

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ל'
טבת - 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

גליון "מנורה בדרום" זה

יו"ל לעילוי נשמת

האשה הצדקנית הצנועה, שמסרה

נפשה על חינוך צאצאיה לתורה

ולידאת שמים

מרת אסתר ארוש בת מזל ע"ה

נלב"ע במוצאי שבת קודש ה' טבת

תשפ"א

ת.נ.צ.ב.ה.

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה יושבי ארץ הנגב, ודי בכל אתר ואתר, את גליון **טבת תשפ"ב** של קובץ **מנורה בדרום** - והוא בסיעתא דשמיא גליון **השלושים**! ומלא כתמיד בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני העליה **מארעא דרומא**, העמלים בתורה ומחדשים בה כיד ה' הטובה עליהם.

ובפרט בימים אלו - בעיצומם של ימי **החנוכה** הקדושים, אשר כידוע ביקשו היוונים לאבד את התורה והמצוות מעם ישראל, ולעשותו עם ככל העמים - הרי שהוא חיזוק גדול לראות כמה אברכים עמלים בתורה ישנם, אשר מנותקים מכל הבלי העולם הזה, ועוסקים בתורה הקדושה בלבד, ומחדשים בה חידושים מאירים ומזהירים.

והרי שמכל אויבינו ומבקשי רעתינו במשך כל הדורות, נשאר אולי איזכור בספרי קורות דברי הימים של העולם, ומזמן עברו ונעלמו מן העולם. ואילו עם ישראל, שרד את כל הקמים עליו, עד הודור האחרון שקמו עלינו בעוונותינו הערב רב שניסו לעקור הכל משארית הפליטה - והנה אף מידם הצילנו הקב"ה - ועוד גחלת היהדות בוערת, ולא פסו אמונים מכני ישראל.

ונראה בחוש שריבוי התורה בכמות ובאיכות בימינו, הוא **פירסום הנס הגדול ביותר** - לניסים שעשה הקב"ה **בימים ההם** לחשמונאים בניצחון אור התורה והמצוות, על מלכות יוון שרצתה להשרות חושך רוחני בעולם. ואף **בזמן הזה**, בימינו אנו, ממשיך אותו הנס בהתגברות אור התורה על החושך הגדול השורר בעולם.

וכמה מתאים אם כן לעניינינו, שם הקובץ **מנורה בדרום**, אשר עם היוזם **מאיר את אור התורה בדרום**, עוד רומז **למנורת ביהמ"ק** שהיא סמל ניצחון החשומנאים על היוונים.

וכמו **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 ותפרת**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכירוריי 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 לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].

- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים 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 **שבט**, תתאפשר עד יום ב' כ"ג בטבת. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים 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 ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת חנוכה שמח ומאיר לכל בית ישראל,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

בגדר מצות סנדקאות יג

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

ראיה לד' הרמב"ם דקלף הוא פנים העור כד

הרב גרשון גולד

בדין הברכה על פרי מר שמיתקן כו

הרב ישראל גולדברג

שלא לעבור לפני המתפלל לא

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

הערות מעשיות בענייני בדיקת תפילין ומזוזות מז

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

סיכום ההלכות שבטור ושו"ע ונו"כ המעשיים לכל - סדר קידושין ונישואין
[אבהע"ז סי' כ"ו-ס"ז] נא

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בדין נטילת הסירים מן הכירה שנכתבה אצלו והנחתם אצל השכן נה

הרב אהרן ויזר

עוד בגדרי מלאכת קושר סו

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

האם יש ענין לקרות ק"ש בלא ברכותיה קודם הנץ עט

הרב יוסף יהודה ועקנין

עניני בן ל"ה שנה - ליקוטים מש"ס ופוסקים פה

הרב משה חליוה

בהא דאסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע צא

הרב אבינועם טאובנר

בענין לקיים מצוה מספק בלי ברכה צה

הרב יצחק ירחי

תליית כתם בג' ימים ראשונים קב

הרב ערן כברה

בענין האם אדם ישן הוי חשיב בר דעת קטו

הרב אוריאל כהן

דין חציצה בדברים העומדים ליקצין קכג

הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם מדליקים מנר לגר בחנוכה קלה

הרב יאיר מינקוס

בדין הדליק נרות חנוכה ושכח לברך ברכותיה קמא

הרב נחום מנדלבוים

מהדרין בגר חנוכה קמז

הרב נריה מרציאנו

ברכת הרואה נרות חנוכה קנ

הרב און אברהם הכהן סקלי

עד היכן יש לענות 'יהא שמייה רבא'..... קנז

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת ביצה..... קסח

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף..... קפג

אם עדיף להדליק במנורה של אדם גדול וצדיק, או במנורה מהודרת ונאה..... קפט

הרב משה אהרן שטיין

בענין אמירת קדיש על ידי כמה אנשים יחד..... קצג

הרב שרון שרפי

בחידוש המהרש"ם בענין ישועה מחמת זכויות העתיד..... רא

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול..... רז

בגדר המצווה לשמח חתן וכלה

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך..... ריא

באיסור שתיית נדה מכוס של ברכה

מכתב ג'

הרב ראובן אשרזון..... רכא

היחס הנכון להבדלים בין לשון מקרא ללשון חכמים

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין רכה

בענין הפטרת שבת שקודם יוה"כ

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב רכו

שריית פירות מלוכלכים במים בשבת האם איסורה מהתורה או מדרבנן ♦ נוסח הברכות
והתפלות האם הוא לשון התורה או לשון חכמים [עם הערות הרב גבאי]

מכתב ו')

הרב יאיר מינקוס רלב

אי הש"ץ מברך שהחיינו בהדלקה בביהכנ"ס אחר שהדליק בביתו

מכתב ז')

הרב דוד אהרן סופר - הרב ישראל מאיר ויינשטיין רלו

מברר שהבן איש חי נקט לעיקר כשיטת הגאונים בצאת הכוכבים, ובענין זמן תפילת נעילה

מכתב ח')

הרב אהרן הכהן פרידמן רלח

ניקוד התפלה ♦ מ"ט אין חשש חשד ב'כבתה אין זקוק לה'





מאמרי הלכה



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים

בגדר מצות סנדקאות

כתב האור זרוע [הל' מילה, סימן ק"ז] "מנהג ישראל שהאחד נעשה בעל ברית לתינוק הנימול ותופס אותו על ירכיו".
וברמ"א [יו"ד רס"ה סעי' י"א] כתב: "ונוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו", עכ"ל. והפליגו בספרים בשבח מצות הסנדקאות. וראוי לברר גדר מצוה יקרה זו, ולבאר עניינה ומעלתה.

תוכן:

- א. מסייע לקיום מצות המילה.
- ב. סנדק גוי אשה וקטן.
- ג. ברכי הסנדק.
- ד. גדר מסייע.
- ה. ביאור הדעות שאין מצוה בתפיסת רגלי התינוק.
- ו. מילה כקרבן.
- ז. הטעם שמילה דומה לקרבן.
- ח. רגלי הסנדק כמזבח.
- ט. ביאור השם 'סנדק'.
- י. מנהג רומי.
- יא. המורס מן הדברים.
- יב. דברי החתם סופר.
- יג. ביאור גדר 'שושבין' ו'בעל ברית'.
- יד. כשהאב אינו נמצא, הסנדק מברך "להכניסו".
- טו. הנכלל בכיבוד הסנדקאות.

מסייע לקיום מצות המילה

א. לכאורה עניינה של מצות הסנדקאות הוא שבזה מסייע לקיום מצות המילה. וכן כתב בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' פ"ו ד"ה ואף) שרוב פעמים אי אפשר למול אם לא יחזיק אחד את רגלי התינוק ויגביה מלמטה בידו את הכיס והגיד וכו'. ולכן נקרא הסנדק "בעל ברית" מפני שהוא מזמין את הילד

למולו, כמו האב. [ומה"ט אין ברכה נפרדת על מצות הסנדקאות].

ומעלת המסייע גדולה מאד, שהרי גדולה מצות המילה משאר מצוות עשה (שו"ע סי' ר"ס).

ולפ"ז לא סגי בכך שיהא התינוק מונח על ברכיו, אלא צריך דוקא שיתפוס

וגם משתתף ומסייע בגוף המילה. וענין זה הוא משום לתא דמצות המילה, ואיננו חלק ממצות הסנדקאות.²

ולפ"ז כאשר הסנדק תופס את רגלי התינוק, יש לו גם את המעלה של מסייע למצות המילה. אבל עיקר עניינה ומעלתה של הסנדקאות הוא בזה שנימול ע"ג ברכיו. ובזה לחוד מקיים מצוה זו בשלימות, גם כאשר הסיוע להמילה נעשה ע"י אחר.

והגדרת צורת מעשה המצוה דסנדקאות, שכתב הרמ"א "לתפוס התינוק למוהלו", והוא מהאו"ז הנ"ל. "לתפוס" אין הכוונה לתפיסת רגליו - שהרי כתב "התינוק" - אלא פירושו שמחזיקו ע"ג ברכיו בשעת המילה (וכ"ה לשון הרמ"א בסעי' א') ואע"פ שאינו מסייע כלום למילה.

והנה היעב"ץ במגדל עז [ברכות שמים, בריכה עליונה, נחל ט', הראש השני, יאור א', א'-ב'] כתב וז"ל, כשמושיב הסנדק את התינוק על ברכיו להחזיקו למולו, יהא נזהר לקרב ברכיו זו אצל זו בדוחק, שלא יוכל הילד לפול בין רגליו. ויאחזו בשתי ידיו ברגלי הילד בכל כחו, או יאחזו שנים זולתו ברגלי הנמול, אחד מכאן, ואחד מכאן, עכ"ל. ומבואר שהסנדק שאינו אחוז כלל את רגלי התינוק, ואינו מסייע במצות המילה, אין זה מגרע בקיום מצות הסנדקאות.

וכן שמעתי שיש אדמו"רים שמנהגם שלאחר שהניחו התינוק על ברכיהם, המשב"ק

את רגלי התינוק, ויסייע בידיו בפועל לקיום המצוה.³

סנדק גוי אשה וקטן

ב. ולפ"ז כתב הדברי מלביאל שכיון שיש לסנדק חלק בגוף מעשה המילה, וגוי אסור למול, א"כ פשוט שאסור לעשות גוי לסנדק, ויש בזה פסול בגוף המילה, דהא גוי שמל פסק הרמ"א (רס"ד סע' א') שצריך לחזור ולהטיף דם ברית. וגם יש לחוש לברכה לבטלה כיון שאין עושה המצוה כהוגן, עכת"ד. (וע' אשרי האיש יו"ד פרק נ"ו אות ט"ז).

והנה הרמב"ם (פ"ב מילה) כתב שבמקום שיש איש גדול, אין למול ע"י קטן או אשה. ולפ"ז אין לעשות קטן סנדק. וכל שכן אשה, שיש דעות שאינה כשירה למול (רס"י רס"ד), אסור לעשותה סנדק. וצ"ע דברמ"א (שם) כתב טעם אחר, דאינו מדרכי הצניעות, ומשמע שמצד הדין אין באשה פסול.

ברכי הסנדק

ג. והנה הרמ"א (סעיף י"א) כתב, שגדולה מעלת הסנדק ממעלת המוהל (המקור במהרי"ל ריש הל' מילה). וצ"ב דאם כל ענין הסנדקאות הוא לסייע לקיום מצות המילה, איך יתכן שיהא המסייע הטפל, מעולה מן המוהל שהוא העושה את כל מעשה המצוה. ומתבאר מזה דתירתי איתנהו בה, דהסנדק עושה שתי מצוות: א. מצות הסנדקאות, שהתינוק נימול ע"ג ברכיו. ב.

א. וכתב הדברי מלביאל שלכן ראוי לנהוג שאבי הבן יהיה הסנדק, דהא באמת מוטל עליו מצות המילה, ויש פוסקים שכתבו שאסור לעשות שליח למול אם הוא יכול למול בעצמו. וא"כ כיון שהסנדק משתתף בגוף מעשה המילה, לזה אף שאינו יכול למול בעצמו, מ"מ מחוייב להיות סנדק, ולעשות כל מה שאפשר לו לעשות בעצמו במעשה המילה, עכ"ד.

ב. כתב הדברי מלביאל, דמה"ט הסנדק קודם לקוראו לתורה לאבי הבן ולמוהל (רמ"א הנ"ל, ומג"א סוסי' רפ"ב) כי הם עושים רק מצוה אחת, ואילו הסנדק עושה שתי מצוות.

גדר מסייע

ד. ומה הוא גדר מסייע. כתב החתם סופר (סי' קנ"ט ד"ה והנה כתבתי) שהוא רק המסייע בשעת עשיית המצוה ממש, אך לא המסייע קודם לכן, כגון אותו שעשה ותיקן את סכין המילה.^ג

והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רי"ט) דן במילת איש גדול, שנעשית ע"ג שלחן הניתוחים. ואין מושיבים סנדק מפני שאינו מעשי להחזיק אדם גדול ולפעמים כבד, על הברכיים. וכתב, שהעומד על ידו, ומחזיק באהבה (את ידו או גופו) להרגיעו ולהשקיט רוחו, ולעזור בזה למוהל, נחשב כמסייע למילה, עכ"ד. וע"פ החת"ס הנ"ל, שמסייע בזה בשעת עשיית המצוה ממש.

אמנם בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' פ"ו), ובשו"ת רב פעלים (ח"ב יו"ד סי' ל"ה), מבואר שתורת מסייע ושותף למעשה המילה, הוי דוקא כשעושה פעולות שמסייעות בגוף מעשה המילה, שהוא החיתוך והפריעה וכו'.

והנה מהו האופן שעל ידו נחשב למסייע ושותף למצות המילה, ענין זה תלוי בגדרי מסייע בעלמא, והוא ענין רחב ועמוק, ע' בהערה כאן.^ד

עומד לצידם, והוא התופס את רגלי התינוק. וטעמם כנ"ל דעיקר עניינה של הסנדקאות הוא בזה שנימול ע"ג ברכיו, ואע"פ שאינו מסייע כלל בפועל בקיום מצות המילה.

וז"ל זוכר הברית (סי' י"ט סעי' י"א), אחר שנתנו התינוק על ירכיו, יסייע באופן היותר מועיל להמוהל. יניח רגליו על השרפרף באופן שיגבהו ברכיו וכו', ובידו ידחוק רגלי הילד למטה וכו'. ואי לאו בר הכי הוא, או זקן וידי מרתתין, יתפוס אדם אחר את רגלי התינוק וכו', עכ"ל. והוא כהמגדל עז הנ"ל.

ומבואר שהסיוע למוהל הוא ענין נוסף והוא משום לתא דמצות המילה. אבל עיקר ענין ומעלת הסנדקאות הוא ענין בפנ"ע, שאינו מחמת הסיוע למעשה המילה, אלא מחמת שנימול ע"ג ברכיו. ופשוט שלסנדק שאינו תופס את רגלי התינוק, יש מעלת סנדק גמורה, אלא שהפסיד את הענין הנוסף של מסייע ושותף למעשה המילה.

ולפ"ז גם אשה וקטן יכולים להיות סנדק (אלא שבאשה אין זה מדרכי הצניעות). אלא שיקפידו שלא לסייע בידים לקיום מצות המילה. משא"כ גוי דאינו ראוי להיות נימול על ברכיו כלל.

ג. חתני הרה"ג שלמה קבלקין שליט"א העיר דלפי מש"כ התוס' רי"ד [קידושין כ"ט] שגדר מצות מילה אינו מעשה החיתוך, אלא לדאוג שהתינוק יהא מהול. ואינו זמן גרמא, כי יכול למנות מוהל גם בלילה (וכ"כ מהר"ח או"ז סימן י"א, ורעק"א בחידושו לע"ז כ"ז), א"כ כל ההכנות כולל תיקון הסכין, הן חלק ממעשה המצוה.

ד. הדברי מלכיאל והרב פעלים הרחיבו בגדרי מסייע לעבירה בעלמא, אימתי נחשב שעושה מעשה, ואימתי מוגדר כאין בו ממש. ולמדו משם למסייע למצוה. ונביא בקצרה את הנוגע לענייננו.

א. ה"ט (או"ח סי' שכ"ח ס"ק א') הביא מהגמ' [מכות כ':] שניקף שמסייע, בזה שמטה את ראשו ומומן שערותיו, נחשב סיועו למעשה כאילו עבד לאיסורא ממש, ולוקה. והקשה מהגמ' [ביצה כ"ב.] דמבואר שמותר לחולה לכחול את עינו בשבת ע"י גוי (ואין בזה איסור אמירה לעכו"ם), ופריך והא קא מסייע בהדיה דקא עמיץ ופתח. ומשני מסייע אין בו ממש. וכן מבואר בגמ' [שבת צ"ג.] בשנים שהוציאו וזה יכול וזה אינו יכול, שהיכול חייב, והאינו יכול מוגדר כמסייע שאין בו ממש ופטור, ובתוד"ה אמר, שאפי' איסור דרבנן

ולענייננו יש בזה שני אופנים שהם בשני שלבים:

- [א] האופן הראשון הוא, זה שמזמן התינוק ומטה אותו לפני המוהל למולו, קודם שפשט ידו למול, סיוע כזה נחשב מעשה
- [ב] האופן השני הוא, כשתופס את רגלי התינוק בידיו, בשעת המילה ממש,

יעויין בהערה).

ליכא. ולכא' סותר להמבואר בגמ' במכות, דמסייע מוגדר כעושה מעשה וחייב. והנה קושיא זו נפתחה בראשונים, והריטב"א (במכות, בתירוץ הראשון) כתב שאין כל המסייעים שווים, דאימתי המסייע בשעת מעשה, אין בו ממש, זה דוקא כעין כוחל עינו, מפני שדרך העין למצמץ ולהפתח קצת מאלוה. אבל הסיוע של הניקף, שמזמן לו את שערות ראשו, סיוע גדול הוא, עכ"ד. וה"נ סיועו של הסנדק בשעת מעשה, סיוע גדול הוא, שהרי אינו עושה בשום פעם פעולה כזאת, אם לא לצורך המילה, ע"פ הערוך לנר.

ג. והט"ז תירץ שבכוחל ובהוצאה הוא מסייע בשעת מעשה, ולכן מוגדר כאין בו ממש. אבל הניקף מסייע לפני המעשה, שבוה שמזמן את שערותיו, הוא מאפשר את כל ההקפה שנעשית אח"כ, ומסייע כזה יש בו ממש, עכ"ד. וסברתו צ"ב דיותר סברא לחייב על סיוע בשעת מעשה, מאשר על סיוע שקודם המעשה. והביאור בזה (בהערות וצינונים למכות) שהסיוע בשעת מעשה בטל לגבי עיקר המעשה שנעשה ע"י האחר, ונחשב דאיהו עבדה לכולה. אבל הסיוע שעושה הניקף לפני המעשה, הוא דבר בפני"ע ואינו טפל אל המעשה של האחר. וכתב הרב פעלים, דניד"ד דמי לניקף, כי הסנדק מתחיל ומזמן ומטה את התינוק אל המוהל, קודם שיעשה המוהל את המילה. וכל כי הא חשיב מסייע שיש בו ממש, וכמש"כ הט"ז. ועיי"ש שהביא ראייה עצומה לט"ז מהגמ' [גיטין ע"ח].

ד. אמנם הש"ך (בנקה"כ יו"ד סי' קצ"ח סעיף כ') נחלק על הט"ז (וכן נקטו הפוסקים דלא כהט"ז, ע' משנ"ב שכ"ח ס"ק י"א ושע"צ ס"ק ט'). וכתב לתרץ קושיותיו, דניקף שאני, דגם בלי מעשה איכא לאו דניקף, ועובר בזה איסור דאורייתא, אלא שבלי מעשה אינו לוקה, משום דהוה לאו שאין בו מעשה. ובמעשה כלדהוא – שמטה שערותיו – סגי להחשיבו ניקף עם מעשה, ולוקה. ולגבי זה אמרו בגמ' שהמסייע נחשב למעשה, וממילא לוקה משום הלאו של ניקף. אבל בעלמא היכא שהמסייע אינו עובר על לאו, ואינו אלא מסייע למעשה של אחר שהוא עובר על הלאו, בזה אמרינן דמסייע אינו נחשב כעושה המעשה בעצמו, אלא מסייע אין בו ממש, עכ"ד הש"ך. וכ"כ הריטב"א בשם הרמ"ה, וכ"כ הרבה אחרונים. (בערוך לנר כתב שתירץ זה תלוי במחלוקת רמב"ם וראב"ד).

וכתב הדברי מלביאל, דרוב הפעמים א"א למול בלי עזרתו של הסנדק. ואף שאפשר שהמוהל יגביה בידו אחת ובידו השניה ימול, מ"מ כמו שהוא עכשיו, שאינו מגביה בעצמו, הרי המוהל אינו יכול בלי עזרתו של הסנדק (וכ"כ תוד"ה אמר מר, שבת שם) ומיקרי זה א"י וזה א"י, דק"ל ששניהם חייבים, דהוי כאילו כ"א עושה את כל המעשה, והוי כאילו הסנדק עושה מעשה בגוף המילה, כעין הא דאיתא [חולין ט"ז] שאם מוליך צואר הבהמה על הסכין, מיקרי ג"כ שחיטה. וה"ה הכא, המוהל מוליך הסכין על הערלה, והסנדק דוחק הערלה על הסכין, ועושה קצת פעולה בגוף המילה וכו'. וסיוע כזה חשיב מעשה ממש, וכאילו הסנדק עשה מעשה המילה בידו, עכ"ד.

וצ"ב דחלוק מהוצאה ששניהם עושים ביחד את אותו המעשה, משא"כ הסנדק והמוהל שכל אחד מהם עושה מעשה בפני עצמו, שהסנדק תופס, והמוהל חותך. ומש"כ הדברי מלביאל שנחשב שהסנדק דוחק הערלה אל הסכין צ"ב, שהרי במציאות אינו כן.

ואמר הר"ה ג' דב גלושטיין שליט"א שאפשר לומר בנוסח אחר, שמצות המילה אינה מעשה החיתוך לבד, אלא הסרת הערלה מהתינוק. והנה התינוק כולו ערל, ולכן כל התינוק הוא חפצא אחד, שצריך לסלק ממנו את ערלתו. וזה נעשה ע"י שתופסים רגליו, ומפרידים ערלתו, וחותרים אותה. ולפ"ז ניחא, שהסנדק שתופס את רגליו, והמוהל שמפריד הערלה וחותר אותה, שניהם ביחד עושים את אותו המעשה, של הסרת הערלה מן התינוק. ואולי לזה התכוין הדברי מלביאל.

יו"ד סי' נ"ג) שכתב שהתופס עושה רק גרם והכנה למצוה, כדי לאפשר למולו. ותמה על הרמ"א - שכתב שיפה כח הסנדק מכח המוהל - דהיכן מצינו שהעושה גרם והכנה למצוה, יהיה יותר גדול מהעושה המצוה עצמה, עכ"ד.

והנה לגבי השלב הראשון של מקרב התינוק אל המוהל, יש לבאר ע"פ מש"כ הגרעק"א (בחידושו לביצה כ"ב) בביאור הא דעמין ופתח עינו (כדי לאפשר לגוי לכחול את עינו החולה בשבת) - מוגדר כמסייע שאין בו ממש ושרי - מפני שבזה אינו משתתף בעצם מלאכת הצביעה, אלא רק מאפשר לגוי להכניס את הכחול. וסיוע שקודם למעשה העבירה, מוגדר כאין בו ממש, כי הוא עצמו אינו עושה מלאכה כלל, אלא רק מסייע לגוי לעשותה (והוא היפך סברת הט"ז, עי' בהערה לעיל). וה"נ הסנדק שמקרב ומזמן את התינוק רק מאפשר למוהל למול, אבל גוף המילה נעשה כולו לגמרי ע"י המוהל, וכה"ג נחשב הסנדק למסייע שאין בו ממש, ואין לו חלק ושותפות במעשה המצוה.

ולגבי החלק השני של החזקת רגלי התינוק, נראה דס"ל שבזה רק מונע הפרעה למעשיו של המוהל, וכעין מברית ארי, ולכן אין להחשיבו כמסייע וכשותף באופן חיובי למעשה המילה.

ומעתה, לדעת הסוברים שאין כלל ענין שהסנדק עצמו יתפוס את רגלי התינוק. א"כ גם אשה וקטן שהם פסולים למול, יכולים לשמש כסנדק (אלא שבאשה

שלא יפרסם ולא יבעט, ולא ישמיט עצמו מתחת ידי המוהל, וע"י זה יוכל המוהל לעשות את מעשה המילה בנקל. ומיירי דוקא באופן שהמוהל אינו יכול בלי עזרתו של הסנדק. והו"ל כזה אינו יכול, וזה אינו יכול, דנחשב שכל אחד מהם עושה את כל המעשה. וסיוע כזה דינו כמעשה גמור, ונחשב כאילו התופס השתתף במעשה של המילה במו ידיו. כל זה מהדברי מלכיאל (ועל פי הש"ך, עיין בהערה), וכן הוא ברב פעלים (ריש ד"ה וכן יש לי).

אבל הרגעת רוחו של הנימול הגדול, הגם שהוא חסד גדול, אבל אין זה סיוע בעצם מעשה המילה, שהרי אינו מקרבו בזה אל המוהל, וגם אין חשש שיזוז או ישמט, כי עושים הרדמה מקומית.

המורים מן הדברים, כדי להחשב שותף ומסייע למילה, בעיני תרתי: א. שיסייע בשעת עשיית המצוה ממש, באחד משני השלבים הנ"ל. ב. אופי הסיוע הוא דוקא במעשים שמסייעים לעצם החיתוך והפריעה וכו'.

ביאור הדעות שאין מצוה בתפיסת רגלי התינוק

ה. ואילו האדמו"רים הנ"ל, שאינם תופסים את רגלי התינוק בעצמם, כנראה ס"ל שלהטות ולזמן את התינוק אל המוהל, וכן החזקת רגליו, אין זה נחשב כלל סיוע בגוף מעשה המילה של החיתוך והפריעה וכו'.

וכן מבואר בשו"ת בנין עולם (להגרי"א חבר

ה. הרב פעלים הורה לגבי אבי הבן שיודע בעצמו למול, וחפץ הפעם להיות סנדק לבנו, וא"א לו למול את בנו בהיותו מונח על כרכיו, דחושש לקלקולא, שרשאי למנות מוהל אחר כשלוחו על המילה. דבזה הוא מקיים בשלימות שתי מצוות ושני עניינים. גם את מעשה ומצות הסנדקאות, וגם את מצות המילה, דהסיוע הזה נחשב למעשה ממש, ונמצא שקיים מצות המילה בידו ממש (עיי"ש טעמו).

אסמכתא] וכל מקריב קרבן הוה לגביו כל אותו היום "יום טוב", וה"ה לבעלי הברית שלגביהם הוא יו"ט, ואינו נאה שיכנסו להקריב כשהם מנוולים, כי יום הקרבת קרבן הוא. ונפק"מ גם לענין שאין אומרים תחנון כל היום.

ד. רבים נוהגים למול בבית הכנסת, ונראה מפני שנקרא מקדש מעט (מגילה כט.) ויש בו קדושה מעין קדושת היכל (ב"י סוסי' קנ"א), והוי לפני ה' ולכן הוא המקום היותר מתאים למצוה זו, שעניינה הקרבה.

הטעם שמילה דומה לקרבן

ז. הטעם שמילה דומה לקרבן, ביאר החת"ס (סי' קנ"ח ד"ה הנה מה) מפני שמקריב נפש בנו לה', וע"פ הגמ' (גיטין נז:) כי עליך הורגנו כל היום, זו מילה, ופרש"י דזימנין מתים על ידי זה.

ובריש סי' קנ"ט הוסיף, שמילה היא שפיכת דם בנו, ומה"ט חביבה לפני הקב"ה יותר מהקורבנות.

וז"ל רבינו בחיי: וכשם שדם הקרבן לכפרה על המזבח, כך דם המילה מכפר וכו'. ועוד גדול כוחה יותר מן הקרבן, שהקרבן בממונו והמילה בגופו וכו'. ועל כן חשוב לו לעקידה וזבח, כאילו עקד את עצמו וכו'.

ולפ"ז כתב התורת חיים (סנהדרין פ"ט) שהתינוק הוא כנגד הקרבן, ואבי הבן הוא בעל הקרבן, והמוהל הוא הכהן המקריב. נמצא שהסנדק - כשתופס את רגלי התינוק - אינו רק גדר מסייע לקיום המצוה, אלא טפי מכך, דיש עליו תורת מקריב קרבן, שהרי מסייע לאב שהוא בעל הקרבן, וגם למוהל שהוא ככהן המקריב. וכ"כ החת"ס שיובא בסמוך. ויש מכח זה נפק"מ לדינא וכו"ל, ומהרי"ל כשהיה סנדק היה נוהג לטבול,

אין זה מדרכי הצניעות). ואע"פ שתופסים היטב את רגלי התינוק, אין זה מגרע, כי אין בזה שום סיוע חיובי לגוף מעשה המילה, אלא רק מונע הפרעה, וכעין מבריה ארי.

אמנם הרבה אחרונים נקטו שהתופס רגלי התינוק, מסייע בזה למצות המילה, וכדוהבאו דבריהם לעיל, וכן עמא דבר. ועיקר דברינו לעיל באו להדגיש שתפיסה זו איננה חלק ממצות הסנדקאות, אלא סעף וחלק ממצות המילה.

מילה כקרבן

ו. מצינו גדר וענין נוסף שנכלל בסנדקאות. ונקדים שבחז"ל בהרבה מקומות (ע' מטה משה הל' מילה) מבואר שמילה נחשבת כקרבן.

והנה גדר זה - דמילה כקרבן - אין זה "עניינים" בלבד, אלא נפק"מ ממש לדינא לכמה עניינים, כגון:

א. כתב רבינו בחיי (סו"פ לך לך) וז"ל, ועל כן מצוותה ביום השמיני, כי הקרבן לא יכשר עד יום השמיני שנא' ומיום השמיני והלאה ירצה וכו'.

ב. בשו"ע (סעי' ט') אבי הבן עומד על המוהל להודיעו שהוא שלוחו, ובגרא"א, שהמילה הוא דוגמת קרבן, ואמרינן (תענית כו.) היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד עליו (בעל העיטור הובא בטור).

ג. החת"ס (סי' קנ"ח וסי' קנ"ט ד"ה ויש בזה עיון) ביאר הטעם שהותר לבעלי הברית ללבוש בגדי שבת ביום המילה ואפי' בתשעת הימים, וכן להסתפר אפי' בבין המיצרים ובספירת העומר. מפני שהמילה כמקריב קרבן, וא"כ יום המילה הוא כיום הקרבת קרבן [והוסיף, דהוא מדינא ממש ולא

מניחים אותו על השלחן ומלין אותו, ג"כ המצוה כתיקונה. אבל מצד מצות סנדקאות, המצוה למול דוקא על הברכיים, שחל עליה שם מזבח. ובודאי שהיא זכות גדולה גם לתינוק הנימול, דכפי מעלת וקדושת המזבח, כך מעלת תורת הקרבה ידיה.

ביאור השם 'סנדק'

מ. ועפ"ז יש לבאר דברי הערוך (ערך סנדיקוס) שכתב שסנדק בלשון יוני ורומי פירושו פטרון ופרקליט. ויתבאר ע"פ מש"כ החת"ס (סי' קנ"ט ד"ה ונקל) שהסנדק תרתי אית ביה, חדא שהוא **כמזבח**, ועוד שהוא **כמקריב** ע"י שמסייע למוהל בשעת עשיית המצוה.

עפ"ז י"ל ד"פטרון" הוא כנגד שמשותף ומסייע במצות המילה, וגם בתורת הקרבה דאית ביה. ו"פרקליט" לפי שחל על ברכיו תורת מזבח, שנאמר עליו (כתובות י'): שמזיח (פרש"י, גזירות רעות מעל ישראל) ומזין (בזכות הקרבנות העולם ניוון), מחבב (את ישראל לאביהם שבשמים) ומכפר (עוונות), ועי' מהרש"א שם. וכל זה מצד הקורבנות שמקריבים על האש שע"ג המזבח.

מנהג רומי

י. והנה בשבט הלוי הביא מהספר "זכרון ברית לראשונים" [חלק המילואים, סימן י', "ענין הסנדק ומעלתו", עמ' 239] וז"ל: "והמנהג בק"ק רומי שאין הסנדק יושב, אלא מניחין את התינוק על התיבה, ושני סנדקים עומדים ואוחזין את רגלי התינוק מימינו

וביאר היעב"ץ [מגדל עז שם] מפני שדומה לכהן המקטיר.

רגלי הסנדק כמזבח

ח. ועדיין צ"ב מהו הענין והמעלה בזה שהתינוק נימול על ברכיו. והתבאר במהרי"ל (שהוא המקור להרמ"א) וז"ל, גדול מצות בעל ברית [והוא קרוי סנדק בלשון חכמים] ממצות המוהל, מפני שרגליו נדמו [בשעה שמחזיק את הילד על ברכיו] למזבח, כאילו מקטיר קטורת לשמים וכו', עכ"ל.

והנה יסוד הדברים במדרש שוחר טוב [תהילים פרק ל"ה] בו מובאים דברי דוד המלך ע"ה שהשתבח בעצמו איך הוא מקלס ומשבח להקב"ה בכל איבריו ועושה בהם מצוות, ואומר הוא: "ובירכיו הוא נעשה סנדיקנים בילדים הנימולים עליהם", עכ"ל.

הובא בהגר"א (רס"ה ס"ק מ"ד). אלא שהמהרי"ל הוסיף וביאר, שהמעלה בזה היא, שרגליו נדמו למזבח.¹ [ועפ"ז אפשר לומר שהטעם שאין מברכים על מצוה זו, מפני שהתורת מזבח הוא ענין שחל מאליו ע"י שמים].

וענין זה הוא עיקר עניינה של הסנדקאות, שנחשב שבנה מזבח, וחל על ברכיו קדושת ותורת מזבח, שהיא קדושה עצומה, שחלה על גופו. (וע"ע תורת חיים סנהדרין דף פ"ט).

ואע"פ שמצד מצות מילה אין חיוב דוקא לתפוס את התינוק על הברכיים, דאם

1. בשו"ת חת"ס (סי' קנ"ח) כתב, מה שהפליג מהרי"ל שהסנדק הוא יותר מכולם, לא ידענא מ"ט וכו'. וע"כ צריכים אנו לדברי אגדה, להיות מחזיק הנימול בין ברכיו מקום המילה, הו"ל כמו אבר מחזיק אבר, ואין להאריך בזה, עכ"ל. אמנם בס' קנ"ט כתב באופ"א וכפשוטו, שהמעלה של הסנדק מפני שנעשו רגליו כעין מזבח.

ומשמאלו, ומוהל באמצע ועושה מלאכתו בזריזות", עכ"ל.

ורצה להוכיח מכאן, דעיקר ענין הסנדקאות הוא בזה שמסייע למוהל, שהרי לא נהגו כלל להניחו על ברכי סנדק. אולם נראה שאין משם ראייה, אלא שברומי העדיפו להניח את התינוק הנימול ע"ג התיבה ששם קוראים בתורה, ויש לתיבה זו קדושה, והיא כדוגמת מזבח וכדלהלן (ובצירוף זכות התורה שרגילים לקרות שם, דמה"ט תוקעים בשופר ברה"ש דוקא ליד התיבה). ומה"ט העדיפו למולו ע"ג התיבה מאשר ע"ג רגלי סנדק. דס"ל שתורת מזבח זו, יש בה מעלה וקדושה יותר מברכי הסנדק, ואפילו היותר צדיק.

ויתכן עוד שהטעם שהנהיגו שם כן, מפני שהעם הורגלו לכבד בסנדקאות לעשירים ולע"ה (שהיו מפזרים ממון לזכות בזה). וכדי לעשות גדר לזה ולעקור מנהג גרוע זה, הנהיגו למול את כל התינוקות דוקא ע"ג התיבה¹. ואת הסנדקים כבדו רק בענין הנוסף, להיות מסייעים למעשה המילה, ע"י שתופסים רגלי התינוק.

ולפ"ז בהנחתו ע"ג התיבה למולו, התקיים בזה בשופי עיקר ענין הסנדקאות, שהוא למולו במקום שיש בו תורת וקדושת מזבח.

והמקור לכך שהתיבה נחשבת כמזבח, ציין הגר"מ חליוה שליט"א להרמב"ם (פ"ז לולב הכ"ג) וז"ל, בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן וכו'. וכבר נהגו

ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע ביהכנ"ס, ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח, זכר למקדש, עכ"ל. ומבואר שהבימה בבית הכנסת היא דוגמת מזבח העולה שהיה עומד בעזרה, וסביב אותו המזבח עשו את ההקפות בבית המקדש, וכן אנו עושים סביב בימה זכר למקדש. ודייק כפ החיים (רס"י תר"ס) שהרמב"ם לא הזכיר את המנהג להניח ס"ת על התיבה. דס"ל דאין הנחת ס"ת על התיבה מעכבת בדבר ההקפות, כי העיקר הוא התיבה, עכ"ד.

אמנם בשו"ע כתב שנוהגים להעלות ס"ת על התיבה. וביאור מחלוקתם בגר"א (הובא במשנ"ב) ע"פ הגמ' (מגילה ל"א): שהקריאה בס"ת בפסוקי הקרבנות, היא במקום הקרבת הקרבנות. ונראה כוונתו שכאשר הס"ת מונח על התיבה, היא כמזבח שמוקטר עליו כעת קרבן. וזו דעת השו"ע. אך הרמב"ם סובר שלקיום מנהג ההקפות, סגי במזבח עצמו, גם בלא קרבן, ולכן א"צ להניח עליה ס"ת.

ולפ"ז כאשר מניחים את התינוק על התיבה למולו, מאחר שהתינוק נחשב כקרבן, נמצא שהתיבה דומה באותה שעה למזבח שמוקטר עליו קרבן.

המורם מן הדברים

יא. המורם מן הדברים, שבסנדקאות נכללים שלשה עניינים נפרדים:

א. מסייע לקיום מצות המילה. ורק אם מקרב ומזמן את התינוק וגם מחזיק את רגליו,

ז. חתני הרה"ג אלישע כהן שליט"א העיר שמסתבר שתורת וקדושת מזבח, כיון שחל מאליו ע"י שמים, אינו תלוי במעלתו של הסנדק. ומש"כ בספרים לקחת סנדק היותר צדיק, הוא רק מפני החלק של הסיוע למצות המילה. וכידוע שדרגתו וקדושתו של התינוק לכשיגדל, תלויה הרבה בכוונת כל אלו שהתעסקו וסייעו למילתו. וידועות בזה כמה עובדות ממרן החזו"א.

שהמוהל יכול למולו לבד בלי שום סיוע, ע"ג שלחן וכדומה, ואחיות הסנדק אינה דבר מוכרח, מ"מ מכיון שסייע, הרי הוא נטפל, ויש לו חלק במצוה. והעיקר שיסייע בשעת עשיית המצוה (ולאפוקי מי שעשה ותיקן את סכין המילה, דאינו נחשב כנטפל אל המצוה), עכת"ד.

וצ"ב, דחלוק העד השלישי שמצטרף להעיד שקר, שעושה את אותו מעשה עבירה. וכוותיה המצטרף למעשה מצוה, שעושה עם האחרים את אותו המעשה. אבל הסנדק אינו משתתף בעצם מעשה המצוה שהוא החיתוך והפריעה, אלא בפעולה צדדית. ומדוע נחשיבו כנטפל אל המוהל שעושה את החיתוך.

והנה בשו"ת שבט הלוי הנ"ל הביא את דברי החת"ס. וכתב שהסיוע למוהל, איננו כלל משום לתא דמצות המילה, אלא דזו היא מצות הסנדקאות. והוסיף שהסיוע ע"י תפיסת רגלי התינוק, הוא החלק העיקרי במצות הסנדקאות, טפי ממה שחל על ברכיו תורת מזבח^ח.

והסתייע מכך שחז"ל קוראים לסנדק בשם **"בעל ברית"** ו"שושבין". והוא במדרש חזית (תהילים ל"ה) הקב"ה נעשה שושבין לאברהם אבינו, ותפס בו כבעל

שבזה מסייע בידיו בפועל, בשעת עשיית המצוה, ובגוף מעשה המילה.

ב. מסייע במעשה הקרבת הקרבן דמילה. ונראה שזה רק אם מזמן את התינוק וגם מחזיק את רגליו, כי בלא זה אינו מסייע כלום להקרבה. ומכאן זה היה כל אותו היום לגביו כיום הקרבת קרבן.

ג. חל על ברכיו תורת וקדושת מזבח. ואע"פ שאחר הניח שם את התינוק, וגם אינו מחזיק כלל את רגלי התינוק^ה.

והמה שלשה גדרים ושלשה עניינים, שמכאן כ"א מהם יש נפק"מ לדינא, וכדהובא לעיל.

דברי החתם סופר

יב. מדברי החת"ס למדנו הבנה חדשה בגדר ומהות הסנדקאות. דהנה החת"ס [סימן קנ"ט, ד"ה והנה כתבתי] ביאר את מעלת הסנדק ע"פ המשנה [מכות ה':], דיליף ר"ע ק"ו מעדים זוממים, שהנטפל לעושי מצוה נותנים לו שכר כעושי מצוה. והנה הנטפל אל עושי מצוה, מיירי באופן שגם בלעדיו היתה המצוה מתקיימת בשלימות, ואעפ"כ כיון שהשתתף בעשייתה, יש לו שכר כמותם. **וה"נ** הוא לגבי הסנדק שמסייע בתפיסתו למוהל בשעת המצוה, ואע"פ

ח. והוא זמן המסוגל לתפילות ותחינות (אגן הסהר ח"א, עמוד 472, מהנהגותיו של הגאון האדיר רבי אברהם גניחובסקי זצ"ל). וכנראה מפני שתפילה במקום קרבן, וכיון שנעשה כמזבח, יוכל לצרף קרבן יחיד ידידה, שהן תחינותיו ובקשותיו.

ט. מש"כ שהסיוע למוהל ע"י תפיסת רגלי התינוק, איננו משום לתא דמצות המילה, אלא דזו היא מצות הסנדקאות, כ"כ גם בתשובות והנהגות [ח"א סימן תקפ"ד וסימן תר"ג], אלא שהוא כתב שתפיסת רגליו לחוד, איננה במעלה כמו עיקר הסנדקאות, אלא היא בעין סנדק, ומעלה קרובה למעלת סנדק. אבל עיקר מעלת סנדק היא לאותו ההתינוק מונח על ברכיו, אע"פ שאינו תופס את רגליו. וכתב שלפעמים מחלק סנדק לשני מכובדים, שהאחד מחזיק התינוק על ברכיו, והשני אווז את רגליו. "ודבר זה חידוש ולא מצאתי במפרשים".

והורה במקרה של בעל תשובה שאביו מחלל שבת רח"ל, והוצרך לכבדו בסנדקאות, שיעמוד אחר לצידו והוא יתפוס את רגלי התינוק.

ברית, עד שמל אברהם את עצמו, שנאמר
 "וכרות עמו הברית".

והשם סנדק נקבע והתקבל בדורות היותר
 מאוחרים. וצ"ב מהו תוכן הגדרת
 הסנדק כ"בעל ברית", ומהו המובן של
 "שושבין".

ביאור גדר שושבין ובעל ברית

יג. וביאר הרה"ג דב גלושטיין שליט"א הא
 דהסנדק מוגדר כשושבין, הוא כדוגמת
 שושביני החתן (סוכה כ"ה:) שעניינם
 לכאורה שמצטרפים ומשתתפים בשמחת
 החתן. אך באמת הוא יותר מכך,
 שהשושבינים הם העושים את השמחה. וה"נ
 בניד"ד, וכפי שיתבאר.

די"ל דמש"כ החת"ם שהסנדק נטפל אל
 עושה המצוה, אין כוונתו שנטפל אל
 מעשה החיתוך, אלא למצות ההכנסה לברית.
 דמהות מצות המילה היא הכנסתו של התינוק
 לברית עם השי"ת. וכדמשמע מהברכה
 הנוספת "להכניסו".

והנה כל ברית נעשית ע"י שני צדדים. ומצד
 השי"ת ההכנסה לברית היא ע"י כל
 הנאספים שם. שאין אסיפתם לראותה בלבד,
 אלא בתורת שושבינים, שהם שעושים את
 ההכנסה לברית. דהרמ"א (סעיף א') כתב
 שכל הנאספים יעמדו, שנאמר "ויעמוד כל
 העם בברית", ומבואר שלכל העומדים שם,
 יש שייכות והשתתפות בהכנסה לברית.
 וברמ"א (סעיף ו') דהיכא דאפשר עבדינן
 למילה בעשרה, ולכאורה מפני שכל בי
 עשרה שכינתא טפי מאשר בלא
 עשרה, וממילא עי"ז גם ההכנסה לברית היא
 באופן היותר מעולה. ומבואר עכ"פ שע"י
 עמידתם שם, נעשה זה מעמד של הכנסה
 לברית. וברמ"א הנ"ל למד מהפסוק, שדין

העמידה בברית הוא מפני שכך היא צורת
 כניסה לברית.

ומצד התינוק, ההכנסה לברית נעשית ע"י
 מעשה החיתוך והפריעה, שנעשה ע"י
 המוהל בשליחות האב.

והסנדק שמסייע בתפיסת התינוק, נעשה
 שושבין בהכנסתו לברית, טפי
 משאר הנאספים, שאינם עושים מעשה, ורק
 נוכחותם פועלת. אבל הסנדק שעושה
 מעשה, נטפל בזה אל עושה המצוה שהוא
 המוהל. וזה מש"כ שבט הלוי שהגדרת עניינו
 של הסנדק, דהוא "שושבין" להכנסה לברית.
 וכן השם "בעל ברית" שמורה על בעלות
 על עשייה זו של ההכנסה לברית, שנעשית
 גם מכוחו, בזה שנטפל אל המוהל שהוא
 עושה המצוה.

ואף ענין השושבינות שנוזכר במילת אברהם
 ע"ה, שהקב"ה סייעו, אין הכוונה
 לעזרה מעשית בעצם החיתוך, אלא לומר
 שהקב"ה הוא שהכניסו לברית עימו, וזה
 מש"כ "וכרות עמו הברית".

ומבכ זה הורה בעל שבט הלוי שבמילת
 גדול, העומד על ידו ומחזיק באהבה
 (את ידו או גופו) להרגיעו ולהשקיט רוחו,
 ולעזור בזה למוהל, נחשב כמסייע למילה,
 ויש לו דין של סנדק. ואע"פ שאין מסייע
 לעצם מעשה החיתוך והפריעה. ומפני שגדר
 וענין הסנדקאות הוא לסייע בהכנסתו
 לברית, וכמשנ"ת.

כשהאב אינו נמצא הסנדק מברך "להכניסו"

יד. וכעין זה מבואר בשו"ת הגרעק"א (ס'
 מ"ב) דהנה כאשר אבי הבן אינו נמצא,
 נוהגים שהסנדק מברך "להכניסו" (ראב"ד
 מובא בטור רס"ה), וביאר הבית יוסף דהוא

הנכלל בכבוד הסנדקאות

טו. וכן נראה מהמובא בספר מנהגים דק"ק וורמיישא (ח"ב סי' ר"מ עמ' סט-עא), שהמנהג שהיה מקובל באשכנז, שהמתכבד בסנדקאות נכלל בזה:

א. הבאת התינוק מבית היולדת ע"י אשת הסנדק (פי' ואשתו כגופו, א"נ כדי שגם לה יהא עי"ז חלק ושותפות במצוה) והכנסתו לביהכנ"ס (והוזכר ברמ"א סעיף י"א), והוא הנקרא קוואטר.

ב. החזקתו על הברכיים בשעת המילה.

ג. עמידה לברכות.^י

ואע"פ שהקוואטר והעמידה לברכות אינם מסייעים במעשה המילה עצמו, מ"מ משתייכים לסנדק, ומפני שכל המעשים האלה, ענינם הכנות והשלמות לענין הכנסתו בברית, ונעשים באותו מעמד, והוא בכלל השושבינות. משא"כ אותו שתיקן את הסכין, דאינו בשעת מעמד הכנסתו לברית, ולכן אינו בגדר נטפל להמילה.

משום שהסנדק כמו שליח ב"ד. והקשה הגרעק"א דלא מצינו שליחות על ברכה.

וביאר שהסנדק אינו שליח על אמירת הברכה לחוד, אלא הוא שליח ב"ד על "מעשה המצוה", דגם הוא מכלל עושי המצוה, שמסייע בזה שתופס את רגלי התינוק, וגם זה חשיב מעשה, לענין שיוכל לברך. ואע"פ שמצד מצות מילה אין חיוב דוקא לתפוס את התינוק על הברכיים, דאם מניחים אותו על השלחן ומלין אותו, ג"כ המצוה כתיקונה. מ"מ כאשר תופסו ומסייע, הרי הוא מכלל עושי המצוה. והגם שהמוהל הוא יותר עיקר במעשה המצוה, א"א שהמוהל יברך גם "להכניסו", כי לא שייך שתי ברכות על מצוה אחת. ובאמת כל אחד מהעומדים שם, יכול לברך "להכניסו" (רמ"א רס"ה, סעיף א') ומטעם שהתבאר, דכולם משתתפים בהכנסה לברית. אבל הנהיגו שהסנדק שתופס התינוק ועושה מעשה, הוא יברך ברכת "להכניסו". ועדיף מאשר יברך אחד שאינו מסייע כלל בפועל בעשיית המצוה.



י. ומנהגנו כיום שמחלקים לג' בני אדם, הוא ע"פ מנהג פולין (ע"פ המקורות וביאורים שם).

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

ראיה לד' הרמב"ם דקלף הוא פנים העור

- [א] הצעת תורף מחלוקת הראשונים מהו קלף ומהו דוכסוסטוס.
 [ב] ראיה מגמ' כד' הרמב"ם דהקלף הוא הצד הפנימי של העור.
 [ג] הערת מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א בזה.
 [א] חולין קיט: "מתקיף לה ראב"י אלא מעתה תפילין היכי כתבינן" כו'.

וע"ז הקשה ראב"י א"כ איך כותבים תפילין הלא יש בעור חורים שעובר בהם השיער.

והנה בגמ' מוכרח שהשיער עובר את כל עובי העור ולא רק את חלקו החיצוני, דאל"ה שוב הוא שומר ע"ג שומר, אלא בהכרח שהשיער מגיע עד הבשר, וא"כ לכאור' היה נכון לראב"י להקשות על הכתיבה בחלק הפנימי של העור יותר מאשר על החלק החיצוני של העור, כיון שבאמת קושייתו היא על הכתיבה בב' החלקים של העור, שהרי השיער מנקב את ב' החלקים, ולכן כשבא לבחור מבין החלקים את מה להזכיר בקושייתו, יותר נכון לו להזכיר בקושייתו את החלק הפנימי שכלול בזה גם את החלק החיצוני, ולא להזכיר את החלק החיצוני שאז לא מורגשת כ"כ הקושיא על החלק הפנימי.

והנה קיי"ל דתפילין כותבין על הקלף (עי' שבת עט:) ומזוזה על הדוכסוסטוס (לכה"פ), וא"כ כשבחר ראב"י להקשות מכתיבת תפילין, בהכרח שבא לפרש שיחתו ולהקשות על החלק הפנימי וכנ"ל [ואפי' אם כותבים מזוזה אף על הקלף, מ"מ אם יקשה ממזוזה סתם, אין ראיה שעוסק בקלף, דיתכן דכוונתו רק על המזוזה שכתובה על הדוכסוסטוס], לכן בפשטות נראה שהחלק

הנה ידועה מחלוקת הראשונים בדין קלף ודוכסוסטוס, דלד' רוב הראשונים הקלף הוא החלק החיצוני של העור, והדוכסוסטוס הוא החלק הפנימי של העור, והכתיבה בקלף היא לצד בשר [והיינו למקום חיבורו לדוכסוסטוס], ובדוכסוסטוס היא לצד שיער [והיינו במקום חיבורו לקלף], ולד' הרמב"ם הקלף הוא החלק הפנימי של העור והדוכסוסטוס הוא החלק החיצוני של העור והכתיבה בקלף היא לצד בשר [והיינו במקום דיבוק העור לבשר ממש], ובדוכסוסטוס היא לצד שיער [והיינו במקום השיער ממש, מחוץ לעור], ולא באתי בכאן להאריך בפרטי הפולמוס הזה, ולא במציאות הקלף המצוי בזה"ז, רק באתי להציע ראיה בעז"ה שנתעוררתי לד' הרמב"ם בדרך לימודי.

[ב] **דהנה** רבים תמהו על שיטת הרמב"ם מנ"ל כן, ולענ"ד מסוגיא דידן יש ראיה נאה, דהנה נחלקו ריו"ח ור"ל אי שיער הוי יד לטומאה, או לא, והקשה ריו"ח לר"ל ממתני' דלקמן (קכד.) דמוכח דשיער מביא את הטומאה, ובפשטות היינו משום יד, ודחה ר"ל דלאו משום יד הוא, אלא משום שומר, והיינו דהשיער נכנס לתוך חלל העור עד הבשר, ולא חשיב שומר ע"ג שומר [דשומר ע"ג שומר לא חשיב שומר כדאסיקנא בסוגיין לעיל].

הפנימי הוא הנקרא בלשון חז"ל קלף, וממילא הדוכסוסטוס הוא החיצוני, וזהו מקור הרמב"ם ז"ל, ושאר הראשונים בהכרח יישבו דכל דקדוקים הנ"ל לאו דוקא, וצ"ע.

ג] ומדי דברי בזה עם מו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א קצת פקפק בזה, ולא פירש שיחתו כ"כ, אך מ"מ הודה לי דמגמ' הנ"ל באמת ניתן להוכיח עכ"פ דא"א להביא ראיה מגמ' דשבת נגד הרמב"ם, כמו שיש מי שהביא ראיה.

וכנראה כונתו לגמ' בשבת (קח.) דיש שהביאו משם ראיה נגד הרמב"ם מדאמרי' התם "אמר רב הונא כותבין תפילין ע"ג עור של עוף טהור, אר"י מאי קמ"ל דאית ליה עור, תנינא החובל בהן חייב, א"ל אביי טובא קמ"ל, דאי ממתני' הו"א כיון דאית ביה נקבי נקבי לא, קמ"ל

כדאמרי במערבא כל נקב שהדיו עוברת עליו אינו נקב" כו', והוכיחו דאם זה מאי דקמ"ל א"כ אמאי בחר רב הונא לדבר דוקא על תפילין ולא הזכיר דה"ה גם במזוזה, אלא על כרחך דבמזוזה אין ראיה, והוכיחו מזה דהנקבים הם רק בחלק החיצוני של העור, ועליו כותבים את התפילין, והוא קלף ולא דוכסוסטוס.

וע"ז כנראה נתכוין מו"ר שליט"א דאין שום ראיה לפום סוגיין, דמוכח עכ"פ דהנקבים חודרים את כל עובי העור.

ולפי"ז יש להוסיף עוד דאדרבה יש לבאר ע"פ הנ"ל את הגמ' בשבת ג"כ, דדוקא קאמר רב הונא תפילין לאשמועינן דאפי' החלק הפנימי של העור, שעליו כותבים את התפילין, אפי' הוא מנוקב, ואעפ"כ שרי לכתוב עליו משום הך דמערבא.



הרב גרשון גולד

בדין הברכה על פרי מר שמיתקו

במג"א הטעם דכיון שאי"ז עיקר הפרי דלא נטע אדעתיה דהכי, הילכך במרים אי"ז נחשב חלק מהפרי, ודבר שאינו פרי אף כשממתקו אין ברכתו בפה"ע דע"י המיתוק לא נהפך להיות פרי. וכ"כ המ"ב בסקכ"ה עיי"ש.

ודעת המג"א בשם הל"ח דפרי מר ועפון ביותר אינו נחשב פרי וכמ"ש המ"ב בסקי"ט דפרי מר ועפון ביותר אין מברכים עליו כלל דכעץ בעלמא חשיב, ולכן שפיר דומה לגרעינין שכיון שאינם פרי לא מועיל למתקן וכמו"כ הכא בפרי מר ועפון ביותר לא יועיל למתקן ותהיה ברכתו שהכל.

ודעת העוללות אפרים (ס' ז') שהביא השעה"צ, שאע"פ שבגרעינין לא יעזור מיתוק אך בפרי מר ועפון יועיל המיתוק, דדוקא בגרעינין שייך לומר שהיות ולא נטעי אדעתיה דהכי אין עליו שם פרי, אבל במר ועפון ביותר היות וס"ס הוא גוף הפרי שננטעו מחמתו חשיב נטעי אדעתיה דהכי ושפיר יש עליו שם פרי ולכן אם מתקו מהני (אמנם ביד אפרים נראה שהסכים לדברי המג"א, וצ"ע. ואולי כוונתו לבאר אפילו לשיטת המג"א אע"פ שהוא עצמו חולק עליו מכל וכל וכמבואר בעוללות אפרים).

מיתוק בפרי מר שנאכל ע"י הדחק

והנה, המג"א מיירי בפרי מר ועפון ביותר שאינו נאכל אף ע"י הדחק שע"ז כתב השו"ע שאין מברכין עליו כלל, ובזה כתב המג"א בשם הל"ח דאף במתקן אין ברכתו בפה"ע, אך באופן שראוי לאכול ע"י הדחק

א. מחלוקת הפוסקים אם מועיל למתקן פרי מר לברך בפה"ע

כתב השו"ע (סי' ר"ב ס"ב) ושאר כל האילן משויציאו פרי מברכין עליו בפה"ע ובלבד שלא יהא מר או עפון ביותר עד שאינו ראוי לאכילה אפילו ע"י הדחק שאז אין מברכין עליו כלל. וכתב המג"א וז"ל, ואם מתקן ע"י האור מברך שהכל [ל"ח] עס"ג וסי"ד. עכ"ל. והביאו המ"ב בסקי"ט וז"ל, אין מברכין עליו כלל דכעץ בעלמא חשיב אפלו מתקן ע"י אור ג"כ אין מברך עליו רק שהכל וכדין גרעינין שמתקן לקמן בסעיף ג'. עכ"ל.

ודעת העוללות אפרים שהביא השעה"צ בסקי"ט שבכה"ג מברך בפה"ע, וז"ל השעה"צ, ובספר עוללות אפרים חולק ע"ז ודעתו דכל שאוכל גוף הפרי לא אכפת לן במה שהיו מתחילה מרים אלא כל שהן ראויין לאכילה ע"י שיתקן באיזה דבר מברך עליו בפה"ע ול"ד לגרעינין. ע"כ.

והיינו שבגרעינין מבואר בסעיף ג' שאף אם מתקן מברך עליהן שהכל, ודעת המג"א בשם הל"ח לדמות פרי מר ועפון ביותר לגרעינין שכמו שבגרעינין אף אם מתקן ברכתו שהכל ה"ה בפרי מר ועפון, אבל דעת העוללות אפרים דל"ד דשאני פרי מר ועפון שהוא גוף הפרי.

ביאור המחלוקת

וביאור המחלוקת היא, דהנה, מה שבגרעינין אף במתקן מברך שהכל, מבואר

תמיהה על השונה הלכות

הרי דהשונה הלכות כתב שמהחזו"א רק "נראה קצת" דמיתוק לא מהני כלל "וצ"ע שם", ולכאורה בחזו"א כתב בזה דברים מפורשים שלא מהני מיתוק, ויל"ע מדוע מרן השונה הלכות מסתפק בדבריו.

ביאור דברי השונה הלכות

ואולי יש לבאר את דברי השונה הלכות, דהנה יעוין בנשמ"א סי' נ"א סק"ה, שיוצא מדבריו דבמיתוק פרי יש לדון מצד ב' נידונים.

נידון אחד יש, שהיות והוא ראוי רק ע"י הדחק ואין הדרך לאוכלו כעת ברכתו שהכל וכההיא דסי"ב, דאיתא שם דאם אין דרך לאוכלם חיים אלא מבושלים ואכלם כשהם חיים מברך שהכל. וה"נ יש לדון דכיון שאין הדרך לאוכלם כך כשראויים רק ע"י הדחק תהיה ברכתו שהכל. ויעוין בביאור"ל שם (ד"ה מברך שהכל) שכתב לבאר דבבוסר ל"ש ענין זה ושפיר יש לברך על בוסר ברכתו הראויה, אבל בנשמ"א ס"ל דיש לברך מטעם זה שהכל עיי"ש. ולפי הנשמ"א צריך לדון אם מועיל המיתוק.

עוד יש לדון, מצד שי"ל שהיות והפרי לא הגיע לשיעור פרי דמעשרות אין לברך עליו בפה"ע, ואף שאם הוא ראוי לאכילה גם שלא ע"י הדחק שפיר מברכים עליו בפה"ע כיון שהגיע לתכלית גידולו, אבל אם אינו ראוי אלא ע"י הדחק בזה י"ל דחשיב שלא נגמר והו"ל כבוסר קודם שיגיע לשיעור פול הלבן שאין ברכתו בפה"ע וכמבואר בס"ב.

ויעוין בנשמ"א שבאמת ס"ל מה"ט לחלוק על השו"ע, וס"ל דאם לא הגיע לשיעור גמר פרי דמעשרות וגם אינו ראוי

בזה לא מיירי המג"א. והנה לשיטת השו"ע שבראוי לאכול ע"י הדחק מברך בפה"ע ודאי שאין שאלה שהרי אף בלא מיתקן מברך בפה"ע, אך לפי שיטת החיי אדם והעוללות אפרים שהביא המ"ב בסקי"ח שבראוי לאכול רק ע"י הדחק אין לברך בפה"ע (וכדבריהם פסק הביאור"ל ד"ה שאר), יל"ע אם יעזור בהם מיתוק.

ויעוין במ"ב סקי"ח דמבואר דפשיטא ליה דמהני בהם מיתוק, והטעם כתב "כיון שהוא פרי בעצם אלא שצריך תיקון", וכן מבואר בהדיא בח"א ובעוללות אפרים וביד אפרים שבכ"ה ג' שמיתקן יברך בפה"ע.

אבל בחזו"א (סי' ל"ג סק"ד) כתב וז"ל, ואם הסמדר מר ועפרון וממתיקו ע"י האור כתב המ"א סי' ר"ב סק"ה דמברך שהכל ואע"ג דהוא גוף הפרי כיון דהשתא לא חזי וכו' ונראה דאין נפקותא אם ראוי קצת או אינו ראוי כלל כל שאין ראוי לברכת בפה"ע לא מהני מה שמיתקו שישוב לברכת בפה"ע ואף אם ראוי כמו שהוא לברכת בפה"א ומתקן אינו חוזר לברכת בפה"ע וביד אפרים לא כתב כן. עכ"ל.

ומבואר דעת החזו"א דאף בכ"ה ג' שהפרי ראוי ע"י הדחק לא יועיל למתקן שתהיה ברכתו בפה"ע ודלא כדעת הח"א והיד אפרים והמ"ב.

ב. דברי השונה הלכות על דברי החזו"א

והנה יעוין בשונה הלכות סי' ר"ב ס"ז שכתב וז"ל, ואם ראוי לאכול ע"י הדחק מברך עליו ברכתו הראויה לו וי"א לברך עליו שהכל אא"כ בישלן או מיתקן באור [ובחזו"א נראה קצת דמיתוק לא מהני כלל כל שאין רוב המין עומד לאכול ע"י כן וצ"ע שם]. עכ"ל.

שלא נגמר גידולו (אם לא הגיע לשיעור גמר פרי דמעשרות) דברכתו בפה"א. וכלפי זה כתב החזו"א דלא יהני מיתוק.

ובאמת נראה להוכיח דהחזו"א מיירי מצד הנידון דחשיב שלא נגמר הפרי, שהרי כתב "ואף אם הוא ראוי כמו שהוא לברכת בפה"א" וכו'. וחזינו דהחזו"א מיירי דבלא המיתוק ברכתו בפה"א, הרי דלא ס"ל כנשמ"א שמדמה לסי"ב, דהא בכה"ג ברכתו שהכל. ורק דדן כלפי הנידון השני דיש לדון דחשיב כפרי שלא נגמר וכלפי זה טען החזו"א דלא מהני מיתוק להחשיבו שנגמר הפרי. משא"כ המ"ב הרי כן מיירי (עכ"פ גם) מצד הנידון דדמיא לסי"ב שאין דרך לאוכלו כן [וכנתבאר לעיל מדכתב לברך שהכל].

ולכן כשהשונה הלכות הביא מ"ש המ"ב דלח"א יש לברך שהכל אא"כ מיתקו או בישלו (והיינו משום שאין הדרך לאוכלו כך וכנ"ל), לא היה פשיטא ליה שהחזו"א ס"ל שבכה"ג ל"מ מיתוק שהרי בנידון זה יתכן שיודה החזו"א שאם צריך מיתוק שפיר יועיל וכנ"ל (אלא שמטעם אחר ס"ל לחזו"א דלא יועיל מיתוק שהרי חשיב שלא נגמר הפרי).

אלא שבכ"ז כתב השונה הלכות ש"נראה קצת" שלחזו"א לא יהני מיתוק ו"צ"ע שם", משום שנראה מלשון החזו"א שלעולם ל"ש ענין מיתוק כלל אא"כ הרוב עושין כן, או שהיה לשונה הלכות איזה דיוק אחר מהחזו"א. כך נלענ"ד בביאור דברי מרן השונה הלכות. ועדיין צ"ע.

ועי' בספר החשוב פני השלחן (המועיל מאוד ללימוד הל' ברכות) עמוד ע"ג, שכתב בפשיטות שהחזו"א חולק על המ"ב, וס"ל של"מ מיתוק בדבר שראוי

אלא ע"י הדחק אין מברך בפה"ע, ולפי הנשמ"א צריך לדון אם מועיל מיתוק.

[והנה יעוין בנשמ"א דס"ל דכיון דחשיב פרי שלא נגמר מברך שהכל, ולכאורה הול"ל דיברך בפה"א ודומיא דבוטר שמפני שלא הגיע לשיעור פרי מברך בפה"א ולא שהכל, אכן הביאור הוא, דיעוין בנשמ"א דפליג גם על הדין של בוטר וס"ל שכל שלא נגמר ברכתו שהכל, אבל באמת אם נסבור שבבוטר ברכתו בפה"א ה"נ בנידון הנ"ל בנאכל רק ע"י הדחק תהיה ברכתו בפה"א.]

ובאמת כן נראה שיוצא מהמ"ב, דיעוין בביאור ה"ל (ד"ה ושאר) שכתב שאף לגר"א ולפמ"א ששיעור פרי לברכה הוא בגמר פרי למעשרות, מ"מ קודם לזה יברך בפה"א ולא שהכל אף שלא הגיע לשיעור פרי, וזה אע"פ שפסק כנשמ"א הנ"ל כמבואר ממה שכתב שם שאף מי שרוצה לסמוך על השו"ע ששיעור פרי משיוציאו, מ"מ לא יברך בפה"ע אלא בראוי לאכילה אף שלא ע"י הדחק וכדעת הנשמ"א עיי"ש. ומבואר דאף שהמ"ב פסק כנשמ"א שחשיב שלא נגמר הפרי ואין לברך בפה"ע, מ"מ לא פסק כמותו בהא דס"ל לנשמ"א דקודם שנגמר הפרי יש לברך שהכל, אלא בזה ס"ל כשו"ע שיש לברך בפה"א].

וא"כ י"ל, דבאמת החזו"א יודה שאם נדון מצד הנידון הראשון דאין רגילים לאוכלו כך והו"ל כההיא דסי"ב וכטענת הנשמ"א, בזה יודה החזו"א שיועיל מיתוק שהרי הפרי מצד עצמו גמור וכל החסרון הוא בדרך האכילה, וא"כ בכה"ג שמיתקו ודרך האנשים לאוכלו שפיר מברך ברכתו הראויה.

ומה שטען החזו"א דלא מהני מיתוק עד שהרוב עומד לכך, היינו כלפי הנידון השני דיש לדון פרי שראוי רק ע"י הדחק,

אחריו דימו פרי מר ביותר שלא יועיל בהם מיתוק לגרעינים המרים שמבואר בס"ג דל"מ בהם מיתוק.

ומה שבגרעינין אף במיתקן מברך שהכל, מבואר במג"א הטעם, דכיון דא"י עיקר הפרי דלא נטעי אדעתיה דהכי, הילכך במרים א"י נחשב כחלק מהפרי, ודבר שאינו פרי אף כשממתקו אין ברכתו בפה"ע, דע"י המיתוק לא נהפך להיות פרי. וכן כתב המ"ב בסקכ"ה עיי"ש.

ולפי"ז מה שדימו הל"ח והפוסקים אחריו פרי מר לגרעינין, דכשם שבגרעינין לא יועיל מיתוק כמו"כ גם בפרי מר לא יועיל מיתוק, היינו משום דס"ל דכשהוא מר ועפוף ביותר ל"ח פרי. וכן מבואר במ"ב סקי"ט שכתב שפרי מר ועפוף ביותר אין מברכין עליו כלל דעפץ בעלמא חשיב. ושפיר יש לדמות לגרעינין שמבואר בהם שדבר שאינו פרי לא יעזור למתקו כדי לברך עליו ברכתו הראויה.

ודעת העוללות אפרים (סי' ז') שאע"פ שבגרעינין לא יעזור מיתוק, אך בפרי מר יעזור מיתוק. דדוקא בגרעינין שייך לומר שהיות ולא נטעי אדעתיה דהכי אין עליו שם פרי, אבל בפרי מר היות וס"ס הוא גוף הפרי שנטעו מחמתו חשיב נטעי אדעתיה דהכי ושפיר יש עליו שם פרי ולכן אם מיתקו מהני עיי"ש.

והוכחת השעה"צ הנ"ל בדעת הגר"א היא, שהרי הגר"א מקיל יותר שאפילו בגרעינין אם מיתקן ברכתן בפה"ע, וא"כ כ"ש שבפרי מר ועפוף ביותר יועיל מיתוק. והביאור בשיטת הגר"א בגרעינין צ"ל, דס"ל דגרעינין ג"כ נחשבים כגוף הפרי ולא ס"ל כסברת המג"א והאחרונים דגרעינין המרים לאו פרי נינהו, אלא ס"ל כמו שסבר המג"א

לאכילה ע"י הדחק. ולהאמור אין הדברים מוחלטים וכנתבאר.

ג. הערה בדברי החזו"א

והנה, יל"ע בדברי החזו"א שהובאו לעיל שכתב שמיתוק פרי ל"מ אף בראוי ע"י הדחק, וסיים "וביד אפרים לא כתב כן". ויל"ע שהרי כאמור גם במ"ב מפורש דמועיל מיתוק, ומדוע כתב החזו"א רק שביד אפרים לא כתב כן ולא כתב שגם במ"ב לא כתב כן (איני יודע אם זו באמת הערה).

ואולי יש לבאר את דברי החזו"א לפי הנתבאר לעיל, שהחזו"א מיירי כלפי מה שחשיב שלא נגמר הפרי, משא"כ המ"ב יכול להתפרש מצד מה שאין הדרך לאוכלם כן וכנ"ל, ורק ביד אפרים הבין החזו"א שכוונתו מצד שלא נגמר הפרי, שכוונת היד אפרים שאע"פ שאם אינו פרי כלל לא יועיל מיתוק להופכו לפרי, אך היכא דכבר יש עליו שם פרי רק יש בו חסרון שלא נגמר גידולו, בזה מועיל המיתוק להחשיבו.

ד. דברי המ"ב בדעת הגר"א בפרי מר שמיתקו

והנה הובא לעיל, דדעת העוללות אפרים דאף בפרי מר ועפוף ביותר שאינו נאכל כלל מועיל מיתוק וכמ"ש השעה"צ בסקי"ט.

והנה יעוין בשעה"צ שכתב עוד וז"ל, והנה בביאור הגר"א בס"ג ד"ה "ואם" משמע ג"כ דס"ל כסברתו דאפילו בגרעינין מרים ס"ל שם לדעת התוס' דמהני מתוק לברך עליו בפה"ע. עכ"ל.

ביאור דברי המ"ב

וביאור דברי המ"ב הוא, דהנה הובא לעיל אות א' שהל"ח ועוד פוסקים

בקושייתו דגרעינין חשיבי כגוף הפרי ולכן
אם מיתקן ברכתן בפה"ע.

תמיהה גדולה על המ"ב

אבן יש לתמוה, דמגליה למ"ב דהגר"א ס"ל
כעוללות אפרים בפרי מר ועפון ביותר
דמהני בו מיתוק, דהא מה דחזינן בגר"א
הוא, דס"ל, דגרעינין גם כשהם מרים חשיבי
כחלק מהפרי. אך בפירות מרים ועפוצים
מנלן דס"ל כעוללות אפרים דחשיבי פרי, הרי
לכאורה אי"ז תלוי זב"ז כלל דאפשר
דגרעינין מרים נחשבים פרי בהיותם חלק
מהפרי הגדול, משא"כ פירות מרים ועפוצים,
אפשר דחשיבי כעץ בעלמא ובזה יודה
הגר"א דגם במיתקן ברכתם שהכל.

תדע, שהרי הא"ר ס"ל דגרעינין שמיתקן
מברך שהכל כשיטת הגר"א, ובכ"ז
ס"ל דפרי מר שמיתקן מברך שהכל כמ"ש
המג"א בשם הל"ח ודלא כעוללות אפרים

(ואף שהא"ר העתיק את הל"ח שכתב לברך
שהכל על פרי מר שמיתקן כדין
גרעינין, וא"כ לכאורה י"ל דכמו שחולק על
דין גרעינין שמברך בפה"ע כמו"כ סובר
דעל פרי מר שמיתקן מברך בפה"ע. אין

נראה כן כלל, דמדבריו נראה בהדיא שפוסק
שבפרי מר מברך שהכל אע"פ שבגרעינין
מברך בפה"ע, ומה שהעתיק את דברי הל"ח
שכתב דומיא דגרעינין, כוונתו דומיא
דהסוברים שבגרעינין יש לברך שהכל לפי
שאינם פרי (הרשב"א), אבל לדין דפסקינן
כהתוס' דגרעינין חשיבי פרי וודאי דבמיתקן
מברך בפה"ע).

כך שדברי המ"ב בדעת הגר"א צ"ע לכאורה.

העולה מהדברים: הובאה מח' הפוסקים
האם בפרי מר שאינו נאכל אף ע"י
הדחק מועיל מיתוק לברך עליו ברכתו
הראויה, אך בנאכל ע"י הדחק לכאורה לכו"ע
מועיל מיתוק.

אבן בחזו"א מבואר לכאורה דגם בנאכל ע"י
הדחק לא מהני מיתוק, ואילו בשונה
הלכות לא היה פשיטא ליה שכן דעת
החזו"א, ונכתב מה שיש לדון לבאר את
הבנת השונה הלכות בחזו"א.

עוד הובא מש"כ השעה"צ דדעת הגר"א
כעוללות אפרים שאף בפרי שאינו
נאכל כלל מועיל מיתוק, ונכתב לתמוה
בזה טובא.



הרב ישראל גולדברג

שלא לעבור לפני המתפלל

- א. שאלה.
- ב. מקור האיסור.
- ג. כמה דרכים בפירוש דברי הטור "לעבור ולעמוד".
- ד. ביאור דעת הב"י ע"ת ומוג"א דאסור לעבור או לעמוד כנגד המתפלל.
- ה. דברי הפרישה.
- ו. שיטת האליה רבה דמותר לבוא ולעמוד כנגד המתפלל.
- ז. בטעם דאסור לעבור כנגד המתפלל.
- ח. אם מותר לפסוע ג' פסיעות בתוך ד"א של המתפלל.
- ט. דברי הזוהר שאסור לעבור בכל הצדדים.
- י. בדברי המ"ב אם מותר לעבור בצדדים שלפניו.
- יא. בדברי המ"ב והפוסקים אם צריך לחוש לדברי הזוהר.
- יב. הרגיל להאריך בתפילתו ילך להתפלל בצד המזרח כדי שלא יעכב את חברו.
- יג. מסקנת הדברים ועוד כמה פסקי הלכה.
- יד. עוד מקומות שמצינו דאסור לעבור לפני המתפלל.

שבת, והוה מצלי רבי ירמיה בר אבא לאחוריה דרב, וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה. ש"מ תלת, ש"מ מתפלל אדם של שבת בע"ש, וש"מ מתפלל תלמיד אחורי רבו, וש"מ אסור לעבור כנגד המתפללין. מסייע ליה לריב"ל דאמר ריב"ל אסור לעבור כנגד המתפללין. איני והא רבי אמי ורבי אסי חלפי, רבי אמי ורבי אסי חוץ לד"א הוא דחלפי" וכו' עכ"ל.

וטרם שנפתח בדבר ההלכה נקדים דברי הש"ח (תמיד אות פד) וז"ל "איתא בר"פ תפילת השחר, אסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ארבע אמות. ורוב ההמון אינם נזהרים בזה, רק הם נזהרים כשגמרו תפילתם לאחר "עושה שלום" כשפסעו שלש פסיעות, אינם מניחים לעבור לפניהם עד

(א). שאלה: הנה קי"ל (שו"ע סי' קב) דאסור לעבור בד"א של המתפלל שמונה עשרה, אמנם אין הכל נזהרים בזה ובהפוט בצדדים. ויש כאלו המאחרים להגיע למנין ומקילים לעצמם לעבור לפני המתפלל כאשר רוצים להגיע למקומם הקבוע. וראשית רצוני לדעת את טעם האיסור שלא לעבור כנגד המתפלל, ואם באמת יש צד להקל באופנים שונים, לדוגמא לעבור לצורך מצוה, וכגון הרוצה להתפלל בציבור ובשביל להיכנס לבית הכנסת צריך לעבור כנגד המתפלל משום שנעמד שם אדם המתפלל כנגד פתח בית הכנסת, ומה הדין כאשר עוצם את עיניו האם הוא קל יותר (ובעזה"ת בהמשך נדון בעוד הרבה שאלות שאלות).

(ב). תשובה: איתא בגמ' (ברכות כז.) "רב איקלע לבי גניבא וצלי של שבת בערב

דאסור להמשיך ללכת בצדדיו כדי שלא לבטל כוונת המתפלל ולכן כתב "ולעמוד". ובעולות תמיד כתב שניהם דגם קולא וגם חומרא קמ"ל, הקולא דמותר לעמוד בצדדים והחומרא דאסור להמשיך כנגדו, ולמעשה שלושתם אזלי בשיטה אחת.

ב. אליה רבה - קמ"ל קולא, כלומר דאף לכתח"י מותר לבוא ולעמוד כנגד המתפלל (כיון דהעברה במקצת אינה אסורה), ולא אסרו אלא לעבור לפניו מצד לצד, דיש בזה ביטול כוונה יותר מאשר לבוא ולעמוד שם לפניו. אבל המג"א חולק על זה וסובר שלעבור ולעמוד לפניו אסור משום שמבטל את כוונת המתפלל. וכ"כ העול"ת דאסור משום דחשיב קצת העברה במה שעובר קצת כדי לעמוד שם לפניו.

ד. ועתה נדון בגופם של דברים. כתב הב"י וז"ל "ומ"ש שמותר לעמוד נלמד ממש"כ לעיל בתחלת סי' זה דלא אסרו אלא לישב אבל לא לעמוד, ומשם יש ללמוד דכל שכן דלעבור שרי" עכ"ל. והנה ממש"כ "דכ"ש דלעבור שרי", משמע דלעבור קיל טפי מלעמוד, וצ"ל דס"ל דכיון דכל האיסור לישב סמוך לחבירו בשעה שמתפלל פירש הטור (שם) משום שהמתפלל נראה כמקבל עליו עול מלכות שמים ואילו זה הבא ויושב כנגדו אינו מקבל והוי זילותא, לכן לעבור הוא קיל טפי מלעמוד, דפחות נראה שאינו מקבל כיון דאינו שוהה שם רק עובר למקום אחר וממילא היחס בין מעשיו למעשה חבירו אינו נראה⁷⁶.

וכן מבואר מדברי העולות תמיד (שם ס"ק ה, ומובא גם בא"ר ס"ק ח) וז"ל "תימא

חזרתם למקומם", אוחזים מנהג טפל ומניחים דין הגמרא, שאסור לעבור נגד המתפלל בתוך ארבע אמות שלו בשעה שהוא מתפלל, וכגון דא צריך להודיע לאינם יודעים" עכ"ל.

ג. ועתה נבאר בעזה"ת עיקרי השיטות והעולה לדינא. כתב הטור (סו"ס קב) וז"ל "ואסור לעבור כנגד המתפללים בתוך ד"א דוקא לפניהם אבל בצדיהם מותר לעבור ולעמוד" עכ"ל. וכן העתיק השו"ע (קב-ד). ובפשטות מבואר דלפני המתפלל אסור לעבור בתוך ד"א אבל בצדדיו שפיר שרי לעבור וכל שכן לעמוד.

והתקשו האחרונים מאי קמ"ל, דהא כבר מרישא שמעינן דאסור לעבור לפני המתפלל, ומשמע דוקא "לעבור" אבל לעמוד שפיר דמי, ואם לפניו מותר כ"ש בצדדים. ועוד הא שמעינן דמותר לעבור בצדדיו וא"כ כל שכן שמותר רק לעמוד בלא לעבור.

ומצינו כמה דרכים בביאור דבריו שכתב "לעמוד":

א. ב"י עולת תמיד ומג"א - כתב הב"י דקמ"ל לקולא, כלומר דמותר אפי' לבוא ולעמוד שם בצדדיו של המתפלל (אבל לא לפניו ממש). דהא הטעם דאסור לישב כתב הטור משום שנראה דחבירו מתפלל ומקבל עליו עול מלכות שמים ואילו זה יושב ואינו מקבל ואיכא זילותא. ולכן "לעבור" הוא קל יותר מ"לעמוד", דעמידה דמי טפי לשיבה לענין מחזי כאינו מקבל מלכות שמים, ולכן קמ"ל הטור דבצדדים מותר לעבור ואפילו לעמוד (שבצדדים לא חיישינן לזילותא אלא ביושב). ובמגן אברהם כתב דהטור חומרא קמ"ל

א. 76 עיין ערה"ש קג-ד, ומ"ב קג-ח בשם הלהם המודות.

ב. 76 ומ"מ דוקא בצדי המתפלל אבל כנגד המתפלל דהטעם משום ביטול כוונה יתכן שאם כבר עמד שם הוי קיל טפי מלעבור, וע"ע לקמן.

מאי קמ"ל שמותר לעמוד, דהא אפילו לפנייהם מותר לעמוד. ואפשר דקמ"ל דיכול לבוא לשם לכתחילה ולעמוד שם, אבל לפניו אין היתר אלא אם כבר עמד שם או ישב דמותר לעמוד, אבל לבא לכתחילה לעמוד שם לא, דהא צריך עכ"פ לעבור מעט כנגדם" עכ"ל.

ומבואר מכאן תרתי, חדא לקולא וחדא לחומרא, חדא לקולא דמותר לכתחי' ללכת ולעמוד בצדדים של המתפלל. וחדא לחומרא דאסור לכתחי' ללכת ולעמוד לפניו, ולכן אם התחיל ללכת בצדדיו של המתפלל לכיון לפניו צריך לעמוד קודם שיגיע לפניו. וכ"כ המג"א (ס"ק ו) וז"ל "ול"נ דה"ק הטור, בצדיהם מותר לעבור ולעמוד שם שלא ילך הלאה, דא"כ ה"ל כנגד פניהם, דכל שרואה אותו אסור דמתבטל כוונתו מפניו, כנ"ל ברור" עכ"ל.

ומה הגדר עד מתי חשיב "צדדים" ולא מקרי "לפני המתפלל". וא"ל הג"ר ישעיה כהן שליט"א דמטו משמיה דהחזו"א דכל שרגלו עדיין מקבילה לרגל חבריו אפי' רק בקצה רגלו עדיין מקרי צדדים שלא לפניו ומותר לפסוע ולעבור שם, אבל מיד כאשר עובר את הקו המקביל לרגל חבריו כבר נכנס לכלל "צדדים שלפניו".

ה). והנה הקשה הפרישה (שם) דברישא כתב הטור "שאסור לישב בתוך ד"א של תפלה ובין מלפניו בין מלאחריו בין מן הצדדין" וכו'. ומשמע דרק לישב אסור אבל לעמוד מותר וכ"ש לעבור. ואילו בסיפא כתב הטור "ואסור לעבור כנגד המתפללים

בתוך ד"א" וכו', ומשמע דוקא לעבור אבל לעמוד מותר ואפי' בתוך ד"א. והרי לעמוד חמור יותר מלעבור כמבואר בב"י דלעבור בצידי המתפלל נלמד בכל שכן ממה שמותר לעמוד.

ומכאן זה הוכיח הפרישה דמש"כ השו"ע דאסור "לישב" לפני המתפלל, ומשמע שלעמוד שפיר דמי, היינו דוקא חוץ לד"א אבל בתוך ד"א אסור אף לעמוד, ומש"כ אסור "לעבור" כנגד המתפללים ומשמע דכל שכן דאסור לעמוד הוא דוקא בתוך ד"א כמש"כ שם אבל יותר מד"א מותר אפי' לפניו. נמצאנו למדין שלדברי הפרישה לישב אסור אף כמלא עיניו של המתפלל, ואילו לעבור ולעמוד אסור דוקא בתוך ד"א אבל חוץ לד"א מותר, ולישב בצידי המתפלל ומאחוריו בתוך ד"א אסור, אך אם היה עוסק בק"ש ותפלה אף זה מותר.

ועפ"ז כתב גם ליישב קושיית האחרונים. דהנה מקור האיסור לישב בתוך ד"א של המתפלל כתב הטור שנלמד ממש"כ אצל חנה "אני האשה הנצבת עמכה בזה להתפלל אל ה'" ודרשו "בזה" גימטריא י"ב, דהיינו י"ב אמות לשלשת הרוחות שהן ד"א לכל רוח. והקשה בדרכי משה דמקור הדין מובא בראשונים ובראשם הרא"ש, והרי הרא"ש גרס גם "ומלאחריו", וא"כ נמצאו ד' צדדים שהן ט"ז אמות. וכתב הפרישה שע"פ דרכו יש ליישב דמה שדרשו שם ולמדו מעלי מיירי רק לענין לישב בצד המתפלל דבזה אסור רק בג' צדדים, ו"לפניו" אינו בכלל החשבון כי לפניו אסור אפי' כמלא עיניו,

ג. 76 כן פירש הא"ר (כאן ס"ק ג) בכונת הפרישה ופשוט. ד. ובפשטות נשמר מזה הטור ולכן השמיט תיבת "ומלאחריו". ומ"מ כתב הרמ"א דאין למחוק הגירסא מאחר שהובא כן גם בתוס' בברכות (לא: ד"ה מכאן) ובמרדכי.

הטור דאסור לישב דוקא בתוך ד"א (ולא כדברי האוהל מועד דאסור אפי' כמלא עיניו), ולדעתו אכן מובן דאסור לבוא ולהיעמד כנגד המתפלל.

אבל הא"ר לא קיבל את דבריו מכמה טעמים. חדא דאין מוכרח דמיירי בתוך ד"א כדביאר לעיל דלפניו אסור אפי' כמלא עיניו וממילא נפל החשבון. וגם אם נימא דלא אסור כמלא עיניו רק בתוך ד"א, עדיין קשה הרי בפשטות לא מיירי הטור בישב קודם לכן אלא במי שעתה הגיע להתיישב שם¹, ואם כן נלמד להיתרא דכה"ג מותר לעמוד, דהיינו דמותר לו לבוא שם לכתחי' ולעמוד כנגד המתפלל.

וגם בזה כתב דאף אם נדחוק דלמד העול"ת דגם באופן זה צריך לעמוד², עדיין קשה, דאם ס"ל לטור דאסור לבוא ולעמוד לפניו, היה לו להשמיענו כן כמש"כ בהיתרא דצידי המתפלל, ומדוע נקט רק 'לעבור' כנגד המתפלל דהוא פחות חידוש מ'לעמוד'. שהרי העובר לפני המתפלל מבטל כוונת המתפלל יותר מאשר הבא לעמוד אצלו. ומכח קושיות אלו העלה לדינא דמותר לבוא ולהיעמד כנגד המפלל.

ולא זכיתי להבין דבריו הק'. דהנה במש"כ דאף אם נדחוק ונאמר דגם מי שכבר ישב צריך לעמוד, כן כתב בעצמו בס"ק ה', דהנה כתב ה"טושו"ע (קב-ג) וז"ל "אם היושב

ולכן לא חשבינן אלא מה שאסור בתוך ד"א שביחד מגיע לחשבון בז"ה", וע"ע בסמוך.

ו). ובאליה רבה חידוש גדול דלכתחי' מותר ללכת ולהיעמד כנגד המתפלל ורק אסור לעבור לפניו. ובעצם פליג על הפרישה וגם על העולת תמיד:

א. על הפרישה - בס"ק ג' הביא דברי הפרישה והקשה עליו, דמש"כ בשם הב"י דלעבור קיל מלעמוד הוא רק בצדדי המתפלל, שהרי הטעם שאסור לישב בצד המתפלל משום דנראה שאינו מקבל עליו עול מלכות שמים, ודוקא בזה לעבור קיל טפי מלעמוד, משא"כ לפניו ממש דהטעם שאסור הוא מפני ביטול כוונה, לעבור חמור יותר מלעמוד. ולכן כתב הא"ר לחדש דכל מה שאסור לפניו הוא רק לעבור מצד לצד אבל לבוא כנגדו ולעמוד שם מותר (וע"ע לקמן).

ב. על העולת תמיד - עוד מקום דומה לזה מצינו שהלך הא"ר באותו מהלך. בס"ק ח' הביא דברי העולת תמיד שהתקשה מה בא הטור ללמדנו במש"כ "אבל בצידיהם מותר לעבור ולעמוד", דהא אפי' לפנייהם מותר לעמוד למי שכבר היה שם וכל שכן בצידיהם. ועכצ"ל דבא ללמדנו דמותר אף לכתחילה לבוא ולהיעמד שם בצדדים של המתפלל אבל לפניו אסור ורק למי שכבר עמד שם מותר להמשיך לעמוד שם. וכתב הא"ר דצ"ל דלמד העול"ת דמשמעות דברי

ה. ובררכי משה כתב שמצא דיש מסבירים את החשבון ע"פ דעת האוהל מועד (המובא כאן בב"י) דלפניו אסור כמלא עיניו, והיינו כתיורן הפרישה שהבאנו לעיל. וטעם הדבר למד משום שאסור להפסיק בין המתפלל לקיר א"כ הצד שלפניו אינו בכלל החשבון דהא אסור גם חוץ לד"א. והקשה על זה דאין המתפלל עושה הפסק לזה שאחריו (כמבואר בס"י ז'), ועל כן כתב דיש לדחוק דמיירי באינו מתפלל דאז הוא מפסיק בין המתפלל לקיר (וע"ע בפמ"ג בס"י ז').

ו. 76 וברור דמה שהקשה הא"ר בזה משום שיצא מנקודת הנחה דאם היושב ישב כבר ובא זה בגבולו והחל להתפלל אינו צריך לקום שהרי זה בא בגבולו, וממילא הוכרח להעמיד דבא לכתחי' לשבת או לעמוד שם. ז. משום שנראה כמשתחוה לו, ויתבאר עוד לקמן.

ישב כבר, ועמד זה בצדו, אינו צריך לקום, שהרי זה בא בגבולו" עכ"ל. ומשמע דוקא עמד בצדו הא אם עמד מאחוריו ממש צריך לעמוד אע"פ שזה בא בגבולו, וקשה הרי למעשה הוא בא בגבולו. וכתב הא"ר ליישב דצריך לעמוד מטעם שנראה כמשתחוה לו, וא"כ לא קשה מידי. וכנראה למד הא"ר דזה דחוק (וכן משמע כאן מלשוננו)⁷⁶.

גם במש"כ דלעבור מבטל הכונה יותר מאשר לבוא שם ולעמוד כנגדו קשיא לענ"ד טובא, דהחוש יעיד דלעמוד שם לכתח"י מבטל יותר את הכוונה מלעבור לפניו בין רגע. גם בספר ערה"ש (קב-יא) שפסק כוותיה דהא"ר דמותר לעבור בצדדים שלפניו ורק לפניו אסור, דלא כהמג"א שאוסר, כתב דלבוא ולעמוד שם אסור ולא התירו לעמוד אלא למי שכבר עמד שם, אבל לבוא ולעמוד שם זהו מקצת העברה, וזהו שכתבו הטושו"ע ד"לעבור ולעמוד" בצדידיהם מותר הא לפנייהם אסור, הכי פירושו, לעבור ולהגיע לפניו ולהיעמד שם.

ז. ובטעם הדבר שאסור לעבור כנגד המתפלל כתבו כל הפוסקים שהוא משום ביטול כוונת המתפלל, שעי"ז שעובר

שם מפריע לו לכוון בתפילתו. גם בחיי אדם (ח"א כלל כו) כתב כן אלא שכתב לחדש טעם נוסף שלא הוזכר בשאר פוסקים וז"ל "ול"נ דהטעם משום דהמתפלל השכינה כנגדו ואסור להפסיק בינו לשכינה" עכ"ל, ובמ"ב (ס"ק טו) חשב לשני הטעמים.

ובבה"ל (קב-ד ד"ה אסור) כתב דנפ"מ בין הטעמים כאשר המתפלל אינו רואה וכגון שלשל טליתו על עיניו או שהוא סומא דלפי טעם ביטול כוונה שרי (ובסומא הוא חידוש, דהיה מקום לומר דמרגיש בהליכתו של זה כאשר עובר לפניו. וכנראה למד דסוף סוף אין זה מסיח דעתו כמי שרואה בעיניו⁷⁷), וכן הוא להדיא במאמר מרדכי אלא שכתב דלכתח"י יש להחמיר, גם בבה"ל סיים בזה"ל "ובפרט לפי מה שכתב הח"א דטעם האיסור מפני שמפסיק בין המתפלל להשכינה, בודאי אין להקל בזה" עכ"ל.

והנה פסק השו"ע (קב-ה) וז"ל "אם השלים תפלתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו, אסור לפסוע ג' פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל" וכו' עכ"ל⁷⁸. וכתב המ"ב (ס"ק כ בשם העול"ת) דמיירי

ח. 76 ואין לתרץ הטושו"ע ע"פ מה שכתבו הפוסקים (ב"ח שם ד"ה ואם היושב. חיי אדם ח"א כו-ב ומ"ב קב-יג) דבבית כנסת ומניין קבוע לא חשיב כבא בגבולו ונוקמא בכה"ג, ולכן צריך לעמוד, אין לתרץ כן שהרי הטושו"ע כתבו כן בסתמא.

ט. 76 וקשה לי דהא כתב שם הבה"ל בתחילת דבריו וז"ל "ועיין בא"ר בשם של"ה דה"ה דיש לזהר שלא לעבור בעת שקורין "שמע ישראל" עכ"ל (וכ"כ בערה"ש שם סוף סעיף יא במוסגר). והרי באמירת "שמע ישראל" עוצם עיניו ואעפ"כ כתב דאין לעבור כנגדו, וצ"ע.

שוב התבוננתי ונראה דלא קשיא מידי חדא דדברי הבה"ל (שהמשלשל טליתו על פניו מותר לעבור לפי טעם דביטול כוונה) הם ציטוט של המאמר מרדכי ויתכן דהוא חולק על השל"ה באמירת ק"ש וסובר שמתור לעבור כנגדו. ועוד המאמר מרדכי בעצמו סיים בלשון "ומ"מ ראוי לחוש ולהחמיר", ואולי נתכוון לזה דשם כיון שמרגיש במי שעובר כנגדו הרי גם בזה חששו לביטול כוונת המתפלל.

י. 76 והנה דעת השו"ע שגם מי שסיים תפילתו ורוצה לפסוע הגם שהוא חלק מהתפילה אסור לעשות כן אם מישוה מתפלל מאחוריו ונכנס בתוך ד' אמותיו, וז"ל בתר טעמיה משום שמבטל דעת המתפלל. ובעצם זה גופא מקור הדין שאסור לעבור לפני המתפלל, שהרי למדנו מרב שסיים תפילתו ולא פסע לאחוריו מאחר

א. "לכל סטר" - משמע אף בצדדים שאינו רואה אסור לעבור (ומשמע אף לאחוריו), וכן ציין לדבריו במ"ב (ס"ק יז, וכבר ציינו המג"א ס"ק ה).

ב. "לבר מקמיה" - משמע דצריך להחמיר כמלא עיניו, שהרי וודאי לא התכוון להקל "לפניו" יותר משאר צדדים. עוד נראה מדברי הזוהר שאינו מתאים עם סברת שאר פוסקים דאיזה ביטול כוונה יש בצדדים שלא לפניו שלא רואה, וגם לטעם הח"א לא שמענו אלא לפני המתפלל.

שו"ר דכתב הטור (שם) וז"ל "שהטעם שאסור לישב בתוך ד' אמות של תפלה מפני שנראה כאילו חבירו מקבל עליו מלכות שמים, והוא אינו מקבל" עכ"ל. והקשה עליו הט"ז (שם ס"ק ג) דא"כ גם הקורא ק"ש יהא אסור לישב לידו בטל"ע (וע"ע שהקשה דא"כ מאי מהני הרחקת ד"א. ועוד כיצד למדין זאת מחנה).

ולבן הציע טעם חדש וז"ל "ואפשר לומר טעם אחר, דהמקום שהמתפלל עומד אדמת קודש הוא כ"ז שהוא מתפלל, וע"כ צריך לאותו שהוא באותו מקום דהיינו תוך

בתוך ד"א או שיבוא לתוך ד"א ע"י ג' פסיעות שיפסע לאחוריו. עוד כתב (ס"ק יט) וז"ל "ואם אינו אחרי ממש רק מרוחק לצדדין נראה דשרי להא"ר הנ"ל". ונראה דאם עוצם עיניו או משלשל טליתו על עיניו, הוי ספק ספיקא ומותר בשופי, דכולי האי (דהיינו גם סברת המג"א וגם סברת הח"א) לא מחמירין".

ח. וכל שכן דיש מקום להקל לפי מה שפירש"י דברי הגמ' (הבאנו בריש הסימן) "וסיים רב ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה", וכתב רש"י וז"ל "כלומר לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל, לעבור לפניו ולישב במקומו אלא עמד על עמדו" עכ"ל. וכתב המג"א דמרש"י משמע דמותר לפסוע כנגד המתפלל ורק אסור לעבור לפניו. ודחה דדילמא היה עומד ברחוק קצת שהיה יכול לפסוע ג' פסיעות, וכתב דמ"מ ראה יש מהירושלמי".

ט. וצריך לדעת שלפי דעת הזוהר (חיי שרה קלב). בכל גוונא יש להחמיר, שהרי כתב "ומאן דצלי אסיר למעבר ארבע אמות סמך ליה ואוקמוה להני ארבע אמות לכל סטר בר לקמיה" עכ"ל, וב' חידושים חדית לן:

שר' ירמיה עדיין היה מתפלל (דברי הגמ' מובאים בריש הסימן). אמנם ע"ש ברש"י שכתב "ולא פסקיה לצלותיה - כלומר לא הפסיק בין רבי ירמיה ולכותל, לעבור לפניו ולישב במקומו, אלא עמד על עמדו" עכ"ל. ומשמע קצת שהפסיעות של סוף התפילה אינן בכלל האיסור לעבור לפני המתפלל ורק מה שרוצה לעבור שם כדי להגיע אל מקומו הוא בכלל האיסור, כן ראיתי מביאים בשם המקור חיים (צ-כד). ואולי למד שא"ז מפריע לכוון בתפילה מאחר ורואה שמישהו מתפלל וזה עצמו חלק מצורת התפילה, ממילא אינו מבטל כוונת המתפלל. יא. 76 ולפי מה שנביא לקמן דגם בכה"ג שמתפלל מאחוריו ממש התיר הא"ר לפסוע לצד באלכסון, י"ל דאף בכה"ג שמתפלל מאחוריו ממש מותר לפסוע באלכסון אם אינו רואהו, וכל מה שאסר המ"ב הוא דוקא לעבור מצד לצד לפני המתפלל.

יב. 76 וע"ע בחמד משה (אות ד) בפמ"ג ובמח"ש (שם) שנתקשו כיצד הוה הך עובדא לפירוש המג"א, ומה הראיה מדברי הירושלמי. ומ"מ שמענו דיש צד היתר לפסוע לפני המתפלל, ובביאור הדבר כתב המח"ש משום צורך תפילה, ולפ"ז כתב דמותר אחר שפסע גם לחזור למקומו אחר שסיים תפלתו הואיל והוא בכלל צורך תפילה.

יג. 76 ואולי יש ליישב דההבדל בין המתפלל שמונה עשרה ליושב בטל גדול יותר מההבדל בין הקורא ק"ש ליושב בטל, ולכן דוקא בהבדל גדול חששו לזילותא.

לעבור שם. וכנראה ס"ל דמה שהמקום שעומד עליו נקרא אדמת קודש משום דתפילת שמו"ע היא כל כך גדולה עד כדי שהשכינה כנגדו וכל מקומו קודש, אמנם לעבור שם אין חסרון רק לשבת סתם בלי ללמוד, ולכן לא אסר לעבור שם אלא מטעם ביטול כוונה ולא מטעם כבוד השכינה.

(י). עוד כתב השו"ע (שם סעיף ה) "אם השלים תפלתו והיה אדם אחר מתפלל אחריו, אסור לפסוע ג' פסיעות עד שיגמור מי שאחריו את תפלתו, שאם יעשה זה הרי הוא כעובר כנגד המתפלל. וצריך לדקדק בזה, אפי' אם האחרון התחיל להתפלל אחריו, מאחר שכבר התחיל" עכ"ל. וכתב המ"ב "מתפלל אחריו - ואם אינו אחריו ממש רק מרוחק לצדין נראה דשרי להא"ר הנ"ל" עכ"ל.

ומשמע דאם נמצא מאחוריו ממש אסור אף לדעת הא"ר. וקשה הרי הבאנו לעיל שיטת הא"ר דכל האיסור הוא רק לעבור לפניו מצד לצד, אבל אין איסור בתוך הד"א להלך או לעמוד וכמש"כ המ"ב בעצמו (סוף ס"ק יח) וז"ל "והא"ר סובר דלא אסור רק לעבור בתוך ד"א נגד פניו אבל לילך בתוך ד"א ולעמוד מותר אפילו לפניו" עכ"ל, וצ"ע. ואולי כתב כן משום דהא"ר בעצמו לא סמך על דבריו לכתח' כמש"כ לעיל דבאליה זוטא פסק כדברי העולת תמיד דאסור ללכת ולהיעמד שם אצלו לכתח', ורק אצדדים נשאר להקל.

וכתב המ"ב (ס"ק טז) וז"ל "וצדדים שלפניהם להמ"א בסק"ו כלפניהם דמי, ולהא"ר שרי" עכ"ל. וכוונתו לענין לעבור לפניו דבזה לא התיר הא"ר אלא רק בצדדים שלפניו ולא לפניו ממש. וע"ע בס"ק י"ח שהביא המ"ב פלוגתת המג"א והא"ר, וסיים דבריו "ואפשר דיש להקל במקום

ד"א לנהוג בו כבוד, וכל שיושב ואינו עוסק ג"כ בדבר קדוש הוי כאלו לאו קדושה שם והוה כשאר מקומות שבבית, ע"כ צריך שיעמוד להראות שיש כאן קדושה אבל אם עוסק בתפלה או בדברי תורה אפילו יושב הוי עליו ג"כ קדושה. זה נ"ל טעם נכון לאותם שסוברים גם ד"ת מהני כמ"ש אח"כ" וכו' עכ"ל. והט"ז מיירי גבי לישב ליד המתפלל, ויתכן דהכי ס"ל לזוהר, אלא שהזוהר החמיר גם בלעבור ואילו השו"ע אסר רק לישב (וע"ע בכף החיים ס"ק א).

שו"ר שגם בשו"ע הרב (שם) הלך בדרך הט"ז, וז"ל "אסור לישב בתוך ד' אמות של המתפלל בין מלפניו בין מלאחריו בין מן הצדדים צריך להרחיק ד' אמות כי המקום אשר המתפלל עומד עליו אדמת קודש הוא הואיל ושכינה כנגדו כמ"ש בסי' צ"ז, וצריך לנהוג כבוד במקום זה כל זמן שהוא מתפלל ומקומו של אדם הוא ד"א עכ"ל.

וממש"כ "הואיל ושכינה כנגדו" וערבינהו בהדי טעם דאדמת קודש קצת משמע דהאיסור לישב בד"א של המתפלל והאיסור לעבור כנגדו הוא מאותו טעם מפני ששכינה כנגדו וממילה מקומו קדוש. אמנם יש לחלק דאם עובר מהר אינו נראה כמזלזל במקום הקדוש אפי' אינו לומד ומתפלל, וגרע מי שעומד שם בטל ונראה קבוע יותר, ממי שרק עובר (וכמו שמותר לשבת בצדדי המתפלל אם מברך ומתפלל, ואילו לפניו אסור).

וכן מוכח להדיא, דהא בסעיף ד' כתב הגר"ז דהטעם שאסור לעבור לפני המתפלל הוא משום ביטול כוונתו ולא הזכיר ענין השכינה, אלמא מטעם זה שהמקום שעומד עליו אדמת קודש לא היה חסרון לעבור שם ורק מטעם ביטול כוונת המתפלל אסור

אך אם עצם ההלכה הזוכה בפשט רק לא בכל פרטיה ודקדוקיה, ופרט אחד הזוכר בזוהר אך לא הזוכר בפשט, בזה יש להחמיר כדברי הזוהר.

ולפ"ז לכאורה יש להחמיר בצידי המתפלל כדברי הזוהר, וגם המ"ב בעצמו בסי' קב (ס"ק יז) ציין לדברי הזוהר (וכבר צויין במג"א ס"ק ה). אבל משמעות דברי הפוסקים דאין חובה להחמיר כשיטת הזוהר, ונכונה למדו דהפשט פליג על הזוהר.

וצ"ע מנין למדו כן, דאם ממה שהביאה הגמ' דרבי אמי ורבי אסי חלפי כנגד המתפלל, ותירצה "רבי אמי ורבי אסי חוץ לד"א" הוא דחלפי דילמא חלפי בצדדים, ועל זה מהני ד"א אבל לפניו אפי' כמלא עיניו אסור. ואם משום שהביאה הגמ' דרבי ירמיה בר אבא הוה מתפלל לאחוריה דרב, דילמא מותר להתפלל כנגד עיניו אם שניהם מתחילים ביחד וכל מה שאסר הזוהר הוא דוקא במי שבא לעבור כנגד המתפלל דאז אסור כמלא עיניו.

ואדרבה יתירה מזו מצינו מש"כ בכתר ראש (דברים שראה ושמע ר' אשר הכהן מהגר"ה מוואלאז'ין. בחלק מאמרים ומעשיות סי' טו) וז"ל "אמר רבנו בשם הגר"א זל"ה שהזוהר הק' אינו מחולק בשום מקום עם הגמ', אכן שהעולם אינן יודעים הפשט או בגמ' או בזוהר, וזולת דין אחד הנני נוהג כהזוהר"ק בריחוק ד"א סביב המתפלל, ובגמ' אינו מוזכר רק לפניו, וגם זה אינו מחולק רק מחמיר יותר" וכו' עכ"ל. אח"כ ראיתי בפוסקי ספרד (בן איש חי שנה א, פ' יתרו, וכף החיים סי' קב) שכתבו דלכתחתי ודאי יש להחמיר כדברי הזוהר

הדחק" עכ"ל. ומבואר דלכתחתי יש להחמיר כשיטת המג"א, ובמקום הדחק יש להקל כהאר"י. ואמר לי הג"ר ישעיה כהן שליט"א שכן ראה כתוב בכתבי מרן הגר"ק שליט"א ושכ"כ בדינים והנהגות למרן החזו"א דבשעת הדחק"י יש להקל אפי' כאשר המתפלל עומד מאחוריו ממש, שיפסע לצד באלכסון.

יא. והנה בסי' כה כתב המ"ב (ס"ק מב) וז"ל "כתב הכנה"ג בכללי הפוסקים: כל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקין עם הגמרא והפוסקים הלך אחר הגמרא והפוסקים. מיהו אם בעלי קבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ, ואם לא הזוכר בגמרא ובפוסקים אע"פ שנזכר בקבלה אין אנו יכולין לכוף לנהוג כן. ודין שאין מוזכר בהיפוך בש"ס ופוסקים יש לילך אחר דברי קבלה וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריע" עכ"ל.

וקשה, דמשמע דראוי לחוש לדברי הזוהר לחומרא א"כ מהו שכתב בתחילה דהלכה כהגמ' והפוסקים, דהיה יכול לומר דלעולם הלכה כדברי המחמיר. ושמעתי לבאר דה"ק כל מקום דנח' ואינו ענין של קולא וחומרא הלך אחר הפשט (ופעמים שיכול דבר אחד שפעמים הוא קולא ופעמים הוא חומרא), אבל אם נח' והוא ענין אחד של קולא או חומרא יש להחמיר כדברי בעלי הקבלה.

אבל עדיין קשה מסיפא, דמשמע דאם לא הזוכר בפוסקים אין לנו לכופו לנהוג כהזוהר, ואילו קודם לכן כתב דאם לא מצינו שהפשט חולק יש להחמיר כדברי הזוהר. וי"ל דה"ק דאם הזוהר חידש הלכה דלא הזוכר כלל בפשט אין אנו כופין על זה,

הק'. שו"ר באור לציון (ח"ב הערה אות כא) שג"כ כתב דלכתחי' צריך להחמיר כדברי הזהור הק' אלא שהוסיף שבשעת הדחק או לדבר מצוה עוברת יש לסמוך על דעת השו"ע (ולצורך נטילת ידים לברכת כהנים כתב דיש לסמוך על הנטילה של הבוקר כדעת הרמב"ם, ע"ש).

יב). עוד ראוי להזכיר מש"כ האחרונים דיש למתפלל להתחשב בזה שמתפלל לפניו, הלכך אם יודע בעצמו שבדרך כלל מאריך בתפילה הרבה, לא ילך אחר חבירו ויעמוד שם להתפלל אלא ילך בצד המזרח ויתפלל שם מול הכותל. ופעמים שהדבר מעורר תימה איך לא ישים אל ליבו שכל פעם שמסיים את תפילתו פוסעים שלשה או חמשה אנשים שהמתינו בקוצר רוח עד שיסיים "מעלת כת"ר" את תפילתו.

ובעוה"ר מצוי כאלו המאחרים בקביעות, וכיון שכבר הציבור התחיל להתפלל לא נשאר להם אלא להתפלל שם מאחורה ולעכב אלו שבאו בזמן. הלכך אם מאחר ואף אם יהא באונס, ילך אצל המזרח קודם שהציבור יתחילו תפילת הלחש, אף שעי"ז יצטרך לעמוד גם בזמן ברכות ק"ש כיון שכבר הציבור התחילו להתפלל, ולכן עדיף לו לאדם לסבול קצת בעצמו ולא לגרום צער לאחרים.

ולמען החיזוק, נעתיק קצת מדברי רבותינו בענין זה כי דבר זה קשה לקבלו למי שדש בו. כתב בחוט שני (עמ קצו) וז"ל

"אותם המאריכים בשמו"ע הם בדרך כלל מכבידים על הציבור, וראוי להם לעלות למזרח, ואין לנהוג מנהג ענוה בזה, דלא יהא גרוע מכל גמילות חסדים אחר" עכ"ל (וכן העיר בהליכות שלמה פ"ח הערה 143).

ובתשובות והנהגות (א-עה) עורר עוד על המתפלל במעברים, וז"ל

"והאמת דמי שיודע שמאריך בשמונה עשרה ומתפלל בבית הכנסת במקום שעוברים דרכו, חוטא שמכשיל בכך הרבים, וראוי לו לכתחילה למצוא מקום תפלה שאין עוברים, אבל אף שהמתפלל עביד שלא כהוגן אין זה תירוץ לציבור שיוכלו לכתחילה לעבור, רק כשאין זה מכוון לפניו ממש רק לצדדין שלפניו, המ"ב מביא מחלוקת וכו' עכ"ל.

יג). מסקנת הדברים ועוד כמה פסקי הלכה:

א. כתב השו"ע (קב-א) וז"ל "אסור לישב בתוך ד"א של מתפלל בין מלפניו בין מן הצדדין (בין מלאחריו), צריך להרחיק ד' אמות. ואם עוסק בדברים שהם מתקוני התפלות ואפילו בפרק איזהו מקומן אינו צריך להרחיק. ויש מי שאומר (אוהל מועד) דה"מ מן הצד אבל כנגדו אפילו כמלא עיניו אסור אפילו עוסק בק"ש עכ"ל. והטעם מפני שנראה כמשתחוה לו (מ"ב ס"ק ח). עוד כתב (שם ס"ק ט בשם הח"א ושלחן שלמה) שטוב להחמיר כהיש מי שאומר.

ב. וכל זה ביושב אבל בעומד נסתפק הפמ"ג (א"א ס"ק ג) אם יש ענין

טו. ויחב"ל כי גורם צער לחבריו שצריכים להישאר נעולים באותו מקום ואינם יכולים ללכת משם, וגם פעמים שעלול הרבר לעורר קטרוג ולעכב את תפילתו שלא תתקבל ח"ו.

טז. 76 וגם אם יפסיד הג' פסיעות שצריך לעשות קודם התפילה כיון שכבר התחילו הציבור להתפלל אחריו ואסור לפסוע לאחריו לצורך זה, דהא דאין פסיעות אלו מעכבות.

יז. 76 ונלע"ד דאם יודע שאם יעמוד שם במזרח הדבר יפריע לו ותוקשה עליו הכוונה, אין להחמיר בזה כולי האי אא"כ מעכב חבירו בקביעות שלזה אין לו רשות.

נמי יש להחמיר. אך בעוסק בתורה לא יחמיר בזה, וכ"ש רב שיושב עם תלמידים ולומדים ובאו עשרה המתפללים א"צ לעמוד ואפי' מדת חסידות ליכא עכ"ל.

ו. אם מותר לעבור בצדדים שלפניו הביא המ"ב (קב-יח) דהדבר תלוי במח' המג"א לא"ר, שלמג"א אסור ולא"ר מותר (מובא לעיל באריכות). וסיים המ"ב וז"ל "ואפשר דיש להקל במקום הדחק" ואמר לי הגר"י בהן שליט"א דקיבל מרבתי דלא דמי לשאר "שעת הדחק" דעלמא, דהכא מרחיבין קצת יותר. עוד אמר לי שכן ראה בכתבי הגר"ח"ק ובספר דינים והנהגות למרן החזו"א דבשעת הדחק יש להקל אפי' כאשר המתפלל עומד מאחוריו ממש, שיפסע באלכסון.

ז. עוד אמר לי דמטו משמיה דהחזו"א דכל שרגלו עדיין מקבילה לרגל חברו אפי' רק בקצה רגלו עדיין מקרי צדדים שלא לפניו ומותר לעבור שם אבל מיד כאשר עובר הקו המקביל לרגל חברו כבר נכנס למקום צדדים שלפניו שאסור למג"א כ"ב.

ח. ובענין מי שנתאחר לבוא לבית הכנסת וצריך לפרוס על שמע כתב המ"ב (סט-ט)

להחמיר בתוך ד"א (דאפשר שמתבטלת עי"ז כוונת המתפלל^{יח}), ומ"מ חוץ לד"א בודאי אין להחמיר.

ג. אמנם אם רוצה לומר תחנון מותר לסמוך אפי' לפניו^ט, שהרי כל הטעם שאסור לישוב משום שנראה זילותא כאשר חברו מקבל מלכות שמים והוא אינו מקבל, משא"כ כאשר סומך לאמירת תחנון ניכר שאינו עושה לצורך עצמו (חוט שני עמ' קצה).

ד. כתב השו"ע (שם ס"ב) וז"ל "יש מי שאומר שאם היושב בצד המתפלל חלוש, מותר" עכ"ל. וכתב המ"ב (ס"ק יא) וז"ל "ויש לסמוך על דבריו אם א"א לו בקל להרחיק ד"א ולישב שם" עכ"ל.

ה. כתב השו"ע (שם ס"ג) וז"ל "אם היושב ישב כבר, ועמד זה בצדו, אינו צריך לקום, שהרי זה בא בגבולו (ומ"מ מדת חסידות הוא לקום אפי' בכה"ג^{יא})" עכ"ל. וכתב המ"ב (ס"ק יג) "ודוקא בביתו אבל במנין קבוע וכ"ש בבית הכנסת צריך לקום דהוא מקום מיוחד לכל בני אדם, ואפילו אם המקומות קבועים לכל אחד שקנאום בדמים,

יח. 76 דהנה כתב השו"ע (צ-כא) דצריך שלא יהא הפסק בין המתפלל לקיר, וכתב הפמ"ג (קב-א) דבפשטות אין לחוש לכך דאדם לא הוי הפסק, אלא שכתב בדרכי משה דאדם עושה הפסק אם אינו מתפלל (אפי' ביותר מד"א), אבל העיר בפמ"ג שבשו"ע (שם) משמע דאדם לא הוי הפסק גם אם אינו מתפלל (שהרי כתב שאדם ובעל חיים לא הוי הפסק, והרי בעל חיים ודאי לא מתפלל).

בין כך כתב שם המ"ב בשם האחרונים דמה שמצינו בלשון השו"ע דצריך שלא יהא הפסק בינו לבין הקיר אינו איסור ממש רק מצוה מן המובחר והיכא דא"א בנקל רשאי להקל בזה. והסיק הפמ"ג דאולי חששו בזה לביטול כוונת המתפלל דכשעומד כנגדו מתבטלת כוונתו.

יט. 76 ססמיכה כשיבה, ולכתחי' צריך לומר תחנון בשיבה. שו"ע (קלא-ב).
כ. 76 והביא שם (ס"ק י) בשם הא"ר דלישב לפניו לא התיר אף בחלוש, אך הפמ"ג כתב דמסתמת הפוסקים לא משמע כן ע"ש.

כא. וכתב המ"ב וז"ל "כדי להרים מכשול מחבירו שעשה שלא כשורה שעמד להתפלל בתוך ד"א של היושב כבר בהיתר וישיבתו היא גנאי למקום קדוש של התפילה" עכ"ל.

כב. 76 ועיין במ"ב (עט-ה) שהביא מח' המג"א והא"ר בסי' עט בענין איסור דברי תורה במקום שיש שם צוואה לפניו. והוסיף וז"ל "וכתב הח"א דמה שרואה בלא הטיית ראשו לצדדין לכו"ע דינו כלפניו" עכ"ל.

להקל בזה דעיקר הטעם משום ביטול כוונה ובזה הרי אין ביטול כוונה⁷⁶.

י. מותר לעבור כנגד המתפלל להוציא ילד המפריע לציבור (חוט שני עמ' קצז).

יא. שיעור ד' אמות הוא בלא אלכסונו. ולדעת המ"ב אפשר להקל בדרבנן כשיטת הגר"ח נאה (חוט שני עמ' קצו)⁷⁷.

יב. אם המתפלל עוצם עיניו מותר לכתחי' לעבור בצדדים שלפניו (חוט שני שם).

יג. כהנים העולים לדוכן יזהרו (אם יש מקום) שלא לעבור כנגד הש"ץ אלא יעמדו בצדדים שלפניו (שם). ופשיטא שאם אין מקום אחר דיכולים לעבור לצורך זה).

יד. כהנים ההולכים ליטול ידיהם כתב במאיר עוז (עמ' שס) שאם יודעים שידיהם נקיות אין להם לעבור כנגד המתפלל, והביא שהסכים לזה הגר"ק (והוסיף דיש מקילים גם בידים נקיות כיון שעיקר המצוה היא מדאורייתא ע"ש) אלא שאמר לו שאם הכהנים רוצים לחזור אפשר דשפיר רשאים לחזור דרך צדדים שלפניו (ומה שהתיר להם לחזור כנראה דימה זה לשעת הדחק כיון דצריכים כל יום לעשות כן, ולא ירגישו בנח להישאר שם במזרח).

וז"ל "וצריכין ליהדר בעת שמקבצין אז בפתח בהכ"נ לפרוס על שמע שלא יעברו נגד המתפללין" עכ"ל. ומבואר דאף לצורך מצוה אין לפסוע אחר המתפלל (וע"ע במ"ב קלא-י). ובדעת תורה הביא בשם היר אליהו (שם ס"ק ו) דאין לעבור כנגד המתפלל אף כדי להתפלל במנין אא"כ בלעדיו לא יתקיים המנין (וע"ע בציץ אליעזר ח"ט סי' ה, מש"כ לחדש בזה ובכלל). אמנם באשל אברהם (בוטשאטש) מתיר אף לעבור לפניו כיון שהוא צורך מצוה. ונראה דגם מדברי המ"ב אין הכרח, דאפשר דמודה היכא דאין לו דרך אחרת דמותר לו לעבור.

ט. כתב בחוט שני (עמ' קצז) אם סיים תפילתו (דהיינו שאמר את ה"יהיו לרצון" השני) וממתין לחבירו שמתפלל מאחוריו, מותר לעבור בד"א של הממתין כיון שבעצם סיים תפילתו. אמנם בהליכות שלמה (פ"ח סל"ג) הובא שהגרש"ז לא התיר רק לדבר מצוה, והתיר אף לשבת כדי לומר תחנון משום שהוא דבר מצוה (והטעם שהחמיר לדבר הרשות משום דלא פשיטא ליה דאחר אמירת "יהיו לרצון" מקרי סיום תפילתו).

שו"ר באול"צ (ח"ב הערה אות כג) שגם כתב

כג. 76 עוד הביא שם דברי בה"ח (אות כא) שכתב כל שלא עקר רגליו אין לעבור, ומבואר דס"ל דאסור לעבור עד שלא יפסע, וע"ש שדחה דבריו (ולכאורה י"ל דהכה"ח נקט בסתמא שבדרך כלל אדם שסיים תפלתו פוסע, ולא תדייק מיניה דסיום התפילה תלוי בפסיעותיו).

ובע"ה"ש (קב-יג) כתב וז"ל "ויראה לי דאם המתפלל סיים כבר שמונה עשרה אלא שמאריך בתחנונים אין איסור לעבור לפניו דבזה לא חיישין לבלבול תפלתו" עכ"ל.

וע"ע בתשובות והנהגות (א-ע) שכתב וז"ל "ועיינתי באחרונים וראיתי בערה"ש וכן בהגהות מהרש"ם (שם) שמיקל בתחנונים אף שלא אמר יהיו לרצון, (דלא כהמ"ב ס"ק ג), ומיקילין כשאנו מתפלל רק שוהה (והיינו אם עומדים בקדושה שמפסיק יכול מעכשיו לעבור) ונראה דהיינו אם הטעם שאסור לעבור מפני שמבלבל המתפלל כה"ג מותר" עכ"ל.

כד. ולדעת הגר"ח נאה ששיעור טפח הוא 8 ס"מ, נמצא שיעור ד"א יוצא 192 ס"מ שהוא כמעט 2 מטר. ולפי החזו"א שטפח הוא 9.6 ס"מ יש להחמיר עד 2.304 מטר (ולפעמים קל יותר לחשבן לפי מספר המרצפות).

והגר"י כהן שליט"א אמר לי דאין לכהן לעבור כדי ליטול ידים כאשר יודע שידיו נקיות, והוסיף דהוא עצמו כאשר חושש שלא יוכל לעבור אלא לפני המתפלל מכון בנטילה שלפני התפילה שתועיל לו גם לנשיאות כפיים. שו"ר בקובץ מבקשי תורה (תשנ"ה ס"י קסו אות נו) שהביא כן בשם הגרש"א.

טו. מחיצה הגבוהה י' ורחבה ד', אם נראה העובר למתפלל מבעד המחיצה כתב המ"ב (ס"ק ב) דאסור לעבור כנגדו (דהא מבטל הכוונה) אבל אם עוצם עיניו או שאינו רואהו כגון שהמחיצה גבוהה הרבה מותר לעבור אפי' אינה מחוברת לקרקע (כמובן אם אינה מתנדנדת ברוח מצויה). ולכן המתפלל מאחורי ה"בימה" אם עוצם את עיניו מותר לעבור.

טז. כתב בהליכות שלמה (ח-לה) קטן המתפלל, אם הגיע לחינוך הרי הוא כגדול, ואם לא הגיע לחינוך מותר לעבור לפניו.

יז. פשיטא דאם זה שאחוריו התחיל להתפלל מיד והוא עדיין לא פסע הפסיעות שקודם שמונה עשרה, אין לו לפסוע לאחוריו דזה רק מנהגא ואילו לעבור לפני המתפלל הוא דינא דגמ' אלא יעמוד שם ויצמיד רגליו וכך יתחיל להתפלל.

יח. וראוי להיזהר קצת דמצוי שיש עושים הפסיעות כבר קודם, ומיד שהש"ץ מסיים "גאל ישראל" בשחרית או "דאמירן בעלמא" בערבית כבר מתחילים הם להתפלל וראוי לחכות משהו, כדי שלא

להכשיל זה שלפניו (שו"ר שכבר כתב כן במאיר עוז עמ' שסב) הלכך ימתין משהו, והשאר א"א לצמצם. שוב התבוננתי מאחר ורגילים לעשות כן בכל יום יתכן דלטעם דביטול כוונה הרי שרגילים בזה ואין כאן ביטול כוונה ושרי להתפלל מיד, אבל לטעם הח"א דמפסיק במקום שכינה לכאורה צריך לשהות מידכה.

יט. עוד ראיתי בשם הגר"ק (אשי ישראל בחלק התשובות) דאם נצרך לנקביו וצריך לעבור לפני המתפלל, אם הוא בשיעור שיכול להמתין כדי הילוך פרסה, ימתין, ואם לאו מותר לעבור מפני חשש איסור בל תשקצו מן התורה.

כ. עוד הביא באשי ישראל (כט-טז) הערה (סא) שכתב לו הגר"ק בשם החזו"א (וכ"כ בתשובות והנהגות ח"ד סי' לג) ששליח ציבור שסיים תפילת הלחש ורוצה לפסוע ויש אדם המתפלל מאחוריו, יפסע מן הצד באלכסון (כדי לעשות היכר בין תפילת הלחש לתפילת החזרה).

כא. וכן כתב בחוט שני (עמ' רד), והוסיף שם דאם א"א לו לפסוע לאחור אפי' לצדדים, ישחרר רגליו מעט, ולא יעשה "עושה שלום" משום שאי"ז דרך ארץ לעשותו במקומו, ושוב יצמיד רגליו ואז יתפלל החזרה. ובהליכות שלמה (ריש פ"ט) כתב דלא יפסע כלל אלא יסמוך על הפסיעות שבקדיש תתקבל (ונראה דאם כבר הגיע ל"עושה שלום" של קדיש תתקבל, ועדיין מתפללין מאחוריו יפסע באלכסון גם לדעת הגרש"א).

כה. 76 ויתכן דעד כמה שכך היא הרגילות וקשה לצמצם לא חשיב הפסק לשכינה. עוד יש מקום לצרף דעת הא"ר שהבאנו לעיל, דכל האיסור לעבור לפני המתפלל הוא דוקא לעבור ממש מצד לצד אבל לילך קצת לפניו ולהיעמד שם שרי, וכ"ש הכא שכבר נמצא שם.

לאחרים לעבור שם, לכן יש לו עצה ליטלו משם ולהניחו במקום אחר^כ.

יד. ומענין לענין באותו ענין, הנה מצינו עוד ג' מקומות שאסרו הפוסקים לעבור לפני חבירו:

א. ק"ש - כתב בבח"ל (סי' קב) וז"ל "ועיין בא"ר בשם של"ה דה"ה דיש לזהר שלא לעבור בעת שקורין "שמע ישראל" עכ"ל. וכ"כ בערה"ש (שם סו"ס יא במוסגר).

ב. קדיש - כתב הברכי יוסף (סי' נה אות ט) וז"ל "כשם שאסור לעבור נגד המתפלל כך אסור לעבור נגד האומר קדיש. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סי' קל"ה" עכ"ל. והביאו בשע"ת (נו-א), גם בבן איש חי (שנה א, פ' ויחי אות י) הביא דבריו והוסיף וז"ל "ועיין מנחת אהרן (דף ס"א ע"ג), מיהו נראה אם הגיע האומר קדיש ל"על ישראל", ויש לזה צורך לעבור לפניו, שרי, וכן אנחנו נוהגים" עכ"ל. אמנם עיין באשי ישראל שהביא בשם הגר"ק דמזה שהמ"ב לא הזכיר זאת, מוכח שדעתו להקל בזה.

ג. ש"ץ - כתב בבן איש חי (שנה א, ראשונה פ' יתרו) "והש"ץ אפילו אינו עומד בתפילת י"ח אלא עוסק בשאר תיקוני התפילה ג"כ אסור לעבור לפניו" עכ"ל. וכנראה שהחמיר בזה משום גודל האחריות וחייב הכוונה המוטלת על הש"ץ.

כב. המתפלל במעברים אם הוא מקום הרגיל כשאר מקומות של מתפללי בית הכנסת (אפי' אם אינו מן המקומות הקבועים ממש) אלא שכך הדרך שבזמן התפילה מתפללים במעברים מחמת חוסר מקום, כמצוי בישיבות הגדולות) אין לעבור שם.

אמנם אם הוא מקום שאינו מן המקומות הקבועים, כתב המהרש"ם (דעת תורה קב-ד ד"ה ונ"ל. ומובא באשל אברהם בוטשאטש), דאינו רשאי לאסור על אחרים, הלכך מותר לו לעבור לפניו (ודימה לדין קבר המפריע להילוך רבים שמבואר בשו"ע י"ד סי' סד דמותר לסלקו לצדדים. ונראה שכל זה מדינא, אבל יש בזה מידת חסידות להימנע מלעבור שם, ע"פ הרמ"א שם בס"ג).

כג. ובהליכות שלמה (ח-לו) כתב חידוש גדול דמותר להעביר את זה שמתפלל מאחוריו ממקומו. והדבר פלא גדול הלא "דרכיה דרכי נעם", וכיצד יבוא זה ויטול חבירו בידו כמי שנוטל חפץ ויעבירו למקום אחר בעוד חבירו מתפלל. ועוד דאין לך ביטול כוונה גדול מזה, ומה הרוויח בזה, שהלא מפסיד הטעם של 'ביטול כוונה' שהוזכר בכל הפוסקים שהוא הטעם העיקרי כדי להרוויח הטעם של 'מפסיק בפני השכינה' שהביאו רק הח"א. ואמר לי מו"ר הגר"מ קניגספור שליט"א דודאי שמצד הדין היה ראוי לעבור לפניו במקום ליטלו משם, אלא שסובר הגר"ש"א דכיון שעדיין מפריע



כו. 76 וז"ל המהרש"ם ונ"ל דאם עמד להתפלל במקום שרבים עוברים, כגון באמצע ביהכ"נ, דמי לקבר המזיק את הרבים דמותר לפנותו ואינו תופס מקומו (ועיין י"ד סד-ה) דאפי' נקבר שם מדעת בעל השדה מותר לפנותו, ועדיין צ"ע עכ"ל. ואע"פ שדימה את הדבר לדין קבר המזיק את הרבים מ"מ לא כתב להדיא דמותר לפנותו רק דימה הדבר שאינו אוסר על אחרים.

הרב קלונימוס גדליה גרינפלד

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

כתבתי מאמר זה ביום היא"צ הכ"ד של אבי מורי

ר' מאיר אלעזר בן הרב צבי דב גרינפלד ז"ל

אשר כל ימיו היו מסכת אחת של עמידה בגאון בנסיונות החיים,

וגידל ילדיו במס"נ לתורה ולמצוות מתוך הדחק יחד עם אמי מורתי

מרת אסתר בת הרב דוד הלוי ז"ל

ויה"ר שהדברים והחיזוק שיצא מהם בס"ד

יהיו לעילוי נשמתם בגנוי מרומים אמן.

הערות מעשיות בענייני בדיקת תפילין ומזוזות

בדיקת מזוזות

הלכה ידועה היא שמזוזות נבדקות פעמיים בשבע שנים, ואכן כך נוהגים מאז ומעולם. והטעם הפשוט הוא שמכיון שהמזוזה היתה בעבר מונחת בבית לא אטום החשוף לשינויי מזג אויר קור וחום, יובש ולחות וכד' בלי עטיפה אטומה, היה חשש גדול שהמזוזה תיפגם מחמת הלחות והיובש ותיפסל^א. על כן הורונו חכמים לבדוק כל כמה שנים את המזוזות. לפני שאני ממשיך, ברצוני להדגיש שסופר - אפילו מוסמך - איננו "מגיה" סת"ם. זהו מקצוע נוסף בשטח הסת"ם שדורש לימוד נוסף, בחינה ותעודה מיוחדת (בדיוק כמו שלא כל שוחט הוא בהכרח גם "בודק"^ב)

ישנם סופרים המנצלים את המצב שהציבור לא יודע שצריך דוקא מגיה ומקבלים תפילין ומזוזות ל"בדיקה" (ואף בתשלום!) וזה פשע!^ג וכמו שרופא שמציג עצמו כפרופסור יואשם כמתחזה, גם כאן זה לא פחות חמור כי יש קשר ישיר בין כשרות המזוזה או פסלותה לבין חיי המשתמש בה, ועיסוק בסת"ם (כתיבה, בדיקה ומסחר) ללא הסמכה יש בו - מלבד עוון גזל החמור - גם סוג של "רשלנות רפואית" המסכנת חיי אדם! (וזה לא בושה לשאול את הבודק אם יש לו תעודת מגיה וממי).

בדורנו, חל שינוי גדול בנושא זה עם המצאת הניילון, הסלוטייפ ושאר אמצעי האיטום למיניהם^ד. אם בעבר נרתק

א. כגון מחדירת לחות, מים או צבע. כי הדיו הוא על בסיס מים ונמס במים (כבפרשת סוטה) וכן מים הורסים מיד את הקלף. וכן חום גבוה מייבש את הקלף והאותיות עלולות להתנתק ו"לקפוץ" מהקלף.

ב. מי שגם שוחט וגם בודק נקרא שו"ב.

ג. כי סופר לומד איך צריכים לכתוב, והמגיה לומד מה הדין לגבי כל מיני טעויות שמתגלות אח"כ וכד' (שזה לא בחומר הלימוד של הסופר)

ד. צא ולמד ממלחמת המפרץ. כל המדינה התחמשה בסלוטייפ נגד טילי סקאד אימתניים! (זה היה יכול להיות מצחיק אבל גם אנחנו עשינו את זה...)

מילה במילה (במתינות) ע"מ לראות שלא ניזוקה במשך הזמן (כגון אותיות שנשברו או נמרחו וכד')¹.

אולם - כמומחה העוסק בזה עשרות שנים - אינני ממליץ למי שאינו מתמצא בזה לנסות לחסוך קצת כסף ו"לבדוק" בעצמו. וזאת, מפני מספר סיבות (שאפילו אחת מהן מספיקה, כ"ש כולן...): א. כי אם המזוזה נסגרה בצורה אטומה עם הרבה סלוליים, לפעמים לא מוצאים מאיפה לפתוח ועלולים לפסול את המזוזה עם הסכין לפני כשבא לחתוך את הסלוליים (כאשר ראיתי בעיני לא פעם)! ב. לא כולם נתברכו בראיה כ"כ חדה שמצליחים לזהות אות חתוכה או פסול אחר אשר קרה עם הזמן ויבואו להחזיר את המזוזה באשליה ש"בדקו" אותה ולא ראו כלום... (כאשר למעשה יתכן והיא פסולה) ג. ראוי להביא את דברי ה"קול יעקב" (שהוא ספר כף החיים על הל' סת"ם) בענין זה, שכותב שאין לסמוך על בדיקה של מגיה אחד בסתו"מ כי אין החושים שווים אצל שני בני אדם ואפשר שיראה זה מה שלא ראה זה. כלומר יתכן שמגיה אחד יותר "חזק" במציאת "חסרות ויתרות" ולא כ"כ שם לב לחסרון תגים, ואילו מגיה אחר יותר שם דגש על צורת האותיות ולא כ"כ רואה דברים אחרים (למרות מומחיותם והעובדה שלשניהם יש

המזוזה היה עשוי מקנה חלול ולא אטום, לתוכו גלגלו את המזוזה ללא שום עיטוף, ולא עוד אלא שהיו חותכים כמין חלון בחלק העליון של הקנה כדי שיראו את השם ש-די הכתוב מאחורי המזוזה, ולא עוד אלא היו נוגעים בו כל הזמן בנשקם המזוזה, הרי שהחשש הנ"ל של פסילת המזוזה (ומחיקת השם רח"ל) היה מצוי ביותר. ולכן כתוב שאנשי מעשה נוהגים לבדוק התפילין והמזוזות כל שנה באלול². לעומת זאת בימינו, אשר נתחדשו נרתיקי מזוזות יפים ואטומים (המונעים חדירת מים וצבע), לתוכם מכניסים את המזוזות לאחר עטיפתן בכמה שכבות של ניילון (ויש - כמוני - ששמים גם הרבה סלוליים לתוספת איטום), כמעט ולא שייך שהמזוזה תיפסל, אא"כ מדובר במזוזה חיצונית החשופה ישירות לחום השמש, או שהנרתיק נשבר וחדר לתוכו גשם (שאו גם אם המזוזה נעטפה היטב המים שמצטברים בתוך הנרתיק יתחלחלו ויגיעו למזוזה ויפסלוה). ולכן יש אומרים שמזוזות שנבדקו פעמיים בשבע שנים ונמצאות כשרות, אין חובה מעיקר הדין לבדקן כל 3. 5 שנים אם רואים שאין איזו ריעותא או חשש שמשוהו קרה למזוזה³. וכאשר רוצים לבדוק אותה, לכאורה אין צורך יותר למסרה לבדיקת מומחה (כי כבר נבדקה הלכתית על חסרות ויתרות, צורת האותיות, תגים, רווחים, דיבוקים וניתוקים) ודי לעבור עליה "מלמעלה" (ע"י קריאתה

ה. ומסתבר שתחלופת המזוזות באותם הימים היתה גדולה והם לא היו כ"כ יקרים כמו היום כמו שהרמב"ם אומר "שאדם קונה מזוזה בזו".

ו. כך שמעתי פעם ממורנו הגר"י טשזנר שליט"א בשם ר' ניסים זצ"ל וכאשר שאלתי את שמשו ר' אי"ש קרליץ אישר את הדבר.

ז. וכפי שכתב מורנו הגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי תורת הבית ח"א.

ח. וכמו שמי שאינו בטיב מכונאות רכב או חשמל, לא ינסה - אם הוא חכם - לפרק את מנוע מכוניתו או לשחק בארון החשמל...

הניילון. רבים רבים (ואפילו ראיתי שכך עושה המוכר במכון סת"ם מוסמך וידוע בב"ב) מגלגלים את הקצוות ודוחפים אותם לתוך חלל המזוזה מלמעלה ומלמטה. וכך, במקרים רבים, גורמים לפסילת המזוזה ע"י שהמכשיר החדד אתו דוחפים את הקצוות פנימה שורט את האותיות וגורם לניתוקים באות וזה פוסל (וזה אחרי שהמזוזה נבדקה ונמצאה כשרה, ורק יגלו את זה בסיבוב הבא). אני יכול להמשיך בדוגמאות אבל כמדומני שהמסר הובן.²

לסיכום, אם המזוזה נבדקה ע"י מומחה פעם וכ"ש פעמיים, והיא פנימית (דהיינו לא חיצונית החשופה לחום גבוה או גשם שעלול לחדור), ניתן לבדקה כל 3. 5 שנים כמנהג ישראל אצל מגיה מוסמך, ואם אין אפשרות, לא נורא כי היא בחזקת בדוקה ושמורה, וכאשר יודמן ימסרם לבדיקה. על המנהג לבדוק כל שנה בחודש אלול אינני ממליץ כי ריבוי התעסקות במזוזות (פתיחתן וסגירתן, נגיעה בהן וכד') לא כדאית ועלולה להביא לפסילתן.³

תעודה מאתו מקום^ט. ולכן אני מאד ממליץ לא לגעת במזוזות אלא לתת למומחה ולשלם כמה שעולה ולהיות רגועים שעשינו את המעשה הנכון. ד. אחרי הבדיקה צריכים לגלול את המזוזה ולעטפה הרמטית. לא כולם יודעים לגלול נכון ויכולים בקלות להרוס את המזוזה ע"י קיפולים שיחתכו את האותיות (או לכה"פ יזיקו למזוזה). גם קורה הרבה מאד שכאשר גוללים לא נכון את המזוזה, הכיתוב מאחורה כוז"ו במוכס"ז כוז"ו משתפשף על המילים שמע ישראל ומשאירים עליהם כתם שחור שנראה כי פסל מילים אלו (למרות שבד"כ לא נפסל, אבל עלול).⁴ ה. גם מצוי מאד שלא יודעים במה לעטוף את המזוזה. לא כל ניילון טוב לזה. למשל אסור להשתמש ב"ניילון נצמד"! וכן לא בנייר צלופן. שני אלו "מזיעים" ועלולים לגרום לפסילת השם ש-די שמאחורי המזוזה! הרבה לא יודעים את זה והורסים לעצמם (או לאחרים) את המזוזות!⁵ ו. ואם כבר גלגלנו נכון, צריכים לדעת איך לסגור את הקצוות של

ט. ומעשים בכל שנה שאני בעצמי בודק פרשיות ומזוזות שכבר בדקתי פעם ופעמיים ולפעמים אני מגלה שחסר איזה תג או משהו קטן אחר שלא ראיתי עד כה ואני מתקן (והמצב הרבה יותר קשה כשבודקים אחרי מגיה חדש או חלש...) לכן תמיד טוב לתת למומחה לבדוק.

י. ולאחרונה הגיע אלי אברך עציב להראות לי מזוזה יפה שהרב פסל בגלל שהמילים שמע ישראל ה' היו "מרוחות". עוד בטרם פתח את המזוזה לגמרי כבר הבנתי מה קרה ואמרתי לו להסתובב ואז אמרתי "הוקוס פוקוס שמן קוקוס" ועד שהסתובב חזרה הוא פתאום רואה שה"מריחה" נעלמה... והוא רץ חזרה לרב להראות לו את ה"מויפס" שעשיתי. (אם הייתי קצת פחות יר"ש יכולתי "להרויח" עליו בכפליים: גם למכור לו מזוזה חדשה וגם למכור את זאת אחרי הניקוי...) אח"כ הרב פגש אותי בביהכ"נ עם חיוך והסברתי לו את ה"טריק" שעשיתי. אין ספק שאילולי הגיעה מזוזה זו לידי, כגון אם האברך היה "בודק" אותה בעצמו, וביחוד אחרי שהרב פסל אותה, היא היתה מגיעה לגניזה לחינם. לא חבל?

יא. אז תשאלו אז עם מה כן? על זה אינני רוצה לענות כי - כאמור - אינני רוצה שתתעסקו עם זה בעצמכם. יב. ולפני איזה זמן הוכרז באחת הקהילות בארץ על מבצע "בדיקת מזוזות" מהסוג שהזכרתי כדי לקיים את דברי השערי תורת הבית הנ"ל כפשוטו, ולא כ"כ הבינו למה אינני שש לעזור להם. אז נאלצתי להאריך מעט בכל הנ"ל שלא יחדוני שהיתה לי איזו כוונה רעה או מסחרית חלילה.

יג. רבים הם המבקשים לבדוק מזוזות בתוך הזמן כי יש להם בלאגן בבית, הילד ח"ו חולה, מנהל הגמ"ח דורש החזר החוב, אצל חילונים זה כשהילד חזר בתשובה... על כל אלה לזכור את מאמר חז"ל שכאשר יסורים

בדיקת תפילין

בענין בדיקת תפילין המצב הרבה יותר מסובך. כאן כבר לא יכול כל אחד לנסות לבדוק לעצמו וחייבים לדעת על מי ניתן לסמוך. קודם כל ישנה את הבדיקה החיצונית שאת זה - בד"כ - כל אחד יכול (וחייב) לעשות מדי פעם: א. בדיקת ריבוע 12 פינות הבית (שהן: 4 בגג הבית, 4 בגג התיתורא (בסיס הבית) ו-4 בתחתית התיתורא, לא כולל פינות המעברתא (מקום מעבר הרצועות) שאינן צריכות להיות מרובעות בכלל (לכן עושים חיתוך של 90 מעלות בסוף התיתורא להבדיל בין התיתורא לבין המעברתא). לגבי הפינות יש לדעת שאם בסה"כ בהסתכלות פשוטה ולא מעמיקה (כמו שבע"ב מסתכל על אתרוג) הבית נראה מרובע, זה כשר לכתחילה". אין שום חובה או צורך להוריד משקפיים ולהביט מקרוב אם הפינה ממש דוקרת או שכבר לא... במקרה שהתפילין נפלו לארץ ח"ו והפינה נדפקה ונמעכה, יש להראות לרב הבקי לדעת אם ניתן עדיין להניחם ולברך

עליהם או לא. ברוב המקרים הבית לא נפסל בנפילה אבל צריכים לתקן שיהיה מהודר. את התיקון עושים רק אצל בעלי מקצוע מומחים כי הרבה תפילין נהרסו ע"י אנשים טובים אבל לא מקצועיים שחושבים שהם יודעים לתקן^{יז}.

ב. עוד דבר שחייבים לבדוק מדי פעם זה הרצועות. הרצועות צריכות להיות ברוחב 11 מ"מ לשיטת החזו"א ו-9 מ"מ לשיטת הגר"ח נאה. הרצועה של-יד במקום ההידוק דרך הלולאה בד"כ נמתחת ומאבדת את רוחבה. בשל-ראש אצל אדם שמזיע הרבה, לעתים קרובות החלק שסביב הראש נמתח בזמן ההידוק ומאבד מרוחבו. על כן חשוב להדק במתינות ולא במשיכה פראית ע"מ לשמור על הרוחב, וגם בגלגול הרצועות סביב הקופסאות יזהר לא למתוח חזק אלא בצורה רפויה.

ג. גם יש לבדוק אם הרצועות שחורות לכל אורכן כי לפעמים הצבע נשחק במקום הקשר או ההידוק וזה יכול לפסול!^{יח} מי

באים על האדם יפשפש במעשיו, לא צריך ישר להאשים את המזוזות, בד"כ אפשר למצוא סיבה מוצדקת אחרת... ואם הלכו לצדיק שהורה לבדוק זה משהו אחר. יד. לשם דוגמא תסתכלו על קופסאות הפלסטיק של התפילין (דמתקריא "שיידלאך"). בכל הדגמים שאני מכיר, הפינות הן כשרות לכתחילה (אילו היו פינות הבית), כך שאין צורך לשלוח בתים לחידור שיהיו כמו חדשים. זה לא עיפרון. אני הראיתי לרב אלישיב זצ"ל את הבתים דקות הגדולות שלי הישנות שהיו ממש מעוגלות (לא "קרמבו" אבל משהו שהיום אף אחד לא היה מכשיר) והוא אמר לי "כשר בדעבר".

זו. וכאן המקום להעיר לכל אלה שלא משתמשים במכסה של-יד שזו טעות וכדאי להשתמש בו כל הזמן כי הוא שומר על פינות הבית. ואם הוא גדול מדי ונופל, אז מחליפים לגדול המתאים או מכניסים בפנים חתיכת בד או טישו. ובספר דעת נוטה, פסקי מרן שה"ת שליט"א, כתוב שלא חייבים להורידו בזמן הברכה כי יש בו חור ורואים דרכו את הבית.

זז. קשה להגדיר במילים את שיעור הלובן הפוסל ברצועות אבל באופן כללי ניתן לומר שמעט לובן שאינו נראה בהסתכלות פשוטה, אינו פוסל. וכן אם צריכים לקפל אל הרצועה כדי לראות את הסדקים הלבנים, זה כשר לכתחילה. ואם יש כתם לבן/חום מורגש יתכן וזה כבר פסול ובכל מקרה צריך לצבוע, כמובן "לשם קדושת תפילין". במקרה של סדקים ברצועה, מומלץ להשתמש בטוש חדש מלא צבע וללחוץ הטוש בתוך הסדקים או בבקבוקון כאשר הצבע דליל (ואם הוא סמיך ניתן לדלל אותו בטינר או אצטון ואז הוא נספג בתוך העור).

עושה את זה יותר אלא מעביר החוט דרך המעברתא כמו שכתבתי^{יז}.

ה. עוד דבר קטן שניתן לעשות לבד זה להחליף את הקופסאות כשהם נשברות. זה לא מתאים לבן תורה המהדר בכל דבר ולא כבוד לתפילין שהם ישכנו בקופסאות שבורות ובלויות, וה"ה לגבי בתי המזוזה.

עד כאן דיברנו על מה שכל אחד יכול לעשות בעצמו. וכעת נשאלת השאלה כל כמה זמן (אם בכלל) צריכים לבדוק תפילין?

ובכן רבו המקורות הקדומים שדברו בזה מחז"ל הקדושים (ב"ה וב"ש), ראשונים אחרונים ועד פוסקי זמננו. טווח הדעות בזה הוא מפעם בשנה (כאשר מובא שאנשי מעשה נוהגים לבדוק כל שנה בחודש אלול), פעמיים בשבע שנים (כמו מזוזה), אם נפלו למים או שהו זמן רב בחום גבוה (כגון ברכב סגור בקיץ) או שאר ריעותא שנפלה בהן, ועד לדעה שתפילין אין צריכין בדיקה לעולם.

מבלי להיכנס לכל הנדון, אנסה להיות מעשי כדרכי ולא באתי חלילה לחלוק על שום דעה בהלכה רק לומר את חוות דעתי העניה. אין ספק שהתפילין של ימינו חזקות יותר ושומרות יותר על הפרשיות מאשר אלו של פעם שנעשו מעורות דקים של בהמה

שקשה לו להשגיח על רצועותיו או שרואה שהצבע יורד לעתים קרובות מדי, עדיף לעבור לשחור מב' צדדים ולא להסתכן בהנחת תפילין פסולות ח"ו^{יח}. מעט לובן בבתיים יותר קל מהרצועות ולא חייבים לצבוע כל נקודה בבית שאינו שחור. זה רק גורם לנערווים ומכער את הבית.

ד. עוד דבר שניתן לבדוק לבד הוא האם הקשר י' בשל-יד צמוד לבית או לא. מעיקר הדין כל הקשר בשל-יד נקרא "קשר י" ולכן מכיון שהחלק התחתון של הקשר (לא הי') נוגע בבית, זה כשר. אבל - לכתחילה - גם הי' צריך להיות צמוד, ובד"כ אם מניחים נוסח אשכנז - שהלולאה צמודה לקשר - אזי בהנחת התפילין כאשר מהדקים את הבית, מושכים את הלולאה כלפי חוץ וזה יכול להרחיק את קשר הי' מהבית. לכן הרבה נוהגים לקשור את הי' לבית בגיד (או בחוט, לא משנה) שעובר דרך המעברתא ומצמיד אותו לבית. (יש שמכניסים חתיכת עור בתוך המעברתא כדי לתפוס את הרצועה חזק שלא יזוז הי' מהבית בזמן הנחת התפילין כי החזו"א לא קשר את הי', אבל באמת אין בעיה לקשור וזה תופס יותר טוב). במ"ב כתוב לא לקשור באופן שהגיד עובר מתחת לבית כיון שזה לא חלק נחוץ לתפילין ממילא זה חציצה, אבל כמעט אף אחד לא

יז. וכך עשה מרן הרב שטיינמן זצ"ל בסוף ימיו. אבל מי שעדיין (חיריק בד') עם הרצועות ומשגיח תמיד לצבוע כשצריך, עדיף להישאר עם מנהג ישראל ולא לעבור לשחור מב' צדדים.

יח. ועם כל זה הגיע אלי אברך צדיק ומדקדק במצוות לפני שבוע ולהפתעתי גיליתי שהחכם שקשר לו את הי' לבית עשה בדיוק כמו שהמ"ב אמר לא לעשות. רציתי לשאול את האברך הזה מי קשר לו אבל פחדתי שזה יצער אותו שהניח תפילין פסולות כי משמים תוך כדי שהסתכלתי על הגיד שעבר מתחת לבית פתאום גיליתי שהתפר עצמו רופף והתברר שהגיד של התפר היה קרוע, דבר שממש פסל את התפילין! ישתבח שמו לעד. הוא הביא את התפילין שאני אקשור לו את הי' לבית ובזכות הטעות של ההוא שקשר לא טוב גיליתי שהתפילין פסולות.

כל שנה באלול!) ודי והותר לבדקם פעם בעשר שנים אם ידוע לנו בבירור שמומחה בדק אותם והכניס הכל כמו שצריך^א. ולכן יש לדרוש מהסופר שיכתוב על קלף דק (עד כמה שאפשר) שהפרשיות יכנסו לבתים בקלות ולא בדוחק בלי צורך בקיפולים שעלולים לסכן את הכתב. אבל כאשר בכל זאת מגיע הזמן לבדקם חשוב לברר ולתתם לבדוק מוסמך, מומחה וותיק ולא לסכן חלילה את התפילין. כך גם נהיה רגועים שאם יש משהו לתקן או להדר הוא יעשה זאת עצהיו"ט וגם ישפץ/יחדש את הבתים אם צריך וגם ישים רצועות אמיתיות וטובות (ביחוד בדורנו שמוצץ ברצועות מפוקפקות) ויסגרם בגידים כשרים וכו'^ב.

ובדי לקיים את המנהג לבדוק תפילין ומזוזות כל שנה באלול, ניתן לעשות בדיקה חיצונית יסודית. במזוזות, יעבור בין המזוזות ויראה שהן קבועות בחזקה ושלא ניזוקו. לפעמים מדביקים אותם בסלוטייפ או בדבק דו-צדדי לא איכותי והן תלויות ברפיון וזה לא טוב, או בכניסות החיצוניות

דקה. במקורות הקדומים האומרים לבדוק כל שנה מביאים טעם לזה כי הזיעה מקלקלת את הפרשיות (וכ"ש את הבתים). כמי שעוסק ובודק תפילין גסות מעל 35 שנה אוכל לומר נאמנה שאף פעם לא ראיתי שהגיע איזשהו נזק לפרשיות מחמת זיעה. הפרשיות שמורות היטב בתאים העבים ואין שום דרך שהזיעה תגיע או תשפיע עליהן. פשוט השתנתה המציאות, ולטובה. יש לנו כיום תפילין מעור אחד ממש - כמו שכתוב בהלכה - מבלי להזדקק להלכה של "דבק הוי חיבור"^ט. מה שכן השתנה לרעה בתפילין של היום זה שמכיון שהחללים של הבית של-ראש צרים יותר, צריכים לקפל את הפרשיות יותר חזק כדי להכניסן לחללים הצרים (בבתים דקות החללים יותר רחבים כי העור יותר דק). דבר זה גורם - במקרים רבים, לא תמיד - שנוצרים סדקים בדיו של האותיות, וככל שפותחים וסוגרים את הפרשיות עלולים להביא לניתוקים באותיות ופסילת התפילין^ז. זו הסיבה שאני ממליץ לבדוק תפילין לעתים קרובות (וגם פעמיים בשבע שנים נקרא "לעתים קרובות" לענין זה, ובודאי לא

^א. עד לפני כמאה שנה, השתמשו כולם בתפילין "דקות" (כל' מעור בהמה דקה, כל' צאן), בהם הבתים נעשו משכבות דקות של עור כבשים שקיפלו אותם בצורת ריבוע והדביקו אחד לשני עד שנוצר הבית וע"י ההדבקה זה קיבל שם של "עור אחד". ממילא הוא לא היה חזק ועמיד, וניזוק מהר מלחות וזיעה. היום - בתפילין ה"גסות" - שלושת חלקי הבית: הקציצה, התיתורא והמעברתא עשויים מאותה חתיכה של עור בהמה גסה (כל' בקר) וזהו החידוש והשינוי בין התפילין של פעם לתפילין של היום.

^ב. וזו הסיבה שהבודק של תפילין משומשות חייב לזהר ביותר לא לפתוח ולמתוח את הפרשיות עד הסוף אלא יחזיקם בידיו ברפיון בצורה עגולה שלא יישברו האותיות (נדרמה לי שזו הפעם הראשונה שהדבר הוסבר כ"כ בפרוטרוט).

^א. לא מזמן צלצל אלי מנהל מכון סת"ם מפורסם בב"ב וחקר אותי מאיפה הבאתי את החידוש הזה של פעם בעשר שנים. כי מישו הביא לו לבדיקה תפילין עם מדבקה שלי לבדוק בעוד 10 שנים. הוא נוהג לשים מדבקות לבדוק בעוד 3.5 שנים (צריך להתפרנס, לא?). כששמע את התיאוריה שלי דיבר אלי בלולז על "גדלות" שאני ממציא דברים חדשים. אבל לא התרגשתי ממנו. מפורסם בשם מרן הגרש"ז איערבך זצ"ל שהיה מורה שתפילין מהדורות שנעשו ע"י מומחה אין צורך לפתחם כלל, וברוך כשיוונתי.

^ב. ולענ"ד ראוי לברר איזה טלפון יש לסופר, למתייג, לבדוק ולסוגר ולכלל המתעסקים במלאכת הקודש כי זלזול בדבר כזה חשוב יש בו כדי להעלות סימני שאלה אם מקפיד כראוי על שאר הפרטים המרובים וד"ל.

החשופות לשמש/גשם לשים לב אם הנרתיק המוסבר לעיל כל הפרטים של הבדיקה נסדק ויכול להיכנס מים וכד'. ובתפילין, כפי החיצונית העצמית.

ויה"ר שיתקיים בנו דברי הרמב"ם שכתב בשם חכמים (סוף הל' מזוזה):
 כל מי שיש לו תפילין בראשו ובזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו
 מוחזק הוא שלא יחטא שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים
 שמצילין אותו מלחטוא שנאמר חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם. אמן.



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

סיכום ההלכות שבטור ושו"ע ונו"כ המעשיים לכל - סדר קידושין ונישואין [אבהע"ז סי' כ"ו-ס"ז]

- הקדמה:** מדכ' כי יקח אשה (דברים כד, א) נצטינו לעשות לקוחין (קניין) באשה כדי שתהא לו לאשה, ותקנו חכמים שישדכו תחילה, ולכן איש ואשה הרוצים להנשא, ישתדכו, ויקדשנה ואח"כ ישאנה.
- א.** משקידש האיש את האשה נחשבת היא כא"א, וכיון שהכניס ארוסתו לחופה^א נחשבת היא כאשתו לכ"ד^ב.
- ב.** קודם שמקדש איש אשה, צריכים להסכים
- ביניהם שהם רוצים להנשא זה לזה^ג, וזהו שידוך^ד.
- ג.** מעת שקבעו להנשא ממתינים זה לזה ל' יום^ה כדי להכין את צורכי הנישואין^ו. סי' נ"ו.
- ד.** זמנים שלא נושאים אשה^ז: אין נושאים אשה במועד (שלא לערב שמחה בשמחת המועד). נוהגים שלא לישא אשה בג' השבועות שבין י"ז בתמוז לט' באב, ובמימי ספירת העומר [חוץ מיום ל"ג בעומר] עד

- א.** עי' סי' נ"ה-א השיטות מה נחשב לכניסה לחופה, וע"ע שיטות בזה בב"י ובדרישה סי' ס"א, ובט"ז סי' נ"ז ס"ק ד.
- ב.** 76 כ"ו, ס"א. והמיוחד לעצמו אשה בלא חופה וקידושין, אינה נחשבת אשתו, וכופין אותו להוציאה מביתו, (אא"כ מקדשה כדין).
- ג.** והמקדש אשה בלא שידוך, י"א שמלקין אותו מלקות מרדות, וי"א שאין מלקין אותו, וכן המנהג. סי' כ"ז - ד.
- ד.** נוהגים לפרסם את השידוך בסעודה (עכ"פ במיני מרקחת), ברוב עם ובמעמד חשובי המקום [ובכה"ג אם עושין קנסות וכיו"ב אינו אסמכתא (ט"ז נ"א)], והיא סעודת מצוה (משנ"ב סי' תקנ"א שעה"צ כ"ו, ובסי' תרצ"ז ס"ק ב' כ' שאף כל סעודה שמודים בה לה' על חסדיו היא סעוד"מ), ונהגו לשבור בה כלי חרס וזכר לחורבן (א"ר תק"ס-ז).
- ה.** והרבה נוהגים שקודם הסעודה כותבים שטר תנאים, ובו התחייבויות המחוננים והסכמת החתן והכלה והתחייבותם להנשא זל"ז, ועושים ע"ז קנין בעדים וחותמים בו, ואף מי שלא עושה כן ורק מתרצים על כך האיש והאשה ביניהם, חלילה מלבטל השידוך בלא אונס גדול, ואף כשיש אונס שמוכרחים לבטל השידוך, יעשו זאת בהסכמה ופיוס של שניהם (ובל"ז במה תבטל הסכמתם, מלבד הצער והעלבון שעשוי להגרם מזה לבן או לבת ישראל, שזה מן הדברים החמורים שבנ"א לחברו), וכ' בספר שערי נישואין (פ"א) דבר חמור הוא לבטל שידוך, והעושה כן בלי סיבה חזקה וברורה ומוצדקת ה"ז ממחוסרי אמנה, ובשו"ת פאת שדך הזכיר שיש חרם הקדמונים על ביטול שידוכין, על כן אין לעשות כן אלא במצב קשה מאוד ובהתעצות עם אדם גדול. ע"כ. ומ"מ כשגמור בלבו להפרד יבטל השידוך (בפיוס), וחו' לא ישאנה ע"ד לגרשה, שהוא איסור גמור (סי' ב"י וסי' קיט-א).
- ו.** כיון שעברו על האשה יב"ח בברותה, אבל נערה בתולה בת י"ב נותנים להם י"ב חודש להכין צורכי נישואיהם.
- ז.** והינו כשלא סיכמו זמן, והמנהג שבזמן השידוכין או לאחמ"כ מסכימים ביניהם על זמן הנישואין כאפשרותם.
- ח.** 76סד-ו. ולהחזיר גרושתו (מהנשואין, שאי"ז שמחה כ"כ) מותר (במועד ובספה"ע, ואפשר שאף בביה"מ). או"ח תצג, תקמו תקנא.

ח. בשמחת הנשואין כדי לזכור את אבלות ירושלים, נותנים אפר בראש החתן במקום הנחת תפילין, ושובר החתן תחת החופה כוס של זכוכית^{טז}, ואסורים החתן והכלה ללבוש עטרות חתנים וכלות^{יז}.

ט. נהגו לכתוב את הכתובה קודם החופה. סא-ג. וצריך החתן להבין הכתוב בה. סו-יג. וע"ע סי' ס"ו ואילך.

י. פורסים יריעה ע"ג כלונסאות [שקורין חופה], ומכניסים תחתיה את החתן והכלה [בהינומא^{יח}] ברבים.

יא. נהגו לעשות את הקידושין סמוך לנישואין תחת החופה, ועושין את החופה תחת כפת השמים^{יט}.

יב. לפני שמקדש את האשה מברך על כוס יין, בפה"ג וברכת האירוסין [בא"י וכו'] אקב"ו על העריות וכו' בא"י מקדש עמו

ר"ח סיון^כ, מפני האבלות שבימים אלו. כיון שאין קונים קנין בשבת, אין נושאים בשבת^{כא}. כשר שלא תנשא נדה עד שתטהר, ובשעה"צ מותר^{כב} וטוב שמתחילת החופה ידע החתן שהיא נדה^{כג}.

ה. נכון לישא בליל ה' (שברך בו ה' את הדגים "פרו ורבו") וכ"ש בליל ו' (שברך בו ה' את האדם כן)^{כד}.

ו. המשיא את בתו צריך ליתן לה נדוניה של בגדים למשך שנה [והיינו בגדים הראויים לימות החמה ובגדים הראויים לימות הגשמים], וערך הבגדים הוא לפי הפחות שלובשת בעלת בית במדינה זו, ואם הוא עשיר נותן לפי כבודו, וכל המרבה לתן רוח חכמים נוחה הימנו. סי' נ"ח.

ז. נהגו שביום החופה מתענים החתן והכלה^{כה} (אא"כ הוא יום שאין מתענים בו^{כו}), ואומרים וידוי במנחה.

ט. יש עוד ב' מנהגים, יש המתירים עד ר"ח אייר ואסורים לאחר ל"ג בעומר, ויש מתירים מל"ג בעומר ואסורים עד ר"ח אייר.

י. סי' ס"ד-ה, ואו"ח שלט-י. וכ' במשנ"ב שלכן הנושא אשה בע"ש יעשה החופה בעוד היום גדול כדי שיתחד עמה מבעו"י.

יא. בשו"ע (סא-ב) כ' שכשר הדבר וכו', וכ' ברמ"א שהמנהג שאין ממתנים [היינו כשיש צורך בדבר] ומ"מ טוב וכו'.

יב. עי' סי' כב-א שמלבד שאר איסורי נדה, אסורים הם ביחוד, [ולכן עד שתטהר אינו מתיחד עמה], (הובא שם בהע' 7).

יג. פ"ת סד. ויש שנהגו לישא בתחילת החודש משום סימן טוב (שאין הלבנה חסרה). רמ"א סד-ג ויו"ד קע"ט. יד. רמ"א סא א. וא"צ לקבל ע"ע את הצום מבעו"י (שתעניתם לחשובה), וא"צ להשלים וטוב שיתנו ע"ז. או"ח תקסב.

טו. עי' או"ח סי' תקע"ג, ויש המקלים שאין חתן וכלה מתענים בכל יום שאין אומרים בו תחנון (משנ"ב ס"ק ז), ואף כשאננם מתענים, לא יהיו רדופים אחר תאוות ומותרות וכו"ב (ב"ש סא ו.), ויתפללו שיעזרם ה' (ערוה"ש עי"ש).

טז. ושוברה לאחר ז' ברכות הנשואין. רמ"א סה-ג. ובא"י נוהגים לשוברה אחר הקידושין (שערי נשואין ש"ב פח-נז).

יז. או"ח תק"ס-ד. ועי"ש משנ"ב ס"ק י"ח מה בכלל זה, ואסורים בזה אף בלילה שקודם החופה ובימי המשתה. יח. כשהיא בתולה, וכ' בב"ח שצריך החתן עצמו לכסותה בהינומא, (ובפני העדים, וכן כל מה שנחשב לחופה יראו העדים).

יט. לסימן טוב שיהיה זרעם ככוכבי השמים (וכשם שהוציא השי"ת את אאע"ה כשברכו על כך). רמ"א סי' סא-ב.

יז. עושים את הסעודה לפי כבודו ולפי כבודה^{כז} [אא"כ מוחלים הם וקרוביהם], וע"ע בבא"ה. סי' ס"ד-ד.

יח. הדרך שכשנושא אדם אשה שולחים לו רעיו מעות לסייעו במשתה שמחת נישואיו, ובאים ואוכלים ושמים עמו, וצריך להשיב לרעיו בעת שמחתם, והמנהג שאין תובעים את מי שאינו משיב. סי' ס'.

יט. מצוה לשמח חתן וכלה^{כח} ולרקד לפניו ולומר שהיא נאה וחסודה^{כט}, ומבטלים ת"ת להכנסת כלה לחופה.

כ. לאחר ברכה"מ לוקח^ל כוס יין ומברך ברכות חתנים, וכל האוכלים מסעודת החופה מברכים. סי' סב-ט.

ישראל ע"י חופה וקידושין^כ] בפני עשרה אנשים^{כא}, והמנהג שאחר מברך בשבילו.

יג. מקדש החתן את הכלה^{כב} בפני ב' עדים כשרים^{כג}, ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה כדת משה וישראל.

יד. ולוקחין כוס אחרת לברכת הנשואין, ונוהגים להפסיק [בין ברכת הארוסין לברכת הנשואין] בקריאת הכתובה. סב-ט.

טז. מברכים את ברכות הנשואין על הכוס [ו] ברכות ובפה"ג הרי ז' ברכות] בפני עשרה גדולים^{כד}.

טז. ומוליכים החתן והכלה לביתם ואוכלים שם החתן והכלה יחד במקום צנוע^{כה}. סי' נ"ה-א

כ. "כ הרמ"א, ובשו"ע הגי' בקידושין [ב' רפה], ובחתימה בא"י מקדש ישראל, ומ"מ אף מנהג הספרדים לחתום כגי' הרמ"א.

כא. סי' לד-א, ולא כוס ולא י' מעכבים, ולכן כשאין לו י' אנשים וכשאין לו כוס מברך בלא י' ובלא כוס. לד-ב,ד.

כב. עי' בס"י כו-ד במה מקדש, והמנהג לקדש בקידוש כסף בטבעת (שלו, שאין בה אבן) ושואלים את העדים תחת החופה אם שוה הטבעת פרוטה. לא-ב. ואומר לה הרי וכו' בטבעת זו כדת מו"י, ונותנה לה (על אצבעה). סי' כ"א.

כג. אינם קרובים לחתן או לכלה, ושאינם פסולים (עי' מב-ה וחור"מ לג לד). וצריך שיראו המקדש והמתקדשת את העדים. מב-ג.

כד. והחתן בכלל ה', וי' מעכבים, ולכן אם אין לו י' אינו מברך, ואף שראוי לחזר אחר י' כדי לברך אם לו עלה בידו שיהיה י' נושא בלא ברכת חתנים, ולאחר שישא כשיזדמן לו י' (עכ"פ בתוך ז' ימי המשתה) יברך ב"ח. סי' ס"ב.

כה. וזה עיקר החופה לשו"ע (נה-א) שהקניסה לחופה [שהיא הנשואין כדלעיל אות א]. הוא שיביאה לביתו ויתיחד עמה, וברמ"א הביא השיטות בזה, וכ' שנוהגים [כדי לקים כולם] שלאחר שהם תחת החופה [שי"א שזה עיקר החופה] מוליכה לביתו וכו' [כשו"ע].

כו. שתמיד האשה עולה עמו ואינה יורדת [שנוהגת עמו במנהגיו רק כשזה לטובתה] שהאשה לחיים נתנה ולא לצער. כתובות (סא).

כז. והיא מהמצוות שאוכל פירותיהן בעוה"ז והקרן קימת לעוה"ב (פאה א,א), וכל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות, ואם משמחו מה שכרו אריב"ל זוכה לתורה שנתנה בה' קולות רא"א כאילו הקריב תודה, רנב"א כאילו בנה א' מחורבות ירושלים (ברכות ו:).

כח. סי' ס"ה. ואסור להסתכל בכלה. סעי' ב'. ויש מתירים לראות תכשיטין שעליה, והינו שלא בדרך הסתכלות (ערוה"ש).

כט. בשו"ע כ' שי"א שלוקח כוס אחר, וי"א שמברכים על כוס של ברכה"מ וכן המנהג, והרמ"א כ' שנהגו כ"א הראשון.

כא. אחר שמצא בתולים^ל מברך ברוך אשר צג אגוז בג"ע וכו'. ונוהגים לברכה בלא שם ובלא כוס. סי' ס"ג.

שישאנה בחמישי כדי שיהא שמח עמה ג' ימים, י"א שבחור אף שנושא שאינה בתולה שמח עימה ז' ימים. סי' ס"ד.

כב. חתן כל ז' ימי המשתה (בבתולה) אסור בעשית מלאכה^{לא}, וכן אסור לצאת יחידי בשוק^{לב}. סי' ס"ד-ז'.

כג. מברכים ברכת אשר ברא בבית חתנים בכל סעודה לאחר ברכה מ"ז כשיש ג' אנשים, [וכשאוכל עם בני ביתו אין מברכים], וכשיש בהם מי שלא אכל בסעודת הנישואין וכן בשב"ק מברכים כל הז' ברכות^{לי}.

כד. הנושא בתולה צריך לשמוח עימה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה ולא מו"מ אלא אוכל ושותה ושמח עמה, והנושא אשה שאינה בתולה שמח עימה ג' ימים, ויכולה האישה למחול על זה, ומצות חכמים

כו. בכל ימי השמחה מברכים בברכת הזימון "שהשמחה במעונו" ושאלנו משלו וכו'. סי' ס"ב-י"ג.



ל. הרגשה או כשראתה דם לאחר מעשה, ועי' ביו"ד סי' קצ"ג שמיד לאחר מעשה צריך לפרוש עד שטתהר כדין.

לא. שדומה למלך (ב"י מפדר"א), וכ' בחזו"א שמ"מ אינו חמור מחוה"מ, וע"ע בשערי נישואין (למורנו הגרי"ט) פ"ב.

לב. מפני כבודו שדומה למלך (ב"י מפדר"א), ובגמ' איתא עוד שצריכים החתן והכלה שמירה מפני המזיקין, ואף שהובא במג"א (או"ח רל"ט והועתק במשנ"ב שם) ברמב"ם ובטושו"ע לא נפסק, ונראה שאינו דין אלא עצה טובה (שערי נישואין ש"ד כא-יב), וכנראה שבזמנה"ז שלא שכיחי מזיקין הוא קל יותר, ולכן יש להקל בזה לצורך מצוה (שם הערה ס"א, ועיי"ש אות יג).

לג. סי' סב סעי' ד-ח. ובשב"ק- בשו"ע כ' שרק בסעודת לילה ושחרית וברמ"א כ' אף בסעו"ש וע"ע בבאר היטב.

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

בדין נטילת הסירים מן הכירה שנכתבה אצלו והנחתם אצל השכן

יש לעיין מה הדין במי שהניח את הסירים מערב שבת על הפלטה ושכח להדליקה [או שנכתבה האש שתחת הבלעך ולא שם לב לזה עד שנכנסה שבת] האם מותר להניח את הסירים אצל השכן אחרי שכבר נכנסה שבת.

ליטול הקדירה מהאש ולהחזירה בתנאי שעודה בידו, האם גם כשנטל הקדירה מערב שבת ומחזירה רק אחרי שנכנסה שבת, או דלמא דוקא כשנטל בשבת עצמה הותר להחזיר, והסברא להחמיר בזה היא, משום שכשמחזיר בשבת קדירה שהוסרה מהאש כבר לפני שבת זה נראה כנתינה בתחילה ולא כהמשך שהייה, ובאמת כבר כתב המ"ב (בס"ק ס"ד וס"ה) סברא זו [בבאור השיטה שמחמירה בדיני חזרה של קדירה שניטלה מבעו"י] בזה"ל - דכיון שלא היה הנטילה בשבת נראה חזרתו כפעולה חדשה והוי כנוטל לכתחילה ומבשל, אבל כשנוטל בשבת הכל ידעו דכבר עמדה הקדירה בכירה ונתבשלה כבר - עכ"ל.* וא"כ יש לדון לפי השו"ע שהזכיר רק את דיני חזרה בשבת עצמה ולא הביא מקרה של קדירה שניטלה מבעו"י, האם סובר שגם חזרה כזו מותרת,¹ והנה באמת מצינו שבדין זה של נטילה מערב שבת והחזרתה לכירה בשבת

הנה מקרה זה מסתעף לכמה פרטים בהלכות שהיה וחזרה: א] האם מותר ליטול קדירה מערב שבת ולהחזירה בשבת. ב] האם מותר להעביר מכירה לכירה אחרת גם באופן שכבתה הכירה הראשונה. ג] האם יש כאן חסרון (של תנאי החזרה 'עודה בידו') במה שהסירים היו מונחים על השייש לפני שהוחזרו אל הפלטה. ד] האם חסר כאן בדעתו להחזיר הואיל ומעולם לא היתה דעתו ליטול את הסירים למקום אחר. ה] הוכחה שאין חסרון במה שהקדירה אינה על האש אפילו כשלא היתה דעת להחזיר. ו] האם מה שהסירים מונחים על פלטה שאינה דולקת זה כמו מונחים ע"ג קרקע. ז] הוכחה מהלכות הטמנה שהשו"ע מחמיר בדבר שנטלו מבעוד יום שאסור להחזירו.

א] האם מותר ליטול קדירה מערב שבת ולהחזירה בשבת.

א] ראשית יש לדון בהיתר זה שהתירו חז"ל

א. המ"ב כתב סברא זו (על דין אחר) לבאר דעת הר"ן שכל הסוגיא דבעינן עודה בידו ודעתו להחזיר זה רק בנטל מע"ש ומחזיר בשבת, אבל כשנוטל בשבת עצמה מותר בכל גווני.

ב. וראיתי בספר 'דרך ישראל' שהעיר דאם מותר ליטול מבעו"י ולהחזיר בשבת א"כ מה גבול יש לזה, אטו קדירה שבשלו בתחילת השבוע לצורך שבת והניחו אותה במקרה (על דעת להחזירם לכירה בשבת), יהיה מותר ליתנה בשבת על האש מדין חזרה?? [השאלה היא לפי לישנא בתרא (כדף לח:)] דכשדעתו להחזיר מותר אפילו הניחה ע"ג קרקע, ועיין בבה"ל (סעיף ב' ד"ה ודעתו להחזירה) שהביא כמה ראשונים שמקילים כהאי לישנא. והאם חלות שאפו לצורך שבת יהיה מותר להניחם בשבת ע"ג האש מדין חזרה?

אבל לענ"ד אין זה כוונת הב"ח, דלא נתכוין שהיה מנהג להקל בדין זה גופא של נטילה מערב שבת, אלא כוונתו למה שהעיד הרמ"א שהיה מנהג להקל בדיני חזרה בשבת כדעת הר"ן, וכמו שנבאר.

דהנה כתב הרמ"א [בדרכי משה אות ד' ובשו"ע סעיף ב'] שהיה מנהג להקל כשנטלו בשבת שמחזירים אפילו שהניחו הקדירה ע"ג קרקע, וביאר הרמ"א הטעם שהקילו בזה הוא מפני שנהגו לסמוך על שיטת הר"ן שפירש שהגמ' (שאסרה להניח ע"ג קרקע) דברה רק על נטילה מע"ש והחזרה בשבת, אבל בנטילה בשבת עצמה מותר להחזיר בכל גוונא, וזה כוונת הרמ"א שהמנהג להקל נסמך על שיטת הר"ן שההגבלות על חזרה לא נאמרו על נטילה והחזרה בשבת, והיה מנהג שבשבת מחזירים גם אם הניחו ע"ג קרקע. אלא שמכח מנהג זה שהקילו בשבת יוצא שמוכרחים לפרש את סוגיית הגמ' (שאוסרת הנחה ע"ג קרקע) כהירושלמי שדיברה על נטילה בערב שבת והחזרה בשבת, וכמו שביאר הר"ן, וממילא מוכח שיש היתר להחזיר בשבת קדירה שניטלה מע"ש! וזה כוונת הב"ח במה שסיים שנהגו להקל, דכוונתו שנהגו כדעת הר"ן שהביא שם הב"ח שבדבריו מבואר היתר בזה. אבל אין כוונת הב"ח שהיה מנהג ליטול דבר מע"ש ולהחזירו בשבת, דמציאות כזו של נטילה בערב שבת והחזרה בשבת עם כל תנאי חזרה הוא דבר שאינו מצוי, שהרי דבר זה הוא מילתא דלא שכיחא שיעמוד אדם כשהקדירה בידו ודעתו להחזיר, וישהה

יש דברים מפורשים בב"ח. דהנה הטור בסי' רנ"ג כשהביא את ההיתר של חזרת קדירה לכירה גרופה וקטומה כתב בזה"ל 'כירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדירה מעליה אפילו בשבת מותר להחזירה' עכ"ל הטור. וכותב הב"ח -ומדברי רבינו שכתב ונטל הקדירה מעליה אפילו בשבת מותר להחזירה משמע דדוקא בנטל בשבת מותר להחזירה, אבל בנטל מבעו"י אסור להחזירה בשבת, דאם מותר אף בשבת הכי הו"ל למימר ונטל הקדירה מעליה מותר להחזירה אפילו בשבת דהוה משמע שפיר דכשנטל מבעו"י לא מיבעיא דמותר להחזירה מבעו"י אלא אפילו בשבת מותר להחזירה, אבל השתא משמע דהכי קאמר: לא מיבעיא דבנטל מבעו"י דמותר להחזיר מבעו"י, אלא אפילו בשבת מותר להחזיר, אבל בנטל מבעו"י אסור להחזירה בשבת, והכי משמע בתוס' - עכ"ל. ג. מבואר בב"ח שדייק מדברי הטור שאין היתר חזרה כשניטלה מבעו"י, וסיים הב"ח שכן ג"כ דעת התוס' לאסור בזה.

אלא שהב"ח מסיים -אבל הר"ן על שם הירושלמי מתיר אף בזה, ומביאו ב"י, וכן נהגו להקל - עכ"ל הב"ח. וראיתי בספר 'טללי שביעי' שלמד בכוונת הב"ח שהיה מנהג להקל בדין זה גופא של נטילה בערב שבת והחזרתה בשבת, ולפי הבנתו כך בדברי הב"ח פסק בספרו בפשיטות שמותר להחזיר בשבת קדירה שנטלה מערב שבת, שהרי גדול כח המנהג להכריע להקל. [ומכח המנהג דחה את דעת הטור והתוס']. שאוסרים בזה, והחזו"א ג"כ דעתו להחמיר.]

ג. והנה השו"ע העתיק כלשון הטור ואם נדייק כמו שדייק הב"ח א"כ יש לפרש הכי גם בדעת השו"ע. ד. שהרי לדעת הרמ"א מחמירים בספקות של הגמ' בהניח על כסא וספסל, וכמו שהביא הרמ"א בסעיף ב' צריך שתהיה בידו, וביאר המ"ב שם ס"ק נ"ה שבא לאפוקי הנחה על מטה וספסל וכדומה לזה.

ובן מצאתי בקובץ שיטות קמאי על מסכת שבת [חלק א' עמ' תר"ן] שמביא בשם 'אהל מועד' בזה"ל - קדירה שסילקה מערב שבת מעל גבי האור וקודם שהחזירה קדש היום, אסור להחזירה בשבת, מפני שדומה למתחיל להניח ולבשל, מאחר שסילקה מערב שבת - עכ"ל. ועיין בהערה עוד דיוקים בראשונים.¹ וצ"ע לדינא אם אפשר להקל כנגד דברי הראשונים המפורשים בזה.

ב] האם מותר להעביר מכירה לכירה אחרת גם באופן שכבתה הכירה הראשונה.

ב] הנה בדין להעביר קדירה מכירה לכירה נפסק ברמ"א שמותר, אלא שבמקרה זה שהכירה הראשונה כבתה, יש סברא לאסור, והריני מעתיק מספר 'צרופה אמרתך' (נכד הגרנ"ק) מה שמביא שם בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל בזה"ל - דיש לומר דעד כאן לא התירו להחזיר מכירה לכירה אלא כשכירה ראשונה קיימת, ואם ירצה יחזירנה לשם, וכיון שעומדת לחזור למקומה הוי כמי שלא נסתלקה, ויכול להחזירה גם לכירה אחרת ולא כנותן לכתחילה, אבל כה"ג דבטלה כירה ראשונה, הוי כנתינה לכתחילה - עכ"ל. כלומר דהואיל והכירה נכתתה יש כאן מציאות של סילוק הקדירה מלהיות על גבי האש, וצריך 'לחפש' לקדירה אש חדשה ומקום חדש, ובזה מנלן שהותר להניח על כירה אחרת.

מלפני שבת עד כניסת שבת, ולא נראה שהיה בזה איזה מנהג קבוע ליטול קדירות קודם השבת ולהחזירן בשבת. (מה יש לו לאדם ליטול קדירה מן האש סמוך לשבת ולשהות בהחזרתה עד כניסת שבת, בזמן שאסור לאכול לפני קידוש?)

וביון שנתבאר שלא היה מנהג על דין זה, אלא רק היה מנהג שהתבסס על דעת הר"ן, והרי על מנהג זה כבר כתב הרמ"א שראוי להחמיר, א"כ גם על הדין הנולד ממנהג זה והוא שיוצא היתר להחזיר בשבת קדירה שניטלה מערב שבת, אחרי שאנו מחמירים דלא כהר"ן ואנו חוזרים לפרש את סוגיית הגמ' על נטילה בשבת, א"כ אין לנו ראייה להתיר נטילה מערב שבת. וכ"ש לדעת השו"ע שלא הביא כלל דעת הר"ן להלכה,² ובדין זה נחלקו המ"ב והחזו"א דהמ"ב בסי' רנ"ג בשעה"צ סקמ"ד משמע שפשוט לו שחזרה כזו מותרת לכו"ע, והחזו"א [לו, יב] אוסר.

ובדברי התור"ד במסכת שבת רפ"ג מבואר שפשוט לו לאסור, וכותב שם - אבל מיהו אע"פ שאנו מתירין החזרה בשבת דוקא כשנטלה בשבת והיתה מושמת מבעו"י, ואנטיילה דשבת קיימא חזרה, אבל אם לא שם אותה מבעו"י ורוצה לשומה בין השמשות לא תיקרא זו חזרה אלא תחילת מעשה, ובודאי שזה הוא אסור - עכ"ל.

ה. וכמו שכתב הבית יוסף בסוף סי' רנ"ג על דברי הר"ן בשם הירושלמי בזה"ל - שהירושלמי הזה לא קיי"ל כוותיה לדעת הפוסקים - עכ"ל.

ו. ראיתי מביאים לדקדק מל' ר"ת בספר הישר שכתב בזה"ל - ואם משחשיכה בא לסלקו ולהחזירו אפילו כמה פעמים מותר - עכ"ל. ומשמע שדוקא כשהסילוק היה משחשיכה. (ובדוחק יש לדחות דהואיל ובא להשיע על אדם שנוטל ומחזיר כמה פעמים דיבר בהווה במי שנוטל בשבת בשביל לאכול ואח"כ מחזיר ואח"כ חוזר ואוכל עוד.) וגם בלשונו של רבינו ירוחם יש לדקדק שכתב בזה"ל - אם נטל הקדירה מעל הכירה משחשיכה שמותר להחזירה - עכ"ל.

ובספר חוט שני [ח"ב עמ' קכ"ז] נכתב בזה סברא נוספת שבא לבאר שאפילו אם נימא דכירה שבזמן חז"ל שנכתבה ועודנה חמה אין כאן ביטול השהייה ומותר להעבירה לכירה אחרת, אבל אצלינו הדין שונה, וטעמו בזה"ל בכירות שלנו שהאש דולקת ע"י גז או חשמל, וכבתה האש, י"ל שאין על זה כלל שם של כירה, כיון שחורץ מן האש אין דבר אחר שמחזיק את החום, ומיד שכבתה האש אין כלל חום ולא נשארה שום פעולת חימום של הכירה, ושאיני מכירה שבזמן חז"ל והפוסקים שגם הכירה ודפנותיה היו משתתפים ומחזיקים את החום, ומשור"ה לא נתבטל ממנה עדיין שם כירה- עכ"ל. דהיינו שבזמנינו כל ההנחה של הקדירה היא על שלהבת האש, וכשכבתה השלהבת לא נשאר כלום. אלא שבהערה שם הוסיף -ואם האש שעל גבי הגז מכוסה בפח גדול שמחזיק את החום אפשר שעדיין לא נתבטל שם כירה מהם, ולפי"ז יהיה מותר להניח את הקדירה ע"ג כירה אחרת שיש בה אש כל זמן שעדיין הפח קיים ומחזיק את החום- עכ"ל. דהיינו שבא לומר שהפח שנשאר חם מחשיב שעדיין הכירה קיימת, וזה חידוש גדול, שהרי הפח שאנו מניחים בערב שבת בא להחשיב את האש כגרופה וקטומה, ומטרתו העיקרית להקטין את חום האש, נמצא שהוא בא לסתור את הכירה, ולכן לבוא ולהחשיב את הפח שבא להנמיך את חום האש כמו דפנות הכירה המחזיקות את חום הגחלים, הוא דימוי רחוק.

וראיתי בספר 'טללי שביעי' שהוכיח מהמ"ב בסי' רנ"ג ס"ק ק"א שהקיל ליטול קדירה מכירה שאין בה חום שהיד סולדת ולהניח בכירה שהיד סולדת בה, ונקט ה'טללי שביעי' שכירה שאין היד סולדת בה

אינה נחשבת כירה כלל [לפי מה שכתב המ"ב בס"ק ס"ז שמותר להניח בה תבשילים בשבת]. וא"כ מוכח שאע"פ שבטלה הכירה הראשונה מ"מ מותר להעביר לכירה אחרת, עיי"ש. אמנם לפי מה שהבאנו מהחוט שני דיש חילוק בין כירה שעשויה בצורה כזו שאוצרת ושומרת על החום שבתוכה, א"כ י"ל דאפילו שאין היד סולדת בה מ"מ לא בטל ממנה שם של כירה המשמשת לשמירת חום הקדירה, [ואע"ג שמותר להניח שם בשבת מ"מ לגבי להמשיך את השהייה הקודמת שפיר י"ל דיש לה שם כירה]. ואין מזה ראייה לזמנינו שאין שום השמשות בפלטה כבוייה או בבלעך שנכתבה האש תחתיו והוא מתקרר תוך כמה דקות. [ולכן אפילו היד סולדת בה אין לה חשיבות כלל]. והסברא לומר שכירה יש לה חשיבות אפילו שאין היד סולדת בה היא שהרי מפורש במ"ב בס"ק ס"ז שהיו מחזירים את הקדירות לכירה אפילו באופן שלא היה בה חום שהיסל"ב, א"כ חזינן שזה היה שימוש מצוי בזמנם להשתמש בשמירת התבשיל בתוך הכירה גם בחום נמוך, אבל אצלינו שלא רגילים להשתמש בפלטה שנכבית ואין בה כח לשמור על חום של תבשיל, בזה שפיר יש לומר דבטל ממנה שם כירה לגמרי.

ג] האם יש כאן חסרון (של תנאי החזרה 'עודה בידו') במה שהסירים היו מונחים על השייש לפני שהוחזרו אל הפלטה.

ג] והנה לכאורה יש לומר שלא שייך כאן לדון להקל שהרי הרגילות היא שבערב שבת (כשמכניס את הבלעך), מורידים את הסירים מן האש ומניחים אותם על השייש

התוס'. חזינן שהיה פשוט לתוס' שגם הנחה ע"ג קרקע הנעשית כדי לגרוף את הכירה יש בה איסורא דהניחה ע"ג קרקע, והרי מפורש דלא כסברת הגרשז"א, וצ"ע ג.

ויש ליישב שכל דברי התוס' הם לפי שיטתם שיש איסור להחזיר את הקדירה לכירה גם מערב שבת סמוך לשבת, והאיסור הוא עם כל הדינים^ז של החזרת הקדירה בשבת, [וזה גזירה ערב שבת אטו שבת] ולכן כמו שבשבת אם מניח את הקדירה ע"ג קרקע הרי זה אוסר להחזיר,^ח כך גם הנחת הקדירה בערב שבת על הקרקע אוסרת להחזיר, אבל לדין דלא סבירא לן איסור החזרת הקדירה מערב שבת סמוך לשבת, וא"כ דברה הגמרא על החזרת הקדירה בשבת על האש, ועל זה אמרה הגמ' חסרון של הנחה ע"ג קרקע, ולכן כל מה שהנחת הקדירה בשבת ע"ג קרקע אוסרת להחזיר זה משום שהנחה בשבת ע"ג קרקע היא מעשה סילוק הקדירה מהאש (שבדרך כלל מורידים בשבת את הקדירה לצורך הסעודה), אבל הנחה ע"ג קרקע בערב שבת שנעשית ברוב הפעמים על דעת להחזיר את הקדירה לכירה גרופה וקטומה, בזה אמר

ואח"כ מחזירים אותם אל הבלעך,^י וא"כ גם אי נימא דמותר ליטול בערב שבת ולהחזיר בשבת אבל הרי צריך 'עודה בידו' וכאן [שהונחו בינתיים על השייש] חסר התנאי של עודנה בידו? ובאמת שאלה זו שאלו [הובא בספר מאור השבת במכתבים בסוף] את הגרשז"א וצ"ל שכתב היתר במקרה כע"ז, וענה הגרשז"א שהנחה ע"ג הקרקע בערב שבת שנעשית רק לרגע קצר כדי לסדר את הכיסוי שעל האש, אין בה חסרון של הנחה ע"ג קרקע, שכל החסרון של הנחה ע"ג קרקע הוא סילוק דעתו מהמשך השהייה אבל כאן ניכר שהכל צורך השהייה, ולכן ליכא בזה איסורא דהנחה ע"ג קרקע, עכת"ד.

והנה לכאורה יש להקשות שסברא זו נסתרת מדברי תוס' בדף מח. שתוס' שם סוברים שיש איסור חזרה בערב שבת בזמן הסמוך לכניסת שבת, ולפי שיטתם שם צריך להקפיד בכל תנאי החזרה כשמניח את הקדירה סמוך לכניסת שבת, והקשו תוס' -ומה שנהגו להסיר הקדירה מעל הכירה ומניחין על גבי הקרקע עד דיגרפו הכירה, שמא סבירא לן כהך לישנא דשרי- עכ"ל

ז. וגם מי שמניח על הפלטה רגילים לכבות את הגז, ואז ליטול את הסיר ולהניחו על הפלטה, אלא שיש לדון האם סיר שמונח על כיריים כבויות זה כמו ע"ג קרקע או כמו הנחה ע"ג ספסל.

ח. ושיטת התוס' היא דלא כמו שפסק המ"ב [בשם הרא"ש] שאפילו לפי הרמ"א שאוסר חזרה מערב שבת אבל זה לא עם כל הדינים של חזרה בשבת, אלא רק איסור להחזיר על כירה שאינה גרופה וקטומה. וא"כ י"ל דאליבא דהרמ"א והרא"ש זה לא ממש גזירה להשוות את כל דיני חזרה של ערב שבת לדיני החזרה של שבת, ואולי לפי"ז אפשר לקיים חילוקו של הגרשז"א גם לפי מה שהביא הרמ"א להחמיר באיסור חזרה בע"ש סמוך לשבת, ודו"ק.

ט. וכמו שראיתי מוכיחים ממה שמבואר בשו"ע סי' רנ"ג סעיף ג' - המשכים (בשבת) בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר, ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה, ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה על גבי הקדירה ריקנית, ויזהר שלא ישים קדירתו על גבי קרקע- עכ"ל השו"ע. חזינן דאפילו שמניח ע"ג קרקע רק בשביל לסדר את מקום הקדירה אפ"ה יהיה אסור לו להחזיר. [אמנם אפשר לחלק שבשבת עצמה זה לא ניכר לרואים אם הוא בא עכשיו לאכול או רק לסדר את הקדירה על האש ולכן אסרו חז"ל בכל גוונא, אבל בערב שבת סמוך לשבת שזה לא זמן סעודה כלל, אז ניכר לכל העולם שזה ירידה לצורך עלייה.]

ד] האם חסר כאן בדעתו להחזיר הוואיל ומעולם לא היתה דעתו ליטול את הסירים למקום אחר.

ד] הנה יש חקירה בשורש הדין שהנוטל קדירה מהאש צריך שתהיה 'דעתו להחזיר' האם הבאור בזה הוא דהמציאות של מה שנמצאת הקדירה שלא ע"ג האש זו היא מציאות האוסרת אלא שאם יש דעת חיובית להחזיר את הקדירה אל האש זה 'מחשבה המתרת' דע"י מחשבתו הוקבע שהמצב שהקדירה אינה ע"ג האש זה מצב זמני, ולכן לא נאסרה החזרתה של הקדירה אל האש. או דלמא להיפך דלעולם אם הקדירה היתה בתחילת שבת על האש מותר להחזירה אל האש בשבת, אלא שאם נוטל על דעת שלא להחזיר זו היא מחשבה האוסרת, דמחשבתו שלא להחזיר קבעה שבהורדת הקדירה מן האש נסתיימה השהייה הקודמת, ועי"ז נאסר עליו להחזיר וליתנה על גבי האש, דנחשב מעתה נתינה בתחילה.

והנפק"מ בחקירה הנ"ל היא כשיש מצב אמצעי שאין מחשבה מפורשת להחזיר, אבל גם אין מחשבה שלא להחזיר, והדוגמא לזה היא במקרה דידן שנכתבה האש מעצמה, והרי זה כמו שניטלה הקדירה מהאש בלא דעתו של בעל הקדירה, והרי אין כאן כוונה להפסיק את השהייה, אבל גם אין לו כוונה מפורשת להחזירה על כירה אחרת, שלפי הצד הראשון שדעתו להחזיר זה מחשבה חיובית המתירה את ההחזרה א"כ כאן סו"ס אין מחשבה כזו, אבל לפי הצד השני שהעקירה של הקדירה מן האש

הגרשז"א שעל הנחה כזו לא אמרה הגמ' שתגרום איסור להחזיר את הקדירה (בשבת) על האש. ועדיין הדברים מאוד מחודשים לחלק בגדרי הנחה ע"ג קרקע של ערב שבת לחדש שבאופן שמינכר שזה לצורך להחזיר אז מותר להחזיר אפילו שבשבת עצמה אסור גם בכה"ג, וצ"ע.

אמנם אפשר לומר כעין סברת הגרשז"א ולחדש שאין שום איסור להניח ע"ג קרקע בערב שבת, דהנה לפי הפוסקים (השו"ע שלא הביא את האיסור חזרה סמוך לשבת), הסוברים שלא נאמר איסור חזרה בערב שבת, א"כ מעולם לא דברו חז"ל על הנחה ע"ג קרקע מבעו"י אלא רק על מצב הקדירות כשנכנסת שבת, וא"כ אפשר לומר דאין כח בהנחה ע"ג קרקע הנעשית ביום שישי לאסור. ולפי זה יש לומר דהואיל ובתחילת שבת היו הקדירות מונחות על הבלעך שזה מקום שאינו נחשב כהנחה ע"ג קרקע, א"כ נמצא דבכניסת שבת היה מינכר שדעתו של הבעלים להמשיך את השהייה שהתחילה מערב שבת, הלכך לא אכפת לן מה שהיו הקדירות ע"ג קרקע לפני שבת דאין אנו דנים על הקדירות מה מצבם לפני שבת, ולא שייך להקשות מדברי התוס' על סברא זו, משום שתוס' לשיטתם שחז"ל דברו על על מצב הקדירות בערב שבת, ולכן היה פשוט להם שהנחה ע"ג קרקע אוסרת גם מבעו"י, אבל להפוסקים שחז"ל דברו על חזרה בשבת עצמה שפיר יש לומר שדנים על הקדירות רק מכניסת שבת ולא לפני כן, ודו"ק.

י. ולפי זה יכול להיות שאפילו הנחה בקרקע בלי מחשבה להחזיר לא תאסור, הוואיל ובכניסת שבת נמלך בו והחליט להמשיך את השהייה.

במחשבה להפסיק את השחייה היא האוסרת, א"כ בנידון דידן ליכא דעת להפסיק את השחייה ואדרבה הרי דעתו היתה שהקדירה תהיה מונחת על הפלטה עד שעת הסעודה, וא"כ יהיה מותר להחזיר.

ובחקירה זו הביאו הפוסקים את דברי רעק"א [בסי' רנ"ג] שדן מה הדין ראובן שנטל קדירה שמעון והורידה מן האש ודעתו היתה שלא להחזיר (אבל שמעון בעל הקדירה לא ידע כלום), האם יש בזה דינא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, והאחרונים פלפלו בגדרי איסור החזרה בזה, ועיין ב'ארחות שבת' פ"ב דין מח, ובהערה ע"ח שם, שהביאו את הצדדים בזה.

אמנם יש להוסיף בזה עוד, דאפילו את"ל דבעינן מחשבה מפורשת להחזיר, מ"מ כאן יש לומר דאע"ג שלא היתה מחשבה כזו אבל היה גילוי דעת כללי במה שהעמיד את הקדירה מערב שבת על הכירה, ואנן סהדי שאם ימצא כירה אצל השכן להשהות עליה את הסירים שלו מיד ילך ויעבירם אל השכן, וא"כ יש לומר דחשיב כדעתו להחזיר.

וראיתי בספרי הפוסקים שדימו את הסברא הנ"ל למה שמבואר במ"ב בסי' כ"ה סקמ"ד, שהשו"ע פסק שם שאם נשטמו התפילין ממקומן באמצע התפילה צריך לחזור ולברך כשמחזיר את התפילין למקומן, וכותב המ"ב בשם השל"ה -הא דלא נהיגי

האידנא לברך כשנשטמו ממקומם, משום דבשעת תפילה מסתמא אינו מסיח דעתו מהם, והוי כחולצין על מנת להחזירין דפסק ההג"ה בסמוך דאין לחזור ולברך - עכ"ל השל"ה. וא"כ אותה הסברא שנאמרה בהלכות תפילין יש לומר גם בדינא דידן דמה שנשטמה הקדירה מן הכירה אינו מבטל את ה'דעתו להחזיר' הואיל ומסתמא אינו רוצה שתדר הקדירה מן האש עד שעת הסעודה. אלא שלפי"ז סברא זו היא דלא כדעת הרמ"א שלא חילק מתי נשטמו התפילין, (והשל"ה רק אמר לתרץ מנהג העולם שלא מברכים), וגם המ"ב שם לא הכריע כדעת השל"ה אלא הביא בשם הח"א שהמברך לא הפסיד, אלא שהכריע המ"ב דלמעט בברכות עדיף (משום חומר איסור ברכה לבטלה), אבל לא נראה שראוי לסמוך על סברא זו לקולא להתיר חזרת הקדירה על הכירה ע"י דעת סתמית כזו. ויש להוסיף שהמ"ב בעצמו בהלכות ציצית [בסי' ח' סקל"ט] לא הביא כלל דברי השל"ה, אלא פסק בסתמא שאם נשטמה הטלית צריך לחזור ולברך, והרי גם שם יש דעת סתמית שרגילים להשאר עם הט"ג עד סוף התפילה ואפ"ה לא סמך המ"ב להקל בזה, וא"ע כרחק שרק לגבי תפילין שהם חיובא אקרקפתא דגברא, הסכים המ"ב לסברא זו שאין כאן היסח הדעת כשנשטמו מאליהם, אבל ציצית שאין כלל חיוב ללבוש [וגם אין איסור היסח הדעת מציצית] לא נקט המ"ב כסברא זו, וא"כ בודאי אי אפשר להקל כאן מחמת סברת זו להחשיב דעת

יא. ובהגהות רעק"א על השו"ע שם בהלכות ציצית כתב על דברי המג"א בסק"כ, בזה"ל -אפשר היינו דוקא שלא בשעת תפילה כמו שכתב המג"א בסי' כ"ה לגבי תפילין (תוספת שבת). - עכ"ל הגרעק"א שם. חזינן דדעתו של רעק"א שאפשר גם בציצית אין חייבים לחזור ולברך, אבל המ"ב לא הביא דבריו בהלכות ציצית [והרי דרכו של המ"ב להביא דברי רעק"א ולהתחשב הרבה בדעתו, ובפרט כאן שדבריו בגליון השו"ע, ובודאי שאם השמיט כאן את דברי רעק"א זה משום דלא ס"ל כוותיה]. ומשמע דלא ס"ל לדמות ציצית לתפילין בזה.

'סתירת השהייה' זה מעשה האוסר, דדוקא הנטילה מן האש היא האוסרת, ואם יקרה מקרה שהרוח תעיף את הקדירה מן האש [ועוד לא נפלה על גבי קרקע] יהיה מותר להחזיר משום שכשארין מעשה עקירה מן האש אין כלל איסור להחזיר.

ומבאר בספר 'האיר יוסף' על פי יסוד זה את דברי רעק"א בס"י רנ"ג. שרעק"א הסתפק מה הדין בראובן שנטל את קדירת שמעון האם מחשבתו שלא להחזיר אוסרת על שמעון מלהחזיר, ותלה רעק"א את זה במחלוקת ראשונים בהלכות אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, עיי"ש. ומרן הרב שך זצ"ל בספר 'אבי עזרי' תמה על רעק"א, והקשה עליו שמסתבר דכשחז"ל הצריכו דעתו להחזיר צריך שתהיה דעת מפורשת להחזיר כדי שלא יהיה הפסק בשהייה, ולא יעזור כאן פלפולים של אין אדם אוסר דבר של חברו, כיון שיש כאן מציאות של הפסק בשהייה, כך הקשה ה'אבי עזרי' עיי"ש מה שהוכיח מכמה מקומות בגדרי היסח הדעת.

אבל לפי מה שנתבאר שלא הפסק המציאותי בשהייה הוא מה שאוסר את ההחזרה, (שאו נצטרך את הדעת המפורשת להחזיר, כמו שהבין ה'אבי עזרי'). אלא מעשה נטילת הקדירה מהאש הוא האוסר (בצירוף המחשבה שלא להחזיר), מובנים מאוד דברי רעק"א שתלה את הדין הזה במחלוקת הראשונים האם אדם אוסר דבר של חברו במעשה כזה שתלוי גם במחשבה. [ומדויק לפי זה לשון הברייתא בדף לז. שנקטה את האיסור חזרה בזה"ל - עקר לא יחזיר - דהעקירה מהכירה היא האוסרת עליו להחזיר, ודו"ק.]

ולפי זה באופן שכשהניח את הסירים על הבלעך היתה האש דולקת ורק אח"כ

כללית של הנחת הקדירה על האש עד זמן הסעודה כמו דעת מפורשת, וצע"ג.

ה] הוכחה שאין חסרון במה שהקדירה אינה על האש אפילו כשלא היתה דעת להחזיר.

ה] והנה גם אם נחמיר שדעת כללית אינה נחשבת כדעתו להחזיר, יש לדון שמותר להחזירם, דהנה בספר 'האיר יוסף' כתב להוכיח שמצינו [לשיטת תוס'] הלכה מחודשת בהלכות הטמנה שסתירת הגברא את ההטמנה תאסור לו לחזור ולהטמין אע"ג שאם הדבר יקרה מאליו שלא ע"י מעשה האדם לא יאסר עליו לחזור ולהטמין. דאיתא במשנה בדף נא. לגבי הטמנה בדבר שאין מוסיף הבל - לא כיסחו מבעוד יום לא יכסנו משתחשך. כיסחו ונתגלה מותר לכסותו - וכתבו שם תוס' - אבל אם גילהו בידיים מבעוד יום כדי לכסותו משתחשך אסור לכסותו משתחשך דדמיא לתחילת הטמנה - עכ"ל תוס' שם. מבואר בדברי תוס' שיש חילוק ביו נתגלה מעצמו מבעוד יום שאז מותר לכסות משתחשך שזה רק להחזיר למצב הקודם של ההטמנה, אבל אם גילהו בידיים נאסר עליו לכסותו משתחשך, הרי שדוקא מעשה של סתירת ההטמנה אוסר עליו להחזיר למצב הקודם של הטמנה, אע"ג שאם נתגלה מעצמו מותר להחזירו להטמנה דמקודם. הרי לנו שלא המציאות של מה שהקדירה מגולה אוסר עליו את ההחזרה אלא מה שהוא גילה את הקדירה זה מה שאוסר עליו את ההחזרה.

וא"כ אפשר לומר גם בהלכות שהייה בטעם הדין שמי שנטל את הקדירה ואין דעתו להחזיר אסור לו להחזיר, שגדר האיסור אינו שהמציאות של הקדירה שאינה על האש זה האוסר מלהחזיר, אלא מה שהגברא עשה

הסירים על הפלטה דעכשיו מעשה קרקע בעלמא קעבדא, וא"כ מה שמונחים הסירים שם הרי זה כמו הנחה ע"ג קרקע שאוסרת את החזרתם אל הכירה? ואפילו אם נגדיר שיש כאן דעת להחזיר, מ"מ הרי בדין הנחה ע"ג קרקע פסק השו"ע [רנ"ג סעיף ב'] שאין להקל אפילו כשדעתו להחזיר, וגם הבה"ל [ד"ה ודעתו] הסכים שאין להקל בהנחה ע"ג קרקע, ורק אם נגדיר את ההנחה כמו הנחה ע"ג ספסל יהיה אפשר להקל בזה כמו שכתב שם הבה"ל.

ובאמת הגרשז"א במנחת שלמה (ח"ב לד, יז) כתב שכאן שהעמיד על הפח לצורך שהיה בשבת לא נחשב מונח ע"ג קרקע כיון שכל מה שעשה הוא הכנה להעמיד על גבי כירה ולא סילוק. עכת"ד. ולכאורה כוונתו לדמות מצב זה לדין הנחה על גבי ספסל שיש צד להתיר חזרה כיון שאין זה היסוד הדעת כמו הנחה ע"ג קרקע.

ויש לעיין בזה, כשנעמיק בגדרי הדין של הניח ע"ג ספסל מה הצד שאין זה נחשב הנחה ע"ג קרקע, דהנה אפשר לומר שכל הקולא של הנחה ע"ג ספסל היא משום שהנחה כזו ניכר שהיא ארעית [וזה דומה לעודה בידו שניכר שכעת הקדירה במצב ארעי לגמרי], דכיון שלא הניח ע"ג קרקע [שהיא דרך ההנחה הרגילה של כירה שהורדה מהאש] אלא מניח אותה בידו או בספסל שזה לא מקום קבוע להשאיר בו קדירה, בזה מינכרא מילתא שהקדירה לא

כתבה האש, בזה אף אם לא נחשיב את זה כדעתו להחזיר, אבל מ"מ אין כאן שום איסור, משום שלא נעשה כאן מעשה של נטילה והורדה מן האש, (אלא האש כבתה מעצמה) ולכן כל זמן שאין נחשב מונח ע"ג קרקע מותר להחזיר את הקדירות לכירה אחרת.

אבל לגבי מי שהניח על גבי פלטה ושכח להדליק אותה, בזה לא יועיל לנו הגדר הנ"ל, שהרי כאן עשה מעשה של נטילה מן האש והנחה על גבי הפלטה הכבויה (רק שתכנן להדליק את הפלטה, אבל בשעת הנחתו זה היה כמו קרקע). וא"כ בזה יש את החסרון כוונה להחזיר על גבי כירה, וכל הצד להתיר הוא רק אם נחשיב את גילוי דעתו הכללית שהוא רוצה שתהיה הקדירה מונחת על האש עד שעת הסעודה.

ו] האם מה שהסירים מונחים על פלטה שאינה דולקת זה כמו מונחים ע"ג כסא וספסל.

ו] והנה כל מה שדברנו לעיל זה האם חסרה כאן דעת להחזיר או לא, אבל עדיין יש מקום לדון האם יש כאן חסרון במה שהקדירה אינה ע"ג האש אלא היא ע"ג פלטה כבויה, שלכאורה מצב כזה זה כמו קדירה המונחת ע"ג קרקע, י"ב שהרי אין שום תועלת לקדירה כשמונחת על פלטה קרה, והרי כך היא הרגילות בשבת [כשיש שעון שבת המכבה את הפלטה לאחר סעודת השבת] שאחרי שנכבית הפלטה משאירים את

יב. יש מהפוסקים שרצו להקל אפילו אם נגדיר את הקדירה כמונחת ע"ג קרקע, מ"מ אם נפלה הקדירה על גבי קרקע בלא דעת הבעלים ויש לנו אנן סהדי שברגע שידעו הבעלים ירימו ויחזירו אותה לקדירה, אין בזה גדר של הנחה על גבי קרקע. אבל בפשטות מוכח ברעק"א שכל הספק שלו היה כשראובן נטל קדירת שמעון והיא עודנה בידו, אבל אם הניחה על גבי קרקע כתב רעק"א שפשוט לו שיש איסור חזרה, ומשמע שהמציאות של מונחת ע"ג קרקע אוסרת בכל גווני, ודו"ק.

ז] הוכחה מהלכות הטמנה שהשו"ע מחמיר בדבר שנטלו מבעוד יום שאסור להחזירו.

ז] והנה השו"ע בסי' רנ"ז סעיף ד' כותב בזה"ל -אע"פ שאין טומנין בשבת אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל, אם טמן בו מבעוד יום ונתגלה משחשיכה מותר לחזור ולכסותו עכ"ל. והמ"ב שם מדייק מהשו"ע שדעתו שאם נתגלתה ההטמנה מבעוד יום אסור לחזור ולכסות משתחשך, עיי"ש. נמצינו למדים שאף שמותר ליטול קדירה מן ההטמנה ולהחזירה אל ההטמנה כל זה דוקא כשנטלו אותה בשבת, אבל אם נטלו אותה מלפני שבת אסור להחזירה בשבת, דהואיל ובכניסת שבת לא היתה הקדירה מוטמנת מיחזי כתחילת הטמנה. וא"כ גם בהלכות שהייה אף אם מצינו שמותר להחזיר קדירה שניטלה בשבת אבל אין לנו ללמוד מזה שיהיה מותר להחזיר קדירה שניטלה מערב שבת, והרי שהייה היא איסור יותר חמור מאיסור הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, שבשהייה קרוב הוא להכשל באיסור חיתוי בגחלים וגם יש בזה יותר 'מיחזי כמבשל' (ולכן החמירו הראשונים בספקות בהלכות שהייה שלא לדונם כהכלל ספק דרבנן לקולא אלא להחמיר בהם הואיל וקרוב הוא למלאכת מבשל דאורייתא). וא"כ יש לדון בק"ו אם החמיר השו"ע באיסור הקל של הטמנה שלא להחזיר להטמנה דבר שנטלו מבעוד יום ק"ו שיש להחמיר באיסור שהייה שלא להחזיר קדירה שנטלו מבעוד יום.

ובאמת הר"ן והרמב"ן שהביאו את שיטת

תשאר כאן, וזה מה שמראה שלא סיים את השהייה של הקדירה על האש, אבל כשאני רואה סירים מונחים על בלעך מכובה (אע"ג שזה מילתא דתמיה, אבל מ"מ) הרי המצב הזה מצד עצמו אין בו שום ארעיות, ובאמת יכול להיות שהסירים רותחים וישארו חמים עד הסעודה ולא יטרח בעל הקדירות ליטלם מכאן ולהניחם אצל השכן, וא"כ לא ניכרת כאן שום ארעיות בצורת הנחת הסירים, שהרי כעת הבלעך משמע לו כקרקע (הרי אם לא ימצא מקום אצל השכן להניח אותם ישאיר את הסירים במצב זה), ואינו דומה לקדירה שמונחת על ספסל וכדו' שאין דרך להשאיר קדירה כך, ובודאי תלקח מכאן, וזה מה שקובע את ההנחה כמצב זמני שמתיר את החזרתה אל הכירה,

אבל אפשר לומר באופן אחר את ההיתר של הנחה על הספסל, דדוקא הנחה על גבי קרקע שהיא הנחה שרגילים לעשות כשמורידים את הקדירה מן האש ומסיימים את השהייה, זה מצב שאוסר, אבל הנחה על גבי מיטה וספסל היא מצב כזה שניכר שעדיין לא נסתיימה ההתעסקות בקדירה,^{יג} ולפי זה יש לומר שגם הנחה על בלעך מכובה כיון שהיא לא צורה רגילה של גמר השהייה, שהרי בלעך מכובה אינו מקום שימוש רגיל להניח עליו דברים, אלא אדרבה מינכרא מילתא טובא שיש כאן מצב שרוצים קדירה חמה, ולכן אע"ג שהבלעך מכובה מ"מ אין זה כמו הנחה על גבי קרקע שהיא מצב האוסר משום שמיחזי כאילו כבר אינו עוסק כלל בחימום הקדירה, ודו"ק.

יג. בחי' הר"י מלוגיל כתב שהצד בגמ' להתיר הנחה על מיטה וספסל יותר מעל גבי קרקע הוא משום שרואים שהוא הנחה על מיטה ועל בגדים כדי שלא תצטנן הקדירה בחום הקרקע, עיי"ש. ולפי"ז גם בנידון דידן יש כאן היכר שרצונו היה שהקדירה תהיה במקום שיש בו חום, ודו"ק.

הל"י] כותב בהאי לישנא -כשנוטלים אותו בשבת- וא"כ אפשר לדקדק דכשנטלו אותו מערב שבת אסור בכל גוונא להחזיר, ודו"ק. [ועיין לעיל באות א' שהבאנו כע"ז מה שדייק הב"ח מהטור, ודו"ק.]

העולה מהדברים שכדי להתיר לאותו אדם להעביר קדירותיו אל השכן צריכים

אנו להקל: {א} בדין נטילה מבעוד יום והחזרה משתחשך, {ב} וצריכים אנו להקל להעביר לכירה אחרת אף שנתבטלה הכירה הראשונה, {ג} וצריכים להקל שלא לאסור מה שהניח את הסירים על השיש, {ד} גם צריכים אנו להקל להחשיב את הפלטה הכבויה ככסא וספסל, ה} וגם צריכים אנו לדונו כדעתו להחזיר. לכן לכתחילה עדיף שלא להעביר קדירותיו אל השכן שע"ז נכנס לכל הדוחקים שנתבארו בארוכה.

הירושלמי שהתיר נטילה מבעוד יום וחזרה משחשיכה, לא הביאו בסוגיא דהטמנה [בדף נא.]. את השיטות שדקדקו במשנה שיש איסור להטמין דבר שנתגלה מבעוד יום, וזה מדויק מאוד שלשיטתם לא מסתבר כלל שתהיה כזו חומרא בהטמנה, אחרי אשר שיטתם שאפילו בשהייה מותר, ודו"ק היטב.

ויש להוסיף בזה שמבואר ב'בית יוסף' שדין זה שאסור להטמין דבר שניטל מן ההטמנה מבעו"י יצא לו מדקדוק לשון הרמב"ם שכתב בפ"ד הל"ד -חמין שטמנן מערב שבת ונתגלו בשבת מותר לכסותן- עכ"ל הרמב"ם. ודייק הב"י דמשמע דוקא נתגלו בשבת ולא כשנתגלו מבעוד יום. ולכאורה אפשר על דרך זה לבוא ולדקדק כך גם את ל' הרמב"ם בהלכות החזרת הקדירה לשהייה, שכשמביא הלכות חזרה [בפ"ג



הרב אהרן ויזר

עוד בגדרי מלאכת קושר [סימן ב']

- א. האסורים מדאורייתא - לשיטת הרי"ף והרמב"ם.
- ב. האסורים מדרבנן - לשיטת הרי"ף והרמב"ם.
- ג. בענין קשר עניבה בשבת ובשאר דיני התורה.
- ד. בביאור מהו קשר עניבה.
- ה. בענין קשר שיכול להתירו באחת מידיו.
- ו. בענין קשר לצורך מצווה.
- ז. בענין קשר במקום צער.
- ח. בענין קשר באוכלי בהמה.
- ט. דינים העולים.

היטב לשון רבינו חננאל שכתב גבי מנעל דמעשה הדיוט פטור, אמנם לשונו שם (כמין קשר של קיימא) נראה דהיינו משום שאינו מתקיים כל כך, ובלשונו שם נראה לכאורה דגדר האיסור דרבנן - היינו כשאין דעתו להתירו ומכל מקום אינו מתקיים, ועיין.]

ומקור שיטתם דאין חייבין מדאורייתא אלא על קשר אומן, לכאורה הוא מדאמרין גבי רצועות מנעל - דרצועות דאושכפי חייבין עליהם מדאורייתא, ורצועות דרבנן פטור אבל אסור, ומשמע דהם אותן רצועות ורק בקשרם אומן חייבין עליהם, [אמנם רש"י פירש באופן אחר, ורבינו חננאל הביא שני האופנים בזה], ובביאור הגר"א סק"ב וסקי"א דייק לה מדתני ספנין ולא ספינות.

[אמנם לכאורה יש לדקדק מכמה מקומות דמדאורייתא אין צריך מעשה אומן:
א [מדהוצרך ר"מ לשנות דקשר שיכול להתירו בידו אחת אין חייבין עליו, וולדעת הרמב"ם בפירושו רבנן פליגו על זה], ואטו מעשה אומן לא מהדק ואפשר להתירו בקל,

האסורים מדאורייתא - לשיטת הרי"ף והרמב"ם

א [מבואר בסוגיין שיש קשרים שחייבין עליהם מדאורייתא, ויש קשרים שאסורים מדרבנן, ויש קשרים שמתירין לכתחילה.

וכבר נתבארו בסימן א' שיטות רש"י והיראים בזה.

ובדברי הרי"ף והרמב"ם [פרק י' הלכה א'-ג'] מבואר דרך אחרת בסוגיין:

שקשר של קיימא והוא מעשה אומן חייבין עליו מדאורייתא, וקשר של קיימא והוא מעשה הדיוט [או מעשה אומן ואינו של קיימא] אסור מדרבנן, וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לכתחילה.

[ונקטו כשיטה זו בשו"ת הריב"ש סימן קכ"ב וברע"ב וברבינו פרחיה וספר הבתים וצרור החיים כאן, וכעין זה משמע בהשגות הראב"ד בהלכה ג', והובאה שיטה זו גם ברמב"ן במלחמות (עירובין פרק י' בשם הרי"ף והגאונים) ובמאירי ובמאורות כאן ובארחות חיים ק"ו וכל בו ל"א, ועיין

דהוי קשר אמיץ', והועתק בדרכי משה וברמ"א סעיף א', ומשמע שחששו דמעשה אומן הוי קשר חזק ואמיץ, וכן פירש המשנה ברורה סקי"ד.

עוד יש לעיין לשיטת הרי"ף והרמב"ם מה חשיב קשר של קיימא לאסור מדאורייתא, ובפשוטו מודו בזה לשיטת שאר ראשונים דהיינו לעולם, [או לדעת רבינו ירוחם דהיינו חצי שנה או שנה], וכן הוא להדיא בלשון המאירי והרע"ב ורבינו פרציה, [וכן משמע בדברי הריב"ש, ובכל הראשונים שהביאו שיטת רש"י והרי"ף - שכתבו דנחלקו אי בעינן מעשה אומן, ולא כתבו דנחלקו גם בגדר קיימא], וכעין זה משמע בדברי הבית יוסף והלבוש, וכן פסק המשנה ברורה בהקדמה לסימן שי"ז, [ועיין בט"ז סק"א שכתב לדעת הרי"ף דיותר מיום אחד חשיב של קיימא, וכבר תמה על זה בבית מאיר, ועיין שם שכתב דרך אחרת בזה].

האסורים מדרבנן - לשיטת הרי"ף והרמב"ם

[ב] בדברי הרי"ף והרמב"ם [פרק י' הלכה א'-ג'] מבואר שקשר של קיימא והוא מעשה הדיוט אסור מדרבנן, וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן מותר לכתחילה, והרמב"ם בהלכה ב' כתב להדיא לאסור גם בקשר שהוא מעשה אומן ואינו של קיימא, וכן משמע בדברי הרי"ף שכתב גבי מנעל דבני מחוזא 'דלאו מעשה אומן הוא ולא קשר של קיימא הוא', ומשמע דבעינן שני תנאים להתיר, ויש לעיין מה המקור לאסור שני איסורים מדרבנן.

והנה מצינו בגמ' כמה קשרים האסורים מדרבנן: [א] קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא. [ב] מנעל דרבנן. [ג] סנדל בחומרתא דקטרי אינהו. [עוד מצינו

[ועיין ביאור הלכה סעיף א']. [ב] עוד יש לדקדק מעובדא דר"י אחוה דר"ס שהתירוהו לכתחילה משום דהוי סנדל דבי תרי, ועל כרחק שלא היה קשר אומן, ואם כן איך הוה פשיטא ליה לאבוי שחייב חטאת, [אמנם יש לדחות דהוי סנדל דטייעי בלא חומרתא, ולכך סבר דחייב, והרי"ף לשיטתו דהוי מין קשר אחר לגמרי]. [ג] עוד יש לדקדק מדאיתא קי"ג א' דקשירת חבל דעלמא בדלי הוי קשר של קיימא - וגזרינן גם בחבל דגרדי אטו חבל דעלמא, ולכאורה קשירת חבל בדלי אינו מעשה אומן, ואינו אסור אלא מדרבנן, [וכ"כ להדיא הרמב"ם בהלכה ב'], ואמאי גזרינן בחבל גרדי גזרה לגזרה. [ד] עוד יש לדקדק משיטת ר' יהודה (קי"ג א') דאסור עניבה מדאורייתא, ואטו עניבה הוי קשר אומן, [ועיין בזה ברמב"ן במלחמות עירובין פרק י'].]

וטעם הדבר דבעינן קשר אומן מדאורייתא, לכאורה הוא משום דפשיטא להו לחז"ל דקשר הדיוט לא הוי מלאכה חשובה כלל, ובקל מתירין אותו, ובמשכן וודאי כל הקשרים של אומן היו.

ויש לעיין מה גדר הקשר שהוא מעשה אומן, אם הוא קשר חזק מאד שרק אומן יכול לעשותו, או שהוא סוג קשר אחר שרק אומן יודע לעשותו, ובפשוטו לכאורה הוא סוג קשר אחר - דקשר חזק כל הדיוט יכול לאמץ ידיו ולהדק בחזקה, וכן משמע לשון המאורות שכתב 'קשר שצריך דקדוק ואומנות בעשייתו' [עיין שם].

אמנם בשלטי גבורים על הרי"ף כתב 'וקשר אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא, מיהו נראה מלשון האלפסי [ש]הוא קשר שקושרין אותו הדק היטב, ומכאן נראה לי שיצא האזהרה - שכשקושרין שני קשרים זה על זה שאין מתירין אותו בשבת וכו', משום

האומן, [ולפירושו זה חומרתא דקטרי אינהו - היינו האושכפין].

ולשיטת הרי"ף והרמב"ם כל שהוא קשר אומן אף בקושר ליומו וודאי אסור מדרבנן, דלא מצאנו התיירא כלל בקשר אומן, וכן משמע להדיא לשון הר"ן על הרי"ף והמאירי שכתבו דסנדל דבי תרי מותר משום שאינו קשר אומן, ואף שעשוי להתיירא ביומו, וכן פשיטא ליה לשלטי גבורים, וכן כתב המשנה ברורה סק"י וסקי"ד ובשער הציון סק"ו, [והשלטי גבורים לשיטתו שם שהחמיר בכל קשר על קשר שמא הוא קשר אמיץ, כתב דאין להתיר כל קשר אפילו בעשוי ליומו, והביאו הרמ"א].

ולשיטתם לא מצאנו איסור בקשר הדיוט שאינו של קיימא אף שהוא לזמן ארוך, שלא מצאנו שחילקו בגדר קיימא בין האסור מדאורייתא לאסור מדרבנן, [ולפי זה מה דאמרינן בגמ' בחידושא דמפתחי חלוקה וכו', 'מהו דתימא בטולי בטליה' - היינו דהוה אמינא שמבטלו לעולם, שאז ייאסר משום קשר הדיוט של קיימא], וכן משמע להדיא בדברי הריב"ש, וכן פשיטא ליה לביאור הלכה בסעיף א'.

ונמצא לשיטת הרי"ף והרמב"ם בגדרי האיסור דרבנן: קולא משיטת רש"י ודעימיה - בקושר קשר הדיוט לזמן ארוך, דלרש"י ודעימיה אסור מדרבנן ולהרי"ף והרמב"ם מותר לכתחילה, וחומרא משיטת רש"י ודעימיה - בקושר קשר אומן ליומו דלרש"י ודעימיה מותר לכתחילה ולהרי"ף והרמב"ם אסור.

אמנם דעת הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם בהלכה ג' דגם קשר הדיוט שהוא קיים יום שלם אסור מדרבנן, ולשונו שם לכאורה נראה דלגבי חיוב דאורייתא מודה

קי"ג א' גזרה בחבל גרדי אטו חבל דעלמא, ואינו ענין לשאר האסורים מדרבנן], ויש לברר בכל קשר וקשר גדר איסורו.

(א) וקיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא - מפורש בגמ' שאינו של קיימא, ועל כרחך דנאסר משום דהוי מעשה אומן, ואם כן חזינן דקשר שהוא מעשה אומן ואינו של קיימא אסור מדרבנן, וכן דייק בביאור הגר"א סקי"ג, [ועיין עוד בסמוך].

(ב) ומנעל דרבנן - פירש הרי"ף להדיא 'דמעשה הדיוט הוא אלא שהוא קשר של קיימא', וכאן חזינן דקשר של קיימא והוא מעשה הדיוט גם כן אסור מדרבנן.

(ג) וסנדל בחומרתא דקטרי אינהו - לא נתפרש להדיא גדר איסורו בדברי הרי"ף, ולשון הרי"ף בזה 'דבי בעי מעיק וכו' וכי בעי מרווח' לכאורה משמע שאינו של קיימא, ואם כן על כרחך שהוא קשר אומן ולכך אסרוהו, אמנם בסוף דברי הרי"ף גבי סנדל דבי תרי כתב 'והאי לאו קשר של קיימא הוא', ולכאורה משמע דסנדל הקודם שהוא חומרתא דקטרי אינהו - הוי של קיימא ולכך אסרוהו.

וכבר נחלקו בזה הקדמונים לדעת הרי"ף, דהמאירי והריב"ש והמאורות כתבו שהוא קשר של קיימא והוא מעשה הדיוט, ולפי זה לכאורה צריך לומר דמה שכתב הרי"ף 'דבי בעי מעיק וכו' וכי בעי מרווח' - היינו דכשלושבו בראשונה מתקנו לפי רצונו, אמנם בפירוש קדמון מבית מדרשו של רבי פרחיה [נדפס בקובץ שיטות קמאי עמוד אלף ת"צ], כתב דהוי מעשה אומן ואינו של קיימא, וכן נקטו בבית יוסף ובביאור הגר"א סקי"ג, [ועיין היטב לשון הרמב"ן במלחמות רפ"י דעירובין], ולפי זה צריך לומר דכל פעם שרוצה לשנות קשרי הסנדל הולך אצל

נסתפקו בדעת ר' מאיר אי סבר כר' יהודה או כרבנן].

ובגמרא [בכל המקומות הנ"ל] נתבאר דלר' יהודה קשר עניבה קשר גמור הוא, ואסור מדאורייתא.

ופסקו כל הראשונים והפוסקים כרבנן דשרי לכתחילה לקשור קשר עניבה בשבת, [ואף שלכאורה למסקנת הסוגיא בעירובין צ"ז א' אתיא סתם מתני' כר' יהודה, כתבו בתוס' שם ובשאר ראשונים דלא קיימא לן כן לדינא, ועיין עוד בכס"מ הלכות שבת פרק י' הלכה ה' בשם הרמ"ך - שהקשה על דברי הרמב"ם אמאי פסק כרבנן והניח בצ"ע, ולכאורה פסק כר' יהודה דעניבה אסורה, ואולי יש שם ט"ס וצ"ל אמאי לא פסק כרבנן, וכוונתו להקשות על הרמב"ם שם למה אינו עושה עניבה בחבל עצמו].

ויש לעיין בגדר עניבה לרבנן דשרי לכתחילה, אם אינו חשוב קשר כלל, או שהוא קשר המותר בשבת וכעין קשר שאינו של קיימא, ונפקא מינה אם חשוב קשר לשאר דיני התורה.

ולחלן קל"א א' איתא דהקושר ציצית בשבת חייב לכולי עלמא, ולכאורה מדלא דנו שם להתיר בעניבה משמע דעניבה אינה קשר כלל, וכן פשיטא ליה לרבינו תם דעניבה אינה קשר לעניין ציצית, הובא במרדכי בהלכות קטנות סימן תתק"מ עיין שם.

ובעירובין צ"ז א' נחלקו אמוראי אם עניבה כשרה בתפילין, ולכאורה יש מקום לומר דנחלקו בדין עניבה לרבנן לשאר דיני התורה, אמנם בראשונים שם לכאורה נראה דהנידון שם גם לר' יהודה - אם הוי בכלל ההלכה למשה מסיני דקשר של תפילין, ואדרבה לכאורה משמע שם דאם הוי

לדברי הרמב"ם שאין חייבין אלא בקשר אומן של קיימא, ומכל מקום סבר דהחמירו מדרבנן אפילו בקשר הדיוט שקיים יום שלם, [והמאירי נראה שנקט דהראב"ד אזיל לגמרי כדעת רש"י וצ"ע], וכעין זה כתב המאירי בדעת הרי"ף דגם קשר של הדיוט שהוא כעין של קיימא אסור, ופירש דהיינו טעמא שאסרו קיטרא דקטרי בזממא וקיטרא דקטרי באיסטרידא, [עוד פירש שם דפעמים נשאר לעולם, ולפי זה אפשר דאסור מספיקא], וכעין זה נקט בפירוש הרע"ב במשנה ב' דכל קשר שקיים שבוע או שבועיים אסור, ואף שבמשנה א' שם כתב להדיא כדעת הרי"ף והרמב"ם, [וכבר תמה בתוס' רעק"א שם על דברי הרע"ב, שהרכיב שיטת רש"י עם שיטת הרי"ף והרמב"ם, ולמה שנתבאר אזיל הרע"ב בדעת הראב"ד והמאירי], ובשלטי גבורים פשיטא ליה כן בדעת הרי"ף, [ועיין היטב לשון פירוש המשנה להרמב"ם במשנה ב', גבי קיטרא דקטרי בזממא, ולא נתפרש שם אם אסור בזמן בינוני, או דמיירי דווקא בקשר אומן].

ולשיטת הראב"ד ודעימיה ליכא קולא בגדרי האיסור דרבנן מדעת רש"י ודעימיה.

בענין קשר עניבה בשבת ובשאר דיני התורה

[ג] תניא בדף קי"ג א' 'חבל דלי שנפסק לא יהא קושרו אלא עונבו, ר' יהודה אומר כורך עליו וכו' ובלבד שלא יענבנו', והובא גם כן בפסחים י"א א', [והובא הנידון בקצרה גם בעירובין צ"ז א' וק"ב ב' ובסוכה ל"ג ב', עיין שם].

ומבואר דנחלקו ר' יהודה ורבנן בדין קשר עניבה בשבת, דלרבנן שרי לכתחילה ולר' יהודה אסור, [ובדף קי"א ב'

א' וברשב"א וריטב"א שם - שכתבו דלר' יהודה אפילו קשר שהוא קצת של קיימא אסור, ובלשון הרמב"ן וברשב"א מבואר דלר' יהודה אסור מדאורייתא, וברמב"ן שם מבואר דגם קיטרא דקטרי בזממא ובאיסורידא אסור מדאורייתא לר' יהודה, [עוד מבואר בדברי הרמב"ן שם דלר' יהודה וודאי אין צריך קשר אומן], ועיין עוד בלשון הרמב"ן והר"ן שבת קי"ג א' שכתבו דר' יהודה פליג על ר"מ - שהתיר קשר שיכול להתירו בידו אחת].

בביאור מהו קשר עניבה

ד' [עוד יש לעיין מה חשיב עניבה, ובגמרא בדף קי"א ע"ב מבואר - דעניבה הוא קשר שיכול להתירו בידו אחת ומכל מקום הוא מהודק, [ולכך נסתפקו שם בדעת ר' מאיר אם מוכרח שמתיר עניבה].

וכשעונב חוט על עצמו ועושה עניבה אחת לכאורה וודאי הוי בכלל עניבה, והוא הדין כשמחבר בצורה זו שני חוטים, [-על ידי שעונבן כחוט אחד], ולכאורה הוא הדין כשעושה שני עניבות בלא קשר מתחת, [-ואפשר לעשות כן בחוט אחד או בשני חוטים התפוסים בסופן וכגון במנעלים].

[ועיין לשון רבינו חננאל סוכה ל"ג ב' שכתב דעניבה היא 'חצי קשר', ואולי כוונתו שעונב החוטים על עצמם, והוי חצי קשר שאינו מוציא קצות החוטים ככל קשר.]

והנה כתב היראים שאינו חשוב קשר כשמחבר שני חוטים אלא שני קשרים זה על זה, וקשר אחד אינו מתקיים כלל ולא חשיב קשר, והובא בר"ן ובסמ"ג ובהגהות מיימוניות ובנימוקי יוסף ע"ד ב' ובאהל מועד דרך ה', וכן כתב המרדכי רמז שפ"ו בשם רבינו פורת, והובא בבית יוסף וכן פסק הרמ"א בסעיף א', [ומצאתי בפירוש רבי נתן אב הישיבה שפירש דקשר שאינו של קיימא

בכלל ההלכה למשה מסיני כשר גם לרבנן, ואולי יש לדחות דשם עיקר ההלכה בצורת הקשר ולא קשר עצמו, [אמנם עיין שם בתוס' ד"ה אמר בתירוץ קמא שכתבו דהנידון שם היינו לרבנן, ולפי זה אפשר דנחלקו בגדר עניבה לרבנן], ולדינא במשנה ברורה סימן ש"א בשעה"צ סקצ"ב חשש לפסול עניבה בתפילין, [ובביאור הלכה סוף סימן ל"ב כתב בשם העיטור (ח"ב דף נ"ט א') דמצווה לעשות קשר גמור ולא עניבה].

ועיין ביראים סימן תכ"ב שכתב גבי אגד לולב שיאגדנו בקשר על גבי קשר, שצריך קשר האסור בשבת ויו"ט, והובא במרדכי סוכה רמז תשמ"ח ובהגהות מיימוניות פרק ז' אות ד' ובהגהות אשר"י פרק ג' סימן י"ב, וכן כתב הראב"ה סימן תרס"ו והאו"ז סימן ש"ז והריא"ז בסוכה שיאגדנו בקשר ולא בעניבה, וכן פסק השו"ע סימן תרנ"א סעיף א' והמשנה ברורה שם סק"ח, ולכאורה משמע דנקטי דעניבה לא חשיב קשר כלל, [והריא"ז בעירובין הכשיר לדינא עניבה בתפילין, ולכאורה מוכח כמו שנתבאר דבתפילין העיקר צורת הקשר ולא קשר עצמו].

ועיין עוד לשון הרא"ש יבמות פרק י"ב סימן ד' שכתב גבי חליצה לקשור המנעל בקשר גמור ולא בעניבה משום - 'דקיימא לן דעניבה לאו קשירה היא לעניין שבת', וכן כתב בתוס' רא"ש שם ק"ב א', והועתק ברבינו ירוחם, וכן פסק הטור אבן העזר סימן קס"ט סעיף כ"ח, [אמנם בחליצה אפשר דליכא דין קשירה כלל, ועיין בראשונים שם שהאריכו בזה].

[ולשיטת ר' יהודה דאסר עניבה מדאורייתא, יש לעיין אם החמיר רק בעניבה או שאסר גם בשאר קשר שאינו של קיימא, ועיין לשון הרמב"ן במלחמות עירובין צ"ז

וכן משמע לשון המרדכי בשם ר"צ בהלכות קטנות רמז תתק"מ [נדפס בסוף מנחות], דעניבה היינו על גבי קשר, [ונקט שם דכשעונב חוט על עצמו ועושה עניבה אחת אפילו עניבה לא חשיב], ונראה שם שהודה לו רבינו תם בזה, וכן כתב באגור סימן תס"ה דהעולם נוהג לעשות - [ברצועה שבמכנסיים שקושר לשבוע] קשר אחד ועליו חצי קשר.

ולכאורה כן משמע בלשון היראים והסמ"ג והגהות מיימוניות - שכתבו דאינו חייב אלא בקשר על גבי קשר, ומשמע דעניבה על גבי קשר מותר.

אמנם המרדכי רמז שפ"ו כתב בשם ה"ר פורת, דאסור לעשות קשר למטה מן העניבה, ודייק כן מלישנא דברייטא 'לא יהא קושרו אלא עונבו', וכן כתב בארחות חיים סימן ק"ו, [ועיין בארחות חיים שם שכתב עוד דשרי עניבה אחת ולא שתיים ולא שלש, ואולי כוונתו שלא יקשור העניבות בעצמם מעל העניבה, דאז הוי ממש קשר על גבי קשר^א].

וכנראה סברי דקשר אחד גם כן חשיב קשר, רק שלא נאסר לבדו כיון שנפתח מיד ואינו מתקיים, ואם העניבה תופסתו שלא יפתח אסור, [ויש לעיין לשיטתם בקושר שני ראשים של שקית ניילון בקשר אחד, אם חשיב קשר המתקיים, ולכאורה הוי כעין עניבה דמושכו מלמטה ונפתח בקל].

[ועיין עוד בראב"ה סימן תרס"ו שכתב דנוהגים בקשר של לולב וציצית 'לקשור פעם אחת, ושוב מתעגל וכורכו סביב, ומתוך כך מהודק יפה - כאילו קשרו בשני ראשי האגד שני פעמים', [ולכאורה

שאמר ר' יהודה בדף קי"ג א' היינו 'כל קשר שאינו מתקיים כלומר קשירה אחת'], וכן כתב ביראים סימן תכ"ב לגבי אגד לולב שיאגדנו בקשר על גבי קשר, והובא במרדכי סוכה רמז תשמ"ח ובהגהות מיימוניות פרק ז' אות ד' ובהגהות אשר"י פרק ג' סימן י"ב, וכן כתב היראים בסימן ת"א לעניין ציצית, והובא במרדכי שבת רמז שמ"ב לעניין כלאים, [ולא מצאתי מי שחולק על דין זה, לבד הריטב"א בדף ק"ה א' שהביא דברי היראים - ותמה עליו דוודאי גם קשר אחד חשיב קשר, וצריך עיון דהא אינו מתקיים כלל, ואולי סבר הריטב"א דלהיראים בעינן ג' או ד' קשרים לחיוב, ותמה עליו דוודאי סגי בקשר אחד המורכב מב' קשרים].

ויש לעיין בגוונא שעשה עניבה על גבי קשר, [-והיינו שמחבר שני החוטין פעם אחת כעין קשר ועושה עניבה על גבי זה, וכן רגילים לקשור במנעלים], אם הוי בכלל עניבה ושרי לכתחילה, או דכבר חשיב קשר ואסור:

ובסברא לכאורה גם ככהאי גוונא הוי בכלל עניבה, דקשר אחד שלמטה אינו כלום דאינו מתקיים כלל, ועניבה גם כן קיימא לן דאינה קשר, ואמאי תאסר עניבה על גבי קשר.

וכן כתב להדיא רבינו יהונתן והועתק בשיטה להר"ן קי"א ב' דעניבה היינו על גבי קשר, ועיין לשון הנימוקי יוסף קי"ג א' שכתב 'ומעשה העניבה ידוע, שהקשר השני אינו סתום אלא פתוח, שמניח חוץ ראש החבל', [והעתיק לשון זו במהרי" אבוהב סימן שי"ז], ולכאורה כוונתו שעושה עניבה על גבי קשר,

א. ובספר ארחות שבת פרק י' דין ט"ו כתב להחזיר קשר העניבות על גבי עניבה, משום שנפתח בקל במשיכת העניבה, ודבריו מוכחשין מהמציאות דכשמהדק הקשר הוא קשר מהודק ביותר וצריך אומנות לפתחו.

אינו קשר, דקשר שהוא מהודק לגמרי אינו נפתח ביד אחת דכל הקשר נמשך עמו.

וכתב רש"י דהיינו אפילו כשקשרו לקיימא, וכן תניא להדיא בתוספתא פרק י"ג הלכה ט"ז 'זה הכלל כל קשר שהוא של קיימא ויכול להתירו באחת מידיו, או שאינו של קיימא ואינו יכול להתירו באחת מידיו, אין חייבין עליו - עד שיהא קשר של קיימא ואינו יכול להתירו באחת מידיו, [והיינו אף כשאינו עומד ליפתח מאליו, וכן פשיטא ליה לביאור הלכה סעיף א', ובדין קשר שעשוי ליפתח מאליו - עיין היטב בלשון הרמב"ן במלחמות עירובין צ"ז - ולכאורה נראה דמצדד שם שאסור מדרבנן, ועיין עוד בלשון הריטב"א שם].

ובטעמיה דר' מאיר יש לעיין אם סבר דהוי כקשר רפוי לגמרי ואינו חשוב קשר כלל, או שהוא קשר המותר בשבת כיון שניכר שאינו קשר של קיימא.

ורבינו יהונתן ובשיטה להר"ן כתבו דהטעם משום דגלי אדעתיה שאינו רוצה שיהא של קיימא, ואפילו שהוא כיוון לקשרו לעולם, ואולי כוונתם דבטלה דעתו אצל כל אדם וחשיב קשר שאינו של קיימא, [ועיין בדברי הרשב"א עירובין צ"ז א' שנסתפק אם קשר שיכול להתירו בידו אחת כשר לתפילין, ולכאורה נסתפק אם הוי קשר או לא, דקשר שאינו של קיימא וודאי כשר לתפילין כדמשמע בסוגיא שם, ובדברי הרמב"ן במלחמות והריטב"א שם מבואר דפשיטא להו דקשר מרופה כשר לתפילין, ועיין עוד בביאור הלכה סוף סימן ל"ב - שכתב דקשר

כוונתו שתוחב אחר כך ראשי החוט בתוך העיגול], והובא במרדכי סוכה רמז תשמ"ח ובהגהות אשר"י פרק ג' סימן י"ב ובאגור תתקצ"ט ובבית יוסף ריש סימן תרנ"א, ולכאורה משמע גם כן דסבר דאף קשר אחד - אם מתקיים חשיב קשר גמור לעניין ציצית ולולב^ב, אמנם בדרכי משה וברמ"א שם נראה שפירש דכורכו בלא קשירה, ועיין בביאור הגר"א ובמשנה ברורה שם סק"א שתמהו עליו, ובראבי"ה לפנינו מבואר להדיא דאפילו עניבה לא התיר בלולב.]

הבית יוסף הביא שני השיטות אם אסור עניבה על גבי קשר, והדרכי משה מסיק כדברי האגור דנהגו לעשות עניבה על גבי קשר, וכן פסק הרמ"א בסעיף ה', והעתיקו הלבוש, אמנם בשלטי גבורים ובמגן אברהם סקט"ו והט"ז סק"ז החמירו בעניבה על גבי קשר, ולא התירוהו אלא כדין קשר גמור כשעשוי להתיר בו ביום, [אלא דבעניבה אין צד שהוא קשר אומן ומקילין לכתחילה], וכן פסק המשנה ברורה סקכ"ט.

בענין קשר שיכול להתירו באחת מידיו

ה] תנן בריש פרקין ר' מאיר אומר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיו אין חייבין עליו.

ומבואר בגמרא דהיינו שהקשר רפוי ואינו מהודק - ולכך יכול להתירו בידו אחת, והנה קשר שהוא רפוי ופתוח לגמרי פשיטא דלא חשיב קשר כלל ומותר לכתחילה לכולי עלמא, [ולא נתפרש הגבול בזה], וכאן קא משמע לן ר' מאיר דגם קשר שמהודק קצת כל שיכול לפתחו בידו אחת

ב. ובספר ארחות שבת פרק י' דין י"א כתב להתיר בזה לכתחילה, ועיין בהערה שם שהאריכו בזה, ודבריו תמוהין דבראבי"ה מפורש שהוא קשר גמור אף לעניין ציצית, וכן במשנה ברורה סימן תרנ"א סק"א לשונו דהוא כמו שני קשרים, והיינו כמו עניבה על גבי קשר, אמנם כמובן דהיינו דווקא בגוונא שמתקיים.

שיכול לשמוט אותו אנה ואנה לא עדיף מעניבה, ויש לעיין אם כוונתו לקשר מרופה או למין עניבה].

ומדנקט ר' מאיר אין חייבין עליו משמע דמדרבנן וודאי אסור, וכמו שדייקו בגמרא בסמוך, [ולכאורה כן משמע בתוספתא שדימוהו לקשר שאינו של קיימא מדאורייתא], וכ"כ להדיא בשיטה להר"ן ופסקי הרי"ד ושכלי הלקט בשם אחיו ר' בנימין, [וכן משמע בכל הראשונים קי"ג א' שדייקו לשון זו דאסור מדרבנן], אמנם הר"י מלוניל כתב דר' מאיר מתיר לכתחילה, וכן מצאתי בפירוש רבי נתן אב הישיבה, [וכנראה פירשו דבגמרא בסמוך דייקו מדרתנן שאין חייבין בקשר הגמלין, ועיין].

[ונסתפקו בגמרא בדין עניבה לר' מאיר - שהוא קשר מהודק ומכל מקום אפשר לפתחו בידו אחת, ולכאורה ביאור הספק אם סיבת ההיתר נקיט ר"מ - דבכל גווני שיכול להתיר ביד אחת אין חייבין עליו כיון שאפשר לפתחו בקל, ואם כן גם עניבה בכלל זה, או דרך סימנא נקיט ר"מ - דאם רפוי כל כך שאפשר לפתחו ביד אחת אין חייבין עליו, אבל עניבה שאינה רפויה אפשר שקשר מעליא הוא.]

ויש לעיין אם רבנן פליגו על ר' מאיר בדין זה, וכתב הריטב"א דר' מאיר לא בא לחלוק אלא לפרש דברי חכמים, והוכיח כן ממה שנסתפקו בגמ' בדין עניבה לר"מ, ואם כן לדידן דקיימא לן דעניבה מותרת, ק"ו דקשר שיכול להתירו בידו אחת אין חייבין עליו, [ומכל מקום אפשר שאסור מדרבנן אטו קשר מהודק, ועניבה לא מחלפא בקשירה כדאיתא קי"ג א'], וכתב שם שכן כתב הר"א, וכן הוכיח בפסקי הרי"ד.

ולשיטתם וודאי קיימא לן כר' מאיר, וכן פסק הרי"א להדיא, וכן מבואר להדיא בדברי הרשב"א עירובין צ"ז א', וכן נראה בראב"ה שסתם כדברי ר' מאיר, וגם בבה"ג הועתק בסתמא, וכן פסקו בשבלי הלקט בשם אחיו ר' בנימין ובתניא רבתי [והעתיקו שם דברי התוספתא הנ"ל], וכן סתם בפירוש ר' נתן אב הישיבה.

אמנם בפירוש המשנה להרמב"ם כתב דאין הלכה כר' מאיר, וכן בחיבורו השמיט הרמב"ם דינא דר' מאיר, והועתק במאירי וברע"ב, וכן כתב היראים, ומבואר דנקטי דרבנן פליגי על ר' מאיר והלכתא כוותייהו, ולכאורה כן משמע בכל שאר הראשונים שהשמיטו דינא דר' מאיר, [ולשיטתם צריך לומר דהא דלדינא עניבה עדיפא טפי מקשר מרופה, הוא משום שבעניבה עיקר צורת הקשר ניכרת שאינה לקיימא, ולא רק משום רפיון הקשר שלא טרח להדקן].

[והנה הרמב"ן והר"ן בדף קי"ג א' כתבו דר' יהודה דהתם פליג על ר' מאיר, ולדינא אכתי אפשר דמודו להריטב"א דשרי, דהא ר' יהודה מחמיר דגם עניבה אסורה כמבואר שם, ולדידן דעניבה שריא אפשר דמודו לק"ו דהריטב"א, אמנם הרמב"ן שם העתיק דברי הירושלמי דקרי לר' יהודה דהתם רבנן ולכאורה משמע דאין הלכה כר"מ, ועיין היטב בלשון הרמב"ן במלחמות בעירובין צ"ז.]

ולשיטת ר' מאיר המהדק קשר רפוי וודאי חייב מדאורייתא, ולהשיטות דרבנן פליגו על ר' מאיר וסברי דגם קשר שאינו מהודק חייבין עליו, יש לעיין אם יש איסור להדקו טפי, ולכאורה שרי עכ"פ מדאורייתא כיון דכבר הוי קשר, אמנם עיין ע"ה א'

לכאורה משמע דלא נתחדש התירא בקשירה לצורך מצווה.

ורש"י במתני' פירש וקושרין קשר שאינו של קיימא אפילו לכתחילה. ומודדין להתלמד על דבר הוראה'. והועתק בר"י מלוניל ורי"ד ונימוקי יוסף וריבב"ן ורע"ב שם, וכעין זה פירש רש"י בדף קכ"ו ב' - וקושרין קשר שאינו של קיימא לכתחילה. ומודדין מקווה ומטלניות', והועתק בר"ן על הרי"ף [ונימוקי יוסף וריבב"ן] שם.

ומדנקטי רש"י ודעימיה צורך מצווה רק במדידה, וסתמו בקשירה דהיינו אינו של קיימא לכתחילה, לכאורה משמע דהתירא דקשירה היינו בקשר שאינו של קיימא כלל, ומהך מעשה ילפינן התירא דקשירה שאינה של קיימא כלל, וכעין הקשרים שנתבארו קי"א ב' קושרת אשה מפתח חלוקה וכו', [ואף דבדף קי"ב א' הקשו דמפתח חלוקה פשיטא דשרי לקשור, צריך לומר שלא הקשו אלא בקשר שהרגילות לקשרו ולהתירו תמיד, ועוד אפשר שהקשו שם דנילף מפתח חלוקה מרצועות מנעל וסנדל דתנן התם], ולפי זה לא מצאנו התירא כלל בקשירה לצורך מצווה.

וכן פשיטא ליה לשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן רט"ו - דלא אשכחן התירא בקשירה לצורך מצווה, [ולכאורה כן משמע בתוס' עירובין צ"ז א' ד"ה אביי - שלא התירו קשירת תפילין לצורך הצלתן לר' מאיר, אלא בעניבה שיכול לפתחה בידו אחת, ולא בקשר גמור שיכול לפתחו בידו אחת, אף דשרי לר' מאיר מדאורייתא כדתנן קי"א ב'].

אמנם בפירוש המשנה להרמב"ם כתב להדיא דהתירא דקשירה היינו לצורך מצווה, וכן פסק הרמב"ם בחיבורו

דהמותח חוט של תפירה חייב משום תופר, אף שהוא תפור מקודם, ואפשר דהוא הדין דהמהדק קשר רפוי לכולי עלמא חייב, [ויש לעיין אם הוא הדין כשמרפה הקשר יתחייב משום מתיר].

הבית יוסף העתיק בשתיקה דברי השבלי הלקט שפסק כר' מאיר, ולכאורה מבואר דנקט כדעת הריטב"א ודעימיה דקיימא לן כר' מאיר, [ואפשר שדייק כן הב"י גם מהרי"ף והרא"ש שהעתיקו ר' מאיר דמתני' בשתיקה], ובדרכי משה תמה על זה דאין הלכה כר' מאיר, ומבואר דפשיטא ליה כדעת הרמב"ם ודעימיה שלא פסקו כר' מאיר, וכן נקט הביאור הלכה בסעיף א', ולדינא אין נפקא מינה כל כך בכל זה שגם לר' מאיר אסור מדרבנן כמו שנתבאר, [ואפשר שמהאי טעמא לא הביא הב"י דין זה בשולחן ערוך].

בענין קשר לצורך מצווה

[ו] תנן בדף קנ"ז א' 'ומעשה בימי אביו של רבי צדוק ובימי אבא שאול בן בטנית וכו' וקשרו את המקדה בגמי וכו' ומדבריהם למדנו שפוקקין ומודדין וקושרין בשבת'.

ומבואר בגמ' שם [ע"ב] דהיתר מדידה היינו דווקא לצורך מצווה, והיתר פקיקה משמע בדף קכ"ו ב' דהיינו אף שלא לצורך מצווה, [וכן כתבו תוס' שם ובדף קנ"ז ב'], ובהיתר קשירה לא נתפרש אם הוא לצורך מצווה [וכמובן דהיינו בקשרים האסורים מדרבנן] או לא.

והנה במתני' שם תנן לפני המעשה 'ופוקקין את המאור ומודדין את המטלית ומודדין את המקווה, ומעשה בימי וכו', ולכאורה נקיט כל הדינים שגלמדו מהמעשה, ומדלא תנן גם וקושרין לצורך מצווה -

ובמקום צער לא גזרו, ובפשטות לשון הרמ"א לכאורה יש מקום לומר - דכל קשר דרבנן מותר במקום צער, וזה צריך עיון דאטו כל האיסורים דרבנן הותרו במקום צער, וברור דאין כוונת הרמ"א להקל אלא באופן שהחמיר השלטי גבורים - דכל קשר חיישינן שהוא קשר אומן ואסור לקשרו ולהתירו אפילו ליומו, וזה כתב הרמ"א דבמקום צער אפשר להקל בזה, וכן מדוקדק בלשון הרמ"א שכתב 'ומותר להתירו', דלא הותר אלא להתיר קשר בזה במקום צער ולא כל הקשרים דרבנן, וכן כתבו הגר"ז ושולחן עצי שיטים להדיא, וכן משמע בחיי אדם, [ועיינן עוד בביאור הגר"א שכתב מקור לדינא דהרמ"א מצידת פרעוש, וכנראה כוונתו דשם חזינן שפעמים הקלו לצורך צער].

בענין קשר באוכלי בהמה

[ח] איתא בדף ק"ב א' דנפסקה רצועת סנדלו של ר' ירמיה בכרמלית, ואמר לו ר' אבהו 'שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכרוך עילויה'.

ומה שאמר לו ליטול דווקא דבר הראוי למאכל בהמה, פירש רבינו חננאל דהיינו משום שאינו מוקצה, וכן פירש רש"י והועתק בר"י מלוניל וריטב"א ור"ן ונימוקי יוסף וריבב"ן.

ולא נתפרש בגמרא אם קשר הגמי או שרק כרכו על הסנדל, ולכאורה וודאי יתיר הגמי למחר ויקשור ברצועת עור, ואם כן פשוט שמותר לקשרו, וכן סתם הריטב"א.

הרמב"ם בפרק י' הלכה ד' כתב 'כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת, לפיכך אם נפסקה רצועת סנדלו בכרמלית נוטל גמי לח הראוי למאכל בהמה, וכורך עליו וקושר הגמי'.

פרק י' הלכה ו' 'מותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצווה, והועתק בספר הבתים ובמאירי כאן, ופשוט דהיינו בגוונא דנאסר מדרבנן [וכגון קשר אומן להרמב"ם], דאי לאו הכי גם בלא צורך מצווה שרי, [וכן נקט המגיד משנה שם ונקט כן גם בדעת רש"י], וכן פשיטא להו לרמב"ן במלחמות ולרשב"א עירובין צ"ז א' דקשרים האסורים מדרבנן הותרו לצורך מצווה, [ועיינן עוד בדברי הריטב"א שם].

[ועיינן עוד בראב"ה סימן שע"ז שכתב דבלא מצווה אסור לקשור ולפקוק לחנם דטירחה שלא לצורך היא, ואפשר שכן דעת ר' נתן אב הישיבה שסתם דכולה מתני' לצורך מצווה, ולשיטה זו לכאורה לא אשכחן התירא בקשרים שנאסרו להדיא מדרבנן].

המור פסק דקשר האסור מדרבנן מותר לקשרו לצורך מצווה, [והבית יוסף שם נקט כן גם בדעת רש"י], וכן פסק השולחן ערוך בסעיף א', והבית מאיר דייק בדברי רש"י והרע"ב דליכא התירא לצורך מצווה, [ודייק כן גם בדעת תוס' בדף קכ"ו ב' - שכתבו דבפקיקה לא נקטינן שהותר רק לצורך מצווה, כיון שדמי לאיסור דאורייתא דבונה, ובקושר נמי דמי לקשר דאורייתא, ואולי יש לדחות דבקושר בלאו הכי יש גם קשרים המותרין, ועיינן תוס' יו"ט במתני'], והמשנה ברורה סק"א הביא דברי הבית מאיר.

בענין קשר במקום צער

[ז] הרמ"א בסעיף א' אחר שהביא חומרת השלטי גבורים - דכל קשר חיישינן שהוא קשר אומן ואסור לקשרו ולהתירו, כתב 'ומכל מקום נראה דבמקום צער אין לחוש ומותר להתירו, דאינו אלא איסור דרבנן

ומבואר שפירש הרמב"ם דמה שאמר לו ליטול דווקא דבר הראוי למאכל בהמה, היינו משום שמותר לקשרו בשבת, והועתק בספר הבתים ובמאורות ובאהל מועד ובארחות חיים וכל בו, וכן כתב ר"א מן ההר בסוכה ל"ג ב', [ולשיטת הרמב"ם אתי שפיר טפי שהביאו מעשה דר' ירמיה בסוגיין].

ובטעם הדבר שמותר לקשור דבר הראוי למאכל בהמה, כתב באהל מועד דהיינו משום - שאינו מבטל דבר הראוי לאכילה להיות קשר של קיימא, [ועיין שם שכתב להתיר גם באוכלי אדם], ולפי זה לכאורה קא משמע לן דבזה אין צריך לחוש כלל שיקשור לקיימא, ואם יבטלנו להדיא אפשר שבטלה דעתו.

והיה מקום לומר דאזיל בזה הרמב"ם לשיטתו דליכא איסורא בקושר לזמן בינוני, אמנם באהל מועד נקט להדיא דרק קשר העשוי להתירו ביומו מותר, ומבואר דנקט דבסתמא הקושר באוכלין יתירנו ביומו, ולפי זה בגוונא שהרגילות לקשור אוכלין ליותר מיומו אסור לשיטתו.

ולפי זה אם יקשור קשר אומן דאסור מדרבנן להרמב"ם גם בשאינו של קיימא, אסור גם באוכלי בהמה, [וכן מוכח לשיטת הרמב"ם שכתב בפרק י' הלכה ו' דמותר לקשור קשר שאינו של קיימא לצורך מצווה, ומקורו מהא דדף קנ"ז שקשרו את המקדה בגמי, וכתב שם הרמב"ם בפירוש המשנה דנקט גמי משום שאינו של קיימא, ועל כרחך שהוצרכו שם לקשר אומן והותר רק לצורך מצווה].

והנה רש"י בדף קנ"ז ב' כתב דהא דקשרו שם את המקדה בגמי, היינו משום 'שראוי למאכל בהמה, ולא

מבטיל ליה להיות קשר של קיימא, [אי נמין דמנתק כשיבש'.

ועיין בנימוקי יוסף ריבב"ן ורע"ב שהעתיקו רק פירוש הראשון ברש"י, ואולי לא גרסי פירוש השני.

ולפירוש הראשון ברש"י לכאורה משמע דשרי לקשור אוכלי בהמה, אמנם אפשר דדווקא במעשה דהתם שלא הוצרכה הקשירה אלא לשעתה, אם יקשור באוכלי בהמה לא יבטל הקשר ויתירנו מיד, אבל בקשירה הנצרכת לזמן בינוני אין ראייה להתיר.

[ועיין עוד בדברי הראב"י סימן רמ"ד שכתב במעשה דר' ירמיה 'וכריך עליה וקושרו דהא חזי למאכל בהמה', ולכאורה משמע דפירש כהרמב"ם דהיתר הקשירה משום שראוי למאכל בהמה, אמנם למה שנתבאר לכאורה אין ראייה דכל קשירה מותרת במאכל בהמה, ואפשר דדווקא בסנדל תלינן שלא יבטלנו].

העולה ממה שנתבאר: דשיטת הרמב"ם וכמה ראשונים - דבאוכלי בהמה תלינן בסתמא שאינו קשר של קיימא, ובשאר ראשונים אין גילוי לזה ולכאורה הכל לפי העניין, [ועיין עוד בכסף משנה בשם הרמ"ך שכתב על דברי הרמב"ם שם - דהוה ליה למימר 'אבל בחצר אסור דילמא מבטל ליה והוי קשר של קיימא', ולשונו לכאורה נראה דפליג רק בקושר סנדלו בחצר, ואולי פליג לגמרי אהתירא דאוכלי בהמה וסבר דרק בכרמלית הותר].

החיי אדם כלל כ"ז סעיף ח' כתב דאוכלי בהמה מותר לקשרן בשבת, משום 'דלא שייך בו קשר של קיימא', ונקט שם

לשאר השיטות, והרמ"א חשש גם לשיטת רש"י, והמשנה ברורה סקל"ד חשש גם לשיטת היראים, ואם כן לדינא אנו חוששין לכל השיטות:

וכל קשר שאינו מתירו ביומו [או תוך שבעה ימים] אנו חוששין לאסור - משום שיטת רש"י.

וכל קשר אנו חוששין שהוא מעשה אומן [ואפילו מתירו ביומו אסור] - משום שיטת הרי"ף והרמב"ם.

וכל קשר שיש צד שימלך עליו וישאר לעולם אנו חוששין לאסור [ואפילו מתירו ביומו] - משום שיטת היראים.

(ד) קיימא לן דעניבה מותרת לכתחילה ואפילו קושרה לעולם, ובדברי הראשונים נראה שאינו קשר גם לשאר דיני התורה. (סק"ג).

(ה) נחלקו הראשונים בדין עניבה על גבי קשר אם דינו כקשר [הדיוט] או כעניבה, ולדינא המשנה ברורה החמיר בזה, והתיר רק כשדעתו לפתוח ביומו. (סק"ד).

(ו) קשר קשר אחד ואחר כך תחב ראשי החוט בתוך הקשר, דינו כעניבה על גבי קשר, והיינו בגוונא שמתקיים. (סק"ד ובהערה).

(ז) קשר שעל גבי עניבה - וכגון שקשר העניבות עצמם על העניבה, דינו כקשר על גבי קשר גמור, ואסור לקשרו אפילו ליומו. (סק"ד ובהערה).

(ח) נחלקו הראשונים בדין קשר שיכול להתירו בידו אחת - אם אסור לדינא מדאורייתא או לא, ומדרבנן לכולי עלמא אסור. (סק"ה).

דהיינו בגמי לח וכדומה דמינתק כשיבש, [ונראה שם דמקורו בדברי רש"י קנ"ז ב' לגירסא הישנה דלא גרסי אי נמי], והביאו המשנה ברורה סקל"ד, והאריך בזה בביאור הלכה שם [-ודקדק בדברי רש"י קנ"ז ב' לגירסא הישנה ובדברי הרמ"ך - דפליגי על הך התירא], ובסימן שכ"ד סקי"ב כתב המשנה ברורה דלדינא אין להקל בזה, [ונקט שם דהרמ"א שכתב דהתרת פקיעי עמיר היינו בקשר שאינו של קיימא - הוא דלא כהרמב"ם, וכן כתב בהגהות הגרעק"א שם בשם מהריק"ש, ולפי מה שנתבאר בשם האהל מועד דכל אוכלי בהמה שרי משום שאינו קשר של קיימא אין ראיה לזה].

דינים העולים

[ט] סיכום הדינים שנתבארו.

לשיטת הרי"ף והרמב"ם:

(א) כל קשר שהוא קיים לעולם והוא מעשה אומן חייבין עליו חטאת, וגדר מעשה אומן לכאורה היינו בסוג הקשר, ובשלטי גבורים חשש שהוא כל קשר חזק [-שאינו עניבה על גבי קשר], וכן פסק הרמ"א. (סק"א).

(ב) קשר שהוא קיים לעולם והוא מעשה הדיוט אסור מדרבנן, וכן קשר שהוא מעשה אומן אפילו שמתירו ביומו אסור מדרבנן, [ולדעת כמה ראשונים גם קשר שהוא מעשה הדיוט וקשרו לזמן ארוך קצת אסור מדרבנן, ובדברי הרי"ף והרמב"ם לא נראה כן]. (סק"ב).

העולה לדינא משיטות הראשונים בסוגיין:

(ג) השולחן ערוך בסימן שי"ז סעיף א' פסק כשיטת הרי"ף והרמב"ם ולא חשש כלל

ט) נחלקו הראשונים אם מותר לקשור קשר דרבנן לצורך מצווה, והשולחן ערוך התיר בזה, והמשנה ברורה הביא שיטות המחמירים בזה. (סק"ו).

י) לא מצינו התירא בקשר דרבנן במקום צער, והרמ"א הקל בקשר על קשר

שקשרו ליומו במקום צער. (סק"ז).

י"א) שיטת הרמב"ם וכמה ראשונים דקשר באוכלי בהמה תלינן בסתמא שאינו קשר של קיימא, ובשאר ראשונים אין גילוי לזה - ולכאורה הכל לפי העניין, והמשנה ברורה כתב דלדינא אין להקל בזה.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

לזכר עולם יהיה צדיק. הגאון הגדול ר' דוד יהודה ב"ר שלמה בורשטיין זצ"ל, מחבר הספר הנפלא והמתוק "זמנים כהלכתם". נלב"ע יום ש"ק וירא י"ז מרחשוון תשפ"ב. ספרו הוא אור לדרכנו בכל ענייני זמני היום. ועצה טובה למי שרוצה להבין ולדעת בעניינים אלו, ללמוד את הספר הנ"ל מתחילתו ועד סופו.

האם יש ענין לקרות ק"ש בלא ברכותיה קודם הנץ

להתפלל עם הנה"ח, דכתיב ייראוך עם שמש, מתי מתייראין ממך, כשמוראך מקבלין עליהם בק"ש, עם שמש, לומר כהשמש יוצא היינו עם הנה"ח. עכ"ל רש"י.

(ב) ובהגהות הב"ח הקשה סתירה בדברי רש"י, דלקמן כ"ט ע"ב פירש"י, ייראוך עם שמש זו תפילת יוצר, ולהיפך מדבריו כאן שפירש אק"ש, עכ"ד הב"ח, ומבואר שהבין מדברי רש"י כאן, דק"ש היא הנקראת יראה, ועליה נאמר ייראוך עם שמש, וא"כ הלשון ייראוך עם שמש מתפרש, שתהא היראה סמוכה להנץ החמה מלפניו.

(ג) ואמנם יותר מזה יש להקשות, שבדברי רש"י כאן עצמו יש סתירה בלשונותיו, שהרי תחילת לשונו, מאי קראה דמצוה להתפלל עם הנה"ח, משמע להדיא, שהמצוה היא שהתפילה תהיה עם הנה"ח ולא ק"ש. וכן סוף לשונו, שכתב עם שמש כשהשמש יוצא דהיינו עם הנה"ח, משמע דהלשון עם שמש, מתפרש לאחר יציאת השמש, ולא קודם לה, ולאידך גיסא בלשון רש"י, "כשמוראך מקבלין עליהם, דהיינו מלכות שמים שמקבלין עליהם בק"ש", מתבאר להדיא כהבנת הב"ח.

(ד) ועל כרחנו צריכין אנו לפרש בדברי רש"י, דק"ש ותפילה שניהם נקראים יראה. (וכן מפורש בתר"י כאן ששניהם בכלל יראה

שאלה. מי שהשכים קודם הנץ החמה, ומאיזה טעם שהוא אינו מתפלל כוותיקין, האם ראוי לו לקרות ק"ש בלא ברכותיה קודם הנץ החמה, או"ד אין בזה צורך.

תשובה. כדי לברר שאלה זו, צריכין אנו לברר מה היא המעליותא דוותיקין, אשר מן העיון בסוגיא עולה שנחלקו בזה הראשונים. י"א שהמעליותא היא להתפלל שמו"ע תיכף בהנה"ח, לקיים ייראוך עם שמש, אלא שממילא צריך לקרות ק"ש קודם הנץ כדי לסמוך גאולה לתפילה, אבל אם באנו לדון במצוות ק"ש מצד עצמה, אין מעליותא לקרותה דווקא קודם הנץ, וי"א להיפך, שהמעליותא היא לקרות ק"ש וברכותיה קודם הנץ, אלא שמאחר שצריכין לסמוך גאולה לתפילה, ותפילת י"ח עיקר זמנה דווקא לאחר הנץ, על כן בהכרח צריך להתחיל תפילת י"ח מיד בהנץ, אבל אם באנו לדון בתפילת י"ח מצד עצמה, אין מעליותא להתפלל בדווקא תיכף אחר הנץ החמה. וכך הצעת הדברים.

(א) ברכות ט' ע"ב, א"ר יוחנן ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה, תנ"ה ותיקין היו גומרין אותה עם הנה"ח כדי לסמוך גאולה לתפילה, ונמצא מתפלל ביום, אר"ז מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים, וז"ל רש"י, מאי קראה, דמצוה

יעו"ש), ק"ש שהיא קבלת עול מלכות שמים, זה הוא קבלת עול היראה, והתפילה היא היראה עצמה, וכך מתפרש לשון רש"י, מתי מתייראין ממך - בתפילה - כשקבלו עול מוראך בק"ש. והלשון עם שמש מתפרש בין לפני הנץ בין לאחריו, ולפ"ז בין ק"ש ובין תפילה, צריכין להיות סמוכין להנץ, ק"ש סמוכה לו מלפניו והתפילה מאחריו. ומה שאמרנו שתפילה נקראת יראה, כן מפורש בגמ' לקמן ל' ע"ב על המשנה אין מתפללין אלא מתוך כובד ראש, ויליף לה בגמ' מדכתיב עבדו את ה' ביראה, פירש"י תפילה שהיא במקום עבודה עשו אותה ביראה עכ"ל. ובוה נתיישב הסתירה שהקשה הב"ח מדברי רש"י בדף כ"ט.

ה) אכן רבינו יונה כאן מאריך לפרש, שכל ענין כוונתיקין הוא לקרות ק"ש קודם הנץ, ואע"פ שהפסוק ייראוך עם שמש מתפרש לדעתו על תפילה ולא על ק"ש, אכן דעתו היא שהלשון עם שמש אין פירושו תיכף אחר הנץ, אלא לאחר שנתפשט השמש בעולם, וק"ש מצד עצמה אי"צ לקרותה דווקא סמוך להנץ, דק"ש מצד עצמה עיקר זמנה לכתחילה משיכיר את חבירו ברחוק ד"א עד הנץ, ובדיעבד עד ג' שעות, אלא דלפי שמצוה לסמוך גאולה לתפילה, וזמן תפילה דווקא אחר הנץ, לכן ראוי לקרות ק"ש סמוך להנץ מלפניו, כדי שיסמוך את התפילה אליה תיכף בהנץ.

ו) ונמצא לפ"ד רבנו יונה, דק"ש מצד עצמה אין זמנה דווקא סמוך להנץ, אלא קודם הנץ, ותפילה מצד עצמה אין מעליותא שתהיה סמוכה להנץ, אלא לאחר הנץ, אלא דלפי שמצוה לסמוך גאולה לתפילה, אין דרך לקיים זאת אלא ע"י שיקרא ק"ש סמוך להנץ מלפניו, ותפילה מיד לאחר הנץ, וזו היא מעלת כוונתיקין, ועפ"ז מפרש רבינו יונה את

המשנה בדף כ"ב ע"ב, ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות עד שלא תהא הנה"ח, יעלה ויתכסה ויקרא, ואם לאו יתכסה במים ויקרא, ומפרש רבינו יונה, שיקרא ק"ש בברכותיה במים, ואח"כ יעלה ויתכסה ויתפלל, ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה, יותר ראוי לחוש לקרות ק"ש בזמנה. והעולה מזה הוא, שדעתו שחובה לקרות ק"ש קודם הנץ. משא"כ סמיכת גאולה לתפילה, אינה חובה גמורה. [ובסוף דבריו כתב רבינו יונה, שהחובה לקרות ק"ש קודם הנץ, היא דווקא למי שרגיל להשכים, ובפרט זה הארכנו בעה"י במאמר הקודם].

הקדמנו להביא את שיטת רבינו יונה, מפני ששיטתו ברורה ומפורשת לפני כל הקורא את דבריו, אבל שאר ראשונים, צריך עיון ודקדוק בדבריהם להבין את כוונתם.

ז) ועתה נבאר אי"ה שיטת תוס' ורא"ש, זה לשון התוס' (ט: ד"ה לק"ש) וי"ל דוודאי זמן ק"ש מתחיל לאחר עמוד השחר, וזמנו עד ג' שעות, ומיהו מצוה מן המובחר כוונתיקין, סמוך להנץ החמה, כדי לסמוך גאולה לתפילה, ואפילו ותיקין נמי מודו לר' יהושע, שאם לא קרא קודם הנה"ח, דיכול לקרות עד שלש שעות, וע"ז אנו סומכין. עכ"ל התוס'. המדקדק בדבריהם יראה, שלענין ק"ש מצד עצמה, אין נפ"מ אי קורא קודם הנץ או לאחר הנץ עד סוף שלש שעות, וכל ענין כוונתיקין הוא כדי לסמוך גאולה לתפילה, ואם תשאל ומי שקורא ק"ש לאחר הנץ, וכי אינו סומך גאולה לתפילה? ובע"כ צריך לפרש בדברי התוס', דבתפילה יש מעליותא להתפלל תיכף אחר הנץ לקיים ייראוך עם שמש. והרוצה לקיים זאת צריך לקרות ק"ש וברכותיה לפני הנץ, כדי לסמוך גאולה לתפילה, אבל מי שאינו חפץ או אינו יכול לקיים את המעליותא של ייראוך עם

קורא אותה, וכל ענין כוונתיקין הוא מפני שזמן תפילה לכתחילה סמוך להנץ החמה.

(ט) אלא שבדברי הרא"ש נוסף, לפרש את המשנה בדף כ"ב ירד לטבול וכו', וכבר הבאנו בעה"י את דברי רבינו יונה, שמפרש שאם אינו יכול לעלות ולהתכסות, קורא ק"ש בברכותיה בתוך המים, ואח"כ עולה ומתכסה ומתפלל, ואע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה, קריאת ק"ש בעונתה עדיפא לן, ואמנם זה יש לו מקום לדעת רבינו יונה, שהוא סובר דענין מעלת כוונתיקין הוא, כדי לקרות ק"ש קודם הנץ ולסמוך אח"כ גאולה לתפילה, אבל לדעת תוס' ורא"ש, שענין כוונתיקין הוא כדי להתפלל תיכף לאחר הנץ. לפ"ז א"א לפרש כדברי רבינו יונה, כי אם משתהה עד שיעלה ויתכסה, הרי יאחר את זמן הנץ, ואם יש לו פנאי לעלות ולהתכסות ולהספיק את התפילה בשעת הנץ, למה לא יעלה ויתכסה לפני ק"ש.

(י) ובהכרח שהרא"ש מפרש שאם אין לו פנאי לעלות ולהתכסות, אז קורא ק"ש בברכותיה ומתפלל תפילת הלחש הכל בתוך המים, ואע"פ שהוא ביחידות ובלא תפילין, ושלא בדרך כבוד, מעלת ייראוך עם שמש עדיפא לן, ומכאן הוא מקור דברי הביאור הלכה הידועים (סי' נ"ח ס"א ד"ה ומצוה מן המובחר) שהזהירים לקרות כוונתיקין, מותר להם להתפלל ביחידות אם אין להם מנין, ואפילו בלא תפילין, ואין לזה מקור אלא לפי דרכם של תוס' והרא"ש, אשר כפי הנראה, זו היא השיטה העיקרית להלכה, כי כן העתיקו טור ושו"ע סי' נ"ח, וכן נראה מדברי הרשב"א (ח:).

(יא) ולפי שיטת תוס' ורא"ש, אין לנו שום מקור שיש רשות שלא לסמוך גאולה לתפילה, ומה שכתבו רבינו יונה והרמב"ן שסמיכת גאולה לתפילה אינו חיוב גמור, זה

שמש, קורא ק"ש לאחר הנץ החמה, ומתפלל תיכף לאחר ק"ש, ונמצא דלשיטת התוס' כל אדם סומך גאולה לתפילה, ואין לנו שום מקור לומר שהיה בימי חז"ל מי שאינו סומך גאולה לתפילה, וכתבו התוס' שע"ז אנו סומכין. ר"ל שמנהגנו לקרות ק"ש ולהתפלל לאחר הנץ, כי כל הענין הוא לכוין להתחיל תפילת הלחש תיכף בהנץ, ומאחר שאין אנו יכולין לכוון לעשות כך, מעתה אין מניעה מלקרות ק"ש ולהתפלל לאחר הנץ. וכך מתבאר מסוף דברי התוס', שכתבו לענין המבואר ביומא ל"ז, דשאר עמא דבירושלים היו קורין ק"ש כשהיו ניצוצות יוצאין מן הנברשת, וביארו התוס' בזה"ל, וי"ל דאותו זמן הוקבע לציבור לפי שלא היו יכולין להקדים ולמהר כוונתיקין, כי רוב בנ"א אינם יכולין לכוון אותה שעה. עכ"ל. הרי להדיא כמו שנתבאר, שמי שאינו יכול לכוון השעה, מעתה לא אכפת לן אם יקרא ק"ש לאחר הנץ, כי אם באנו לדון על ק"ש מצד עצמה, אין שום מעליותא לקרותה קודם הנץ, והרי דבריהם להיפך מדברי רבינו יונה.

(כ) וכך הם גם דברי הרא"ש סי' י', וזה לשונו, ומודה אביי דתחילת זמן קריאה הוא משיכיר בין תכלת ללבן כסתמא דמתניתין, ונמשך הזמן עד סוף שלש שעות, כדמוכח לקמן בסוף מי שמתו, דקתני מתניתין ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא יהא הנה"ח, יעלה ויתכסה ויקרא, ואמרינן עלה בגמ' לימא תנן סתמא כר"א דאמר עד הנה"ח, אפי' תימא כו' יהושע וכוונתיקין וכו', אלמא משמע בהדיא דוונתיקין סברי כר' יהושע אלא דממהרים לקרותה עד הנה"ח כדי לסמוך גאולה לתפילה בהנץ החמה, עכ"ל הרא"ש. המדקדק בדבריו יראה, שדעתו ככל דברי התוס', דק"ש מצד עצמה אין נפ"מ מתי

נכון רק לפי שיטתם, אבל לדעת תוס' ורא"ש (שהיא העיקרית להלכה), פשוט שסמיכת גאולה לתפילה חיוב גמור, ואין לשום אדם רשות לפטור את עצמו ממנה.

יב) ועתה נבוא אי"ה לבאר את דעת הרמב"ן במלחמות, ולכאורה יש סתירה בדבריו, שבתחילת דבריו כתב וז"ל, אבל לק"ש עדיין צריך לאחר עד כדי שיהא גומרה עם הנץ החמה ויתפלל ביום, דשמעת מינה בהדיא דמשום דבעינן תפילה ביום וקרא נמי דר"ז לתפילה הוא. עכ"ל. והרי דבריו ככל דברי תוס' והרא"ש הנ"ל, שענין כוונתיקין הוא כדי לקיים ייראוך עם שמש, ולהתפלל בתחילת היום.

אבל בהמשך דבריו האריך הרמב"ן לבאר, שאם קרא ק"ש בתחילת זמנה ולא סמוך לפני הנץ, ואח"כ התפלל ביום, יצא י"ח אלא שלא קיים מצות סמיכת גאולה לתפילה, וכך היה מנהג חכמים שלא לסמוך גאולה לתפילה, לפי שהוא שבח גדול, ודבר שא"א לקיימו בכל יום, ע"ש שהאריך בזה, ואם איתא דס"ל כתוס' והרא"ש, למה היה מנהג חכמים שלא לסמוך גאולה לתפילה? ומי המונע מלקרות ק"ש לאחר הנץ, ולסמוך גאולה לתפילה. ובהכרח שדעת הרמב"ן ששני הדברים אמת, דק"ש מצד עצמה זמנה לכתחילה קודם הנץ, ותפילה זמנה לכתחילה דווקא לאחר הנץ, ועל כן מי שיכול לכוון לסיים ק"ש וברכותיה בדיוק בזמן הסמוך לפני הנץ, ולהתחיל להתפלל מיד לאחר הנץ, הוא יכול לסמוך גאולה לתפילה, ומי שאינו יכול לכוון כך, קורא ק"ש בתחילת זמנה, שהוא זמן רב לפני הנץ, ומתפלל לאחר הנץ, ואינו סומך גאולה לתפילה, וכך היה מנהג רוב החכמים.

יג) והנה לעיל אות ד' ביארנו בעה"י בדעת

רש"י, כעין מה שנתבאר כאן בדעת הרמב"ן, ששני העניינים אמת, שיש מעליותא בק"ש לקרותה קודם הנץ, ומעליותא בתפילה להתפלל תיכף אחר הנץ, אכן אינו שוה, כי לדעת הרמב"ן אין מעליותא בק"ש מצד עצמה לקרותה דווקא סמוך לפני הנץ, אלא מצד עצמה שפיר אפשר לקרותה מתחילת זמנה (משיכיר) עד הנץ, והמעליותא לקרותה סמוך להנץ הוא רק כדי לסמוך גאולה לתפילה, אבל לדעת רש"י, קרא דייראוך עם שמש נדרש גם על ק"ש, שראוי לקרותה בדווקא סמוך לפני הנץ.

יד) וכדעת רש"י מתבאר גם מהרמב"ם, שכתב (פי"א מק"ש הי"א), ואיזה הוא זמנה ביום, מצוותה שיתחיל לקרות קודם הנה"ח, כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנה"ח וכו' (הי"ב), מי שהקדים וקרא ק"ש של שחרית אחר שעלה עמוה"ש, אע"פ שהשלים קודם הנה"ח, יצא ידי חובתו. עכ"ל. הרי מפורש שק"ש מצד עצמה, זמנה לכתחילה דווקא סמוך לפני הנה"ח, ולא לפני כן, ובהלכות תפילה (פ"ג ה"א) כתב, תפילת השחר מצוותה שיתחיל להתפלל עם הנה"ח עכ"ל, והרי דבריו מפורשים כדעת רש"י.

טו) סיכום הדברים, א. דעת רש"י והרמב"ם שיש מעליותא בק"ש לקרותה סמוך לפני הנץ ולסיים עם הנץ, ויש מעליותא בתפילה להתחיל מיד לאחר הנץ, וענין כוונתיקין הוא לקיים שתי מעלות אלו.

ב. דעת רבינו יונה שהמעליותא היא בק"ש לקרותה קודם הנץ, ולא דווקא סמוך לו, אלא כל הזמן דמשיכיר עד הנץ זה הוא זמן ק"ש לכתחילה, ותפילה זמנה לכתחילה לאחר הנץ, ואין מעליותא להתפלל דווקא סמוך לאחר הנץ, ומעלת הויתיקין היא שהם

לדון אלא לדעת רש"י והרמב"ם, שסוברים שיש מעליותא לקרות ק"ש סמוך להנץ, ומתקיים בזה ייראוך עם שמש, וזה אפשר שהוא מתקיים גם בק"ש בלא ברכותיה. אכן כמובן שאין לזה שום הכרח, ובוודאי יש מקום לומר שהמעליותא היא רק בק"ש כתיקונה בברכותיה.

יז) ועל כן לענין הלכה נראה ברור שאין שום ענין לקרות ק"ש בלא ברכותיה קודם הנץ, כי כך מתבאר מדברי כמעט כל הראשונים, ומכללם הרא"ש ודעימיה שהלכה כמותם, ואין לנו שום מקור ברור לומר שיש חולק עליהם. ודברינו דלא כהגר"ז, שכתב שנכון לחוש ולקרות לפחות פרשה ראשונה קודם הנץ, ודבריו תמוהים, כי נראה מדבריו שלמד זאת מדברי רבינו יונה, שכתב בסוף דבריו שמי שאינו יודע לכוון זמן הנץ, יקרא לפחות פרשה ראשונה קודם הנץ. אכן ברור לפני המעיין, שדבריו הם לקרותה בברכותיה, ולא נתקבלו דברי הגר"ז על דעת הבאים אחריו, כי רבינו המ"ב לא העתיקו, וכן דעת גדולי הוראה בדורנו, שאי"צ לחוש לזה.

יח) ומה שהביא הגר"ז מדברי הב"י ס"ס מ"ו, בעניותנו זו ראייה לסתור, וכך הצעת הדברים. לענין התפילה "רבון כל העולמים" שאומרים לפני תחילת שחרית, ואומרים בה פסוק ראשון של ק"ש. דעת הרא"ה והרמב"ן שלא לומר את כל הפסוק, אלא "ואומרים ה' אליקנו ה' אחד", מפני שאם יאמרו כל הפסוק, יצאו י"ח ק"ש מדאורייתא. ואין ראוי לצאת י"ח ק"ש דאורייתא אלא בברכותיה. וע"ז השיב הב"י ליישב את המנהג, שעושין כן כדי לצאת י"ח ק"ש דאורייתא קודם הנץ. וכל האחרונים חלקו על תירוצו של הב"י, וכתבו ליישב את קושיית הרמב"ן והרא"ה, שאין מכוונים לצאת באמירה זו. עיי"ש בב"ח ומג"א

סומכים גאולה לתפילה, ולכן קורין ק"ש סמוך לפני הנץ, ומתפללין תיכף לאחר הנץ.

ג. דעת תוס' ורשב"א ורא"ש וטור ושו"ע, שהמעליותא היא להתפלל תיכף אחר הנץ, אבל ק"ש מצד עצמה אין נ"מ מתי קורא אותה, אלא שכל אדם צריך לסמוך גאולה לתפילה, ומעלת הוותיקין היא, שהן קורין ק"ש סמוך לפני הנץ, כדי להתפלל תיכף אחר הנץ, וזו היא השיטה העיקרית להלכה.

ד. דעת הרמב"ן, שזמן ק"ש לכתחילה הוא לפני הנץ, ולא דווקא סמוך לו, אלא כל הזמן משיכיר עד הנץ הוא זמן ק"ש לכתחילה, וזמן תפילה לכתחילה תיכף לאחר הנץ, ומעלת הוותיקין היא שקראו ק"ש סמוך לפני הנץ, והתפללו תיכף לאחר הנץ, כדי לסמוך גאולה לתפילה, ורוב החכמים שלא היו יכולים לכוון כן, קראו ק"ש בתחילת זמנה, והתפללו לאחר הנץ, ולא סמכו גאולה לתפילה.

יז) ועתה נשוב אי"ה לנידון שאלתנו, אם יש ענין לקרות ק"ש בלא ברכותיה קודם הנץ. הנה לשיטת תוס' ורא"ש שהיא העיקרית להלכה, פשוט שאין בזה שום ענין, דהא לדעתם כל מעלת וותיקין הוא להתפלל תיכף אחר הנץ בסמיכת גאולה לתפילה, וגם לשיטת רבינו יונה, פשוט שאין בזה ענין, שהרי מקורו מהמשנה ירד לטבול וכו', ושם מבואר לשיטתו שקורא ק"ש בברכותיה קודם הנץ, ואינו סומך גאולה לתפילה, ומניין לנו לקרות ק"ש בלא ברכותיה, אדרבה פשוט שמדובר לקרות ק"ש כתיקונה בברכותיה, וכן לדעת הרמב"ן, הלא ברור מדבריו, שרוב החכמים היו קורין ק"ש בברכותיה קודם הנץ, ולא סמכו גאולה לתפילה, ולא עלה על הדעת לקרותה בלא ברכותיה, ולא נשאר לנו

והגר"א ומ"ב, ומעתה אם באנו לחוש לדברי שמהלכה שם כדברי כל האחרונים. ואדרבה, ב"י, די לקרות פסוק ראשון. אכן ברור אין ראוי לצאת י"ח ק"ש בלא ברכותיה.



הרב יוסף יהודה ועקנין

עניני בן ל"ה שנה - ליקוטים מש"ס ופוסקים

הנושאים בקצרה:

- א. מי שלא חטא רוב שנותיו - שוב אינו חוטא.
- ב. 'אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם' - שלא מגיעים לל"ה שנה.
- ג. מי שהוא בן יותר מל"ה שנה - לא יתכן שהוא עדיין 'קטן'.
- ד. לעולם מחשבים את שנות האדם - בשבעים שנה.
- ה. עוד בזה - בענין 'תפילה למשה'.
- ו. מדידת האגודל לענין שיעורי התורה - רק מבן ל"ה שנה ומעלה.

'רגלי' מלשון רגילות, כיון שהרגיל אדם עצמו להיות חסיד, שוב ישמור אותו הקב"ה מלחטוא, ורגילות הוא שמורגל כן ברוב שנים, ודקאמר נמי (לקמן) כיון שבאה לידו עבירה... שתי פעמים... הרי הורגל מלחטוא עוד בעבירה זו, וכחאי גוונא אמרו בהיפך כיון שעבר... הרי הורגל בה ונעשית לו כהיתר. ורש"י פירש מלת 'רגלי' בענין אחר עיין שם. עכ"ד מהרש"א.

ועיין בבבא בתרא (יז.) בדברי התוס', זה לשונם: שלשה לא שלט בהן יצר הרע [אלו הן אברהם יצחק ויעקב]. אין לפרש שלא שלט כלל, דא"כ היכי קבלו עליה אגרא, אלא - כדאמר (יומא דף לח:) 'מאי דכתיב רגלי חסידיו ישמור כיון שעבר אדם רוב שנותיו ולא חטא שוב אינו חוטא', הכא נמי: כיון שראה הקב"ה שהיו דוחקין עצמן כל כך להתרחק מן העבירה - סייעם הקב"ה מכאן ואילך שלא שלט בהן יצר הרע:

ב. 'אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם' - שלא מגיעים לל"ה שנה

איתא במסכת סנהדרין (סז:) 'וכתיב (תהילים נה כד) 'אנשי דמים ומרמה

א. מי שלא חטא רוב שנותיו - שוב אינו חוטא

איתא במסכת יומא (לח:) אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: כיון שייצאו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא, שנאמר (שמואל א' ב' ט') 'רגלי חסידיו ישמור'.

ופירש רש"י: שוב אינו חוטא שנאמר רגלי חסידיו ישמור. סופי חסידיו ישמור:

ומשמע מדברי מהרש"א בסנהדרין (קו:): [המועתקים לקמן באות ב'] דהיינו יותר מל"ה שנה. וכן תמצא לקמן [באות ג'] שבגמ' איתא 'רוב שנותיו' והראשונים והפוסקים מפרשים - ל"ה/ל"ו שנה.

וזה לשון תוס' ישנים: ואם תאמר: הרי יוחנן כהן גדול (ברכות כט.) ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי. יש לומר: דודאי אם בא ליטמא אין נועלין לפניו לגמרי, אלא - הרבה מכריעין אותו מכאן ואילך בלא עמל ליטהר ולהתקדש. מ"ר.

וכתוב בחידושי אגדות מהרש"א: דריש

דמספקא ליה בהנך שני מפני דאמרינן לקמן שנותיו של דואג ל"ד ודאחיתופל ל"ג.

ג. מי שהוא בן יותר מל"ה שנה -

לא יתכן שהוא עדיין 'קטן'

איתא במסכת יבמות (צז): 'בן' עשרים שנה שלא הביא שתי שערות... והוא [הא דקתני דחשבינן ליה כגדול] שנולדו לו סימני סריס... וכי לא נולדו לו סימני סריס - עד כמה [נידון כקטן]. תני דבי רבי חייא: עד רוב שנותיו.

וכן איתא בב"ב קנה:, ופירש שם הרשב"ם: רוב שנותיו. שלושים ושש שנים², שהן רוב שבעים כדכתיב 'מי שנותיו בהם שבעים שנה' (תהלים צ).

וכיוצא בזה כתוב בפירוש המכונה ע"ש רבינו גרשום. וכן כתוב בנמוקי יוסף. [וזה לשון התוס' בקדושין סג: בד"ה בני זה וכו'] שהרי שנים בלא שערות אין מועילין עד ל"ז שנה דהיינו רוב שנותיו.

וכן כתב בשולחן ערוך חו"מ סי' רל"ה סי"א: במה דברים אמורים - שיכול למכור קרקע אביו כשהוא בן עשרים, כשהביא שתי שערות או שנולדו לו סימני סריס. אבל אם לא הביא שתי שערות ולא נולדו לו סימני סריס, קטן הוא, ואין ממכרו ממכר אפילו בנכסיו, עד שיגדיל ויגיע לרוב שנותיו שהם שלושים ושש שנים.

והרמב"ם כתב בפ"ב מהל' אישות הי"ב: אע"פ שנולד לו אחד מסימני סריס אינו סריס אלא הרי הוא בקטנותו עד

לא יחצו ימיהם' ותניא כל שנותיו של דואג אינן אלא שלשים וארבע ושל אחיתופל אינן אלא שלשים ושלש.

ופירש רש"י: חצי ימיו של אדם שלשים וחמש, דכתיב (תהלים צ) 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'.

ובסנהדרין (קו:) א"ל ההוא מינא לר' חנינא: מי שמיע לך בלעם בר כמה הוה, א"ל: מיכתב לא כתיב אלא מדכתיב (תהלים נה כד) 'אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם' בר תלתין ותלת שנים או בר תלתין וארבע, א"ל: שפיר קאמרת, לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם והוה כתיב ביה 'בר תלתין ותלת שנים בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה'.

ועוד איתא שם: וא"ר יוחנן: דואג ואחיתופל לא חצו ימיהם, תניא נמי הכי: 'אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם' כל שנותיו של דואג לא היו אלא שלשים וארבע ושל אחיתופל אינן אלא שלשים ושלש.

וכתוב בחידושי אגדות מהרש"א: או בר ל"ד שנים כו'. דהיינו קרוב לחצי שנותיו, שיהא ניכר שעל כן הוא מת - שלא יגיע לחצי שנותיו. והטעם: דכיון שאינו חוזר ממעשיו הרעים עד חצי שנותיו - שוב אינו חוזר, ואינו ראוי להיות עוד חי. וכן בהיפך במידת הצדיקים, כדאמרינן ביומא כיון שהגיע לרוב שנותיו ואינו חוטא - שוב אינו חוטא.

ובהגהות הרש"ש: בלעם בר כמה כו' בר ל"ג שנים או בר ל"ד. נראה

א. 76 משנה בפ"ה (משנה ט') דמס' נדה (דף מז:).

ב. לפי המועתק בב"י חו"מ סי' רל"ה - מסתיים כאן הדיבור ומתחיל הדיבור הבא, והשאר נמחק.

אבל בשו"ע חו"מ סתם ל"ו שנה כד' הטור
והרשב"ם, וצ"ע, וגם מהר"י כ"ץ בס' הסמ"ע
לא הרגיש בזה.

ובקרוב נתנאל [יבמות פ"י סי' ח' אות ס']
כתב: ולק"מ, דשו"ע פסק הכא
לחומרא והכא לחומרא, דמספקא ליה [אם
הלכה כרשב"ם ור"ן וטור או כרמב"ם].

וזוה לשון הרש"ש ז"ל (בנדה מז:): ובהרע"ב
איתא ל"ה שנה ויום אחד בין באיש ובין
באשה, (א"ה, ופירש בתוי"ט דתני ר' חייא
'עד רוב שנותיו' ומדימי שנותינו שבעים שנה
כל שהוא יתר על ל"ה אפי' יום אחד מקרי
'רוב שנותיו'), וכן איתא ברמב"ם בפירושו
ובחיבורו, וקצת קשה: לפי מה שכתב
התוי"ט לעיל במ"ו בשם הרמב"ם שחיי
האשה קצרים מחיי האיש ברוב, לא הוה ליה
להשוותן כאן ברוב שנותיהן. עכ"ד הרש"ש.

ד. לעולם מחשבים את שנות האדם בשבעים שנה

מצאנו בגמ' בשבת פט: דחישוב שנותיו של
אדם הוא בשבעים שנה, דאמרינן
התם: 'לעתיד לבא יאמר לו הקב"ה...
ליצחק: בניך חטאו לי, אמר לפניו: ... כמה
חטאו, כמה שנותיו של אדם שבעים שנה, דל
עשרין... פשו להו תרתי סרי ופלגא...'.⁷

וזוה לשון התוס' במ"ק כח. 'מת בחמשים זו
היא מיתת כרת. בירושלמי (פ"ב
דביכורים ה"א) דייק... מימי שנותיו שבעים
שנה דל עשרין דלא איענש עליהן נשתיירו
חמשים (כדאי' שבת פט:), ותימה לפי' דהא
משמע בשמעתין דבחמשים משנולד קאמר,
ועוד: [אולי חסר: איך] יהא חמשים לאחר

שיוולדו לו כל סימני סריס או עד שיהיה בן
שלישים וחמש שנה ויום אחד.

וכן הוא בשולחן ערוך אבהע"ז סי' קנ"ה
סי"ג: אם היא בת עשרים ולא נולדו בה
סימני אילונית ולא הביאה שתי שערות,
חשובה כקטנה עד שתביא ב' שערות או
שתגיע לרוב שנותיה שהם ל"ה שנה ויום אחד,
שאז הרי היא אילונית אף על פי שלא נראו
בה סימני אילונית, וחשובה כגדולה ואינה
יכולה למאן.

ובבית יוסף חו"מ סי' רל"ה הביא משו"ת
הריב"ש בס"ח תס"ח 'ופירוש רוב
שנותיו הרמב"ם כתב בן ל"ה שנה ויום אחד
והרמ"ה כתב בן ל"ה שנה ושלושים יום מן
השנה האחרת'.

ובב"ח שם (בריש אות י"ג): 'ומה שכתב
[בטור] ואם הוא בן כ' ולא הביא ב'
שערות [...] עד שיהא בן ל"ו שנים] וכו'.
מבואר שם בסוגיא וכן פסקו הרי"ף והרא"ש
והרמב"ם בפרק כ"ט ממכירה, וכתב הרמב"ם
בפ"ב מאישות דרוב שנותיו הוי בן ל"ה שנה
ויום אחד'. [וגם בב"י לא ציין שלדעת הטור
צריך ל"ו שנים שלימות].

ובדברי חמודות [על הרא"ש במס' נדה פ"ה
סי' ג' אות ט"ו] כתוב: עד רוב
שנותיו. פירש הר"ן [דהיינו] עד ל"ו שנה
[דכתיב ימי...]... וכ"כ ג"כ הטור אבהע"ז סי'
קנ"ה וטור חו"מ סי' רל"ה, וכן פירש הרשב"ם
בסוף פרק מי שמת, אבל הרמב"ם בפ"ב
מהל' אישות כתב ל"ה שנה ויום אחד, וכתב
ב"י דהיינו טעמו דס"ל דכל שהוא יתר על
ל"ה [שנה] אפי' יום אחד (לא) מקרי 'רוב
שנותיו', וכדברי הרמב"ם סתם בשו"ע אהע"ז,

ג. בס' יד רמה במס' ב"ב (שם), עי"ש בכל דבריו.
ד. ובמאיר נתיב ציין לדברי התוס' בכמה מקומות.

שנתחייב כרת והוא מיתת כל אדם'. ועי"ש בפ' ר"ח ובהגהות הריעב"ץ. ועי' במפרשי הירושלמי (שם) מה שתירצו.

ובחגיגה יג. (וכן הוא בפסחים צד): תניא אמר רבן יוחנן בן זכאי: מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר (ישעיה יד-יד) 'אעלה על במתי עב אדמה לעליון', יצתה בת קול ואמרה לו: רשע בן רשע בן בנו של נמרוד הרשע שהמריד כל העולם כולו עליו במלכותו כמה שנותיו של אדם שבעים שנה שנאמר (תהילים צ-י) 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה' והלא מן הארץ עד לרקיע מהלך חמש מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך חמש מאות שנה וכו'.

בברכות לא: 'ואמר רבי אלעזר משום רבי יוסי בן זמרא כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה'.

ופירש רש"י: של שבעים שנה. כלומר אפילו נגזר עליו מנעוריו, לפי שתענית קשה בשבת לפי שהכל מתענגים בו והוא מתענה:

ובפי' רבינו הננאל: כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה. קיבלנו מרבנותינו... והקב"ה מוחל לו - (ו)כיון שחזר בתשובה שלימה - אפילו חטא כל שנותיו, שהן שבעים שנה כדכתיב 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה'.

בשבת לג. מאי 'ועוד ידו נטויה' (ישעיה ט' ט"ז), א"ר חנן בר רבא וכו' כל המנבל פיו אפי' חותמין עליו גזר דין של שבעים שנה לטובה הופכין עליו לרעה.

ופירש רש"י: ועוד ידו נטויה לשון 'ועד' כל שנותיו של אדם שהן שבעים שנה יד הדין נטויה עליו לבטל זכיותיו בעון זה:

וכן בכתובות ח: מאי 'ועוד ידו נטויה', אמר רב חנן בר רב וכו' כל המנבל פיו ומוציא דבר נבלה מפיו אפילו נחתם לו גזר דינו של שבעים שנה לטובה נהפך עליו לרעה.

ופירש רש"י: של שבעים שנה. 'ועוד' דריש כמו 'ועד', עולמו של אדם, 'נטויה' נהפכת מטוב לרע:

ובבכורות נח. כתוב בתוס' [בד"ה חוץ מן הקרח הזה]: ובמס' מגילה (דף כח.) רבי שאל את רבי יהושע בן קרחה... 'רבי ברכני' ואמר לו 'יהי רצון שתגיע לחצי שני'... ולכל הפחות היה ר' יהושע בן מאה וארבעים שנה כשבירך רבי, דבפחות משבעים שנה לא היה מברכו, שהן חיי שנות סתם אדם דכתיב ימי שנותינו שבעים.

ה. עוד בזה - בענין 'תפילה למשה'

ביבמות סד: אמרינן: והא בימי דוד אימעות שני דכתיב (תהלים צ) ימי שנותינו בהם שבעים שנה.

וכתוב בתוס': ימי שנותינו בהם שבעים שנה. אע"ג דהאי קרא בתפלת משה כתיב, מסתמא דוד אמרו, שמצינו שחי כך, אבל משה מצינו שחי יותר:

ועי' בהגהות הריעב"ץ על דברי התוס' הנז', שהביא מגמרת פסחים [ק"ז]. דכל תשבחות שבתהלים דוד אמרן, דמפרשין הא דכתיב [תהלים עב כ] 'כלו תפלות דוד בן ישי' כל אלו, ופירש דהא דכתיב 'למשה' היינו בשבילו ובעדו. ולא עיינתי בזה כעת.

ובפי' ר"א אבן עזרא [תהלים צ א]: לפי דעתי שמשה אדונינו חיבר זאת התפילה, כי היא על לשון רבים ואין דברי

ואולם דע, דגירסת הרי"ף היא: והא בימי רבי אימעוט שני, [והב"ח שם הגיה 'דוד'], ולפי"ז לא קשיא מידי, דלעולם איכא למימר דמשה אמרה, ובימי משה כבר אימעוט שני משני חיי דורם של אברהם ושרה" דבהו איירינן התם כאשר יראה המעיין שם.

ו. מדידת האגודל לענין שיעורי התורה - רק מבן ל"ה שנה ומעלה

זה לשון החזון איש באור"ח סי' ל"ט [קונטרס השיעורים] ס"ק י"ב: 'ובינוני אינו משתער זה שהוא ממוצע בין תינוק בן יומו לגדול שבגדולים, אלא בינוני בגודלו ובשנותיו' והוא בן ל"ה שנה או יותר, וכמש"כ במשנה ברורה הל' סוכה בסי' תרל"ג ס"א בבה"ל ד"ה למעלה", בשם מעשה רוקח בשם הר"א בנו של הרמב"ם.

וזה לשון ספר מעשה רוקח [בפ"ד מהל' שופר סוכה ולולב ה"א]: שיעור הסוכה. משנה וגמ' בסוכה דף ב' וג', ובספר

דוד ככה, ועוד שהחל 'ה' מעון אתה' ובתורה 'מעונה אלקי קדם'.

[ושם בפסוק י:] אולי יטעון טוען 'והלא משה חיה מאה ועשרים שנה ואיך הוא יאמר 'שבעים שנה', זה לאות כי משורר היה - שמו משה', והתשובה: ככה נוכל לומר כי 'נח דניאל ואיוב' [יחזקאל יד כ] אינם נודעים, והלא יראה בתחילה 'איש האלקים' ובעבור זה הזכיר שאיננו מתעסק בהבלי העולם, וככה טעם זה המזמור: משה ידבר על לשון כל דור ודור, גם דורו כן היה, עד היום, אולי עשה זאת התפלה לפני התנבאו שהיה בן שמונים שנה וידיו כבדים.

ועי' בהקדמת פי' ר"א אבן עזרא לשיר השירים שכתב 'ויתכן היות כמוהו תפילה למשה איש האלקים' על דרך רב סעדיה גאון ז"ל שאמר שהתפילה היא לדוד והיו מנגנים בה בני משה, והנכון - שהוא למשה'.

וצריך עיון מגמרת יבמות הנז' דמשמע דלאו משה אמריה למזמור זה.

ה. שהיו חיים קרוב למאתים שנה.

ו. ועיין בפסיקתא רבתי פרשה מ' בחודש השביעי.

ז. והנה מלשונו משמע לכאור', דהשיעור דבן ל"ה הוא ג"כ בתור 'בינוני', דהיינו - שאז הוא בינוני במידתו, ומשמע שאח"כ ממשיך לגדול עוד בגופו.

אבל בהכרח זה אינו, דבהדיא איתא בדברי הר"א בן הרמב"ם 'ממוצע היצירה שהגיע לתכלית הגידול והוא בן ל"ה שנה או יותר', והיינו, דבמלאות לאדם ל"ה שנה אז הוא מגיע לתכלית גידול גופו, ואח"כ אינו גדל יותר, [ומה שכתב 'בן ל"ה שנה או יותר', הכוונה 'מבן ל"ה שנה ומעלה', ולשון זו מצויה מאוד בספרי אביו הרמב"ם ז"ל], ורק יש עוד פרט, שצריך למדוד באדם בינוני, דהיינו אדם שבעצמו נוצר במידה ממוצעת, לא ננס ולא ענק.

[ולחסברת הדברים הנני מעתיק את דברי הר"א בן הרמב"ם בתוספת ציונים להבהרת הענין הנז']: 'והאצבע הנז' הוא הגודל מאיש [א] בינוני ביצירה לא [א] ננס האיברים ולא [א] גדול האיברים ולא [ב] רך בשנים אלא [א] ממוצע היצירה שהגיע [ב] לתכלית הגידול והוא [ב] בן ל"ה שנה או יותר'. ודי בזה לחכימא'.

וצריך לדחוק בלשון החזון איש דלישנא בעלמא נקט, דבן ל"ה הוא באמת בינוני בשנותיו כאשר קדם לך בס"ד, אבל לעולם שיעורא דל"ה שנים הוא מצד שאז נגמר בגידולו ולא מצד 'בינוני'.

ח. זה לשון המשנ"ב (בביאור הלכה שם): 'ומצאתי לנכון להעתיק מה שכתב בספר מעשה רוקח ... והוא נפקא מינה לכמה דברים'. עכ"ל.

כת"י קדמון מצאתי משם הר"א בנו של רבינו
 וזה לשונו עוד שם בה' סוכה והאצבע הנז'
 הוא הגדול מאיש בינוני ביצירה לא ננס
 האיברים ולא גדול האיברים ולא רך בשנים
 אלא ממוצע היצירה שהגיע לתכלית הגידול
 והוא בן ל"ה שנה או יותר. ע"כ. ועיין לרבינו
 סוף פי"ז דשבת ומ"ש פ"א דין ה'. עד כאן
 מס' מעשה רוקח^ט.



ט. ובספר מידות ושיעורי תורה [פ"ה אות ג' הערה 23] מציע לפרש כך: אף שאין גדילה בעצמות האדם אחרי גיל 18, מ"מ יש התרחבות השרירים והשומן גם אח"כ, ואחרי גיל 35 אין גדילה והתרחבות כלל, גם לא של השרירים והשומן. [א"ה, וכמדומה שאומרים שבגיל 35-40 מתחיל השיער להלבין].

הרב משה חליוה

מזח"ס 'ענפי מושה' ושא"ס

בהא דאסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע

אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שככה לו בעולמו ואינו מברך עליהם אלא פעם ראשונה ולא יותר לא עליהם ולא על אחרים אלא אם כן היו נאים מהם, ע"כ. וכתב עלה המג"א (שם, ס"ק כ' ד"ה אפילו עכו"ם) וז"ל "והא דאמר" אסור להסתכל בצלם דמות אדם רשע הכא מיירי שרואהו, ומ"מ נראה דדוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בצלמו ודמותו אסור אבל ראה בעלמא מותר וכמ"ש רס"י שכ"ט ע"ש ובב"י ואסור לומר כמה נאה כותי זה, עכ"ל. הרי דהסתכלות הוי טפי מראה והוא דאסור, ועיין נמי בהקדמת הג"ר מנחם מענדיל גרליץ שליט"א לחידושי הגרנ"ט השלם (מכון אורייתא, עמוד ט"ו) דהביא מהג"ר שמואל פליסקין ז"ל (ירחון בית יעקב שנה ד', גליון מ') דכתב בתיאור ליקוי החמה דמון הגרנ"ט ז"ל הסתכל בזה מבעד לזוגית מפויחת ואמר לסובביו "מ'דארף ניט "קוקן" מ'דארף "זעהן" (צריכים להסתכל ולא לראות), ע"ש היטב. ובהערה דשם ציין להמג"א הנ"ל וכתב דכן פירש בספר חסד לאברהם על מסכת אבות "הסתכל בשלשה דברים" וכו' ע"ש ואינו לפני לעיוני ביה.

והבי נמי מבואר בספה"ק חפץ ה' למרן רבינו חיים בן עטר זצוקללה"ה זיע"א עמ"ס שבת (דף קי"ח ע"ב) דכתב אמ"ש בגמ' שם מימי לא נסתכלתי במילה שלי וזל"ק "נראה לי לדקדק אומרו ז"ל לא נסתכלתי דהוה להו למימר לא ראיתי מהו לא נסתכלתי והנראה דהמכון הוא ע"ד מה

מע"כ ידידנו הרה"ג חכם וסופר כש"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס אחדש"ה, ע"ד דשאל קמן במאי דכתיב (בראשית כ"ז א') ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראת וגו' ובמגילה (דף כ"ח א') אי' דאמר ר' יוחנן אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע וכו' וכו' ר"א אומר עיניו כהות שנאמר ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות משום דאסתכל בעשו הרשע והא גרמא ליה, ע"כ. ויל"ע לפי"ז דהא אברהם נמי הסתכל בישמעאל ואמאי לא כהו עיניו, וצ"ע.

הנה בריש מילין יש לעיין בהנחתו דמע"כ נ"י דהסתכל אברהם בישמעאל דמאן מפס דהסתכל בו דהא אף בזוגתו שרה אמנו ע"ה כתיב (בראשית, י"ב י') ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את. ופרש"י (שם) "מדרש אגדה (תנחומא ה') עד עכשיו לא הכיר בה מתוך [מרוב] צניעות שבשניהם [שבניהם] ועכשיו על ידי מעשה הכיר בה", ע"כ. ומעתה אם בדביתייהו לא נסתכל מכש"כ דלא הסתכל בישמעאל רשיעא ודוק היטב.

ברם עוד יש לחלק בהא דהנה לשון ר"א במגילה (שם) "משום דאסתכל בעשו הרשע" ודכן הוא ל' המדרש תנחומא פ' תולדות ע"ש וכבר כתבו האחרונים ז"ל דיש חילוק בין הסתכלות לראיה, עיין בשו"ע או"ח (רכ"ז, י') דכתב "הרואה אילנות טובות ובריות נאות אפילו עובד כוכבים או בהמה

דאית' בגמרא (שבת מ"א א') המניח ידו כשעולה מהנהר וכו' הרי זה מפר בריתו של אברהם אבינו ע"ה ופרש"י שם שנרא' שהוא נכלם בבריתו של אברהם אע"ה וכפי זה אין נכון לאם באולי במקרה ראה יראה לא יעצום עיניו כנראה ג"כ שנכלם במצותו שהיא בריתו של אברהם אע"ה כיון דאסרו חכמים מניעת הראיה ג"כ הוא בכלל. ועוד אי תימא דראיה אסורה למה יענש על שמכסה עצמו ואדרבא הוא מרים המכשול מכל רואה אלא ודאי דאין איסור כלל בראיה לחוד ולזה כשמטה ידו יש לחוש שמתבייש בחותם של א"א כיון דאין טעם אחר לתלות בו וא"כ לא היה אוסר ולא היה נשמר רבינו הקדוש ורבי יוסי אלא בהסתכלות דוקא ולא ח"ו היו עוצמים עיניהם שהוא נראה כמפר ברית ח"ו ולזה דקדקו לא הסתכלתי וק"ל, עכלה"ק.

ועי' בספר ראשון לציון השלם מתורת רבינו האוה"ח הק' זיע"א (מהדר) ידידנו הרה"ג ר"מ שוורץ שליט"א, עמוד קל"ג) דמייתי לדברי האוה"ח הק' דמייתנין וציין שם הערה פ"ג) דבספר נפש חיה להג"ר ראובן מרגליות ז"ל (או"ח רכ"ה י') [אולי רכ"ז וצ"ע שם] הוכיח מדברי האוה"ח הק' הנזכרים דכל היכא דכתיב לשון הסתכלות היינו בהתבוננות עמוקה אבל ראה בעלמא שרי, וע"ש בדבריו. וע"ע בס' נחל קדומים למרן הגר"ח ז"ל (פרשת וישלח) עה"פ כי על כן וגו'). ולפי"ז לק"מ מהא דאברהם אע"ה דאף דנימא דראה מ"מ ביצחק אע"ה מבואר דהי' זה בהסתכלות ושאי, ודוק היטב.

אחר הדברים האלה מצאתי בספר זכרון שלום להגאון רבי משה בלוי זלה"ה עמ"ס ברכות (דף כ"ד א' ד"ה כל המסתכל וכו') דכ' וז"ל כתב בחי' ריעב"ץ דר"ל מעיין

בהשגחה ובכוונה ע"כ. ויש לעיין בזה ממה דאיתא במס' דרך ארץ רבה (א' ג') דכל הרואה דבר ערוה ואינו זן את עיניו ממנו זוכה ומקבל פני השכינה שנאמר (ישעיה ל"ג) ועוצם עיניו מראות ברע הוא מרומם ישכון ע"כ ומזה משמע דגם בראיה בעלמא ואפילו בלי עיון בכוונה נתפס בהרהור שע"כ נקבע שכר להתגבר ע"ע ועומד בנסיון שיש גם בזה, ובספר פתח עינים על מס' ע"ז (כ' א') כתב שראה בפוסק אחד קדמון בחבור כ"י על קלף בזה"ל הסתכלות בנשים יש אומרים דדרך העברה כלומר שאין הראיה בהן בקבע לית לן בה, ואינו נראה אלא כל הבטה בעולם באשת איש אסור וה"ה לכל אשה שהיא אסורה עליו משום ערוה עכ"ל. והאמת יורה דרכו כמו שכ' בספר טהרת יו"ט (ח"ו עמוד קכ"ט) דאפילו בראיה בעלמא גם כן יש איסור אף שבכל דברי חז"ל לא נזכר אלא לשון הסתכלות ראה לזה במס' סנהדרין (צ"ב א') ובמס' אבות (פ"ג מ"א) דמשמע בהתבוננות הלב מכל מקום אין זה להורות דראיה בעלמא מותר דמבואר בדברי המפורשים וסה"ק שיש איסור גם בראיה בלבד כדאיתא במס' זבים (פרק ג' משנה ב') דבשבעה דרכים בודקים את הזב ראה אשה אפילו לא הרהר וכיון שהראיה אפילו בלא הרהור מביא לידי הוצאת זרע לבטלה אין שום ספק שהוא איסור, אלא דבאונס יש לומר דרחמנא פטרי' אבל לא שיכנס במקום שישנן נשים נגדו שיוכל להכשל בראיה. ומה שהזכירו חז"ל לשון הסתכלות הוא משום דמילתא דפסיקא נקטו דבראיה לאו בכל זמן עביד איסורא כמבואר בס' חסידים (סי' קע"ז) עכ"ל דהזכרון שלום. וכמדו' דהאריכו מקדם בספרי דרבנן בהאי ענינא, ועיין בספר תורת ההסתכלות להגה"צ רבי בנימין יהושע זילבר זלה"ה מש"כ בהא.

דאמר רבי אליעזר עיניו כהות ויליף לה מיצחק ודאי יצחק טעה וסבר שעשו צדיק גמור הוא כדאמר בבראשית רבה (פרשה ס"ג י") ויאבה יצחק את עשו כי ציד בפיו (בראשית כ"ה כ"ח שהיה צד את אביו בדברי פיו שהיה שאלו אבא כיצד מעשרין את התבן וסבור אביו שהוא מדקדק במצוות וכו', עכ"ל וע"ש בכל מאי דביאר בעיקר הא דכהו עיניו דיצחק, ואכמ"ל וע"ע בספר ק"ע הנ"ל (ח"א, עמוד רס"ח ואילך מש"כ בזה ובח"ב עמוד תתקכ"ח ואילך דמייתי איזה עובדות מגדולי הדורות דלא הסתכלו בפני רשע, ע"ש ותרווה נחת).

ועיין בספר חידושי הגאון רבי יעקב בטאן זלה"ה (פרשת וישלח עה"פ "כי על כן ראיתי פניך כראות פני אלהים") דכ' וז"ל יש לדקדק איך יעקב אע"ה שהוא בחיר האבות יאמר דבר זה ח"ו שמשוה כבוד השם יתברך לכבוד אינש רשיעא, ונראה דיובן במ"ש ז"ל (מגילה כ"ח א') אסור להסתכל בדמות אדם רשע, ועוד אמרו (חגיגה ט"ז ב') אסור להסתכל בקשת, וטעמם מבואר, זה שלא להנות מהקדושה וזה שלא יומשך אחר הסט"א ח"ו, וזהו שאמר ראיתי פניך כראות פני אלהים שאסור להסתכל בקשת וכן אסור לראות ולהסתכל בפניך, והשווי הוא דאסור להסתכל אפילו ראייה קלה והא כדאיתא והא כדאית' וכמ"ש, עכ"ל וע"ש.

[בנותן ענין לציין בזה דבספר "רבינו שמעון סופר" לתולדות הגה"ק רבי שמעון סופר זלה"ה ברי' דמרן הח"ס ז"ל (חלק א', עמוד פ"ג) מסופר כי בבואו לכהן פאר ברבנות מאטרסדורף העניקו לו חברא דנערים מתנה חשובה קערה עם כד עשויים מכסף בהם השתמש בלילי חג הפסח לנטילת ידים, ומסביב האגן היו חרותים תיבות אלו "יקח

והנה עתה בא לידי בס"ד ספר קדושת עינים להג"ר אהרן טויסיג שליט"א וראיתי לו (חלק א', עמוד רע"ג) דהביא מס' פני דוד למרן הגרחיד"א ז"ל (פ' וירא) דכתב וזל"ק "וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אדות בנו (בראשית כ"א, י"א) שמעתי אומרים וכמדומה משם מה"ר שבתי נאגארה זלה"ה במה שאמרו פרק קמא דמגילה (כ"ח א') ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות (בראשית כ"ז א') משום דאסתכל בעשו כי כל המסתכל ברשע עיניו כהות, וזה שאמר "וירע מאד בעיני אברהם שנצטער בעיניו דייקא שמא כהו עיניו על אודות בנו דכיון דישמעאל מצחק לעבודה זרה אי אפשר שלא להסתכל בבנו ועיניו כהות, עכ"ל.

ועפ"י נלפע"ד ישוב חדש לקושייתו דמע"כ נ"י די"ל דכיון דישמעאל נהי' בגדר רשע בו בזמן דהחל לצחק וערש"י בראשית (כ"א ט') דכ' וז"ל לשון עבודת אלילים כמו שנאמר ויקומו לצחק ד"א ל' גילוי עריות כמ"ד לצחק בי. ד"א ל' רציחה כמ"ד יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו וגו' ע"כ. ועיין מש"כ רש"י לקמן (שם, י"א) עה"פ וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו וז"ל (ב"ר) על ששמע שיצא לתרבות רעה ע"כ וע"ש היטב. ובו בזמן אמרה לו שרה אע"ה שיגרשהו לישמעאל ודכן א"ל השי"ת (שם, י"ב) "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה", ע"ש. ובמילא כיון דגירשו כשהחל ברשעותו שוב לא ראה פניו דישמעאל הרשע בזמן היותו רשע וא"ש היטב.

והא דיצחק גופי' נסתכל בעשו רשיעא עי' בספר טורי אבן עמ"ס מגילה (שם) דכ' וז"ל לא נסתכלתי בדמות אדם רשע וכו' (מגילה כ"ח א') ואף על גב דאסור להסתכל בדמות אדם רשע מכל מקום אי אפשר לרוב עולם ליזהר בזה והיינו רבותא דידיה והא

נא מנחתינו מידינו כי על כן ראינו פניו
כראות פני אלקים וירצנו, עבדי אדונינו
חברא דנערים דק"ק מט"ד יע"א, לפרט
כמי"ם פני"ם לפני"ם כ"ן לב"ב, ע"ש].

לסיומא דמילתא אמרתי להעתיק בזה מאי
דמצאתי בספר פדה את אברהם
להגה"ק רבי אברהם פאלאגי זלה"ה (מערכת
הרי"ש אות טו"ב) דכ' וז"ל רשע הבא לפני

אדם צדיק לדבר דבר, ההבל היוצא מפיו
מטמא וצריך שתכף שהולף מאתו שיקח
אחד מספרי מוסר ויקרא בו וההבל היוצא
מפיו במוסר שקורא ידחה אותו הבל כן
למדנו דין אבא למלכא הרב ח"ס (=כפי
הנראה הוא החת"ס) כמו שהביא בס' חה"מ
(=כפי הנראה ספר חוט המשולש) דכ"ג
דע"ב, עכ"ל.



הרב אבינועם טאובנר

בענין לקיים מצוה מספק בלי ברכה

דבאל"ה לא הוי עביר רב יוסף יו"ט לרבנן. [ולק"מ דלקיים המצוות גם בלי ברכה, גם ע"ז שפיר יש לעשות יו"ט. דהרי קיימינן דאם היה מצווה ועושה, היה מקיים עם ברכה, ועכשיו דאינו מצווה ועושה מקיים בלי ברכה, א"כ על מה היו"ט וכי על הפסד הברכה. אבל עכשיו שאינו חייב את המצוה ואפ"ה מברך עליה, על זה שייך לעשות יו"ט]. וכן ממה דאמרו בברכות, מאי דבעי למהוי חסידא, ליקיים מילי דברכות. והנה דנו אחרוני זמנינו האם מותר לקיים מצוה מספק אם לא יברך עליה כלל או לא. והנה יש כמה חילוקים בדבר:

מצוה שהיא חיוב על הגברא

בגון תקיעת שופר, ולא הספיק לשמוע עד ביה"ש, כ' המשנ"ב תקפ"ח, סק"א שיתקע בלי ברכה דהוי ספד"א. וכן ביו"ט שני. ב. וכ"כ בסימן תקפ"ה ס"ה לענין לולב. וכן בסימן תרפ"ז סק"ה כתב המשנ"ב דאם לא יסיים המגילה עד השקיעה יקרא בלא ברכה. [וצ"ע במשנ"ב הל' חנוכה סוף סימן תרע"ב, באחד שבא לביתו קודם עלוה"ש שיעיר את בני ביתו כדי לברך, ולא כתב דבעינן חצי שעה קודם עלות השחר. ודוחק לומר משום כבתה אין זקוק לה, דסו"ס בעינן שיעור הדלקה וצ"ע. ותייז' לי המרא דאתרא שליט"א, דהמשנ"ב סמוך לזה ביותר לעיל סק"ה, כתב ברור: "לעולם בעי שיעור הידוע" (בשם הפר"ח), וע"כ צ"ל דסמך על זה. וברור למרא דאתרא שליט"א, דאם אין כחצי שעה קודם עה"ש, שלא יברך ע"פ המשנ"ב כאן.]

ביצה (א): ועוד אמר ר' יהודה מתנה אדם על הכלכלה של פירות ביו"ט ראשון ואוכלה בשני. פרש"י ד"ה מתנה, מתנה אדם על הכלכלה - להא מלתא הוי שתי קדושות, היתה לו כלכלה של פירות טבל, ושכח ולא עישר מערב יום טוב, ותנן: אין מגביהין תרומות ומעשרות ביום טוב, מעשר ביום טוב בתנאי, ואומר: אם היום חול ולמחר קדש - יהיו אלו תרומה ומעשרות על אלו, ואם היום קדש - אין בדברי כלום, ונותן בהן סימן, ולמחרת חוזר ואומר כן: אם היום חול ואתמול קדש - יהיו אלו תרומה על השאר, ואם היום קדש ואתמול חול - הרי נעשה תרומה מאתמול, וממה נפשך נתקנו. ואוכלה בשני - אבל לא בראשון, דשמא קדש הוא, ואין בדבריו כלום עכ"ל.

חזינן דאע"ג דהפירות הם טבל, אפ"ה יכול לעשרן על תנאי, ובוודאי שאינו מברך, שהרי ספק מתי חל המעשר.

וכן בר"ה לג. הא נשים מעכבין, והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב, אמר אביי לא קשיא הא רבי יהודה הא רבי יוסי ורבי שמעון. דתניא דבר אל בני ישראל, בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות דברי רבי יהודה. רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות. בתד"ה (הא) האריכו בענין אם נשים מברכות על מעשהז"ג, והוכיחו זאת דאל"ה רב יוסף לא היה עושה יו"ט על המצוות שקיים בתור אינו מצווה ועושה, אם לא היה מברך עליהן. ועל כורחך דבירך עליהן. ומוכח מדבריהם את חשיבות הברכה,

שתי שמועות ממרן שה"ת שליט"א

(הובאו בחקרי הלכה) האחת. אם יש לו אפשרות להכנס לסוכה אך אינו יכול לברך, היקיים המצוה או ימנע מחמת הברכה, וענה שיקיים. השניה נזכר בלילה שאין לו ציצית בבגדו (לנוהגים כן), וענה שילבש בלי ברכה ע"כ. [נוכח הביאו בקובץ נתיבות ההלכה (תשרי תשע"ב) בשם מרן בעל איה"ש זצ"ל, לישב בסוכה אף בלא ברכה כדי לחטוף עוד מצוה].

במצות ציצית

בספר חקרי הלכות הביא את דברי הט"ז תקפ"א, סק"ב שהביא את דברי הלבוש, שהש"ץ המתפלל סליחות באשמורת הבוקר, מתעטף בטלית ואינו מברך מספק. והק' עליו הט"ז כיון דלדעת הרא"ש כסות יום חייב בלילה, א"כ מדוע נכנס לספק ברכות. ופסק שעדיף שיקח טלית שאולה ולא יברך. חזינו דעדיף שלא יקיים מצות ציצית מספק, אם אינו יכול לברך עליה. וכשנשאל מרן שה"ת שליט"א ע"ז, תירץ דבמקרה של הט"ז הש"ץ לא בא לקיים מצות ציצית, שהרי יש לו ט"ק. לכן עדיף שלא יכנס לספק ברכה. אולם כאשר אין לו מצוה ובא לקיים המצוה, ודאי עדיף שלא ימנע מן המצוה, אף שיחסר מן הברכה. והרב טוויל שליט"א טען, דבמצות ציצית בעידנא דריתחא, הוי כעין חיוב, ודומיא דשופר ולולב שיקיים מספק בט"ק אף בלא ברכה, ה"ה כאן.

דעת חוט השני בענין

בסוף פ"א הלכות אלול (ר"ה) פסק כהט"ז הנ"ל דווקא אם יפשוט הטלית קודם שיגיע זמן שיכיר בין תכלת ללבן. אבל אם ימשיך ללובשה לאחר זמן זה, אז יברך כשיגיע הזמן. שהוכיח שם בטוטו"ד

מהראשונים (תוס' סוכה לט. ד"ה עובר, וברא"ש שם אות ל"ג ובשטמ"ק בברכות), שהברכה חלה אף למפרע. ולכן אדרבא יקח דווקא את טליתו ולא יפסיד המצוה. וכ' שם ביאור בדעת הט"ז על דרך מרן שה"ת שליט"א, דטעמו של הט"ז דאינו לובש הט"ג אלא לכבוד השכינה, ולא כדי לקיים מצות ציצית, ובפרט באמירת "ויעבור" כמש"כ הט"ז שם. וכמו שכ' הפוסקים בעולה לס"ת, שלא יקח טלית של ביהכנ"ס משום טלית השותפין החייבת בציצית, אלא יקח טלית שאולה. והוסיף אבל אדם שרוצה להתעטף בלילה בציצית, יעשה כן אף דספק הוא על הברכה, מ"מ לא יפסיד ספק מצוה משו"ה. ולכן אם שכח להתעטף בטלית גדול קודם השקיעה בערייה"ב, בוודאי ילבש הטלית גם אחרי השקיעה, ולא יקח טלית של אחר, כדי שירוויח עוד מצות ציצית. ולפי הגר"ח ק שליט"א יקח טלית שאולה, מטעם אחר, שהרי יש לו ט"ק, אא"כ נימא דלא כ"כ מצוי למצוא בשעה זו ט"ג של אחר, או רוצה דווקא את הט"ג שלו לשבת וי"ט.

טלית חבירו שלא מדעתו

בשו"ע י"ד, ס"ד: מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת, וכ' במשנ"ב ס"ק י"ג: טלית חבירו - פי' שלא מדעתו דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה, דוקא באקראי אבל בקביעות אסור. ואפילו באקראי דוקא באותו מקום אבל להוציאו מביתו לבהכ"נ או איפכא אסור, דאפשר שמקפיד עליו והוי גזל. ועיין בפמ"ג שכתב דבכל גווני ראוי לזהר כשבעליו עמו שישאלנו, ואין סומכין על החזקה במקום שיכולין לבררו בקל, וכ"ש אם יודע בו שהוא מקפיד. ובס"ק י"ד: ולברך עליה - עיין במ"א. ועיין בדרך החיים שכתב דיותר טוב שיכין שלא

עכ"ל. וכאן אין הכרח לומר דמיירי בט"ג, אלא אף בט"ק. ואפ"ה פ' המחבר דילבש טלית זו ולא יברך. חזינן דעדיף לקיים מצות ציצית מספק אף בלא ברכה, מאשר שלא לקיימה כלל, דהא כ' השו"ע דאין ציציות אחרים מצויים. [וכאן יותר חידוש הוא, דאם אין הלכה כהרמב"ם א"כ מבטל מ"ע דציצית. ובכ"ז פ' השו"ע ללבוש הטלית].

לאכול בסוכה ביה"ש דשמיני עצרת

לעיל הובאו דברי מרן שה"ת שליט"א דיכול לישב בסוכה גם באופנים שאינו מברך על ישיבתה ע"כ. וכן נהג החזו"א לישב בסוכה בביה"ש בכניסת יו"ט א' כמובן בלי ברכה. אך מה שישב החזו"א בביה"ש של כניסת שמח"ת אינו כ"כ ראייה, דילמא נכנס לסוכה מבעו"י וברך, ונשאר גם בביה"ש.

תרת"י דסתרי

בשו"ע תרס"ח, א הביא דבחז"ל בשמיני עצרת יושבים בסוכה ולא מברכין. והביא שם במשנ"ב סק"ז לבאר, דא"א לברך על הסוכה וגם על שמיני עצרת, דסתרי אהדדי. ולכן הסכימו האחר' שלא לאכול בסוכה עד שחשיכה ע"כ. לבאו' מכאן לק"מ על מנהג החזו"א דלעיל, ועמש"כ מרן שליט"א בענין ישיבת הסוכה בלא ברכה. חדא, דהרי כאן יש בעיה של תרת"י דסתרי. ועוד, כאן הרי לא באים להרויח מצות ישיבת סוכה, אלא רוצים לאכול סעודת יו"ט דשמע"צ. ולכן כ' המשנ"ב דעדיף להמתין לחשיכה.

אם כבר נטל ידים

ובירך המוציא, פסק במשנ"ב כאן, שלא יברך לישב בסוכה, שהרי כבר קיבל ע"ע שמע"צ. ובשעה"צ הסתפק אם מותר לו לאכול יותר. ובתוך רבע שעה קודם צה"כ,

לקנות ולא יברך עכ"ל. המשנ"ב רמז למג"א, אך לא הביא את דבריו. ושם הקשה, בשלמא כשלקח בפניו א"כ ה"ל כאילו נותנו מתנה ע"מ להחזיר, אך אם לא בפניו א"כ הוי שאול, ואיך יוצא בו. ותירץ דאע"ג דפטור מ"מ יכול לברך, דלא גרע ממה שנשים מברכות על מעשה"ג אע"ג דפטורות עכ"ד. [והק' הרב י. פ. שליט"א דלא דמי. דבשלמא בנשים לאחר שמקיימות, מקיימות עם כל התנאים. אך בטלית שאולה חסר התנאים לחיוב.] ועכ"פ סיים המשנ"ב עם דברי הדרך החיים, דיותר טוב שיכוין שלא לקנות ולא יברך ע"כ. חזינן דדעתו דעדיף להזהר מלקיים ספק מצוה בלי ברכה. (דס"ל להדרך החיים, דייתכן ויש אומדנא דבעל הטלית מעוניין להקנותה למשתמש). דכאן הרי מיירי בציצית, והתבאר לעיל, שרבותינו ס"ל דאפ"ה עדיף שיקיים המצוה ציצית גם בלי ברכה. ואולי י"ל דגם כאן מיירי בטלית גדול, דזה הסתמיות של הש"ס, שיכול ליטול טלית חבירו ולברך עליה, דאין רגילות לקחת ט"ק של חבירו וצ"ב.

ועפ"ז כ' הגאון הרב יהודה אריה דינר שליט"א בגליון מים חיים כסלו תשפ"ב, דמותר לש"ץ לקחת טלית של הציבור במעריב, או במנחה בלי ברכה. וכנראה משום שנוהגים רק לכבוד, ואין בזה משום מצוה כלל. ומאידך גיסא כ' דאם בימי הקיץ כאשר מזיע מאד, מותר להחליף הט"ק לאחר השקיעה (למצוה כמובן), אף שלא יברך עליה עכ"ד.

להוכיח את יסוד הגרסה"ק שליט"א

בשו"ע הלכ' ציצית יד, ב: הטיל ישראל ציציות בבגד, בלא כוונה, אם אין ציציות אחרים (מצויים) להכשירו, יש לסמוך על הרמב"ם, שמכשיר, אבל לא יברך עליו

דהוי ודאי ביה"ש כ' שם דאפשר שיש להתיר לאכול יותר אחרי שבירך המוציא.

דעת ההמדר משה

בשעה"צ שם הביא את דברי החמדר משה שהסתפק לענין ביה"ש, וביאר ספיקו באגן הסהר (ח"ב עמ' 548) דיש צד לומר דעדיף שיעשה המצוה דאו' מספק, אע"פ שיש כאן צד ביטול ברכת המצוות, כגון דספק אם חייב [ולא דמי לערום ואילם שאמרו בריש מסכת תרומות שלא יתראו מחמת הברכה. דהתם מבטלי בוודאי, משא"כ כאן הוי ספק]. או דילמא כיון דאינו מוכרח לקיים המצוה, עדיף שלא יקיימה כלל מאשר לעשותה באופן פגום ע"ש. ולענ"ד לא זה ספיקו, אלא הספק האם שרי ליה להכנס לספק של תרתי דסתרי, לישיב בסוכה ולא לברך לישיב בסוכה. דהמג"א אסר לאכול בסוכה אחר תפילה וקידוש שהזכיר את היום השמיני, עד הערב. והסתפק הח"מ אם זה קאי גם על ביה"ש, דדילמא כולם יודעים שזה ספק מצות סוכה (גם בלי שמיני עצרת), וא"כ שרי. עכ"פ פירש השעה"צ דבתוך הרבע שעה קודם צה"כ אפשר שיש להתיר לו לאכול ע"כ. ואולי כנ"ל דכו"ע ידעי דא"א לברך לישיב בסוכה בשעה זו, ומצד מצות שמחת יו"ט דאחרון של חג, לא נמנע ממנו לישיב ולאכול בה. אבל לא שנוכל להוכיח מכאן דמותר לכתחילה לקיים ספק מצוה בלי ברכה.

יש לעשות את ישיבת הסוכה לקבע

כך לכאורה י"ל בסברא, לבאר את מעשה החזו"א הנ"ל, ואת דברי מרן שה"ת שליט"א. כמו שיש דין להכניס לסוכה כלים נאים ומצעות נאות, לשוויה לסוכה דירת קבע. [וזכינו לשמוע ממו"ר הגרש"ד פינקוס זצ"ל מימרא חסידית שהיא כ"כ הלכתית.

שאמר שהחסידים אומרים, מהו הנוי סוכה הכי יפה, האדם בעצמו!!! עכ"ד, דהיינו הקיום מצוה שלו]. ולכאורה ראייה לכך מדברי המשנ"ב. דהנה בסו"ס תרל"ט, ס"ח בשו"ע: נהגו שאין מברכים על הסוכה אלא בשעת אכילה (והכי נהוג) ע"כ. ונראה כמה חידושים במשנ"ב ס"ק מ"ו: נהגו וכו' - ר"ל אף דמדינא דגמרא לדעת פוסקים ראשונים כשבירך בסוכה ויצא לעשות ענינו ולא לחזור תיכף, בענין שהיה יציאה גמורה, וא"כ הרי הסיח דעתו מן המצוה וכשיחזור אח"כ צריך לברך שנית ואפילו מאה פעמים ביום, ואימת שנכנס אף על פי שאינו אוכל שם מברך, שהרי גם הישיבה והעמידה שם היא מצוה דהוי כעין תדורו [א]. לכאורה מכאן קצת קשה עמש"כ הגר"א גניחובסקי זצ"ל, דהכניסה לסוכה ליטול את ד' המינים למנהג האריז"ל אינה שימוש בסוכה האוסרה (למש"כ הרמ"א בסימן תרל"ח, ס"ד), דהרי כאן כ' המשנ"ב עמידה, ולכאו' העמידה לברכות של הלולב, לא גרע וצ"ב. ושמא כוונת הגרא"ג זצ"ל, דס"ל דהעיקר שיכניס את הד' מינים לסוכה, וא"צ שהוא עצמו יכנס. א"כ אין לו ענין בעמידה ההיא ולכן גם לא יברך עליה לסוברים כן. ודומיא דמש"כ בשעה"צ תרל"ט ס"ק צג. דבנכנס לגבות חובו ל"ח ישיבה בסוכה אלא כמתעסק בעלמא.]

ב. והמשיך במשנ"ב שם מ"מ מנהג כל העולם כדעת הפוסקים שאינם מברכים אלא בשעת אכילה, ואפילו אם יושבים בסוכה קודם אכילה שעה אינם מברכים, דס"ל דברכה שמברכים אח"כ על האכילה היא פוטרת הכל שהיא העיקר, והיא פוטרת השינה והטיול והלימוד שכולם טפלים לה עכ"ל. לכאורה כתוב כאן הגדר שהובא לעיל בשם חוט השני, שמצוה שמתמשכת, אם מברך אח"כ, פוטר ג"כ למפרע. [ולפ"ז אזדא

רע"א בשם ספר להם סתרים דאין לברך וכ"כ בשיטמ"ק עכ"ל. ונלע"ד דעד כאן לא כ' המג"א דיברך אלא כמו שהובא שם בשם התמים דעים הג' על הרי"ף, דיו"ט ב' הוא ספק ותיקנו תקנת עירוב תבשילין על הספק. אבל לגבי תרו"מ כאן פשיטא דאין לברך.]

ב. עוד הוכיח מחולין לא: רבא בדק גירא ושחיט ע"י חץ. ומסתמא לא בירך, דהרי לא בטוח שיצליח לפגוע ולשחוט, וע"כ א"א לברך מספק. ואח"כ דחה דנימא דפטר הברכה בדבר אחר. [א. ה והיה מקום לקיים ראיית מורינו זצ"ל, ממה שאמר יצחק אבינו לעשו, בראשית כז, ג "ועתה שא נא כליך תליך וקשתך וכו'. ושם במקום הצידה לא כ"כ מצויים בע"ח לפניו שיפטור את ברכת השחיטה בחץ עם בע"ח שלפניו. ובדוחק י"ל שכן, שהרי גם נאמר כאן תליך, ופרש"י חרבך וזה ע"כ לשחיטה לפניו.]

ללוש עיסה פחות מכשיעור חלה

הנה בשו"ע הל' פסח תס"ב, ה: הלש עיסה במי פירות, טוב לעשותה פחות מכשיעור עישרון, כדי שלא תתחייב החלה עכ"ל. וכ' במשנ"ב שם סק"כ במי פירות וכו' - היינו במי ביצים ושאר מי פירות דברים שאינם משבעה משקין שסימנם י"ד שח"ט ד"ם [ומבוארים לעיל בסימן קנ"ח] והטעם דע"י מי פירות אין העיסה מוכשרת לקבל טומאה ונשאת החלה טהורה, ואין לו שום עצה אח"כ מה לעשות בה. לשורפה אינו יכול שאין שורפין קדשים טהורים, ולאכלה אינו יכול שרובן טמאי מתים הן. ובשאר ימות השנה יש עצה שיתן בעת הלישה גם מעט מים וממילא הוכשר, כדאיתא ביו"ד סי' שכ"ט אבל עתה לצורך פסח הלא יהיה מי פירות עם מים, ואסור ללוש וכנ"ל בס"ב. לכן העצה שילוש פחות

הראיה מכניסת החזו"א לסוכה בביה"ש קודם החג. דאפשר דלאחר שבירך על הסוכה, פטר ג"כ את הישיבה שקדמה לברכה. ויש לפלפל בזה, דהא מספרים דהחזו"א אח"כ הלך למעריב, ויל"ע אי חשיב הפסק. ועיין לקמן דלכתחילה אין להסתמך על הלמפרע.]

ג. והמשיך המשנ"ב: וכתבו האחרונים דנכון הדבר לצאת גם דעת הפוסקים הראשונים ולא לישב כך בלי ברכה, וע"כ תיכף בבואו מביהכ"נ יברך על דבר שהוא מחמשה מינים ויאכל ממנו מעט יותר מכביצה ויברך לישב בסוכה, ולא יברך אח"כ בשעת אכילה עכ"ל. לכאורה היסוד שנתבאר לעיל כתוב כאן במשנ"ב, שהרי לא כ' שיש כאן "איסור" לישב בלא ברכה, אלא נכון הדבר. והיינו, כיון דצריך לעשות את הסוכה בימי הסוכות לדירת קבע, א"כ גם במקום שאינו יכול לברך. ולא יבוא הספק ברכה וימנעהו מלעשות את הסוכה לדירת קבע.

ראיות הגר"א גניחובסקי זצ"ל לענין זה

א. מעירובין לט. מתנה אדם על כלכלה והיא ג"כ גמ' דידן. וע"כ מחמת הספק מפריש בלי ברכה. ולא הוזכר שם רק למי שמוכרח לסעוד ביו"ט, ואין לו משהו אחר. וע"ש בשפ"א בעירובין שנדחק בענין זה. חזינן דלא אוסרים על האדם לקיים מצוה בלא ברכה, כשיש לו צורך בדבר. [והא דפשיטא למור"ר זצ"ל דאין מברכין. נלע"ד דהנה בהל' יו"ט תקכ"ז, סכ"ב כ' השו"ע: אם נזכר ביו"ט ראשון שלא עירב, אם הוא ביו"ט של ר"ה אינו יכול לערב על תנאי; אבל אם הוא ביו"ט של גליות יכול לערב בתנאי, אם היום קודש אינו צריך לערב, ואם היום חול, בעירוב זה יהא שרי לן לאפווי ולבשולי וכו', ולמחר אין צריך לומר כלום. וכ' במשנ"ב שם ומברך בתחילה, מג"א בשם ש"ג. ושם הביא קו'

מכשיעור, ובדיעבד אם לש כשיעור יראה ליתן החלה לכהן קטן שלא יצא טומאה מגופו, כמבואר ביו"ד שם עכ"ל. מבואר במשנ"ב הטעם דאם העיסה לא תוכשר לקבל טומאה, לא יהא מה לעשות איתה, לא לאכול ולא לשרוף (ושמא יבואו בה לידי תקלה). אבל בשעה"צ שם הביא מהבית מאיר טעם אחר וז"ל שם ס"ק כ"ז: ויש מאחרונים שכתבו דטעם המחבר משום דיש מקצת פוסקים שסוברים דאם לש במי פירות [שאינם משבעה משקים] אינו חייב בחלה, ואף דבדיעבד אם לש קיימא לן דחייב בחלה, מכל מקום לכתחלה טוב לצאת גם דעה זו, ועל כן ילוש פחות מכשיעור. ולביאור זה הסכים גם הבית מאיר ונטה קצת מדברי החק יעקב עכ"ל. חזינן שהביא המשנ"ב את דברי הבית מאיר, דעדיף שלא לקיים ספק מצוה בלא ברכה, מאשר לקיימה בכל אופן ולהרוויח מצוה. כן הוכיח בספר חקרי הלכה, ומדברי המג"א הוכיח להיפך, שעדיף טפי להכנס לספק מצוה ואף שלא יברך מספק ע"ש (בדבריו סימן ו').

ולולי דמסתפינא הו"א דהכא שאני, שחזן מהספק מצוה, יש כאן גם ספק איסור. דהרי למ"ד דהלש במי פירות חייב, א"כ לדידיה שמא יסברו הבריות שפטור, כי י"א כך, ויבואו לאכול חלה בלי הפרשה. ומחמת הפוטרים מחלה, יש לחוש שלא להתחייב בחלה וצ"ע.

ליטול ידים לדבר שטיבולו במשקה בלי ברכה

בשו"ע הל' נטילת ידים קנ"ח, ס"ד: אם אוכל דבר שטיבולו באחד משבעה משקין שסימנם: י"ד שח"ט ד"ם (דהיינו: יין, דבש, שמן, חלב, טל, דם, מים) ולא נתנגב,

ואפילו אין ידיו נוגעות במקום המשקה, צריך נטילה בלא ברכה. הגה: ואפי' אינו מטביל רק ראש הירק או הפרי, אפי' יטול בלא ברכה (ב"י). עכ"ל. הוכיח מכאן בספר חקרי הלכה, דלא מצינו בשום מקום שעדיף טפי לנגב דבר שטיבולו במשקה, שלא להכנס לספק ברכה עכ"ד. ולענ"ד יש לדחות בנידון דידן, דהנה המשנ"ב שם ס"ק כ': בלא ברכה - כי יש מקצת הראשונים דסברי שלא הצריכו חכמים נט"י לדבר שטיבולו במשקה, אלא בימיהם שהיו אוכלים בטהרה, משא"כ עכשיו שכולנו טמאי מתים. ולכך לא יברך ענט"י שספק ברכות להקל. והנה במ"א הביא בשם הל"ח דהעולם נוהגים שלא ליטול ויש להם על מה שיסמוכו, היינו על מקצת הראשונים הנ"ל. אבל הרבה אחרונים החמירו מאד בדבר, וכתבו דהעיקר כרוב הפוסקים דצריך נטילה מדינא אף בזה"ז. ועיין בביאור הגר"א שגם דעתו כן, והחמיר מאד בזה שאף צריך לברך ע"ז. ולכן אף דהעולם אין נוהגין לברך עכ"פ אין להקל לאכול בלי נטילה. וצריך לזה כל דיני נטילה כמו לפת. ומ"מ בפחות מכזית נ"ל פשוט שאין להחמיר בזה כלל, דאפי' בפת הרבה אחרונים מקילין וכנ"ל במ"ב עכ"ל. חזינן במשנ"ב בפחות מכזית פשוט דאין להחמיר, ואף בכזית דיש להחמיר וליטול, אך פשיטא דפשיטא שאין לברך. וכיון דס"ל כן, א"כ אין ענין להחמיר לנגב הפרי, ולא ליטול, כי רבו גם רבו הפוטרים מהברכה.

לפ"ז יש גם לפשוט את ספיקו של החקרי הלכה בענין מצות כיסוי הדם בכוי. דבוודאי אם אפשר לו לפטור את הברכה ע"י כיסוי הדם בדבר שוודאי חייב, וכ"כ כמה פעמים המשנ"ב, דאם אפשר יפטור הברכה בדבר אחר המחוייב בוודאי. אך אם אין

מנורה קיום מצוה מספק בלי ברכה בדרום קא

חזינן במשנ"ב: דאין להפסיד הברכה, אא"כ יש לו צורך ואין לו אפשרות אחרת.

לסיכום (לא לפסוק) להלכה (כמובן):

א. בכל מקום חייב להתאמץ לא להפסיד הברכה, או לפחות לפטור הספק ע"י דבר אחר. ב. במקום שיש חיוב גברא, וצריך לקיים מספק, עושה המצוה אף בלא ברכה. ג. במקום שיש צורך (אכילה, טבילה, שחיטה וכו'), וא"א אחרת, מקיים המצוה אף בלא ברכה. ד. במקום שחסרה לו המצוה, ג"כ יכול לקיים (ולחטוף המצוה) בלא ברכה. ה. במקום של כבוד בלבד וכו', ואינו חייב לקיים המצוה, עדיף שלא יכניס א"ע לספק ברכה.

לפניו, בוודאי שלא יפסיד המצוה ויחטוף המצוה ויכסה הדם בלא ברכה. ולמשנ"ל דבמקום שרצונו לאכול או למטרה אחרת, בוודאי יכול לעשות כן ולק"מ.

ברכה על טבילת כלי בשבת ויו"ט

בשו"ע או"ח שכג, ז הביא מח' את מותר להטביל ע"ש. וסיים הרמ"א ואם הוא כלי שראוי למלאות בו מים, ימלאנו מים מו המקוה ועלתה לו טבילה. עכ"ל.

וב' המשנ"ב בס"ק ל"ו וז"ל: ימלאנו מים, ואינו מברך, דאז אינו מוכח שעושה לשם טבילה. ופשוט דזה דווקא אם אין לו כלי אחר לצורך שבת, דאל"ה אסור, מפני שמפסיד את הברכה בידים עכ"ל.



הרב יצחק ירחי

תליית כתם בג' ימים ראשונים

יבואר כאן מקור הדין דג"י ראשונים לספירה, והשיטות השונות בזה לעניין דינא ומעמיהן, ובעיקר שיטת מרן השו"ע דמצינו מבוכה רבה בין הפוסקים בדעתו, ודין יושבת על הכתם לעניין זה, וזה החלי בעה"ת ובתפילה שלא תצא תקלה מתחת ידי.

וא"ל דשאני ברואה ממש דהוא תחלת ראייה ולכך תלינן במכה ואמרי' דמעיינה סתום עדיין ולא ראתה, אבל תוך ספירתה שמעיינה פתוח כבר לא תלינן במכה כלל, זה אינו, דהרי כתבתי לעיל סימן קפ"ז דיש סוברים בשעת וסתה תלינן במכה הואיל וסתות דרבנן, אם כן כתמים נמי שהן מדרבנן תלינן במכה, ואפילו למאן דמחמיר בשעת וסתה היינו הואיל ואיכא למאן דאמר וסתות דאורייתא, אבל כתמים שהן דרבנן לכ"ע תלינן במכה שידוע שמוציאה דם. כנ"ל לצדד להקל, משום דלא חילקו שאר הפוסקים בין כתם שרואה בימי הספירה לשאר כתם, אם כן משמע דס"ל דאפי' תוך ג' ימים תלינן כתם בכל מקום שיש לתלות, וכ"כ לעיל סימן ק"צ בשם ב"י בשם רשב"א דתלינן כתם אף בימי ספירתה.

ואפשר דסה"ת והמרדכי לא החמירו אלא לחומרא בעלמא, דהרי כתב בת"ה סימן רמ"ט טעמא דלא תלינן בג' ימים הראשונים הואיל ואפשר לזוהר כו', ואם היה אסור מדינא לא שייך לחלק משום שאפשר לזוהר, אלא ודאי לא החמירו אלא משום שאפשר לזוהר אבל במקום דאי אפשר לזוהר אין להחמיר, ולכן התיר בכתם בפחות מכגריס ועוד שתלינן בכינה, ע"כ נ"ל דאין להחמיר במכה שידוע שמוציאה דם, כנ"ל

א בשו"ע 'יורה דעה' סי' קצ"ו כתב הרב בהג"ה (סעי' י') יש אומרים דבשלשה ימים ראשונים של ימי הספירה אם מצאה כתם, אין תולין אותו להקל כמו שתולין שאר כתמים, דג' ימים ראשונים צריכים להיות נקיים לגמרי, אבל אח"כ דינו כשאר כתם וכן נוהגין. ודוקא כתם שהוא יותר מכגריס ועוד, אבל פחות מכגריס ועוד תולה בכינה אפילו בג' ימים ראשונים, וה"ה אם היה לה מכה בגופה וידועת שמוציאה דם, תולה בה אפילו ביתר מכגריס ועוד, ע"כ.

ונימוקו עמו בספרו 'דרכי משה' [שם או' א] וז"ל, במרדכי אם סופרת תוך ז' ימים נקיים, מסתברא מג' ימים ואילך הכתמים טהורים אם יש לתלות במכה או בחבורה או בצפור ואינה אוסרת, אבל צריכה לידע בודאי שפסק דם המקור לגמרי, לכך צריך שיהא ג' ימים הראשונים של ספירת נקיים טהורים לגמרי עכ"ל, וכן הוא בהגמ"י פ"ט מהא"ב. ונ"ל דהא דלא תלינן במכה בשלשה ימים הראשונים, דוקא במכה שאינה ידוע שמוציאה דם דתלינן בה שאר כתם כדלעיל סי' קפ"ז, וכ"מ מלשון המרדכי דע"ז קאי, אבל במכה שידוע שמוציאה דם נ"ל דתלינן בה אף בג' ימים הראשונים, דהא אפי' רואה ממש תלינן לעיל סי' קפ"ז במכה שמוציאה דם כ"ש כתמים דרבנן.

ומיהו בהג"ה בשו"ע [שם] לא התנה דדוקא במכה עוברת בימים מועטים, וכתב ע"ז הט"ז (סק"ד) ונראה דמה שהביא בד"מ ראייה מרואה ממש לאו ראייה היא, דהתם אית לה חזקת טהרה תחלה ואתה בא לטמאותה על כן תלינן במכה, משא"כ כאן שהיא כבר טמאה ואתה צריך לטהרה, על כן צריך לך חזקה ברורה לטהרה להוציאה מן החזקה של טומאה הקודמת, משום הכי בעינן ג' ימים נקיים לגמרי דאז יש חזקה לטהרה בג' ימים. אלא דבפחות מכגריס א"א בעולם להזהר בזה לא גזרו רבנן, דדבר זה אינו רק מדרבנן כיון שאינה מרגשת ביציאת הדם כדלעיל, וכן בההיא דמוכת שחין שהעתיקתי בס"ס ק"צ א"א ליזהר ממנה. וכן נראה במכה שיש לה בגופה, כל שאפשר לה להזהר שלא תלכלך עצמה מדם ולא עשתה כן אין לה לתלות באותה מכה, משא"כ במכה שא"א לה להזהר שפיר תולה בה, וסיים וגם דברי רמ"א כאן בש"ע יש כוון לזה ע"ש.

הרי דעת רמ"א מבוארת דהבדיקות בז"נ בזה מדרבנן, דמן התורה אינה טמאה אא"כ ראתה בהרגשה, והואיל וכן תלינן כשאר כתמים דעלמא, אלא דהחמירו בזה שלא לתלות בדבר שאפשר ליזהר, עד שתתחזק ג' ימים באינה רואה, ומטעם זה הכריע בת"ה לתלות כתם פחות מכגריס ועוד, וא"כ ה"ה במכה שיודעת שמוציאה דם תולה שג"כ א"א ליזהר, אלא דבמכה עוברת בימים מועטים יש להחשיבה כאפשר ליזהר, והסכים לכל זה הט"ז לדינא.

ג] ברם הש"ך האריך לחלוק על רמ"א וכתב

להלכה אבל למעשה יש להחמיר במכה עוברת בימים מועטים, דאפשר ליזהר מיקרי, עכ"ל ד"מ ע"ש.

הרי סברתו מבוארת דלעיקר הדין נקטינן דבז' נקיים בחזקת טהרה קיימא, וכמבואר בדברי א"ה ראשונים דבדיקת ההפסק מוציאתה מחזקת טומאה לחזקת טהרה, אלא דלחומרא נהגו שיהיו ג"י ראשונים נקיים מדם להתחזק שפסק מעיינה, ובמקום שא"א ליזהר הניחו אעיקר דינא שתולה הכתם בכל דבר. ותו מבואר בדבריו דפלוגתא שהביא ב"י (בסי' קפ"ז) לעניין רואה דם בשעת וסתה שייכא גם לעניין זה, ומאן דמטהר התם ס"ל דתלינן בג"י ראשונים ג"כ, דחד טעמא הוא דתרווייהו דרבנן ואזלינן לקולא, והוכיח משו"ע בסי' ק"צ (סמ"א) דס"ל להקל בזה.

ב] ואיכא למידק במ"ש ואפשר דסה"ת והמרדכי לא החמירו אלא לחומרא בעלמא וכו', אהיכא קאי, אי אמ"ש בתחילה דמיירי במכה שאין ידוע שמוציאה דם דחומרא בעלמא הוא, וא"כ בידוע שמוציאה דם א"צ להחמיר כלל, או דס"ל דאינהו מיירי גם במכה שידוע שמוציאה דם ולחומרא בעלמא, וע"כ במקום שא"א ליזהר שרינן אבל היכא שאפשר ליזהר לא תלינן. ומסיום דבריו מוכח כפי הדרך השניה, שכתב 'אבל למעשה יש להחמיר במכה עוברת בימים מועטים דאפשר ליזהר מיקרי', דאילו לדרך הראשון אין כאן מקום להחמיר, ובספר 'סדרי טהרה' (ס"ק ל"ד) פי' כוונתו באת"ל ע"ש.

א. וז"ל ב"י בסי' ק"צ (סד"ה ואם בדקה חלוקה) ודע, דכשאמרו חכמים שתולה, לא שנא בין אם היא טהורה לגמרי, או שהיא בספירת ז"ג דבחזקת טהורה היא, וכ"כ הרשב"א בת"ה ע"ש. וכ"כ הרמב"ן בחידושו לנדה, וכ"כ בחידושי הר"ן, וכן מבואר בספר האשכול ועוד ע"ש. והרמ"א ג"כ מודה לזה [שלא הגיה שם ע"ד ב"ן] אלא דלחומרא נקיט, וכמ"ש בד"מ ודו"ק.

באפשר ליזהר, וטעמא לפי שכתמים דרבנן ותלינן בהו לקולא וכמ"ש ד"מ.

והנה בסדרי טהרה (ס"ק ל"ד) כתב על דברי רמ"א וז"ל: הש"ך האריך להשיג על דין זה, ודעתו דאין להקל א"כ המכה מוציאה דם תמיד וא"א ליזהר, ולזה נוטה דעת הט"ז, ובספר 'מנחת יעקב' [הוא תורת השלמים הנ"ל] כתב להקל כדעת רמ"א וכו' ע"ש.

ומרהיטת לשונו משמע דהט"ז ג"כ פליג ארמ"א, וזה אינו דהט"ז מפרש כוונת רמ"א, וכדמוכח מסיום דבריו שכתב 'וגם דברי רמ"א בשו"ע יש כוון לזה' ע"ש. גם מ"ש דבספר מנ"י כתב להקל כדעת רמ"א, הוא שלא בדקדוק לענ"ד, דמלשונו משמע דהט"ז מפרש כוונת רמ"א, אלא דאיהו ס"ל דרמ"א מיקל טפי. גם בספר בית לחם יהודה כתב וז"ל, הש"ך מאריך בכאן ומסיק אפי' אם ידוע שמכתה מוציאה דם אין תולין בג"י ראשונים ודלא כרמ"א, ול"נ להלכה כרמ"א גם הט"ז ומשמעות הב"ח ג"כ כמ"ש רמ"א וכו' ע"ש, וזה ממש כדברינו ודו"ק.

סברת מרן השו"ע בדין זה

[ד] ועתה הבא נבא לברר סברת מרן השו"ע בדין זה, הנה מדנקט הרמ"א לשון י"א וכו' נראה דמרן לא ס"ל לחומרא זו, ולכן לא העלה להאי דינא על שולחנו הטהור, וגם כתב 'שאם ראתה בהם דם' משמע דוקא 'דם' ולא כתם. והוכיח בד"מ מ"ש מרן בסי' ק"צ (סעי' מ"א) לבשה חלוקה הבדוק לה, ופשטתו והשאלתו לישראלית נדה, או

לסתור ראיותיו, ומסיק לבסוף וז"ל: שוב מצאתי בב"ח (ס"ס ק"ץ) שכתב באשה שהיא מוכת שחין, כיון שהדם יוצא תמיד מהשחין שבגופה ונכתם בסדיניה וחלוקה, יש לתלות אף בשלשה ימים הראשונים. דאל"כ לא תוכל לספור שבעה נקיים לעולם. ול"ד לחבורה שבגופה שמוציאה דם ואפילו הכי לא תלי' בה ג' ימים הראשונים, דשאני חבורה א' שהיה מכוסה באספלנית שאינה מוציאה דם אלא לפעמים, דומיא דמכה שבאותו מקום דכתב סה"ת דלפעמים מוציאה דם, אבל מוכת שחין דכל שעה יוצא ממנה דם, דמיא למאכולת דתלינן בה אף בשלשה ימים הראשונים וכו', ומכל מקום הכל לפי ענין השחין ודוק עכ"ל, מבורר מדבריו דאין להקל אלא במלאה שיחני וכיבי ודם יוצא ממנה תמיד, הא לאו הכי אפילו ידוע שמכתה מוציאה דם אין להקל וכו' ע"ש.

וכתב ע"ז בתורת השלמים (ס"ק י"ד) וז"ל: הש"ך האריך להשיג על דין זה, וכתב דאין להקל אא"כ המכה מוציאה דם תמיד, ובאמת אין דבריו מוכרחים כלל, ובכתמים שומעין להקל כמבואר לעיל סי' ק"צ, וכ"כ בתשובת צ"צ סי' ס"ה וז"ל, דמאן דמיקל במצאה כתם תוך ג' לז"נ לתלות אפי' בטעם יכל דהו לא מפסיד כ"כ, כיון שבלא"ה רבים מקילין בכתמים תוך ג' עכ"ל וכו', וסיים ועי' בט"ז שכתב דדעת הרב דאין לתלות במכה אא"כ א"א שלא תתלכלך, אבל אם אפשר ליזהר ולא עשתה כן אין תולין, עכ"ל תוה"ש ע"ש. משמע שדעתו לעיקר הדין שא"צ להחמיר בזה כלל, וא"כ די לנו להחמיר

ב. מה שכתב 'בטעם כל דהו' פשוט דאין כוונתו לשאר תליות דתלינן בטהורה, שהרי לא בא לחלוק על עיקר הדין, אלא הכוונה להיכא שידוע שהמכה מוציאה דם, דסגי בזה וא"צ לטעם דא"א ליזהר ודו"ק.

ואנכי הרואה דכל בניינו בנה על יסודו של הרמ"א, שדין זה שנוי במחלוקת הפוסקים דיש מהם מקילין בזה לגמרי, וא"כ אי ס"ל למרן להחמיר הו"ל לפרש ולא לסתום. ובעקבותיו החרו כל הפוסקים האחרונים, ועיקר יסודם לפי דמשמע להו דבדיקות אלו דז"נ דרבנן, והפוסקים דלא תלינן בג"י ראשונים הוא מחומרא, ומטעם זה הכריע תה"ד לתלות במקום שא"א ליזהר כמבואר.

[ה] אכן לא כן לבבי ידמה, ולענ"ד מרן השו"ע רוח אחרת עמו, וס"ל דדין זה שכתב המרדכי אין מי שיחלוק בו, וצדקו דברי המאמ"ר דלא מצינו למרן שיחלוק ע"ז, וסרה תלונת הרחיד"א מעליו דלא הוצרך לפרש בשו"ע, לפי שהוא פשוט ומבואר בב"י ללא עוררין כמו שאבאר בס"ד.

הנה בג' מקומות הוזכר דין זה בב"י ולא רמיזא בשום מקום שיש חולקים, וזה יצא ראשונה בסי' קצ"ו (ב"י פא.) וז"ל: כתוב בתרומת הדשן, הא דכתב ספר התרומה ובמרדכי ובהגהות מיימוניות פרק ט' מיייתי לה, דכל השלשה ימים של ספירת ז' נקיים צריכים להיות טהורים לגמרי, ואם מצאה בהם כתם אע"פ שיכולה לתלות במכה או חבורה אינה תולה, יראה דדוקא בכתם 'כגריס ועוד' אמרו כן, אבל פחות מכן דאין צורך לתלותו בחבורה או מכה, אלא ב'דם מאכולת' ודאי תלינן לעולם, דאם לא כן אין שום אשה יכולה להטהר, וכדתניא בפרק הרואה כתם (נח:) דאין לך מטה שאין עליה כמה טיפי דם מאכולת, וכבר כתבתי זה בסימן ק"צ (סג. ד"ה כתב המרדכי) עכ"ל. הרי שהעתיק הב"י את דברי תה"ד בסתם, ואי הוה ס"ל דיש חולקים בדבר, לא הוה שתיק מנייהו.

לעובדת כוכבים שהגיע זמנה לראות וראתה פעם א' וכו', תולה בהן וטהורה וכו', ואפילו היא בספירת שבעה נקיים ע"כ. ולא חילק בין ג' ימים ראשונים לשאר ימים, הרי דס"ל למרן דהנהו ז"י נקיים כולם שוין לטובה לתלות בהם, וטעמא דהואיל ופליגי ביה רבוותא ואין לזה זכר בתלמוד נקיט מרן להקל, וכיו"ב כתבו עוד הרבה אחרונים.

ופוק חזי להרחיד"א בשו"ת 'חיים שאל' (ח"א יו"ד סי' ט"ו) שכתב להשיב על תשובת הרב מאמר מרדכי (שם סי' י"ד) שכתב דלא מצינו למרן שחולק להדיא על זה, והשיב לו הרב וז"ל: אכן מ"ש מעכ"ת דדין זה דלא תלינן תוך ג' לא מצינו למרן שיחלוק וכו', ונראה קצת שדעתו דגם מרן ס"ל הכי, לבבי לא כן יחשוב, והדבר ברור דאי מרן ס"ל הכי כל כי הא הוה צריך לאודועי בש"ע, ולא לסתום שנטעה דתמיד תולה בכתם אף תוך ג'. וכבר כתב מור"ם בד"מ דשאר פוסקים מקילין אף תוך ג', ומה שדחה לזה הרב ש"ך ורצה לומר דכל הפוסקים סברי הכי לא שמייע לן, דודאי אי שאר פוסקים מפלגי בהכי דבתוך ג' אין תולין לא הוו נקטי סתמא. וכ"כ הרב פנים מאירות, והרב צמח צדק (סי' סה) והרב מנחת יעקב, וכן נראה דעת הרב עבודת הגרשוני (סי' עט). והיה בהניח הנחה סוברת דפלוגתא דרבוותא היא, מוכח ודאי דדעת מרן כשאר הפוסקים וכמדובר וכו' ע"ש.

הרי שסמך בכל כחו על סתימת מרן דלא ס"ל האי חומרא, וטעמו הואיל ופלוגתא דרבוותא היא הו"ל לפרושי, כי היכי דלא נטעי להתיר האסור. ואחריו נמשכו רוב ככל האחרונים, וכתבו בפשיטות דלסברת מרן לית דין צריך בשש, ע"י בספר 'טהרת הבית' ו'אבני שוהם' ומשם בארה.

דהיינו דוקא בכתם גדול, אבל בכתם הפחות מ'כגריס ועוד' תולה בכינה גם בג"י ראשונים. ומרהיטת הדברים משמע שאין חולק בכל זה, וכן מסיום דבריו שכתב 'ותחלת דברים אלו כתבתי בסימן קפ"ז, ושם כתבתי אם יש חולק בדברי, מוכח דאתחילת הדברים בלחוד קאי כמו שאבאר.

דהנה בסי' קפ"ז (דף מ"ז): לעניין רואה דם בשעת וסתה, הביא בב"י מחלוקת הפוסקים אי תולה במכתה, וז"ל שם: אבל הגהות מיימוניות כתבו בפרק י"א מהלכות איסורי ביאה בשם ספר התרומה, דאשה שיש לה מכה באותו מקום ואינה יודעת אם מוציאה דם, אם בודקת עצמה באותו מקום ומוציאה דם, או אם מרגשת כשהדם נופל מהרחם, טמאה ואינה תולה במכה וכו'. אבל בשעת וסתה אפילו יודעת בודאי שהמכה היא מוציאה דם אינה תולה, דאם לא כן לעולם לא תהא טמאה, מיהו כתמים תולה בה עכ"ל, וכן כתב המרדכי. ומה שכתבו דבשעת וסתה אינה תולה, כן כתב סמ"ג וסמ"ק והיה נראה לכאורה דליכא מאן דפליג ביה, דהא נימוקו עמו הוא, אלא שמצאתי להרמב"ם ז"ל שכתב: אשה שראתה דם מחמת מכה שיש לה באותו מקום, אף על פי שראתה בשעת וסתה, היא טהורה והדם טהור שהוסתות מדבריהם. וכן כתב הרשב"א ז"ל מפני מה אמרו שתולה במכתה לפי שהאשה בחזקת טהרה עומדת, אפילו הגיע שעת וסתה וסתות דרבנן ומספק אל תאסרנה לעולם, והביא ראייה מדתניא בפרק בנות כותים וכו'. וא"ת והלא בנשים דעלמא חיישינן לעונת הוסת כולה ואף על פי שלא ראתה, והיאך אתה מתיר את זו שהיא בשעת וסתה, ועוד שהרי דם לפניך, י"ל ההיא דרבנן היא, ומשום דאפשר למיקם עלה דמילתא, אבל הכא ליכא למיקם אמילתא, ואין דנין

והא לך לשון הב"י בסי' ק"צ (דף סג.) כתב המרדכי בשבועות גבי אשה שראתה דם מחמת תשמיש, שנאמנת לומר מכה יש לי באותו מקום שממנה יוצא דם, דוקא שיודעת שיוצא הדם מן המכה תולה בה אבל מספק אינה תולה, אבל בשעת וסתה אפילו יודעת ודאי שהדם יוצא מן המכה אינה תולה בה, אמנם כתמיה שתמצא בבגדיה טהורה ותולה במכה, אפילו אינה יודעת שהמכה מוציאה דם טהורה, דבכתמים הלכו להקל משום דכתמים דרבנן ע"כ, והוא מדברי ספר התרומה, וסיים בה בספר התרומה כלשון הזה: וסתם מכה לפעמים היא מוציאה דם, ואם סופרת ז' נקיים מסברא מג' נקיים ואילך כתמיה טהורים ותולה במכה ואינה סותרת, אבל צריכה שתדע בודאי שפסק דם המקור, ולכך צריך ג' ימים ראשונים נקיים לגמרי משבעה ימי הספירה עכ"ל, וכתבו כל זה הגהות מיימוניות בפרק ט' ובפרק י"א. וכתוב ב'תרומת הדשן' הא דכתבו התרומה והמרדכי ובתשב"ץ ובהגהות מיימוניות, דג' ימים הראשונים של ספירת ז' נקיים צריכין טהורין לגמרי, ואם מצאה בהם כתם אע"פ שיכולה לתלות אותו במכה או בחבורה אינה תולה, נראה דהיינו דוקא בכתם 'כגריס ועוד' אבל פחות מכן אפילו תוך ג' ימים תולין במאכולת, דאין לך מטה שאין עליה כמה טיפי דם מאכולת ע"כ. ותחלת דברים אלו כתבתי בסימן קפ"ז, ושם כתבתי אם יש חולק בדבר עכ"ל ב"י ע"ש.

הרי שהביא סברת המרדכי דבשעת וסתה אינה תולה הדם במכתה, אבל כתמיה תולה בה דבכתמים הלכו להקל, ועלה קאי סה"ת וכתב דבג"י ראשונים לספירתה אינה תולה כתמה במכתה, וטעמא לפי צריך שתדע שודאי פסק הדם, משא"כ בשעת וסתה דלא שייך האי טעמא, וע"ז הביא את דברי תה"ד

שמוציאה דם, והביא מדברי האחרונים שאין להחמיר בזה כ"כ, ומסיק נמי כדברי תוה"ש הנ"ל, ומשמע מדבריו שם שכן דעת מרן החיד"א. ושם (או' ט') ביאר כוונת החיד"א [בשו"ת חיים שאל] לעניין תלייה דמימי נדחה היה, וז"ל במסקנתו: וכן נלע"ד דאין לאסור איסור ולהחמיר עליה דהוי גזירה לגזירה, ודי לנו לאסור דוקא בכתם הנמצא תוך ג' ימים הראשונים וכו', ע"ש, הרי דס"ל ג"כ בדעת מרן להחמיר בג"י ראשונים ודו"ק.

וטעמא רבא איכא במילתא לענ"ד, דכתם הנמצא בימי הנקיים חמיר והוי ספיקא דאורייתא, וכ"כ חו"ד (סק"ג) ע"ש שדקדק מלשון מרן בב"י דהבדיקות הוו מדאורייתא, ואית בהו חשש כרת [וכעין זה דקדק בסד"ט], והיינו לפי שהצריכה התורה ז"נ הוי כגזירת הכתוב, דראייה בימים אלו פוסלת גם ללא הרגשה. והדין היה נותן שיהיו ידיה בין עיניה כל שבעת הימים, אלא לפי שזה א"א לכן תקינו רבנן בדיקות שחרית וערבית, וסמכינן אחזקה שלא תראה בינתיים, ומשום כך בעינן שתתחזק בג' ימים שאינה רואה, ומקודם לזה חיישינן לדם המקור ולכך אינה תולה.

וע"ז קאי התה"ד דכתם פחות מכגריס ועוד, דאיכא למתלי דמעלמא קאתי תלינן לעולם, אע"ג דלא תלינן בשאר תליות דמעלמא. וטעמא משום דפחות מ'כגריס ועוד' לא הוי כשאר תליות, שהרי תלינן ביה בעלמא אפי' אין לה במה לתלות, משום דלא גזרו בו רבנן כלל, לפי שאל"כ אין אשה

אפשר משאי אפשר, שאם כן אף אתה אוסרה על בעלה לעולם עכ"ל, עכ"ל ב"י בקיצור מעט ע"ש.

הרי שלא הזכיר שם מעניין ג"י ראשונים דספירת ז"נ כלל, רק דפליגי לעניין רואה בשעת וסתה, ומשום כך לא העתיק כל זה בסי' ק"צ ובסי' קצ"ו, רק רמז לעיין על תחילת הדברים. אלא שהרמ"א בד"מ (סי' קצ"ו) פירש, דמאן דמיקל בזה ק"ו דמיקל בג"י ראשונים דקיל מיניה, ולפי סברתו כמ"ש לעיל דבריו ע"ש, ואחריו נמשכו האחרונים כמבואר בדבריהם. אכן אתה הראתה לדעת, דלסברת מרן אין חולק בדבר זה, וכו"ע מודו דבג"י ראשונים לא תלינן הכתם במכה, ומעתה אין לנו ללמוד מדסתם בשו"ע דלא ס"ל, אלא דלא נחית להכי ועיקר דאתא לאשמעינן דבעינן רצופין, ואין מקום לטעות בזה יכיון שאין חולק בדבר, וסמך על המעיין בספרו ב"י וזה פשוט לפענ"ד.

[ו] שוב ראיתי לר' אליעזר פאפו [בעל פלא יועץ] בספרו חסד לאלפים (בסי' קצו או' ה') שהביא פלוגתא זו אי תלינן במכה בג"י ראשונים, וסיים וז"ל: ורבו המקילין ולכן המיקל לתלות אפילו בג"י ראשונים, בטעם כל דהו לבני ספרד לא הפסיד ע"ש. הרי שלא היקל לבני ספרד אלא בטעם כל דהו, וכמ"ש תוה"ש בשם תשובת צ"צ, וע"כ היינו בכגון דא שכתב רמ"א לא זולת זה, ש"מ דס"ל כן בדעת מרן וכדברינו.

גם בספר מסגרת השלחן (שם או' י') הביא מחלוקת הש"ך ומורם לעניין מכה שידוע

ג. דסברת הרחיד"א שבנה עליה יסודו משום שיש חולקים, וכמ"ש 'והיה בהניח הנחה סוכרת דפלוגת' דרבוות' היא, מוכח ודאי דדעת מרן כשאר הפוסקים וכמדובר' כמו שהעתקנו בפנים, וא"כ עתה שנתבאר דלאו בפלוגתא תליא לסברת ב"י ליכא למימר הכי. והרחיד"א נקיט לסברת רמ"א בד"מ גם לדעת ב"י, ולא נחית לכל מה שכתבנו דהב"י רוח אחרת עמו, וסברת הרמ"א יבואר לקמיה ושם ניישב גם הקושי ממ"ש מרן בסי' ק"צ (סמ"א) לסברתו בעה"ת.

הואיל ואיכא למאן דאמר וסתות דאורייתא, אבל כתמים שהן דרבנן לכ"ע תלינן במכה שידוע שמוציאה דם עכ"ל ע"ש.

וכבר תמה עליו הש"ך (ס"ק י"ג) תמיהה מקויימת וז"ל: והא 'אין' לומר' שכתב הרב לחלק בין מעיינה סתום או פתוח, ודאי קושטא, והכי משמע מדכתבו הפוסקים שצריכה שתדע בודאי שפסק דם מקורה, ומ"ש 'זה אינו דהרי כתבתי לעיל דיש סוברים' כו', אינה סתירה דמ"מ התם אינו ידוע שמעיינה פתוח מה שאין כן הכא, ותו דהא התם קי"ל דבשעת וסתה לא תלינן במכתה, אפילו ידוע שמוציאה דם וכמ"ש שם בס"ק כ"ו ע"כ ע"ש. ולפי מה שנתבאר בדברינו, כן הוא להדיא בסה"ת, היפך סברת הרב וצ"ע.

ח] ועינא דשפיר חזי להב"ח בסס"י ק"צ שכתב כלשון הזה, כתב בספר התרומה בסימן צ"ב דאשה שיש לה מכה באותו מקום, אע"פ שאינה יודעת אם מכתה מוציאה דם אם לאו וכו', ואם סופרת שבעה נקיים, משלשה ימים הראשונים ואילך נראה דהכתמים טהורים ותולה במכה ואינה סותרת, אבל צריכה שתדע בודאי שפסק דם המקור, ולכך צריך שיהיו שלשה ימים הראשונים של ספירה נקיים לגמרי עכ"ל, וכן כתבו המרדכי והגהות מיימוניות פרק ט' משמו, וכך פסקו כל האחרונים. מיהו בתרומת הדשן סימן רמ"ט הכריע, דדוקא בכתם גדול 'כגריס ועוד' לא תלינן בשלשה ימים הראשונים במכה או בחבורה או בדם ציפור, אבל בפחות מ'כגריס ועוד' אפילו בשלשה ימים הראשונים נמי תולה במאכולת, דאין לך סדין שאין עליו כמה וכמה טיפי דמים של מאכולת, ואי אמרת דלא תלינן במאכולת בשלשה ימים הראשונים, אין לך אשה שיכולה לספור ז' נקיים עכ"ל וכו',

יכולה ליטהר כמבואר בש"ס, ולזה נתכוון תה"ד במה שכתב 'לפי שא"א ליזהר' ור"ל דמהאי טעמא תלינן לעולם, אפי' לא הרגה כינה ודו"ק.

וגדולה מזו כתב ב"י בסוף סי' ק"צ [בבדק הבית] וז"ל, כתב באורחות חיים וז"ל כתב הר"מ נ"ע, אשה מוכת שחין דבר פשוט הוא שכתמיה טהורין, כיון דשחני וכיבי שבה ודאי מסקי דמא ונצבעים בה סדיניה וחלוקה, ואפילו בשעת וסתה וכל שכן בימי ליבונה תלינן. והגיה עליו רבינו פרץ, והני מילי לאחר שלשה מליבונה, אבל תוך שלשה לא תלינן עכ"ל ע"ש. הרי שאפי' במקום שא"א ליזהר כלל לא תלינן, וטעמא דכתיבנא דשאני פחות מכגריס ועוד משאר תליות.

והב"ח (סס"י קצ) העתיק דברי ב"י אלו, וכתב עליו ולי נראה כדפרישית, דבמלאה לה שחני וכיבי יש להקל אפילו תוך שלשה ימים, ומכל מקום הכל לפי ענין השחין ודוק ע"כ. ואחריו נמשך הש"ך ע"ש, וזה גרם להם שהלכו בשיטת הרמ"א, דהבדיקות הוי משום חששא דרבנן, ותלינן בהו לקולא היכא דא"א ליזהר כלל, וכבר נתבאר דלהרב ב"י ליתא והרי זה כמבואר. ונמצא לפ"ז דמין הב"י מחמיר טפי, היפך ממה שפי' בדבריו כל האחרונים הנ"ל.

ז] ומעתה דברי רמ"א בד"מ לכאורה מוקשים מאד, שכתב וז"ל: וא"ל דשאני ברואה ממש דהוא תחלת ראייה, ולכך תלינן במכה ואמרי' דמעיינה סתום עדיין ולא ראתה, אבל תוך ספירתה שמעיינה פתוח כבר לא תלינן במכה כלל. זה אינו, דהרי כתבתי לעיל סימן קפ"ז דיש סוברים בשעת וסתה תלינן במכה הואיל ווסתות דרבנן, אם כן כתמים נמי שהן מדרבנן תלינן במכה, ואפילו למאן דמחמיר בשעת וסתה היינו

ובסיום דבריו כתב [הב"ח שם] אחר שכתבתי זה ראיתי בספר בדק הבית שחיבר הרב ב"י, שהעתיק מספר ארחות חיים תשובת מהר"ם שהבאתי, וכתב עלה והגיה עליו רבינו פרץ והני מילי לאחר שלשה מליבונה, אבל תוך שלשה לא תלינן עכ"ל, ולי נראה כדפרישית, דבמלאה לה שיחני וכיבי יש להקל אפילו תוך שלשה ימים, ומכל מקום הכל לפי ענין השחין ודוק עכ"ל ע"ש.

הנה מדקדוק לשונו בהעתקתו לדברי תה"ד שכתב 'מיהו בתרה"ד הכריע' וכו', משמע דס"ל דהתה"ד מכריע הוי ולא לפרושי לסברת סה"ת אתא, ודלא כלשון שכתב הב"י (בסי' קצ"ו ובסי' ק"צ) 'כתוב בתרומת הדשן' הא דכתב ספר התרומה ובמרדכי ובהגהות מיימוניות פרק ט' מייתי לה וכו', יראה דדוקא בכתם כגריס ועוד אמרו כן וכו', דמשמע דלפרושי מלתייהו קא אתא.

ולפי"ז אשכחן פתרי לסברת רמ"א, דס"ל כהב"ח דתה"ד מכריע הוי, והיינו לפי הבנתו דפליגי בה קמאי. ולפי"ז שיעור דברי ד"מ י"ל כדלהלן, דפליגי הראשונים בעיקר חומרא זו, ואיברא דסה"ת החמיר ביותר שלא לתלות כלל, מ"מ דהרשב"א וסייעתו ס"ל שאין להחמיר בזה כלל, ותה"ד מכריע הוי להחמיר רק במקום שאפשר ליזהר ונקטינן כוותיה, כיון שכל עיקר דין זה גם לסברת סה"ת אינו אלא חומרא, וכדדייק לשון הד"מ שכתב 'ואם היה אסור מדינא לא שייך לחלק משום שאפשר ליזהר', ומפרש הרב את דבריו להחמיר, שאין לתלות בשום

דבר ולא דוקא במכה, ועפי"ז מסיק להקל במכה שא"א ליזהר. ומעתה אין להשיב מסה"ת שכתב בהיפוך סברתו, דלטעמיה מחמירנן טובא בג"י ראשונים טפי משעת וסתה, משא"כ להכרעת תרה"ד י"ל איפכא, וכסברא שכתב ד"מ דכתמים קילי טפי, אלא דבמקום שאפשר ליזהר מחמירנן בהו ודו"ק.

ברם לסברת ב"י כבר נתבאר דאין כאן מחלוקת, וכו"ע מודו דבעינן ג"י ראשונים נקיים מדם, וע"כ אעפ"י ששאר תליות תולה בהם מ"מ במכה אינה תולה, וטעמא לפי שתלינן שהדם מגופה אתא, ומאן לימא לן שפסק דם המקור, ולפיכך אינה תולה. ולטעם זה אין להקל אפי' במקום שא"א ליזהר, ותה"ד בא לפרש דע"כ בכתם הפחות מ'כגריס ועוד' תולה, והוכיח מגמ' דלא גזרו בזה כלל, מטעם שא"א ליזהר. ולפי"ז אין להקל במוכת שחין, וכמו שהעתיק הב"י בסוף סי' ק"ן, והב"ח שהשיגו בזה לטעמיה אזיל דלאו מדינא הוא ולא מחמירנן כולי האי, משא"כ לסברת ב"י דמדינא הוא אין לתלות במכתה כלל בג"י ראשונים, כיון דדם מגופה אתי מאן לימא לן דלאו דם נדה הוא, ומ"מ שאר תליות דלאו מגופה, שפיר תלינן ואמרינן דלאו מגופה אינון.

ולפי"ז מ"ש בסי' ק"צ בשם הרשב"א, אינה ראיה לומר דהרשב"א פליג, דהתם לעניין שתולה בחברתה מיירי, וזהו הדין שפסק בשו"ע שם סעי' מ"א, ולכך הוצרך לפרש אפי' היא דבספירת ז"ל, להורות דשאני תליה זו מתליה במכה ודו"ק.

ד. הוא הרשב"א שהעתיק ב"י בסי' ק"צ (סמ"א) שמשם הוכיח בד"מ סברתו דהרשב"א פליג, ומינה דפלוגתא שהביא ב"י בסי' קפ"ז שייכא נמי הכא, כנלע"ד בהבנת ד"מ.

ה. ורמ"א שהגיה שם בדג"י ראשונים אינה תולה לטעמיה אזיל, והוא הדין והוא הטעם בסעי' מ"ד שם לעניין תולה בעצמה, ומה שהקשה הש"ך שם (ס"ק נ"א) אמאי לא הגיה רמ"א בסעי' מ"ד תמוה, דהרמ"א כתב

קמאי. ומזה יצא לו הדין להקל במכה שודאי מוציאה דם, שא"א ליהזר ממנה.

אכן ב"י לא ניחא ליה בהכי, דלסברתו לית מאן דפליג בזה וע"כ הדברים כפשוטן, והא דתלי תה"ד טעמא בא"א ליהזר, כוונתו לומר דכיון דלאו בהרגשה חזיתיה, ומדאורייתא טהור הוא אלא שחכמים גזרו בו, בכה"ג לא גזרו כלל והוי טהור גם מדרבנן. וכן יש ללמוד מדקדוק לשונו שכתב 'דפחות מכאן אינו צריך לתלותו בחבורה וכה"ג אלא תלינן אותו בדם מאכולת', והיינו שאין צריך תליה אלא 'שחכמים תלאוהו בכינה. והטעם שלא גזרו עליו משום שא"א ליהזר, ולפי"ז אין ללמוד מכאן קולא למקום שבעינן תליה, אע"פ שא"א ליהזר ודו"ק. והא דהוצרך לטעם זה אע"פ שאין זה תליה במכה, לפי שהטעם דמחמרין במכה שייך גם בזה שהדם ודאי מגופה, שהרי א"צ למאכולת לתלות בו ודו"ק.

[י] ועי' פ"ת (סק"י) שכתב, ע"ד אשה שבדקה עצמה לילך לבית הכנסת, וביום הפסקת טהרה הפסיקה וספרה, ובתוך ג' ימים מצאה כתם ויש לה במה לתלות, אם נאמר דבתוך ג"י לא תלינן כתם, או נחשוב מיום שבדקה לילך לביהכ"נ. וכבר הלכו בזה נימושות, בעל עה"ג סי' ע"ט מקיל, וצ"צ סי' ס"ה דעתו להחמיר ובס"ט ס"ק ל"ג נוטה להקל, וכן דעת חת"ס ע"ש.

והנה המעיין בתשו' צ"צ הנ"ל יראה שמסברא נראה לו להקל, כיון

[ט] וראיתי להעתיק כאן את לשון ספר 'תרומת הדשן' בשלמותו, ולבארנו לשיטת ב"י ולשיטת רמ"א דאיכא נ"מ טובא לדינא, וז"ל (בסי' רמט) יראה דדוקא אמר ספר התרומה דאינו תולה בחבורה או בדם צפור, והיינו כתם שהוא 'כגריס ועוד' דפחות מכאן אינו צריך לתלותו בחבורה וכה"ג, אלא תלינן אותו בדם מאכולת. וא"כ סברא לומר דדוקא כתם גדול, דלא שכיחי כולי האי ואפשר ליהזר בו, לא תלינן בשלשה ימים הראשונים, אבל כתם 'פחות מכגריס' ודאי תלינן ליה לעולם, דאל"כ אין שום אשה יכולה לטהר. והכי תניא פ' הרוואה כתם, אמר רשב"ג לדברי אין קץ דאין לך אשה שהיא טהורה לבעלה לעולם, שאין כל מיטה ומיטה שאין עליה כמה וכמה טיפות דם מאכולת. פי' לדברי שאני אומר דאם לא הרגה מאכולת אינה תולה בה, אפילו פחות מכגריס ועוד טמאה, וא"כ אין לך אשה טהורה. הא קמן דאין אדם יכול ליהזר ממאכולת, וא"כ אי לא תלינן במאכולת בשלשה ימים הראשונים, אין אשה יכולה לספור שבעה נקיים עכ"ל.

הנה פשוט לשונו מורה דבא לפרש דברי סה"ת, וכמו שהעתיק הב"י. אלא דסוף דבריו דחקתיה לרמ"א להשיא כוונתו לעניין אחר, שכתב הטעם משום שא"א ליהזר, וכמ"ש בד"מ 'ואם היה אסור מדינא לא שייך לחלק משום שאפשר ליהזר', וע"כ פי' דבריו כעין הכרעה, וא"ש לסברתו דפליגי בה

במקום אחד ומינה נילף גם לשם דמאי שנא, ותירוצו תמוה ג"כ וכבר העירו בזה האחרונים כמ"ש בתוה"ש (שם ס"ק מ"ד) ע"ש, והסכים עמו הרחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א י"ד סי' ט"ו) וכן העיר הרב השואל שם ע"ש, וע"ע פ"ת סי' קצ"ו (ס"ק י"ד) ודו"ק.

ו. והוי כעין מ"ש פ"ת (ס"ק י"ב) בשם הפוסקים לעניין בגד שאינו מקבל טומאה, וכן לעניין בגד צבוע שלא גזרו בו גזירת כתמים, וטהורה גם בג' ימים ראשונים ע"ש. ולענ"ד גם רמ"א מודה להאי סברא לעניין תליה במאכולת, אלא דדייק לישניה דהתה"ד להקל גם במכה שידוע שמ"ד שא"א ליהזר ודו"ק.

מנורה תליית כתם בג' ימים ראשונים בדרום קיא

מרן דבכה"ג כבר נתחזקה ב'אינה רואה' ותולה גם במכתה, וכ"ז ברור לענ"ד.

המורם מהאמור:

יא [אשה היושבת בספירת ז"נ שראתה כתם [דם ללא הרגשה], כיון דלאו בחזקת טומאה קיימא שהרי פסקה בטהרה, תולה הכתם בכל דבר כשם שתולה בו הטהורה. אלא כיון שנפתח מעיינה בעינן הוכחה שנסתם מעיינה, וע"כ בג"י ראשונים אינה תולה במכתה כיון דמ"מ ודאי מגופה הוא, אע"פ שהטהורה תולה בו אפי' בשעת וסתה, בג"י ראשונים בעינן הוכחה שאין הדם מהמקור. ומ"מ כתם קטן הפחות מ'כגריס ועוד' תולה בכינה גם בג"י ראשונים, והטעם לפי שהכתמים מדבריהם ובכה"ג לא גזרו כלל, וה"ה בכתם הנמצא על דבר שאינו מקבל טומאה, וכן על בגד צבוע דחשיב כאילו אין כאן כתם כלל, וטהורה אפי' היה הדם ודאי מגופה, וכו"ע מודו בהא ולית מאן דפליג.

ומיהו נחלקו הפוסקים בטעם חומרא זו, לסברת ב"י בעינן מדינא הוכחה שפסק דם המקור דהוי ספיקא דאורייתא, וגם המקילין לתלות בשעת וסתה במכה גם אי נימא דוסתות דאורייתא, היינו משום שבחזקת מעיין סתום עומדת, משא"כ בזו שנפתח מקורה, וע"כ כל שאין הוכחה אין לתלות במכה ז'כלל, הואיל והדם ודאי מגופה אתי. משא"כ בשאר תליות, דאיכא למימר דלאו מגופה אתי הדם, תלינן שפיר כמו דתלינן בטהורה, הואיל והכתמים מדבריהם.

שחומרא זו שאין תולין תוך ג' הכתם בדמים שנתעסקה בהם לא איתמר בגמרא, אלא שהאחרונים החמירו בהך ורבים מהאחרונים לא החמירו, ודאי מאן דמקיל בטעם כל דהוא לא הפסיד כל כך. אלא דמסיק מ"מ אי הוה אתא האי עובדא קמא ידידה לא היה מקיל, משום דהך בדיקה שבדקה את עצמה ביום ו' וביום השבת קודם ליבונה, כיון שאז היה עדיין תוך ה' לשימושה, מסתברא למימר שלא תועיל הך בדיקה, כיון שלא היתה יכולה להתחיל לספור ז' נקיים ע"י בדיקה זו, חיישינן דלמא ראתה ולא אדעתה או שמא לא בדקה שפיר כו' ע"ש.

וע"ז השיבו חתנו בשו"ת עבה"ג דאין לחוש לזה והביא ראיות לדבריו ע"ש, והסכימו לדבריו החת"ס והסד"ט כמ"ש פ"ת, וגם בגיליון מהרש"א הסכים לראיות עה"ג ע"ש, ובתוה"ש (ס"ק י"ג) חושש לסברת הצ"צ ע"ש, וע"ע בית לחם יהודה בשם חוות יאיר שג"כ חושש לסברת הצ"צ ומטעם דלמא לא בדקה שפיר.

ומ"מ היכא שבדקה עצמה במתכוין לטהרה, גם הצ"צ אזיל ומודה דהוי בדיקה מעליא וסמכין עליה. ועי' בתוה"ש (שם) שנתן עיצה לעשות כן לכתחילה, באשה שנתעסקה בכתמים או שיש לה חבורות ופצעים, ומתייראה שלא תוכל לספור הז"נ בנקיות ללא כתם ע"ש. והיינו אליבא דכו"ע, והסכים עמו הסד"ט (סי' ק"ץ ס"ק ע"ד) וכתב שדבריו נכונים, וכ"כ בפשיטות החו"ד (סי' קצ"ו סק"ו) ע"ש, ולא מצינו מי שחולק בדבר והיינו גם לסברת הרמ"א, וכ"ש לסברת

ז. והנה מנהג בעלי הוראה להורות לספרדים הנוהגים כדעת מרן, להקל לתלות בג"י ראשונים כמו בשאר ימים, ולא נהגו לחקור אם הדם ודאי מגופה או לאו, ונראה דהיינו משום דהאידינא לא נהגו לתלות במכה שאין ידוע שמוציאה דם כלל, ובידוע שמוציאה דם נתבאר בדברי האחרונים לעיל דשפיר יש לסמוך ולהקל בטעם כל דהו וכסברת רמ"א, א"כ לפי"ז לדידן הספרדים אין לנו האידנא לחומרא זו כלל ודור"ק.

חזר בו מדבריו בד"מ, וס"ל דאין להחמיר בזו להחשיבה כאפשר לזוהר, דמ"מ כיון שעתה א"א לזוהר תלינן בה, כנלע"ד לפרש כוונת הט"ז.

ולכו"ע היכא שבדקה עצמה להפסיק בטהרה ביום ב' או ג' לראייתה, ואח"כ המתנה מלמנות עד יום ה' או ו' כנהוג, לצאת מחשש פולטת ש"ז, אין מונין אלו הג"י ראשונים אלא משעת ההפסק, ואם תמצא אח"כ כתם תולה בכל דבר שהטהורה תולה בו, אעפ"י שהוא בתוך ג"י ראשונים לספירתה, כיון שיש הוכחה שפסק מעיינה.

ג"י ראשונים ביושבת על הכתם

יב [כתב בספר בית שמואל (אה"ע סי' ס"ג סק"ג) וז"ל, ועיין בי"ד שם הביא בהג"ה בסי' קצ"ו מ"ש הגמ"י ובמרדכי, דלא תלינן כתם בג' ימים הראשונים של ז' נקיים כי היכא דידע דפסק המקור, ולכאורה נראה בג' ימים הראשונים של ז' נקיים של "הכלה לא מחמירים חומרא זו, דהא כאן י"ל דלא היה כלל דם מן המקור. וכן בעלת הכתם שלא ראתה דם אין להחמיר חומרא זו, ותלינן בכל דבר אפילו בג' ימים הראשונים של ז' נקיים. אבל בת"ה סי' רמ"ט כתב, כתם פחות מכגריס תולין במאכולת אפילו תוך ג' ימי נקיים, דאל"כ אין שום אשה יכולה לטהר לבעלה, דאין לך סדין שאין עליו דם המאכולת. מזה משמע דבעלת כתם אין תולה בג' ימים הראשונים אם הי' יותר מגריס ועוד, דאל"כ איך כתב 'אין לך אשה דיכולה לטהר לבעלה' דהא בפעם שנית היא בעלת כתם, ואז היא יכולה לתלות במאכולת, אבל ג' ימים הראשונים אחר שראתה דם, מנ"ל דיכולה לתלות בדם

וכתם הפחות מ'כגריס ועוד' אע"פ שאין לה במה לתלות, מ"מ אינו נחשב לכתם דלא גזרו בו כלל, מטעם דאל"כ אין אשה יכולה ליטהר, ומטעם זה תלינן ב'כינה' גם בג' ימים ראשונים.

ולסברת ד"מ המקילין לתלות בשעת וסתה, כ"ש דמקילין בג"י ראשונים דקיל מיניה, אלא שהחמירו בזה מקצת פוסקים, מטעם שאפשר לזוהר. ולטעם זה אין חילוק בין תליה במכה לשאר תליות, ומעיקר הדין כל ז"נ שוין לטובה, שתולה בהן כמו שתולה בהן הטהורה. והלכך במכה שידוע שמוציאה דם וא"א לזוהר ממנה, הדרינן לעיקר הדין שתולה בה גם בג"י ראשונים, ומטעם זה אם המכה עוברת בימים מועטים, נחשב כמו שאפשר לזוהר ולא תלינן.

ובהגה"ת שו"ע השמיט רמ"א סיומא דמילתא לגבי מכה עוברת, ומשמע דהדר ביה ומיקל בכל מכה שידוע שמוציאה דם אפי' עוברת בימים מועטים, ומינה דמיקל נמי בידוע שמוציאה דם גם במקום דאפשר לזוהר, דהא מדמי להו לאהדדי בד"מ. וכן פירשו הש"ך ותוה"ש דבריו, ובתוה"ש כתב הטעם דבכתמים שומעין להקל, ובפרט בחומרא זו דרוב פוסקים מקילין לגמרי, וע"כ לדידן דמחמירין מ"מ בטעם כל דהו יש להקל.

והש"ך חולק על מסקנת רמ"א, וס"ל דבעינן מכה המוציאה דם תמיד, כמו במוכת שחין שאינה יכולה לזוהר כלל, וכן מסקנת הב"ח לדינא.

והט"ז מפרש את דברי רמ"א ג"כ לכוונה זו, דדוקא בא"א לה לזוהר תלינן, אלא דלענין מכה עוברת בימים מועטים

כתם תוך ג' ימים ראשונים לז"נ, שצריכה לחזור ולספור ז"נ מחדש, ואז אף שראתה כתם תוך ג' ימים ראשונים לספירת ז"נ שניים, תולין להקל כיון שכבר עברו ג' ימים ראשונים, ובפעם שניה לא ראתה מגופה, ואת"ל שהיה מגופה לא הוחזקה מעיינה פתוח בראיית הכתם, ועוד דהוי כספק ספיקא וכו' ע"ש. וכתב עליו סד"ט (שם) ואין לדבריו טעם, ומסתמך על ראיית ספר ב"ש הנ"ל מדברי תרה"ד ע"ש.

יג] ולענ"ד ראה זו איני מכיר, די"ל כוונת תרה"ד שאין לך אשה שיכולה ליטהר ע"י ספירת ז"נ, ותמיד תצטרך להמתין עד ספירה שניה, וזה לא יתכן [וכ"ש לפי מה שכתבנו בסברת מרן דתרה"ד אתלית מאכולת בלבד קאי, דמעיקרא לא היתה בכלל גזירת כתמים מטעם זה, אלא דהשתא בסברת רמ"א קיימין] ודו"ק, אח"כ ראייתי שהעירו האחרונים בזה.

אמנם אעיקרא דדינא, אי תלינן ביושבת על הכתם היכא שתחילת ראייתה ע"י דם נדות, מצינו חברים להב"ש הנ"ל, בתשובת מעיל צדקה (סי' ס"ג) שכתב באשה שמצאה כתם בימי ליבונה, ולערב הפסיקה בטהרה מחדש ולבשה שנית לבנים, ואמרו לה חברותיה ביום המחרת שגם על הכתם צריכה להמתין מחדש ה' ימים, וחזרה ולבשה כתונת שלה הנכתם בכמה כתמים, אך היתה חגורה מלמטה סינר לבן ונקי מלבונה של אתמול, ואחר ב' ימים נודע לה שא"צ להמתין מחדש ה' ימים. ושאלה אם היא רשאי למנות שבעה נקיים מפסיקת טהרתה הראשון, כי אומרת שהיא מכרת הכתמים שבחלוקה שהם מימי טומאתה הראשון,

מאכולת, אלא ע"כ דס"ל ג' ימים הראשונים של בעלת כתם ושל מי שראתה שוין, ואם ראתה דם אין תולה בג' ימים הראשונים אז אפילו בעלת כתם נמי אין תולה. מיהו י"ל דלמא הת"ה ס"ל אשה שראתה פ"א דם מקור והתחילה לספור ז"נ, ואח"כ מצא' כתם והתחילה לספור עוד נקיים ומצאה כתם, אז הכל דין א' כיון בתחלה היה נפתח המקור, אבל כלה או בעלת הכתם מעיקרא י"ל דתולין בכל דבר. והמאור הגדול מהר"ר ליב צונש ז"ל שהי' אב"ד בק"ק פינטשיף השיב לי ע"ז תשוב' א' באריכות, ודעתו הי' להחמיר משום לא פלוג עכ"ל ע"ש.

ומשמע דהיכא שתחילת ראייתה ע"י דם נדות מחמיר מדינא, ובדם בתולים וכן ביושבת על הכתם מעיקרא, משום לא פלוג. ובסד"ט (סי' ק"צ ס"ק ע"ד) הביא דבריו, וכתב עליו ולא ידעתי טעם לזה, דלמה נחמיר בהא כ"כ משום לא פלוג, לכן נ"ל דהמיקל בזה לא הפסיד. בפרט אם תחילת ראייתה לא היתה אלא ע"י כתם, דהא קיי"ל אין תולין כתם בכתם וכו', מכ"ש בדין זה דס"ל לרמ"א שאינו אלא חומרא, ושאר פוסקים חולקין ע"ז וכו' ע"ש. ס"ל דהיכא שתחילת ראייתה היתה ע"י כתם אין להחמיר כלל, ובנתקלקלה ספירתה ע"י כתם יש מקום להחמיר, אלא שהמיקל לא הפסיד, וטעמא לפי שאין זה אלא חומרא כמ"ש רמ"א, ומעיקר הדין גם רואה ממש תולה הכתם גם בג' ימים ראשונים. ומשמע דגם בכלה יש להקל בזה, דחד טעמא הוא כדמוכח בב"ש הנ"ל.

ובתוה"ש (ס"ק י"ד) היקל בפשיטות גם בנתקלקלה, וז"ל: ונ"ל אם מצאה

ט. אזיל בסברת רמ"א דחומרא היא שלא מן הדין כיון שאפשר ליהזר, וע"כ כתב שאין טעם בדבר דמ"ל ספק א' מ"ל ספק ספיקא, אבל לפ"מ שפירשנו לסברת מרן הוי טעמא רבא, די"ל דאין לחוש כ"כ בספק ספיקא שמא לא פסק הדם. ותוה"ש לטעמיה שכתב לעיל מיניה דבחומרא זו מקילין בטעם כל דהו ודו"ק.

ולהוכיח מילין אמרה שהסינר נקי עדיין, ואילו נכתם מחדש היה נמצא על הסינר. והשיב הנגה השאלה הזאת מתחלק לכמה פנים וכו', אך אם לא הוחזקה עצמה בטמאה עלו לה אותן ב' ימים, כיון שמכרת הכתמים בט"ע שהם מימי נדתה, ואף אם אין לה בהם ט"ע ג"כ עלו לה מחמת ההוכחה דעל הסינר בעי לה לאשכוחי. אכן אם אין הוכחה זו, וגם אין לה בהם ט"ע אין תולין שהם מימי נדתה, כיון שהוא בג"י ראשונים ע"כ, והב"ד פ"ת (סק"ג) ע"ש. הרי דס"ל שאין תולין בג"י ראשונים גם ביושבת על הכתם, היכא שתחילת ראייתה ע"י דם נידות.

גם הדגמ"ר (ס"י) כתב ואם סופרת נקיים על כתם שמצאה, אם מצאה אח"כ כתם בג"י ראשונים ע"י באה"ע בב"ש וע"ש, ול"נ לפמ"ש הש"ך לעיל בסק"ו יש להקל בזה, וק"ו שיש להקל בתבעוה לינשא ונתפייסה ומצאה כתם בג"י ראשונים, שהרי זו קילא יותר מבעלת הכתם, שבעלת הכתם צריכה הפסק טהרה וזו אינה צריכה הפס"ט עכ"ל ע"ש. וראיתו ממ"ש הש"ך שם אדברי רמ"א בהג"ה, דבדיקת שחרית לא מהני בראתה יום אחד ופסקה בו ביום, וכתב הש"ך אבל לא ראתה אלא כתם יש להקל בין בימי הספירה בין בתחילה ע"ש, ש"מ דבכתם לא הוחזקה בטומאה וא"כ אינה צריכה גם להתחזק בטהרה ודו"ק. והתם מיירי באופן שתחילת ראייתה היתה ע"י כתם, ומשמע א"כ דלא

פליג אלא אסיום דברי הב"ש דמחמיר משום לא פלוג, אבל אעיקרא דדינא אודויי אודי ליה, גם בפ"ת (סק"י) העתיק דבריו לעניין זה ע"ש.

ומיהו לעניין ז"נ שהכלה סופרת משום דם חימוד, נראה דבזה גם לסברת הב"ש יש להקל, דלא שייך למימר בה לא פלוג דהא חזינן שחילקו בה חכמים, שלא הצריכוה הפסק טהרה כנלע"ד.

יד] הדינים העולים מהאמור:

א. סופרת ז"נ על כתם שמצאה, אם תחילת ראייתה היתה ע"י כתם, לדעת כל הפוסקים [חוץ מהב"ש] תולה הכתם שתמצא גם בג"י ראשונים, דבכתם דרבנן לא החמירו.

ב. וה"ה לכלה הסופרת ז"נ משום דם בתולים, שגם היא לא ודאי ראתה, ודינה כדין מוצאת כתם, שחוששת מן הספק.

ג. ואם תחילת ראייתה היתה ע"י ראיית דם נדות, ונתקלקלה ע"י מציאת כתם בג"י ראשונים, יש מן הפוסקים שהחמירו, וכתב סד"ט דהמיקל בזה לא הפסיד, ובתוה"ש מיקל בזה בשופי.

ד. ובתבעוה להנשא ונתפייסה, שצריכה לישב ז"נ שמא מחמת חימוד ראתה, קילא מכולהו שהרי אינה צריכה הפסק טהרה, ואיכא למימר דגם להב"ש אין להחמיר בה.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם אדם ישן הוי חשיב בר דעת

בשם ה"ירושלמי" דאם ישן והביאו כלים אצלו ושברן, פטור מתשלומין, ולפי"ז מי שנרדם לאונסו חוץ לסוכה, אין חיוב להעיר אותו, משום דלא קעביד שום עבירה, ולא דמי לתפילין שהישן בהם חייבין להקיצו משנתו, דהוא מפני בזיון התפילין, וכן מה שחייבין להעיר כהן שישן באהל המת, הוא מפני שהמשך הטומאה הוא גם כשהאדם ישן וקא עביד עבירה לאונסו, ולא דמי למתנמנם או שיכור שאפילו אינו מיושב בדעתו ולא יכול לדבר כראוי, מכל מקום מהני לענין ברכת המזון, דשאני התם שרק שכלו פגום, אבל כשמדבר הרי הדיבור לרצונו של המדבר, מה שאי"כ בישן ממש.

(ד) מיהו נראה לענין נידון דידן, דודאי ראוי שיקיצנו משינתו, כדי שיקרא קריאת שמע ויתפלל, דאף שאין עליו חיוב כלל וכו', מכל מקום סברא הוא שיש לזכותו שלא להפסיד קיום מצות קריאת שמע ותפילה, ושאני מסוכה דהתם אין מוטלת עליו מצוה לישן בסוכה, אלא שאסור לישן חוץ לסוכה וכו', עיי"ש.

ענף ב' - בענין נער דאינו חפץ שיעירו אותו בבוקר קודם סוף זמן קריאת שמע ותפילה

(א) הנה יש לדון היאך הדין בנער שאינו רוצה לקום בבוקר קודם זמן קריאת שמע, האם נמי אמרינן דמצוה לזכותו שלא להפסיד קיום מצות קריאת שמע או לא.

ענף א' - כותב לאתויי דעת ה"הליכות שלמה" דיין לא הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה

(א) הנה ראיתי בספר "הליכות שלמה" (הלכות תפילה - מילואים סימן י"ב) דכתב לדון ברואה את חבריו ישן כשהשעה קרובה לסוף זמן קריאת שמע או תפילה, האם מוטל עליו להקיצו כדי שישפיק לקיים המצוה.

(ב) והנה מצד הסברא נראה ברור דמעיקר הדין בשעה שהאדם ישן אין עליו חיוב קריאת שמע ותפילה, והרי הוא אז כשוטה גמור, ולא יענש על זה שלא התפלל משום ביטול עשה דאנוס הוא, וכן הרואה אדם ישן ועליו בגד של ד' כנפות, אינו צריך להעירו, כי בשעה זו אין עליו שום חיוב להטיל ציצית, שהרי החיוב חל רק בשעה שלובש, והישן שהוא כשוטה אין לבישתו לבישה המחייבת כלל, וכמו כן לענין סוכה נראה דאיסור שינה מחוץ לסוכה לא נאמר אלא לאדם ניעור בשעה שנשכב לישן, אולם מי שכבר ישן דאינו בר חיובא ופטור מן המצוות, יש לדון דאינו חייב במצות סוכה באותה שעה, ומותר להוציאו תוך כדי שינתו מן הסוכה, אלא שאם יודע כשנשכב לישון שמפאת חוסר מקום וכדומה יש שרוצים להוציאו כשיישן, אסור לו לשכב לישון שם.

(ג) ואולם הא ודאי דבשעת שינתו כשוטה גמור הוא, ופטור מכל המצוות, וכדמצינו בדברי התוס' (ב"ק ד.) בד"ה כיון, שכתבו

(ב) ונראה לצדד דהוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל בגדר זכות וחובה לאדם, דמצינו בשו"ת הרא"ש (כלל ס"ז) בנידון האם זכין גט לאשת מומר, דכתב רבינו הרא"ש ז"ל דמהני לזכות גט עבורה, ואפילו אם אומרת בפירוש שרוצה בו משום דטב למיתב טן דו, מכל מקום זכות הוא לה להוציאה מתחת ידו, כדי להנצל מאיסור שנבעלת לגוי, ומחשש של העברה על דת, ומכמה איסורים שבעלה המומר יכול להכשילה בהם, ואע"פ שהיא אינה רוצה בכך, וקשה לה לפרוש ממנו, כיון שהדין נותן שתפרוש ממנו, אלא שיצרה תוקפה ורוצה בו שלא כדת, ודאי זכות הוא לה להצילה מעבירה, דאנן סהדי דכשישקוט יצרה תהיה שמחה בהצלתה, וראיה מדברי הרמב"ם (פרק ב' מהלכות גירושין הלכה כ') גבי גט מעושה, עכ"ד.

(ג) ואולם בשו"ת הרד"ך (בית ט' חדר י"א) כתב דזכות וחובה אינם תלויין בזכות וחובת נפשו של האדם, אלא ברצונו של האדם, וראיה לדבר, מהא דאמרינן בגמ' בכתובות (יא.) דגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, וקא משמע לן דזכות הוא לו, ולא אמרינן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, ואין חבין לאדם שלא בפניו, דהני מילי גדול דטעים טעמא דאיסורא, אבל קטן זכות הוא לו, עכ"ל. והרי לך דלא אזלינן בתר זכות נפשו, אלא בתר רצונו, וטעמא דמטבילין גר קטן משום דאנן סהדי שמאחר שלא טעם טעמא דאיסורא רצונו בכך, אבל גדול דטעים טעמא דאיסורא, אין מטבילין אותו על דעת בית דין, אע"ג דזכות הוא לו שמכניסין אותו תחת כנפי השכינה, דלא אזלינן בזכות וחובה לענין מה שאמרו זכין לאדם שלא בפניו וכו', אלא בתר רצונו, ולא בתר זכות וחובת נפשו, עיי"ש.

(ד) והרי מבואר דפליגי רבותינו ז"ל בגוונא דהוי אדם מחוייב מהתורה לעשות מעשה מסויים, האם מצינו לכפותו מדין זכין לאדם או לאו. דדעת הרא"ש דזכות וחובה הוי נמדד בזכות הנפש, ולא אזלינן בתר רצונותיו של האדם, ודעת הרד"ך דזכות וחובה הוי נמדד ברצונותיו של האדם, ולא בזכות הנפש, ואע"ג דהתם מיירי בהגדרת דין זכין לאדם, והכא מיירי בהגדרת זכות לענין קיום מצוות, מכל מקום נראה דילמד סתם מן המפורש בגדר זכות, ודון מינה ואוקי באתרין.

ענף ג' - כותב לדון בגדר הפטור מקיום מצוות התורה בזמן השינה

(א) והנה לכאורה יש לעיין מה גדר הפטור מקיום מצוות התורה בשעת השינה, האם משום דהוי חשיב כשוטה, או דלמא משום דהוי חשיב אנוס בקיום המצוות. ונראה בפשיטות ממאי דכתב הגרש"ז זצ"ל "והרי הוא אז כשוטה גמור, ולא יענש ע"ז שלא התפלל משום ביטול עשה דאנוס הוא", דלעולם דעתו דפטור דישן הוי משום דחשיב כשוטה, אלא דפטור דשוטה משום דהוי אנוס בקיום המצוות.

(ב) והשתא לפי"ז יש לעיין בגדר פטור דאנוס מקיום מצוות התורה, האם לעולם הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, או דלמא לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה כלל ועיקר. וראיתי בחי' הקה"י (כ"ב סימן י') דכתב לאתויי בדבריו סתירה האם אנוס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, ומסיק דאנוס שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, עיי"ש.

(ג) וכן מצינו ב"מאסף אהל תורה" (קובץ הוספות - סימן י"ז) דכתב לאתויי ראיה

ענף ד' - כותב לאתויי דעת האר"י
ז"ל והמג"א דסברי דישן הוי חשיב
בר חיובא בקיום מצוות התורה

(א) ואולם מאידך מצינו בהגהת הרמ"א (או"ח סימן כ"א סעיף ג') דפסק דיש שכתבו שנהגו שלא לשכב בטלית שיש בו ציצית, עכ"ל. והמג"א (ס"ק ב') כתב לאתויי דהב"י העיר דאנו לא שמענו מי שהקפיד ע"ז מעולם. ובכתבי האר"י כתוב על פי הסוד שיש לשכב בלילה בטלית קטן, ומביא ראיה מהא דאמרינן בגמ' במנחות (מג:): כיון שראה דוד עצמו ערום בבית המרחץ, אמר, אוי לי שאני ערום מן המצוות, וקשה למה לא אמר כן בלילה שהיה גם כן ערום, אלא על כרחך שהיה שוכב בטלית קטן, עכ"ד. ודבריו אם דברי קבלה - נקבל, אבל לדין - יש תשובה, דיש לדחות דבליילה עכ"פ היה לו מזוזה בפתחו, מה שאי"כ במרחץ, וכן מוכח בגמ' במנחות (שם) דתנו רבנן, חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפילין וציצית ומזוזה, ועליהם אמר דוד, "שבע ביום הללתיך", ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום וכו', משמע שהיה ערום מכולם אף ממזוזה, ועיין לעיל (סימן י"ח סעיף א'), [וראה בפמ"ג (א"א ס"ק ב') בזה], עיי"ש. והרי מבואר מדברי האר"י ז"ל דסבר דעל פי הסוד הוי צריך לישן עם טלית קטן בלילה, ולא רק עפ"י הסוד הדין כן, אלא אף עפ"י הנגלה הדין כן, וראה לדבר, שהרי דוד המלך ראה עצמו ערום ממצוות רק בבית המרחץ ולא בזמן שינתו בלילה, ועל כרחין דהטעם משום שהיה שוכב עם טלית קטן.

(ב) ועוד דנראה להוכיח אף בדעת המג"א דסבר דישן הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, שהרי כתב ליישב קושיית האר"י ז"ל אמאי לא התאונן דוד שבליילה הוי ערום בלא

מהא (חגיגה ט). דחיגר בראשון ונתפשט בשני פטור מראיה למאן דאמר דכולן תשלומין דראשון, ואילו אנוס בראשון הא מייתי כל הרגל, אלמא דבאנוס אינו פטור מקיום מצוות התורה, אלא רק אינו נענש בגוונא דאינו מקיים את המצוה, וכהא דילפינן בגמ' בנדרים (כו). דאנוס רחמנא פטריה, מהא דכתיב "ולנערה לא תעשה דבר", ושמע מינה דלא פטרתו תורה אלא רק מהעונש בלבד, אבל לעולם שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, ולפי"ז כיון דאמרינן דשוטה פטור מקיום מצוות משום דהוי אנוס בקיומן, א"כ נמצא דשוטה חשיב שפיר בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש באי קיומן בלבד.

(ד) ועפ"י"ז לכאורה יש לתמוה בדברי מרן הגרש"ז זצ"ל דכתב דישן הרי הוא אז כשוטה גמור, ולא יענש ע"ז שלא התפלל משום ביטול עשה דאנוס הוא, דמשמע שדעתו דפטור דישן הוי משום דחשיב כשוטה, והשתא כיון דאמרינן דשוטה הוי חשיב שפיר בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש באי קיומן בלבד, אי הכי הוא הדין דישן נמי הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש באי קיומן בלבד, ואי הכי תיקשי למאי דסבר דישן לא הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות, והכי מבואר בדבריו בהדיא דכתב "וכמו כן לענין סוכה נראה דאיסור שינה מחוץ לסוכה לא נאמר אלא לאדם ניעור בשעה שנשכב לישן, אולם מי שכבר ישן דאינו בר חיובא ופטור מן המצוות, יש לדון שאינו חייב במצות סוכה באותה שעה", והרי משמע בהדיא דסבר דישן לא הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות, ולאפוקי דלאו רק דאינו בר עונשין גרידא, וצע"ק.

ג) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי מאי טעמא דיעקב אבינו לא הצטער על עצם השינה באותו מקום, שהרי יעקב אבינו לא אמר אוי לי שישנתי במקום קדוש כזה, אלא רק הצטער מחמת חסרון ידיעתו מתחילה דישן במקום השראת שכינה, שהרי אמר אילו ידעתי - לא ישנתי במקום קדוש כזה.

ד) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ת שאילת יעב"ץ (חלק ב' - סימן צ"ז אות ב') דכתב דאדם הישן אינו מחוייב בקיום המצוות, והוא מטעם דהוי חשיב לאו בר דעת הוא, ואינו עדיף משוטה דהוי פטור מקיום מצוות, עיי"ש. והשתא לפי"ז נראה לבאר בהא דפירש"י דיעקב אבינו לא הצטער על עצמות השינה במקום קדוש, והיינו כיון דבזמן השינה עצמה אינו עובר שום עבירה, שהרי הישן הוי חשיב כשוטה דפטור מן המצוות, וכל האיסור הוא רק לילך לישן באותו מקום, ולכן יעקב אבינו הצטער רק משום חסרון ידיעתו מתחילה דישן במקום השראת שכינה, ואי הכי תיקשי בדעת רבינו האר"י ז"ל בהא דסבר דישן הוי בר חיובא בקיום מצוות.

ה) וכי תימא, דלעולם אדם הישן הוי בר חיובא בקיום מצוות, והא דיעקב אבינו לא הצטער על עצם השינה באותו מקום, כיון דלא ידע דהוי מקום קדוש, וחשיב בכלל אנוס. מכל מקום אכתי תיקשי למאי דמצינו בחי' הקה"י (ב"ב סימן י') דכתב לאתויי סתירה בנידון האם אנוס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה או לאו, ומסיק דאנוס שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטול, עיי"ש. וכן הוא ב"מאסף אהל תורה" (קובץ הוספות - סימן י"ז) דכתב לאתויי ראיה מהא (חגיגה ט.) דחיגר בראשון ונתפשט בשני פטור מראיה, והיינו למאן דאמר דכולן

מצוות, היינו משום שהיה מקיים מצות מזוזה, ושמע מינה דסבר דאף בזמן השינה הוי מחוייב בקיום מצוות התורה, דאי לאו הכי הו"ל לדחות דברי האר"י ז"ל דבזמן השינה לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה. וכי תימא, דלעולם סבר המג"א דבזמן השינה לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, והא דכתב דהוי מקיים מצות מזוזה - לשיתת האר"י הוא דקאמר, וליה לא סבירא ליה. מכל מקום נראה דאכתי לא הו"ל להשמיט דעתו דעיקר הדין דישן לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, ויש לפלפל.

ענף ה' - כותב להוכיח מיעקב אבינו דישן לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה

א) והנה חזינן בדעת רבינו האר"י ז"ל דסבר דהוי אדם מחוייב בקיום מצוות אפילו בזמן שינתו, דהא אי נימא דסבר דהוי חשיב לאו בר דעת כשוטה דפטור מקיום המצוות, אי הכי למאי איצטריך ללבוש ציצית בזמן שינתו, ועוד אכתי אמאי דוד לא הצטער דבזמן שינתו אינו מקיים מצוות, אלא על כרחין למימר בדעתו דסבר דהוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות אף בזמן שינתו.

ב) ועפי"ז לכאורה תיקשי מהא דכתיב (בראשית פרק כ"ח פסוק ט"ז) "אכן יש ה' במקום הזה, ואנכי לא ידעתי", ופירש"י שם, שאם ידעתי - לא ישנתי במקום קדוש כזה, עכ"ל. והיינו דרצונו לומר, דלכאורה תיקשי בהא דאמר יעקב אבינו דלא ידע דהשכינה שורה באותו מקום, דמאי נפק"מ אילו היה יודע שהשכינה שורה באותו מקום. ולפיכך כתב רש"י לבאר דיעקב אבינו רצה לומר שאילו ידע לא היה ישן באותו מקום, כיון דאי"ז כבוד השכינה לישון במקום השראת שכינה.

הגמ', הכא במאי עסקינן במתנמנם וכו', עיי"ש. והרי מבואר בטעמא דהבא על יבמתו ישן לא קנה, משום דישן לאו בר דעת, ולא הוה קניינו קנין, ואי הכי כיון דישן לאו בר דעת הוא, אי הכי מסתבר דהוא הדין דלא הוי בר חיובא בקיום מצוות בזמן שינתו.

(ב) ועוד נראה להוסיף דאף לדעת התוס' (שם) בד"ה ישן, דכתבו להקשות לפירוש מהא דקטן דאף דלאו בר דעת הוא, אפילו הכי הוה קונה אי לאו דמיעטיה רחמנא. אלא טעמא דישן לא קנה, משום דלא איכווין לביאה, והוי כמתכווין להטיח בכותל, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דישן לא קנה משום דלאו בר כוונה הוא, מכל מקום נראה דאף התוס' מודים דישן לאו בר דעת הוא, ורק כל טענתן דלא בעינן דעת ביבום, אלא הוי סגי בכוונה ליבום, וישן לאו בר כוונה הוא.

(ג) ועוד לבר מן דין, שהרי למאי דקיי"ל (או"ח סימן ס' סעיף ד') דמצוות צריכות כוונה, אי הכי נמצא דישן לא הוי מצי לקיים המצוה, שהרי לאו בר כוונה הוא, ואפילו אי נימא דהוי סגי לכווין בתחילת קיום המצוה, ואי הכי הוי מצי להניח ציצית על גופו קודם השינה לשם קיום המצוה, ואז לילך לישון, מכל מקום אכתי מסתבר דבכל שעת קיום המצוה הוי צריך שיהא בר הכי לכווין על קיום המצוה, ולאפוקי בישן דהוי מופקע מכל כוונה, ויש לפלפל.

ענף ז' - מיישב דעת רבותינו ז"ל דישן הוי מחוייב בקיום מצוות התורה אף דלא חשיב בר דעת

(א) ונראה ליישב בדעת רבותינו ז"ל דסברי דישן הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, והוא בהקדם הא דראיתי בספר הזכרון "זכור לדוד" (עמ' רס"ט) דכתב לאתויי משמיה

תשלומין דראשון, ואילו אנוס בראשון הא מייתי כל הרגל, אלמא דבאנוס אינו פטור מקיום מצוות התורה, אלא רק אינו נענש בגוונא דאינו מקיים את המצוה, וכהא דילפינן בגמ' בנדרים (כו.) דאנוס רחמנא פטריה, מהא דכתיב "ולנערה לא תעשה דבר", ושמע מינה דלא פטרתו תורה אלא רק מהעונש בלבד, אבל לעולם שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, עיי"ש. והשתא כיון דיעקב אבינו הוי חשיב בר חיובא אף דהוי אנוס, ורק דאינו נענש משום שינתו, אי הכי אמאי לא הצטער על שינתו באותו מקום, דהא ודאי דאין הצדיקים מצטערין מחמת העונש, אלא רק מחמת שאינן מקיימין מצוות הבורא יתברך, ושמע מינה דסבר יעקב אבינו דבזמן השינה לא הוי חשיב בר חיובא בקיום המצוות כלל ועיקר, דהא לאו בר דעת הוא.

(ו) תדע, שהרי דוד המלך שהיה בבית המרחץ אמר אוי לי שאני ערום מהמצוות, ולכאורה תיקשי מה התאונן דוד דלא מקיים מצוות בבית המרחץ, הרי בבית המרחץ הוי אנוס בקיום המצוות. אלא על כרחין דאף בבית המרחץ הוי בר חיובא בקיום המצוות, ורק אינו נענש שהרי הוי אנוס בקיום המצוות, ומכל מקום התאונן שבזמן המרחץ אינו מקיים מצוות.

ענף ו' - מוכיח מדברי רבותינו הראשונים ז"ל דישן לא חשיב בר דעת

(א) ולכאורה תיקשי מהא דאיתא בגמ' ביבמות (נד.) דאמר רבי יוחנן, ישן לא קנה ביבמתו, [ופירש"י שם, דישן לאו בר דעת, ולא הוה קנינו קנין, עכ"ל], דאמר קרא "יבמה יבוא עליה", עד דמכווין לה לשם ביאה. ומקשינן, והתניא, בין ער הוא, בין ישן הוא, בין ערה היא, בין ישנה היא. ומשני

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

(ד) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, דאף דלעולם אדם הישן לא הוי חשיב בר דעת, מכל מקום שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום המצוות, וכי תימא מאי שייכא לחייבו במצוות אחר דלא הוי בר דעת כלל ועיקר, הא יש לומר דאיברא דאם מצוות התורה היו נאמרות לכל אדם מישראל באופן מיוחד, אי הכי ודאי שהתורה לא היתה מצווה אדם בקיום מצוות בזמן שינתו, אבל כיון דמצוות התורה נאמרו לכלל ישראל כאחד, אי הכי נמצא דאף הישן נצטווה בקיום מצוות התורה, ושפיר כתב האר"י ז"ל דצריך ללבוש ציצית בזמן שינתו.

(ה) והשתא לפי"ז צריך לומר בדעת מרן הגרש"ז זצ"ל בהא דסבר דישן לא הוי בר חיובא בקיום מצוות, היינו משום שדעתו דמצוות התורה נאמרו לכל אדם מישראל באופן מיוחד, ואי הכי הא ודאי שהתורה לא מצווה אדם ישן בקיום מצוות בזמן שינתו, וזה פשוט.

ענף ח' - מיישב דעת רבינו האר"י ז"ל מה הטעם שיעקב אבינו לא התאונן מחמת שישן במקום קדוש

(א) ואלא דאכתי פש גבן לבאר לדעת האר"י ז"ל דסבר דאדם מצווה בקיום מצוות התורה אף בזמן שינתו, אי הכי אמאי יעקב

דבעל ה"עטה אור" שליט"א דהסתפק 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 (אור"ח סימן ל"ט ס"ק ה') דכתב דגידם כשר לכתוב תפילין, ולא חשיב אינו בקשירה, דגברא בר חיובא הוא, אלא דפומא כאיב ליה, [א"ה, וראה בשו"ת אבני נזר (אור"ח סימן תל"ט) במה שהקשה מחרש שאינו מוציא ידי חובה בתקיעת שופר, ובדברי הקוב"ש (חלק ב' סימן ל"א) במה שכתב ליישב בזה, ואכמ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דלעולם גידם הוי מחוייב במצוות תפילין אלא דהוי אנוס בקיום המצוה, ולפיכך שפיר הוי כשר לכתוב תפילין מחמת דהוי חשיב בר קשירה, ולא אמרינן (מנחות מב:) דכל 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 בדבריו מאי שייכא למימר דרחמנא חייבה גידם

‘אם ידעתי, לא ישנתי במקום קדוש כזה’. וצריך לומר, דבזמן שיעקב ישן נתברר לו שהמקום שישן עליו הוי עיקר מקום השראת השכינה בעולם, וא”כ אף ששקעה החמה קודם זמנה דהבין מינה שרצון הבורא יתברך שישן באותו מקום, אפילו הכי הצטער יעקב על שינתו במקום השראת הבורא יתברך, ולא גרע מהא דחזינן שהקב”ה התגלה למשה בסנה, ואפילו הכי משה הסתיר את פניו, וכבר מצינו שמשה רבינו קיבל שכר על מעשהו, וכהא דאיתא בגמ’ בברכות (ז). דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, בשכר שלש זכה לשלש, בשכר “ויסתר משה פניו” - זכה לקלסתר פנים. בשכר “כי ירא” - זכה ל”וייראו מגשת אליו”. בשכר “מהביט” - זכה ל”ותמונת ה’ יביט”, עיי”ש. והרי חזינן דבמקום מורא שכינה רשאי אדם להחמיר על עצמו, ואפילו להא דאיתא בגמ’ בברכות (שם) דהקב”ה התרעם על כך, דתנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה, כך אמר לו הקב”ה למשה, כשרציתי לא רצית, עכשיו שאתה רוצה איני רוצה, עיי”ש. מכל מקום אפשר דשאני הכא דיעקב אבינו לא קיבל רשות מפורשת מהקב”ה כמו משה רבינו שנתגלה לו הקב”ה בהדיא בסנה, אלא רק שקעה החמה קודם זמנה, ומתוך כך הבין יעקב אבינו שרצון הבורא שישן באותו מקום, אבל אחר שישן ונתגלה לו ד”זה שער השמים”, חזר ואמר אילו ידעתי לא ישנתי, ויש לפלפל.

(ד) ועפ”ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם עד כאן לא אמרינן דהוי חשיב אדם בר חיובא אפילו בזמן שינתו דוקא במצוות תמידיות שנצטווה עליהן, מה שאי”כ הכא שיעקב אבינו לא נצטווה שלא לישון באותו מקום, דנימא דהוי חיובא אף בזמן שינתו, אלא ה’ נגלה אליו בלא הכנה מוקדמת,

אבינו לא התאונן מחמת שישן במקום קדוש. ושמא יש ליישב בהקדם הא דלכאורה צריך ביאור היאך יעקב אבינו ישן באותו מקום, הרי היה מקום תפילה, וכהא דאיתא בגמ’ בחולין (צא:): דיעקב אבינו אמר, אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי, ואני לא התפללתי, עיי”ש. וכיון שהיה מקום תפילה היה אסור ליעקב לישון באותו מקום, והכי מצינו בשו”ע (או”ח סימן קנ”א סעיף ג’) דפסק דאין ישנים בבית הכנסת אפילו שינת עראי, עיי”ש.

(ב) וצריך לומר, דאפילו אי נימא דאותו מקום תפילה אכתי היה עראי, מכל מקום הוי בכלל מקום תפילה שאסור לישון בו, והיינו מחמת שהיתה לו חשיבות שעתיד להבנות עליו בית המקדש, תדע, שהרי אברהם ויצחק התפללו בעוד הרבה מקומות, ואפילו הכי לא נתן יעקב לבו לחזור מחרץ להתפלל רק במקום זה, מכל מקום כבר מצינו בשו”ע (שם סעיף א’) דפסק דתלמידי חכמים ותלמידיהם מותרים לאכול ולשתות בהם מדוחק, עכ”ל. וה”משנה ברורה” (ס”ק ו’) הוסיף דהוא הדין לישן דשרי, עיי”ש. ואע”ג דכל ההיתר לישון בבית הכנסת הוי דוקא מדוחק, וכמבואר ב”שער הציון” (ס”ק ח’) דכתב לאתויי בשם תשובת הרשב”א (חלק ד’ סימן רע”ח) דכתב דהוא הדין לכל תשמישי תלמיד חכם שמותר כשהמקום דחוק לו, עכ”ל. ואי הכי היה לו ליעקב אבינו להתרחק מאותו מקום ולישון במקום אחר, שהרי לא היה דחוק לישון דוקא באותו מקום, מכל מקום כיון ששקעה החמה קודם זמנה הבין שרצון הבורא שישן באותו מקום, וכהוראת שעה דמי.

(ג) אלא לפי”ז לכאורה צריך ביאור אמאי התאונן יעקב בזמן שקם משנתו ואמר,

בדרום

הרב ערן כברה

מנורה

קכב

ולפיכך שפיר לא נתאונן יעקב אבינו על אלא שאם היה יודע לא היה ישן באותו
עצמות השינה במקום התגלות השכינה, מקום, ודו"ק.



הרב אוריאל כהן
ראש כולל 'תולדות יוסף'

דין חציצה בדברים העומדים ליקצץ

ובעיקר הנדונים הנ"ל יש לעמוד בדין כל העומד ליגזז כגוזז דמי, אי מחמת כן הוי חציצה בטבילה.

והנה לגבי ציפורן מפורש בש"ך ס"ק כ"ה דרוב הפוסקים ס"ל דאינו חוצץ ורק הראב"ן (סימן שכ"ו) כתב "צריכה לחתוך צפרני ידיה ורגליה דכיון דעתידה ליטלן חייצי השתא", והחמיר הש"ך כותיה וכתב דכמדומה דהמנהג להחמיר בזה אפילו שימשה. אך בשו"ע סעיף כ' כתב דצפורן עצמה אינה חוצצת, ואפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הבשר.

ואעיקרא דדינא איכא לעיוני בה טובא, דהן אמת דבב"י כתב בשם המרדכי (סי' תשנא) שכתב ראב"ה בשם הגאונים דוקא בצק שתחת הציפורן חוצץ אבל הציפורן עצמה אין חוצץ ואפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הבשר אינה חוצצת וטעמא משום דהציפורן הוי מגוף אדם עכ"ל וכן כתב בספר התרומה (סי' קד) גם כן, עכ"ל. וכן פסק בשו"ע סעיף כ' "דוקא בצק שתחת הציפורן חוצץ אבל הציפורן עצמה אינה חוצצת. ואפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הבשר, אינה חוצצת".

אבל לכאורה הב"י סותר דברי עצמו, דהנה במקור הדברים בראב"ה (ביאורי סוגיות סימן תתקצא) כתב וז"ל תנן בפרק בתרא דמקואות (מ"ה) כל ידות הכלים שהן

יש להסתפק מה הדין: (א) אם ציפורן עצמה חוצצת כשארובה ומקפיד עליה לגיזזה. (ב) למנהג בנות ספרד שמסירות שיער הערוה קודם טבילתן, אם לא הסירוהו האם חוצץ. (ג) נשים שדרכם להסיר את שיער הגבות הרגלים והשפם וכיו"ב ומקפידות על כך אם נתארך, האם חוצץ. (ד) אשה שיש לה שומא וצומחות עליה שיער ובושה בהן, וכן שערות הצומחות שלא בדרך כל הארץ וגנאי הוא לה אי חייץ.

ונידוננים אלו שייכים לארבעה סעיפים ביו"ד סי' קצ"ח, סעי' יח: צואה שתחת הצפורן שלא כנגד הבשר, חוצץ; כנגד הבשר, אינו חוצץ. ובצק שתחת הצפורן, אפילו כנגד הבשר חוצץ. ואיזהו שלא כנגד הבשר, זה שהצפורן עודף על הבשר. ולפי שאינן יכולות לכיון מה נקרא כנגד הבשר או שלא כנגדו, נהגו הנשים ליטול צפרניהם בשעת טבילה. סעי' כ': דוקא בצק שתחת הצפורן חוצץ, אבל הצפורן עצמה אינה חוצצת. ואפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הבשר, אינה חוצצת. הגה: מיהו כל זה דוקא שאין צואה או בצק תחתיו בשעה שטבלה. ומאחר דכבר נהגו ליטול הצפרנים, אפילו אם צפורן אחת נשאר בידה וטבלה, צריכה טבילה אחרת. (הגהות ש"ד) וכן נוהגין. סעי' כ"א: צפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה, חוצצת; פירשה רובה, אינה חוצצת. סעי' כ"ב: אבר ובשר המדולדלים, חוצצים. אבל יבלת או יתרת ואינן מדולדלין, אינם חוצצים (ב"י בשם סמ"ג סימן רמ"ח בשם ר"י).

ארוכין ועתיד לקוצצן מטבילין עד מקום מדה ר' יהודה אומר עד שיטביל את כולן, ותניא (תוספתא פ"ח) ר' יהודה אמר צריך להטביל כולו מפני החתך, ודוגמתו בפרק בהמה המקשה (סח ע"א) לא נצרכה אלא למקום חתך, ובפרק בהמה המקשה (עג ע"א) מייתנין וגרסי' דברי ר' מאיר ר' יהודה אומר וכו', ומפרש התם טעמ' דר' מאיר משום דכל העומד לחתך כחתוך דמי. וקשיא לי אבי העזרי כיון דמקפיד עליו לחותכו ולקוצו הוה ליה במקום שרצה לקוצו מיעוטו המקפיד, וקיימא לן בפרק בתרא דנידה (סז ע"ב) ובפ"ק דעירובין (ד ע"ב) ובפ"ק דסוכה (ו ע"ב) ובפרק הערל (עח ע"א) דגזרו על מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. ונראה בעיני שיש לחלק, דחציצה לא שייכא אלא בדבר שאינו מגופו ונראה לכל כגון בצק שתחת הציפורן ומקפיד אפילו כנגד הבשר אבל ציפורן עצמה בלא בצק אפילו גדולה שעתיד לחתכה ופורחת ועוברת מכנגד הבשר אינה חוצצת. ולר"מ מטביל עד מקום שעתיד לקוץ ולר' יהודה מטביל את כולו. "וכן בשערו העומד ליגזז".

והב"י גופיה לקמיה בדין אבר ובשר המדולדלים כתב וז"ל וצריך לתת טעם למה אבר ובשר המדולדלים באדם חוצצים וכן לדעת רבינו למה ציפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה חוצץ דמאיזה טעם יחוצו וכו' איכא למימר שאע"פ שלא היה מגולה מעולם מ"מ מעת שנדלדלו אבר ובשר זה ואינם יונקים מן הגוף אינם חשובין מן הגוף אלא הם חשובים כקטועים והוי כאילו נתגלה מקום חיבורם ונראה לבוא שם מים דהא ליקטע עומדים ועכשיו כשזו באה

לטבול נמצאו אבר ובשר זה חופים על מקום חיבורם ומונעים אותו מלבוא במים והוי ליה כבית הסתרים שאם יש עליהם דבר חוצץ מעכב בטבילה. ויש ללמוד כן מדתנן בפרק י' דמסכת מקואות (מ"ה) כל ידות הכלים שהם ארוכים ועתיד לקוץ מטביל עד מקום המדה ומפרש טעמא בפרק בהמה המקשה (חולין עג). משום דכל העומד ליחתך כחתוך דמי, וכתב רבינו שמשון ודבר תימה הוא דמכל מקום ליהוי חציצה למקום החתך, ותירץ דבתוספתא (מקואות פ"ז ה"ד) משמע דאבית הסתרים דכלים לא חיישינן לחציצה, וכן כתב הרא"ש בפרק תינוקת (הל' מקואות סי' ל), משמע בהדיא דכל כהאי גוונא דין בית הסתרים יש לו וגבי אדם ודאי אם יש דבר חוצץ בבית הסתרים שלו מעכב כדאיתא בפ"ק דקידושין, עכ"ל. הרי דס"ל דמחמת סברא דכל העומד ליקצץ משויא ליה חציצה, וכן דעת התוס' בחולין שם דהקשו דתיהוה חציצה ותירצו דמיירי בשל חליות הא בלא"ה חוצץ, והרשב"א בחי' שם נשאר בצ"ע, ובחי' הר"ן שם ג"כ הקשה וע"ש מה שתירץ, וסברות אלו לא שייכי בציפורן, וא"כ כולו רבואת סברי דחייץ - וכוותיהו נקיט בפשיטות הב"י. וכיון דנקיט דסברת "כל העומד" משויא ליה חציצה באדם וא"כ פליגי על הראב"ה הנ"ל, וא"כ איך פסק כהמרדכי והתרומה שהביאו ראיה מהנ"ל דמוכח דאינו חוצץ.

ועוד ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' ק"מ) שהביא שהקשה החמדת שלמה ז"ל בשם אביו, להרמב"ן דס"ל דגר שטבל ואח"כ מל מהני (והובא ברמ"א ביו"ד סי' רס"ח סעי' א'), דליהוי הערלה חציצה וכל

א. עיין מרומי שדה שם שדדק קצת שקושית תוס' רק משום שמטבילו עד מקום קציצה הא אם היה מטבילו לגמרי לא הוה קשיא להו, ולפ"ז בציפורן כיון שמטבילה ליכא חציצה, (ומ"מ יש לעמוד על עיקר דבריו).

מנורה חציצה בדברים העומדים ליקצץ בדרום קכה

והשתא לק"מ קושית החמד"ש דערלה ודאי דחשיבא מגופו ממש ובזה לא שייך לומר כל העומד ליקצץ כקצוץ, ודינה כמו ציפורן ארוכה.

ועיין סה"ת ספר התרומה (סי' קד) שכתב וצריכה לחתוך צפרניה וכן הוא מנהג, ונראה דהיינו טעמא משום הטיט שתחת הצפרנים, אבל משום הצפורן שהוא גדול יותר מדאי חוץ לבשר ועתיד לקוצצו בלאו הכי וחוצץ, אין נראה טעם זה. שהרי שערות ראשו שגדולין יותר מדאי ועומדין ליקצץ, והלא אין רגילות לגלחן בשעת טבילה. ועוד אמרינן במסכת מקואות ומייתי לה פרק בהמה המקשה כל ידות הכלים שעתיד לקצצן מטבילין עד מקום המדה וחכמים אומרים עד שיטבול כולו, אלמא אין העודף חוצץ. מיהו מורי רבי' מוקי לה בידות הכלים שהן בחליות כגון שלשלת ברז' שהוא בטבעות קטנות משום דקשיא ליה מאי טעמא דר' מאיר דאמר עד מקום מדה והלא העודף שאינו מטביל הוא לעיקר כלי ולא באו שם מים וכו', מ"מ נראה דמנהג שחותכין הצפרנים בשעת טבילה אינו אלא מפני הטיט שתחת הצפורן דומיא דשערות ארוכות שאין מנהג לגלחן בשעת טבילה, עכ"ל. ומשמע דלא בא לחלוק על רבו, א"כ מבואר דאף לפרוש רבו אכתי נשאר הדין דציפורן עצמה אינה חוצצת, וע"כ כיסוד האגר"מ דגוף האדם אינו חוצץ.

ועיין רמב"ם פ"א מטומאת מת ה"ד שכתב קרום שעל המכה הרי הוא כעור הבשר לענין מגע טומאות, וכשות שעל הקטן אינה כעור הבשר, כיצד מי שנגעה טומאה בקרום מכתו נטמא כאילו נגעה בעורו, נגעה בשער הדק שעל בשר הקטן לא נטמא. והשיג הראב"ד א"א אמת שכך פי' בערוך כשות של קטן שיער הדק שעל בשר הקטן ודומה

דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בגר וראי' דזה הוי חציצה הראה מתוס' חולין ע"ג שהקשו על הא דתנן ידות הכלים שהן ארוכות ועתיד לקצצן מטביל עד מקום מדה והקשו דאידך ליהוי חציצה ותי' דאמרו בידות הכלים העושין כעין חוליות כאותן שלשלאות של ברזל העשוין בטבעות ע"ש, מבואר דלולי זאת הוי חציצה, והכא הא ג"כ עתיד לקצצו אחר הטבילה, ולא שמעתי תי' ממנו על זה והביא לעצמו ראי' מבית יוסף לגבי בשר וצפורן, והניח בצע"ג, עכ"ד. (וכה"ק בהגהות יגל יעקב על שו"ת חת"ס הנ"ל).

ולכאורה ע"כ צ"ל כמש"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' פ"ח) וז"ל הא פשוט שיש לחלק בין ידות הכלים שהן ארוכות יותר מכפי הצורך, דהוא יתרון ממש שאין צורך בזה, לשערות וצפרנים שבגוף האדם שאין להחשיבם ליתרון בהגוף מאחר שהשי"ת ברא שכן יהיה גוף האדם שלכן ודאי אף שהדרך לקוצצם נמי לא שייך להחשיבם שהוא יתרון. והב"י שדימה בסימן קצ"ח צפורן המדולדלת לידות ארוכים הוא רק במדולדלת שאינה כפי שנברא שאינה יונקת שוב מן הגוף כמפורש בדבריו, אף שג"כ יש טעם לחלק לא נראה לו להב"י לחלק, אבל בצפורן שלימה מפורש בדבריו שם דאף שעומדת ליקצץ ואפ"ה לא חייצא, והוא פשוט לו כל כך עד שמתרץ בזה שיטת הרמב"ם דהלכך כי נדלדלה נמי לא חייצא, ופסק כן בש"ע סימן קצ"ח סעיף כ' עיין שם, עכ"ל.

וכן משמע לכאורה מדברי הרמ"א בסעיף כ"ב דכתב דיבלת או יתרת ואינן מדולדלין, אינם חוצצים. אע"ג דיתרת עומדת ליגזז, (כמבואר להדיא בדברי הסמ"ג שהובא בב"י שהוא מקור דברי הרמ"א), אלמא דכל דמגופו אינו חוצץ.

משום שאינו מקפיד, ולא מטעם "שהשי"ת ברא שכן יהיה גוף האדם".

וא"כ הדק"ל דלעיל הביא הב"י בשם המרדכי דציפורן ארוכה אינה חוצצת כיון שהיא מגוף האדם וכ"פ בשו"ע, והכא כתב דציפורן ארוכה אינה חוצצת משום שאינו מקפיד.

והנה בהמשך הב"י הביא פרוש נוסף לדין ציפורן שפרשה ואבר ובשר המדולדלים, דמייירי ביש עליהם חציצה, הא בלא חציצה אינו חוצץ, דכיון שהם מחוברים לגוף אף על פי שהם מדולדלים כגוף הם חשובים. וכתב על פרוש זה "והוא הנכון", "וכדברי הפירוש השני הזה דחוצצין ואין חוצצין דאמרינן גבי אבר ובשר המדולדלים וגבי ציפורן לענין אם נמצא עליהם דבר חוצץ נראה בעיני, אף על פי שמדברי המרדכי בפ"ב דשבועות (סי' תשמז) משמע כפירוש הראשון".

ובשו"ע סתם הדין וכתב "אבר ובשר המדולדלים, חוצצים". ונתחבטו האחרונים בכונתו דמסתימת לשונו משמע כפרוש הראשון דעצם האבר המדולדל חוצץ, אך הא בב"י כתב דפרוש שני נראה לו עיקר², יש שכתבו (כ"מ בשו"ע ס"ק כ"ו ובשלחן גבוה ס"ק מ"ב) שהעיקר כמו שמבואר בב"י וכך צריך לפרשו בשו"ע, ויש שכתבו (באר משה סכ"ב) דנקטינן כסתם השו"ע.

ונראה דהב"י ס"ל דלפרוש הראשון דאבר ובשר המדולדלים חוצצים - א"כ מוכח דנקטינן דאף במה שמגופו אם מקפיד להסירו חוצץ, ועל כן גם בציפורן שלימה אם היה מקפיד עליה היה חוצץ - והשתא לפרוש

לכשות של קישות שבמסכת עוקצין, וקשיא לי וכו' ועוד אמרו בתוספתא דמקואות כשות של גדול שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ ואם שיער הוא היכן מצינו שיער של אדם אם אינו קשור חוצץ בין מקפיד בין אינו מקפיד, ועוד שיער דק של קטן כלום הוא מקפיד ואיך שנה סתם לא מטמא ולא מתטמא. וכתב הכס"מ ולי נראה שמה שכתב הערוך שהוא שיער הדק שעל בשר הקטן אינו שיער ממש אלא כמין שיער הגדל על בשר הקטן ונקרא בערבי זגאב ובלשון לעז ויליי"ו והוא נושר מאליו ולכך אמרו שאינו חשוב כגוף משא"כ בשיער ממש, עד כאן לשונם. הרי מפורש דשיער גמור אפילו כשמקפיד עליו ועומד ליקצץ אינו חוצץ, ורק שיער קטן הנושר מאליו והוא כעין איבר המדולדל בזה הוא חוצץ, וזה כסברת האגרות משה הנ"ל.

אלא דהדברים צ"ע מדברי הב"י גופיה, דהן אמת שבתחילה כתב כמו שהעתיק דבריו האגר"מ "וציפורן דלא חייצא להרמב"ם בין נדלדל רובה בין נדלדל מיעוטה היינו משום דאפילו כשהיא מחוברת לגוף עומדת ליקצץ ואפילו הכי לא חייצא הילכך כי נדלדלה נמי לא חייצא, ומשמעות הדברים דהטעם הוא דכיון דהיא מגופו לא חייצא, אבל בהמשך הדברים מפורש לא כן, דכתב וז"ל וצ"ל כמו שכתבתי תחלה דטעמא משום דאפילו כשהיא מחוברת בגוף עומדת ליקצץ ואפילו הכי לא חייצא הילכך כי נדלדלה נמי לא חייצא, אלא דאכתי קשה דלא דמי דכשהיא בגוף היינו טעמא דלא חייץ משום דאינו מקפיד אבל כשפירשה מסתמא מקפיד עליה, וצ"ל דבפירשה נמי אינה מקפדת עליה וכו', עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דטעמא דציפורן שלימה אינה חוצצת

ב. ועיין הגהות והערות על הטור דכהביאו דבמגיד מישרים אמר לו דכפרוש האחרון כן הוא האמת.

מנורה חציצה בדברים העומדים ליקצץ בדרום קבו

אבל הר"ש שם והסמ"ג והרשב"א בתוה"ב - כולו גרסי "אינם חוצצים", ולפ"ז מוכח דאפי' אבר המדולדל אינו חוצץ א"כ כ"ש ציפורן שלימה אף שעומדת ליקצץ דלא חייצא. והנה בסי' תשנ"א הביא המרדכי דין זה (דציפורן אינה חוצצת) בשם הראב"ה, ומצינו להדיא בראב"ה (סימן תתקצא) דגריס והאבר והבשר המדולדלין באדם "אין חוצצין", נמצא דאזיל לשיטתיה וכו"ל. אבל לרמב"ם וטור ועוד ראשונים דגרסינן חוצץ - ציפורן אינה חוצצת רק משום שמפרשים דאבר ובשר המדולדלים חוצצין רק משום חציצה שע"ג. (נמצא שלפרוש הב' בב"י לדינא לא פליגי ב' הגירסאות ולתרויהו אבר ובשר המדולדלים כשלעצמם אינם חוצצים).

העולה מדברינו דדעת מרן למעשה דדבר שהוא מגוף האדם אע"פ שעומד להקצץ אינו חוצץ, ועל כן אף שלכתחילה צריכה האשה להקפיד להסיר כל שערה שדרכה להקפיד עליה לחוש לשיטת הריב"ן דכל העומד וכו' נאמר גם בגוף האדם, מ"מ בדיעבד שפיר עלתה לה טבילה ואינה צריכה לחזור ולטבול.

מיהו לבנות אשכנזי שחוששים לדעת הש"ך א"כ צריכה להחמיר בשערות שמקפידה עליהן כדין צפורנים. מיהו בשעת הדחק נראה דלמעשה קיל טפי מציפורן, שהרי בציפורן יש חשש נוסף משום ליכולת המצוי בו והוא דבר המוסכם על כל הפוסקים, תדע דבביאור הלכה (סימן שמ סעיף א ד"ה וחייב) כתב לגבי מי ששכחה ליטול צפורניה בע"ש שתאמר לנכרית ומ"מ "נ"ל דבצפורני רגליה בודאי טוב יותר להתיר ע"י נקור מלהתיר ע"י עו"ג עיין בפ"ת שם בשם מהר"ר דניאל זצ"ל". והדבר צ"ב דכלפי כל העומד ליגזז אין נפ"מ בין יד לרגל וכן מפורש בדברי הראב"ן "צריכה

זה לא ס"ל לחלק בין ציפורן שלימה לאבר המדולדל ודמי ממש לידות הכלים לגמרי.

אבל לפירוש השני דעצם האבר ובשר אינם חוצצים כלל - השתא ע"כ ס"ל כהאג"מ הנ"ל ועדיפא מיניה, דלעולם כל שהוא מגופו אינו חוצץ ואפי' יקפיד עליו לקוצצו לא אכפ"ל כלל בזה.

ונמצא דאה"נ דלפרוש הראשון אי אפשר לפסוק את המרדכי דציפורן שלימה אינה חוצצת ואפילו גדולה הרבה ועומדת ליקצץ, (כמפורש בהדיא בב"י שהבאנו לעיל), וכיון דפסק בשו"ע דציפורן העומד ליקצץ אינה חוצצת ע"כ מוכח כדעת האחרונים דהשו"ע פסק כפרושו השני בב"י, והשתא שפיר נקטינן כדברי המרדכי דציפורן העומדת ליקצץ לא חייצא.

אלא דאכתי צריך ביאור קצת, דהא כתב שם הב"י וז"ל וכדברי הפירוש השני הזה וכו' נראה בעיני אף על פי שמדברי המרדכי בפ"ב דשבועות (סי' תשמז) משמע כפירוש הראשון שכתב רבי יונתן בן יוסף אומר ציפורן שפירשה רובה אינה חוצצת משמע דוקא רובה דרובה ככולה אבל פירשה מיעוטה חוצצת כיון דעומדת לפרוש וכבר התחילה לפרוש אבל ציפורן גדולה יותר מדאי אף על פי שעתידה לקוצצה אינה חוצצת כיון דלא פירשה כלל, עכ"ל. הרי מפורש להיפך מדברינו דהמרדכי מפרש כפרוש ראשון, ובכ"ז כותב דציפורן ארוכה אינה חוצצת.

ונראה דלק"מ, דכל מה שהוזקק הב"י בפרושו הראשון לומר דציפורן עצמה חוצצת זה משום דקאי בשיטת הרמב"ם והטור דגרסי בתוספתא אבר ובשר המדולדלים "חוצצים", וא"כ מוכח דדבר המחובר לאדם חוצץ כיון שעומד ליקצץ,

דאפשר לקוצצם לכאורה הוי חציצה. וכן כתבו באנציקלופדיה תלמודית (כרך יז עמ' כט הערה 360) שמדברי הראב"ה באור זרוע מתבאר דיתרת לא הוי חציצה דוקא היכא דא"א לקוצצם, ובמקום שאפשר לקוצצם הוי חציצה, ע"ש.

וצ"ע דסותר דברי עצמו דסובר דציפורן ושיער אינו חוצץ אע"פ שעומד ליקצץ ויכול לקוצצו מתי שירצה.

ואולי צריך לחלק בין ציפורן ליתירא, דציפורן היא מדרך גידולו ממש ולכן "דעתו" לחוד אינו גורם שיחצוץ, משא"כ ביתירא מצד מהותו הוא עומד ליקצץ ולא מהני מידי מה שהוא מחובר, ודמי לאבר המידלדל, ולכישות לפרוש הכס"מ בדעת הרמב"ם.

ולפ"ז יוצא חומרא, דכל מה שיש להקל בזה זה רק בשיער רגיל ורק דרך נשים להסירו, אבל שיער שגודל במקומות משונים שאין דרך שיגדל אצל נשים (כגון שיער ע"ג שומא וכיו"ב) יש לחשוש יותר דחוצץ ס"ל דחוצץ.

מיהו כיון שנתבאר שהעיקר בדעת מרן שציפורן המדולדלת ואבר המדולדל אינו חוצץ כלל, (ורק ביש עליה חציצה חוצצת), א"כ הרי דנקטינן דאף בעומד ליקצץ ומדולדל אינו חוצץ, ורק לדעת האחרונים שפסקו כפרוש הראשון בב"י דחוצץ אפשר דיש להחמיר בזה.

בתשובת אדמת קודש (ח"ב סימן ו') כתב דה"ה לעניין שיער בית הערוה אם שכחה להסירו דלראב"ן חוצץ ואפילו טבלה לא תשמש למרות שתדחה הטבילה ליום המחרת. והחיד"א בשיורי ברכה סק"ב הביא דבריו והעיר דיש לחלק ביניהם וז"ל וז"ל ובענייני היה נראה פשוט דמותרת

לחתוך צפרני ידיה ורגליה דכיון דעתידיה ליטלן חייצי השתא", וא"כ אכתי מאי מהני מה שמנקרת, ואי ס"ל דבשעת הדחק סגי בניקור אז גם בצפורני היד יהיה סגי בניקור, וע"כ דמוכח דלא החמירו כ"כ בצפורנים אלא בצירוף ב' החששות חדא משום עיקר המנהג משום לכלוך ועוד משום הראב"ן, משא"כ בצפורני הרגלים דליכא אלא חששא דראב"ן בזה שרי לטבול בשעה"ד. וא"כ ה"נ לגבי שאר מקום שיער דליכא מנהגא בשעה"ד א"צ להחמיר כ"כ. (וכע"ז הוכחנו גם מדברי הבא"ח).

וכן מוכח מדברי הרמ"א בסעיף כ"ב שהבאנו לעיל דיתרת אינה חוצצת, אע"ג דעומדת ליקצץ, וע"כ דלא החמיר הרמ"א אלא לעניין צופן דאיכא תרתי לריעותא משא"כ ביתרת ליכא אלא זה שעומד ליגזז וע"כ דבזה ודאי סמכינן על רובא דרובא בפוסקים דס"ל דאינו חוצץ ודלא כראב"ן.

וראיתי בשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג חו"מ סי' ז) שכתב לדקדק מדברי הראב"ה המובא באור זרוע הל' נדה (סי' שסב), וכדברים אלו מובא ג"כ בדברי המרדכי (פ"ב דשבועות סי' תשנא), שכתב שם, בענין שיער המדובלל ודבוק יחד כעין לבד, הנעשה ע"י שד, ויש סכנת נפשות לגוזזו האם הוי חציצה בטבילה, והעלה דנראה דלא הוי חציצה, חדא וכו' ועוד שמכיון שמפני הסכנה א"א לגלחן היינו רביתיהו ודרך גידולו בכך, והרי זה כאבר הדוק לחבירו כאצבע יתירה שאינם חוצצים, מכיון שא"א לקוצצן, ואף על פי שאין דעתה נוחה מזה עכ"פ עתה זהו דרך גידולו, ולכן ליכא הכא אפילו חציצה מדרבנן. א"כ משמע דהא דאצבע יתירה וכדו' לא הוי חציצה מכיון שא"א לקוצצם, אבל לעולם היכא

מנורה חציצה בדברים העומדים ליקצץ בדרום קכט

לבעלה, ואמר רב הנח'ה שוברת, דכל ימי טהרתה ועיבורה לא מצאה הקפידה מקום לנוח, עכ"ל. ור"ל דבציפורן באמת יש קפידא מחמת דניוול הוא לה ולכך חוצץ, משא"כ בשיער הערוה לקושטא דמילתא ליכא קפידא דהא בימי עיבורה אינה מעבירתו ולכך גם לראב"ן אינו חוצץ. וראיתי לב' מחברים שכתבו לבאר דברי האדמת קודש דצ"ל דמר כי אתריה ומר כי אתריה, דבמקומו של החיד"א לא היו מסירות בימי עיבורן, ובמקומו של האדמת קודש היו מסירות אף בלא טבילה. ובמחכ"ת הא ליתא חדא דתרויהו בחד אתרא הו - דתרוייה מבני קרתא דירושלים נינהו ובחד דרא הוו. ועוד דהדבר מפורש בגוף דברי האדמת קודש שלא היו מסירות אותו אלא בליל הטבילה, שכתב בתוך הדברים דפשיטא דחוצצין הם מאחר שעתידה היא להעבירן מגופה כשתלך לטבול בפעם אחרת דהוי כצפורנים שדרכו ליקצץ דאם לא קצץ דחוצצין וכו', ע"ש. הרי מפורש דאינן מסירות אלא בליל טבילה. ומוכח שדעתו דאף שעתידה להסירו רק מפני ההלכה חשיב נמי מקפיד וחוצץ.

ובמחכ"ת הדברים מופלאים, דממקום שבאתה מוכח להיפך, דהא מחילוקן של החיד"א מפורש דל"ס הכי, (כלומר דהאדמת קודש דימה שיער הערוה לצפורנים אליבא דראב"ן, ועל זה קאי החיד"א וקאמר דלא דמי דהרי שיער אין דרכה להסירו בימי עיבורה ולכך בכה"ג אפילו לראב"ן לא חוצץ דבאמת אין קפידא אמיתית, ור"ל דמשא"כ בצפורן מסירתו אף בימי טהרתה - והתם ע"כ טעמא רק משום ניוול, אלמא דבזה פליגי הפוסקים על הראב"ן).

ועוד דא"כ דאיך אפשר לומר כן, דא"כ נתתה דבריך לשיעורים דהפוסקים דס"ל דלא חוצץ מיירי דוקא בציפורן קצרה - וזה היפך לשון השו"ע בשם המרדכי דאפילו אם היתה גדולה ועומדת ליחתך ופורחת ועוברת מכנגד הבשר אינו חוצץ, וא"א להכחיש שמקפידים על ציפורן ארוכה.

ועוד דעיקר המרדכי אתא לחלק בין לכולן שתחת הציפורן דחוצץ לציפורן עצמה דאינה חוצצת, ולא מצא מה לחלק אלא שהציפורן מגופו של אדם - ולא מטעם דאין מקפידים על הציפורן באמת, אלמא דמיירי בציפורן דומיא דליכולן שמקפיד ע"ז ובכ"ז אינו חוצץ.

ועוד דיעויין בסה"ת (סימן קד) שכתב וצריכה לחתוך צפרניה וכן הוא מנהג ונראה דהיינו טעמא משום הטיט שתחת הצפרנים אבל משום הצפורן שהוא גדול יותר מדאי חוץ לבשר ועתיד לקוצצו בלאו

לבעלה, ואמר רב הנח'ה שוברת, דכל ימי טהרתה ועיבורה לא מצאה הקפידה מקום לנוח, עכ"ל. ור"ל דבציפורן באמת יש קפידא מחמת דניוול הוא לה ולכך חוצץ, משא"כ בשיער הערוה לקושטא דמילתא ליכא קפידא דהא בימי עיבורה אינה מעבירתו ולכך גם לראב"ן אינו חוצץ. וראיתי לב' מחברים שכתבו לבאר דברי האדמת קודש דצ"ל דמר כי אתריה ומר כי אתריה, דבמקומו של החיד"א לא היו מסירות בימי עיבורן, ובמקומו של האדמת קודש היו מסירות אף בלא טבילה. ובמחכ"ת הא ליתא חדא דתרויהו בחד אתרא הוו - דתרוייה מבני קרתא דירושלים נינהו ובחד דרא הוו. ועוד דהדבר מפורש בגוף דברי האדמת קודש שלא היו מסירות אותו אלא בליל הטבילה, שכתב בתוך הדברים דפשיטא דחוצצין הם מאחר שעתידה היא להעבירן מגופה כשתלך לטבול בפעם אחרת דהוי כצפורנים שדרכו ליקצץ דאם לא קצץ דחוצצין וכו', ע"ש. הרי מפורש דאינן מסירות אלא בליל טבילה. ומוכח שדעתו דאף שעתידה להסירו רק מפני ההלכה חשיב נמי מקפיד וחוצץ.

ועכ"פ משמע דבשיער שמקפידות הנשים (כגון גבות והרגלים וכיו"ב) מודה החיד"א דחוצץ, כיון דגם בימי טהרתה ועיבורה נמי מסירות אותן.

ועפ"ז פסק בספר בארות יצחק (עמ' שע"ג) דאם שכחה להעביר שיער הערוה במקום שרגילות להסירו אף בימי עיבורה וטהרתה, חוצץ, וחזר ושנה הדברים בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן קצ"ח) לעניין אשה שיש לה שומה עם שיער ומקפידה להסירה וגדל כשיעור שמסירתו ושכחה וטבלה מבלי להסירו דתחזור לטבול בברכה.

ולפ"ר הדברים תמוהים דאף לנ"ל אין זה אלא לראב"ן, וא"כ איך תברך נגד

הכי וחוצץ אין נראה טעם זה. שהרי שערות ראשו שגדולין יותר מדאי ועומדין ליקצץ והלא אין רגילות לגלחן בשעת טבילה, עכ"ל. והרי בשערות אין מנהג לקצוץ וא"כ לא דמי לציפורן דאיכא מנהג, אע"כ דהנידון מצד עצם הקפידא שארוך יותר מידי וניווול הוא ובכ"ז לא לא חוצץ אע"פ שעתיד לקוצו.

ועוד דלשון הרמ"א ששכחה ציפורן "אחת" והתם ודאי שגנאי הוא לה ופשיטא דמקפדת ובכ"ז תלי לה הש"ך בפלוגתא.

ועוד קשה מגירסת הר"ש (פ"ט דמקואות מ"ד) סמ"ג (עשין רמ"ח) ורשב"א (תוה"ב ב"ז ש"ז), דאבר ובשר המדולדלים "אין חוצצין", אלמא דאע"פ דעומד ליקצץ - מחמת קפידא, לאו כקצוץ דמי, (וכן מפורש שם לגבי יבלת ויתרת אע"פ שעומדת ליקצץ - אינה חוצצת), וא"כ איך פסק הבארות יצחק "שתברך" על טבילה זו.

זאת ועוד הרי לך לשון הראב"ן גופיה, ואמר ר' יצחק דבר תורה רוב שערותיו קשורות אחת אחת ומקפיד על בלבול שערותיו ועתיד ליטלן חוצץ וחכמים גזרו על רובו שאינו מקפיד ועל מיעוטו דמקפיד. וכן צריכה לחתוך צפורני ידה ורגליה דכיון דעתידה ליטלן חייצי השתא. הרי דלא הזכיר מנהג לקצוץ הצפרנים, אלא מעיקרא קאמר דצריכה ליטול שערות הקשורות כיון שמקפידה ועתידה ליטלן, וכן צריך להסיר הצפורנים מכיון שעתידה ליטלן - אלמא דהוא דומיא דשערות דעתיד ליטלן מחמת קפי.

וא"כ הדבר ברור דאם שכחה להסיר שיער בית הערוה, לדעת האדמת קודש דמי לציפורן דהחמיר הראב"ן ולדידיה יש להחמיר אף בזה. ולהחיד"א אם אף בימי

עיבורה אינה מסירתו אף לראב"ן אינו חוצץ. ולכו"ע לדעת המרדכי הנ"ל שציפורן אינה חוצצת הנ"ל בשיער ביה"ע אף במקום דמקפידים באף בימי עיבורה.

ועתה נרד לברר הנידון בעומקן של דברים, והמקום ברחמיו יהיה בעזרינו.

בעיקר הנחת החיד"א דאף שבפועל אינה חפיצה בו ודעתה להסירו, מ"מ כיון דבאמת מצד רצונה העצמי אינה מקפדת לא חייץ, יש בו מן החידוש דהא י"ל דס"ס למעשה אינו רוצה בקיומו, הגע בעצמך לגבי ידות הכלים שעתיד לקוצץ שהעירו הראשונים דיש כאן חציצה - ולדברי החיד"א צ"ל דהיינו דוקא אם רוצה לקוצצו משום דבאמת אינו רוצה בקיומו, אבל אם קוצצו רק מפני שאשתו ביקשה ממנו וכיו"ב והוא לא אכת לו שתייהיה ארוכה יותר ל"ח. וא"כ י"ל דהאדמת קודש ל"ס האי סברא אלא דכיון שבפועל מקפידה להסירו הר"ז חוצץ.

וכן נראה דעתו של החת"ס בסי' קצ"ה דנשאל לפי מנהגן לגזור שערות נשים הנשואות מפני גדר וסייג, אבל הכלות היו גוזזות רק אחר בעילת מצוה, א"כ איך מהני לה טבילה הא עומד ליקצץ ומ"ש מצפורן דחוצצת כיון שעתיד לקוצצה. (והשיב דאדרבא מקפידים שלא לגזוז אלא אחר בעילת מצוה, ונמצא שבשעת טבילה אינו עומד ליגזז). והרי התם ודאי לא ניחא להו באמת לגזוזן ומצטערות ובוכות על אבדן שערן - כנודע, ובכ"ז דן שם שיחצוץ, אלמא דס"ל דכיון דס"ס בפועל רוצות להסירן אף שהוא רק מחמת מנהג בכל זאת ראוי שיחצוץ.

ואה"נ דלהחיד"א ניחא קושיית החת"ס שם מנזיר (מד:) נזיר טמא שטבל בשביעי וגילח בשמיני דעלתה לו טבילה, ואף דשערו

מנורה חציצה בדברים העומדים ליקצץ בדרום קלא

דאחרי שנהגו לקוצצן קודם טבילה הציפורן עצמה חוצצת - וע"ש בפרד"ר על הש"ך דיסד דאדרבא אם זה עומד ליקצץ רק מחמת קפידא נקטינן דאינו בכלל כל העומד ליקצץ כקצוץ, ורק כשעומד ליקצץ מחמת הדין חשיב עומד ליקצץ וחוצץ - וזה היפך הגמור מסברת החיד"א. [אך בשיעורי שבהל"ו (בש"ך בא"ד דהציפורן) הוכיח דא"ז כונת הב"ח דהרי כתב לחלק בין שערות לצפורנים - דשיער אין דרך לגזורם משא"כ ציפורנים דרך העולם לגזורם, ואם איתא שכונתו כהפרד"ר א"כ קושיא מעיקרא ליתא].

ומצאתי תנא דמסייע לסברת החיד"א זה יצא ראשונה בדברי הכלבו (סימן קמה) וז"ל זה כלל גדול כל דבר שמקפיד עליו וראוי להסירו מחמת גנאי וקפדה חוצץ, עכ"ל. וכע"ז ממש בספר הפרנס (סימן צה) וז"ל ולא בצק תחת צפורניו כ"כ שהוא מקפיד עליו ורגיל להסירו מחמת גנאי וקפידא, עכ"ל. וע"ע בלשון הרמב"ם בפרוש המשניות (פסחים פ"ג מ"ב) ואמרו חוצץ, פשוט, ר"ל שאם היה מקפיד להסירו "ורוצה" בהסרתו הרי זה חוצץ, עכ"ל. ומכפל לשונו משמע קצת דלא סגי במקפיד להסירו אלא צריך שזה יהיה מחמת קפידא ש"רוצה" בהסרתו, הא בלא"ה אינו חוצץ.

עומד ליגזז, אלמא דאין קפידא בשערות ואפילו שעומד לקצוץ אינו חוצץ, וקשה דמאי שנא מצפורן. דלק"מ דהתם בנזיר מיירי בנזיר טמא דמסתמא לא גדל כ"כ שער וליכא קפידא אמיתית על שער אלא מפני המצוה, אלמא דבכה"ג לא חשיב מקפיד. וניחא נמי קושיית הזכרון יוסף סי' (י"ד סי' י') מבצק שבסדקי עריבה למה לא חוצץ כיון שדעתו להסיר לפני פסח ול"ח מקפיד, די"ל דא"ז קפידא באמת אלא רק משום איסור חמץ.

ומפורסמת קושיית האחרונים (שו"ת מהרי"א הלוי ח"ב סי' ס"ח, ישועות יעקב סק"א, קובץ הערות יבמות הוספות אות ד', אחיעזר ח"ג ר"ס ל"ג) אמאי ברובו שאינו מקפיד חוצץ רק מדרבנן, הא כיון דמדרבנן צריך להסירו, א"כ השתא הוי רובו המקפיד וליחזק מדאורייתא, והערני ר' אריאל כהן דלדברי החיד"א לק"מ דכיון דאין כאן קפידא אמיתית ל"ח מקפיד ואינו חוצץ.

ועיין ט"ז ס"ק כ"א דהקשה על הב"ח דס"ל דהציפורן חוצצת דזה היפך דברי כל הפוסקים דרק מצד המנהג יש להסיר ולא מחשש חציצה, ותירץ בפרד"ר דבאמת ציפורן אינה חוצצת וכונת הב"ח

ג. ושו"ר בשו"ת קנה בשם ח"ג דכתב בפשיטות להיפך מדברינו דע"כ דהחת"ס ס"ל לסברת החיד"א כי היכי דלא תיקשי עליה מנזיר, ובעיקר הנידון דגילוח שיער הראש לנשים כתב שהם באמת מקפידות עליהם ודומה הדבר לצפורנים שדרך העולם לקצצם שלא יראו כחיתתו יער. ולקוצ"ד הדברים מופלאים דהא ודאי דאי אפשר להכחיש דנוי הוא לאשה בשערה דשער באשה ערוה, והמצאות ידועה שהדבר קשה עליהן מאד ואינם עושות כן אלא מפני קיום המנהג וודאי שאינו דומה לקציצת הצפורנים. (והן אמת דיתכן דנשים הורגלו לגלח שערן לגמרי והיינו רביתיהו, אם נתארכו יותר מן הרגיל דליכא בהו תורת יופי אלא רק קפידא מחמת הרגיל והמקובל, אבל בבתולה הנשאת שטיפחה וריבתה שערה שנים רבות ודאי דליכא קפידא אמיתית להסירן ואינה מסירה אלא מפני המנהג. וא"כ דדר דמי לשיער הערוה).

ד. ע"פ המבואר במנחות קא. דלר"ש לא אמרין כל העומד ליפדות כפדוי דמי אלא במצוה לפדותו אבל בעומד בעלמא לא אמרין, (ולכאורה יש לחלק בין הנידונים).

טבילה ולמעשה מחמת כן מעוניינת ג"כ ליפות גופה.

כתב הבן איש חי (שנה שניה פרשת שמיני סעיף ז) אם שכחה להעביר שער של מקום ערוה וטבלה, אם כבר רחצה אותו מקום היטב קודם טבילה, ולא נשאר שום זיעה ושום דיבוק בשערות, אינו חוצץ בדיעבד, ועיין שו"ב סק"ב, עכ"ל. והדברים צ"ע במה שציין לדברי השו"ב, דהרי שם ביאר טעם הדבר דאינו חוצץ משום דבימי עיבורה אינה מעבירתו, והרי כתב בשו"ת רב פעלים (ח"ג יו"ד סימן י"ח) "פה עירינו בגדא'ד יע"א נהגו האנשים להעביר שער בית הערוה", וא"כ ודאי שמעבירות משום נוי ובוזה משמע שמודה השו"ב דחוצץ, וכ"כ להדיא בספר נהר מצרים הנ"ל דלפי מנהג מצרים דאף האנשים מסירים שיער ביה"ע א"כ ודאי דבוזה מודה השו"ב דחוצץ, וא"כ מיייתי מדברי השו"ב ראייה לסתור.

וחשבתי דאולי י"ל דס"ל דלא אמר כן החיד"א אלא למטותיה דהאדמת קודש דהחמיר כראב"ן אבל אה"נ למעשה א"צ להחמיר בזה וכפסק מרן, וע"ע להרב חופת חתנים שכתב להדיא דאינו חוצץ ונימק משום דהוי דומיא דציפורן דהעיקר לדינא דלא חייצא, וע"ע בשו"ת שדה הארץ ח"ב יו"ד סי' ו' דכתב להדיא דנידון זה תלי בש"ך וט"ז לגבי ציפורן, וכיון דהתם מקילינן בשימשה ה"נ. ועיין בדברי הבא"ח שם בסעיף ד' דמפורש דהחמיר בציפורן רק בלא שימשה, הרי דלא ס"ל כש"ך דחשש לראב"ן וא"כ אפילו בשימשה, וא"כ מבואר דנקיט הבא"ח דלא כראב"ן. וכן מוכח ממה שהיקל

והנה יל"ע בדברי האדמת קודש, דלעיל הבאנו לשונו דמפורש בדבריו דהמציאות היא דבלא טבילה אינה מסירתו וכדברי החיד"א, ומאידך מפורש בסוף התשובה דמסתמא מקפדת ע"ז ואפי' תאמר שזו אינה מקפדת הרי בטלה דעתה אצל כל אדם דאזלינן בתר עלמא, והאריך שם להסביר את שורש הדבר שמסירות אותן משום דנוי הוא לאשה וכמבואר בסנהדרין (כא.) וגם מחשש כרות שופכה כמבואר בגיטין דף ו': וכו', הרי דס"ל דהקפידא היא אמיתית ולא רק מחמת הטבילה, והדברים צ"ב.

וי"ל דאה"נ דבמציאות אינן מסירות אלא קודם טבילה - ועיקר הטעם שמסירות אז משום חשש חציצה מחמת ליכלוך, ומ"מ נהגו כן מקדמת דנא מחמת נוי, וכיון דדרכה של אשה להתנאות קודם הטבילה איכא נמי קפידא עצמית להסיר קודם טבילה", ומ"מ ודאי אמת דאם עברה הטבילה ולא הסירה, עתה כבר אינה טורחת להסירן. והשתא ניחא תמיהת החיד"א דהא דבימי עיבורן אינן מסירות אותן זה לא סותר את זה שבליל טבילה איכא קפידא ממש. ושו"ר דכ"כ בספר נהר מצרים בשלולית הנהר דף צ"א, ע"ש.

ורמז לדבר ממש"כ המאירי בנדה (סו:) לעניין צבע דאע"פ שאינו מקפיד להסיר את הצבע מ"מ חוצץ, כיון שמסיר בערבי שבתות, ואע"פ שאינו עושה אלא מפני כבוד שבת וא"כ א"ז מקפיד, אלא כיון שס"ס למעשה מחמת שבת מעוניין ליפות גופו, וה"נ אינה מסירה אלא בליל

מנורה חציצה בדברים העומדים ליקצץ בדרום קלג

דהמנהג (ירושלים, סלוניקי, טורקיה, איטליה, בבל, ג'רבה ומצרים) היה להחמיר ולהצריכה טבילה, (וחלקם החמירו אף בשימשה).

ומ"מ בברית כהונה הנ"ל דעתו דלמעשה אם קשה לה לחזור ולטבול ונודע לבעלה שטבלה הר"ז חומרא דאתי לידי קולא ויש לסמוך ע"ד מרן דאינו חוצץ. (וע"ע בספרו שו"ת שואל ונשאל ח"ב סימן ק' דהיקל טפי וביאר שם דכן עיקר לדינא). וכן מצאתי בשו"ת תפארת אדם דף קע"ט ע"ג שהביא בשם ר' נחמיה שבתאי שחלק על האדמת קודש כיון דבדבר שבגופו לא שייך חציצה אף שמקפיד. וכ"כ בשלחן גבוה ס"ק מ"א דיש להורות כמרן והמחמיר יחמיר לעצמו, וכ"כ בחופת חתנים דף כ' ע"ב.

וראיתי בטה"ב (ח"ג עמוד פ"ג) דפסק דהעיקר לדינא כדעת מרן דאם שכחה ליגזור ציפורניה אינה צריכה לחזור ולטבול. אך קשה דמאידיך גיסא פסק (שם עמ' צ"ג) דאם חל ליל טבילה בליל שבת ושכחה לגזור ציפורניה תאמר לנכרית שתגזור לה משום דשבות דשבות במקום מצוה שרי, דהתיינה לדעת הרמ"א שאסורה לבעלה א"כ איכא מצוה דבלא"ה אינה יכולה לטבול וליכא מצוה, אבל לדעת מרן דבדיעבד שריאד שעת הדחק כדיעבד וכן כתבו כמה אחרונים דבכה"ג תסמוך על על ניקור הצפורנים. ושוב נראה דלק"מ דכיון דלמעשה המנהג להקפיד לגזור הצפורנים ומנהג זה הובא בשו"ע, (ומה גם דלדברי הזהוה"ק יש בזה צורך גדול), נמצא דלמעשה איכא קצת מצוה בזה, ועכ"פ לא גרע ממקום הפסד מרובה דשרי שבות דשבות.

שם בציפורני הרגלים משום דלא מקפידים כ"כ על הליכלוך, ואכתי מצד הציפורן עצמה תחצוץ מצד כל העומד ליקצץ, (ושם מפורש דהיקל בציפורני הרגל ארוכות - וזה היפך דברי הראב"ן דכתב להדיא צריכה לחתוך צפורני ידיה ורגליה¹), אע"כ מוכח דלא חייש לראב"ן. והשתא א"ש דין שיער ביה"ע דהיקל בדיעבד, דרק בציפורן החמיר לכתחילה דמצוי בהם ליכלוך ביותר וגם קשה להסירו לגמרי, משא"כ בשיער ביה"ע. ומ"מ כיון שאין הדברים הנ"ל מבוארים בדברי החיד"א צ"ל דמה שציין את דבריו אין כונתו למקור לדבריו דלא כתב "וכן כתב", אלא כתב "ועיין" שיורי ברכה.

ועכ"פ מבואר מדברי הבא"ח דאף שדעת מרן דציפורן אינה חוצצת בכ"ז החמיר בזה, וכן היה הדבר פשוט להאדמת קודש הנ"ל, וכ"כ השדה הארץ הנ"ל, ולגבי ציפורן נראה דהחיד"א מודה לו וכמו שדקדק מדבריו בנהר מצרים הנ"ל, וכ"כ בעיקרי הד"ט (יו"ד סי' כ"ב או' י"א), וכ"כ בפשיטות במשיחא דרבנותא (לסעיף י"ח), וכן נראה מדברי המחזה אברהם סי' ה' אות ט"ו, וכ"כ בשו"ת ידי דוד (קראסו) סי' י"א והביא דבריו בטהרת המים (שיו"ט מערכה ט' או' ט"ו), וכ"כ בחסד לאלפים בסעיף ב'. וכל זה היפך פסק מרן. וראיתי במסגרת השלחן ס"ק כ"א כתב בשם הפחד יצחק שכן מנהג פירארא וכן פסקו בעלי הוראה אשר היו לפנינו וכ"ד הרב עזריאל דיאינא לחלק בין שימשה ללא שימשה (כפרוש הט"ז ברמ"א), וכן ראיתי בברית כהונה (מערכת הט' או' ח') דכתב דמנהג ג'רבה לחזור ולטבול. הרי מבואר מגדולי פוסקי ספרד במקומות רבים

1. ועיין שיעורי שבה"ו (ש"ך בא"ד צפרני ידי) שעמד בזה ול"ז להבין מה יישב בזה, וע"ע בחוט השני דכתב דבאמת בראב"ן מוכח דלא כחמודי דניאל.

ובעיקר הא דהיקל מטעם שבות דשבות היינו משום דהוי מלאכה שאצל"ג, ומקורו מדברי הביאה"ל בר"ס ש"מ דכתב דאף דבשו"ע פסק דבגזירות ציפורנים איכא איסורא דאורייתא, הני מילי שמתכון ליפות גופו אבל הכא אינה מתכונת אלא להכשיר עצמה לטבילה. ולא זכיתי להבין הדברים, דהתינח היכא שצפורניה קצרות ואינה גוזזתן אלא משום המנג, אבל היכא דציפורניה ארוכות וגנאי הוא לה הא איכא בה יפוי ונוי ומאי אכפ"ל דבשבת עושה בשביל הטבילה. ואמרו לי בשם אחד המחברים דהביאה"ל

מיירי בציפורניה קצרות. ולענ"ד לא ניתן להאמר כלל כיון דבמשנ"ב שם סתם הדברים דאם שכחה צפורניה תאמר לנכרית, כך שדברים אלו צל"ע. כך דאילו הוה בידי הוה אמינא דעכ"פ לדעת מרן תסגי לה בניקור הצפורנים ודיה. ושור"ר שהובא מהמאירי (בנדה דף סו ע"ב) שכתב וז"ל נהגו בנות ישראל ליטול צפרנים בשעת טבילה שאין בקיאות בין מה שכנגד הבשר למה שאינו כנגד הבשר ובתוספות כתבו שאם אירעה לה טבילה בשבת ויום טוב ולא נטלה צפורניה מנקרת הצואה יפה ודיה.



הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם מדליקים מנר לנר בחנוכה

ולכאוי' צ"ב לשיטת ההוא מרבנן במאי פליגי רב ושמואל אם במדליק מנר לנר יש ביזוי מצוה או לא.

ומבואר בגמ' שלשיטתו חולקים רב ושמואל במדליק מנר לנר על ידי קיסם אולם כשמדליק לא על ידי קיסם לא פליגי שמותר.

ונראה לבאר מחלוקת רב ושמואל בכמה דרכים שרב שאוסר היינו דס"ל שאע"פ שלצורך מצוה עושה כיון שהקיסם שבו מעביר האש מנר זה לנר זה הוא של חול הוא ביזוי מצוה ושמואל ס"ל דכיון שמה שמדליק הקיסם של חול הוא לצורך מצוה אין בזה ביזוי מצוה.

ונראה עוד לבאר דפליגי בזה שאף רב סובר דכיון שנוטל האש על ידי הקיסם לצורך מצוה אין בזה ביזוי מצוה אלא שסובר משום מראית העין שנראה כביזוי מצוה שהרואה שנוטל האש מהקיסם אינו יודע אם כוונתו לצורך מצוה או לצורך חול והביזוי מצוה בזה הוא משום מראית העין ושמואל סובר שלא חוששין לזה.

ולכאוי' היה מקום עוד לומר שרב ושמואל לשיטתם אזלי דאיתא הכא בגמ' אמר רב יהודה אמר רב אסי אמר רב אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה כי אמריתא קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו דתניא ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל שלא יהיה מצות בזויות עליו.

וחזינן פלוגתא דרב ושמואל שלרב שייך ביזוי מצוה בנרות חנוכה ולשמואל

איתא בשבת כב. איתמר רב אמר אין מדליקין מנר לנר ושמואל אמר מדליקין רב אמר אין מתירין ציצית מבגד לבגד ושמואל אמר מתירין מבגד לבגד רב אמר אין הלכה כר' שמעון בגרירה ושמואל אמר הלכה כר' שמעון בגרירה.

אמר אביי כל מילי דמר עביד כרב לבר מהני תלת דעביד כשמואל מדליקין מנר לנר ומתירין מבגד לבגד והלכה כר' שמעון בגרירה.

יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב אדא בר אהבה ויתיב וקאמר טעמא דרב משום ביזוי מצוה אמר להו לא תציתו ליה טעמיה דרב משום דקא מכחיש מצוה מאי בינייהו איכא בינייהו דקא מדליק משרגא לשרגא מ"ד משום ביזוי מצוה משרגא לשרגא מדליק מ"ד משום אכחושי מצוה משרגא לשרגא נמי אסור.

ולכאוי' צ"ב במה נחלקו רב ושמואל.

ועוד צ"ב אם הלכתא כרב וכדקיי"ל הלכה כרב באיסורי או שהלכה כשמואל וכמו שאמר אביי על רבו רבה שבשלשה מקומות אלו פסק הלכה כשמואל.

ועוד צ"ב אם הלכה כרבה שבזה הלכה כשמואל ולא כרב אמאי פליגי אמוראי בשיטת רב שאינו להלכה.

וחזינן בגמ' פלוגתא דאמוראי דההוא מרבנן לרב אדא בר אהבה שלההוא מרבנן טעמיה דרב משום ביזוי מצוה ולרב אדא טעמיה דרב משום דקא מכחיש מצוה.

ובסיפא דברי רש"י אכתי יש להסתפק אם היינו נמי שאינו מחסיר מהשמך אלא שנראה כמחסיר או שבסיפא דמיירי בשמן בזה יש סברא שמכחיש בשמן שהרי כשיש פתילות רבות נחסר השמן.

ולצד זה שכל החסרין משום מיחזי י"ל שבזה פליגי רב ושמואל שרב סובר שרבנן גזרו משום מיחזי ושמואל ס"ל שרבנן לא גזרו משום מיחזי.

ולצד זה שסוף דברי רש"י היינו ששואב מהשמך בזה י"ל דס"ל לשמואל כיון שאין חסרון זה ניכר והוא כל שהוא לא נאסר משום ביזוי מצוה.

ונראה עוד לבאר דפליגי בזה ששמואל ס"ל כיון שהוא לצורך מצוה התירו רבנן אף אם נימא שהוא באמת אכחושי ולא רק משום מיחזי.

ובריטב"א כתב בביאור אכחושי מצוה כי אע"פ שהשלהבת הראשונה הרי היא בכוחה כמו בתחילה כי נר לאחד מדליק נרות הרבה שאין להם סוף מ"מ הרי נראה כמכחיש בהא כשנוטל ממנה שלהבת זה ועל דרך האמת חסרון עושה בה אלא שאינו ניכר. **ויש** לחקור בדבריו שברישא משמע שהאיסור משום מיחזי ולבסוף כתב שהאיסור משום שבאמת עושה חסרון אלא שאינו ניכר.

ולהמבואר בצד אחד לדברי רש"י יש לבאר בדבריו שבתחילה מיירי בלהבה שאין בה חסרון ולבסוף מיירי בשמן שיש בו חסרון.

ולהמבואר אתי שפיר פלוגתא דרב ושמואל דרב ס"ל דגזרינן משום מיחזי ושמואל ס"ל כיון שאינו ניכר החסרון לא גוזרים משום מיחזי.

ליכא ביזוי מצוה בנרות חנוכה וא"כ לשיטתם אזלי שלרב אין מדליקין מנר לנר משום ביזוי מצוה ולשמואל מדליקין מנר לנר שהרי ליכא בנר חנוכה משום ביזוי מצוה.

אולם אי נימא הכי צ"ב שהרי רב יוסף הביא ראיה כנגד דברי שמואל ומשמע שנדחו דבריו וכן דהתם פסקינן כרב והכא כשמואל.

ונראה עוד לבאר מחלוקת רב ושמואל שרב ס"ל דכיון שהקיסם הוא של חול חשיב ביזוי מצוה ושמואל ס"ל דכיון שהקיסם מוליך האש מנר מצוה לנר מצוה הקיסם עצמו נמי נקרא הכשר המצוה וליכא בהדלקתו משום ביזוי מצוה.

ורב אדא חולק על ההוא מרבנן וס"ל שטעם דברי רב הוא משום אכחושי מצוה

ולכאז' צ"ב מהו אכחושי מצוה ובמה חולקים לשיטתו רב ושמואל.

ובפירש"י כתב בביאור אכחושי מצוה דמיחזי כמאן דשקיל נהורא ושואב קצת מלחלוחית שמנו.

ויש לחקור בדבריו אי חדא קאמר או תרתי דיש לומר דחדא קאמר שנראה כמאן דשקיל נהורא ועוד ששואב קצת מלחלוחית שמנו וזה לא היינו שנראה כשואב אלא ששואב.

ועוד צ"ב במה שאמר דמיחזי ולא אמר הטעם דשקיל נהורא דהכי משמע טפי לשון דאכחושי מצוה.

ונראה לבאר בשיטת רש"י דס"ל שהמדליק מנר אין חסרון מנר שמדליק ממנו שהשלהבת נשארת כמו שהיתה והא דקאמר משום אכחושי מצוה היינו משום שנראה כאכחושי מצוה והוי ביזוי למצוה.

מצוה עמד בקושיא ופליגי בביזוי מצוה והלכתא כשמואל כיון דרבה עבד כוותיה.

וכן איתא בר"ן שכתב שזו היא השיטה המחזורת בגמ'.

אולם ברמב"ן חולק בזה שכתב ומדקאמרינן אי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר אע"ג שלצורך מצות נר חנוכה הוא עושה משמע לי שלעולם דלעולם על ידי קינסא אסור ולא שרי אלא מנר לנר דהיינו ממצוה למצוה דאי ס"ד אפ' על ידי קינסא שרי כי הנחה עושה מצוה אמאי אין מדליקין לא יהא נר חנוכה עד שלא הניחו פחות מקינסא אלא שמע מינה על ידי קינסא אסור ונרות דמנורה בפטילות ארוכות מיתוקמא וכאוקימתא דרבא אבל ראיתי למקצת המחברים האחרונים ז"ל שהתירו אפ' על ידי קינסא ואינה.

ולכאן צ"ב בשיטת בעל התרומה איך יתרץ קושיית הרמב"ן דאמאי אי אמרינן הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר כיון שאינו מצוה בהדלקה וא"כ כל שכן בקיסם שיהיה אסור.

ונראה ליישב שיטת בעל התרומה שיש סברא לומר שבקיסם יש סברא יותר להתיר מהדלקת הנר עצמו מנר אחר אם נאמר שהנחה עושה מצוה שאסור שבהדלקה מנר לנר על ידי קיסם כיון שיש מצוה בהדלקה עצמה נחשב הקיסם כחלק מהמצוה ומותר ומשא"כ בהדלקה מנר לנר אם נומר שהנחה עושה מצוה ואין כלל מצוה בהדלקה בזה אסור אף שהמצוה מתקיימת בנר עצמו כיון שאין המצוה בהדלקה וההדלקה היא הכשר המצוה.

ונראה עוד ליישב שיטת בעל התרומה ש"ל שרב הונא חולק בדבר זה על שמואל שלשמואל מותר על ידי קינסא ולרב הונא

ובלבד או"ח תרע"ד כתב מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה ולא חיישינן שמכחיש ושואב קצת מלחלוחית שמנו שהרי גם זה של מצוה.

וחזינן שלמד שודאי שמכחיש והשאלה אם חיישינן לזה או לא חיישינן כיון שהוא לצורך מצוה ולפי"ז מחלוקת רב ושמואל אם כיון שהוא צורך מצוה שרי או שאפ"ה אסור משום אכחושי מצוה.

ובגמ' הקשתה לרב אדא שטעם האיסור משום אכחושי מצוה מנר המערבי שהיו מדליקים מנר לנר ולא חוששים לאכחושי ונשארה בקשיא.

חזינן שמסקנת הגמ' כההוא מרבנן שהטעם משום ביזוי מצוה.

ואח"כ קאמר בגמ' מאי הוי עלה אמר רב הונא בריה דרב יהושע חזינא אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר ואי הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר ומסקינן בגמ' כג. שהדלקה עושה מצוה.

וא"כ לפי"ז להלכה מדליקין מנר לנר וכשיטת שמואל וכרבה שבזה לא פסק כרב אלא כשמואל.

וכן שלפי"ז מותר להדליק מנר לנר אף על ידי קינסא שהרי בגמ' נדחה מ"ד משום אכחושי מצוה שנשאר בקשיא.

וא"כ נחלקו רב ושמואל אם חיישינן לביזוי מצוה וא"כ שמואל שהלכה כמותו מתיר אף בקינסא וכדמוכח בגמ' שלמ"ד שבביזוי מצוה פליגי חולקים בקינסא ואפ"ה שמואל מתיר.

וכן הביא ברא"ש מספר התרומה שמתיר להלכה להדליק מנר לנר אף על ידי קיסם מטעם זה משום דמ"ד משום אכחושי

ובמגיד משנה הבין ברמב"ם שסובר כשיטת הרמב"ן שבקינסא אסור.

ובר"ן נמי הבין שהרמב"ם חולק על הראב"ד אע"ג שבעל התרומה יוכל להעמיד דברי הרמב"ם כשיטתו שמדליקין נר חנוכה מנר חנוכה מכל גווני אף בקינסא

אולם בלחם משנה הביא בשיטת הרמב"ם שבקינסא אסור כמש"כ בה' תמידין ומוספין ג' י"ד שבמנורה אסור להדליק נר מנר בקינסא.

וביאור מחלוקת בעל התרומה והרמב"ן תלוי נמי בביאורי התוס' בשבת כב: על דברי הגמ' ששאלה מאי הוי עלה אחר שהביאה דברי רבה שפסק כשמואל ויעו"ש נמי ברא"ש מה שהביא לבאר בדברי הגמ'.

ובתוס' כג. כתבו למסקנת הגמ' שמותר להדליק מנר לנר ומכל מקום כיון שנהגו העולם להחמיר אין לשנות המנהג.

ולכאז' צ"ב דאחר שנפסק להלכה בגמ' שמותר להדליק מנר לנר מה שורשו של מנהג זה להחמיר.

ונראה לבאר לשיטות שאסור בקינסא שחוששים שמא יבוא להדליק בקינסא

ונראה עוד לבאר ע"פ מש"כ בתוס' כב: ד"ה מאי שמסקנת הגמ' שלא נוקטים כרבה שאין הלכה כרב אלא כשמואל ומסקינן שאפ"ה מדליקין מנר לנר משום שהדלקה עושה מצוה וא"כ חוששים לדברי רב שהלכה כמותו באיסורי.

אולם צ"ב בזה שאם בגמ' מסקינן שמותר שוב אין לחשוש למה שלא חששו בגמ'.

אסור ופסקינן כשמואל שהרי אביי העיד מרבה שעשה בזה כשמואל.

אולם לשיטת הרמב"ן צ"ב מהא דמסקינן כשמואל דשרי אף בקינסא.

ונראה לבאר שהרמב"ן ס"ל דלגבי קינסא נחלקו שמואל ורב הונא ובזה הלכה כרב הונא.

וברי"ף הביא שהלכה כשמואל שמדליקין מנר לנר ויש לחקור בדבריו אם כוונתו שמדליקין מנר לנר בכל גווני אף על ידי קיסם כבעל התרומה או שכוונתו שמדליקין מנר לנר עצמו ולא על ידי קיסם כשיטת הרמב"ן.

וברא"ש למד בשיטת הרי"ף שסובר כרמב"ן שלכן לא הביא אלא לשון מחלוקתם מדליקין מנר לנר דמשמע בנר עצמו ולא על ידי קינסא.

ונראה שבעל התרומה יכול ללמוד ברי"ף שכוונתו שמדליקין מנר לנר בכל גווני אף על ידי קיסמא.

וברמב"ם בה' חנוכה ד' ט' כתב ומותר להדליק נר חנוכה מנר חנוכה אחר.

ובראב"ד כתב על דבריו ועל ידי קינסא והיינו שסובר נמי כבעל התרומה שמותר אף על ידי קינסא.

ובשיטת הרמב"ם יש לחקור בזה אם נמי ס"ל כראב"ד וכבעל התרומה ומש"כ מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה אחר היינו נמי בכל גווני אף על ידי קינסא או שביאורו כמו שהבין הרא"ש בשיטת הרי"ף שמדליקין נר חנוכה מנר חנוכה אחר ולא על ידי קינסא.

מנורה הדלקה מנר לנר בחנוכה בדרום קלט

להדליק כלל מנר לנר אולם בשו"ע השמיט את שיטתם ומשמע דלא ס"ל הכי להלכתא.

ולהמבואר י"ל דכיון דמדינא דגמ' שרי אין מקום למנהג זה וכן שהשמיטו מנהג זה בפוסקים.

ומה שהביא עוד בשו"ע הוא מדברי התרומת הדשן

שהובא בבית יוסף שכתב שאפ' למ"ד מדליקין מנר לנר על ידי קינסא אם יש לחוש שיכבה הקינסא ברוח קודם שיגיע לאותו נר מצוה שרוצה להדליק מודה שאסור.

ובתרומת הדשן סי' ק"ז הביא ראייה לדין זה מדמקשה בגמ' כב: למ"ד משום ביזוי מצוה מהדין של מעשר שני שאין שוקלין כנגדו דינרי זהב ואפ' לחלל עליו מעשר שני ומתרץ רבה גזירה שמא לא יכוין משקלותיו ופירש"י שמא לא ימצאם טובים או ימצאם יתרים ויחוס עליהן ולא יחלל המעשר עליהן ונמצא שביזה המעשר שלא לצורך וא"כ הכא נמי אם יש חשש שיכבה אסור להדליק מנר לנר.

אולם בט"ז או"ח תרע"ד ב' חולק בזה על תרומת הדשן וס"ל דלא דמי דהתם אפשר שיבוא לידי ביטול המצוה כמש"כ רש"י דהא אין עליו חיוב המצוה אבל כאן שרוצה להדליק מנר לנר על ידי הקינסא למה יבוא לידי ביטול מצוה על ידי הקינסא טפי ממה שידליק מנר לנר ודאי אם יכבה הרוח יחזור וידליקנה ולא יבוא לידי ביטול המצוה דהא יש עליו חיוב להדליק ואם בא אתה לחוש במה שהדליק פעם ראשון בחינם אף מנר לנר יש חשש זה.

ונראה ליישב שיטת התרומת הדשן

ונראה עוד לבאר דכשם שמצינו בחנוכה מהדרין ומהדרין מן המהדרין חזינן שיש להדר בהלכות חנוכה ולכן מהדרין בזה שלא להדליק כלל מנר לנר.

ונראה עוד לבאר שחוששין למראית העין שמא יחשבו שמדליק בקיסם.

ובשו"ע או"ח תרע"ד א' כתב מדליקין נר חנוכה מנר חנוכה ודוקא להדליק זה מזה בלא אמצעי אבל להדליק מזה לזה על ידי נר של חול אסור ויש מתירים גם בזה אלא אם כן הוא בענין שיש לחוש שיכבה הנר של חול קודם שידליק נר אחר של חנוכה.

וכתב הרמ"א ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפ' מנר לנר דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כל כך אין להדליקן זה מזה וכל זה אינו רק בעוד שדולקין למצותו אבל אחר שעבר זמן המצוה מותרים בהנאה כל שכן שמותר להדליק מהן.

וחזינן בשיטת השו"ע שסתם בשיטת הרמב"ן שעל ידי קיסם אסור להדליק מנר לנר והביא שיש מתירים על ידי קיסם שהיא שיטת בעל התרומה.

ולהמבואר אתי שפיר מה שסתם להחמיר בקיסם שהרי זו שיטת הרי"ף להבנת הרא"ש וכן שזו שיטת הרמב"ם להבנת הר"ן והלחם משנה וכן ברא"ש אחר שהביא דברי האוסרים בקיסם הביא דברי בעל התרומה שמתיר ולבסוף כתב ויש להחמיר וא"כ לשיטת השו"ע שפיר פסק כהרי"ף הרמב"ם והרא"ש לחומרא ואח"כ הביא היש מתירין.

ובבית יוסף הביא שיטת התוס' שאין לשנות המנהג שנוהגים העולם להחמיר שלא

דבקינסא נמי שיתכבה נמצא שהדליקו שלא
לצורך כלל והוי כביטול מצוה ומה שמדליק
אח"כ הוא מצוה אחרת ובנר לנר מיהא לא
ביטל מצוה שהרי מצות הנר שמדליק ממנו
קיימת.

ובריטב"א בשבת כב: נמי חולק על תרומת
הדשן שכתב גזירה שמא לא יכוין משקלותיו
פירוש אבל בקינסא ליכא למיחש להמלכה
ועוד דכי נמי ממליך דלא לאדלוקי נר של
מצוה מכבה לקינסא זו ולא ישתמש בה כלל.



הרב יאיר מינקוס

בדין הדליק נרות חנוכה ושכח לברך ברכותיה

והוסיף דכ"ז הוא אף לשיטת הב"ח (סי' תרע"ו ד"ה המדליק - הובא בגליון הקודם). דכשלא היה בביתו ביום הראשון ואשתו הדליקה עבורו, דלא מברך אראיה, הכא יודה דמברך ברכות אלו, כיון דהתם יצא בהדלקתה [וברכתה], משא"כ הכא דהדליק ולא בירך ברכות אלו, מהיכי תיתי דיגרע כחו במה שהדליק, מאלו לא הדליק והיה מחויב בברכת נר חנוכה מצד הרואה, וכי בשביל שהדליק פקע ממנו חיוב זה, ולכן כ' דאף להב"ח, יש לו לברך ברכת שעשה ניסים ושהחיינו, אף שהדליק כבר, והביאו בשער הציון (שם סק"ח) דהא דמברך שהחיינו ושעשה ניסים, הוא משום דלא גרע מהרואה.

[ובהגהות על ??? יש שחלקו, וס"ל דאף ברכת להדליק, אפשר לברך אח"כ, דיש מצוות דאפשר לברך עליהם אף אחר עשייתן כמו תפילין].

והשתא אין להוכיח מכאן דס"ל להגרעק"א דשהחיינו דמברכין על נ"ח הוא מצד היום, דהרי אף הסוברים דמברכין "שהחיינו" מצד מצות נ"ח מודו דאף הרואה מברך.

סתירה במ"ב וישונו

ובעיקר דברי המ"ב דאפשר לברך "שהחיינו", אף אחר ההדלקה, צ"ב שהרי כ' השו"ע (שם סעיף א') "אם לא בירך זמן בליל הראשון, מברך בליל השני או

יש לדון גבי מי שהדליק נר חנוכה ושכח לברך על הדלקתה, אי יכול לברך אח"כ כשיזכר, או דילמא הפסיד הברכות ביום זה?

והנה במ"ב (סי' תרע"ו סק"ד) הביא מהגרעק"א (שו"ת מהדורא תניינא סי' י"ג) דכ' "דאם נזכר קודם שהדליק כל הנרות, יש לו לברך כל הברכות, אבל אם נזכר לאחר שהדליק כולם, אין לו לברך ברכת "להדליק", אלא רק ברכת "שעשה ניסים", וכן ברכת "שהחיינו" יש לו לברך".

מבואר דברכת להדליק יכול לברך רק קודם שסיים להדליק את הנרות כדי שיהיה עובר לעשייתן, ולכן אם כבר סיים להדליק את כל הנרות, אינו מברך "להדליק", אלא רק "שעשה ניסים", ו"שהחיינו".

בפשטות היה מקום לומר, דהחילוק בין הברכות הוא, דברכת "להדליק" באה על הדלקה עצמה, ולכן כשכבר הדליק אינו חוזר לברכו, משא"כ ברכת שהחיינו [ושעשה ניסים] קאי על עצם היום, ולכן אף כשכבר סיים להדליק, בכאו"פ חוזר לברכם משום עצם היום.

אולם בעיון בדברי הגרעק"א מוכח דל"כ דאי"ז משום דברכת שהחיינו קאי על עצם היום, אלא כ' דהא דמברכין שעשה ניסים ושהחיינו, אף אחר ההדלקה, הוא משום דלא גרע מהרואה דמברך ברכות אלו בלא שהדליק בעצמו, וא"כ כ"ש הכא יברך ברכות אלו, אף שכבר סיים להדליק.

כשיזכור. וכ' המ"ב ע"ז (שם סק"ב) "דכשיזכור היינו בשאר לילות בשעת ההדלקה, ואם נזכר לאחר ההדלקה אינו מברך בלילה זו עוד", ומקורו מהלבוש (שם).

וא"כ דברים אלו סותרים ממש למה שכ' הכא, דיכול לברך שהחיינו אף לאחר שהדליק כולם?

וכך הקשה בשלמי תודה (סי' כ"ד אות ב') וכ' דצ"ל דכוונת המ"ב (בסק"ד ד') דאם נזכר "אחר ההדלקה", היינו אחר שכבו, או שעבר זמן ההדלקה, ולפי"ז רצה ליישב דודאי דאי דולקין ושכח מברך שהחיינו, ומה שכ' (בסק"ב) דאחר ההדלקה אינו מברך שהחיינו, היינו שכבו הנרות.

ובן הגיהו במ"ב הוצאת "לשם", "דאחר ההדלקה", פירושו אחר שדלקו דהיינו אחר שכבו, "ובשעת ההדלקה", פירושו בשעה שדולקין.

וכע"ז כ' בספר חנוכה (פט"ז אות מ"ג) בשם הרבבות אפרים דצ"ל, דכוונת המ"ב (בסק"ב) דאינו מברך שהחיינו, היינו לאחר שדלקו שיעור מצותם, אבל ודאי דקודם לזה שפיר מברך שהחיינו.

קושיא על ביאור זה

ולכאז' קצת דחוק לומר כן, דכוונת המ"ב "דאם נזכר לאחר ההדלקה", דהיינו אחר שכבו הנרות או אחר זמן שיעור מצותם, דא"כ הוה ליה למיכתב בהדיא "לאחר שכבו", שהרי סתם לשון "על ההדלקה", הוא עצם מעשה הדלקה, ותו לא.

ועוד דקאי על דברי השו"ע, דמיירי על עצם ההדלקה וברכותיה, וז"ל "המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות, להדליק נר חנוכה, שעשה ניסים, ושהחיינו, ואם לא בירך זמן בליל הראשון, מברך בליל

שני או כשיזכור", ולכן מסתבר דאף המ"ב קאי על עצם ההדלקה ממש, ולא על זמן מאוחר יותר.

ובפרט דמקורו של המ"ב הוא מדברי הישועות יעקב (סי' תרנ"א סק"ו) וז"ל "משמעות הענין דברכת שהחיינו [על מצות לולב], שוה לברכה על נטילת לולב, ולדעת רוב הפוסקים דברכת המצוה, אם לא בירך עובר לעשייתו אינו מברך שוב ה"ה בברכת שהחיינו, ולקמן בהלכות חנוכה מבואר בש"ע דאם לא בירך שהחיינו בעת הדלקה מברך אימת שיזכור, צ"ל דכוונת השו"ע שיברך באיזה יום שיזכור, אבל אם נזכר אחר ההדלקה, אינו מברך בלילה זו עוד, וזה פשוט.

[והוסיף] "דלשיטת הרמב"ם דסובר בברכת המצוות, דאם לא בירך עובר לעשייתו יוכל לברך אח"כ, אם יוכל לברך אחר עשייתו ברכת שהחיינו, דהרי עיקר הטעם דסובר רבינו כן, משום דמחלק בין ברכת המצות לברכת הנהנין, דדוקא בברכת הנהנין אחר שנהנה אינו ראוי לברך, אבל ברכת המצוות, הברכה יש לה שייכות אח"כ, ולכך אם לא בירך עובר לעשייתו מברך אח"כ, אבל שהחיינו של מצוה הוא על הנאה שבא לו מן קיום המצוה, ומה"ט מחלקינן בין מצוה שיש בה שמחה כמ"ש הר"ן, א"כ הוא בכלל ברכת הנהנין דאינו מברך אח"כ אף לשיטת רבינו כנ"ל וברור]. והביאו בפתחי עולם (סי' תרע"ו סק"ב).

מבואר דהבינו בדברי השו"ע דאם כבר הדליק כל הנרות אינו מברך באותו יום שהחיינו, אלא כשיזכור ביום אחר קודם הדלקה.

ישוב שיטת המ"ב

ולכן נראה לענ"ד ליישב את דברי המ"ב

באופן אחר, דודאי דכוונת המ"ב "דאם נזכר אחר ההדלקה אינו מברך בלילה זו", היינו דנזכר אחר מעשה ההדלקה, דלא יכול לברך עוד בלילה הזה ברכת שהחיינו, ואי"ז סתירה למש"כ (בס"ק ד') דבהדליק נ"ח ושכח לברך על הדלקתה דאם נזכר אחר שהדליק כולם, אין לו לברך ברכת להדליק אלא רק ברכת שעשה ניסים, וברכת שהחיינו יברך, דיש לחלק דהיכא שמברך ברכת שעשה ניסים, מברך ג"כ ברכת שהחיינו, משא"כ (בסק"ב) בנזכר אחר שהדליק שאינו מברך ברכת שהחיינו, הוא משום דמיירי שרק ברכת שהחיינו לא בירך, כמ"ש להדיא בשו"ע (שם) "אם לא בירך זמן בליל הראשון, מברך בליל שני או כשיזכור", וא"כ דבריו לא סתרי להדדי, דרק היכא ששכח גם ברכת שעשה ניסים יכול לברך שהחיינו ג"כ, משא"כ היכא ששכח רק ברכת שהחיינו, שוב לא יכול לברך באותו לילה. וכ"כ מצאתי שתי בספר שערי ימי חנוכה (למוריניו הגר"י טשזנר שליט"א שער ב' פרק ה' אות י').

ובספר מצות נר איש וביתו (סי' ב' ס"ק י"א) הביא שיש מי שתירצו כן את דברי המ"ב, דרק היכא ששכח לברך ברכת שעשה ניסים, דיכול לברך אף אחר הדלקה ברכת שעשה ניסים, וברכת שהחיינו, אבל היכא ששכח רק ברכת שהחיינו, אינו חוזר לברכו לבד.

[והקשה ע"ז דמאחר וכל מה שיכול לברך אחר הדלקה, הוא משום דלא גרע מהרואה, א"כ מ"ש אי שכח ברכת שעשה ניסים ג"כ, או רק ברכת שהחיינו?]

ולכן רצה לרחות תירוץ זה, והביא את דברי השולחן גבוה (סי' תרע"ו סק"ג) דכ' "דכ"ש דמברך בו בלילה אם נזכר כל זמן שהנרות דולקות, דלא גרע מהרואה אותן

שמברך בלילה ראשונה שתיים", והביאו בכף החיים (שם ס"ק י"ח).

דרצח להוכיח מדבריו דגם אי שכח ברכת שהחיינו לבד, יכול לברכו כל זמן שהנרות דולקין.

ולא זכיתי להבין דחיותו, דשמא אה"נ ס"ל לשולחן גבוה, דיכול לברך ברכת שהחיינו לחוד, אולם איך שיך לומר כן בדברי המ"ב, דכ' בפשטות "דאם נזכר אחר הדלקה אינו מברך בלילה זו עוד", וא"כ מהיכי תיתי דס"ל למ"ב כמו שכ' השולחן גבוה?]

ולכן נראה לענ"ד בדברי המ"ב א"ש לחלק בין אי שכח לברך ברכת שהחיינו לבד, או דשכח ג"כ ברכת שעשה ניסים, דרק היכא ששכח גם ברכת שעשה ניסים, יכול לברך שהחיינו, דלא גרע מהרואה, אבל היכא ששכח רק שהחיינו אינו מברך עוד בלילה הזה.

ויש להוסיף לבאר, דלא מצינו שמברכין שהחיינו על מצוה בראייתו לבד, אלא דוקא בשעת עשייתו [או הכנתו], ורק בנ"ח נתחדש דין רואה, דאף בלא מעשה כלל, אלא בראיה יכול לברך, והוא משום חביבות הנס, כמש"כ בתוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה הרואה) "בשאר מצות כגון אלוכל וסוכה לא תיקנו לברך לרואה, אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס".

וא"כ א"ש לומר דמאחר ומברך שהחיינו מדין הרואה, צריך שיהיה ג"כ ברכת הנס, דהוא ברכת שעשה ניסים, דהרי רק בגלל זה ניתן לברך על הראיה, ולפי"ז א"ש דדוקא היכא דמברך שעשה ניסים יכול לברך שהחיינו ג"כ, אבל כשאינו מברך שעשה ניסים, גם שהחיינו לא יברך. וכע"ז מצאתי בשו"ת הלכות (שם סעיף ד').

הלכה למעשה

היוצא מן הדברים, דמי ששכח לברך ברכת "להדליק נר של חנוכה", עד אחרי שסיים להדליק כל הנרות, שוב אינו יכול לברך ברכה זו, כיון דצריך לברך עובר לעשייתו, וכ"כ ברעק"א (סי' י"ג) והביאו במ"ב (סי' תרע"ו סק"ב).

והוסיף הבן איש חי (פרשה וישב אות י') דאף אם נזכר תוך כדי דיבור מסיום הדלקת הנרות, בכא"פ אינו חוזר לברכו, משום דאיכא פלוגתא בזה, וספק ברכות להקל. והביאו בכף החיים (סי' תרע"ו סק"י). וכך פסק בשערי ימי חנוכה (שער ב' פ"ה סעיף ט'), ובספר נר איש וביתו (סי' ב' סעיף ב'), ובספר הלכות חג בחג (פ"י סעיף י"ד), ובספר ימי החנוכה בהלכה ובאגדה (עמ' 82).

אבל אם נזכר תוך כדי ההדלקה, אף בשאר נרות [ההידור], שלא בירך "להדליק נר של חנוכה", יכול לברך אז (שם).

וגבי ברכת שעשה ניסים ושהחיינו, לא שנא אי שכח לברכם תוך כדי ההדלקה, או לאחר שסיים ההדלקה, יוכל לברכם כל זמן שהנרות דולקין [או בתוך שיעור ההדלקה לדעת כמה פוסקים]. כמש"כ ברעק"א (שם) ובמ"ב (שם), וכ"כ בבן איש חי (שם), והביאו בכף החיים (שם).

וכך פסק בשערי ימי החנוכה (שם), ובמצות נר איש וביתו (שם), ובהלכות חג בחג (שם).

וכ"כ בימי חנוכה בהלכה ובאגדה (שם). [והוסיף דכ"ז דוקא כשנזכר בחצי שעה הראשונה, מרגע ההדלקה, אך אם כבר עברה חצי שעה, אינו רשאי לברך כלום].

וגבי מי ששכח ביום הראשון לברך ברכת שהחיינו, ושאר ברכות בירך, משמע מהשולחן גבוה (סי' תרע"ו סק"ג) דיוכל לברך שהחיינו כל זמן שהנרות דולקין, והביאו בכף החיים (שם סק"י ח'), אולם מדברי המ"ב נראה דאין לברך שהחיינו בלא ברכת שעשה ניסים, ובכה"ג יש להמתין ליום אחר ולברך שהחיינו קודם ההדלקה. וכך פסק מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בשערי ימי החנוכה (שער כ' פ"ה סעיף י').

וכ"כ בספר מצות נר איש וביתו (סי' ב' סעיף ב') ובימי החנוכה בהלכה ובאגדה (עמ' 82).

וגבי מי ששכח לברך שהחיינו ביום הראשון וכן בשאר הימים, וביום האחרון אחר ההדלקה נזכר שלא בירך שהחיינו, ואי לא יברך עכשיו יצא שלא בירך שהחיינו בכל חנוכה, יש מקום לומר שיברך עכשיו שהחיינו, ויכוין שיהיה על עצם היום, וכמו שכ' במשנה שכיר (או"ח סי' כ') גבי מי שאין לו נר, שיברך שהחיינו על עצם היום, וכמו שמשמע שנטה השער הציון (סי' תרע"ו אות ג').

אולם מאחר והוא פלוגתא, ורוב הפוסקים ס"ל דאין לברך שהחיינו בכה"ג [כמו שהבאנו באריכות בגליון י"ב טבת תשפ"א], לכא"פ ספק ברכות להקל, ואין לברך, גם בנידון דידן ששכח לברך בהדלקת הנרות כל הימים.

וכך מצאתי שפסק בהדיא מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בשערי ימי החנוכה (שער ב' פ"ה סעיף י'). וכן כ' בימי החנוכה בהלכה ובאגדה (עמ' 82). [אלא שהוסיף שם דכ"ז כשעבר שיעור זמן ההדלקה, דהיינו חצי שעה.

דמברכין שהחיינו על עצם היום, אלא דלכתחילה אסמכוהו רבנן אכוס, כדאמרי' בגמ' (עירובין דף מ' ע"ב) וה"ה הכא לכתחילה אסמכוהו אנר, דלהצד דהשהחיינו קאי על עצם המצוה, א"כ כמו דצריך לחזור על שאר הברכות כך יצטרך לחזור ג"כ על ברכת שהחיינו.

ולתצד דהשהחיינו קאי על עצם היום, א"כ אף דלכתחילה אסמכוהו רבנן אנר, אבל בדיעבד כיון דזמן אומרו בשוק כדאמרי' בגמ' (שם), ואף בלא כוס יוצא ידי חובה, וא"כ אף הכא בלא נר יוצא ידי חובה, ואינו חוזר על ברכת שהחיינו.

והנה באגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"צ) כ' דגדר ברכת שהחיינו דנ"ח, הוא על הנר, ואי לא קיים מצות ההדלקה אף אי בירך שהחיינו, כשמדליק חוזר ומברך אף ברכת שהחיינו, בנוסף לברכת "להדליק" ו"שעשה ניסים", כיון דס"ל דברכת שהחיינו קאי על מצות נ"ח, ולכן אי לא קיים המצוה בהדלקה, וצריך לברך ברכת "להדליק" וברכת "שעשה ניסים", ה"ה גבי שהחיינו דיצטרך לחזור ולברך שוב.

ופליג על הזרע אמת (או"ח סי' צ"ו להלכות חנוכה סי' תרע"א) דס"ל דמי שהדליק נרות חנוכה בביהכנ"ס, כשחוזר לביתו, ואין לו בני בית, דאינו חוזר לברך שהחיינו, כיון דכבר יצא בברכת שהחיינו דנרות דביהכנ"ס, ואף דמודה דחוזר לברך ברכת להדליק נ"ח [ושעשה ניסים], הוא משום דלא קיים המצוה בהדלקה בביהכנ"ס, דאינו אלא משום מנהג, ובכאופ"א אינו חוזר לברך שהחיינו, כיון דס"ל דקאי על עצם היום, ובוזה סגי לצאת בכרכה דבית הכנסת, דלא גרע מהמברך שהחיינו בשוק דיוצא ביו"ט, כדאמרי' בגמ' (עירובין דף מ' ע"א), וס"ל להאג"מ דבכה"ג

וזה תמוה דהרי ביארנו לעיל, דכל מה שהמ"ב דמברך שהחיינו אחר שגמר להדליק, הוא רק אי ששכח ג"כ ברכת שעשה ניסים, אבל ברכת שהחיינו לחוד, אינו מברך, אלא קודם ההדלקה?

ושמא נקט כהשולחן גבוה, דס"ל דיכול לברך שהחיינו כל זמן שהנרות דולקין, ובביאור המצות נר איש וביתו, דהוא אף בלא ברכת שעשה ניסים, וא"כ לפי"ז אפ"ל דס"ל כן, ולכן כל זמן שהנרות דולקין כשיעור הדלקה, יכול לברך שהחיינו].

* * *

בדין מי שהפסיק בין הברכות להדלקת נ"ח

השתא יש לדון גבי מי שבירך ברכות דנר חנוכה, והפסיק בדברים שאינם מענין הנרות, אי צריך לברך שוב קודם שידליק.

ופשוט הוא דאין לחלק בין ברכת נ"ח לשאר ברכות, דאי הפסיק בין הברכה למעשה, דחוזר לברך שוב. וכך כ' בהדיא בפרי מגדים (משבצות זהב סי' תרע"א סעיף א') דאם הפסיק בדיבור, יברך.

אלא דנותר לדון בכה"ג שהפסיק, וצריך לחזור לברך, כיצד ינהג ביום הראשון דמברך ג' ברכות, דבשלמא ברכת "להדליק נר של חנוכה" ו"שעשה ניסים" צריך לחזור ולברך, כיון דאין לברכה על מה לחול, אבל ברכת "שהחיינו" שבירך ביום הראשון, יש לדון אי חוזר לברך.

דאפשר לתלות בצדדי החקירה דגדר ברכת שהחיינו דנ"ח, אי הוי על עצם המצוה וככל מצוות הבאות מזמן לזמן, או דהוא על עצם היום דחנוכה, וככל יו"ט

הלכה למעשה

ובך פסק מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בשערי ימי החנוכה (שער ב' פ"ה סעיף י"א) "הפסיק בדיבור שלא מעין ההדלקה בין הברכות להדלקה, חוזר ומברך ב' ברכות, אך שהחיינו לא יחזור ויברך, די"ל דברכת שהחיינו קאי על עצם היום, ובזה כבר יצא ידי חובתו". וכ"כ בספר חנוכה (להגה"צ כהן, פרק ט"ז סעיף י"ט) דבהפסיק בין הברכה להדלקה, חוזר לברך, אך שהחיינו לא יחזור. וכ' עוד (שם הערה כ"ט) דשמא ברכה זו היא על היום, אלא שהסמיכוה להדלקה, ואינו אלא לכתחילה.

ובעי"ז כ' בספר מצות נר איש וביתו (מהדורה תשע"ט ח"א עמ' פ"ז, קמ"ז, שנ"ב) "דמי שהדליק הדלקה פסולה, כגון שהדליק במקום שהרוח מצויה שתכבה את הנרות, ואע"פ שבירך עליהן דודאי דצריך להדליק מחדש וגם לברך שנית, וכאן ספק ברכות להקל והיינו שלא יברך שנית ברכת שהחיינו מחמת הפוסקים הסוברים דיוצא ידי חובה גם בשוק, דהיא ברכה על הזמן והיום".

ולכאוי' פשוט דה"ה בנידון דידן, דיחזור לברך הברכות בלא שהחיינו.

חוזר לברך ג"כ ברכת שהחיינו, כיון דקאי על המצוה עצמה דנר חנוכה, ומאחר דלא עשה מצוה בהדלקה דביהכנ"ס, ולכן חוזר לברך ג' ברכות.

וא"כ כמו דס"ל להאג"מ גבי ביהכנ"ס דחוזר לברך שהחיינו, לכאוי' ה"ה בנידון דידן דבירך והפסיק בין הברכות להדלקה, דכמו שחוזר על ברכות "להדליק נר של חנוכה" "ושעשה ניסים", כך יחזור ג"כ לברך ברכת "שהחיינו", דהרי לשיטת האג"מ לא מהני כלל מה שבירך קודם שהחיינו.

אולם המחזיק ברכה (סי' תרע"א סק"ח) ובשערי תשובה (שם ס"ק י"א) ובמ"ב (שם ס"ק מ"ה) הביאו לדינא את דברי הזרע אמת, דהש"ץ שבירך והדליק בביהכנ"ס, ואין לו בני בית, דאינו חוזר לברך שהחיינו בהדלקה בביתו, מוכח דס"ל דברכת שהחיינו הוא על עצם היום, ומאחר וכבר בירך שהחיינו, אינו חוזר לברך שהחיינו.

לכאוי' ה"ה בנידון דידן דבירך והפסיק בין הברכות להדלקה, דאף דחוזר לברך ברכת "להדליק נר של חנוכה" "ושעשה ניסים", בכאוי'פ ברכת שהחיינו לא יחזור לברך.



הרב נחום מנדלבוים

מהדרין בנר חנוכה

זיכני ה' וניתן לי הרשות לדבר בבית הכנסת המרכזי קויתי ה',
וכעת העלתי את הדברים האלו על הכתב, בענין מהדרין בנר
חנוכה מוח' הרמב"ם עם דעת היש אומרים שהביא הרמ"א,
והמסתעף ליסוד החיוב של הדלקת הנר האם זה תקנה על
הבית, או על כל אחד מבני הבית.

מהדרין בנר חנוכה

בגמ' שבת [דף כ"א ע"ב] איתא - 'ת"ר מצות
חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר
לכ"א ואחד, והמהדרין מן המהדרין וכו',
הרמב"ם [פ"ד ה"א] פסק דההידור של נר
לכאור"א הוא על ה'בעה"ב, שבעה"ב ידליק
כמניין בני ביתו, ומאידך הרמ"א כתב די"א
דנר לכל אחד הכוונה - שכ"א מבני הבית
ידליק בעצמו [הבית הלוי עה"ת העיר על
שצוין שם את הרמב"ם, והרי אין זה כדברי
הרמב"ם, וצ"ע].

בספר חידושי הגר"ז הלוי על הרמב"ם,
ביאר את המח' בין הרמב"ם
לרמ"א ביסוד דין הידור מצוה, האם שייך
לעשות הידור מצוה - לאחר שסיים את
מעשה המצוה, והביא שם שנחלקו בזה
הרמב"ם ורש"י בסוגיא בשבת בדף קל"ג,
גבי מצות מילה, שקימ"ל דאינו חוזר על
ציצין שאינם מעכבים, דשיטת רש"י
שדווקא בשבת אינו חוזר, אבל בחול חוזר.
ומאידך הרמב"ם סובר דגם בחול אינו
חוזר, לפי שסובר דלא שייך לקיים 'הידור'
כאשר סיים את מעשה המצוה.

ובזה ביאר הגר"ז את מה שנח' הרמב"ם
והרמ"א בנר חנוכה, שהרמב"ם
לשיטתו שדווקא ידליק בעה"ב כמניין

אנשי הבית, שהרי אם אחד מבני הבית
ידליק - נמצא שזה מעשה חדש, ולא חלק
ממעשה ההדלקה של בעה"ב, ולא חשיב
הידור מצוה. מאידך הרמ"א סובר שגם
לאחר מעשה המצוה שייך להדר באותה
המצוה, ולכך שפיר שגם אחד מבני הבית
יכול להדליק.

ולפ"ז כתב שם, שגם לפי הרמ"א מהני
לקיים את הדין 'מהדרין' כאשר
בעה"ב ידליק בעצמו כמניין אנשי הבית, ורק
שחלק על הרמב"ם וסבר שלא בעינן דווקא
שהבעה"ב ידליק, דה"ה כאשר בני הבית
מדליקים הוה בכלל הידור למצוה. אמנם זה
חידוש לכאורה, דבפשטות מלשון הרמ"א
נראה שדעת היש אומרים הוא שבדווקא כל
אחד ואחד מבני הבית ידליק, ולא שבעה"ב
ידליק בשבילם?

ועוד יש לדון לפי דברי הגר"ז, דלפי שיטת
הרמ"א שכ"א מבני הבית יכול להדליק
בשביל ההידור מצוה, איך הם מברכים על
הדלקה זו [כמו שנהגו בעלמא לברך], וכבר
ידוע מה דכתב רעק"א בתשובה [תנינא סי'
י"ג] דמה שבני הבית מברכים על הדלקה,
לפי שמתכוונים שלא לצאת בהדלקת
הבעה"ב, וזה דלא כדברי הגר"ז שסובר
שהדלקת שאר בני הבית - זה הידור בהדלקת

חנוכה למזווה, ולכך אין שום ענין שכל אחד מבני הבית ידליק בפני עצמו [אמנם הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"א ה"ג) כתב דחיוב הדלקת נר חנוכה לא דמי למזווה, ע"ש, ויש לפלפל ולדון בזה הרבה, עיין בספר שלמי תודה, חנוכה, סי' י"ז, ב'].

ומאידך מרש"י בשבת שם ד"ה 'מצוה להניחה' נראה לדייק שהחיוב על הגברא שכתב- 'אינו ניכר שבעה"ב הניחו שם' ולא כתב דאין ניכר שזה מה'בית' הזה [וע"ע בתוד"ה 'מצוה' מה שנחלק על רש"י שם ד"ה 'מבחוץ', ומה שהקשה התוס'- עיין בתוס' רא"ש שכתב דרש"י כבר יישב זאת, וכן על השאלה השנייה בתוס' שם נראה לומר דלפי רש"י הכוונה דזה עולה לשני אנשים וכפשטות הלשון, ולא לשני בתים, ופשוט ששורש המחלוקת הוא בזה, האם הוה דין בבית או על האדם], ולכך כתב רש"י [שהבאנו בד"ה 'נר'] שיש ענין שכל אחד ידליק לבד.

ובאמת יש לתמוה לפי הצד דחיוב הדלקת הנר הוא דין בבית, מה שייך בזה המהדרין [-הראשון] דנר לכ"א ואחד, הרי אין חיוב על כל אחד? וגם מה שכתב רעק"א שבני הבית מתכוונים שלא לצאת בהדלקת הבעה"ב, זה לא מובן לפי הצד שנר חנוכה הוא דין ב'בית', דהרי כאשר הודלק נר בבית לא שייך להתחייב עוד, דוגמת נר שבת שכאשר אחד הדליק, לא יכול חברו לחייב עצמו [לולי סברת הרמ"א שיש בזה תוספת אורה]? וע"כ שלפי הרמ"א ורעק"א חיוב הדלקת נר חנוכה הוא על הגברא, ולא דין בבית. מאידך הרמב"ם שסבר שחיוב ההדלקה הוא דין ב'בית'- הוכרח לשיטתו לומר דהמהדרין הכוונה שבעה"ב מדליק כמניין אנשי הבית, ולא שבני הבית מפקיעים עצמם מהדלקת הבעה"ב, ודו"ק.

הבעה"ב [דלפי רעק"א כלל לא יצאו בני הבית בהדלקה הראשונה, ואין זה קשור להידור כאשר פירש ממעשה המצוה], ועיין.

גדר תקנת נר חנוכה

לכך נראה לבאר שנחלקו הרמב"ם והרמ"א בעיקר התקנה להדליק הנר, דבאמת מצינו שנח' רש"י והר"ח בדברי הגמ' שהמהדרין מדליקים נר לכל אחד ואחד, האם מדובר משום 'הידור' ותוספת על המצוה: דהרי בפירוש הר"ח [שם] הביא על זה את הדין ד'עד שלישי במצוה', רואים שלמד שמדובר לגבי הידור [וכמו שהביא הגר"ז שם].

אמנם מרש"י שם שמעתי לדייק דאין הכוונה משום תוספת והידור, אלא שמקיים בעצמו את עצם החיוב, דע"ש ברד"ה 'נר' שנראה שיש חיוב על כל אחד להדליק ורק 'דסגי להו בנר אחד', ובאמת נראה מדבריו שם דמהדרין אין הכוונה מלשון 'הידור' אלא מלשון 'המחזור' לקיים המצוות, שלא לצאת בהדלקת הבעה"ב אלא כל אחד מקיים בעצמו את חיובו [ועיין בספר תפארת תורה סי' י"ח]. וזה גם מפורש בתשובות רעק"א שהבאנו שכתב דבני הבית מתכוונים הם שלא לצאת בהדלקת הבעה"ב [ועיין בקובץ עיטורי המנורה שיצא ע"י רשת הכוללים 'עטרת שלמה', מה שהביאו מהגר"ד סלמון זצוק"ל שהרחיב בדברי רעק"א], ודו"ק.

ושורש המח' לכאור' תלויה בחקירה האם חיוב ההדלקה הוא על הגברא, או שזה דין ב'בית', דהנה בפשטות מלשון הרמב"ם שכתב 'מצות נר חנוכה... כל בית ובית מדליק' נראה שזה דין על הבית, וכן מדייקים מדברי התוס' בסוכה [דף מ"ו ע"א, ד"ה 'הרואה'] שדימה את חיוב הדלקת נר

ציצין שאין מעכבים במילה

והנה גם לגבי מה שהוכיח הגר"ז מדברי רש"י והרמב"ם גבי ציצין דמילה, יש מקום לכא' לדון ולומר, דגם רש"י מודה דלא שייך הידור כאשר אין זה חלק מהמצוה, ורק שנחלקו מהי מצות מילה, דהרמב"ם סובר שהמצוה הוא ע"י 'מעשה החיתוך' ולכך כשפירש- סיים את קיום המצוה, משא"כ רש"י סבר דהמצוה במילה הוא התוצאה ש'היא מהול' ולכך שפיר שייך ההידור לגוף קיום המצוה גם לאחר שפירש, דהרי קיום המצוה נמשך, ועיין.

עפ"ז נראה להסביר מה שמבואר ברש"י שם דכאשר לא פירש- הכל נחשב למילה עצמה, ולא רק הידור, גם בציצין שאינם מעכבים, ודלא כמש"כ הגר"ז הנ"ל בשיטת הרמב"ם שהציצין שאינם מעכבים הוה חלק מהידור [גם כשלא פירש], דרק לשיטת הרמב"ם המצוה הוא 'מעשה החיתוך' וכאשר סיים את החיתוך במה שמעכב-מכאן והילך הוה בכלל ההידור מצוה, משא"כ לפי רש"י המצוה הוא בתוצאה ש'הוא מהול' וכל פעולתו כעת היא 'שיהא מהול' אפי' שאינם מעכבים [וכצד זה כתב הבית הלוי ח"ב סי' מ"ז], ובפרט לפי מה ששמעתי ממורנו רה"כ הגר"ד אטלן שליט"א לחדש דגם על ציצין שאינם מעכבים יש שם 'ערלה', ודו"ק.

עוד בתקנת נר חנוכה

בדרך זה אולי ניתן גם לומר מהלך נוסף

לבאר את הרמ"א בנר חנוכה, שלדעת הרמ"א דהתקנה הייתה שיהא נר 'דולק' בבית, נמצא דהמצוה היא בתוצאה, ולא בגוף מעשה ההדלקה, ולכך אולי גם הדלקתם של שאר בני הבית משתייך לחפצא המצוה של הבעה"ב [ועיין במש"כ בספר משמרת חיים ח"א, חנוכה, אות ג'] ויש לפלפל בזה.

ומאחי היקר הגר"ח נ"י שמעתי להוסיף ולהטעים, דלפי שחיוב ההדלקה בחנוכה הוא 'לפירסומי ניסא' לכך שפיר שקיום המצוה הוא בתוצאה, ע"י שנר 'דולק' בבית, ונפלא.

אלא דיש להעיר דהרי קימ"ל דהדלקה עושה מצוה, ואם הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום, והרי לכא' אם קיום המצוה 'בתוצאה' כשהנר דולק, מדוע כשהדליקה חש"ו- לא קיים המצוה? וראיתי בספר שלמי תודה [חנוכה, סי' י"ז, ב'] שעמד על זה, וכתב דצ"ל שחלק מחיוב המצוה הוא שיהא בן דעת מדליק, אפי' שקיום המצוה הוא שיהא נר דלוק בבית, ע"ש בדבריו, וע"ע בספר זכרון שמואל [סי' י"ט, ד'].

ולסיום אציין שמצאתי אוצר גדול על סוגיא זו, בקונטרס 'זכרון דוד' שיצא לאור [בשנת תשע"ב] על ידי הגר"א אדלר שליט"א, מחשובי האברכים בק"ק תפרח [הקונטרס הוא חבורות מכל האברכים שבקהילה], ושם כתב מאמר מקיף עם שורשי המנהגים השונים בהדלקת נר חנוכה.



הרב נריה מרציאנו

ברכת הרואה נרות חנוכה

יעקב דלא הוּזקק ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו "עדיין" או ליושב בספינה. ומשמע דכל שלא הדליק עדיין מברך על הראיה אף שעתיד להדליק בביתו, דאין להחמין המצוה. (ומיהו יעוין במרדכי ס' רס"ז שהביא את רש"י בתוספת לשון "ושאין דעתו להדליק בעצמו", ולפ"ז מפורש ברש"י כדעת הרשב"א והר"ן). וכדעת רש"י משמע קצת מלשון הרמב"ם (פ"ג מהלכות חנוכה ה"ד) שכתב, וכל הרואה אותה "ולא בירך" מברך שתיים. עכ"ל. משמע דכל שלא בירך מברך עתה בראיה, אף שעתיד להדליק בביתו ולברך. ויעוין עוד בריטב"א שהביא את ב' הדעות בזה. וצ"ב במאי פליגי הראשונים.

ומציאנו עוד שנחלקו הראשונים באופן שמדליקים על האדם בביתו, דמבואר בגמרא לעיל שיוצא יד"ח ההדלקה, ואינו צריך אף להשתתף בפרוטתו. האם מ"מ כשרואה נר חנוכה צריך לברך ברכת הרואה, כיון שלא בירך בביתו שעשה ניסים ושהחיינו, או שמאחר ויצא יד"ח ההדלקה לא תקנו לגבי ברכת הרואה.

דעת הרשב"א והר"ן שאין לו לברך ברכת הרואה באופן זה, וכן נפסק בטור ושו"ע (ס' תרע"ו). אכן הרשב"א הביא שיש מרבוותא שפירשו, דאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה. וכן כתב המרדכי (אות רס"ז) דאכסנאי שלא שמע את הברכה, צריך לברך ברכת הרואה אף שמדליקין עליו בביתו. ובביאור הגר"א על השו"ע (שם) כתב, דמשמע מרש"י דס"ל נמי כדעת זו, ולכאורה כוונתו למה שכתב רש"י

א. מחלוקת הראשונים במי שעתיד להדליק או שמדליקין עליו, האם מברך ברכת הרואה

איתא בגמרא (דף כ"ג) 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 שתיים ומדליק מברך שלשה, מכאן ואילן מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת. מאי ממעט, ממעט זמן, ונימעוט נס, נס כל יומי איתיה. ע"כ. ומבואר דין חדש במצות נר חנוכה, שלא רק עושה המצוה מברך, אלא גם מי שרואה את החפצא של המצוה מברך, ואמנם אינו יכול לברך אקב"ו להדליק נר חנוכה, כיון שאינו מדליק, אך מ"מ מברך שעשה ניסים לאבותינו, וביום הראשון מברך אף שהחיינו.

והנה הראשונים נחלקו במי שרואה נר חנוכה והוא עתיד להגיע לביתו ולהדליק שם, האם יברך עתה על הראיה, או שימתין עד שיגיע לביתו ויברך על ההדלקה. דעת הרשב"א הר"ן והמאירי שברכת הרואה נתקנה רק למי שאינו עתיד להדליק בביתו. וכן הביא בהגהות מימוניות (פ"ג מהל' חנוכה אות ב') מרבינו שמחה והראב"ה. ולהלכה הטור והשו"ע (ס' תרע"ו) פסקו כדעה זו.

אכן יעוין בב"ח ובט"ז (ס' תרע"ו) שכתבו לדייק מלשון רש"י בסוגיין דפליג, ממה שכתב בד"ה הרואה, ומצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו

אך מ"מ נראה שאינה מוטלת אקרקפתא דגברא לשבח את ה' על הניסים בימים אלו של חנוכה, אלא היא נתקנה על מעשה המצוה של הדלקת הנרות, דמעשה המצוה מחייב גם לשבח את ה' בזמן עשיית המצוה. וכיוצא בזה מצאנו לגבי ברכת האירוסין, דתקנו אותה חז"ל על מעשה המצוה של הקידושין, אע"פ שהיא ברכת השבח כמבואר ברא"ש בכתובות (פ"ק ס' י"ב).

ואולי הטעם בזה, משום שעיקרה נתקנה על נס פך השמן שהוא נס היוצא מגדר הטבע ותולדותו, כעין ברכת שעשה לי נס במקום הזה, שנתקנה על ניסים היוצאים מגדר הטבע. וכי היכי שברכת שעשה לי נס אינה חובה המוטלת על הגברא אלא בראיית מקום הנס, כך ברכת שעשה ניסים לאבותינו אינה חובה רק בהדלקת הנרות שהם זכר לנס פך השמן. ומצאתי בספר עמק ברכה בענין הלל על הנס שהזכיר סברא זו, אלא שבכל דבריו שם נראה שהייתה לו דרך אחרת בביאור הענין, יעוי"ש.

וכן לגבי ברכת שהחיינו, נראה שלא נתקנה על עיצומו של יום כמו ברגלים, אלא על מצות הדלקת הנרות, וכמו שמברכים על כל המצוות הבאות מזמן לזמן כלולב ותקיעת שופר. וכן נראה בגדר ברכת שהחיינו בפורים, שלא נתקנה על עיצומו של יום, אלא על מצות מקרא מגילה. וקצת סייעתא לזה, מהגמרא בעירובין (דף מ') דמספקא לן אם מברך ברכת הזמן רק ברגלים או גם בר"ה ויוה"כ, ומשמע דעד כאן לא מיבעיא לן אלא בר"ה ויוה"כ, כיון שהם ימים קדושים שיש בהם איסור מלאכה, אבל בחנוכה ופורים שאין בהם איסור מלאכה, נראה שלא מברכים שהחיינו על עיצומו של יום.

"שלא הדליק בביתו", דמשמע שהוא עצמו לא הדליק אף שמדליקין עליו. וכן כתב המגיד משנה (פ"ג מהל' חנוכה ה"ד) לדייק מלשון הרמב"ם שם, ונראה שכוונתו לדייק ממה שכתב הרמב"ם כל הרואה אותה "ולא בירך", דמשמע שקיים את מצות ההדלקה בכך שהדליקו עליו בביתו ורק שלא בירך. ובלח"מ (שם) למד דכוונת המ"מ לדייק את לשון הרמב"ם "כל" הרואה. ועיין עוד במאירי בסוגיין וברבינו ירוחם (נ"ט ח"א) שהביאו את שתי הדעות בזה. וצ"ב במאי פליגי הראשונים.

ויל"ע עוד בביאור כוונת המג"א (ס' תרע"ו ס"ק א') שכתב, דנראה דעת התוס' בסוכה (דף מ"ו) דס"ל כדעת הרשב"א והר"ן שברכת הרואה נתקנה רק למי שלא הדליקו עליו בביתו, ממה שהקשו למה תקנו בחנוכה ברכה לרואה, ולא תירצו דשאני נר חנוכה דאיכא מצוה בראיה, משא"כ כלולב וסוכה דאין מצוה בראייתן. וצ"ב כונתו דמהיכא משמע ליה הכי. ובלבושי שרד ביאר שראיתו מתירין התוס', שכתבו דנר חנוכה שאני, משום שיש כמה בנ"א שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוות. ואם כדעת רש"י והרמב"ם שגם מי שקיים המצוה ע"י שהדליקו עליו בביתו, מברך ברכת הרואה, אכתי קשה למה תיקנו ברכה לרואה גם באופן זה שקיים את המצוה. ומיהו מלשון המג"א משמע שראיתו מעצם קושיית התוס', דלדעת רש"י והרמב"ם אין מקום לקושיא. וצ"ב.

ב. מייסד שברכת שעשה ניסים ושהחיינו נתקנו על מעשה ההדלקה

ונראה בזה, דאמנם ברכת שעשה ניסים לאבותינו אינה ברכת המצוות אלא ברכת השבח, כמו שנראה ממטבע הברכה,

דלא גרע מברכת הרואה, כמבואר בדבריו בשער הציון (ס"ק ח'), וכמו שדן כבר רע"א הנ"ל. והא דפסק המ"ב לעיל (ס"ק ב') דלא יברך, צ"ל דהתם מיירי אחר שכבר עבר זמן ההדלקה, דתו לא מצי לברך מדין ברכת הרואה על הראיה.

ג. מבאר שהראשונים נחלקו האם יש מצוה בראיה או דהוי רק השתייכות להדלקה

ומעתה אחר שנתבאר לנו שברכות אלו שעשה ניסים ושהחיינו נתקנו על מעשה המצוה ולא על עיצומו של יום, יש לחקור בגדר ברכת הרואה. האם יש מצוה בפנ"ע בראיית נרות חנוכה, דע"י שרואה את הנרות מתקיים פרסומי ניסא בגופו. ולפ"ז הראיה מצד עצמה מהוה סיבה המחייבת להעמיד שבח בברכת שעשה ניסים, וכן לברך ברכת שהחיינו על המצוה. או דילמא אין מצוה כלל בעצם הראיה, אלא הוי תקנה מחודשת דע"י הראיה דאית ליה שייכות במקצת להדלקה, מצי ג"כ לברך שעשה ניסים ושהחיינו. ולפ"ז ברכת הרואה אינה על עצם הראיה אלא על ההדלקה, ורק שע"י ראיית הנרות אית ליה שייכות במקצת להדלקה.

ונראה שבזה תלויה מחלוקתם של הראשונים הנ"ל האם היכא שמדליקין עליו בביתו יש דין של ברכת הרואה. דרש"י והרמב"ם למדו שיש מצוה בעצם הראיה, והוי סיבה בפנ"ע לחייב ברכה ולא משום השייכות להדלקה. ולכן אף שמדליקים עליו בביתו, כיון שעתה רואה נרות ומקיים בזה מצוה, יש לו לברך שעשה ניסים ושהחיינו. ומטעם זה ס"ל דאף שהוא בעצמו עתיד להדליק כשיבוא לביתו, יברך עתה על הראיה, וכמו שדייקנו לעיל מלשון

ובגדר זה דברכת שעשה ניסים ושהחיינו נתקנו על מעשה מצות ההדלקה ולא על הזמן, נראה בדעת המאירי במגילה (דף ד') דכתב, מי שאין לו נרות בחנוכה או מגילה בפורים, אינו מברך ברכות אלו שעשה ניסים ושהחיינו. ואם נימא שברכות אלו נתקנו על עיצומו של יום, היה ראוי לברכם גם בלא עשיית המצוה, כדאמרין בעירובין (שם) גבי ברכת שהחיינו, זמן אומרו אפילו בשוק. וכן נראה דעת הריטב"א והמהרי"ל (הובא ברמ"א ס' תרע"ו סעיף ב') שכתבו, דיברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק, כדין כל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן. ומקורם מהגמרא במגילה (דף כ"א), כמבואר בריטב"א ובבא"ה ג' (שם). הרי מבואר דברכות אלו נתקנו על מעשה מצות ההדלקה, ולכן שייך בהם הכלל דכל הברכות מברך עליהן עובר לעשייתן.

וכן נקטו כמה אחרונים להלכה דברכות אלו לא נתקנו על עיצומו של יום. דהנה יעוין בפר"ח (ס' תרע"ו ס"ק א') בפמ"ג (שם מש"ז ס"ק ב') ורע"א (שם בעין הגליון, ובשו"ת מהדורה תנינא ס' י"ג) שכתבו, דמי שהדליק ושכח לברך לא יברך שוב אחר ההדלקה, כיון שכבר עברה המצוה ועל מה יברך. ומה שהשו"ע (שם סעיף א') כתב שאם לא בירך זמן בליל ראשון, מברך בליל שני או כשיזכור, פירשו האחרונים דכוונתו שיברך בזמן ההדלקה של היום השני או של שאר ימים. וכן פסק המ"ב (שם ס"ק ב'), ויעוין עוד בשער הציון (ס"ק ג') במה שדן בזה.

ומה שפסק המ"ב (שם ס"ק ד') דאם נזכר לאחר שהדליק כולם אין לו לברך ברכת להדליק, אבל מברך שעשה ניסים ושהחיינו. נראה ברור שכוונתו כל שלא עבר זמן ההדלקה, דמצי לברך על הראיה משום

נזדמן לו להדליק, יחזור ויברך על ההדלקה, כיון שהמצוה מחייבת ברכה וההדלקה מצוה בפנ"ע היא שלא בירך עליה. ובאמת הריטב"א הביא שיטה הסוברת כן. וגדולה מזו מבואר בשו"ת הרמב"ם (ס' קי"א) לפי הגירסא המובאת בהוצאת מקיצי נרדמים, דאף אם ראה נרות אחרים צריך לחזור ולברך, דכל ראה מחייבת ברכה מצד עצמה, ורק אם כיון בראיה הראשונה להוציא את כל הראיות אינו חוזר ומברך. ומיהו בשאר ראשונים לא הוזכר חידוש זה, ואף הרמב"ם במשנה תורה לא הזכיר חידוש זה, ואדרבה מבואר בדבריו שאם כבר בירך על ההדלקה שוב אינו מברך על הראיה. וצ"ל דאף שההדלקה והראיה מחייבות ברכה וכל אחת מצוה בפנ"ע, מ"מ כיון שענינם אחד כל שבירך פעם אחת על ההדלקה או הראיה אינו חוזר ומברך.

אכן כ"ז הוא בדעת רש"י והרמב"ם, שאף מי שהדליקו עליו בביתו מברך על הראיה. אבל לדעת הרשב"א והר"ן דאם הדליקו עליו בביתו אינו מברך על הראיה, נראה דס"ל שאין מצוה בעצם הראיה, אלא הוי תקנה מחודשת למי שלא קיים מצות הדלקה, דע"י שרואה את הנרות ומשתייך למצות ההדלקה, מצי לברך שעשה ניסים ושהחיינו. ולכן מי שהדליק עליו בביתו או שעתיד להדליק בעצמו ולקיים את עיקר מצות ההדלקה, לא תיקנו לגביו ברכת הרואה, דאינה אלא כדי להשתייך למצות ההדלקה, והרי הוא כבר קיים או שעתיד לקיים מצות הדלקה.

ולכאורה לפי שיטה זו, אף המדליק עצמו אם שכח לברך קודם ההדלקה, תו לא מצי לברך על ההדלקה בראיית הנרות מדין ברכת הרואה, כיון שכבר יצא יד"ח עיקר מצות ההדלקה. וכן מבואר בפמ"ג (ס'

רש"י והרמב"ם, דכיון שנזדמנה לו מצות ראה יש לברך עליה, דאין מעבירין על המצוות. ומ"מ אי"ז מוכרח, דאפשר שאף אם יש מצוה בראיה ימתין לברך בהדלקה כדעת המאירי והמרדכי, ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות כיון שהיא מצוה יותר עיקרית, וכן ביאר הריטב"א שיטה זו.

ובגדר זה דאיכא מצוה בעצם הראיה מבואר במרדכי (ס' רס"ז), דכתב בשם ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין בגייר"ש ליריד ולא היה דר יהודי באותה עיר, דמדליקין בבית הנכרי, והביאו השו"ע (ס' תרע"ז סעיף ג'). ומבואר בשו"ע (שם) שדין זה הוא אף שמדליקין עליו בביתו וקיים את עיקר מצות ההדלקה, והטעם כתב הרמ"א (שם) כי חייב לראות הנרות. ואתי שפיר שהמרדכי לשיטתו דס"ל שברכת הרואה נאמרה גם כשמדליקין עליו בביתו.

אלא שלפ"ז יש לעיין דנמצא סתירה בדברי השו"ע, דהרי לעיל (ס' תרע"ו) פסק כדעת הרשב"א והר"ן שאם מדליקין עליו בביתו אינו מברך ברכת הרואה, ומזה נראה דאין מצוה בעצם הראיה. וכבר עמדו בזה הגר"א והפר"ח (ס' תרע"ז). ויעוין בשער הציון (ס"ק כ"א) מה שהביא מהמאמר מרדכי ליישב זאת בדוחק. ובאמת המעיין בב"י יראה שמקורו לדין זה אינו מהמרדכי, אלא מהארחות חיים (הל' חנוכה אות י"ג) בשם ה"ר משולם שהיה נוהג להדליק ולברך בכפר שאין בו ישראל, ושם מבואר טעם אחר משום זכר לנס ולא משום חובת ראה, וכן הוא בכל בו (ס' מ"ד). ולפ"ז אינו ענין לברכת הרואה ומיושבת הסתירה בדעת השו"ע.

ולפי גדר זה שיש מצוה בעצם הראיה והברכה קאי על הראיה, היה מקום לדון שאף אם בירך כבר על הראיה ועתה

לקושיית התוס' למה לא תיקנו ברכת הרואה בשאר מצוות כמו לולב וסוכה. דשאני נר חנוכה שיש מצוה בראיה משום פרסומי ניסא, משא"כ בלולב וסוכה שאין מצוה כלל בראייתם. אכן אם נימא כדעת הרשב"א והר"ן שע"י הראיה אית ליה שייכות לעיקר המצוה, ולכך תקנו ברכה בראיה למי שלא הדליק, מבוארת קושיית התוס' שגם בשאר מצוות כסוכה ולולב יתקנו כך, וצריך לתירוצם שם שתקנו בנר חנוכה משום חביבות הנס ועוד, יעו"ש.

ד. גדר חדש בברכת הרואה ע"פ המבואר במאירי שהברכות נתקנו על עיצומו של יום

הנה העולה מדברינו, דברכת שעשה ניסים ושהחיינו חוזרים על מעשה המצוה של ההדלקה, ולענין ברכת הרואה, נחלקו הראשונים האם היא מצוה בפנ"ע המחייבת ברכה, או שהיא רק שייכות להדלקה ע"י הראיה. וביארנו שבזה תלוי הנידון האם מברך ברכת הרואה היכא שמדליקו עליו בביתו.

אכן בדעת המאירי אנו מוצאים ביאור חדש בכל הענין. דכתב, מי שהיה בכפר שאינו מדליק ואינו רואה כגון כפר של גויים, יש מחייבים אותו להדליק שלא נפטר מהדלקה אחר שאינו רואה במקומו שום הדלקה, והיינו כדינו של המרדכי הנ"ל שיש חובת ראיה. אך המאירי כתב על דין זה, ואין הדברים נראים. ומבואר דפליג שאין מצוה בפנ"ע בראיית הנרות, ואעפ"כ שיטתו דברכת הרואה נתקנה גם על מי שמדליקו עליו בתוך ביתו, כדעת רש"י והרמב"ם. וצ"ע דכיון שאין מצוה בעצם הראיה מה מחייבו ברכה, ואי משום השייכות להדלקה בראיה,

תרע"ו מש"ז ס"ק ד'). אכן רע"א (עין הגליון שם, ובשו"ת מהד"ת ס' י"ג) כתב, שגם לדעת הרשב"א והר"ן המדליק עצמו יכול לברך אחר ההדלקה מדין ברכת הרואה, דרק היכא שמדליקו עליו בביתו בברכות אינו מברך על הראיה, כיון שהברכות של המדליק מתייחסות גם אליו. אבל היכא שהוא המדליק בעצמו ושכח לברך, נמצא שעדיין לא יצא יד"ח הברכות, ולכך מברך על הראיה מדין ברכת הרואה.

וביסוד זה שברכות המדליק מתייחסות לכל בני הבית, נראה מדברי המג"א (ס' תרע"ו ס"ק ב') ועוד אחרונים שכתבו, דאם הדליקו עליו כלילה הראשון אינו מברך שהחיינו כליל שני, דיצא בברכת המדליק אף שלא שמע הברכות. והביאור בזה, לפי מה שכתבנו בדין נר איש וביתו, דגדר חיוב ההדלקה הוא על כלל בני הבית להעמיד מביניהם נר דולק, וכל שאחד מדליק ממילא כולם יוצאים, ואין צריך בזה לדין שומע כעונה. ובדעת רש"י והרמב"ם שמברך ברכת הרואה אף שהדליקו עליו בברכה, צ"ל דאף שהברכות מתייחסות אליו, מ"מ כיון שהראיה היא מצוה בפנ"ע המחייבת ברכה, תקנו לגביו ברכת הרואה, ורק אם בירך בעצמו על ההדלקה אינו חוזר ומברך על הראיה.

ועכ"פ מבואר לנו שמחלוקת הראשונים אם תקנו ברכת הרואה במי שמדליקו עליו בביתו, תלויה בגדר ברכת הרואה, האם יש מצוה בפנ"ע בראיה או רק שע"י הראיה משתייך להדלקה. ולפ"ז נבין היטב את כוונת המג"א הנ"ל, שהוכיח מקושיית התוס' בסוכה דס"ל כדעת הרשב"א והר"ן. דלפי דעת רש"י והרמב"ם שיש מצוה בעצם הראיה וכמו שהבאנו מהמרדכי, אין מקום

הרי כבר קיים את עיקר מצות ההדלקה ע"י שהדליקו עליו בביתו, ואף הברכות מתייחסות אליו כמו שהבאנו לעיל מרע"א.

ונראה בזה שיש למאירי שיטה חדשה בגדר ברכת הרואה. דהנה יעוין במה שכתב לעיל מיניה, מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה הראשון, והדברים נראין. ומבואר שלמד דברכת שעשה ניסים אינה ברכה שנתקנה על מצות ההדלקה, דא"כ כשאין לו להדליק היאך מברך. אלא ברכה זו נתקנה על הזמן של ימי החנוכה, דרמי על הגברא חיוב לשבח את ה' על הניסים בימי החנוכה, ורק שלכתחילה תקנו לסמוך את הברכה להדלקה שהיא מאותו ענין, אך גם כשאין לו נרות להדליק מברך, כיון שחייב בברכה מצד הזמן. והביאו המ"ב (ס' תרע"ו) בשער הציון (ס"ק ג').

ומבואר עוד במאירי (שם), דמלבד ברכת שעשה ניסים מברך ג"כ שהחיינו בלילה הראשון. ומוכח מזה שלמד דברכת הזמן שמברכים בחנוכה (ולכאורה ה"ה בפורים) אינה רק על מצות ההדלקה, אלא גם על עיצומו של יום, וכמו שמצאנו בעירובין (דף מ') גבי רגלים ר"ה ויוה"כ. וכן דעת הנמוק"י במגילה (דף ד'). וכן נראה בתשובה אשכנזית שהובאה בב"י (ס' תרע"ו), דהרואה שבירך זמן בלילה הראשון ולא הדליק ובליל שני בא להדליק, אינו חוזר ומברך זמן, דקימא לן בעירובין (דף מ') זמן אומרו אפילו בשוק, ואינו צריך לחזור ולאומרו על הכוס. ומבואר דברכת שהחיינו על עיצומו של יום, ושייך בזה הכלל דזמן אומרו אפילו בשוק, גם בלא כוס או מצות הדלקת נרות.

וב"ז הוא דלא כדעת הראשונים והאחרונים שהבאנו לעיל, דברכת שהחיינו קאי על מצות ההדלקה ולא על הזמן. ואף המאירי במגילה (דף ד') כתב כהנך ראשונים שהברכה חוזרת על המצוה, וצ"ע שזה סותר למאירי בסוגיין. ועכ"פ בדעת המאירי בסוגיין מבואר דברכת שהחיינו קאי על עיצומו של יום. ויעוין עוד בביאה"ל (ס' תרצ"ב) ד"ה ושהחיינו, שהביא מהמור וקציעה והברכי יוסף בשם הר"י מולכו שנקטו להלכה כדעת המאירי. וצ"ע למעשה.

ומעתה נראה דמה שמברכים ברכת שעשה ניסים ושהחיינו בשעת ההדלקה, אי"ז משום שחיוב הברכה הוא מצד מצות ההדלקה. אלא לעולם עיקר החיוב מצד הזמן, דרמי על הגברא חיוב לשבח את ה' בימי החנוכה על הניסים שנעשו לאבותינו, וכן רמי עליה חיוב להודות שהחיינו וקימנו לזמן הזה, ורק שלכתחילה תקנו להסמך ברכות אלו להדלקה. ואולי הטעם בזה משום שיש בהדלקה זכרון לנס והיא עיקר מצות היום, וכעין מה שמצאנו בברכת שהחיינו במועדים, דאף שמעיקר הדין זמן אומרו אפילו בשוק, תקנו להסמיכה לברכת הכוס דאז מקדש את היום. וא"כ אף לגבי ברכת הרואה, נראה דאין הביאור בזה שיש מצוה בפנ"ע בראיה והיא המחייבת ברכה, או שע"י הראיה משתייך למצות ההדלקה ומברך עליה, דהא החיוב על הגברא מצד הזמן ולא מצד המצוה, אלא גדר הדברים בזה שבראיה איכא נמי זכרון לנס, ולכך קבעו לכתחילה לסמוך את הברכות להדלקה או לראיה.

ולפ"ז מבוארת היטב שיטתו של המאירי, דאף שמדליקין עליו בביתו צריך לברך בראיה. דמלבד חובת ההדלקה שמוטלת על כלל בני הבית, יש עוד חיוב

לעיל (חלק ג'), דכוונתו לאפוקי מההבנה שיש מצוה בעצם הראיה, יעווי"ש היטב.

ועב"פ נמצא לפנינו מחלוקת גדולה בראשונים ובאחרונים בגדר הברכות שעשה ניסים ושהחיינו, האם הם על מעשה המצוה של ההדלקה כמו שנראה בדעת הרבה מהראשונים, או שהם על עיצומו של יום, כמו שהבאנו מהמאירי.

ולבאורה תהיה בזה נפק"מ במי שבירך על ההדלקה בבית הכנסת, האם יחזור ויברך את כל הברכות בביתו, היכא שאין לו בני בית שצריך להוציאם בברכות. דאם נימא שהברכות נתקנו על מצות ההדלקה, נראה דמאחר וההדלקה בבהכ"ס היא משום מנהג, כשידליק בביתו ויקיים את המצוה צריך לחזור ולברך, דהא אכתי לא בירך על מצות ההדלקה. אך אם הברכות נתקנו על הזמן, ורק שלכתחילה הסמיכו אותם להדלקה, נראה שאינו חוזר ומברך, דזמן אומרו אפילו בשוק ויצא יד"ח הברכות. וכן כתב הפתחי תשובה (ס' תרע"א ס"ק י"א) בשם הזרע אמת (ח"א ס' צ"ו), והביאו המ"ב (שם ס"ק מ"ה) להלכה. אלא שכתב כן רק לגבי ברכת שהחיינו, אכן לפי מה שהבאנו לעיל מהמאירי בסוגיין דאף ברכת שעשה ניסים חיובה מצד הזמן, נראה שיש לחוש לספק ברכות ואף ברכת שעשה ניסים אינו חוזר, וכן ראיתי שכתבו כמה מפוסקי זמנינו.

בפנ"ע על כל יחיד לשבח את ה' בברכת שעשה ניסים ולברך שהחיינו על הזמן, ולכן אף שמדליקין עליו בביתו ויוצא את חובת ההדלקה, אינו נפטר מברכת שעשה ניסים ושהחיינו דרמי אקרקפתא דגברא, ורק אם שמע את הברכות מהמדליק יוצא יד"ח מדין שומע כעונה. וכביאור זה כתב הב"ח (ס' תרע"ו) מדנפשיה בדעת הראשונים שברכת הרוואה שייכת גם במי שהדליקין עליו בביתו, וז"ל דמה שמדליקין עליו בביתו, אינו אלא לפטור מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא "בחיוב על גופו" ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו. עכ"ל.

ועפ"ז יש לבאר את כוונת המג"א (ס' תרע"ו ס"ק א') באופן נוסף. דמזה שהתוס' בסוכה (דף מ"ו) הקשו, למה לא תקנו ברכת הרוואה גם בשאר מצוות כסוכה ולולב, מוכח דלא ס"ל כשיטת הראשונים שמברך ברכת הרוואה גם אם מדליקין עליו בביתו. דהרי הביאור בשיטה זו הוא דאיכא חובת הגוף לשבח מלבד עצם מצות ההדלקה, וכמו שהבאנו מהמאירי והב"ח, וא"כ בסוכה ולולב שלא מצאנו חיוב נוסף מלבד קיום המצוה לשבת בסוכה ולנענע לולב, לא שייך ברכת הרוואה. וכביאור זה בכוונת המג"א כתבו הפמ"ג והמחצית השקל (שם). ומיהו מלשון המג"א משמע יותר כמו שביארנו



הרב און אברהם הכהן סקלי

עד היכן יש לענות 'יהא שמיא רבא'

עמדתי ואתבונן בענין עניית 'יהא שמיא רבא', עד היכן ראוי לענות, וכן נפק"מ גם לאומר הקדיש, כיצד יפסק הקדיש.

סדר רב עמרם גאון: "ועונין הציבור אמן יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמאי, ואומר [=היינו הש"ץ] יתברך, אמן, וישתבח וכו'".

[ודע, דמה שנוסף בסדרע"ג מהד' רנ"נ קורנול, אחר קדיש תתקבל - סדר קדיש ליחיד, ושם איתא "בשעה שישראל נכנסין לבכנ"ס ולבמ"ד ועונין איש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמאי יתברך, הוא מנענע בראשו וכו'" - כל הסדר הזה כלל אינו מסדרע"ג המקורי, רק נוסף בכת"י הארגוני שממנו הדפיס רנ"ק הסידור (ומכונה כת"מ אצל גולדשמידט), ובשאר כתה"י אינו (כמ"ש גולדשמידט במהד'), וכמובן שאינו לפנינו בגמ'].

ובסידור רב סעדיה גאון הנדפס, אינו ברור עד היכן עונים הקהל, אך כבר כתב האבודרהם [יובאו דבריו לקמן אי"ה], דנראה מדברי רס"ג דיש לענות עד 'עלמאי' בלבד. וז"ל ידי"נ הרב אהרן גבאי נר"ו, במהדורתו לסידור רס"ג אשר הוא עמל עליה בימים אלו: "בכל קטעי הגניזה יש סימון של רווח לפני תיבת 'יתברך', כמו לפני תחילת כל קטע בקדיש, להורות שענית הקהל [=פיקולין] מסתימת במילה 'עלמאי', ואחרי ענייה זו אומר החזן 'יתברך' והקהל עונה 'אמן' וכו' וכן כתב אבודרהם בשם רס"ג שהקהל עונים עד 'עלמאי'. עכ"ל.

פסק הש"ע

ידוע פסק מרן בש"ע (סי' נו סע"ג): "העונים עד לעלמי עלמאי בלבד טועים הם, כי אסור להפריד בין עלמאי ליתברך". ומבואר בב"י דמקורו מתשובת המקובל הקדמון מהר"י ג'יקטיליא זל"ה.

ורבים מבני ספרד נוהגים כן כיום - לחבר תיבת 'יתברך' לאחר, ולענות בקדיש: 'יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמאי יתברך' ועושים הפסקה, ואח"כ ממשיכים 'וישתבח ויתפאר וכו' עד 'דאמירן בעלמא'. וכן האומרים קדיש מפסקים הקדיש כנ"ל. וכן רבים נוהגים, שבמקומות שאסור להפסיק בהם [כגון ק"ש וברכותיה וכו'ב], אין עונים בקדיש כי אם איש"ר עד 'יתברך' ותו לא.

ובמאמר זה, נבאר אי"ה דעות הראשונים בזה, וכיצד ראוי לנהוג למעשה לפקוצ"ד - בין לאומרים הקדישים ובין לעונים, וכן כיצד ראוי לענות במקומות שאסור להפסיק בהם.

דעות הראשונים

הנה, לרוב ככל רבותינו הראשונים מצינו שדעתם שיש לענות בקדיש 'יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמאי' בלבד, ולא לחבר להם תיבת יתברך, וכדלהלן:

ולעלמי עלמייא, הקדוש ברוך הוא מנענע בראשו וכו'".

וכן הוא באמת בסידור הרוקח (חלק סודות התפלה, עמ' רמא) "יהא שמיה רבא כ"ט אותיות". ועוד שם "יתברך וישתבח עד ואמרו אמן כ"ב תיבות".

ועוד שם (בחלק פי' התפלה, עמ' רמד) "יהי שם יי מבורך מעתה ועד עולם ז' תיבות, וכן לאחר יתגדל ויתקדש שאומרים ז' תיבות יהא שמיה רבא מברך". ועוד שם "ביהא שמיה רבא ז' תיבות וכו' וז' תיבות ביהא שמיה רבא וכו' יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמייא הרי כ"ט אותיות וכו' על כן כל אדם יכול לבו כשאומר יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמייא".

ועוד שם (עמ' רמו): "ואומר יתגדל ויתקדש ואח"כ יתברך ח' [=היינו ח' תיבות ב'יתברך וישתבח וכו'] כנגד י' דברות". ועוד שם (עמ' רמז): "יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמייא - ז' תיבות, כ"ח אותיות, כנגד כ"ח שמות בהבדלה של ר' עקיבא וכו' וז' תיבות כנגד שבע ביום הללתיך". ועי' עוד שם.

וכן מוכח בפשטות מפי' התפלות לר"י בר יקר בענין הקדוש, ע"ש ודוק.

בספר ערוגות הבושם לר' אהרן ב"ר עזריאל (ח"ג עמ' 204, אות ע) בפי' זולת 'אות ברית', כתב "בפס' בראשית ז' תיבות ובהם כ"ח אותיות וכו' לכך תיקנו יהא שמיה רבא ז' פעמים ביום, ובו ז' תיבות

כתב הרמב"ם בסדר התפלה, בנוסח הקדיש, וז"ל "בעת שאומר ש"ץ יתגדל ויתקדש שמיה רבה כל העם עונים אמן, ובעת שהוא אומר תחלה ואמרו אמן, כל העם עונים איש"ר מברך לעלמא ולעלמי עלמייא".

ספר המספיק לר' אברהם בן הרמב"ם (פכ"ו עמ' 191): "אח"כ לאחר עניית אמן, יאמרו האנשים וכו' יהא שמיה רבא מברך לעלמא ולעלמי עלמייא".

ספר האורה (סי' קטז): "אישר"מ לעלם לעלמי עלמייא, ולא לימא ולעלמי, לפי שאין באלה ז' תיבות אלא כ"ח אותיות, כנגד ועתה יגדל נא כ"ח, וא"כ הא להו כ"ט אותיות וכו'".

מחז"ו [בשני כת"י, במהד' גולדשמידט עמ' נה], כתב בשם מדרש משלי: "א"ר סימון, אימתי שמו של הקב"ה מתעלה בעולמו, בשעה שישראל נאספים בבתי כנסיות ובבמ"ד ושומעים הגדה מפי חכם ועונים איש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמייא". ושם בכי"ל עוד תוספת: "כך א"ר חשמונאי שראה באגדה, אותיות יש"ר כמנין אותיות בראשית ברא והן כ"ח אותיות".

ספר הרוקח (סי' שסב): "א"ר יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך וכו' בא אליהו זכור לטוב ושמר על הפתח אמר לי מה קול שמעת בחורבה זו אמרתי לו בת קול שמנהמת כיונה וכו' אמר לי בכל יום אומרת כך כשישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונים יהא שמיה רבא מברך לעלם

א. אמנם לפנינו במדרש איתא רק 'אמן יהא שמיה רבא מברך'.

ב. שעל פיו הודפס מחז"ו הישן.

ג. פירוש פיוטי אשכנז.

את כל הדברים האלה לאמר - בזה הפסוק יש ז' תיבות וכ"ח אותיות וכו' וכן במענה של קדיש (אמן) יהא שמיא רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא".

ובפי' בעל הטורים (בראשית א) "בפסוק של בראשית יש ז' תיבות וכו' ולכך תקנו יהא שמיא רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא, שיש בו ז' תיבות, ואומרים אותו ז' פעמים ביום, ויש בפסוק בראשית כ"ח אותיות, וכן ביהא שמיא רבא".

ובספר אורחות חיים (ח"א דין קדיש סי' ה-ז): "ויש בעניית הקדיש כ"ח תיבות, לקיים מ"ש כח מעשיו הגיד לעמו, ע"כ אמרו כל העונה אישר"מ בכל כחו פי' שיכוין בכ"ח אותיות שבו מובטח לו שהוא בן העוה"ב. ואלו הכ"ח תיבות הם מאמן יהא עד דאמירן בעלמא, על כן אין מפסיקין לעולם עד שיאמרו כלו וכו'. ובמקום אחר מצאתי שיש בעניית הקדיש ז' תיבות וכ"ח אותיות".

וכן איתא בטור (סי' נו): "עונין הציבור בכוונה שלימה אמן יהא שמיא רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא".

ובלקט יושר: "והש"ץ עונה אמן יהא שמיא רבא מברך לעלם לעלמי עלמיא עם הקהל".

ובאבודרהם (פי' הקדיש): "יש אנשים שעונין אמן יהא שמיא רבא מברך וכו' עד ואמרו אמן, ואני קבלתי מרבתי שאין לענות אלא אישר"מ מברך לעלם ולעלמי עלמיא בלבד, וכן נראה מדברי רבינו סעדיה, וכן מצאתי כתוב בשם הרא"ש".

וב"ח אותיות". ומשמע בפשטות דעונין רק עד עלמיא.

עין חיים מלונדרש (סדר התפלות, עמ' פא): "וכשמגיע ש"ץ לאיש"ר, יענו בכל כוחם וכו' ובאלו נעשו שותפות למעשה בראשית ולתורה, שיש ביהא עד עלמיא ז' תיבות וכ"ח אותיות וכו'".

בסידור חסידי אשכנז (עמ' עח): "יש"ר מברך - כלומר שיתגדל ויתקדש שמו כאשר הבטיח הנביא אז יהיה שמו הגדול מבורך לעולמים וכו' וזהו שיסדו לעלמי עלמיא. יתברך וישתבח - מוסב לעיל לראש הקדיש, כשיתגדל ויתקדש שמו אז יתברך וישתבח". ועוד שם (עמ' פא) "מפני מה תקנו ישר"מ, ובאותה עניה יש ז' תיבות וכו' ותקנו ביש"ר כ"ח אותיות וכו'".

וכן משמע מהרא"ש מלוניל בספר המנהגות (פי' הקדיש, אחר תפלת ערבית): "והקהל עונים אמן יהא שמיא רבא מברך לעולם... לעלם ולעלמי עלמיא, ר"ל שהוא מגודל ומקודש ומבורך בעולם הזה ובכל עולמים בחיינו ובחיי דכל ישראל, ויתברך ויתקדש וכו' לעילא, כלומר יהא ברוך למעלה מכל הברכות האמורות בעולם". מוכח מדבריו ד'יתברך' קאי אשלפניו ואינו מחובר ל'עלמיא'.

וכן מוכח מפי' הדר זקנים לבעלי התוספות עה"ת (שמות כ): "וידבר הים וכו' - אומר ה"ר אכשלרד"י שיש במדרש כל העונה אמן יהא שמיא רבא מברך, נעשה כמי שהיה שותף להקב"ה במעשה בראשיתו כו' ופוק וחזי בעניית קדיש יש ז' תיבות וכ"ח אותיות". וכ"ה בפי' הרא"ש עה"ת שם: "וידבר הים

‘יתברך’, אלא ‘יתברך’ קאי אדאחריו -
‘יתברך וישתבח ויתפאר וכו’.^ה

ואף שמצאנו לכמה מרבתינו הראשונים
[רע"ג, רמב"ם ועוד], דס"ל דאחר
‘יתברך’ עונים אמן, מ"מ מדבריהם גופא -
שכתבו שהקהל עונים רק עד ‘עלמיא’, מוכח
דאין הכוונה שתיבת ‘יתברך’ מחבר הש"ץ
למה שאמר קודם לכן, אלא לדעתם - ‘יהא
שמיא רבא וכו’ עלמיא’ עונה הש"ץ כמו
הציבור ושם פוסק, ואח"כ אומר תיבת
‘יתברך’ בפני עצמה, ועליה עונים הציבור
אמן, ואין הציבור עונים כלל אמן עמ"ש
הש"ץ ‘יהא שמיא רבא וכו’.

וזה בחינת תן לחכם וכו', והמעין בדברי
רבתינו הראשונים, בודאי ימצא לכך
עוד מקורות.

דברי הבית יוסף

כתב הב"י (סי' נו) "ולענין מה שכתב
[הטור, והעתקנו דבריו לעיל] שאין
לענות אלא עד עלמיא, כן נראה ג"כ מספר
הפרדס לרש"י ז"ל, ומדברי הרמב"ם
שכתבתי בסמוך. ורבינו הגדול מהר"י אבוהב
ז"ל כתב, וז"ל מצאתי כתוב שעניית הקדיש
יש אומרים שאין אנו מחוייבים לענות אלא
עד עלמיא ולזה אמרו שיש בעניית הקדיש ז'
תיבות וכ"ח אותיות וכו' ויש אומרים שצריך
לענות בקדיש כ"ח תיבות וכו' וכ"ח תיבות
יש מאמן יהא שמיא רבא מברך עד דאמירן
בעלמא, ומצאתי כתוב בסידור שכולל דברי
הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא
עד עלמיא די, אבל אם יאמר יתברך צריך
להשלים הקדיש וכו' ונראה שמאחר שיש
מחלוקת בזה עד כמה מחוייב לענות,

ובמנורת המאור הקדמון (פ"ב): "ונהגו
לומר כשש"ץ אומר יתגדל
ויתקדש - ועתה יגדל נא כח ה' וכו' כח
בגימטריא שמונה ועשרים, כמנין כ"ח אותיות
שעונין בקדיש, והם יהא שמיא רבא מברך
לעלם ולעלמי עלמיא".

וגם בספר סדר היום, בענין הקדיש, כתב
שעונים הקהל רק עד עלמיא - כ"ח
אותיות, ואילו הש"ץ אומר כ"ח תיבות.

אמנם מהמנהיג (הל' תפלה), משמע קצת
שיתברך מחובר למעלה -
ל'עלמיא', דז"ל: "וכתב רב עמרם שיש
מקומות שאין אומרים יתקלס, לא מפני
שהוא לשון גנאי וכו' אלא שיש בקדיש ז'
ענייני שבח כנגד ז' רקיעים זולתו, וי"א
כיון שמפסיקים באמן יהא שמיא רבא וכו'
ויתברך, צריך לומר ויתקלס". ומשמע א"כ
דיתברך מחובר למעלה.

אכן, המעיין בדברי רע"ג יראה דאין כן
כוונתו, דהרי כתב שם בקדיש בהדיא:
"ועונין הציבור אמן ישר"מ לעלם ולעלמי
עלמיא, ואומר יתברך, אמן, וישתבח ויתפאר
וכו'", וכמ"ש לעיל, אלא הביאור בדבריו,
דמאחר שיתברך מופרד משאר השבחות ע"י
עניית האמן שאחריו, ע"כ י"א שאינו
מצטרף איתם לז' שבחות, וצריך להוסיף
עוד אחד. וכן באמת מפורש שם אח"כ,
וז"ל "והאומר יתקלס אומר כיון שמפסיקין
באמן דיתברך צריך שיהו שבעה". וא"כ צ"ל
דזו גם כוונת המנהיג.

הרי מוכח מכל רבתינו הראשונים - דעניית
איש"ר, אינה אלא ז' תיבות, עד תיבת
‘עלמיא’, ולא מחברים להם כלל תיבת

ה. ורק באורחות חיים ובאבודרהם מצינו מנהג לענות עד 'דאמירן בעלמא' - כ"ח תיבות.

כשיפסיק בק"ש וברכותיה לענות קדיש לא יענה אלא עד לעלמי עלמא, שאולי האחר הוי הפסק, ואם לאו יש לו לענות עד האמורות בעולם [=דאמירן בעלמא] ויאמר אחריו אמן עכ"ל [=מהרי"א].

וכתב עוד הב"י "וק"ל לדברי האומרים שאין לענות אלא עד עלמא, מדאיתא במדרש: אמר רבי אלעזר ב"ר יוסי, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי אליהו ז"ל, ועמו ד' אלפים גמלים טעונים, אמרתי לו מה אלו טעונים, אמר לי אף וחימה, למה, לעשות נקמה באף וחימה ממי שמספר בין קדיש לברכו, בין ברכה לברכה, בין פרק לפרק, בין אמן יהא שמיא רבא ליתברך - ומאחר שאסור לספר בין יהא שמיא רבא ליתברך, משמע שצריך לומר יתברך, דדוחק לומר שהמדרש מיירי בשליח ציבור עצמו. ואפשר שאע"פ שאין היחיד עונה אלא עד עלמא, מכל מקום צריך לכוין ולשמוע מפי שליח ציבור כל הקדיש עד הסוף, ובעוד שהשליח ציבור מאריך באמן יהא שמיא רבא, אף על פי שכבר ענה אותו היחיד, אסור לספר, והיינו דקאמר בין אמן יהא שמיא רבא ליתברך. ומ"מ נראה שצריך ליזהר גם היחיד שלא להפסיק בין עלמא ליתברך, שהרי המדרש סתמא קאמר. אח"כ מצאתי לה"ר יוסף גיקאטלייא ז"ל, וז"ל שאלת מה שכתבו קצת פוסקים בענין קדיש, שאין עונין אלא עד עלמא ולא עוד, אם האמת אתם וראוי לעשות כך או לא, מפני שיש אנשים אחרים שסומכים עלמא ליתברך, איזה כת מאלו צודקת? תשובה: אוי להם הפתאים אשר עברו ונענשו, ודאי המפריד בין עלמא ליתברך כאילו הפריד וקיצץ במקום דליכא קיצוץ, ואין צריך להפריד חס ושלום אלא מדבק עלמא ליתברך. והאריך בטעם הדבר."

וקשה לי מ"ש רבינו הב"י: 'ומאחר שאסור לספר בין יהא שמיא רבא ליתברך, משמע שצריך לומר יתברך', דלכאורה יש לתמוה, א"כ אמאי לא אמר המדרש דאלו האף והחימה הם בשביל המפסיקים בין איש"ר ליתברך [דמשמע אף בשתיקה בלבד], ומדוע נקט 'למספרים'? ואולי י"ל, דבאמת מי שמפסיק בין איש"ר ליתברך אין זה עוון כ"כ חמור להצריכו אף וחימה וכו', רק המספר שם, אך עכ"פ מזה שהמספר שם נענש בחומרא, למדנו דעכ"פ יש להסמיכם.

ביאור המדרש שהביא הב"י

והנה, המדרש שהביא הב"י, כבר מצאנו לגר"א בביאורו שפי' אותו מדרש על נכון, וז"ל "במדרש אר"א בר' יוסי וכו' ממי שמספר בין קדיש לברכו בין ברכה לברכה בין פרק לפרק בין אמן יש"ר ליתברך, וכ"כ הרי"ג שיש לסמוך ע"פ הסוד, אבל כל הפוסקים כ' לענות עד עלמא בלבד שיש בו כ"ח אותיות, וכ"כ הגאונים, וכ"כ הרמב"ם בסודר התפלות שם, ומהמדרש הראיה להיפך בדבריהם, דחשיב לה כבין הפרקים וכבין קדיש לברכו ובין ברכה לברכה, ולא אסר אלא שלא ידבר ביניהם, לפי שהיחיד עונה עד שם, ושומע משם ושותק, ורגילין לדבר הדיוטות, וכן בין קדיש כו' ולכן לא אמר ממי שמספר קודם עלמא ובאמצע הברכה, וכן מ"ש הרי"ג ע"פ הסוד ל"ג, דלא עדיף מבין הפרקים, שע"פ הסוד הן תכופות כידוע למבין שהן משולבות, ואין לך קיצוץ יותר משם, ואסר ג"כ במדרש הנ"ל, ואעפ"כ א"א כאחד, וקל יותר מבאמצע הפרק כמ"ש במתני'."

ואף שהב"י מיאן בפי' זה, משום שהמדרש סתם בזה - הנה מלבד שטענת הגר"א בזה חזקה, דכל שאר הפרטים שמונה

יש הפסק שם, מ"מ אין להפסיק בין י' לשונות השבח.

וגם בספר אורחות חיים הביא המדרש הנ"ל, בזה"ל: "ואין מפסיקין בין עלמא ליתברך, דאמרינן בירושלמי - ר' יהושע אשכחיה לאליהו וכו' א"ל למאן דמפסיק ומדבר בין יתגדל לאמן יהא שמיא רבא, ובין עלמא ליתברך, ובין ברכה לברכה, ובין ישתבח ליצור אם לא במילי דצבורא". ומשמע לכאורה דהוי דומיא דבין יתגדל לאיש"ר, דהתם ודאי אין הכונה להסמיכם, רק לא להפסיק ביניהם בדיבור.

ובדוחק יש לתרץ כמ"ש לעיל - דמדחזינן דקפדי רבנן שלא לדבר בין יש"ר ליתברך מוכח גם שצריך להסמיכם. אלא דמלבד שמהרוקח שכתב במפורש שעניית הקדיש אינה אלא עד 'עלמא', מוכח שלא למד כך את המדרש, עוד, דמאחר ופירוש זה דחוק במדרש, מדוע נדחוק כך במדרש בלי שום הכרח - נגד דעת כל רבותינו הראשונים?

דעת מהר"י ג'קטיליא

מ"ש הב"י בשם מהר"י ג'קטיליא: "שאלת מה שכתבו קצת פוסקים בענין קדיש, שאין עונין אלא עד עלמא ולא עוד, אם האמת אתם וראוי לעשות כך או לא, מפני שיש אנשים אחרים שסומכים עלמא ליתברך, איזה כת מאלו צודקת? תשובה: אוי להם הפתאים אשר עברו ונענשו, ודאי המפריד בין עלמא ליתברך כאילו הפריד וקיצץ במקום דליכא קיצוץ, ואין צריך להפריד חס ושלום אלא מדבק עלמא ליתברך".

הנה, לכאורה היה מקום לפרש גם בדעת

המדרש דינם כבין הפרקים, וא"כ מסתמא גם זה, עוד מצאנו באמת פ"י זה כבר בדברי רבותינו הראשונים. דבסידור הרוקח (חלק סודות התפלה, עמ' רמ) כתב: "ואסור לספר בין יהא שמיא רבא ליתברך, פ"י עד שמיא דקב"ה, שזהו סוף המליצה של יתברך, כדאייתא בירושלמי פעם אחת פגע אליהו ז"ל למלאך אחד ועמו שמונים גמלים טעונים אף וחמה, א"ל הללו למי, א"ל לאלו שמדברים בקדיש, ולמספרים בין ויושע לישתבח". ומוכח מדבריו דלא למד כהב"י, דהרי לדידיה אין עונים אלא עד 'עלמא', כמ"ש לעיל. וצ"ל שלמד כהגר"א, דכונת המדרש שאין לקהל להפסיק בדיבור באמצע השבחים האלה, כי כולם ענין אחד נוגע דוחק לפרשו על החזן].

ובן משמע גם בשבלי הלקט (סי' ח), וז"ל: "יתגדל ויתקדש, יש בקדיש עשרה לשונות של שבח ואלו הן - יתגדל, ויתקדש, יתברך, וישתבח וכו' ומפני מה הפסיקו בין יתגדל ויתקדש לשאר תשבחות, מצינו אגדה וכו' כשם שהיה הפסק בין שתי דברות הראשונות לשמונה דברות האחרונות, ששתי דברות הראשונות נאמרו מפי הגבורה, ושמונה דברות האחרונות שמעו מפי משה, כך הפסיקו בקדיש בין ב' שבחות הראשונות לשמונה האחרונות. ואף על פי שיש הפסק ביניהם אסור לשוח שיחת חולין ביניהם, דתניא במשנת דרך ארץ זוטא - א"ר חמא ב"ר חנינא פעם אחת הייתי מהלך בדרך וכו' אמר לי טעונין אף ורוגז למספרי בין קדושה לקדושה, בין קדושה לברוך, בין אמן יהא שמיא רבא ליתברך, ובין כל ברכה וברכה". ומדבריו מוכח כאמור, דאין כונת המדרש שצריך לחבר איש"ר ליתברך, אלא רק שלא להפסיק בדיבור באמצע, אף על פי שבאמת

מהרי"ג, דמאי דקאמר שאין להפסיק בין עלמא ליתברך, אין הכונה שיש להוסיף רק תיבת יתברך, אלא הכונה שצריך לומר איש"ר עד 'דאמירן בעלמא', וכונתו שיש להסמיק 'יתברך וישתבח וכו' לאיש"ר. וקצת היה מקום גם לומר דזו כונת הב"י והש"ע. וכן משמע לכאורה במשנה ברורה שם, וז"ל: "עלמא ליתברך - משמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמירן בעלמא כ"ח תיבות, ועיין במ"א שמסיק דמנהג קדמונים עיקר שלא לומר רק עד יתברך ומשם והלאה ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ושומע כעונה". משמע דפי' בדעת מרן דיש לומר הכל, וכמ"ש.

אמנם, מלבד דבב"י לא משמע כן כ"כ, דכתב: "ומאחר שאסור לספר בין יהא שמיא רבא ליתברך, משמע שצריך לומר יתברך". ומדבריו משמע דצריך לומר רק יתברך, דאל"ה הל"ל 'צריך להסמיק יתברך', או 'להמשיך עד הסוף' וכיו"ב.

מלבד זה, מצאתי בספר מגיד משרים למרן הב"י (תולדות), וז"ל: "אמן יהא שמיא רבא מברך כלומר עם שם י"ה דהיינו מלכות, יהא רבא דתתייחד בגדולה, ויהא משפיע לה' ספיראן דתחות חסד, והיינו דקאמר מברך לעלם, כלומר יהא מברך לתפארת, ולעלמי דהיינו גבורה ונצח וכו' עלמייא היינו הוד ויסוד, וכו' יתברך וכו' השתא מיהדר ליחדא לה בכתר עילאה ובכולהון ספיראן - יתברך לכתר, וישתבח לחכמה, ויתפאר לבינה, ויתרומם לגדולה, ויתנשא לפחד, ויתהדר לתפארת, ויתעלה לנצח, ויתהלל להוד, שמיא דקודשא בריך הוא ליסוד. ומבעי לציבורא לאתבא עד יתברך, לסלקא לה עד כתר ליחדא לה בכתר, ואי לא עביד הכי הוי כקוצץ בנטיעות ועונשיה סגי כדכתב יוסף גיקטלייא בחירי, ואין לך

קציצה גדולה מזו, ומיהו ביתברך לחוד סגי, דכיון דסליק לה מתמן ממילא משמע דבכולהו ספיראן מיוחד לה, ואיבעי איניש למימר כוליה כד את עביד שפיר דמי".

הרי דמפורש בדבריו דא"צ לענות אלא עד יתברך ודי בזה, וכתב במפורש זו דעת מהרי"ג [ועוד למדנו דמנהג מרן הב"י בעצמו היה לענות עד דאמירן בעלמא, כעדות המגיד].

ובן מצאתי לרבינו בחיי (פ' שמות), וז"ל: "ואליו אנו מברכים בקדיש - אמן יהא שמיא רבא מברך, ואנו אומרים: לעלם ולעלמי עלמא יתברך. הזכיר ה' עולמות כנגד ה' ספירות שמשם ולמעלה, וצריך הוא לחבר מלת עלמא ליתברך, ואין להפסיק בהם כלל כשם שאין להפסיק הכתר מאין סוף".

דעות המקובלים

ומ"מ, רוב רבותינו המקובלים לא כתבו בזה כמהר"י ג'יקטיליא, וכדלהלן:

כאמור לעיל, הרוקח שהיה מגדולי הקבלה הקדמונית, כתב שעונים רק עד עלמא.

ובן בספר הקנה (בפי' קדושה וברכו) שהוא כפי הנראה לאחד מרבותינו הראשונים, משמע או דעונים רק עד עלמא, או עד דאמירן בעלמא [אך מ"מ יתברך קאי א'וישתבח ויתפאר'], וז"ל: "וממליכים אותה ע"י מה שאמרו יתגדל ויתקדש שמיא רבא - איש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמא, להיות כלולה בחכמה עילאה הנקרא אמן מכח התפארת, וזהו מבורך, כלומר התפארת יתן לה' עולמות הכלולות בו והם למטה ממנו, ומה' עולמות שהם למעלה ממנו, וע"כ צריך להזכיר העולמות אחר איש"ר מברך, ואלו הן

עד האמורות בעולם [=דאמירן בעלמא] וכו' וכשיגיע לעלמא ימתין מעט לתת מקום לכ"ח אותיות כדפי', ואין חומרא במדרש אלא שלא להפסיק בדבור, וג"כ לא יהיה הפסקה מרובה אלא נשימה אחת או שתיים.

ודעת רבינו הארי' ז"ל לענות כ"ח תיבות עד 'דאמירן בעלמא', כמבאר בשער הכוונות בדרוש הקדיש.

אמנם בפי' התפלה הקבלי אגודת איוב, וכן בפי' היכל הקודש לרמב"ם אלבאז - שניהם הביאו דיש לנהוג בזה כמהרי"ג [ושניהם מאוחרים - מתחילת שנות הש'].

הערה גדולה

ואכן יש להעיר בענין זה הערה גדולה, דנראה לכאורה דאף לדעת מהר"י ג'יקטיליא, אין פיסוק הקדיש: 'יהא שמיא רבא מברך, לעלם ולעלמי עלמא יתברך, וישתבח ויתפאר וכו' - היינו שיתברך קאי על שמיא רבא, אלא יתכן דאף לדידיה, באמת יתברך מחובר ל'וישתבח ויתפאר וכו', וקאי א'שמיא דקב"ה', אלא דמ"מ ס"ל דיש לחבר תיבת יתברך לאיש"ר.

ולענ"ד, כך מדוקדק מדברי המגיד מישרים הנ"ל, וז"ל: "יתברך וכו' השתא מיהדר ליחדא לה בכתר עילאה ובכולהון ספיראן - יתברך לכתר, וישתבח לחכמה, ויתפאר לבניה, ויתרומם לגדולה, ויתנשא לפחד, ויתהדר לתפארת, ויתעלה לנצח, ויתהלל להוד, שמיא דקודשא בריך הוא ליסוד. ומבעי לציבורא לאתבא עד יתברך, לסלקא לה עד כתר ליחדא לה בכתר וכו' ומיהו ביתברך לחוד סגי, דכיון דסליק לה מתמן ממילא משמע דבכולהו ספיראן מיהד לה, ואיבעי איניש למימר כוליה כד את עביד שפיר דמי".

לעלם ולעלמי עלמא, כי אחר שהזכיר ש"ר צריך להזכיר ה' עולמות וכו' ועל שהעולם בכלל הברכה ברמז במלת עלמא לענין ענית אמן, ע"כ צריך לו' יתברך וישתבח ויתפאר וכו' יתברך חסד, וישתבח פחד וכו'".

ובפי' התפלה אור זרוע לר"ד נכד הרמב"ן, בפי' הקדיש כתב: "איש"ר מברך לעלם לעלמי עלמא, הרי לך ז' תיבות וכ"ח אותיות וכו' ועם אמן יהיו שמונה כנגד מ"ש בפנים וכו' ויש לך באיש"ר ח' תיבות [=ר"ל כולל 'אמן', כמ"ש לעיל], כנגד ח' עולמות הקדושים מן העטרה עד הבינה, ומחבר אותם ביחוד אחד". ועוד שם בהמשך "יתברך פי' כ"ע, וישתבח לחכמה, ויתפאר לבניה וכו' בריך הוא לעטרה שהיא מתברכת מן הכל, ונמצא שהוא מושך השפע מן כ"ע עד אליה". ועוד שם "ותקנו ושקלו אנשי כנסת הגדולה יתברך בכ"ב תיבות [=ר"ל, מיתברך עד דאמירן בעלמא], כנגד כ"ב מבועות שאותיות התורה נאצלים מהם". ומכל הנ"ל מוכח דלדידיה אין עונין אלא עד 'עלמא', ויתברך מחובר לשלפניו.

ובן בספר הקבלה הקדמון מערכות ההות (פט"ו) המיוחס לר' פרץ, הביא בסתמא שעונים עד עלמא, ולא הביא דעה אחרת בזה.

ובסידור הרמ"ק (ש"ד סי' ד), כתב: "יש"ר וכו' זהו עניית כל הקהל, ובענייה זו נחלקו המפרשים בין ע"ד פשט בין ע"ד הקבלה, יש שאמרו שהענייה עד עלמא, כי יתברך הוא תחלת דבר לש"ץ. וכן נסתייעו לסברא זו באמרם כי עד עלמא כ"ח אותיות והם סוד כ"ח כאשר נבאר לקמן בע"ה וכו'. אמנם אחרים ראו מאמר אחר שהמפסיק בין עלמא ליתברך עונשו גדול, וגם ר"י ג'יקטיליא כתב בתשובה שאין להפסיק והחמיר בדבר הרבה. והנראה, כי ראוי לענות

להפסיק בדבור, וג"כ לא יהיה הפסקה מרובה
אלא נשימה אחת או שתיים."

ודבריו קילורין לעינים, כי בצורה הזאת גם
לא מקלקל את פשט המילים של
הקדיש בפסוק מוטעה, וגם מרויח את הענין
לחבר את שני הקטעים.

סיכום הדעות למעשה

ולמעשה, מצינו בענייית איש"ר ג' שיטות:

א. שיטת כל רבותינו הגאונים הראשונים -
דיש לענות ד' תיבות בלבד עד 'עלמא'
[וכן הסכימו כמה מקדומני המקובלים -
כספר הקנה, האור זרוע, ומערכת ההות].

ב. שיטת מהר"י ג'יקטיליא - דיש לענות
ח' תיבות עד 'יתברך'. וכוותיה פסק
מרן בש"ע [אלא דלא מבואר אם כוונת מרן
דיש לענות כן בדוקא ולא יותר, או שמא
כוונתו דהבא לענות עד עלמא בלבד -
יצרף להן תיבת 'יתברך', והעונה כ"ח
תיבות עד 'דאמירן בעלמא' - לא יפסיק בין
י"ר להמשך. בפרט, שבס' מגיד מושרים
איתא להדיא דמרן גופיה נהג לענות עד
'דאמירן בעלמא'].

ג. המנהג המובא באורחות חיים
ובאבודרהם - לענות כ"ח תיבות עד
'דאמירן בעלמא'. וכן דעת רבותינו הרמ"ק
והאר"י זיע"א. וכן מנהג רוב ככל
הספרדים כיום.

הראוי לנהוג למעשה

הנה ברור, דמעיקר הדין הלכה ככל רבותינו
הראשונים דדי לענות עד 'עלמא'
בלבד - דאף שהביא מרן הב"י ראייה לדעת
מהר"י ג' מהמדרש - כבר הבאנו לעיל מכמה

הרי דמוכח מדבריו דיתברך קאי א'וישתבח',
דהרי מיתברך עד שמייה דקב"ה הן ט'
ספירות מכתר עד יסוד, וא"כ ודאי ש'יתברך'
מחובר להן, אלא דס"ל דצריך לחבר את שתי
האמירות ביחד, אלא דדי רק להתחיל לחברן,
ובזה הוא מראה שהוא חפץ לחבר כולן,
וא"כ די בזה, ומ"מ הרוצה לומר הכל יכול.
וכלומר, שאין ענין מיוחד בתיבת 'יתברך',
אלא שצריך לחבר את שני הקטעים ולא
להפריד ביניהם.

ולפ"ז, נלענ"ד פשוט דאף לדעת מהר"י ג' -
האומר קדיש, יש לו לפסק כך:
'יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמא - יתברך
וישתבח וכו', ורק יזהר שלא להפסיק בין
עלמא ליתברך, ומ"מ לא יאמר כמו שנוהגים
היום רבים: 'יש"ר מברך, לעלם ולעלמי
עלמא יתברך - וישתבח ויתפאר וכו'.

וכמו כן נפק"מ גם לרוב הספרדים הנוהגים
היום לענות עד 'דאמירן בעלמא',
שג"כ לדעת מהר"י ג' יפסקו כנ"ל.

ומה שנוהגים היום הרבה מהספרדים לענות
'אישר"מ לעלם ולעלמי עלמא יתברך'
ולהפסיק, ואח"כ 'וישתבח ויתפאר וכו' -
טעות היא בידם, כי לקחו דברי מהר"י ג'
שנאמרו לנוהגים לענות רק עד יתברך,
והקישו לדידן שעונים עד 'דאמירן בעלמא',
ולא היא. ומה שגרם להם טעות זו, שלא
ידעו טעם דברי מהר"י ג' - שלא הובא ביתה
יוסף, רק במגיד מושרים.

וכאמור לעיל, כבר כתב הרמ"ק במפורש:
'והנראה, כי ראוי לענות עד
האמורות בעולם [=דאמירן בעלמא] וכו'
וכשיגיע לעלמא ימתין מעט לתת מקום לכ"ח
אותיות כדפי', ואין חומרא במדרש אלא שלא

לענות בקדיש כ"ח תיבות, מ"מ במקומות שאסור לפסוק, כק"ש וברכותיה - יענו רק עד 'עלמא'. אמנם לפי פסק מרן הש"ע, בפשטות יש לענות אף במקומות אלו עד 'יתברך'.

ולמנהגנו שעונים תמיד עד 'דאמירן בעלמא', נחלקו האחרונים בדין זה: דעת הב"ח והב"ח דמאחר ולדעת האר"י ז"ל יש לענות כ"ח תיבות, ולא חילק בזה בין שנמצא במקום שמותר להפסיק ובין שלא, א"כ משמע שתמיד עונים כ"ח תיבות - וע"כ פסקו דאף במקום שאסור להפסיק, מ"מ יענה כ"ח תיבות עד 'דאמירן בעלמא' כדעת האר"י.

אך דעת מרן הגרע"י זצ"ל (יבי"א ח"א סי' ה), דאין לענות בק"ש וברכותיה אלא עד יתברך כפסק מרן הש"ע, ע"ש בדבריו באורך.

ולענ"ד נראה, דאי פסק מרן הש"ע היה ע"ד הפשט - לחיי, אך מאחר וגם דברי מהרי"ג נאמרו ע"ד הקבלה, א"כ אף העונה בק"ש וברכותיה עד 'יתברך', הרי נוהג כהקבלה דלא ככל רבותינו הראשונים.

וא"כ, ממה נפשך, אם רוצה לנהוג כפי הפשט וכדעת רבותינו הראשונים - יענה עד 'עלמא' ותו לא, כיון דכל תיבה יתירה הויא הפסק שלא לצורך. ואם חפץ לנהוג כהקבלה נגד הראשונים - הרי סוגיין דעלמא במחלוקות בקבלה לנקוט כדעת האר"י ז"ל, וכאן אף הרמ"ק דעתו כן [אף

מרבתינו הראשונים ומהגר"א דלא הבינו כך את המדרש, וא"כ אין הכרח לנטות מדברי כל רבותינו הראשונים בזה].

ומ"מ, כאמור מנהג הספרדים לענות עד 'דאמירן בעלמא', וכ"ד האר"י, ומסתברא דטוב לנהוג כן לצאת יד"ח כ"ע - דהרי בזה יצא יד"ח הראשונים, וכן מהרי"ג והאר"י.

רק כאמור, גם העונים עד 'דאמירן בעלמא', ובכללם הש"ץ האומר את הקדיש, יש להם להקפיד שלא לשנות הפיסוק הנכון בקדיש, אלא לומר 'יש"ר מברך לעלם ולעלמי עלמא' ולעשות הפסקה מועטת מאוד, ומיד לסמוך לזה ההמשך 'יתברך וישתבח וכו', כהכרעת הרמ"ק.

ומ"מ, נראה דאף הרוצה לנהוג בזה כמהרי"ג ולענות עד 'יתברך' - יש לו על מה שיסמוך, דהרי יצא בזה יד"ח מהרי"ג וכן לא גרע לדעת הראשונים. אלא דגם לו יש להקפיד שלא לומר תיבת 'יתברך' בסמיכות גמורה לתיבת 'עלמא', כי העושה כן קלקל את פשט המילים, אלא יאמר עד 'עלמא' ויעשה הפסקה מועט כנ"ל, ושוב יאמר 'יתברך'.

אלא דאכתי יש לברר כיצד ראוי לנהוג במקומות שאסור להפסיק בהם לדבר הרשות, כגון ק"ש וברכותיה, הי נצור וכיו"ב.

והנה, כבר כתב מהר"י אבוהב [המובא בב"י שם], דאף הנוהגים תמיד

1. בפרט שקצת תמוה להביא מדרש בתור ראיה נגד כל רבותינו הראשונים, ולדידי מסתברא דאי"ז כוונת מרן הב"י, אלא יתכן שרצה לפסוק כמהרי"ג, ומאידך לא רצה לפסוק בהדיא נגד כל רבותינו הראשונים, ולכן הביא ראיה מהמדרש - אך מסתבר שמכח פירושו במדרש בלבד, לא היה פוסק כן נגד כל רבותינו הראשונים. כנלענ"ד.

ויתכן שמה שהביא את מרן לפסוק כמהרי"ג, הם דברי המגיד שהורה לו כדעת מהרי"ג. ודע שכן הוא, דאף לגבי תחילת זמן ברכת הלבנה - פסק מרן בש"ע סי' תכו כדעת מהרי"ג דאין לברך קודם ז' ימים

שיש להסמיק גם תיבת 'יתברך', ובפשטות, כוותיה פסק מרן הש"ע. דעת האר"י והרמ"ק זיע"א, וכן מנהג הספרדים היום [והוזכר כבר אצל איזה ראשונים] דיש לענות כ"ח תיבות עד 'דאמירן בעלמא'.

ולמעשה, יכול לנהוג בכל אחת מהדרכים הנ"ל. וטוב לנהוג בהדרגה השלישית, שבה יצא יד"ח כל הדעות, אלא דיש להקפיד [בין העונים ובין האומר הקדיש] בפסוק נכון בקדיש, היינו שיפסיקו הפסק מועט מאוד אחר 'עלמא', ומיד יסמיכו 'יתברך' וישתבח וכו' [כהכרעת הרמ"ק], ולא יאמרו 'לעלם ולעלמי עלמא יתברך', ויאח"כ יאמרו 'ישתבח ויתפאר וכו'.

ואם עומד במקום שאסור להפסיק בדבר הרשות - אם עומד בפסד"ז יענה עד 'דאמירן בעלמא'. ואם עומד בק"ש וברכותיה, הרוצה לנהוג כהפשט יענה עד 'עלמא', והרוצה לנהוג כהקבלה יענה עד 'דאמירן בעלמא' - אך לא יענה בזה רק עד 'יתברך'. והלענ"ד כתבתי.

שלא גילה דעתו בבירור בדין העומד בק"ש וברכותיה], ע"כ, אם כבר בא להפסיק בתיבה תירה נגד הפשט, עדיף שיעשה כדעת האר"י והרמ"ק.

ובפרט, שבאופן עקרוני גם לדעת מהרי"ג שעונים עד 'יתברך', כבר אסברא לן המלאך המגיד שהוא כעין קיצור דרך - דבאמת צריך לחבר יש"ר עם יתברך וישתבח וכו', אלא דזה שהתחיל לחברם באמירת 'יתברך', כבר גילה דעתו שרוצה לחבר כולם, ודי בזה. וא"כ, י"ל דאף לדעת מהרי"ג, הבא להחמיר על עצמו ולענות 'יתברך' וישתבח וכו' עד הסוף, יפה עושה, ויכול לעשות כן אף בק"ש וברכותיה. כנלענ"ד.

[ובפסד"ז דקילי, פשיטא שינהג בזה כהאר"י].

לסיכום

מצינו ג' שיטות בעניית איש"ר: דעת רבותינו הראשונים¹ שיש לענות ז' תיבות עד 'עלמא'. דעת מהר"י ג'יקטיליא



מהמולד - נגד דעת כל רבותינו הגאונים והראשונים ונגד פשט הגמ', ואף שם הורה לו כן המלאך המגיד כן [מג"מ שיר השירים]. עי' באורך במאמרי 'ברכת הלבנה במוצ"ש קודם ז' ימים' - 'מנורה בדרום' גליון ז' [שבט תש"פ].

² ומנינו במאמרינו יותר מט"ו ראשונים שאמרו כן.

הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

מיסודות מסכת ביצה [חלק א']

א' נולד

הנה מבו' בריש ביצה ובשבת (כט.) דפלו' ר"י ור"ש אם יש מוקצה היא גם בדין נולד. אמנם יש בזה ג' דרגות: א. שהדבר היה בעולם אלא שלא היה ראוי לשימוש [כגון ביצה שנולדה בשבת שהביצה הייתה קיימת בתוך התרנגולת מכניסת השבת אלא שלא הייתה ראוי לשימוש], ובה נחלקו כנ"ל.

ב. נולד גמור, שתוס' (ביצה ב., ועירובין מו.) כ' שדבר שלא היה בעולם כלל ונוצר בשבת [כגון אפר כירה שהוסק ביו"ט] גם ר"ש מודה דהוי מוקצה.

ג. דבר שהיה ראוי לשימוש א' ובשבת נתבטל משימושו הראשון ונעשה ראוי לשימוש אחר, דבזה נחלקו אם נחשב נולד².

והנה מבואר בגמ' דהיה ס"ד דאפי' לר"ש דל"ל מוקצה אית ליה נולד, ואמנם הגמ' דוחה זאת, אך יש ראשונים (עי' רא"ש סוף ביצה בשם הבה"ג ור"ת) שנקטו להלכה דנולד חמור מסתם מוקצה, ומשו"ה אע"ג דקיי"ל הלכה כר"ש דאין מוקצה אף ביו"ט, מ"מ בנולד קיי"ל כר"י דאסור.

ובביאור החומרא של נולד, כ' רש"י ותוס' (ריש ביצה לענין ביצה שנולדה

וכן שם ח. לענין אפר כירה) דלא הוה ידע מאתמול דהוי דעתיה עלויה, ומפשטות הלשון משמע דהוא חסרון בדעתו, ולפי"ז אם ייחד להדיא יהני, ואפי' בנולד גמור, אך בתוס' (שבת יט: וכט.) מבואר דדוקא בנולד שאינו גמור מהני דעתו עליו, משא"כ בנולד גמור ל"מ. ויל"ב דבנולד גמור החסרון הוא לא רק שאין דעתו עליו, אלא דלא מהני דעתו ע"ז כלל דהוי דבר שלא בא לעולם.

ובא"ז (ריש הל' יו"ט) הביא מהריב"א דס"ל דבכל נולד ל"מ דעתו עליו (וכ"מ ברי"ף שבת קכא: ובמאירי ריש ביצה).

הכנה דרבה

א' בביצה (ב:) ועירובין (לח:) דאמר רבה מאי דכתיב "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו" - חול מכין לשבת וליו"ט ואין יו"ט מכין לשבת ואין שבת מכינה ליו"ט.

ברוב הראשונים מבואר דהוי דין דאורייתא, אך בתוס' (מנחות ה:) ולש' הרמב"ם מבואר דהוי דין דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא (ע"פ פמ"ג פתיחה להל' יו"ט פ"א אות כג).

ובראשונים מבואר שנחלקו איזה הכנה אסורה מה"ת:

א. ערכים חדשים שלא הופיעו בספר 'קובץ מיסודות הש"ס' הנדפמ"ח.

ב. זה תליא בביאור פלוגתת ר"י ורבנן (קכד:) בשברי כלים אם מותרים כשעושין מעין מלאכה, או דוקא כשעושין מעין מלאכתן הראשונה. וברש"י משמע שהמחל' היא אם בכה"ג נחשב נולד, ומתוס' משמע דודאי הוי נולד אלא דזה תליא אם יש מוקצה, ונחלקו הפוסקים איך לפסוק בפלו' זו, וע"ע.

היתירא דאו"נ לגבי היו"ט של פסח, דכתיב (בא יב, טז) "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם". ונחלקו הראשונים מהו המקור להיתירא דאו"נ בשאר הימים טובים: היראים (סי' שה) כ' דילפי' להו מדהוקשו כל המועדים זל"ז (כדאי' בחגיגה יז.), ועו"כ ע"פ הספרי (פר' פנחס) דילפי' להו מגז"ש ד"מקרא קודש". אך הרמב"ן (אמור כג, ז) כ' דכל מה שנאסר ביו"ט לעשות מלאכה היינו דוקא כדכתיב "כל מלאכת עבודה לא תעשו", אך מלאכה לצורך אוכל נפש אינה נקראת מלאכת עבודה^ה. ועד"ז כ' המ"מ (פ"א מיו"ט ה"ה) בתוספת ביאור שמלאכת עבודה היינו מה שדרך העבד לעשות לאדונו לימים הרבה ואין רוב בנ"א עושין אותה לעצמן אלא שוכרין אחרים לעשותן, והוזהרנו במלאכות אלו כדי לזכור שהיינו עבדים ועשינו מלאכות אלו לאדונינו, אבל כל מלאכה שדרך רוב בנ"א לעשותה כ"א בביתו לעצמו ל"ה בכל מלאכת עבד. ונראה פשוט דזהו ג"כ גדר ההיתר שכתוב בחג הפסח דבא זה וגילה על זה.

והנה מצינו דיש מלאכות שאסורות ביו"ט אע"ג דהוו לצורך או"נ כגון קוצר (ביצה ג.) וצידה (שם כג.), ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים:

שי' רש"י (כג: ^ז) דהיינו באופן דהיה אפשר לעשותם מעיו"ט, ובפשטות משמע דס"ל דבכה"ג ליכא היתירא דאו"נ כלל ואסור מדאורייתא [כ"כ הרא"ש^ה אך לכאו'

א. ברמב"ן (מלחמות ה' פסחים מח.) מבואר שלומדים לאסור גם הכנה בידי אדם וגם ביד"ש.

ב. ברמב"ם (בפיה"מ) מבואר שהכנה בידי אדם אסורה מה"ת, והכנה ביד"ש אסורה מדרבנן.

ג. בחינוך (מ' רחצ) כ' דלא משכחת איסור הכנה מה"ת כי אם בביצה בלבד, והיינו שההכנה היא בדבר חדש שלא היה בעולם.

והנה רש"י פ' בגדר הדין דהתורה היתירה לאכול בשבת ויו"ט רק מה שהוזמן מבעו"י בחול, ורבה אזיל לטעמיה בפסחים (מז:): דמוקצה דאורייתא. אך הרשב"א והבעה"מ ועוד ראשונים פ' דאי"ז משום מוקצה אלא דגזה"כ הוא דאין יום קדוש מכין לחבירו, והיינו דהוי כעין זלזול ביום הקדוש שהוא מכין ליום אחר [אך ליום חול כיון דלא בעי הזמנה ל"ח הזמנה כלל].

ויל"ד ע"פ טעמים אלו במחלו' הראשונים אם דין זה קאי על הכנה בידיים או ביד"ש ודו"ק.

מלקות – האחרונים נחלקו לפי שי' רוב הראשונים שזה איסור דאורייתא האם לוקה עליו (עי' רעק"א פסחים מח. ומנח"ח רחצ, ט), או לא, משום שהאיסור הוא מגזה"כ כיון שהוכנה מאתמול ביד"ש (עי' אפק"י ח"ב סי' טז וסו"ס יז).

אוכל נפש

מקור הדין – הנה בתורה מוזכר להדיא

ג. והרמב"ן הביא את הספרי הנ"ל וביאר דאיצטרך למילף גם מגז"ש משום שיש מלאכות של או"נ שיש בהם טורח מרובה, ולזה שאלו מנ"ל שגם הם מותרות, וילפי' מפסח דכל או"נ לא מיקרי מלאכת עבודה.
ד. ואזיל לשיטתו בעוד דוכתי: יב: ד"ה מהו לפרוכי – לענין דישא, יד: ד"ה אבל לא את התבואה – לענין טחינה, כט: ד"ה אין שונין קמח – לענין מרקד. ומקור שיטתו הוא מהגמ' בשבת קלד.
ה. שם, וכ"כ היש"ש והפנ"י בד' רש"י, והפנ"י הביא שכ"כ רש"י בעירובין (לט: ד"ה פסק), וכ"ה שי' הרי"ד

של המלאכה, אבל מלאכות שלאחר לישה דדרכם לעשותם ליומם דמפיגים טעם מותר גם באפשר לעשותם מבעו"י.

שי' הר"ר נתנאל מקינון (שהו' בתוס' ג.) ע"פ הירושלמי דדרשין מקרא ד"אך אשר יאכל לכל נפש - ושמרתם את המצות, אותם מלאכות שמשמור ואילך הם מותרות דהיינו מלישה ואילך אבל שאר מלאכות דמקודם לכן אסורות [וביאר השיטמ"ק דלישה היינו כל מלאכה שהיא קרוב לאוכל נפש כגון שחיטה והפשט וכיוצ"ב, לאפוקי צידה טחינה קצירה והרקדה, והמ"מ (פ"א מיו"ט ה"ה) ביאר דהמלאכות שקודם לישה דרך העבד לעשות לאדונו ו'מלאכת עבודה' היא משא"כ לאחר לישה אף האדונים עושים אותה. ועוד אי' בירושלמי דילפי' מיתורא לאסור מלאכות קוצר דש ומרקד, ומשמע מתוס' שלמדו שהן ילפותות גמורות ואותן מלאכות אסורות מה"ת (וכן נקט היש"ש כג.), אך עי' בביאור הגר"א תצה, ו שנקט דגם לתוס' אסור רק מדרבנן).

שיטת הרמב"ם (פ"א מיו"ט ה"ה-ה"ח) דכל מלאכות או"נ שאפשר מאתמול אסור מדרבנן, גזירה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מעיו"ט ליו"ט ונמצא יו"ט כולו הולך בעשיית אותן מלאכות וימנע משמחת יו"ט ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות, אך לענין מלאכת צידה כ' הרמב"ם (פ"ב ה"ז ובפיה"מ פ"ג דביצה) דאסור משום מוקצה [ועי' שו"ע הרב (תצז בקו"א) שביאר דס"ל לרמב"ם דנחשב א"א לעשותן מעיו"ט כיון דאפשר שלא יצליח לצוד].

אי"ז מוכרח ויל"פ דאסור מדרבנן]. אך תוס' (ב. כא. כג: ושבת צה.) והרא"ש הק' ע"ז דיש להוכיח דדוקא במכשירי או"נ יש לחלק כן, משא"כ באו"נ גופיה מותר אפי' באפשר לעשותן מעיו"ט. והנה הישועות יעקב (תצה, ב) כ' דלדעת רש"י טעם ההיתר דאוכל נפש ביו"ט הוא רק בגדר 'דחווה' ולא בגדר 'הותרה' ולכן לא התירה תורה באפשר מאתמול, דהא הר"ן (יז.) הוכיח דהיתר או"נ הוא בגדר 'הותרה' מהא דמותר אפי' באפשר מאתמול, וא"כ לרש"י דפליג דאסור באפשר מאתמול מוכח דהוי דחווה.

אמנם יל"פ דגם לפי שי' רש"י הוי בגדר הותרה, והטעם שאסור באפשר לעשותן מעיו"ט הוא כמש"כ הכלבו (סי' נח -לישב קו' תוס') דלענין או"נ גופיה מסברא נפק"ל דלא קרי ביה התירא ד"אך אשר יאכל לכל נפש יעשה" דמשמע יעשה לכם דעשייה דיו"ט צריכה לכל נפש והיינו היכא דלא אפשר בלא קלקול כלל, אך אם נחשב לעשות מאתמול אינו נחשב צורך של או"נ.

ועוד ביארו האחרונים (קה"י לנתיב"מ הו"ד באמ"ב דיני יו"ט סי' ד, חת"ס ביצה ב:), נצי"ב בהעמק שאלה ריש שאילתא נ ומרומי שדה ביצה כג:), אמ"ר תצה, ג) דבאמת גם לפי רש"י אין הכוונה שכל או"נ דאפשר מאתמול אסור וכל שא"א מאתמול מותר, אלא כוונתו ליתן טעם מ"ט חלק מהמלאכות אסור וחלק התירו, ולזה כ' דנמסר הדבר לחכמים לקבוע דהמלאכות שקודם לישה סתמם אפשר מאתמול ולפיכך גם בפירות הנפסדים אסור דאזליר בתר רובה

בתוספותיו ובפסקיו, והסמ"ג (לאוין עה) וכלבו (סי' נח) בשם ר"י, חינוך (מ' רחצ) ותוס' במגילה (ז: לפי' המהרש"א).

ו. וכן צידדו הר"ן, הב"ח (תצה, ג) מגיני שלמה שפ"א ומרכה"מ (פ"א מיו"ט ה"ה)

וכ"פ הרמ"א (תקט, ז). אמנם מהריטב"א (עירובין לד:) נראה דפליג ע"ז וס"ל דאסור.

והנה בפשטות טעם ההיתר הוא משום שלא יהא טלטול המוקצה חמור יותר מעשיית מלאכה גמורה שהותרה לצורך אכילה, וכ"כ בשו"ע הרב (שם). ועוד כ' הבית יעקב (כתובות ז. ובספרו קהלת יעקב סי' תקט) והמרחשת (ח"א סי' ט) דהא יסוד איסור טלטול מוקצה הוא גזירה משום הוצאה^ז, וכיון שהוצאה גופא מותרת ביו"ט ק"ו דמוקצה מותר.

אך המנח"ש (תנינא סי' מב) דייק מלש' תוס' והרמב"ם (פ"א מיו"ט הי"ז) דהוא היתר מיוחד משום שמחת יו"ט, והיינו משום דכל ההיתר של או"נ הוא רק במה שאסור משום מלאכת עבודה, אך מוקצה אינו אסור משום מלאכה ובזה ליכא היתירא דאו"נ [והר"ז כהא דמבו' בביצה (פ"ה) דאין היתר דאו"נ באיסור תחומין] (וכן עי' זכרון שמואל סי' כד).

וישנם כמה נפק"מ אם ההיתר הוא משום או"נ או משום שמחת יו"ט (ע"ש במנח"ש וזכר"ש):

א. האם ההיתר הוא רק בדצריך ליה טובא (כ"כ היש"ש ביצה פ"ג סי' כא).

ב. האם אמרי' מתוך שהותר טלטול מוקצה לצורך או"נ ה"נ הותר טלטול מוקצה גם שלא לצורך או"נ (עי' תוס' כתובות ז. וקו' הבית יעקב שם).

ג. האם הותר לצורך בע"ח [למ"ד דמלאכות הותרו גם לצורך בע"ח (- כא:)].

שיטת הרמב"ן (במלחמות רפ"ג ואמור כג, ז) דלא התירה תורה אלא הכשר אוכלים שהם ברשותו דאינם בגדר 'מלאכת עבודה' אלא 'מלאכת הנאה', אך קצירה וצידה שלא היה ברשותו אלא ע"י המלאכה הוא ממציאם לרשותו הר"ז בכלל 'מלאכת עבודה' ואסור אפי' כשנעשית ליומם, ומהילפותות דמייתי בירושלמי ממעטינן כל המלאכות שקודם לישא כטחינה ברירה והרקדה ואפי' שהם ברשותו, וביאר הרמב"ן דגדר המיעוט הוא שלא יעשה מלאכות שהדרך לעשותן לימים רבים כדי שלא יתקן ביו"ט לימים הרבה של חול.

שיטת הר"ן הרא"ש והטור [ושאר הפוסקים] דכל המלאכות אסורות מדרבנן, והילפותא בירושלמי היא אסמכתא בעלמא, הר"ן כ' דהאיסור הוא במלאכה שעושה לימים רבים וגם בציזה זהו הטעם. הרא"ש כ' דטעם האיסור הוא משום עובדין דחול, דאסורם כדי שלא ימנע משמחת יו"ט.

להלכה פסק השו"ע שמותר כל מלאכות אוכל נפש ולא חילק אם היה אפשר לעשותן מעיו"ט, והרמ"א כ' דיש מחמירין אפי' באו"נ כל שאינו מפגי טעם כלל אם היה עשאו מעיו"ט, ובמשנ"ב והשע"צ ביאר ע"פ רוב הפוסקים דהאיסור הוא מדרבנן, ועו"כ הרמ"א דאם לא עשאו מעיו"ט ויש בו צורך יו"ט מותר לעשותו ע"י שינוי.

טלטול מוקצה לצורך אוכל נפש - תוס' בכמה דוכתי (ביצה ת. כח: ולא:) הוכיחו דמותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש,

ז. כמבואר בשבת קכד: וביצה לז. וכ"כ הראב"ד (פכ"ד משבת הי"ב) ועי' ערך 'מוקצה' מש"כ בזה ובר' הרמב"ם ואכמ"ל.

ד. כשאפשר לאהדורי לטלטל דבר היתר ולא מוקצה האם צריך לעשות כן (עי' רעק"א שבת קמב: וביאורה"ל תרלח, ב).

ה. האם הותר רק טלטול או גם אכילה"ל.

מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך

מבואר בביצה (יב.) דלב"ה בכל מלאכה שמצינו בה היתירא דאוכל נפש אמרינן ד'מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך', וב"ש חולקים ע"ז. ויש לברר מה המקור והגדר של הך דינא"ט (והאריך בזה המלאכת יו"ט לבעל האמרי משה בריש הספר ע"ש):

א. המגיני שלמה (והו"ד בפנ"י) כ' דמדלא כתבה התורה "אך אוכל נפש יעשה לכם" דהוי משמע דההיתר הוא על הצורך דאו"נ אלא כתבה "אך אשר יאכל לכל נפש", משמע דקאי על המלאכה שהתירה תורה [ועפ"ז ביאר את שי' רש"י (עי' להלן) דא"צ שיהא צורך כלל כיון שהמלאכה הותרה לגמרי, וכ' דמ"מ יל"פ כן גם לפי תוס' דכיון שהתורה תלתה זאת באוכל נפש בעינן שיהא קצת דומיא דאו"נ שהוא צורך היום].

ב. ביראים (סי' דש) כ' דענין 'מתוך' היינו דמתוך אותו מקרא עצמו שאתה למד הנאת הגוף אתה למד היתר הנאת הנשמה, ד"אך אשר יאכל נפש" כתיב פי' שיהנה לכל נפש והנשמה בלא הגוף נקראת נפש כו' ע"ש. וכע"ז מבוי' בחינוך (מ' רחצ) שכ' שכל מה שהוא צורך מצוה הר"ז בכלל היתירא דאוכל נפש [והמנח"ח (אות ח) תמה דההיתר הוא מדין מתוך ולא דהוי או"נ בעצמו, וביארו האחרונים (מלאכת יו"ט אות י וקה"י סי' יז) עפ"ד היראים -] דהיינו דבדין 'מתוך' נתחדש דצורך הנאת הגוף או הנשמה חשיב צורך או"נ ממש. וכ' האחרונים (הנ"ל) דאף לדרך זו נראה דצ"ל דכל ההיתר הוא רק במלאכות שמצינו בהם צורך של או"נ"א.

ג. בראב"ד (בשיטמ"ק כתובות ז.) ביאר דמדכתיב "לכם" משמע לכל צרכיכם, ועפ"ז כ' חידוש דההיתר ב'מתוך' הוא רק כשא"א לעשות זאת מבעו"י [שהרי מאותה ילפו' מרבים גם מכשירין, והתם ההיתר הוא רק בדא"א מבעו"י], והשיטמ"ק (שם) חלק על דין זה דיותר גם כשאפשר מבעו"י.

ד. עוד ביאר המלאכת יו"ט (וכן הביא המנחת אשר פסחים סי' נה, ג מהטו"א

ח. עי' מהרש"א (לג.) ומג"א (תקט, טו) שנקטו דכל ההיתר הוא רק לטלטל ולא לאכול, וביאר הקהלות יעקב (סי' תקט) לפי דבריו דלעיל דק מוקצה שאסור מסרך דהוצאה הותר ביו"ט כמו הוצאה, משא"כ אכילת מוקצה דאסור משום אסמכתא ד"והכיננו" אין שייך ההיתר דאו"נ, אך לפי הביאור שההיתר הוא משום שמחת יו"ט צ"ב דאדרבה יש יותר שמחת יו"ט באכילה. אך אפ"ל דמ"מ כיון דאכילה חמירא טפי דיש לה אסמכתא בקרא לא הקילו חכמים משום שמחת יו"ט.

ט. ולשון השואל בתשובות הר"ד (סי' פב): "הפלא ופלא, מה סברא לומר שמתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ומאין רגלים למילתא בלא טעמא".

י. וכע"ז כ' בשיטמ"ק (כתובות ז:) בשם שיטה ישנה דכל המלאכות של צורך אכילה לא היו בכלל הלא תעשה, והאי דכתב רחמנא "אשר יאכל לכל נפש" לסימנא בעלמא הוא דכתבוהו שכל המלאכות הצריכות לאכילה יהיו מותרות ביו"ט ובלבד לצרכי ישראל, ע"כ.

יא. וביאר הקה"י שהמקור הוא מהילפו' של הירושלמי (שהו' בתוס' ביצה ג.) שלא הותר מלאכת או"נ אלא מלישה ואילך, ומזה שמעינן דדוקא מלאכות הנעשים לצורך אכילה הותרו [וע"ש במה שהוכיח כן, וכן במלאכת יו"ט, וכן במה שדן בקו' מהא דאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט].

והחת"ס) דהוא מדינא דהואיל ואשתרי לצורך או"נ גם שלא לצורך או"נ, וכע"ז מצינו בתשובות הרי"ד (סי' פב והו"ד באו"ז ח"א סי' תשנ"ד) שביאר דמדאשתרי לצורך או"נ חזינן דהוקלש האיסור^ב.

מה הותר ב'מתוך' - א. שי' רש"י דהותר מה"ת אפי' מלאכות שאין בהם צורך כלל, אלא שרבנן גזרו במידי דהוי טירחא דלא צריך כגון אבנים. ועי' בביאור"ל (ר"ס תקיח) שהעמיד מחלו' ראשונים בדעת רש"י אם אסרו דוקא אבנים או אפי' כל הוצאה שלא לצורך.

ב. שי' הר"ח שהותר רק לצורך מצוה.

ג. שי' תוס' ורוב הראשונים דכל שהוא צורך קצת שרי.

הנה תוס' שבת (צה.) הק' דכיון דמותר מה"ת לגבן לצורך או"נ, א"כ נפל בביתו ביו"ט יהא רשאי לבנותו לצורך היום מדין מתוך, ותי' דאיה"נ מה"ת מותר אלא דאסור מדרבנן משום דמיחזי כעובדין דחול^ג, אמנם שי' הרמב"ם (פ"א מיו"ט ה"ד) דאין דין מתוך במלאכה בונה. ובביאור שיטתו ישנם כמה מהלכים שיש בהם יסודות לעיקר דין מתוך^ד.

במ"מ (שם) ע"פ הפמ"ג (פתיחה ח"א פ"א אות ז ואילך) מבואר דמלאכה שאין

עיקרה לצורך או"נ לא נאמר בה דין 'מתוך'. הפנ"י ביאר דאומרים 'מתוך' רק באותה מלאכה עצמה שהותרה לצורך או"נ, משא"כ מגבן ובונה לא הוי אותו מלאכה ממש.

ובע"ז כ' כמה אחרונים דאומרים 'מתוך' רק אם הותר האב עצמו, אך לא אומרים 'מתוך' מתולדה לאב (חת"ס, אבנ"ז או"ח ריא, יז תיב, ד באר יצחק יג, ה).

השעה"מ (פ"א מיו"ט ה"ד) ייסד דל"א מתוך במכשירין, דההיתר הוא רק כשצריך לדבר בעצמו שעושה בו המלאכה.

ריבוי בשיעורין

הנה בדין ריבוי בשיעורין יש לכאור' סתירת הסוגיות, ונחלקו הראשונים היאך ליישבם:

בסוגיא במנחות (סד.) מבואר שחולה שיב"ס שצריך לאכול ב' גרוגרות אסור לחתוך ענף שיש בו ג' גרוגרות, וחזינן דריבוי בשיעורין אסור, ומאידך בביצה (יז.) מבואר דמותר לבשל ביו"ט קדרה מלאה בשר ואע"ג שא"צ אלא לחתיכה א' וכן מותר לנחתום למלא חבית מים אע"ג שא"צ אלא לקיתון א', ומבואר דריבוי בשיעורין מותר.

שי' תוס' (במנחות שם וגיטין ח: לפי המהרש"א) והרשב"א דריבוי בשיעורין מותר מה"ת ורק מדרבנן אסור,

יב. והעיר במנחת אשר דלא אשכחן בש"ס דאמר' הואיל ואשתרי אשתרי' אלא בהיתר שבאותו דבר [כגון הא דקידושין (כא:)] דהואיל ואשתרי כהן ביפת תואר בביאה ראשונה ואשתרי נמי בביאה שניה, וכן ביבמות (ז:)] וזבחים (לב:)] במצורע שראה קרי וטבל דהואיל ואשתרי להכניס ידיו לבהונות מחמת צרעתו אשתרי נמי לקריו], אך כגון הכא לומר הואיל ואשתרי מאיסור א' לאיסור אחר זה לא אשכחן.

יג. ועי' משנ"ב (תרלז, ו) שהתיר ע"פ הבאר יצחק אמירה לעכו"ם ביו"ט לבנות סוכה שנפלה, ושם מב' דזה ע"פ צירוף דעת התוס' דאין בזה איסור דאורייתא, אך בשבט הלוי (ח"ח סי' קכא) כ' שכל באי שער ספר יודעים שקשה לצרף שי' התוס' בזה, דסוגיית הראשונים דבנין בכל אופן אסור מה"ת.

יד. וישנם עוד הסברים פריטים לחלק דמגבן שאני - עי' פנ"י ובאר יצחק.

ורק בשבת אסרו ולא ביו"ט [הרשב"א ביאר דשבת חמירא שיש בה חיוב סקילה משא"כ יו"ט הוא איסור לאו, ובתוס' בגיטין (שם) כ' דמשום שמחת יו"ט התירו (וע"ש ברש"ש שבי' דיש לו שמחה במה שיהיה מוכן לו למחר)].

והטעם שאין איסור מה"ת בריבוי בשיעורין יל"ב בכמה אנפי:

א. דכאשר המלאכה הותרה אף מה שמרבה עליה הוי בכלל ההיתר [כעין דין 'מתוך', ולפי"ז היינו דוקא כשיש מלאכה שהותרה, אך אם מה שהותר היינו משום דל"ה מלאכה כלל או שהותרה מלאכה אחרת^{טו} אין שייך ההיתר].

ב. דכל חלק ממה שעשה ראוי לצורך שהותר

[ולפי"ז היכא שהריבוי לא יהיה ראוי לחולה יהיה חייב]^{טז}.

ג. דכיון דיש במעשה גם כוונת היתר לא שייך לחייבו על הכוונת איסור^י.

ד. דמעשה א' שעושה בו כמה תוצאות מוגדר למלאכה א' גדולה ולא כמלאכות חלוקות [ולפי"ז אפי' בעשה כמה מעשי איסור במעשה א' יתחייב רק א']^{יב}.

שי' הר"ן (בביצה) וכן הריטב"א (עירובין סח.) דריבוי בשיעורין אסור מה"ת, ומה שהותר ביו"ט תי' שזה דין מסויים באוכל נפש ביו"ט, וביאר בתרי אנפי, א. דמלאכת או"נ ביו"ט היא בגדר 'הותרה' ומשו"ה כל שהוא מרבה על העיקר ובלבד שהוא בטורח א' תוספתו כמוהו, משא"כ פיקו"נ בשבת

^{טו.} כן מבואר באבי עזרי (פ"א מיו"ט ה"י) מנחת שלמה (ח"א סי' ו) וכן בשו"ת ארץ צבי (סי' עה) במה שתמה ע"ד הח"ח דלהלן. [וכן משמע בלשון הר"ן דלהלן שביאר בגדר ההיתר בגווני דהוי בגדר 'הותרה' - דדין התוספת הוא כדין העיקר, והיינו שהוא כעין טפילות, דההיתר מתפשט על הכל. וכן יש אחרונים (הראוני בס' ציץ הקודש) שנקטו דהיכא שההיתר הוא רק מדין 'מתוך' שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך' ליכא היתירא דריבוי בשיעורין, כהא דלא אמרי' 'הואיל דהואיל'.

^{טז.} כ"כ הקוב"ש (ביצה אות מח) ואגר"מ (או"ח ח"ה סי' לה).

^{י.} כן מבואר בשיטת המשנ"ב, דכ' (שיח, יג) דבאהבת חסד (פ"ז נתיב החסד אות ב) הוכיח שהעיקר כשי' הר"ן דיש בריבוי בשיעורין איסור מה"ת, ושם האריך להוכיח מדין 'לצרכו ולצרכה' דאסור, והביא הסוגיא בפסחים (כה:): דבלא אפשר וקמכוין אסור, והיינו דהיכא דיש לו גם כוונת היתר וגם כוונת איסור הר"ז אסור, ועפ"ז הוכיח כשי' הר"ן (בשבת קו:): בדין נעילת דלת ביתו לצרכו כשיודע שיש שם צבי דחייב, דאע"ג שמכוין לנעול ביתו לצרכו מ"מ יש כאן גם כוונת איסור צידה, ודלא כשי' הרשב"א שמתיר לנעול את הדלת. והח"ח בספרו מחנה ישראל (פל"א בהגה"ה - בדפוסים הקודמים) ביאר דהרשב"א והר"ן אזלי' לשיטתם בדין ריבוי בשיעורין אם חייב מה"ת או מותר מה"ת [וצ"ב דהא בריבוי בשיעורין גם לרשב"א יש איסור מדרבנן עכ"פ ומ"ט שם מבוי' שלרשב"א מותר לכתחילה. וביאר הח"ח דשאני התם דאינו מרבה בטרחא. ויל"ע אם לפי"ז ייצא חידוש דגם בריבוי בשיעורין היכא דלא ירבה בטרחא יהיה מותר לכתחילה לפי הרשב"א וצ"ע].

ובל דברי הח"ח הנ"ל לכאן צע"ג במה שהשוה את ב' הסוגיות זל"ז, דבפשטות ב' דינים המה, דריבוי בשיעורין יסודו הוא מהטעמים שנת"ל והינו שייך כלל לסוגיא בפסחים. וכבר כ' הארץ צבי (סי' עה - לר' צבי אריה פרומר זצ"ל ר"מ בשיבת חכמי לובלין, התרצ"ט) ע"ד הח"ח: "ונטענענדיג מאד על גאון וצדיק כמוהו שבכל ספריו היקרים דבריו מסולאים בפז וכאן לא חש לקמחיה לכתוב דבר זר כזה" ע"ש.

^{יח.} הנה לפי הביאורים שנת"ל וכ"ה משמעות הגמ' והראשונים כל הקולא שברביבוי בשיעורין היינו דוקא כשעושה מעשה שהותר ומעשה איסור יחד, אך בעושה כמה איסורים גמורים בבת אחת לא אשכחן בזה קולא ויתחייב על כל איסור ואיסור בפנ"ע, אמנם באו"ש (פי"ח משבת ה"א) מבואר שלמד שגם ככה"ג שעובר על כמה איסורים יש קולא של ריבוי בשיעורין לענין שיתחייב רק כעובר על איסור א'.

שי' הרא"ה (בביצה והו"ד בריטב"א הנ"ל) דכל מה שהותר בביצה היינו משום שהתבשל משתבח כשיש הרבה חתיכות בשר, וכן בחבית מים שהכל הוי גוף א' ובכה"ג מותר לרבות בשיעורין, ומשמע לפי"ז דבלא"ה הוי איסור מה"ת, אך הפוסקים לא הזכירו שיטה זו.^י

ולהלכה כ' המשנ"ב (שיח, יג) דהעיקר כשי' הר"ן, ובמחנה ישראל (פל"א בהגה"ה) כ' שבשעת הדחק גדול יש לסמוך על שי' הרשב"א.

ג. בשו"ת הרא"ש (כד, ט ובתורא"ש בשם הסמ"ק בהג' על הסמ"ג צג, יג וכ"ה בטור סי' תרלח בשם תי' אחר בתוס') תי' דנפק"מ בטעמא דביזוי מצוה באומר איני בודל כל ביהש"מ דליכא איסור משום הוקצה למצותו, אך אסור משום ביזוי מצוה כיון דמשמש לו למצוה, והנפק"מ בטעמא דהוקצה למצותו היינו בנפלו [כתי' הנ"ל].

הוא בגדר 'דחוי'ה' וכיון שעיקר המלאכה אסורה אף התוספת נאסרת כמוהו מה"ת.^י ב' שנראה להם לחכמים דכיון שאמרה תורה "אך אשר יאכל לכל נפש" לא הוצרכה לשקול ולדקדק שלא יבשל אלא המצטרך בלבד, ומשו"ה ריבוי בשיעורא כל היכא דלא מפי'ש בטרחא שרי, משא"כ בשבת שהעיקר אסור אף תוספתו כמוהו מדאורייתא, ולא ניתן לידחות אצל חולה, ע"כ.

ובדרגת חומר האיסור מה"ת לד' הר"ן נחלקו האחרונים, דהמנח"ח (סוף מוסף השבת) דאין בזה חיוב סקילה אלא איסור דאורייתא, ובחת"ס (ביצה שם) כ' דהוא כאיסור חצי שיעור באיכות. ובאוה"ח (כי תשא לא, יד) כ' שיש בזה חיוב כרת אבל לא חיוב סקילה.^{כא} אמנם באו"ש (רפי"ח משבת) מבואר דהוי איסור מלאכה גמור וחייב חטאת.^{כב}

[ובגדר ההיתר] - היכא דהותר, יל"ד ע"פ הסברות שנת"ל בד' הרשב"א.

יט. וביאר הקוב"ש (ביצה אות מח) דבמלאכת שבת יש ב' חלקים, א. גוף המלאכה - כגון במבשל התוצאה שמתבשל, ב. מעשה המלאכה - העמדת הקדרה ע"ג האש, ו'הותר' נחשב שהמעשה מותר כאילו נעשה בחול, משא"כ ב'דחוי'ה' הוי מעשה איסור בעצמותו אלא שהאיסור נדחה, וכאשר יוצא מהמעשה תוצאת איסור הר"ז מלאכה האסורה מה"ת.

כ. הר"ן כ' "ועוד..." ויש מקום לפרש דאי"ז טעם נפרד אלא זה עוד 'ראיה' למה שכ' הר"ן דאו"נ ביו"ט הוי בגדר הותרה. אך י"ל דזה הסבר נפרד, והיינו דהטעם הא' ניחא' רק לשיטות הראשונים דגדר פיקו"נ בשבת הוא 'דחוי'ה', אך לפי שי' המהר"ם מרוטנבורג שהו' ברא"ש (יומא פ"ח סי' יד) דהוי בגדר 'הותרה' א"כ לא שייך החילוק הא', וע"כ י"ל כטעם הב' והיינו ביו"ט גילתה תורה דלא קפדינן על ריבוי בשיעורין.

כא. ועי' בחמדת ישראל (ח"ב סי' יז) שביאר הטעם דאי"ז מסור לידי אדם דזה תלוי בכוונת הלב אם נתכוין לצורך או לא, ורק כלפי שמיא גליא כוונתו, וע"ש שהאריך.

כב. וכן ציינו בהערות 'בשולי המנחה' (על המנח"ח שם) לאחרונים (מנחת סולת, שיירי מנחה, מנחת יצחק ח"ה לו, ו) שהוכיחו כן ממה שהר"ן הוכיח כשיטתו מספק הגמ' במנחות אם עדיף למעט בקצירה או בשיעור, ואם הריבוי בשיעור אסור דרבנן פשוט שעדיף למעט בקצירה שהוא מה"ת ולא בשיעור, ומהוכחה זו מוכח שריבוי בשיעורין הוי חיוב סקילה, דאל"כ ודאי שעדיף למעט בקצירה שיש בה חיוב סקילה.

כג. וע"ש בריטב"א שתמה ע"ז דמ"ל אם הכל גוף א' או ב' גופים, וכי יש הפרש בין מבשל חתיכה א' למבשל ב' חתיכות קטנות. וכן עי' באבנ"ז (או"ח סי' סט) שנקט שאם צריך להדליק נר לצורך חולה שיב"ס צריך להדליק נר קטן שידלק לקצת זמן ולא נר גדול שידלק הרבה זמן. אמנם האמרי בינה (או"ח סי' י) חלק ע"ז דמותר להדליק הנר הגדול עפ"ד הרא"ה הנ"ל [אמנם בגוונא זו יל"ד עוד ע"פ גדרי מלאכת מבעיר אם האיסור הוא ביצירת האש או בכלי הדבר הנשרף].

עובדין דחול'ד

הנה מצינו בהרבה מקומות במס' שבת וביצה שרבנן אסרו לעשות מעשים מסויימים משום דהוי 'עובדין דחול', וצ"ב מהו הגדר בזה. ומצינו ברמב"ם (שו"ת סי' שו - מהדו' בלאו) שכ' שלא כל דבר שהדרך לעשותו בחול אסור לעשותו בשבת משום עובדין דחול, דא"כ יהיה אסור לאכול ולהסב כדרך שאוכלים בחול, אלא זה דבר ברור הוא למבין שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה, ע"כ. ובעל התפא"י (בהקדמתו למס' שבת 'כלכלת השבת' בהתחלה, וכן בספרו הלכתא גבירתא סופ"ז דשבת) כ' דאשכחן בזה ג' אופנים [וע"ש שהביא דוגמאות לכל אופן]: א. בדומה קצת לא' מהל"ט מלאכות. [ואפי' דומה לדומה^כ]. ב. אפי' אינו דומה, אלא שיערו חז"ל ברוח קדשם שבקל יבא לידי מלאכה דאורייתא^ג. ג. בדבר שיש בו טירחא יתירתא.

והנה באיסור לטרוח בשבת, ידועים ד' הרמב"ן (אמור כג, כד, ועי' בריטב"א ר"ה לב: שהביא וביאר דבריו וכ' עלה 'וזה מרגלית שבידינו מרבינו הרמב"ן!') שיש בזה עיקר מה"ת בכלל המ"ע של "שבתון" דמשמע שיהא יום שבתה ומנוחה ולא יום טורח אפי' מדברים שאינם מלאכה^כ. וע"ע ברמב"ן (דרשות לר"ה) שכ' דזהו מדין 'כבוד' שבת ויו"ט, והעלה שזה עשה גמור מדאורייתא ואי"ז אסמכתא בעלמא [אמנם בפירושו עה"ת נסתפק בזה], והריטב"א (שם) ביאר דהציווי מה"ת הוא שלא לעשות השבת כחול - דרך כלל, ורבנן אסרו ב'דרך פרט' על הרבה מעשים דכי עביד ליה וזהיר באיך לא הוי שבת כחול נוכ' דלפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה]. וכע"ז כ' החת"ס (ביצה לו:): דהמ"ע דאורייתא היא ביגיעה במשאות גדולות ועמל כל היום מבלי מצוא נופש, וחז"ל סמכו ע"ז לאסור גם כל המביא לידי יגיעה כגון טלטולים וטורח קצת וכדו'^{כח}.

כד. על ענין זה חובר ספר שלם בשם 'עובדין דחול' (מהר"ר צוריאלי אוהיון שליט"א, אלעד תשע"ד) שהקיף הסוגיות מכל הצדדים ונסתייעתי בו ויעו"ש במה שהרחיב בכל זה.

כה. וצ"ל דל"ח גזירה לגזירה, דהאיסור הוא מחמת הדמיון הקטן שיש בו עצמו למלאכה.

כו. ב' אופנים אלו הם משום חשש מלאכה, אלא שיש להבין טעם האיסור בתרי אנפי. א. שעצם מה שעושה זאת בדרך חול הר"ז יכול להביאו לידי מלאכה, כיון שבחול עושים פעולה זו עם מלאכה (כ"כ הגרשז"א זצ"ל בס' מאור השבת ח"א פניני המאור מכתב ב, ב מאורי אש ח"א פ"ב ג, ד, ובשלחן שלמה שו, טז ושח, פז, וכ"מ בחפץ ה' לבעל האוה"ח שבת קמג:). ב. דבעצם המעשה שייך לגזור שמא יבא לידי מלאכה, והא דהוי דרך חול זה כהיכי תימצוי שע"ז ישכח שהיום שבת וממילא יבא לידי עשיית המלאכה מחמת עצם המעשה. (ע"פ מאירי עירובין קד. ומחצית השקל שלה, א).

כז. וז"ל מתו"ד "...לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם הייתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומרים על החמורים, ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ב"ט ויהיה השוק מלא לכלי מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשולחנים על שלנם והזהובים לפניהם, והיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצ"ב והותרים הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שבתה ומנוחה לא יום טורח, וזהו פירוש טוב ויפה"...

כח. ובענין אם יש ללמוד ולחדש איסורים משום טרחה מדעתנו - יעויין בביאור^ל (שטו, ה סוד"ה לכתחילה) שנראה שלמד שאפשר, אך החזו"א (נב, י) השיג ע"ז דאין מדמין דברי סופרים זה לזה, וכ"כ בערוה"ש

מיוחד לשבת וי"ח דסגי לייחד הכלי לשבת
אע"פ שאינו ניכר בצורתו].

בחדרי חדרים - יל"ע אם גדר עובדין דחול
הוא מצד דנראה כלפי אחרים או
כלפי עצמו. ואפי' את"ל דהוא כלפי אחרים
האם שייך בזה הדין דכל מקום שגזרו חכמים
משום מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור,
ומצינו בזה סתירות. ומה שנראה בזה הוא,
דבמה שאסור משום סרך מלאכה אסור אפי'
בחדרי חדרים, ומה שהוא משום הזילותא
לשבת יש לדון בכל מקרה לגופו עד כמה יש
זילותא לשבת.

לצורך מצוה - מותר, והפמ"ג (שו, טז בא"א,
וכן האריך לייסד בשו"ת מחזה
אליהו סי' עב) כ' דהנ"מ בעובדין דחול
דמשום טרחה או זילותא לשבת, אך היכא
דאיכא משום סרך מלאכה אסור אף בצורך
מצוה [כשאר איסורין דרבנן שלא הותרו
לצורך מצוה]. והחת"ס (ביצה כט:) חידש
עוד דכל מה שמותר לצורך מצוה הנ"מ
במצוה שאין בה הנאת הגוף, אך אם יש בה
הנאת הגוף אסור דחיישי' שמא יכוין גם
להנאת עצמו, וי"ח.

אמנם מצינו עוד סוג ד' של עובדין
דחול"ט - מעשים שהדרך לעשותן
בחול וכשעושה בשבת יש בזה משום זילותא
לשבת, ואסרום חז"ל אע"ג דלית בהו סרך
מלאכה או טרחה.

והנה התפא"י כ' שהעובר על (ג') האופנים
של עובדין דחול חייב מכת מרדות
מדרבנן, וזה עפ"ד הרמב"ם (פ"א משבת
ה"ג), אך הפמ"ג (שו, טז בא"א) דייק מלשון
הרמב"ם דהיינו דוקא באיסורין של דברי
סופרים שענינם להרחקה מן המלאכה דהוי
חיזוק לדברי תורה אך לא בשאר איסורין,
ולפי"ז בעובדין דחול דמשום טרחה או
זילותא לשבת לא ילקה.

וישנם הרבה נידונים בענין זה, והרחיב בזה
בס' הנפלא 'עובדין דחול' בראיות
מש"ס ופוסקים ואכתוב בקצרה העולה
מהדברים ויעי"ש.

שינוי - מותר. והיינו בכל מקרה לגופו שעי"ז
יש שינוי מהעובדין דחול - או
בצורת הפעולה או בכלי שבו משתמש. ולכן
בדברים שהעובדין דחול הוא מחמת הכלי
אפשר גם לייחד כלי שיהיה ניכר שהוא

(שלג, ד) וציץ אליעזר (ח"ב סי' לו - ושם הביא משו"ת לב חיים ח"ג סי' סה להגר"ח פלאגי שכ' מדעתו
לאסור משום טרחה, והשיג ע"ז).

כט. ועי' בשו"ת חיים ברצונו (אור"ח סי' יב, להגר"ר משה חיים גרינפלד הי"ד) שהאריך בסוגיא זו, וכ' על דברי
התפא"י שלענ"ד יש עוד סוגים אחרים מלבד מהג' הנ"ל, והם: א. מה שגזרו חז"ל לשנות במלבושים
בדיבור בטלול ובהילוך. ב. דברים שאסרו משום מראית העין. ג. דברים שאסרו משום חכמה ואינם מלאכה,
ע"ש שהאריך לסדר דרגות חומרי האיסורים.

ל. האחרונים שכ"כ: שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קיט) - ושם נקט שהוא מדאורייתא ונלמד מ"ולקדוש
ה' מכבוד" שמסיים בזה הפס' "כי פי ה' דיבר" [ועי' פמ"ג (פתיח"כ לאור"ח ח"א המדרגה הרביעית אות יט)
שהביא מחלו' הפוסקים אם כבוד השבת הוא מה"ת או מדרבנן]. והק' א"כ מ"ט מותר כשעושה בשינוי, ותי'
דכיון שדבר זה שא"א לשנות איננו שכיח ומצוי רק לעיתים רחוקות ליחיד בזה לא ניכר ונראה שום זילותא
ליו"ט, אבל שאר עובדין דחול שאינם לצורך אוכל נפש אסור מה"ת, ע"כ. וכ"כ בקצות השלחן (ח"ח עמ'
קב בבדי השלחן - להגר"ח נאה) שו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' רכא) אגרות משה (אור"ח ח"ד סי' ס) שו"ת
באר משה (ח"א סי' לב - להגר"ר משה שטרן).

לצורך גדול - בט"ז (שיג, י הו"ד במשנ"ב שם, טו) מבואר שאסור וכמו"כ במקום הפסד מבואר במשנ"ב (שלג, י - יא) שאסור. [אלא שע"י גוי מותר], ועי' במחזה אליהו (שם) שר"ל עפ"ד הפמ"ג הנ"ל דהיכא דליכא סרך מלאכה מותר.

לצורך רבים - בב"ח (ר"ס שלג ושו"ת סי' קמו) מבואר שאסור, וק' מביצה (כה:): שמבואר שמותר, וי"ל עפ"ד כמה ראשונים שרק לצורך ת"ת דרבים שרי אך לא לשאר צרכים, אמנם בתוס' (שם) מבואר בשאר צרכים מותר וכ"כ הפוסקים דכל צרכי רבים הוי כצורך מצוה.

ויל"ד בעוד נידונים: במקום צער, במקום צער בע"ח, בבין השמשות, במוצ"ש קודם הבהלה, פסיק רישיה בעובדין דחול, גרמא, הערמה, האם כלי שמיוחד לשימוש עובדין דחול חשיב כלי שמלאכתו לאיסור, אמירה לעכו"ם, ואכמ"ל.

מוקצה לחצי שבת [ומיגו דאתקצאי כו']

א"י בביצה (כו:): בעי מיניה הלל מרבא יש מוקצה לחצי שבת או אין מוקצה לחצי שבת, ומוקמינן לה בדאחזי בבין השמשות והדר אחזי והדר אחזי, והגמ' מסיקה דבגמרו בידי אדם לא קמבעיא לן דודאי לא הוי מוקצה, כי קא מבע"ל בגמרו בידי שמים, והספק לא נפשט.

ולחלבה נפסק (עי' רא"ש ושא"ר וכן שו"ע שי, ד) דאין מוקצה לחצי שבת, והטעם משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל (וע"ע ביש"ש שם) שבגמ' משמע דכן ההלכה. והמאירי כ' בשם הרבה מפרשים דאזלי' לחומרא [ויל"ד בזה ע"פ מש"כ בענין 'ספק מוקצה'].

בביאור הספק יל"ב ע"פ עיקר הדין דאמרי' 'מיגו דאתקצאי בין השמשות אתקצאי לכוליה יומיה', דברש"י (שם) פי' דבעינן הכנה מבעוד יום כדכתיב "ביום השישי והכינו את אשר יביאו" וכשלא היה ראוי בבין השמשות לא היה מוכן (וכ"כ הריטב"א סוכה מו.), ולפי"ז א"ש הצד דאין מוקצה לח"ש שהרי הוא היה מוכן בביהש"מ. ובצד דיש מוקצה לח"ש ביאר האפיק"י (ח"ב סי' יט) דכיון שנאסר באמצע השבת בטלה הכנתו, וכשחזר והוכן הויה הכנה חדשה שלא היתה בביהש"מ.

אך ברש"י (ביצה ב. ול:): משמע שיסוד דין מיגו דאתקצאי כו' ענינו הוא מצד אומדן דעת האדם שמקצה את החפץ לכל השבת, ולפי"ז אפ"ל דבאופן שהיה ראוי בביהש"מ והדר אחזי הגמ' מסתפקת באומדן דעתו אם כוונתו לאסור את החפץ לכל השבת או רק לזמן שנדחה. ובקוב"ש (ביצה אות יח) ביאר שהגמ' מסתפקת בעצם גדר חלות חיוב השביתה, אם היא חלה רק בשעת קידוש היום לכל השבת אך באמצע השבת לא חל חיוב חדש ולא אומרים מיגו דאתקצאי כו', או"ד החיוב מתחדש בכל רגע ורגע וממילא שייך מיגו דאתקצאי גם מאמצע היום. והנה בתוס' (שבת מג. ד"ה בעודן, מד: ד"ה יש וביצה שם) נחלקו התירוצים אם הספק אם יש מוקצה לח"ש הוא בכל דין המוקצה, או דכל הנידון הוא רק לענין אכילת המוקצה אך לענין טלטול המוקצה פשיטא דאין מוקצה לח"ש, ויל"ב הנידון ע"פ המהלכים הנ"ל [לפמש"כ האחרונים דרק האיסור אכילה הוא מדין "והכינו" משא"כ הטלטול אינו מדין "והכינו"], ודו"ק.

והנה הפוסקים האריכו לדון בדין טלטול האיזמל דמילה [שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס] לאחר המילה (או"ח סי' שלא

בענין גמרו בידי אדם - מבואר בגמ' דבגמרו בידי אדם פשיטא דאין מוקצה לחצי שבת, דהא סתם קדרות בעלמא בין השמשות ורתחות הן ולאורתא אכלינן מינייהו. ופירש"י ושאר דהיינו טעמא משום דלא מקצה דעתו בכה"ג. ומבואר בראשונים שנחלקו אם זה נידון בדין מיגו דאתקצאי כו' דבכה"ג לא אמרינן הכי וברגע שפקעה סיבת המוקצה הר"ז מותר אך בשעה שקיימת סיבת ההקצאה הר"ז מוקצה^{לא}, או"ד זה נידון בהל' מוקצה שאינו מוקצה כלל.^{לב}

ועוד נחלקו הראשונים אי בעינן שיהיה בידו לתקנו ממש^{לב}, או"ד העיקר שודאי יהיה נגמר ואפי' אם יגמר מאלויל^{לד}.

הוקצה למצותו

הנה אשכחן בכמה דוכתי בש"ס שיש דין מוקצה על חפץ שמיוחד לקיים בו מצוה, - סוכה ונוי סוכה (שבת כב. מה. ביצה ל: סוכה מו:), ד' המינים (סוכה לז: ומו:). ושמן שבנר שבת (שבת מה.).

ויו"ד סי' רסו), דהמהרש"ל (יש"ש בביצה ובשו"ת סי' מ) ס"ל דמותר לטלטלו כיון שבבין השמשות היה מוכן שישתמשו בו למילה אינו חוזר להיות מוקצה אף לאחר שמל כיון דאין מוקצה לחצי שבת. המג"א חולק ע"ז דהא דקיי"ל דאין מוקצה לח"ש היינו דוקא כשהיה מותר ונאסר והותר. משא"כ כאן אחרי המילה הרי הסכין חוזר למצב שהוא מוקצה מחמת חס"כ, והוי כפירות שהיו ראויים בביהש"מ ועכשיו אינם ראויים דאסור לטלטלם. אך במהרש"ל מבואר שיש חילוק בין סכין שיש עליו תורת כלי שאינו נעשה מוקצה באמצע השבת אם היה מוכן בביהש"מ, לבין היכא שנעשה מוקצה מחמת גופו שנאסר אפי' באמצע השבת (וכן עי' בנובי"ת יו"ד סי' קסד).

הגר"א חולק מטעם אחר דסכין של מילה באמת מוקצה הוא אלא שמותר לצורך המילה [וצ"ב דהא סו"ס כיון שמותר ממילא אינו מוקצה מחמת החסרון כיס, ואולי זה תלוי אם היתר מילה בשבת נחשב הותרה דחוויה ויל"ע].

לא. עי' תוס' (שבת מג. ד"ה בעודן, מד: ד"ה יש וביצה כז.), ויל"ע אם יש לחלק בין בסיס לדבר האסור לשאר מוקצה [ותליא בגדרי בסיס ודו"ק].

לב. כ"מ מלש' רש"י שפי' דלא מקצה ליה מדעתיה, וכ"כ בשו"ע הרב (שכח, ו) וציין לרש"י וכן לרי"ז. וכן הוכיח החזו"א (מא, טז) מקדירות ורתחות דדואי מותר לטלטלן [כן מוכח בכל הל' שהיה וחזרה וכן ממעשים בכל יום] וכן משמע מתוס' בחולין (טו:). שכ' שהשמיט לחולה והברי' ל"ה מוקצה כיון שרגילות שחזור לחליו הוי כגמרו בידי אדם, ומדהתירו גם לפי שחזר לחליו מבואר שגם בזמן שאינו ראוי ל"ה מוקצה.

והנה המשנ"ב (שח, סג) פוסק שבגד שהיה לח ע"מ להטפח אסור לטלטלו כל השבת דמיגו דאתקצאי כו'. והק' האחרונים (מנחת יצחק ח"א סי' פא, מנחת שלמה סי' י' ושבח"ל ח"א סי' סב) בדפשוטות איירי אף בגוונא שיתבייש מאליו וא"כ אמאי הוי מוקצה. ולפי הך גיסא דנת' שבגמרו בידי אדם נתחדש דל"ה מוקצה כלל אף בזמן שעדיין אינו ראוי, א"כ י"ל דהיכא שיהיה אסור בביהש"מ לא יחני מה שגמרו בידי אדם ויהיה אסור במיגו דאתקצאי כו', וא"כ בכה"ג של בגד רטוב הרי סיבת ההקצאה היא מחמת הגזירה שמא יסחוט ולכן פסק המשנ"ב לאסור (ועי' קוב"ש ביצה אות ו).

לג. כ"ה פשוטות לש' רש"י והשיטמ"ק (ביצה שם).

לד. עי' מאירי כל בו (סי' נח) ארחות חיים (הל' יו"ט אות יט). וכן עי' במנחת"ש (שם), ובחמד משה (שי, ב) והלבושי שרד (סק"ד) כ' גם בדעת רש"י דלאו דוקא נקט דהוי בידו אלא העיקר שודאי יגמר היום.

והק' הראשונים שדין מוקצה הוא מדרבנן, והרי בסוכה (ט.) ובביצה (ל:) מבואר דילפינן מקרא דעצי סוכה אסורין כל ז' דכתיב "חג הסוכות שבעת ימים לה" - כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל ש"ש על הסוכה, והך קרא הוא דרשא גמורה לה. [ובאמת הר"ש (על התור"כ אמור יב, ג) כ' דהאיסור הוא רק מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ולפי"ז לק"מ]. ומצינו בזה כמה שיטות בראשונים:

ש"י ר"ת (בתוס' שבת כב. סוכה ט.) וביצה ל:) דהדין דחל ש"ש על הסוכה היינו רק בהכשר סוכה, אך היותר על הכשר סוכה אינו נאסר מדאורי' אלא מדרבנן מדין מוקצה [וביאר הר"ן דאזלי' לפי סדר בניית הסוכה, וכ' שאם בנה הכל בסתמא יחד הכל נאסר מדאורי'].

ש"י הר"י [דלא כחילוק ר"ת, ויל"פ דס"ל דליכא חילוק בין הכשר הסוכה, ליתר על הכשר הסוכה אלא הכל אסור מה"ת - כ"כ המג"א ר"ס תרלח), ואפ"ל לאידך גיסא ועזי"ל דס"ל שהיתר על הכשר הסוכה מותר אפי' מדרבנן (כשי' הר"ן והשו"ע שם ע"פ ביאורו"ל). אלא] דכאשר הסוכה קיימת יש איסור מדאורי', אך כשנפלה הסוכה פקעה קדושתה ואסור רק מדרבנן מדין מוקצה.

ש"י הרמב"ם [ע"פ הט"ז] - הנה הרמב"ם (פ"ו

מסוכה ה"ו) כ' דעצי סוכה אסורין כל ח' ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך, והרא"ש (סוכה פ"א סי' יג) הבין בכוונתו שגם הדפנות אסורין מה"ת (וכ"מ בתוס' - עי' מהרש"א סוכה ט.), ולכן הק' ע"ז, וחלק דרק הסכך אסור מה"ת אבל הדפנות משרי שרי, ונחלקו הפוסקים בכוונת הרא"ש אם בדפנות אין איסור כלל (כ"מ בטור וב"י), או דרק מה"ת מותר אך מדרבנן אסור (כ"כ הט"ז). והט"ז כ' דאף בד' הרמב"ם י"ל דס"ל דהסכך אסור מה"ת והדפנות מדרבנן, ובזה מיושבת קו' הראשונים הנ"ל מסתירת הסוגיות.

ובגוף הנידון אם האיסור מה"ת הוא רק בסכך או גם בדפנות, ביאר הגר"ח (פ"ו מסוכה הט"ו) דזה תליא אם האיסור דילפי' מקרא הוא על החפצא דסוכה לענין הכשר ופסול, דבזה קיי"ל דרק הסכך נחשב סוכה, או שהאיסור הוא על כל מה שמתקיים בו מצות סוכה, דהדין מצוה שבה הוא שאוסר ליהנות ממנה, ולכן הדפנות נאסרים כיון שבלעדיהם אינו מקיים מצות סוכה.

ש"י הרמב"ן (שבת מה.) דמה"ת ילפי' לאסור עצי סוכה כל ז', ובכלל זה גם היותר מהכשר סוכה ואפי' בנפלה, וטעמא דמוקצה איצטריך כדי לאסור גם ביום הח'.

לה. ועי' בערוה"ש שיש כמה נפ"מ אם האיסור מה"ת או מדרבנן, א. אם יש למחות בקטן או גוי שנוטל מהם. ב. אם מהני תנאי. ג. אם הותרה לחולה שאין בו סכנה בטלטול מן הצד. לו. וכ"כ השו"ע (ר"ס תרלח), והגר"א בביאורו כ' דהמקור הוא מהא דילפי' מחגיגה, והתם קיי"ל (חגיגה ח:) דאפשר להפריש י' בהמות לחגיגתו, אך אם כבר הקריב אינו יכול להביא חגיגה אחרת - [לריו"ח, אך לר"ל אפשר].

ובהעמק שאלה (שלח שאילתא קכו, ב) חידש שלפי ר"ת אם בנה ד' דפנות ליכא איסור מה"ת כלל ואפי' על ההכשר סוכה משום דכל שאינו בזה אחר זה אפי' בבית אחת אינו. ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ז נח, ח) שכ' דזה לא ניתן להיאמר, דהך כללא שייך רק היכא דב' החלויות אינן יכולות לחול כא', אך בסוכה ודאי דאפשר לעשות סוכה של ד' דפנות ויחול על הכל איסור עצי סוכה ואין חלק א' מפריע לשני לחול עליו

תמרים סוכה שם נתקשה מנ"ל הא), אך יש שכ' דרך ד' המינים ילפי' מסוכה ולא שאר מצוות (ערול"נ שם, וע"ש שבי' דילפי' מבמה הצד מחגיגה וסוכה. ועצם הדברים מצינו גם ברא"ה ושיטמ"ק ביצה ל': ושם כ' דאתרוג ולולב דינם כסוכה דבחדא פרשתא כתיבי וילפי' מהדדי, וכתוב נמי בכולהו (שבעת ימים).

בטעמא דביזוי מצוה - עוד הק' הראשונים דבגמ' בשבת (כב.) מבואר דטעם האיסור בנוי סוכה הוא מדין 'ביזוי מצוה', ומאידך מבואר (שם מה. וביצה ל':) מבואר דהטעם הוא מדין מוקצה למצותו. וגם בזה מצינו כמה שיטות בראשונים ליישב דאיצטריך לתרוייהו:

א. תוס' (שבת כב.) תי' דמשום מוקצה למצותו אין לאסור אלא ביו"ט ולא בחוה"מ, ומשום ביזוי מצוה אין לאסור אלא כשהם תלויים בסוכה ולא בשנפלו"ה.

אך שי' תוס' דבנפלה לא שייך האיסור דחל ש"ש על הסוכה היכא דנפלה, ויל"ב דתוס' אזלי לשיטתם (שבת כב. ד"ה אבוהון) דיסוד האיסור מה"ת הוא בשימושים שיש בהם ביטול המצוה^ל, ולכן כל זה שייך דוקא כשהסוכה קיימת ולא כשנפלה, אך הרמב"ן ס"ל דגדר האיסור הוא שחל על הסוכה קדושה כחגיגה ולכן האיסור נמשך גם אחר שנפלה.

בשאר מצוות - הנה בפשטות דין זה דילפי' דחל ש"ש על עצי סוכה הוא גזיה"כ מסויימת בסוכה ואי"ז שייך בשאר מצוות (וכן עי' רמב"ן שבת מה. ר"ן ביצה ל': שו"ת הרשב"א ח"א סי' קסט). אמנם מצינו ברש"י (סוכה לז':) דס"ל דילפי' מסוכה לשאר מצוות [רש"י קאי לענין הדס] שחל עליהם ש"ש ונאסרים בשימוש מה"ת (עי' פמ"ג יו"ד סי' קח שפ"ד סקכ"ז ושו"ת בית אפרים או"ח סי' נט, וע"ע אבנ"ז או"ח לד, יח שדייק כך גם מתוס' שבת כב., ובכפות

האיסור, ור"ת לא קאמר אלא רק דאין מוכרח לאסור כל הסוכה במקום שהאיסור היה יכול לחול על הכשר סוכה בלבד.

לז. וכפ"ה ט"ז (תרלח, ג והו"ד במשנ"ב), ועפ"ז כ' דמותר להיסמך על הסוכה או להניח עליה שום דבר כיון שעדיין קדושה עליה. וע"ש שביאר דהילפותא מחגיגה אינה שכל הדינים שיש בחגיגה יהיו בסוכה, דא"כ נימא שיהיה בסוכה קדושת הגוף [ויתחייב במעילה ופדיון וכו'], אלא ע"כ דה"ק קרא ח"ג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" שתהא קדושת הסוכה לזמן זה כמו חג ולא תטול להנאתך שום דבר לבטל ממנה קדושה שלה - בזה דווקא שוים ולא לדבר אחר, ע"ש.

והנה העונג יו"ט (או"ח סי' מט) תמה היאך מותר לישוב בסוכה בזמן שיורדים גשמים [כדמשמע בגמ' בסוכה וברמ"א (תרלט, ז) דזה רק סימן קללה והיושב שם נקרא הדיוט ואינו מקבל שכר] והא איכא בזה איסור הנאה מה"ת. וע"ש שהביא את ד' התוס' בשבת (כב.) הנ"ל שכ' שהאיסור הוא רק בשימוש של ביטול המצוה, אך דחה דתוס' כ' כן רק בדרך דחייה ולא לקושטא דמילתא ע"ש [ולא הזכיר מדברי הט"ז הנ"ל שפסק כן]. וע"ש במה שחישבן ע"פ שיטות הראשונים אם מהני תנאי בעצי סוכה דנימא ה"נ דהוי כהתנה ע"ד כן, ועוד תי' ע"פ הגמ' ביומא (טט.) וקידושין (נד.) דבגדי כהונה ניתנו ליהנות בהן לפי שלא נתנה תורה למלאכי השרת שלא ישהה רגע א' משהתחילו הגשמים לירד וע"ש עוד במה שדן כיצד מותר לנשים לישוב בסוכה ואכמ"ל. אך לפי דברי הט"ז הנ"ל דפסק דליכא איסור אלא בביטול המצוה לק"מ. [ולגוף הק' תירצו עוד עפ"ד הגר"א (תרלט, כה) דכשיורדים גשמים אין שם סוכה עליה].

וע"ע בענין זה: שפ"א (סוכה לז':) אבנ"ז (או"ח לד, יח) שבט הלוי (ח"ז סי' נח).

לח. ולפי"ז יוצא לכאור' דבנפלו בחוה"מ מותר ממנ"פ, וכ"כ בהג"א אשר"י ומהרש"א שם, אך בשו"ע () מבואר שגם בכה"ג אסור, וכ' בבאור הגר"א דכ"כ בשו"ת הרא"ש (כד, ט וכו"ה בתורא"ש שבת שם), ושם מבואר

ב. הרמב"ן (שבת מה.) כ' דכל ענין
הוקצה למצותו שייך רק אחרי דשייך
הטעם דביזוי מצוה, דרק משו"ה החפץ
מיוחד רק למצוה ולא לשאר תשמישים,
והא דלא סגי בטעמא דביזוי מצוה היינו
משום דע"י דהוקצה למצותו אסור גם
בנפלו וביו"ט אחרון.



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

בענין "סופגניות חלביות" והמסתעף

לאכלה עם הבשר, ואם לש כל הפת אסורה אפילו לאכלה לבדו, עכ"ד. וה"ה לענין לישת פת עם שומן בשרי, וכך מבואר מדברי הגמ' וש"ע שם שכתב "אין אופן פת בתנור שטחו באליה", וכן מדברי הרמ"א שם שכתב שמותר ללוש בשומן של בשר לכבוד שבת רק משום שהוא דבר מועט, שבאופן זה לא גזרו, ומכאן רואים שאפילו שלא כתב בשר להדיא בגמ' שם, מ"מ הרי הוא דבר פשוט שיש עליו אותו גזירה וכמו שכתב הפוסקים, עי' בערוך השלחן ריש (סימן צ"ז).

טעם הגזירה

(ב) והאיסור המיוחד בפת הוא מחמת שרגילין לאכלו עם בשר, וכמ"ש בגמ' שם, וכן כתב הש"ך (ס"ק ב') דרגילות לאכול פת עם כל מיני אוכלין. ויש לעיין האם הגזירה הוא כעין אזהרה לכתחילה שלא יבוא לידי מכשול, או שהוא דין איסור בעצם שאפילו בדיעבד אסור. ומלשון השו"ע נראה שאין זה דין של "זהירות לכתחילה", אלא אף בדיעבד אסור חכמים הפת באכילה מחשש שמא יאכלנה עם בשר, ואפילו לבדו אסור. וראה בחכמת אדם (כלל נ' דין ג').

(ג) ועוד יש לחקור, האם האיסור לאכול עיסה שנלושה בחלב הוא מדין קנס, שקנסוהו חז"ל במי שעבר ולש או אפה פת חלבי באכילה, או משום גזירה שמא ישכח ויגיע לידי מכשול לאכול את הפת עם מין השני. וישנם בזה כמה נפק"מ, ואחד מהם הוא אם גזרינן אפיית פת חלבי בשוגג אטו

יש לברר אם מותר להכין סופגניות חלביות. והנה ידידי הגאון האדיר רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א מח"ס אוהל יעקב, וש"ס חשובים, כתב לי באורך, וזה לשונו: לכבוד ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א במח"ס יקרים ונצרכים "גם אני אודך", "פרדס יוסף החדש" על המועדים וש"ס, באתי כאן להוסיף דבר בעניני חנוכה לספר היקר פרדס יוסף החדש על חנוכה שהוא ספר נצרך לכל לומדי ומורי הוראה. שהנה ראיתי בספר היקר והנצרך פרדס יוסף החדש על חנוכה שציינתם למקור המנהג באכילת סופגניות בחנוכה, והסתפקתי לפי מה דאיתא בשו"ע יורה דעה (סימן צ"ז סעיף א') שאסור ללוש עיסה עם חלב, יש לעיין לפי זה האם מותר להכין סופגניות חלביות.

תשובה: נראה שמותר לאפות "סופגניות חלביות" בביתו, והעושה שינוי בסופגניה מה טוב. מיהו חנות העושה סופגניות כאלו על מנת למכרם צריך להודיע להקונים או לעשות היכר ולהניח שלט שידעו שהוא חלבי וכמו שנבאר בסמוך באריכות את מקור הדין וצדדי ההיתר.

איסור ללוש עיסה בחלב (לעשות פת חלבי)

(א) איתא במסכת פסחים (דף ל'). "אין לשין את העיסה בחלב, אם לש כל הפת כולה אסורה, מפני הרגל עבירה". וכדברי הגמ' נפסק בשו"ע להלכה ביורה דעה (סימן צ"ז סעיף א') אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא

בשמים אפילו עבור בשרי עד שיגעילנה שמא יבוא לאכול בחלב, וגם בדיעבד אסור דומיא דפת חלבית.

(ח) ובביאור דברי הט"ז עי' מה שכתב בחוות דעת ביאורים (ס"ק א') שכוונתו לאסור אפילו לתבלין מועטין משום שכלי המוחזק כפרווה אם נעשה בשרי נאסר להשתמש בו כל עוד שלא ייחדו וסימנו לבשר שמא ישכחו שנעשה בשרי ויחשבוהו כפרווה כפי שהיה מתחילה, והוסיף שם שדוקא אם המדוכה דך תבלין חריפים כדי שהמדוכה תבליע בליעות משובחות, עי' שם.

(ט) ומדברי הט"ז נראה שגזירת חז"ל לאו דוקא בפת וכלשון הגמ' וש"ע, אלא בכל מאכל פרווה יש חשש שמא ישכח ויאכל עם מין השני, וכן כלי שאדם רגיל להשתמש בו לפרווה חריף אם נעשה בשרי באופן שאינו ניכר נאסר לגמרי. [ולכאורה יש לעיין בזה משום שיש הרבה מאכלים שלא רגילים לאכול אותם עם שאר מאכלים אלא לבדם וממילא אין חשש שישכחו אם יעשו אותם חלבי או בשרי. ולא מצאנו שאסור לעשות תבשיל פרווה לפעמים עם חלב ולפעמים עם בשר, וצ"ע. ובאמת כן הוא סברת המתירים לענין מזונות ושאר מאכלים, וכמו שנבאר בסמוך באריכות].

(י) אמנם רבים חלקו על דברי הט"ז, וראה במנחת יעקב (כלל ס' ס"ק ג') שהקשה על דברי הט"ז מדוע בצנן שנחתך בסכין בשרי אסרין לאכול את הצנן עם חלב, אבל אין אוסרים אותו לגמרי מחשש שמא יבוא לאכלו עם חלב, וה"ה בתבלין שנדוכו במדוכה בשרית מדוע אין אוסרים אותו אלא עם חלב אבל לא עם בשר או שאר מאכל פרווה. וע"כ צ"ל שלא גזרו אלא בפת ועיסה משום שעל הלחם יחיה האדם ולכן בפת יש חשש שישכח ויטעה, משא"כ שאר מאכלים

מזיד, דאם נאמר שהוא מדין קנס, א"כ לא קנסו שוגג אטו מזיד באיסור דרבנן, משא"כ אם הגזירה הוא משום חשש שכחה שיבוא לידי תקלה, א"כ יש לאסור אפילו אם לש בשוגג, ולפי זה אם אפו פת חלבי אפילו בשוגג, קיים האיסור על הפת. ואכן כן הסיק הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א'), ולפי זה נראה דה"ה במקרה שנפל חלב בטעות לתוך העיסה הכל אסור באכילה. (ועי' בנחלת צבי משכ"ב).

(י) אך יש מהאחרונים שכתבו לחלק, שרק בלש הפת בשוגג, אסור, משא"כ בנפל חלב בטעות שלא נאסרה הפת, וצ"ל לדבריהם שאמנם עיקר הגזירה הוא לחוש שמא יאכל הפת השני בחלב, אבל לא גזרו כן אלא כשהיתה עשיית הפת באיסור, ולא כשנפל מאליו דהוי כמו אונס.

(יא) ואע"פ שלדברי הפמ"ג שם צידד לומר שיש איסור אפילו אם נתערב חלב על ידי אונס כגון שנשפך וכדומה, מ"מ כו"ע מודה שעיקר הגזירה היא שמא יבוא לאכלו עם מין השני, וכדברי השו"ע ונו"כ. ולכאורה דוקא כשלוש במתכוין עיסה עם חלב חל איסור אפילו בשוגג וכגון שלא ידע מהאיסור, משא"כ אם נפל חלב לתוכו אין כאן אפילו מעשה שיחול הגזירה עליו וכמ"ש לעיל.

האם גזרו בשאר מאכלים

(ו) והנה יש להסתפק האם הגזירה הנ"ל דוקא כשעבר ולש או אפה פת בחלב או בשר, או אפילו בשאר מאכלים, אם הכינו אותם עם חלב או בשר ג"כ גזרו שאין לעשות מאכל שהוא בדרך כלל פרווה לחלבי או בשרי שמא תאכלו עם מין השני.

(ז) הט"ז (סימן צ"ז ס"ק א') כתב שמדוכה של בשמים שהיא פרווה שפעם אחת דכו בה שום עם שומן אווז, אסור לדרך בה עוד

לגזור גזירות אחריה. והביאו את דבריו בפרי חדש (ס"ק א'), מנחת יעקב (כלל ס' ס"ק ג') ערוך השלחן (סעיף ז') ובכף החיים (ס"ק ט"ו) ועוד.

יד) ולמדנו לפי דברי כל האחרונים הנ"ל שני דברים, ראשית שבמיני מאפה שדרך לאכלם יחד עם מאכלים אחרים יש בהם האיסור שלא ללוש אותם בחלב או בבשר, אבל מאידך מיני מאפה שאין רגילות לאכלם עם מאכלים אחרים אין בהם איסור.

טו) ולפי שיטתם מותר להכין סופגניות חלביות לדברי המהרי"ט ועוד אחרונים כיון שרגילין תמיד לאוכלם לבד ולא עם שאר מאכלים אלא בתור קינוח או חטיף בלבד.

טז) אמנם דעת היד יהודה, וכן ראיתי (שו"ת וישמע משה) שמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל החמיר בזה שאין לעשות עוגות חלביות אלא אם ישים עליהם פתק שזה חלבי או שיעשה שינוי צורה בגוף העוגה, שמא יבוא לאכלם בתוך שש שעות, אלא שכאמור מדברי הפוסקים נראה שאין חוששים לזה, [אכן, עוגה בשרית לכאורה צריך היכר כיון שכן רגילים לאכול עוגה יחד עם קפה חלבי].

ההיתרים לעשות פת חלבי

יז) איתא בגמ' במסכת פסחים (דף ל"ו). דשרי ללוש פת בחלב כעין תורא, ופירוש רש"י שהיינו מעט כמו עין של שור דאכיל ליה מיד בבת אחת ולא משהי ליה לינשי שנילוש בחלב, וכן כתב רבינו חננאל.

יח) והרי"ף והרמב"ם והרשב"א פירשו שכוונת הגמ' כעין תורא היינו דמיירי בעושה צורה מיוחדת כעין השור דהרואה יודע ששינו צורתו להיכרא וישאל ויאמרו לו. וכתב בהגהות שערי דורא (סימן ס') דהני ב'

לא חששו לזה. וכדבריו נקטו הבית מאיר חתם סופר, חוות דעת, חכמת אדם שם (דין ז') ברכי יוסף שיורי ברכה (ס"ק ג') ובערוך השלחן (סעיף ב') ועוד אחרונים. מיהו ראה בפרי חדש ובפרי תואר (ס"ק א') מה שכתבו בזה שבאמת גזרו על שאר מאכלים דומיא דפת, ויש כאן מח' גדולה בגדולי האחרונים אם נאמרו הגזירה דוקא בפת או אפילו בשאר מאכלים.

יא) וההכרעה למעשה היא לסמוך על המקילים שאין שאר המאכלים נאסרים כשנעשו עם חלב, ומ"מ עדיין נשאר לנו לדון לגבי מיני מזונות פת הבאה בכיסנין שאולי יש להחמיר טפי שהוא דומיא דפת, וראה בסמוך.

מיני מזונות

יב) ולענין אפיית מיני עוגות או עוגיות (סופגניות) וכדומה בחלב או בשר, וכמו שעושים לקינוח ולמתיקה, נראה שמכיון שאין הדרך לאכול אותן עם בשר, מותר ללוש אותן עם חלב, גם בלי עשיית היכר, ואע"פ שיש מקום לחוש שמא יבוא לאוכלם אחרי אכילת בשר, אין לחוש לכך, מאחר ולא שייך להגיע לאיסור תורה, כי כל החיוב להמתין ביניהם אינו אלא דרבנן, ולא גזרו חז"ל גזירה לגזירה.

יג) והמקור לכל הנ"ל הוא מדברי שו"ת מהרי"ט חלק ב' (סימן י"ח) המובא בפתחי תשובה (ס"ק ג') שכתב דהא דאסרו פת חלבי אם לא עשו שינוי היינו דוקא היכא דאיכא חשש שיאכלו עם חלב או בשר ביחד אבל היכא דליכא למיחש להכי כמו אותם הממולאים במיני מתיקה שאין דרך לאכלן עם גבינה מותר ללוש אותם עם שומן או חלב ולא חיישינן שמא אחריהם יאכל גבינה דהיינו במה שאסרו ואין לנו

ישכח, וא"כ ה"ה שמא יבוא לאכלו קודם שבת, ואף אם נעשו בשביל שבת דוקא הרי יש שטועמין לפני שבת ממאכלי שבת, וצ"ע.

(כב) והיוצא מדברינו שיש להחמיר לכתחילה לא לאפות פת חלבי מיום אחד לחבירו, והרוצה להקל עד מעת לעת יש על מי לסמוך, מיהו מותר ללוש בערב שבת לשבת אפילו לכתחילה ופשוט הוא.

היתר לאפות פת חלבי אם עושים שינוי בצורת הפת

(כג) הטעם הנוסף המוזכר בראשונים הוא שינוי בצורה, וכתב הרשב"א ומובא בבית יוסף משום שהעושה שינוי הרי נזכר על ידו שנילוש בחלב.

ובפשטות הדברים מורה שבכל גוונא התיירו ללוש פת בחלב אם עושנה שינוי בצורה, אלא שצ"ע בשלמא כשעושה בביתו שפיר יש לו היכר, משא"כ כשעושה על מנת למכרם. ויעוין בחוות דעת שנקט להלכה, שכל מה שהתיר השו"ע לאפות פת חלבי עם שינוי בצורה, היינו כשבדעתו שיאכל הפת בביתו, אבל אם בדעתו למוכרו בשוק לא, כי הקונים הבאים מעיר אחרת לא יבינו שהוא חלבי, מאחר והם לא רגילים להבחין בפת שבמקום זה. ואף אם תאמר שיודיע להם, מ"מ יש לחוש שמא ישכח מלהודיעם כמו דחיישינן שאינו עושה שינוי שמא ישכח ויאכל בבשר.

(כד) ומן הראוי לציין לדעת החכמת אדם שנקט דנראה שבמקרה כזה שהשינוי אינו ניכר לאנשי עיר אחרת אף לאפות על מנת לאכול בביתו אסור, דחיישינן שמא יבואו אורחים לביתו מעיר אחרת ויאכלו את הפת בבשר, ולדינא נחלקו הפוסקים בזה, וראה ביד יהודה פירוש הקצצ (ס"ק ז).

פירושים הם אליבא דהילכתא דתרווייהו סברות יפות הן.

(יט) ולענין דינא כתב השו"ע שם שאם הוא דבר מועט כדי אכילה בבת אחת או ששינה צורת הפת שתהא ניכרת שלא יאכל עמה בשר, מותר. והרמ"א כתב "ולכן נוהגין ללוש פת עם חלב בחג השבועות גם בשומן לכבוד שבת כי כל זה מיחשב כדבר מועט גם כי צורתן משונה משאר פת". והנה המחבר כתב דדבר מועט היינו סעודה אחת, אמנם הרמ"א חולק על זה ונקט דכל שהוא רק ליומו מקרי דבר מועט, ולכן מה שלשין את העיסה לג' סעודת שבת נחשב כדבר מועט. ועוד לפי דברי הרמ"א שגדר דבר מועט היינו אכילת יום אחד למד הערוך השלחן (סעיף ד') שאם בני ביתו מרובים מיקרי דבר מועט כדי אכילה בבת אחת לכולם.

(כ) ונחלקו האחרונים בטעמא דמילתא, מדוע הקיל הרמ"א בשבת (אכילת יום אחד) האם הוא סברא בשבת דוקא (כשאוכלים בשר ולא חלב וכן שהדרך לאפות עם צלי לשבת, או מצד שלחמי שבת ניכרים עיין לבוש, ב"ח, מחצית השקל, יד יהודה) או שההיתר הוא גם ביום חול, ראה בפרי חדש (ס"ק ב'), ואפשר שכן הוא גם בדעת המחבר. אמנם הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א') כתב דשבת הותר משום שהוא כדבר מועט, ולפי זה כל שיאכל בתוך מעת לעת הוי דבר מועט ואפילו בחול וכן כתב הערוך השלחן וחכמת אדם.

(כא) ולפי זה יש לעיין במי שאופה פת חלבי או בשרי באמצע השבוע לצורך שבת, (או סופגניות חלביות לצורך שבת חנוכה) לכאורה אף לדברי הפמ"ג יש לאסור, משום שכתב שם שאם ישאר אחר שעבר היום אולי

עוגות גדולות מהני דכיון דכהיום שהכל קונים עוגות קטנות, ומי שקונה עוגה גדולה מי שיש לו בני בית מרובין, ונעשה מתחילה לחלקה קטנות לכל בני הבית, כל שמתאכיל ליומא מותר. ואגב יש עוד לצרף את השיטות שס"ל דאלו עוגות שלא יאכלו עם בשר לא גזרו, ובעצם גם להדביק מדבקות לא צריך, ואם כבר מדבקים עתה במדבקין ודאי מהני, כיון שחז"ל לא גזרו בכלל בהני עוגות שיאכלו עם בשר, עכ"ד.

שינוי בכל הפת או רק במקצת

בט) בגליון מהרש"א (סימן צ"ז) כתב שמשמע מדברי השו"ע דדוקא כשכל צורתן משונה ולא מקצת, ולכן אין תקנה לכתוב חלבי על הלחם אא"כ עושים כן בכולו. ואילו בבית אדם שער או"ה (סימן נ"א סעיף ע') כתב וז"ל מצאתי בהגהת שערי דורא (סימן ל"ה) וזה לשונו: אמר לנו הרא"ש כשאופין קושטיל - או קולצא עם מולייתא דלכתחילה יש לעשות סימן כפי מה שהם המולייתא אם הם של בשר ישימו עליו קצת עצמות ואם הוא של חלב ישימו עליו קצת גבינה דהוי כעין תורא לפי פירוש אחד דפירש כעין תורא סימן עד כאן לשונו. ועיין בדרכי משה (סימן צ"ז) בשם איסור והיתר ולפי זה על כרחך הא דכתב הרמב"ם שישנה צורת הפת לאו דוקא אלא הוא הדין כל סימן. אולם כבר הכריע הגרי"ש אלישיב זצ"ל כדברי הגליון מהרש"א וכמו שמובא בספר אשרי האיש יורה דעה חלק א' (פרק ה' אות י'). והזהירו כבר כמה אחרונים שאין לאכול מתחילה אותו חלק מהפת שנמצא עליו הסימן ולהניח השאר דאז יש לחוש שיאכל החלק הנשאר עם בשר זולת כשחלק הנשאר הוא דבר מועט בדבר מועט לא חיישינן שישכח ויאכל עם המין שכנגדו, וראה בבדי השלחן (ס"ק י"ז).

שינוי בפת אחרי האפיה

כה) יש להסתפק האם ההיתר לעשות פת חלבי כשמשנים את הצורה הוא דוקא אם עושים את השינוי לפני האפיה או שמא לא שנא, ואפילו אחרי האפיה יכולים לעשות שינוי, כיון שכל עוד שניכר בפת שהוא חלבי יהא לתזכורת לא לאוכלו עם בשר, וכמו שמצוי למשל אצל אחד שלא ידע מההלכה הנ"ל שיש איסור בעצם לעשות פת חלבי סתם, וכעת שמע על האיסור ורוצה לתקנו על ידי עשיית שינוי בצורה וכדומה.

כו) והנה החוות דעת חידושים (ס"ק ה') כתב, שדוקא ששינה בשעת אפיה, אבל אח"כ אינו מועיל שינוי לפת מרובה כיון שכבר נאסר, וכן אינו מועיל לחלקו להרבה בני אדם שיגיע לכל אחד דבר מועט כיון שכבר נאסר. ולפי דבריו נוקטים שפת חלבי הוא חפצא דאיסורא, וממילא אפילו אח"כ לא יועיל מה שעשה שינוי כיון שכבר נאסר.

כז) ובשו"ת אבן ישראל להגר"י פישר זצ"ל חלק ט' (סימן ס"ז) נשאל אודות מה שנוהגין לכתוב או להדפיס על העוגות שהן חלביות, כיצד עושין כן ובמה סומכים הרי כבר נאסרו מעיקרא וכדברי החוות דעת, ע"כ דברי השואל. והשיב דשאלתו תמוה, הרי למה לא יקשה על ההיתר לעשות פת מועט, הלא האיסור הוא אין לשין ואם כן כבר מעיקרא הוא נילש באיסור, ומה מועיל מה שעשה פת מועט.

כח) אלא מוכח מכאן דאם היה כונתו לכתחילה לאפות חתיכות קטנות שפיר דמי ומעיקרא לא נאסר. וכן כוונת החוות דעת הוא אם עתה יתקן ויעשה חתיכות קטנות, משא"כ בכונתו בשעת לישא לעשות כן, והכא נמי אם כונתו להדביק מדבקות על העוגות שהן חלביות מהני. ועוד נראה דה"ה

סיכום ההיתרים להכין פת או מזונות חלבי או בשרי

(ל) א) לעשות שינוי להיכר. ב) שיהא דבר מועט. ג) אם ניכר החלב או הבשר עליו. ד) מזונות שאין הדרך לאכול עם בשר או חלב. ה) דבר מפורסם לכל העיר שעושים אותו חלבי או בשרי מותר לאחד בביתו לעשות כן. ו) מאכל שעומד לקינוח שואלים לפני כן אם הוא חלבי או פרווה. וכגון מאכל פרווה שנעשה בשינוי מהרגיל בודאי שישאלו על זה אם הוא חלבי או פרווה.

"סופגניות חלביות" "בורקס" למעשה

(לא) ולכן נראה לדינא שהרוצה לעשות סופגניות חלביות בביתו לקראת ימי החנוכה יש כמה צדדים להקל בזה, ועיקר סברת המתירים הוא משום שכל אלו אין הדרך כלל לאכלן יחד עם מאכלים בשריים, וכל זה אפילו אם לא תהיה ניכרת עליו שהוא חלבית, ואם עושה שינוי בצורה מה טוב.

אולם הרוצה למכור אותם סופגניות כגון במאפייה וכדומה לכתחילה יש לשנות את צורתו משאר הסופגניות פרווה או לתת עליו דבר היכר שרואים שהוא חלבי.

(לב) [ולענין מכירת בורקס חלביים בזמנינו שהוא דבר נפוץ ביותר, מאחר שהוא שאלה חדשה נציין רק מה שהעירו ופסקו בזה פוסקי וספרי זמנינו. והנה בשו"ת ודרשת וחקרת חלק ד' יורה דעה (סימן ג') כתב,

שעיקר ההיתר למכור בורקס חלביים הוא משום שכל המאפיות שיש להם הכשר מההכשרים הטובים חייבים לאפות את הבורקס החלביים בצורת משולש דוקא, וכן נוהגים ובנוסף לזה חייבים לשים שלט על המקום העוגות החלביים "חלבי", וגם השקיות שונות בצבע כחול ורשום עליהם חלבי, כדי לצאת מכל חשש, וכך נוהגים בכל הארץ שיש הכשרים מהודרים ביותר, ולא שמענו מי שמפקפק בזה.

(לג) ובשו"ת ודרשת וחקרת חלק ה' יורה דעה (סימן ל"ג אות א') כתב שהעירו עליו על מה שכתב בחלק ד' שצריך לעשות בורקס חלבי משולש דוקא, והקשו עליו דהרי הגבינה ניכרת ואין הדרך לאוכלה עם בשר, והשיב על זה שם דהרי יש בורקס של תפוח אדמה ששפיר אוכלים אותם עם בשר, ואם היו עושים בורקס גבינה באותו צורה מרובע וכל הגבינה מכוסה בבצק הרי אינה ניכרת, ובקל נבוא לאכלו עם בשר, ולכן המנהג לעשותו משולש דוקא.

(לד) ועי' בספר קנין דעה (שרייבר, עמוד קס"ה) שכתב דלגבי בורקס הממולא בתפוח אדמה ולפעמים עם גבינה מצוי בזמנינו שאוכלים אותו בתוך הסעודה יחד עם בשר ועם רוטב בשר, מ"מ הגבינה שבתוכו ניכר לאחר שחותך הבורקס, אבל מ"מ נוהגין כאן בעיר הקודש שלא מוכרים בורקס חלביים אלא עם שינוי בצורה שנאפה בצורת משולש, ונראה שזהו בכדי שיהיה

א. וראה בספר מעדני אשר סוף (סימן ע"ד) שכתב, דלכאורה יש לפקפק בהיתר מכירת סופגניות חלביות אם אינן שונות במראהן משאר סופגניות, שהרי "סתם סופגניות" הן בחזקת פרווה ואין איש שם על לב לחקור אם הסופגניה חלבית או פרווה. אלא שלדעת המהר"ט מה שאין דרך לאכול עם בשר ממש אינו בכלל הגזירה, והעתיקו הרבה אחרונים את דבריו, וא"כ אין חשש בסופגניות. אך כתבנו קצת לפקפק בזה וצ"ע עכ"ל.

מנורה הדלקה במנורה של אדם גדול בדרום קפט

בשרי כיון שישאל מקודם אם הם פרווה.
(ז) התירו לעשות פת ומזונות חלבי כשיש לפת צורה שונה ומיוחדת.

(ז) השינוי בצורת הפת מועיל דוקא לפני האפיה ולא אח"כ.

(ח) אם ניכר על פניה של הפת שהיא חלבית או בשרית מותר, ולכן פת ממולא וכדומה שרואים את המילוי אין חשש.

(ט) יש פוסקים שהתירו לעשות פת חלבי אם מדבקים מדבקות עליו שכתוב שהוא חלבי. ויש שהתירו על ידי מדבקות דוקא אם שינה את פת בצורתו.

(י) אם ייחדו שקיות בצבע שונה למאכל פרווה ולמאכל חלבי כמו שמצוי בהרבה מאפיות בארץ הקודש מהני להיכר למאכלים חלביים.

(יא) אם כל הפת תאכל לבני הספרד בסעודה אחת, ולבני אשכנז במשך ארוחות אותו יום בלבד, (כגון ג' סעודות שבת).

(יב) אפילו בימי תשעת הימים שלא אוכלין בשר קיים הגזירה שאין לעשות פת חלבי.

(יג) וכן מי שכל ימי השנה לא אוכל בשר כלל הנקרא "וועג'טעריין" בלע"ז, גם כן אסור לו להכין פת חלבי כי אין לחלק בגזירה.

ניכר להקונים שלא יקלקלו כליהם ומאכלים שלהם, אבל מעיקר הדין מותר, ולא שייך גזירת חז"ל וכשעושה בורקס בביתו אין חיוב להחמיר בזה, עכת"ד. ובאמת קצרנו הרבה בנושא הנ"ל וישנם הרבה פרטים נוספים ואין כאן המקום להאריך, ונא תעיין בספרנו אהל יעקב הלכות בשר בחלב (סימן צ"ז) שאר פרטי דינים וציונים בכל הנ"ל.

דינים העולים להלכה למעשה

(א) אין לשין עיסה בחלב או בבשר, שמא יבוא לאכלם עם מין השני.

(ב) אסרו חכמים לאפות לחם בחלב או בחמאה שמא יבואו לאוכלו עם בשר וה"ה להיפך.

(ג) נחלקו האחרונים אם גזרו גם כן על מזונות כמו בפת, והמיקל במזונות יש לו הרבה על מי לסמוך כיון שבדרך כלל הם מאכלים שלא רגילים לאכול עם חלב או בשר. בחשש שיאכל את המזונות תוך ו' שעות מאכילת בשר לא גזרו (חוץ מהיד יהודה).

(ד) יש פוסקים שהחמירו לעשות אפילו שאר דברים חלבי או בשרי, וכגון תבשילים, ואפילו כלים.

(ה) מיני תבשיל אין חשש שיעשו חלבי או

אם עדיף להדליק במנורה של אדם גדול וצדיק, או במנורה מהודרת ונאה

וחדשה מאד, במה עדיף להדליק?
והנה התשובה שהשיבני ידידי הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א:

הסתפקתי באדם שיש לו אפשרות להדליק נרות חנוכה במנורה שקיבל מירושה מאדם גדול וצדיק, אולם המנורה כמובן ישנה מאד, ומאידיך יש לו מנורה יפה

לידידי וחביבי הגר"ג רבינוביץ שליט"א, מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס יקרים,

שלום וברכה,

הריני להשיב על שאלתו היקרה אשר שאלני:

ראיתי לגר"י זילברשטיין שליט"א בס' חשוקי חמד (ברכות מא.), שהביא מקרה באדם אחד שהיה במחנות המות בשואה, והצליח במסירות נפש ליצור לעצמו שם ציצית ממגבת ישנה, ומחוטי צמר שהצליח לטוות לעצמו. והסתפק שם הגר"י באדם זה, אם יש לו כיום לפניו ט"ק חדש ונאה עם חוטים נאים, אם עדיף שילבש ט"ק החדש והמהודר, או שמא ילבש הט"ק מהמגבת, אשר עשהו במסירות נפש.

וכתב שם להביא ראיה, מדאיתא ביומא (לח.), בניקנור שהלך לאלכסנדריה להביא דלתות לביהמ"ק, ועמד עליהם הם לטובעם, והטילו דלת אחת לים, וכשרצו להטיל גם השניה, אמר להם ניקנור שאם מטילים אותה לים, יטילוהו עמה, ונח הם מזעפו. ובהגיעם לחופי א"י צצה גם הדלת השניה מהים.

ודלתות אלו קבעו בבהמ"ק משום הניסים שנעשו בהם, אף שלא היו מזהב כשאר דלתות ביהמ"ק. ורצה הגר"י להביא ראיה גם לנידונו, שיש להעדיף הט"ק שנעשתה בה מסירות נפש אף שפחות מהודרת. אך כתב שם שגיסו הגר"ח ק שליט"א לא הסכים עמו, ואמר לחלק דהתם בגמ', דלתות אלו היו עכ"פ נאות ומהודרות, רק לא כשאר דלתות ביהמ"ק, ולא דמי לנידונו, דט"ק זו אינה נאה כלל.

ולכאורה דמי זה לנידונו, במנורה ישנה מאדם צדיק - דלפי ראיית

הגר"י נראה שעדיף להדליק בה משום שחביבה מבחינה רוחנית, ולפי הגר"ח ק, אם אינה יפה ומהודרת כלל, עדיף להדליק במנורה חדשה ומהודרת.

אכן, על ראיית הגר"י יש קצת להעיר, דאמרינן התם בגמ': "לפיכך, כל השערים שהיו במקדש נשתנו להיות של זהב, חוץ משערי ניקנור, מפני שנעשו בו נסים, וי"א מפני שנחושטן מוצהבת היתה. רבי אליעזר בן יעקב אומר נחשת קלוניתא היתה, והיתה מאירה כשל זהב".

הרי לחלק מהתירוצים, דלתות אלו היו יפות ומהודרות כשל זהב, וע"כ לא היה צורך להחליפן, וכן באמת פסק הרמב"ם (בה"ב פ"ה ה"ה), וז"ל: "כל שער מהן היה רוחבו עשר אמות וגובהו כ' אמה, והיו לו דלתות מחופות זהב, חוץ משער מזרחי שהיה מצופה נחושת דומה לזהב, ושער זה הוא הנקרא שער העליון והוא שער ניקנור".

הרי דלפ"ז, לכאורה אין כל ראיה לנידון הגר"י ולנידונו - דדוקא כשאותה מצוה שנעשה בה המסירות נפש נאה ומהודרת במראה החיצוני שלה ממש כמו המצוה האחרת, אף שהמצוה האחרת מהודרת יותר מצד החומר היקר ממנו היא עשויה, מ"מ מעדיפים את המצוה שנעשה בה נס ומסירות נפש, וא"כ אין לך בו אלא חידושו, ולכאורה ליכא ראיה לנידון הגר"י [ושמא כוונתו להביא ראיה מהסברא של בעל הדעה הראשונה בגמ', אך עכ"פ להלכה אין הכרח בסברא זו].

ואולי זו גם היתה כוונת הגר"ח ברחייתו, אלא שלא התבאר שם להדיא מקורו.

ועוד יש להביא ראיה לסתור, דהתם בגמ' אמרינן "כל השערים שהיו במקדש

מנורה הדלקה במנורה של אדם גדול בדרום קצא

דבתחלה שהעשירו החליפו את מנורת הפֶּעֶץ במנורת כסף, שגם בה אין דין כפתורים ופרחים, ורק אח"כ החליפוה לזהב. הרי דמה שהחליפוה, לא בלבד בשביל לקיים דין כפתורים ופרחים, אלא אף בשביל עצם ההידור שלה. אכן ידידי הרב יהונתן גפני שליט"א אמר לי דאינה ראייה, דמנורה זו שעשו החשמונאים, לא עשאוה באיזו מסירות נפש גדולה, אלא פשוט אחר שניצחו את היוונים, עשאוה רק כדי לקיים ההלכה של הדלקת המנורה, וא"כ אין ראייה לנידון דידן.

ועכ"פ, מהראיות הנ"ל, נראה דה"ה לנידונים שלנו, דאין ראייה דיש להעדיף ציצית או מנורה בעלת מעלה רוחנית גבוהה, על פני אחרים יפים ומהודרים.

ועוד יש להעיר, עפ"י הא דפי' שם ר"י מלוניל, וז"ל: "לכך לא נשתנו מעולם, אף על פי שחפו עשירי כהונה כל כתלי בית המקדש זהב, אבל אלו לא נשתנו כדי שיוזכרו תמיד נס הנעשה להם".

הרי דלפ"ד, מה שלא החליפו הדלתות לא רק בגלל המעלה הרוחנית שהיתה בהם, אלא כדי לפרסם הנס שנעשה בהם. וא"כ, עכ"פ אין ראייה לנידון דידן במנורה של צדיק, דאף שמעלה הרוחנית גבוהה, מ"מ אין בה איזה פרסום הנס מיוחד.

לסיכום, נלענ"ד דאין ראייה מספקת דיש להעדיף חפץ של מצוה שנעשה בו נס, או מסירות נפש, או שהיה שייך לאיזה צדיק - מאשר אחד אחר יותר מהודר ויפה עפ"י הגדרים ההלכתיים.

וא"כ בנידוננו, נלענ"ד דיש להעדיף להדליק במנורה חדשה ונאה, מאשר במנורה

נשתנו להיות של זהב, חוץ משערי ניקנור". ופי' שם רש"י: "נשתנו - כשהעשירו".

ולפ"ז, היה אפשר לומר, דאף לדעה הראשונה בגמ' דמשמע ממנה ששערי ניקנור היו פחות יפים משאר השערים, מ"מ י"ל דזה דוקא כשכבר נקבעו שערים אלו בהיותם מהודרים אז - אח"כ כשהעשירו והחליפו את שאר השערים, מ"מ את השערים שנעשה בהם נס, אין מעבירים מכבודם הראשון.

וא"כ, יתכן ששייך זה לנידון הגרי"ז, אך עכ"פ בנידוננו, שרוצה לכתחילה להתחיל להשתמש במנורה הישנה של אבותיו, אף שיכול לקחת חדשה, לזה י"ל שאין להביא ראייה מן הגמ' הנ"ל.

ובאמת מלבד זה, יש קצת להביא ראייה, מדאיתא בע"ז (מג.), בענין מנורת ביהמ"ק: "רבי יוסי בר יהודה אומר אף של עץ לא יעשה, כדרך שעשו בית חשמונאי. אמרו לו משם ראייה, שפודין של ברזל היו וחופין בבעץ, העשירו עשאוה של כסף, חזרו והעשירו עשאוה של זהב".

הרי דאף דהמנורה שעשו בני חשמונאי נעשתה במסירות נפש ואחר ניסים גדולים שנעשו להם, והיה צד לומר שיש להשאירה מצד פרסום הנס שיש בה, מ"מ אחר שחזרו והעשירו החליפו המנורה באחת מהודרת יותר. וכבר היה מקום לדחות, דהחליפו המנורה, משום דיש הלכה דמנורה שאינה מזהב אין עושים בה גביעים כפתורים ופרחים, כדפסק הרמב"ם (בה"ב פ"ג ה"ד), וע"כ החליפוה, לא בלבד בשביל להדרה יותר, אלא גם כדי לקיים הדין דאורייתא של גביעים כפתורים ופרחים.

אלא דזה אינו, דהרי איתא בגמ' בהדיא,

קצב מנורה הרב גמליאל הכהן רבינוביץ בדרום

הישנה של אחד מאבותיו הצדיקים, אם היא ויתן לאחד מבני ביתו להדליק בה.
אינה נאה. ועכ"פ יכול לא לקפח שכרה, והנלענ"ד כתבתי.



הרב משה אהרן שטיין

בענין אמירת קדיש על ידי כמה אנשים יחד

וז"ל: 'וגם היעב"ץ ז"ל אשר פה היה מקום כבודו והיה לו ביהכ"נ מיוחד לעצמו לא שמענו ששינה מנהג בזה להניח האבלים לומר קדיש יחד אף שאמר שישיר בעיניו מנהג הספרדים בזה', והמעין בסידור שם יראה ג"כ להדיא דהיעב"ץ רק שיבח מנהגם של הספרדים שע"י זה לא באים לקטטה ולא בא לומר לשנות מנהג הקדמונים לנהוג כך.

ובספר דברי אגרת (לר' מענדל שטיינהארט) שאלה ז' נשאל על מה שהנהיג בקהילתו שיאמר האבלים קדיש ביחד שזה נגד מנהג הקדמונים, והשיב וז"ל: 'אמת שמצינו באחרונים דעות שונות באמירת קדיש, (ו)לפי התקנה שתקנו בטלה המחלוקת ת"ל בדברים שאין להם מבוא בתלמוד בבלי וירושלמי והראשונים, וכל דברי הקדיש פורחים באויר ואין להם על מה שיסמכו רק על גירסות שונות במדרשים וכו' (ומאריך שום בענין עשיית מצוה לעילוי נשמת המת), ומי לא תסמר שער ראשו בראותו הריב והמצה בבהכ"נ אודות הקדיש זה אומר כולה שלי וזה אומר נפיל גורל בתוכנו, עוד זה מדבר וזה בא נשאלה נא את פי המורה וכאשר יצא מפיו כן נעשה, וכמעט פתח המורה את פיו חוטף הקדיש לאומרו במרוצה מדאגה בדבר שמא יקדמו אחר ואין קול ואין קשב, עד שאין רוב הציבור יודעים מתי יענו איש"ר אשר גדול כחו שכל העונה איש"ר וכו', וע"י תקנתנו בטלה מחלוקת וכל החששים האלה. ובלאו הכי לא ידעתי מי עדיף קדיש אשר ממש אין לו שורש ויסוד מברכת המזון דאורייתא

הנה ידוע שמנהג האשכנזים מקדמת דנא היה שאין האבלים אומרים קדיש ביחד אלא אומרים כל אחד לבד, כמבואר בספרי הפוסקים הראשונים והאחרונים שהאריכו בזה בדיני קדימה וגורל בין האבלים, ומנהג הספרדים הוא שאומרים כמה אבלים קדיש ביחד. וראיתי לברר קצת ההלכה בזה ובמה תלוי ענין זה. ואדגיש שאין כוונתי לדחות מנהג הספרדים כלל וכלל במה שנהגו ע"פ רבותיהם, אלא כיון שראיתי שיש אנשים [אשכנזים] שחושבים שזו חומרא יתירה והנהגה שראויה דוקא לכאלו שמוחזקים בחסידות, באתי לעורר בזה קצת את לב הַמְעִיץ מהו מנהג האשכנזים המקורי והיאך ראוי לנהוג בזה לכאורה, אע"פ שאינה 'עבירה' כשנוהג כמו מנהג הספרדים.

ואעתיק דברי הפוסקים שדברו בזה להדיא (חוץ ממה שמבואר בפשיטות בקדמונים שדברו בזה בתור דבר פשוט בדיני קדימה בקדיש ולא יצאו נגד מנהג אמירת קדיש ביחד כיון שלא היה דבר כזה בזמנם או במקומם), ובעיקר הנני מלקט דברי הפוסקים ורק קצת מעיר על הדברים.

ראשון המדברים בזה הוא הרב יעב"ץ בסידורו בסדר קדיש שאחר עלינו (דף קע"ד ע"ב) שכתב וז"ל: 'ומה טוב וישר מנהג הספרדים בזה שאם רבים המה כולם זוכים בו ואומרים אותו כאחד ובטלה מחלוקת וטורח דיני דינים בדבר שאין לו שורש ועיקר', חזינן מדבריו דסבר דאין בזה חסרון בעצם שאומרים כמה קדיש ביחד, אלא שכתב בשו"ת בנין ציון סימן קכ"ב

הלא טרח ויגע למצוא פשר בפסקו שיאמרו האבלים כל א' ב' קדישים ורק הקדיש השלישי יאמר השכיר עם עוד אבל אחר, ורק לשינוי מעט הזה מצא לו סמך מדברי היעב"ץ, וממה שנהגו בישיבה לומר קדיש דרבנן יחד, ואלו רצה להתיר אמירת קדישים יחד לא הצריך לפסקו.

ועיין עוד בשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ט שכתב ז"ל: 'עוד אני מדבר בכיוצא בהנ"ל מה שראיתי במהריעב"ץ שכשהגיע לסדר קדיש שאחר עלינו כתב שאינו רוצה להטריח את עצמו בדיני קדיש שחדשו האחרונים כי יותר נוח מנהג הספרדים שכלם אומרים אותו בפעם א', ולכאורה מנהג כשר הוא ורבים העושים מצוה עדיפי מיחידים, ותמיה על אבותינו אשר להם התורה בירושה מעולם כמ"ש הרא"ש בתשובה הביאו הרב"י ביו"ד סס"י פ"ב ואין נחשוד אותם שקלקלו ועוותו הדרך. גם לכאורה צ"ע על המנהג שהבן ז' דוחה לשלשים ושלשים דוחה ליא"צ ויא"צ דוחה לאבל תוך יב"ח וכדומה, וקשה וכי שותפים שנודמן להם סחורה יאמר פלוני אני צריך לה ביותר תנם לי לבד ואין לכם חלק בו, והלא הם יענו מה לנו בכך אם אתה צריך יותר להסחורה ההיא מ"מ כל השכר לאמצע, והכא נמי נהי דבעל השבעה צריך יותר להקדישים מהאחרים, מ"מ כיון דשותפים הם מדוע ימחלו האחרים על זה.

ויש לדחות זה ולומר אנן סהדי דאינהו גופייהו ניחא להו להקדים לבן ז' כדי שגם בניהם אחריהם יהיה להם קדימה זו, וכה"ג אמרינן בש"ס דב"מ י"ב ע"ב עניים גופייהו ניחא להו כי היכא דכי אגרא להו לדידהו נלקוט בנייהו בתרייהו וה"נ דכוותי', מ"מ קושיא ראשונה קשה.

ולפי הנ"ל י"ל דעיקר זכייה שמזכה אבותיו איננו באמירה ידידה, כי אם במה

שיוצאים השומעים בשמיעה מהמזמן, ואפילו הכי מחשש דלמא לא יכוונו בברה"מ לקול המזמן ולא ישמעו לקולו מתחילה ועד סוף תקנו שכל אחד יברך עם המזמן ולא חששו משום ברכה שאינה צריכה, ומכ"ש בקדיש שהוא מנהג בעלמא, ומביא דבריו להלכה בפתחי תשובה יו"ד סי' שע"ו ס"ק ו' [ועיין להלן מש"כ על דבריו]. וכן פסק החיי אדם כלל ל' סע' ז' וז"ל: 'אבל שני בני אדם מותרים לומר קדיש ביחד'.

ויש המביאים מדברי החת"ס והקיצצ"ש שהם התירו בזה ונעתיק לשונם תחילה, בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' שמ"ה כתב וז"ל: 'אך נ"ל דהנה מנהג הספרדים כל הקדישים אומרים כל האבלים בפ"א ועל כולם עונים הקהל ישר, והגאון מהו' יעב"ץ בסידור שלו כתב אינני מטפל בדיני קדיש כי נכון מנהג הספרדים שיאמרו כולם בפ"א, וכן אנו נוהגים פה בבית מדרשינו בקדיש דרבנן שאומרים כל הבחורים האבלים בפ"א, ולפעמים גם בבהכ"נ כשיש שום פלפול (פי' מחלוקת) בין האבלים אומרים שניהם ומה בכך', ורצו להוכיח מכאן דדעת החת"ס לומר כמה אנשים קדיש ביחד, וזה אינו נכון כלל למעיין שם בתשובה דהחת"ס בא רק לעשות סניף מדעת היעב"ץ להתיר לשכיר שאומר קדיש לומר קדיש אחד ביחד עם עוד אדם אחר אחרי ששאר האבלים אמרו קדיש כפי המגיע להם.

וכבר כתב בשו"ת בנין ציון סי' קכ"ב וז"ל: 'ומה שתלה מר נ"י באילן גדול במה שכתב הגאון חתם סופר זצ"ל ואמר הלא הוא היה שונא החדשות ואעפ"כ התיר לומר קדישים יחד בהציעו דברי היעב"ץ שאמר שישר בעיניו מנהג הספרדים, גם בזה לא דבר נכונה וכי הגאון חת"ס התיר לומר קדישים כל האבלים יחד

מנורה אמירת קדיש על ידי כמה אנשים בדרום קצה

כדמוכח ממה שהעתיק לפני כן דיני קדימה בקדיש ככל הפוסקים, וכן מבואר בדבריו לעשות כן דוקא בגלל שיש הרבה אבלים, ולא התיר כן בשביל אמירת קדיש ע"י אנשים שאינם אבלים.

ובספר פני ברוך סי' ל"ד הע' ע' הביא משו"ת תירוש ויצהר בחלק תפארת בנים סי' נ"ח שהתיר בזה, ובמחילה שגג המחבר בזה שבשו"ת הנ"ל הביא תקנות בית כנסת שתקנו שיאמר קדיש ביחד וכתב ע"ז שאינו נכון לשנות מנהג הקדמונים, והמחבר הביא דברי השואל ולא דברי המשיב.

ועתה אעתיק דברי הפוסקים שאסרו דבר זה, בשו"ת בנין ציון סימן קכ"ב כתב וז"ל: 'על זה אשיב תמהתי דרך כלל איך קרא מעכ"ת נ"י תקנה גדולה וישרה לשנות מנהג ישראל אשר נהגו בכל מדינות אשכנז ופולין זה יותר משלש מאות שנה בקדיש יתום שיאמר כל אחד לבדו ולילך בעקבות המתחדשים בזמננו ששינו עניני התפלה והנהיגו גם המנהג הזה שיאמרו האבלים קדיש יחד וכו', והנה מר נ"י באשר דמה שהראה שאין למנהג קדיש שרש ועיקר לא בתלמוד ולא במדרש ולא בראשונים אשר על כן יהיה ביד המורה כחומר ביד היוצר לאשר יחפוץ יטנו הודיע דעתו שמנהג טוב יהיה לתקן שכל היתומים יאמרו יחד, ונגד המערערים שאין לבטל מנהג אמר שאין בזה שינוי מנהג כיון שביהכ"נ נבנה מחדש ועוד שאין מנהג עומד להקל, ובזה יש תקנה להשבית המחלוקת שכבר אירע שהכו זא"ז על אמירת קדיש ולכן טוב ויפה ומקובל לעשות שלום ע"י שינוי התקנה עכ"ד מר נ"י, תמהתי לשמוע דברים כאלה וכי ענין המנהג תלוי בבית אשר מתפללים בו הלא את אשר נהגו יושבי הקהלה עד עתה הוא הנקרא מנהגם, וכי יקרא מנהג להקל שניתן ביד כל

שהוא מזכה הציבור שעונים אחריו אמנים טובא ויהא שמיה רבא מברך דנפיש חיליה וברוך ה' המבורך, וע"י שנעשה הוא סרסור לצבור ע"ז מזכה אבותיו, נמצא מנהגינו יפה כחו, כי אם יאמרו הרבה בבת אחת מ"מ אין הגורם אלא אחד מהם האומר קדיש ואידך נעשה מסייע ואין בו ממש וא"כ כל אחד יחטוף שיהי' הוא הראשון ושהציבור יענה אחריו ולא אחר חבריו.

וממילא אתי שפיר נמי דיני דדחייה הנ"ל, דבלי ספק גם להצבור יש שכר רב שגורם לזכות המתים ההמה, והשתא מי שחברו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקדוש ברוך הוא [כשבת קמ"ט ע"ב], מכ"ש מי שחברו זוכה על ידו והרי מדה טובה מרובה, ממילא כל מה שהוא המת צריך לעניית הציבור יותר היינו בתוך ז' ושלשים וביום היאצ"ט יותר יש שכר ע"ז להצבור העוזרים לו, ממילא לא ניחא להצבור שיאמר קדיש אבל בתוך י"ב חודש ויפסידו הם זכותם הגדול, ואם יאמר בע"כ שלא בטובתנו הרי אין עונים אחריו כמ"ש בשו"ע א"ח סי' נ"ג סכ"ב [ע"ש במג"א סקכ"ד משמע דבקדיש לא אמר כן], ואם עברו וענו אחריו תלינן בכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני ומכל מקום אידך יש לו שכר קדיש ממש, שהרי נאנס ולא עשאו שזה גזלו ומעלה עליו הכתוב כאילו עשאו' עכ"ד (וע"ע בסי' קס"ב וקס"ד שציין השדי חמד דלהלן).

ובקיצור שולחן ערוך סי' כ"ו סע' י"ח כתב וז"ל: 'כשיש הרבה אבלים רחמנא ליצלן, אזי כדי שלא יבא לידי קטטות ומריבות נוהגין בהרבה מקומות שאומרים ב' או ג' ביחד'. ונראה דגם הוא לא הקל לעשות כך אלא כשיש הרבה אבלים כמבואר בלשונו, ולא בא לומר לנהוג כן בכל מקרה,

ואינו עולה לרצון למיעבד נחא לאביו ואמו, ונהפוך הוא גחלים הוא חותה ח"ו בעשותו מצוה הבאה בעבירה, ורבים מעמי הארץ כשלו ונפלו בזה כי חושבים לתפארת להרבות בקדישים אם בדין או שלא בדין כל דאלים גבר, וכן לא יעשה כי שארית ישראל לא יעשו עולה, וכבר מבואר זה בדברי הפוסקים ז"ל בכמה דוכתי, ועיין מג"א סי' תקס"ח סק"כ וחת"ס או"ח סי' קס"ב קס"ד וביו"ד סי' שכ"ו הובא בפ"ת יו"ד סי' שמ"ה סק"א ושואל ומשיב ח"ג סי' קצ"ג, ומצוה לפרסם ולהודיע זאת לרבים מעמי הארץ הטועים לעשות מצוה ואין בידם אלא עבירה, ופעמים רבות אני מוחה בהקופצים בראש לומר קדיש על איזה מקרוביהם שלא כדת של תורה והודעתי להם כי בפנקס צוואתי כתבתי אזהרה גדולה על זה.

ובמעין טבת תשל"ט הובא שהרב אורי קלרמן אמר בשם החזו"א דהוי כאילו שנים אומרים חזרת התפילה (מובא בשו"ת רבבות אפרים ח"ג סי' פ'). וכן מובא בדינים והנהגות לחזו"א פ"ד סעי' ז'.

אמנם צריך להדגיש דיש חילוק בין דברי החת"ס לדברי אלו האחרונים, והחת"ס ס"ל דשייך בעצם לומר קדיש ביחד, אלא שיש בזה חסרון של מיעוט זכויות כשאומרים ביחד ולכן הנהיגו לומר לבד, משא"כ האחרונים הנ"ל ס"ל שיש בזה חסרון בעצם מצד צורת התקנה ומצד פגם במקום תועלת ונזק לנפטר.

עוד יש להעיר דלכאור' לכו"ע היכא דיש למשל ג' אבילים ויש ג' קדישים כו"ע יודו דיש לומר הקדישים בנפרד, דאף לפי החת"ס הרי כשכל הג' יאמרו ביחד יש רק שליש מזכות הקדיש לכל אחד וכשכל אחד יאמר קדיש לבד יהיה לו לבדו זכות הקדיש, ויוצא שהזכויות שוות בשני המקרים, ודוקא

לשנות כרצונו מה שנהגו בכל תפוצות אשכנז ופולין כמה מאות שנה מפני שיש קצת פושעים שמרימים יד להכות בביהכ"נ, הלא על כזה נאמר כי ישרים דרכי ד' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם וכו', כאשר ידעתי נאמנה במה שגם פה נוהגין לומר קדיש דרבנן האבלים יחד והוא כחוכא ואטלולא דכל דאלים גבר לישא קולו קול ענות גבורה וחבירו צועק כנגדו זה פותח וזה חותם ואי אפשר ממש לענות אמן יש"ר, ולולא יראתי לבטל מנהג כבר הייתי מונעם שלא לומר קדיש דרבנן יחד, כל שכן שלא להנהיג כן לכתחלה, ומה גם בשאר הקדישים אשר לא נשמע ולא נראה בכל גלילות אשכנז ופולין אפילו קהלה אחת שנהגו כן חוץ ממה שהנהיגו מגידי חרשים אשר מנהגי ישראל לא יחשבו'.

ובשלחן הטהור סי' קל"ב סעי' ד' כתב וז"ל: 'מן הראוי לתקן שלא יאמרו שני אנשים קדיש יחד כי הוא פגם גדול לומר קדיש לבטלה כי לא נתקן אלא שיאמרנו אחד ולא שנים', ובהערות זר זהב שם כתב וז"ל: 'ראיתי למורי דודי שהקפיד הרבה שלא יאמרו שני אנשים קדיש אחד והוא פגם וחטא גדול ולא די שאינו עושה טובה בזה אלא אפשר שמוריד ח"ו הנפשות, וצרעת הזאת נתפשט מנהג ספרדים שדרכן להרבות קדישים על חנם'. ובספר מנוחה וקדושה שער התפילה ח"א אות כ"ב כתב וז"ל: 'ומלומר קדיש שנים ביחד מוטב ההעדר', ומשמע קצת שם דהוי קדיש לבטלה עיי"ש שכתב שיש בזה איסור כמו בברכה לבטלה.

והשדי חמד ח"ו מערכת אבילות אות קס"א כתב וז"ל: 'זה כלל גדול בדין קדיש דלא יטול חלק בקדישים עם האבלים אלא כשהוא ברור שיש לו זכות אבל לא מספק, לפי שהוא גוזל המתים מסיג גבול אחרים

מנורה אמירת קדיש על ידי כמה אנשים בדרום קצו

וכן מבואר לענ"ד בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' י"ד שכתב וז"ל: 'והתיקון שנעשה בעבור הצלה זו של העליה ע"י הקדיש הוא לצורך כל הציבור המתפללין, ולכן האומר קדיש צריך לכוין שהוא מוציא את הציבור י"ח באמירת הקדיש, דחשיב כאלו כולם אמרו הקדיש, ונמצא האומר קדיש הוא במקום ש"ץ המוציא הציבור י"ח, ולכן אין סומכים בקדישים של חיוב על אמירת קטן', ומטעם זה כתב שם הרב פעלים דאפשר לומר ג"כ קדיש בלחש (והבנין ציון שם אסר זאת).

אבל אם גדר שומע כעונה הוא ששמיעת אמירת האחר היא אופן נוסף של אמירה דהאמירה של האחר מתייחסת לשומע ע"י שמיעה [וכשאחד מוציא עשרה בשומע כעונה יש כאן אמירה אחת שמתייחסת לעשרה אנשים] וכמש"כ השאגת אריה סי' ו', א"כ גדר תקנת אמירת הקדיש היא שהש"ץ אומר והציבור צריך להשתתף בזה ע"י שמיעה, וכעין מה שתקנו חזרת הש"ץ שהש"ץ מתפלל וכולם מקשיבים ועונים על ברכותיו, וא"כ אין אחר יכול לומר ג"כ קדיש עם הש"ץ.

ויש להוסיף בזה דבאמירת קדיש הרי נתקן מלכתחילה באופן זה שאחד אומר וכולם עונים על דבריו, בשונה משאר דברים ששייך לעשות בעצמו ושייך לצאת מפי אחר, וכמו שהבאנו ג"כ לשון השלחן הטהור שכתב כי לא נתקן אלא שיאמרנו אחד ולא שנים, וא"כ נראה לומר דא"א בזה לומר בעצמו הקדיש וכוין שלא לצאת בשמיעה מהש"ץ או שיאמר עוד אחד ויוציא ג"כ את הקהל, כמו שלא שמענו שיתפללו בחזרת הש"ץ שני ש"ץ, ונראה דזו כוונת החזו"א שהובא לעיל.

היכא דיש הרבה אבלים ואין מספיק קדישים לכולם שייך לומר שיאמרו הרבה ביחד כמו שהנהיג החת"ס בשיבתו (וגם זה רק בקדיש אחד), ואף הנהגים כן לומר קדיש ביחד מ"מ כדאי להם לחשוש לשיטות הסוברים שאינו כדאי ולהתחלק בקדישים כמה שאפשר, כיון דלפי דברי החת"ס אין בזה ריוח כלל כשאומרים ביחד.

ויש להוסיף עוד דגם אלה שהתירו במקרים מסוימים לומר קדיש ביחד עשו זאת מחמת שהיו קטטות ומחלוקות, וא"כ במקום שישנם בני תורה ששומעים בקול מורי ההלכה ורוצים לקיים ההלכה כצורתה, הרי כשהם אומרים הקדיש ביחד הם מראים שאינם מסוגלים לשמוע בקול מורי התורה ויהיה ביניהם מחלוקת וקטטות אם לא יעשו כך. ומה שהמון העם נוהג כן אינה ראייה שכך צריך לעשות כיון שאצלם באמת שייך מה שכתבו הפוסקים שבאים לידי מחלוקות וקטטות, והם אינם בכלל ברי הבנה להבין מה הבעיה בזה ושיש מנהגים בעם ישראל ולא משנים מנהג בחינם, ולא הנהיגו כן ע"פ חכמי התורה מכיון שבררו ההלכה, אלא החכמים במקומם ראו שכך צריך להורות להם דאל"כ יהיה יותר גרוע.

ועתה אבאר קצת הנלענ"ד במה תלוי דבר זה שבו תלויים חילוקי ההנהגה במנהג הספרדים והאשכנזים, דאפשר לבאר דהמח' תלויה בגדר שומע כעונה (ובענין שומע כעונה יש לי בזה אריכות דברים אלא שאין כאן מקומו), דאם שומע כעונה היינו כאילו אומר ממש את מה ששומע [וכן מבואר מהב"י], א"כ גדר תקנת אמירת קדיש ע"י הש"ץ היא שכאילו כולם אומרים את הקדיש, וא"כ יכולים לומר כמה אנשים יחד קדיש דבמקום לומר ע"י שומע כעונה אומר בעצמו.

או אחות או בנים, ואף בזה צריך לדעת האם יש לזה מקום ועד כמה.

והנה מה שמועיל אמירת קדיש לנשמת הנפטר מקורו הוא ממסכת כלה רבתי פ"ב ה"ט וממדרש תנחומא פר' נח (כן הוא במנורת המאור נר א' כלל א' ח"ב פ"א ובשו"ת בנין ציון סי' קכ"ב ואינו בידינו ומובא כבר באור זרוע הל' שבת סי' נ, ועי' כע"ז בתנא דבי אליהו זוטא סוף פי"ז) ומזוהר חדש פ' אחרי מות הנקרא ג"כ מדרש הנעלם (מובא בב"י סוס"י שע"ו בשם הכלבו וכתב שהמעשה כתוב בזוהר ועיי"ש עוד בדרכי משה) וז"ל המנורת המאור בשם התנחומא: 'מעשה בר' עקיבא שהיה מהלך בבית הקברות ופגע באדם אחד שחור כפחם שהיה טעון עצים על כתפו ומרהיט בהן כסוס, גזר עליו ר' עקיבא והעמידו, אמר לו בני מה לך בעבודה קשה כזאת אם עבד אתה ואדניך נתן לך עול כבד, אני אפדך ממנו ואוציאך לחירות, ואם אתה עני אני אעשירך, אמר לו הניחני אדוני שאיני יכול לעמוד, אמר לו מבני אדם אתה או מבני המזיקין אתה, אמר לו מת אותו האיש ובכל יום ויום מוסרין אותו לחטוב עצים ונותנין אותו באש, אמר לו מה היתה מלאכתך בחיך, אמר לו גבאי המס הייתי והייתי נושא פנים לעשירים והורג את העניים ולא עוד אלא שבעלתי נערה מאורשה ביום הכפורים, אמר לו בני שמעת מאותם הממונים עליך אם יש לך תקנה, אמר לו אל תעכבני שמא ירגזו עלי בעלי הפורענות, ולאותו האיש אין לו תקנה ולא כלום פדיון, אלא שמעתי מאותם הממונים שהיו אומרים אם היה לך בן שיהיה עומד בצבור ואומר ברכו את ה' המבורך יהיו מתירין אותך מן הפורענות, ולאותו האיש אין לו בן אלא שהניח את אשתו מעוברת

ומעתה יש לדחות מש"כ בשו"ת דברי אגרת הנ"ל, שכתב שכמו שבברכת המזון אע"פ שהתקנה המקורית היא שאחד מברך והאחרים יוצאים יד"ח בשומע כעונה, ובכ"ז תקנו מחשש שלא מקשיבים לדברי המזמן שכל אחד יברך בעצמו ולא חששו לברכה לבטלה, ה"נ בקדיש יכולים לומר עוד קדיש. ולענ"ד אין הנידון דומה לראיה, דשאני התם שיש חיוב ברכת המזון לכל אחד ואחד, וכשאחד אוכל לבדו הוא מברך, וכשאוכלים ג' ביחד תקנו שאחד יוציא את כולם משום ברב עם הדרת מלך, וכיון שראו שיש בזה קלקול החזירו הדבר לעיקר הדין שכל אחד יקיים את חיובו בעצמו, משא"כ הכא שעיקר התקנה מלכתחילה היא שאחד אומר הקדיש עבור כל הציבור ואינו חובה ממש על כל אחד ואחד, מהיכי תיתי שנאמר שאף אחרים יכולים לומר ביחד עם הש"ץ.

וברצוני להוסיף בזה דהנה חלק ממה שאנשים אומרים כמה קדיש ביחד (חוץ מחוסר הידיעה בסוגיא זו) בא ע"י זה שישנם אנשים שנשכרים עבור אמירת קדיש לאדם שנפטר בלא בנים (או לצערנו שבניו אינם אומרים עליו קדיש), ואף יש המגדילים לעשות בחסדם שאומרים עליו קדיש בחנם לעילוי נשמתו, ואז כבר אין מספיק קדישים עבור כל אומרי הקדיש, ואם הם לא היו אומרים היו האבלים מסתדרים זה עם זה בחלוקת הקדישים, כיון שבדרך כלל אין כ"כ הרבה אבלים במנין אחד בימינו שיש הרבה בתי כנסיות והרבה מנינים, ולא בית כנסת אחד גדול שבו מתפללים כל האנשים. ובאמת הוא דבר טוב כשלעצמו, אלא שיש לדעת האם יש לזה מקום ועד כמה כשזה בא על חשבון אמירת הקדיש ע"י אבלי אב ואם, וכן יש האומרים על שאר קרוביהם כגון אח

שעשה כן כיון שעיקר התועלת היא מהבן מ"מ אין לנו כלל ראייה מחז"ל שמועיל, ואף אם נימא שמועיל כה"ג היינו דוקא באופן הזה שהבן שוכר אדם וכיון שהוא מחויב בזה ושלוחו של אדם כמותו השליח עומד במקום הבן, משא"כ בשאר אבלים שאינם מחויבים בזה אין להם חלק בקדישים, ואף במקום שנהגו שיש להם חלק זה דוקא במקום שהונהג ע"פ ותיקין וע"ז אמרינן מנהג עוקר הלכה, אבל במקום שהונהג שלא ע"פ ותיקין אינו מנהג וצריך לבטלו. והוסיף שם בסו"ד דכיון ששאר קרובים אינם מועילים למת באמירת הקדיש הרי הם גוזלים את אבלי אב ואם [ועיי"ש שם עוד בסו"ר] ששהעתיק שאלה מחכם ספרדי שכתב ג"כ כדבריו ומשמע שם בסוף התשובה דאף אצל הספרדים היה המנהג כן שאין האבלים על שאר קרובים אומרים קדיש על חשבון אבלי אב ואם].

והדרב"מ בסו"ר שעי"ו כתב וז"ל: 'ונהגו שאפילו איש אחר שאין קרוב כלל אומר קדיש בשביל אחר ואפי' במקום שיש אבילי אב ואם, אלא שאינן נוטלין כל כך קדישים כמו אבלי אב ואם, ותמיד עושים פשרה שיטול הנכרי שלישי או רביעי(י) והשאר לאבילי אב ואם'.

אמנם ברמ"א שם סעי' ד' כתב וז"ל: 'ויש מקומות שאפילו יש אבלים על אביהם ואמם, אומרים שאר קרובים, אלא שעושים פשרה ביניהם שאין אומרים כל כך קדישים כמו האבלים על אב ואם'. ודייק החת"ס ביו"ד תשו' שמ"ה דדוקא קרובים אומרים קדיש בשביל קרוביהם דס"ל דיש להם זכיה מצד עצמם לגאול קרוביהם בחייהם, גם כי אחר מותם מצינו יבום נוהג בקרובים כמש"כ רמב"ן פ' וישב, וגאולת הדם נוהג בקרובים, אבל שכיר הבא בשביל

ואין ידוע אם ילדה זכר או נקבה ואם ילדה זכר מי ילמדנו תורה, אמר לו מה שמך, אמר לו עקיבא, ושם אשתך, אמר לו ששומירה, ושם עירך, אמר לו אלדוקה, באותה שעה נצטער עליו ר' עקיבא והיה הולך מעיר לעיר עד שהגיע לעירו ושאל היכן הוא ביתו, אמרו ישחקו עצמותיו בגיהנם, שאל על אשתו, אמרו ימחה שמה וזכרה מן העולם, שאל על בנו, אמרו הוא ערל אפי' במצות מילה לא עסקו, מיד תפש ר' עקיבא לבנו ומל אותו והושיבו לפניו ללמדו תורה ולא היה לומד עד שישב עליו בתענית ארבעים יום, יצאתה בת קול ואמרה על זה אתה מתענה, אמר הן, וקרא באלף בית עד שהוליכו לביתו ולמדו ברכת המזון וקרית שמע ותפילה והעמידו והתפלל בציבור ואמר ברכו את ה' המבורך לעולם ועד, באותה שעה התיירוהו מן הפורענות ובא בחלום אותו האיש ואמר לו עקיבא תנוח דעתך בגן עדן שהצלתי מדינה של גיהנם, מיד פתח ר' עקיבא ואמר ה' שמך לעולם ה' זכרך לדור ודור'.

והוציאו מכאן הפוסקים שמועיל אמירת קדיש ע"י הבן להציל את אביו מדין גהינם. ודנו הפוסקים האם מועיל קדיש גם ע"י אמירת אחר, ובתשו' בנימין זאב סי' ר"א נשאל בזה וענה דממדרש זה וממש"כ בסנהדרין דף קד. דברא מזכי אבא ואבא לא מזכי ברא מוכח דקדיש שייך דוקא לאבלי אב ואם ולא לאבלים אחרים. והוסיף שם דאף אם נימא דאבא מזכה קצת לברא מ"מ אינו מזכה כמו בן ולכן אין לו זכות כ"כ בקדישים כמו אבלי אב ואם.

וכתב שיש שנהגו במקום שיאמרו הם קדיש על אביהם ששוכרים אחר שיאמר קדיש בעבורם, וכתב שאינו מועיל כדמוכח ממעשה דר"ע שלא עשה כן אלא דאג שדוקא הבן יאמר קדיש, ואף אם נאמר

בשביל זקנם וידחו הבנים של מת אחר, אלא שכתב דכיון שנהגו שאפי' אחרים שאין להם קורבה כלל על המת אומר קדיש בשבילו כ"ש הבני בנים שטוב שיעשו ביניהם פשרה לא מן הדין אלא מן המנהג'.

ויש עוד להוסיף בזה מש"כ בשו"ת בנין ציון סימן קכ"ב וז"ל: 'ומה שנהגו הספרדים אין בידנו לידע על מה נהגו כן, אבל עכ"פ יש חילוק רב בין הספרדים ובין אשכנזים, כי הספרדים כל תפלתם היא במקלות בקול שוה בלי איחור ומיהור ואחרי שרגילים בזה גם כשיאמרו קדישים יחד נשמע קולם יחד כדאמרינן במגילה (דף כ"א) דאף דתרי קלי לא משתמעו מכ"מ בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין כיון דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי, הרי דאפשר לשמוע גם הרבה קולות אי יהבי דעתייהו ובזה רגילים הספרדים, מה שאין כן בנו אנשי אשכנז שאין מתפללין וקורין בקול א' וכשהרבה מתפללים יחד אי אפשר לשמוע ולכוון כאשר ידעתי נאמנה במה שגם פה נוהגין לומר קדיש דרבנן האבלים יחד והוא כחוכא ואטלולא דכל דאלים גבר לישא קולו קול ענות גבורה וחבירו צועק כנגדו זה פותח וזה חותם ואי אפשר ממש לענות אמן יש"ר'. ואני מוסיף לענ"ד דאף כאשר האומרים קדיש משתדלים לומר ביחד את הקדיש מ"מ אינו ממש בשוה כמו אצל הספרדים [דיש לכל אחד את ה'ניגון' שלו באמירת הקדיש], וקשה להקשיב לאמירת הקדיש בכוונה, ושייך בזה ג"כ קצת מה שאמרו תרי קלי לא משתמעו.

מת אין לו שום זכיה, וסיים שם וס"ל לרמ"א ה"ה לכל קרובים יש שייכות וקצת חיוב להציל נפש קרוביהם מני שחת, אבל אחר שאינו קרוב ולא אתי אלא מחמת המת עצמו ומת עצמו כבר בטל שותפתו ואינו נוטל בריוח אין לו שום זכיה'.

ובן בשו"ת זרע אמת ח"ב יו"ד סי' קמ"ח (לסי' שע"ו בשו"ע) כתב וז"ל: 'אבל אמירת הקדיש אינו ענין לנחלה אלא הטעם כדי שיזכה המת ע"י שבנו אומר דברי קדושה בציבור כדאיתא במדרש בר' עקיבא שהעלה אותו רשע מגהינם ע"י שלמד תורה לבנו וכשאמר דברי תורה בציבור הועלה לג"ע עיי"ש, וזה תלוי דוקא בבנים אלא שנהגו שאף שאר קרובים אומרים קדיש במקום שאין בנים, ואולי הטעם כמש"כ הרב מעבר יבוק במאמר ב' פכ"א בתתו טעם לשבח על קדיש שאומר הבן על אביו משום שהבן חייב בכבוד אביו גם אחר מותו וא"כ גם במותו יקבל עליו דינו כיון שיכול להדיחו מעליו בכח המצות ומעשים טובים שעושה כי ברא כרעא דאבוה וכו', ואח"כ כתב וז"ל בדוגמא זו מי שמת לו מת א' שחייב להתאבל עליו מחמת קרבת נפשו עם נפש הנפטר ובו עצם מעצמיה וחלק מחלקיה וכו', חייב להגדיל שערו שהם כוחות הדין וכו', ע"כ ראוי ומחוייב בכל ל' יום לבקש עליו רחמים וכו' עש"ב דפח"ח, נמצא דבבנים יש שני טעמים הא' משום כיבוד אב ואם והב' מחמת קרבת נפשו עם נפש הנפטר, והנה לכל הב' טעמים אין שייך שיאמרו הבני בנים קדיש וכו', וע"כ לא שייך שיאמרו קדיש



הרב שרון שרפי

בחידוש המהרש"ם בענין ישועה מחמת זכויות העתיד

- (א) שני מעשים בענין תרומה או קבלה בטעות
 (ב) חידוש המהרש"ם שתתכן ישועה כעת - מחמת זכויות העתיד
 (ג) ראיית המהרש"ם
 (ד) קושיית הגר"א גניחובסקי זצ"ל על המהרש"ם
 (ה) יישוב קושיית הגר"א: א. שני אופנים לביטול גזירה. ב. החילוק שבין לימוד תורה לתענית.

גזירה מהמלך, ושלחו בני העיר סכום כסף גדול (כפדיון צדקה) לאחד מצדיקי הדור על מנת שיתפלל עבורם. ונתברר שבשעה שאספו את הכסף כבר נתבטלה הגזירה.

ושאלו את המהרש"ם, אם נחשב כתרומה בטעות (שאלו ידעו שכבר נתבטלה הגזירה לא היו אוספים כסף), ויכולים הם להחזיר את הכסף לאנשי העיר.

והשיב המהרש"ם, שחייבים ליתן את הפדיון, שלעיתים ברחמי ה' **הישועה מגיעה בגלל זכויות העתיד**, וא"כ גם בזה יתכן שהגזירה התבטלה בגלל אותה צדקה שאספו אנשי העיר, ומה שריחם ה' וביטל את הגזירה הוא בגלל אותה זכות **שעתידה** להגיע. וממילא אם יחזירו את הצדקה - יתכן וגזירת המלך תשוב למקומה^א.

(ג) ראיית המהרש"ם

והביא המהרש"ם ראייה מוכרחת לדבריו,

(א) תרומה או קבלה בטעות

ראובן רצה לסייע לחבירו שמעון להתקבל לשיבה, ועל כן תרם סכום גדול לצדקה להצלחתו. למפרע התברר כי בעת שתרים - כבר התקבל חבירו לשיבה. וכעת שואל אם הוי תרומה בטעות ויכול לבטל את התרומה, כיון שהמדובר בסכום כסף גדול.

ציבור שקיבלו על עצמם, להתאסף ולזעוק בתפילה ותשובה בעקבות עצירת גשמים, ונקבעה העצרת ליום ראשון בעוד שבוע. והנה ביום חמישי שלפני, הודיעו חזאי מזג האוויר כי בשבת צפויים גשמי ברכה. האם יש מקום לבטל את העצרת.

(ב) **חידוש המהרש"ם** - **תתכן ישועה בגלל זכות עתידית**

והנה ידוע ומפורסם בשער בת רבים, חידושו של המהרש"ם (הובא בספר בני ראם להגר"א גניחובסקי זצ"ל סימן נ ועוד), שנשאל על עיר בחו"ל, שנגזרה עליה

א. ואם תאמר מה לנו ולנסתרות והרי לכאורה אפשר לברר, שהנה נחזיר את הכסף לאנשי העיר ונראה, אם לא חזרה הגזירה מה טוב (ואז ברור שהיה כאן צדקה בטעות), ואם חזרה הגזירה - אז ורק אז - נאסוף שוב את הכסף לצדקה, ומדוע אמר המהרש"ם שיתנו מיד את כסף הצדקה מכל מקום.
 וצריך לומר שמא היא הנותנת, וכיון שאין לנו עסק בנסתרות חיישינן לקטרוג מחמת ביטול הצדקה, ושמה הפעם אם תחזור הצרה לא נוכל לבטלה, ויש לעיין.

חלפה בזכות התענית שקיבל לזכות חברו, וא"כ אין כאן טעות, ונשאר בצ"ע.

(ה) יישוב קושית הגרא"ג

שני אופנים לביטול גזירה

והנראה בזה ביישוב הקושיא, דהנה ישנם לכאורה שני אופנים לביטולה של גזירה.

[א] ריבוי זכויות - שע"י הוספה של זכויות כפ הזכויות מתרבה, וגוברת ומכריעה את כפ החובה.

[ב] מחיקת עבירות - שע"י כפרת העוונות כפ החובה מתמעטת, וממילא נעשית כפ הזכות גדולה יותר ומכריעה.

החילוק בין תענית ללימוד תורה

עוד נראה לומר, שתענית אינה כשאר זכויות (לימוד תורה, אמירת תהילים או נתינת צדקה), שלימוד תורה (והדומים לו) פועלים ישועה ע"י ריבוי זכויות, ואילו התענית אינה מרבה זכויות (באופן ישיר) אלא ממעטת עוונות, שע"י הצער והיסורין שבתענית עוונותיו מתכפרים, אלא שממילא להיות העוונות מיעוט נמצאו זכויותיו מרובים יותר.

והנה, כשבאים אנו לדון על ישועה כעת מחמת העתיד לבא, נראה שישועה מחמת העתיד תתכן רק באופן של ריבוי זכויות.

וביאור הדברים, דהנה כבר מצינו בחז"ל שאפשר להחשיב קבלה על העתיד

מהגמרא ברכות (סג.), שבזמן שהיה ארון ברית ה' בבית אדום הגיתי - נתברכו כל בני ביתו בדרך נס מחמת הארון, וחמות ושמונה כלותיה ילדו ששה בכרס אחת.

ולכאורה קשה טובא, שהנה מבואר בקרא (שמואל ב, ו) שארון הברית שהה בבית אדום הגיתי שלושה חודשים בלבד, ואם ילדו באותה העת שהיה שם הארון ששה בכרס אחת, איך אפשר לומר שהלידה הניסית היתה מחמת הארון, והרי אין אשה מתעברת ויולדת תוך שלשה חודשים, וצ"ע².

ועל כרחינו צריך לומר, שבאמת נתעברו אותם נשים כששה חודשים קודם, אלא שחידוש הגמרא הוא, שאותו עיבור בא מכח ברכת הארון העתידית, שריחם ה' על עובד אדום הגיתי, והביא את הישועה קודם הזמן, מחמת זכות שעתידיה לבא.

ושמעית מינה, שיש ישועה שאינה מכח זכות שישנה כעת, אלא מכח זכות שעתידיה לבא.

(ד) קושית הגרא"ג על יסוד המהרש"ם

והקשה הגר"א גניחובסקי זצ"ל שם, מהא דאיתא בשו"ע (או"ח תקס"ט, ב - מהגמרא תענית י:), שיחיד המתענה על צרה, ונודע שקודם קבלת התענית כבר עברה (והוא לא ידע וקיבל התענית) אינו צריך להשלים תעניתו. הגה, והוא הדין לציבור, שאינם צריכים להשלים. ובמ"ב (סק"ז) כתב הטעם, משום דהוי קבלה בטעות.

וקשה למהרש"ם, למה לא נחוש שהצרה

ב. ורוחק לומר שזה גופא היה הנס, שנתעברו וילדו תוך ג' חודשים בלבד.

חדא - שהוא נס עצום שלא כדרך הטבע שאינו נצרך, שבכדי לברך את בית אדום הגיתי לא היה צריך לקצר את זמן העיבור.

ועוד, שנס גדול כזה שלא היה מעולם, היה לכאורה על הגמרא להזכירו, להראות גודל שכרו של עובד הגיתי, ומדלא הוזכר בחז"ל שמעית מינה שלא היה.

במעשים הטובים, שפיר שייך לייחסם אליו עוד בטרם נעשו.

ובזה יש ליישב קושי הגר"א גניחובסקי זצ"ל, דיש לומר דכל חידוש המהרש"ם הוא רק באופן של ריבוי זכויות, אמנם בתענית שאינה מרבה זכויות כאמור - לא דיבר, ולכן כתב השו"ע שאם בשעה שקיבל את תעניתו נודע כי כבר נתבטלה הצרה, אינו משלים תעניתו, כיון שלא שייך לומר שביטול הצרה בא מחמת התענית העתידית.

מסקנות והעולה לדינא:

(א) מי שקיבל על עצמו להרבות זכויות ע"י לימוד תורה או תרומה לצדקה (בין עבור עצמו ובין עבור חברו) בכוונה לזכות לישועה, ונתברר שהישועה הגיעה לפני שקיבל על עצמו. אעפ"כ אין זו קבלה בטעות, דיש לחוש שהישועה באה מחמת מה שעתיד היה לקבל. (יסוד המהרש"ם).

(ב) ציבור שקיבלו על עצמם עצרת תפילה מחמת עצירת גשמים, ולפני העצרת נודע שעתידיים לרדת גשמים, כיון שבעת הקבלה לא נודע אם נתבטלה עצירת הגשמים, פשוט שאסור לבטל העצרת, ואין זה שייך כלל ליסוד המהרש"ם, דשמא נתבטלה מחמת שקיבלו עליהם את עצרת התפילה.

וכל דברי המהרש"ם הם רק באופן, שבעת הקבלה כבר נתבטלה הגזירה, שבוה יש לומר שהיו קבלה בטעות (לולי דברי המהרש"ם שיתכן שנתבטלה הגזירה מחמת הקבלה העתידית).

(ג) מי שקיבל על עצמו להתענות בשביל ישועה, ונתברר שהישועה כבר הגיעה לפני קבלתו, הרי זה קבלה בטעות ואינו צריך להתענות כלל. (ואין זה שייך ליסוד

זכויות מעתה, ואף שלעת עתה לא נעשה דבר. דהנה יעויין רש"י (בא יב, כח ממכילתא), "וילכו ויעשו בני ישראל - וכי כבר עשו, אלא מכיון שקיבלו עליהם מעלה עליהם הכתוב כאילו עשו".

והיינו, שמפורש בחז"ל שישנה כזו הנהגת שמים, שאפשר לייחס לאדם זכויות למרות שעדיין לא עשה בפועל דבר.

הרצון - שורש המעשים והזכויות

ונראה הטעם בזה, כי הקב"ה דן את האדם כפי פנימיותו ורצונו. שהעשייה בפועל אינה תמיד בידי האדם, ולעיתים אנוס הוא מלעשות. אמנם הרצון הוא לעולם בידי האדם (שבכל מצב יכול אדם לרצות, והיא היא נקודת הזהות האמיתית של האדם, מיהו ומה מניע אותו). וזה באמת כל מה שיש ביכולתו לעשות, והשאר בידי שמים.

ואשר על כן, כשפנימיות האדם מראה כי הוא רוצה, כיון ששאר המעשים הם תולדת הרצון ויבואו ממילא, הקב"ה דן את האדם על פי מצבו זה, כאילו הזכויות כבר בידו. והטעם בזה, כי הרצון הוא שורש המעשים והזכויות וממנו הכל מתיילד, וכיון שסו"ס רצון זה קיים כעת, הרי שיש מקום לייחס לאדם את אותם זכויות עתידיות, על אף שמעשים אלו עדיין לא נעשו.

אמנם מחיקת עבירות לא שייך לכאורה על העתיד, דכיון שהעבירות הם מציאות קיימת, הרי שבעינין צער בפועל בכדי לכפרם ולהעבירם מן העולם, ולא סגי במחשבה להתענות.

ולמדנו מכך, כי המקבל עליו תענית (למרק עוונותיו), לא יחשבו עוונותיו כמבוטלים עד אשר יתענה בפועל, ומה שאין כן בריבוי זכויות שבעצם העמדת רצונו

המהרש"ם, דלא שייך כפרת עוונות על חשבון העתיד, דבכפרת עוונות צריך צער בפועל).

ד) הנותן צדקה בשביל שיתרפא בנו הרי זה צדיק גמור. שאף אם חלילה לא יתרפא

בנו, נותן מעיקרא בלב שלם על צד שיתרפא בנו. ואינו דומה למי שקיבל על עצמו צדקה לישועת חבירו, דשאני התם שאם היה יודע שחבירו כבר נושע, לא היה נותן.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יוסף אביטבול
מח"ס שערי יוסף וש"ס
בני-ברק

בגדר המצווה לשמח חתן וכלה

לבן תורה לשמחו בד'ת כי הוא עיקר שמחה ולאיש פשוט בשיחה בדברי אגדה וליותר פשוט בשיחה נאה מילתא דבדיחותא במילי דעלמא, צריך דקדוק גדול בסזה שלא יהא שום נגיעה ח'ו בהוללות ולהיות ערום בענייני אל ושיהא עפ"י דרכי המוסר ללמוד מה משיחת חולין שמדבר להחתן, בנודע להנהגה בדרך התורה והמסורה עכ"ד.

ומרן הגר"י זילברשטין שליט"א בספרו חשוקי חמד עמ"ס ברכות שם, כתב להביא את דברי הרע"א וכתב עליה וישא לשאול בחתונה של בן תודה בה משתפפים כמה מאות בני תורה וכי כל אחד יגש וילחש באוזניו של החתן דבר תורה הרי יכלה הזמן ודברי התורה לא יסתיימו,

והשיב מרן הגר"י שליט"א בזה"ל: נלענ"ד דצריך כל הציבור להעמיד שליח תלמיד חכם אחד שישמיע דברי תורה בקול רם, דברים המשמחים לב כל שומעם, והחתן עם כל המשתתפים ישמחו יחדיו בשמחה אמיתית. [ועיין ראייה לזה מדברי תוס' הרא"ש]. יש להוסיף ששמעתי על הגאון הצדיק רבי יהושע מקוטנא זצ"ל בעל "ישועות מלכו" שהגיע לחתונה ושאל את החתן כמה שנים קיבל להיות סמוך על שלחן חותנו. והשיב לו החתן, כך וכך שנים. ואמר על כך הגאון, כמדומה ששנים אלו הם פרט לשבוע של שבע ברכות שהם מחוץ

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים וש"ס.

שלו' וברכה.

קבלתי הקובץ מנורה שבדרום מס' 29 לחודש כסלו תשפ"ב, היר"ל ע"י בני החבורה באופקים, ותפרח, ועוד.

ראיתי במאמרו של הרה"ג שרון שרפי שליט"א בגדרי המצווה לשמח חתן וכלה, ושם הביא מש"כ בשו"ע אבן העזר סימן סה ס"א שמצווה לשמח חתן וכלה, ולרקד לפניה, ולומר שהיא נאה וחסודה, וכתב שלמעשה ביחד לשמחה לא ביאר בשו"ע כיצד השמחה.

והנה איתא בגמ' בברכות דף ו' ע"א כל הנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בחמשה קולות, וכו', ואיתא שם בגמ' אמר רב אשי אגרא דבי הלולי מיל, ופירש"י בד"ה מילי, לשמח החתן בדברים עכ"ד, ומוכח דשמחת חתן הוא ע"י דברים, ולכאורה הוא לומר לפניו דברים משמחים וכמו שנהוג בעלמא להביא בדחנים וכדו' לשמח החתן והכלה.

ובעיקר דברי הגמ' בברכות שיש לשמח את החתן בדברים, ידוע דברי הרע"א והו"ד בליקוטים עמ"ס ברכות דף ו' ע"ב, וז"ל: וצריכין לדקדק בזה לכל אחד כפי דרגו

לחשבון... החתן חייד, וגם שמח למשמע דברים אלו. ואמר על כך רבי יהושע מקוטנא, ברוך ה' שקיימתי מצוות שמחת חתן. דברים אלו יש בהם גם שמחה של תורה, וגם של פרנסה. ויש להעיר, שכנראה הרע"א סובר שאין מצוה לרקוד לפני החתן אלא לפני הכלה, ולכן הוא אינו כותב שאפשר לקיים את המצווה של לשמח את החתן בריקודים אלו לפניו. אך יעויין במסכת ב"מ דף עה ע"ב: שכר את החמר... להביא פרייפרין וחלילים לכלה, ופרש"י: לשמח חתן וכלה, עכ"ד, ושמעתי שאכן כן מנהג הגר"י זילברשטיין בחתנות צאצאיו שהוא דורש בדברי תורה

ומה שיש לדרוש בשמחת חתן וכלה הנה כתב בזה הרשב"ץ במגן אבות (פ"ג מ"ג) על מאי דאיתא שם במשנה שכל שולחן שאין אומרים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, וז"ל: ומכאן נהגו לדרוש בסעודת חתן קודם ברכת מזון והוא מנהג קדום נהגו בו גדולי הראשונים אנשי מעשה וחכמה והרב הגדול רבינו אברהם ברבי דוד ז"ל כתב בספר איסור משהו כי הוא היה נוהג כן לדרוש בסעודה, ומפני זה אמרו בפרק ערבי פסחים (ק"ג): כי תלמיד חכם שאינו מיסב בסעודה של מצוה הוא כמנודה לשמים מפני שהיה מנהגם לדבר דברי תורה, וכמו שמצינו בראשון מקדושין (לב): שהיו רבי אליעזר ורבי יהושע ורבי צדוק מסובין בסעודה ורבן גמליאל עומד עליהם שהיה משתה בנו והוא מנהג הגון, וכן מעשה אחר יש שם מהאמוראים וכן במדרש רות רבה (ו' ד) במשתה שעשה אבויה כנוולד אלישע אחר, היה רבי אליעזר ורבי יהושע מסתלקין מן התורה אל הנביאים ומן הנביאים אל הכתובים והיו הדברים שמחים כנתינתם מסיני, כמו שנזכר

שם, והוא יותר נכון ממה שנתשנה המנהג היום לדרוש בבית כהנסת קודם הסעודה ונשאר מקום הסעודה לעמי הארץ המנבלים את פיהם אשר היא עבירה גדולה כמו שנזכר בשני משבת (לג.) ובראשון מכתובות עכ"ל, הרי שהמנהג הוא לדרוש גם בסעודות חתן וכלה, ואמנם לא מצינו שהטעם הוא משום שמחת חתן וכלה בדברי תורה וכמו שכתב הרע"א, וכנראה שנקט הטעם דהמשנה באבות שם שהוא נפק"מ גם אם החתן עם הארץ שאכתי יש מצוה שידברו בסעודה דברי תורה שלא יהא כאילו אכלו מזבחי מתים כדאיתא באבות שם.

ועוד ראיתי שהביאו בזה מש"כ בספר אמרי שפר לרבי יהודה חלאווה זצ"ל בנו של המהר"ם חלאווה זצ"ל (פרשת חיי שרה עמ' רכב) שכתב שם בזה"ל: ויאכלו וישתו (בראשית כד נד) הזכיר כאן השתיה לא מטעם השתיה עצמה, אלא מטעם הברכה לשגר לארוסה כוס של ברכה וכו' ואין ספק שהיו בסעודה זו גדולי המקום כנהוג היום בסעודת אירוסין ונישואין ורבותינו ז"ל (פסחים מט.) התירו כן אפילו לחכם כשהזיווג הוא ענבי הגפן בענבי הגפן ואותה סעודה היא של מצוה עם היות לא נכון לחכם להרבות סעודה בכל מקום וכו'.

ואח"כ כתב שם בזה"ל: ואע"פ שהותרה סעודה לנישואין מ"מ תקנו חכמים ז"ל תבלין לאותה אכילה, ואמרו כל שולחן שאמרו עליו דברי תורה כאלו אכלו משולחנו של מקום שנאמר וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה' ופירושו כיון שדבר אלי דברי תורה זהו השולחן אשר לפני ה' עם היות שיש בו פירושים אחרים.

ומטעם אחר נוכל ללמוד שראוי ללמוד בדבריתורה באותה סעודה,

הרשות או גם בסעודת מצוה, והשיב אולי. ויעו"ש עוד לידידי הנ"ל שהבעיר מדברי הזוה"ק (פרשת תרומה ד קסח ע"ב) שטעם אמירת ד"ת על השולחן הוא משום שהקב"ה בא לקראת האדם בעת עסקו באכילה ולפי"ז לא שנה סעודת מצוה ולא שנה סעודת רשות, יעו"ש, ש ואמנם בפסק"ת בסימן קע הערה ה' הביא מש"כ בספרי תודה (ח"ב אות ב וח"ה אות נד) שכתב שי"ל שאין חיוב בסעודות מצוה וסעודות שבת ויו"ט ללמוד תורה בעת הסעודה כיון דהוי סעודת מצוה, וסיים שם: והעולם נוהגין לומר ד"ת בסעודת מצוה, ומאידך בסעודות רשות שבכל יום רבים בעוה"ר אין מקפידין ע"כ, ונתהפכו היוצרות עכ"ד, [ואמנם יש לדון האם יש חיוב לומר דברי תורה בשולחנות בשיבה, כיון דלא חשיב סעודה אלא כל אחד אוכל לעצמו, ולכאורה לענ"ד יש מקום להחמיר בזה, ותלוי בשיטות הפוסקים בזימון בשיבות, ויש עוד להאריך בזה בפנ"ע]

ועוד יש מקום להקל בזה במה שנחלקו במפרשים האם מהני לפטור את עצמו בברכת המזון, שברשב"ץ במגן אבות שם כותב שלא מועיל לפטור בברכת המזון וכן בתוס' יו"ט, וכן כתב במג"א סימן קע סק"א ובמשנ"ב שם, אבל ברש"י באבות, כתב ולא אמרו עליו ד"ת וריגלי בני אדם לפטור עצמן בברכת המזון עכ"ד, וכן כתב שם ברע"ב, וממילא יש מקום להקל בזה, והוי כשעת הדחק וכמו שכתב בתפארת ישראל שם.

ואמנם ראיתי בספר תשובות אבידור הלוי או"ח עמ' רו אות כה ששאלו להגר"א נבנצל שליט"א בזה"ל: בסעודת חתונה מדוע אין מקפידים לומר דברי תורה, האם זהו מפני שהוי סעודת מצוה, ועצם המצוה פוטרת מד"ת, והשיב בזה"ל:

מדכתיב (תהלים ב' יא) עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה, תחלה ילך החתן לבית הכנסת לראות את פי ה' ועבדו, ואיזו היא עבודה שבלב זו תפלה, וזהו עבדו את ה' ביראה, ואח"כ יעשו סעודה סגילה, אמנם זההיר וגילו ברעדה שתהיה באותה סעודה של גילה דברי תורה הנתנו ברעדה, דכתיב במתן תורה ויחרד כל העם אשר במחנה (שמות יט טז) ועל זה נהגו לדרוש בסעודת הנישואין, וכמו שאמרו בפ"ק דברכות (ו:) א"ר חלבו כל הנה מסעודת חתן וכלה ואינו משמחו עובר בחמשה קולות שנאמר קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' ואם שמחו וכו' ומאחר שזוכה לתורה ראוי לשמחם דבברי תורה, ומתחילה נתקנה הדרשה במקום הסעודה ואח"כ שלא לערבב הסעודה קבוצה בבית הכנסת שהוא מקום כללי לכל החפצים לשמוע יעו"ש עוד.

ואמנם ראיתי לידידי הגר"ח מלין שליט"א בשו"ת שיח חיים תשובות מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א סימן מג, ששאל למרן הגר"ח ק' בזה"ל: על מה סומכים בחתונות בזמן הזה שלא אומרים דברי תורה בסעודה כלל הלא אמרו חז"ל דכל שולחן שאין אומרים עליו ד"ת כאילו אכלו מזבחי מתים (אבות פ"ג מ"ג), והשיב בזה"ל: בשביל שמצוי ע"ה שיקפידו עכ"ד, ובהערה שם כתב להעיר בדברי הגר"ח ק' דלכאורה צ"ב משום שיהיו העמי ארצות מקפידים משו"ה יבטל הענין שלא תהיה הסעודה זבחי מתים, וכתב שם שלמעשה נהגו שכל אחד ואמר בדברי תורה שלו, ואולי גם יש לומר שכל הדין של בחי מתים הוא דוקא בסעודת הרשום אבל לא בסעודת מצוה, וכתב שם שמא בקונ' דרך תורה (עמ' לד) ששאל כן למרן הגר"ח ק', האם הוא דוקא בסעודת

רי

מנורה

הרב יוסף אביטבול

בדרום

יש נוהגים דברי תורה עכ"ד ונראה דלא
הוי חיוב, ויש עוד להאריך בכ"ז. ועוד
יתבאר בספרי שיו"ל בקרוב על עניני
נישואין בהרחבה.

בברכת התורה
הצב"י יוסף אביטבול
מח"ס שערי יוסף ושא"ס
פה עיר התורה בני ברק

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

באיסור שתיית נדה מכוס של ברכה

- [א] מהלך הגר"ה שליט"א.
[ב] סוגיא דכתובות, ודברי השאלות וספר וזהיר.
[ג] גירסת הראב"ד והבנתו בד' השאלות.
[ד] ד' בה"ג ועוד ראשונים בזה.
[ה] בדעות הראשונים מה מוגדר כוס של ברכה.
[ו] בדין שתיית המסובין מכוס המקדש.
[ז] בתקנת חז"ל שלא לשתות מכוס חבירו.
[ח] הצעה ע"פ הנ"ל למעשה.

הקדמה

זה [ח] מחולקים עם השאלות, דלד' השאלות יש איסור לאשה לשתות מבעלה כוס של ברכה דוקא, ואילו לד' הראב"ד יש איסור לאשה לשתות מכל כוס יין של בעלה, וטעמו מפני שגורם בזה שיתן דעתו עליה.

ודקדק מזה דלד' הראב"ד אין נפק"מ אם תשתה מזה או לא, דהאיסור הוא על עצם הנתינה, ולא על השתיה, והקירבה שנוצרת היא מכח הנתינה ולא מכח השתיה.

והוסיף עוד לדקדק מל' הראב"ד שהאיסור הוא במה שמיוחד לה כוס, וממילא

רצה להקל בכל היכא דאינו מיוחד לה כוס, ומחמיר רק היכא דמיוחד לה לבדה כוס, ובקידוש באופן שעוד מבני הבית זקוקים לכוס המקדש יש להתיר גם לשגרה לה.

ראיתי בגליון מרחשון (גליון כח) שהאריך הגר"ה הלר שליט"א להקל כמה קולות באסור נתינת כוס יין לאשתו נדה, בקידוש היום וכיו"ב, והיות וכבר ערכתי מערכה על ענין זה מכבר, והדעת נטתה להחמיר^א, ואמרתי לא עת לחשות, ובעקבי הצאן וגחלים לוחשות, צעדתי וליקטתי עשרה קדושות, והפחתי רוח בהלכות כמושות, בעזר המרחם וחונן במידות גדושות.

[א] מהלך הגר"ה שליט"א.

יסוד ד' הגר"ה הלר שליט"א הוא שדברי הראב"ד [שהוא מקור ד' הפוסקים דין

א. אדחכי והכי לא הספקתי להדפיס תגובה זו בגליון הקודם (גליון כט), והרב מולקנדוב שליט"א השיב לתמוך דברי הגר"ה הנ"ל, אלא שלענ"ד הפריז על מידותיו במה שמחק לגמרי הלכה זו בגלל שלפי השערותו לא צדק השו"ע במה שחשב שדברי הראב"ד מוסכמים, ומתרי טעמי נ"ל איפכא, חדא דמהיכ"ת דהשו"ע סמך דבריו רק על הראב"ד, ועוד הלא גם הוא מודה שהיו מהגאונים שסברו שהוא איסור, וא"כ מהיכ"ת להקל נגד דבריהם, אחר שיש סברא בדבריהם, ולא הוכרע הדבר להקל להדיא, אדרבה המנהג להחמיר, ויתכן אף שהשו"ע שהחמיר הוא משום שראה גם שהמנהג כן, ולכן לא פקפק על ד' הראב"ד, וראה להלן שלכאור' ראוי להחמיר כן.

אמרה ליה טמאה אני, ולמחר אמרה טהורה אני, אמר לה אתמול טמאה יומא דין טהורה? אמרה ליה אתמול לא הות בי חילא כי ההיא שעתא, אתא שאיל לרב אמר ליה אם נתנה אמתלא לדבריה נאמנת."

ובשאלתות (פ' אחרי מות, סי' צו) איתא באופ"א להך עובדא וז"ל "בעא מיניה שמואל מרב אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני מהו, אמר ליה דלויה לרטיבא רפשא ליה בדוכתיה, אמרי דרב איקלע לבי שמואל שדר ליה שמואל כסא דברכתא לדביתהו ולא קיבלה, איכא דאמרי דכי הות יתבא נדה מהודעא ליה בכסא דברכתא, ואיכא דאמרי נדה לא שתיא מכסא דברכתא, ואמר מר משגרו לאינשי ביתיה במתנה כי היכי דליהו שלמא, ואי שתיא אתו לידי הרגל עבירה, ולבסוף אמרה (לרב) [לשמואל] טהורה אני, אלא אחותך היא דאיכלעא לגבאי ואמינא אי שתיא לה אנא, היא אמרה לא קא עבדא לי יקרא, אמרנא אשדרתיה לך דתשתייה אנת, אמר ליה רב אף בזו אם נותנת אמתלא לדבריה נאמנת, תנא מיניה ארבעין זימנין למימרא דקיבלה, ואפילו הכי שמואל לא עבד עובדא בנפשיה, וכן הלכתא."

ובעי"ז איתא בספר והזהיר (מרב חפץ אלוף ז"ל שהי' ג"כ בדורות הגאונים ז"ל בבבל) בפ' מצורע "רב נתארח אצל שמואל לאחר שאכלו ושתו ברכו ברכת המזון, ושלח הכוס לאשתו והחזירתו לו וידע שמואל שנדה, יש שאמרו שכך סימן היה ביניהם כל זמן שמחזרת לו כוס של ברכה יודע שהיא נדה, ויש שאמרו נדה אינה שותה כוס של

עוד הוסיף לבאר דאם יבקש מאחר שיביא לה ג"כ אין בזה איסור, דסוף סוף הוא לא עשה את מעשה הנתינה שלדעתו לד' הראב"ד רק זה אסור,

עוד הוסיף לדקדק מל' השו"ע (יו"ד סי' קצח סי"ג) שכ' "אבל אם שותים הם מאותו הכוס" וכו', דמשמע דקאי על אחרים, דבהכי אין הכוס מיוחד לה, שרי, אלא דדייק לשון הרשב"א [שהוא מקור לשון השו"ע] דאיירי במשגר כוס של ברכה לאשה טהורה זרה, ובמשגר כש"ב לאשתו נדה, דאם הם שותים מאותו הכוס ושתיא איהי אבתרייהו לית לן בה, ומבאר דזה ע"ד הפרישה שמיקל כל היכא דאינה שותה לבדה מהכוס², ור"ל דממילא ה"ה בשו"ע שהעתיק לשון שאינה מדוקדקת מלשון הרשב"א.

עוד צידד להקל ביושבת עמו על השולחן דאין זה טירחא כלל לשלוח לה, ואין בזה איזה ייחוד דעתו עליה, וסתם מונע ממנה טירחא לקום לעבר הכוס, ואין בזה חיבה.

ב] סוגיא דכתובות, ודברי השאלתות וספר והזהיר.

והנה אמרי' בכתובות (כב:) גבי שמואל ששאל לרב אם אשה אמרה לבעלה נטמאתי, ולאחר זמן חזרה בה ואמרה טהורה הייתי ומה שאמרתי איפכא מתחילה, זה היה מאיזה אמתלא, האם מתחשבים באמתלא זו או לא, והשיבו רב דנאמנת, ואמרי' התם "ואפ"ה לא עבד שמואל עובדא בנפשיה", וכ' תוס' (ד"ה ואפילו) בשם ר"ח בשם הירושלמי "שמואל בעא לאזדקוקי לאתתיה

ב. וכן בנתינה לה ע"י רמיזה ג"כ היקל אם זה דרך חינוך ילדיו, דס"ל דזה חינוך ולא חיבה, ואינו מובן הלא גם דרך חינוך זה נוצרת קורבה וחיבה, ומה איכפ"ל שיש כאן גם חינוך.
ג. ואפי' אם גם הוא שותה מהכוס כבר שרי לד' הפרישה.

ונראה לי דאם איתא להא מילתא בכי האי גונא בלחוד הוא דאיתא, דקא מייחד לה כסא וקא משדר לה כי התם^ה, משום דקיהיב דעתיה עילוה, והכינ תניא במסכת כלה המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה חייב מיתה מפני שדעתו סומך עליה, ד"א מפני שיצרו רבה עליו, ונדה לבעלה נמי להא דמיה.

ומסתברא דלא שנא כוס של ברכה ולא שנא כוס אחר היכא דמייחד לה, ומשדר ניהלה אסור, דהא קא מעייל דעתיה עילוה, והאי דנקט כוס של ברכה רבותא קאמר, מיהו היכא דקא שתו כולהו מההיא כסא ושתיא איהי נמי בתרייהו לית לן בה^ו. (עכ"ל הראב"ד ז"ל, והו"ד בשינויים קלים בתוה"ב להרשב"א בבית ד' ריש שער ב').

ומבואר מדבריו מחד גיסא דל"ג בשאלות את הדעה שנדה אסורה בכוס של ברכה, אלא רק שזה היה סימן ביניהם אם היא נדה או לא, ואעפ"כ מסקנתו מזה דהיא אסורה בכוס של ברכה של בעלה, והוא פלא, דרכיב אתרי ריכשי, דהא בשאלות ובס' והזהיר מבואר להדיא דזה תלוי בפלוגתא שם, ואם היה סימן בעלמא, א"כ אין בזה איסור כלל, ואיך הוציא השאלות [לפי המבואר בראב"ד] מסימן זה דיש איסור בדבר^י.

ברכה כלל, לסוף נכנס שמואל לביתו ומצא אשתו ישנה על מטתה, אמר לה מה זאת, אמרה לא אחותך היתה יושבת עמי ובעבור שהיה כוס שלל ברכה לא נתתיהו לה, ואני בושתי לשתותו, אמרתי היאך אשתה אני והיא לא תשתה, אלא אמרתי מוטב שישתהו הוא, והחזרתיו לך^ז.

ג] גירסת הראב"ד והבנתו בד' השאלות.
ובס' בעלי הנפש לראב"ד ז"ל (שער הפרישה סוף פ"א) הביא מד' השאלות בשינוי לשון וחסור ניכר, וז"ל "ורב אחא כ' בשאלות הכי איתא, דאמרי שדר לה שמואל כסא דברכתא ולא קבילא, וכי הוה יתבא נדה הוה מודעא ליה בכסא דברכתא דלא שתית כסא דברכתא, דאמר מר ומשדרו במתנה לאנשי ביתו כי היכי דניהוי להו שלמא, וכי שתית אתי לידי הרגל עבירה, והדר אמרה ליה טהורה אני, אחתך היא דאיכלעא לגבאי, אמרי אי שתינא קמה אמרה לא קא עבדא לי יקרא, אמינא אשדרתיה ניהלך דתשתייה את, הדין הוא לישנא דרב אחא, ולא ידענא היכא אשכחיה,

ושמעין מינה דנדה אסורה למשתי מכסא דגברא, ולא ידענא נאי טעמא דהתם לאו אפתורא דגברא הות אכלה, ושלא בפניו הות, והרי הצעת המטה שהוא דבר המביא לידי הרגל, ואפ"ה שלא בפניו מותר.

ד. אגב כל מעיין יראה שאין דמיון כלל בפרטי העובדא בין השאלות וס' והזהיר, ואיני יודע למה קבע הרב מולקנדוב (בגליון כט עמ' קעט) שדרכו של ס' והזהיר להעתיק מד' השאלות, וכאן מופרכת קביעה זו.
ה. אגב כאן מוכח לכאור' דלא כקולת הפרישה דהא עיקר העובדא היתה כשהוא שתה מהכוס לפניו, ובכח"ג אסרי^ה.

ו. וכאן מבואר דלא כדקדוק הגר"א שליט"א מד' הרשב"א והשו"ע כי אפי' נימא דמקור ד' השו"ע הם הרשב"א הלא אכתי מקור דברי הרשב"א הוא הראב"ד דידן, ואפי' אי יחיבנא בדבריו הרשב"א יש מקום לדקדוק זה, בד' הראב"ד לא משמע כן, דמשמע שהשיא כבר לדבר אחר לענין החילוק בין כוס דעלמא לכוס של ברכה, גם לא כתב "שתו הם" אלא "שתו כולהו" שזה לא יכול להתפרש כד' הגר"א שליט"א.
ז. ובפרט דבלשון המ"ד משום סימן החזירתו לא נזכר כלל קפייד בשתיה, ורק הודיעה לו בזה, ויתכן שאח"כ

ומדקדוק הלשון יש לומר דמ"ד בשאלותות ובס' והזהיר דאסורה לגמרי מכוס של ברכה ס"ל דאסורה בכל כוס של ברכה, ולא דוקא דבעלה, ומאן דס"ל דזה היה הסכם ביניהם, ס"ל לראב"ד דדוקא בחרו הסכם זה לדעת אם היא נדה, כי מן הראוי שלא תשתה באמת מכוס של ברכה דבעלה בשעת נדותה^ה,

ועדיין קשה לכאור' מהיכן למד את האיסור הגמור הזה, הלא גם לדבריו לכאור' מהעובדא משמע שמצד הדין עדיין היה הדבר מותר לה, ואדרבה יתכן שאחר שידע כבר שהיא נדה לכאור' כבר יכלה לשנות מיינו, ורק להודיעו עשו את ההסכם הזה, ויש מקום ליישב קצת דזה גופא היה סימן ביניהם כל זמן נדותה להזכירו תמיד שהיא נדה, אך לא משמע כן בלשונות השאלותות והס' והזהיר, ובאמת גם הראב"ד חתם על זה בלשון " **דאם איתא להא מילתא**", דמשמע דלא ניהא ליה כולי האי בדין זה העולה מהבנתו בד' השאלותות.

ולכאור' יש לנו לדון דלפום הך מ"ד בשאלותות דאסורה לגמרי בכוס של ברכה, ע"כ אין זה ענין של חיבה בלבד ביניהם, אלא שאינה ראויה מצד גריעותה [שהיא נדה] לשנות מכוס של ברכה, וא"כ זה שייך לא רק בבהמ"ז, אלא בכל כוס של ברכה [נראה להלן מהו כוס של ברכה בעלמא] ולכן אין זה רק בזמן הודעתה על נדותה אלא איסור קבוע על כל זמן נדותה, מאידך אין זה איסור אלא בכוס של ברכה, ולא בכוס דעלמא,

ובארחות חיים (הל' נדה) ובטור (יו"ד סי' קצה)^ט הביאו פסק הראב"ד והרשב"א הנ"ל שאסור לשגר לה כוס של יין בין של ברכה ובין דעלמא, אם הוא מיוחד לה, ולהנ"ל זה תלוי בביאורי השאלותות וס' והזהיר לעובדא דשמואל, וכנ"ל.

ובאמת מצאתי בס' האשכול (אויערבאך, הל' נדה)^ה שכתוב "אפי' לשגר לה כוס של ברכה אסור, וכן כ' רב אחא

באמת שתתה מזה [גם אם לא בעובדא הנ"ל].

ח. ובהכי אי"צ לומר שהראב"ד ראה גירסא לא דווקנית של השאלותות, וחסורי מיחסרא יש בדבריו [אף שגם זה יתכן], אלא אדרבה ביאר כך בד' השאלותות גם אליבא דמ"ד משום סימן החזירתו, ומו"ר הגרנ"מ רוזנברג שליט"א רצה ליישב לפו"ר דהראב"ד הבין שהטעם "כי היכי דליהויו שלמא" קאי אליבא דכולהו, אך לענ"ד בלשון השאלותות לא כ"כ משמע כן [ובלשון הס' והזהיר ודאי אין לזה בסיס], וכן בס' שבילי אמונה (לבן בנו של הרא"ש).

י. וכבר ידוע דקמו עוררין על הספר הזה, וכבר כתבתי בזה בהערה בתחילת מערכת הכתמים (מנורה בדרום גליון כד, עיי"ש), ויש להוסיף בקצרה דמה שהקשו כמה חכמים על זה שניכר מתוך האשכול שנכתב ליישב חידושים המבוארים בנחל אשכול, חשבתי ביאור פשוט לזה, דהלא סוף סוף זה כל מטרת רוב מהדירי כתבי הקדמונים להטפל לדברים הכי תמוהים בספר שאותו הם מהדירים ולהתאמץ בפלפולם ליישבו כביכול כך הוא הפשטות, כדי להסביר מדוע ביכר המחבר את חידושו זה יותר מהדרכים המקובלות, ודאיתנין להכי לק"מ, דוק ותשכח, וכשאמרת זאת לאחד הידוע כמומחה בעניינים אלו, הסכים שיתכנו הדברים, בפרט לאור הקושי הגדול לחשוד את אותו צדיק הגאון הצב"א ז"ל, ודי בהערה זו.

ועכ"פ מידירי הגר"א גבאי שליט"א שמעתי שבסיס הספר הוא ודאי אחיד, רק ניכר מתוך המהדורה של הרב הצב"א שהיא בעלת הרבה תוספות של עמי ארצות, והנה א"כ אפי' לד' המערערים עדיין יתכנו דברים שם שסודם מד' האשכול המקורי, והנה לגבי הלכות נדה במהדור' אלבק אין הל' נדה כלל, וכל הל' נדה שיש לפנינו מהאשכול הם רק ממה שהובא במהדור' הרב הצב"א, וגם לד' המערערים, בהכרח ספר האשכול המקורי כלל גם את הל' נדה (כדמוכח מד' הרמב"ן בנדה יט:), דוק היטב בלשון האשכול שלפנינו, ובעלי הנפש

והביא דברי בה"ג (הל' ברכות פ' ג' שאכלו) שכ' "וכלה בז' יומי דהלולא, ואתתא בז' נקיים, וביומא דמילה כד מברכין ברכת מילה, אע"ג דלא טביל להו, שרי למשתי כוס של ברכה", ולפי פשוטן של דברים מוכח מזה דנדה אסורה בכל כוס של ברכה, ולא דוקא דבעלה, וכן מוכח דדוקא גבי כוס של ברכה קפדי' ולא בכל כוס יין, דאל"ה אמאי נדרש דוקא לעובדין כה"ג".

עוד הוסיף שם הגנצ"ב ז"ל לעורר מד' הירושלמי (ברכות פ"ב סוף ה"ו) "תני כלה אסורה לביתה כל ז', ואסור ליטול ממנה כוס של ברכה [וג' הגר"א ז"ל שם "ואסורה ליטול ממנו כוס של ברכה"י], דברי ר' אליעזר, מאי טעמא אי אפשר שלא יצא דם נדה עם דם בתולים",

ואמנם לדידן קיי"ל דאפשר שיצא דם בתולים בלא דם נדה, אבל מד' הירושלמי עכ"פ מוכח דפלוגתא דר"א ורבנן אינה על דין איסור שתיית נדה מכוס

משבחה, ומייתי לה מירושלמי, ויש דוגמתו במס' כלה המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה חייב מיתה, מפני שדעתו סומך עליה, ד"א מפני שיצרו רבה עליו, וכן נמי באשתו נדה", ומשמע דהבין מהשאלות כמ"ד דוקא כוס של ברכה אסור לה, ולא כמ"ד סימן בעלמא הוי, והביא ג"כ את ראיית חתנו הראב"ד ז"ל ממס' כלה, אך הביאה רק לגבי כוס של ברכה".

ואולי יש להוסיף בזה עוד ביאור, דהרי מבואר בברכות (נא:) דטעמא דמשגרו במתנה לאינשי ביתו הוא משום שבוז יתברך פרי בטנה של אשה, ובזה ודאי גורם קירבה ביניהם, ומשו"ה הקפידו בזה חז"ל, משא"כ בכוס דעלמא שאין את המעלה הזו לכאור', אין טעם לאסור אותה יותר משאר משקין".

ד' ד' בה"ג ועוד ראשונים בזה.

ומצאתי בס' העמק שאלה (להגאון הנצי"ב ז"ל על השאלות שם) שדן בזה

לראב"ד בזה), א"כ ניתן לשער שבסיס הספר שלפנינו הוא אכן מהאשכול המקורי, וכמעשהו בשאר חלקי האשכול, וא"כ לכו"ע ניתן לשער שגם דין זה שרשו מופיע באשכול המקורי, אפי' אם יש בו איזה שינויים ממנו, ויל"ד.

א. ואם נקבל שדבריו דברי רבינו הר"א אב"ד בעל האשכול ז"ל (עי' בהערה הקודמת), א"כ יתכן לשער דהוא הביא את הראיה הזו, וחתנו ששמע ממנו את הראיה לא ס"ל דיש מעלה מיוחדת בכוס של ברכה, ומשו"ה חידש דה"ל לכל כוס, אבל חמיו היה ס"ל דדוקא כוס של ברכה.

ב. שו"ר שכבר עמד בזה הגר"א"ה הלר שליט"א בדבריו הנ"ל (עמודים ס – סא), וראה להלן מש"כ בזה בשם הגאון הנצי"ב ז"ל, ומדי דברי בזה בקצרה ושלא בעיון כה"צ ודרך הילוך בעלמא עם מור' הגר"מ רוזנברג שליט"א קודם שהעליתי בפניו סברא זו רצה לדחות את כל דברי, עד שהעלה מעצמו סברא זו, וחזר בו, ולא סיימא למילתא, רק הסכים שיש מקום לפום ריהטא בעלמא להציעי אשר העליתי בסוף דברי דלהלן, ולא נחית לדינא ממש.

ג. ודוחק לומר שבברכה הרגילות לשתות יין, ולא הוזכר רק העובדא הרגילה ואה"נ ה"ה שאר כוסות, חדא דבאמת זה דוחק ואין כן הפשטות, ועוד דהא בזמנא היה היין מצוי כידוע, והיו שותים אותו כל הזמן יותר משאר משקין.

ד. וה"נ מסתברא לפו"ר דהא היכן נוטלין בדרך סתמא כוס של ברכה מן האשה, אגב אעורר שראיתי מי שרצה לדחות את הגהת הגר"א ז"ל משום שמצא דהך ברייתא דירושלמי כבר שנויה במס' כלה רפ"א, ושם מוכח דלא כגירסת הגר"א ז"ל הנ"ל, אך לענ"ד עיוין במס' כלה"ר דמבואר שאינה אותה ברייתא דהירושלמי, ודברי רבינו הגר"א ז"ל אמת, וקילורין לעינים.

ולאו דוקא כוס של ברכה, ולאו דוקא אם הוא באותו הכוס^{טז}.

ה) בדעות הראשונים מה מוגדר כוס של ברכה.

והנה אמרי' בברכות "א"ר זירא וא"ל במתניתא תנא עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה כו', וי"א אף משגרו במתנה לאנשי ביתו כו', כי היכי דתתברך דביתהו' כו'.

והנה נחלקו הראשונים אם דברים אלו שנאמרו בכוס של ברכה נאמרו בכל כוס של ברכה, או דוקא בכוס של בהמ"ז [שבזה עוסקת הסוגיא שם, וכדמוכח נמי מעובדא דילתא שם], מאידך בירושלמי (ברכות פ"ז ה"ה) מבואר דה"ה ג"כ בכוס של קידוש דגרסי' התם "ומודים חכמים לר"א בכוס של ברכה כו', נהיגין רבנן בההן בכסא דקידושא", עיי"ש.

ובאמת דלד' הרמב"ם יש יותר עניין לקדש על הכוס מאשר לברך בהמ"ז על הכוס, דהא ס"ל בעלמא דבהמ"ז אי"צ כוס^{יז}, ורק מעלה בעלמא ומנהג החכמים הוא (וכדביאר בספ"ז דהל' ברכות), ובקידוש

של ברכה, אלא על המציאות אם אפשר שיצא דם בתולים בלא דם נדות, ומבואר דעכ"פ לגבי איסור דשתיית כוס של ברכה כו"ע מודו דאסור, והיינו כד' בה"ג הנ"ל, ומש"כ בה"ג דכלה שריא למישתא בכוס של ברכה, היינו בכנ"ל דלדין שרי לה משום דנקטי' אפשר לדם בתולים שיצא בלא דם נדות, ורק לר"א אסורה בכל אופן, ועיי"ש בהעמק שאלה שהעמיק הרחיב עוד בזה כדרכו הנפלאה.

ומבואר מכל זה דדעת הירושלמי ובה"ג וס' האשכול, וגם נסתפקו בזה השאלות ומר רב חפץ אלוף ז"ל בס' והזהיר, דאסור לנדה לשותות מכוס של ברכה כלל, ויש בזה קולא וחומרא לגביה דהראב"ד, דדוקא בכוס של ברכה אסורה למשתי, אבל בשאר כוסות יין דעלמא מותרת, והיינו קולא, מאידך היינו בכל יין שבירכו עליו בכוס, ואפי' אם הריקוהו לכוס אחרת ג"כ כבר נאסר עליה^{יח}.

מאידך כבר נתבאר דדעת הראב"ד והרשב"א והארחות חיים והטור והשבילי אמונה (לנכד הרא"ש) והשו"ע (יו"ד סי' קצה סי"ג) דכל כוס של יין אסורה,

טז. ומ"מ מילתא דמסתברא בפשיטות היא דאם היא עצמה בירכה על כוס של ברכה, ודאי דשייכא בשתייתה ואין לאסרה עליה, וכל הנידון הוא דוקא בכוס של ברכה שמקבלת מאחרים, ואף דצריך להביין את הסברא בזה אם נימא דמחמת גריעותא אינה שייכת בשתיית כוס של ברכה, מאי איכפ"ל אם היא בירכה עליה או לא, מ"מ זה פשוט וברור שמותרת, וצ"ב.

שוב הרהרתי דהביאור בזה הוא דהנה החשיבות שיש בכוס של ברכה כפי הנ"ל היא במה שמשגרו במתנה לאנשי ביתו, כדי שתתברך אשתו, דאין פרי בטנה של אשה מתברכת אלא מפרי בטנו של איש, וא"כ אף דהחמירים רק בכוס של ברכה מחמירים מפני חשיבותה, מ"מ כיון דעיקר חשיבותה מכח מה שהיא מקבלתו מהאיש, לכן בזה אסור, אבל כשמברכת לעצמה אין את החשיבות הזו כלל, ובדאי שאינה נאסרת.

טז. שו"ר ברין (כתובות כה. ד"ה אשרשיפא, בסוף העמוד) שגרס בירושלמי הנ"ל "ליטול ממנה כוס", ול"ג "של ברכה", וכן גירסת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א (בחידושיהם לכתובות סא.), מאידך באור זרוע (הל' נדה סי' שס) מבואר כגירסתינו.

יז. ובמקו"א הארכתי דס"ל כן לגבי כל ברכות השבה שיש בהם מעלה לברכם על הכוס, ואכמ"ל.

1] בדין שתיית המסובין מכוס המקדש:

והנה אמרי' בפסחים (קו.) "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה, סבר מאי ניהו קידושא רבה, אמר מכדי כל הברכות כולן בפה"ג אמרי' ברישא, אמר בפה"ג ואגיד בה, חזייה לההוא סבא דגחין ושתי' כו', ובתוס' (שם צט:), ד"ה לא יפחתו) דנו אם הי' לכאו"א כוסו לפניו, והמקדש רק הוציאם יד"ח הברכה, או שהמתינו לקבל מכוסו, והוכיחו מהך עובדא דלכאו' היה לפני כאו"א כוסו, והאריכו בזה עוד עיי"ש,

אבל בתוס' על אתר (קו., ד"ה הוה) הביאו מהירושלמי (ברכות פ"ו ה"א) "א"ר אבא בשם רב מסובין לטעום עד שיטעום המברך, ר"י בן לוי אומר שותין אע"פ שלא שתה, ולא פליגי, מה דא"ר אבא כשהיו כולן זקוקין לכוס אחד, מה דאמר ר' יהושע כשיש לכל אחד כוסו בידו"ש,

וב' ע"ז התוס' הנ"ל "ומשמע נמי אם אין כוסו בידו אפי' שפך מכוס ברכה לכוסות אחרים אין להם לטעום עד שיטעום המברך, אבל כשיש לכל אחד כוס אי"צ להמתין, ולכך הוי גחין ושתי, ומכאן יש להוכיח שאי"צ לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות,

מודה דהיא חובה (כדרש"י בפסחים (קו.)) מזכרה על היין, וס"ל דהוא חובה מדרבנן [וקרא אסמכתא בעלמא] וכמבואר בפכ"ט משבת), ומ"מ העתיק הרמב"ם מילי מעלייתא דכוס של ברכה לא רק לגבי קידוש (שם), אלא גם לגבי בהמ"ז (בספ"ז מברכות כנ"ל), ומשמע דלא חילק בין הכוסות ובכל כוסות של ברכה יש מעלה לקיים עשרה דברים המבוארים בגמ'.

וכן מוכח מדברי בה"ג הנ"ל (באות ד') שהשוה כוס דמילה לשאר כוסות של ברכה.

אמנם מלשון רש"י (ברכות נא. ד"ה כוס של ברכה) משמע דזה דין דוקא בכוס דבהמ"ז"ח,

ומ"מ כמדומה דהדעה המקובלת היא כבה"ג ורמב"ם הנ"ל דה"ה בכל כוסות של ברכה, וכן מובא שהורה והנהיג הגר"א ז"ל (עי' מעשה רב סי' פו, קיט, קצא).

והנפק"מ לניד"ד היא כמובן דשאלת איסור הנדה בכוס של ברכה הינה לא רק גבי קידוש, אלא ה"ה בבמהמ"ז, ובהבדלה, ובמילה, ובפדיון הבן, ובז' ברכות, ובברכת אירוסין, ועוד.

יח. וכבר עורר ע"ז בהגהת דברי נחמיה.

יט. אגב אעורר דהנה ידוע ב' אופנים בביאור הא דאגיד בה, דיש שפירשו דהיינו האריך בתוספת פיוטים וכיו"ב, וזה כמובן דוחק לומר שהוסיף תיבות בתוך הנוסח הקצר של בפה"ג, ולא משמע כן, ומסתברא טפי מה שמפרשים בפשיטות שהאריך וסלסל בגרונו בניגונים רבים ולא סיים לגמרי את הברכה, וא"כ צ"ב איך שתה אותו סבא מן הכוס הלא לכו"ע (בין לר' אבא ובין לריב"ל) כל הנידון הוא על שתית המסובין לפני שתיית המברך, אבל קודם שכלתה ברכה מפיו, ודאי דאין לשתות עד שתכלה הברכה מפיו המברך, ולא משמע שבירך אותו סבא לחודיה, (ויתכן ליישב דאיתו סבא היה אליהו הנז"ל, רק דגם זה דוחק דמסתמא בהיותו בעוה"ז עליו לנהוג ע"פ ההלכה, גם לא שמענו בגמ' שגזרו בו, וגם הגמ' עכ"פ לא העירה ע"ז כלום),

ויתכן דהביאור הוא שהאריך באות נז"ן של "הגפן", וס"ל לההוא סבא דבכה"ג אי"צ להמתין עד שיסיים ממש את הברכה, דסוף סוף כבר שמעו ממנו את כל תיבות ואותיות הברכה, וזה חידוש, וצ"ע.

שלא יהיו הכוסות פגומים, ויל"ע בגדרי הכוסות הללו בדיוק, עכ"פ נראה דאעפ"כ לגבי איסור שתית נדה מכוס של ברכה נראה דאין חשש בכוס שנמצאת לפניו, ואינה מקבלתו מאף אחד, דבכה"ג הרי ליכא טעמא דכדי שתתברך אשתו מפרי בטנו,

והנה כדברי התוס' והרא"ש הנ"ל דאי"צ לשפוך מכוס המברך לכוסות המסובים כן כתבו גם תלמידי ר"י (ברכות לד: ד"ה אין מעמידין), וטור (או"ח סי' רעא בסופו), ושו"ע (שם סט"ז וסי"ז), וכן במחצית השקל (סי' רעא סקל"ב, על מג"א סקי"ט) הוסיף להוכיח דאין שום ענין לשתות בדוקא מכוסו של המברך, ושפיר חשיב שותה מכוס של ברכה אם שתה מכוסות המסובין, יעוי"ש.

והנה מש"כ התוס' והרא"ש דמהני תיקון לפגימה, אמנם כן דעת הרבה ראשונים, וכך ד' השו"ע למעשה, אך דעת המנהיג ועוד ראשונים דלא מהני תיקון לפגימה^כ, וכן מטו משמיה דהגר"א ז"ל למעשה^{כא}, וממילא לדעה זו אין גם עניין כלל לשפוך לכוסות המסובין לתקנם מפגימתם כי אינו מתקנם בזה, [ומ"מ מה שנותן למסובין לשתות מכוסו, ודאי לא חשיב ששותין מכוס פגומה אחר ששתה כבר ממנה, דהא הברכה נאמרה עליה בשעה שהיתה שלימה (וכמבואר במשנה ברורה סי' קפב סקכ"ה)].

ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום, אע"ג דשתיה לא מעכבא^{כב} כו'.

וב"כ הרא"ש (פסחים פ"י סי' טז) והביא ד' הירושלמי הנ"ל, וכתב "וצ"ל כי כוסות שלהם לא היו פגומים שהיו ראויין לברכה, שאנו רואין כאילו כאו"א קידש על כוסו, ואע"פ שאי"צ לשתות לכתחילה, מיהו מצוה לשתות כו', ויש שנוהגין לשפוך מכוס של ברכה לשאר כוסות, והכא משמע דלא צריך, דההוא סבא שתה מכוסו, אע"פ שלא שתה מברך ושפך מכוס ברכה לשלו, ונ"ל דאין ראיה מהכא דאיכא למימר דגחין והגביה כוסו להושיט למברך שישפוך לכוסו, וגחין ושתי דקאמר פי' גחין ליתן כוסו כדי לתקנו לשתות".

ומבואר דמספק"ל ולא מכרעא ליה מילתא אם יש לשפוך מכוסו לכוסות המסובים או לא, ומ"מ כבר פשטה במקום אחר דיעויין בברכות (פ"ז סי' טו) דשם הורה לדיא כד' התוס' דאי"צ לשפוך מכוס המברך לכוסות המסובים,

ויש לדון לפי כל זה מה גדרן של שאר כוסות המסובין אם נקראים ג"כ כוסות של ברכה, או לא, ונפק"מ לניד"ד אם מותרת בהם האשה,

ונראה מריהטת דברי הראשונים הנ"ל דשאר כוסות המסובין ג"כ נחשבים כוסות של ברכה, דאל"ה לא הו"ל לתוס' להצריך

כ. ובמרדכי (ברכות סי' קפג) מבואר דבאשכנז נהגו לסמוך על תיקון הפגימה, ובצרפת נהגו שלא לסמוך ע"ז, ועי' ב"ח (או"ח סי' קפב) שהביין מתשו' מהר"ם שאפשר לתקן רק בשפיכה מן הכוס לקנקן דקמא קמא בטיל, אבל איפכא לא, ועפ"י זה חידש דלצאת ידי כולם אפשר לשפוך תחילה מן הקנקן לכוס דבהכי מתקנו לד' שאר הראשונים המקילים, ואח"כ ישפוך חזרה לקנקן מהכוס, דבהכי הו"ל קמא קמא בטיל, ומתקן את הפגימה גם לד' מהר"ם, ומד' המרדכי הנ"ל משמע דבכל גוני לא סמכו על קולא זו בצרפת.

כא. בתוס' מעשה רב סק"ל ג"כ פסק שלא יוכל לתקן כוס פגום במה שמוסיף מעט, ומהא דהירושלמי כבר דחאה הרא"ש ז"ל (ברכות פ"ח סי' ב'), ועי' בביאורי הגר"א סי' קפב סקי"ז (דגם שם חלק על השו"ע),

ז] בתקנת חז"ל שלא לשתות מכוס חבירו.

והנה במס' דרך ארץ רבה (פ"ט, ולנוס' הגר"א הוא פ"ז) איתא "ולא ישתה מן הכוס ויתננה לחבירו, מפני סכנת נפשות, ומעשה בר"ע שהיה לו אכסניא אצל אדם אחד נתן לו כוס וטעמו, א"ל ר"ע טול ושתהו, שוב נתן לו כוס אחר וטעמו, א"ל ר"ע טול ושתהו, א"ל בן עזאי עד מתי אתה משקה כוסות טעומין",

ומבואר דחיישי' לסכנה ונהיינו מחלות שיעברו מפה לפה] וא"כ יש מקום לומר דיש ענין לשפוך מכוסו לכוסות המסובים אף אם אין להם כוסות כלל וזקוקין לכוסו, דמ"מ לא ישתו ממש מכוסו, וכמדומה ששמעתי פעם מידידי הר"א לונטהל שליט"א דהגר"א נבנצל שליט"א חושש ומורה כן למעשה,

וצל"ע מסוגיא דתמיד (כז:) דאמרי' "שטוף ושתי שטוף ואחית, וכשאתה שותה מים שפוך מהן ואח"כ תן לתלמידך, כדתניא לא ישתה אדם מים ויתן לתלמידו אא"כ שפך מהן, ומעשה באחד ששתה מים ולא שפך מהן ונתן לתלמידו, ואותו תלמיד איסטניס היה ולא רצה לשתות ומת בצמא, באותה שעה אמרו לא ישתה אדם מים ויתן

לתלמידו אא"כ שפך מהן, רב אשי אמר הילכך האי תלמידא דשפיך קמי רביה לית ביה משום אפקירותא^{כב},

ולכאו' מבואר דאין הטעם משום חשש סכנה עצמי אלא משום דרך ארץ ותרבות נאה כמבואר במפרשים שם, וזה גזירה אכו"ע משום מעשה שהיה, ולא שחששו לסכנת נפשות בעצם השתיה, ובזה יש לפרש גם עובדא דר"ע הנ"ל במס' דר"א רבה, וא"כ י"ל דבכוס של ברכה לא גזרו משום חביבות המצוה, דליכא חשש דרך ארץ במקום מצוה [וכעין הא דמצינו דלא חיישי' לגרגרות בבציעת הפת דבצעי' אכולא שירותא], ומ"מ יתכן דהא והא איתנהו ביה, מאידך מהא דמשגרו במתנה לאנשי ביתו משמע דלא חיישי' מצד סכנה, אלא רק מצד תרבות ודר"א, והיכא דגזרו גזרו וכמעשה שהיה, ולא במקום מצוה, וצ"ע^{כג}.

עכ"פ אם נחוש לזה אכתי יש לדון היכא דאין זקוקין לכוסו ויש לפניהם כוסות, אם יש צורך לשפוך מכוסו של המברך לכוסותיהם, ולכאו' לפי העולה מכל הנ"ל אין ענין בזה, ואולי אף יש ענין לימנע מזה לזרזם לשתות שלא יפסיקו יותר מדי בין הברכה לשתיה.

וכן שמעתי (זה לשון הגאון ר' אלעזר לנדא בהגרי"מ מסלאנים בהג"ר אברהם בן הגר"א ז"ל) מהרב ר' יעקב כהנא (הוא בעמח"ס גאון יעקב על עירובין, תלמיד הגר"א וחתן אחיו הג"ר אברהם בעל מעלות התורה) שראה ממנו בפירוש שלא השתמש במה שנשאר ע"י תיקון לא לקידוש ולא להבדלה ולא לכל דבר שטעון כוס^{כד}.

כב. לפי"ז מבואר טפי הך דברכות נא. גבי אספרגוס עיי"ש.

כג. שו"ר שהר"ד הגמ' דתמיד בב"י (או"ח סי' קע בסופו בשם ארח"ח), ובשו"ע (שם סכ"ב), והך דמס' דא"ר בטור (או"ח סי' קע) ובשו"ע (שם סט"ז), ומד' מהרש"ל (בחי' על הטור, והו"ד בב"ח שם) והמג"א (שם סקכ"א) מבואר כנ"ל דהחשש הוא ע"ד איסטניסות, אמנם בט"ז (שם סק"ח) כ' בשם צו"ת ר"א הגדול טעם הנ"ל דגורם לחולי, והיינו סכנת נפשות, ועי' בפמ"ג (עליו) דמשמע שמצד כמהרש"ל וסיעתו, וכן משמע מד' המשנ"ב (שם סקל"ז), ויתכן דזה ג"כ כונת הגר"א בביאורו (שם סקי"ז) שציין על הא דסעיף כב בשו"ע לעיין בד' המפרש לתמיד, ושם ביאר ג"כ כד' מהרש"ל וסיעתו, ויל"ע.

ח] הצעה ע"פ הנ"ל למעשה.

העולה מכל הנ"ל הוא א) דיש מקור מירושלמי וכמה גאונים וראשונים דמכל כוס של ברכה לא תשתה אשה נדה, בין בכוסו של האיש בין אם הורק מכלי אל כלי, אא"כ זהו כוס שלה מלכתחילה, ב) היכא דיש לפני המסובין כוסות מלאין ואינן זקוקין לכוסו של המברך, אין ענין לשפוך מכוסו לכוסותיהם,

והנה מנהג רווח הוא שאחר הקידוש שופך המקדש מכוסו לשאר כוסות ומחלקם למסובין, ולהנ"ל באנו באשה נדה לאיסור הירושלמי הנ"ל, וכנ"ל דלא מהני מה שהורק היין מכוסו לכלי אחר,

וכמו כן שאלה זו מצויה כשמתארחים אצל אחרים, והמקדש מעביר דרך האורח לאשת האורח, דאז יש ב' מכשולות, א) בעצם מה שהיא שותה מכוס הקידוש לד' הירושלמי והגאונים הנ"ל, דאין גדר האיסור רק במה שבעלה מברך על הכוס אלא בעצם

מה שזה כוס של ברכה והיא גרועה אצל כוס של ברכה, ב) במה מקבלת את הכוס מאת בעלה האורח שמעביר אליה, ואפי' אם אינו ממש מביא לה מ"מ הלא שולח כעת את הכוס אליה, ולד' הראב"ד וסיעתו עצם העברת הכוס יין היא איסור, דמקרבת את דעותיהם, וכברייאת דמסכת כלה הנ"ל.

לכן אולי יש להציע בפני החכמים עצה אחרת ע"פ המבואר לעיל (אות ו') דאי"צ שהמסובין ישתו דוקא מכוסו של המברך [ובפרט לדעות הסוברים (עי' עירובין מ:; ול"ע בזה כעת כלל) דס"ל דאין למסובין צורך לשתות כלל מכוס הקידוש], וגם אי"צ לשפוך כלל מכוסו לכוסות המסובים, א"כ נכון יותר להכין מראש כמה כוסות מלאים [ובלא"ה יש מעלה בזה לעשות בהם "עיטור"] ואחד מהם היא תדע מתחילה שהוא יהיה עבודה, ואחר הקידוש תקח מעצמה ראת הכוס ותשתהו בלי שישפוך לה בעלה כלום לכוס שלה, ואה"נ בימי נדותה לא יקיים דינא דמשגרו במתנה לאנשי ביתו.



מכתב ג'

הרב ראובן אשרזון

ראשון-לציון

היחס הנכון להבדלים בין לשון מקרא ללשון חכמים

[א] טענות הגר"א גבאי שליט"א נגד סידורי אשכנז המצויים.

[ב] ביאור שורש החילוק בין לשון מקרא ללשון חכמים.

[ג] ביאור לפי"ז דצדקו הרש"ס וסיעתו בהשוואתם נוסחאות התפילה ללשונות המקרא.

[ד] סמך גדול לזה מרבינו הגר"א ז"ל שג"כ הנהיג ע"ד זה.

[א] טענות הגר"א גבאי שליט"א נגד סידורי אשכנז המצויים.

ולפי"ז הצדק דוקא עם המגיהים והמתקנים להשוות לשונות הנוסחאות כלשון מקרא.

דהנה צריך באמת לברר איך יתכן שנשתנה לשון חכמים מלשון מקרא, דבפשטות לשון מקרא היא הלשון הכי מדוקדקת שיכולה להיות, ומדוע ביכרו חכמים לשון אחרת [שבהכרח לפי הנ"ל היא משובשת וגרועה ואינה כלשון מקרא], והיא קושיא גדולה שידידי הנ"ל לא חקר טעמה ומוצאה במאמרו, ולדעתי בזה תלוי כל הנידון דידן.

[ב] ביאור שורש החילוק בין לשון מקרא ללשון חכמים.

ולהבנת הענין אקדים ואמשול לזה את מה שאנו מכירים מרבינו הנשר הגדול ה"ה הרמב"ם ז"ל שאת חיבורו הגדול בענקים "הי"ד החזקה - משנה תורה" כתב בלשון צחה וברורה ונקיה ומאידך את חיבוריו האחרים שרבו כמו רבו, וכן את אגרותיו ותשובותיו כתב בלשון ערבית, שהיא היתה לשון העם במקומו.

וכמו כן מצאנו את רוב חיבורי החכמים בכל הדורות שכתבו בשאר לשונות, כמו שהוא לפנינו בעיקר בארמית, וגם בערבית,

ידידי הגר"א גבאי שליט"א אשר ידיו רב לו במכמני אוצרותינו הספונים וחתומים בכ"י עתיקים, האריך בגליון הקודם [גליון כט] להבהיר שיש חילוק ברור בין לשון מקרא ללשון חכמים, ובלשון מקרא יש כללים דקדוקיים רבים אשר בלשון חכמים מתעלמים מהם.

והרחיב מאד (בעיקר בהערה לא) לטעון שסידורי אשכנז היו לקויים בשגיאות רבות מבחינה דקדוקית, והיה ניכר שלא דקדקו בהם כלל, והעיר שמשום כך בזמן הרש"ס התירו פרושים את הרצועה לתקן ולדקדק בכל נוסחאות הסידורים, ולהגיהם מאופל השיבושים המצויים בהם, אלא שכיון שהותרה הרצועה נפרצה הפירצה ונהרסו כל הנוסחאות לגמרי כי הוסיפו להגיה ככל העולה על רוחם להשוות לשונות הנוסחאות עם דקדוקי המקראות, בשעה שלא הבחינו שלשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד.

ואמנם ניכרים בהחלט דברי אמת הנאמרים בהשכל ודעת ובבקיאות רחבה, אך רציתי להציע כיוון חשיבה אחר, שידידי הרה"כ שליט"א לכאור' לא העלה על דעתו,

וקוץ בה, שיש בה כמה שינויים, מ"מ עיקרה הוא כמובן לשה"ק].

ומה שהרמב"ם כתב את ספרו בלשון צחה ונקיה הוא כמו שביאר בעצמו שרצה שזה יהיה כמו השלמה למקרא, ולכן עמל לדקדק לשונותיו שם בדקדוק גדול מאד, אמנם בשאר ספריו לא שמענו שדקדק כולי האי.

והענין בזה כמובן הוא שהמקרא עניינו להיות לנו תורה שבכתב, ובזה יותר שייך לדקדק ולהקפיד על הדקדוק, כיון שיש תיבות מוגדרות ומדוייקות שהם נמסרו למשה מסיני, משא"כ תושבע"פ נמסרה למשה בסיני באופן שהתוכן נמסר והוא המקודש ולא התיבות עצמם, וממילא כל אחד ואחד משתמש בלשונו הוא, ואף מה שבאו אח"כ וקבעו נוסחאות למשניות ותוספתות ותלמודים, עדיין עיקר הלימוד בהם הוא התוכן ולא התיבות עצמם, ואף שגם בתנ"ך יסוד היסודות הוא התוכן מ"מ מבואר כבר לכל מעיין החילוק ביניהם, ועיקר עניינה של התושבע"פ היא להיות שגורה בלשון, וממילא עיקר לשונותיה הם ממילא שיגרא דלישנא, וממילא הורגלו שלא לדקדק בה, כמו שאין רגילים לדקדק בדיבור שבין אדם לחבירו, והדברים פשוטים וברורים.

ג] ביאור לפי"ו דצדקו הרש"ס וסיעתו בהשוואתם נוסחאות התפילה ללשונות

המקרא.

ודאיתנין להכי מבואר הכל, דאחר שנתגלה לנו שעיקר החילוק בין לשון מקרא ללשון חכמים נובע ממה שלשון חכמים הוא שיגרא דלישנא, ומשו"ה לא חשו והקפידו לחזר ולדקדק כולי האי גם בזה, ממילא מבואר הדבר דהשרידים אשר ה' קורא

ועוד לשונות, ואפי' מה שנכתב בלשה"ק רבו כמו רבו בו לשונות וביטויים מלשונות אחרות, ולא דקדקו כלל בלשונם לכתוב ע"פ הדקדוק הנכון של לשה"ק, וכמובן שהשאלה המתעוררת מזה מאליה היא מדוע, הלא כו"ע מודו שלשה"ק היא המעולה, ואעפ"כ אפי' המדקדקים הגדולים בשגרת לשונם בספריהם, לא דקדקו כולי האי לכתוב הכל ע"פ הדקדוק שהם עצמם למדו ולימדו.

אבל התשובה לזה ברורה ופשוטה עד מאד, דכיון דכל עניינם בספריהם היה להוכיח או לבאר לשאר עמא את דבריהם ביאוריהם חידושיהם וסיכומיהם ופסקיהם, לכן כתבו בלשון המובנת לכלל העם, ולכן כתבו בשפה שווה לכל נפש, אחרי אשר בגליותינו שרבו איבדנו כלי חמדתנו לשה"ק היקרה, שבה נבראו שמים וארץ וניתנה בהם תורתנו הקדושה.

ומעיקרא היו כל העם מדברים אך ורק בלשה"ק ולא ידעו כלל לשונות אחרים, ואפילו הלשונות הקרובות ללשה"ק כמו הארמית ג"כ העם לא ידעו כלל, וכמבואר בדברי אליקים בן חלקיהו ושבנה ויואח לרבשקה (מלכים ב יח כו) "דבר נא אל עבדיך ארמית כי שומעים אנחנו ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם" וגו', ומבואר דרק היושבים ראשונה במלכות ידעו את הארמית, ובטחו לגמרי במה שאין שאר העם מבינים לשון זו.

מאידיך תיכף אחר הגלות הראשונה היא גלות בבל מבואר שנתהפכה בזמן קצר כל המציאות דכתיב (נחמיה יג כד) "ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם".

ובדור שלנו הוא כמובן תיקון גדול שרוב העם דוברים לשה"ק, (אף כי אליה

שהבינם מדעם ורצו להתעלות אף בזה, ולדקדק אף בלשון חכמים, אין בכך שום גריעותא, וקדוש יאמר להם,

ויתכן א"כ שבאמת ידעו חכמי הדקדוק האשכנזיים בזמן הרש"ס וחבריו שיש חילוק בין לשון מקרא ללשון חכמים ואעפ"כ רצו לדקדק יותר בזה ולקבוע בפי העם נוסח יותר מדוקדק ויותר מוגה, וההשגחה העליונה הצליחה מעשי ידיהם כידוע שרוב שינוייהם נתקבלו בסידורים שאחריהם, והם הם אבות הנוסח הקיים בזמנינו [ואפי' נימא שלא זו היתה כונתם אלא כהשערת ידידי הרה"כ שליט"א, עדיין י"ל דנבאו ולא ידעו מה נבאו]^א,

ד] סמך גדול לזה מרבינו הגר"א ז"ל שג"כ הנהיג ע"ד זה.

אחר הדברים האלה מצאתי ראייה ומשען ועמוד הימיני להתלות עליו ה"ה רבינו הגדול הגר"א ז"ל, שכתב בנו הגדול רבי

אברהם ז"ל בספרו סערת אליהו (נדפס בתחילת המבוא לסידור אזור אליהו, וכן בס' הגאון ח"ב עמ' 583) "ומי שהיה שומע אותו מתפלל פעם אחת בחול או בשבת, היה מעורר בלב השומע רוח דעת ויראת ה' בשנה או שנתים, אף מי שהיה לבו קשה כאבן, היה נמס כדונג מאור כונתו שהיה מכוון בכל מילה ומילה מסדר התפילות ומוציא כל הגה ונאום בצלצול נעים וברוח כביר, אף כי רוחו הקדוש היה עטוף בסודות וכונות התפילה רזין עילאין, בכל זאת שפתיו ברור מילולו ע"פ חוקי הדקדוק וההגיון אשר ידו בכל משלה", כמו כן עי' בס' הגאון (שם עמ' 584) שהובא בשם הגרי"ז מבריסק ז"ל ג"כ שהגר"א היה מדקדק בכל הדקדוקים גם בלימוד תושבע"פ, עוד הובא שם בשם הגרש"ד הכהן מונק ז"ל מחיפה (בעל שו"ת פאת שדך) שהגר"א העיר לאחד שקרא לפניו בפ' אלו נערו בשכתובות, וקרא "אלו נַערוֹת שיש להן קַנְס" בהגיה המקובלת אצל

א. ויש להוסיף בזה הערה חשובה, דהנה ידוע שהיה משכיל אחד שר"י בסטאנוב שהחזיק פניו נגד חז"ל, וחיבר סידור "ויעתר יצחק" ובו הרבה לשונות שינויים רבים מאד ועיקר טענתו היתה כי לשונות חכמים היו מלאים שיבושים, וח"ו עפ"ל טעו רבותינו חז"ל אורות העולם בזה ויש לשנות את כל הנוסחאות להיות כמו שלפי דעתו צריך להיות בלשון מקרא (וכמדומה שאפי' לשיטתו מחו לו אמוחא), ולא מהם ולא מהמונם אנכי, ויש הבדל ברור בין מש"כ בעז"ה, לדבריו המחוצפים,

והיינו שלפמש"כ לעיל דברי חז"ל כדרבנות וצדקו בודאי ומה יקרו לנו דבריהם כמרגליות ממש עד לאחת, כי הם הבינו שהדרך הנכונה בתפילות ובדרך הלימוד היא לדבר דוקא בלשון העם, והיינו כדי שתהיה התפילה יותר מעומקא דליבא, וכן הלימוד יהיה ביתר הבנה כמבואר לכל הבא בשער תלמודנו המעלה הגדולה בהרצאת הדברים בהגדרות היותר מובנות וקולעות ומשברות את האוזן, ואם יצחצחו את הלשון כדקדוקי המקראות ושלל כשפת העם, לא יצליחו להתחבר להגדרות המדויקות של דברי התורה, ולא יצליחו לידבק בשעת התפילה בפירוש המילות וכיו"ב,

אמנם עדיין פתח פתוח יש להולכים בתמים שהבינם מדעם, ומסוגלים לדבר בלשה"ק לגמרי, והיא להם כמו שפת דיבורם בהחלט, דבכה"ג יש להם מקום לעלות במעלות לשה"ק ולצחצח לשונם כפי דרגתם והבנתם. ומה שעשו הרש"ס וסיעתו היה בדרך המיצוע שהלכו בדרך חכמינו הקדושים ז"ל ותפשו עיקר את לשון העם המורגלת בתפילותיהם ובלימודם והיינו לשון חכמים, ורק כל מה שהיה נראה להם יוצא מגדרן של חכמים, התחירוהו ללשון מקרא, אבל כלל לא עלה על דעתם לזווח באופן כללי מהנהגת חז"ל הברורה לעסוק בתושבע"פ ובתפילות בלשון חכמים המובנת יותר לעם,

משא"כ אותו רשע מחוצף שר"י, שהעליג על דברי חכמים וקראם בעזותו "טעות", וטח מראות עיניו ומהשכיל ליבו שחז"ל בדוקא בחרו בדרך זו, באשר ביושר מדעם הבינו כי כך אדרבה נכון לעשות.

רכד

מנורה

הרב ראובן אשרזון

בדרום

האשכנזים, ותיקנו שיאמר "אלו נְעָרוֹת שִׁישׁ
להן קֶנֶס", וגם העיר לו על שקרא את כל
התיבות במלעיל במקום במלרע,

הרי מבורר הדבר שאף שהורגלנו מעולם
לדבר בלשון חכמים, ולא להקפיד
לדקדק גם בתושבע"פ להשוותה עם כללי
הדקדוק של לשון המקרא, מ"מ מי שהבינו
מדעו ודאי יש לו מקום להוסיף דקדוק על

דקדוקיו וללמוד גם את התושבע"פ
ונוסחאות התפילה בלשון מדוקדקת ע"פ
כללי הדקדוק של לשון המקרא, וכמו שעורר
באמת רבינו הגדול הגר"א ז"ל.

בברכת התורה ודקדוקיה

ראובן אשרזון

ראשון לציון.

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

בענין הפטרת שבת שקודם יוה"כ

המנהיג שמעתיק כת"ר שכתב "ויש מקומות בספרד שמפטירין שובה", מבואר שבספרד עצמה היה הבדל בין מנהגי המקומות.

ובאשר לדעת מרן, הרי המנהג הזה ודאי מתאים לדברי מרן בכס"מ, ואף לדברי מרן בב"י, אפשר שמודה מרן, שמי שאין מפטיר דרשו בצום גדליה, יש לו להפטיר דרשו בשבת, ואיזה סתירה מצא לזה מהב"י.

כמובן איני אומר שצריך לקום ולשנות את המנהג, אך מצד שני, איני רואה מה מקום יש להרעיש על מי שרוצה לנהוג כמנהג זה, שיש לו מקור ברור ומבוסס בפסיקתא וראשונים, ומנהג עתיק בכמה קהילות ישראל.

במ"ש הרב מולקנדוב שליט"א בגליון הקודם - שחכם אחד רצה להנהיג אצל הספרדים לשנות מנהגם ולהפטיר בשבת שקודם יוה"כ הפטרת 'דרשו'. איני יודע מי הוא החכם שכת"ר משיג עליו. אכן לאחר כל אריכות דברי כת"ר, לא הצלחתי להבין על מה הרעש. והלא המנהג שהנהיג אותו חכם לא חדש הוא, והוא מנהג עתיק בכמה קהילות בישראל, וכמבואר בתוס' מגילה ל"א ע"ב ועוד ראשונים. וכן דעת טור ואבודרהם, והאבודרהם הוא מגדולי חכמי ספרד וכנודע.

ומה שטוען כת"ר שאין כך מנהג ספרד, המדקדק בלשון האבודרהם יראה, שרוב מקומות בספרד נהגו לקרות בשבת של עשי"ת שובה, משמע שהיה מיעוט מקומות שלא נהגו כן. וכן מתבאר גם בלשון ספר



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנרוב

מח"ס תורת הקדמונים

פתח-תקוה

שריית פירות מלוכלכים במים בשבת האם איסורה מהתורה או מדרבנן

רא"ש, רמב"ם בפה"מ, ריב"ב, רא"ה, השלמה, מאורות ושאר, וא"כ אדרבה הוי ראייה לבה"ל שר"ג להקל בא ושריה הוי איסור דאורייתא.

בגליון כסלו תשפ"ב האריך הרב יצחק ירחי בענין זה בדברים נכוחים, ואמרתי להוסיף בזה עוד כמה גריגרים מדברי רבותינו הראשונים ;

אולם עיקר דברי הבה"ל להוכיח מהמשנה הנ"ל דהוי איסור תורה אינם מוכרחים, דהא המאירי שם שהסביר את הגירסא 'אף' מדיח ושולה כתב בטעם הדבר וז"ל ואפשר שאמרוה מפני שהיא דרך חול ע"כ. ומקורו הוא מהר"י מלוניל שם שכתב ר"ג אומר אף מדיח ושולה וכו' וזהו לגמרי דרך חול וטורח גדול ע"כ. וכ"כ הרא"ה שם. וא"כ זוהי המחלוקת של ת"ק ור"ג האם אסור מדין דרך חול או לא, ואפשר שהאיסור עצמו הוא מדרבנן אלא שכיון שהוא דרך חול אסר ת"ק, ור"ג מתיר. וראייה לזה דהא המשנה בביצה הזכירה אבל לא ב'טבלא' ולא בנפה ולא בכברה, וב'טבלא' אין איסור ברירה מדאורייתא, דלא הוזכר בשום מקום בהדי נפה וכברה, אלא כיון שהדרך לעשות בה לימים רבה אסור ביו"ט, וא"כ אפשר שה"ה בשריית אוכל ופסולת. ובאמת שמפורש כן בתוס' רי"ד בשבת בדף קנ"ה ע"ב שכתב עפ"י הגמ' בדף ק"מ ע"א גבי אין שורין את החלתית שהטעם הוא שלא יעשה כדרך חול, וכתב הרי"ד שמכאן ראייה שכולה מתניתין מדרבנן היא עי"ש [אולם דיוק זה אינו מוכרח, דאפשר דהא כדאיתא והא כדאיתא, וכן פירש הפני משה על

רש"י בשבת ק"מ ע"א פירש אין שורין את הכרשינין וכו' דהו"ל 'בורר'. וכ"ה בר"ן, בנימוקי, בפסקי הרי"ד, בספר המאורות, וכן הוא במאירי 'ואיסורו משום בורר'. וכ"ה בירושלמי שם 'משום בורר', והובא בפירוש רב נסים גאון על הגמ' שם, ובשאר דוכתי בירושלמי בשבת דאיתא 'משום.. ' הכונה לאיסור תורה, וא"כ גם הכא נראה כן.

אולם הר"י מלוניל כתב 'ונראה כבורר', וכ"ה בטוש"ע בסי' שי"ט ס"ח 'דהו"ל כבורר'.

והבה"ל שם העלה כדעת רש"י, שהוא איסור דאורייתא, מכח המשנה בביצה י"ד ע"ב ר"ג אומר 'אף' מדיח ושולה עי"ש. ובספר לית חן אות נ"ב כתב לדחות את דברי הבה"ל עפ"י דברי המאירי בביצה שם שגרס מדיח ושולה ללא תיבת 'אף', ור"ג להחמיר בא שרק מדיח ושולה ולא בורר כדרכו, וא"כ הוא קל יותר מאשר ברירה בקנן ותמחוי וכו' והוי דרבנן, וכ"ג העיטור עי"ש. והנה אי מהא לא איריא, דהא המאירי שם כתב שגירסת רוב הספרים 'אף' מדיח ושולה. ובאמת שכ"ה בר"ח, רי"ף,

מאליו. וכתב הבה"ל שכ"ה בר"ן, ולדבריהם אע"פ שפס"ר הוא מותר. והנה מהר"ן אין ראייה דהא בהגהות מא"י הגיה בר"ן כרש"י 'שפעמים'. וכן בשטמ"ק כ"י הגיה כן [עי' במהדורות עוז והדר]. ובאמת שכ"נ גם מלשון רש"י ור"ן גבי כוברים את התבן בכברה שההיתר הוא מדין דבר שאינו מתכוין לר"ש, ומבואר שאינו מדין פס"ר. וכן בנימוק"י הלשון כמו שהוא ברש"י, וסביר להניח שכ"ה בר"ן.

אולם מ"מ מצאנו ראשונים שנראה מדבריהם שאע"פ שהוא ודאי - מותר; הר"י מלוניל כתב כלשון רש"י ללא תיבת 'ופעמים', וכ"ה במאורות, רי"ד וריא"ז, וכ"ה במאירי וז"ל אבל נותנין לתוך הכברה וכו', ומקצת הפסולת נופל מאליו והוא אוכל מתוך הכברה שהרי ברירה זו מאליה היא באה וכו'. וכן לגבי תבן כתב אבל נותן לתוך הכברה ואינו כובר ומוליכה עד האבוס וקצת המוץ נופל מאליו ע"כ. וכן נראה מלשון הרמב"ם פכ"א הל"ב וטוש"ע סי' שכ"ד ס"א גבי תבן, שאע"פ שנופל בודאי שרי כיון שאינו מכוין.

ובטעם הדבר כתב בספר שביתת השבת בריש הספר [כללי דבר שאין מתכוין ופסיק רישיה במעשה חושב אות ב'] עפ"י הירושלמי פ"ז ה"ב שהבורר צורות ולא גמר לברור הכל פטור^א, וכאן אין כל הפסולת נבררת וכמ"ש המאירי 'וקצת' מהפסולת יורדת וכו', ואף ששם אסור

הירושלמי את החלק של שריית חלתית שהוא מדרבנן, והחלק של שריית כשרינין משום תולדה של בורר עי"ש.

ומדברי הרמב"ם נראה ג"כ שאיסור דרבנן הוא, שאמנם הרמב"ם השמיט את הדין של אין שורין את הכרשינין, וצ"ע טעמו, אולם את החלק האחרון של אין כוברים בכברה הביא הרמב"ם בפכ"א הל"ב וכתב מפני שהוא 'כמרקד', ובירושלמי גם שם איתא 'משום מרקיד'.

וטעם הסוברים שהאיסור מדרבנן נראה שהוא מפני שאינו כלי המיוחד לברירה כנפה וכברה אלא הכלי עם המים הם הבוררים והוי כקנון ותמחוי.

ולמעשה, נראה שיש לחוש לדעת הירושלמי ורבים מהראשונים ולהחשיבו לאיסור תורה, ואע"פ שהשו"ע כתב 'כבורר' - כבר ידוע מה שכתב מהרי"ט אלגזי בשו"ת שמחת יו"ט דף ט' ע"ג שבדבר שמרן השו"ע לא עמד לברור בב"י אין מן הראוי לפסוק בפשיטות כדעת מרן עי"ש, וה"ה הכא מרן בב"י לא דן בענין זה, ומצאנו ראשונים רבים וירושלמי שהוא איסור תורה וע"כ יש להחמיר בזה.

פסיק רישא באיסור בורר

המור בסי' שי"ט ס"ח כתב על פי המשנה בשבת ק"מ ע"א שמותר לתת כרשינין בכברה אע"פ 'שפעמים' נופל הפסולת. וכ"ה ברש"י שם. ובשו"ע כתב אע"פ שיורד המוץ

א. והובא באו"ז סי' נ"ח, בספר המכריע סי' כ"ג, בספר ערכי תנאים ואמוראים ערך רב ירמיה מדפתי, וכן באחרונים - בפמ"ג סוסי' ש"מ ובבה"ל ריש סי' ש"מ ועוד, וכן מבואר בדברי הרמב"ן קל"ט ע"ב גבי לא ליהדק איניש צבתא אפומא דכוזא משום דמיחזי כמשמרת. וכתב הרמב"ן דלא משמרת ממש הוא שהרי עוברים השמרים בה, כיון דאיכא קסמים וטנופת דמעכב בהו ולא עברי - למשמרת דמי ע"כ. ומבואר שכיון שלא כל הפסולת יוצאת הוי ברירה דרבנן ולא דאורייתא. ודלא כאגלי טל [מלאכת זורה אות א' (ד')] שדחה ירושלמי זה מההלכה.

מהתורה אין זה בורר רק מדרבנן ע"ש. וכאן שאינו בורר הכל ואינו מכין שרי.

אולם אין ללמוד מדין זה שפסיק רישיה בבורר שרי היכא דנעשה מאליו, ובפרט היכא דניחא ליה כמו במקרה זה, דהא הכא יש טעמים אחרים להיתרא וכו"ל.

מדרבנן - כאן שאינו מינכר המלאכה לא גזרו ע"ש. ויש להוסיף שכאן עיקר הברירה היא מדרבנן כמבואר ברמב"ם, והטעם לזה כתב מהר"ם קאזיס בחידושו לשבת ק"מ ע"א כיון שהבהמה יכולה לאכול את המוץ יחד עם האוכל ורק את המוץ לבד אינה יכולה לאכול, ואע"פ שזהו אכילה ע"י הדחק מ"מ

נוסח הברכות והתפלות האם הוא לשון התורה או לשון חכמים [עם הערות הרב גבאי]

ניכוי הנ"ל נשאר עשרות מקומות בהם השתמשו בלשונם אע"פ שאפשר היה בקל לתקן בלשון המקרא.

ויש לחדד, שכשאנו באים לדון מהו 'רוב' הלשונות, אין אנו בודקים כמה מילים יש בתפלה, וכמה מהם לשון המקרא וכמה לשון חז"ל, שהרי רוב דיבורנו אנו וגם בזמן חז"ל הוא מלשון המקרא, ולמשל בברכה רגילה בא"י אמ"ה בורא פרי וכו', יש תשע מילים, אולם על שמונה מהם אין שום נידון שלא יהיו בלשון המקרא, משום שאין שום סיבה לא לומר כן, ורק במלה האחרונה שהיא למשל 'העץ' במקום 'האילן' שייך לדון בתור 'ראיה' שהיא לשון מקרא ולא לשון חז"ל. וא"כ אם נמצא עשרות מקומות שיש לשון חכמים במקום לשון התורה - נצטרך למצוא עשרות מקומות להיפך שחז"ל השתמשו בלשון המקרא ולא בלשונם אף שלשונם שגורה בפי כל, ורק מקומות אלו יהיו ראיה לנידון דידן.

ואביא כמה מקומות [חלקם מדברי היעב"ץ בספרו הנ"ל, וחלקם משאר מקומות] שבהם לא שייכים התירושים שכתב הרב גבאי במאמרו שם, אלא כדברי היעב"ץ, וגם אם בחלק מהמקומות ניתן להדחק מ"מ ריבוי

בגליון כסלו תשפ"ב האריך ידידי הרב אהרן גבאי כדרכו בהרבה ידיעות נכבדות וחשובות בתוך מאמרו בענין ניקוד 'גליותינו', שבו הוכיח שניקוד התפלה הוא לפי לשון חכמים ולא לפי לשון תורה, ואחת מהן בהערה כ"ב, ושם הביא מדברי חוקרי לשונות התפלה בימינו שהעלו שנוסח מילות התפלה על הרוב הוא בלשון מקרא, מלבד המקומות שעלולים לטעות בה בגלל שההמון היו רגילים בלשון חכמים עיש"ב.

אמנם לא ראיתי את כל ספרי החוקרים הנ"ל אלא רק חלקים מספרו של משה בר אשר 'לשונונו רנה' שהמציא לי הרב אהרן גבאי, אולם יש לידע שנידון זה כבר נפתח בגדולים בויכוח הגדול בין הרז"ה לבין היעב"ץ בספרו לוח ארש, שהרז"ה טען שלשון התפלות והברכות הם לשון המקרא, ודבר זה גרם לו לשנות הרבה מהנוסחאות המקובלות בידינו, ללשון המקרא, אולם היעב"ץ לאורך הספר הנ"ל האריך שדבר זה אינו נכון, אלא שחז"ל השתמשו באותו לשון הרגיל אצלם אע"פ שריוח היה להם להסתפק בלשון הקודש שבמקרא, ולאורך כל הספר מנה מעל 100 מקומות שחז"ל השתמשו בלשונם ולא בלשון המקרא, אלא שחלקם כפולים, וחלקם הם עניני ניקוד, אולם לאחר

שהרי בחתימה שאומרים רק נוסח אחד היה צ"ל 'המשיב'.

ועוד בברכת אלוהי נשמה 'רבון' כל המעשים [כ"ה נוסח הרמב"ם ועוד, ללא התוספת 'אדון כל הנשמות'], ולא 'אדון' כל המעשים.

ובכלל, הביטוי השגור בכמה מקומות בתפלות חז"ל 'רבון העולמים' או 'רבנו של עולם' זהו תרגום של אדון כל הארץ ביהושע ג, יג. והיו יכולים בקלות להשתמש בלשון מקרא זה.

ויותר מזה, כל ברכה שאנו מברכים בא"א 'מלך העולם' - ידועים דברי ראב"ע בקהלת ג' י"א ובתהלים פ"ט ד' שכתב ש'עולם' בכל המקרא הוא 'זמן' ונצח עי"ש. אולם בלשון חז"ל 'עולם' היינו 'היקום'. וצמד המילים 'מלך העולם' - מצאנוהו במקרא 'מלך עולם' במובן של מלך 'לעולם', היינו נצחי, כמו ה' מלך עולם ועד, אלוהים חיים ומלך עולם, וחז"ל היו יכולים לומר מלך 'תבל' או מלך 'הארץ' וכדומה כלשון התורה, ולא עשו כן אלא השתמשו במלה של התורה במשמעות אחרת שהיתה מובנת בזמנם, נגד המשמעות שלה בלשון התורה.

ומה שהביא ראיה מברכת הנותן 'לשכוי' שהוא לשון מקרא - אינו ראיה, שהרי חז"ל נקטו את לשון הפסוק באיוב או מי נתן לשכוי בינה, ובודאי שלא ישנו את הלשון³, מה גם שבא לכלול גם את הלב שנקרא שכוי וכפי שכתבו המפרשים.

המקומות מראה שחז"ל השתמשו לכתחלה בלשון המורגלת אצלם, אם לשון מקרא ואם לשון חז"ל, ולא העדיפו לשון מקרא על לשונם אף בדברים שאפשר היה בקל לתקן כלשון המקרא;

בברכת האילנות דן הרב גבאי במילה 'אילנות' ולא 'עצים', וכתב ליישב. אולם בברכה זו מצאנו עוד כמה לשונות חכמים כמו שלא חיסר בעולמו 'כלום', שזוהי לשון חכמים, והרז"ה 'תיקן' בברכה זו 'דבר' כמו לא חסרת 'דבר' שבמקרא, וכבר מצאנו שבמקומות אחרים חז"ל השתמשו במלה זו בתפלה כמו אין כל 'דבר' נעלם ממך, וגם כאן היו יכולים בשופי לתקן שלא חיסר בעולמו דבר.

כמו כן 'בריות' זהו לשון חכמים, ולא לשון תורה. הרי שבברכה אחת יש כמה מקומות שנקטו לשון חכמים, וגם אם אפשר במקום אחד לדחוק למה נקטו כך - מ"מ יותר נראה שבדוקא נקטו כן משום שהוא לשון הרגיל אצלם אף שאפשר היה בריוח לנקוט לשון התורה.

כמו כן בענין שרש 'חזר' שהאריך הרב גבאי ליישב שזהו רק כשיש כפילות לשון [ומקורו הוא מהספר לשוננו רנה הנ"ל] עי"ש, אולם מה יעשה בברכת אלוהי נשמה שתקנו שאתה עתיד לטלה ממני ולהחזירה [ולא להשיבה], וכן החתימה 'המחזיר' נשמות. וגם יישובו של הרב גבאי בענין 'המחזיר' שכינתו אינו מובן כ"כ,

ב. הערת הרב אהרן גבאי: כבר כתב בלשוננו רינה ש"המחזיר שכינתו לציון" הוא המשפט המקביל למשפט "ותחזינה עיננו בשובך לציון ברחמים", ולכן נחשבים שניהם למשפט אחד ארוך. ובלאו הכי יש לזכור שחתימת "המחזיר שכינתו לציון" אינו מאנשי כנסת הגדולה שהם אמרו "שאותך נירא ונעבוד", וחתימת המחזיר חודשה לאחר החרבן, ואכן ברוב הברכות שתקינו האמוראים ניכרת יותר השפעת לשון חכמים.

ג. הערת הנ"ל: זו הערה נכונה מאד וטעיתי בזה.

ובברכת אשר יצר 'אי אפשר' [לגירסתנו וגירסת רוב הראשונים] ולא 'אינו יכול' [גירסת רע"ג ועוד] ^ד.

וכן 'אפילו' שעה אחת ולא 'אף'.
וכמו כן לגירסת רס"ג והרמב"ם ועוד רבים בברכה זו 'חללים' ולא 'חלולים' זה ג"כ לשון חז"ל במובן של מקום ריק, ובלשון התורה זהו אדם הרוג.

ובברכת על 'נטילת' ידים, הו"ל לתקן כלשון המקרא 'רחיצת' או 'שטיפת' ידים, אע"פ שהראשונים כתבו כמה טעמים לזה, מ"מ פשטות הדברים שזוהי לשון ארמית במובן של 'רחיצה'.

ובברכת שלא עשני 'גוי' [ולא 'נכרי'].
 בשו"ת זכר יהוסף סי' י"ג האריך שאין לומר כן דהא בניי נמי נקראים גוים בלשון המקרא, ועוד אחרונים פלפלו בזה עיי"ש. אולם הרד"ק בספר השרשים ערך גוי כתב וז"ל ורבותינו הרגילו בלשונם לקרוא לאיש אחר שאינו מישראל גוי, והיה ההרגל הזה אצלם לפי שכל איש שהיו רוצים לזכור שאינו מישראל רק מגוי אחר ולא נתברר אצלם מאיזה גוי הוא אם אדומי או ישמעאלי או משאר האומות לפיכך היו אומרים גוי כלומר שהוא מגוי אחר שאינו מישראל ע"כ.

בסדר הבוקר קראת 'אותו' ישראל וישורון -

גם בשרש 'מחל', אע"פ שהוא בא יחד עם 'סלח', מ"מ אפשר היה להשתמש בלשון 'כפר' שהוא לשון מקרא ולא בלשון 'מחל' שהוא לשון חז"ל.

ברכת המינים 'למשומדים' [תרגום כל בן 'נכר' כל בר ישראל 'דאשתמד'], וכל 'המינים'.

וגם לשון 'אנו' שיישב הרב גבאי כיון שמצאנו פעם אחת! בכתיב לשון זו - זוהי דחיה בעלמא, דמה 'בוער' לחז"ל לומר לשון 'אנו' ולחפש איזה מקום אחד שהכתיב הוא כך, אם אכן חז"ל מעדיפים את לשון המקרא, למה לא לומר לשון 'אנחנו'?, ה, ובפרט שאנו במלרע זה לשון אבלות, ולכן בדורות האחרונים הגיהו לשון זה ל'אנחנו'. וע"כ שלא התחשבו בלשון המקרא אף במקום שנוח לומר לשון זו, אם הרגל הלשון המדוברת הוא אחר.

ובברכת המזוזה 'לקבוע' מזוזה, בלשון המקרא זה 'לגזול' מזוזה, והו"ל לתקן 'לשים' או 'לחבר' וכדומה.

ובמוסף שבת ור"ח מסיימים וחוקי ראשי

ד. הערת הנ"ל: גירסת "אינו" היא הגירסה הנפוצה יותר שכן ברס"ג ורשב"ן ורמב"ם ובספרד הקדום וכע"ז באיטליה ופרס ועוד, וכמדומה שגירסת "אי אפשר" קיימת כמעט רק באשכנז ופרובנס.
 הערת הרב מולקנדוב: נוסח הרס"ג ורשב"ן הוא 'אינו מתקיים', ולנוסח זה אין ראיה דהא א"א לומר 'אי מתקיים'. והנוסח 'אי אפשר' מצאנוהו גם בתשובת גאון [אוה"ג ברכות עמ' 136] עיי"ש. וכן הוא נוסח קטלוגיא וארם צובה. ברומניה אין 'שום בריה' יכולה להתקיים. וב' מילים אלו הם לשון חז"ל.
 ה. הערת הרב גבאי: אין זו דחייה בעלמא, הרי חז"ל דיברו בלשון חכמים, ואין בזה פגם בעצם להתפלל בלשון חכמים, אלא שראוי לנסח התפלה לפי לשון מקרא, אבל במקום שמצאו חז"ל איזה סמך כל שהוא ללשון חכמים במקרא ששו עליו. מעין זה מצאנו אצל הרמב"ם ביד החזקה הכתוב כולו על טהרת לשון המשנה, אך כל מקום שמצא איזה סמך ללשונות מעין לשון ערב אימץ אותו ביד רחבה עיין מאמרו של ידידי הרב יהודה זיבילד בקובץ חצי גיבורים חלק יא עמ' תרלב ואילך. ודוק.

יחידים להם 'קבעת', ובלשון המקרא זהו 'גזלת' וכן"ל.
ובברכת הפרשת חלה, הנוסח של רוב חכמי ישראל ועדות ישראל הוא להפריש 'חלה' שהוא לשון חכמים ולא להפריש 'תרומה', וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים סי' קכ"ז עי"ש.

יחידים להם 'קבעת', ובלשון המקרא זהו 'גזלת' וכן"ל.
ובברכת המגלה 'הנפרע' [תרגום 'נקום' אתפרע].

ומסתבר שיש עוד מקומות הדומים לאלו למי שיחפש יותר, אולם כמדומני שמקומות אלו מספיקים להוכיח את מה שכתב היעב"ץ שחז"ל השתמשו באותו לשון הרגיל אצלם אע"פ שריוח היה להם להסתפק בלשון הקודש שבמקרא, ולא רק כאשר לשון המקרא אינה מובנת וכדומה, אלא נקטו תמיד הלשון הרגילה אצלם, בין אם זה יהיה לשון המקרא ובין אם יהיה לשונם באותה תקופה. ובוזה לא נצטרך לחלק בין הניקוד ובין המילים, ותרוייהו לשון הרגיל הוא'.

יחידים להם 'קבעת', ובלשון המקרא זהו 'גזלת' וכן"ל.

ובברכת הפרשת חלה, הנוסח של רוב חכמי ישראל ועדות ישראל הוא להפריש 'חלה' שהוא לשון חכמים ולא להפריש 'תרומה', וכפי שהארכתי בספרי תורת הקדמונים סי' קכ"ז עי"ש.

ובברכת 'לישב' בסוכה, לא תקנו 'לשבת' כלשון המקרא, אלא 'לישב' כלשון חז"ל.

ובברכת הלולב לא תקנו 'לקחת כפות תמרים' אלא על 'נטילת' 'לולב'.

הנוסח הידוע היום 'הרת עולם' משמעותו שונה לחלוטין מהמשמעות במקרא, שבמקרא הפסוק הוא 'ורחמה הרת עולם' היינו הריון 'עולמי', דהיינו שימות בבטן ולא



1. הערת הנ"ל: נ"ל שכפות תמרים אינו "שם העצם" אלא תיאור הפריט, וכעין מה שכתבתי בגוף מאמרי לגבי "לטוטפות".

2. הערת הנ"ל: למרות כמה הערות נקודתיות שהערתי לעיל, אין לחדד שבסופו של דבר ידידי הנ"ל אסף הרבה דוגמאות, ולעת עתה אין בידי תשובה לרובם. קשה לי כעת לעיין שוב בכל דברי הספר לשוננו רינה, מה גם שאין אצלי צילום מלא של כל הספר הלז. וליבי אומר לי שהאמת היא באמצע, כלומר שיש נטייה בלשון התפלה להשתמש דוקא בלשון מקרא, כמו שטוען "לשוננו רינה", אבל אין זה בקפידא ממש אלא רק היכא שמצאו בקלות לשונות קלות, ובלאו הכי כל התפלה מיוסדת על מטבעות לשון מקרא, וממילא זה גורר שימוש בעצם לשון המקרא, גם בלי כוונה מכוונת. אבל לא חששו חז"ל להשתמש בלשון חכמים גם אם לא היה סיבה מיוחדת לכך. ועדיין צ"ע. עכ"פ חשוב להדגיש שלגבי ניקוד התפלה בכל החילוקים הידועים כיום בין לשון מקרא ללשון חכמים בתפלה הניקוד הוא כלשון חכמים בלי שום רמז להשפעת לשון מקרא.

מכתב ו'

הרב יאיר מיינקוס

אי השי"ן מברך שהחיינו בהדלקה בביהכנ"ס אחר שהדליק בביתו

[להוציא], ואת הדין הראשון שכ' הזרע אמת גבי מי שהדליק בבית ובירך, ובא אח"כ לבית הכנסת להדליק, דיחזור ויברך שהחיינו, לא נקט המ"ב דין זה, אף שהשערי תשובה הביא את ב' הדינים.

א"כ יש מקום לומר דלא ס"ל כן, ולכן מי שכבר הדליק בביתו ובירך שהחיינו, אין לו לחזור ולברך בהדלקה בבית הכנסת.

ובך דייק בשלמי תודה (חנוכה סי' כו סוף סעיף ב'). וכך כ' (בפניני חנוכה פ"ו עמ' קכ"ז) דכך דייק הגרי"ש אלישיב זצ"ל.

אולם מאחר ולא נמצאו האחרונים דס"ל כך, חידוש הוא לומר דמסתימת המ"ב פליג ע"ז, ובפרט מאחר והן לסוברים דשהחיינו הוא מצד המצוה, והן לסוברים דשהחיינו הוא מצד היום, דצריך לחזור ולברך שהחיינו בבית כנסת, מפני כמה טעמים, משום פרסומי ניסא דרבים, או שהוא דין בציבור [להוציא את מי שאין לו], או משום מנהג, וא"כ אין סברא לומר שלא יחזור לברך שהחיינו בבית הכנסת.

ולדינא כ' בשלמי תודה (שם), דודאי דצריך לחזור ולברך שהחיינו בהדלקה בבית הכנסת.

דין שהחיינו בהדלקה בביהכנ"ס ביום א'

שחל בער"ש

הבן איש חי (פרשת וישב הלכ' חנוכה סעיף י"א) הביא את המחזיק ברכה שהביא

ראיתי בכמה מקומות שהסתפקו גבי מי שהדליק בביתו ובירך הברכות, ובא לבית הכנסת ומדליק שם קודם ערבית, אי יחזור לברך ברכת שהחיינו, ראיתי לנכון להעלות על הכתב מה שעלה בדי.

ראשית פשוט דברכת "להדליק נר של חנוכה", וברכת "שעשה ניסים", יברך משום הדלקה בבית הכנסת.

ולגבי ברכת שהחיינו כתב בזרע אמת (ח"א או"ח סי' צ"ו, להלכות חנוכה סי' תרע"א) בהדיא דאף אם הדליק כבר בביתו בליל א' ובירך שהחיינו, ובא אח"כ לבית הכנסת להדליק שם, דיברך גם שהחיינו בשביל הציבור. והביאו בשערי תשובה (סי' תרע"א ס"ק י"א).

והוסיף לבאר הזרע אמת לבאר דמה שיחזור לברך שהחיינו, הוא בשביל הציבור, והוא כמו ברכת התורה, דמי שבירך לעצמו, ותכף קראוהו לקרות בתורה, דיחזור ומברך ברכת התורה, משום דנתקנה לברך כשקורא בציבור, כש"כ בשו"ע (סי' קל"ט סעיף ח'), וא"כ ה"ה גבי ברכת שהחיינו, אף דכבר בירך בהדלקה בביתו, ויצא ידי חובתו, בכא"פ משום הצבור, חוזר לברך שהחיינו.

ביאור שיטת המ"ב

המ"ב (שם ס"ק מ"ה) הביא את הדין השני שכ' הזרע אמת. דהש"ן שהדליק בבית הכנסת, דצריך לחזור להדליק בבית, ולא יברך שהחיינו, [רק אם יש לו בני בית

להזרע אמת, וכ' "דאם חל ליל א' של חנוכה בליל שבת, וכבר הדליק בביתו, ובירך שהחיינו, ובא להדליק בבית הכנסת, וכל הקהל שהיו בבית הכנסת כדי להתפלל ערבית כבר הדליקו בביתם ובירכו שהחיינו בביתם, לא יברך שהחיינו בהדלקת בית הכנסת, מפני שכבר הוא וכל הקהל בירכו שהחיינו בביתם, דמספקא לן בזה, ולא איפשר לן, וספק ברכות להקל". והביאו בכף החיים (סי' תרע"א סק ע"ה).

מבואר דסבר הבא"ח, דהיכא דכל הציבור הדליקו ובירכו בביתם, אין לש"ץ לחזור ולברך שהחיינו, בהדלקתו בבית הכנסת, משום דהוא ספק, וספק ברכות להקל.

ויש לעיין אליבא דהזרע אמת, אי ס"ל דש"ץ שהדליק בביתו ובירך שהחיינו, דחזור ומברך שהחיינו בהדלקה בבית הכנסת, דוקא היכא שיש שלא הדליקו בביתם עדיין, אבל בגוונא שכולם הדליקו כבר בביתם, כגון כשחל ליל א' דחנוכה בשבת, שמא יודה לבא"ח, דלא יחזור לברך שהחיינו בהדלקה בבית הכנסת.

והנה בחוט השני (סי' תרע"א סעיף ו') כ' דכל מה דס"ל לזרע אמת דש"ץ חוזר ומברך שהחיינו בבית הכנסת, הוא דווקא למנהג הקדום, שנהגו שכל היחידים ידליקו אחר תפילת ערבית, בהדלקת בית הכנסת היה בפעם הראשונה לכל הציבור, ולכן אף אי הש"ץ הדליק כבר בביתו, בכל זאת מברך שהחיינו עבור הציבור, אבל אם כל הציבור הדליקו ובירכו בביתם אין מקום לשוב ולברך שהחיינו בבית הכנסת. [וכע"ז כ' התשובות והנהגות (ח"ב סי' שמ"א) בדברי השערי תשובה].

אולם בדברי הזרע אמת, לכאן אי"ז א"ש מאחר ודימה את ברכת שהחיינו

לברכת התורה, והרי העולה לתורה מברך ברכת התורה, אף אם כל הציבור בירכו כבר ברכת התורה, וסבר דז"א דכן הוא גבי ברכת שהחיינו, וא"כ משמע דבכל גוונא מברך שוב הדלקה בבית הכנסת, ובפרט למה שכ' שמדליקין בבית הכנסת, משום פרסומי ניסא דרבים, ולא הזכיר הטעם כדי להוציא את מי שאין לו נר, ל"ש כלל לחלק בזה אי הדליק קודם בביתו או לא, ובכל גוונא צריך לחזור להדליק ולברך שהחיינו.

ובך כ' בלהורות נתן (או"ח ח"ז סי' נ' אות ב') ובקנין התורה (ח"ב סי' פ"ג סעיף ב') ובספר טוב ימים, להגר"י פרלמן שליט"א (ח"א בענין הדלקת נ"ח בבבב"נ עמ' קמ"ג), ובספר שערי ימי החנוכה, להגר"י טשנר שליט"א (חלק תשובות סי' י"א סעיף ב'), וכע"ז כ' בספר הלכות חג בחג (פ"י הערה 34) דלזרע אמת והמחזיק ברכה, אין חילוק בזה.

קושיות החולקים על הבא"ח

ובעיקר דברי הבן איש חי, שאין לש"ץ לברך שהחיינו, בהדלקת נ"ח כשחל יום א' דחנוכה בליל שבת, כיון שכולם כבר הדליקו וברכו כבר שהחיינו, הקשה הקנין תורה (ח"ד סי' פ"ג סעיף א') דמסתימת השו"ע שכ' מדליקין ומברכין בבבב"נ משום פרסומי ניסא, דמשמע כל הברכות ביום הראשון, ולא מחלק בין אם חל יום א' בחול או בשבת, דאז כולם הדליקו כבר בביתם טרם בואם לביבב"נ, ואפ"ה מברך כל הג' ברכות?

ולכן חלק וסבר דאף אי בירך בהדלקה בביתו, ובא לבית הכנסת להדליק, דמברך ג"כ שהחיינו.

וכן בציץ אליעזר (חי"ג סי' ס"ט) הקשה בדברי הבן איש חי, דאף אי נימא דספק

ברכות הוא, הא מצינו לב"ח (באו"ח סי' כ"ט) שהעלה דברכת שהחיינו, שאני בזה משאר ברכות, וכי האך כללא דספק ברכות להקל, לא חייל על ברכת שהחיינו, כיון שבאה על שמחת לבו של אדם, ולכן יכול לברך אע"פ שאינו ודאי חייב לברך, ואינו עובר על "לא תשא", אם הוא שמח, וא"כ גם אם נניח שבנידונו יש ספק בדבר, בכאו"פ אפשר לברך שהחיינו, ובפרט שהדעת נוטה לברך בודאי.

וב"כ בלהורות נתן (ח"ז סי' נ'), והוסיף להקשות אדברי הבן איש חי, דמ"ש אי חל יום א' בחול או בשבת, דהא אין מברכין בבית הכנסת להוציא את הקהל, שהרי כל אחד מדליק בביתו, אלא הטעם מפני האורחים, וכמו שתקנו לקדש בביהכ"נ, וא"כ ודאי יש לברך שהחיינו גם בשבת, מפני האורחים שלא ברכו בביתם. וגם לטעמו של הריב"ש, דנהגו להדליק בביהכ"נ לפרסומי ניסא, אין נפק"מ אם הקהל כבר ברכו או לא?

והוסיף דגם לטעם שמדליקין בבית הכנסת, כיון שיש בזה פרסום גדול לה"י וקידוש שמו כשמברכים אותו במקהלות, א"כ אף שבירך שהחיינו בביתו, וגם כל הקהל בירכו שהחיינו בביתם, עדיין צריך להדליק בבית הכנסת ולברך שוב שהחיינו, משום מצות קידוש ה' ברבים שע"י הדלקה.

וסיים דלדינא נראה שיש לברך שהחיינו גם בערב שבת של יום א' דחנוכה, ומדלא נזכר בפוסקים להזהיר שלא לברך שהחיינו בכה"ג, מוכח דכן המנהג לברך.

ובן כ' בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פ"ז אורחות הלכה הערה 9) בשם הגרש"ז אוערברך זצ"ל, דהדלקה בבית הכנסת הוא

משום פרסומי ניסא טפי, ולכך אף אם כולם הדליקו, יחזור הש"ץ להדליק ולברך שוב שהחיינו, וכך הוא המנהג.

ובך בפסקי תשובות (סי' תרע"א סעיף י"ד) הביא את דברי הבא"ח, וכ' דשאר פוסקים הסכימו למעשה שבכל ענין יכול לברך שוב שהחיינו בביהכ"נ, אף שכבר בירך בביתו, כגון שחל יום א' דחנוכה בליל שבת, משום שבביהכ"נ יש את החידוש של פרסומי ניסא שמברכין ש"י במקהלות.

ובן הביא בשלמי תודה (חנוכה סי' כ"ו אות א', ואות ב') דכך היה מעשה אצל מרן החזו"א זצ"ל, שהדליקו אצלו בליל הראשון בביתו ובירכו שהחיינו, ואח"כ הדליקו בבית הכנסת, וברכו עוד פעם שהחיינו.

ובך אמר לי הגר"י טשזנר שליט"א, לברך שהחיינו בבית הכנסת, אף אם כבר הדליקו וברכו בבית. וכך כ' בספרו שערי ימי חנוכה (תשובות סי' י"א סעיף ט').

ונסיים דאם נמצא מי שאינו מדליק כלל, כגון בחור ספרדי שיוצא ע"י הדלקת אביו בביתו עדיף שהוא ידליק בבית הכנסת זה, ויברך שפיר שהחיינו לכו"ע. וכך ראיתי שנוהגין בישיבות הקדושות.

בסיכום הדברים יצא דהיכא דכל הציבור הדליק כבר, כגון בא' דחנוכה החל בשבת, [או בישיבה שכולם מדליקים ביחד], ברכת "אקב"ו להדליק נר של חנוכה", ו"שעשה ניסים", לכו"ע מברך.

וגבי ברכת שהחיינו נחלקו הפוסקים, דיש סוברים [הציץ אליעזר, להורות נתן, קנין תורה, הליכות שלמה, נר איש וביתו, שערי ימי החנוכה, פסקי תשובות, מעשה להחזו"א] דחזור ומברך. ויש פוסקים

רלה

בדרום

הרב יאיר מיינקוס

מנורה

[כגון במגין רגיל לאחר זמן בין השמשות]
והש"ץ הדליק בביתו ובירך, ואח"כ בא לבית
כנסת להדליק, לרוב הפוסקים חוזר ומברך
אף ברכת שהחיינו.

דסוברים [הבא"ח, כף החיים, הגרע"י, חוט
השני, הלכ' חג בחג, תשובות והנהגות, פניני
חנוכה] דאינו חוזר ומברך.

והיכא שלא בהכרח שכולם הדליקו כבר,



מכתב ז'

הרב דוד אהרן סופר - הרב ישראל מאיר ויינשטיין

מו"ל לוח 'עתים לבניה'

ירושלים

מברר שהבן איש חי נקט לעיקר כשיטת הגאונים בצאת הכוכבים, ותגובה לדברי הרב ויינשטיין בזמן תפילת נעילה

אחר שקיעת הגלגל ולא סמוך לצאת הכוכבים כר"ת, ועל כרחינו שבשקיעה מסתיים היום כהגאונים, רק שחששו לראות כוכבים ממש שזה 27 דק' אחר השקיעה.

ולשלימות הדברים ראיתי להביא משו"ת זבחי צדק ח"ב חלק יו"ד סימן י"ז שדבריו תואמים לחלוטין לדברי הבן איש חי, וזה לשונו:

ונכתוב לך לענין שיעור בין השמשות. הנה בזה יש מחלוקת רבות, אמנם אנחנו אין לנו אלא פסק מרן ז"ל שכתב בשו"ע או"ח סי' רס"א סעי' ב' וז"ל: שיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמה קודם הלילה וכו' עיי"ש, וכתב שם המ"א בסק"ט והוא כמו רביעית שעה קודם צאת הכוכבים וכו' עכ"ל עיי"ש, ודע שהמיל הוא י"ח דקים (וג' רביעי דק'), וא"כ ג' רביעי מיל הם קרוב ל"ד דקים, וזהו מ"ש המ"א דהוא כמו רביעית שעה ממש משום דרביעית שעה הוא ט"ו דקים אלא כמו רביעית שעה דהיינו רביעית שעה בקירוב.

אמנם בשביל שלא כל אדם יודע לשער זה, גם אינם יודעים העולם אימתי צאת הכוכבים, ומ"ש ג' כוכבים בינונים כל העולם לא יודעים זה, שיש הרבה כוכבים גדולים וקטנים ומי יודע מי הם הבינונים.

לכבוד הקובץ הנפלא מנורה בדרום.

כתב הרב ויינשטיין בקובץ כסליו עמ' קע"ב דמש"כ הרב פעלים בשם מוהרח"ף שזמן שימשא בריש דקלי הוא 10 דק' לפני השקיעה, שיטה זו יש לה מקום רק לדעת ר"ת, וזה מפני שהמנהג בארצם ובמקומם היה כר"ת ובשיטה זו הולך הרב פעלים, והפליג לכתוב ששיטת הרב פעלים שמתפללין מנחה 10 דק' אחר קריאת המגרב "אין מקום למנהג זה אלא לדעת ר"ת". עכ"ד.

והנה אין הדברים נכונים בשיטת הבן איש חי שבעיון פשוט בפרשת ויקהל ש"ר, רואים שנוקט כשיטת הגאונים. וז"ל בסעיף ד' וח': "כי אצלנו חושבים צאת הכוכבים שליש שעה אחר קריאת המגרב בעיר זו", "ומנהגינו לחשוב צאת הכוכבים שליש שעה אחר קריאת המגרב שהוא קורא בסוף י"ב שעות ממש". והיינו 27 דק' אחר השקיעה, כיון דהשקיעה היתה שם 7 דק' לפני המגרב, כמ"ש בסעיף ט', והסיבה שהתיר מנחה עד 6 דק' אחר המגרב כיון דאז חולפים 13. 5 דק' של בין השמשות דלר' יוסי עדיין הוי יום. והלכו אחר ראיית הכוכבים בפועל שהרי נראים רק כ-25 דק' אחר השקיעה כמו בארץ ישראל. ואין לקשר זאת לשיטת ר"ת כלל וגם לא לשיטת המנחת כהן. שהרי את הי"ג דק' דר' יוסי הוא מונה

השיעור לא נשאר עוד ספק כלל כי מזמן שקיעת החמה עד שיעברו כ"ז דקים יהיה ודאי לילה, וכל הכ"ז דקים שאמרנו היא בין השמשות או ספק בין השמשות, ואין להאריך עוד בזה. עכ"ל.

ומש"כ בסוף דבריו, שכל הכ"ז דק' הם בין השמשות, היינו להתנהג בהם כאילו הם בין השמשות וזה שהמשיך או "ספק בין השמשות", כיון דעדיין לא נראים הכוכבים עד 27 דק' אחר השקיעה, ועד שייראו כוכבים בינונים הוי בין השמשות, ואמנם ברור שעיקר בין השמשות הוא י"ג דק' אחר השקיעה כמו שכתב גם הוא בפירושו לעיל, אלא שסובר שיש להמתין לכוכבים ממש, והאריכו בזה מאד האחרונים ואכמ"ל.

על כן אכתוב לך מנהיגנו פה בגדאד יע"א ובזה יצא אדם מידי כל ספק, דאנחנו יש לנו כלל, מקריאת המג'רב דהיינו שתהא השעה בנקודת הי"ב לפי שעות שלנו הוא המג'רב, ומן המג'רב עד שיהיה ודאי לילה יש שליש שעה דהיינו כ' דקים, כן אנחנו נוהגים, וכן נוהגים כל העולם, דזה ידוע לכל דכיון שעבר המג'רב שליש שעה הוי ודאי לילה, ובמוצאי שבת יכולים לעשות מלאכה (וכ"כ הבא"ח בפרשת ויצא מנהג בגדאד, ואביו החמיר עוד 10 דק'), וכשיהיה תענית אוכלים.

גם יודוע לך משקיעת החמה עד המג'רב יש ז' דקים, א"כ משקיעת החמה עד שיהיה ודאי לילה יהיו כ"ז דקים, וזה

תגובת הרב ישראל מאיר ויינשטיין

את דברי השו"ע, וידוע שהשו"ע סובר כדעת הגאונים, ומה שהביאני לומר שזו הנהגת הגרי"ח עצמו, זה מפני שלשונו שם הוא "אנן עבדינן", ומעתה צ"ל שהלשון "אנן עבדינן" אינו מדבר בעד עצמו, אלא בעד השו"ע, ולא למדנו מתשובה זו מה היתה הנהגת הגרי"ח עצמו.

הערתי נכונה וישר כוחו, ואעפ"כ נראה ברור, שאי אפשר לזוז ממה שאמרנו, שדברי האומרים ששיעור שמשא בריש דיקלי הוא עשר דקות לפני השקיעה, זה מתיישב רק לדעת ר"ת, ואע"פ שכת"ר צודק שהגרי"ח סובר כהגאונים, אכן דבריו ברב פעלים שם אינם בדעת עצמו אלא לבאר



מכתב ח'

הרב אהרן הכהן פרידמן

מודיעין עילית

לכבוד הקובץ הנכבד מנורה בדרום שלום רב לאוהבי תורתך.

ניקוד התפלה

לומר בזמנינו, אבל אם אכן זה כוונתו, יש להעיר ע"כ, שבימינו יש נוסחאות רבים שהיו מקובלים תקופה ארוכה לומר בנוסח מסוים וכך נתפרסם בסידורי זמנינו, ומגיעים חוקרים ומגלים שאין זה הנוסח הנכון, ואין זה מה שהיה מקובל בתקופות היותר מוקדמות, וכאן כנראה יש נושא השקפתי איך ראוי למעשה לנהוג, בהשקפה ראשונה בוודאי נראה שכיוון שנתגלה על נוסח מסוים שאינו הנכון יש לתקנו, רק מצד שני יש את השיקול שלא לשנות מהנהוג והמקובל, ודברים כאלה ניתנים להכרעת הגדולים שבדור. מה שאני רוצה לומר שחושבני שגם אלו שיסברו שיש ללכת ולשנות הנוסח לפי הנוסח האמיתי זה בדברים שאכן הוכח שאין זה הנוסח הנכון, אבל במקרה דידן שאינו כן ובלשון המקרא זה כן הנוסח הנכון רק בלשון חכמים אי"ז הנוסח הנכון כאן בודאי אין להתייחס לזה כטעות, ובוודאי נראה שלא כדאי לשנות מהנהוג בזמנינו והנהוג כבר רבות בשנים.

הרב אהרן גבאי שליט"א כתב במאמרו שהניקוד הנכון בתיבת גלויותינו בתפילה הוא בחירי"ק ולא בקובו"ץ, וכתב "ואכן במאגרי המילון ההיסטורי (הכוללים אלפי כתבי יד של מאות חיבורים עבריים) חיפשתי את המילה 'גלויותינו' ולא נמצאו תוצאות, וכשחיפשתי 'גלויותינו' מצאתי עשרות תוצאות, גם בבדיקת המילה 'גלויות' נמצאה תוצאה אחת בלבד, ואילו בבדיקת 'גלויות' נמצאו מאות תוצאות.", ולכאורה יש לומר שאי"ז ראייה, שלא תמיד כתבו את המילה בכתוב מלא כפי ניקודה, ואין ללמוד מזה שכתבו "גלויות" שיש לקרוא את זה בחירי"ק ולא בקובו"ץ.

נקודה נוספת שיש להעיר, מסקנת כותב המאמר שליט"א שמוסכם שלפי לשון מקרא יש לומר בקובו"ץ ולפי לשון חכמים בחירי"ק, והנה, לא עיינתי הדק היטב במאמרו האם כוונתו להסיק כתוצאה מדעתו שהנוסח הנכון הוא גלויותינו שכך יש למעשה

מ"ט אין חשש חשד ב'כבתה אין זקוק לה'

שס"ל שכיוון שהדליק נתקיים עניין המצווה אף שכבתה וע"כ אין זקוק לה, אמנם בפשוטו אינו כן, שהרי בוודאי שעניין המצווה הוא לפחות ג"כ שהנר בפועל ידלק חצי שעה שבלא זה לא היו מתקנים חז"ל ליתן שמן בשיעור שידלק ח"ש, ויודעני שיש

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דן בשאלה הידועה למ"ד כבתה אין זקוק לה מ"ט ל"ח לחשדא, והביא כמה תירוצים שנאמרו על כך בדברי האחרונים, ונראה לענ"ד לתרץ בפשיטות, דהנה בטעם של מ"ד כבתה אין זקוק לה רגילים לפרש טעמו

לחזור ולהדליק יצטרך כל הזמן לעסוק בהדלקת הנר, וע"כ חידשו שמבחינת הטירחה כמה חייבו חז"ל את האדם לטרוח במצוות החנוכה, הקילו שכבתה אין זקוק לה, ולפ"ז י"ל שפיר שכמו שחז"ל "ויתרו" על קיום עיקר המצווה כדי שלא להטריחו, "ויתרו" גם על העניין של שמירת האדם עצמו מפני החשד, שלא לחייבו בגלל זה לחזור ולהדליק שוב.

מקום להאריך וליישב ד"ז, לבאר שמ"ד כתבה אין זקוק לה אכן זה מצד שנתקיים עניין המצוה אבל אי"ז הפשטות, והפשטות נראה שאכן גם מ"ד אין זקוק לה מודה שלא נתקיים עניין המצווה, לפחות לא בכולו, אבל חז"ל לא הטריחוהו לחזור ולהדליק שוב, והדבר ניתן מאוד להבין בהיגיון שחז"ל לא יטריחוהו לחזור ולהדליק שימי החנוכה הם בזמן שמצויים רוחות וגשמים, ואם נחייבו

