצר אין לדבר סוף, דהא גם התפילין מאריכין ימים (מנחות מד סוע"א), ולית מאן דחש שלא לעשותן על ידי ברזל. ועוד אטו מהאי טעמא נאסור גם לחתוך היריעות של הס"ת בסכין מברזל, וגם

לשרטט על ידי ברזל, ושמא גם נאסור להכין את הקולמוס של נוצה או קנה על ידי סכין מברזל. ואם כבר חיישינן לדברי מהרח"ף והרב ערוך השלחן נחוש נמי למה שכתבו שאין ראוי לכתוב חידושי תורה בעט ברזל, אטו יש מי שעלה על דעתו לחוש לזה, הלא מעשים שבכל יום שכותבים בעטי ברזל ללא חשש, ואמאי נחוש לדבריו רק לנידון כתיבת סת"ם. ועל כגון דא כתבו הראשונים דלא מצינן לגזור גזירות מדעתינו (עיין אריכות נפלאה בזה בספר שלחן המערכת ח"א הנד"מ ממוה"ר ראש הישיבה מוהרי"צ יוסף שליט"א מערכת ג' אות מא), ומה גם שדברי מהרח"ף בזה באו דרך דרש לרמז על ענוות הת"ח ולא מצד הדין. ומלבד זאת כבר טען על כך הרה"ג מח"ס מעין אומר (דלעיל) דעיננו הרואות שכל כלי המשחית והמלחמה היום נעשים מנירוסטה, וכן סכיני המוהלים והשוחרטים נעשים ממנה ומהדומה לה.

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

נצי"ד 'משמרת סת"ם' בדרום

לכבוד מערכת "מנורה בדרום" הי"ו,
השלום והברכה.

קראתי את מכתבו של הרב ישראל אזולאי שליט"א בדברי תגובתו ולצערי אינני רואה בהם שום דחיה לדברי. כתבתי מפורשות שאינני פוסל את קולמוס הברזל/נירוסטה (שנשאר היינו הך) וכל מקורותיו ידועות ומפורסמות (ולא חלקתי על שום אחד מהם). גם לא כתבתי שצריך לכתוב דוקא בקנה, למרות ש"זכתה" כמבואר בגמ'. כל מה שאני טוען שנים (וממשיך לטעון) זה שזה לא כלי "מהודר". יתכן שגם שאר כלי הכתיבה לא ייחשבו "מהודרים" (נוצה, פלסטיק, זרקוניה) כי הם לא "רכים

ועד שבאו להסתייע מדברי מהר"ם זבארו, כלפי לי"א הן נסתר מחמתו, שהוא כתב להדיא "שיכול לכתבם בעט ברזל ועופרת או של שאר מתכות" [כפי שציטטו ביריעו"ש, ולא ראיתיו עד הנה]. וע"ע בפסקי בתי הדין ירושלים (דיני ממונות ובירורי יוחסין ח"ז עמ' רסג). וע"ע בשו"ת נחלת לוי ח"ג (יו"ד סי' ט) בענין צפורן שמיר.

ומה שהזכיר בדעת מרן מלכא הגר"ע יוסף זצ"ל, הנה העידו בפנינו בני ביתו שבסוף ימיו ראה את התשובה שכתבנו בזה באורך והסכים עם הדברים, אלא שנטרפה השעה ולא זכינו לקבל את הסכמתו. ומי לנו גדול מבנו הגאון הראש"ל שליט"א שכתב בכתב יד קדשו וחתם להסכים עם הדברים בשופי. וכן עיקר.

ישראל אזולאי

ירושלים

כקנה", רק שנגדם לא כתבו כמו נגד הברזל. והיום - בשנת תשפ"ב - כשיש אפשרות לבחור כלי מהודר לכתוב בו את התורה"ק, ולא מוגבלים לכלי מסוים (כמו שהיה בארצות בהם לא היו קנים טובים לכתובה או בכתב אשכנזי שלא כ"כ מתאים לכתוב בקנה) אין סיבה להתעקש להישאר עם הברזל/נירוסטה שגדולים רבים התנגדו ומתנגדים לו בכל אופן לבתחילה, כפי שהבאתי במאמרי עיי"ש היטב, כולל מרן זצוק"ל ששנים מבניו הגדולים שליט"א הודו בפני שכן היתה (ונשארה) דעתו (וכפי שכתבתי, זה מתועד אצלי). וכן מובא בספר "דעת נוטה" שדעת גדול דורנו מרן שה"ת

שליט"א הורה לא לכתוב בברזל. כמובן - והדגשתי זאת במאמרי - לא מדובר על ה"מוצר המוגמר" (הסתו"מ) שיש להם איזו ריעותא הלכתית חלילה, ובודאי שאם כתב יפה וכהלכה בברזל/נירוסטה אפשר להגדירו "מהודר" (וכמו שהתחדשו ההגדרות בד' מינים "מהודר א'" "מהודר ב'") אלא שהכתיבה בו אינו לכתחילה.

זו כל טענתי ואפשר להמשיך ולסלף ולהסיט את הויכוח למחקר הלכתי, אבל זה לא ישנה את העובדה ש**כתיבה בברזל אינה לכתחילה וממילא לא מהודרת** (כמו כתיבה עם "מוסיקת רקע" ללא מילים...). ומי שמחפש את האמת ימצא.

ולסיום הדשדוש בנושא זה הנני מביא מכתב של הראשל"צ הגר"י יוסף שליט"א מאייר תשע"ו לידידי הרב דוד סולימני שליט"א מח"ס פאר דוד על תפילין במענה לשאלתו האם הכתיבה בברזל נחשבת מהודרת לכתחילה או לא. (הלשון קצת קשה ולא מאד ברורה אולם יש בו כדי להיווכח שגם לדעתו אין זה נחשב מהודר לכתחילה).

יישר כח לרב אזולאי על דבריו אבל אין בהם כדי לערער את טענתי הפשוטה דלעיל ואנכי על משמרתי אעמודה (גם על הטענה שנירוסטה זה ברזל...).

בברכה,

קלונימוס גדליה גרינפלד



בס"ד, כ"ז אדר ב תשע"ו
2-1057/ע"ו

לכבוד

היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה, כש"ת ה"ה הר' דוד סולימני נר"ו,

שלום רב,

אודות שאלתו בענין כתיבת סת"ם ע"י קולמוס ברזל או פלסטיק, האם יחשבו הפרשיות כמהודרות, מאחר ויש פוסקים המחמירים בכך, כמובא בספר ילקוט יוסף הלכות תפילין (עמ' שט"ז).

הנה מובא בשם הר"ש, שיש לכתוב בקולמוס של קנה דוקא ולא בנוצה, וכש"ע אבן העזר (סי' קכ"ה סעיף כ"ב) הביאו בשם יש מי שכתב, שיש להקפיד מלכתוב הגט בקולמוס של כנף אלא בשל קנה, וכתב הש"ך דלא נוהגין כן, והרוצה להחמיר אין שומעין לו, והרמ"א שם ס"ד כתב לכתחלה יש להחמיר שלא לכתוב בקולמוס של ברזל, ונלאו האחרונים למצוא טעם לאסור עט ברזל, והלכוש כתב משום חוקק, והביאו הש"ך, ויש שכתבו משום דברזל נכרא לקצר ימים, והתורה להאריך ימים, ומיהו כתב הש"ך דבעט של ברזל יש להקפיד שלא לכתוב, ופוק חזי מאי עמא דבר.

וע' בספר חשוקי חמד על פסחים (כ"א:) שהגר"ח קניבסקי שליט"א סיפר שכבית מדרש של החזון איש, אירע פעם שנמצא טעות בשעת הקריאה בס"ת בימות החול, והיה שם דיו מוכן ולא היה קולמוס, ניגש ת"ח והכניס עט בעלת צפורן ברזל וטבלה בדיו ותיקן את הפסול, ושאלו את החזון"א, והשיב אות אחת אין בזה חשש, וע"ע בשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' ש').

ומבואר בספר ילקוט יוסף הלכות תפילין (עמ' שט"ז) שלכתחלה אין לזוז מהנהוג לכתוב ס"ת תפילין ומזוזות בנוצה, שאין זה למהדרין, ורק אם הכתובה בקולמוס של פלסטיק תהיה מהודרת יותר, בזה יש להכשיר לכתוב בקולמוס כזה, אבל אין זה למהדרין.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל
ונשיא בית הדין הרבני הגדול

