

ב"ה
שנה כ
גליון א (קטו)
תשרי-חשון תשס"ה

הוצתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

E-mail: amachon@neto.bezeqint.net

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפ

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים



התוכן

עמוד

- ה רבי ישראל יעקב אלגזי זלה"ה
אב"ד ור"מ ירושת"ו (ת"ע - תקט"ו)
- יב רבי משה יהודה זצ"ל
אב"ד רעכניץ וביאלה (- ת"ק -)
בן הגאון בעל "פנים מאירות"

- טו הרב יעקב וואלפין
ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ניו יארק
- כ הרב צבי שיינברגר
מח"ס "ליבוך הלכות" "שינון הלכות"
- לג הרב שמעון קמינצקי, ב"ב
- לח הרב ישראל עקשטיין
כולל ש"ס קארלין סטאלין, גבעת זאב
- מא מאיר הכהן שבדרון
ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו

- מג הרה"ג ר' יהושע שמעון בריזל
רב שכונת קארלין סטאלין, גבעת זאב
- מו הרב יוסף צבי שמעיה
קארלין סטאלין, ירושת"ו
- נג הרב פינחס רוזנבוים
מח"ס "אסוקי שמעתתא"
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- סב הרב אהרן זכריה בערקאוויץ
קארלין סטאלין, ניו יארק
- ע הרב אברהם ישעיה לייכטנשטיין
בני ברק

גנוזות

קונטרס "חזון למועד"
הלכות יו"ט שני לבני חו"ל
הבאים לארץ ישראל

בענין קריאת פרשת אחרי ביום הכיפורים

חידושי תורה

בענין ברכת שהחיינו בעשיית סוכה
ולולב ושאר מצוות

במצוות התשובה וכפרת יום הכיפורים

בענין מצוות אכילה בערב יום הכיפורים

בענין חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא

בענין רוב בנדדים

בירורי הלכה

בענין טבילת מיחם חשמלי

בענין תקיעת שברים תרועה
בנשימה אחת או בשתי נשימות

בדין טעות בברכת נישואין ושאר ברכות

אופן הקנין בארבעת המינים

בענין פטור דסוכת חג בחג ממזוזה
והמסתעף

בענין זמן ההמתנה בין בשר וחלב
לקטן והמסתעף

עובד שעובד אם חייב להחזיר
המתנות שקיבל מהמעביד

הרב אהרן שלמה וייסמן
מח"ס שו"ת "שלמי יוסף", ב"ב

הרב יואל בר"ש בוקשפן
כולל חו"מ, קארלין סטאלין, מודיעין עילית

לשון חכמים

בענין המסורה והמסתעף ממנה

הרב שרגא הלוי פולק
מח"ס "שפה ברורה" אשדוד

קיז

הערות

בענין דרשת ר"ע על התגין ובענין ישיבת בי"ד בין עלות השחר להנץ החמה - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, ירושת"ו / בענין ישראל בעת מתן תורה אי הוו קטן שנולד - הרה"צ ר' אהרן ברנדווין אדמו"ר מסטרעטין, ב"ב / הערות שונות - הרה"ג ר' אליעזר יהואל קונשטט, ר"מ ביישיבת קול תורה, ירושת"ו / בענין שומע כעונה אם שח כאמצע - הרה"ג ר' אברהם מרדכי מרקסון, מו"צ באשדוד / על ההערות בדברי האוה"ח הק' ובענין ט' באב - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / בדיני ברכת שהחיינו בסוכה - הרב שניאור זלמן דיטשון, ר"כ ש"ס קארלין סטאלין גבעת זאב, מח"ס "זכרון צבי" / ביאור בלקיחת שמלות ביציאת מצרים - הרב אליהו נחום זלצמן, ירושת"ו / הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / הוספה בענין קידושין בע"כ - הרב אברהם יהושע העשיל בלייך, מח"ס "חק וזמן", מודיעין עילית / הערות שונות - הרב יואל כהן, ב"ב / בענין נשיאות כפיים בחיפה - ברוך כ"ץ, חיפה / בענין עבודת הבכורות לעתיד לבא - הרב מ. מ. רייצס, קרית גת / הערות שונות - הרב טוביה דוידוביץ / בענין ק"ו כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש - הרב מרדכי אדלר, גבעת זאב / בענין הקורא צריך להשמיע לאזנו - הרב משה אהרן מינצברג, ביתר עילית

קמא

תיקוני סופרים

בענין מספר מזמורי תהלים - הרב אברהם יעקב איצקוביץ, ירושת"ו
בדברי חוס' סוטה כ"ט ע"א - הרב אברהם אלימלך בר"נ בריזל, ירושת"ו

גנוזות

רבי ישראל יעקב אלנאזי זלה"ה

אב"ד ור"מ ירושת"ו*

מדפיסים אנו כאן קונטרס "חזון למועד" לרבינו זלה"ה, והוא קבוץ הדינים לבני חוץ לארץ הבאים לארץ ישראל אשר לא ידעו ליהרר ולחלק ביניהם, שעשרה סעיפים ממנו פורסם כבר בשנת תרפ"ז ע"י הרב יצחק באדהב ז"ל, ויתרם עוד י"ז סעיפים נשאר בכתה"י, ועתה מתפרסם כאן אותם י"ז סעיפים מתוך כתב היד שעדיין לא פורסם, ויתפרסם בקרוב יחד עם ספרו של רבינו "אמת ליעקב" על הלכות קריאת התורה וכשרותה ופרטי מנהגי צרכי צבור, בסדר חדש.

יש לציין כי אותיות הסעיפים לא כתבם רבינו עצמו אלא המסדרים ציינו אותו על יד כל קטע חדש אות המציין לסעיף.

הקונטרס הזה עבר מבבלותו של רבי יצחק באדהב ז"ל לרשותם של הספריה הלאומית בירושת"ו, ובאדיבותם וכרשותם הוא מתפרסם כאן.

ספר חזון למועד

הוא קבוץ הדינים לבני חוץ לארץ הבאים לארץ ישראל אשר לא ידעו ליהרר ולחלק ביניהם וזה החלי בס"ד

דיני יו"ט שני לבני חו"ל הבאים לארץ ישראל

יא בן חוץ לארץ שבא לדור בארץ ישראל ולא אתדר ליה וקודם שהגיע חג הפסח חזר בו ודעתו לחזור למקומו אחר הפסח, נסתפק בו מי אמרינן כיון דבתחלה לא היה דעתו לחזור הוה ליה כבן ארץ ישראל שרוצה לצאת לחוץ לארץ דכל זמן שלא יצא משם אינו עושה כי אם יום טוב אחד ואוכל חמץ בשמיני של פסח והכא נמי לא שנא, או נימא דהיינו דוקא בשכבר הוקבע כבני ארץ ישראל ועשה עמהם רגל אחד או אם חזר בו אחר כך ודעתו לחזור לחוץ לארץ לא יעשה אלא כבני ארץ ישראל כיון שכבר הוקבע עמהם הוה ליה כבני ארץ ישראל, אבל היכא שמעולם לא הוקבע עמהם איכא לאסתפוקי דכיון שחזר בו קודם הרגל הראשון לקבעה קמא הדר, וגם נסתפק אם חזר בו אחר הרגל אי אולינן בהא בתר דירת[ו] בעיר י"ב חדש וכל שלא ישב בארץ ישראל י"ב חדש לא חשיב כבני ארץ ישראל, והעלה בתשובתו הרמח"ה דלגבי יום טוב שני של גליות לא קבעו חכמים שום זמן לשיבתו בעיר שנכנס רק הדבר תלוי באם דעתו לחזור או אין דעתו לחזור, וכיון שכן מעודנא דעייל בארץ ישראל ולא

* כתבנו אודותיו גליון פב.

דעתיה למהדר הרי הוא כבני ארץ ישראל לחומרהון ולקולהון וכי לא איתדר ליה מאי הוי הרי פנים חדשות באו לכאן וכל זמן שלא יצא מארץ ישראל מבני ארץ ישראל יחשב כדיון דסליק סליק, ומיהו אם כשבא לארץ ישראל לא פירש דעתו שהיה רוצה לדור בארץ ישראל רק לבבו פונת כאשר יראה את הארץ מה היא לענין טרף ביתו כגון דא ודאי שהוא נאמן על עצמו בכרר שבינו לשמים וחיוב לעשות שני ימים טובים כמנהג חוץ לארץ דבקבעה קמא קאי כל שלא עקר דעתו מיישיבת חוץ לארץ וכן נעשה מעשה בירושלים ת"ו כמה פעמים. ורע אברהם י"ב וכן נראה מתשובת הגנת וורדים יו"ד כלל ג' סימן ה'.

יב בחור העולה לארץ ישראל והוא ברשות עצמו דוקא, נמצא כתוב תשובה כתיבת יד להרב כמהר"ר ישראל בנימין הוקן ז"ל שנשאל מהרב כמהר"ר מהר"ש ש'ן סיד על זה, והשיב לו ששמע משם הרב ר"א ש'ן ארחא ז"ל שראה לרבני צפת ז"ל שהיו מורין לבחורים שהם ברשות עצמן העולין לארץ ישראל לזהר"א לעשות יום טוב אחד כלכר כתושבי ארץ ישראל אף על פי שרעתם לחזור ממעם שאפשר שאם ימצאו להם נשואין הגונים יקבעו דירתם בארץ ישראל, וכן הסכים לזה הרב מהר"ח חניו ז"ל בספר הלכות קטנות ח"א סימן ד' דכל שהוא ברשות עצמו יעשה יום טוב אחד כלכר מהאי טעמא שאם יזדמן לו שם אשה הגונה לו ישאר בארץ ישראל והרי הוא כאלו נשא אשה דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו אלא שאם הוא סומך על דעת אחרים כאב ואם דנוהג כמנהג חוץ לארץ, ואף שהיה מקום לומר דביון דיש מרבתינו שפסקו דמצות דירת ארץ ישראל רבה היא לדחות מצות כיבוד אב ואם לפי ששניהם חייבים בה אפילו הכי אין להקל כלל כל שהוא סומך על דעת אביו או אמו, וכן הסכים בזה המג"ח שם וכתב שכן הסכים מר זקנו הרב המג"ח זלה"ה ונהגו על פיו כך ע"ש, וכן נראה דעת הר"ב שבות יעקב ח"ב סימן ע"ט.

אבל בתשובת הגנת וורדים חלק או"ח כלל ד' סימן י"ד הובא שם הסכמה בכל תוקף מרבני עה"ק ירושלים ת"ו וכולם הסכימו שאף בכחור שהיא ברשות עצמו יש חילוק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור וצווחו על המורים קולא לבחורים לעשות יום טוב אחד כלכר ומולזים ביום טוב שני של גליות וגם אוכלים חמין בשמיני של פסת, והר"ב גנת וורדים ז"ל שם הסכים עמהם, וכתב דאפילו אם הבחור ספוקי מספקא ליה אם דעתו לחזור או אם אין דעתו [לחזור] אפילו הכי יעשה שני ימים טובים של גליות, ובסוף התשובה כתב וכדי לחוש לכבוד הראשונים ז"ל שהורו החר בדבר נותנים לו חומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם ע"ש באורך, וכן נראה סברת מהר"ל הביאה הר"ב מגן אברהם בסימן תס"ח ס"ק י"ב וז"ל הבחורים האוכלים במגנצ"א מבדיקות הקולות שמקילין שם אין לחוש דכתב במרדכי ז"ל דאין אנו בקיאים בחומרי מקום שיצא משם ושהלך לשם, ושוב כתב דאיתא בתוספות פרק קמא דפסחים דף י"ד דבירושלים ת"ו סברא הוא לנהוג שם איסור מלאכה בערב פסח כל היום כיון שמתקבצים שם אף ממקומות שנהגו שם איסור, ועל כן נהג שלא לאכול פאנצא"ן של בני ריינוס בביתו משום שמתקבצים שם [בחורים] ממקומות אחרים, וצריך עיון מאי שנא מבדיקות דלעיל, ושמא משום דאיסור חלב דאורייתא וכתר החמיר עכ"ל, שמע מינה דדעתו של מהר"ל ז"ל הוא דאפילו בבחור יש חילוק בין דעתו לחזור לשאין דעתו לחזור, ולכן הנכון למי שבא מעשה לידו להורות כהוראת מהר"ל והגנת וורדים ורבני עה"ק ירושלים ת"ו האחרונים שכולן הסכימו להחמיר וכדי לחוש לכבוד הראשונים מורין להם שינהגו חומרי חוץ לארץ וחומרי ארץ ישראל.

יג. מי שעולה לארץ ישראל ואין דעתו לחזור כלל, אינו רשאי לנהוג קולי ארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות עד שילך לשם למקום ישוב ולא עודנו עומד ביום או במדבר, תשובת הרשב"א סוף סימן ע"ג, ופשוט כי הכאים דרך ים בהגיעם לעיר יפו דינהגו מיד כקולי ארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות אף על פי שלא באו לירושלים.

יד. עירובי תבשילין, יום ראשון של פסח שחל להיות ביום תמישי ונמצאו בני חוץ לארץ בירושלים ת"ו ושכחו ולא עירבו עירובי תבשילין מערב פסח, כתב הר"ב זרע אברהם או"ח סימן י"ב בסוף התשובה דבני ארץ ישראל יבשלו להם ויעשו להם כל צרכיהם כערב שבת שהוא יום חול המועד ראשון לבני ארץ ישראל, ואינן צריכין להקנות לבני ארץ ישראל קמחן ותבשילין כדן דקי"ל דמי שלא עירב דאחרים אסורים לבשל לו עד שיתן קמחו ותבשילו למי שעירב במתנה והם מבשילין לו כמפורש בסימן תקכ"ז דשאני התם דבין המבשל בין אשר יבושל לו כלן חייבין לעשות שני ימים טובים של גלויות ונמצא המבשל הזה בשבילו עושה איסור שהרי לא התירה תורה אלא אוכל נפש בלבד ואפילו לעצמו לאחר שאכל אינו יכול לבשל תבשיל אחר ואף על פי שיאכל ממנו כנודע לכן הצדיקוהו חכמים שיתן לאחרים תבשילו, אבל הכא יום שני לבני ארץ ישראל הרי הוא חולו של מועד וליכא שום איסור לעושים.

ישם ובסימן ט' עמד על דבר זה דכאיכא איסור שבות במה שאומר לו הבן חוץ לארץ להבן ארץ ישראל לעשות מלאכה דלא גרע אמירה לישראל מאמירה לגוי שהטעם הוא משום שמא יבא לעשות הוא והכא נמי הרואה את בן חוץ לארץ מצוה לעשות מלאכה ביום טוב שני אתי לזולתי ביה, ובתשובת הגנת וורדים או"ח כלל ד' סימן י"ו הביא הרב כמהרר"י הכהן זלה"ה דברי מהריק"ש ז"ל שכתב סימן תצ"ו דמותר לומר לבן ארץ ישראל לעשות מלאכה בצנעה ביום טוב שני דאין שבות בישראל ע"כ, והביא שם תשובת רבו הרדב"ז ז"ל סימן רנ"ח שכתב הפך מדברי מהריק"ש שכתב בנער שבא מארץ ישראל לחוץ לארץ והיה משרת בבית ישראל שבחוץ לארץ והיה אומר לו ישראל שבחוץ לארץ לעשות לו מלאכתו ביום טוב שני של גלויות וכתב שהנער עצמו אסור לעשות מלאכתו ובעל הבית עובר על לפני עור לא תתן מכשול וכו' ומ"מ לדעתך שאתה סובר שגם מלאכה לבני ארץ ישראל הבאים למצרים יע"א שרי לא גרע אמירה לישראל מאמירה לגוי שהטעם הוא גזרה שמא יבא לעשות הוא והכי נמי הרואה את זה אומר לעשות מלאכה ביום טוב שני אתי לזולתי ביה וליכא למימר דמילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן, דהא שכיח ושכיח דבכל זמן באים בני ארץ ישראל למצרים הילכך ודאי אסור לומר לו לעשות לו מלאכה עכ"ל, ולזה הסכים הר"ב גנת וורדים בסוף סימן י"ג, אלא שכתב שם ז"ל אך אמנה בני ארץ ישראל מעצמן אם עושים לבני חוץ לארץ מלאכה ביום טוב שני של גלויות מותרים בני חוץ לארץ ליהנות ממנה מיד כשחשיכה ולא בעינן בכדי שיעשו כיון שאין איסור לבני חוץ לארץ אלא מדרבנן ולא אמרינן בכדי שיעשו אלא כמילתא דאסירא ביום מן התורה ע"ש, ועל כל זה עמד הר"ב זרע אברהם סימן ט' וסימן י' והעלה שם דמותר לומר בני חוץ לארץ לבני ארץ ישראל לעשות להם מלאכתן ביום טוב שני של גלויות כדברי מהריק"ש והאר"ך למענייתו בזה ע"ש, ועל פי זה התיר בתשובה י"ב לבן חוץ לארץ שלא עירב עירובי תבשילין בפסח שחל להיות בתמישי לומר לבן ארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות לעשות לו כל צורכו ע"ש.

ושבתי וראה בתשובת הלכות קטנות ח"א סימן קי"א כתב שם הרב המני"ח ז"ל וז"ל נסתפקו [וכו].

מזו נסתפקו בזמני בעה"ק ירושלים ת"ו אם כיום מוצאי חג הפסח שהוא שמיני של פסח לבני חוץ לארץ אם אחד מארץ ישראל יכול לעשות בביתו רכבו לחם חמץ כדי להאכיל בערב מיד לאורחים שהם מחוץ לארץ, ומתרי מעמי היה הספק אם מטעם החמץ שנתחמץ בפסח ועיקרו אינו עושה אותו אלא בשביל האורחים של חוץ לארץ לזמן אותם בביתו, והן מטעם שמורה כיום טוב שלהם מאי דאינהו לא מצי למיעבד ומרבה בשבילם, וזכורני שמרי הרב המובהק במהר"א יצחקי היה מן המחמירים ע"כ.

ולפי מה שכתבנו בשם תשובתו הנו' צריך לומר דטעם שהיה מן המחמירים הוא מן הטעם הראשון דהוי חמץ שנתחמץ צחקי היה מן המחמירים ע"כ.

ולפי מה שכתבנו בשם תשובתו הנו' צריך לומר דטעם שהיה מן המחמירים הוא מן הטעם הראשון דהוי חמץ שנתחמץ בפסח ועיקרו היה בשביל בני חוץ לארץ, דאלו מטעם השני הוא התיר כפה מלא אפילו לומר לבני ארץ ישראל שיעשו להם צורכיהם כיום טוב שני של גליות אף על גב דאינהו לא מצי למיעבד וכל שכן כשבני ארץ ישראל עושין מעצמן דלכולי עלמא שרי מיד כשתחשך ולא בעינן ככדי שיעשו וכמ"ש בשם הר"ב גנת וורדים ז"ל.

מזו אף על גב דקיימא לן אל ישנה אדם מפני המחלוקת, בן ארץ ישראל שהלך לחוץ לארץ ודעתו להזור מותר לבשל מיום טוב שני של גליות לשבת בלא הנחת עירובי תבשילין שהרואה אומר הניח עירובי תבשילים וזה פשוט, הרדב"ז בתשובה סימן ע"ג.

מז"ב הנהר מלאכול אורו בפסח אסור לבשלו יום שביעי של פסח שחל להיות בערב שבת לצורך השבת, הלכות קמנות א' קי"א.

יח קידוש של יום טוב, בן חוץ לארץ שנמצא עם בן ארץ ישראל בליל מוצאי יום טוב שביעי של פסח שהבן חוץ לארץ צריך לקדש שמיני של פסח ובן ארץ ישראל צריך להבריל ולא היה לפניהם אלא כוס אחד עם רביעית יין מזוג, נשאל בדת מה לעשות זה לקדש וזה להבריל דמן הדין אין אומרים שני קדושות על כוס אחד, ועלה בהסכמה דכיון דקיימא לן דמקדשין על הפת ואין מברילין עליו, שיזכה בכוס רביעית יין זה הבן ארץ ישראל ויבריל עליו והבן חוץ לארץ יקדש על הפת, ואם היה המעשה שחל להיות מוצאי שביעי של פסח בליל שבת ששניהן צריכים לקדש על היין, בהא ודאי יזכה בו הבן חוץ לארץ ויקדש בו קידוש היום ויכיון להוציא ידי חובה לבן ארץ ישראל בקידוש שבת הנוגע לו וגם בן ארץ ישראל יכין לצאת ובוה יצאו ידי חובתן לפי דוחק השעה דמאחר שהבן חוץ לארץ מוכרח ועתיד להזכיר בקירושו קדושת שבת כי בר חיובא הוא ודאי דיכול להוציא ידי חובתו בקירושו לבן ארץ ישראל, ספר לקט הקמה בהלכות שבת דף ל"ג ע"ד.

יפ ולע"ד נראה שיש להסתפק שאם אירע מעשה כזה במוצאי יום טוב ראשון של פסח מי נימא דבן חוץ לארץ קודם משום חיוב של ארבעה כוסות שלפחות יקיים לברך על כוס אחד בשעת הדחק או שמא כיון שאינו יכול לקיים ארבעה כוסות כתקנת חכמים דבן ארץ ישראל זוכה בו להבריל, ולזה הדעת נוטה יותר.

כ עוד יש להסתפק בבן חוץ לארץ שנשתתף עם בן ארץ ישראל בצידה לדרך ואוכלין ושותין יחד ונמצאו בספינה בליל יום טוב שני של גליות של פסח ואין להם רק שיעור ארבע כוסות והבן חוץ לארץ רוצה לקיים ארבע כוסות כתקנת חכמים ובן ארץ ישראל [רוצה] ליטול כוס

אחד מהן להבדלה הי מיניהו עדיף, וגם בזה הדעת נותן דהבדלה עדיף כיון שאין יכול לאומרה על הפת... גם דהבדלה הוה ליה תדיר [אבל] תקנה ארבעה כוסות לא הוי תדיר אלא דגבי גר חנוכה וקידוש היום אמרינן דגר חנוכה עדיף משום [פירסומי ניסא] וצריך להתיישב בזה.

תפלת יום טוב וספר תורה ומילה ביום טוב שני של גליות

כא כתב הר"ב פרי חדש ז"ל בסימן תצ"ו ו"ל אני כשהלכתי למצרים ודעתי לחזור לארץ ישראל ביום טוב שני של גליות בבוקר בבית בצנעה הנחתי תפילין וקריתי קריאת שמע משום מאמרם ז"ל כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין כאלו מעיד עדות שקר בעצמו, ואחר כך הלכתי לבית הכנסת והתפללתי תפלת י"ח דביון דהוי בלחש כצנעה דמי ואף על פי שיש בה קצת אריכות יותר מתפלת יום טוב אין בכך כלום ואף על פי כן כשמקצת העם קמו סמוך לחתימת דאמת ויציב קמתי והתחלתי להתפלל קודם שיתחילו דהאריכות אחר שמסיימים הכל יש בו הכר מפי מהתחלה, ומלבושי יום טוב לבשתי משום דהוי מילתא דפרהסיא וכמ"ש כל זה הרדב"ז בתשובה סימן ע"ג, וכל זה משום שאמרו אל ישנה אדם מפני המחלוקת, וכל שכן דאסורים בני ארץ ישראל כשהם בחוץ לארץ לעשות מלאכה בפרהסיא ביום טוב שני של גליות, וכתב רש"ל ז"ל בפרק כל הבשר סוף סימן ג"ג מעשה באחד מן התלמידים בארצנו שהלך לארץ ישראל וקבע שם דירתו ואחר כמה שנים בא לסחורה למדינתנו ודעתו לחזור היה ונהג חול ביום טוב שני ונערו בו חביריו ושחק עליהם ונפגר במיתה משונה ולא זכה לחזור לארץ ישראל ע"כ, [הבאים לישא] וליתן ולהרויח או ללמוד תורה אף על פי שלא עקרו דירתם מקרי דעתו לחזור לאחר זמן ונותנים לו חומרי מקום שהלך לשם ואסור אפילו בצנעה, וכן אם עקר דירתו עם אשתו ובניו מחוץ לארץ ובא לארץ ישראל אף על פי שדעתו לחזור למקומו לא מקרי דעתו לחזור וזולת שאם עקרן להוליכן לזיהר"א או להבריהן ממנה בר מינן ככהאי גוונא דעתו לחזור מקרי, הרדב"ז סימן ע"ג, וכתב עוד שם דמי שהולך מארץ ישראל למצרים אם דעתו לחזור אף על פי שכבר הגיע לישוב מצרים מותר לו לעשות לו מלאכה ביום טוב שני כבני ארץ ישראל כל זמן שלא נכנס בעיר מצרים* [כיון שעדיין לא הגיע למקום ישוב ישראל¹], אבל אם אין דעתו לחזור כל שהגיע לישוב מצרים אסור לו לעשות לו מלאכה.

כב כתב בספר הלכות קמנות ח"א סימן ד' בשם תשובה כתיבת יד של הרב כמהר"ר ישראל בנימין זלה"ה על בני חוץ לארץ שנמצאו בארץ ישראל ביום טוב שני של גליות ואינן עשרה אל יתפללו תפלה של יום טוב אלא בצנעה וכל שכן שאין להם להוציא ספר תורה ללמוד בו ענינא דיומא עד שיצרפו לעשרה אחד או שנים מבני ארץ ישראל ועל זה וכיוצא בזה שנינו אל ישנה אדם מפני המחלוקת לפי שאין לך פרהסיא גדולה מזו, ואם הם עשרה או יותר הרי הם קהל ועדה ויכולים לעשות מנהג מקומן בשלימות ככל פרטיו בפרהסיא ואין בזה משום אל ישנה אדם מפני המחלוקת דהתם ביחיד מיירי, וגם אין בזה משום לא תתגדרו וכו' ע"ש באורך.

כג בני חוץ לארץ שנמצאו בירושלים ת"ו ביום טוב שני של גליות ואינן יודעין להתפלל, כתב מהר"ם ׳ חביב ז"ל בתשובה הובאה בתשובת הגנת וורדים כלל א' סימן י"ד דיכול אחד מבני ארץ ישראל להתפלל להם תפלת יום טוב שני להוציאן ידי חובתן ואין כאן משום מזכיר שם

שמים לבמלה דסדר הברלות הוא מונה ואייתי סיעתא מתשובת הרדב"ז שכתב סימן ע"ג בני ארץ ישראל ההולכים למצרים מה תפלה יתפללו ביום טוב שני ואמר כי יתפללו תפלה של חול ולא תפלה של יום טוב דאינו יוצא בה ידי חובתו וכתב על זה ולא משום שמוציא שם שמים לבמלה שחותם מקדש ישראל והומנים דהא אנן ידעינן בקביעא דירחא ואפילו הכי מברכין לה וכן בחול במועד במוסף מברכין לה דבכל זמן שיברך אותה שפיר מברך שקדש ישראל והומנים ודמאי למאי דאמרינן סוף פרק קמא דחולין סדר הברלות הוא מונה ע"כ, והר"ב גנת וורדים ז"ל שם השיג עליו ברין זה כמה השנות ועלה בהסכמה דאין הירושלמי רשאי להתפלל להם, דלא אמרינן סדר הברלות הוא מונה רק בזמן דשייך ביה קצת הברלה דאגבה מדכרינן כל שאר הברלות כגון ביום טוב שחל להיות באמצע השבת דמבדלינן המבדיל בין קדש לחול והרי זה אמת שיום טוב קדש ושייך ביה הברלה ואגב מדכרינן הברלת שבת לחול ושאר הברלות אבל בשאין שייך כלל אפילו אחת לא מדכרינן להו כלל ולא סמכינן לומר סדר הברלות הוא מונה, וכן הסכים הר"ב זרע אברהם או"ח סימן י"א וכתב דגם מטעם ערבות אין להתיר כי ערבות אינו עולה כלל להוציא את אחרים ידי חובתן בתפלה לכולי עלמא דתקנה הוא דתקון רבנן שיהא שליח צבור הוור התפלה להוציא אף שאינו כקי והיינו דוקא במידי דשייך בהאי תפלה שהרי הוא יום טוב לגביה אלא שכבר יצא ידי חובתו ותקון רבנן לירד לפני התיבה להוציא את שאינו כקי, אבל במידי דלא שייך ביה כגדון דידן דהא לגביה דידיה הוא חול גמור והרי הוא שקרן בתפלתו ואיכבה יאמר ותתן לנו את יום חג פלוני וכו' וכל הנוסח, והוא חול גמור לגביה ע"ש שהארך.

כד ביום טוב האחרון של גלויות שנמצאו בני חוץ לארץ בארץ ישראל ומתפללים בעשרה, בתפלת שחרית יכול כהן של ארץ ישראל לברך להם ברכת כהנים אם אין להם כהן מחוץ לארץ, אבל בתפלת מוסף אין לכהן של ארץ ישראל לברך להם ברכת כהנים מאחר דלדידיה ליכא תפלת מוספין, כן כתב הגנת וורדים או"ח כלל א' סימן י"ב, ומהר"ם ׳ן חביב ז"ל שם חלוק עליו וכתב דודא אם יש כהן מחוץ לארץ לא יעלה עמו הכהן של ארץ ישראל, אמנם אם לא יש להם כהן מחוץ לארץ יעלה כהן של ארץ ישראל ולא יתבטלו מברכת כהנים ולזה הסכים הר"ב זרע אברהם באו"ח סימן י"א.

כה מעשה היה פה עה"ק ירושלים ת"ו שנמצאו בה בני חוץ לארץ ביום טוב האחרון של גלויות ולא היו רק שבעה בני חוץ לארץ, ונסתפקנו אם יכולים לצרף עמהם שלשה מבני ארץ ישראל כדי להתפלל בצבור תפלה של יום טוב ולהוציא ספר תורה, והנה לענין התפלה כבר כתבו התוספות פרק ג' דמגילה עלה דאין פורסין על שמעו פחות מעשרה כתבו שם בשם ר"ת דאם יש ששה או שבעה שלא שמעו קדיש וברכו וקדושה דיכולין לומר קדיש וברכו אף על פי שהשאר כבר יצאו דמידי הוא מעמא משום דכל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה והרי הוא מקדש ה' בעשרה וכמו שכתב שם הרא"ש ז"ל, אלא דיש לפקפק בהוצאת ספר תורה דאיכא קביעות ברכה בספר תורה וכיחידים דמו כל דליכא עשרה מינייהו ממש וכמו שכתב הטור או"ח סימן תקס"ו לענין בשמתפללים על כל צרה שלא תבא על הצבור שתמהו רבוותא ז"ל על מה שמכּו שמתפלל השליח צבור ענינו בין גואל לרופא וקורין בספר תורה ויחל דכיחידים דמו, ואפילו לר"ת שכתב אם יש ששה או שבעה שלא שמעו קדיש וברכו דיכולין לומר קדיש וברכו אף על פי שהשאר כבר יצאו לענין קביעות ברכה לא אמרה ר"ת דלקביעות

דברכה בעיני עשרה ואפילו אם יש עשרה בעיר שמתענים אם אין עשרה בבית הכנסת שמתענים אינן ראויים לקבוע ברכה ע"ש הטב בדברי הטור באורך.

איברא שראיתי להר"ב הלכות קטנות ח"א סימן ד' הביא שם תשובה כתיבת יד להרב כמהר"ר ישראל בנימין זצוק"ל שכתב בפשיטות דיכולין לצרף עמהם מבני ארץ ישראל ז"ל בני חוץ לארץ שנמצאו בארץ ישראל כיום טוב שני של גליות ואינן עשרה אל יתפללו תפלה של יום טוב אלא בצנעה וכל שכן שאין להם להוציא ספר תורה ללמוד בו ענינא דיומא עד שיצרפו לעשרה אחר או שנים מבני ארץ ישראל כו' ע"כ, ושמא סכירא ליה להרב ז"ל דשניא הדא דיום טוב שני של גליות דהיא חובת היום לכל העולם בני חוץ לארץ דלא דמי לתענית דא"א באותו מקום בלבד וצריך להתיישב בזה.

כז כיום טוב שני של גליות שהוא ראשון לחול המועד בארץ ישראל ראיתי נוהגים שקורין לאורחים בני חוץ לארץ לספר תורה כפרשת אותו היום אף על גב דלגבי דידהו אין הפרשה היא ענינא דיומא, ואפשר דסמוכות שלהם מתשובת הר"ב דבר שמואל ז"חל בסימן שכ"ד שכתב להתיר בכיוצא בזה בכך ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ שיכול לעלות לספר תורה ביום טוב שני של גליות וכתב ז"ל ולא מבעיא כיום טוב של שני ימים טובים הראשונים של פסח וסוכות שאפילו לבני ארץ ישראל שהוא יום חול המועד להם וחייב בקריאת התורה שיעלה ויברך אף על גב דלגבי דידיה היה קורא פרשה אחרת לא תקרא משום זה ברכה לבטלה אבל אפילו ביום טוב שני של עצרת או ביום שמחת תורה שאירעו כימי השבוע של אנד"ו שאין בהם קריאת ספר תורה כלל שאם נקראו שם בני ארץ ישראל לעלות לספר תורה שחייבים לעלות ולברך ע"כ, אם כן הוא הדין לכן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל כיום טוב שני של גליות שאף על גב דלגבי דידיה היה קורא פרשה אחרת יכול לעלות ולברך, אלא דמדבריו הרב ז"ל שם נראה דהיינו דוקא דיעבר אם כבר קראוהו דמפרסמא מילתא אבל להעלותו לכתחלה מנא לן, ושוב ראיתי בספר בני חיי בהלכות תעניות סימן תקס"ו האריך בפרט זה והעלה הלכה למעשה לכן ארץ ישראל הבא לחוץ לארץ דלא מבעיא אם קראוהו דיעלה אלא אפילו לכתחלה יכולין לקרותו ולעלות ולברך בשם ומלכות, וכן הסכים בספר בית דוד הלכות יום טוב סימן רפ"ד.

ומכאן נמי סמכו בארץ ישראל לקרות לאורח של חוץ לארץ ביום טוב שני של גליות לספר תורה לכתחלה אף על גב דלגבי דידיה היה קורא בפרשה אחרת דכן ארץ ישראל בחוץ לארץ ובן חוץ לארץ בארץ ישראל כי אהרדי ניגהו לכל הני רבוותא ז"ל, [וכן] נעשה מעשה גם כן בעצרת שחל להיות ביום הששי לידן בני ארץ ישראל קורין פרשת נשא [בש]בת, לקרות לבני חוץ לארץ [לספר תורה] בפרשת נשא אף על גב דאיננה ענינא דיומא... וכן כל כיוצא בזה.

ויש מי שרצה לומר לי מעם למנהג שסמכו על סכרת ר"ת דסכירא ליה דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, ולע"ד אין זה כלום דכל ארץ ישראל נוהגין כפסקי מרן הבית יוסף ז"ל בכל הוראותיו, ובדין זה פסק מרן בספרו הקצר סימן תקפ"ט כדעת רש"י והרמב"ם וסמ"ג והאגור ומהר"י קולון בשורש ט' דאין הנשים מברכות במצוות שהזמן גרמא לא הן לעצמן ולא אחרים מברכין להן ע"ש.

רבי משה יהודה זצ"ל מבייאלי

רבינו הגאון רבי משה יהודה זצ"ל מבייאלי בנו של הגאון הגדול רבי מאיר אייזנשטאט זצ"ל בעל פנים מאירות, לפי הנראה ששירת באיזה משרה רבנית בבייאלי על יד אחיו רבי יצחק זצ"ל שהיה שם אב"ד, ואצלו היה מונח כתבי חרושי אביו שנצלו מאכזרין "כתנות אור" ו"אור הגנוז".

בתשובות רבי חיים כהן חלק אהע"ז סימן סט מתואר בתואר רב ולא פורש שם עירו, השואל שם הוא אחיו רבי יצחק זצ"ל, שרצה לסדר בעירו נעשויו גיטין לראשונה, ועלה שם ספק איך לכתוב הואיל ואין בתחומה נהר, ואחיו רבי יהודה היה מן המערערים, והגאון רבי חיים כהן פשר ביניהם בתנאי שאחיו רבי יהודה יסכים לפשרה.

חידושים אלו מתוך קובץ שרשםם בנו רבי יצחק זצ"ל ממה שליקט וקבץ חידושים ופולפולים מגדולי דורו על סדר פרשיות התורה הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 24.

בענין קריאת פרשת אחרי ביום הכיפורים

פרשת שמיני

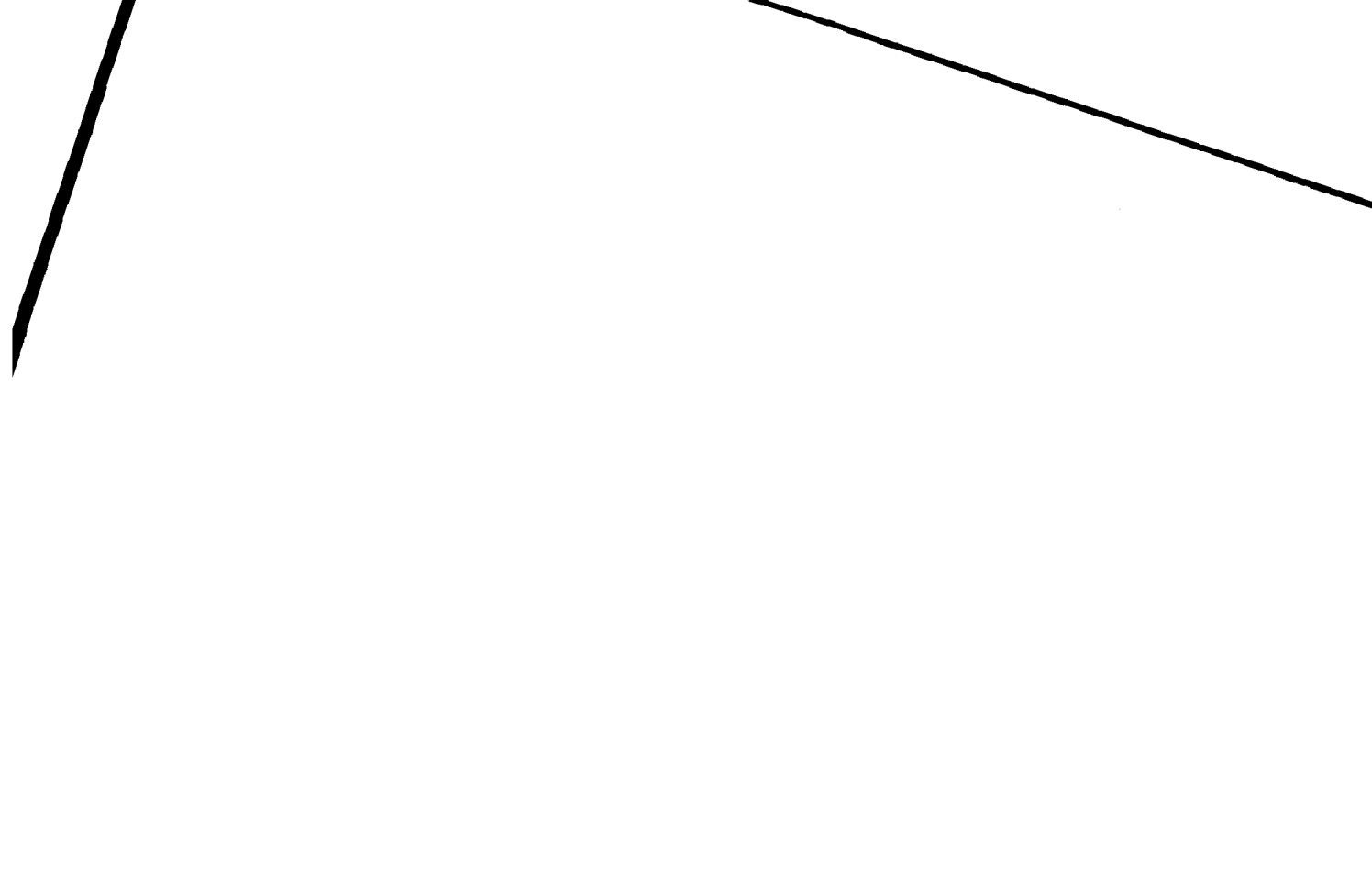
בשם א"א מ"ו הרב המפורסם כבוד מ"ו יהודא נ"י

מדרש ילקוט (רמז תקנח) א"ר חייא בר אבא באחד בניסן מתו בניו של אהרן ומפני מה מוזכר מיתתן של בני אהרן ביה"כ אלא מלמד כשם שיום כפורים מכפר כך מיתתן של צדיקים מכפר. וזה הוא תמיה רבה ופליאה נשגבה מאד דאמר כלשונו בא' בניסן מתו כו' מפני מה כו' הא אפי' לא היו מתים בא' בניסן נמי קשה קושיא זו מפני מה כו', ועוד מלת אלא דקאמר ר"ח אינו מדוקדק כלל כי אין לנו מעם אחר ומאי אלא, ותירץ א"א בזה הסיגנון דדוקא אם בא' בניסן מתו אז הקושיא שפיר, אבל בלא"ה אין כאן קושיא כלל, דאיחא במשנה במסכת מגילה (ז) ביה"כ קורין בפרשת אחרי מות, וכתב הרב מברטנורא ביה"כ כמנחה קורין בפ' עריות, ופירש התו"ט הטעם משום דנפשו של אדם מחמדתן לעבירה זו לפיכך קורין אותו ביה"כ אם נכשל בה אדם יכלם ויבוש ויחזור בתשובה ביום הקדוש כזה המוכן לסליחה וכפרה, לפ"ו [קשה] על ר"ח דאמר מפני מה כו' הא איתא כמה טעמים במיתת בני אהרן ח"א מפני אש זרה וח"א שתווי יין נכנסו למקדש וח"א מפני שהורו הלכה נמצא ה"ג יש לנו לזכור מיתתן ביה"כ כדפירש התו"ט דהיינו אולי יש אדם שנכשל במה דחטאו בני אהרן יחזור בתשובה, אך יש לומר כך דהא קשה קושיא עצומה מה שא"א להולמו שהרי כמה וכמה תנאים הובא בילקוט דפליגי במיתת בני אהרן ח"א מפני ד' דברים על הקריבה ועל התקרבה ועל אש זרה כו' ע"ש, וח"א ד' דברים חטאו בני אהרן שהייבין עליהן מיתה א' שתווי יין נכנסו למקדש וכתוב ביה מיתה, ב' מחוסרי בגדים נכנסו למקדש כתיב ביה מיתה כו' ע"ש באורך דבריו של ילקוט פ' שמיני, עכ"פ משמע שחטאו הרבה, ורש"י פירש בחומש בפ' שמיני שהיו צדיקים גמורים דכתיב הוא אשר דיבר ה' ופירש"י היכן דיבר כתיב ונוערתו לך שמה ונקדש בכבודי אל תקרי בכבודי אלא במכובדי, אמר משה לאהרן יודע אני שעתיד להתקדש הבית הזה כמודעויו של מקום וסבור הייתי או כי או כך עכשיו אני רואה שהם גדולים ממני וממך.

אך נראה לתרץ הכל כחרא מחתא דקיימא לן בא' בניסן הוקם המשכן והוא יום ח' למילואים ובו יש כמה חילוקי דיעות אם מעמידו ומפרקו או מעמידו ולא מפרקו עוד דבכל ז'

ימי המילואים מעמידו ומפרקו וסבר ר"י דביום ח' נמי מפרקו ויש ליתן ג"מ אם ביום ח' נמי מפרקו או לא דא"א ביום ח' נמי מפרקו יש לומר דהיה למשכן דין במה וכל אלו חמאים שחטאו ב"א לא הוו חמאים כלל והוי להו היתר גמור והיינו שתויי יין כו' כל הנזכרים שם בילקוט כל אלו היתר גמור להם, אבל א"א מעמידו ולא מפרקו עוד הוי ליה דין מקדש גמור והוי להם כל אלו איסורים גמורים שחייבין עליהן מיתה, והשתא יש לומר דזה פירוש הילקוט אר"ח בר אבא בא' בניסן מתו בני אהרן מפני מה מזכיר מיתתן ביוה"כ דבל"ז אי לאו בא' בניסן מתו להק"מ [לא הוי קשה מידן] מפני מה מזכיר מיתתן ביוה"כ יש לומר כסברת התוס' יו"ט הנ"ל לומר אם יש אדם שנכשל בעבירה זו יזכור ויכלם ויחזור בתשובה, אבל השתא דבא' בניסן מתו וא' בניסן הוא יום ח' למילואים וסבר ר"ח בר אבא כר' יוסי כמפורש בילקוט הימב דביום ח' נמי מעמידו ומפרקו הוה ליה דין במה וכל אלו חמאים שחטאו ב"א [בני אהרן] בכמה היה והוה להם היתר גמור דבאמת דוקא במקדש נאסרו כל אלו ולא בכמה נמצא אין לומר דמפני כך מזכיר מיתתן ב.. [יוה"כ וא]ם נכשל כו' כנ"ל, הא אין עבירות הללו חשובין איסור בשעת הבמה אע"כ דאין זה סברא כלל נמצא קושיתינו במקומה עומדת מפני מה מזכיר מיתתן ביוה"כ, אע"כ מוכח בתירוצו של ר"ח בר אבא מה יוה"כ מכפר אף מיתת הצדיקים מכפרין, והשתא מדויק נמי שפיר תיבת אלא דאמר ר"ח בר אבא, ודפח"ח וכיוון לאמיתו של תורה.





חידושי תורה

הרב יעקב וואלפין

בענין ברכת שהחיינו סוכה ולולב ושאר מצוות

שמחה תקנו שהחיינו ואם לאו לא תקנו שהחיינו ורב שרירא גאון למד שזה תלוי אם בא מזמן לזמן או לא, אבל באמת צ"ל לפי תוס' שקביעות ברכת שהחיינו תלוי במצוה שיש עליה שמחה מה החילוק בין פדיון הבן למילה ועוד למה בהלל אין אומרים שהחיינו ובקריאת מגילה אומרים שהחיינו.

התור"פ כתב ולהכי לא מברכינן אמילה ואבדיקת חמץ משום שהוא עצב על צער הבן ועל לחמו שהוא שורף ואע"ג דמברכינן אפדיון הבן שהוא צער משום חמשה סלעים מ"מ איכא שמחה שהוא שמח על בנו שיצא מכלל נפל עכ"ל כתב התוס' הרא"ש והא דמברכינן שהחיינו על קריאת המגילה ואקריאת הלל אין מברכינן איכא למימר פרסומי ניסא שאני עיי"ש וצ"ל מה הקשר בין פרסומי ניסא לשהחיינו.

הבעל המאור בסוף מס' פסחים כתב וז"ל ועוד שלא מציינו ברכת זמן אלא בדבר שיש בו שום הנאה כגון נטילת לולב שהוא בא לשמחה ותקיעת שופר לזכרון בין ישראל לאביהם שבשמים ומקרא מגילה דחס רחמנא עליו ופרקינן ופדיון הבן שמברך אבי הבן שהחיינו לפי שיצא בנו מספק נפל דכל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל ולספירת העומר אין בו זכר לשום הנאה אלא לעגמת נפש לחרבן בית מאוינו עכ"ל משמע מבעל המאור שזה שתקנו שהחיינו משום שמחה אינו שיש שמחה כשעושה

איחא במס' סוכה דף מו. העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה וכו'. העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה וכו'. ע"כ ומפרש תוס' בד"ה העושה וז"ל צריך לפרש טעם מאי שנא דיש מצוות שתקינו לברך שהחיינו ויש מצוות שלא תקינו בעשיית לולב וסוכה תקינו כדאשכחן הכא ובעשיית ציצית ותפילין לא תקינו כדמוכח פרק התכלת דמפרש ר' יוחנן מאי מברך אתפילין של יד ותפילין של ראש ואילו לעשות תפילין לא מברך דלא חשיב לה וכן אפדיון הבן מברך שהחיינו כדאיתא בסוף ערכי פסחים ואילו אמילה לא מברך מדלא חשיב בפ' התכלת ובסוף ר"א דמילה בהדי ברכות של מילה וכן אקריאת מגילה מברך שהחיינו כדאיתא בריש הקורא את המגילה ואילו אקריאת הלל לא מברך ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקינו שהחיינו ודאמרינן בהרואה דמברך על כלים חדשים כתב ר' שרירא גאון דלא סמכינן עליה דמסקינן בפרק ככל מערבין דבעינן מידי דאתי מזמן לזמן וקשה מפדיון הבן עכ"ל ומפרש המהרש"א וז"ל ר"ל דבהן מילתא דרב שרירא יתיישבו כל הקושיות לבד מהן דפדיון הבן ועיין בר"ן שתירץ בזה דפדיון הבן נמי מזמן לזמן קאתי וק"ל עכ"ל משמע מהמהרש"א שהתוס' בסוף בא לחלוק על דבריו הראשונים שתוס' מפרש שקביעת ברכה של שהחיינו תלוי אם יש במצוה

יום של תינוק שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל קיימא וחיות שפיר שייך לברוכי ביה שהחיינו אבל תפילין ומילה לא תלוי בזמן, והלל של ב' ימים טובים נמי אע"ג דתלוי בזמן כיון שתקנו לומר על כל צרה וצרה שלא תבא על הציבור אין זמנו קבוע וצ"ע לפ"ז למה אין מברכין זמן על ספירת העומר וראיתי מי שכתב שאם לא ספר בלילה לא יספר ביום כדתנן כל הלילה כשר לספירת העומר משמע דהא ביום לא יצא משום הכי לא אמרין ביה זמן עכ"ל, הרא"ש בפ"ק דפסחים סימן י' מקשה למה לא מברכין שהחיינו על בדיקת חמץ ומתוך שסמכינן אומן דרגל מידי דהוי העושה סוכה לעצמו שאפשר לברך זמן על העשייה אבל אינו מברך דסמכינן אומן דרגל ע"ש לפי התוס' שלומד שתקנו ברכת שהחיינו במצוה שהמצוה עצמה יש לו שייכות עם שמחה לא קשה קושיית הר"ן ממילה ומהלל ומספירת העומר וגם קושיית הרא"ש מבדיקת חמץ אינו קשה שהמצוה עצמה אין שייכות לשמחה ממילא לא קשה כלום.

בשו"ת הרשב"א ח' א' סי' רמ"ה דן אם מברכין שהחיינו על המילה, ובאמצע כתב וז"ל ומיהו אין הטעם מחמת דאית ליה צערא לינוקא כמו שאמרת שלא נאמר טעם זה אלא בברכת שהשמחה במעונו אבל ברכת שהחיינו אינה תלויה בשמחה אלא תלויה כדבר שנגיע לו תועלת ואע"פ שמתערב עם הצער ואנחה שהרי אפילו מת האב ונפלה לו ירושה אומר שהחיינו, אלא טעמא דמילתא כתב הרב בעל העיטור ז"ל לפי שהיא מצוה שמוטלת על בית דין ואינה כפדיון שמוטל על האב עכ"ל נמצא שהרשב"א סובר כשיטת הר"ן שהחיינו תלוי רק בזמן ואינו תלוי בשמחה.

איתא בברכות דף לז: אמר ר' יוסף מנא אמינא לה דתניא היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה וכו'. ומפרש תוס' בד"ה והיה וז"ל ונראה ככהן העומד להקריב ראשון במשמרתו וכ"ד משמרות היו וכל

המצוה אלא ההסבר שהעיקר טעם של המצוה זה משום דבר שמחה שהמצב עצמו צועקת לשמחה וכשעושה מצוה שהמצב עושה שמחה אז מברך שהחיינו ולפ"ז אפשר להבין התוס' בפשטות שפדיון הבן יש שמחה גדולה שבנו יצא מכלל נפל ומה שמשלם החמש סלעים אינו נחשב חיסרון כנגד השמחה הוה שבנו יצא מכלל נפל ואינו דומה לבדיקת חמץ שבעצם המצוה אין כל כך שמחה וגם יש הפסד ששורף לחמו בודאי אינו מברך שהחיינו, ובמילה ג"כ הצער של הבן גדול מאד ואי אפשר לומר שהמצוה צועקת לשמחה בשלימות זה אי אפשר ובפרט כמו שכתב התוס' הרא"ש שעדיין לא יצא מכלל נפל שהמצוה בזה אינו מביא לשמחה ולפ"ז גם אפשר להבין החילוק בין קריאת מגילה להלל שכשיש ענין של פרסומי ניסא זה לגדל השמחה ולפרסם הנס שעם הפרסום כולם שמחים בו נמצא שעצם המצוה צועקת לשמחה משא"כ הלל שאין בו ענין של פרסומי ניסא ממילא השמחה אינו כ"כ כמו מקרא מגילה ממילא אין חיוב של שהחיינו ועם זה ג"כ מובן למה אין מברכין שהחיינו בספירת העומר אע"פ שיש כאן שמחה שהעיקר מצוה נתקנה על השמחה והכונה של קבלת התורה שזה העיקר של כלל ישראל כמו שמבואר בחינוך במצוה ש"ו א"כ לכאורה היה צריך לברך שהחיינו אלא משום שהמצוה יש בו זכר לעגמת נפשנו לחורבן הבית וקרבות ממילא אי אפשר לברך שהחיינו עכשיו מובן שיטת התוס' שהכל תלוי אם העצמיות של המצוה גורם לשמחה או מחוייב לברך שהחיינו.

כתב הר"ן וז"ל מפני מה תקנו מקצתן שהחיינו ובמקצתן לא תקנו ולי נראה דשהחיינו במצות בזמן תלוי כדמוכח בסוף פרק ככל מערבין דאמרינן בר"ה ויוהכ"פ דכיון דמוזמן לזמן קאתי אומר עלייהו זמן הלכך לולב וסוכה ומקרא מגילה מזמן לזמן קאתי ופדיון הבן אע"ג דלא מזמן לזמן קאתי אפ"ה כיון שהיא מצוה תלויה בזמן ל'

אחד מזמן לזמן ואח"ז היה כותב סוג השני של מצוה שהיא קנין לו זה משום שמחה הייתי אומר שיש שני דינים לברך שהחיינו דין אחד של מזמן לזמן וזה סוג ראשון ומצות שאינה תדירה שזה כמו מזמן לזמן ואח"כ יש מצות שיש בו שמחה שהדין של שמחה ג"כ מחייב אבל עכשיו שכתב הסוג של קנין באמצע שזה בודאי משום שמחה רוצה לומר שהכל מתחייב מטעם אחד אפילו מצוה שבאה מזמן לזמן וזה השמחה שיש בו אפילו זה רק קצת שמחה, נמצא לפי הרשב"א שזה דין מיוחד שחייב משום שבא מזמן לזמן ואין לו שייכות לשמחה משא"כ להרמב"ם המחייב של שהחיינו זה השמחה שבא מזמן לזמן.

הר"מ בהלכות ברכות פ' יא הל' ז כתב וז"ל אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד וכו' עכ"ל ומפרש הכס"מ שהמקור לזה כמו ברכת הנהנין אי אפשר לברך לאחריו ברכת המצות ג"כ אי אפשר לברך אחריו, ובהל' ט כתב ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהם שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן עכ"ל ואינו מסיים כמו שמסיים בברכת המצוה שאם עשה המצוה אי אפשר לברך אחריו משמע שאפשר לברך שהחיינו אחר עשיית המצוה וצ"ל מה החילוק בין ברכת המצוה לשהחיינו שבברכת המצוה אין מברך אחר עשייתה וברכת שהחיינו אפשר לברך אחריו וכתב הכת"ס בשו"ת הארו"ח סי' כה וז"ל והחילוק בין ברכת המצוה לברכת שהחיינו הוא דברכת המצוה קאי על המעשה שעושה עכשיו ואחר שכבר עשה איך יברך וכ"כ הרמב"ם מפורש בהל' אישות בברכת נישואין אבל ברכת שהחיינו על מצוה שבאה מזמן שיש בה שמחת הלב שזוכה לעשותה גם אחר שעשה שמחה בלבד שהחיה ה' לזמן הזה וזכה לעשותה ובודאי לכתחילה יברך קודם עשייה ובדיעבד יכול לברך אח"כ כנ"ל ממשמעות הרמב"ם והחילוק נכון מסברא עכ"ל מהכת"ס מוכח

שבת מתחדשת משמרת אחרת א"כ כל משמרה אינה משמרה אלא שני פעמים בשנה וכיון שיש להם זמן קבוע מברכין שהחיינו ולא כפירוש רש"י במנחות דמיירי שלא הקריב מעולם עכ"ל משמע מתוס' בברכות כמו שיטת הרשב"א והר"ן שהמחייב של שהחיינו זה שבא מזמן לזמן.

הר"מ בהל' ברכות פ' יא הל' יט כתב וז"ל כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר לולב וסוכה ומקרא מגילה ונר חנוכה וכן כל מצוה ומצוה שהיא קנין לו כגון ציצית תפילין מזוזה ומעקה וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן כגון מילת בנו ופדיון הבן מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהם שהחיינו בשעת עשייה מברך עליהן שהחיינו בשעה שיצא ידי חובתו בהן וכן כל כיוצא בהן עכ"ל הרמב"ם מחלק לשלשה סוגים מצוה שבאה מזמן לזמן ומצוה שהיא קנין לו ומצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת שדומה למצוה שבאה מזמן לזמן ולכאורה צ"ל למה כתב הרמב"ם בסדר הזה לכאורה אחר שכתב המצוות שהם מזמן לזמן מיד היה לו לכתוב הסוג השלישי שהם ממש כמו מזמן לזמן ולא להפסיק בסוג אחר שאין לו שייכות לזמן אלא רק משום שזה קנויה לו ואולי אפשר לומר שיש לחקור הדין הזה שדבר שבא מזמן לזמן אם זה דין מיוחד שדבר שבא מזמן לזמן מחייב ברכה של שהחיינו לשבח שאפשר לקיים המצוה או שזה דין משום שמחה שהשמחה שיש לו משום סוכה בא מזמן לזמן יש יותר שמחה וזה המחייב לברך שהחיינו. לפי הרשב"א בתשובת שהבאנו לעיל בודאי זמן לזמן אין לו שייכות לשמחה שכתב שברכת שמחה במעונו תלוי בשמחה אבל ברכת שהחיינו אין תלוי בשמחה כלל משמע שזה דין מיוחד ואין החיוב מזמן לזמן תלוי בשמחה אבל להרמב"ם אפשר לומר שאם היה כותב הסוג השלישי של מצות שאינה תדירה מיד

להיות גם בשעה שמקיים המצוה, הר"מ בהל' ביכורים פ' יא מבאר הדינין של פדיון הבן ובהל' ד' פסק שצריך לברך על הפדיון ולברך שהחיינו וממשיך עם הדינים ובסוף הל' יז פסק ד"ל שאם מת אחר שלושים יום חייב בפדיון ואם לא נתן יתן עכ"ל ולכאורה אם הדין היה שאינו מברך שהחיינו רק על הפדיון היה צריך הרמב"ם לפרש שאינו מברך שהחיינו ומדלא פירש כן יש לסמוך על מה שכתב בתחלת הפרק שמברך שהחיינו ואפילו באופן שמת התנוק, ואולי גם בזה אפשר להבין מה שהרמב"ם פסק בהל' מילה פ' ג הל' ב שאבי הבן מברך שהחיינו, והא יש צער דינוקא אבל לפי מה שביארנו שלהרמב"ם המחייב זה השמחה במצוה שבא מזמן לזמן בשעה שחל עליו חיוב המצוה וזהו ברגע שנכנס יום השמיני אבל הצער אינו אלא בשעת קיום המצוה ואז כבר חל עליו חיוב ברכת שהחיינו, הדרישה בס' שה"ק ג כתב ד"ל והורו רבותינו אע"פ שמת הבכור צריך לפדותו ורשאי לעשות סעודה למצוה זו אע"פ שמת התינוק רק לאחר שבעת ימי של אבלות וסעודה של רשות ליכא כיון שמכון לכבד המצוה בכך ומברך שהחיינו עכ"ל מהדיוק בהרמב"ם ומהדרישה רואים שמברך שהחיינו אע"פ שמת הבכור משום שהחיוב שהחיינו מהזמן שחל עליו חיוב הפדיון דאם שהחיינו תלוי בזמן שמקיים המצוה כצידו כזה שמת הולד כבר אין לו שמחה בזמן קיום המצוה הדבכור איננו.

התוס' בבכורות דף מט. בד"ה לאחר ד"ל ויש לספק כיון שמת אם מברך שהחיינו מכיון דזוכה לקיים המצוה ואין לתמוה אהא רלא מברכינן שהחיינו על כל מילה ומילה כמו על כל פדיון הבן דשאני פדיון הבן דלא שכיחא עכ"ל, השטמ"ק באות כ"ז מבאר הספק בבכור שמת כיון שמת לא מברך שהחיינו דצערא קא מדכר או שמא מ"מ מברך עכ"ל בזה תוס' מחלק בין מילה לפדיון הבן שמילה שכיח ופדיון לא שכיח משמע שתוס' זה לומד שזה תלוי בזמן ומסופק איזה שמחה מחייב במצוה שבא

כמו שביארנו שלהרמב"ם שהחיינו שעושים במצוה שבא מזמן לזמן זה משום השמחה שיש בו ולא דין מיוחד מזמן לזמן מחייב ברכת שהחיינו כמו שמשמע מהרשב"א ומתוס' בבכורות.

הרמב"ם בהל' מילה בפ' ג הל' ג פסק שאבי הבן מברך שהחיינו עי"ש ובהל' ביכורים פ' יא הל' ה כתב שהפודה את בנו מברך אקב"ו על פדיון הבן וחוזר ומברך שהחיינו ואח"כ נותן הפדיון ואם פדה את עצמו מברך לפדות הבכור ומברך שהחיינו עכ"ל הבית הלל ביו"ד סי' רסה סעי' ז כתב על מה שכתב המחבר ולהרמב"ם לעולם האב מברך שהחיינו על כל מילה ומילה וד"ל וכאן יש להקשות על מה דאיתא באו"ח סי' תקנא סעי' ז אין מברכים שהחיינו בין המצרים וכו' אבל על פדיון הבן מברך שהחיינו וכו' ולהרמב"ם לא מצינו זה שהרי כבר מברך על המילה שהוא כ"ג ימים קודם פדיון הבן והוא קודם י"ז בתמוז ונראה דמיירי כשאין האב אצל המילה ולא בירך שהחיינו אז מחוייב לברך בשעת פדיון הבן ואין לתרץ דמחוייב לברך שני פעמים שהחיינו דהיינו בשעת מילה ובשעת פדיון הבן זה אינו דלא מצינו בשום מקום לברך שני פעמים שהחיינו עכ"ל משמע מהב"ה שלהרמב"ם שאם בירך שהחיינו על המילה א"צ שוב לברך שהחיינו על הפדיון ולכאורה צ"ל אם יש דין מיוחד שכל מצוה שבא מזמן לזמן מחייב שהחיינו למה אין מברך שהחיינו שתי פעמים איזה קשר יש מזמן מילה לזמן פדיון הבן אבל לפי מה שביארנו בשיטת הרמב"ם שהמחייב של שהחיינו זה השמחה שיש בו א"כ העיקר שמחה על שגולד הולד ממילא השהחיינו של מילה פוטר שהחיינו על הפדיון דהשמחה בא מדבר אחד.

אחר שביארנו שלשיטת הרמב"ם המחייב של שהחיינו במצוה שבא מזמן לזמן זה השמחה שזוכה שאפשר לעשותה יש לחקור מה מחייב של ברכת שהחיינו, השמחה שיש לו בשעה שחל עליו המצוה או השמחה צריך

בעצמו מביא לשמחה, לפי הרשב"א והר"ן ותוס' בברכות משמע שהכל תלוי בדבר שבא מזמן לזמן, ולפי הרמב"ם זה תלוי בשמחה ודבר שבא מזמן לזמן זה ג"כ משום שמחה, ואם השמחה זה בשעה כשחל החיוב או גם בשעה שמקיים המצוה לפי הרמב"ם זה בשעה שחל החיוב מצוה וכן משמע מדרישה ולפי תוס' בבכורות זה ספק וכן פסק הרמ"א בס' שה וכתב שספק ברכות להקל.

מזמן לזמן אם כשהחיוב חל ואז היה שמחה ממילא צריך לברך שהחיינו או בשעה שמקיים המצוה ואז אין לו כל כך שמחה מדובר הצער ממילא אינו מברך אבל מהרמב"ם ומהדרישה משמע שמברך שהחיינו צריך לומר שהשמחה כשחל החיוב מחייב ברכת שהחיינו.

כדי לעשות קצת סיכום מה המחייב של ברכת שהחיינו כשעושה מצוה, לפי תוס' בסוכה משמע שהכל תלוי אם המצוה

★ ★ ★

הרב צבי שינברגר

במצות התשובה וכפרת יום הכיפורים

בביאור שלשה חילוקי כפרה דיוהכ"פ שהיה ר' ישמעאל דורש / כולם מתכפרים רק עם התשובה / על איזה עבירות יוהכ"פ מכפר לדעת הרמב"ם ולדעת הרא"ש / על העבירות שיוהכ"פ מכפר נתכפרו לגמרי ואין צורך לחזור ולהתודות על זה ביוהכ"פ אחר כיון שנמחלו לגמרי / גם על עבירות שיוהכ"פ תולה אף שלא נגמרו כפרתו א"צ לחזור ולהתודות ביוהכ"פ אחר כיון שתשובתו גמורה אף שאין כפרתו גמורה / גם באלו שלא נגמרו כפרתו כ"ז בחייו אבל אח"כ אין מזכירין לו שום דבר מרשעו - כתשובה לבד / גם באלו שיוהכ"פ תולה יש עצות שיתכפרו לגמרי כמבואר בשע"ת לרבינו יונה / יוהכ"פ מכפר לגמרי בין בשוגג בין במזיד ובין בפשעים אלו המורדים ח"ו / כשב מאהבה מתכפרים גם החמורות ובוזה לא חילק רי"ש בכפרתם.

עיקר מצות התשובה מן התורה הוא עזיבת החטא בלבד דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם שלא ישוב לכסלה עוד / וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמרו בלבו / ועיקרו כאשר יודע חטאיו בפרטות כגון שאכל דבר איסור וכו' / ועל כן חסידים הראשונים היו כותבים עיונותיהם באגרת לזכירה / מ"מ צריך לעשות כן רק ברמז שאסור לפרסם החטא / על עבירות רגילים שאין אדם ניצול מהם מועיל תשובה כללית אבל עיקר התשובה הוא בפירוט החטא במחשבתו ועזיבתו ושנמחק לגמרי ביוהכ"פ / כמה חילוקים בין שב מאהבה לשב מיראה / ביאור שב מאהבה / ביאור מה שמצינו כמה חילוקים בלשון התפלות ובגמרא אם נתכפרו לגמרי / לדין דנקטינן כרי"ש הכל נמחל לגמרי ביוהכ"פ חוץ מהחמורות דהיינו כריחות ומיתות בי"ד / תפלה על סליחת עוונותיו / דינים העולים.

אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב, עכ"ל הרמב"ם.

א

נתבאר מרבירי ז"ל דעיקר התשובה הוא עזיבת החטא והחרטה והיודוי, וכבר האריכו בזה האחרונים אם היודוי הוא מ"ע נפרד הוא חלק ממצות התשובה ואכמ"ל, (ע' בזה במנחת חינוך מצוה שסד, ובשו"ת משנה שכיר ח"ב ועוד), אבל נראה בבירור דאין הכפרה ממצות התשובה, וכאשר קיים מצותו מצידו, תשובה עשה כהוגן, קיים מצותו ונתקבלה תשובתו, וכאשר שוקלין זכויותיו ועוונותיו אין עוונותיו בחשבון על אלו שעשה תשובה עליהם, גם לאלו שעדיין לא נתכפרו לגמרי.

ב

אלא שכמבואר בר"מ פ"ז ה"ז כמה גדולה מעלת התשובה, אמש היה זה מובדל מה' אלקי ישראל שנאמר עוונותיכם היו

נראה לבאר בס"ד דמצות התשובה אינו תלוי בענין כפרת החטא, דבוזה יש ג' חילוקי כפרה כאשר יתבאר להלן, אבל מצות התשובה הוא כאשר נתבאר ברמב"ם ה' תשובה פ"ב ה"ב ומהו התשובה, הוא שיעזוב החוטא עשאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר כי אחרי שובי נחמתי, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, שנאמר ולא נאמר עוד אלקינו למעשה דיניו וגו', וצריך להתודות בשפתיו ולומר ענינות אלו שגמרו בלבו, ובהלכה ג שם, כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר ומודה ועוזב ירוחם, וצריך לפרט את החטא שנאמר

והנה גם התשובה עצמו מכפרת, אלא שאינו גמר הכפרה במצות ל"ת, וגמר הכפרה הוא ביוהכ"פ, ועל כן כתב הרמב"ם בפ"ב ה"ז, יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים, והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים ע"כ, ודבר זה דומה לקרבן חטאת שנראה שיש חיוב וידוי על הקרבן בנוסף, וגם אם עשה כבר תשובה והתודה בדברים מקודם זה, יש חיוב וידוי דברים והבעת חרטתו ותשובתו בגמר הכפרה, ועל כן בבוא יום כיפורים שהוא קץ סליחה ומחילה וגמר כפרתו, מחויב לעשות תשובה ולהתודות אז.

והנראה עוד כזה דגם הא דמבואר ביו"ד סימן שלח במי שחלה ונטה למות שאומרים לו התודה וכו', ונראה דכיון דיש עבירות שמיתה מכפרת הוא דומה ליוהכ"פ שהוא גמר הכפרה, ויש חיוב של וידוי אז, ואין הכוונה רק למי שלא עשה תשובה מקודם, אף שגם זה בכלל, מ"מ אין נראה פשט ההלכה רק להרויח לזה, כי אם אף מי שעושה תשובה בזמנים יודעים וביהכ"פ וגם אם הוא מיד אחר יוהכ"פ, ג"כ מחויב מצד אחד מזמני הכפרה להתודות ושתהא מיחתו כפרתו על כל עוונותיו.

ונראה עוד דגם באלו שאין יוהכ"פ גומר כפרתן, מ"מ גם יוהכ"פ מכפר חלק מזה, שתשובה ויוהכ"פ תולין ויסוריין 'ממרקת', וכן בחילול השם ח"ו שמיתה 'ממרקת' הכוונה שגומרים גם מה שנשאר, כפירוש הלשון 'מירוק', ועל כן מחויבים להתודות ביוהכ"פ גם על חטאים שאין יוהכ"פ גומר הכפרה, וגם אם כבר התודה מקודם כשעשה תשובה.

ד

והנראה לבאר דעיקר גדר התשובה הוא כשיודע החטא בפרטות דהיינו פירוט החטא עכ"פ במחשבה, דאף שיתבאר בס"ד דנחלקו חז"ל אם צריך לפרט החטא

מכדילים ביניכם לבין אלקיכם, צועק ואינו נענה שנאמר כי תרבו תפלה וגו', ועושה מצות וטורפין אותן בפניו שנאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי מי גם בכס ויסגר דלתים וגו', והיום הוא מודבק בשכינה שנאמר ואתם הרבקים בה' אלקיכם, צועק ונענה מיד שנאמר והיה טרם יקראו ואני אענה, ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה שנאמר כי כבר רצה האלקים את מעשיך, ולא עוד אלא שמתאווים להם שנאמר וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות עכ"ל, וע"ע שם בהלכה ד ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה וכו' עכ"ל.

הנה כזה יש דרגות שונים ותלוי בדרגת התשובה והתפילה והכפרה בענין שמתאווים להם ומקבלים אותם בנחת ושמחה וכו', ויש להמשיל דבר זה לעבירות שבין אדם לחבירו שצריך לרצות את חבירו, ומצותו הוא שיעשה כל מה שבאפשרותו לרצותו כדי שיתפייס חבירו אליו, (ואז כאשר עשה כל המוטל עליו כמבואר בגמ' ופוסקים, אז גם אם אין חבירו מוחל לו נחקבלה תשובתו), וכביכול גם בין אדם למקום מצות התשובה והיודוי הוא להתרצות ולפייס בדברים מה שהעו פני מלכם, וכפי דרגת התרצותו והתפייסותו ויודויו וניחם על הרעה כך הוא דרגת קבלת תשובתו.

ה

ואפשר דעד כמה שהכפרה בידו הוא מחויב לעשותו והוא חלק מדין התשובה, דכשעושה כל מה שיכול לכפר על החטא, הוא סימן על עומק חרטתו ועזיבת חטאו, ועל כן בזמן הבית כאשר יכול היה להקריב קרבן על חטאו בשוגג או באלו שמביאים קרבן גם על המזיד, או על מ"ע בעולה וכיו"ב, וכידו לקרב הכפרה חייב לעשות מה שיכול.

שעת החשובה, ושמעתי בשם הגרב"ש שניאורסון זצ"ל ר"י טשעבין שדקדק מלשון הרמב"ם יודע 'תעלומות' ולא יודע 'עתידות' ודו"ק ודפח"ח), דעיקר מצות התשובה שהוא חי עם חשבונו של עולם, להיות כחונני על פנקסו שבענין זה חטא ועל זה הוא שב בתשובה שלימה כזאת וכזאת עשיתי, עם חשבון הנפש בכל יום תמיד בעת ק"ש שעהמ"ט, או ע"ש או ער"ח וכל זמני התשובה, וההמשך ביוהכ"פ, אבל כשעושה תשובה כללית (כעין תשובת רב סעדיה גאון שזה תשובה לצדיקים וד"ל) לא רק שאינו יכול לקיים ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לכסלה עוד, אלא שהוא בעצמו יכול להעיד שישב לכסלה עוד ח"ו.

ה

והנה נתלקו כגמרא אם עבירות שהתורה עליהם ביוהכ"פ זה אם חוזר ומתודה עליהם ביוהכ"פ אחר, דלת"ק יש איסור בזה ואם הוא חוזר ומתודה הוא ככלב שב על קיאו וגו', ור"א בן יעקב ס"ל דכ"ש הרי זה משובח שנאמר כי פשעי אני אדע והחטאי נגדי תמיד, והנה לדינא פסקו כן הרמב"ם והטורש"ע דהלכה כראב"י דמשנתו קב ונקי, ומותר לו לחזור ולהתודות, אבל דבר ברור הוא לכו"ע 'דאינו חייב להתודות ולת"ק יש בזה איסור ככלב שב על קיאו וגו', ולכו"ע כאשר עבר עליהם יוהכ"פ נגמר תשובתו ונמחל חטאו לפי חילוקי הכפרה לגמרי, ועכ"פ התשובה צריך להיות באופן זה שגומר לגמרי עם החטא הזה, אלא שמותר לו לחזור ולהתודות, אבל בחינת התשובה הוא שגומר לגמרי עם זה ומאמין באמונה שלימה שגמר כפרתו ביוהכ"פ, ומתוך הטעות הנ"ל שנתרש בזה ההרגש דנשאר עדיין רושם מהחטא ועל כן גם התשובה אינו כעיקר ההלכה שגומר עם זה לגמרי עד שנמחל ונמחק לגמרי.

ובמנחת חינוך נסתפק במחלוקתם, דאפשר לומר דמה שהתיר ראב"י לחזור ולהתודות הוא רק באותם החטאים שעדיין

בוידויו, מ"מ בענין התשובה העיקר הוא פירוט החטא, דהיינו שיהיה ידוע לו החטא ושע"ז הוא שב בתשובה, וכלשון הרמב"ם פ"ב ה"ט אין התשובה ולא יוהכ"פ מכפרין אלא על עבירות שבין אדם למקום, כגון מי שאכל דבר איסור או בעל בעילה אסורה וכיוצא בהן וכו', וכמו שהביא בשלה"ק (מסכת יומא פרק גר מצוה אות כז) בשם ספר חסידים אות כא: חסידים הראשונים היו כותבים באגרת עוונותיהם כשהיו חוטאים, כדי להתודות על חטאתם וכדי שיזכרו ויתחרט ויעשה תשובה, ולפיכך טוב לכותבם, לקיים מה שנאמר וחטאתי נגדי תמיד וכו' עכ"ל, ואף דהשלה"ק הביא זה לענין פירוט החטא בוידויו דס"ל דצריך לפרט החטא ושדבר זה מביא להתוטא לידי בושה כשיזכיר חטאיו בפירוש לפני מלך מוחל וסולח לעוונים וכו', ובהו נחלקו רבותינו כמו שית' בס"ד, מ"מ לענין התשובה נראה דלכו"ע הוא באופן של פירוט החטא, וכן נראה מדברי המאירי בחיבור התשובה, דאף דס"ל דאין צריך לפרט החטא, מ"מ צריך לפרט החטא במחשבתו, דכנ"ל בן הוא עיקר התשובה, כאשר יודע בדיוק מה שחטא ועל מה הוא שב.

ונשתרש בזה טעות גדול כאילו התשובה הוא שמעתה יהיה צדיק גמור ולא יבוא לידי שום נדוד קל של חטא מעתה ועד עולם, והנה יש בדברים שאדם דש בעקביו ואיתא בגמרא שאין אדם ניצול מהן בכל יום כגון עיין תפילה והרהור עבירה ואבק לשון הרע, ואעפ"כ מועיל תשובתו, שמקבל ע"ע להשמר יותר ויותר, אבל בכל אופן עיקר התשובה הוא על חטאים מיוחדים כגון שאכל דבר איסור ובעילה אסורה וכיו"ב, ובין אדם לחבירו שזוכר מה שלקה ממנו כאיסור או שציערו בדברים, לא באופן כללי, כי אם באופן של פירוט החטא, ועל זה החטא יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב 'לזה החטא' לעולם, כלשון הרמב"ם, (וכבר האריכו כולם שהכוונה שהכל לפי

דהיינו על מ"ע ול"ת מכפר שער המשתלח גם לשאינם שבים, וכבר הקשה עליו בזה בכסף משנה ע"ש), והחילוקי כפרה הם, דעבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו, עבר על ל"ת ושב תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, עבר על כריתות ומיתות כ"ד ושב תשובה ויוהכ"פ תולין ויסורים הבאים עליו גומרים הכפרה, ובחילול השם תשובה ויוהכ"פ ויסורין תולין ומיתה מכפרת.

ובמג"ח הקשה בשם ספר חוספות יוהכ"פ, דהלא אם מיתה מכפרת מאי נפקא מינה לן בחלוקי הכפרה הלא לבסוף מיתה מכפרת, וע' מ"ש ע"ז המג"ח, אבל לכאורה פשוט דכ"ז שלא נתכפר לו לגמרי יש לו עדיין לחוש למדת הדין ח"ו.

ז

וכדף פו ע"ב איתא בגמרא תניא רבי יוסי ב"ר יהודה אומר אדם עובר עבירה, ראשונה מוחלין לו, שניה מוחלין לו, שלישית מוחלין לו, רביעית אין מוחלין לו, וברמב"ם פ"ג מה' תשובה ה"ה בשעה ששוקלין עוונות אדם עם זכותיו אין מחשבין עליו עון שחטא בו תחילה, ולא שני, וליחיד מחשבין משלישי, ולציבור מרביעי וכו', וע' בהשגות הראב"ד ובכסף משנה וכו', דהרמב"ם והרי"ף גרסו בגמרא ל"ק הא ביחיד הא בציבור, וגירסת הראב"ד כגירסת שלפנינו וכי תימא ה"מ בציבור אבל ביחיד לא וכו', ועל כן הוקשה לו על עירובב הדברים יעו"ש, וע"ש עוד בכסף משנה, (וע' קרבן נתנאל סק"פ ברא"ש אות יז ע"ש).

וגירסת הרא"ש כגירסת הראב"ד, אלא שהרא"ש חידש חידוש גדול בביאור דברי הגמרא רביעית אין מוחלין לו, דקאי על השלשה חילוקי כפרה, דכ"ז עד הרביעית, אבל עבר פעם רביעית, דין מ"ע כדון מל"ת דתשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, ודין מצות ל"ת כדון כריתות ומיתות כ"ד דאין יוהכ"פ מכפר כפרה גמורה ותשובה ויוהכ"פ תולין ויסורים ממרקין, ע"ש ברא"ש אות יז, ולפי

לא גמר יוהכ"פ כפרתו כגון בכריתות ומיתות כ"ד, אבל במצות לא תעשה א"כ גם לראב"י אסור לו לחזור ולהתודות, וכן יש להסתפק לאידך גיסא דת"ק לא אסר להתודות כי אם באלו שנתכפר לגמרי ביוהכ"פ, אבל באלו שלא נגמר כפרתם ביוהכ"פ אפשר דמותר לו לחזור ולהתודות, וא"כ לראב"י מותר להתודות גם באלו שגמר כפרתם ביוהכ"פ וצ"ע, אך בשערי תשובה סוף שער ד מבואר דגם באלו שלא נגמר כפרתם אין לו לחזור ולהתודות למ"ד זה, ורבינו יונה עצמו שם ס"ל להלכה דאין לו לחזור ולהתודות ביוהכ"פ אחר, וכפי הנראה שם (שער ד אות כא) שהיה לו הגירסא בגמרא להיפוך דת"ק ס"ל דמותר לחזור ולהתודות, וראב"י ס"ל דאסור, ולפי"ז פסק כראב"י דמשנתו קב וננקי, והביא שם דבמדרשים הזהירו מאד שלא יחזור ויתודה עליהם ביוהכ"פ אחר, משני טעמים, הראשון שאינו בוטח על סליחת העון שהוא נושא עון ועובר על פשע, והשני שמראה בעצמו כאילו אין לו עוונות חדשים כי אם ישנים.

עוד חידש שם רבינו יונה לחלק בין וידוי לתפילה, דוידוי מחובת החטא לפרוט חטאיו על כן לא יזכיר שוב הקודמות, אכן כל הימים יתפלל על סליחת עוונותיו הראשונים והאחרונים, ולהיות ירא ומפחד אולי לא השלים חוק עיקרי התשובה, וכן על אלו שלא גמר כפרתו ביוהכ"פ, ואין מחובת התפילה לפרוט חטאו כי אם מחובת הוידוי, יעו"ש כל דבריו.

ז

וכבר נתבאר דאין התשובה תלוי בכפרה, ומיד כששב נתקבל תשובתו, אלא שלענין הכפרה יש בזה שלשה חילוקי כפרה כמבואר ביומא פו ע"א, ומבואר ברמב"ם מה' תשובה דכל חילוקי הכפרה הוא אכל בזמן הזה שאין בית המקדש קיים, אבל בזמן שבהמ"ק היה קיים נתכפר הכל בשערי המשתלח, (והרמב"ם עצמו ס"ל דעל הקלות

כפרתו ויוסיף בה להתרצות אל השם יתברך, ועתה כי אין לנו קרבנות בעוה"ר אם חטא אדם בהרהורי הלב או שעבר על מ"ע יקרא פרשת העולה אשר בתחילת סדר ויקרא ובתחלת פרשת צו, כי הלימוד במקום קרבן בין בתושב"כ ובין בתושב"ע, ובחטאת כאילו הקריב אשם, ואם עבר על מצות ל"ת ועשה תשובה יכסוף ויחכה להגיע ליום הכיפורים, ועל כן תיקנו סעודה בעייהכ"פ להראות שמחתו בהגיע זמן כפרתו, והשנית לשמחת המצוה, והשלישית לחזק כחננו להרבות תפילה ותחנונים ביום הכיפורים, כל זה לקוח מדברי רבינו יונה שם.

וע"ע בשלה"ק מסכת יומא נר מצוה הלכות תשובה אות מח בשם החרדים בשם הארז"ל, דכל הסיגופים הנוכרים בדברי הראשונים ויסורים קשים ותעניות, לא נזכרו אלא למי שאין עמלו בתורה, אבל מי שתורתו אומנתו יודע דעת ויראת ה' זאת תקנתו לא יחלש ולא יתבטל מלימודו, אך יום אחד בשבוע יתרחק מבנ"א ויתבודד וידבר לאל יתברך רכות כאשר ידבר העבד אל רבו והבן אל אביו יעו"ש.

מ

ויש לבאר בזה עוד דאף דאיתא בגמרא דעבר על מצות עשה ושב אינו זז משם עד שמחלין לו, לא יקל בעיניו ח"ו קיום מצות עשה, וכמבואר באגרת התשובה בתניא, דאף דלענין תשובה מוחלין לו העונש על שמרד במלכותו ית' ולא עשה מאמר המלך, מ"מ האור נעדר וכו' וכמאחז"ל ע"פ מעות לא יוכל לתקן זה שביטל ק"ש של ערבית או וכו', דאף שנוהר מעתה לקרות ק"ש של ערבית ושחרית לעולם, אין תשובתו מועלת לתקן מה שביטל פעם אחת [ולענין קיום מ"ע, עשה דוחה לא תעשה, של"ל קיום מ"ע ממשך אור ושפע בעולמות העליונים וגם על נפשו האלקית], ולכן אין ללמוד מכאן שום קולא ח"ו במ"ע ובפרט בת"ת, ואדרבה ארז"ל ויתר הקב"ה על ע"ז וכו' אף שהן

זה לא מצאנו דינו ורגלינו גם במי שלא עבר על כריתות ומיתות ב"ד, דלפי"ד אין יוהכ"פ מכפר כפרה גמורה, והיה אפשר להאריך ולפלפל דכל זה תלוי בגירסאות השונות הנ"ל, ולפי גירסת הרי"ף והרמב"ם אינו כן (ע' בקרבן נתנאל שם אות פ), ולפי הכרעת הבי"ה ההלכה כרי"ף ורמב"ם, וצ"ב עדיין, וגם בשע"ת לרבינו יונה שער ד אות יז מבואר דהפסוק לפני ה' תטהרו, דהיינו שנטהו ונתכפר לגמרי קאי רק על מ"ע ומל"ת, משא"כ כריתות ומיתות ב"ד דעדיין לא נתכפר כפרה גמורה, וכן רק במצות דלפני ה' תטהרו, אבל לא בבין אדם לחבירו כמבואר בגמרא שם.

נ

ורבינו יונה בשערי תשובה שער הרביעי האריך בענין חילוקי הכפרה, דגם בעבירות שיסורין ממרקין יש עצה ותקנה לחוטא, במעשים טובים יתקן עליו מן המכאובים, וכן בחילול השם שרק מיתה מכפרת, ימצא לו מרפא אם יעזרה הש"י לקדש תורתו נגד בני אדם ולהודיע לבני האדם גבורת השם וכבוד הדר מלכותו, וסר עונו ברוב גודל כשרון המעשה, וכן בכריתות ומיתות ב"ד שיסורין ממרקין, יכין לבו לעשות מצות המגינות מן היסורין, כמו מצות הצדקה, וגדול המעשה וכו', וכן גמילות תסרים, וכנגד כולן מצות תלמוד תורה לשם שמים, ומשני פנים תגן עליו התורה מן היסורין, כי אמרו חז"ל ת"ת כנגד כולן, והשנית שעמלו וטרחו בתורה יעלה במקום יסורין, וכן ישים במקום יסורין צומות ותעניות והורדת דמעות ומניעת נפשו מן התענוגים, וגם על עון חילול השם בנוסף למ"ש שיקדש את השם יתברך תמיד, עוד תמצא לו כפרה בהגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה.

וגם בעבר בשוגג ענוש יענש, (וכמבואר גם ברמב"ם ריש הלכות תשובה) ועל כן הוצרך לקרבנות, וגם במ"ע דנתכפר עונו בתשובה, אמרו חז"ל דעולה נכתפת על מ"ע אחרי התשובה, דהעולה תוסיף על

כפרה גדולה, ע' שערי תשובה שער ד אות יד וט"ו באריכות בזה.

עוד מבואר מדברי התוספתא דהחילוקי כפרה הוא כאשר עבר ב'מזיד', וכלשונו עבר על כריתות ומיתות ב"ד 'מזיד', אבל מי שנתחלל ש"ש 'מזיד' וכו' יעו"ש, והנראה מזה דבשוגג לכו"ע מיד אחר התשובה נמחל לו, ובזמן הבית היו הקרבנות מועילין על השוגג שיהיה לרצון כקודם החטא כאשר נתבאר.

ובגמרא מבואר היכי דמי חילול השם וכנראה מהגמרא כל חד לפום דרגא דיליה, כאשר יש בזה ח"ו מיעוט כבוד שמים ואין ש"ש מתאהב על ידו כדאיתא בגמ' שם, וגם אם נעשה מיעוט כבוד שמים על ידו שלמדים ממנו לעשות כן, וכדאיתא שם רבי יוחנן אמר כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, ופירש"י ואין הכל יודעים שנחלשתי בגירסתי ולמידים ממני להיבטל מתלמוד תורה, וגם מקודם פירש"י וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל, ומזה רואים דגם אם בעצמו פטור אז מת"ת מחמת שנחלש, אבל כאשר למידים ממנו כל חד כפי דרגתו הוא בכלל חילול השם ח"ו.

ונראה דגם לגבי עבירות שבין אדם לחבירו שאין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו, הוא דוגמת שאר חילוקי הכפרה, דהיינו שתשובה מועיל וגם יום הכיפורים מועיל, אלא שאינו 'מכפר' לגמרי, כמו בשאר מצות ל"ת שיהיה כ"פ 'מכפר', והוא דוגמת כריתות ומיתות ב"ד שתשובה ויהיה כ"פ תולין ויסורין ממרקין, ובעבירות שבין אדם לחבירו הריצוי והפיסס לחבירו גומרין הכפרה.

א

ולפי חילוקי הכפרה דרי"ש נמצא דיום הכיפורים מכפר לגמרי על כל מצות לא תעשה, חוץ מכריתות ומיתות ב"ד דעדיין תולין ויסורים ממרקים, וחוץ ממצות עשה דאין צריך לכפרת יוהכ"פ דמיד ששב

כריתות ומיתות ב"ד ולא ויתר על ביטול ת"ת, ובמל"ת יוהכ"פ מכפר לשון קינוח שמקנה לכלוך החטא, ובכריתות ומיתות ב"ד יסורין ממרקין וגומרין הכפרה דהיינו לשון מריקה ושטיפה לצחצח הנפש, ומצות התשובה מן התורה הוא עזיבת החטא בלבד, דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם שלא ישוב לכסלה עוד, ולא כדעת ההמון שהתשובה הוא התענית, ולכן לא הוזכרו הרמב"ם וסמ"ג שום תענית כלל במצות תשובה אף בכריתות ומיתות ב"ד, רק הוידוי ובקשת מחילה, והצומות היינו לבטל הגזירה, וכדי לינצל מעונש יסורים של מעלה ח"ו, וגם כדי לזרו ולמהר גמר כפרת נפשו, וגם אולי אינו שב אל ה' בכל לבו ונפשו מאהבה כי אם מיראה, עכתו"ד.

י

והנה בגמרא איתא שהם שלשה חילוקי כפרה, וממ"ש רש"י דלא חשיב תשובה דזה צריך לכ"א מחילוקי הכפרה, נמצא דלא חשיב הא דעבר על מ"ע ושב דמוחלין לו מיד, ואינו מג' חילוקי הכפרה, וכ"ה במהרש"א וכ"כ מהר"ם בן חביב בתוספת יום הכיפורים כביאור דעת רש"י ז"ל, אבל התוספות יוהכ"פ כתב שלולי דברי רש"י היה מפרש דהרביעית של חילול השם אינו בכלל חשבון הג' חילוקי כפרה יעו"ש.

ובתוספתא פ"ד דיומא ה"ט הביא הברייתא דר"י בחילוקי הכפרה, אבל מי שמחלל ש"ש 'מזיד' ועשה תשובה אין כח בתשובה לתלות ולא ביוהכ"פ לכפר, אלא תשובה ויוהכ"פ מכפרין שליש ויסורין מכפרין שליש מיתה ממרקת עם היסורין וכו', ובמנחת חינוך חסד הביא מהירושלמי שבמצות עשה ול"ת תשובה עושה מחצה, והשאר ביוהכ"פ, ובכריתות ומיתות ב"ד תשובה שליש ויוהכ"פ שליש ויסורין שליש, ובתוספתא גרס ויסורין 'שבשאר ימות השנה', ולפי מה שיתבאר דזדונות נעשו להם כשגגות א"כ גם השלישים והחצאין נחשבים הכל לפי השוגג, ברם גם שוגג צריך

הכפרה ביום הכיפורים, ואלו הם רוב עוונות בנ"א, וכפי הנראה ע"ז תיקנו נוסח התפלות ביוהכ"פ מחל לעוונותינו ביום הכיפורים הזה מחה והעבר פשעינו וחטאתינו מנגד עיניך וכו' וחוטמים מלך מוחל וסולח לעוונותינו וכו' ומעביר אשמותינו ככל שנה ושנה וכו', אבל כבר נת"ל דגם בהחמורות מועיל יום הכיפורים לכפרתו אלא שעדיין לא נתכפרו לגמרי.

ב

ולפי כל זה צע"ג במ"ש השלה"ק (מסכת יומא פרק נר מצוה אות כג) בשם אביו בספר עמק ברכה, דהאלוף המרומם כפי כל מהרר"ף סג"ל יצ"ו מק"ק קראקא העיד על גיסו מהר"ם איסרלין ז"ל שהיה נוהג ביוהכ"פ לומר בזה הסדר: כפרה לחטאים, ומחילה לעוונות, וסליחה לפושעים, שחטא הוא השוגג ומתפללים שימחקו לגמרי כאילו לא היה מעולם, וזה לשון כפרה כמו אכפרה פניו וגו', ומחילה לעון כי שם נשאר שום רושם, וסליחה שהוא אריכות אף לפושעים הם המורדים, וכי אליהם יום הכיפורים תולה", חזי מאן גברא רבא קא מסהיד עליה דגברא רבא ז"ל וטעמו כצפחית בדבש עכ"ל.

והנה המגן אברהם תרו סק"ג כתב יאמר כפרה לחטאים, וסליחה לעוונות, ומחילה לפושעים, [מנהגים ושל"ה בשם רמ"א], וכולם הקשו על המג"א דהלא בשלה"ק מבואר מחילה לעוונות וסליחה לפושעים, כמו שהקשה בדגול מרכבה ובמחצית השקל, וכדברים האלה הביא בשו"ע הרב ס"ז יאמר לשון כפרה לחטאים ומחילה לעוונות וסליחה לפושעים, וכטעם השלה"ק, וכנראה כוונת כולם דהוא ט"ס במג"א כיון שבשלה"ק מבואר להיפוך כמ"ש הדג"מ.

ג

וכיון שלפי המנהג אין אומרים כמבואר בשלה"ק, כי אם יש כמה וכמה נוסחאות, וגם אלו שכן מודקקים בדבר אומרים כנוסח שהביא המג"א כפרה לחטאים וסליחה

מוחלין לו, וכיון שהראשונים הביאו דעת רי"ש להלכה, והוא דלא כסתם משנתינו דגם על החמורות תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, ובגמרא שם הביאו מחלוקת התנאים אם על לא תעשה גמור [חוץ מלא תשא] צריכים לכפרת יוהכ"פ, או שתשובה מכפרת מיד, אבל לשניהם וגם למשנתינו יוהכ"פ מכפר לגמרי גם על כריתות ומיתות ב"ד, ולפי"ד רי"ש על החמורות דהיינו כריתות ומיתות ב"ד יוהכ"פ תולה ויסורים ממרקים, וכבר נת"ל דבזמן שביהמ"ק קיים היו מתכפרין בשעיר המשתלח גם על החמורות דהיינו כריתות ומיתות ב"ד, וא"כ אפשר דמשנתינו בזמן שביהמ"ק היה קיים.

וכפי הנראה מדברי הרמב"ם פ"א מה' תשובה דיש לחלק בין הדין וחשבון שעתידיה הנשמה הטהורה לתת לפני כסא כבודך, שאפילו הוא רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו 'שום דבר' מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו כמבואר בהלכה ג שם, וכפי הנראה מדברי הרמב"ם שם דכל חילוקי הכפרה הכל הוא בעודנו בחיים חיותו ריש שלא נתכפרו לגמרי, אבל מיתה מכפרת גם על העבירות היותר גדולים דהיינו חילול השם, ואם כן כל השאלה בזה אם נמחל ונתכפר לו לגמרי, אם עדיין מדה"ד תלוי שיקבל עונש ע"ז בחיים, אבל אח"כ אין מזכירין לו שום דבר מרשעו, וכנ"ל מבואר כן מהמחלוקת דת"ק וראב"י אם עבירות שהתודה עליהם ביוהכ"פ זה אם חוזר ומתודה עליהם ביוהכ"פ אחר, ואם עדיין נשאר עליו חובת תשובה אם כן למה אין צריך לחזור ולהתודות עליהם ביוהכ"פ אחר לכו"ע גם בהחמורות דהיינו כריתות ומיתות ב"ד וחילול השם כמו שנת"ל, אלא שמוכח מזה דכשהוא עשה את המוטל עליו דהיינו מצות התשובה, גמר מצותו לגמרי, אלא דלענין הכפרה עדיין תלוי ועומד כל אחד לפי חילוקי כפרתו.

והנה בכל מצות לא תעשה חוץ מכריתות ומיתות ב"ד וחילול השם, נגמר לגמרי גם

כפרה אלו, אלא כמבואר בגמרא כל מצות ל"ת שאינם בכריתות ומיתות ב"ד מתכפרים לגמרי ביום הכיפורים ואינם תולים, וכל שינויי הנוסחאות אינם משום דאינם מתכפרים לגמרי, כי אם מפני שכן הוא לשון הכתוב, ואעפ"כ כבר נתבאר דהרבה נוסחאות לא דקדקו גם בזאת דאינו מעכב כלל, כיון שלענין כפרה אין בזה נפ"מ, ועל כן לא הביא שם המשנה בוררה כלל שינויי הנוסחאות בזה אלא הביא שם בסקי"א דברי המטה אפרים דאין לשנות מן הנוסח הכתוב בסידורים ואין כדאי להוציא עצמו מן הכלל כשביל זה וכל אחד לא ישנה מנהג מדינתו.

וכעת ראיתי בילקוט מפרשים (בש"ע הוצאת מכון ירושלים) בשם הגהות הגרי"פ שהאריך בנוסחאות השונות כמה שמצינו בלשון התפלות, ובסוף דבריו רוצה לומר דבאמת אין שום נפ"מ בין הלשונות, וכדברים האלה ע"ע בערוך השולחן סעיפים וזו ע"ש, וע"ע בדגול מרבבה הנ"ל שהביא מהירושלמי סוף יומא כפרה לפשעים מחילה לעוונות וסליחה לחטאות ע"ש, ועכ"פ וכיון שלמעשה אף שכולם הביאו דברי השלח"ק, מ"מ אין נזכר כן בשום נוסח לא של אשכנזים ולא של ספרדים ואין שום אחד נוהג כן, נראה דלהלכה למעשה אין להקפיד כלל בזה, והרוצה לדקדק יעשה כדברי המג"א כפרה לחטאים סליחה לעוונות ומחילה לפשעים, וכמ"ש בספר המנהגים (טירנא) שהו"ד ברמ"א סימן תרכא בדרכי משה, וכנ"ל דהעיקר דביום הכיפורים נתכפר לגמרי על כל סוגי עוונות וחטאות ופשעים, חוץ מכריתות ומיתות ב"ד שאף שנתכפר חלק מזה, לא נתכפר עדיין לגמרי כי אם ע"י שיעיר המשתלח בזמן המקדש, או בזה"ז יסורין ממרקים או במקום יסורים מ"ש בשע"ת לרבינו יונה וכנ"ל.

יך

ולפי מה שנתבאר כל חילוקי הכפרה צ"ב הא דיומא פו ע"ב ארשב"ל גדולה

לעוונות ומחילה לפשעים [כ"ה ברוב סידורי נוסח ספרד - חסידים, ואיזה סידורים נוסח אשכנז, ובסידור הגר"א ועוד סידורים מנוסח אשכנז הנוסח סליחה לחטאים ומחילה לעוונות וכפרה לפשעים, והרב ז"ל בסידורו וכן בסידורי עדות המזרח מחילה לחטאים וכפרה לעוונות ותמחול ותסלח לנו על כל פשעינו, וכ"ה באבורהם]. וכיון שגם אלו שמדקדקים בזה עושים כהמגן אברהם, נלע"ד דהמג"א חולק בזה על דברי אבי השלח"ק, וס"ל דשם הוא ט"ס, דהלא הרמ"א עצמו הביא בסימן תרכא כדברי המנהגים (טירנא) לומר כפרה לחטאים וסליחה לעוונות ומחילה לפשעים, והטעם שהובא בספר המנהגים הוא טעם אחר לגמרי, דכפרה נאמר גבי חטא שנאמר אולי אכפרה בעד חטאתכם, סליחה לעוון שנאמר סלח נא לעוון העם הזה, מחילה לפשע שנאמר אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך עכ"ל, והנראה מדבריו דאין הטעם משום דרגות העוונות, כי אם כיון שמצינו בתורה לשון כפרה בחטאים ולשון סליחה בעוונות, ולשון מחילה אף דאין זה בפסוק והוא לשון תלמודית (עפ"מג) מ"מ דומה למוחה פשעיך, ועל כן ס"ל דכיון דמוכיר כל השלשה סוגים יזכיר כלשון הפסוק, ועל כן מצינו כמה לשונות בתפילה, כגון כפר נא לעוונות ולחטאים ולפשעים, מחול לעוונותינו וכו', למחילה ולסליחה ולכפרה ולמחל בו את כל עוונותינו וכו', מלך מוחל וסולח לעוונותינו וכו', ובה יתיישב גם מה שהקשה בדע"ת למהרש"ם למה אומרים סלח לנו כי חטאנו מחל לנו כי פשענו, וגם בראש חודש למחילת חטא ולסליחת עוון ולכפרת פשע, ולהנ"ל גם לדעתם אין זה מעכב כלל, וכל עיקר דבריהם טובבים כאשר מזכיר כל השלשה נוסחאות, ואף בזאת לא דקדקו בראש חודש בזה, והמהרש"ם שם רצה לחלק בין ימי הדין דיש לדקדק יותר.

עוד נראה דס"ל למג"א בדעת ספר המנהגים (טירנא) והרמ"א בדרכי משה תרכא, דלא ס"ל כלל דיש דרגות בסליחת

וכעין הא דרשב"ל איתא גם ביומא לו ע"ב לדעת חכמים דקיי"ל כוותייהו לדינא שצ"ל חטאתי עויתי פשעתי, ויישבו מ"ש משרע"ה נושא עון ופשע וחטאה דמזה מוכח כר"מ שם, ותירצו שהוא בקשה שהזדונות יהיו כשגגות, וגם על הפסוק שבשעיר המשתלח והתודה עליו את כל עוונות בני"י ואת כל פשעיהם לכל חטאתם, צריך ליישב לדבריהם דהכוונה שהפשעים ועוונות שלהם יעשו כחטאתם כמ"ש בתוספות ישנים שם וכ"כ האבודרהם בתפלות יוהכ"פ שם.

ואף גם זאת לכאורה צריך לפרשו דלא קאי לענין יום הכיפורים שנתכפר לגמרי כמ"ש בחילוקי כפרה דרי"ש, או דקאי לענין עבירות החמורות כריתות ומיתות בי"ד דאף דלא נתכפר לגמרי ועדיין חולה מבקשים שיהפכו לשגגות, ואפשר לאוקמי גם הא דרשב"ל דאיידי רק בעוונות החמורות אם נפרש דקאי לענין יוהכ"פ, ובזה יש לפרש גם לשון הפיוט במעריב ליל יוהכ"פ, 'הן יעביר דודן למשוגה כי לכל העם בשגגה', דלכאורה צ"ע דיוהכ"פ מכפר לגמרי, ולמה מבקשים שיתהפכו הזדון רק לשגגה ואין מבקשים שיתכפר לגמרי, ונראה דביאור הפיוט הוא דגם בלא כפרת יום הכיפורים מבקשים שיתחשבו לפני התשובה והכפרה כשגגות, כי לכל העם בשגגה כי הכל היום בלא דעת וכשגגות יחשב, ועל כן גם התשובה והכפרה של יוהכ"פ קל יותר לשגגות, כי פשוט כי לשוגג התשובה והכפרה יותר קל ממזיד, וכן יש לפרש גם פיוט זה דקאי גם על עבירות החמורות גם דכריתות ומיתות בי"ד, שאף שאין מתכפרים לגמרי מ"מ יתהפכו לשגגות, וכן כיון דהוי כשוגג בלי דעת א"כ אפשר דיועיל יוהכ"פ להתכפר לגמרי כמשנת"ל דכל החילוקי כפרה במזיד יעו"ש.

זו

ואיך שיהיה, נראה דאם יש ליישב הא דרשב"ל עם חילוקי כפרה דרי"ש שפיר דמי,

תשובה שזדונות נעשו לו כשגגות, ורשב"ג א שזדונות נעשו לו כזכויות, ומשני בגמרא כאן מאהבה כאן מיראה ע"כ, ודברים אלו צריכים ביאור, דלפמשנת" בחילוקי הכפרה מצות עשה מתכפרים מיד, ומל"ת יוהכ"פ מכפר, וכריתות ומיתות בי"ד יסורין ממדקין, וחילול השם מיתה מכפרת, ומתכפר היינו שנמחל לגמרי, וגם במזיד הוא כן כמבואר לעיל בשם התוספתא, ומאי כללא דרשב"ל ורשב"ג דזדונות נעשו כשגגות או כזכויות, באיזה עוונות מיירי.

ומהא דרשב"ג דזדונות נעשו כזכויות לק"מ כיון דבגמרא אוקי לה בשב מאהבה, ובשב מאהבה כבר כתבו החיד"א במדבר קדמות (מערכת תי"ו אות ח"י) דבזה לא נאמרו החילוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש, דבשב מתקבל תיכף, דדוקא בשב מיראה בחלקות ישית למו ר' ישמעאל, אמנם אם שב בכל לב מאהבה אינו מחוסר זמן ותיכף מתקבל ברצון, ויש ליתן טעם דכיון דבשב מאהבה זדונות נעשו לו כזכויות אם כן אין כאן ל"ת וכריתות ומיתות בי"ד כי אם זכויות ע"כ, וכדברים האלה מילתא בטעמא כתב גם כן המנחת חינוך בסוף מצוה שסד.

ויש לפרש בהא דרשב"ל שבשב מיראה זדונות נעשו לו כשגגות, דקאי בעשה תשובה בשאר ימות השנה, דאז מיד נעשו כשגגות, דאף דנתבאר דבמל"ת תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר וכו', מ"מ ס"ל דמיד אחרי ששב מיראה נעשו כשגגות, וכשבא יוהכ"פ נתכפר לגמרי גם מה שנשאר רושם עונן השגגה, וכן בשאר חילוקי הכפרה, ואם נפרש דקאי גם בשב ביוהכ"פ וס"ל דבשב מיראה עדיין לא נתכפר לגמרי גם ביוהכ"פ, ולפי"ז י"ל שהוא חולק על חילוקי כפרה דר' ישמעאל, וכיון שלהלכה קיי"ל כחילוקי כפרה דר' ישמעאל, אם כן צ"ב אם דברי רשב"ל קיי"ל להלכה, ולפי"ז היה אפשר לומר דלכן השמיט הרי"ף כל המימרא דרשב"ל ורשב"ג אם נעשו כשגגות או כזכויות (וכן הרמב"ם לא הביאום), אבל הרא"ש הביא דבריהם, וצ"ב.

ובשב מאהבה הכל נידון כמצות עשה שמוחלין לו מיד וזהו הכוונה כזכיות, ובשב מיראה נעשו כשגגות לע"ע עד שיבוא יהוה"פ ויכפר לגמרי, ולפי"ז תואמים דבריו עם רב חמא בר חנינא שהביא הפסוק שובו בנים שובכים דמוחלין לו לגמרי, אבל סוגיין דעלמא דפירוש דנעשו כזכיות דהיינו שנעשו כמצוות, ולפי"ז פליגי רב חמא בר חנינא עם רשב"ל ורשב"ג.

וכבר נתבאר דהרי"ף והרמב"ם לא הביאו ב' המימרות, לא דרשב"ל ולא דרב חמא ברב חנינא, והרא"ש לא הביא הא דרב חמא בר חנינא, והביא הא דרשב"ל ורשב"ג, ונראה דהכל תלוי בביאור דבריהם, דאם יש לפרשו ולאוקים דבריהם גם אליבא דרי"ש דכדעתו נקטינן להלכה שפיר דמי, ואם כן דס"ל דרב חמא בר חנינא א"א לאוקמי אליבא דחילוקי כפרה דרי"ש, ודברי רשב"ל ס"ל להרא"ש דאפשר ליישבו עם רי"ש, וכנ"ל דאולי איירי בשאר ימות השנה, ועכ"פ הדברים ברורים דהעיקר להלכה כרי"ש דיוהכ"פ מכפר לגמרי ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה בלי להעביר רושם, חוץ מהחמורות דכריתות ומיתות בי"ד דעדיין לא נשלם כפרתו, אף דנשלם תשובתו לגמרי עד שא"צ לחזור ולהתודות ביום הכיפורים אחר.

ולפי"ז צ"ע במ"ש באליה רבה ריש סימן תרו בביאור הפסוק כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, והיינו שכפרה הכוונה שנעקר לגמרי, והיינו לפני ה' תטהרו דקאי על העובד מאהבה רבזה נעקר לגמרי, כרב חמא בר חנינא דע"ז נאמר הפסוק שובו בנים שובכים, ובשב מיראה עדיין מקצת שמו עליו כבעל מום שנתרפא ע"ש, ולפמשנת"ה לא לדידן דנקטינן כרי"ש א"כ נטהר מכל החטאים לגמרי גם בשב מיראה, דהלא נתבאר דבשב מאהבה גם לרי"ש לית להו חילוקי הכפרה וכולם מתכפרים, וא"כ לית לן הא דרב חמא בר חנינא, וצ"ע.

ואם א"א ליישבו א"כ אין הלכה כרשב"ל כי אם כרי"ש, ואולי יש לומר עוד בטעם דהרי"ף והרמב"ם לא הביאו הא דרשב"ל והרא"ש הביאו כנ"ל, דיש לומר דהרי"ף והרמב"ם ס"ל דלר' ישמעאל אין חילוק בין שגגות לזדונות אלא בין קלות לחמורות, ואם נפרש דרשב"ל קאי לענין יוהכ"פ אם כן אין הלכה כדבריו, והרא"ש לשיטתו אזיל (שהר"ד לעיל אות ז) דס"ל בביאור המשך דברי הגמרא דאשונה מוחלין לו וכו' רביעית אין מוחלין לו, דזה קאי לענין חילוקי כפרה דרי"ש דבפעם רביעית מ"ע נידון כל"ת ומצות ל"ת נידון כחמורות, וא"כ לדידיה מפעם רביעית גם לרי"ש לא נתכפרו לגמרי כי אם תולין ככריתות ומיתות בי"ד, וע"ז קאי רשב"ל שעכ"פ נעשו כשגגות כששב מיראה, וצ"ע.

מז

והנה כעין מחלוקת זה דרשב"ל ורשב"ג דדף פו ע"ב דמתרין בגמרא דלא נחלקו ורשב"ג איירי בשב מאהבה דאז זדונות נעשים לו כזכיות, ורשב"ל איירי בשב מיראה דאז זדונות נעשו כשגגות, מצינו גם כן דף ע"א דרב חמא בר חנינא רמי כתיב שובו בנים שובכים דמעיקרא שובכים אתם ומעלה אני עליכם כאילו החטא היה מתוך שובכות ונערות, וכתיב ארפא משובותיכם דמשמע דהוא כבעל מום שנתרפא ועדיין שמו עליו, ומשני כאן מאהבה נעקר עונותיו מתחילתו, כאן מיראה, ע"ש.

ולכאורה מאמר זה פליג עם הא דרשב"ל ורשב"ג עכ"פ בשב מאהבה, דשם איתא דזדונות נעשים כזכיות וכאן רק נעקר עונו מתחילתו, ונראה גם דפליג על חילוקי כפרה דרי"ש, דרי"ש הביא הפסוק שובו בנים שובכים ארפא משובותיכם על הא דעבר על מ"ע ושכ דמוחלין לו מיד (ערש"י), ולולי סוגיין דעלמא בביאור הא דרשב"ג דזדונות נעשו כזכיות ממש, היה אפשר לפרש דברי רשב"ג דאיירי בשב כשאר ימות השנה,

ממרקין, והנה בגמרא איתא דהיינו וידויא דרבה כולי שתא, ובוה שפיר י"ל דבכל השנה עד יוהכ"פ שעדיין תלוי כפרתו מתפלל שלא יבואו יסורין עליו, אבל ביוהכ"פ צ"ב דהקלות א"צ יסורים והחמורות הלא רק יסורין ממרקין, וכן להרא"ש גם על המל"ת הקלות מפעם רביעית ואילך, ויש שרצו לפרש דהכוונה שלא ע"י יסורים גדולים כדאיתא בגמרא עד היכן תכלית יסורים וכו'.

ואפשר דבכל אופן התפילה מועילה לזה כמו שמועיל תפילה לכל הענינים, ואולי הכוונה דמבקשים שיתכפרו בשאר הדברים שמועיל במקום יסורין כמ"ש בשע"ת לרבינו יונה במצות המגינות מן היסורים, ובתלמוד תורה שכנגד כולם.

יג

ונראה עוד לכאור ע"פ הפשט הפשוט החילוק רבין שב מאהבה לשב מיראה, דשב מיראה הכוונה שעיקר תשובתו הוא מחמת שירא על העבירות שבידו מעונש העונות, ומאהבה הכוונה שגם אם לא היה ירא מעונש העונות היה שב מאהבת בוראו, ולכן הגם שאין שייך שלא יתיירא מהעונש כיון שכן הוא המציאות, מ"מ אם עיקר תשובתו אינו מחמת זה, וגם בלא זה היה שב כדי לרצות ולפייס את בוראו מאהבתו ומרצונו לאהבתו ית' נקרא שב מאהבה.

ונלע"ד עוד דאחרי שכבר שב בתשובה וכגון אחרי יוהכ"פ ככל משפטו וחוקתו, ואח"כ עוסק עוד בתשובה אחרי דכבר נמחל לו, והוא רוצה לשוב שיהיה חביב כקודם החטא, וזה כבר אינו מיראה כי אם שב מאהבתו ית', ואז נעשים כולם כזכיות, ואף דנתבאר מחלוקת ת"ק וראב"י אם עבירות שהתודה עליהם כיוהכ"פ זה אם חוזר ומתודה עליהם ביוהכ"פ אחר, אפשר דאם מוסיף בהתשובה ובדרגתו שיהיה באהבה לכו"ע חוזר ומתודה, ואפשר דמחלוקתם אם חוזר ומתודה והיינו באופן של פירוט החטא, אבל בתשובה וידוי כללי א"כ אינו נראה כלל

יד

והנה התוס' בחגיגה ה"ע"א ד"ה הא יראוני מוחלין, הקשו דמבואר בגמרא דכל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד, ושם איירי בענין לא תעשה, והלא כאן ביזמא מבואר כרי"ש דבמל"ת תולה ויוהכ"פ מכפר, ועל כן כתבו התוס' דצ"ל דפליגא אדר' ישמעאל, עוד כתבו התוס' דיש לחלק בעניני תשובה דיש שמוחלין לו בתשובה לגמרי מיד, ויש שעדיין תולה ויש עונש על זה, ובמ"ע מוחלין מיד מחילה גמורה, והשאר אם שב בכל לבו ע"י יסורים יתכפרו לו עונותיו, וכן מבואר בתוס' ישנים כאן פו ע"ב דהא דחגיגה היינו דבמ"ע מחילה גמורה והשאר מקילין לו מידו, וכ"כ התוס' שבעות דף יב ע"ב ד"ה לא זו, אלא שלא זכיתי להבין כעת מה שהביאו התוס' שם בתחילת דבריהם מהא דתנן ביזמא פה ע"ב על עשה ולא תעשה תשובה מכפרת, דהלא משנה זו ודאי פליגא אברייתא דרבי ישמעאל שהובא שם במס' שבעות (והברייתא איתא ג"כ בתוספתא דיומא פ"ד) דלא חילקו במשנה בין מ"ע ובין מל"ת הקלות, וע"כ צ"ל דפליגי אהר"י, וכעין שכתבו התוס' חגיגה הנ"ל דצ"ל דהא דחגיגה פליגא ארי"ש, ולפי תירוץ שני דתוס' שם אפשר ליישב דלא פליגי ואיירי בחגיגה דמוחלין אבל לא מחילה גמורה, אבל מהמשנה דיומא צ"ע קושייתו דהלא ודאי פליגא אר' ישמעאל כדאיתא בגמרא, וה' יאיר עיני.

יח

ולכאורה צ"ע בלשון התפילות ביום הכיפורים בסוף 'על חטא', ומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך הרבים אבל לא על ידי יסורין וחולאים רעים, ומקורו מיומא פו ע"ב (ושם אין ההוספה וחללים רעים רק בברכות דף יז ע"א ע"ש) דהלא לפי חילוקי הכפרה דרי"ש עבירות הקלות נמחל ביוהכ"פ בלא יסורין, ואם על החמורות דהיינו כריתות ומיתות בי"ד הלא ע"ז נאמר דיסורין

בדרגת תשובתו שיהיה שב מאהבה, אין צורך בוידוי חדש, כי אם בתשובה חדשה, ואין צורך לפירוט החטא מחדש גם למ"ד דצריך לפרט החטא, וסגי בוידוי כללי, וכן לענין זה בודאי סגי בתפילה ובקשה על קבלת סליחת עוונותיו.

כמו שרואה שלא נמחל לו כי אם להוסיף בדרגת התשובה ודו"ק.

והנראה עוד לפמ"ש רבינו יונה בשע"ת לחלק בין וידוי לתפילה על סליחת עוונותיו, דאף דלתשובה צריך וידוי, מ"מ אם כבר התורה פעם אחת, אף אם אח"כ מוסיף

דינים העולים

א. ר' ישמעאל היה דורש שלשה חילוקי כפרה, עבר על מ"ע ושב אינו זו משם עד שמוחלין לו, עבר על מצות ל"ת ושב תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, עבר על כריתות ומיתות בי"ד תשובה ויוהכ"פ תולין ויסוריין ממרקין, ועל חילול השם כולם תולין ומיתה מכפרת, והשלשה הם שלשה האחרונים ואין מחשבין הראשונה כיון שנתכפר בתשובה לבד, ותשובה צריכים לכל אחד מחילוקי הכפרה, ואף שלענין הכפרה מצות עשה היא הקלה ביותר, מ"מ חמור יותר לענין אור המצוה שנעדר והוא מעוות לא יוכל לתקן בתשובה, ובמצוה אחת יכול להכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות.

ב. רוב עבירות בנ"א הם באלו שיוהכ"פ מכפר לגמרי, שהם מצות ל"ת הקלות חוץ מכריתות ומיתות בי"ד, ועל כן נקרא יום הכיפורים, ובאופן זה נתקנו כל תפלות יוהכ"פ, מחול לעוונותינו ביוהכ"פ הזה, מחה והעבר פשעינו וחטאתינו מנגד עיניך, וחותרים מלך מוחל וסולח לעוונותינו וכו' ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה וכו' ועוד, דאלו מתכפרים לגמרי ולא נשאר שום רושם כלל ונעשה כבריה חדשה וכתינוק שנולד דמי, ועל כן ע"פ עיקר הדין עבירות שהתודה עליהם ביוהכ"פ זה אין צריך לחזור ולהתודות ביוהכ"פ אחר, והמחלוקת דת"ק וראב"י בגמרא הוא אם מותר לו לחזור ולהתודות דהוא ככלב שב על קיא, אבל לדעת כולם אין צריך לחזור ולהתודות וכן ההלכה, ולדעת רבינו יונה בשערי תשובה אסור לו ולהתודות משום וחטאתי נגדי תמיד וכן ההלכה, ולדעת רבינו יונה בשערי תשובה אסור לו לחזור ולהתודות, ומותר רק להוסיף להתפלל על סליחת העוונות ולא להתודות, וגם בהחמורות שיוהכ"פ רק תולה גם באלו יוהכ"פ מועיל לכפרתם אלא שאין נמחק לגמרי, ואעפ"כ אין צריך לחזור ולהתודות ביוהכ"פ אחר.

ג. המגן אברהם כתב לומר כפרה לחטאים וסליחה לעוונות ומחילה לפשעים, ושכ"כ רמ"א בדרכי משה סימן תרכ"א, וכדברי ספר המנהגים (טירנא), וטעמא דמילתא כדו שיתיישבו עם לשונות הפסוקים כמ"ש בספר המנהגים ובלבוש, ועל כן גם אלו שמדקדקים על הלשונות נוהגים כדבריהם, ולא כדברי השלה"ק בשם אביו דמחילה לעוונות וסליחה לפושעים דלפי דרגת העוונות כן הכפרה, ולדידן נקטינן כר"י דברוב העבירות נתכפרו לגמרי ע"י התשובה ויום הכיפורים, בין בשוגג בין במזיד ובין בפושעים אלו המורדים ח"ו, וברוב סידורי אשכנז וספרדים אין מדקדקים כלל בזה גם לא כדברי המג"א וספר המנהגים, דכל זה אינו לעיכובא כלל כי אם משום צחות הלשון, אבל לענין הכפרה הכל נמחל ונתכפר לגמרי.

ה. כל חילוקי הכפרה דר"י הוא בזה"ז שאין ביהמ"ק קיים, אבל בזמן שביהמ"ק היה קיים היה שעיר המשתלח מכפר על כל העבירות כולם, על הקלות ועל החמורות בין בזדון ובין בשגגה, בין שהודע לו ובין שלא הודע לו, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה לדעת הרמב"ם מכפר על מ"ע ומל"ת, ושאר הפוסקים הסכימו דהכל מתכפר רק עם התשובה, וכן גם בזמן הזה כל חילוקי הכפרה הוא רק בשב מיראה, אבל בשב מאהבה כולם מתכפרים לגמרי ואינם תולים.

ו. גם בזה"ז בעבירות שיוהכ"פ תולים, כתב רבינו יונה בשערי תשובה כמה עצות להתכפר לגמרי, לעשות מצות המגילות מן היסורין, צדקה וגמילות חסדים ותלמוד תורה כנגד כולם, וכן לענין חילול השם לעשות הפכו לקדש השם ברבים תמיד וביגיעה בתורה תמיד יעו"ש, וכן לפמשנת"ל יש עצה לשוב מאהבה דאז לא חילק רי"ש בחילוקי כפרתם ונתכפרו כולם לגמרי.

ז. כל חילוקי הכפרה באלו שעדיין תולים ולא נתכפרו לגמרי, נראה שהוא רק לענין דיש לו לחוש ח"ו לעונש ויסורין כ"ז שלא נתכפר לגמרי, אבל לענין הדין וחשבון שעתידה הנשמה הטהורה לתת לפני כסא כבודך, אפילו הוא רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו כמבואר בר"מ פ"א ה"ג, וכפה"נ שהלא מיתה מכפרת גם על היותר חמורות דהיינו חילול השם וכ"ש שאר עבירות.

ח. דעת הרא"ש דגם במצות הקלות אם עבר עליהם פעם רביעית, דין מ"ע כדין מל"ת דרק יוהכ"פ מכפר, ודין מל"ת כדין החמורות דיוהכ"פ תולין ויסורין ממרקין, והרמב"ם לא ס"ל כן, ונראה שכן הוא הסכמת הפוסקים.

ט. המדריגה השלישית שהוא חילול השם, היינו כל חד לפום דרגא דיליה כאשר יש בזה מיעוט כבוד שמים ואין שם שמים מתאהב על ידו, וכמ"ש רש"י בביאור הא דר' יוחנן כשהלך ד"א בלי תורה מחמת שנחלש בגירסתו, כיון שאין הכל יודעים הסיבה ולמדים להיבטל מתלמוד תורה וכן בשאר מצות.

י. כל חילוקי הכפרה הוא בעבר ב'מזיד' כדאיתא בתוספתא גם בחילול השם ב'מזיד', ונראה בזה דבשווג לכו"ע מיד אחר התשובה נמחל לו, ובחילול השם איתא בתוספתא דתשובה ויוהכ"פ מכפרים שלישי, ויסורין שלישי, ומיתה ממרקת עם היסורין, ובמנ"ח בשם הירושלמי שבמ"ע ול"ת תשובה עושה מחצה והשאר ביום הכיפורים, ובכריתות ומיתות בי"ד תשובה שלישי ויוהכ"פ שלישי ויסורין שלישי, ולפמשנ"ת דנעשו שגגות, אפשר מיד אחר התשובה גם השלישי דקודם יוהכ"פ ושל יסורין בכריתות ומיתות בי"ד נחשבים כשגגות, ואולי זה עצמו הוא המחצה מה שנעשה כשגגות וצ"ב.

יא. מצות התשובה אינו תלוי כלל בחילוקי הכפרה, וגם באלו שעדיין תלוי חלק מכפרתו, אינו תלוי בזה תשובתו, ותשובתו גמורה ומקובלת ואהוב ונחמד לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ומתאווים להם, כלשון הרמב"ם, ומצות התשובה מן התורה הוא עזיבת החטא בלבד, דהיינו שיגמור בלבו בלב שלם שלא ישוב לכסלה עוד, ועיקרו כאשר יודע באופן פרטי החטאים שחטא ושעל אלו הוא שב מידיעתו, וכגון שאכל דבר איסור או בעל בעילה אסורה כמ"ש הרמב"ם, ושעל כן כתב השלה"ק בשם ספר חסידים שיכתוב בפנקס עוונותיו ברומ, ותשובה כללית מועיל על עבירות כלליים כגון אלו שאדם אין ניצל מהם בכל יום כעין תפלה והרהור עבירה ואבק לשון הרע כדאיתא בגמרא, אבל עיקר התשובה הוא בשב על חטאיו בפרטות, ושאחרי תשובתו ומצות הוידוי הוא מודה ועוזב, ומתכפרים כל העוונות לגמרי כפי חילוקי הכפרה, ובאופן זה שייך עזיבת חטאיו שלא ישוב לכסלה עוד ויעיד עליו יודע תעלומות על זה.

הרב שמעון קמינצקי

בענין מצות אכילה בערב יום הכפורים

טעמים וז"ל "ועל כן אמרו רבותינו זכרונם לברכה כל הקבוע סעודה בערב יום הכפורים, כאילו נצטוו להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו ותהיה לו לעדה על דאגת ואשמתו ויגונותיו ועוונותיו, והשנית (כלומר הטעם השני למצות אכילה בעיהכ"פ) כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה וכו' ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים, והשלישית למען נחזק להרבות תפלה ותחנונים ביום הכפורים ולשית עצות בנפשנו על התשובה ועיקרה" עכ"ל.

העולה מדברי רבינו יונה דאיכא ג' טעמים למצות אכילה בערב יום הכיפורים א. להראות שמחה על כפרת העוונות ביום הכפורים ב. שזוהי סעודת יום טוב במקום הסעודה שהיה ראוי לקבוע ביום הכפורים כבשאר ימים טובים אלא שאי אפשר לקבוע סעודה ביוהכ"פ בגלל הצום, קובעים הסעודת יום טוב דיוהכ"פ מערב יוהכ"פ, ג. למען נחזק בתפלה ותחנונים ביוהכ"פ והיינו דסעודת עיוהכ"פ היא הכנה לעינוי של מחרת, וזהו כעין טעמייהו דרש"י והרא"ש הנ"ל.

ונראה כי איכא בזה נפקא מינה טובא בין הטעמים הנ"ל, והיינו דלפום תרי טעמי קמאי דרבינו יונה הרי דהך סעודה דעיוהכ"פ הו"ל מעין סעודת יו"ט (או משום השמחה על כפרת העוונות לטעמא קמא, או משום דהוי במקום סעודת יו"ט ביוהכ"פ לטעמא תניינא) אכן לפי טעמא תליתאה דהו"ל מעין הכנה לעינוי דיוהכ"פ אין זה בגדר מצות סעודת יו"ט, ונראה כי מן הטעמים הנ"ל נובעים כמה חילוקי דינים, וכפי שיבואר להלן בס"ד.

א. גרסינן בברכות ח': "רב ביבי בר אביי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכיפורי, תנא ליה חייא בר רב מדפתי, כתיב וענייתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין, אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי" ע"כ.

ופרש"י "מעלה עליו הכתוב וכו', והכי קאמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחודש לעינוי המחרת, והרי הוא בעיני כעינוי היום" עכ"ל, ומבואר מדבריו דמצות אכילת בערב יום הכפורים היא בתורת הכנה לעינוי המחרת וכ"כ בפרש"י יומא פ"א: בד"ה כל האוכל וז"ל "והכי משמע קרא וענייתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה כדי שתוכל להתענות בעשרה" עכ"ל, אכן הנצי"ב במרומי שדה כיומא שם העיר בזה וז"ל "אבל בראש השנה דף ט' א' בד"ה לא פירש (רש"י) כן, ועיין מש"כ בהעמק שאלה סי' קס"ו אות י"ב" עכ"ל.

וכן כתב הרא"ש כיומא פרק שמיני סימן כ"ב וז"ל: "והכי פירושו דקרא, וענייתם את נפשותיכם, כלומר הכינו עצמכם בתשעה לחודש להתחזק באכילה ובשתיה כדי שתוכלו להתענות למחר להראות חיבתו של המקום ב"ה לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד, וצוה להאכילו ולהשקותו ערב יום התענית כדי שיכול לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד לטובתן לכפר על עוונותם והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית" וכי' העולה איפוא מדברי רש"י והרא"ש דמצות אכילה בערב יום הכפורים הו"ל הכנה לעינוי ביוהכ"פ וכש"נ.

ב. איברא דרבינו יונה בשערי תשובה שער ד' פרקים ח' ט' י' הביא בזה עור

אסמכתא (ולעולם חיוב אכילה בעיוהכ"פ מדרבנן) א"כ חז"ל אסמכתא למצות עינוי ואין חילוק בין אנשים לנשים" עכ"ל.

ומבואר מדברי המנחת חינוך דאם המצוה מדאורייתא א"כ פשיטא ליה דנשים פטורות וככל מ"ע שהזמ"ג, ולכאורה זהו דלא כדברי רבנן בתראי הנ"ל אשר נקטו דאף אי הוי דאורייתא אכתי יש מקום לחייב נשים בזה או משום דאפקיה רחמנא בלשון עינוי וכמ"ש הגרעק"א והחכמת שלמה הנ"ל, או משום דהוי הכנה לעינוי דיוהכ"פ וכמ"ש הכתב סופר והרש"ש הנ"ל.

ה. ויעוין עוד בכתב סופר שם שהביא בזה עוד נפקא מינה בין הטעמים הנ"ל והוא לענין חולה אשר אינו יכול להתענות ביום הכפורים, האם חייב הוא במצות אכילה בערב יום הכפורים, שכן אם טעם האכילה הוא בתורת הכנה לעינוי דיוהכ"פ א"כ חולה שפטור מלהתענות פטור נמי מאכילה דעיוהכ"פ, אכן אם הו"ל מ"ע בפני עצמה ולא משום עינוי דלמחרת א"כ אף חולה יהיה חייב בזה.

ועוד כתב בכת"ס שם דלפ"ז באשה החולה ואינה יכולה להתענות כיוהכ"פ הרי תהא פטורה מאכילה בעיוהכ"פ ממה נפשך, שכן אם הטעם משום הכנה לעינוי דיוהכ"פ א"כ מאחר דאינה יכולה להתענות תהא פטורה נמי מן האכילה בעיוהכ"פ, וכמו"כ אם הו"ל מצות אכילה בפנ"ע א"כ הרי הו"ל מ"ע שהזמ"ג ואשה פטורה.

אכן בספר מועדי קודש הלכות יום הכפורים פרק ג' סעיף נ"ד כתב בשם השד"י חמד דאף אשה חולה חייבת ואפשר דהטעם בזה כטעמא קמא דרבינו יונה הנ"ל להראות השמחה על כפרת העונות דיוהכ"פ וא"כ אף אשה חולה שייכא בזה ותהא חייבת באכילה, ויעוין עוד בספר מקראי קודש ימים נוראים סימן ל"ז מש"כ בזה עיי"ש.

ו. ויעוין עוד בספר מועדים וזמנים ח"א סימן נ"ג שכתב לדון בזה האם יש מצוה

ג. הנה כתב בשו"ת הגרעק"א ח"א סימן ט"ז להסתפק בזה וז"ל "אני נבוך בכל הנשים הבריאות אם חייבות לאכול בערב יום הכפורים דאפשר הן פטורות כמו מכל מצות עשה שהזמן גרמא וכו' או לא, כיון דקרא מפיק לה בלשון בתשעה לחודש בערב וכו' ולומר דהוי כאילו התענה תשיעי ועשירי ממילא כל שמחוייב בתענית עשירי מחוייב לקיים ועניתם וכו' לאכול בתשיעי וצ"ע לעת הפנאי" עכ"ל, ויעוין עוד בחכמת שלמה או"ח ריש סימן תר"ד שכתב נמי להסתפק בזה כהגרעק"א, ועיי"ש מש"כ בזה עוד.

ויעוין עוד בשו"ת כתב סופר או"ח סימן קי"ב שהביא בזה עוד סברא לחייב נשים במצות אכילה בעיוהכ"פ והוא עפ"י טעמייהו דרש"י והרא"ש הנ"ל דאכילת עיוהכ"פ הו"ל כהכנה לעינוי דיוהכ"פ וא"כ כיון דנשים חייבות בעינוי דיוהכ"פ הה"ג דחייבות באכילת עיוהכ"פ דהו"ל הכנה לעינוי דלמחרת עכת"ד, וכן כתב הרש"ש בסוכה כח: וז"ל "ואני מסתפק אם נשים חייבות במצות אכילת ערב יום כפור כיון דאינה אלא בעשה מן ועניתם וכו' בתשעה, או הואיל והוציאה קרא בלשון עינוי איתא (אשה) טעם אכילה, ובפרט לפי מה שהסביר הרא"ש טעם מצוהה בפרק יום הכפורים סימן כ"ב עיין שם" עכ"ל.

העולה איפוא מדברי רבנן בתראי הנ"ל דאיכא נפקא מינה בין הטעמים הנ"ל לענין נשים אם חייבות במצות אכילה בעיוהכ"פ, דאם הטעם משום הכנה לעינוי דלמחרת א"כ כשם שנשים חייבות בעינוי דיוהכ"פ הה"ג דחייבות בהכנה לזה, אכן אם הו"ל מצוה בפני עצמה ומעין סעודת יום טוב וכש"נ א"כ בזה י"ל דכיון דהו"ל מצוה עשה שהזמן גרמא נשים פטורות מינה.

ד. איברא דבמנחת חינוך מצוה ש"ג כתב בזה וז"ל "אבל אי אמרינן דהוי דאורייתא (מצות אכילה בעיוהכ"פ) מהיכי תיתי יתחייבו הנשים כיון דהזמן גרמן וליכא ריבוי לחיובא וכו' על כן נראה לי דהוי

רש"י והרא"ש יומא פא: בטעמה של מצוה זו כדי שנוכל להתענות ביום הכפורים, יש לומר להיפך, שצריך פת או דברים המזינים ואינו יוצא בשאר דברים" עיי"ש.

והנה לולי דבריו, אולי היה נראה לבאר בזה באנפא אחרינא והיינו דאכן נידון זה תלוי בהטעמים הנ"ל, שכן אם היו מצוה בפנ"ע וכבר נתבאר דהיינו מעין סעודת יו"ט, א"כ בעינן פת דומיא דסעודת יו"ט, אכן אם תכלית המצוה ושעמה הוא כהכנה לעינוי דלמחרת, א"כ מסתברא דכל דבר המשביע ומכין הגברא להעינוי דיוהכ"פ שפיר מתקיים בזה מצות אכילה בעיוהכ"פ, ולא בעינן דוקא פת.

ויעוין עוד בספר מועדי קודש הלכות יום הכפורים פרק ג' סעיף ס"ב שהביא בשם ספר קצה המטה דיש חיוב אכילת פת בעיוהכ"פ, ועוד הביא שם בשם השל"ה דיש לבצוע על לחם משנה בעיוהכ"פ עיי"ש, ולכאורה נראה דהטעם בזה דכיון דהו"ל מעין סעודת יו"ט וכש"נ א"כ ראוי לבצוע על לחם משנה.

ה. ועוד כתב במנחת חינוך שם מצוה שיי"ג וז"ל "ונראה לענ"ד כיון דאכילת ערב יום הכפורים נפקא לן מלשון עינוי אפשר לומר דאינו יוצא אלא אם כן אכל בערב יום הכפורים שיעור ככותבת בכהאי גוונא לא הוי עינוי ביום הכפורים, ואכילה זו גזירת הכתוב דנקרא עינוי אבל בפחות משיעור זה דביום הכפורים לא עבר על מצות עינוי והוי כמתענה, א"כ בערב יום הכפורים לא יצא דהוי כמתענה דפחות מכותבת בשיעור הצירוף הוי עינוי ובערב יום הכפורים אסור להתענות, על כן צריך לאכול שיעור ככותבת בתוך אכילת פרס, ושאינו משאר שבתות וימים טובים דמצוה לאכול והוי בכזית או בכביצה, אבל כאן דנפקא לן מעינוי דיום הכפורים, דצריך להיות ההיפוך מיום הכפורים כן נראה לענ"ד עכ"ל.

ונראה דאף נידון זה יהא תלוי בהטעמים הנ"ל, שכן אם האכילה בעיוהכ"פ הוי

להרבות באכילה וכל המרבה בזה הרי זה משובח או מכיון שכבר קיים מצות סעודה או ב' סעודות כביו"ט כבר יצא יד"ח ושוב א"צ להרבות באכילה אחר הסעודות.

והנה כתב בפרש"י בראש השנה ט. בד"ה כל האוכל וז"ל "כל האוכל ושותה כו' דהכי קאמר קרא, ועניתם כתשעה, אכילת תשעה אני קורא עינוי וכיון דאכילתו עינוי חשיבה כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף" וכו' עכ"ל, ומבואר מדבריו דכל המרבה באכילה ושתיה בעיוהכ"פ ה"ז משובח, (ואכן יש הנוהגין כן ללעוס צמוקין וכיו"ב כל היום להרבות במצות אכילה, וכיו"ב מטו בה משמיה דמרן הגרי"ז דנהג כן).

ולכאורה נראה דהדבר תלוי בב' הטעמים הנ"ל שכן אם הוי הכנה לעינוי דלמחרת א"כ כל המרבה בזה הרי הוא מוכן יותר להעינוי דלמחרת וא"כ ה"ז משובח, אכן אם הו"ל חיוב אכילה בפני עצמו וכסעודת יו"ט א"כ מאחר שכבר קיים הסעודות כהלכתן שוב א"צ להרבות באכילה שהרי אף ביו"ט אין דין להרבות באכילה מלבד הסעודות עכ"ל יעו"ש.

ולפי"ז הרי יש לבאר דרש"י אזיל בזה לשיטתיה שהרי ביאר בברכות ח: וביומא פא: דטעם האכילה הוא משום הכנה לעינוי דלמחרת וכש"נ, וא"כ יש דין להרבות באכילה וכש"נ וא"כ רש"י לשיטתיה כתב "כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף".

ז. ועוד כתב במנחת חינוך שם מצוה שיי"ג וז"ל "ודע דזה פשוט דבערב יום הכפורים דמצוה לאכול, אין חיוב דוקא פת כמו שבת ויום טוב, דלא מצינו זה בשום מקום רק מצוה לאכול, ויוצא בכל דבר, וכן הוא כמגן אברהם הלכות מגילה סימן תרצה [סק"ט] גבי פורים וכאן נמי בודאי הוא כן וזה נראה פשוט" עכ"ל.

אכן במנחת חינוך הנדפס מחדש (הוצאת מכון ירושלים) הובא בהערה שם בשולי הגליון "בשד"ח כתב דרבינו לשיטתו לעיל שמצוה זו מגזירת הכתוב, אולם לפי מש"כ

להדיא מדברי רש"י בכתובות דף ה. שכתב לענין אכילת עיוהכ"פ "שהסעודה אינה עד למחר" הרי דאין מצות אכילה בלילה ערב יוהכ"פ, (ויצ"ע בספר מועדי קודש הלכות יוהכ"פ פרק ג' סימן נ"א ובהערות שם מה שהביא עוד בזה) וצ"ב מהו שורש פלוגתייהו דהפוסקים הנ"ל בנידון זה אי מצות אכילה מתחילה כבר בליל עיוהכ"פ.

ולכאורה נראה דאף נידון זה יהא תלוי בהטעמים הנ"ל שכן אם מצות אכילה בעיוהכ"פ הו"ל מ"ע בפנ"ע וכעין סעודת יו"ט א"כ כשם שכיו"ט איכא מצות סעודה מהלילה הה"נ לענין עיוהכ"פ, אכן אי הויא כהכנה לעינוי המחרת א"כ מסתבר שהאכילה צריכה להיות סמוך להעניוי דיוהכ"פ ומשו"ה אין זמנה אלא ביום שאז האכילה אית בה הכנה להעניוי, ולא מן הלילה שאכילה בלילה לא הויא כ"כ הכנה להעניוי דלמחרת בערב, ואין אכילת ליל עיוהכ"פ סמוכה להעניוי וא"כ אינה הכנה כ"כ וכש"נ, ולפי"ז י"ל דרש"י דס"ל דזמנה רק מהיום אזיל בזה לשיטתיה דס"ל דהו"ל הכנה להעניוי וכש"נ.

י. העולה איפוא דאשכחנא לכאורה ו' נפק"מ בין הטעמים הנ"ל לאכילת עיוהכ"פ א. לענין נשים דאם אכילת עיוהכ"פ הו"ל מ"ע בפנ"ע אזי נשים פטורות וככל מ"ע שהזמ"ג, אכן אי הו"ל הכנה להעניוי א"כ כשם שחייבות בהעניוי חייבות נמי באכילת עיוהכ"פ (הגרעק"א חכמת שלמה רש"י וכת"ס) ב. חולה שאינו מתענה כיוהכ"פ אם חייב באכילה בעיוהכ"פ, דאם הו"ל מ"ע בפנ"ע חייב, ואם הכנה להעניוי פטור (כת"ס) ג. אם יש לומר בזה דכל המרבה טפי עדיף (וכמ"ש בפרש"י בר"ה) דאם הוי הכנה הרי כל המרבה הוי מוכן טפי, אכן אם הו"ל מעין סעודת יו"ט לא שייך לומר בזה דהמרבה טפי עדיף (מועדים זמנים) ד. אם יש לאכול פת דאם הו"ל הכנה א"צ, ואם הו"ל מעין סעודת יו"ט צריך פת ככיו"ט (אכן בשד"ח כתב איפכא וכש"נ). ה. אם בעינן דוקא אכילת שיעור ככותבת או דסגי

כהכנה לעינוי דלמחרת א"כ הרי מסתברא דצריך לאכול שיעור שלא יהיה מתענה והיינו ככותבת והוי היפך מעינוי דיוהכ"פ וכמ"ש המנ"ח, אכן אם הו"ל מ"ע בפנ"ע וכסעודת יו"ט, א"כ כשם שלסעודת יו"ט סגי בכזית או בכביצה, הה"נ דלאכילת עיוהכ"פ סגי בכזית או בכביצה ולא בענין ככותבת.

ט. והנה כתב המג"א סימן תר"ד סק"א וז"ל "כתב של"ה הנהגים שלא לאכול בשר כי אם בימים שאין אומרים תחנון, או במקומות שאין מרבין בסליחות באשמורת (היינו קודם שהאיר היום בעיוהכ"פ) א"כ גם הלילה יום טוב (מדאין מרבין בסליחות) ומותר לאכול בשר בלילה, ובמקומות שמרבין באשמורת בסליחות או לא מחזיקין הלילה ליום טוב ואסור לאכול בשר" עכ"ל. ומבואר מדברי השל"ה דיש מקומות שמחזיקין ליל ערב יום הכפורים כיום טוב, ויש מקומות שאינם מחזיקין אותו ליום טוב, ונפק"מ האם מצות אכילה בעיוהכ"פ מתחילה כבר מהלילה, ובאשל אברהם מבוטשאטש כתב בסימן תר"ד וז"ל "שהאכילה גם בלילה מצוה" עכ"ל עיי"ש הרי דס"ל דמצות האכילה בעיוהכ"פ מתחילה כבר מהלילה.

אכן ביד אפרים על השו"ע שם בסימן תרד כתב על דברי המג"א הנ"ל כשם השל"ה וז"ל "ועיין בכתובות דף ה. אמר ליה אב"י (אם גזרין שלא לישא נשים במוצ"ש שמא ישחוט בן עוף בשבת) יום הכפורים שחל להיות בשני (נמי נחשוש שמא ישחוט בשבת בן עוף לסעודת ערב יוהכ"פ) אמר ליה התם (בעיוהכ"פ) אית ליה רווחא פרש"י לשחוט בלילה שהסעודה אינה עד למחר" עכ"ל מבואר שאין חיוב סעודה כלל בלילה" עכ"ל יד אפרים עיי"ש. הרי דנחלקו הפוסקים האם מצות אכילה בעיוהכ"פ מתחלת מן הלילה דלדעת השל"ה נראה דהדבר תלוי במנהג המקומות, ובאשל אברהם מבוטשאטש כתב להדיא "שהאכילה גם בלילה מצוה" אכן ביד אפרים הוכיח

גרונו בכזית, ולפ"ז י"ל נמי לענין אכילה בעיוהכ"פ דאם ענינו אכילה, הרי באופן הנ"ל שאכל חצי כזית והקיא וחזר ואכל חצי כזית יצא יד"ח שהרי איכא הנאת גרונו בכזית אכן אם הו"ל בתורת הכנה לעינוי דלמחר הרי בעינן שיהא שבע ואם הקיא חצי כזית לא יצא יד"ח דלזה ודאי בעינן הנאת מעיו עכת"ד.

אכן הגר"ח מ שטיינברג שליט"א קאמר די"ל דהא דמהניא הנאת גרונו היינו דוקא במקום דבעינן "אכילה" אכן לענין אכילת עיוהכ"פ הרי אם הו"ל מ"ע בפנ"ע הרי נתבאר דבעינן שיהא זה בגדר "סעודה" וא"כ י"ל דלא מהניא הנאת גרונו להחשיב כסעודה, ולפ"ז לכו"ע אם אכל חצי כזית והקיא וחזר ואכל חצי כזית לא יצא יד"ח אכילה בערב יום הכפורים עכת"ד.

ככזית דאם הו"ל מ"ע בפנ"ע וכעין סעודה יו"ט א"כ סגי בכזית כביו"ט אכן אי הו"ל הכנה להעינוי כשם שעד אכילת ככותבת חשיב מעונה הה"צ כדי להכין עצמו שלא להיות מעונה בעי ככותבת. ו. אם זמנה מליל עיוהכ"פ דאם הוי מ"ע בפנ"ע זמנה מהלילה וכסעודת יו"ט, אכן אי הוי הכנה הרי מסתבר שהכנה צריכה להיות סמוכה להעינוי והיינו מהיום דוקא וכש"ג.

ומדי דברינו בזה קמיה סגל חבורת ת"ח העיר הגר"ש ברנשטיין שליט"א דלכאורה איכא עוד נפק"מ, והוא עפ"י מש"כ המנחת חינוך במצוה י' לענין אכילת מצה דאם אכל חצי כזית והקיא, וחזר ואכל עוד חצי כזית יצא יד"ח אכילת מצה שהרי בהחצי כזית הראשון נהנה גרונו אע"ג דמעיו לא נהנו וסגי בהנאת גרונו, וא"כ היתה כאן הנאת



הרב ישראל ב"ר מאיר עקשטיין

בענין חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא

בענין זה וכתב לבאר בכמה אופנים ונעתיק אחד מהם בלשונו הזהב וז"ל ועוד נלענ"ד החילוק בין ראהו חי מבערב או לא וכבר כתבתי שיש לתמוה מה בכך שלא ראוהו הרי אעפ"כ חי היה פעם אחת בודאי, וגר' שמה שאמרו שראהו חי מבערב הכונה שבמקום הזה ראהו חי באותו מקום שנמצא אח"כ מת וכו' ומעתה אני אומר כשם שאין מחזיקין איסור או טומאה ממקום למקום כך אין מחזיקין טהרה ממקום למקום, וא"כ אם ראהו חי מבערב במקום הזה ועתה נמצא במקום זה מת שתי החזקות שוות דהיינו חזקת חיים ושעת מציאה וכו' אבל בלא ראהו חי מבערב אף שודאי היה חי שהרי לא נולד מת מ"מ חזקת חיים לא היה במקום הזה ושעת מציאה מת הוא בזה המקום ולא אלים חזקת חיים ממקום למקום לדחות שעת מציאה באותו מקום עכ"ל.

ונפלא הדבר שעוד כמה מגדולי האחרונים נתנבאו בסגנון אחד וכתבו ג"כ לבאר בדרך זה, הרי הם הגרע"ק בגליון הרמב"ם פי"ו משאר אבות הטומאות ה"ב והמקור חיים סי' תס"ז ס"ק י"א והרש"ש על המשנה הנ"ל במס' טהרות כולם ביארו שהחילוק הוא אם החזקת חיים היה במקום זה דאין מחזיקין חזקה דמעיקרא ממקום למקום כמו שאיתא בגמ' לגבי חזקה דהשתא שאין מחזיקין במקום למקום דיי"ל שהמקום גורם, ובאמת כיונו בזה לדברי הריטב"א בנדה ד' ע"א שכתב וז"ל פ"י בתוספתא מורדים חכמים לר"מ כשראוהו חי בבית זה פ"י דמשום שלא הוחזק חי בבית זה אמרו רבנן דלא יביי ליה חזקת חי כלל ומטמא לשרוף עכ"ל הרי מבואר בדברי הריטב"א שלא הוחזק חי מבערב היינו שלא הוחזק בבית זה.

ב. אלא שבדברי הנו"ב הנ"ל הוסיף לפ' הטעם שלא מוקמינן אחזקה דמעיקרא כשלא הוחזק במקום זה כיון דהחזקה דהשתא

יש לרוץ מה הדין בספק שיש בו חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא הסותרות זו את זו דהיינו שמעיקרא היה הדבר באופן אחד ועכשיו ודאי נשתנה אך לא ידעינן מתי נשתנה ויש להסתפק אם נוקי שעת הספק אחזקה דמעיקרא או אחזקה דהשתא המכרעת להיפך ואיזה מהם עדיף.

א. הנה בסוגיא ריש פ"ק דנדה דף ב' ע"ב ובתוס' שם ד"ה דאיכא, מבואר דחזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא ומוקמינן שעת הספק אחזקה דמעיקרא ואמרינן שרק עכשיו נעשה השינוי חוץ מאופן דאיכא תרתי לריעותא שאז מוקמינן אחזקה דהשתא עי"ש בסוגיא.

ושם בדרך ד' ע"א מביא הגמ' משנה דמס' טהרות (פ"ה מ"ז) נגע באחד כלילה ואינו יודע אם חי אם מת ולמחר השכים ומצאו מת ר"מ מטהר וחכמים מטמאין שכל הטומאות כשעת מציאתן ובתוספתא פ"ו ה"ו מוסיף ומודים חכמים שאם ראהו חי מבערב אע"פ שבא שחרית ומצאו מת טהור, ובתוס' דף ב' ע"ב ד"ה דאיכא הוכיחו גם מתוספתא זו שחזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא וז"ל כמו בנגע באחד דמטהרים אף רבנן בראהו חי מבערב אע"ג דהשתא הוא מת וליכא עוד חזקת חיות עכ"ל, והיינו דספק הוא על שעת הנגיעה אם היה אז חי והנוגע טהור או היה אז מת ונטמא הנוגע ועל זה מפ' בתוספתא דמוקמינן אחזקה דמעיקרא שבערב היה חי ואמרינן שגם בשעת הנגיעה היה חי עדיין אע"פ שאיכא חזקה דהשתא הסותרת דעכשיו הוא מת ומוכח שחזקה דמעיקרא עדיפא.

והק' האחרונים מ"ש בלא ראהו חי מבערב שאז מטמאים חכמים הרי מ"מ איכא חזקה דמעיקרא שהיה פעם חי רהא לא מיירי באדם שנולד מת ומ"ש אם החזקה היה עכשיו או בזמן קודם, ועיין בנו"ב מהדו"ק אבן העזר סי' ל"א שהאריך במתיקות לשונו

ונר' לומר בזה להנהיג בטעם הדבר שחזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא כתב הנו"ב כסי' הנ"ל שחזקה דמעיקרא ילפינן מקרא וחזקה דהשתא לא מצינו מפ' בתורה.

ונר' להוסיף ביאור בגדר הדבר דשאני יסוד הדין דחזקה דמעיקרא מחזקה דהשתא שחזקה דמעיקרא מכרעת את הספק דהיינו שדין התורה הוא שנכריע הדבר שנשאר כמו שהיה בתחילה ולא נסתפק שנשתנה, משא"כ חזקה דהשתא אינה מכרעת והספק במקומו עומד אלא הוא כעין דין סילוק דהיינו שמשפך נסלק עצמנו ונגיח הדבר כמו שהוא עכשיו, ומה"ט מובן שבמקום דשתי החזקות סותרות מוקמינן אחזקה דמעיקרא כיון שהוא מכריע הספק ושוב ליכא ספק שנגיח אותו אחזקה דהשתא.

ולפי"ו י"ל שדין חזקה דמעיקרא הנלמד מקרא שמכריע הספק זהו דוקא כשהחזק במקום זה אבל ממקום למקום לא ילפינן אלא אז הוא גדרו כעין חזקה דהשתא שמשפך נגיח את הדבר כמו שהיה ומש"ה כששתי החזקות היו במקום אחר ל"א חזקה דמעיקרא עדיפא כיון ששתי החזקות שוים ביסודם וא"ש דנשאר הדבר בספק השקול דא"א להכריע אם נגיח מספק כמו שהיה קודם או כמו שהוא עתה.

ג. התוס' כתבו בסוגיא שם שדין זה דכל הטומאות כשעת מציאתן מיירי רק בקדשים אבל לגבי חולין מוקמינן אחזקה דמעיקרא והנוגע טהור דמעיקר הדין מועיל חזקה דמעיקרא גם כלא הוחזק חי מבערב אלא רבנן החמירו לקדשים, נמצא מבואר מד' התוס' לפי הנ"ל שמה"ת נאמר דין חזקה דמעיקרא המכרעת הספק גם ממקום למקום ומש"ה אפי' באופן שהחזקה דמעיקרא היה במקום אחר והחזקה דהשתא בזה המקום דמעיקרא עדיפא וכל הנ"ל שבאופן זה ל"א חזקה דמעיקרא עדיפא הוא רק חומרא דרבנן לגבי קדשים.

אבל הרמב"ם בפ"ח משאר אבות הטומאות הל' י"ד פסק דין זה בסתמא וז"ל נגע ברה"ר באחד בלילה ואין ידוע אם

שמצאוהו מת היו בזה המקום ונמצא דהחזקה דהשתא אלים ואין בכח החזקה דמעיקרא לדחותו ולא אמרינן חזקה דמעיקרא עדיף אלא באופן ששתי החזקות שוות, ומשמע מדבריו דבאופן ששתי החזקות היו במקום אחר דהיינו שלא ראהו בערב חי במקום זה אבל גם בשחרית לא מצאו מת בזה המקום אלא איזה אדם טלטלו למקום אחר ושם מצאו מת דנמצא ששתי החזקות שוות בזה שוב יהא הדין שחזקה דמעיקרא עדיפא, וכ"כ הגרעק"א שם נסתפק בזה בתחילה ומצדד ג"כ לומר שהנוגע טהור משום דממנ"פ אם נתלה הריעותא במקום ונאמר שהמקום גורם א"כ אין סיבה לטמא המקום האמצעי שהרי שם לא הוחזק מת ואם נאמר שלא תלינן במקום א"כ חזקה דמעיקרא עדיפא.

אולם לא זכיתי להבין דבריהם ולכ"י יש לתמוה בזה דמהגמ' מוכח אחרת דבהמשך הגמ' שם מביא הגמ' על משנה זו דכל הטומאות כשעת מציאתן וחני עלה כשעת מציאתן ובמקום מציאתן [ופרש"י אם מצאו שחרית מת באותו מקום שנגע בו בלילה טמא אבל מצאו במקום אחר מת טהור] וכ"ת הני מילי לשרוף אבל לתלות תלינן [ופרש"י דהרי משמע במקום מציאתן הוא דחכמים מטמאין טומאה ודאי אבל שלא במקום מציאתן טומאתן הוי ספק] וע"ש שכן הוא מסקנת הגמ' והרי הכא מיירי שלא הוחזק חי מבערב דהיינו שהחזקת חיים לא היה במקום זה לפי הנ"ל, א"כ נמצא דהגמ' מיירי כאן ממש באופן כזה שגם החזקה דמעיקרא וגם החזקה דהשתא לא היו במקום זה ושתי החזקות שוות ומ"מ מסקינן דהנוגע טמא מספק ול"א חזקה דמעיקרא עדיפא וא"כ צ"ע איך נסתפקו הנו"ב והגרעק"א בדבר המפ' בגמ' (והגרעק"א מסיק באמת שמטמאין בזה אך הוכיח זאת בראי' אחרת).

אמנם צ"ב בטעם הדבר אמאי באמת ל"א בזה חזקה דמעיקרא עדיפא כיון ששתי החזקות שוות כסברת הנו"ב ומ"ש אם שתי החזקות הוחזקו במקום זה או שתיים במקום אחר.

הסותרת שעכשיו יש בהם חטה מ"מ חזקה דמעיקרא עדיפא ומשו"ה מוקמינן שעת המליגה אחזקה דמעיקרא ואמרי' שאו עדיין לא היה בהם החטה, וצ"ב מהו סברת המחבר ובמאי פליגי המחבר והרמ"א.

וכתב המקור חיים לפי טעם המחבר כדיון שהמים לא נבדקו בקערה זו נמצא דהחזקה דמעיקרא לא היה במקום זה ואין מחזיקין במקום למקום לכן חזקה דהשתא עדיפא כדין כל הטומאות כשעת מציאתן כשלא הוחזק חי מבערב. וכע"ז כתב שם חזקה מאיר, אלא שנתקשו בזה שהרי התוס' כתבו שזה רק חומרא גבי קדשים ולא לחולין ועי"ש במקור חיים מה שתירץ והבית מאיר מתרץ שבאיסורים וכ"ש חמץ לחומר איסורו ילפינן מטומאת קדשים, ועיין בש"ש שמעתא ג' פ"ה שג"כ תמה בזה ורצה ג"כ לתרץ כהבית מאיר אך לא ניחא ליה בזה וז"ל וכבר נתבאר דל"א כשעת מציאתן אלא לחומר תרומה וקדשים אבל בעלמא אמרי' השתא הוא דנתהוה, ואפשר דמדמינן חומרא דחמץ לחומרא דקדשים אך בש"ס לא הוזכר חומרא זו גבי חמץ ע"כ.

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל שהרמב"ם חולק בזה על התוס' מוכנים היטב דברי המחבר וי"ל שזהו גופא מחל' המחבר והרמ"א דהמחבר קאי בשיטת הרמב"ם שדין זה הוא גם לחולין דמה"ת אין מחזיקין חזקה דמעיקרא ממקום למקום ולכן גם לגבי חולין חזקה דהשתא עדיפא ומש"ה ס"ל להמחבר דה"ג גבי חמץ כיון שהמים לא הוחזקו בקערה זו מוקמינן אחזקה דהשתא (וכן מצאתי בכיבורים והערות מהגרש"ז אויערבך לשמעתא שישב שיטת המחבר לפי הרמב"ם) והרמ"א קאי בשיטת התוס' שזהו רק חומרא לקדשים אבל בחולין חזקה דמעיקרא עדיפא אפי' לא הוחזקו במקום זה ומש"ה ס"ל ה"ג דמוקמינן אחזקה דמעיקרא שלא היו חמץ בתחילת נביעתן אע"פ שלא הוחזקו בקערה זו.

חי אם מת ובשטר עמד ומצאו מת הרי זה טמא שכל הטומאות כשעת מציאתן ע"כ, ודייקו החכם צבי סי' ג' והערות לנר ברפ"ק דגדה דמדלא חילק הרמב"ם שמירי רק בקדשים מוכח דפליגי על התוס' וס"ל שה"ה לחולין ולא הוי חומרא דרבנן אלא גם מה"ת לא נאמר דין חזקה המכרעת ממקום למקום ומש"ה ל"א בזה חזקה דמעיקרא עדיפא, נמצינו למדים שדין חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא הסותרות זו את זו גבי חולין באופן שהחזקה דמעיקרא לא היה במקום זה שנוי במח' דתוס' והרמב"ם שלשיטת התוס' חזקה דמעיקרא עדיפא ולשיטת הרמב"ם אם החזקה דהשתא במקום זה דהשתא עדיפא ואם שניהם אינם במקום זה הוי ספק השקול.

ד. איתא בשו"ע או"ח הל' פסח סי' תס"ז סעיף י"ב אם מלגו (פי' שהרתיהוהו במים להעביר הנוצה) תרנגולת ואח"כ מצאו במים גרעין חטה בקועה אסורה התרנגולת, ופי' המג"א ס"ק י"ח דאמרינן שמא היתה החטה במים בשעת מליגה וכו' דיש לספק בזמן ולומר שמא היתה החטה במים קודם לכן לא אמרי' השתא נפלה דהכי אשכחן פ"ק דחולין ופ"ק דגדה דל"א השתא הוא דאיתרע היכא דליכא חזקה ע"כ, והיינו שבמקום דליכא חזקה דמעיקרא אזלינן בתר חזקה דהשתא ומש"ה אמרינן שבשעת המליגה כבר היה החמץ במים ונתחמצה התרנגולת, אך המג"א סתם דבריו ולא פי' אמאי ליכא חזקה דמעיקרא ועיין במקור חיים שם ס"ק י"א שנתקשה בזה שהרי איכא חזקה דמעיקרא דכל חזקה דמעיקרא מתחילין להחזיק משעה שנולד הדבר א"כ ה"נ ודאי המים קדמו בנביעתן לנפילת החטה ולקמן נביא פי'. והרמ"א שם כתב ויש מי שמתיר אפי' במליגת תרנגולים משום דאמרי' שמא אח"כ נפלו לשם, ופי' המג"א ס"ק כ"א וז"ל הלשון אינו מדוקדק הדין נתיר מספיקא אלא הטעם דאוקי אחזקה ואמרי' השתא נפלה ע"כ, מבואר דהרמ"א פליגי וס"ל באמת שיש בזה חזקה דמעיקרא שהמים לא היו חמץ בתחילתן ולכן אע"פ שאיכא חזקה דהשתא

מאיר הכהן שברדן

בענין רוב בנדרים

יכול לנהוג כמנהג המיעוט חוששין למיעוט לחומרא, כיון שהדבר תלוי בדעת האדם ורצונו, פעמים שאדם נוהג כמנהג המיעוט.

והשיטה מדמה זאת להא דאיתא בב"ק ריש המניח לא צריכא דרובא קרו לכדא כדא וכו' מהו דתימא זיל כתר רובא קמ"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, והיינו טעמא דכיון שתלוי במנהג אין הולכין אחר הרוב.

ונראה לבאר דהמפרשים נחלקו בביאור דברי הגמ', דהבית מאיר למד דהשאלה היה במקום שרוב משתמשין עם מין האחד והמיעוט משתמשין עם המין השני אבל לא נשתנה משו"ז שם השמנים, ולכן ודאי י"ל שדעתו היה על שניהם כיון שאין המיעוט סותר הרוב, משא"כ השיטה למד שהשאלה לא היה כפשוטו אלא שהרוב משתמשין עם המין האחד קרו לאותו מין דוקא שמן סתם ולאידך שמן קרו והמיעוט משתמשין עם המין השני קרו לאותו מין שמן סתם ולאידך בשם לוואי, ואנו מסתפקים עכשיו אם הנודר הוא מן הרוב וכוונתו הייתה למין הראשון או שהוא מן המיעוט וכוונתו לאסור רק המין השני, דלפי שלמד כן השיטה לכן לא היה יכול לתרץ כהב"מ, דהכא ודאי המיעוט סותר הרוב שאם הוא מהמיעוט מותר במין שהרוב משתמשין בו ואין לומר שדעתו על שניהן.

ואכן כפי' ר' אברהם מן ההר ב"י כדרך השני דברי הגמ' אלא שהוא לא הסכים לתי' השיטה, וז"ל קמ"ל שאסור בשניהם הואיל ונקראו שניהם שמן סתם דספק נדרים להחמיר, ומסתברא דלקי על שמן סתם שקורין הרוב, ועל האחר אסור ואינו לוקה, וטעמא דמילתא דרובא דאורייתא היא, ע"כ. הרי שלמד דהיינו רק חומרא דרבנן אבל אינו לוקה, ודלא כהשיטה, (וראיתי באחד מן המהדירים על פי' רבינו אברהם שנחלק על הא דכתב דרובא דאורייתא היא דאין לו

בגמ' נדרים נגא תניא הנודר מן השמן בא"י מותר בשמן שומשומין ואסור בשמן זית [דבא"י אין מסתפקין כלל אלא בשמן זית - ר"ן].

ובבבל אסור בשמן שומשומין ומותר בשמן זית, מקום שמסתפקין מזה ומזה אסור בזה ובוזה. פשיטא, לא צריכא דרובא מן חד מסתפקין מהו דתימא אזיל כתר רובא, קמ"ל ספק איסורא לחומרא.

נתקשו המפרשים למה באמת אין הולכין בחר רוב ונאמר דרק אותו המין התכוין לאסור. ומיישב הבית מאיר [הובא בשלמי נדרים] דהא דאזלינן בחר הרוב ולא חיישינן למיעוט הוא דוקא היכי שהמיעוט והרוב סותרים זה את זה כגון שנדר והתפיס בכשר מליח ואנו מסתפקים אם נתכוין לשמים או לע"ז דשם ודאי א"א לילך בחר שניהם שהם סותרים זא"ז, שזה תופס נדר וזה לא, משא"כ בהך דינא דשמן דאפשר שכוונתו היה על שניהם לאסור עצמו מכל השמן ואף מהשמן שמסתפקין בו המיעוט, וכן משמעות לשון הר"ן והתוס' דקמ"ל דגם מאותו שמסתפקין בו המיעוט אסור עצמו, והא דאמרו בגמ' ספיקא דאיסורא לחומרא י"ל דאע"פ שאומרים שדעתו היה על שניהם מ"מ אינו בתורת ודאי כי אם מספק וכמו שמדוייק לשון הר"ן איכא לספוקי דילמא אפי' לאלו נתכוין, וכן מיישב בלח"מ פ"ט ה"ה.

ובשיטמ"ק תי' באו"א דכל מילתא דתליא בשמא לא אזלינן בחר רובא, די"ל דדעתיה אמיעוטא, וביתר ביאור בר"ן בקידושין (ג, ב) ובריטב"א שם (הובא בשלמי נדרים) דהא דאזלינן בחר רובא היינו דוקא ברובא דכחוב וטבע שאינו תלוי ברצון כגון קטן וקטנה שחולצין ומתייבמין ולא חיישינן לסריסים ואיילונית דהוו מיעוטא, אבל ברוב התלוי במנהג שאינו חיוב וכל אדם שרוצה

הרוב, ולפי"ז מיישב השלמי נדרים גם הכא שלא תקשה מסוגיא דב"ב על תי' השיטה דהתם משמע דמהני האי רובא, דהשיטה לא נתכוין לומר שאינו רוב אלא שאינו רוב תשיב ולכן גבי נדרים החמירו כיון שיש לה מתירין ואין סומכין על הרוב. [ועיין בבית מאיר אהע"ז סי' מ"ה שכתב דבאמת בכל האיטורין החמירו אלא דבממון לולא דברי שמואל היו סומכין על הרוב דבממון לא שייך להחמיר והוי חומרא לזה וקולא לזה, ולכן חידש שמואל דגם בממון אין הולכין בתר רוב, ולכן גם נחלק עליו רב, ועיי"ש שהביא בשם חתנו מו' יודא מלישי"א שרק בנדרים החמירו משום דיל"מ, וכוונתו לכאו' לדברי האבנ"מ].

ולפי"ז י"ל שזה היה גם כוונת הראשונים דמדאורייתא הולכין אחר הרוב ורק משום חומרא דנדרים אסור בשניהם ולכן אינו לוקה על המין השני, אבל עדיין תמוה מאוד דכאן הקשה הלח"מ על הרמב"ם דגלך בתר רוב, ומיישב כהבית מאיר דכיון שאין המיעוט סותר הרוב אזלינן בתר שניהם, וכהג"ל. [וצ"ע ברת"א (א) דלפי מה שלמד הרמב"ם הפשט בגמ' ודאי המיעוט סותר הרוב. (ב) דלפי הרמב"ם אה"ג הולכין בתר הרוב ומה ששניהן אסורין הוא רק משום חומרא דנדרים, ומה הקשה הלח"מ].

אבל האמת היא דכשמדייקים בלשון הרמב"ם דהרמב"ם הוסיף תיבת "אף" ומיעוטן קורין "אף" לשמן שומשומין שמן סתם, הרי שלא למד כהדרך השני אלא דהמיעוט קורין לשניהם שמן סתם וא"כ ודאי אין המיעוט סותר הרוב, וא"כ מה שכתבנו היינו רק לפי ר' אברהם מן ההר אבל הרמב"ם למד כהבית מאיר, וכמוש"כ הלח"מ. ואעפ"כ י"ל שהבין הרמב"ם דאעפ"כ אינו לוקה על השומשומין כיון שאינו אלא ספק וחומרא דנדרים.

מוכן דרוב כזה אינו רוב כמו שתי' הבית מאיר וכתב ע"ז ישוב דחוק מאוד ולפי מה שכתבתי הכל אתי שפיר דהבי"מ כתב כן רק לפי ביאורו בדברי הגמ' דלא נשתנה שם השמן בין הרוב להמיעוט, ולכן אינם סותרים זה את זה ולא הוי רוב, אבל רבינו אברהם מן ההר ביאר כדברי השימ"ק דהרוב והמיעוט סותרים זא"ז ולכן ודאי הוה רוב, אלא שתירוצו של השימ"ק דבתלוי בדעתו שאני לא ניחא ליה, ולכן כתב דהוי רק חומרא ולגבי מלקות אכן אזלינן אחר הרוב).

וכן כתב הרמב"ם לכאו' פ"ט ה"ה כיצד נדר מן השמן במקום שמסתפקין בשמן זית ובשמן שומשומין ורוב אנשי המקום אין קורין שמן סתם אלא לשמן זית וקורין לשמן שומשומין שמן שומשומין ומיעוטן קורין אף לשמן שומשומין שמן סתם הרי זה אסור בשניהם ואינו לוקה על שמן שומשומין, והיינו לכאו' כהג"ל שמדאורייתא סומכין על הרוב.

אמנם י"ל ביאור אחד שיעלה בין על שיטת הראשונים הנ"ל ובין על השיטה ולפי"ז לדבר אחד נתכוונו, דהנה האבנ"מ סי' מ"ה סק"ב הקשה על הר"ן בקידושין דהא פליגי רב ושמואל בריש פרק המוכר פירות (ב"ב צב,א) במוכר שור לתבירו ונמצא נגחן ורובא לרדיא זבני דרב סובר דהולכין בממון אחר הרוב, ושמואל סובר דאין הולכין בממון אחר הרוב, והרי רובא לרדיא אינו בטבע אלא ברצון ואפ"ה אזלינן בתר רובא לרב, ואפ"י לשמואל מהני ליה רובא אלא דאין הולכין בממון אחר הרוב, ומיישב ע"פ הרמב"ן ותוס' בסנהדרין, דבאמת רוב התלוי ברצון גם נקרא רוב אלא שאינו רוב חשוב, ולכן בא"א החמירו ואין סומכין על הרוב. וכן בממון סבר שמואל דאין סומכין ע"ז אבל ברובא דעלמא דהוי בטבע מודה שמואל שהולכין אחר

בירורי הלכה

הרב יהושע שמעון בריוול

בענין טבילת מיחם חשמלי

(כמש"כ החכ"א בתשובה בשער אור"ה סי' ס"ו) יראה שפשוט שלא זו הכוונה, ונעתיק בזה דברי הב"י והפר"ח, בסי' ק"כ סעי' י' מביא הב"י מה שכתב המרדכי בשם מהר"ם (רוטנברג ד"פ סי' תר"כ) וז"ל, המחבת (של ישראל) שניקבה ותקנה אם ניקבה למטה בשוליה בכרי טהרתה דהיינו בכונס משקה, נתבטלה לגמרי מתורת כלי, וכשתזור (העכו"ם) ותקנה "פנים חדשות באו לכאן" וצריכה להטביל, וכתב ע"ז החכ"א שם, ובודאי דה"ה לקולא נמי דינא הכי, ולא שייך לומר חזרה לטומאה ישנה (דאמרינן כן גבי כלי שנטמאה במס' שבת דף טז) כמש"כ הפר"ח דלענין זה לא תיקנו חז"ל.

וז"ל הפר"ח שם (ס"ק ל"ג), פשיטא לי שאם קנה כלי ישן מן העכו"ם אדעתא דהתכה, והתיכו ועשהו כלי, כיון דאדעתא דהכי קנאו, הוה ליה כקונה מתכת מן העכו"ם וא"צ טבילה, כי קא מיבעיא לי אם קנה כלי אדעתא דלהשתמש בו הכי, ולבסוף נמלך והתיכו ועשאו כלי, מי אמרינן שהרי נתחייב להטבילו ותו לא פקע, או דילמא דהתכה מפקע ליה מחיוב טבילה, והדר פשטינא לה דמסתברא דאתיא התכה ומפקע ליה מחיוב טבילה דמקמי הכי, לפי שפנים חדשות באו לכאן ולא הוה דומיא דמעשה שהיה (כלי מדין) לפי ששם בעלים הראשונים לא נקרא על כלי זה, ואבד זכרם ממנו ע"י התכה זו, וא"צ טבילה.

ע"ד השאלה בטבילת כלים במיחם טערמוס חשמלי, שנעשה ע"י עכו"ם, האם מועיל מה שנותנים אותו לאומן חשמלאי, והוא מפרק למטה מקום חיבורי הזרם וחוזר ומחברו, לפוטרו מטבילה, לפי שהיצרנים מזהירים לא לטבול גוף המיחם במים מחמת חשש קלקול.

הנה לענ"ד נראה, על אף שישנם שנוהגים כך, וכן סיפר אומן אחד שבערבי יו"ט יש לו תמיד עבודות רבות כאלו, בכל זאת איני יודע מקור להיתר זה ולענ"ד אין להם על מי לסמוך כאשר אבאר, וע"כ מן הנכון לעורר על כך, כי מדובר בזה באיסור תורה (במתכת) ועכ"פ בביטול מ"ע דאורייתא.

ואבוא אל העינין, הנה מה שאנו מוצאים היתר ע"י ביטול מתורת כלי ולחזור ולתקנו הוא מהמבואר בחכ"א כלל ע"ג דין י"ג (הכ"או הפת"ש יו"ד סי' ק"כ סק"א), גבי היורות הגדולות שמבשלין בו שטר שדעתו דצריכים טבילה, וכתב ואין להם תקנה אלא שיטבילם, "או ינק בהם נקב גדול שיתבטל מתורת כלי ואח"כ יתקן אומן ישראל" ע"ש, והיה מקום להבין דבכל ענין שמתבטל ואינו יכול לשמש את שימוש המיועד לכך מיקרי נתבטל מתורת כלי, וע"י התיקון מיקרי דנעשה הכלי ע"י ישראל.

אמנם המעיין במקור הדברים שמשם למד התכ"א דינו והוא בב"י בשם הר"ם, ובפר"ח

שיתננו לגוי ויחזור וישאלנו, ובח"ט סי' פ"ג כחב עוד פעם כן ומסיים שם דלאחר זמן אם ע"י קלקול שאי אפשר להשתמש בו רק ע"י תיקון ויתקן ישראל, שוב א"צ טבילה, ומביא דברי החכ"א הנ"ל, ופשוט שצריך שיהא קלקול של ממש ויהא ניכר, דבלא"ה מדוע צריכים לאתר זמן הרי מיד אפשר לקלקלו בשחרור חוטים וכדו'.

וע"י גם באגרו"מ י"ד א' סי' נ"ז נ"ח, שדן איך להטביל כלי חשמלי, ופוסק שאפשר להטבילו עד החיבורים, דהיינו לטבול רק הכלי והמקום שמשתמשים בו האוכל ע"ש, ולא עלה על דעת כולם עצה הפשוטה לשחרר הברגים וחיבורי הזרם.

ומה שמוכא בספר טבילת כלים פרק ד' את ט"ז בשם הגרשז"א ז"ל שמועיל פירוק בכלי חשמל, הנה שם מכוואר בהדיא שהוא דוקא באופן שע"י פירוקו מתבטל מלהיות כלי, והרכבתו יכולה להעשות ע"י אומן דוקא, וע"ש בפרק י"א סעי' נ"א שפירוק החוט שמחוץ לכלי אינו מועיל, ונראה דהתירו הוא רק באופן שמפרק בתוך הכלי וכגון שמפרק את גוף החימום מן תוך הכלי בזה שייך לומר שנתבטל מתורת כלי.

וע"י שם (בפרק ד') בהערה כ"ד שכל ההיתר של הגרשז"א הוא בצירוף דעת האומרים שכל כלי חשמל אינו טעון טבילה משום דשימוש הוא רק בשעה שהוא מחובר לקרקע ע"ש. וא"כ בנ"ד בלא"ה יש לעיין דבמיחם טערמוס שייך להשתמש בו אפי' כשאינו מחובר לזרם. (בתור טערמוס).

ואיך שהוא קלקול ותיקון של נ"ד שהוא לשחרר הכורג מחוטי הזרם ולחזור ולהדקו, לא עלה על דעת אף אחד מפרוסקי זמננו להתיר, וק"ו כשהוא מחוץ לכלי, ובר מן דין בנ"ד במיחם טערמוס ששייך להשתמש בו גם בתור טערמוס ללא חשמל בוראי שלא עשה ולא כלום, חוץ ממה שיש להוסיף עוד שאפשר לומר שקלקול ותיקון

ואע"ג דלענין טומאה גזרו על כלי מתכות שהתיכן, שיחזרו לטומאתם ישנה מדברי סופרים, כדאיאת בשבת (דף טז), מכל מקום הכא לא אשכחינן דגזרו וכו' עכ"ל. והעתיקו דבריו הדר"ת שם ס"ק פ', והערוך השולחן שם סעי' נ"ט.

הרי מכוואר מדבריהם דאין לומר על כל ביטול מתורת כלי שיפיקע ממנו חיוב הטבילה, דרק באופן ששייך לומר "פנים חדשות באו לכאן", וכן בעינן שלא יקראו שם בעלים הראשונים על הכלי, וכן מכוואר בראשונים שהובא בטור ונו"כ שם (סעי' י') בדין אומן שעשה כלי, שמתבאר מדבריהם דכדי לפטור או לחייב בטבילה בעינן שיקראו שם בעלים של גוי או ישראל על הכלי ע"ש.

ולפי"ז בנ"ד האם שייך לומר דזה "פנים חדשות באו לכאן" וכן האם שייך לומר שלא נקרא עליו שם בעלים הראשונים, הלא המיחם הוא כמתכונתו הראשונה לגמרי, ולא ניכר וגם לא שייך כלל לראות בו שום שינוי וחדוש ממה שהיה קודם, ובלי הנאמנות של האומן אין אף אחד שמכיר או יודע שנעשה בו דבר, וכי ע"ז שייך לומר פנים חדשות באו לכאן. ולא נקרא שם בעלים הראשונים, וכל מה ומי שמתיר עי תיקון הלא פשוט שמירי שניכר שהיה בזה תיקון, ובנ"ד לא שייך זה כלל, על כן נראה פשוט מאד שלא עשה ולא כלום, והחיוב טבילה מן התורה עדיין במקומו עומדת.

וכן נראה בהדיא בתשובת מו"ר מרן בעל שבט הלוי שליט"א בח"ב סי' נ"ז שדן שם גם במחבת חשמלי שיתקלקל אם יטבילו אותו, ופסק שם שאין שום עצה רק שיקבעו החוטים אחר הטבילה או שיתקנום אחר הטבילה (היינו אחר שיתקלקלו מהטבילה), ולא פטר אותו מטבילה מעצם זה שעדיין לא נקבע החוטים ורואים שם שלא עלה על דעתו כלל לומר כן.

וכן מתבאר בשו"ת מנח"י ח"ה סי' קכ"ו אות כ' שלא מצא עצה לכלי חשמלי רק ע"י

ולגופו של ענין לעצם אזהרת היצרנים
שטבילה מקלקל המכשיר, מתוך נסיון אני
יכול לומר שאפשר להטבילם טבילה אחת
במים כהווייתם רק להזהר לא להשתמש בו
כמה ימים עד שיתייבש היטב ולא חל שום
היזק. וכן מורין ובאין בבית הוראה של מו"ר
בעל שבט הלוי שליט"א, ואזהרת היצרן הוא
על שעת השימוש בו שאינו מתייבש.

זה אינו צריך אומן וכל אחד יכול לשחרר
בורג ולחזור ולהדקו, ורק מפני הסכנה שבו
שיכול להחליף ולבלבל בחוטים - לא ניתן
לכ"א לעשותו, מכ"מ עצם התיקון א"צ
לאומן.

על כן נלענ"ד שראוי להודיע לרבים
שעצה זו אינו מוציאם מי"ח, ואף אם כבר
נעשה ועדיין לא נטבל יש חיוב להטביל.



הרב יוסף צבי שמעיה

בענין תקיעות שברים תרועה בנשימה אחת או בשתי נשימות

גניחות דהיינו שברים, ויללה של תרועה, ע"כ התקין רבי אבהו תרועה הדומה לשניהם לפי שאין אנו יודעים אם עשתה אחת מהן, או אם עשתה שתיהם ע"כ.

ידוע שיש חילופי מנהגים בענין תקיעות ש"ת ותקיעות ת'שירית', אם צריך לעשותן בנשימה אחת, או בשתי נשימות, והמנהג בעדת חסידי קרלין לתקוע כל הש"ת כשתי נשימות ונבאר קצת טעמיהן והמנהגים בזה, ונקבץ נפורים למקום אחד.

וזה פשוט בגמ' שתקיעת ת'שית, ת'רית' כל אחד לחוד צריך להיות בנשימה אחת, לפי שתרועה אחת אמרה תורה, ולא שתהיה מופסקת, אבל ש"ת שבת'שירית' אע"פ שהם באים במקום תרועה, יש פלוגתא בין הראשונים אם צריך לעשות ש"ת בנשימה אחת, דהא זה בא במקום התרועה, או הואיל ואין דרך אדם לגנוח וליילל כאחת, צריך להפסיק בנשימה בין שברים לתרועה, ויסוד המחלוקת בזה הרמב"ן ועור' ס"ל בנשימה א', ור"ת ועור' ס"ל בב' נשימות, והרמב"ם בהל' שופר פ"ג הל' ג' לא מבאר להדיא דעתו בזה, אבל המג"א שם מבאר שממשמעות דבריו שכתב ונמצא מנין התקיעות ל' קולות, נראה שהוא סובר שבתקיעות ת'שירית' אין חייב לעשותו בנשימה אחת ויכול להפסיק בין שברים לתרועה, שאם לא כן היה כ"ז קולות וזה ודאי שבאמצע התרועה אסור להפסיק, ואם הפסיק צריך לחזור, הרי שסובר ש"ת בב' נשימות, ועי' ב"י סי' תק"ץ שכתב דמדברי המג"מ נראה דסובר שאין עיכוב בדבר לעשות בב' נשימות, ואפשר גם בנשימה אחת, וכ"ה בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ר"ט, וראה להלן, אבל מדברי הרא"ש משמע דבעינן שלא יפסיק כלל, ועי' שו"ת תרוה"ד סי' קמ"ב דס"ל דמאן דסבר בב' נשימות הוא דוקא, ואם עשה בנשימה אחת חוזה, וכ"ה בעור' וכל מאן דס"ל בנשימה אחת אם הפסיק בנשימה חוזר.

ועיי"ש בטור וכ"י וראה להלן, ועי' פר"ח שדחה ראייה זו של המג"מ שהרמב"ם

בגמ' ר"ה לג תשע תקיעות חייב אדם לשמוע בר"ה מד"ת, ולמדנו זה לפי שנאמר ג' פעמים תרועה בתורה, ב' בר"ה וא' ביהכ"פ, ומפי השמועה למדו זה מזה, וה"ז כאילו ככל א' מהם נאמר ג' פעמים תרועה, ונלמד ממה שנאמר והעברת שופר תרועה, משמע שלפני התרועה צריך להעביר קול פשוט, דהיינו תקיעה, ואחד התרועה נאמר תעבירו שופר, משמע לאחר התרועה צריך ג"כ להעביר קול פשוט, וקול תרועה מתרגם אונקלוס קול יבא, ויבא אנו למדים מאם סיסרא שנא' ותיבב אם סיסרא, שהוא קול בכיה ותרועה אנו מסופקים אם זו כדרך החולים שמאריכים בגניחותם, וזה שאנו קוראים שברים, או כמו שאדם מיילל ומשמיע קולות קצרים, והוה שאנו קוראים תרועה, או שניהם ביחד כדרך הבוכה שמגנת ואח"כ מיילל, ותיקנו חכמים כדי לצאת כל הספיקות בזה לתקוע ג' פעמים ת'שירית', ג' פעמים ת'שית' ג' פעמים ת'רית' דיוצא ממ"ג, ואינו יכול לצאת בתקיעות ת'שירית' שיש בו כל הקולות, דשמא עיקר ת'שית' או ת'רית', והפסיק בקול אחד באמצע, והוי הפסק. לכן אנו תוקעין ת'שית' ת'רית' אף שתקע ת'שירית', עיי"ש בגמ' ובראשונים באריכות מכל זה, ועי' בספר תניא רבתי הל' ר"ה שכתב וז"ל ואנו צריכים לתקוע תרועה הדומה לקול בכייתה של שרה שבכתה על בשורת העקידה, וכיון שיש בתרועה שני קולות

סובר כרש"י שכדי נשימה מיקרי ולא כלום, ושם בתשכ"ץ שבדיעבד יצא בנשימה אחת, ואף שדוחה ראיית הרמב"ן מפרק החליל ונוטה לשיטת ר"ת, אבל לבסוף מסיק נלמד מזה להפסיק כדי נשימה בין שברים לתרועה דלא הוי הפסק, ומ"מ לצאת ידי כולם שלא להפסיק אפי' כדי נשימה כדעת הרמב"ן, והו' הטוב והישר, בראבי"ה סי' תקמב מביא שיטת הרמב"ן (כלי להזכיר שמו) והראיה של הרמב"ן מפרק החליל דאין בין תקיעה לתרועה ולא כלום, ומוסיף ואפי' המפרשים (דהיינו רש"י) ולא כלום אלא כשיעור נשימה, שהוא נקרא עדיין ולא כלום, היינו משום דלא אפשר בענין אחר, אבל אם אפשר היה צריך שלא להפסיק כלל וכן עיקר, וגם אני מזהיר התוקעים על כך וכו' ואם לא אין כאן מצוה מן המובהק, ועי"ש בתשכ"ץ שכתב אף דלא מבואר שיטת הר"ף בהדיא, אבל מדלא חשיב רק כ"ז קולות הרי דס"ל ש"ת בנשימה אחת, ועי' באו"ז הל' ר"ב סי' רסט, אבל עי' בספר מגן אבות להמאירי עמ' כ"ד שמביא ראיה זו, וכתב ע"ז דאין מזה ראיה דסבר בנשימה א', ואפשר דסבר בב' נשימות וחשיב ליה ש"ת' כחדא, לפי שהם באים משום תרועה, ברא"ש ר"ה פ"ד סי' י כתב ש"ת צריך לעשותם בנשימה א' וכו' שהכל תרועה א' הם עי"ש ועי' ק"ג שם שכתב שאפי' בדיעבד לא יצא בב' נשימות, וראה להלן ועי' ר"ן שם ומובא בב"י שכתב צריך להזהר לעשות ש"ת' כולם בנשימה אחת דש"ת' ודאי מצוה א' הוא וכו', וכן בכל בו הל' ר"ה וז"ל ומסתברא שאין להפסיק כלל בין שברים לתרועה, דכיון דמשום דילמא גנת ויילל הוא א"כ הכל תרועה אחת, ואין להפסיק בתרועה עצמה, ואם הפסיק נפסק שיעוריה ואינו עולה.

וכתב ברבינו ירוחם נתיבו ו' ח"ב וז"ל אין צריך להפסיק ביניהן ואם הפסיק צריך לחזור מראש, כך פשוט, וכן כריטב"א סוכה כ"ד שאם הפסיק בנשימה בין שברים לתרועה פסול, וכן הוא באגודה פסק

מדחשב ל' קולות הרי דס"ל בב' נשימה, דאפשר דקרי ל' קולות מפני שהם משונים בקול וכע"ז בדרשת הרמב"ן לר"ה וז"ל אבל הרמב"ם כתב ל' קולות וכן הרבה מן המחברים ולא דקדוק בדבר, ושם בפר"ח מביא ראיה אחרת לשיטת הרמב"ם בב' נשימות, עי"ש, ועי' גם בספר התעוררות תשובה ח"ב סי' קט שהביא ראיה דהרמב"ם ס"ל בב' נשימות עי"ש, ועי' בספר ישועות יעקב הל' ר"ה דמבאר לשיטת הערוך הוא בב' נשימות, לפי שכתב בערך ערב תוקעין ל' קולות הרי דס"ל בב' נשימות, וכ"ה בתוס' ר"ה ל"ג ד"ה שיעור דתוקעין ל' קולות, אבל עי' בתוס' ערכין י, א ד"ה אין וז"ל מכאן נראה לרבינו דאסור להפסיק בין שברים לתרועה, דהא מצוה אחת היא גנחוי וילולי בהדי הדדי, ולכן עושים ש"ת' וכו' ואם הפסיק בתרועה חוזר לשברים, ונראה מתוס' דס"ל דיש עיכוב בדבר וכדעת התרוה"ד הנ"ל, וכשיטת הרמב"ם ור"ת כ"ה במחז"ו עמ' 386, הגהת אשרי ר"ה לג ומביא שם שכ"ה דעת רש"י בסוכה נג, מרדכי סי' שכ ראביה ח"ג סי' תקמ"ב ועו"ר.

ושיטת הרמב"ן הובא בדרשה לר"ה וז"ל ומסתברא שאין להפסיק כלל ב'ת'ש'ר'ת' בין שברים לתרועה דכיון דמשום דילמא גנת ויילול הוא א"כ הכל תרועה אחת הוא ואין להפסיק בין התרועה עצמה, ואם הפסיק נפסקה וליתה לשיעורה ואינו עולה וכו' עי"ש. וכע"ז כתב בחי' לר"ה לד עי"ש, ומביא ראיה מגמ' סוכה פרק החליל דקאמר אין בין תרועה לתקיעה ולא כלום וכו', וכן מובא דעת הרמב"ן במחז"ו עמ' 386, וכתשו' ר"ת, אבל עי' במרדכי סי' ש"כ, ובהג"ה אשרי ר"ה ל"ד, ובתשכ"ץ שם שדחו ראיית הרמב"ן מפרק החליל, וז"ל הג"ה אשרי שמעתי שאומר וכו' וראה מפרק החליל וכו', ורש"י פ' שם ולא כלום שלא יפסיק אלא כדי נשימה, ר"ל דכדי נשימה מיהא מפסקינן אפי' לר' יהודה וכ"ה במרדכי ותשכ"ץ, מבואר מדבריהם שר"ת

הדיעות, מ"מ אותן שכבר נהגו בנשימה א' לא ישנו, וכתב התרוה"ד שם ונראה לצאת י"ח אליבא דכו"ע במקום שתוקעין ל' קולות בסדרים יתקע בתקיעות דמיושב בנשימה א', ובסדרים בב' נשימות, או איפכא, ובמקום שנהגו לתקוע רק קיש'ר'יק' לכל סדר איפכא לא עי"ש, ושם כתב דלר"ת לא יצא בנשימה א' לפי שאין לו ראש ולא סוף, ולרמב"ן לא יצא בב' נשימות דהוי כמו תרועה שנפסק באמצע, ומסיים הב"י ודרך זה הטוב והישר לצאת ידי הכל.

ועי' לכוש ס' תק"ץ מביא דעת ר"ת ואומר וכן המנהג, ואם עשה בנשימה א' יצא, דהא י"א דיותר טוב לעשותן בנשימה א' הלכך טוב וישר להנהיג בתקיעות דמיושב בנשימה א', ובמעומד בב' נשימות לצאת כל הדיעות, אלא שלא נהגו כן ע"כ, ועי' מגן אבות להמאירי שם, ששאלו אותו התלמידים שמנהג קדום אצלנו וגם בכל הארצות מימי הרבנים הגדולים שתוקעים שית' שבת'ש'רית' בהפסק נשימה, ושאלוהו שהמנהג בכל ארץ קטלינא בנשימה א' כדעת הרמב"ן, איך עליהם להתנהג וענה להם קצת בבדיחה, וכי עשרת בני המן הם שצריך לעשות בנשימה א', ונמתי' להם שא"צ להניח מה שנהגו אנו ואבותינו ותקעו בארצות מפי רבנים וחכמים גדולים וכו', וכן מן הרב היותר גדול שבארצכם הנשיא רבי יהודה ב"ר ברזילי אלכרג'לוני וכו' לתקוע בהפסק נשימה, ומה שהבאתם מהרי"ץ גיאות שחושב רק כ"ז קולות, הרי שסובר כשיטת הרמב"ן, איך מזה ראה ויכול להיות שסובר בב' נשימות, רק כיון שאנו תוקעין שית' כדי לצאת תקיעת תרועה קרי ליה לשית' לתקיעה א' וחשב רק כ"ז קולות עי"ש.

ובשו"ע ס' תק"ץ סעי' ד' הביא המחבר י"א שא"צ לעשות בנשימה א' (הוא דעת ר"ת) וי"א שצריך לעשותן בנשימה א' (הוא דעת רמב"ן) וי"ש יצא ידי כולם בתקיעות דמיושב יעשה בנשימה א', ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות, ושם בב"י

כהרמב"ן, וכן במגדל עוז על הרמב"ם שם, באגור ס' תק"ד כתב ראיתי קצת מקומות נוהגים לעשות בנשימה א' כדעת הרא"ש, והרבה פעמים תקעתי בנשימה א', הובא בדרכי משה על הטור ס' תק"ץ, ושם בטור ס' תק"ץ כתב וז"ל כתב ר"ת דג' שית' דבת'ש'רית' לא עבדינן בנשימה א', דגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה א', וכן כתבו רוב המפרשים שחשבו ל' קולות, אבל הרי"ץ גיאות כתב שצריך לעשותן בנשימה א' ועי' לא חשיב רק כ"ז קולות וכ"כ ארוני אבי מורי וז"ל וז"ל יש לעשותן בנשימה א' מ"מ תרועה הוא גנוחי וילולי ובעינין שתהיה התרועה בלי הפסק ע"כ, ועי' ריב"ש ס' לט שאם הפסיק פסול, וחזור וכן דעת הרי"ץ גיאות, והרא"ש, הרשב"א והר"ן וכל האחרונים וכן נוהגים בכל המקומות שראיתי וכן ראוי לעשות להוציא מידי ספק וכן תקנתי במלינאה ע"כ. וכ"כ בק"נ שפסול אפי' בדיעבד, וכ"ה בא"ר ושיכנה"ג, אבל ראה לעיל שדעת הראב"ה והתשב"ץ ועו"ד יצא בדיעבד אם עשאן בנשימה א', וכ"כ הבי"ח, ט"ז סק"ו ומ"א סק"ז, ועי' כף החיים, ובמ"ב, ובראב"ה שם אם הפסיק יצא, ואין כאן מצוה מן המובחר, ועי"ש בב"י שמסיים הלכך לעשותן בנשימה אחת עדיף, ונראה דלדעת האומרים לעשותן בנשימה א' מ"מ צריך להפסיק ביניהן קצת וכו' ונראה להנהיג לעשותן בנשימה א' כדי לצאת י"ח לד"ה דמאן דסבר דצריך להפסיק ביניהן היינו לכתחילה, אבל בדיעבד יצא, אם עשאן בנשימה א' וכו', אבל מאן דסבר בנשימה א' אם הפסיק ביניהן משמע דלא יצא, דהוי כמו שהפסיק בשברים או בתרועה דלא יצא, ועי' ר"ן הנ"ל, ובכל בו שם, ואם הוסיף שבר א' ועשה בנשימה אחרת לדעת הרמב"ן פסול כל הסימן, וראה לעיל דעת הכל בו דאפי' רק הפסיק בנשימה אינו עולה, ואפשר דאם הוסיף שבר גרע טפי ופסול כל הסימן, עי"ש, ועי' ב"ח שכתב ומנהיגו עכשיו לעשות בב' נשימות וא"א לשנות, דבדיעבד יצא בכל ענין י"ח לכל

ונראה להנהיג לעשותן בנשימה א' אי כדי לצאת י"ח לד"ה דמאן דסבר בב' נשימות היינו לכתחילה אבל בדיעבד ודאי יצא אם עשאו בנשימה א' דהא אמרינן בירושלמי תקע והריע ותקע בנפיחה אחת יצא, ולא עדיף הפסק דבין שברים לתרועה מהפסק דבין תקיעה לתרועה וכ"ש הוא דהא תקיעה ותרועה דהם קולות שונות אפ"ה קאמר בירושלמי דיצא בנפיחה אחת כ"ש ש"ת דדמי טפי אהדדי שאם עשאן בנשימה א' יצא, אבל מאן דסבר בנשימה אחת אם הפסיק לא יצא דהוי כאילו הפסיק בתרועה ולא יצא, הלכך לעשותו בנשימה א' עדיף טפי, ונראה לדלידן דנהגו לתקוע בסדרים ק'ש'ר'ק' שיעשה בישיבה ש"ת בנשימה א', ובסדרים בב' נשימות כיון דבנשימה א' יצא י"ח לכו"ע וכז' ע"י"ש. ועי' בספר אש דת דכתב דמה שכתב הב"ד להסמיך תקיעות בנשימה א' לברכות, מפני שבזה יוצא לכו"ע יהא סמוך לברכות, הוא לאו דוקא וה"ה שיכול לתקוע בתקיעות דמיושב בב' נשימות ע"י"ש טעמו וראיותו, ועי' גם כאבנ"ז להלן.

ונראה להסביר סברת הב"ד דלר"ת יצא אף בנשימה א' מהא דירושלמי דאומר דאפי' עשה תר"ת בנפיחה א' אף שהם קולות שונות יצא ק"ו ש"ת בנשימה א' יצא דהא דמי אהדדי, והיינו לפי ד ש"ת הם שניהם מדין תרועה, אבל לכאורה אינו דומה דמהירושלמי חזינן דאין מעכב הפסק נשימה בין קול לקול, אבל הכא אנו דנין על צורת התרועה אם זה בנשימה א' כיון שזהו תרועה, או בב' נשימות כיון דלא עבדי אינשי גנוחי וילולי כאחד, א"כ אפשר דצורת התרועה מעכב, ואם תקע בנשימה א' הוי צורה אחרת ולא תרועה כדין ולא יצא, ואפשר לומר דהואיל דלשומעים לא נשמע צורה אחרת דהשומעים לא מרגישים בנשימה לא הוי צורה אחרת, ואנו מברכים לשמוע קול שופר והשומעים שמשו תרועה כדין, ורק התוקע תקע בדרך שאין דרך לתקוע ש"ת בנשימה א', ע"ז מביא ראיה

מהירושלמי דהפסול שאין דרך לתקוע לא מעכב, ובזה מובן דברי הב"י שכתב דלהרמב"ן אם תקע בב' נשימות לא יצא אף דלשומעין לא מורגש שתקע בב' נשימות, והוא משום דהוי הפסק והפסק נשימה הוא פסול בצורת התרועה דהוי כאילו הפסיק בתרועה דלא יצא, אבל בסוף מסיים הב"י דרך הטוב והישר לעשות כהכרעת התרוה"ד דתקיעות דמיושב בנשימה א' ודמעומד בב' נשימות, ועי' מטה אפרים להלן ובדרכי משה על הטור כתב אבל המנהג הפשוט במדינות אלו לעשות בב' נשימות, ולא שמעתי מי שעושה בנשימה א', אבל בהגהת רמ"א בשו"ע שינה קצת והוסיף וז"ל המנהג הפשוט לעשות הכל בב' נשימות, והוסיף ואין לשנות ועי' בשו"ע הרב דמבאר דלא שנא מפני המחלוקת, אבל עי' בפמ"ג ועוד אחרונים דמסבירים דשיטת הרמ"א הוא מן הדין דהרמ"א חושש לשיטת התרוה"ד הנ"ל דסבר דלהרמב"ן דסבר בנשימה א' לא יצא בב' נשימות, וכן איפכא, אבל צ"ע למה לא נעשה כמו התרוה"ד והב"י כדי לצאת דעת כולם, ועוד הוסיף לחזק ואין לשנות, ולפי ביאור שו"ע הרב דלא ישנו מפני המחלוקת אתי שפיר, אבל לפי שאר האחרונים צ"ע, ואפשר לפי שהיו ס"ל לרוב ראשונים כנ"ל, אבל מ"מ צ"ע למה לא נעשה לצאת גם דעת המיעוט, כהכרעת הב"י, ולפי מה שביאר המאירי במגן אבות הנ"ל ניחא קצת, אבל עדיין צ"ע דהרי התרוה"ד בעצמו הסובר דלשיטת הרמב"ן לא יצא בב' נשימות, וכן איפכא מ"מ הכריע לצאת כל הדיעות כנ"ל וע"ז סמך הב"י, ואפשר דהרמ"א לא ניחא בזה, דלפ"ז יוצא שעושה הברכות על התקיעות דלר"ת לא יצא בזה אליבא דתרוה"ד, ואם יעשה איפכא בתקיעות דמיושב בב' נשימות יוצא דעושה הברכות על תקיעות דלהרמב"ן לא יצא, וגם יחסר לו מהמאה קולות דנוהגין לתקוע.

ועי' בשו"ת אבני נזר סי' תמד דמבאר באריכות לנהוג כדעת הרמ"א בב' נשימות,

ואם רוצה לצאת כהכרעת הב"י יעשה תקיעות דמיושב שע"ז מברך בב' נשימות שזה לפי שיטתו יותר ברור. ולא כפי הכרעת התרוה"ד והב"י עיי"ש ראיותיו, ועי' בדרשות הרמב"ן שם שכתב וז"ל והעיקר כזה שאין שהייה פוסלת בכאן אלא ההפסק פוסל, מפני שמקלקל הסדר וכו' שלא יבא הפסק קול שופר ביניהם וכו', ולכאורה זה כדעת הב"י שאין ההפסק שהייה פוסל רק קול שופר אחר פוסל להרמב"ן, ולא כשיטת התרוה"ד הנ"ל, וצ"ל דכוונת הרמב"ן שם דשהייה לא פוסל היינו בין תרועה לתרועה אבל בין שברים לתרועה דמצוה אחת היא פוסל אף שהייה ובפרט נשימה, וגם הב"י סובר דאליבא דהרמב"ן לא יצא בב' נשימות עיי"ש, ועיי"ש בב"י דלפי מה שאנו נוהגין לתקוע במעומד תישרית' ת' שית' תירית' יכול לעשות גם איפכא דהיינו כמיושב בב' נשימות, ובמעומד בנשימה א', וא"כ אחתי צ"ע למה פסק הרמ"א על הכל בב' נשימות אם יכול לעשות כצצת האבני"ז הנ"ל, ועי' גם בערוה"ש סעי' יג שכתב שהדבר תמוה לומר שאסור לעשות בנשימה אחת, ודחה ראיית התרוה"ד, וגם הב"ח כתב והנהוגין בנשימה א' לא ישנו וראה לעיל שיטת הב"ח, וכ"ה בט"ז ומ"א שם ועוד אחרונים, ואפשר כיון דהרמ"א ס"ל לעיקר בב' נשימות ואף אם יעשה כצצת האבני"ז הנ"ל בתקיעות דמעומד בב' נשימות יחסר לו התקיעות דמעומד שתקע בנשימה אחת דלפי דעתו העיקר בב' נשימות, ומה שאנו לא נוהגין כשיטת האבני"ז, לפי שאנו תופסין לעיקר בנשימה א' כנ"ל, ועי' ב"י שכתב לפיכך נהגו לברך על התקיעות שיצא בהן לכו"ע, וכ"ה בשו"ע הרב, אבל עי' בספר אש דת דמביא דאיות שהוא שלא בדקדוק ורק לרוחא דמילתא, דאפי' יתקע תקיעה בנשימה א' בסדרים ג"כ הברכה חל על זה, ועי' בב"י דאפי' לשיטת הרמב"ן דס"ל בנשימה א' מ"מ א"צ לעשותן בכח אחד בלי שום הפסק, וכ"ה בשו"ע הרב שכתב

מ"מ יפסיק מעט בענין שיהיו נחלקין לב' קולות עיי"ש, וכ"ה במטה אפרים סעי' טו, ובמ"ב סקי"ח ובעוד פוסקים, אבל עי' אבנ"ז סי' תמג דס"ל דלשיטת הרמב"ן לא מפסיק כלל, ולפ"ז צריך להזהר בתקיעות דמיושב שאנו תוקעין בנשימה א' שלא להפסיק כלל עיי"ש, ועי' ספר התעוררות תשובה ח"ב סי' קט, ועי' בחזו"א סי' קל"ו שכתב והסוברים בנשימה א' היינו בכח אחד בלי הפסק כלל, והסוברים בב' נשימות היינו להפסיק פחות מכדי נשימה, וביאור דבריו דלכאורה הוא מוקשה דהא הטור מביא דברי ר"ת, וז"ל אבל ג' ש"ת לא עבדינן בנשימה אחת, דגנוחי וילולי בנשימה א' לא עבדי אינשי, הרי מפורש בדברי ר"ת שעושים בב' נשימות.

ואפשר בביאור הדבר דיש הכולל בין נשימה בפועל, לכדי נשימה, דהרי נשימה יש אנשים שנושמים בכבודת, ויש אנשים שנושמים בקלות ויש הכולל בומן, אולם צ"ל שכדי נשימה הוא שיעור זמן בממוצע, וזה שיעור גדול מנשימה בפועל, ור"ת שאומר דלא עבדי אינשי ש"ת בנשימה א' כוונתו נשימה בפועל, משום כך הצריך תקיעת שית' בב' נשימות, אבל שיעור בכדי נשימה שהוא זמן יותר גדול מב' נשימות מודה שאין להפסיק, וזה שמדוייק בדברי החזו"א שאין להפסיק בכדי נשימה בין שית' שהוא יותר גדול מנשימה בפועל, וזה נראה מדוייק בשו"ע הרב בהבאת שיטת ר"ת וז"ל אלא מפסיד ביניהן כדי נשימה, ומוסיף דהיינו שעושה נשימה בינתיים, אבל לא הפסק גדול של זמן כדי נשימה, וכן מדוייק לשון סידור דרך החיים, וז"ל שיעור תקיעות שית' מתשרית' עושה בב' נשימות, ומוסיף רק שלא ישנה בינתיים כדי נשימה הרי אף שעושה בב' נשימות מעכב שלא ישנה כדי נשימה, ולפי דברינו הדברים מובנים, ועי' בספר שונה הלכות סעי' ו', ועי' אבנ"ז סי' תמ"ד, ומדברי שו"ע הרב הנ"ל שמוסיף בדברי ר"ת דהיינו שעושה נשימה, נלמד דלא מספיק לר"ת שהיית זמן נשימה אלא

הכרעת הבי"י טובה מאוד, דבזה אנו יוצאים כל הדיעות, ועי' במטה אפרים סעי' טו שכתב וז"ל י"א לעשות בבי' נשימות וי"א לעשות בנשימה א', וי"נ לעשות במישוב בנשימה א' ובמעומד בבי' נשימות ולא מביא ציטוט של הבי"י וי"ש יוצא ידי כולם, ולהלן סעיף ט"ז מביא ברוב המקומות במדינות אלו נוהגין לעשות בבי' נשימות, וראה באשל אברהם דכתב דאותן הנוהגין ע"פ האר"י הק' ותוקעין גם בתפלה דלחש, צריך לתקוע בנשימה א' עיי"ש, ועי' בשו"ת משכנות יעקב סי' קלג לאחר שהאריך בכידור הדבר מסיק לנהוג כדעת הרמ"א הכל בבי' נשימות, ומסיים והכרעת הבי"י צ"ע, ולפ"ז אף אם ירצה לצאת כהכרעת הבי"י, לפי דבריו יוצא נפסד שאין לו מאה קולות, וכן הגרש"ק (קלוגר) בספרו חכמה שלמה הכריע לנהוג כדעת הרמ"א, וכן באבני נזר הנ"ל הכריע כדעת הרמ"א, רק הוא מוסיף שאם רוצה לצאת שיטת הבי"י אזי יעשה בתקיעות דמיושב בבי' נשימות, ובסדרים בנשימה א', כנ"ל לעיל.

והנה ברוב תפוצות ישראל, בזמנינו נהוג כהכרעת הבי"י, אבל המנהג אצל חסידי קרלין לתקוע הכל בבי' נשימות כדעת הרמ"א וכנ"ל לעיל (וכנראה ע"פ אדמו"ר בעל בית אהרן) ותמוה למה נטה מכל הפוסקים הנ"ל ובפרט מהכרעת שו"ע הרב, ועלה בדעתי השערה דאפשר מפני שבעל משכנות יעקב היה אב"ד בקרלין בזמן הבית אהרן לפיכך הכריע לנהוג כהכרעת האב"ד דשם אבל ראה במשמרת שלום (קוידניוב) מביא שאביו היה התוקע כביה"ח דשם וזקנו רבי שלמה חיים מקוידניוב (שהיה נכדו של רבי אשר הזקן מסטולין) היה המקריא והיה מקריא שברים בפני עצמו, ותורעה בפ"ע, וא"כ אפשר דהמנהג לתקוע ש"ת בבי' נשימות היה ע"פ רבי אשר מסטולין הזקן שהיו שניהם הבי"א ורבי ש"ח מקוידניוב נכדיו ונהגו כמותו, אבל זה לא מסתבר לומר דהא שם במשמרת שלום מביא כשהתחיל רבנותו שינה והתחיל להתנהג כפי הכרעת

צריך נשימה בפועל, לפי שכן הוא דרך האדם לנשום בין גנוחי וילולי, ועי' בסידור דרך החיים ועי' בספר אלף למגן ביאור על ספר מטה אפרים שמביא בשם אש"ד דבעינן הפסק ממש ולא סגי בשהייה, והוא כנ"ל ואם שהה ולא הפסיק בנשימה, לא קיים מצוה לא כמר, ולא כמר.

ועי' בשו"ע הרב בהמשך דבריו שמביא שיטת ר"ת, ושיטת הרמב"ן, ומוסיף והמנהג במדינות אלו כסברא הראשונה (ר"ת) ואין לשנות מפני המחלוקת, אבל במקום שאין מנהג קבוע, יש להתנהג בתקיעות דמיושב בנשימה א', כדי שתהיה הברכה עליהן כהלכה לד"ה וכו', ובתקיעות דמעומד שאין מברכין עליהן יעשה בבי' נשימות, כדי לחוש לסברא הראשונה שאם עשאן בנשימה א' לא יצא, והנה נטה מדברי הרמ"א, והיינו שאם אין מנהג קבוע ינהגו כהכרעת הבי"י, ורק במנהג קבוע בבי' נשימות לא ישנו מפני המחלוקת, ע"כ ס"ל דיוצאין בין בבי' נשימות, ובין בנשימה א', ונראה שהוא סובר כדעת הב"ח הנ"ל, דבריעבד יוצאין בכל ענין, ועי' בספר משמרת שלום (קוידניוב) שתמה על הרב בזה שנטה מדברי הרמ"א, ולפי דברינו דס"ל כדעת הב"ח דמעיקר הדין יצא בכל ענין ורק לצאת י"ש יעשה כהכרעת הבי"י ניהא, דלא ישנו מפני המחלוקת, ולפי דברי התרוה"ד הנ"ל דלהרמב"ן לא יצא בבי' נשימות ולפי ר"ת לא יצא בנשימה א' א"כ אפי' במקום שיש מנהג קבוע עדיף לשנות ולעשות כהכרעת הבי"י, ומדוייק לשון התרומה"ד כדי לצאת ידי חובתו, אבל בדברי הבי"י שכתב דלר"ת יצא בנשימה אחת כתב אם רוצה לצאת י"ש יעשה במישוב בנשימה א' ובמעומד בבי' נשימות, ומדייק הבי"י בהבאת הכרעתו וזה דרך הטוב והישר, וכן בעוד פוסקים הכריעו לנהוג כהכרעת הבי"י, בחיי אדם ובקיצושו"ע ועוד, ועי' מ"ב אף דבמ"ב לא הכריע, אבל בשער"צ ס"ק יח מביא דהח"א פסק כהכרעת הבי"י ולא מביא כלל שיטת הרמ"א, ומסיק המ"ב שם דבאמת

שו"ע הרב כדי לצאת ידי כולם, ואם היה
המנהג ע"פ הרא"ש מסטולין לתקוע בב'
נשימות לא היה משנה משיטת זקינו, אלא
צ"ל כפי שהוא מסביר שם, וכתב וכנראה
שכן היה מנהגם מוזמן קדום, אלא אפשר
צ"ל כנ"ל, ועוד בצירוף ע"פ מה שכתב
הט"ז שם ס"ק ט"ו ואנו אין לנו אלא דברי
הרמ"א, אבל מסתבר שרק משום דעת הט"ז
לא היה נוטה מהכרעת שו"ע הרב לצאת ידי
כולם וכנ"ל ועי"ש במשמרת שלום.

★ ★ ★

הרב פנחס רוזנבוים

בדין מעות בברכת נשואין ושאר ברכות

שיטת הרי"ף כל שטעה רק בדעתו בתחלת הברכה אך סיים כראוי בזה לא מספק"ל הש"ס דודאי ייד"ח וכל הספק הוא אם דוקא בטעה בדעתו בתחלת הברכה וגם טעה באמירתו בסוף הברכה וחזר ותיקן אמירתו תכ"ד, אם מהני תיקונו הואיל שלא היה דעתו לכך בתחלת הברכה.

ושיטת הגאונים מובא במלחמות וברשב"א הוא דספיקת הש"ס הוא בבירך כדין הן במחשבתו בתחלת הברכה והן בדיבורו בסוף הברכה, אך מיד אח"כ תכ"ד חזר וסיים שלא כדין, אם עקר בזה את ברכתו הראשונה שבירך או לא.

ב. ולהלכה כ' המחבר בסי' ר"ט ס"א וז"ל לקח כוס של שכר או של מים ופתח ואמר ברוך אתה ה' א' מלך העולם על דעת לומר שהכל וטעה ואמר בורא פרי הגפן אין מחזירין אותו מפני שבטעה שהזכיר שם ומלכות שהם עיקר הברכה לא נתכוון אלא לברכה הראויה לאותו המין ע"כ והוא דעת רמב"ם כמ"ש מג"א, ואחכ"כ וי"א שאם לקח כוס שכר או מים וסבר שהוא יין ופתח ברוך אתה ה' א' מלך העולם על דעת לומר בורא פרי הגפן ונזכר שהוא שכר או מים וסיים שהכל יצא ע"כ וכ' המג"א שהוא דעת רש"י וכיון דלא איפשטא וספק ברכות להקל כל שסיים כדין הגם שדעתו בתחלת הברכה לא היה כדין אין לחזור ולברך. ואחכ"כ המחבר בסעיף ב' לקח כוס של שכר ומים ובירך וכו' בורא פרי הגפן ותכ"ד נזכר שטעה ואמר שהכל נהיה בדברו וכך היתה אמירתו ברוך אתה ה' אמ"ה בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו יצא ע"כ וכ' המג"א דהיינו ידיע שהוא מים בתחלת הברכה ונמצא דטעה רק בדיבורו והיינו ע"ד שיטת רש"י ותוס' כנ"ל אך בבאר הגולה כ' דכוונת המחבר לשיטת הרי"ף דגם אם טעה בדעתו

המתכבד לברך א' מברכת הנשואין כגון שהכל ברא לכבודו, וטעה ובירך יוצר האדם, ומיד חזר תכ"ד ובירך שהכל ברא לכבודו, האם יצאו יד"ח ברכת שהכל ברא לכבודו, ויש להמשיך ולברך יוצר האדם, או דיצאו יד"ח ברכת יוצר האדם ויש לחזור ולברך שהכל ברא לכבודו, או דיצאו ידי שניהם או שניהם לא.

א. בברכות יב. מספק"ל הש"ס נקיט כסא דשכרא בידיה וקסבר דחמרא הוא ופתח ובירך אדעתא דחמרא וסיים בדשכרא מאי בתר עיקר הברכה אזלינן או בתר חתימה אזלינן ע"כ, ולא איפשטא כמ"ש תוס' ורבינו יונה ובפירושו ספיקת הש"ס מצינו ד' מהלכים בראשונים.

שיטת רש"י ותוס' היא דמיירי דטעה בדעתו בתחלת הברכה בשעת אמירת השם ונתכוון לברך ברכה שאינה ראויה אך כשהגיע לאמירת מלך העולם נזכר וסיים הברכה כדין, וספיקת הש"ס הוא אם בעינין ידיעת הברכה בשעת תחלת הברכה שהוא עיקר הברכה, וכ' הרשב"א דלשיטתם אם טעה גם בסיום הברכה לא מהני לתקן דיבורו תכ"ד, [אך אם לא טעה בדעתו בתחלת הברכה רק איתקל מילולי וטעה וסיים בטעות מהני לתקן דיבורו תכ"ד כמ"ש התוס'].
שיטת הרמב"ם בפ"ח דהל' ברכות לפי ביאורו של הכ"מ דהרמב"ם ס"ל ג"כ כרש"י ותוס' הנ"ל אך להצד דאזלינן בתר דעתו בעיקר הברכה כל שכיון כראוי בתחלת הברכה אפילו אם טעה בדיבורו בסוף הברכה ולא תקנו כלל יד"ח דהכל תלוי בתחלת הברכה [משא"כ לרש"י ותוס' אפי' אם אזלינן גם בתר העיקר מ"מ בעינין שיברך וסיים כדינו].

ונראה דכן הוא מעיקר הדין שהרי לדעת רש"י ותוס' ורבינו יונה זהו ספיקת הש"ס אם בעינן כוונה בשעת עיקר הברכה ולא איפשטא.

ומה דמקילין בטעה בעיקר הברכה הגם דסיים כדין, היינו רק מכת ספק ברכות להקל כמ"ש במג"א ושאר הנו"כ [רק הרמב"ם ס"ל דאיפשטא לחומרא כמ"ש הפמ"ג א"א אור"ק ג'] ועי' בה"ל דחיי' לשיטת רש"י לחומרא.

וכן לענין שיטת הרי"ף בטעה במחשבתו ודיבורו, ותיקן דבריו תכ"ד דיד"ח היינו משום ספק ברכות להקל וכדהאריך הבה"ל. וחיי' לשיטת הרי"ף כמ"ש במג"א סי' תפ"ז ותפ"ט.

ושיטת הגאונים דאפי' לא טעה במחשבתו ודיבורו, רק תכ"ד חזר ובירך שלא כהוגן, אינו מובא בשו"ע ופוסקים וסתומת דברי המג"א משמע דלא קי"ל כן וכלקמן בסמוך אות ג', מיהו בתה"ל"ד כ' לחוש לשיטתם באופן שיש הפסק בין הברכה להאכילה או המצוה שעליו לעשותו עי' הוספת הברכה דיש לחזור ולברך ואין ראייה מדברי המג"א ככה"ג [ועי' הג' המהדיר דעת תורה סי' קי"ד סי' לענין הזכיר מוריד הגשם בימות הגשמים ושוב חזר ואמר אתה גבור בלי מוריד הגשם אם עקר בזה אמירתו הראשון ומביא דברי הרמב"ן בשם הגאונים וצ"ע דלא קי"ל כדבריהם כלל].

ולפי"ז בנד"ד ודאי מוטל על המברך לדעת לפני התחלת הברכה איזה ברכה עליו לברך לחוד לצד האיבעיא דבתר עיקר ברכה אזלינן וכדעת רש"י תוס' והרמב"ם, ואם טעה במחשבתו בעיקר הברכה וסבר דעליו לברך יוצר האדם והזכירותו לפני סיום הברכה דעליו לברך ברכת שהכל ברא לכבודו, וסיים כדין להרמב"ם לא ייד"ח וצריך לחזור ולברך ברכת שהכל, ברכת יוצר האדם יצאו דעיקר תלוי בכוונתו בשעת אמירת השם הגם דלא סיים כן מיהו שמא

ובדיבורו מהני תיקונו, וכ"כ בשעה"צ בשם עוד פוסקים.

נמצא מהמחבר חשש כג' השיטות משום ספק ברכות להקל, וא"צ לחזור ולברך, וכ' המג"א דבחייוב ברכה דאורייתא כגון ברכת המזון הו"ל ספק דאורייתא להחמיר ולא ייד"ח מספק.

[ועי' טור ובי" סי' תפ"ט לענין ברכה על מצוה. דאורייתא אם דינו כדאורייתא לענין ספק ברכה ועי"ש ט"ז ונו"כ].

ולפי"ז המברך ודעתו על ברכה א' ובדיבורו סיים בברכה אחרת לפי הרמב"ם ייד"ח הברכה שכיוון עליה ואם היה מוטל עליו לברך הברכה שגמר בדיבורו, צריך לחזור ולברך הברכה שסיים בה כיון דלא נתכוון לכך ולפי רש"י ותוס' מספק יצא ידי הברכה שסיים בה ואם היה מוטל עליו לברך הברכה שכיון בה צריך לחזור ולברך הברכה הגם שכיוון עליה כיון שלא סיים כדין ולפי הרי"ף ודאי יצא הברכה שסיים בה, אף שלא כיון עליה והיינו צריכים לומר רמחמת פלוגתת הפוסקים דאי אפשר לחזור ולברך בב' האופנים מדין ספק ברכות להקל, אך כ' המג"א דלא קי"ל בזה כהמחבר דחשש להרמב"ם וודאי לא יצא הברכה שכיוון עליה אם לא גמרו כדין, ועי' הליכות שלמה פרק כ"ב ארחת הלכה הערה 24 שמצדד לומר דאפילו הספרדים א"צ לחוש לשיטת הרמב"ם מיהו עי' חק יעקב סי' תפ"ט אות י"ט דס"ל דיש לחוש לשיטת הרמב"ם ודוקא בנקט כסא דשיכרא בידיה דטעותו מוכחת ככה"ג לא קי"ל כהרמב"ם, ועי' ג"כ מאמר מרדכי שם דלכתחלה יש לצאת הברכה מאחרים, ולפי"ז לדינא הברכה שכיוון עליה ולא סיימו בפועל מותר לחזור ולברך, והברכה שסיים בה א"צ לברך שנית.

מיהו הגם דלא קי"ל כהרמב"ם ואין הכוונה בשעת עיקר הברכה מעכבת מה שסיים, מ"מ על המברך לדעת בשעת עיקר הברכה, איזה ברכה מוטל עליו לברך כמ"ש בחיי אדם כלל ה' וקיצור שו"ע סימן ד',

דבריו, דבזה לכו"ע יכול לתקן דבריו בברכת הנהנין וזהו תמיהת הפוסקים ע"ד המג"א, או דהמג"א מיירי בנתכוין לברך מ"ע ונזכר שעליו לברך פ"ע ומיד חזר ואמר פ"ע, ותמיהת הפוסקים הוא דקי"ל כהר"ף דמהני תיקונו גם בכה"ג.

ופשטות לשון המג"א משמע שטעה רק בדיבורו ולא בכונתו, וכמ"ש וטעה בדיבורו, וכן משמע ממש"כ אח"כ "אבל אם נתכוין למלביש ערומים יצא ידי מ"ע", והיינו מספק וכשיטת רש"י ותוס', וגם פ"ע יצא מספק וכשיטת הר"ף משא"כ בנידון הראשון של המג"א שנתכוון לברך פ"ע לא יצא ידי מ"ע כיון דלא נתכוון לכך וגם תיקן דיבורו לברכת פ"ע וכ"ה בפנים מאירות שם וכן העתיק המ"ב סי' מ"ו ס"ק כ' דברי המג"א וז"ל אם בשעה שהגיע לברכת פ"ע ורצה לסיים פ"ע נכשל בלשונו וסיים מ"ע ובתוך כ"ד נזכר וסיים פ"ע י"א דיצא בזה ידי פ"ע כי בזה עקר סיומו [והיינו לפי גרסת הנתיב חיים הג"ל] ויש מסתפקין בזה [שיטת דגמ"ר הנ"ל].

מיהו אח"כ המ"ב סו"ד המג"א וז"ל אבל אם בשעה שאמר בא"י אמ"ה חשב ג"כ לסיים מ"ע ואחר שסיים מ"ע נזכר בתכ"ד ואמר פ"ע לכו"ע יצא ידי ברכת מ"ע וחזר ומברך פ"ע כי אין הסדר מעכב עכ"ל, ומבואר נהי דפירוש דברי המג"א כנ"ל אך מה שפירש בכונת המג"א דבנתכוין לברך מ"ע ותיקונו תכ"ד שלכו"ע יצא ידי מ"ע וחזר ומברך פ"ע, צ"ע דלפי הר"ף יכול לעקור ולתקן דיבורו הראשון ולשיטתו יצא ג"כ ידי פ"ע מספק וחיי' לדעת הר"ף.

ונראה ע"פ סכרת הדגמ"ר והיד אפרים הנ"ל, דשאני ההיא דברכת הנהנין מברכת השחר, לפי הדגמ"ר דדוקא בנקט כסא דשכרא בידיה דאז מוכח טעותו ולכן בנתכוון לברך שהכל וטעה בלשונו לכו"ע מהני תיקונו תכ"ד דהכוס מוכיח דכוונתו באמת היתה לברך שהכל משא"כ בברכת השחר י"ל דגם עיקר הברכה לא היה בדוקא לברך פ"ע ואין לנו הוכחה לתוכיות כוונתו

גם הרמב"ם מודה בברכה שמוציא בה אחרים דיוצאין בשומע כעונה והשומע לא שמע הברכה שעליו לשמוע ומה מהני ליה מה שהמברך כיון במחשבתו, ויל"ע.

ולפי דעת החולקים ברכת שהכל יצאו מדין ספק ברכות להקל אך ברכת יוצר האדם ודאי לא יצאו, דס"ל דדיבורו כהוגן בעינין וכן קי"ל.

ואם טעה בדיבורו ולא במחשבתו כגון פתח ע"ד לברך שהכל וטעה בלשונו ובירך יוצר האדם וחזר מיד ואמר שהכל לכו"ע יצא ברכת שהכל וחזרו ומברך יוצר האדם, ואם טעה במחשבתו ודיבורו ובירך יוצר האדם וחזר ואמר שהכל, לרש"י ותוס' לא ייד"ח שהכל וצריך לחזור ולברך כנ"ל בשם הרשב"א אך כיון דחיי' לשיטת הר"ף לכו"ע א"י לחזור ולברך דספק ברכות להקל ולענין ברכת יוצר האדם, ג"כ א"י לחזור ולברך דלרש"י ותוס' כבר ייד"ח.

ג. מיהו כ' המג"א ס"ס ר"ט היכא דבעי למימר ברכת פוקח עורים וטעה בדיבורו ואמר מלביש ערומים חזרו ואמר תכ"ד פוקח עורים צ"ע אם יצא ידי פוקח עורים אבל אם נתכוין למלביש ערומים יצא ידי מלביש ערומים עכ"ד. ומסו"ד המג"א מוכח דלא קי"ל כשיטת הגאונים הנ"ל סוף אות א' ונתקשו האחרונים בספיקו דהרי זה דומה לנקט כסא דשכר ע"ד לברך שהכל וטעה בדיבורו ואמר בפה"ג וחזרו ואמר שהכל, יד"ה ומה"ט מגיה בנתיב חיים והתוס' שבת דברי המג"א מוכח במחצית השקל, וצ"ל במג"א יד"ה פוקח עורים ובדגול מרבבה כ' דשאני דין דנקט כסא שהכוס של שכר שבידו מוכיח עליו שטעה בלשונו, וביד אפרים כ' דשאני ברכת השחר דמוטל עליו לברך ב' הברכות משא"כ ברכת בפה"ג דאינו מוטל עליו לברכו כלל, ובשו"ת פנים מאירות מגיה דברי המג"א בריש דבריו דצ"ע אם יצא מלביש ערומים.

ויל"ע אם המג"א מיירי בנתכוון לברך פ"ע רק טעה בדיבורו ואמר מ"ע ומיד תיקן

והיד אפרים לומר דברכתו הראשון אינו טעות וחוזר ומברך ברכה השנייה.

ולפי"ז בני"ד אם דעתו היתה לברך שהרל ובירך יוצר האדם וחזר ותיקן מיד, לפי גירסת הנתיב חיים מהני תיקונו ויצא ידי ברכת שהכל וחוזר ומברך יוצר האדם, ולפי הדגמ"ר יש ספק אם יצא ברכת שהכל ולפי הנ"ל שמא יצא גם ברכת יוצר האדם לרש"י וחוס' מיהו יל"ע דבאופן שנתנו להמברך כרטיס שיש עליו רק הברכה שמיועד לו לברך כמו שנוהגים היום תחת החופה והמברך ראהו וגם אוחזו בידו בשעת הברכה שמא דינו כנקט כסא דשיכרא בידיה דטעותו מוכח] ולפי היד אפרים אם מוטל על המברך לברך כמה מהברכות חתנים דינו כטעה בברכת השחר ותו הוה ב' הברכות ספק, ואם כיבדו אותו לברך רק ברכה אחת שמא דינו ככסא דשכרא, או דנימא דכיון דהוא א' מן המסוכים דחייב לצאת כל הברכות תו הוה דינו ככרת השחר.

והעולה לנו מכל הנ"ל דאפי' אם נתכוין לברך שהכל וטעה בדיבורו ואמר יוצר האדם וחזר ותיקן מיד, הוה ספק איזה ברכה יצאו, ואם נתכוין לברך יוצר האדם וכן בירך, ותיקן תכ"ד ובירך שהכל יצא ידי ברכת יוצר האדם וחזרו ומברך שהכל.

ונמצא דנד"ד דינו להיפוך מדיני טעות בברכת הנהנין, דשם אם לא טעה בדעתו רק איתקיל מילוליה ותקנו תכ"ד, יצא ידי הברכה שסיים ודאי, ואם טעה בדעתו ודיבורו ותקנו תכ"ד הו"ל ספק ובנד"ד טעה בדיבורו ולא בדעתו הו"ל ספק, וטעה בדעתו ובדיבורו ודאי יצא ידי ברכה הראשונה. וחוזר ומברך הברכה השנייה, וכל זה רק לפי ביאורו של הדגמ"ר וכן סתם המ"ב, אך דיוק ל' היד אפרים משמע דכל דמוטל לפניו שני הברכות הרי"ז בכלל ספיקו של המג"א בין אם כיוון לברכה השנייה שסיים בה, ובין אם כיוון לברכה הראשונה ותקנו ובירך ברכה שניה וכן משמע לפי הפנים מאירות שפירוש דברי

ולכן צ"ע אם יצא ידי ברכת פ"ע לפי רש"י ותוס' דשמא יצא ידי מ"ע ולא פ"ע, וכן לסברת היד אפרים כיון שמוטל עליו לברך שני הברכות י"ל דבתוך תוכיות כוונתו לא היתה לברך דוקא פ"ע לכן שמא לא מהני תיקונו לברכת פ"ע לשיטת רש"י ותוס', ועי"ז כ' המ"ב ככוונת המשך המג"א דאם נתכוין להדיא לברך מ"ע לכו"ע יצא ידי מ"ע הגם שחזר ואמר מיד פ"ע, דו"ל דגם הרי"ף מודה בזה דלא נעקר דיבורו הראשון, דדוקא בנקט כסא דשכרא ס"ל הרי"ף דיכול לעקור דיבורו הראשון דכוסו מוכיח כוונתו היתה ג"כ טעות ושוב אמרי' דבעומק כוונתו היתה באמת לברך שהכל וכן לסברת היד אפרים דבברכת השחר מודה הרי"ף כיון דעליו מוטל לברך שני הברכות [מיהו עי' דיוק ל' היד אפרים דס"ל דגם ברין השני של המג"א באופן שב' הברכות מוטלות לפניו אפילו אם נתכוין למ"ע ל"א דיצא ודאי ידי מ"ע].

וכזה ניחא גם טו"ד המג"א ומוכא במ"ב סי' ר"ט וז"ל מי שאמר אחר ברכת היין בורא מאורי האש ונזכר וסיים בורא מיני בשמים יצא, ומיהו צריך לחזור ולברך בורא מאורי האש, ודוקא כשנתכוון בשעת הברכה על הבשמים אבל כשנתכוין על האש יצא ומברך אח"כ על הבשמים עכ"ד. והנה מ"ש דמברך אח"כ על הבשמים צ"ע דהרי לשיטת הרי"ף מהני תיקון דבריו גם כשמכוין למה שאמר בתחלה, ועל המג"א עצמו יש ליישב דהא לא הביא כלל דברי הרי"ף בסי' ר"ט וגם לא פירש דעה השנייה בשו"ע דהוא כשיטת הרי"ף וכנ"ל אות ב' [וכבר הק' האחרונים דהמג"א סותר עצמו למ"ש בסי' תפ"ז סק"ב, וסי' תפ"ט ס"ק י"ב וסי' תקפ"ב סק"ב דכ' דקי"ל כהרי"ף עי' שעה"צ סי' ר"ט] אך המ"ב שפירש שיטה השנייה כסימן ר"ט דהוא כדעת הרי"ף וכנ"ל אות ב' וגם חשש להלכה כשיטתו כמ"ש בבה"ל א"כ למה כתב דחוזר ומברך על הבשמים, וכנ"ל אחי שפיר דגם לזה מהני סברת הדגמ"ר

ולפ"ז גם נד"ד דחסרון בהברכה הוא מחמת ספק לכאור' באנו למחלוקת ש"ך וקצות ואחרי הכרעת התו"ג י"ל דכו"ע מודה בספד"ד כנוד"ד מיהו שמא י"ל לאידך גיסא דהקצוה"ח גם יודה כאן דהוה ספק, דדוקא בגט ושטר דמינה הסופר כדי שיהא הגט בידו לגרש בו שתנשא ע"י ושטר כדי להוציאו כב"ד לגבות בו מה שא"י לעשות כן עם השטרות שכתב דס"ל דאזלינן בתר תכלית השליחות, משאכ"כ אי אפשר לומר שלא הגיע לתכלית, דהתכלית ה"י לברך ושמא יצא יד"ח. ועוד דהא בעינן לשליחותו היה כדי לפוטרו מחיובם לברך ברכת נישואין וסוף וסוף נפטרו מדין ספק ברכות להקל, משאכ"כ בנידון של הקצוה"ח אין לו כלום משליחותו, דסוף סוף אין לו שטר כשר בידו מיהו לפי הפמ"ג הנ"ל דגם במקום ספק ברכה נתבטל השליחות משמע דס"ל סברת הקצות גם בספק ברכות.

ונראה דיש חילוק בין נד"ד לנידון של הש"ך והקצוה"ח דנידון של הש"ך הוא אם קיום השליחות בספק הו"ל בכלל קיום השליחות עכ"פ מספק, אך מ"מ לא קלקלו דאילו במקום שהשליח קלקל המשלח אמרינן בגמ' לתקוני שדרתיך ולא לעותי כדאמרינן בסוגיא דסטראי (כתובות פ"ה). דמפסיד ע"י השליח, ולכן בנידון של הש"ך לא קלקלו, דאפילו אם לא נתקיים השליחות אפשר לחזור ולכתוב הגט והשטר ולא נתבטל סיכוי, משאכ"כ במה שהכניסם לספק ברכות קלקלם והפסיד א' מברכות הנשואין וי"ל לתקוני שדרתיך ולא לעותי ונתבטל כל השליחות גם להש"ך, ולכן גם בנידון של הפמ"ג י"ל דמודה הש"ך דנתבטל השליחות דקלקלו באופן שא"י לחזור ולברך מדין ספק ברכות ולכן נתבטל השליחות הגם דנפטרו מברכתו וזהו סברת השו"מ המובא לעיל בד"ץ ש"ך שטעה ואמר אתה חונן בשבת דנתבטל שליחותו וכ' דה"ט משום דהטועה ככך סימן רע לו כמבואר בפוסקים בס"י רס"ח, ולכן אמרי' לתקוני שדרתיך וכו', [מיהו צ"ע בעצם

המג"א אחרת לגמרי נמצא דבכל אופן נקלעים לספק ברכות.

ואכתי י"ל עוד דנד"ד כיון דהמברך הוא שליח להוציא את הציבור הו"ל בכלל שליח שטעה, דבטל שליחותו וכמבואר בגיטין דף סג: בשליח שטעה בכתיבת הגט דיכול לכתוב גט אחר בלי מינוי חדש משום דלא קיים שליחותו, וכ' הב"ש ר"ס קכ"ב בשם הב"י דה"ה גט שפסול מדרבנן וכתב התו"ג שם בשם הג"פ דהגם דהאין הפסול אלא מדרבנן מ"מ הגט בטל מדאורייתא כיון דלא עשו שליחותן לא נכתב הגט בשליחות הבעל דנתבטל שליחותן, וע"כ דהוא מכח האומדנא לתקוני שדרתיך ולא לעותי, וכן מצינו בפמ"ג ר"ס רי"ד במ"ד דמי שביקש חבירו להוציאו יד"ח בברכת הנהנין ובירך ברכת ספק דרשאים השומעים לחזור ולברך כהוגן דעשהו שליח לברך ברכה כהוגן ולא לספק ברכה ונמצא דנתבטל שליחותו, וכ"כ בשו"מ ח"ה מהדורא שתיתאה סי' כ"ב לענין ש"ך שטעה ואמר אתה חונן בשבת דא"צ לגמור הברכה כדין היחיד ולא עשהו שליח לזה.

א"כ י"ל דה"ה בנד"ד כיון דמינהו לשליח לעשות א' מן הברכות וקלקל ובירך ברכת ספק, נתבטל בזה שליחותו ולא יצאו בברכתו כל הברכות שנכנסו תוך הספק ותו אפשר להקהל למנות שליח אחר לברך כשבילים, אבל הוא עצמו א"י לחזור ולברך כיון שהוא לעצמו כבר יצא מספק ב' הברכות, ובעינן בר חיובא כדי להוציא המסובים.

מיהו בש"ך חו"מ סי' מ"ט סק"ו כ' דדין זה דנתבטל שליחות הסופר כשטעה היינו דוקא בטעות גמור משאכ"כ ספק טעות מי יימר דנתבטל די"ל דילמא עשה שליחותו, והקצות חולק וס"ל דגם ככה"ג לא עשו שליחותן והנתיבות מכריע ויש להסביר דבריו ע"פ מש"כ בתו"ג דכשהדיין מסופק וא"י להכריע אי לכתוב גט אחר דנתבטל שליחותו דאטו משום דהוא א"י גם אחרים א"י משאכ"כ אם הספק כולל כל חכמי הדור

ולעשותו כהוגן וה"ל ביטול שליחות אפילו אם מהני ברכתו כדיעבד.

מיהו אכתי יל"ע בעצם השליחות דשליח של מי הוא, ויש מקום לומר דתלוי בפלוג' הראשונים, דבקה"י כתובות ס"י ו' ביאר דנחלקו הרמב"ם והרא"ש בגדר דפנים חדשות, דלפי הרמב"ם מברכים הו' ברכות בשבילו מפני שעדיין לא שמע הברכות ונמצא דרמיה עליו חיוב דז' ברכות ולפי הרא"ש, פנים חדשות הוא זה דמרכיב בשמחה בשבילו ולפי"ז החיוב מוטל על כל המסובים וכי דנפק"מ בפנים חדשות שהוא קטן, ועי' ג"כ ח"י ח"ס שם, ולפי"ז י"ל בנד"ד לפי הרמב"ם אם הפנים חדשות הוא המברך והוא הטועה תו א"א לברך עוה"פ דא"א לומר דבטל שליחותו שהרי הוא המחייב, ואינו שלוחם וכבר יצא מספק ותו א"א להמסובים לברך בשבילו. משא"כ להרא"ש י"ל כנ"ל דגם אם הפנים חדשות הוא המברך הגם שיש לו חיוב עצמי ג"כ מפני שהוא חלק מהמסובים, מ"מ כל המסובים נתחייבו והוא המוציאם בחיובם, ושפיר י"ל לתקוני שדרתיך ונהי דהוא א"י לברך עוה"פ משום דכבר יצא מספק מ"מ אחרים יכולים לברך דלא יצאו בברכתו.

ועי' אוצה"פ סי' ס"ב ס"ה סק"י בשם התבואות שור והאג"מ וחשב האפור ודעת סופר שהוכיחו בראיית דהחיוב ז"ב מוטל על כל המסובים ולפי המנח"י מוטל החיוב על אותן שנשארו בסוף הסעודה וכ"ה שם בשם ציץ אליעזר וכי' בשם הר"י שטייף דהחיוב מוטל על המסובין לראות שיברכו הו"ב אבל אין החיוב ברכה מוטל על כ"א לצאת בו עוד כי' בשם בן התבואות שור דאפשר דהחיוב מוטל על החתן וכלה, ונמצא דרוב מנין ובנין של הפוסקים ס"ל דהחיוב מוטל עכ"פ עכאו"א הנמצא שם בסוף הסעודה, באופן שהמברך הוא שליח של כולם, ולפי זה התבואות שור אפשר דהוא שליח של החו"כ, ונמצא הגר"י שטייף הוא דעת יחידידה דאין כאן תורת שליחות והאחרונים שם הקשו עליו.

דבריו ממתני' ס"פ אין עומדין המתפלל וטעה וכו' ואם שי"ץ הוא סימן רע לשולחין, ונאמר לתקוני וכו'] וכעין סברא זו מצינו במ"ל פ"ז דאישות ה"כ דמספק"ל בשלח שליח לקדש לו אשה וקידשה קידושי ספק דמספק"ל אם נתבטל השליחות, כיון דקידשה קידושין כזאת דאם יבא אחר ויקדשנה יהא אסורה לו והו"ל בכלל שינוי בשליחות והגם דלכאו' ספיקו תלוי בפלוג' הש"ך והקצוה"ח, מ"מ צידו דנתבטל השליחות אינו רק משום דלא עשה תכלית שליחותו, רק משום דקלקלו.

יותר מזה מצינו במנחת שלמה ח"א סי' י"ח אות י"א בשם הערות הר צבי על אהע"ז סי' ס"ב עובדא בגדול א' שסידר קידושין וטעה וכירך שהכל נהי' בדברו על הייך, וחזר וכירך כפה"ג ואמר דהגם דעל כולם אם אמר שהכל נהי' בדברו יצא, מ"מ הואיל והוא שליח וברכה זו לכתחלה אינו כהוגן הוי שינוי בשליחות ויכול המשלח לומר שהוא רוצה ברכה שהיא לכתחלה, ויכול לחזור ולברך כהוגן, וכי' ע"ז הגאון ר' צבי פסח שטעות הוא דהרבה פוסקים ס"ל דברכת אירוסין לא נתקנה להמקדש עצמו אלא על הנועדים ואין זה תורת שליחות להחתן, ועוד לפי המ"ל הנ"ל מבואר דדוקא בספק קידושין מספק"ל אבל קידושין כאלו דמהני כדיעבד ודאי לא בטלה שליחותו, וחולק עליו הגרשו"א דשאני קידושין שעיקר רצונו של המשלח הוא חלות הקידושין ולכן אמרי' דניח"ל גם בקידושין דמהני כדיעבד ואף בקידושי ספק אפשר דניח"ל כיון דאם רוצה אח"כ קידושין ודאין יכול לחזור ולקדשה משא"כ בנד"ד דא"א כלל לחזור ולברך י"ל דהחתן רוצה ברכה מהודרת שהיא כשירה גם לכתחילה עכ"ד, וכל זה לענין טעות בברכת אירוסין אבל לענין ברכת נישואין מבואר דגם הגרצ"פ מודה דבאופן של שליחות והוה ספק ברכה דהוה שינוי בשליחות ויש לחזור ולברך, וק"ו לסברת הגרשו"א דכל דא"א לחזור

בדיעבד הוא [ושמא אפילו באופן שנתכוון בתחלת הברכה לברך ברכה שניה והזכירהו מיד כשראו שטועה ולמעשה סיים רק ברכה הראשונה דלשיטת הרמב"ם לא יצא ולפי החק יעקב יש לחוש לדבריו בזמן שאינו כנידון שנקט כסא דשיכרא והאחרונים כתבו דלכתחילה יש לכיין בתחלת הברכה לכן י"ל דנתבטל השליחות]. ובקפידתם שנעקר השליחות אינם גורמים שהמברך בירך לבטלה כיון דהוא חייב לברך ג"כ ויצא ידי חובתו מדין ספק ברכה.

מיהו י"ל דאפילו לפי הדגמ"ר והמ"ב דבאופן שנתכוין לברכה השניה ונזכר מיד אחר שגמר הברכה שעליו לברך ברכה הראשונה ותיקנו דיד"ח ברכה השניה ושוב יש לברך ברכה הראשונה י"ל דבנד"ד יודו דלא יד"ח ברכה השניה, שהרי קהל שולחיו מינוהו לברך ברכה הראשונה ונמצא דאף פעם לא היה שלוחיהם לברך ברכה השניה ואיך יצאו על ידו ברכה שניה שפתח בה.

זאת ועוד דאפילו אם נאמר דהגם דלא עשוהו שליח לברך ברכה שניה מ"מ כיון דסדר הברכות אין מעכבות אינם מקפידים איזה ברכה מברך קודם ומינוהו לברך ברכה אחת ואינם מקפידים איזה ברכה זה אינו, חדא שלכתחלה י"א שיש סדר בקדימת הברכות כמו שהאריכו רש"י והראשונים בכתובות ח. ועיי' אוצה"פ ר"ס ס"ב, ועוד דהא מיחו בו כשאמר יוצר האדם שיאמר שהכל ומוכח בזה שרוצים שיברך דוקא שהכל, ומה"ט י"ל דאפילו אם בשעה שמינוהו לא הקפידו דדוקא שיברך ברכה שהכל, י"ל דבשעה שגערו בו לברך שהכל שמא היה זה כביטול שליחות הראשון, וכדן דזכות חזרת תכ"ד דכל התורה כולה, ועיי' מנחת שלמה שמתפק שמא מהני חזרה ועקירת מצוה תכ"ד בכל מצוה, [ויל"ע בזה די"ל דהאדם יכול לחזור ממה שעושה בעצמו ולא מה שהשליח עושה כשבילו, וכן יל"ע דשמא אי אפשר לבטל שליחותו תכ"ד מעשיית השליח מעשה שליחותו] ומסתבר לומר דהגם דיש שאינם מקפידים הסדר

וכל זה לענין ברכת הנושואין שבברכת המזון אבל ברכת הנושואין שתחת החופה לכאור' הוא חיובו של החתן משום כלה בלא ברכה, והמברכים הם שליחים שלו, כמבואר בפ"ת ס' ס"ב סק"ז בשם הנוב"י.

מיהו מש"כ בהר צבי הג"ל דהטעם דהמסדר קידושין יצא בברכת שהכל הוא משום דאינו שליח של החתן, דאין הברכות חיוב שלו אלא נתקנה על הנועדים וצ"ע מה לי אם הוא שליח של החתן או שליח של הנועדים שם, סוף סוף המברך מוציא אחרים יד"ח ונאמר לתקוני שדרתיך ולא לעוותי. וי"ל דיש לחלק בין הברכות אירוסין שמברכים תחת החופה לברכת חתנים שמברכים אחרי הסעודה דתחת החופה אין חיוב הברכות חל כלל על כאו"א מהנועדים, אלא המעמד מחייב ברכות ולכן דלא מצינו שום חיוב על הנועדים בשמיעת הברכות, משא"כ חיוב ז"ב שלאחר הסעודה חל החיוב על הפנים חדרות או על המטובים שם, וכן מצינו באחרונים דהאוכל בסעודת חתן אסור לצאת משם בלי שמיעת הברכות וכנ"ל באוצה"פ שלא מצינו כן לגבי הנועדים בחופה.

ולפי"ז אם יקרה טעות בברכות האירוסין לכאור' א"א לתקנם כיון דאין מי שיאמר לו לתקוני שדרתיך, מיהו בהמשך הסימן הג"ל במנחת שלמה הגרשז"א דגם למ"ד ברכת אירוסין אינם ברכותיו של החתן, צריכים הנועדים שם לכוון לצאת [עיי"ש בסוד"ה ומיהו יש לדון].

ה. לפי מ"ש בסימן הקודם ע"פ הפמ"ג דבמקום שממנה מי שיוציאנו הברכה באופן שייד"ח לכתחלה, והלה בירך ברכה שאין יוצאין בה אלא מספק או בדיעבד כדברי הגרשז"א דנתבטל השליחות, נמצא דלכאור' כל הברכות הנכנסים בכלל הספק או שהם רק ברכה בדיעבד דאין השולחים יוצאין בה, ולכן בנד"ד כל שמינוהו לברך ברכה ראשונה ונתכוון או בירך ברכה שניה אפילו תיקנו תכ"ד, בכל אופן ששני הברכות נכנסים בכלל הספק או בכלל

לברך הברכה השניה, הגם דלרש"י ותוס' יצאו כבר בברכתו של הראשון ברכה השניה ולא הראשונה, מ"מ המסובים לא יצאו דלא רצו לצאת ממנו ברכה השניה כנ"ל [מיהו לפי"ז הראשון עצמו אינו יכול לברך אח"כ ברכה השניה יש ספק איזה ברכה יצא].

ויש להוסיף עוד דאפילו לדעת רש"י והרמב"ם ג"כ לא יצא ידי חובת ברכה השניה הגם שכיוון לה בשעת אמירת עיקר הברכה, והוא ע"פ דברי הגרעק"א או"ח סי' רנ"ג ס"ב בד"ן מעשה שאינו אוסר אלא כתנאי שיש עמה מחשבה. דכל כגון זו ס"ל תוס' דאין כת מחשבת אחרים לאסור נגד רצון הבעלים מדין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ולכן בנד"ד דס"ל רש"י ותוס' דמספק"ל הש"ס אם בתר עיקר ברכה אזלינן דהיינו דעיקר הברכה הוא לכיין בשעת השם הברכה שעליו לסיים, י"ל דאין בכח המברך לכיין נגד דעת משלחיו ולהוציאם בברכה שכיון עליה, ויל"ע.

ובכה"ג אף שמינוהו שיברך ברכה ראשונה ובירך השניה שיצאו ידי ברכה השניה, מ"מ כל שג"ד אח"כ שמקפידים הוה ג"ד שלא היה שליח ע"ז וכההיא דתורם שלא ע"ד בעה"ב בב"מ כ"ב.

ולפי"ז י"ל עוד כיון דמיהו בו מלברך ברכה השניה וגערו בו שיברך ברכה הראשונה [חזן מזה דלא יד"ח ברכה השניה וכו'] הרי"ז כמינוי שליחות חדש לברך ברכה ראשונה עי"ז שיגמור ברכתו עם ברכה הראשונה וכשיטת הרי"ף דיד"ח בזה הברכה שסיים מדין ספק ברכות להקל, והוה כג"ד דניח"ל בזה ואינם מקפידים לחוש לשיטת רש"י ותוס' דבעינן כוונה בשעת עיקר הברכה וכל שרוצים לצאת בברכה כזו, תו אין כאן דינו של הפמ"ג דאינו יד"ח בברכת ספק של מוציאו משום דיכולים לומר רצינו ברכה מתוקנת, שהרי כאן מינוהו דוקא לסיים בברכה הראשונה שמינוהו לברך מעיקרא לדעת הרי"ף יצאו, וג"ד דניח"ל פה, ואח"כ יכולים למנות איש אחר

דינים העולים מכל הנ"ל, לעיון בלבד

- א. לכתחילה יש לדעת לפני הברכה איזה ברכה עליו לברך.
- ב. אם חשב שעליו לברך ברכה א' והזכירוהו לפני סימומו של הברכה וגמר הברכה כראוי, יד"ח בברכה דרבנן מדין ספק ברכות להקל.
- ג. אם ידע איזה ברכה מוטל עליו לברך וטעה בדיבורו ובירך ברכה אחרת ומיד תכ"ד עם גמרו חיקן ובירך ברכה הראויה, לכו"ע יד"ח.
- ד. אם טעה במחשבתו ודיבורו ובירך ברכה שאינה ראויה ותיקן מיד תכ"ד לברכה הראויה, הו"ל ספק ברכות להקל בברכה דרבנן, דלפי הרי"ף יד"ח.
- ה. כל זה בברכת הנהנין אבל בברכת השחר אם רצה לברך פוקח עורים וטעה בלשונו ובירך מ"ע ומיד חזר ותיקן ובירך פ"ע הו"ל ספק אם יצא פ"ע [ולכאוי"ה ה"ה דהוה ספק אם יצא מ"ע] אבל אם דעתו היתה לברך מ"ע ובירך מ"ע ומיד חזר ובירך פ"ע יצא ידי מ"ע וחוזר ומברך פ"ע.

ו. בברכת נשואין שתחת החופה אם נתנו להמברך כרטיס שיש עליו רק הברכה שעליו לברך כמו שנוהגים היום ונתכוין לברך אותו ברכה וטעה בדיבורו ובירך ברכה אחרת ותיקן א"ע תכ"ד לפי הדגמ"ר י"ל דיד"ח הברכה שתיקן וחוזר ומברך ברכה שלאחריה, ולפי היד אפרים תלוי דדוקא אם לא היה מוטל עליו אלא לברך ברכה אחת ובכה"ג גם בלא נקט כרטיס הברכה בידו יצא ידי ברכת התיקון, משא"כ אם עליו לברך כמה ברכות הרי"ז ספק איזה ברכה יצא, ואם המסדר קידושין דהוא שליח החתן לסדר הענינים מיחה בו ותיקנו י"ל

דיש בזה ג"ד דלא ניח"ל בברכתו הראשון שטעה בו ויצא ידי הברכה שחזר ותיקן לכו"ע בכל אופן שהוא.

ז. אם טעו בברכת נשואין בבהמ"ז בבית חתנים אם ידע איזה ברכה עליו לברך וטעה רק בלשונו ותיקנו מיד ודאי יצא יד"ח ברכת התיקון [לפי הדגמ"ר בנקט כרטיס המיוחד עם ברכתו בידו ושמא ה"ה באמרו לו בפירוש איזה ברכה לברך דג"כ מוכח טעותו, ולפי היד אפרים כשאין מוטל עליו לברך רק ברכה אחת] וחוזר ומברך ברכה שלאחריה. גם אם לא גערו בו לתקן ברכתו.

ח. אם לא נקט כרטיס בידו או שהיה מוטל לברך כמה ברכות, ואפילו טעה גם בדעתו וחשב שעליו לברך כמו שבירך מעיקרא וגערו בו שעליו לברך ברכה שלפניה, וחזר מיד ובירך כראוי, י"ל דיצאו ידי חובת ברכת התיקון וחוזרים ומברכים ברכה שלאחריה, אך אותו המברך י"ל שהוא אינו יכול לברך הברכה שלאחריה דיש ספק שמא הוא יצא ידי חובתו, ודוקא קהל שולחיו דלא ניח"ל בזה יכולים לחזור ולברך הברכה שלאחריה [והם אינם גורמים במחאתם שהמברך בירך ברכה לבטלה שהמברך לעצמו יצא וכל גערתם הוא שהם מוציאים א"ע מידי ספק].

★ ★ ★

הרב אהרן זכריה בערקאוויץ

אופן הקנין בד' מינים

סוגיא אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא

וסוגיא דקנין יד וקנין חצר

היא וכי עליו הכי דאינו מוכרח דהא איכא למימר דכיון דתקינו רבנן נקנו לה המעות וכיון שנקנו לה ה"ל כאילו נתן לה כסף והויא מקודשת דאורייתא עכ"ל (הרי מחלו ר' ירוחם והב"י).

ב - הרמב"ם פ"ח מלולב ה"י ח"ל ואין נותנין אותו (הלולב) לקטן שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה ונמצא שאם החזירו לו אינו תזור עכ"ל והיינו אפי' בקטן שהגיע לעונת הפעוטות דהיינו בן שש או בן שבע שתקנו חכמים שיכול להקנות לאחרים כמבואר בגיטין דף נט מ"מ כיון שאינו מן התורה לא יצא ע"י לחם משנה שם שפי' כן דברי הרמב"ם.

ג - הרמב"ן פרק הספינה דף עז שהק' למ"ד דמכירת שטרות דרבנן מההיא דאמרין בפרק האיטש מקדש, התקדשי לי בשטר חוב דאחרים ר' מאיר אומר מקודשת, ואי ס"ד דמכירת שטרות מדרבנן לא תהא מקודשת גמורה, ותיריך דאפשר לומר דמאי מקודשת דקאמר ר"מ מקודשת מדרבנן.

ד - המרדכי במס' גיטין ריש פרק הזורק (ס"י תל"ג) בסוגיא דההיא שכיב מרע דכתב לה גיטא לדבייתהו וכי אמרו ליה ליקניה ניהלה לההיא דוכתא דיתבי ביה גיטא ותיזיל איהי ותיחוד ותפתח ותחזיק ביה וכי.

והק' המרדכי והא מצוה מחמת מיתה לא בעי קנין ות"י בשם מהר"ם דדברי שכיב מרע ככתובים וכמסודין דמי הוי מדרבנן וגבי גט בעיא קנין מן התורה.

ולכן מסיק המ"א דמה שנוהגים האידנא שקונים אתרוג למצוה והדמים פורעים לאחר החג דלא יאות עבדין דלא קנאו אלא מדרבנן כנ"ל.

כתב המטה אפרים בסי' תרכ"ה סעיף יז צריך ליהרר כשקונה לולב ואתרוג והדס אם קנה בהקפה אע"פ שמשך אותם לביתו הוא מחויב לפרוע הדמים בעבורם קודם יום טוב, וגם הערבה הניטלת עם הלולב שהמנהג הוא שהשמש קונה לעצמו ערבות קודם יו"ט, וביום טוב ערבית או שחרית קודם התפלה הוא מחלק לכל בעל הבית וכן עושה כל ימי החג ואין משלמין לו עד הושענא רבה, המדקדק במעשיו יש לו להקדים מעות להשמש על הערבות של יום ראשון שאז יהיה לו בהם קנין מן התורה.

וכן כ' השערי תשובה סי' תרנ"ח ס"ק א' (מובא במשנה ברורה ס"ק י') דלדעת הפוסקים דקנין דרבנן לא מהני לצאת ידי חובתו מדאורייתא הני דקנו אתרוג למצוה לפרוע אחר החג לא יאות עבדי דכל כמה דלא יהיב דמי אין לו בו רק קנין משיכה שהוא מדרבנן ואנן בעינן לכם מדאורייתא.

ומקורם מהמחנה אפרים הל' מכירה וקנין משיכה סי' ב' שמספקא ליה במי שלקח כלי מחבירו ומשך הכלי וקודם שנתן המעות קידש באותו כלי את האשה אם היא מקודשת מדאורייתא או אינה מקודשת אלא מדרבנן כיון שאינו קנוי לו הכלי אלא בקנין דרבנן.

והביא המ"א הרבה דעות דסברי דלא מהני.

א - הב"י באבן העזר סי' כ"ח הביא דברי ר' ירוחם במי שהיה לו מלוה על אחרים ואמר לה הרי את מקודשת לי כתוב שיש לי ביד זה במעמד שלשתן שכ' הטור שהיא מקודשת וע"ז כ' ר' ירוחם דהיינו מקודשת מדרבנן כיון דמעמד שלשתן תקנתא דרבנן

זיכה אדם לחברו דבר ע"י אותו קטן שמסר בידו החפץ ואמר זכה בחפץ זה לפלוני. ושמאל סבר דאינו יכול לזכות לאחרים - ופי' תוס' (שם ד"ה שאני) דלר"י הוא מן התורה וכי הר"ן דלתוס' לשמאל אע"פ שאינו זוכה מדאורייתא מ"מ מדרבנן זוכה ותמה הר"ן אי מודה שמאל דיכול לזכות מדרבנן מה מקשה הגמ' על שמאל משפחה קטנה שיכול לזכות היין של שתופי מבאות לאחרים והוצרך הגמרא לתרץ שאני שותפי מבאות דרבנן היו אפילו הוא מדאורייתא אמאי לא מהני כיון דרבנן תקון ליה זכייה והא קיי"ל דהפקר ב"ד היה הפקר. הרי דסבר הר"ן דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא.

והר"ן שם מחמת קושיא זו מסיק דסבר כרש"י שחולק על תוס' דלר' יהודה קטן זוכה לאחרים רק מדרבנן ולשמאל אינו זוכה כלל אפילו מדרבנן וכן דעת הר"ף.

ד - וכתב החת"ס בתשובות חלק י"ד סי' שי"ד דמוכח מרש"י ור"ף הנ"ל דקנין דרבנן מהני מן התורה דאלת"ה אדמקשה משתופי מבאות אדשמאל לר' יהודה נמי תיקשי לפי מה דס"ד דשתופי מבאות דאורייתא או כעין דאורייתא אלא ע"כ לר' יהודה לא תיקשי דקנין דרבנן מהני אדאורייתא אבל לשיטת התוס' דגם לשמאל עכ"פ קונה מדרבנן צ"ל דלא מהני קנין דרבנן לדאורייתא נמצא שהוא מחלוקת רש"י ותוס' אי קנין דרבנן מהני לדאורייתא.

ועי' ר"ן גיטין דף מ: מדפי הרי"ף גבי זרק גט לתוך ד' אמות שלה שכ' אע"ג דר' אמות לכונ"ע אינן קונות דבר תורה כיון דרבנן תקנינהו ואמרי שיהו קונות הרי הקנוס לו ועשאוס כחצירו והפקר ב"ד הפקר הרי בג' מקומות שכ' הר"ן דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא.

ביאור המחלוקת

כ' המחנה אפרים דאע"פ דקיי"ל הפקר ב"ד הפקר מ"מ סברי הני שיטות הנ"ל דזה לא סגי אלא להפקיע ממונא מרשותא

והנה הראיה שהביא מרבינו ירוחם והרמב"ן במקדש אשה במעמד שלשתן או בנותן שטר חוב לאשה כ' בשו"ת אבני צדק או"ח סי' פ"ד דאינו ראה ע"פ דברי הנודע ביהודה [תנינא אה"ע סי' נ"ד] דרק התם שמעשה הקידושין והקנין דרבנן באין כאחד אמרינן דקידושין הוא רק מדרבנן אבל בקונה חפץ בקנין דרבנן ושוב מקדש בו אשה כיון שכבר קנאו מקודם נעשה שלו ויכול לקדש בו אפי' קידושי תורה אפי' לדעת ר"י והרמב"ן.

גם מה שהביא מהרמב"ם בהל' לולב אינו מוכרח דהא הכסף משנה שם פי' דברי הרמב"ם דאיירי דוקא בקטן שלא הגיע לעונת הפעוטות (שאינו מקנה אפי' מדרבנן) דאילו בהגיע אקנויי נמי מקני ומתנתו מתנה כדאיחא בגיטין דף נט ודבר פשוט הוא זה עכ"ל ונראה דהכסף משנה לשיטתו בב"י אבן העזר סי' כ"ח הנ"ל דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא.

ולאידך גיסא יש הרבה ראשונים דסברי דקנין דרבנן מועיל לדאורייתא

א - הרשב"א והר"ן בסוגיא דסוכה דף מו: א"ר זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא מ"ט דינוקא מקנא קני אקנויי לא מקני וכו' ופירושו הם דמיירי בתינוק שלא הגיע לעונת הפעוטות דאי בהגיע אקנויי נמי מקני דהא קיי"ל הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין.

ב - תוס' סוכה דף ל: ד"ה שינוי החזור לברייתו דהק' במי שגנב לולב ואגדו שיקנה מכח תקנת השבים כמו בגונב קורה ובנאו בסוכתו דקנאו בתקנת מריש והוה שלו אע"פ שקנין זה הוא מדרבנן ותיירץ תוס' דבאגודת הלולב לא שייך תקנת השבים דנקיל להתיר אגודו עכ"ד הרי דסבר תוס' דסגי בקנין דרבנן של תקנת השבים לצאת מן התורה.

ג - בגמ' גיטין דף סד: בקטן שמבין להחזיר חפץ שנתנו לו כשתובעין אותו ממנו שלר' יהודה יכול לזכות לאחרים פרש"י אם

דף כט: דאמרינן ההופך בגלל (פרש"י זבל המופקר ברה"ר והפכו ממקום למקום) והוזק בהם אחר חייב בנוקו (פרש"י דקניייה בהגבהה וממונו הוא) א"ר אלעזר לא שנו אלא שנתכווין לזכות בהן אבל לא נתכווין לזכות בהן פטור, ואי ידו קונה שלא מדעתו למה פטור כשלא נתכווין לזכות בו הכי הל"ל לא שנו אלא בשלא כיוון שלא לזכות בהן אבל אם נתכווין שלא לזכות פטור. והיינו לפי דברי תוס' שם דלא איירי בקנין הגבהה אלא בקנין יד או בקנין כליו.

וכ"כ המחנה אפרים בקנין משיכה סימן ד' דכל שלא כיוון לזכות באותה הגבהה לא זכה וכגון שסבור שהיא שלו שאינו מתעסק עכשיו בזכיה לא קנה.

וא"כ מסתברא דמי שהגביה אתרוג בשוק סבר שכבר היא שלו (ואינו חושב שעדיין לא קנה מן התורה) ואינו מתכווין לקנותו כשמכניסו לחצירו וא"כ אין חצירו קונה לו. ובזה מתורץ נמי למה אינו קונה מ"ה כמה שמניחו בתוך קופת האתרוג שהוא כליו ודו"ק. אבל באמת דבר זה במחלוק שנויה דרש"י במס' ביצה דף לט: גבי מי שמילא מים מן בור של הפקר לצורך חבירו דסבר ר' ששת דהוא של ממלא כיון דקיי"ל דהגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו ממילא קונה המגביה אע"פ שלא נתכווין לזכות בו לעצמו ותוס' שם חולק וכ' דאין סברא שיקנה המגביה בלא מתכווין.

וכן דעת הר"ן והרשב"א ותוס' במס' גיטין דף סא גבי עני המנקה (חותך) בראש הזית דאם ליקט ונתן בידו הרי הם שלו והנטלו ה"ז גזל גמור ופי' הראשונים הנ"ל דאע"פ שלא נתכווין לזכות כגון שלא אחז בהן אלא להפילן מ"מ קנה דאי לא מאי קמ"ל פשיטא דאם נתכווין לזכות שקנה.

וכן הש"ך בסי' ער"ה סק"ג מצדד דעת הרמב"ם דקנה אפי' בלא דעת ועי' בטור סי' ער"ה כמי שנוטל אבנים של גר שמת ובנאם לתוך הבית ונתכווין לקנות ע"י בנין דר' ישעיה סבר דקונה ע"י קנין יד משהגביה

דבעלים אבל לעשות מי שאינו זוכה כזוכה כאילו הגיע לידו ממש לא אמרינן וכן ביאר החת"ס בתשו' הנ"ל בדעת תוס'.

ואידך ראשונים דסברי דקנין דרבנן מהני לדאורייתא סברי דכח של הפקר ב"ד הנלמד מקרא הוא גם להקנות לעשות כזוכה.

ולענ"ד תלוי בשתי הלימודים בדין הפקר ב"ד הפקר, דאיתא בגיטין דף לו: דאמר ר' יצחק מנין שהפקר ב"ד היה הפקר שנאמר וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו והוא יבדל מקהל הגולה רבי אלעזר אמר מהכא אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי האבות וגו' וכי מה ענין ראשים אצל אבות לומר לך מה אבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין העם כל מה שירצו עכ"ל הגמ' הרי דלר' יצחק לא מצינו אלא שיש כח ביד חכמים להפקיר ולהוציא מרשותו של אדם ואילו לר' אלעזר למידיים שיש כח ליתן ולהקנות נחלות לכל מי שירצו.

קנין חצר

אמנם על דברי המחנה אפרים דלא קנה מן התורה בלי נתינת מעות הק' הרבה אחרונים [ברכי יוסף סי' תרנ"ח, שרי חמד (מערכת ד' מינים סי' ג') שו"ת באר יצחק יו"ד סי' כ"ג ענף ח', ובנו של המחנה אפרים שם, ואשל אברהם] דגם בלי נתינת מעות הא מסתמא מכניסו לביתו וחצירו בודאי קונה מן התורה.

ולענ"ד מלבד מזה שיש הרבה פעמים שאינו מכניסו לביתו כגון בחור עד חתונתו שאין לו חצר ואברך אצל חותנו ומי שלוקח אתרוג ביו"ט בבית הכנסת מהסוחר וכדומה, חוץ מזה יש לומר ע"פ תוס' ב"ב דף נד. ד"ה אדעתא דכ' דהא דחצר קונה לו שלא מדעתו היינו שאינו יודע אם הוא בחצרו ואם היה יודע היה רוצה לקנות אבל אם יודע ואין מתכווין לקנות לא קני.

וכן כ' המשנה למלך פ' י"ז מגזילה ואבידה בשם התוס' והביא רביה מגמ' ב"ק

במשיכה שאינו נוטל לידו כגון דברים כבדים וגדולים.

גם הרא"ש בב"ק פ"ג סי' ה' כ' כתוס' הנ"ל דאינו שייך לקנין הגבהה דאיירי כשהפכה בכליו או בידו עיי"ש.

וכן כ' תוס' בכתובות דף לא. ד"ה דאי בעי גחין ואכיל דאין שייך דין הגבהה בדבר שהוא תופס בידו או בפיו דונתן בידה אמר רחמנא.

ועי' בהמקנה קידושין ריש דף כו. דמוכרה לומר כן דהא אמרינן בריש ב"מ אם המצא תמצא בידו הגניבה אין לי אלא ידו גגו תצירו וכו' הרי דקנין יד מפורש בחורה ולא מטעם הגבהה עכ"ל.

א"כ כשנוטל האתרוג לתוך ידו קנאו מן התורה מדין קנין יד. והנה הקצות בס"י רס"ח ס"ק ב' כתב דרש"י שם בכתובות חולק על תוס' וסבר דידו אינו קונה אלא מטעם קנין הגבהה דהא רש"י כ' שם דאי בעי גחין ואכיל למטה מג' וטפחים ואכיל ובציר מג' לאו הגבהה היא. הרי דאע"פ שהחפץ בידו מ"מ אי לא מגביה ג' טפחים לא קנה, ועי' הק' תוס' דכל שבירו אין צריך הגבהה כנ"ל עכ"פ הוא מחלו' רש"י ותוס'.

אבל בשו"ת דברי חיים חו"מ סי' לג פ"י הרש"י באופן אחר דהא דסבר רש"י דלא קנה במה שבידו מטעם חצר הוא משום דס"ל לרש"י דפחות מג' הוי כמנוח על הארץ וחצר כה"ג דהיינו כלי שאין לו שוליים לא קנה דזה הוי כמנוח אארעא אבל באם פיו או ידו גבוהים ג' גם לרש"י קונה מטעם חצר ותוס' חולק דלא אמרינן ככה"ג דהוי כארעא סמיכתא ובוה פליג רש"י ותוס'.

הרי לפי הד"ח גם רש"י מודה ודלא כהקצות אלא דהקצות הביא דהשיטה מקובצת למד ברש"י כמותו שלרש"י אינו קונה מטעם חצר משום דלא מצינו בדרכי הקניות אלא הגבהה ומשיכה ומסירה ולכך אין למידין מגיטין לצרכי הקניות.

ורמ"ה חולק כיון שלא נתכוין לקנות ע"י הגבהה עיי"ש.

והנתיבות בסי' רס"ה ס"ק הביא דברי המהרי"ט ח"א סי' ק"ן דכמו דחצר קונה שלא מדעתו ה"ה ידו, ויותר מבואר בנתיבות סי' ר' ס"ק ט"ז דדוקא בעודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו דלא קנה התם שאני דהוי מעשה קנין ולא קנה אלא מדעת ובכוונה אבל רשותו קונה שלא מדעתו, וכמבואר בב"מ דף יא דהא דחצירו קונה שלא מדעת הוא מטעם דלא גרע משליחות וא"כ ה"ה ידו שלא מדעתו לא הוי אלא מדין שליחות דהא חצירו איתרבי מדין יד. הרי לפנינו הרבה ראשונים דסברי דקונה בלא דעת.

קנין יד

ואפילו אם נניח שלא קנה בקנין חצר משום שלא נתכווין מ"מ יש להקשות על המטה אפרים למה לא קנה מן התורה משום קנין יד דאע"פ שקנין הגבהה הוא דרבנן מ"מ זה דוקא במה שאינו תוך יד ממש אלא מוגבהה מכותו וכמו שמבאר הנתיבות בסי' קצ"ח ס"ק דדאי כשלקח חפץ בידו אפילו ליכא הגבהה טפח קנה דידו קונה מטעם חצירו וכ"כ הנתיבות בסי' רס"ח ס"ק ב' ומיוסד ע"פ תוס' ב"ק דף כט: על דאיתא שם ההופך את הגלל ברה"ר והוזק בהן אחר חייב בנזקו ואמר ר"א לא שנו אלא שנתכווין לזכות בהן אבל לא נתכווין לזכות בהן פטור ואוקמא שם ר' אשי דאיירי כשהפכה בפחות מג', וכ' תוס' דאין לדקדק מכאן דלא בעי הגבהה ג' טפחים דכי מתכווין לזכות קני בהגבהה בפחות מג' דשאני הכא משום דאפי' הבטה בהפקר קני א"נ וכו' א"נ כשמגביה בידו דכיון דהוא בידו קני בפחות מג', הרי מתי' אחרון של תוס' דמה שבידו אינו מדין קנין הגבהה אלא ידו וכמו חצירו דהא חצר מטעם יד.

וכן הוא ברי"ט אלגזי בכורות דף יד: דכ' ידו ודאי קונה גם לר' יוחנן (דמשיכה והגבהה רק מדרבנן) ור"י לא קאמר אלא

הלא ראשו וגופו הוא להלאה מהכלים מ"מ קונה משום כליו דהיינו חצר, ות"י שם דהתוס' שם כ' שקצת הוגבהה הוא אך אינה הוגבהה ג' טפחים ולפמש"כ הב"ח סי' רס"ט דאם החפץ גבוה מן הקרקע ג' טפחים (מקודם) והוא הגביה מעט קונה, וא"כ ה"ג י"ל שמה שבתוך הכלים (שלכאורה עד ג' טפחים הכל בתוך אויר הכלים) נקנה מתורת יד ומה שלהלאה מהכלים הוא גבוה מקרקע ג' טפחים ונקנה בהגבהה כל דהו.

ואפשר דעוד י"ל דשאני התם דרגלי בעל חי מיקרי מקומו. שמקום שעומד שם על רגליו שם הוא נמצא ואינו דומה לסתם חפץ ולכן מיקרי שכולו בתוך הכלי וכעין ידו בתר גופו גריר בריש מסכת שבת.

ומצאתי בשו"ת צמח צדק אבן העזר סי' ד"ש שחולק על הנהיבות וסבר דגם במקצת החפץ חוץ לידו ג"כ קונה והרבה להקשות על הנהיבות ודעמיה, ועיקר טענתו הוא דאין לעכב הקנין משום מקצת החפץ הנמצא חוץ לידו כיון שאין סופו לנוח על הקרקע לא מיחשב כמונח על הארץ וכמבואר בסוגיא דב"מ דף יב. ודף קב. בורק אונקי בפתח זה (או נתנו במתנה והפקירו לכל הקודם) ויצא בפתח אחר ולא הונח על קרקע חצירו וחזר בו בעודו באויר הבית הוא ספק אם כמונח או לא דמוקמינן אחזקה דלא כמונח. וכאן נמי אינו מעכב קנין ידו. ואפ"י אם לא נתפשטה הבעיא בגמרא באויר שאין סופו לנוח זה דוקא כשאין לנגדו קניה אחרת אבל הכא שיש נגד זה קניה דידה י"ל דאזלינן בתר ידה חשיב טפי טובא מאויר.

ולא זכיתי להכין דבריו דאין אנו באין כאן מצד עיכוב שחלק שחוץ לידו נמצא מונח במקום אחר המעכבו, אלא מצד שאינו במקום היד וצריך להיות בתוך ידו או חצירו כדי לקנותו ומה בכך שאינו כמונח על הקרקע מ"מ אינו מונח בתוך ידו וחצירו ולא קני.

ומה שהביא רביה מגמ' ב"מ דף קב. במי שנתן כלי תחת נקבי בהמה וקיבל הגללים

עכ"פ יש לנו שיטות תוס' בכ' מקומות והרא"ש והרי"ט אלגזי ונתיבות וגם המהרי"ט בח"א סי' ק"ן דידו קונה שלא מדעתו כמו חצר כולם סברי דקנין יד מן התורה וא"כ צ"ע על המתנה אפרים והמטה אפרים למה אינו קונה בלא כסף.

ונראה ע"פ מה שכו' הנהיבות בסי' רס"ח ס"ק ב' דאע"פ דידו קונה כמו חצירו רק דבעינן שיהיה כל החפץ מונח בחלל ידו ואז הוא כחצירו אבל אם תופס רק מקצתו ביד והשאר מונח חוץ לחלל ידו דבחצירו ג"כ כשמונח מקצת חוץ לחצירו לא קנה ואז בידו ג"כ לא קנה מטעם ידו רק מטעם הגבהה ובעינן הגבהה ג' דוקא.

וזה לשונו בסי' קצ"ח ס"ק ג' ונראה דאם בולט (החפץ) חוץ לידו שאינה גבוהה מן הקרקע טפח או הדין כך דאם בולט למעלה נגד אויר ידו קנה מטעם חצר כמו נגד אויר חצירו דלא בעינן מחיצות כשהוא נח כמבואר בגיטין דף עט אבל אם בולט לצד ידו אינו קונה מטעם ידו רק מטעם הגבהה ובעינן שיהיה מוגבה למר ג' טפחים ולמר טפח. וכ"כ הנהיבות בתורת גיטין סי' קל"ט ס"ק ט"ו דחלק הגט שחוץ מחלל ידה אינו קונה מטעם ידה וכ"כ רע"א בחשו"י סי' רכ"ב וז"ל וחידוש בעיני דלא נזכר הדין דצריך שלא יהא מקצת הגט יוצא מידה דאף דקנתה כל הגט בהגבהה מ"מ אין כולו כירה ע"ש.

וכ"כ בספר המקנה דף כו. הנ"ל אחר שכו' דבידו הוא קנין דאורייתא כ' וזה דוקא כשתופס את החפץ כולו בידו אבל כשתופס בקצהו ואין כל החפץ בידו אינו קונה את החפץ מטעם ידו אלא מדין הגבהה כראיתא בב"מ דף ט גבי טלית שהיא מונחת חציה על העמוד ע"ש בתוס'.

לפי כל הנ"ל י"ל דבאתרוג מצוי ע"פ רוב שאין כולו בידו וא"כ לא קנה מטעם יד.

ואגב באבני נזר אבן העזר סי' קס"א ס"ק י"ח הק' מגמ' קידושין כה: אלא מעתה פיל לרבי שמעון במה יקנה וכו' רבי זירא אמר מביא ארבעה כלים ומניחן תחת רגליו, והתם

מוליכין את לולביהן להר הבית וכו' ומלמדין אותם לומר כל מי שמגיע לולב לידו הרי הוא לו במתנה. גם הכא צ"ע הא לא קנה בקנין דאורייתא ולפי הנ"ל דהוי מדקדקים שיהיה כל הלולב למעלה מאויר ידו ובכך קונה בקנין יד מן התורה וכמו שכ' הנתיבות הנ"ל דמה שלמעלה מידו קונה כמו בחצר.

ומדוקדק לשון הגמ' ונתנו לר' יהושע במתנה נטלו ר"י ויצא בו דלכאורה למה צ"ל נטלו הה"ל נתנו לר"י במתנה ויצא בו אבל להנ"ל דקדקן שהקפיד שיהיה כולו נטולה בידו כדי לקנותו מן התורה. וגם המשנה שם מדייק לומר כל מי שמגיע לולב לידו ולא קאמר כל מי שמגיע לו לולב לדייק שיהיה כולו בידו.

משיכה במתנה

אמנם צ"ע מה יעשה עם הגמ' דמתנה מהני בד' מינים וכל הסוגיא דמתנה ע"מ להחזיר וכן נפסק בשו"ע סי' תרנ"ח וכי כל הגמרות מיירי דוקא בכולו תוך חלל ידו.

אבל באמת הקצות סי' קצ"ח ס"ק א' הביא דברי התוס' במס' ע"ז דף ע"א ד"ה פרדשני דהיכא דליכא כסף (כגון במתנה) ודאי אליבא דכ"ע משיכה קונה (היינו מן התורה) דאל"כ מציאה ומתנה במה יקנה מן התורה.

וכן פסק הנתיבות שם ס"ק א'.

אמנם הרמב"ן בב"מ סבר דגם במתנה אינו נקנה אלא בחליפין או בחצירו או באגב.

ולפי התוס' מיושב שפיר כל הגמרות דבמתנה שפיר מהני משיכה מן התורה.

ובקצות שם הק' על הרמב"ן דכיון דחצירו אינו אלא מטעם יד או מתורת שליחות וכיון דידו ממש אינו קונה לו למ"ד מעות קונה מאי עדיפא דחצר וכן למ"ד משום שליחות נמי מודה היכא דלא שייך ביה ידו דלא מהני חצר וצ"ע. ולפי המבואר לעיל כל קושייתו הוא רק לשיטתו בסי' רס"ח ס"ק ב' ע"פ רש"י כתובות דליכא קנין

שקנאו ולא אמרינן שבעל החצר קנאו באוירו משום שאין סופו להניח בקרקע החצר אלא בכלי של זה, ושם האויר אינו מעכב על קניה של זה משום דהכלי הפסיק בין האויר לקרקע וכן נפסק הלכה אף שהחפץ כולו באויר לא מעכב זה את קנין של בעל הכלי כל שכן הכא שרוב החפץ בידה ומיעוטו באויר וגם זה המיעוט מוגבה מחמת ידה ד"ל דוודאי לא מעכב האויר וכיון שאין האויר מעכב ממילא ה"ל כאילו כולה בידה.

אם זה לא זכיתי להבין דהתם כל הגללים למעלה מן הכלי וסופו להניח בכלי ומיקרי בתוך חצירו וקנה משא"כ כאן אע"פ שנגיח שאין האויר מעכב מ"מ גם בתוך ידו ליכא כדי לקנות.

ובספר המקנה הביא ראייה לנתיבות מגמ' ב"מ דף ט. בטלית שמונחת חציה על גבי קרקע וחציה ע"ג עמוד דכ' תוס' שם ד"ה הואיל דאם הגביה אחד את חצי המונה בקרקע ונתק חצי השני מן העמוד שהוא קונה כולה משום על ידו הוגבה כולה למעלה משלש והיינו רק מטעם קנין הגביה ולא מטעם קנין יד ובת"י שני שם בתוס' אוקמא שכולה תלוי באויר ואינו מגיע לארץ וזה ראייה שקנין יד לא מהני אם אין כולה בידו. וכ' הצ"צ לחלק דרק שם שרובו חוץ לידו לא מהני מטעם חצר אבל אם רובו בידו אין ראייה. ועוד יש לחלק דדוקא בטלית דמה שחוץ לידו נגרר ונשתלשל למטה משא"כ בנסכא או קלף של גט וכיוצא והנה בשערי תשובה סי' תרנ"ה הביא ב' קושיות על המתנה אפרים דאם נאמר דלא יצא כשלא קנה בקנין כסף מה נעשה מגמ' סוכה דף מא: מעשה בר' גמליאל ור"י ור"א בן עזריה ור"ע שהיו באין בספינה ולא היה לולב אלא לר"ג בלבד שלקחו באלף זוז נטלו רבן גמליאל ויצא בו ונתנו לרבי יהושע במתנה נטלו ר"י ויצא בו וכו' והא לא קנה ר' יהושע בכסף רק בהגבהה.

וכן הא דאיתא שם בדף מב: במשנה יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת

תקנת חכמים לקנין משיכה המבואר בכמה מקומות דאמר ר' יוחנן דבר תורה מעות קונות ומה טעם אמרו דלא קנה (אלא במשיכה) שמה יאמר נשרפו חטיף בעליה, והיינו כגון שהיה המטלטלין ברשות הלוקח ונשכר מקום החפץ להמוכר (ולכן לא קנה הלוקח מדין חצר) ומכיון שהרשות הוא של לקוח ועיניו חמיד עליו ואם יארע שום מקרה ישתדל בהצלתה בזה לא בטלו קנין מעות וגם לא תקנו כלל משיכה.

משא"כ בנידון דידן רבעצם שייך הטעם דנשרפו חטיף בעליה אלא שמשום המצוה לא עקרו היינן דאורייתא כדי ששיג יותר בנקל היין והאתרוג ולא יהיה המוכר יכול לחזור אבל למה יבטלו תקנת קנין משיכה אין זה כלל ענין לציור הרמב"ם והחינוך ודו"ק.

ואע"פ שבאמת כאן לא יועיל לו כלום תקנה דמשיכה דהא כבר קנה בכסף ויכול לומר לו נשרפו חטיף בעליה מ"מ לא מצינו מקור לזה שהיכא שלא יועיל לו התקנה לא תקנו רק היכא דליכא החשש כלל בזה לא תקנו משיכה.

ובציור שני של החינוך והרמב"ם שם בהל' ז' שהלוקח שוכר אותו מקום שהמטלטלים בו שקנה מדין חצר ואין אחד מהם יכול לחזור בו ולא תקנו בהם משיכה, ואע"פ שבציור זה שייך גזירת נשרפו חטיף בעליה כיון שבעיקרו נמצא ברשותו של מוכר (דרך אותו מקום של המטלטלים מושכר ללוקח) נראה דמ"מ לא תקנו שם משיכה כיון דבדרך כלל באופן של קנין חצר לא שייך בגזירה דנשרפו חטיף כיון שנמצא ברשותו לכן אפי' אם יהיה ציור שבקנין חצר יהיה שייך הגזירה לא תקנו בשביל זה.

ובלשון המטה אפרים שהתחלנו בו יש להעיר שכי' צריך להזהר כשקונה לולב ואתרוג והדס אם קנה בהקפה אע"פ שמשך אותם לביתו הוא מחויב לפרוע הדמים בעבורם קודם יו"ט. וק' הוא אם הביאם

יד דאורייתא אבל לפי כל הני רבנותא המוכב לעיל דרודאי יש קנין יד מן התורה וגם במתנה מהני א"כ לא קשה מידי.

קנין משיכה

והנה בקצה המטה על המטה אפרים סי' תרכ"ה ס"ק י"ח כתב עור חשש כשקונה במשיכה גרידא בלי פריעת מעות והוא לפי דעת המהרי"ל שנפסק להלכה בחו"מ סי' קצ"ט סעיף ג' בהג"ה דביין לקידוש דהוי מצוה העמידו דבריהם על דין תורה דמעות קונות (כמו שמצינו במשנה חולין דף פו. בד' פרקים משחיטין את הטבה עיי"ש ברש"י דמשום מצות בשר ביו"ט העמידו דבריהם על דין תורה שמעות קונות) ובמגן אברהם סי' שס"ט ס"ק א' הק' אמאי בעירוב דהוי מצוה לא קני בכסף לבד ונתיב חיים תי' דעירוב אין לו סמך במקרא משא"כ קידוש. ולפי"ז כ"ש ד' מינים דאורייתא שקונה גם מדבריהם בכסף וכן הוא להדיא בפמ"ג סי' תרנ"ו (אשל"א א') דקונן אתרוג במעות לבד וכ"כ בהגהות רע"א סי' תרמ"ט [ויש להעיר שבפמ"ג שם כ' דכמו ביין היה אתרוג וכל מצוה שאין מצוי יש לומר כן, משמע דדוקא בדברים שאינם מצוים העמידו דבריהם על דין תורה כגון יין מימים ההם וכן אתרוג א"כ אפשר דכהיום שאתרוגים כנמצא אינו קונה במעות ולכאורה גם קושיית המ"א הנ"ל מיושב דהא לחם מצוי].

וא"כ לפי שיטת החינוך במצוה של"ו דהיכא דלא עקרו חכמים קנין מעות משיכה אינו קונה כלל וא"כ בד' מינים לא יהיה מהני כלל קנין משיכה אפי' מדרבנן רק מעות לחוד א"כ איכא למיחש טובא שלא לקנות הד' מינים בהקפה, והוא חששא גדולה יותר טפי מחששא דמטה אפרים וחיודוש שלא הרגיש בזה. עכ"ד.

ולענ"ד אינו דומה כלל לדין החינוך ואין כאן בית מיחוש, והוא דשיטה זו היא גם שיטת הרמב"ם פ"ג מהל' מכירה ה"ו ומיירי החינוך והרמב"ם באופן דלא שייך טעם

לא מהני כסף וא"כ ידקדק לעשות גם קנין הגבהה.

ולסיום הענין יש להעיר ב' ענינים למעשה דמצוי שהסותר מדקדק שכל אחד יקיים דברי המטה אפרים שיפרעו קודם יו"ט שיהיה שלהם מן התורה והוא עצמו כשקונה מבעל הפרדס לוקח בהקפה ועושה חשבון ומשלם אחר יו"ט ונמצא שאינו שלו מן התורה וא"כ מה מהני שהקונים קנו ממנו מן התורה אם אינו שלו מן התורה.

שנית ידוע שקנין כסף אפי' בפרוטה ואין צריך לשלם כל דמי החפץ כדי שיקנה כולו בקנין כסף, א"כ די לחששא דהמטה אפרים אם נותן פרוטה והשאר בהקפה. [אם אין המוכר עייל ונפיק אזוזי].

לכיתו וודאי קנה אותם מן התורה משום קנין חצר. אמנם לפי המבואר לעיל ע"פ תוס' ב"ב דף נד. דאפילו חצר שקונה שלא מדעתו היינו דוקא שאינו יודע שהחפץ בא לחצירו אבל מי שבא לחצירו ואינו מכרין לקנות לא קנה אתי שפיר וזה גופה קאמר המטה אפרים כאן.

גם בסוף דבריו שם בנוגע ערבה כ' דהמדקדקים במעשיו יש לו להקדים מעות להשתמש על הערבות וכו' והמדקדק ביותר יכרר לעצמו בערב יו"ט ערבות כרצונו וישלם לו ויקחם לכיתו או יגביה אותם טפח לקנותם. ולכאורה אם כבר קנה אותם בכסף למה צריך תו להגבה. אבל באמת פשוט דלא סמך על השיטות המובא לעיל דהעמידו דבריהם על דין תורה במצות ולא בטלו קנין כסף ושמא גם כאן ככל מטלטלים, דמדרבנן



הרב אברהם ישעי' ליכטנשטיין

לע"ג אמרו"ר הרה"ח רבי ברוך בענדיט בהרה"ח משה נחום זצ"ל נלב"ע אור לכ"ח אדר תשס"ד, תנצב"ה.

גדרי הפטור דסוכת החג כחג מחיוב מזווה והמסתעף

א

אזתה מודו חכמים דמיחייבא אף בימי החג, דאין לפוטרה בשביל שאין מקורה דהרי דרכה להיות בכך והוי כמו חצר. או דנימא דאפילו בחדר המשמש כל השנה בתורת קבע מ"מ בסוכות שם עראי עלה מאחר שמסירין הקירווי וא"כ פטור ממזווה כל ימי החג. ושורש השאלה הוא מהו יסוד הפטור של "דירת עראי" אליבא דרבנן האם נימא דהוא דין של דירת עראי וא"כ אף חדר קבוע כל השנה, מ"מ בסוכות נחשב לדירת עראי ופטור, או דהוא מציאות של דירת עראי כיון דהוי בנוי רק לז' ימי החג, דלפי"ז חדר שמשמש כל השנה לדירת קבע גם בסוכות לא יפטר.

מייתי פלוגתת אחרונים בדין זה

ואשכחן בזה פלוגתת אחרונים דהפרי"ח חדש המובא בתשובה הנ"ל, אית ליה דסוכה כה"ג פטורה מן המזווה. וה"נ כתב הפרי"מגדים (משבצות זהב סימן תרמ"ד) דמזווה בסוכה פטור, ומשמע חדר של כל השנה שדר בו תמיד, ולצורך הסוכה מסיר הגג, אפ"ה בסוכות פטורה דבאותן שבעה ימים לאו קבע מקרי, ע"כ, ומביאו המשנה-ברורה להלכה סו"ס תרכ"ו. ועיין בבבכורוי יעקב"ב בקונטרס "תוספת ביכורים" על סו"ת תרכ"ה, דמוסיף נופך לבאר דעת הפר"ח והפמ"ג, דמה בכך שכל השנה משמש כחדר, הרי ע"כ בסוכות נתבטל מלהיות בית, דאם לא נימא הכי תהא הסוכה פסולה, דהרי סוכה אמר רתנמא ולא ביתו של כל ימות השנה" וכלשוך רש"י סוכה י"ב, ועל כרחק פנים חדשות באו לכאן ושוב דירת עראי הוי. ועוד ראיא מלשון המשנה "סוכת החג כחג" דמדקאמר סוכת החג כחג ולא קאמר "סוכת החג" משמע דאיירי באופן דמשמש בה קודם החג או לאחר החג והיא

גמ' יומא י' ע"א: סוכת החג כחג ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרים, ואסיק הש"ס בטעם פלוגתתם דאזלו לטעמייהו, דר' יהודה דס"ל סוכה דירת קבע בעינן א"כ שפיר מיחייבא במזווה ורבנן דס"ל דסוכה דירת עראי בעינן א"כ לא מיחייבא במזווה. ופירש"י, ר"י לטעמיה דאמר סוכה דירת קבע בעינן והכשרי סוכה גבוה מכ' אמה שאינה ראויה ליעשות אלא במחיצת קבע, הלכך בית חשיבא נמי לענין מזווה, ע"כ. וה"נ העלה המחבר לדינא, בשו"ע יו"ד רפ"ו סעיף י"ג, דסוכת החג כחג פטורה ממזווה.

והגאון "פרי-חדש" (הובא בשו"ת ארבעה טורי אבן סימן י"ד) הקשה לדעת חכמים דפטרו סוכת החג כחג מטעם "דדירת עראי הוא", תיפוק ליה מטעם דהוי אינו מקורה, ובית שאינו מקורה פטור ממזווה. ותירץ דכל טעם הפטור של בית שאינו מקורה ממזווה הוי מכיון שאינו ראוי לדירה כשאינו מקורה, משא"כ "חצר" שדרכה בכך, חייבת במזווה אף שאינה מקורה, (וכדמיתי הב"י יו"ד סימן רפ"ו) וא"כ ה"ה סוכת החג כחג נמי דרכה להיות ככך אינו מקורה, ולהכי לא מצינן לפוטרה מטעם זה.

בדין חדר של קבע כל השנה, ובסוכות מסיר הקירווי ומסכך, לענין מזווה.

והנה יש לדון בדעת חכמים שפטרו סוכת החג כחג, האם איירי דוקא בעושה סוכה "כחג" לשם חג, דאז אף שעושה אותה באופן של קבע מ"מ היא פטורה דמיקרי דירת עראי, אבל בחדר שמשמש דירת קבע כל השנה ובסוכות מסירים הקירווי ומסככים

היוצא לנו נפק"מ לדינא

ונפק"מ לדינא בין ב' השיטות יהיה באופן שהחדר שבו עשה הסוכה הוא חדר לפנים מחדר ולתרווייהו איכא פתח לרה"ר, אלא "דהיכר ציר" הוא לצד הסוכה, ובמזווה במקום ספק אזלינן בתר היכר ציר, (כדאיתא בשו"ע יו"ד סי' רפ"ט סעיף ג') וקבעינן המזווה לימין הכניסה להחדר שבו עשה הסוכה. והשתא לדעת "הפר"ח והפמ"ג" דבימי החג נפטר חדר זה ממזווה, א"כ נמצא דכל החיוב הוא רק מחמת חדר השני, ויצטרך להסיר המזווה ממקומה ולקובעה כשמאל הפתח שהוא ימין הכניסה לחדר האחר, כיון דמשום הסוכה ליכא השתא שום חיוב, אלא משום חדר האחר שבא לתוכו מן הסוכה. ועיין בביכ"ו הנ"ל דהעלה כן לדינא אליבא דדעת הפמ"ג. אמנם לדעת הדי' טורי אבן וסיעתו, דגם בימי החג לא אזיל חובת מזווה מחדר זה, אין צריך לשנות מקום המזווה.

ב

לשיטת הפר"ח דהחדר נפטר ממזווה, אם יש עליה חסרון תולמ"ה.

והנה הפרי-חדש כתשובה הנ"ל אית ליה דכיון דבסוכות כשמסירין הקירוי נפטר החדר מן המזווה, א"כ לאחר סוכות כשתחזירין ומקריין החדר הוא במזווה חסרון "דחעשה ולא מן העשוי" - דאיתא במנחות ל"ג דאין לקבוע את המזווה קודם על המשקוף ולאחמ"כ לקבוע המשקוף על הפתח, דא"כ נמצא דקובע המזווה קודם שתבוא לידי חיוב, והוי חסרון תולמ"ה. וברש"י שם ד"ה תלי וכו' דגמרינן מציצית דכתוב ביה תעשה ולא מן העשוי. - וא"כ ה"נ כשמחזיר הקירוי, הוא המזווה עשויה קודם שתבוא לידי חיוב מצוה, דהרי בית שאינו מקורה פטור מן המזווה, והוי חסרון דתעשה ולא מן העשוי. ולכן צריך ליטול המזווה ולקבוע אותה מחדש ולברך עליה.

חייבת במזווה, ומ"מ כששתמש בה בחג תהא פטורה. (ועיין "בשבט הלוי" ח"ב סימן קנ"ג, דתמה על ראיית הביכורי יעקב מדברי רש"י סוכה י"ב, דהיינו מש"כ שם רש"י לגבי העושה סוכתו "באוצר" דהוי פסול כיון דהוא בית של כל השנה ולא נעשה הסכך אפילו לשם צל. ולכאורה מאי ראייה איכא מהתם, הא התם איירי בסוכה וסכך שלא נעשו אפילו לשם צל, דלהכי אינו בגדר סוכה כלל, ומה שייכות איכא בין זה ליסוד החדש דרצה הביכוי" לחדש דמה שנקרא גם בית חוץ ממה דמיתקרי סוכה יהיה פסול, והרי בנידון דידן עשה מדין סוכה כל מה שצריך לעשות, ומה קמגרע כמה שדר התם כל ימות השנה באופן של קבע, שנמשך גם עתה חיוב המזווה לא מחמת מצות סוכה של ז' ימים, אלא מחמת דירתו שם של כל ימות השנה, ומי הגיד לנו שחיובי מזווה וחיובי סוכה הם סתירה זה לזה. ויל"ע).

"ובשו"ת ד' טורי אבן" סימן י"ד (לר"א רוקח מאמסטרדם) האריך לחלוק על דברי הפר"ח ממה דכתב הוא עצמו "דא"א לפטור הסוכה מטעם חסרון תקרה כיון דדרכה בכך", וכיון שחסרון תקרה ליכא, א"כ א"א לפטורה מטעם עראי, דכל זה לא נאמר אלא בסוכה הבנויה רק לימות החג, משא"כ באופן שהחדר משמש כל השנה בתורת קבע, גם עתה בסוכות לא נפטר ממזווה, ואי משום שמסיר הקירוי ממנה הרי כיון דדרכה בכך הוי כמו חצר. וה"נ הסכים עמו "בשערי תשובה" סי' תרכ"ו סק"ז, דדבר פשוט הוא שמעולם לא יצאה מידי חיוב מזווה אף בחג, מאחר שהיא דירת קבע כל השנה. וכן כתב "המטה-אפרים" סימן תרכ"ה סעיף כ"ז, דאע"פ שסוכת החג בחג פטורה מן המזווה, מ"מ חדרים מקורים שמייוחדים לדירה בכל השנה וכשמגיע החג מסירים הקירוי ומסככים החדר לא נפטר ממזווה בשל כך, ולכן מי שעושה סוכה מחדר מקורה צריך לזוהר לראות אם יש שם מזווה, ואם אין שם מזווה יקבע אותה עתה.

והגאון מוהר"א מאמסטרדם בעל המחבר, השיב לו, דאף אם נימא כדעת הפר"ח דליכא חיוב מזוזה על הסוכה בכה"ג, מ"מ כשמחזיר הקירווי אח"כ ליכא חיסרון דתעשה ולא מן העשוי על המזוזה ואין צריך ליתלה ממקומה ולקובעה מחדש, כיון דפסול תולמ"ה לא הוי אלא באופן שמתחילתו נעשה בפסול כגון שהטיל ציצית לבגד שהיה בעל ג' כנפות ואח"כ עשה כנף רביעי, דאז הוי שפיר חיסרון דתולמ"ה, דהרי כשהטיל ציצית להג' כנפות עדיין לא הוי הטלית כלל בת חיוב. וכמו"כ כשקובע המזוזה במשקוף תלוש מקודם שקבעה בפתח דעדיין ליכא כלל חיוב, נמי הוי חיסרון דתולמ"ה דאז תחילת המצוה היתה בפסול. משא"כ בנידון דידן שמתחילה נעשה המזוזה בהכשר בחדר שחייב במזוזה, אף אם נימא דנפטר החדר כשהסיר הקירווי, מ"מ כשנתקן אח"כ וחזר לחיוב ראשון, כשירה המזוזה. והוי כמו נראה ונדחה בקדשים וחזר ונראה, דקיי"ל דכשר.

ומייתי ב' ראיות ליסוד זה, א) מדברי המחבר או"ח סימן ט"ו סעיף ב', דאם כנף הציצית נקרע באורך ג' אצבעות יחד עם הציצית אין יכול לחברו לבגד אחר, "דעל כנפי בגדיהם" כתיב, וכנף זה לא היה מבגד זה בשעת עשיה. אמנם כל זה דוקא על בגד אחר, אבל באותו בגד עצמו יכול לחבר הכנף להבגד שנקרע הימנו ואין צריך להחיר הציציות ולקשרם מחדש. ולכאורה הא כיון שנפסק הכנף ונעשה הבגד בעל ג' כנפות נפסלו הג' ציציות הראשונים, וכשחזר ומתקן אח"כ הוי חיסרון דתולמ"ה, אלא ע"כ מוכח כנ"ל, דכיון שמתחילה קשר הציצית בכשרות תו לא מיפסיל משום תולמ"ה. ברם עיין "בשערי תשובה" תרכ"ו סעיף ז', דכבר העיר על ראייה זו, דזהו דוקא דעת המג"א אבל הט"ו והא"ר חולקים ואית להו דאפילו באותו בגד עצמו אם יחזור ויתפור יפסל, וצריך להתיר הציציות ולקשרם מחדש.

ב) מייתי ראייה מהא דאיתא בלבוש או"ח סי' תרכ"ו, דאם סיכך הסוכה ולא הסיר הגג

מתחילה פסולה משום תולמ"ה, אבל באופן דקודם הסיר הגג, וסיכך הסוכה בהכשר, ולאחמ"כ ירדו גשמים והחזיר הגג למקומו, וחזר ופתחו לאחר שפסקו הגשמים, לא מיפסיל הסוכה בהכי. ולכאורה מאי נפק"מ, אלא ע"כ כדלעיל, דשאני בין נעשה מתחילה בכשרות או נעשה מיד בפסול. ברם גם על ראייה זו יש להעיר, דהנה הרמ"א בתרכ"ו סעיף ג' מייתי נמי לדין זה בהג"ה וז"ל: "וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור ומותר לסגור מפני הגשמים ולחזור ולפתוח וכו' ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי". ובפשטות כוונתו דמותר לעשות הסוכה תחת הגגות אפילו בעוד שהן סגורות, ולא מייקרי תעשה ולא מן העשוי, וכדכתב הרמ"א בהג"ה על סעיף ב' לענין העושה סוכה תחת מחובר או בית, וכן כתב המ"ב שם. דלפי"ז נמצא דהרמ"א ס"ל דהמסכך תחת הגג ליכא כלל חסרון דתעשה ולא מן העשוי, כיון דבשעה שפותח אח"כ הגג, זה מיקרי "מעשה חשוב" ואף הסכך נכשר בכך. וממילא תו ליכא ראייה מהא "דמותר לסגור ולחזור ולפתוח מפני הגשמים", דגם שם איכא למימר דטעם הכשרות, מכיון שעושה מעשה חשוב כזה שפותח הגג אח"כ מחדש את הגג.

ומסיים שם לדדידיה אין צריך כלל לכל זה, כיון דהוא אית ליה שמעולם לא יצאה מידי חיוב מזוזה אף בחג, מאחר שהוא דירת קבע כל השנה. "ובשערי תשובה" תרכ"ו סק"ז כתב, דהרוצה לצאת ידי חובת שיטת הפר"ח, יטול המזוזה אחר החג ויחזור ויקבענה בלא ברכה, וכ"ש שפיר אם יזדמן לו לקבוע מזוזה אחרת בברכה יכוון לפטור גם את זו.

מייתי מח' ראשונים

בביאור יסוד הפסול דתולמ"ה במזוזה

והנה ביסוד הפסול דתולמ"ה במזוזה אשכחן מח' ראשונים, דבמס' מנחות ל"ג ע"ב הוזכר אופן דתולמ"ה בקבע מזוזה במשקוף בעודה תלושה ולאחמ"כ קבעה

ג

חידושו דהכיבו"ג, להכשיר המזווה אפילו אם קבעה בימי החג

ונהגה בכיכורי-יעקב בתוספת ביכורים סי' תרכ"ה, מיייתי לדברי הארבעה טורי אבן הג"ל דאין צריך לאחר הסוכות להסיר המזווה ולקובעה מחדש, דכיון דהעשיה היתה בהכשר שוב ליכא חסרון תולמ"ה. ומציין דלפי"ז אם קבע המזווה בתוך ימי החג דלדעת הפר"ח ליכא חיוב מזווה על אותו החדר בימי הסוכות, אה"נ דיצטרך להסירה אחר החג ולקובעה מחדש, כיון דתחילתה נעשה בשעת הפטור. אכן הוא גופיה מסתפק בכך, דאפילו אם קבע המזווה בימי החג, כשרה בהכי. די"ל דפסול תולמ"ה שייך רק באופן שהדבר עצמו לא היה ראוי למצוה בשעה שנעשה בו, כגון בתולה ציצית בטלית קודם שהיה לה ד' כנפות, או סיכך הסוכה קודם שהיה בה גובה י" טפחים, דכל הני בשעת עשייה לא היה ראוי למצוה מצד עצמו, אבל אם הדבר ראוי למצוה רק דבאותו "עת" שעשאה, פטור היה ממנה, י"ל שאין בזה משום תולמ"ה. וממילא לפי"ז בקובע מזווה בחג שאין החסרון אלא מצד שבאותו "עת" שקובעה, היה פטור מחיוב מזווה, ולא שלא היה ראוי למצוה מצד עצמו, א"כ ליכא ביה חסרון תולמ"ה ולא יצטרך להסיר המזווה לאחר החג ולקובעה מחדש.

ומיייתי הכרח לחידושו, דאל"כ לשיטת הרמב"ם (עיין שו"ע או"ח סי' י"ח) דכסות יום, כלילה פטור מציצית, נמצא דאם מטיל ציצית להטלית "כלילה" יהיה פסול משום תולמ"ה, כיון דתלה הציצית בשעת פטור שלא היו ראויים למצוה, וודאי קיי"ל דכשר, ומ"ש מתלה ציצית לטלית בת ג' כנפות דפסול מצד תולמ"ה אלא ע"כ דהיכא דהעשיה הוא בהכשר ורק מצד "העת" פטור מהמצוה ליכא בזה משום תולמ"ה, ומסיק דלרינא צ"ע.

בבנין, דפסול משום תולמ"ה. ופירש"י שם ע"א, דגמרי' "מציצית" דכתיב ביה תעשה ולא מן העשוי ואי קבע תחילה המזווה במשקוף והדר המשקוף בבנין, הו"ל עשוי המזווה קודם שתבוא לידי מצוה, ע"כ. והשתא לפירש"י דיסוד הפסול ילפי' מציצית א"כ משמע שדומה לגמרי לדין תולמ"ה האמור לגבי ציצית, דלפי"ז הכי נמי באופן דנעשה המזווה בשעת הפטור, כגון דקבע המזווה בעוד שהיה חסרון מעשה בתיקון הבית, כגון בלי תקרה, נמי יפסל. ועיין "בקרית ספר" להמבי"ט, על הרמב"ם בפ"ה מהל' מזווה, דכתב דכל דין תולמ"ה לגבי מזווה אינו אלא "מדרבנן", דבמאי ילפי' לה מציצית, לא ג"ש איכא, ולא היקשא איכא.

ברם הלבוש כתב בזה (הובא במעדני יו"ט בהלכות קטנות הל' מזווה, סי' י"א אות ש') וז"ל: כלומר שזה דומה לתעשה ולא מן העשוי שנאמר גבי סוכה, דה"נ כתיב "וכתבתם על מזוזות ביתך" דמשמע שתקבעם כשהוא קבוע בבנין של ביתך, לא שתקבעם במזווה ואח"כ תשקע המזווה לבנין ביתך שאין זה כמשמעו של וכתבתם על מזוזות ביתך, ע"כ. משמע מדברי הלבוש דלא ילפי' מקור החיוב מציצית, אלא מדרשה "דעל מזוזות ביתך" ילפי' דצריך לקבוע קודם המשקוף בבית, ואח"כ לקבוע בו המזווה, דלפי"ז דוקא באופן שתלה המזווה במשקוף קודם שקבעה בבית, איכא חסרון תולמ"ה. אבל היכא דתלה המזווה בעוד שהיה חסרון מעשה בתיקון הבית, כגון שלא קירה עדיין הבית, ליכא חסרון תולמ"ה.

ולפי"ז יש לתמוה על הפר"ח דלעיל, דכתב ליטול המזווה לאחר ימות החג ולקובעה מחדש "בברכה", כיון דאיכא במזווה חסרון תולמ"ה, דהרי אשכחן מח' ראשונים בדבד, אם איכא חסרון תולמ"ה באופן זה, שהיה החסרון בתיקון והכשר הבית, לא בקביעת המזווה עצמה. וא"כ עכ"פ ברכה ליכא, ויל"ע.

סוכה, משום דלא מינכרא מילתא דלשם סוכה הוא, דהרי דר התם ג"כ כל ימות השנה ורוב תשמישו וסעודתו שם, ע"כ. ומדהורריך רש"י לנקוט הטעם משום דדר שם כל ימות השנה, מכלל דאיירי בסכך כשר, דאל"כ תיפו"ל דפסול משום סכך. הרי מבואר להדיא דסכך כשר לא הוי סיבה לפטור הדירה ממוזוה מטעם אינו מקורה.

ועיי"ש שמסיק לרינא דאם אדם דר בסוכה, כעין סוכת החג במשך כל ימות השנה וזה דירתו הקבועה, חייב במוזוה, ואין בזה שקירוי הדירה הוי בסכך, סיבה לפטור מן המוזוה, ודלא כדעת המקדש-מעט.

ד

בדעת הכת"ם דהוי תולמ"ה

מצד שהיה הגג פרוץ לגמרי עד שסיכך

עיין בשו"ת כתב-סופר (יו"ד סימן קל"ט) דאיירי שם לענין חיוב מוזוה בבית שאין לו דלתות, דמייתי המחבר יו"ד סי' רפ"ו ב' דיעות בזה. ורוצה לחדש דלשיטת הרמב"ם דליכא חיוב מוזוה בבית שאין לו דלתות, אם קבע המוזוה כדון לאחר תליית הדלתות ולאחמ"כ הוציא הדלת מצירו ושוב החזירה למקומה, צריך ליטול המוזוה ולקובעה מחדש, דאי לא הכי הוי תעשה ולא מן העשוי. ואין לדמות להך דפורס סדין על הסוכה וחזר ונטלה "דכשירה הסוכה" (כדאייתא במג"א סי' תרכ"ו סק"ז), דשאני גבי סוכה דסכך שנעשה כבר בהכשר עודנו עומד ולא נגרע בו דבר, רק פסולו הוי ממקום אחר מצד שפורס סדין על הסכך, וכיון שמסיר המונע חוזר להכשירו. משא"כ במוזוה לדיעה זו דבית בלא דלת פטור ממוזוה, כשנטל המוזוה נתבטל עשייה ראשונה לגמרי, דשוב אין כאן בית שמחויב במוזוה, וכשמחזיר הדלת למקומה הוי תולמ"ה, דהיתה המוזוה בבית שפטור ממוזוה.

וכתב עוד דה"ה באלו שנוטלים התקרה מחדרם ומסככים במקום התקרה, צריך לקבוע המוזוה מחדש. דאף אם נימא

מיייתי לדברי המקדש-מעט, דסכך הוי חיסרון מצד עצמו, דלא כהביכו"י

ועיין במקדש מעט ה"ל מוזוה סי' רפ"ו ס"ק מ"ג - דקאי על דברי המחבר סעיף י"ד, דבית שאין לו תקרה פטור ממוזוה - וכתב דגדר תקרה המחייבת במוזוה נראה, "כל שכזה פסול בסכך דסוכה", והיינו דתקרה הפסולה לסכך חייבת במוזוה, ותקרה הכשרה לסכך פטורה ממוזוה. וכתב דכן נראה מתשובת ד' טורי אבן סי' י"ד, וכוננתו ממה דכתב בתשובה הנ"ל "דאין לפוטרה כשביל שאינו מקורה דהרי דרכו בכך והוי כמו חצר", הרי דקורא להסכך אינו מקורה. חזינן לדעת המקדש-מעט דס"ל דסכך הכשר לסוכה, מיקרי אינו מקורה לגבי מוזוה. והוה להדיא דלא כדברי הביכו"י דלעיל, דבסוכה הוי הדבר ראוי למצוה מצד עצמו, רק דבאותו "עת" פטור ממוזוה. הרי דס"ל דסכך הכשר לסוכה, מיקרי "תקרה" לגבי חיוב מוזוה, אלא דבסוכות דבעי' "דירת עראי", איכא פטור מצד "הזמן" ולא דהוי פסול בעצם.

ובאמת עיין בשבט-הלוי ח"ב קנ"ג דכבר האריך להקשות על דברי המקדש-מעט. דמאי דמייתי ראייה מתשובת הארבעה טורי אבן דכתב "דאין לפוטרה בשביל שאינו מקורה דכיון דדרכה בכך הוי כמו חצר" הרי דקורא להסכך אינו מקורה, אין מזה הכרח. דודאי בית של כל השנה אשר כל הזמן מקורה בקירוי קבע, ורק בסוכות עצמו מסירים הגג ומסככים במקומו בסכך, ודאי דביטלת תורת תקרה הרגיל שלו, אבל מזה ליכא עדיין ראייה דהיכא דכל השנה הוי קירוי הבית כקירוי עראי של סכך, נפטר מחמת כך ממוזוה. וראייה נגד דברי "המקדש-מעט" מיייתי מסוגיא דסוכת היוצרים (סוכה ח' ע"ב) דשם איתא "שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו, הפנימית אינה סוכה וחיבת במוזוה, וההיצונה סוכה ופטורה מן המוזוה", ועיין ברש"י שם ד"ה פנימית, דהא דפנימית אין יוצאים בה יד"ת

החדר פרוץ לגמרי ורק לאחמ"כ יניח הסכך, ושוב הוי כמו חצר דחייבת במזווה אף שאינה מקורה כיון דדרכה להיות כך, ומשמשת לצורכי הבית אף באופן זה. ה"ג לעניינינו מכיון דכך הוי הסדר לצורך הכשר הסוכה, לא נפטר ממזווה אף בזמן זה שהגג פרוץ לגמרי, וממילא ליכא חסרון דתעשה ולא מן העשוי, ודו"ק.

ה

בדברי הפמ"ג הסוכה המשמש

בבית-שער לבית קבוע, חייב במזווה

כתב הפמ"ג סוף סימן תרמ"ד וז"ל: אם הולך מסוכה לחדרו בענין שהפתח הוא מחדר הסוכה, י"ל שחייב במזווה בפתח הסוכה הפתוח לרשות הרבים, דהוי כבית שער, ע"כ. וביאור דבריו, דהא דמיעטה תורה סוכה מחיוב מזווה מדין דירת עראי, היינו דירת הסוכה, אבל כשממשש הסוכה כבית שער, חייב מדין בית שער.

ועיין במקדש מעט סי' רפ"ו סקל"ז, דכתב דסוכת החג לפי שענינה רק לימים מספר, פטורה ממזווה אף אם דרכה נכנס לבית, וכדאשכחן בסוגיא דסוכת היוצרים דחיצונה אף דמשמשת כבית שער לפנימית פטורה מן המזווה כיון דלא קביע. וה"ג פירשו האחרונים כוונת דברי הפמ"ג דלעיל, דכל זה דמחייב סוכה דנכנסים דרכו לבית, מדין בית שער, היינו בעושה הסוכה בבנין הקבוע, אבל סוכת עראי הרגילה שבנה אותה לז' ימים, ועשה אותה לפני הבית ונכנס דרכו לבית, גם הפמ"ג יורה דאינו נעשה בית שער ופטור מן המזווה.

מיייתי לפלוגתת הראשונים, רש"י

והרמב"ם, בדין ב"ש שאינו קבוע

ויש להעיר דלמעשה אשכחן מח' ראשונים בהכי בבית שער שאינו קבוע, והבית עצמו קבוע, אם חייב הבית-שער במזווה אם לאו, דאיתא בגמ' סוכה ח' ע"ב א"ר לוי משום ר"מ שתי סוכות של יוצרים זו לפניו מזו

כדעת האט"א וסיעתו, דסוכה כזו חייבת במזווה כיון דכל השנה דירת קבע הוא וגם עשוי לא נחבטל שם דירת קבע מיניה. מ"מ בשעה שנטל התקרה עד הזמן שמניח הסכך דהוי פרוץ החדר לגמרי, אין כאן בית שמחויב במזווה, ושוב כשמחזיר הקירוי לאחר החג הוי תולמ"ה, ע"כ.

ואין לתרץ ע"ז מדברי "הארבעה טורי אבן" דכתב "דחייב במזווה אפילו בלא תקרה, כיון דדרכה בכך בלא תקרה כמו חצר". דהתם כוונתו לומר דדרכו בכך אם יש כאן עכ"פ "סכך", דעכשיו בסוכות זהו דרכו אבל כשנטל הכל קודם שמניח הסכך, אין לזה דמיון לחצר, דהרי גם בסוכות אין דרכו בכך להיות פרוץ לגמרי.

ואשר נראה לענ"ד לתרץ, דהנה בשו"ע סי' תרכ"ו סעיף ג' כתב בהג"ה וז"ל: "וכן מותר לעשות הסוכה תחת הגגות העשויות לפתוח ולסגור, ומותר לסגורן מפני הגשמים ולחזור ולפתוחן ואפילו ביו"ט, וכו'", ואף דפשטות דבריו משמע, שמותר לעשות הסוכה תחת הגגות אפילו בעוד שהן סגורות, עיין במג"א שם סק"ז דמיייתי לדעת הב"ח דכתב להחמיר לסלק הגג מקודם, ולסכך אח"כ. ועיין במ"ב סקי"ח דמיייתי נמי לדברי המג"א, וכתב דה"ג הסכים עמו באליהו רבה ובשאר אחרונים, ומסיק דלהכי אם שכח והניח הסכך בעוד שהיו הגגות סגורות, צריך לפתוח הגגות ולנענע כל הסכך, דהיינו שיגביה כל עץ לבדו ויחזור ויניחו "לשם צל", ושוב יגביה עץ חבדו ויניחו, וכן כולם, ע"כ.

הרי דחוינן דעת רוב אחרונים דצריך לפתוח הגגות מקודם שמסכך, ואם שכח והניח הסכך בעוד שהיו הגגות סגורים צריך מעיקר הדין לחזור ולנענע לשם צל. לפי"ז יתורץ שפיר טענת הכתב סופר - דהוי תולמ"ה מצד אותה שעה שנטל התקרה עד שמסכך, דשוב אין כאן בית שמחויב במזווה, - דהרי כיון דמעיקר הדין צריך להסיר הגגות מקודם שמניח הסכך, א"כ נמצא דגם זה הוי מדין "הכשר סוכה" דמקודם יסיר הגג ויהיה

הא דאין לה קבע. אבל הרמב"ם דס"ל דחיצונה יש לה חיוב עצמי, מטעם שהוא בית שער לדירה ואין חילוק אם הבית הוא של קבע אם לאו, וכל הפטור משום דאין לה קבע, א"כ הפנימית נמי אין לה קבע. להכי ס"ל להראב"ד כפירש"י דתירוק הש"ס "משום דלא קביע" קאי על שתיהם ואם הפנימית אין לה קבע, והחילוק בין החיצונה להפנימית, דכל חיוב החיצונה הוא רק מטעם הפנימית - דהיינו רק אם הפנימית הוא דבר של קבע - ולהכי בנידו"ד דאין הפנימית קבועה, אינה חשובה להיות לה בית שער, ולהכי חיצונה פטורה.

ונפק"מ בין שיטת רש"י לשיטת הרמב"ם יהיה באופן "דבית של קבע ובית שער שאינו קבוע" דלרש"י כיון דכל החיוב של בית שער במוזזה הוא רק משום הבית, כאן דהבית הוא של קבע חשוב להיות לה בית שער, ואף דהכית-שער עצמו, לא קבוע, חייב במוזזה. אבל הרמב"ם דס"ל דחיוב של בית שער הוא "חיוב עצמי" משום שהוא בית שער של הדירה ואין חילוק אם הבית הוא קבוע או לא, באופן זה דהבית שער הוא אינו קבוע פטור ממוזזה, דאין ראוי כלל לשמש כבית שער.

עכ"פ חזו"ן שיטת רש"י, דאף דהבית שער אינו קבוע - אם הבית הוא קבוע וחיוב להיות לו בית שער, - חייב במוזזה, וא"כ אף בסוכה הרגילה שבנה אותה עראי יש לה להיות חיוב במוזזה. ושמא זהו דעת הפמ"ג דלא חילק בהכי בין העושה סוכתו בבנין קבוע לעושה סוכתו בבנין עראי, כיון דס"ל כרש"י דבית שער של בית קבוע בכל אופן חייב במוזזה ואף דהוא עצמו אינו קבוע. ועוד אפשר לתרץ אליבא דרש"י, דבכה"ג של סוכה שעומד לסתור אותה לאחר ז' ימים, אף רש"י מודה דאינה חייבת במוזזה. דרש"י איירי בדין בית-שער הבנוי באופן עראי אבל מ"מ עומד להתקיים לזמן, משא"כ בית-שער העומד לסתורו לאחר ז' ימים ליכא עליו שום חיוב מוזזה. ויל"ע עדיין.

הפנימית אינה סוכה וחייבת במוזזה, והחיצונה סוכה ופטורה מן המוזזה. ואמאי תיהו חיצונה כבית-שער הפנימית ותתחייב במוזזה, משום דלא קביע, ע"כ. ופירש"י, משום דלא קביע: אז ולא זו דבר קבוע, ואין הפנימית חשובה להיות לה בית שער, ע"כ. היוצא לנו מפירש"י דהא "דחיצונה" פטורה מן המוזזה ואינה חייבת משום כ"ש, אינו משום פטור עצמי כיון דהוי דבר עראי. אלא משום "דהפנימית" הוי דבר עראי, ואינו חשוב דיו להצריך לו בית שער, ואיברא דאי הוי הפנימית קבוע, אף דהבית שער הוי דבר עראי יהיה חייב במוזזה.

ועיין ברמב"ם פ"ו מהל' מוזזה הל' ט', שתי סוכות של יוצרים זו לפני זו, החיצונה פטורה מן המוזזה לפי שאינה קבועה. ובהשגות הראב"ד כתב: אף הפנימית אין לה קבע, ע"כ. ובכס"מ שם ביאר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם ס"ל דהא דתירוק הש"ס דלהכי ליכא חיוב משום בית-שער "משום דלא קביע", לא קאי אלא "אחיצונה", ומוזה יליף דהחיצונה יש לה "חיוב עצמי" במוזזה משום בית שער של דירה, ואין חילוק אם הבית הוא של קבע אם לאו. והא דמ"מ חיצונה פטורה ופנימית חייבת, דפנימית כיון דנעשה לשם דיוור של קבע [אף דלמעשה הוא בנוי באופן עראי] להכי חייבת במוזזה, אבל חיצונה דלא נעשית לשם דירת קבע, דהא אין האדם דר שם, אין לחייבה אפילו משום בית שער.

ודעת הראב"ד שהשיג עליו, דהוא ס"ל דאם איכא על החיצונה "חיוב עצמי" וטעם הפטור משום דלא קביע, כמו"כ "הפנימית" יש לה ליפטר משום דלא קביע. דכשלמא לפירש"י - דלחיצונה אין חיוב עצמי וכל חיובה רק מחמת דהוי בית שער להפנימית, והיכא דהפנימית אינה דבר קבוע לא חשיבה דיו להיות לה בית שער - אתי שפיר, דאין להקשות לדידיה "דהפנימית" נמי אין לה קבע ותפטר, דנהי דחיסרון דאין לה קבע מהני דלא חשיבה דיה להצריך לה בית שער, אבל לפטור הפנימית שהוא דר בו לא מהני

סיכום הענינים

א) מייתי לפלוגתת האחרונים בדין חדר המשמש כל השנה בתורת קבוע ובסוכות מסיר הקירוי ומסכך אותה בסכך, אם נפטר החדר ממזווה אליבא דשיטת חכמים "דסוכת החג בחג פטור מן המזווה". דהפרי-חדש וסיעתו אית ליה דאף בכה"ג נפטר מן המזווה. ומהר"א מאמסטרדם בשו"ת אט"א אית ליה דחייב במזווה.

מייתי נפק"מ למעשה בין ב' השיטות

ב) מייתי לדברי הפר"ח דכיון דנפטר החדר ממזווה בימי החג א"כ לאחר החג כשמחזיר הקירוי למקומו צריך להסיר המזווה ולקובעה מחדש בברכה, דאל"ה פסול משום תעשה ולא מן העשוי, והאט"א חלק עליו ומכשיר המזווה - אף לשיטת הפר"ח - כיון דבתחילה נעשה המזווה בהכשר.

מייתי לב' ראיות האט"א ליסודו, ומה שיש להשיב ע"ז

מייתי לפלוגתת הראשונים ביסוד הפסול דתולמ"ה האמור לגבי מזווה, ומעיר על דברי הפר"ח דהצריך לקובעה מחדש "בברכה".

ג) בחידוש הביכורי יעקב דמכשיר המזווה אף אם קבעה בחג, כיון דלא הוי פסול מצד עצמו אלא מצד הזמן. ומייתי לדברי המקדש-מעט דאית ליה דסוכה הוי חסרון בעצם כיון דנחשב לאינו מקורה.

מביא לדברי השבה"ל דכתב להקשות על דברי המק"מ, ופסק דלא כדבריו.

ד) בקושיית הכתב-סופר דצריך להסיר המזווה לאחר החג, והוי תעשה ולא מן העשוי, מצד שהיה הגג פרוץ לגמרי עד שסיכך. ומיישב קושייתו.

ה) בדברי הפמ"ג דבאופן דנכנס לביתו מרה"ר דרך הסוכה, חייב הסוכה במזווה מדין בית שער. ומייתי לדברי האחרונים דכל זה בעושה הסוכה בחדר קבוע, אבל באופן עראי ליכא חיוב מזווה מדין ביי"ש.

מייתי לפלוגתת רש"י והרמב"ם בדין בית שער שאינו קבוע המשמש כבי"ש לבית קבוע, דלרש"י איכא חיוב מזווה על הבית-שער אם הבית הוי קבוע, ומיישב דברי הפמ"ג אף לשיטת רש"י.



הרב אהרן שלמה וייסמן

בענין זמן ההמתנה בין בשר לאכילת חלב לקטן והמסתעף

נשאלתי להלכה: האם מותר לתת לתינוק חלב לאחר בשר במקום דצערא דתינוק, והאם יש להקל בכשר עוף.

תשובה: מותר לתת לתינוק חלב לאחר בשר, בין בשר עוף, חיה, בהמה, במקום צערא דתינוק, דסתם תינוק מסוכן אצל חלב, אבל אסור לתת לו חלב ובשר יחד.

נימוקי התשובה:

מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות, עכ"ת"ד.

הרי שיש לפנינו שתי שיטות שמתוכן למדנו שלשה זמנים להמתנה מבשר לחלב. א' שכל שהוא בסעודה אחרת מותר מיד. ויש מן הסוברים כשיטה זו שהצריכו המתנה של שעה אחת. ועיין ביאור הגר"א (שם - סק"ו) שהביא לזה מקור מהזוהר. ב' שלא די בסעודה אחרת אלא צריך להמתין שש שעות, ומכל מקום לא מצאנו בין כל דברי הפוסקים בסוגיא זו מקור לזמן המתנה של שלש שעות.

ואפשר שהנהוגים בהמתנה של שלש שעות סוברים כמש"כ ב"פרי חדש" שמה שאמרו הפוסקים להמתין שש שעות, אין הכוונה לשעות שוות שהן א' מכ"ד שעות ביממה, אלא כוונתם לשעות זמניות, דהיינו שמחלקים את היום לי"ב שעות, ולפיכך כתב שבחורף שהימים קצרים שש שעות זמניות הן בערך ארבע שעות, ומי שאכל בשר בשחר מותר לאכול גבינה בצהרים, וכן האוכל בשר בחצי היום מותר לאכול גבינה בערב, ואע"ג שרוב הפוסקים חלקו וסוברים שש שעות הן שעות שוות שהן רביע היממה, מכל מקום יתכן שמתוך דבריו נובע מנהג זה של שלש שעות, ואף שגם זה אינו מספיק ליתן טעם, שהרי גם בפר"ח לא התיר אלא בקרוב לארבע שעות, אפשר שס"ל כהמאירי בספרו "מגן אבות" (סימן ט') שכתב "חמש שעות או שש שעות" הרי דס"ל דרש לאו דוקא אלא כבר בשעה שישיית מותר, ומתוך כך הרחיבו את ההיתר לתחילת שעה רביעית. וכ"כ בספר "מזמור לדוד" הביאו בדרכי תשובה (סימן פ"ט -

"זמן ההמתנה בין בשר לאכילת חלב"

איתא בגמ' (חולין קה.) שאסור מדברי סופרים לאכול מאכלי חלב אחר סעודה של בשר עד לסעודה אחרת.

ונחלקו (שם) הראשונים במשמעות חיוב ההמתנה עד לסעודה אחרת.

הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ועוד, סוברים שכונת הדברים מסעודה לסעודה הוא שיעור בזמן ההמתנה, ושיעור זה נמדד בהפרש שבין סעודת הבוקר עד לסעודת הערב, ולכן פסקו שצריך להמתין בין בשר לחלב שש שעות, אולם התוס' ועוד ראשונים פירשו, שמשמעות האיסור הוא רק שלא לאכול בשר בחלב בסעודה אחת, ולכן פסקו שאפילו לאלתר אם סילק השולחן שאכל עליו בשר וכירך כרכת המזון, מותר לו מיד לאכול מאכלי חלב שהרי אין זה בסעודה אחת אלא בסעודה אחרת.

ובשו"ע יור"ד (סימן פ"ט ס"א) נפסק, אכל בשר אפילו של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישעה שש שעות וכו'.

והרמ"א הגיה: ויש אומרים דאין צריכים להמתין שש שעות רק מיד אם סילק וכירך ברכת המזון מותר על ידי קינוח והרחתה, והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת, ואוכלין אח"כ גבינה, מיהו צריכים לברך גם כן ברכת המזון אחר הבשר, דאז הוי כסעודה אחרת דמותר לאכול לרבוי המקילין, אבל בלא ברכת המזון לא מהני המתנת שעה וכו', ויש

ויש להעיר דמש"כ הרמב"ם (בסוף פ"ט מהל' מאכ"א) שימתין "כמו שש שעות", גם ככל בו כתב הלשון "כמו שיעור ששה שעות". ועיין באחרונים מש"כ בזה.

בספר ויוסף אברהם [להגה"ק רבי אברהם מטשעכנוב] שנת תשס"ג (סימן ז') עמש"כ [דהגה"ק בעל הדברי חיים - מצאנו] נהג להקל אחר חמש שעות בין בשר לחלב, כבר כתב נכדו [הגה"ק מצאנו - קלוזנבורג] בתשובה דמקורו מראפשיץ דהיינו רק בצירוף של שינוי מיום ללילה, ולא זכור במדוייק אם מהלילה ליום ג"כ הקילו, ולא דוקא שהמתינו רק ה' שעות אלא שמתחילת שעה שישיית ואילך לא הקפידו לדייק על המורה שעות [שעון] שיהיו שש שעות שלמים, עכתו"ד.

ובפסקי תשובה (סימן רכ"ה) הביא [מהגה"ק מטשעכנוב] שגם מלילה ליום הקילו לגבי זה וכו'. ומביא ראיות לדבריו. ע"כ.

ובספר דברי חנה השלם ח"א (הליכות והלכות - ל"ג) כתב זמן הפסק אכילת מאכלי חלב אחר בשר [רבינו מהר"ח מקאלשיץ] אמר שהגה"ק מצאנו החזיק לנער את מי שמקפיד להמתין בדיוק שש שעות בין בשר לחלב [כן משמע מלשון הרמב"ם (סוף פ"ט מהל' מאכ"א) שכתב "כמו שש שעות" משמע דלא בעינן בדיוק]. וכ"כ בסולת למנחה על תורת חטאת מבעל חק יעקב (כלל ע"ו - דין א') לסייע בזה לפרי חדש (סימן פ"ט - סק"ו) דסבירא להו שש שעות לאו דוקא וכו'.

והוסיף רבינו (הנ"ל) בשם הגה"ק מצאנו, דמיום ללילה השיעור עוד פחות וכו'. ובענין זה כתוב (שם) ח"ב (שס"ח) וז"ל: כשאדם הביט על המורה שעות אחר שגמר סעודה של בשר כדי שידע מתי יגמרו השש שעות" ויוכל לאכול חלב, קרא [הרה"ק מגארליץ] "זולל וסובא", זה עתה שגמר לאכול וכבר מסתכל לדעת מתי יוכל שוב לאכול וכו' עכ"ד.

אות ר'), שמדברי הפר"ח נמשך המנהג בכמה מקומות שאין ממתנינים אחר הבשר אפילו בקיץ אלא שלש שעות בלבד, ומ"מ כ"ז הוא רק למצוא מקור למנהג.

ולהלכה: נהרא ונהרא ופשטיה וכל אחד ידבוק במנהגו.

"בדברי הרמ"א ויש מוקדקים וכו'

ובן נכון לעשות"

כ"כ בט"ז (סק"ב). וכן הביאו הכה"ח (שם - אות כ' - וכ"ח). והדרכי תשובה (שם - סק"כ) בשם פוסקים רבים וכו'.

ובש"ך (סק"ח) והוסיף שכל מי שיש בו ריח תורה ימתין ו' שעות בין אכילת בשר לחלב. וע"ע בבאר היטב (אות ג') שכתב בשם הש"ד שראוי לגעור ולמחות בבן תורה שימתין שש שעות. ובבדי השולחן (שם - סק"ל"ד), ויש מוקדקים וכו' היינו כדעת המתברר, והנה אף שהרמ"א לא הכריע כן מתורת חיוב רק שכן נכון לעשות, אבל במקומותינו שכבר נהגו הכל להמתין כן נתחייבנו בזה מטעם מנהג, ומי שאינו ממתין קעבר בבל תיטוש תורת אמך, ובציונים (שם - אות נ"ב) שמזה נלמד חיוב שמירת המנהג כדאי' (בחולין - צ"ג ע"ב), עיי"ש.

"המתנת שש שעות שלימות או לא"

ברמב"ם (בפ"ט מהל' מאכ"א הכ"ח) שכותב "כמו שש שעות". וכ"כ המאירי בספרו "מגן אבות" (הנ"ל) אנו מחמירים עד שישהה "שש שעות או חמש שעות". ושוב (שם) שלא שהה כשיעור חמש שעות שהוא שיעור עיכול. וכ"כ בהמעין (טבת תשל"ט - עמוד צ"ד) שהגרי"ד הלוי במברגר (בעל שו"ת יד הלוי) הקפיד בין אכילת בשר לאכילת חלב רק חמש שעות ומשהו, ושגם הגר"ח מבריסק צ"ל דייק כך מהרמב"ם (הנ"ל), עיי"ש.

ועיין בדרכ"ת (שם) שהביא בשם "חמודי דניאל" דהשש שעות צריכות להיות שלימות.

"הנפק"מ בין שני הטעמים"

הטור הביא שני טעמים לשיעור המתנה זו.

טעם ראשון: דבשר מושך טעם זמן רב, ועד שש שעות עדיין יכול להישאר טעם, וקינוח לא מהני לזה דמ"מ מושך טעם, [וזהו טעמו של רש"י (חולין קה). ב"ה אסור וכו' וז"ל: "משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו"].

טעם שני: מהרמב"ם (פ"ט מהל' מאכ"א הכ"ח) דהוא משום דחיישינן שנשאר בשר בין השיניים ולא סר אף ע"י קינוח כמבואר להדיא בדבריו, ועד שש שעות נחשב כבשר, אבל לאחר שש שעות נחשב כמעוכל. וכ"כ במאירי דמקרי מעוכל אחר ו' שעות, ועיין בב"ח.

וכתב הטור הנפק"מ בין טעמים אלו בתרתי, (א) בלועס לחינוק ופולט, דאם הטעם משום דהבשר מושך טעם, בלעיסה אין לחוש לזה, דכיון דלא אכלו אינו מוציא טעם, ואם הטעם משום בשר שבין השיניים, גם בלועס יש לחוש שנשאר בשר בין שיניו. (ב) במרצא בשר בין שיניו לאחר ו' שעות, דאם הסיבה להמתנה משום טעם הבשר, ה"נ יש לאסור לאכול בלא ניקור שיניו, דאף דאין טעם בשר ממה שאכל אז, דכבר עברו ו' שעות, מ"מ יש בשר בעין בין שיניו, ולא חשב כמעוכל להך גיטא ואסור לאכול עם גבינה, אבל אם הטעם משום בשר בין השיניים שרי כה"ג דאחר ו' שעות הוי כמעוכל, איברא דבמש"כ הטור דלדעת הרמב"ם דהחשש משום בשר בין השיניים, אחר ו' שעות אין לאסור אף אם יש בשר בין שיניו.

אולם ברשב"א בחידושו (חולין קה). לא נראה כן, דבתחילה הביא רק טעמו של הרמב"ם והחשש משום בשר שבין השיניים, ואח"כ הביא דברי העיטור דאם מצא בשר אחר ו' שעות צריך להסירו, והסכים לדבריו.

וכ"כ ביש"ש (פ"ח - ס"ט) דאף להרמב"ם צריך להסיר את הבשר שבין שיניו אחר ו' שעות, והביא כן מהרא"ש.

וצ"ב דכל מה שמסתכל על השעון לדעת מתי גמר סעודתו הוי כדי שלא ישל לאכול חלב אחר בשר בתוך שש שעות ע"כ.

וכן הובא בפרי הכרם דחסידו באבוב (שנת תש"ס - גליון י"א - עמוד ב') בענין הנ"ל, בענין זה שמענו וכו' שמרן הגה"ק מצאנו לא המתין שש שעות שלימות, אמנם הקיל דוקא בצירוף של שינוי מיום ללילה או מלילה ליום וכו'.

ברם [הגה"ק רב"צ מבאבוב] נהג להחמיר בזה מאוד כמנהג העולם וכו' להקפיד בכל החומר והזהירות ל"שש שעות שלימות" ממש וכו'. עיי"ש.

"המתנת שש שעות"**"האם הם זמניות או קבועות"**

בפת"ש (סק"ג) מביא שקו"ט אם השש שעות הם זמניות או קבועות. ובפר"ח (הנ"ל) דהשעות הם זמניות. והברכ"י בשו"ר ברכה (סימן פ"ט) הראה פנים לדבריו.

ובדרכי תשובה (הנ"ל) באות ו' הביא מספר "מזמור לדוד" דיש מקומות שממתינים רק ג' שעות בין בשר לחלב לפי שהם סוברים דה"שש שעות" הם זמניות, וא"כ בחורף ואפי' בקיץ סגי בשלש שעות, דכבר לאחר ג' שעות אינו מושך טעם וכו'.

וע"ע (שם) דהגם דיש מהאחרונים דס"ל דיש חילוק בזה בין קיץ לחורף לפי שס"ל שהשעות הם זמניות, מ"מ רוב האחרונים סוברים דהשעות הם קבועות, דהם כערך של רבע מהמעל"ע. ועיין בפת"ש דכ"כ הכו"פ והפמ"ג.

"ממתי מתחילים ספירת השש שעות"

בדגול מרכבה כתב דהשש שעות מתחילים למנותם מסוף אכילת הבשר עד תחילת סעודת הגבינה.

וכ"כ בשו"ת "משה האיש" (סימן י"ד). ועוד אחרונים. והלא כאחרונים דס"ל שמונים שש שעות מברכת המזון.

שבמעיו צריך להמתין, הרי אינו אוכל יחד
בשר בחלב ולא גזרו בהא אטו כשר בחלב.
ועיין בחגורת שמואל על הלבוש (שם -
ס"ק י"ב) שכתב כדברינו דס"ל ללבוש דבין
הבשר שנכנס לתוך הגוף ובין הבשר שבין
שיניו מושך טעם.

וכוותו לכאורה דלכן צריך להמתין
בלעסו ופלטו, דהטעם שבפיו נמשך זמן
רב אף דאין טעם במעיו.

אך תמה ג"כ דבטור לא כתב כן, וכתב
דמבואר בטור דהבשר שבין שיניו אינו
מושך טעם.

אמנם ברש"י לכאורה מפורש דנדבק בפיו
וכמש"כ, ע"כ.

בספר "בדי השולחן" (סימן פ"ט - ס"ק
י"ג) עמש"כ המחבר ואפי' אם שהה שש
שעות אם יש בשר בין השיניים צריך
להסירו.

כתב: ונראה שאין לו לבלועו דאז יצטרך
להמתין עוד שש שעות לפי הטעם של רש"י
שטעם בשר נמשך כפה שש שעות, וגם דעת
ההפלאה נוטה כן אלא שכתב שהעולם אין
נזהרין בזה, עכ"ד.

והנה לטעם הרמב"ם שנשאר בשר בין
השיניים שש שעות, כבר כתב הטור שאחרי
שש שעות אין נחשב בשר אלא מעוכל. ואין
להסתפק אם בלע מה שהוציא אחר שש
שעות, אולם יש להסתפק אם הוציא תוך
שש וכמו שמצייר הרמ"א לקמן אם צריך
להמתין אם בלעו מאז הבליעה שש שעות.

ואולי י"ל שכיון שלא לעסו אלא בלעו
לא נכנס בין השיניים, ונכון שאם בלע
חתיכת בשר צריך להמתין משום לא פלוג,
כאן הרי ממתין משעת אכילתו, אלא שיש
לדון אם לעס מה שהוציא, וגם בזה י"ל
שכיון שהתעכל כבר בחלקו במשך הזמן
שהיה בין השיניים, להתעכל לגמרי מספיק
להשלים זמן השש ודי.

ולפי"ז י"ל גם לטעם רש"י שיש טעם
בפה שש שעות זה רק מבשר שלא היה בין

וכ"כ הפר"ח (סק"ב) וביאר דבסתמא לא
חיישינן שנשאר בשר אחר ו' שעות, אבל אם
נמצא בשר ודאי צריך להסירו. ובב"ח כתב
להדיא דמה שכתב הטור דבלועס אי"צ
להמתין, הוא לטעמו של רש"י שמושך
הטעם בפיו, וצ"ל דכיון שלעסו מעט רק
לרככו לתינוק ולא לעסו הרבה, אין השומן
יוצא מהבשר כ"כ, או שאינו נדבק בפיו כ"כ.
ולפי"ז בלעיסה מרובה יצטרך להמתין,
עי"ש.

וצריך ביאור מה השיעור בזה, מה נחשב
לעיסה מרובה, ומה נחשב לעיסה מועטת.

ואולי אפשר"ל דבלעיסה לועס רק בשיניו
ושם אינו נדבק כ"כ, משא"כ באכילה דנדבק
בח"ך.

והש"ך הביא מהלבוש שכתב דגם לטעם
הא' של הטור צריך להמתין בלעיסה לתינוק,
ותמה עליו הש"ך.

וכן בפמ"ג (שפ"ד - סק"ב) הביא
מהא"ה (כלל מ' - דין ז') שכתב להדיא
כן בדעת רש"י (וכ"כ בדברי הטור). ובמנחת
יעקב (כלל ע"ו - סק"א) הביא גם
מהמהרי"ל שכתב כן וכתב דשמא היה
להם גירסא אחרת בטור כדבריהם.

ונראה לומר דהבינו הני אחרונים דטעמו
של הטור הוא טעם שלישי ואי"ז טעמו של
רש"י, דלרש"י הטעם בשר שנדבק בפיו
נמשך זמן רב, ולהטור הטעם משום שבשר
שבמעיו מושך טעם זמן רב, כלומר שמדי
זמן מה מוציא אור מגורנו ומרגיש טעם
הבשר, ועי"ז נראה כאוכל בשר בחלב, אבל
אחר ו' שעות מתעכל הבשר וגם אם מוציא
טעם אי"ז טעם בשר, ולכן בלועס לתינוק
אי"צ להמתין לטעם זה, לפי שלא בלע את
הבשר ואינו מושך טעם, והא דלא כתב
הטור כרש"י, משום דס"ל דלזה מהני קינוח,
כמש"כ הרא"ה (פ"ו - ב') להדיא דלתיחת
שומן שבפיו וחיכו מועיל קינוח. אבל לטעם
בשר שבמעיו ל"מ קינוח. והא דרש"י לא
פירש כהטור, דמנ"ל דמשום טעם הבשר

הרמ"א המתנת ו' שעות הוי רק מנהג, והוי כדברים המותרין ואחרים נהגו בו איסור דהוי קבלו עלייהו בנדר, ובקטן נדרו אינו נדר וכו'.

מסיק להלכה בזה"ל: דא ודאי אם יש בקל ליתן לו דברים אחרים שיתנהג מזה התינוק במקום מאכלי החלב, והתינוק יתאוה לזה ג"כ כמו למאכלי החלב יש למנוע אותו מחלב, אבל כשאין לו תאוה לדברים אחרים ואם לא יתנו לו מאכלי חלב לא יאכל פשיטא לענ"ד דאין איסור בדבר וכו' עכ"ז ודאי קשה להקל מסברא זו בכל שארי איסורין האסורין משום מנהג, או להקל עד י"ב שנים בקטן דנדרו אינו נדר עד י"ב שנים וכו' דמסברות לא פסקינן, רק בני"ד דיש עוד סברות להקל, וכאמור לפענ"ד להקל.

ובסימן פ"ט (שם) בסופו ד"ה כ"ז וכו', אבל באמת לענין דינא כשנשאלתי ע"ז כתבתי בפירוש שאין לסמוך על סברות לפסוק דינים, רק לענין קטן פחות מט' שנים התרתי בצירוף עוד טעמים, וגם רק באופן כשהתינוק תאב לאכול רק מאכלי חלב ולאחר המתנת שעה וכו'.

ובחלק ג' (שם) סימן קמ"ז שכתב בסוף דבריו, ומשה"כ לא מלאתי לבי להתיר רק עד ט' שנים עפ"י דעת הכלבו שבב"י (סוס"י תרט"ז) דכפחות מט' שנים אין מענין אותו ביה"כ אפי' לשעות וכו' ועיין מג"א (סימן ט"ז - ס"א) דיש שיטות דחינוך הוא מט' שנים ולמעלה ולא בפחות מט' שנים, ומשה"כ התרתי רק עד ט' שנים וכו' ומפני זה דקדקתי בתשובתי (בסוס"י פ"ט) דמותר רק לאחר המתנת שעה, דברמ"א משמע דתופס שיטה זו לעיקר וממילא בקטן ודאי יש להתיר וכו', עיי"ש.

סיכום דבריו: דליותר מט' שנים אין להקל לאכול חלב לאחר שעה מאכילת בשר אף דיש דעות דאפילו לגדול שרי, הרי מנהגינו להמתין שש שעות, אבל עד כן ט'

השיניים, אבל בשר שהתעכל בין השיניים לא מושך טעם יותר משש שעות מזמן אכילתו, והרי בגמ' היה הו"א שבשר שבין השיניים מותר באכילה, ע"כ.

"מה דינו של בשר עוף

והאם יש צורך בהמתנה בדלעיל"

בגמ' (חולין קד:) איתא "תנא אגרא חמוה דרבי אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן". וביאר רש"י (שם) בד"ה באפיקורן, "באפיקורן דרך הפקר שאינו נזהר בהן".

ובתוס' (שם) בד"ה עוף, ובעוד ראשונים מובא שאחרי אכילת בשר עוף אי"צ להמתין כלום, וכן אי"צ נטילת ידים וקניוח הפה. ובתוס' ביאר בשם ר"ת הטעם מפני שבשר עוף אינו נדבק בין השיניים ובחניכיים. ובפירוש אחר בתוס', וכן בראשונים נוספים (שם) ביארו הטעם מפני שבשר עוף בחלב אינו אלא מדרבנן.

הנפק"מ בין שני הטעמים אלו הן בדיון בשר חיה אם דינו כבשר עוף או כבשר בהמה [עיי' בתוס' (שם) בד"ה עוף. ובראשונים (שם). וכב"י (ריש סימן פ"ט). ובש"ך (שם - סק"א). וראה עוד באנציקלופדיה התלמודית - ערך בשר בחלב (עמוד תש"ט) בכיבור השיטות בענין זה].

אולם הרמב"ם (פ"ט ממאכ"א הכ"ח). ובב"י (ריש סימן פ"ט) הסוברים שדברי הגמ' "עוף וגבינה נאכלין באפיקורן" אמורים רק באכילת בשר עוף אחרי גבינה, אבל באכילת גבינה אחרי בשר עוף, וכן אחר בשר חיה, יש לנהוג כמו אחרי בשר בהמה, וכן נפסק להלכה בטור, ובשו"ע (סימן פ"ט סעיף א'), עיי"ש.

"זמן ההמתנה

בין בשר לאכילת חלב לקטנים"

בשור"ת חלקת יעקב [להגרמ"י ברייש] ח"ב (סימן פ"ח) אחרי שמחדש דלפי

חורפיה וכו', ומ"מ כל ערום יעשה בדעת ואין להחמיר בחומרות על תינוקות וכש"כ לענין חלב אחר בשר, כי צריך לחלב בכל עת וכו' ולכן בקטנותם יסביר לו שאסור לאכול בשר וחלב יחד באפיקורן ואח"כ לאט לאט ירגילוהו להפסיק קצת, וכשיראה שכבר נתחזק ויכול לסבול אז יחנכו שעות כשאר כל אדם, עכתו"ד.

בספר אמת ליעקב על שו"ע [להגר"י קמנצקי] יור"ד (עמוד ש"ו - הערה 36) כתב וכן קטנים בודאי שעד ג' שנים אין להמתין כלל דהרי מסוכנים הם אצל חלב, אבל אפי' לחכות שעה עד שהם בני גיל שש ג"כ הוא חומרא יתירא, עיי"ש.

וראה עוד בשו"ת תשובות והנהגות [להגר"מ שטרנבוך] ח"א (סימן תל"ה), שנשאל קטן כמה זמן ממתין בין בשר לחלב, וז"ל: נראה דמיד כשמבין ענין איסור חלב אחר בשר כבר ראוי לחנכו ויש להמתין שיעור שעה [אחרי קינוח והדחה] שזהו בעצם עיקר השיעור לרמ"א ביור"ד (סימן פ"ט), אבל כשמגיע לבן חמש או שש ראוי להתחיל לחנכו יותר עד ג' שעות, ולערך בכך עשר ו' שעות, ובחכמ"א (כלל מ') מקיל בחולה קצת אחרי שהיית שעה והוא הדין בקטן, אבל קצת חינוך צריך וראוי עכ"פ כשהוא עוד קטן לדקדק מאוד לחנכו שימתין כבר אז שש שעות דוקא, ולא מצאתי הדין מבואר בגדולי הפוסקים, והשיעור חינוך יש לקבוע באופן שיתרגל כשיגדיל לקיים דין שהייה כהלכתה, ונראה שאם נוהג כמ"ש מספיק ודי בכך.

ונראה עוד דאף שאסור מה"ת להאכיל לקטן אפי' בן יומו נבילות שנא' לא תאכילום, היינו להאכילו ממאכלות אסורות, אבל שיעור מבשר לחלב אינו אלא חיוב הרחקה ולא נקרא אכילת איסור, ולכן אף דמחמירים כהפוסקים דגם באיסור דרבנן לא ספינן ליה בידים היינו כבעין דאורייתא, משא"כ בנידונינו שגם מדרבנן אינו בגדר אכילת איסור אלא דין הרחקה, ואף דלהרמב"ם שאפשר שמשוה בשר נשאר

שנים יש להקל אחר שעה כשתאב לאכול, ע"כ.

וראה בשו"ת באר משה [להגר"מ שטרן] ח"ח (סימן ל"ו - אות ד') שנשאל כמה יש להשהות מלידת חלב אחר בשר לילד קטן.

והשיב, שעד ג' שנים לא דקדקו מלידת חלב אחר בשר אפי' תיכף ומיד, רק לא יהיה פי התינוק מלוכלך מהבשר, ואחר ג' שנים התחילו לדקדק בזה ולחנך שימתין שעה, ואח"כ ב' וג' שעות עד ו' שנים וכו', ובילד חלוש או בילד שהיה אוהב החלב ולא רצה לשתות משקה אחר קודם שהלך לישון וכיוצ"ב התירו עד ט' שנים אחר ג' שעות כשהיה אפשר אבל לא דקדקו הרבה, וגם בילד שאיננו חלוש לא דקדקו הרבה אחר ג' שעות עד ט' שנים שאז התחילו לדקדק מאוד, ודלא כהיג"ל יעקב (ח"ב - סימן פ"ח) דאי"צ להמתין עד ט' שנים, אבל אין המנהג כדבריו, ובשו"ת חלקת יעקב (ח"ב - סימן פ"ח) שמיקל ג"כ הרבה שעד י"ב שנים אי"צ לדקדק עליהם כלל, עכ"ד, ולא היה המנהג כן וגם עתה אין המנהג כן, עיי"ש.

מה שהביא ה"באר משה" משו"ת "חלקת יעקב" שמיקל ג"כ הרבה שעד י"ב שנים אין צריך לדקדק וכו' לא דק.

דהמעין בשו"ת "חלקת יעקב" (הנ"ל) ח"ב (סימן פ"ח - פ"ט) וח"ג (סימן קמ"ז), יראה להדיא שהקיל רק עד ט' שנים, ולמרות שיש סברות ג"כ להקל עד י"ב שנים וכו' מ"מ מסברות לא פסקינן וכו', דאין לסמוך על סברות לפסוק דינים, ורק לענין קטן פחות מט' שנים התיר וכו' ולאחר המתנת שעה, עיי"ש.

הרי דה"באר משה, לא דק בדבריו, ופלא גדול דלא ציין כל המקומות בשו"ת "חלקת יעקב" (הנ"ל), ע"כ.

ובשו"ת משנה הלכות [להגר"מ קליין] ח"י (סימן צ"ו) האריך קצת בדבר, ומסיק להלכה: אלא דמ"מ צריך להפרישו מדין תינוק אבל כי כן אי אפשר לומר בזה שיעור דדין חינוך כיוצ"ב ה"ה כל אחד ואחד לפום

(סימן ל"ב - סל"ב) כתב שקטן שהוא בר הבנה קצת, היינו מגיל שנתיים שלש ואילך, עיי"ש.

ובכדי השולחן (שם - ס"ק ל"ז), קטן אפי' הגיע לחינוך אם צריך לכך וכגון שאין מצוי מאכלים אחרים להאכילו וזלת מאכלי חלב או שאינו מרוצה במאכלים אחרים נראה שמותר להאכילו מאכלי חלב קודם שש שעות ולא ימתין אלא שעה אחת [כדאיתא באו"ח סימן רע"ו ס"א ברמ"א, ועוד (שם) בסימן שכ"ח סי"ז] והרי בחולה מקילים דליסיג בהמתנת שעה, ויש לראות שהקטן יעשה קניוח והדחת הפה, וגם יטול ידיו וכו' והני מילי בקטן הבריא עד תשע ובכחוש עד כן עשר, אבל מגיל הנה ואילך יש להחמיר ולהמתין עד שש שעות, מפני שצרכי קטן שבגיל זה אינם נחשבים עוד מן הסתם כצרכי חולה. [אבל אם מרגישים בו איזה חולשה בגלל ההמתנה או שיש אצלו איזה צורך מיוחד לבריאותו במאכלי חלב והוא נצרך לו עכשיו אי"צ להמתין שש שעות, דלא גרע מחולה קצת שנתבאר שאי"צ להמתין]. עוד נראה דתינוק [אפי' ביותר מכן ב' או ג' שנים ואינו בגדר מסוכן ממש אצל חלב כמשי"כ החוס' בשבת דף קכ"א ע"א ר"ה ש"מ] הקטן ביותר שיש לשער אצלו שבריא לו דוקא שתיית חלב אי"צ להמתין שש שעות אפי' יכול להשקותו איזה משקה אחר, ואפי' מיד אחרי אכילת בשר יש להתיר כן היכא דקשה להמתין אף לשעה אחת וכגון שהוא סמוך לעת שינה וכו'.

ודע דקטן [בין זכר ובין נקיבה] הבא לעשות איסור אפי' הוא רק איסור דרבנן, כל שהוא בר הבנה דהיינו שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול, נחשב כהגיע לחינוך לענין איסורים וחייב אביו להפרישו מן האיסור [מ"ב סימן שמ"ג סק"ד]. וע"ע בלשון החיי אדם בזה (כלל ס"ו דין ג') וכו', עיי"ש.

"קטן שאין לו תאוה לאכול רק חלב ואם לא יתנו לו חלב לא יאכל מאכל אחר סגי

בין השיניים והתינוק יאכלנו עם חלב ויש בזה חצי שיעור דאסור וא"כ לכאורה הוי כעין דאורייתא [ולא איסור דאורייתא דהוא רק בבשר שנתכשלו יחידין] מ"מ המאכיל לא נותן מה שבין השיניים ולא מתכוון לכך, ואין בזה לא תאכילום ולא דמי לאכילת נבילה, וכש"כ לאחור המתנת שעה דיש פוסקים דמותר גם מדרבנן, ואף לדידן דמחמירים תו לא נישחש משום לא תאכילום וכו', [וגם נלענ"ד שאין איסור תורה דלא תאכילום באיסור חצי שיעור, דלא תאכילום נא' כנבילה וטומאה שהם איסור לאוויין ולא באיסור שאינו איסור לאו רק הלמ"מ לבד, ועיין בתרומת הדשן (סימן צ"ד, וסימן קכ"ה) בדברך שאסור משום ביטול עשה אין איסור להאכיל לקטן, ועיין בכ"י (סימן רס"ט) שמותר להאכיל קטן בשבת לפני קידוש, ובמג"א (שם - סק"א) דיש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן איסור ולכך שרי להאכילו לפני קידוש] עיי"ש.

ועיין בשו"ת משנה הלכות (שם) שכאן אין בכלל הלאו דלא תאכילום עפ"י דברי הפמ"ג (סימן ש"א - א"א ס"ק ל"ה) דבאיסור גזירה אין לאו דלא תאכילום, וכאן הרי הוי מנהג וודאי שאין הלאו דלא תאכילום.

וע"ע בא"א (ס"ק ל"ה), ולדעתו הא דאסור חכמים בשר בחלב אף בלא דרך בישול הוה גזירה שלא יבוא לבישול וכו' עיי"ש.

וע"ע בשו"ת שם אריה אהע"ז (סימן כ"ה) דאף להסוברים דגם איסור דרבנן לא ספינן לקטנים מ"מ דבכר שאינו אלא חומרא בעלמא מותר למיספי ליה וכו' עיי"ש.

בספר פלגי מים [להגר"ג ליפשיץ] סימן כ"ב כתב: באיזה גיל נחשב הקטן לבר הבנה שאביו ואמו חייבים להפרישו מאיסורים, כתב בספר "מגדול עוז" להיעב"ץ (דף י"ז ע"ב בדפי הספר תעלה ג' - אות ה') דשיעור הפרשה באיסורים הוא, בריא בן ד' שנים, ובכחוש בן חמש שנים. ובששכ"ה מהד"ק

הבשר וכו', ועוד דהיא בקטן נאמרה ודרך חינוך, ויש מפרשים בה דדוקא קטן שאין כח בו לשהות שש שעות וסעודותיו תכופות זו לזו ועיכולם ממהר וכו' ומקילין מזו לומר שלא ליתן שיעור שש שעות אלא כל שפוסק בסעודה זו וקבע לאכול פעם אחרת אפי' בתוך שש שעות, שהרי לא הוזכרו כאן שש שעות אלא מסעודתא לסעודתא, ואע"פ שאין הדברים נראים מפני שסתם מסעודה לסעודה סתם קאמר שהוא כשיעור שש שעות מיהא לגדול, ושם לא כן נתת דבריך לשיעורין, מכל מקום מיהא יראה לי לדון כן מפני שהוא נקל להתעכל ולהפקע שם בשר מעליו יותר משאר בשר" עכתו"ד.

והגאון הנ"ל כתב שלכאורה היה מקום להביא מזה ראייה שהמאירי מקיל בחינוך אך ורק בבשר עוף שהוא קל לעיכול, משא"כ בבשר בהמה אינו מקיל אף לתינוק בפחות משש שעות, אולם אין מכך ראייה, שהרי המאירי דוחה ראיית המפרשים שהוכיחו שיטתם מהפסיקתא שאי"צ לשהות. וע"ז כתב המאירי דהיא נאמרה בקטן ודרך חינוך, עכ"ל.

וביאר דבריו: דדוקא בקטן אפשר להקל שאי"צ שיהיו וסגי ברחיצה לבד, משא"כ בגדול צריך שיעור מסעודה לסעודה שהוא שש שעות. ומש"כ המאירי בהמשך דבריו "ויש מפרשים בה דדוקא קטן שאין כח בו לשהות שש שעות וכו'", הכוונה בדבריו דהם ס"ל דמה שקילים בקטן שאי"צ שיהיו שיעור שש שעות, אינו מעצם היותו קטן דהרי גם בו נאמר דין חינוך, אלא דמקילים בקטן משום שאצלם העיכול מהיר ביותר, ומה שאצל גדול אורך זמן רב בדרך כלל, אצל הקטן אורך פחות דעיכולו מהיר ביותר.

ולפי"ז רצו לחדש שאפי' בגדול אפשר להקל כשהוא קובע עצמו לסעודה אחרת שמסתמא נעכל סעודתו הקודמת, ולדידם אי"צ דוקא שש שעות אלא שיעור עיכול שהוא מסעודה לסעודה ואפי' בפחות משש שעות דהיינו שתלוי באורך זמן עיכולו.

בהמתנת שעה". [בדי השולחן הנ"ל. שו"ת חלקת יעקב הנ"ל, ולא התיר בזה אלא עד כן ט' שנים].

"קטן בריא שאין לו הבנה כלל באיסור אכילת חלב אחר בשר אפשר להקל שאין צריך להמתין כלל". [ואף דבשו"ע אור"ח (סימן שמ"ג ס"א). והמשנה ברורה (שם) סק"ד איתא דאסור להאכיל בידים אפי' איסור דרבנן לקטן שאין לו הבנה, הכא יש להקל טפי בצירוף דעת המאירי תולין (שם) בשם הפסיקתא רבה (פסיקתא עשר תעשר) דכל קטן אי"צ להמתין כלל. ועיי' ביארה"ל (שם), ובפרט דהכא אינו אלא מחמת מנהג (עיי' טור בשם הרא"ש שאינו אלא מתמת מנהג) ואף להמחבר אינו אלא מנהג כמש"כ בפרישה (סק"ו), ועכ"פ אינו אלא חשש שמא נשאר בשר או טעם בשר, ובקטן כזה אי"צ להחמיר כלל, ויש לצרף דעת הכלבו (סימן ק"ו) דכל שתאב לאכול מוכח שנתעלם הבשר (והיינו לטעם רש"י הנ"ל) וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ד - סימן פ"ד) עפ"י המאירי דבקטנים שהגדילו קצת יש להקל בבשר עוף, ובמאירי (שם) שמקיל בקטנים בכל גווני, ובבשר עוף מקיל אפי' בגדולים והוא מוכרח ממש"כ המאירי ב"מגן אבות" (עמוד מ"ו - ח'). וביוכוח מים חיים בתו"ח (כלל ע"ז - דין ד') לא התיר לקטנים חלב אחר בשר עוף אלא במקום הרוחק, עכ"פ בקטנים שאין להם הבנה יש להקל בפשיטות, וכ"ד גדולי הפוסקים].

כספר "מבית לוי" (תשרי תשנ"ה - ו') מובאים דברי הגרי"מ שטרן באריכות (בעמוד צ"ג) בענין "שיעור ההמתנה בין בשר לחלב אצל קטנים", ומביא דברי המאירי (תולין ק"ה ע"ב) הנ"ל וביאר דבריו באריכות. וז"ל: "ומה שהביאו הם ראייה לדעתם ממה שאמרו בפסיקתא (בפרשת עשר תעשר) שאמר הקב"ה למלאכים, תינוק שבישראל מקיים את התורה יותר מכם שאם באים לאכול בשר בחלב אינו אוכל מן החלב עד שרחץ ידיו מן

לסמוך ע"ד המקילים, וכמש"כ המג"א בשם הב"י בדרך הראשון הנ"ל.

והנה אף לפי הנתבאר דאין חיוב בקטן להמתין שש שעות מעיקר הדין מ"מ בהגיעו לגיל חנינוך ובפרט מגיל ט' שנים ואילך (עי' סימן חרט"ז ס"ב) ראוי ונכון ללמדו ולחנכו שיש דין המתנת שש שעות, וכן נכון להרגילו בזה היכא דאפשר ע"י סידור זמן ארוחותיו באופן שיהיה שש שעות מסעודת הצהררים לערב, אולם אם אירע שאכל סעודת הצהררים מאוחר מהרגיל ואם יצטרך להמתין לסעודת הערב שש שעות ישתבשו סדריו וזמן שינתו, בזה ודאי שאי"צ להחמיר עליו ואפשר להניחו לכתחילה לאכול מאכלי חלב מאחר שהוא סעודה אחרת, ובפרט אם אכל רק עוף ולא בהמה דהוא קיל טפי, וכמש"כ בשבט הלוי (ח"ד - סימן פ"ד) עיי"ש.

ולסיכום מסיק (באות ד'), שיעור ההמתנה לקטן בין בשר לגבינה מעיקר הדין אף שהוא הגיע לחנינוך אין חיוב להמתין ו' שעות ומותר לו לאכול ארוחת ערב אף שלא עברו שש שעות מסעודת הצהררים, ומ"מ ראוי ונכון לחנכו ולהרגילו בהדרגה היכא דאפשר וכו', עיי"ש.

בשולחן ערוך המקוצר [להגר"י רצאבי] יור"ד (עמוד רע"ו) כתב ומנהיגנו למנוע גם ילדים קטנים ממאכלי חלב אחר בשר עד שש שעות.

ובס"ק (כ"ג) אמנם עד גיל שתי שנים אין בקהילותינו מנהג ידוע מפני שהיו יונקים עד שנתיים וכו' מ"מ בשר לא האכילום אז מפני כבודותו. וע"ע שו"ת שערי עזרא ח"א (סימן מ"ג). ושו"ת דברי חכמים (גינזבורג) דף קע"ח. [שו"ר גם בספר אורחות רבינו בעל הקהילות יעקב ח"ג (דף ע"ז - ע"ח) כי אף הקטנים בכיתו משהגיעו לחנינוך שהו שש שעות בין בשר לחלב, ובפחות מזה היקל בפחות בשעת הצורך וכו'.

אמנם בקהילותינו המנהג שלא להקל אפי' במינקת או חולה וכו' אלא אף ממתינים שש שעות כשאר כל אדם, כי

וע"ז חולק המאירי וסובר שחז"ל סתמו ואמרו מסעודה לסעודה שהוא שיעור שש שעות לגדול דאל"כ נתת דבריך לשיעורין.

אך מ"מ מסיק המאירי דבעוף שהוא קל לעיכול יש לדון להקל וכודאי הכוונה אף לגדול, דבקטן כבר ביאר דבו יש להקל אפי' בבשר בהמה כדמוכח מהפסיקתא, וממה שכתב המאירי בעצמו בספרו "מגן אבות" (הנ"ל) בד"ה זו היא שיטתינו וכו' מבואר ומפורש בדבריו דבעוף ס"ל להקל אף בגדול.

ומביא הגאון (הנ"ל) ראיה נוספת שלקטנים אי"צ שש שעות בבשר בהמה, מספר לקט יושר [תלמידו של התרומת הדשן] (דף 35) שכתב, ונהג כפוסק רבי משה בר' מיימון בין אכל בשר בהמה בין אכל בשר עוף היה ממתין שש שעות בין סעודה לסעודה כשרוצה לאכול אח"כ גבינה, אבל על הקטנים אין להקפיד דגם אם אכלו בשחרית בשר ובעהריים גבינה למרות שלא שהו שש שעות וגם לא מחה לאחרים שאינם מדקדקים, אולם לבנו היה מוחה מיד כשנעשה בר מצוה, עכ"ל.

הרי לנו עדות נאמנה שהתרומת הדשן ס"ל דלקטנים אי"צ שיהיו שש שעות בבשר בהמה.

ועוד יש להעיר מדברי המג"א (סימן רס"ט) שהביא דברי הב"י שכתב דהא דשרי להטעים כוס של קידוש לקטן בביהכ"נ אף להאומרים דאפי' איסור דרבנן לא ספינן לקטן בידים, מ"מ כיון די"א דאפי' גדול מותר לשתות דיוצא בקידוש זה אע"ג דלא קיי"ל מ"מ לקטנים שרי. א"נ כיון דאי אפשר בענין אחר שרי, עכתו"ד.

ולפיו"ז י"ל נמי בנידון דידן דהואיל די"א דאי"צ להמתין כלל בין בשר לגבינה רק מיד אם סילק ובירך ברכת המזון מותר ע"י קינוח והדחה, והרמ"א (בסימן פ"ט - ס"א) העיד שכן הוא המנהג הפשוט במדינות אלו שאין ממתינין שש שעות רק שעה אחת. וא"כ אף דאנו נוהגים להחמיר מ"מ בקטנים יש

ע"ב - ד"ה ש"מ) דהוא בן שנים או שלש וכו' עיי"ש.

א"כ מתי נקרא לפי"ד הנ"ל שעת הדחק או כשינוי אפשר.

ג) הטעם שכתב לדבריו מפני טמטום הלב ובפרט בימי ילדותו שגופו נבנה וכו', הרי כבר כתב בתוך דבריו שאינו מאכל איסור ממש וכו', א"כ מה שייך כאן הטעם של טמטום הלב וכו' דזה הוי כשאוכל מאכל איסור ממש כגון נבלות וטריפות וכדו' דשייך טעם זה, אולם הכא אינו מאכל איסור אלא מאכל היתר בזמן איסור וכפי שביארנו באריכות.

ד) מה שדימה הנידון למה שנוהגין במקומותינו למנוע תינוקות מלשתות אפי' מים משעת גמר סעודה שלישית שהוא ענין סכנה שמיתתו באסכרה וכו', אין הנידון דומה לראיה, ועוד דלפי מה שיבואר בהמשך יבואר שמתור להאכיל קטנים אפי' הגיעו לחינוך וכו' לפני הברלה ובודאי שאין איסור לשתות מים ואסור לענותם אע"פ שאסור להאכיל קטן אפי' איסור דרבנן וכו' כיון שאינו מאכל איסור אלא מאכל היתר בזמן איסור לא אסרו חכמים לאכול לפני קידוש או הברלה לצורך קטן. ע"כ.

"האכלת קטן קודם קידוש והברלה"

"קטן אע"פ שהגיע לחינוך וחייב בקידוש מותר לאכול ולשתות לפני הקידוש אם הוא רעב או צמא". [שר"ע (סימן רס"ט) נוהגין לקדש בביהכ"נ ואין למקדש לטעום מין הקידוש אלא מטעומו לקטן].

ובמג"א (סק"א) בשם תשובות הר"ן בשם הרשב"א, דאירי בקטן שהגיע לחינוך, דכל מידי דהוי רבייתא דתינוק כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידיים דלא גזרו בו חכמים, דהא אפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו ואין מתנכין אותו אלא לשעות.

וכ"פ הרמב"ם בהל' יוהכ"פ דאין מענין לקטן בפחות מט' אפי' לשעות שלא יבוא לידי סכנה].

מחזיקים זה איסור מן הדין ממש וכו' הלכך אין להורות קולא באלו וכיו"ב אלא בשעת הדוחק] ולא ידעתי מאין יצא למקצת בני אדם בזמנינו לחנך בשעות לפי השנים, דהיינו שבן שנה אחת ימתין שעה, וכן שנתיים שתי שעות, וכן עד שש שנים שאז ימתין שש שעות כגדולים אע"פ שהוא דבר נחמד מצד עצמו וכו', ועכ"פ אין המנהג כן בקהילותינו, אלא מחמירים תמיד שש שעות כשאפשר אפי' מבן שנתיים ושלוש שנים וכו' מפני חשש שעלול לגרום לו בדרך הטבע טמטום הלב רח"ל הגם שאינו מאכל איסור ממש כי רק ע"י התערובת נאסרו הבשר והחלב וכו' הלכך הגם דמצד חובת חינוך לית לן בה, מ"מ פן יטמטם לבבו חלילה ובפרט בימי ילדותו שגופו נבנה אז חשו לזה, וכעין שנוהגין אצלינו למנוע אפי' תינוקות שאינם בני חיוב מלשתות אפי' מים משעת גמר סעודה שלישית מפני שהוא ענין סכנה שמיתתו באסכרה רח"ל, עיי"ש.

ודבריו תמוהין מאוד: א) מה שהחמיר שש שעות אפי' מבן שנתיים ושלוש שנים וכו', לא ידעתי מהיכן מצא מקור לדבריו להחמיר עד כדי כך, ומה גם שלא נמצא בשום ספר מקור לחומרא זו אפי' לנוהגים כשיטת הב"י להמתין שש שעות מעיקר הדין, לא מלאה לבם להחמיר כזאת. ב) כתב המנהג בקהילותינו שלא להקל אפי' במינקת או חולה אלא צריכים להמתין שש שעות וכו' ואין להורות קולא אלא בשעת הדוחק וכו', אלא מחמירים להמתין שש שעות כשאפשר. דבריו תמוהין מאוד, היכן מצא טעם להחמיר בחולה או מינקת וכו' שלא נמצא בשום ספר מקור לחומרא זו אלא אפי' בחולה שאיב"ס וכדו' אי"צ להמתין כפי שמבואר מדברינו, ולפי דבריו מתי יצויר מקרה של שעת הדחק או שאינו אפשר, שבזה כת"ר יודה שאי"צ להמתין. מה עוד שתינוק קטן איתא (ביבמות ק"ד) אמר רב הונא ברי' רב יהושע סתם תינוק מסוכן אצל חלב, וע"ז כתב התוס' בשבת (קכ"א

חכמים לצורך קטן, אבל דברי מתיקה שאינם להשביע את רעבוננו אלא לתענוג אסור להאכילו". [מג"א סימן רס"ט (סק"א)]. ובשו"ע הרב (שם - ס"ג) וכמש"כ לעיל].

ולפי"ז הו"ה בנידונינו מותר להאכיל קטן שזקוק לחלב אחר בשר כשתאב למאכל חלבי וכדו' אע"פ שלא עברו שש שעות מאכילת בשר, ולמרות שאסור להאכיל קטן אפי' אסור דרבנן, כיון שאינו מאכל אסור אלא מאכל היתר ושיעור מבשר לחלב אינו אלא חיוב הרחקה, לא אסור חכמים לצורך קטן, אבל דברי מתיקה חלביים שאינם להשביע את רעבוננו אלא לתענוג אסור להאכילו. ע"כ.

"מחלוקת הפוסקים"

אי שרי למיספי לקטן בידים"

נחלקו הפוסקים באיסור דרבנן אי שרי למיספי לקטן בידים, הב"י או"ח (סוסי"י שמ"ג) וז"ל: ולענין איסורין דרבנן כתב הר"ן ביומא (ר"פ יוהכ"פ) שכל שהוא לצורך החינוך אע"ג שהגיע לחינוך מאכילים אותו איסורין דרבנן אפי' בידים. וכ"כ הרשב"א, ומיהו כתב בתשובה: שלא אמר כן אלא להלכה ולא למעשה, והרמב"ם (סוף הל' מאכ"א) כתב דלהאכילו בידים אסור אפי' דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד אפי' בדברים שהן משום שבות. וכ"פ בשו"ע (שם) כדברי הרמב"ם לאסור. וכ"כ הריטב"א (יבמות קיד): בשם מהר"ם. וע"ע במאירי (שם).

אולם כמה אחרונים סמכו להקל להביא ספר בשבת ע"י קטן שלא הגיע לחינוך דרך כרמלית עפ"ד הרשב"א והר"ן. ובתפארת ישראל (בפתיחה לעירובין), ובשואל ומשיב תליתאה (ח"א - סימן קי"ז).

וא"כ בני"ד לגבי המתנה בין בשר וחלב לקטנים הואיל וגוף הדבר שנוי במחלוקת, ודעת כמה גדולי הפוסקים להתיר ע"י קינוח והדחה. בה"ג. ור"ת. והרז"ה. והרא"ה.

"ומותר לגדול ליתן לו בידים לאכול". [מג"א (שם). ובשו"ע הרב (ס"ג). ומשנה ברורה (סק"א). כדמוכח בשו"ע אע"ג דאסור להאכיל לקטן איסור בידים הכא דאין המאכל אסור אלא שהוא זמן האסור כאכילה מותר להאכיל לקטן בידים, דומיא דיוהכ"פ דשרי אף שאי"ב חשש סכנה אם יתענה כמש"כ בסימן תרט"ז ס"ב].

"אולם אין ליתן לו לאכול קודם הקידוש ממתקים וכדו' כשאינו צריך להם מחמת רעבוננו". [שהמג"א ובשו"ע הרב (שם) כתבו שמוותר להאכיל את הקטן קודם קידוש וכו' ואסור לענותו, משמע דוקא ככה"ג לא גזרו שאין לצער את הקטן כזה, אבל אם אינו רעב ואוכל רק להנאתו אסור מדין חינוך, וכן הראיה מיוהכ"פ דשרי להאכילו בידים משום דהוי רביתה, ולכן לא גזרו ביה רבנן כמ"ש (ביומא עח): וכמש"כ לעיל, משמע דבלא"ה אסור להאכילו, וכן במנח"ח (מצוה שיי"ג - אות י') שכתב דאף בקטן שיכול להתענות לשעות בשעה שהוא יכול להתענות אסור להאכילו, דבשעה שאי"צ לאכול הוי"ל ככל האיסורים וכו', ונ"ל אף בקטן גמור תיכף ממש בשעה שנולד אסור להאכילו רק הצריך לו אבל לא יותר, אך בקטן כזה אי"א לצמצם, אבל קטן פחות מכן ח' אף דאין מענין אותו מ"מ בידים אסור להאכילו אם אכל היום ויכול לסבול כנ"ל ברור, עיי"ש. הובא דבריו במטה אפרים (סימן תרט"ז - סק"ג).

ופשוט שאין ליתן לו ממתקים כיוהכ"פ כשאינו רעב, ולכאורה הו"ה קודם קידוש שההוי חייב בקידוש וצריך לחנכו שלא יאכל לפני קידוש, וכן לא יאכל ממתקים אחרים כגון סוכריות וכדו' קודם הקידוש אפילו בשחרית].

"ומותר להאכיל קטנים אפילו הגיע לחינוך לפני הקידוש כלילה וביום, ולפני הכדלה, ואסור לענותם אע"פ שאסור להאכיל קטן אפי' אסור דרבנן, כיון שאינו מאכל אסור אלא שאסרו חכמים לאכול לפני קידוש והכדלה, לא אסרו זאת

והר"א ממיץ, וראבי"ה. וא"ז. וברמ"א בהגה (סימן פ"ט ס"א) שכן המנהג פשוט להקל לאכול גבינה אחר שהיית שעה אחת מאכילת בשר, ולמיספי בידים איטור דרבנן ג"כ יש פוסקים שמקילים הוי"ל כעין ספק ספיקא ואזלינן לקולא.

ועיין בב"י (סימן שמ"ג - הנ"ל) שלד' הטור והנמוקי"י הא דאטור למיספי בידים איסורא דאורייתא לתינוק אינו אלא מדרבנן. ועי' כנודע ביהודה תנינא (סימן א'). ובפרי חדש אור"ח (סימן תרי"א סוף סק"א) הביא קושית הר"ן (ר"פ יהכ"פ) אליבא דהרמב"ם דס"ל שכל ה' עינויים דיוהכ"פ אסורים מה"ת, א"כ אמאי תנינא (יומא עז:): התינוקות מותרין בכולן והיכי שרי והכתיב לא תאכלום ודרשינן (ביבמות קי"ד) לא תאכלום להזהיר גדולים על הקטנים. ותיריך הפר"ח שלא נאסר אלא דבר שאיטורו מגופו, אבל כאן שהמאכל מותר אלא דהשעה אוסרתו התירו חכמים כיון דרבייתיהו בהכי והכתוב מסרו להם, וכיו"ב כתבו התוס' (בחולין ה:): דהא דאמרינן השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כ"ש, היינו במאכל שאטור מצד עצמו, משא"כ כשהמאכל מותר והשעה אסורה כהיא (דר"ה כא.) בסים תבשילא דבבלאי ביזמא צומא רבה דמערבא, עיי"ש.

וכ"כ בספר זרעו של אברהם (מערי' א' - אות כ' - דף ט'). וכ"כ בספר ברוך טעם (שער הכולל דין ב' - דף נ"ב). ובשו"ת בית יצחק שמלקיס אור"ח (סימן צ"ד - אות ב') בד"ה ונ"ל. ועי' בשו"ת דברי יחזקאל (ברשטיין) סימן ט"ו (אותיות י"ח - י"ט). ובשו"ת שמחת יהודה אליעזר אור"ח (סימן י"ג).

ובנידון דידן יש לומר דלא חשיב כ"כ כדן מאכל היתר ורק השעה אוסרתו, שהואיל ואכילת מאכלי חלב אחר בשר אסורה מטעם בשר שבין השיניים וכמש"כ הרמב"ם (בספ"ט מהל' מאכ"א - הנ"ל) או מטעם שהבשר מוציא שומן ונדבק בפה ומאריך בטעמו כל שש שעות כמש"כ רש"י (חולין קה:): הנ"ל, והביאו הטור כנ"ל.

נמצא שבשעה שאוכל מאכלי החלב אחר הבשר, יש כאן איטור תערובת של בשר בחלב מדרבנן, וכ"כ בשו"ת זכר יהוסף אור"ח (סוס"י קצ"ו) שהעיר כן, עיי"ש.

ועיין בשו"ת תשובות והנהגות [להגר"מ שטרנבוך] ח"ג (סימן קע"ט) מה שכתב באריכות, ומתריך קושיית הר"ן (ר"פ יהכ"פ) הנ"ל וכו', עיי"ש.

ובענין ספי בידים לקטן: ע"ע בשו"ת מהרש"ג יור"ד ח"א (סימן ע"ג - ד"ה והנלפע"ד).

"קמן שיש לו דין חולה שאין בו סכנה"

בשו"ע אור"ח (סימן שכ"ח - סי"ז) ברמ"א: מותר לומר לא"י לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה.

ובמג"א (ט"ו) ומותר להאכילו מוקצה בידים אם אי אפשר בענין אחר. ובחזו"א (סימן נ"ט - סק"ד) היינו ברעבון של שעה מועטת שא"ב משום סכנת חיים, או דמירי שיש לו מה להאכילו אבל לפי צורך התינוק יש להאכילו תבשיל שזהו מזונו הטוב באלו מותר ע"י נכרי וכו', וכן אף אם יש לו מה לאכול אבל יש חשש וספק שאם לא יתנו לו

והגאון בעל נחל איתן (פ"א משביתת עשור) כתב לסייע דברי הפר"ח ממש"כ הרמ"א בהגה (סימן תע"א) שמותר להאכיל מצה בער"פ לתינוקות שאינם מבינים בסיפור יציאת מצרים, והא קי"ל (בסימן שמ"ג) שאף איטור דרבנן אסור להאכילו בידים וכו' דשאני התם שהשעה אסורה אבל המאכל מותר.

וסיים ומיהו גם הר"ן לא אסר אלא במידי דאורייתא אבל בדרבנן מודה שלא אסור למיספי בידים היכא שהמאכל מותר ורק השעה אוסרתו, עיי"ש.

וסיים ומיהו גם הר"ן לא אסר אלא במידי דאורייתא אבל בדרבנן מודה שלא אסור למיספי בידים היכא שהמאכל מותר ורק השעה אוסרתו, עיי"ש.

היוצא לנו לפי"ז, דאם בשבות דשבת התירו לעיל לקטן שאין לו תבשיל ואין לו מה לאכול [וברור דמדובר שיש לו מה להאכילו ואעפ"כ נקרא לא הוי סכנה, ולכאורה הלא ימות ברעב] אבל לפי צורך התינוק יש להאכילו מזונו הרגיל בו ובוזה מותר ע"י נכרי, כש"כ בני"ד שאם הקטן רגיל למאכל חלבי מסויים ואחרת לא יאכל מאכל אחר חרץ מחלב שאין צורך שימתין שש שעות ועד גיל שלש שנים שהם מסוכנים אצל חלב כמובא (ביבמות - הנ"ל) בפירוש"י דתינוק מסוכן אצל חלב שאם לא יינק ימות בצמא אין להמתין כלל, ואפי' עד גיל שש הוי חומרא יתירא להמתין שעה אחת כנ"ל ואין צורך שימתין, עיי"ש.

בשורת שואל ונשאל [להגר"מ הכהן - ר"מ בגרי"ח] יור"ד ח"א (סימן נ"ח) שנשאל חולה שאיב"ס ומזונו חלב ומרק בשר, ובשר, האם צריך להמתין אחר אכילת בשר שש שעות. תשובה: אם בשר עוף הוא, כבר כתב מרן הב"י (סימן פ"ז) דלכ"ע בשר עוף בחלב מותר מה"ת. עיי"ש. וכלל גדול בידינו דבמקום חולה לא גזור רבנן, ולכן יש להתיר לו מה שצריך למזונו ובריאותו בקינות והדחה לכד.

ועוד נראה דגם בשר כהמה דהוי מדאורייתא מ"מ לענין החששא של הטעם הנמשך אחר האכילה, וכן לענין החששא דשמא נשאר בשר בין השיניים וכו' מ"מ הא מיהא אין חששא זו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא כל שמקנה ומנקה ומדיח סגי, וא"כ יש להתיר לו גם בבשר בהמה, ואם כי נראה לענ"ד דכן הוא מ"מ כעת שלא מצאתי זה מבואר או מוכרע ומוכח לא אוכל לסמוך ע"ז, אך מ"מ יש לסמוך להתיר על הי"א שכ' מור"ם דאם סילק ובירך ברהמ"ז מותר ע"י קינות והדחה, דלגבי חולה הוי כשעת הדחק, וגם מרן ז"ל מודה דסמכין ע"ז, ודבריו אינם אלא לשאר בני אדם, ומ"מ נראה דצריך להמתין שעה אחת וכמש"כ מור"ם שכך המנהג פשוט וכו' והגם דיש פנים להקל יותר מזה, מ"מ כיון דנראה דאין

מאכלו הרגיל בו יגרם לו קלקול קיבה או חום כל שהוא הרי הוא ספק סכנה וכו', עיי"ש. ובתהילה לדוד (ס"ק כ"א) כתב שדין קטן כחולה שאיב"ס הוא רק ב"צרכי אכילה". אולם בשעה"צ (ס"ק ל"ד) משמע להדיא שלא כדבריו. וכ"כ בשורת מנחת יצחק ח"א (סימן ע"ח) וראייתו מהגר"א בשם הרמב"ן המובא במ"ב (בס"ק קכ"א). ובחזו"א (הנ"ל - סק"ד) דקטן דינו כחולה שאיב"ס לכל צרכיו. וע"ע בשורת שרגא המאיר [להגרש"פ שנעבאלג] ח"ו (סימן ס"ד - אות ה').

"ועד מתי נקרא קטן לענין זה כמה דיעות בפוסקים"

(א) החזו"א (שם - סק"ג). וכן דעת הגרש"י אויערבאך בספר נשמת אברהם (ס"ק נ"ד) עד גיל שנתיים או שלש.

(ב) בשורת ציץ אליעזר ח"ח (סימן ט"ו - פי"ב) עד גיל שש.

(ג) בשורת מנח"י (הנ"ל) בשם האו"ה דילפינן תינוק דשבת מתינוק דיוהכ"פ, ונקרא קטן עד גיל תשע כאמור לענין יוהכ"פ.

(ד) בערוה"ש (ס"כ), ובקצוה"ש (סימן קל"ד - ס"ק י"ח) שגיל התינוק כל זמן שאינו יכול לאכול ככל האנשים וזקוק למאכל מיוחד וכו'. עיי"ש.

בשור"ע או"ח (סימן רע"ו - ס"א) ברמ"א: או לצורך קטנים דהוא כחולה שאיב"ס. ובבדי השולחן [להגרא"ח נאה] סימן קל"ד - עמוד ל"ו, וברור שאין הכוונה דוקא לצורך לטפל בהם כגון להאכילם וכיוצ"ב, אלא אפי' אם מפחדים להיות בחושך מותר לומר לנכרי להדליק האור, עיי"ש.

ובשורת מהרש"ג או"ח (סימן כ"ט). ובשורת ישכיל עבדי ח"ג (דק"ב) בשם הגר"פ עפשטיין ועוד פוסקים כתבו דמסתבר שאפי' בני שבע או שמונה שמפחדים לישיב בחושך ואין דעתם מיושבת עליהם נכללים בהיתר זה וכו', עיי"ש.

ברורה" (בסימן תר"מ - ה') שכתבו אסור להאכיל קטן בידיים חוץ לסוכה, ואפילו לאדם אחר.

ולדברי הזכרון יוסף אין סיבה לאסור שהרי אין שם "חתיכת איסור" כי אם איסורא אקרקפתא דגברא, וגם ה"זכרון יוסף" עצמו הרגיש שדבריו נסתרים מדברי המגן אברהם שכתב בסימן חרט"ז: "קטן בן ט' שנים שתייב בתענית שעות אסור להאכילו באותן שעות שיוכל לצום כשם שאסור להאכילו שאר איסורים", הרי שאסור להאכיל לקטן ביום הכיפורים ולא כדברי ה"זכרון יוסף".

ב) מאחר והקטן מקיים מצוה באכילתו בזה שמחיה את נפשו שלא יסתכן קורא אני עליו: "גומל נפשו איש חסד" ואינו דומה לשאר איסורים שאין בהם מצוה, לכן אע"פ שהקטן יכול לאכול בעצמו מותר גם להגיש לו את האוכל, משום שיש באכילתו מצוה, ודומה למה שכתבו התוס' (בפסחים דף פ"ח) שמתור להאכיל קטן מקרבן פסח אף שאינו מנוי עליו ונמצא שמאכילים אותו דבר אסור, כיון שיש באכילתו מצות חינוך, ולכן אינו דומה לשאר איסורים שאין בהם צד מצוה, וכמו"כ בענייננו, כשמאכילים אותו ביוהכ"פ מקיימים מצות חינוך ומותר.

קיימת נפקא מינה גדולה בין שני התירוצים:

לפי תירוץ א', מותר להאכיל קטן גם דברים שאין בהם הכרח או צורך. אבל לפי התירוצ השני מותר להאכילו רק מה שנחוצו לכדי חייו, או דברים המוסיפים לו בריאות, אבל לא דברים שאין בהם תועלת, כגון ממתקים שאין בהם תועלת וכו'.

קיימת גם נפק"מ והוא להאכיל מאכלות אסורות לקטן במקום הצורך (לדוגמא: שמן דגים) שלתירוצ השני מותר, דהוי חינוך מצוה. ואילו לתירוצ הראשון אסור, ובשו"ע הרב התייר חמץ בפסח במקום הצורך לקטן והוא כתירוצ השני וכו', עיי"ש.

לחולה על הרוב קפידא וצורך ליותר מזה אין להקל יותר, אך אם יהיה צורך להקל יותר ע"פ הנהגת הרופא יש לסמוך להקל גם ביותר מזה, והכל לפי הענין הצורך וכו', עיי"ש.

וביור"ד ח"ב (סימן כ"ו - שם) שנשאל לערך אותו שאלה בחולה שאיב"ס להמתין שש שעות. תשובה: הוריתי שיבדוק בין שינוי אם יש בשר וידיח פיו היטב וישתה חלב מה שצריך, וטעמא דודאי איסור זה לשהות בין בשר לחלב אינו אלא דרבנן, וכן מבואר בתוס' (חולין - דף ק"ה) ד"ה לסעודתא [דעתם להתיר לגמרי אפי' בלא חולין] ובמקום חולי לא גזור רבנן.

ועוד דמור"ם (בסימן פ"ט ס"א) כתב ד"א דאי"צ שהייה כדעת התוס' (שם) וכו', וא"כ הגם דלדין נקטינן כדעת מרן ז"ל, במקום חולי יש לסמוך על המקילים בזה, ומה גם דבשר עוף אינו אלא דרבנן וכמש"כ מרן ז"ל, והוי"ל תרתי דרבנן במקום חולה, ויש מתירין בלא"ה, עיי"ש.

"עוד בענין לספות איסור לקטן"

בספר "שבת שבתוך" [להגר"י זילברשטיין] עניני חולה ביוהכ"פ (עמוד פ') הביא רש"י (ביומא ע"ח) שכתב: "שאם בא אדם ביוהכ"פ לימלך האם להאכיל קטן אומרים לו: האכילהו ורחץ אותו". ותמה על כך הגאון ר' ישעיה פיק הרי אסור להאכיל קטן דבר האסור, וא"כ יאכל הקטן בעצמו ואל יאכילהו הגדול.

וענה לו גיסו בעל "זכרון יוסף" (סימן ר') שתי תשובות: א) אינו דומה אכילה ביום כיפור לשאר איסורי תורה, שהחתיכה של איסור שם איסור וטומאה עליה, אבל אכילה ביוהכ"פ, מאכל היתר הוא אלא שמונה איסור "אקרקפתא דגברא", ולכן קטנים מאחר ואינן מצווים לצום אין איסור להאכילם חתיכות היתר, וכ"כ הפר"ח (סימן תרי"א).

ויש להעיר שתירוצ זה לכאורה נסתר להלכה מדברי המגן אברהם וה"משנה

מתענה א"כ מותר להאכילו אף בזמן שאינו צריך לאכול וכו' ואפילו אם חולה שיש בו סכנה דמותר לאכול מ"מ אם אוכל בשעה שאינו צריך בודאי חייב, רק בזמן שצריך מותר וכו' א"כ בקטן נמי, ונראה לי דאף בקטן גמור תיכף ממש בשעה שנוולד אסור להאכילו רק הצריך לו אבל לא יותר, אך בקטן כזה א"א לצמצם, אבל קטן פחות מבן שמונה אף דאין מענין אותו מ"מ בידיים אסור להאכילו אם אכל היום ויכול לסבול וכו', עיי"ש.

ולענין להאכיל קטן ביוהכ"פ: הנה זה ברור דכל מה שצריך הוא לאכול משום סכנה מותר גם להאכילו בידיים. וכמבואר בטוש"ע (סימן תרט"ז ס"א), והרשב"א הביא ביבמות מקור לזה מתוספתא (יומא - פ"ד - ה"ב) מעשה בשמאי שלא רצה להאכיל את בנו וגזרו עליו חכמים להאכילו בידו. ואף אם יכול לאכול בעצמו שפיר מותר להאכילו דאין מאכילו איסור אלא היתר, דהא היתר גמור הוא לו לאכול לא רק מחמת פטורו ממצוות אלא מחמת סכנה, אלא דלפי המנח"ח (הנ"ל) דאחר שכבר אכל ויצא מידי סכנה אסור להאכילו משום איסור ספי' (והיינו דומיא דחולה שכשאל שיעור שיצא מידי סכנה אסור לאכול עוד, דכל וגע הוא חיוב בפ"ע, עי' חת"ס או"ח סימן קע"ב ועוד) וחומרא רבה היא.

ועיין במג"א (סימן תרט"ז - סק"ב) שכתב לאסור האכלה לקטן שכבר מחנכין אותו לשעות באותן שעות שמחנכין אותו, דאפי' אחר שאינו חייב בחינוכו מ"מ אסור לו להאכילו באותן שעות דהוי דבר איסור ואסור משום ספי', ולכאורה נראה דדעתו כהמנח"ח (הנ"ל). ועיין בספר חלקת יואב (סימן א' - וסימן י"ט) מש"כ על דברי המנח"ח, ולא שמענו להחמיר ולדקדק בזה ויוהכ"פ לא דמי לכל האיטורים וכו', עיי"ש.

והנה השעה"צ (בסימן תרט"ז - סק"ט) כתב לחלוק על המג"א - וכתב די"ל דקטן שמחנכין אותו לשעות שפיר יש לדון ריהא מותר להאכילו, והוא עפ"י דברי רבינו מנוח

וצ"ב דברי הגאון (הנ"ל) דעד דמקשה מהמג"א על ה"זכרון יוסף" כנ"ל, הוי"ל להקשות מהמג"א על המג"א דלכאורה סותר עצמו, דבסימן (תר"מ) כתב אסור להאכיל קטן בידים חוץ לסוכה, ובסימן (תרט"ז) גבי בן ט' שנים ובן י' דהדין בזה דמחנכין אותו לשעות, כותב המג"א דבשעות אלו אסור (גם למי שאינו אכיל) גם לאחרים להאכיל הקטן כמו שאר דבר איסור שאסור להאכילו. ובה"ל שבת (סימן רס"ט - סק"א) בנוגע המנהג לקדש בבית הכנסת וכיון דאין קידוש אלא במקום סעודה לכן כתב המחבר דהמקדש אינו טועם בעצמו מהיין אלא נותן היין לקטן לשתותו.

ועי' הק' במג"א הלא אסור להאכיל קטן איסור בידיים כמבואר (בסימן שמ"ג) וכו'. ותיריך המג"א כמה תירוצים, ולבסוף תירץ ולפמ"ש הרב"י (בסימן שמ"ג) בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי שהוא רביא (פי' מועיל לגדלותו ולבריאותו) דתינוק כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידיים דלא גזרו בו חכמים דהא אפי' ביוהכ"פ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפי' לשעות כמ"ש (בסימן תרי"ז) וכ"ש כאן, ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור וכו' וכ"ש דמותר להאכילן בשבת בשחרית לפני קידוש דהא י"א אפי' גדול מותר לאכול וכו', עיי"ש.

וא"כ מדוע בסוכה (מחוץ לסוכה) וביוהכ"פ (ביותר מבן ט' וי' שנים) אסור גם לאחרים להאכילם, הרי הוי מאכל היתר בזמן האסור דהמג"א בעצמו נקט טעם זה (בסימן רס"ט) וכו'. א"כ היה להגאון (הנ"ל) עדיף להק' מהמג"א שלכאורה סותר עצמו כנ"ל, ע"כ.

"ביאורים בדברי המנ"א"

כתב המנחת חינוך (מצוה שיי"ג) ונראה דאף בקטן שיכול להתענות לשעות, בשעה שהוא יכול להתענות אסור להאכילו דבשעה שאינו צריך לאכול הוי ליה כמו כל האיטורים, ואין לומר כיון דבלא"ה אינו

היוצא לנו מדבריו דיש דברים שפטור הקטנים בהם הוא בגדר הפקעה מכל הדבר ולא רק משום דלא בני חיובא הם ואין דברים אלו משום איסור ספ"י.

ומעתה יל"ד גם בענין האיסור להאכיל קטן חוץ לסוכה, במ"ב (סימן תר"מ - סק"ה) ובמג"א (שם) כתב ולכו"ע אסור להאכיל קטן חוץ לסוכה אפי' לאדם אחר דהיינו ליתן לתוך פיו או לצוות לו לאכול.

ובשעה"צ מסיים (שם) ולאפוקי כשמניח לפניו לאכול והוא אוכל מעצמו.

ובאמת היה מקום לומר דהתם - בגוונא דהמ"ב - כמה שמניח לפניו מאכל (ואפי' אם מוסר לידי) אין כאן שום גילוי דעת שיאכל חוץ לסוכה, דהא אכתי יכול שפיר לילך לסוכה ולאכול שם.

ולכאורה זהו כוונת המג"א (בסימן תרט"ז - סק"ב) ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה דהתם באכילה אין איסור והיא נותנת לו, ומה לה אם יאכל בסוכה או חוץ לסוכה ואינה מחוייבת להכניסו לסוכה וכו'.

ודבריו לכאורה סותרין למש"כ (בסימן תר"מ - שם) דאסור להאכיל קטן חוץ לסוכה. ותירץ המחז"ש דהתם (בסימן תר"מ) מיירי שמאכילו ממש בידים לתוך פיו, אבל כאן (בסימן תרט"ז) מיירי המג"א שנותנת לפניו אוכל מחוץ לסוכה, דלענין מה שאוכל חוץ לסוכה לא הוי כמאכילו בידים כיון שיכול ליקח האוכל ולאכלו בסוכה, עיי"ש.

אך לפי"ז בתינוק שעדיין אינו יכול לילך ברגליו ומניח לפניו מאכל או בקטן שלא מסוגל ללכת היה צריך להיות אסור, אלא צ"ל דאיירי באופן שאין גילוי דעת שרצונו שיאכל.

ולכאורה האיסור צריך להיות אפי' בתינוק בן יומו, וא"כ גם להשכיבו בידים לישן חוץ לסוכה או לצוותו לילך לישן חוץ לסוכה יהיה אסור (עכ"פ כשאין חשש של

בהל' שביתת עשור פ"ב ה"י - עיי"ש באריכות) קטן שחייב להשלים הוא מדין חינוך שמצינו בכל מקום, והוא חיוב על הקטן, אך מחנכין לשעות הוא מצד ההרגילו ללכת בדרכי יושר ואינו חיוב על הכן עצמו אלא על אביו.

ולפי"ז כתב השעה"צ די"ל כן גם לגבי אחרים דמותרים להאכילו ומותר להם לספות לו אך בתוך ג' שעות וכו', עיי"ש.

ונראה הכוונה דהא מה שקטן אינו מתענה ביוהכ"פ אינו משום פיטורו ממצוות בלבד, אלא משום חלישותו וחשש סכנה שאף אילו היה בר חיובא במצוות לא היה מתענה, ואף שאין משערין בכל קטן אם יכול לסבול התענית או לא, וזה ודאי משום פיטורו ממצוות לא נחתין לרדקדק בכך, מ"מ אכתי לעולם עיקר שם פיטורו מתענית הוא משום חלישותו וחוסר יכלתו להתענות, ולפיכך הוי"ל מופקע מחובת העינוי, וגם דין פחות מכשיעור לא נאמר בו, ולפיכך היא מותר לאחרים להאכילו אף שכבר אכל ויצא מחשש סכנה.

ועיין בספר חלקת יואב (שם) שכתב לומר דכיון דנתנה התורה טעם לעינוי שהוא כדי לזכות לכפרה כדכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם, הרי קטן כיון דלאו בר כפרה הוא אינו בכלל חובת העינוי כלל ומותר להאכילו גם כשכבר יצא מידי סכנה וכו', עיי"ש.

ועיין בספר זכרון יוסף (סימן ו) דהביא מסוגיא (דנדרים לו.) דדייק שם ר' זירא ממתני' (פסחים פ"ט) דשה לבית אבות לאו דאורייתא והיינו דקטנים אינם צריכים להימנות על הפסח. [ודלא כסוגיא דפסחים (שם) וגיטין (כה.) דאף קטנים צריכים להימנות].

ופירשו הר"ן והתוס' בנדרים (שם) דאע"ג דאין הפסח נאכל אלא למנוייו ה"מ בראויין להימנות אבל קטנים שאין צריכים להימנות אינם בכלל "שלא למנוייו" ומותר כל אדם להאכילם מפסחו אף שלא נמנו עליו.

רצה להאכיל את בנו כנ"ל מתוספתא דיומא] ע"כ.

ונחזור לדברי המג"א (הנ"ל) שסובר שפחות מט' שנים אינו מאכל איסור אלא היתר ומותר להאכילו, ובן ט' ומעלה אסור להאכילו דהוי דבר איסור והוי מאכילו מאכל איסור.

וידוע מה שהאריכו האחרונים אי מצוות עיניו ביוהכ"פ הוה כל רגע ורגע, או רק מערב עד ערב (עיין בשד"ח מערכת יוהכ"פ - סימן ג' - אות ו').

והנה המג"א (בסימן שמ"ג) הביא בשם הרשב"א דרך לצורך הקטן לא גזרו רבנן לאסור להאכיל את הילד, אבל במקום שאינו לצורך התינוק אסור רבנן להאכילו, ומביא ראיה מהנקה שאסרו חכמים להניק את הילד אחר כ"ד חודש [וכמבואר (בכתובות ס.) והטעם מבואר שם (ברא"ש - סימן י"ט) משום דאתי לאחלופי בחלב בהמה טמאה] משום דאז תו אי"ז צורך להקטן כיון דאז יכול כבר התינוק לאכול דברים המותרים וכו', עיי"ש.

ולפי"ז מה שמחיר המג"א להאכיל בפחות מט' שנים ביוהכ"פ כיון דביוהכ"פ דמי להנקה בתוך כ"ד חודש דא"א בענין אחר המותר, נמצא דביוהכ"פ האכילה היא כן לצרכו של תינוק.

משא"כ בן ט' ומעלה דמתענה ומתנכין לשעות שוב לא הוי רכייתה ולצרכו בשעות אלו ומכיון דביוהכ"פ גופיה יש דיעות דבכל רגע ורגע יש מצוות עינוי א"כ בשעות אלו הוי כלאחר כ"ד חודש להנקה ואסור להאכילו.

וכמו"כ לגבי סוכה בקטן שאי"צ לאמו שהוא כבן חמש או שש שחייב בסוכה דהוי כלאחר כ"ד חודש להנקה שלא הוי לצורך התינוק ולכן אסור להאכילו חוץ לסוכה ויכול לילך ולאכול בסוכה, משא"כ בקטן שצרך לאמו דהוי כהנקה בתוך כ"ד חודש ונחשב כצורך התינוק ולכן מותר להאכילו חץ לסוכה.

צינון וחולי ע"י השינה בסוכה. ועיין בערוה"ש סימן תר"מ ס"ב).

וצריך ביאור במה שמקילין בזה בקטן הצריך לאמו גם להאכילו וגם להשכיב חוץ לסוכה.

ושמא י"ל דקטן הצריך לאמו חשיב מופקע מלדור בסוכה והיינו לא רק משום פיטורו ממצוות אלא שאינו שייך ואינו ראוי לסוכה, מאחר וצריך לאמו [ואף אם עיקר מה שאינו שייך לסוכה הוא בשינה, מ"מ חשיב כבר אינו שייך לסוכה כלל גם לא באכילה, וכך מבואר בדברי הביכורי יעקב - תרנ"ז סק"ג].

ועיין באבני נזר או"ח (סימן תפ"א - אות ח') שכתב שקטן הצריך לאמו חשיב מצטער וממילא מותר להאכילו בידים חוץ לסוכה, והיינו דכיון דגם גדול המצטער פטור מן הסוכה, נמצא שאינו מאכילו איסור אלא היתר, עיי"ש.

ועיין בריטב"א ובר"ן (בסוכה - כ"ח ע"ב) שפירשו הטעם דליכא חובת חינוך סוכה כל עוד שצריך לאמו דסברי רבנן דכיון דאמו פטורה מן הסוכה אינו ראוי לחינוך סוכה בעוד שצריך לה דליכא לאפרושי מינה, עיי"ש.

ולפי"ז לענין לפטור מחינוך שפיר מובן, אך לענין איסור ספיה בידים עדיין צ"ב אמאי לא תתחייב להיות עמו בסוכה כדי שלא לספות לו בידים מחוץ לסוכה.

וצ"ל דהוא חשיב מופקע בעצם מסוכה כיון שכשאמו חוץ לסוכה אינו ראוי לסוכה דמצטער [ולא מוטלת על אמו חובה ואינה מחוייבת לעשות מעשה להיות בסוכה כדי שלא יצטער ויהיה ראוי לסוכה].

ולפי"ז אפשר לומר דזהו טעמו של שמאי הזקן שפיתח המעזיבה לצורך התינוק שילדה כלתו כמבואר (בסוכה כ"ח - ע"א) משום שחשש לאיסור ספיה בידים ולא ס"ל לסברא זו דנחשב מופקע מסוכה ושממילא מותר לספות, ולשיטתו שגם ביוהכ"פ לא

ובשו"ע הרב (סימן תע"א סק"י) כתב דקטן שאינו יודע מה שמספרין בלילה מציאת מצרים מותר להאכילם מצה בערב פסח ועיי"ש הטעם.

וי"ל דאה"נ דהשו"ע הרב הרי כתב בפירושו דרק אם הם צריכים לכך מותר, ולכן אה"נ אם יש מצה עשירה י"ל דאסור. ועוד יש להוסיף דהרי כתב בשו"ע הרב (שם - סק"ו - ובסימן תס"ב - סק"ז) דבמדינות אלו נוהגים להחמיר שלא לעשות כלל מצה עשירה, נמצא דסתמא דמילתא אין לן מצה עשירה. ולכן נמצא דסתם מצה נחשב לצרכו של תינוק ומשו"ה שפיר כתב בשו"ע הרב דמותר להאכילם מצה בער"פ, ע"כ.

ויש להבין מאי שנא מלהאכיל חוץ לסוכה דאסור משום דאפשר להיכנס לסוכה ואין כאן צורך קטן, וא"כ גם בערב פסח הרי אפשר להאכיל הקטן מצה עשירה.

סיכום: מותר לתת לתינוק חלב לאחר בשר, בין בשר עוף, חיה, בהמה, במקום צערא דתינוק, דסתם תינוק מסוכן אצל חלב, אבל אסור לתת לו חלב ובשר יחד. קטן עד ג' שנים אי"צ להמתין בין בשר לחלב (וצריך קינוח והדחה) דהרי מסוכנים הם אצל חלב.

קטן עד שש שנים אי"צ להמתין אפילו שעה אחת דהוא חומרא יתירא. קטן מגיל שש עד תשע (בבריא) ועד עשר (בכחוש) יש להקל אחר שעה כשתאב לאכול ואין מצוי מאכל אחר זולת מאכל חלבי, או שאינו מרוצה ממאכל אחר, מותר להאכילו אחר שעה מאכילת הבשר כדין חולה שמקילים אחר שעה אחת (אחר קינוח והדחה) דעיקר השיעור ההמתנה לרמ"א הוי שעה אחת.

קטן עד שש שנים אי"צ להמתין אפילו שעה אחת דהוא חומרא יתירא.

קטן בקטן שהגיע לחינוך דמעיקר הדין אי"צ להמתין שש שעות, ומותר לו לאכול ארוחת ערב אף שלא עברו שש שעות מסעודת הצהרים וקשה לו להמתין אפי' שעה אחת, ואפי' יכול להשקותו משקה או מאכל אחר (פרווה) ישקהו חלב מיד אחר בשר (אחר קינוח והדחה) ואי"צ להמתין כלל. ומ"מ ראוי לחנכו ולהרגילו בהדרגה אם אפשר.

קטן הבריא מגיל תשע, ובכחוש מגיל עשר יש להחמיר להמתין שש שעות דצרכי קטן בגיל זה אינם נחשבים עוד כצרכי חולה, אבל אם מרגיש איזה חולשה בגלל ההמתנה או שיש לו לצורך בריאותו צורך במאכל חלבי עכשיו הוי כחולה קצת שאי"צ להמתין שש שעות. קטנים שהגיעו לחינוך אסור לתת להם דברי מתיקה (חלביים) אחר בשר שאינו אלא לתענוג ולא להשביע רעבוננו, כיון שאינו לצורך בריאותו.

ולענין מאכלות אסורות אף שאסור לספות בידיים אפי' לתינוק בן יומו משום לא תאכילום, הכא שיעור ההמתנה מבשר לחלב לא נקרא אכילת איסור אלא אכילת היתר או חיוב הרחקה ובזה אין איסור לא תאכילום.

ולענין מאכלות אסורות אף שאסור לספות בידיים אפי' לתינוק בן יומו משום לא תאכילום, הכא שיעור ההמתנה מבשר לחלב לא נקרא אכילת איסור אלא אכילת היתר או חיוב הרחקה ובזה אין איסור לא תאכילום.

הרב יואל בר"ש בוקשפן

עובד שעזב את תפקידו האם חייב להחזיר הנגדים והמתנות שקיבל מהמעביד

עובדא הוי באיש תחזוקה ואחראי במוסד מסויים, אשר בעת שקיבל עליו את תפקידו, קנה מכשיר פלאפון לצורך תפקידו בסכום של חמש מאות ש"ח, ומנהלי המוסד השתתפו בהוצאות קניית המכשיר בסכום של מאתיים ש"ח מקופת המוסד, וכעבור שנתיים פנה אותו אחראי מיוזמתו למנהלי המוסד בהצעה, שבאם ימצאו אחר שימלא את מקומו, מוכן הוא לעזוב את תפקידו, מכיון שאין ביכולתו למלא את תפקידו בשלימות, ומנהלי המוסד אכן קיבלו את הצעתו, ותו"ז קצר מצאו אחר שימלא את מקומו אשר לדעתם הוא יותר מתאים לאותו תפקיד, ומחמת זה עזב הוא את תפקידו, ונשאלת השאלה האם חייב הוא להחזיר את המאתיים ש"ח לקופת המוסד.

ליה לבעל הנאה מהם כשלושת אותם, שייך לומר, דנתן לה דווקא אדעתא למיקם קמיה, ולא אדעתא למישקל ולמיפק ממנו, אבל בנותן לה מתנה מעות או שאר דברים שאינם עשויין להתנאות בהם, דלא מטי ליה לבעל שום הנאה מהם לאחר שנתנו לה, ל"ש לומר דנתן לה דווקא אדעתא דתיקום קמיה, דהא אפי' ביושבת תחתיו ג"כ אין לו שום הנאה מהם, ולכן הדין דאין שמין המתנות בכתובתה, עיי"ש, וע"ע מחנ"א הל' שכירות סי' כ"ד.

נד"ד דמיא למלבושים ולא למתנות

ג. והנה, יעויין במחנ"א שם, דהך דינא דבנותן מתנה לאשתו דאין שמין בכתובתה. איתא גם לענין פועל, דאם נתן לו הבעה"ב מתנות בעודו תחתיו, ואח"כ חזר בו הפועל, דאין הפועל חייב להחזיר אותם מתנות שקיבל מהבעה"ב, מהאי טעמא דנתבל"ע, דל"ש לומר ככה"ג דנתן לו דווקא אדעתא שיהיה תחתיו ולא כשיצא ממנו, עיי"ש.

ומעתה נראה לענין נד"ד, דלכאורה דמיא הך נידון לדין דמלבושים ולא לדין דמתנות, והוא, עפ"י המבואר מתשו' הריב"ש הג"ל, דכ"ה דאית ליה להבעל הנאה, שייך לומר דנתן לה אדעתא דתיקום קמיה, וא"כ הג"נ בנד"ד דעיקר המטרה בקניית המכשיר

דין אלמנה דשמין בנדיה בכתובתה

א. איתא בש"ס [כתובות נ"ד ע"א] איתמר, אלמנה רב אמר שמין מה שעליה, ושמואל אמר אין שמין מה שעליה, אמר ר"ח בר אבין וחילופה בלקיט, רב כהנא מתני וכן בלקיט, ופרש"י שם, בלקיט, שכיר שגר בבית בעה"ב ולקח לו בעה"ב בגדים כשיוצא ממנו, לרב שמין אותם בגדים בשכרו, ולשמואל אין שמין [אליבא דרב כהנא].

ומסיק שם הש"ס הדלכתא כוותיה דרב, ומטעם, דכי אקני לה אדעתא למיקם קמיה, אדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה, וה"ה והוא הטעם איתא גם לענין לקיט, וכ"פ הרמב"ם [פ"ט"ז הל' אישות ה"ב] לענין בגדי אלמנה דשמין בכתובתה, וכ"ה בשו"ע אבע"ז [סי' צ"ט ס"א].

דין מתנות דאין שמין

ב. והנה, מבואר בר"ן שם בסוגיא, דהך דינא דשמין בכתובתה, הוא דווקא לענין מלבושים שנתן לה הבעל, אבל בנותן מתנה לאשתו, לכר"ע אין שמין בכתובתה, והרי הם שלה לגמרי, וכ"ה בטור ושו"ע שם ס"ב.

ויעוין בשו"ת הריב"ש [סי' ש"מ] הובא בב"י שם, והמתבאר מדבריו שם טעם החילוק בין בגדים למתנות, דדווקא בנותן לה מלבושים להתנאות בהם, דכיון דמטי

לעזוב את תפקידו בכל זמן שירצה, וא"כ נמצא דאף שלא היה שום תנאי ממנהלי המוסד, דמטרת ההשתתפות בהוצאות קניית המכשיר הוא דווקא ע"ד שישאר בתפקידו, אעפ"כ איכא אומדנא, דאם עזוב הוא את תפקידו, חייב להחזיר מה שקיבל, דומיא דדינא דלקיט, וכמו שנתבאר.

בעה"ב החוזר בע"כ של פועל

ה. אמנם נראה, דיש לדון לענין נד"ד, דאפשר דאינו דומה לנידון מש"כ הרא"ש, דהנה, יעויין במחנה אפרים [שם], דס"ל לדינא, דמש"כ שם הרא"ש בכתובות דפועל החוזר בו, דחייב להחזיר מה שקיבל, הוא דווקא היכא דיוצא מדעתו, דבכה"ג שייך לומר סברא הנ"ל, דאדעתא דהכי לא נתן לו, משא"כ היכא דהבעה"ב משלחו בע"כ של הפועל, אי"צ להחזיר מה שקיבל, דבכה"ג לא שייך סברא הנ"ל דאדעתא דהכי לא יהיב ליה, עיי"ש, וע"ע במנחת פתים [סי' של"א] דמדייק כן מדברי הרא"ש שם, דבכה"ג דמשלחו בע"כ אי"צ להחזיר.

ובטעם הך דינא אפ"ל, דודאי כוונת הבעה"ב בנתינת המלבושים הוא שיהא של פועל לגמרי, אמנם, מטרחו הוא גם שיהא שלו, דהיינו להתנאות בהם, דע"י השתמשות הפועל במלבושיו, יש לו לבעה"ב הגאה מהם, והוי כעין תנאי בדבר, דאדעתא דהכי יהיב ליה, ולכן הדין דכל שהפועל חוזר בו, חייב להחזירם כיון שאינו מקיים התנאי, משא"כ היכא דהבעה"ב משלחו בע"כ, כיון דאי קיום התנאי הוא מחמת עכובו של בעה"ב, דהא דעתו ורצונו של הפועל לקיים התנאי, וא"כ א"א לחייב את הפועל להחזיר מלבושיו, כ"ע לכאורה.

ו. והנה, מצינו הך נידון בראשונים גם לענין בגדי אשתו, באופן דמגרשה בע"כ, אי הוי דינה כאלמנה או לא, דדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, דבכה"ג לכ"ע אין שמין, דל"א בכה"ג דאדעתא דהכי לא הקנה לה, מכיון שהוא מגרשה בע"כ, ודעת

פלאפון היתה עבור צרכי המוסד, וא"כ ודאי דשייך לומר סברא הנ"ל, דכוונת מנהלי המוסד שהשתתפו בהוצאות המכשיר, היתה דווקא לאותה מטרה, וכל שהוא עזוב את תפקידו, אדעתא דהכי לא נתנו לו אותו הסכום, וחייב להחזירו לקופת המוסד, כ"ג לכאורה.

אמנם נראה, דיש לדון בנד"ד עפ"מ שיבואר להלן מדברי הראשונים לענין גביית כתובה ולענין פועל, דלאו בכל גוונא איתא להך דינא דחייב להחזיר מה שקיבל, וכמו שיבאר.

ברין פועל שנשכר בלא זמן

ד. יעויין ברא"ש סו"פ נערה שנתפתתה [סי' ל"ב] וז"ל לקיט הוא עני המלקט בביתו של בעה"ב כו', ומסייע לבעה"ב במלאכתו, ובעה"ב מהנהו לפעמים במאכל ובמשתה ופעמים גותן לו מלבוש, ואם יצא מעצמו מפשיט בגדיו מעליו, אבל שכיר שנשכר אצל בעה"ב לזמן ידוע וקנה לו בגדים, אם יצא תו"ז כההיא דאמרי' פועל חוזר ואפי' בחצי היום, אדעתא דהכי לא יהיב ליה, אבל אם יצא בזמנו, כיון דידע בעה"ב דאורחיה דשכיר למיפק בזמניה איבעי ליה לאתנויי, ומדיהיב ליה בסתם גמר ומקני ליה, עכ"ל, הוב"ד פ' בקצוה"ח [סי' של"א סק"ב. ויעויין במנחת פ' דהביא לדעת הרמב"ן דאף בכה"ג מחזיר].

והמתבאר מדברי הרא"ש, דחלוק דין לקיט משכיר, והיינו, דכל שהוא נשכר בלא זמן קבוע, לעולם חייב להחזיר מה שקיבל, ואף שיודע בעה"ב שביד הפועל לצאת בכל עת שירצה, אעפ"כ ליכא שום הוכחה מהא דלא התנה, דכוונתו לתת לו המלבושים שיהא שלו לעולם אף לכשיצא ממנו, ודווקא היכא שהוא נשכר לזמן, דידוע בעה"ב דמסתמא דעתו לצאת בזמנו, בכה"ג צריך הבעה"ב להתנות, ומדלא התנה ע"כ נותן לו ע"ד שיהא שלו לעולם.

ועפ"ז נראה לכאורה, דכנד"ד שלא נכנס זה בתפקידו על זמן קבוע, ופשוט דבידו

דהא עיקר מטרתו בזה שעזב את תפקידו היתה לטובת המוסד, מכיון שלא היה ביכולתו למלא את תפקידו, וגם, דמנהלי המוסד קיבלו הצעתו ברצון גמור, והסכימו לזה שיעזוב את תפקידו, ומצאו מיד אחר שימלא את מקומו, וא"כ נראה לכאורה דאין כאן חזרת פועל נגד רצונו של בעה"ב, מכיון שהיתה בהסכמת הבעה"ב וגם דלא הסכים לעזוב את מקומו, ומצאו אחר שימלא מקומו.

ועפ"י נראה עוד, דאפשר דיש כאן דין חזרת בעה"ב, דהא הם קיבלו הצעתו ברצון גמור והסכימו לזה, מכיון דבאמת לא מילא את תפקידו, והא דלא פיסרו אותו עד עתה היתה מחמת אי נעימות, ומיד שמצאו אחר שימלא את מקומו עזב זה את תפקידו, וא"כ נראה לכאורה דחשיב כבעה"ב החוזר בו.

ואף אי נימא דסו"ס הא יש כאן הסכמה גם מצד הפועל, ואין כאן חזרת בעה"ב בע"כ של פועל, מ"מ נראה דדומה למגרש אשתו בזה"ז דאיכא חדר"ג, וע"כ דאינה מתגרשת אלא מדעתה, ואעפ"כ חשבי ליה כמגרש בע"כ, מכיון שלולי החלטתו לגרש גם היא לא היתה מסכמת להתגרש, וכמבואר בב"ש הנ"ל, וסברא זו שייך לומר גם בנר"ד, דעזיבת תפקידו היתה רק אחרי שקיבלו הצעתו והסכמתו לזה, ומצאו אחר שימלא את מקומו, וא"כ שפיר חשבי ליה כדין חזרת בעה"ב.

ונראה דאף אי נימא דחשבי ליה כדין חזרת בעה"ב, מ"מ הא יש כאן טענה וסיבה ע"ז, אמנם כפי"מ שנתבל"ע, תליא הך דינא במחל' הח"מ והב"ש אי דינו כמגרש בע"כ בלא טענה או לא, וא"כ נראה דמספק א"א לחייב את הפועל להחזיר למנהלי המוסד את הסכום שקיבל.

דעת הרמב"ן דחלוק פועל מגרשה

ט. והנה, באמת דמצינו דעות בראשונים, דס"ל לחלק בין גרושה לפועל, והיינו, דאף דקי"ל לענין גרושה דאין שמין בכתובתה, ושאיני מאלמנה, ומטעם כיון דהבעל מגרשה, מ"מ לענין פועל, אף באופן

בעה"מ שם בסוגיא, דגרושה הוי דינה כאלמנה, ובכל גוונא שמין בכתובתה.

ולדינא קי"ל בשו"ע אבע"ז [סי' צ"ט ס"א] כדעת רוב ראשונים, דכל שהבעל מגרשה בע"כ דאין שמין בגדיה בכתובתה, ולכאורה היה נראה דהך דינא איתא גם לענין פועל, דהיכא דהבעה"ב משלחו בע"כ, דאי"צ להחזיר מה שקיבל, וכדס"ל לכמה אחרונים וכמו שנתבל"ע.

מגרש אשתו מחמת טענה

ז. והנה, מצינו נידון בפוסקים, בהך דינא דמגרש אשתו, דאין שמין בגדיה, אם הוא דווקא באופן שמגרשה בע"כ בלא שום סיבה, או אפי" היכא שמגרשה מחמת שטרחה עליו.

דיעויין בח"מ שם [סק"ב] דמדויק מלשון המחבר שם, דדווקא היכא דמגרשה בלא שום טענה, אבל היכא דסרחה עליו, ומחמת זה הוא מגרשה, ככה"ג שמין בגדיה, כיון שהיא גרמה לזה שהוא יגרש אותה, וכ"ה דעת בעל העיטור הובא בטור שם, אמנם, מלשון הרי"ף והרא"ש משמע, דאף ככה"ג שהיא גרמה לו שיגרש אותה, אעפ"כ אין שמין בגדיה, וכ"מ בה"ה ע"ד הרמב"ם שם, וכן נקט שם הח"מ לדינא.

אמנם, דעת הב"ש שם [סק"ב] כסתמת לשון השו"ע, דכל שהוא מגרשה מחמת טענה, ככה"ג שמין בגדיה, ודוחה שם הוכחת הח"מ מה"ה, עיי"ש.

וע"ע שם בב"ש, דבאופן דמגרשה בלא טענה, דמבואר בשו"ע דאין שמין בגדיה, הך דינא איתא גם בזה"ז דאיכא חדר"ג דאין מגרשין בע"כ, ונמצא דלעולם צריך דעתה, אעפ"כ מכיון דאילו לא היה מגרשה, גם היא לא היתה דעתה להתגרש, הוי כמגרשה בע"כ. עיי"ש.

בנר"ד אפשר דחשבי ליה כחזרת בעה"ב

ח. ועפ"י כל הנ"ל נראה דיש מקום לדון בנר"ד, אי חשבי ליה כפועל החוזר בע"כ של בעה"ב, או כבעה"ב החוזר בו, והוא,

אמנם נראה, דבאמת שאני בנד"ד, דכיון דהעובד לא מילא את תפקידו בשלימות, א"כ מסתבר דמנהלי המוסד היו מפטרים אותו כשיתאפשר הדבר, וא"כ ל"ש ככה"ג הך טענה דאיכא לגבי גרושה, תנו לי בעלי ואעמוד לפניו, ואף כפי"מ שנתבל"ע דבנד"ד חשבי' ליה כחזור בו הבעה"ב בע"כ של פועל, מ"מ כל שחזרו בהם הבעה"ב, אי"ז חשיב כחזור בו בתוך זמנו, דכיון דלא נשכר ע"ז קבוע, ובודאי דבאופן זה יפטרו אותו, שפיר חשיב כהגיע זמנו לצאת, וחייב להחזיר הסכום שקיבל עבור קניית המכשיר, לפי"ד הרמב"ן הנ"ל.

יא. אמנם, הא כבר נתבל"ע דדעת הרא"ש, דכ"ה דהבעה"ב חוזר בו, אין הפועל חייב להחזיר, וכ"ה דעת המחנ"א לדינא, א"כ נראה לכאורה, דא"א להוציא מספק מיד הפועל, ואינו חייב להחזיר אותו סכום שקיבל ממנהלי המוסד.

מלבושים שהם לצורך עבודה

יב. אמנם נראה, דיש מקום לדון לענין נד"ד, דאפשר דיש לחייב את העובד להחזיר הסכום שקיבל לכר"ע, ואינו ענין לכל מה שנחבאר.

והוא, דנראה פשוט, דכל מה שדנו הפוסקים לענין מלבושים ומתנות דנותן הבעה"ב להפועל, הוא דווקא באופן דנותן המלבושים והמתנות לצורך הפועל בעצמו, ואף לפי"מ שנתבל"ע בשם הריב"ש, דחלוק מלבושים ממתנות, דמלבושים הוא להנאתו של בעה"ב, מ"מ עיקר השימוש הוא לצורך הפועל בעצמו, ובכה"ג יש מקום לדון אי חייב להחזירם או לא, דהא באמת הקנה אותם להפועל, וכמו שנחבאר.

אמנם, באופן דעיקר המטרה בניתנת המלבושים היתה לצורך עבודתו, וכמו שרגילים בהרבה מקומות, שנותנים להפועלים בגדים מיוחדים על שעת העבודה ולצורך העבודה, ככה"ג פשוט דהדין הוא דחזור הכל לבעה"ב, בין שחזור

דהבעה"ב חוזר בו, מ"מ חייב הפועל להחזיר מה שקיבל.

והדברים מבוארים ברמב"ן [במלחמות שם בכתובות], וז"ל שם, מה ענין לקיט לגרושה, לקיט כל היכא דמסיק ליה זמניה הוא וכדין קא עביד, שע"מ כן הוא שכור אצלו, הלכך כי אקניה ליה אדעתא למיקם קמיה אקני ליה, וכי מטי זמניה ומפיק ליה הדין עמו ולצאת הוא עומד, משא"כ באשתו, וכן אתה אומר באלמנה, כיון דלמפיק קיימא לא מקני לה אלא כ"ז שירצה שתעמוד לפניו, דאדעתא למיפק לא מקנו לה, כו', אבל מגרש את אשתו כיון שהיא קנאה כדי לעמוד לפניו ועכשיו היא יוצאת בע"כ, תימא תנו לי בעלי ואעמוד לפניו, דהא לאו למיפק קיימא, ולטבועים הקנה אותם לה, עכ"ל.

והיינו, דלעולם אמרי' דאין הבעה"ב מקנה להפועל אלא עד סוף הזמן דהפועל עומד אצלו, וכן בבעל שמקנה לאשתו אינו מקנה אלא עד סוף הזמן שתעמוד אצלו, אמנם, חלוק דין גרושה מפועל, דאשה אינה עומדת להתגרש, וכל שמגרשה הוי כמשלחה תוך הזמן, משא"כ בפועל באופן דלא נשכר על זמן קבוע, כיון דביד הפועל לחזור כ"ז שירצה, נמצא דכל שאין הפועל עובד אצל הבעה"ב, בין שחזר בו הפועל בין שחזר בו הבעה"ב, בכל גוונא הוי כהגיע זמנו לצאת, וחייב להחזיר מה שקיבל, כיון דלא הקנה לו אלא עד סוף זמנו, וכמו שנחבאר.

י. ועפי"ז נראה לענין נד"ד לפי"ד הרמב"ן הנ"ל, דבאמת יש לדון בזה, דאף דלא נשכר על זמן קבוע, וכדי שניהם לחזור באמצע הזמן, מ"מ הא אין מדרך של מנהלי מוסד לפטר עובד באמצע עבודתו, וא"כ אפשר דבאמת ל"ח כגמר עבודתו עד סוף זמנו, שיהא חייב להחזיר לבעה"ב מה שקיבל.

להחזיר לו ההפרש, או דאפשר דליכא עליו חיוב אלא להחזיר הסכום שקיבל.

ומצאתי בכסף הקדשים [סי' של"ג ס"ג] שכתב בענין המלבושים שקיבל הפועל באופן שחייב להחזירם, דאם הבעה"ב צריך להם לעצמו או לפועל אחר, חייב להחזיר המלבושים בעצמו, אמנם אם דעת הבעה"ב למוכרם לאחרים, ככה"ג יש לו להפועל דין קדימה, ויכול לכוף להבעה"ב לקבל הדמים, עיי"ש.

ולכאורה י"ל דשאני בנד"ד, דכיון דהעובד השתתף ג"כ בקניית המכשיר, וכפי"מ שנתבל"ע דבאמת מותר לו להשתמש בו גם לעצמו, דהא מה"ט לא נתנו לו כל הסכום, וא"כ אין מקום לומר דחייב להחזיר את המכשיר, וסגי בזה שיחזיר רק את הסכום שקיבל.

העולה לדינא

- א. לענין מלבושים שהם לצורך הפועל ויש לבעה"ב הנאה מהם. נשכר בלא זמן ויוצא מעצמו, מחזיר.
- נשכר על זמן ויוצא בתו"ז מחזיר.
- נשכר על זמן ויוצא בסר"ז, לדעת הרא"ש אינו מחזיר, לדעת הרמב"ן מחזיר.
- בעה"ב משלחו, לדעת הרא"ש וכ"ה דעת המחנ"א לדינא דאינו מחזיר, לדעת הרמב"ן מחזיר.
- באופן דמשלחו מחמת טענה, תליא במחלו' ח"מ וב"ש לענין גרושה.
- ב. לענין מתנות שהם לצורך הפועל ואינו להנאת בעה"ב, בכל גוונא אינו מחזיר.
- ג. מלבושים שהם לצורך עבודה, בכל גוונא מחזיר.
- ד. באופן דחייב להחזיר, אם יש לו לבעה"ב צורך, חייב להחזיר גוף המלבושים, ואם בעה"ב מוכרו, יכול 2 להחזיר דמיהם.

★ ★ ★

מעצמו בין שחזרו בו הבעה"ב, וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ר"כ.

ועפ"ז נראה לענין נד"ד, דמנהלי המוסד לא נתנו לו השתתפות בקניית המכשיר, רק עבור זה שיקנהו לצורך עבודתו, והא דלא נתנו לו כל הסכום עבור קניית המכשיר, פשוט שהוא מטעם דכשיש בידו מכשיר פלאפון, משתמש בו גם לצורכו, וע"כ לא נתנו לו רק חלק מהסכום, אמנם ודאי דמטרתם הייתה שיקנהו עבור עבודתו, וא"כ יש מקום לומר, דכשעוזב את תפקידו, חייב להחזיר אותו סכום שקיבל מהם, כ"ג לכאורה.

חיוב להחזיר הבגד או דמיו

יג. והנה, יש לעיין בנד"ד, אי נימא דחייב להחזיר וכמו שנתבל"ע, אי החיוב הוא להחזיר את המכשיר, ועל מנהלי המוסד

לשון חכמים

הרב שרנא הלוי פולק

בענין המסורה והמסתעף ממנה

כתיב בנחמיה (ח, ח) "ויבינו במקרא" ואמרי לה אלו המסורת (מגילה ג, א). כתב הרש"ש שם, נראה דר"ל שהתבוננו לתת טעם על חסירות ויתירות שע"פ המסורה על מה הם רומזים, או דר"ל היכא דהמסורת חילוף הקריאה התבוננו לקרות כפי הקריאה.

אנשי כנסת הגדולה עשו שינויי סימנים ותיקונים בקריאת תיבות רבות [את השינויים רשמו בגליון הספרים] ותיקונים אלו צריך הקורא לקוראם בעל פה.

"מסורת סיג לתורה" (אבות ג, ג) ר' אברהם נורצי בפתיחתו לס' "מקדש י-ה" כותב וד"ל: "אלמלא בעלי המסורת שהעמידו התורה והקבלה על עמדה, כמעט לא מצא אדם ידיו ורגליו במחלוקת, וכבר נשתכחה תורה מישראל ונעשית תורה ככמה תורות ח", ולא היינו מוצאים שני ספרים בכל ספרי המקרא שיהיו מסכימים יחד. ובהמשך כותב "פוק חזי במסורת שאנו מוצאים בכמה מקומות בש"ס שחולק על המסורה ומ"מ אנו נוהגין כהמסורת, והטעם, משום שאנשי כנסת הגדולה ייסדוה ובתרייהו גרידינג".

תחילת המסורה היתה בעל-פה כמו המשנה ואח"כ נכתבה בלשון ארמית ואח"כ נוספו עליה עוד פרטים בלשון הקודש ע"י הנקדנים בטבריה וכן בבבל בתחילת זמן הגאונים.

מהו מסורה?

מסורה היא מערכת כללים וציונים של ספרי המקרא, שכתובתן ודקדוקם נמסרו מדור לדור עד משה רבינו ע"ה, ששמע אותם מפי הגבורה, ולמה יש צורך בשמירה קפדנית על נוסח המקרא, זה אינו רק משום קדושתו אלא מפני שזה יסוד לכל התורה שבעל-פה כולה, וכאמור למדו חכז"ל מכל תג ותג שבמקרא הלכות מסוימות, וכפי המסופר בתלמוד על ר' ישמעאל שאמר לתלמידו ר' מאיר שהיה סופר: "הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מיתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם כולו". (עירובין יג, א). כי בשינוי של אות אחת אפשר לפרש ולהבין פסוק או פיסקא בתורה, ולפעמים הדבר אף גורם לכפירה ביסודות האמונה.

ותחילת המסורה כך היא, בתחילת תקופת בית שני לימד עזרא הסופר לעם טעמי המקרא, וחלוקת הפסוקים, והמסורה (מגילה ג, א) והראשונים שבהם שהיו עוסקים במסורה נקראו "סופרים" מפני שהיו סופרים כל אותיות שבתורה והיו בקיאים בחסירות ויתירות. (קידושין ל, א) ולאחר חתימת התלמוד החלו לעסוק במסורה חכמי א"י ובראשם חכמי טבריה כגון "בן אשר".

מיהו "בן אשר"? אחד מבעלי המסורה האחרונים הלא הוא אהרן בן משה המכונה "בן אשר" חי לפני כאלף וחמישים שנה, אבות אבותיו היו כולם מסוריים [בעלי מסורת] אשר החלו בזה כמאתים שנה לפניו עד לר' אשר הזקן וע"ש נקראת המסורת "בן אשר", [כמו"כ יש

לציין שכחאלכ היה מסורת הנקראת "בן נפתלי" החולקת במעט על מסורת "בן אשר" אבל אנו קבלנו עלינו את מסורת "בן אשר" אשר היה סופר מומחה וכתב התנ"ך בניקוד וטעמים בדיוק רב) ואשר ממנה והלאה החלה תקופת הנקודים כפי שנבאר להלן ועל מסורת זו אנו מסתמכים כיום, ואף הרמב"ם הסתמך עליו כפי שכותב: "וספר שסמכנו עליו הוא הספר "בן אשר" הידוע במצרים שהוא כולל כ"ד ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו בספר התורה שכתבתי, עכ"ל (רמב"ם הלכות ספר תורה פרק ח הלכה ד). ועוד מצאנו תשובה לרב האי גאון, הובאה באוצה"ג למגילה חלק התשובות עמוד ע"ח שהביא שם שיטת בן אשר. נמצינו למדים שבעלי המסורה הם אלו שמסרו מדור לדור סדר הכתיבה וכו'.

גם הרמב"ן הסתמך על ספר "תגי" שהועתקה מן ספר "החילופים" והמסתמך על "בן אשר".

תחילת המסורת

כריש פרשת בראשית פסוק ג', כתב ב"מנחת ש"י" "יהי אור" בגלגל ובלא מקף כן הוא בדפוס קדמון ובספרי ספרד, וכן הוא לבן אשר, ולבן נפתלי בלא גלגל ובמקף, וזהו חילוף ראשון שביניהם.

והאנשים האלה היו שני ראשי ישיבות במסורת שם האחד יעקב בן נפתלי ושם השני אהרן בן אשר.

וכמ"ר אברהם דבלנוש קרא אותו משה בן אשר. ובשלשלת הקבלה כתוב, שאחרי דור רבינו סעדיה גאון היו שני חכמים גדולים שנחלקו על מלות הרבה שבתורה וטעמיהם, ונקראו ר' אהרן ב"ר משה משבט אשר, ור' משה בן דוד משבט נפתלי, ע"כ. ואנחנו סומכים על קריאת בן אשר, וכן סמך עליו הרמב"ם ז"ל, וכך מנהג מערבאי, ומדינהאי סומכים על קריאת בן נפתלי, וזה כלל גדול במקרא, על כן דע אותו ולא אצטרך לשנותו בכל מקום, עכ"ל.

מסורה גדולה ומסורה קטנה.

המסורה נחלקת לשתיים (א) "מסורה קטנה" היינו הערות קצרות וקטנות שנכתב בידי הגליון ובין העמודים שבכתבי היד של המקרא, ונכתבו בקיצור נמרץ ובדרך כלל אף בראשי תיבות, כגון שעשו סימן עגול מעל התיבה שבקרא שאליו מתייחס ההערה, כמו תיבה שנכתב במקום אחד מלא ובמקום אחר חסר, ועל זה בא המסורה ומציינת אם התיבה מלאה או חסירה. והב' נקרא "מסורה גדולה" והיא המשלימה את הקטנה באופן פרטני יותר והיא כוללת כתובה מילים דומות החוזרות על עצמן במקרא בשינויים קלים, לפי סדר אלפ"א בית"א, ולפעמים בצירוף פירושים והערות על פי המדרש והאגדה ולפי כללי הדקדוק.

מסורת לגבי עניינים שונים

המסורת נחלקה לכמה עניינים. (א) מסורת לענין מספר התיבות והאותיות של כל ספר וספר, ולכן נקראים בעלי המסורת הראשונים בשם סופרים שסופרים כל אות ואות וכן התגין שבתורה. (ב) מסורת על הפשט כמו הטעמים. (ג) מסורת של בקורת כגון שכתב בתורה שלשה פעמים לא [באל"ף] תחת לו [בו']. (ד) מסורת הנוסחא היינו "קרי וכתב". (ה) מסורת שמות הקב"ה כגון שכל אד-ני שבמקרא קודש חוץ מאדני (בראשית יח, ג). (ו) מסורת הדקדוק ע"י נקודות הקריאה. (ז) פסקי הפסוקים, ופרשיות פתוחות וסתומות, והפסוקים שאין להם הכרע. (ח) תקוני סופרים או כנוי סופרים שכנה הכתוב משום לשון נקיה, כגון "ואברהם עודנו עמד לפני ה'" (בראשית יח) במקום "וה' עודנו עומד לפני אברהם", וכן שהיה כתוב בתורתו של הקב"ה "אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו" (במדבר יב) במקום, "אשר בצאתו מרחם אמנו ויאכל חצי בשרנו", הרי אלו גופי תורה שבע"פ ונכתבו בספר להורות בהם בני אדם, שיהיו הוגים בהם לפי פשוטם ויבינו מצוותיהם, ואילו גדולי החכמים יוכלו להבין גם עמקי סודות התורה, ככתובה לפניו יתברך. [בקורת ספרי הקודש לא הבאתי מהו, ישנם הרבה

דוגמאות בארוכה במדרש רבה ובשאר מדרשים]. (ט) מסורת "אותיות תלויות" "אותיות גדולות" "אותיות קטנות" "אותיות משונות". (י) אותיות מנצפ"ך בסופי תיבות.

אותיות תלויות

אותיות תלויות מהו?

בארבע מקומות בנ"ך מצינו אותיות תלויות ואלו הן "יהונתן בן גרשם בן מנשה. (שופטים יח, ל) "יכרסמנה חזיר מיער (תהילים פ, יד) "וינערו רשעים ממנה (איוב לח, יג) וימנע מרשעים אורם (איוב לח, טו) ופירוש תלויה שהאות כתובה ותלויה מעל האותיות האחרות. וההסבר בד' מקומות אלו (א) הני' תלויה במנשה, וכי בן מנשה היה והלא בן משה היה דכתיב: בני משה גרשום ואליעזר" (דהי"א כג, טו)? אלא מתוך שעשה מעשה מנשה תלאו הכתוב במנשה (כבא בתרא קט, ב) כמו"כ אמרו ר' הונא ושמעון קמטריא בשם ר' שמואל בר נחמני "ויהונתן בן מנשה" נו"ן תלוי, אם זכה בן משה ואם לאו בן מנשה, ולפי זה הוראת תלויה מעין ספק כמו אשם תלוי. (אבות דר"ג פל"ד ה"ג).

ב-ג) האות ע' התלויה בתיבת רשעים כדרש ר' שמעון בן לקיש: "כיון שנעשה אדם רש מלמטה נעשה רש מלמעלה, וכבר נשאלו על זה שלא נכתוב אותו כלל, ר' יוחנן ור"א חד אמר מפני כבודו של דוד וחד אמר משום כבודו של נחמיה בן חכליה (סנהדרין כג, ב) ורש"י ז"ל, פירש נעשה אדם רש מלמטה שיש לו שונאין ואין רוח הבריות נוחה הימנו, נעשה רש מלמעלה - בידוע ששונאין אותו מלמעלה ולכן כתיב רש[ע]ים שתי מיני רשות, [כלומר ב' הפעמים שהאות ע' תלויה בתיבות רשעים].

ד) הע' התלויה במילת "מיער" אינו נזכר בתלמוד, רק אמרו שזה לסימן, כלומר, ע' דיער חציין של פסוקים (קדושין ל, א). אבל במדרש דרשו "יכרסמנה חזיר מיער" עין תלויה אם זכיתם מן היאור ואם לאו מן היער. שבזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום כותים רומות עליהם כחזיר מיער, מה חזיר מיער הורג נפשות ומזיק את הבהמות ומלקה בני אדם, כך כל זמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום כותים הורגין ומלקין ומזיקין אותם, וכל זמן שישראל עושים רצונו של מקום אין כותים מושלין בהם כחזיר של יאור, מה חזיר של יאור אינו הורג נפשות ואינו מזיק לבריות, כך כל זמן שישראל עושים רצונו אין אומה ולשון הורגין בהן ומזיקין בהן ולא מלקין אותן, לכך נכתב חזיר מיאור. (אבות דר' נתן פל"ד, ה"ג).

בענין ע' דיער

עיי' דיער חציין של תהילים (קדושין ל', א) ויש לדקדק אם הכוונה לחצי התיבות או חצי האותיות, ומסתבר כי הכוונה לחצי אותיות המשונות ולא אותיות הרגילות, וכמו שבעין יעקב הגירסא היא "עיי' דיער חציין של תהילים באותיות", וישנם ב' שיטות כיצד הע' של יער הוא חצי האותיות המשונות.

לשוא ר' זעירא או קטיעא (כד, ד)

הלעולמים ה' רבתי (עז, ח)

זרמו ז' זעירא (עז, יח).

מיער ע' תלויה [ע' מעל לאותיות האחרות ולא בשוה] (פ, יד) [כאן חציין של אותיות].

זכנה כ' רבתי (פ, טז).

קן ק' רבתי (פד, ד).

המרו ה' זעירא (קז, יא). [והי הגירסא המקובלת].

ולפי גירסת רבי יוסף טוב עלם:

על כן ע' גדולה (יח, נ).

ונפשו ר' קטנה (כב, ל).

הלעולמים ה' גדולה (עז, ח).

מיצר ע' תלויה (פ, יד) [כאן חציין של אותיות].

וכנה כ' גדולה (פ, טז).

קן ק' גדולה (פד, ד).

[לב] הגירסות הע' התלויה של יער הוא חצי האותיות המשוונות]. (הרה"ג ר' יצחק זילבר זצ"ל, בקונטרס על הסוגיא הנ"ל בקדושין).

אותיות גדולות

האותיות הגדולות חלק מהם כנראה מבעלי התלמוד ושנוי האות הוא כגון ו דגחון סימן לחצי אותיות שבתורה. כמו"כ מצאתי שיש בתורה אותיות רבתי [גדולות] מכל האותיות האלף בית וטעמם, ואלו הם:

[א"ה בחלק מהאותיות הבאתי המסורה הידועה בעדת תימן ונכתבה ב"מחברת התיגיאן" שהועתק מ"ספר החילופים" שמביא ההבדלים בין מסורת של "בן נפתלי" למסורת של "בן אשר". הספר הינו עתיק וקרוב מאד לשנת חיבור ספר בן אשר, בקירוב לפני כאלף שנים].

א - אדם (דבהי"א א, א) א' רבתי. לפי שאדם הראשון היה ראש לכל היצורים, וכן רומז על מה שיארע לאדם משנוצר במעי אמו עד שובו אל האדמה כי ממנה לוקח, כדאיתא, דרש ר' שמלאי למה הילך דומה במעי אמו וכו' ומלמדים אותו כל התורה כולה וכו' ומשביעין אותו הוי צדיק ואל תהי רשע וכו'. (מסורת נדה) (מסורת ברית הגדול סימן תשי"ח).

[בתיגיאן כתב ויש אומרים א'שריך ישראל]

ב - בראשית (בראשית א, א) ב' רבתי. לפי שהיה תחילת ברייא [בריאית] של עולם. (מסורה) עוד טעם הב' שבמילת בראשית רומזת לחכמה הנקראת בית שנאמר: "בית נתיבות נצבה" (משלי ח, ב) רמז לל"ב נתיבות החכמה, ועל כן היא גדולה. (מהר"ם ויקאנט, אחד מהוראשונים). עוד טעם, שהוא קודם לכל המקרא (מדרש אותיות גדולות).

ג - והתגלח. (ויקרא יג, לג) ג' רבתי. לפי שאותו גילוח הוא מרגיל אותו מטומאה לטהרה, רמז למה שמשביעין את האדם כשהוא במעי אמו שיבחר בטוב וימאס ברע ויהיה מיצרו, וזהו והתגלח מעין "יגלח ה' בתער השכירה" שترגם יונתן "קטול" כלומר, שאומרים לו הוי זהיר להרוג את יצרך ולעבוד את יוצרך לרוממו וליחד את שמו. (מסורת ברית הגדול סימן התשי"ח).

בבעל הטורים כתב, גימ"ל גדולה שג' צריכין גילוח גדול בכל מקום שיש שיער, נזיר, ומצורע, ולוים.

ד - אחד (דברים ו, ד) ד' רבתי. שכל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו. (מסורה) עוד טעם לומר לך שהמליכוהו בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם, וגם שלא תטעה ח"ו ברי"ש. (בעה"ט).

ה - הלה' (דברים לב, ו) ה' רבתי. היא תיבה בפני עצמה, שהיא שתי תיבות, ואי אפשר להיות תיבה באות אחת. (מסורה) עוד טעם לומר שהמתגדל ומתגאה עצמו, עליו נאמר "הלה' תגמלו זאת" איך שייך שיתגאה החומר על היוצר שעשאו, וכי זה גמול. ("גאולת הגר" בהקדמה ע"ש).

ו - גחון (ויקרא יא, מב) ו' רבתי. והוא אמצע התורה (קדושין ל, א) ובמסורה הטעם שכל שקצים ורמשים מן הנחש הוא והנחש נארר בו' קללות (מדרש אותיות גדולות).

ז - זכור תורת משה עבדי (מלאכי ג, כב). ז' רבתי. לרמז שם יאמר אדם אוי לי מיצרי, יש לו תקנה שימשכחו לבית המדרש, וזהו זכרו וגו'. (מסורת הברית הגדול).

[בתיגיאן - זכרוניכם משלי אפר]?

ח - חור (אסתר א, ו) ח' רבתי. שאותו חור פירושו חיור ולקחו מבית המקדש. (מסורה) וכן לרמז שחטאו ישראל במה שנהגו מסעותיו של אותו רשע, ורומז לגדולת חסד ה', שאמלי כן היו כלים מאליהם. (מסורת הברית הגדול תתס"ט). עוד טעם אחר, כי עד עתה היה חטאתו מכוסה וחפוי כי לא נודעת חטאתו אחרי אשר צורם מכרם ועתה בגודל המשתה וכוונתו הרעה נגלתה רעתו ויגדל עונו. ("מנות הלוי" להרב שלמה בן אלקבץ ז"ל, על מגילת אסתר) והרב בעל ה"רקח" ר' אלעזר מגרמייזא כתב, שהטעם הוא מפני שלבש ח' בגדי כהונה שאין חור כמוהו שהביא המעיל מבית המקדש.

ט - שבטו (איוב ט, לד) ט' רבתי. לפי שכל שלקו בעולם הזה לא לקו במכת איוב. (מסורה)
 י - יגדל (במדבר יד, יז) י' רבתי. לפי שהקב"ה מגדיל כחו בכל יום לכל באי עולם. (מסורה) עוד טעם. אמר משה, זכור להם צדקת אביהם שנשנית אותה ב' נסיונות. (בעה"ט).
 כ - וכנה אשר נטעה ימינך (תהילים פ, טז) כ' רבתי. לפי שיקראו ישראל ע' שמות הוסיף עליהם שם ונקראה כנה. (מסורה).

ל - וישלכם (דברים כט, כז) ל' רבתי. לפי שאותה העלמה אינה עולמית, אלא כדבר: "חבי כמעט רגע" (ישעיה כד, כ). (מסורה) ועוד טעם לומר שאין השלכה כזאת אלא ליו"ד שבט"ם. (בעה"ט). [באותיות משונות הל' נכתב הפוך לצד ימין].

מ - משלי (משלי א, א) מ' רבתי. לפי שכל דבריו של אותו הספר כולו תוכחות הנה. (מסורה). ועוד טעם, מלמד שישב שלמה בתענית מ' יום שניתן לו חכמת התורה כמשה, דכתיב: "ויהי שם עם ה' מ' יום ומ' לילה. (אגדת משלי וכן "מסורת הברית הגדולה").

נ - משפטן (במדבר כז, ה) נ' רבתי. לפי שנעלם ממשה שער הנו"ן, כדאיחא בפ"ק דר"ה (כא, ב) ובפ"ק דנדרים, (לח, א) נ' שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה בסני חסר א' שנאמר: "ותחסרהו מעט מאלקים". (מנחת שי). ועוד, לפי שאמר משה "והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתי", אמר הקב"ה למשה, אליו, ולא לי, חיי, אני מעלים ממך דבר שהנשים יודעות כן, שנאמר "כן בנות צלפחד דברת". (מדרש ר' עקיבא על אותיות גדולות) עוד טעם, ולמה הנו"ן ארוך לפי שפיוסוהו בדבריהן לא רצה לדיין את דינן. (לקח טוב) ועוד טעם, נו"ן גדולה, לומר שצריך האדם לתלות הדבר אלא במי שהוא גדול ממנו שלא יחזיק טובה לעצמו. ("בתי מדרשות" להרב ורטהיימר זצ"ל). עוד טעם, לפי שאמר הדבר הקשה תביאו אלי, אני בקי בן' שערי בינה, עשה הקב"ה שלא ידע משפט נשים, ונשתכחו ת"ש הלכות בימי אבלו. (הרקח).

ס - סוף דבר (קהלת יב, יג) ס' רבתי. לפי שצוה הקב"ה לארץ להוציא דשא ואילנות בעתן. וכן לרמזו שבסמ"ך הזה יש סודות עמוקים ונעלמים וגדולים, ואינם נגלים כי אם לברי לבב וליודעי חן. (מסורת הברית הגדולה).

ע - שמע (דברים ו, ד) ע' רבתי. לפי שכל המדקדק באותיותיה פותחין לו שערי גן עדן. (מסורה) ועוד טעם ע' שמות יש לישראל ונתן להם תורה שיש לה ע' שמות ונדרשת בע' פנים להבדיל בין ע' אומות. (בעה"ט).

פ - בשפרפרא [הפ' השניה] (דניאל ו, ב) פ' רבתי. שהיה נוהג לקום [דניאל] עד שלש שעות, ואותו יום קם בשחר, לרמז, שעובד ה' צריך להיות כמו צבא המרום במרום העומדים בסוף אשמורת הלל לשבח, דכתיב: "ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלקים". (מסורת הברית הגדול ס" תתשי"ח).

צ - צפו עורים (ישעיה נו, י) צ' רבתי. לפי שאין זה עורון ממש כי אם טח עיניהם מראות, רמז לדרשת חז"ל, על צופה רשע לצדיק - על היצר הרע. (מסורה).

ק - קן (תהילים פד, ד) ק' רבתי. לפי שדוד המלך הכין כסף וזהב רב לבנין בית המקדש, והיה מתפלל על בנין הבית וההיכל שיהיה ק' אמה, שכבר היה יודע השיעור הזה ברוח

הקודש עם שאר שיעורי כל הכלים. והוא שאמר: "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכת התבנית". (דה"א כח) (רבינו בחיי).

ר - אחר (שמות לד, יד) ר' רבתי. לפי שאין תקומה לעובדי אלהים אחרים. (מדרש אותיות גדולות). עוד טעם לזה שהר' גדולה, שלא תטעה בדלי"ת. (בעה"ט דברים ו, ד).

ש - (שיר השירים א, א) ש' רבתי. לפי שעשה שירות לאומרן בעולם הזה וזה האחד מהם. רמז למה שאמרו רבותינו: "כל השירים קדש ושיר השירים קדש קדשים". (עיינן בחיי פרשת תבוא).

ת - תמים (דברים יח, יג) ת' רבתי. לומר שאם תלך בתמימות כאילו קיימת את התורה מאלף ועד תי"ו. (בעה"ט).

[ולפי מחברת התיג'אן - ותכתב ת' קדמא (אסתר ט, כט)].

אותיות קטנות

אותיות קטנות [אותיות זעירות] כנ"ל לגבי האותיות גדולות ישנם ג"כ כל הכ"ב אותיות באותיות קטנות. [א"ה לא ידוע לי הטעם של כל אות ואות ולכן אכתוב מה שידוע לי].

א - ויקרא (ויקרא א, א) א' זעירא. שמשא היה גדול וענו לא רצה לכתוב אלא ויקר לשון מקרה כאילו לא דבר הקב"ה עמו אלא בחלום כדרך שנאמר בכלעם כאילו לא נראה לו השם אלא במקרה, ואמר לו הקב"ה לכתוב גם האל"ף ושוב אמר לו משה מחמת רוב ענוה שלא יכתבנה אלא קטנה יותר משאר אלפ"ן שבתורה וכתבה קטנה. (בעה"ט). ועוד טעם, דיש חמישים שערי בינה ומשה רבינו ע"ה, השיג מ"ט ולכך אל"ף זעירא וכו', ולפי מה שכתבו ז"ל דאל"ף זעירא רמז לשער חמישים שלא השיגו, יש לרמוז כי זעיר"א ר"ת ר' עקיבא ישיג אותו, כמ"ש האר"י ז"ל, שר' עקיבא השיג שער החמישים. (חומת אנך להרב חיד"א זיע"א).

ב- הב (משלי ל, טו) ב' זעירא. [כתוב הב הב, הב' הראשונה זעירא]

ג - וגוש (איוב ז, ה) ג' זעירא.

ד - אדם (משלי כח, יז) ד' זעירא.

ה - בהבראם (בראשית ב, ד) ה"א זעירא כלומר, הנה אנכי מוכן לשוב, כדאיתא בשבת תליא כרעי' דה"א דאי הדר כתשובה מעיילי ליה ("גאולת הגר" בהקדמה) עוד טעם, לפי שהאדם הוקטן ונמעט על ידו, כמו "ותשת עלי כפכה". (מדרש עקיבא בן יוסף).

ו - לשוא נפשי [ו] (תהילים כד, ה) ו' זעירא. [וי"א שכותבים אותה כמו ו' קטיעה ונקרא נפשי].

[ובמחברת התיג'אן הביא פסוק אחר, כי בנפשו דבר אדניהו (מלכים א, כג) הו' דנפשו]

ז - ויזא (אסתר ט, ט) ז' זעירא.

ח - חף אנכי ולא עון בי. (איוב לג, ט) ח' זעירא.

ט - טבעו (איכה ב, ט) ט"ת זעירא. שכתשעה באב נחרב הבית, ורמז שלא טבעו עמוק עמוק רק טביעה קטנה וע"כ לא מצאום החופרים כי נעלמו מעיניהם דרך נס (מסורת הכרית הגדול).

י - פינחס (במדבר כה, יא) י' זעירא. (מסורה קטנה) (ועיינן בזהר ח"ג, ר"כ, טעם לזה דיו"ד זעירא). והרב חיד"א זיע"א, בספרו 'פני דוד' בחידוש א', מביא בשם 'כתנות אור' משם הספרי, שכל הכהנים גדולים יהיו מפנחס, פ' בבית ראשון וש' בבית שני ורמז הרב הגו' בשלום ו' קטיעא ונחשב י' וא"כ הוא שלים גי' ש"פ שהם הכהנים הגדולים שכולם יצאו ממנו, ע"כ דברי הרב ז"ל, אמנם הרב חיד"א רחה את דבריו דלפי הגמרא מצינו שבבית ראשון כיהנו ח' ולכל היותר י"ח כהנים גדולים. (עיינן 'פני דוד').

[במחברת התיג'אן מביא פסוק אחר, צור ילדך תשי (דברים לב, יח) י"ד זעירא. כביכול תשש כחו של יוצר (ויקרא רבא פרשת אחרי, תנחומא נשא, וריקאנטי).]

כ - ולבכתה (בראשית כג, ב) כ' זעירא. לפי שלא בכה אלא מעט לפי שזקנה היתה. (בעה"ט) עוד טעם, כל מי שאינו בוכה על אדם כשר - כף וכף וכף [רמז לשלש צורות של האות כ"ף: כ"ף רפויה, כ"ף דגושה, וכ"ף ארוכה] פורעין לו. [כלומר, כל מי שאינו מכה כף על כף לצרה של אדם כשר מכה לו ה' באפון]. [מדרש אותיות קטנות] [עיין ביחזקאל כט, יט. "והך כף אל כף" פירשי' כדרך הסופדים]. עוד טעם, עיין בספר 'מנחה בלולה' שכותב: מצאתי ב'דרש' דלכך כ"ף זעירא דהוי כמי שאינה וקרי ולבכתה שגם בתו מתה באותו יום, שבת הייתה לאברהם אבינו, כמו שדרשו על 'זה' ברך את אברהם בכל". [כנראה כוונתו שראה מדרש תו"ל ואינו יודע מקורו].

ל - לוא (איכה א, יב) ל' זעירא.

מ - מוקדה (ויקרא ו, ב) [תיג'אן כי מרתה (הושע יד, א)] מ' זעירא

נ - נבחו (מ"ב יז, לא) נ' זעירא.

[במחברת תיג'אן - נטע ארן וגשם יגדל (ישעיה מד, יד) ויש אומרים דברי נרגן כמחלהמים ונרגן מפריד אלוף נטע ארן].

ס - בסופה (נחום א, ג) ס' זעירא.

ע - לעות אדם בריבו. (איכה ג, לו) ע' זעירא

פ - בשפרפרא [פ' ראשון] (דניאל ו, כ) לרמוז דקודם לכן לא היה לדריוש פה להשיב כי להציל את דניאל פן ימרדו בו ויהרגוהו אבל כשניצל דניאל בפה מלא גזר על המעלילים על ננקל להשליכם לגוב אריות וכו'. (מסורת הברית הגדול סימן תתשע"ג).

צ - וצוחת (ירמיה יד, ב) צ' זעירא [בתיג'אן ובחצות ירושלם (ירמיה)]

ק - קצתי (בראשית כז, מז) ק' זעירא. שראתה שעחיד להחריב הבית שגובהו ק' אמה, מפני עוון שהתחתנו ישראל בבנות הארץ. (בעה"ט). וכעין זה, מלמד שראתה ברוח הקודש שטיטוס יחריב הבית שגובהו ק' אמות וימעט כבודו של ישראל. (מדרש אותיות קטנות).

ר - יערי (ש"ב כא, יט) ר' זעירא.

ש - פרמשחא. (אסתר ט, ט) ש' זעירא.

ת - פרשנדתא (אסתר ט, ז) ת' זעירא.

אותיות נקודות

[אביא כמה דוגמאות ובהמשך אכתוב אי"ה כולן וטעמם]

כתיב בכמדבר רבא [ספ"ג] "כל פקודי הלויים אשר פקד משה ואהרן הו' של ואהרן נקוד, והטעם, על שלא היה אהרן מן המניין. (בכורות ד, א) ישפט ה' ביני ובינך וכו'.

הנסתרות לה' אלקינו לנו ולבנינו עד וכו' נקוד על לנו ולבנינו ועל אות ע שבעד. א"ל עשיתם גלויים, אף אני אודיע לכם את הנסתרות.

ויש אומרם למה נקוד? אלא כך אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר למה כתבת אותך? אומר לו כבר נקדתי עליהם. ואם יאמר לי יפה כתבת כבר אמחוק נקודותיהן מעליהן, ע"כ.

עשר נקודות בתורה אלו הן:

א) ישפט ה' ביני וביניך (בראשית טז, ה) על י שביניך נקוד. מלמד שלא אמרה לו אלא על הגר. וי"א על הגר. וי"א על המטילין מריבה ביני וביניך.

ב) ויאמר אליו איה שרה (בראשית יח, ט) נקוד על אליו [אי"ו] שיודעין בה ומבקרין אחריה. (לברוך ברש"י).

ג) בשכבה ובקומה (בראשית יט לג) נקוד על ו' שובקומה, הראשון מלמד שלא הרגיש אלא בעמידתה [של צעירה].

ד) וירץ עשו לקראתו ויחבקהו ויפל על צוארו וישקהו (בראשית לג, ד) כולו נקוד, מלמד שלא נשקו באמת, ורשב"י אמר: "הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו. (רש"י)

ה) וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם בשכם (בראשית לז, יב) נקוד על את, מלמד שלא לרעות הצאן הלכו אלא לאכול ולשתות ולהתפתות. (אדר"נ פל"ד) ורש"י ז"ל, פירש: שלא הלכו אלא לרעות את עצמן.

ו) כל פקודי הלויים אשר פקד משה ואהרן (במדבר ג, לט) נקוד על אהרן למה? מלמד שלא היה אהרן מן המניין. (בכורות ד, א).

ז) או בדרך רחקה (במדבר ט, י) נקוד על ה שברחוקה, מלמד שלא היתה דרך רחוקה אלא מן אסקופת עזרה ולחוף. (רש"י).

ח) ונשים עד נפח אשר עד מידבא (במדבר כא, ל) נקוד על ו' שבאשר למה? מלמד שלא החריבו האומות אלא מדינות. (מד"ר)

ט) ועשרון עשרון (במדבר כט, טו) של יו"ט הראשון של חג הסוכות נקוד על ו' שבעשרון בתרא, למה? מלמד שלא יהא שם אלא עשרון אחד.

י) הנסתרתי לה' אלקינו והנגלת לנו ולבנינו (דברים כט, כח) נקוד על לנו ולבנינו ועל ע' שבעד למה? אלא כך אמר עזרא אם יבא אליהו ויאמר לי מפני מה כתבת כך, אומר אני לו כבר נקדתי עליהן, ואם אומר לי יפה כתבת אעביר נקודה מעליהן. (אבות דר' נתן פרק לד, הלכה ד).

אותיות מנצפ"ך בסופי אותיות

סימן לחמש אותיות מסדר האל"ף ב"ת כשנכתבות בסוף תיבה הן שונות משאר האותיות כגון מ' רגילה נקראת "מ"ם פתוחה" והסופית נקראת "מ"ם סתומה", נ' רגילה נקראת "נו"ן כפופה" והסופית "נו"ן פשוטה" וכן שאר האותיות, וכבר אמרו חכמינו ז"ל, "מנצפ"ך הלכה למשה מסיני" (ירושלמי מגילה א, ח). ובבבלי אמרו "מנצפ"ך צופים אמרום" (שבת קד, א) כלומר הנביאים שנקראו צופים [מנצפ"ך נוטריקון מן-צופים] חזרו וייסדו אותיות אלו שנשכתחו ברבות העתים, וכפי שהגמרא בשבת אומרת, "והא אין נביא רשאי לחדש דבר" וכו', אלא הכוונה היא שלא ידעו איה מקומם אי באמצע התיבה או בסופה ואתו נביאים וחדשו ויסדו דבר זה.

אמנם בלוחות הברית ודאי נכתבו אותיות 'מנצפ"ך' שהרי אמרו חכמים "מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין" והנה הלוחות היו חקוקות מצד לצד ואותיות אלו סגורות והן ואינן יכולות לעמוד בחקיקה מעבר לעבר, ועל כך אמרו: "שכחו וחזרו ויסודם". (שבת, שם).

אמנם שינוי צורה של חמש אותיות אלו אינו ידוע לנו, אבל ספר תורה שלא נכתבה באותיות מנצפ"ך או שנכתבו באמצע המילה הס"ת פסולה. (מסכת סופרים פ"ב). וטעם לזה שנכתב מנצפ"ך ולא כסדרן כמנפץ עיין (תוספות מגילה) ועיין בספרי "שפה ברורה" (עמ' ק"מ קמ"א) טעם נוסף מדוע נכתבו האותיות הללו בסדר 'מנצפ"ך' ולא כסדרו בסדר הא-ב-ב' 'כמנפ"צ'.

אותיות משונות

יש במקרא אותיות שנכתבו בשינוי מצורתן הרגילה ולכן נקראים אותיות משונות. כגון, "על גחנך תלך" (בראשית ג, יד) הח' עקומה. כלומר, רגלה השמאלית נוטה לצד שמאל. "וארבת השמים נפתחו" (בראשית ז, יא) הפ' לפופה, כלומר, היי"ד שבתוך הפ' הולך ומתעגל לתוך עצמו. וימת תרח בחרץ" (שם יא, לב) הן' הפוכה. "לא כי ערות הארץ" (בראשית מב,

(יב) א' של לא עקומה, כלומר, היו"ד התחתונה הפוכה. "לנכרי תשיך" (דברים כג, כא) ל' עקומה, כלומר, ראש יו"ד הלמ"ד הפוך לצד ימין. "לכני שמעון וגו' לגלגלתם (במדבר א, כב) ל' של לכני עקומה למטה, לפי שהנשיא שלו זמרי בן סלוא חטא ונפלו משבטו, והלמ"ד היא גבוהה מכל האותיות, לכך חסר משבטו, שלא העמיד לא מלך ולא שופט. לגלגלתם [שם] הלמ"ד השנית דגלגלתם דשמעון עשויה כמגירה וזקופה ואין לה כובע בראשה, לפי שהודה נשיא בית אב לשמעוני זנות בישראל בגילוי הראש ובקומה זקופה. (בעה"ט).

ובעוד שכתבת האותיות זעירות, רבתי, ותלויות, עדיין קיימת בכל תפוצות ישראל, הרי כתיבת האותיות המשונות פסקה לגמרי, מפני שיש מחלוקת בין הפוסקים על מיקומם הנכון. אמנם בספרים תימניים רבים עדיין קיימות האותיות המשונות לפי מסורת מיוחדת שיש בידם, ישנם אותיות שחז"ל נתנו טעם לשונם ויש שנעלם מאתנו הטעם. [א"ה ראיתי צילום כת"י תימני מלפני כמה מאות שנים, ושם בשירת בשלח ישנו פעמיים אות פ' לפופה, כתיבות מרכבת פרעה, וכן קפאו תהמת בלב ים. וכבר הבאתי שאצל עדת התימנים ישנו ספר הנקרא "מחברת התיגיאן" אשר בו כל האותיות המשונות].

שם נוסף לאותיות אלו "אותיות לולות" מלשון לולאות [ר' סעדיה גאון] כמו כן ישנם אותיות גדולות וקטנות שכתוב אות אחת באותיות גדולות או קטנות יותר מפעם אחד. כמו"כ יש ו' קטיעה, כגון כתיבת שלום הו' נכתב קטן כמו י'. ואמרו על זה בגמרא דילפינן מינה דכהן בעל מום שעבד עבודתו פסולה. (קדושין טו, ב).

הורב חיד"א זיע"א, בספרו "פני דוד" פרשת פנחס חידוש א', כותב ומביא בשם בעל "כתנות אור" בשם הספרי, שכל הכהנים גדולים יהיו מפנחס, והנה פ' כהנים גדולים היו בבית ראשון וש' בבית שני ורמז הרב הנו', בשלום ו' קטיעה ונחשב כו' וא"כ הוא ש"ליום" גימ' ש"פ שהם הכהנים הגדולים שכולם יצאו ממנו, ע"כ דברי הרב ז"ל. ואמנם החיד"א חולק על גירסא זו, משום דבבית ראשון שמשו רק ח' כהנים ולכל היותר י"ח כהנים, ודחה את דבריו. (עיינן שם "פני דוד").

וכן יש ם כאמצע תיבה למרבה המשרה. (ישעיה ט, ו)

עיינן במסכת סנהדרין (צד, א) למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו'. (ישעיה ט, ו) א"ר נתחום, דרש בר קפרא בציפורי, מפני מה כל מ"ם שבאמצע תיבה פתוחה וזה סתום? ביקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גג ומגוג, אמרה מידת הדין לפני הקב"ה, רבש"ע ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך לא עשיתו משיח, חזקיה ששעית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח, לכך נסתתם מיד, ע"כ. [א"ה בהיותי אצל הרב (יפ"ה) יואב פנחס הלוי שליט"א, מחבר ספר "תורה קדומה" הראה לי ספרו, ושם איתא כל המסורות הנהוגות בעדת תימן, ושם לפי המסורה נכתב למרבה מ' רגילה ותחתיה קו הסתום את האות ולא כפי שנכתב אצלנו ם, וזה תואם למה שכתוב בגמרא סנהדרין שנסתתם].

אותיות הפוכות [מנוזרות] מלשון ["נוזרו אחור"]

נוני"ן הפוכין בפרשת "ויהי בנסע" [יש הרבה גירסאות היכן נכתבות הנוני"ן, האם בתחילת ובסוף פרשת ויהי בנסע, או כתיבת בנסע עצמה ועוד גירסאות, ואכמ"ל].

נוני"ן הפוכין בפרשת "ויהי בנסע" למה? לומר שאין כאן מקומו, אלא מקומו במסעות בדגלים, או שרוצה לומר שפסוקים אלו אינם מבוואת משה אלא נבוואתם של אלדד ומידד, לפיכך עשה בהם סימניות. ויש עוד הרבה טעמים לנוני"ן הפוכין לפי פרשני המקרא.

בכתובים יש כמזמור ק"ז נוני"ן הפוכין. ו' נוני"ן על ו' פסוקים עד ויצעקו - יקם סערה, ולמה הן נכפפין? שכל רוכבי הים אינם מאמינים בחייהן ואמונתם נכפפים לאחוריהם, להודיעך שאין חייהן חייך, והן כופרין באמונת בוראן ולפיכך הן נכפפו לאחוריהן.

ועל פסוק "שופך בוז" נו"ן הפוך, שכל התועה במדבר כתועה בים, מה הים אין בו זרע ולא אילן ולא מיני מאכל ולא מים, כן המדבר, ולמה נדמו ישראל לרוכבי הים? אלא מה רוכבי הים רואין את הגלים ואומרים על כל גל וגל - בזה אנו שוקעין ובוזה אנו שוקעין, כן היו הולכי מדבר, לפיכך נו"ן כפוף על נדיבים, ע"כ.

שמות האותיות המשונות

שמות האותיות המשונות ע"פ מחזור ויטרי - ספר התגין:

- ו - דמידלי רישיהון ועקים כרעיהון
 - ח - דפתין [רחבות] כרעיהון.
 - י - דעקים ככ"ף.
 - נ - דעקים בזנביה.
 - ע - דתלא בטר רישיהון.
 - פ - דפומייהו מעיל לגאו.
 - ת - דמידלי רישיהון מכולהון.
 - ובקרית ספר להרב המאירי
 - ה - דפתית מזורקת [היינו עשוי באות כמין זרקא]
- אותיות לפופות [-היינו, בתוך האות פ יש פ נוסף]. [י"א, אותיות שהסופר מסלסל בהן עיגולים דקים, עיגול בתוך עיגול, ועושים אותם על הרוב באותיות פ-ט במקומות ידועים בספר].

אותיות עקומות - צורה שהיתה ידועה להם, שהיו מעקמים את האות ח"ת שבפסוק "ויחד אף משה" שבמעשה העגל, וכן החי"ת של "כי הבאת עליו חטאה גדולה" שבאותו מעשה. כמו"כ יש אות מגולגלת אות עקושה.

אותיות דחיות. - כגון רגל הקו"ף של בקמיהם שבמעשה העגל דחיה לצדה. אותיות שצורתן רע. - אות וא"ו מלופפת בסלסולי עגולים בראשה ובסופה, וכך היו עושים באו"ו של וימאן בפרשת יוסף בבית פוטיפר.

אותיות מעגלות - צורה שהיתה ידועה להם ובאותיות ידועות שעשו בהן כמין עיגול קצר. אותיות דפתיות - אותיות [יו"ד לרוב] שבראשן תגין מתפצלים למעלה ולמטה.

בענין ו' דגחון

הנה בגמרא כתוב ו' דגחון חציין של אותיות של ספר תורה, (קדושין ל, א). ולכאורה כשנספור נמצא שאין זה תואם, לכן צריך לומר שהכוונה שזה חציין של כל האותיות המשונות שבתורה ולכן אפשר לדייק מלשון הגמרא שלא כתוב חציין של אותיות התורה, אלא כתוב, חציין של אותיות של ספר תורה - כמו שכתובים אותן בספר תורה, היינו סופרים כל האותיות "שבתורה" לא ש"בספר התורה".

והנה יש שני שיטות במספר האותיות המשונות שבתורה, לפי ספרי התורה שלנו יש 16 אותיות גדולות וקטנות, ולשיטת רבינו יוסף טוב עלם (הובא במחזור ויטרי חלק ב' עמוד 673) יש 32 אותיות. ולפי ב' הדעות ו' דגחון הוא האות האמצעית [או 8 - מצד אחד ו-8 - מהצד השני, או 16 מצד אחד ו-16 מצד השני].

וכתב הרמב"ם בפ"ם מהל' ס"ת הלכה ח' וז"ל: ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות וגו' כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש" עכ"ל. ורבינו בחיי על התורה (בראשית יא, לב) כתב: "והנה זה משלימות התורה ומן הרמזים הצפונים באותיותיה, כי ע"כ באו בתורה אותיות הפוכות ותלויות, וכן עקומות ולפופות, וכן גדולות וקטנות, וכן מגומרות ונקודות" [יתגלו מתוכם חמישים שערי בינה שנתגלו למשה] עכ"ל.

ואלו הן האותיות לפי ב' השיטות [מלבד הו' קטיעא של "את בריתי שלום" (במדבר כח, יח) שזהו מקרה יחיד בכל התנ"ך].

בראשית - 4 אותיות משונות 1 גדולה ו - 3 קטנות

בראשית - ב' גדולה (א, א)

בהבראם - ה' קטנה. (ב, ד)

ולבכתה - כ' קטנה (כג, ב)

קצתי בחיי - ק' קטנה (כז, מו)

שמות 2 אותיות משונות 2 גדולות

נצר חסד ג' גדולה (לד, ז)

אתר ר' גדולה (לד, יד)

ויקרא 4 אותיות משונות 2 גדולות 2 קטנות

ויקרא א' קטנה (א, א)

מוקדה מ' קטנה (ו, ב)

גחון ו' גדולה (יא, מב) [כאן חציין של אותיות]

והתגלח ג' גדולה (יג, לג)

במדבר אות אחת משונה

יגדל י' גדולה (יד, יז).

דברים 5 אותיות משונות 4 גדולות 1 קטנה.

שמע ע' גדולה. (ו, ד)

אחד ד' גדולה (ו, ד)

וישלכם ל' גדולה. (כט, כז).

הלד' ה' גדולה (לב, ו)

תשי י' קטנה. (לב, יח)

סה"כ 16 אותיות משונות ו' דגחון אמצעם. (שיטה א')

[וראיתי מביאים סימן ל-10 אותיות הגדולות, שראשי תיבותם הוא: "יגדל הערבון" היינו, שילדי ישראל נעשו לנו ערבים במתן תורה יחיו ויגדלו ויעלו למעלה כאותיות אלה שהן גדולות מכולן, ולא יתפסו חלילה בעונותינן].

ולפי שיטת רבינו יוסף טוב עלם 32 אותיות משונות:

בראשית 8 אותיות משונות 5 גדולות 3 קטנות.

בראשית ב' גדולה (א, א)

בהבראם ה' קטנה (ב, ד)

ולבכתה כ' קטנה. (כג, ב)

קצתי בחיי ק' קטנה (כז, מו)

ובהעטיף פ' גדולה (ל, מב)

הכזונה ז' גדולה (לד, לה)

חכלילי ח' גדולה (מט, יד)

שלישים ס' גדולה (נ, כג).

שמות חמש אותיות משונות 5 גדולות.

כי טוב הוא ט' גדולה (ב, ב)

צא צ' גדולה (יא, ח)
 ציץ ק' גדולה (כח, לו)
 נצר נ' גדולה (לד, ז)
 אחר ר' גדולה. (לד, יד).
 ויקרא ארבע אותיות משונות 2 גדולות 2 קטנות
 ויקרא א' קטנה (א, א).
 מוקדה מ' קטנה (ו, ב).
 גחון ו' גדולה (יא, מב) [כאן חציין של אותיות].
 והתגלח ג' גדולה. (יג, לג).
 כמדבר חמש אותיות משונות 4 גדולות 1 קטנה
 ויהס ס' גדולה (יג, ל).
 יגדל ד' גדולה (יד, יז).
 מה טובו מ' גדולה (כד, ה)
 משפטן ק' גדולה (כז, ה).
 וטהרתם ס' קטנה (לא, כד).
 דברים עשר אותיות משונות 8 גדולות 2 קטנות
 שמע ע' גדולה (ו, ד)
 אחד ד' גדולה (ו, ד).
 ממרים מ' קטנה (ט, כד).
 קן ק' גדולה (כב, ו).
 והתמכרתם כ' גדולה (כח, סח).
 וישלכם ל' גדולה (כט, כז) ופתלתל פ' גדולה (לב, ה).
 הלה ה' גדולה (לב, ו).
 תשי י' קטנה (לב, יח).
 אשריך א' גדולה (לג, כט).
 [סה"כ 32 אותיות משונות ו' דגחון אמצעם].

[כמו"כ יש לציין שכתוב במדרש רבה סוף פרשת אחרי, צור ילדך תשי - י' זעירא ולית בקרייה כותה, כלומר, אין יו"ד קטן יותר במקרא. (הרה"ג הצדיק ר' יצחק זילבר שליט"א, בקונטרס שלו על הסוגיא במס' קדושין, השי"ת ישלח דברו וירפאהו רפואה שלימה מן השמים).

כתרי אותיות

כתרי פירושו תג, ישנם אותיות מתוייגין ויש אשר אינם מתוייגין, תיבות שענט"ז ג"ץ פירוש שאותיות אלו מתוייגין בשלש תגין כל אות, תיבות בד"ק ח"ה פירוש באותיות אלו ישנם תג אחד על כל אות. מלאכת סופר פירוש שאותיות הללו אינם מתוייגין כלל.

מקור התגין והאותיות המשונות

המקור הראשון שיש לנו בכתב, מקומות התגין והאותיות המשונות הוא בספר "תאגי" [הרמב"ן בהקדמה לפירושו עה"ת כתב: דאיתא בשיר השירים רבא דחזקיה המלך הראה לשלוחי מלך בבל את ספר תגי, ומוסיף שם הרמב"ן שאין זה שום שבח שמצאו את ספר התגין אלא חשיבותו בידיעת הסודות העמוקים. וישנם שתי גירסאות של ספר התאגי א' הנ"ל, ב' מחזור ויטרי לר' שמחה מויטרי תלמידו של רש"י וישנם שינויים בשתי הספרים] וכפי

שכתוב בפתיחתו כך הוא המסורת: [הרב מנחם ב"ר שמואל לבית מאיר המכונה המאירי, קרא לספר התאגי "ספר עלי, עיין בספרו "קריית ספר"] עלי הכהן כתבו ע"פ שתיים עשרה אבנים שהקים יהושע בגלגל והיה כתוב עליהם כל התורה, כמבואר בספר יהושע [פרק ד, ה] ויאמר להם יהושע עברו לפני ארון ה' אלקיכם אל תוך הירדן והרימו לכם איש אבן אחת על שמו למספר שבטי בני ישראל. [שם, ט] ושתיים עשרה אבנים הקים יהושע בתוך הירדן תחת מצב רגלי הכהנים נשאי ארון הברית ויהיו שם עד היום הזה. וכל זה כתבם יהושע על פי צווי של משה רבינו אליו ככתוב בפרשת תבא [כו, א-ב-ג] ויצו משה וזקני ישראל את העם לאמר שמר את כל המצוה אשר אנכי מצוה אתכם היום. והיה ביום אשר תעברו את הירדן אל הארץ אשר ה' אלקיך נתן לך והקמת לך אבנים גדולות ושדת אתם בשיד. וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת וכו'. וספר זה נמסר מעלי לשמואל הנביא, ושמואל לפלטי בן ליש, ופלטי לאחיתופל, ואחיתופל לאחיה השילוני, ואחיה השילוני לאליהו, ואליהו לאלישע, ואלישע ליהוידע הכהן, ויהוידע מסרו לנביאים, ונביאים קברוהו באסקופת בית המקדש וכשעקרו אסקופות בית המקדש בימיו של יהויכין מלך יהודה מצאם יחזקאל והביאם לבבל, וכימיו של כורש מלך פרס כשהעלה עזרא עשרה יוחסין מבבל מצא עזרא את הספר והעלהו לירושלים והגיע לידי מנחם, ומנחם מסר לר' נחוניא בן הקנה, ונחוניא בן הקנה לר' אלעזר בן ערך, ור"א והגיע לידי יהושע, ור' יהושע לר' עקיבא, ור"ע לר' יהודה, ור"י לר' מייאשא, ור' מייאשא לנחום הבלר, ונחום הבלר לרבי. ועיין בפאה פרק ב, משנה ו'. "אמר נחום הבלר מקובל אני מר' מייאשא שקבל מאבא שקבל מן הזוגות שקבלו מן הנביאים הלכה למשה מסיני".

וביתר פירוט בסדר הקבלה להרב מנחם המאירי.

ובמחזור ויטרי הסדר שונה במקצת, וכתוב: והגיע לידי מנא, ומנא מסרו לר' נחוניא וכו'.

טעמי המקרא

כתיב בנחמיה (ח, ח) "ויקראו בספר בתורת האלקים... מפרש ושום שכל ויבינו במקרא" ואמרינן במס' נדרים לו, ב. "ויבינו במקרא" זה פיסוק טעמים. במסורה נקראו הטעמים 'סימני הנגינות'.

נחלקו הדיעות האם הטעמים הם מסיני לפי דעה אחת, ולדעה האחרת נתקנו ע"י אנשי כנסת הגדולה (אברבנאל בהקדמתו לספר ירמיהו). ורבים מהראשונים הכריעו שפיסוק טעמים הוא מן התורה ונמסר למשה רבינו. (עיין מחזור ויטרי) אמנם אסור לציין את סימני הטעמים בספר תורה, ואם סומנו אסור לקרות בו בציבור. (מסכת סופרים ג, ז).

כתב הרב אברהם אבן עזרא, "כל פירוש שאינו על הפירוש הטעמים לא תאבה ולא תשמע אליו". ועוד כתב "הטעמים להקריאה הם כנשמה לגוף" "הטעמים הם הפירוש הראשון והיותר נכבד בין מפרשי התנ"ך".

דרש רבא, מאי דכתיב (קהלת יב) ויותר שהיתה קהלת חכם, עוד למד דעת את העם ואיזן ותיקן תיקון משלים הרבה: לימד דעת את העם דאגמריה בסימני טעמים וטעמי המקרא שהיו כאמור מקובלים מקודם ושלמה העלן סידר מנגינות הטעמים, (עירובין כא, ב).

שמות הטעמים העלו מבבל וכתובים בלשון ארמית. [הטעמים יש מהם הנקראים משרתים ומהם מלכים וכו' ואכהמ"ל]. וכאן המקום לציין שבשונה מן הטעמים הרגילים של תורה ונביאים, ישנם טעמים מיוחדים הנקראים טעמי אמ"ת על ספרי איוב משלי תהילים.

כאמור הטעמים הם פירוש לתורה וכמו שרש"י ז"ל, כותב: "נגינות טעמי המקרא של תורה, נביאים כתובים, בין בניקוד שבספר בין בהגבהת קול ובצלצול נעימות הנגינה של פשטא ודרגא ושופר מהופך, מוליך ידו לפי טעם הנגינה [כך] ראיתי בקוראים הבאים מא"י.

(רש"י ברכות סב, א). ואפשר שזהו פירוש הגמרא: "בני יהודה דדייקי לישנא ומתנחי להו סימני נתיקומו תורתם בידם" (עירובין נג, א).

יודוע שהאדמו"ר מצאנו קלרונבורג זיע"א, בעל ה"שפע חיים" היה מתאמץ ככל כחו ועל אף חולשתו לקרוא הוא בתורה והיה זה אצלו דבר נשגב מאד, וגם הוא עשה תנועות הידים כמפרש פשוט בפסוק, ופעמים היה חוזר וכופל הפסוק ובטעם נגינה שונה באופן שהפסוק קיבל ביאור אחר, ע"כ.

ובספר "נפש החיים" לרבי חיים מוולוז'ין זצ"ל, כתב: שג' חלקים בתיבה הם: א) האותיות, ב) הנקודות, ג) הטעמים, והקבילים לג' חלקי הנפש. נפש - כנגד האותיות. נקודות - כנגד הרוח, שמוכילות האותיות כרוח שמוכילות דברים ממקום למקום. והטעמים - כנגד הנשמה, בהיותם היותר חשובים והפנימיים יותר, וכשמם כן הם, שנותנים את הטעם העמוק במילה.

שמות הטעמים נזכרו לראשונה בזוהר, ועוד נאמר בזוהר: "והמשכילים יזהירו" כגונוה דתנועי דמנגני ובנגונא דילהון אזלינן אבתרייהו אתוון ונקודי ומנענעין אבתרייהו כחיילין בתר מלכיהון. (בראשית טו. ועיין בספר 'פרס רמונים' שער הטעמים.

כמה ס"ת כתב משה רבינו? ר' ינאי אומר, שמשה כתב י"ג ס"ת, י"ב לשנים עשר שבטים ואחת הניח בארון העדות, שאם יבקש אחד לזייף דבר, שיהיו מוצאין אותו שבארון. (דברים רבה פ"ט, ד). וכידוע שאחד מן הדברים שנגזרו בחורבן בית ראשון - היה הארון. ואח"כ היה בעזרה ג' ספרי תורה אשר מהם היו מגייהם הספרים (מסכת סופרים פ"ו, הלכה ד).

כתוב במסכת סופרים שהיה ג' ס"ת בעזרה, [נחלקו אם מצאו בעזרה [אות ה בסופן] או עזרא [א בסופן] אחד היה נקרא ס"ת מעו"ן כי באחד נכתב מעו"ן ולא מעונה ובשנים מהם נכתב מעונה וקיימו שניהם והניחו האחד. והס"ת ה' נקרא ס"ת זאטוטי משום שנכתב שם במקום "ואל אצילי" "ואל זאטוטי" כמו שנכתב בתרגום השבעים, ואצל השנים נכתב ואל אצילי, והס"ת ה' נקרא היא, משום שבספר אחד נכתב י" פעמים היא ובשניים הנוספים נכתב י"א פעמים וקיימו את שניהם והניחו את הס"ת האחד. (מסכת סופרים, שם).

מחלוקת בש"ס אם משה רבינו כתב התורה מגילות מגילות או ספר אחד? כלומר, האם כל דיבור ודיבור שיצא מפי ה', כתבן משה מיד על מגילה ואח"כ חיברן ביחד לספר שלם, או אם כתב כל המאמרים מיד בספר. ר' יוחנן אומר משום ר' בנאה, תורה מגילה מגילה ניתנה שנאמר: "אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי" (תהילים מ, ח) ר"ש בן לקיש אומר, תורה חתומה ניתנה, שנאמר: "לקח את ספר התורה הזה" (דברים לא, כו). ומקשה הגמרא מה עושה ר' יוחנן עם תיבת לקוח, ומתוך לקוח בתר דאתרבק. (גיטין ס, א). ורש"י ז"ל, פירש "מגילה מגילה" היינו כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה ולבסוף מ' שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגדין ותפרן. "חתומה ניתנה" כלומר, לא נכתבה עד סוף מ' לאחר שנגמרו כל הפרשיות.

כסיום דברינו נביא בקצרה מי חיבר כל ספר וספר מכ"ד ספרי התנ"ך. מסורת בידינו כי משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב. יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה [מיומת משה עד סוף הספר]. שמואל כתב ספרו ושופטים ורות. דוד כתב תהילים ע"י עשרה זקנים. [א] אדם, [ב] מלכי צדק. [ג] שם. [ד] אברהם. [ה] משה. [ו] הימן. [ז] ידותון. [ח] אסף. [ט] שלשה בני קרח. ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקנינת [איכה]. חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה, משלי, שיר השירים, וקהלת. אנשי כנסת הגדולה [חגי, זכריה, מלאכי, מרדכי ותבריהם] כתבו יחזקאל, תרי עשר, דניאל, ומגילת אסתר. עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד אליה, ונחמיה סיימו. [עיינן בראשית טו, א]. [ואף ספר יהושע שכתוב "וימת יהושע" וגר, סיימו אותו אלעזר ופנחס. וספר שמואל נגמר ע"י גד החוזה ונתן הנביא.

הנקדנים

אחר תקופת בעלי המסורה החלה תקופת "הנקדנים" בחקר המסורה, והם השתדלו לפרש את שיטת "בן אשר" ולשכללה. וזוכיר אחדים מהם. א) ר' יקותיאל הנקדן בר יהודה [המכונה יהב"י הנקדן] [ע"י בהקדמה לספרו "עין הקורא"]. ב' הרמ"ה (ר' מאיר בר טודרוס הלוי אבולעפיה). בספרו "מסורת סייג לתורה" (ג) ר' אליהו בחור בספרו "מסורת המסורת". ואחרון אחרון חביב החיבור הגדול והמקיף ביותר בנושא המסורה הלא הוא בעל "מנחת ש"י" [מחברו ר' שלמה ידידיה [ש"י] רפאל נורצי ז"ל], אשר חי לפני יותר מארבע מאות שנה, והוא המאסף לכל המחנות שקדמו לו והשווה עם מה שמצא בתרגומים ועל פיו ישק הרבה דברים.

ונסיים מעין הפתיחה. חכמי התלמוד שהיו כאלפיים שנה קרובים יותר לקבלת התורה מאיתנו, העידו כי "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים והם לנביאים והנביאים לאנשי כנסת הגדולה" (אבות א, א).

ואחד מ"ג עיקרי האמונה שהרמב"ם ז"ל, מונה, שכל התורה הנמצא בידינו היא הנתונה למשה רבינו עליו השלום, בסיני, וכל האומר אין תורה מהשמים אין לו חלק לעולם הבא. (סנהדרין פא, א).

ולקינח אציג כאן כמה דוגמאות שיש לנו במסורה בתיבות מסוימות אשר הרבה אנשים אינם מבטאים נכון בהגייתם את התיבה.

א בתהילים מזמור קי"ט ישנם שמונה תיבות הכתובות ונקראות בשונה מאותם התיבות בכל התנ"ך כולה, כגון, תיבת עדותיך כאמור בח' מקומות כך צריך לקוראם ע- בצירי ד- בשוא ו- בחולם [כאילו נכתב שני וויז] ת- סגולה וכו'. והסימן לשמונה המקומות הללו הוא: "פ"ר"ץ ב"ן דמ"ה" [קיצור של"ה]. ובספר "חלק הדקדוק להרב מהר"ץ (לפני כמאתיים וחמישים שנה) הסימן הוא דמ"ה ב"ן פ"ר"ץ [וברד"ק [שם] הסימן הוא כסדרן של האותיות "בד"ה מנפצר". באות פ' מתמניא אפי ובאות ר' וכן בשאר האותיות הללו צריך לומר כנ"ל.

ב) וקוי ה' יחליפו כח (ישעיה מ, לא) לפי המסורה אינה נקראת וקוי אלא כך ו בשוא ק בחולם ה' צרויה ורכים רבים אינם יודעים ואינם מבטאים תיבות הללו כהלכתן וזאת למודעי שתיבות אלו אינם דקדוק כלל וכלל כפי שהרכב טועים אלא מסורה הנתונה לנו מסיני. [וכאן המקום לציין שהמסורה היא מסיני והדקדוק אינו מסיני אלא נכתב בשנים מאוחרות יותר]. וכצאתי מן המסורה אוזכר כמה מן הדברים אשר אינם במסורת [ובחלקם אף מנגדים למסורת] ואף על פי כן כבר נהגו ברוב תפוצות ישראל:

1) חלוקת הפרשיות: בראשית, נח, לך, וכיוצא בזה אינה מסיני אלא כך חלקום חכמי הדורות הראשונים שיהא קבוע לישראל מה יקראו בכל שבוע וכבר פשטה חלוקה זו בקהלות ישראל, בקהלות שונות נהוג היום בפרשיות מסוימות הפסקות אחרות. [ומקדמת דנא היה נוהג בארץ ישראל חלוקה שונה לפיה סיימו לקרוא את התורה בקצת יותר משלש שנים]. (מגילה כט, ב).

2) חלוקת הסדרים למנין הקרואים: שני, שלישי, רביעי, אין לזה מקור בהלכה, ונסדר ע"י בקי אחד בקריאה כדי להקל על שאר הקוראים שידעו היכן להפסיק לכהן וכו', ואין שום חשש לשנות אבל באופן שהחלוקה תהיה לפי דיני השולחן ערוך בענין זה, ע"ש.

3) החלוקה לפי פרקים אין לזה שום מקור בישראל והיא נגד ההלכה והמסורת, ואע"פ שנאלצו ישראל להשתמש בחלוקה זו מפני הנוצרים ביוחזים שכפו עליהם, היינו שהנוצרים הציגו שאלותיהם בתורה כסימני חלוקה שלהם והיהודים נאלצו להשיב להם בסימניהם. [עיי' בספר "מסורת התורה" להרב פסח פינפער שהיה רב ומו"צ בעיר וילנה המעטירה, שם כותב ומתאר היאך נכנסו הפרקים [קפיטלים] הללו ע"י הנוצרים]. אמנם בחומש המלבי"ם ז"ל, יש

לו פרקים שונים מאשר אצלינו. [ההרצה להחזיר עטרה ליושנה טוב יעשה אם ידפיס החומשים וישנה את סדר הפרקים כסדר המלבי"ם, ועל פי שאלת חכם ובהתייעצות עם גדולי התורה].

בסוף כל פרשה מופיע מס' הפסוקים וסימן למס' הפסוקים מקורו הוא מבין אשר, אשר העתיקו מר' סעדיה גאון, [במקור"א כתבתי בהרחבה על כל הסימנים שבתורה וטעמם למה נכתרו סימנים אלו (הועתק מספר תפוחי חיים להרב אלתר חיים פאנט זצ"ל אב"ד בתל אביב ורמת אביב) וכן במאירי ישנם סימנים שונים וכן בקצת מקומות דמטרים וכן במסורת תימן הסימנים שונים בהרבה מן הפרשיות.

4) חזו"ל אמרו לנו שמנין פסוקי התורה - 5888

מנין פסוקי תהילים - 5896 [8 פסוקים יותר משל תורה].

מנין פס' דברי הימים - 5882 [8 פסוקים פחות משל תורה].

אמנם אנו מוצאים בתורה 5845

בתהילים 2527

דברי הימים 1787

הואיל ואנו מותזקים כמסורה ולא חיסרנו אפילו דור אחד, והספרים שלמים כבניתנים מסיני, וחכמי כל הדורות ספרו יתבות ואותיות, וחכמי הדורות שמכו עליהם את ידיהם, נמצאו למדים שאין דורותינו בקי בפיוסוקם של הפסוקים כדורות הראשונים, והטעם לזה, הואיל ופיוסוק זה לא ניתן לכתוב בספר אלא נמסר בעל פה.

וכן הוא בבניאיים וכתובים, שכל הספרים והפרשיות שלימות הם, אלא לפי שיש לנו פסוקים רבים שחוברו לאחד, ולכן אין המנין שוה במכוון אצלינו.

ובעת נעילת המאמר איתי לנכון לכתוב הדברים כדלקמן, מובא שמורינו צדיק יסוד עולם הר"ר שלמה מזוועה"ל זיע"א, כשעלה לארץ ישראל נשא עמו הס"ת של מורינו ורבינו הר"ר יחיאל המגיד מזלוטשוב זיע"א [ר' שלומקה היה דור ששי להמגיד מזלוטשוב] ובארץ ישראל היו קוראין בספר זה בבית הכנסת המכונה ר' לייבעלס שול בית מדרשו של ר' לייב, אשר בשכ' בית ישראל כים ושם התפלל ר' שלומקה תקופה מסוימת, באחד הימים ביקש ר' שלומקה שיגיהו את הס"ת [הס"ת הינו עתיק למעלה 2500 שנה] ושלה להביא את הס"ת ונתן לזה סימן שיכירו את הספר, שהתיבות "לעיני כל ישראל" זוהרות [מקובל שתיבות אלו כתבם המגיד בעצמו] א"ה שלחתי את אחי שליט"א לה"ר פישל אייזנבך שליט"א ראש ישיבת המקובלים "שער השמים" (משום ששמעתי שענין הגהת הספר ידוע לו) וזה תוכן דבריו שאמר לאחי, שאביו הר"ר יוסף אייזנבאך זצ"ל היה המגיה של הספר וכשהגיע לפרשת פנחס מצא שם כתוב חיבת אהרון ב' פעמים "אהרון עם ו' והביא הדבר לידיעתו של ר' שלומקה, ואז נשלח ר' יוסף עם השאלה לטעפליקער רב, ר' שמשון אהרן פולנסקי זצ"ל וכששמע הטפליקער השאלה הוציא ממדף ספריו ספר שהיה נדיר בזמנו והראה לו כתוב שאם תמצא אהרון עם ו' ב' פעמים בפרשת פנחס אין זה פסול כי יש מסורת כזו שכן צריך לכתבו.

[הערת הכותב: כל המאמר הזה אינו משמש הלכה למעשה לסמוך עליו, והבאתי רק חלק מזערי ביותר השייך לענין זה, וכבר דשו ביה רבים וטובים ממני, ואני לא כתבתי אלא להעיר עיני הקוראים לזה הענין שישודם בההרי קודש כל עדה ועדה מנהגה ומסורתה, ולקטתי פירושים אחדים מספרים שונים אשר מצאתי, ובחלקם הם מסורה מאחינו מבני עדות המזרח, ויותר ממה שהבאתי הלא הם נמצאים בספרים הקדושים העוסקים בזה מספרי הראשונים ואחרונים, ואף בדורינו אנו יצאו חיבורים נחמדים כגון ספר "מסורותינו" להרב צבי הירש גולדברג שליט"א, אשר הרבנים שליט"א סמכו ידיהם בהסכמותיהם על חיבורו. ולכשיבואו דורבב ואליהו יפשטו לנו הדברים על בורים].

הערות

בענין דרשת רבי עקיבא על התנין ובענין ישיבת ב"ד בין עלות השחר להניח החמה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום רב לאוהבי תורתך ותודה על קבלת הקובץ ק"ג.
והנני בזה להעיר על מה שכתב הרב הג' משה כהן שפירא שליט"א לבאר הגמ' בשבת ק"ד שדרדקי אמרו בבית המדרש שאפילו בימי יהושע בין נון לא נאמרו וכן הגמ' במנחות כט שמשו רבינו לא ידע מה שדרש ר"ע על התנים והביא בשם מרן הגר"ז שהטעם בזה שכיון שנשתנה הכתב בימי עזרא לכתב אשורית לכן לא ניתנו לידרש לפני כן שלא היו תנים ולענ"ד נראה שיש צורך להוסיף בזה ביאור שהרי שם בהמשך הגמ' שאחר שמשו רבינו לא ידע מה הם אומרים תשש כוחו כיון שהגיע לדבר אמרו לו תלמידיו לר"ע רבי מנין לך אמר להם הלכה למשה מסיני נתישבה דעתו ולהבין איך אמר הלכה למשה מסיני בזמן שמשו רבינו לא ידע מזה.

ונראה לבאר שר"ע לא דרש מהתנים הלכות חדשות אלא רק הלכה שקבלו מפי השמועה ממשו רבינו דרש מהתנים שרמזים בהם הלכות אלו ולכן כשמשו רבינו שמע שר"ע דורש כתרי אותיות חלש דעתו שנמצא שהוא לא קיבל כל התורה אבל אחר שראה שר"ע מסתמך על הלכה למ"מ ורק שהלכות רמזים בתנין נחה דעתו ומעתה גם מה שדרשו דרדקי אלף בית לא נזכר שם בגמ' דברים חדשים אלא רק הסבירו דברים שכבר ידועים כמו גימל דלת שבא לרמזו גמול דלים ומ"ט פשוטה כרעיה דגימל לגבי דלת שכן דרכו של גומל חסדים לרוץ אחר דלים הנה לא אמרו שמוזה שפשוט הגימל כרעיה מוכיח שכך צריך גומל חסדים לנהוג אלא שכך דרכו ידוע מזמן גימל דלת אינו אלא רמז לכך וכן שאר הלימודים הנמצאים שם.

ומצאתי שפיקר הדבר כתב כן באור החיים ויקרא לו ואעתיק לשונו וראיתי ליישב מאמרי רבותינו שאמרו שלא היה דבר שלא נמסר למשה בסניני ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ויק"ר כב א ואמרו במקום במד"ר יט א כי ר"ע היה דורש מה שלא ידע משה רבינו וכן כמה מאמרים בזה ונראה כי ישוב המאמרים היא הן אמת שכל דבר תורה נאמר למשה מסיני ואין חכם יכול לדעת יותר ממה שידע משה והגם שתצרך כל דורות ישראל מיום מתן תורה עד שתמלא הארץ דעה אין חידוש שלא ידעו משה אבל ההפך הוא כי משה נתן לו ד' תורה שבכתב ותורה שבעל פה והנה הארון ברוך הוא בחכמתו יתברך רשם בתורה שבכתב כל תורה שבעל פה שאמר למשה אבל לא הודיע למשה כל מה שנתן לו בעל פה היכן הוא רמז בתורה שבכתב וזו היא עבודת בני ישראל עמלי התורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסניני והסודות והדרשות כולם יתנו להם מקום בתורה שבכתב ולזה תמצא באו התנאים ותברו תורת כהנים וספרא כו' וכל דרשתם בכתובים אינם אלא על פי ההלכות והבלישום בתורת ד' תמימה שבכתב ואחריהם ועד היום זו היא עבודת הקודש בני תורה לדייק המקראות וליישבם על פי המאמרים שהם תורה שבעל פה וזו היא עבודת הקודש הנקראת ארץ החיים, וענין זה לא נמסר למשה כולו לדעת כל תורה שבעל פה היכן היא כולה רמוזה בתורה שבכתב ולזה אמרו ז"ל שר"ע דרש דרשות שלא ידעם משה אין הכוונה שלא ידע משה עיקרם של דבר והלוא ממנו הכל אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש אלא שלא ידע סמיכותם ודיוקים היכן רמזים בתורה וזה לך האות מה שלפנינו שדרש הלל מהכתוב הלכה שנאמר למשה בעל פה ולא גילה ד' למשה עיקרא בכתוב ובא הלל ודרשה ודברים אלו נכונים הם עכ"ל קדשו של האור החיים ונראה שבוה מיושב מה שהקשה בקצות החושן על זוהר שמחודשי תורה דבורא ארץ חדשה "וקשה הוי הכל ברא הקב"ה חץ מהשקר. ועיין שם מה שתייך.

ולפי מה שהבאנו נראה שהכוונה חידושי תורה היינו שמגלה הלכה שבתורה שבע"פ שהיא רמוזה בתורה שבכתב וכיון שלא גילה הקב"ה לשום אדם הרי זה כריאה חדשה ובהערות לאור החיים הנרה ב. כתב שמה שמכנה האור החיים ארצות החיים הכוונה למה שכתב הוזהר שהמחדש חידושי תורה סלקין ונעשים ארצות החיים ונראה שזה אותו זוהר שהקשה עליו הקצה"ח.

עוד ראיתי לעורך על מה שכתב הרה"ג ר' משה רבינוביץ שדן לגבי ישיבת כ"ד לאחר עמוד השחר לפני הנין שזמה שדן המג"א בגר שנתגייר בפורים לאחר שעלה עמוד השחר והנה במשנה במגילה נאמר שכל דבר שכשר ביום מצוותן לאחר הנין וכולם שעשאן משעלה עמוד השחר יצא והנה ישיבת הדיינים לא הזכיר שם המשנה בין שאר מצוות שנעשים ביום כמו שופר ומגילה ולולב ואפשר שכיון שזה שלכתחילה לא לקיים המצות לפני הנין זה מחשש טעות שאולי זה עוד לפני עלות השחר א"כ יש לומר שדבר שתלוי בכ"ד לא חיישינן שב"ד ריזין הם וכסברה זו כתוב בגמ' יבמות לגבי עריות של גר שאף שהוא קטן שנולד אסור בקרובי האם מדרבנן ומ"מ לגבי עדות שמוסרה לכ"ד כשרים וא"כ יש לומר שגם לרדן לפני הנין מותר בכ"ד עוד יתכן שעברו כ"ד ודנו שבדיעבד דינם דין ונעשה גר ואף שיש לרדן בזה"ז שאין לנו סמוכים וכל כוח כ"ד זה מדין שליחותיהו וא"כ יש לומר שכיון שלכתחילה אין לרדן וא"כ לא עשו אותנו שלוחין וגם בדיעבד לא יחול הגירות אכן מצינו שב"ד שדנו בשבת דינם דין אף שעברו איסור ויש לי בזה אריכות דברים גבי מי שנתגייר בזה"ז לא לשם שמים אם יש בזה שליחותא וכרמב"ם נראה שדעתו שאין צריך סמוכים אפילו בזמן שהיו סמוכים ונראה שהטעם משום שנאמר לדורותיכם וסובר הרמב"ם שזה מלמד שלא צריך סמוכים גם כשיש סמוכים שכן כתב שנושי שלמה נתגיירו בפני הדיוטות.

בברכה

ולמן נחמיה גולדברג

בענין ישראל בעת מתן תורה אי הוה כקמן שנולד

לכבוד מערכת הקובץ החשוב והנפלא המזכה את הריבם קובץ בית אהרן וישראל שאו ברכה מאת ד' בקובץ מסיון תמוז ראיתי מה שכתב הרב אלימלך בלייברג שליט"א מירושלים עיה"ק, בענין אם ישראל בעת מתן תורה היו קטן שנולד דמי, ומובא שם מהגה"ק מאוסטרווצא זצוק"ל בספרו אור תורה שכתב לפרש את דברי הגמ' בזבחים קא: מרים מי הסגירה, א"ת משה הסגירה, משה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים, ולכאורה אמאי לא אמרו שקרוב הוא, כמו שאמרו שם גבי אהרן? ותירץ ע"פ דברי המהר"ל דלישראל במתן תורה לא היה דין קטן שנולד כיון שנתגיירו בכפיית הר כנגיאת, ולפי"ז מיושב, דמשה שלא קבל התורה בכפי"ה ה"י קטן שנולד וא"כ לא ה"י קרוב למרים יעווי"ש וכו' ובסוף דבריו מביא את א"כ משה ואהרן אמאי לא מהימנו לעדות (משום פסול אחוה) הא ודאי לא מרעי נפשייהו, ומשמע שנקט שפסולין לעדות ואם ה"י משה קטן שנולד אינו פסול להעיד עם אהרן, עכת"ד.

והנה ראיתי שיש ראייה להיפך שכן ה"י לישראל דין גר שנתגייר קטן שנולד דמי, ע"י בספר משך חכמה ב' ואחתנן, "שוכו לכם לאהליכם" שמביא החתם - סופר בחדושיו לע"ז כתב כי נתקשה כל ימיו מהיכן הוציאו רז"ל הא דגר שנתגייר קטן שנולד דמי יעו"ש. ואמר המשך חכמה ולדעתי פשוט, דיצא להם, דמסתמא ה"י ליוצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מזהרין עליהן, ועמרם יוכיח שגדול הדור ה"י ונשא דודתו וכו' ואין אמר רחמנא אחר מתן תורה שוכו לכם לאהליכם ואין אהלו אלא אשתו, הלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכין לפרוש מהם, וע"כ דגר שנתגייר קטן שנולד דמי ודו"ק עכת"ד.

וא"כ צ"ע מדוע משה ואהרן אינם נאמנים לעדות?

הכותב לכבוד התורה ולומדיה בברכה

אהרן ברנדווין

בהרה"צ מוה"ר נחום דוד משה זצלה"ה

מטורקא - סטרעטין

הערות שונות

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

א. מה שכתב הרב משה רבינוביץ בענין ברכה הסמוכה לחברתה אם יש בה מלכות וכתב שלדעת הרשב"ם שהפתחה של הברכה הראשונה מועלת נחשב שיש בה מלכות כן כתב בספר "חרדים" על הירושלמי ברכות פרק א' הלכה ה' שעל דעת הרשב"ם נחשב כברכה אחת, (פירוש מבעל ספר חרדים ד"ה ואם) מה שכתב נפקא מינה בברכת שוש תשיש שטעה והתחיל כברכה עם שם ומלכות דמה יעשה? דעת הרב ברנדסופר שיועיל כברכה זו כוון שבצעם הוי סמוכה לחברתה בלי שם ומלכות וכן בדיעבד מועיל עם שם ומלכות.

לדעת הרב אולמן שיכרך בורא פרי הגפן.

לדעת הרב רבינוביץ שישנה את סדר הברכות. (עיין עלון אוצרות התורה מה שכתבו בזה).

ומה שכתב שלדעת הרשב"ם נחשב ברכה אחת שתקנו שם ומלכות יש לומר שאדרכא כיון שנחשב ברכה אחת, כבר היה שם ומלכות ולא צריך עוד פעם.

עמ' קמד. ב. בדין עוסק במצוה שחיה - עם עוסק במצוה להשיג על הבשר שלא יתעלם מן העין, וכן במצות כסוי הדרם, יש להעיר שעוסק במצוה פטור ממצוה. ולא מאיסורים לא במניעת איסורים.

ועוד, איסור בשר שנתעלם מן העין רק מדרבנן ועוסק במצוה דרבנן לא פטור ממצוה דאורייתא.

אולם יש שהוכיחו ממקבל פני רבו ברגל שפטור ממצות סוכה אולם שם יש מצוה קיומית של כבוד רבו מן התורה. אף שמצוה קיומית כתב הנתיבות סימן ע"ב סעיף קטן י"ט שמצוה קיומית לא פוטר, אולם כאן יש חיוב מדרבנן להקביל פני רבו. וצריך עיון אם אפשר לצרף את שני הדברים ביחד.

(ומה שכתב סת"ם הוי מצוה קיומית והוא פטור עיין סוכה כ"ו מכל מקום הרמב"ם השמיט דין הנ"ל, וכתב שהרמב"ם סובר שמצוה קיומית לא פוטר, לגבי כסוי הדרם יש אומרים שמצות כסוי הדרם הוי גמר מצות שחיטה ולכן אסור להפסיק באמצע.

עיין אבי עזרי למרן הגר"מ שך זצוק"ל שחירץ בזה קושיית עונג יום טוב סימן א.

אליעזר יחיאל קונשט

ר"מ בישיבת קול תורה ירושלים

שומע בעונה אם שח באמצע

בקובץ בית אהרן וישראל (קיג) העיר הרב שניאור זלמן דישון להקשות סתירה בדברי המ"ב, שפסק כס"י קס"ז שאם הפסיק בדיבור א"י ידי חובה בשמיעה. ואילו כס"י תרצ"ב פסק שאם השומע שח באמצע קריאת המגילה, אם לא חיסר מלשמוע איזו חיבה יוצא יד"ח.

ולכאורה החילוק פשוט, השומע ברכה כדי לצאת ידי חובה, אם הפסיק באמצע בדיבור לא גרע ממברך בעצמו ושח באמצע כמ"ש המ"ב, שאם דיבר קלקל את הברכה. מה שאין כן בשומע קריאת המגילה ושח באמצע, שאם היה מדבר באמצע קריאת עצמו יצא ידי חובה בדיעבד.

לכן בשומע ברכת המזון שהביא מחשובות הרא"ש שאם שח באמצע יצא ידי חובה, מפני שהמברך ברכה ארוכה ושח באמצעה יצא י"ח, שהדיבור לא מקלקל את הברכה, כמ"ש כס"י ס"ז שמותר אף לכתחילה להפסיק באמצע הפרק מפני היראה או לקדיש וקדושה.

מה שאין כן במברך ברכה קצרה ושח באמצע שאינו יוצא י"ח לפי שמקלקל את כל הברכה בכך, כמ"ש בבה"ל ס"י ס"ו ס"ג ד"ה 'לקדיש ולקדושה' בשם הכסף משנה שכברכות קצרות אין להפסיק באמצע, אפילו לאמין יהא שמיה רבא וקדושה, שעל ידי ההפסק לא יוכל להתחבר סוף הברכה לשם ומלכות שאמר בתחילה. ומסיים דפשוט לפי זה אפילו בברכה ארוכה אם אירע לו זה אחר שאמר סוף הברכה ברון אתה ה' יזהר מלהפסיק לשום דבר. ומסיים שהח"א בכלל ה' הניח בצ"ע לענין דיעבד אם צריך לחזור לראש ע"ש.

ע"י שו"ת באר משה ח"ג סי' ס' שכתב שהשומע הבדלה ובשעה שהתחיל המבדיל ברכת ההבדלה כדרך בורא מאורי האש או בורא מיני בשמים, אף בדיעבד לא יצא וצריך להבדיל שנית. (נראה דס"ל שאף שברכת הבדלה היא ברכה ארוכה, ואם הפסיק באמצע יצא י"ח, מ"מ אם הפסיק בתוך פתיחת הברכה קלקל ולא יצא י"ח).

לפי זה יצא להלכה: השומע ברכה קצרה ורוצה לצאת י"ח בשמיעה, אם שח באמצע לא יצא, וצריך לכרך שנית. אם שומע ברכת קידוש או הבדלה ורצה לצאת י"ח בשמיעה, ושח באמצע. אם דיבר באמצע הברכה יצא בדיעבד, מלבד אם לא הקשיב לדברים שהם מעיקר הברכה.

אולם אם שח בשעת פתיחת הברכה, או בסיום הברכה כשצריך בא"י מקדש השבת, או המבדיל בין קודש לחול, אינו יוצא אף בדיעבד. שהרי לא גרע מהפסיק בעצמו באמצע הברכה.

ובשבת הקהתי (ת"ב סי' פ"ה) נשאר בצ"ע למעשה, כיון שמצינו שיש דעות אם הפסיק בעניית ברוך הוא וברוך שמו באמצע שמיעת הברכה, אי הוי הפסק בדיעבד. (מהר"ם שיק אור"ח נ"א ובאלף המגן על המטה אפרים סי' תקפ"ה סק"ח וסו"ס תרכ"ב). ומסתבר לו שאם ברוך הוא ובי"ש אינו הפסק ה"ה שאר דברים.

ולכאורה הסבירא נותנת שדווקא ברוך הוא וברוך שמו שהוא שבח השייך לברכה יש מקום ללימוד זכות בדיעבד שיצא וא"צ לחזור. אבל אם שח בדברים אחרים ודאי הוי הפסק ויש לנו לפסוק כמו שפסק המ"ב שהוי הפסק וחזור.

א. מ. י. מרקסון

אשדוד

על ההערות בדברי האור החיים הק' ובענין מ' באב

א. המקור לד' אוה"ח דעדיף לצדיקים כלא בנים מאשר בן מביש

בגליון סיון תמוז תשס"ד (עמ' קכג) העיר הרב יצחק שמואל שוורץ שליט"א עמש"כ (בגליון ניסן אייר עמ' קמג) על דברי האוה"ח הק', פ' ויגש (מול), שדבר ידוע הוא כי הצדיקים יותר חפצו בהעדר הבן בהיותו בן מביש, וצינינו מקורו בב"ר פמ"ד, ט: אברהם כתוב ביה ה' אלקים מה תתן לי, אמר לפניו, רבש"ע, אם עתיד אני להעמיד בנים ולהכעיסך, מוטב לי ואנכי הולך עירי וכו', וע"ז כתב הרב הג"ל "ולא ידעתי למה לא ציין המקור בגמ' דידן ברכות י' ע"א שא"ל ישעיה לחזקיה מפני מה לא עסקת בפר"ד, וא"ל חזקיה משום דחזאי לי ברוה"ק דנפקי מינאי בנין דלא מעלו וכו', הרי דלא רצה בנים משום שידע שיהיו בנין דלא מעלי וכו', ועל כך באנו להשיב בתלתא, והם: א) המקור בב"ר מתאים יותר לד' אוה"ח, שהמדובר בתפלת צדיקים גרידא, ולא כחזקיה שנמנע בפועל מלעסוק בפר"ד, ואכן נענש על כך (ראה בס' שיחות מוסר לגר"ח שמואלביץ זצ"ל לא, יא. לב, טז).

ב) האוה"ח בפ' לך לך (טו, ג) ציטט את הב"ר ודבר הלמד מעניינו שאף בפ' ויגש כיון למאמר זה. ג) ואחרון אחרון, אשר בגללו ראינו לנכון להגיב, והוא אופן ציניו מקורות לד' רבותינו. מדברי הרב הג"ל, בכתבו "לא ידעתי למה לא ציין המקור בגמ' דידן" ניכר כי, לשיטתו (וכך נוהגים גם מקצת המהדירים) עדיף תמיד לציין "לגמ' דידן"? במקום הציין למדרשי חז"ל, אף אם המדובר הוא (כמו בנד"ד) במדרש מבראשית רבה (הקדום ואכמ"ל), ואילו המאמר אליו הפנה הרב הג"ל הוא משל רב המנונא תלמידו של רב (דור שני לאמוראים).

וכבר עמדו על ענין זה ב"מבוא למדרש רבה המבואר" (ירושלים, תשד"ס) חז"ל: מן הענין לציין כי הדברים שהובאו ע"י הרמב"ם מבראשית רבה הובאו גם בש"ס בבלי וכו' [עיי"ש הדוגמאות לכן. י.ק.ר.]. רבי שלמה הכהן מווילנא מסביר שהרמב"ם בפירושו המשנה ובמורה נבוכים, וכן יתר הראשונים מביאים בשם המדרש רבה, ונמצא הדבר שהוא בש"ס מפורש, כדרך בעלי התלמוד, להביא ממקום היותר מוקדם, כמו שכתבו התוספות בכמה מקומות שאינו רוצה לפשוט מדברי האמוראים, אלא מן המשנה או מברייתא, כן דרכו הקדמונים בעניני אגדה, שכולם דברי קבלה, להביא מן המדרשות, אף מה שנאמר בגמרא, לפי שהמדרשים [לא כולם. י.ק.ר.] קודמים לתלמוד ע"כ. ואכן כך נהגנו בההדרת פ"י בעה"ט (הפרפראות) עה"ת.

ובעוד עטי בידי נציין למ"ש בתנח" תרומה ט: אבל ישראל כשהוא מתפלל לפניך וכו' אם הוא תובע בנים ואתה יודע שיהיו מכעיסין לפניך אל תתן לו.

ג. בדברי האוה"ח על הלימוד לקנמר ולהתגדל

בהמשך להנ"ל מדייק הרב הג"ל מרש"י [המיוחס לרש"י. יק.ר.]. כגמ' תענית ד' ע"א שהלומד ע"מ שיקרא רבי הוא בכלל זה שתורתו נעשית לו סם המות (ודלא כהתוס' שם ד"ה וכל, עיי"ש) ודיוקו ממש"כ שם בד"ה לשמה. משום כאשר צונו ה' לולא כדי להקרות רבי עכ"ל. אך נראה כי רש"י בא רק לפרש כי הגדרת "לשמה", היינו שעיסוקו בתורה אך ורק כדי לקיים צווי ה', אבל כדי להקרות רבי אין זה בכלל "לשמה", אבל עדיין אין זה במשמע שתורתו נעשית לו סם המות, כי בגדר "שלא לשמה" ישנם חילוקים, כמבואר בתוס', והא ראייה מה שלא פירש"י אהא דאמרו "כל העוסק בתורה שלא לשמה", כדי להקרנת רבי, וכלל האי "ולא כדי להקרות רבי" בד"ה לשמה.

ג. בחי' הגרי"ז על הרמב"ם ה' תעניות כתב והנהגה באמת בט"ב נאמרו בו שני דינים, חדא דין תענית, ושנית נוהגים בו דיני אבלות. (וכ"כ המנחת חינוך, מ' שיג) ומה שאמרו שאסור להושיט אצבעו במים בט' באב, הוא מדין התענית שבו, וזה"ש ר' אלעזר (פסחים נד, ב) אסור לו לאדם שיושיט אצבעו במים בט' באב, כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה"כ, ועיי"ש בהמשך נועם דבריו, מה שמיישב בזה קושיית התוס' ד"ה קולי (שם נה, א). ואולם בכל בו סי' סב נאמר: ואסור להושיט אצבעו במים כמו ביוה"כ, והטעם משום אבלות וכו'. ולפי"ז מ"ש ר"א "כדרך שאסור להושיט אצבעו ביוה"כ", אין כוונתו להשוות טעם האיסור, כי אם לדמיון בעלמא. אך עדיין צ"ב מדוע החמירו בט' באב לענין החיצה יותר מאשר בתע"צ, ואף יותר מאכל (שאסור כרחיצת כל גופו בצונן).

והנראה בזה ע"פ מש"כ התוס' (תענית לב, ד"ה כל) והייב אדם לצער ולמעט בכבודו ובהנאותיו, שאם היה רגיל לשכב על שני כרים לא ישכב כי אם על אחד עכ"ל. והנה חיוב זה אינו נזכר בתע"צ ואף לא ביוה"כ, והוא מיוחד לט' באב בלבד. נמצא כי בנוסף לשתי המערכות, תענית ואבלות, הנהגות וטע' באב, נתחדש בו החיוב לצער עצמו ולהמעיט בהנאותיו.

ובזה נראה להסביר מה שמובא במ"ב סי' תקנ"ד ס"ק יד בשם הא"ר דאפילו יולדת שאינה מתענה, תתענה ארבע שעות (בא"ר: איזה שעה). ויל"ע דהא יולדת דין חולה שאין בו סכנה עלה, ובמקום חולי לא גזרו רבנן התענית כלל (שו"ע, שם ס"ו), וא"כ מה יתן ומה יוסיף תענית שעות. ואולם לפי הג"ל, גל"פ כי באמת התענית שעות אינו חלק מן התענית השלם, כי אם הוא בגדר "לצער עצמו ולמעט בהנאה" ככל האפשר. (ולדעת מו"ר הגר"ח קנייבסקי שליט"א עניינו השתתפות בצער הציבור (במכתבו אלינו) ועיין שאילתות לב ובהעמק שאלה אות ד') וכמו שכתב המ"ב, סי' תקנ"ן ס"ק ה' שראוי לחנך הקטנים שלא יאכלו רק כדי קיום הגוף וכו' כדי שיחאלכו עם הציבור. ועפ"י דרכנו, יש לבאר המחלוקת, האם על קטנים חל דין תענית שעות, ראה מ"ב (שם) בשם חיי אדם שאין חיוב לחנכם לכן, ומנגד סבור החקרי לב דמחנכים אותם. ונראה טעם המחלוקת, האם הדין המסויים שנאמר בט' באב בלבד, דהיינו החובה לצער עצמו, חל גם על הקטנים. כ"ז כתבנו מסבא דנפשאי.

והנה לאחר מכן מצאנו שכווננו בדברינו לרבינו מנחם, לגבי מה שביה"כ נאמר לגבי קטנים "חרי תנוכי הווי" (יומא פב, א), חדא לשעות וחדא להשלמה, ופירש רבינו מנחם (רמב"ם ה' שביחת עשור פ"ב ה"י) שחלוקים המה הני תרי תנוכי ביסודם, וז"ל והחניך השעות אינו חובה מדרבנן אלא חובה מוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר וכו' והחניוך הזה אינו מוטל אלא על הבנים וכו' אבל בחינוך שני (היינו ההשלים) שוין בו תינוק ותינוקת וכו' וז"ש הרב כאן [מתענה ומשלים מדברי סופרים"ם] (כדי לחנכו במצות) ולמעלה כתב "מחנכין אותנו", ולא כתב "מחנכין אותנו לשעות מדברי סופרים", לפי שאין חניוך שעות מדרבנן כלל, שאין מדרבנן חיוב חניוך בלא השלמה, כלומר שיעשה המצוה כתקנה וכמשפטה בשלמות עכ"ל. ועיין במ"ב בשעה"צ, סי' תרט"ז אות ט.

ולפי משנ"ח לעיל, הרי ה"ה והוא הטעם לענין תענית שעות בט' באב, שכאמור אינו חניוך למצות תענית, כי אם ללמד ולהרגיל הבנים הקטנים לצער עצמם כיום חורבן בית אלקינו, ובכך יתחנכו ללכת בדרך יושר בכל הליכותיהם לכשיגדלו.

יעקב קאפל רייניץ

ירושלים, תובב"א

בדיני ברכת שהחיינו בסוכה

בעושה סוכה לאחר

מבואר בסוכה דף מו. העושה לולב לעצמו אומר ברוך שהחיינו נטלו לצאת בו אומר אשר קדשנו במצותיו, העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו נכנס לישב בה אומר אשר קדשנו במצותיו, ועי' תוס' ד"ה העושה, דווקא נקט לעצמו אבל לא מברך מידי להאי תנא דסבר דאין מברך לעשות כדרייקינן פרק התחלת ואיכא תנא דתני בירושלמי בפרק הרואה עשאה לעצמו מברך לעשות סוכה עשאה לאחר מברך על עשיית סוכה (ע"ש שינוי גירס'). ע"כ.

והנה מקור לדין הירושלמי יש גם בבבלי במנחות דף מב. אי מברכין על עשיית ציצית ובסוף נשאר הגמ' דאין מברכין כל מצוה דהיא גמר מצוה מברכין ואי אינו גמר מצוה אין מברכין, ויש לעי' דע"כ להצד דמברכין נקרא עשייה חלק מהמצוה (עי' תשו' קהלת יעקב או"ח סי' ג') ויש לעי' אי נשאר הגמ' שבעצם שייך לברך על עשייה דהוה התחלת המצוה רק יותר טוב לברך על גמר המצוה או דלמסקנא נשאר הגמ' דהוה רק הכשר ואין מברכין על הכשר וע"ש בקהלת יעקב ובהקדמה לתשו' באר משה (דאנושעוסיק) בזה.

וידוע מה שהאריך באבני נזר או"ח סי' תנ"ט להוכיח דעשיית הסוכה הוה מצוה, ותמה עליו במנחת אלעזר ח"ב סי' נה דוהו לשיטת הירושלמי שמברכין על עשיית הסוכה אבל לדידן דקיימ"ל דאין מברכין ע"כ דאינו מצוה, וכבר כתבנו דאינו מוכח.

והנה מבואר בתוס' דכשעושה לאחר אינו מברך שהחיינו ואח"כ כתבו דאינו מברך כלום והביא הירושלמי דגם כשעושה לאחר מברך ברכה, אך אינו מבואר כדבריהם אי לירושלמי בעושה לאחר אי מברך שהחיינו, וי"ל דהא דבעושה סוכה מברך שהחיינו אע"ג דקיום המצוה היא אח"כ רק דכיון דהוה כהתחלת המצוה שייך לברך כבר שהחיינו אך כשעושה לאחר דאינו כהתחלת המצוה בשבילו אינו מברך שהחיינו, וא"כ אפילו לירושלמי שסוברים שמברכין על התחלת המצוה אבל י"ל דמדומים דבעושה לאחר אינו מברך שהחיינו, אך ע"י בביה"ל סי' תרמ"א ד"ה לעצמו שהבין דלירושלמי יברך שהחיינו כשעושה לאחר וכן משמע בפמ"ג בא"א סי' תקפה ס"ק ג'.

ומזה יש לדון בעושה מצוה גמורה לאחרים אי מברך שהחיינו או לא וכ"ש כשעומד שם המקיים אי יברך בשבילו והוא יוצא ע"י שומע כעונה, ולכאורה לפי מה שהבינו הפמ"ג והמש"ב בתוס' מבואר דבעושה מצוה ממש לכו"ע יברך העושה אפילו אין המקיים עומד שם.

אך ע"י במחבר יו"ד סי' רסה סעיף ד' כשהאב מל את בנו מברך שהחיינו אבל במל אחר י"א שאין שם ברכת שהחיינו והרמב"ם סובר דלעולם האב מברך, וע"ש בהגר"א ס"ק לה באריכות דהרמב"ם סובר שבעצם אין העושה יכול לברך א"כ כשאב אינו כאן אין העושה מברך אבל בעומד כאן והעושה עושה בשליחותו יכול האב לברך, וע"ש בס"ק לד שביאור דעת שיטה ראשונה שבודאי העושה מצוה אינו מברך כיון דאינו מוטלת עליו והביא מקור לזה מדברי התוס' סוכה דף מו. רק הרמב"ם סובר דכשעומד שם ועושה בשליחותו יכול האב המקיים לברך, הרי להדיא דהבין בתוס' דלעולם אין העושה מברך.

מבואר בשו"ע סי' תקפה סעיף ב' קודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר ויברך שהחיינו הגה"ה ואפילו תוקע לאחר יכול לברך שהחיינו ויוצא השומע ע"י שומע כעונה, ועי' מג"א ס"ק ג' שהביא המהר"י וייל שגם להרמב"ם מברך העושה דאע"ג דהרמב"ם סובר דהמקיים יברך דווקא במצוה שיש מעשה אבל בתקיעה יכול לברך העושה והשומע יוצא ע"י שומע כעונה, וכתב בהגר"א דבודאי גם הרמב"ם מודה דאין העושה יכול לברך כמבואר בתוס' סוכה דף מו. (וכבר הבאנו שהפמ"ג כאן מדייק מהתוס' שיכול לברך) רק העושה יכול לברך ע"י שומע כעונה ואה"נ ה"ה כלפי בריית יכול המוהל לברך אי האב עומד שם וכן האריך בביה"ל סי' תרמא וא"כ מבואר במאמר מרדכי בס"י תקפה.

וראיתי מה שהעיר דעי' פמ"ג סי' תרמ"א שהביא המרדכי דלכך היום אין מברכין בשעת עשיית סוכה כיון דבזמן הגמ' כל אחד עשה לעצמו סוכה אבל עכשיו שאחד עושה בשביל הרבה אינו ברין שאחד יעשה ברכה ולא כולם, וכתב הפמ"ג ומשמע דסובר דאין המקיים יכול לברך על עשיית השני ודלא כהרמב"ם, אך לכאורה המרדכי דיבר דאין הבעה"ב עומד שם אבל אי עומד שם יכול הבעה"ב לברך, אך

עכ"פ מבואר במרדכי דמעיקר הדין יכול אחר לברך שהחיינו וגם משמע דאי כבר בירך לא יברך המקיים אפילו אח"כ בשעת קיום וזה צ"ע ועי' מאורות נתן חנוכה סי' כד מה שהאר"י בזה. ומצאתי בתשו"ת גור אריה יהודה סי' נט שדן בדברי המרדכי וכתב לבאר דבריו ועי' לקמן.

מתי ואימתי יכול לברך שהחיינו אי לא בירך בזמנו

מבואר בתוס' סוכה דף מו על הא דמשמע בגמ' דאי בירך שהחיינו בשעת עשייה אינו מברך שהחיינו על היו"ט בכלל דכיון דזמן סוכה מחמת חג קאתי פוטר אותו אפילו בחול כדאמר לקמן דאי לא בירך האידינא מברך למחר או ליומי אחרת, ותמה הערוך לנר הא זה דמברך שהחיינו על יו"ט אי לא בירך ביום ראשון הוא רק כל זמן דהוא יו"ט אך מהו הראיה דאי בירך בחול דפוטר יו"ט ועי' עוד בא"ר סי' תרמ"א מה שכתב לדחות ראיות של תוס' ועי' עוד בצל"ח דף נו.

והנה לבאר דברי תוס' י"ל דהנה עי' בריטב"א דף מז: דהא דיכול לברך ביומא אחרת דאי זה דווקא כשלא נכנס ביום ראשון א"כ עכשיו הוא זמן הראשון שמקיים המצוה ויכול לברך אבל אי כבר קיים המצוה ולא בירך אין יכול לברך עוד פעם, וחולק הריטב"א דיכול לברך דכל הזמן זמנו לברך, הביאור הוא דמברכין שהחיינו ביו"ט אינו מחמת שמחה כמו על הפרי רק יש חיוב לשבח להכביר על המצות דחיובו יותר משאר שהחיינו (עי' לקמן) א"כ אה"נ כבר קיים עדיין יכול לברך, והי"מ חולקין ואה"נ שהחיינו של יו"ט יכול לברך אח"כ דאינו תלוי בשמחה כמו בפירי אבל שהחיינו על מצות סוכה הוה כמו שהחיינו על פרי ואי כבר קיים אינו יכול לברך עוד פעם.

ובאמת עי' מש"ב סי' תרטב בשעה"צ ס"ק ד' שהביא מפמ"ג דבולבב אי לא בירך ביום ראשון אינו יכול לברך ביום ב' וחולק עליו דאינו דומה לפרי כיון דמפסיקי לילול הוה כל יום מצוה בפנ"ע ויכול לברך, והנה בעצם סברא הדין דבברכת שהחיינו על מצות לולב הוה כמו על הפרי ואינו דומה לזמן על היו"ט עצמו דפשטא דיכול לברך אח"כ רק כתב כיון דיום שני הוה מצוה בפנ"ע יכול לברך, ויש לעי' שמצוה שבת כל יום אינו מברך רק אי בא מזמן לזמן וזהו רק כשלא הגיע זמנו אבל כשכבר הגיע זמנו ביום ראשון יש לעי' אי המצוה הבא ביום שני מחייב שהחיינו.

והנה בריטב"א מבואר שהדין שהגמ' הולך גם על שהחיינו של מצות סוכה, אבל פשטות הגמ' הולך על צמצום הירוש' וכאן פשוט דלכו"ע מברך כל שהיו"ט קיים שכל היו"ט זמנו אך אולי י"ל שגם שהחיינו על יו"ט המחייב הוא רק בפעם ראשון רק כל שהוה מצוה אריכתא עדיין יכול לברך על זמן הראשון ולא הוה כעבר זמנו ולא שכל רגע יש חיוב בפנ"ע של שהחיינו (וראיתי באוצר מפרשי התלמוד שהביא סברא זו מהנצי"ב) ולזה הביא תוס' ראייה שכמו בחוה"מ שייך לברך על היו"ט אע"ג דאינו עיקר זמנו רק כיון דעדיין נמשך שייך לברך על זמן הראשון כ"כ קודם כל שבירך על עניני יו"ט נפטר מהברכה ביו"ט עצמו [וכ"פ לפיכך הקשה הערוך לנר כך דיש לחלק ולא בצע"ג].

ועי' עוד בתוס' ביכורים סי' תרלו במה שחקר לענין גר שנתגייר באמצע החג אי מברך שהחיינו [ובדרך פלפול י"ל שחוס' סוכה כח"י בסי' תעג שכתב השבועות יכול לברך שהחיינו כל שבעה כיון דיש ז' ימי תשלומין הרי דיכול לברך שהחיינו אפילו בחול וכ"כ קודם ועי' בשעה"צ סי' תעג שחולק עליו ועי' בתורת רפאל סי' עז בדבריו].

סדר הברכות

מבואר בסוכה דף נו. איתמר רב אומר סוכה ואח"כ זמן רבה בר רב חנה אומר זמן ואח"כ סוכה רב אומר סוכה ואח"כ זמן חיובא ביומו עדיף רב"ח אומר זמן קודם תדיר ואינו תדיר קודם תנן בעצרת אומר לו הילך מצה הילך חמץ והא הכא דחמץ עיקר (דהוא חיובא דיום) ומצה טפל ואעפ"כ מצה קודם משום תדיר אמר לך רב תנאי והלכתא סוכה ואח"כ זמן ע"כ.

ועי' בתוס' ד"ה והלכתא ולא תיישינן לסתם מתניתין דקתני הילך מצה ואח"כ חמץ, והנה עי' רא"ש שע"כ לומר זמן אחר סוכה כדי שברכת הזמן ילך גם על מצות סוכה ולא על החג, ותמיהו והא סברא זו לא נזכר בגמ' וכתבו הפוסקים שלהרא"ש היה קשה קושית התוס' והא יש סתם משנה ועי' כתב דיש סברא אחרת דכאן ברכת שהחיינו הוא אח"כ כדי שהברכה ילך בין על יו"ט וגם על מצות סוכה אבל עדיין צ"ע למה רב לא הביא סברא זו.

ועי' בצל"ח שכתב לבאר ע"פ דברי הגמ' עירובין דף מ: שהגמ' דן אי מברכין שהחיינו על ר"ה ויו"ה"כ אי מברכין דווקא על רגלים דהוה חג (ועי' לשון המור וקציעה סי' תלב דהוה עיקר זמן שמחתנו)

או ר"ה ויה"כ ג"כ ודן הגמ' מאי שנא מאקרא חדתי דמברכין שהחיינו א"ל רשות לא קאמינא כי אמינא אי הוה חובה או לא והגמ' אומר שרב ושמואל סבורים דלא אמרינן זמן והלכתא דאמרינן, ויש לעי' למה אי משום דא"ג בכל אקרא חדתא הוה רק רשות וכאן קבעו חובה או דיש סברא אחרת, ועי' ר"ן דף מו. דהא דמברכין על כל מצוה הבא מזמן לזמן דלא גרע מר"ה ויה"כ דמבואר בגמ' דמברכין. הרי דביאר דכאן נתחדש דעל כל מצוה הבא מזמן לזמן מברכין (ועי' מו"ק סי' תלב בדעת הבעל העשיר) ועי' כתב הצ"ח א"כ לרב אין מברכין על מצוה הבא מזמן לזמן ולפיכך לא הביא סברת הרא"ש דהזמן הולך על מצות סוכה (ועי' לשון רש"י דזמן הוה תדיר דמברכין בג' רגלים, ולא הביא עוד דברים שמברכין) אך להלכה דמברכין על מצוה שפיר קאמר הרא"ש דיברך אחר ברכת סוכה כדי שילך גם על סוכה.

ומצאתי בתורת רפאל סי' צא ד"ה והנה בא"ד שדן בדברי הצ"ח ועי' עוד שם לקמן.

אך ראיתי בפמ"ג א"א סי' תרסב שהבין דאפילו למסקנא דמברכין על ר"ה ויה"כ נשאר רק בגדר אקרא חדתא ובודאי על שאר מצוות הוה יותר חיוב לברך שהחיינו א"כ רב יודה דעל סוכה יברך שהחיינו. ועי' תורת רפאל סי' עז ד"ה ומ"מ, עוד יש לעי' דעי' בשעה"צ סי' תרמב שכתב דע"כ סברת הרא"ש הוא רק לכתחילה ולא עיכוב דהא לרב ודאי אינו מעכב וא"כ סברת הרא"ש הוא תוספת על רב ע"כ אינו מעכב. אך לדברי הצ"ח שרב ע"כ אינו סובר סברת הרא"ש א"כ להלכה דהשהחיינו צריך לילך גם על סוכה אולי הוא מעכב (ועי' עוד לקמן דע"כ רב דיכר באופן דאין השהחיינו הולך על סוכה).

עי' רש"י בגמ', סוכה ואח"כ זמן מי שלא בירך שהחיינו בעשייתה שהיתה עשויה ועומדת ותניא בפרק לולב וערבה כשנכנס לישב מברך שתיים סוכה וזמן ואמר רב סוכה ואח"כ זמן, וכתבו הפוסקים לדייק מרש"י (עי' תשו' הבי"ח סי' קלב באריכות) שרש"י סובר כתוס' דאי כבר עשה בשעת עשייה אינו מברך עוד שהחיינו אך כבר חלקו עליו (עי' א"ר סי' תרמא ופמ"ג סי' תרסא ועי' מרומי שדה ברש"י שם) דיל"ל דרש"י יכול לסבור דמברך שהחיינו על היו"ט רק אי כבר בירך על מצות סוכה נמצא שהחיינו הולך רק יו"ט בודאי צריך לברך שהחיינו קודם סוכה כיון דאינו הולך על סוכה וכמו שסובר הרא"ש דבליב ב' שהחיינו הולך רק על יו"ט מברך זמן ואח"כ סוכה ולפיכך כתב רש"י שלא בירך זמן על עשייה ויש לדון אי יברך זמן ואח"כ סוכה (אע"ג דהולך על סוכה ג"כ ועי' ט"ז סי' תרס"א ופמ"ג והגהות מקו"ח שם) או זמן אח"כ.

בשיטת התוס' דזמן דסוכה פוטר של יו"ט

הבאנו לעיל שיטת התוס' דאי בירך על עשייה פוטר של יו"ט כיון דזמן דסוכה מכח יו"ט קאתי, ודגו א"כ למה ביו"ט שני מברך שהחיינו אפילו נימא דיו"ט ראשון חול היה, לא גרע משום עשייה ופטר זמן דיו"ט והביאו דברי הכל בו (עי' א"ר ובית מאיר סי' תרמא) דבשלמא בשעת עשייה שבירך להדיא על מצות סוכה ובא מכח יו"ט פוטר של יו"ט אבל בבירך ביו"ט בשלמא אי היה סוכות ועכשיו יש שני מצוות בודאי הולך ברכת הזמן על שניהם אך אי עכשיו אינו יו"ט רק ילך על סוכה וממילא יפטר יו"ט כיון דאינו ניכר דנתכוון לסוכה דעיקר ליו"ט נתכוון ואינו יו"ט יברך עוד פעם ב' בית מאיר שדברי הכלבו צ"ע ע"ש מה שהאריך.

עי' רב"ד הובא בר"ן דבירך גשמים כליל ראשון וכו"ך בבית כגון שירד גשמים ואח"כ נכנס לסוכה צריך לברך עוד פעם על הסוכה וכתב בתשו' הבי"ח שם דזה דלא כתוס' דק"ו ומה סוכה פוטר יו"ט יו"ט כ"ש דפוטר סוכה ועי' בא"ר סי' תרמא דדבריו צ"ע שהרי הר"ן הביא דברי תוס' והראב"ד יחד ועי' דיו"ט נטפל לסוכה ולא סוכה לחג, אך עי' לשון הבית מאיר שדחה בלשון אחר וז"ל: ק"ו פירכא הוא דנהי דסוכה מבח חג קאתי מ"מ החג לא מכח סוכה קאתי, וביאור דבריו דסוכה אע"ג דהוא מצוה ככל מצוה הוה חלק ממצות החג אבל קדושת יו"ט אינו בנוי על מצוה פרטית ואינו הולך ע"ז, ועי' כתב הא דמשמע בגמ' דברש"י שם של לולב אינו פוטר זמן של חג דמצות לולב אינו תלוי ביו"ט דהרי אינו אלא יום אחד רק דיש מצוה לקחת לולב ביום טו תשרי ע"ש.

ויש לעי' בזה דכתב הטור סי' תלב דזמן דיו"ט פסח פוטר זמן דחמץ ועי' בפר"ח שם מה שדן וכתב הפמ"ג דאי יש זמן בחמץ בודאי אינו פוטר זמן דיו"ט אפילו לשיטת תוס', ויש לעי' אי כל זה תלוי אי מצוות החג הוא חלק מהיו"ט או לא עי' שו"ע הרב סי' תצא דבתוספת יו"ט מותר לאכול חמץ ועי' ט"ז סי' תרסח סי"ק א' ועי' בזה.

ועי' בביכורי יעקב ס"ס תרלט באחד שקידש בסוכה ליל ראשון בסוכה ואח"כ נתברר שהסוכה היה עליו גג אין לחזור ולברך זמן אפילו להראב"ד דכאן לכו"ע הוה כשעת עשייה ולדברי הכלכו דבריו צ"ע ע"ש. ועי' עוד בפמ"ג סי' תרכז משבצות ס"ק ב' ועי' עוד בספר נועם מגדים מבעל פמ"ג בענינים אלו.

שניאור ולמן דישון

עיה"ק ירושת"ו

ביאור בלקיחת שמלות ביציאת מצרים

בצאת ישראל ממצרים נצטוו מאת הבורא יתברך מצוה מיוחדת והיא שאלת כלי כסף וכלי זהב מהמצרים, להפיס דעתו של אותו צדיק אברהם אבינו שלא יאמר ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם.

ומצאנו במצות השאלה ג' פסוקים בג' מקומות.

א. בפרשת שמות ג-כב, כשנתגלה הקב"ה למשה בסנה, ואמר לו שרוצה לשולחו לפרעה להוציא ישראל ממצרים, ושם בישר לו הקב"ה אופן היציאה ממצרים, והוא שישאלו אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ו"שמלות" ושמתם על בניכם ועל בנותיכם.

ב. הדבר מוזכר בפרשת בא יא-ב, ושם בא הציווי מהקב"ה למשה לומר לישראל שישאלו מהמצרים כלי כסף וכלי זהב, ונאמר שם דבר נא באוני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב. וכאן לא הוזכר ענין "שמלות", אלא כסף וזהב.

ג. פעם שלישית הוזכר בעת היציאה בפרשת בא יב-לה, ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ו"שמלות" ע"כ.

אי"כ הוזכר ענין שאלת שמלות הגם שלא נצטוו.

המורם מהפסוקים הנ"ל, שבשעה שבישר הקב"ה למשה בסנה יציאת ישראל ממצרים, מבשרו שישאלו ממצרים כסף וזהב ו"שמלות". בעת הציווי לא הוזכר ענין שמלות אלא כסף וזהב.

ובעת היציאה לקחו מהמצרים כסף וזהב כפי שנצטוו והשמלות לקחו מדעת עצמם. [וראה להלן דבר נפלא בתרגום יונתן בן עוזיאל]. ויש כאן כמה תמיהות:

א. על מה ולמה לקחו ישראל השמלות מהמצרים, והרי אחד מהדברים שישראל היו מצויינין במצרים היה בזה שלא לבשו בגדי המצרים בגדי עכו"ם, ועבר עליהם רד"ו שנה בהתבררות מהם, ועכשיו בעת יציאתם אז לקחו שמלות מהם, וביותר רואני שהקב"ה אמר למשה שכך יהיה, שישאלו בגדים, הגם שלא הוזכר הדבר בשעה שנצטוו על שאלת הכסף וזהב.

ובוא וראה עד כמה גדלה הסכנה משינוי הלבוש, עד שאפילו מקור הרשע עמלק ימח שמו, הבין דבר זה ששינוי לבוש משנה מהות האדם, כמ"ש בספר פרדס יוסף פרשת שמות בשם הרה"ק ר' שלום מבעלו זצ"ל על מה שכתב רש"י במדבר כא-א, בשעה שעמלק בא להלחם עם ישראל ושינה לשונו ככדי שישראל לא ידעו להתפלל, מאחר שלא ידעו בכיורו מי הוא העומד נגדם להלחם, ושינו לשונם ללשון הכנענים, וממילא יתפללו ישראל שהקב"ה יתן בידיהם הכנענים ובאמת עמלק נלחמו אתם, וכן כתב רש"י שם וישמע הכנעני זה עמלק, ושינה לשונו לרבר בלשון כנען כדי שיהיו ישראל מתפללים לתת כנענים בידם והם אינם כנענים, ראו ישראל מלבושם לבוש עמלק ולשונם לשון כנענים, אמרו נתפלל סתם שנא' אם נתן תתן את "העם" הזה בידי. ע"כ.

וקשה למה לא שינו גם לבושם כלבוש כנענים כמו ששינו לשונם ואז בוודאי יסברו ישראל שהם כנענים, ולמה לא החליפו גם לבושם ללבוש כנען ונשאר לבושים בלבוש עמלק. אלא שעמלק חששו שאם ישנו לבושם כלבוש הכנענים, "ישארו באמת כנענים".

והביא עוד שם מספר תורת משה פר' ויגש, הא דבכה יעקב כשראה את יוסף, משום דפגשו במלבוש עכו"ם הגם שהדבר מותר משום כבוד מלכות.

וכתב שם עוד הפשט בפסוק ויבא יעקב שלם של"ם ר"ת ש"ם לישון מ'לבוש שיהודי שלם יוכל להיות רק כשנוהר בג' דברים אלו.

א"כ גדלה התמיהה, אם כ"כ גדולה הסכנה במלבוש עכו"ם מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם, שבעת היציאה ישאלו שמלות משכנו המצרי וללבושו עליו.

ואכן הגר"א ועוד מפרשים פירשו שאין הכוונה שישאלו ישראל שמלות מהמצרים, אלא שישאלו העניים בגדים מהעשירים הישראלים כדי שיראו עשירים, וכך המצרים ישאלו כסף וזהב, כי באם היו נראים עניים, המצרים לא ישאלו להם כסף וזהב ע"כ. ואולי היה קשה להם אין ישראל הלכו ולבושו מלבוש עכו"ם ולכן פירשו, שכוונת הפסוק הוא, שישאלו ישראל מישראל, מ"מ מפשט הכתוב משמע שהכוונה היא על שאלת שמלות מהמצרים, שהרי לפי פירושהם היה לו להקדים בהפסוק ושאלה אשה משכנתה וגו' תחלה היה לו לומר שמלות ואח"כ כסף וזהב, שהרי השמלות הם סיבה שהמצרים ישאלו לישראל, כסף וזהב, ובפסוק רוני שהקדים כסף וזהב, ושמלות כתב באחרונה.

ועוד צ"ל מה הכוונה ושמתם על בניכם ועל בנותיכם, האם המצרים היו משאילים לבנים הקטנים כסף וזהב שע"ז היו צריכים לשאלת שמלות לילדים העניים.

וביותר תמוה שהרי כתב רש"י בפרשת בא עה"פ וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות וז"ל: ושמלות, אף הן "תשובות" להם מן הכסף והזהב והמאוחר בפסוק חשוב ע"כ. ואם נפרש כהגר"א שלקחו השמלות רק שיהיו נראים כעשירים וע"כ ילוננו המצרי, א"כ למה היו חשובים השמלות יותר מן הכסף והזהב מאחר שהיו רק אמצעי ללקיחת כסף וזהב, א"כ משמע מרש"י שלקחו השמלות מטעם "דבר חשוב", ובאמת צריך ביאור ברש"י, למה היו השמלות חשובות בעיניהם יותר מן הכסף והזהב, והרי בכסף וזהב אפשר לקנות שמלות רבות ובפרט שהשמלות מלבוש עכו"ם הוא א"כ איזו חשיבות היה בהם.

ואין לומר שחשיבות השמלות היה בזה, שהיו חשובים מאד, ומשובצים באבנים טובות ומרגליות, או משי וכד חשוב מאד, ולכן היו חשובות מן הכסף והזהב, לפי המובא להלן מ"ש הבעל הטורים שלא לקחו רק שמלה אחת, ואם לקחו מצד שוויים, היה להם לקחת שמלות רבות.

ועלית על כלנה הם דברי בעל הטורים שמפורש דלא כהגר"א ז"ל.

בפרשת שמות ג-כב, עה"פ ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלות, כתב שם בעל הטורים וז"ל ושמלות לומר לך שכל כלי הכסף והזהב לקחו, אבל שמלות לא לקחו, אלא כל אחד "שני שמלות", אחד לצרור בו את הבצק, דכתיב משארותם צרורות ב"שמלותם", ואחד ל"מלבוש" והיא הספיקה להם כל ימי היותם במדבר, דכתיב שמתלך לא בלתה מעליך ע"כ ל' בעה"ט.

ועיין רש"י דברים עקב ח-ד, ד"ה שמתלך לא בלתה מעליך, עניי כבוד היו שפים בכסותם ומגהצין אותם כמין כלים מגוהצין, ואף קטניהם כמו שהיו גדלים היה גדל לבושן עמהן כלבוש הזה של חומט שגדל עמו ע"כ ל' רש"י.

א"כ מפורש כבעל הטורים, שענין שאלת השמלות היו למטרת מלבוש, ולבשושם כל ימי היותם במדבר, והגר"א כתב שהיו למטרת הראות עשיר ע"י השמלה, ועוד מפורש ששאלו השמלות מהמצרים ולא מישראל.

ובדברי בעל הטורים יש כמה תמיהות כמ"ש שלקחו השמלות למלבוש.

א. וכי מי התיר להם מלבושי עכו"ם, אחר שהיו מובדלין ומצוינין רד"ו שנה, לבתלי לבוש מלבושי העכו"ם.

ב. עוד צריך להבין בהבע"ט, אם נאמר שלא היה להם בגד ללבוש ולכן שאלו לבוש מהמצרי א"כ למה לא לקחו רק שמלה אחת.

ג. וביותר תמוה, וכי האם היו אז ישראל עניים, עד שהוצרכו לשאול שמלה למלבוש מהמצרי, והרי אמרו חז"ל שישראל העשירו ממכת דם, ועוד אמרו חז"ל אין אדם מישראל שלא יצא ממצרים פחות ממשא י' חמורים טעונים כסף וזהב, ובמדרש כתב ארבעים חמורים לובדקים טעונים כסף וזהב, א"כ היו עשירים ולמה הוצרכו לשמלת המצרי - ולבשושם עליהם כדברי בעה"ט.

ד. וביותר ראינו שהקב"ה עשה להם נס, שהמלבוש שלקחו ממצרים גדל עמהם כל המ' שנה, וקשה "וכי עבד הקב"ה נס בכדי", וכי מאיזה טעם הוצרכו לנס, הרי רכושם כי רב, ומקנה כבד מאד כמו שהעידה התורה שכן היה בעת היציאה, והיה להם לעשות בגדים מגיזת הצאן, ולמה הוצרכו לנס

מהקב"ה על שימור וגיהון מלבוש מצרי שהוציאו אתם, וראה בעת עשיית המשכן הביאו כל איש ישראל, מה שצריך ליריעות עיזים וכדומה.

ה. עוד צריך להבין מ"ש שלקחו שמלה אחת מהמצרי, לצרור בו הבצק שהוציא ממצרים, כמ"ש "משארותם צרורות בשמלותם". וקשה וכי לא היה להם חתיכת בגד קטן לצרור בו שיירי מצה ומרור, עד שהוצרכו לשאלת שמלה מהמצרי והרי דברי בעל הטורים אומר דרשני.

ז. לפי דברי בהע"ט שישאל לקחו שמלת המצרים למלוש ולבשוש כל המ' שנה שהיו במדבר, נמצא שבמעמד הגדול מעמד הר סיני, כל ישראל כך עמדו לבושים בלבוש מצרי, וכך קבלו התורה.

וראתי דבר פלא בתרגום יונתן בן עוזיאל עה"פ (בא- יב לה) ובני ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות, ויעיין בתרגום יונתן בן עוזיאל, שהשמיט בתרגומו המלה "ושמלות", וז"ל: ובני ישראל עבדו כפתגמא דמשה ושיילו מן מצראי מנין דכסף ומנין דדהב, עכ"ל. ולא הזכיר ענין שאלת השמלות והדבר תמוה שהשמיט מהפסוק מלת שמלות.

ואולי י"ל לפי מה שדייקנו בהפסוק (בא יא-יב) המצוה לישראל על שאלת רכוש מהמצרים, נאמר שם וז"ל הפסוק: דבר נא באוני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב, ע"כ. ולא הוזכר בהציווי כלל ענין שאלת "שמלות", וי"ל שלכך השמיט התרגום יונתן המלה שמלות, שהרי הכתוב אומר ובני ישראל עשו "כדבר משה", והרי משה לא ציווה כלל ענין שמלות, א"כ לא היה יכול לכתוב בהפסוק "שמלות" שהרי לא נצטוו על כך, ועדיין צע"ג, שהרי הובא שמלות בהפסוק הנ"ל.

ומכל הנ"ל מתבאר כמה דברים ואפשר שעל ידם נעלה במסלה לבאר כלל ענין לקיחת השמלות.

א. ראינו שינוי בהפסוקים, שבשעה שבישר הקב"ה למשה ענין ואופן היציאה הזכיר ענין שאלת השמלות, ובעת הציווי לא הזכיר ענין השמלות.

ובעת היציאה ראינו שישאלו שאלו שמלות מדעת עצמם, ולבשוש כמ"ש בהע"ט.

ב. מ"ש רש"י (בא יב-לה) שהשמלות היו חשובות לישראל יותר מן הכסף והזהב, ולא יודע חשיבות השמלות.

ג. מ"ש בעל הטורים (שמות ג-כב) שלא לקחו רק "שני" שמלות, אחת למלוש ואחת לצרור שיירי מצה ומרור, וכסף וזהב לקחו "הכל" מהמצרים.

ד. ממה שעשה הקב"ה נס, בהשמלות כל ימי היותם במדבר שלבושם גדל עמהם, וגם המלאכים היו שפין ומגהצין אותם, הגם שהיה רכושם רב ויכולים היו לעשות להם בגדים מגיזת צאנם, וא"כ למה עשה להם הקב"ה נס.

ה. ועל הכל מי התיר להם לכוש מצרי - לכוש עכ"ם, ולמה הוצרכו לכך.

ואולי אפ"ל שעם ישראל בעת יציאתם ממצרים ונגאלו מתחת ידם, וחששו אז שמא מאחר שטבע האדם לשכוח מהטובות והרעות יחד, א"כ כעבור זמן מה מהיציאה, תעבור בהם השכחה מהניסים והנפלאות, שעשה להם הקב"ה, ובשמחתם כי רבה בעת היציאה נתנו על לבם חשש זה ולזכרון הנס שלא ימוש מלבם תמיד, לכך הלכו ולקחו שמלה משכן המצרי כל' הפסוק אשה משכנתה וגו', מאותו מצרי שהיה רודה בו ומכהו במלאכתו עבודת פוך, ובנו טבע ביאור או היה משקעו בקיור הבנין, ולזה לקח ממנו שמלה לזכרון תמיד עי"ז שבגדו יהא בידו והיה הדבר לזכרון תמיד, והגם שהם מלבוש עכ"ם, מ"מ קדשוהו ע"י לקיחתו למצות "זכרון יציאת מצרים" והרי הם בדוגמת מצות תפילין שמטרתם הוא למען תהיה תורת ה' בפיך כי בחוק יד הוציאנו ממצרים, וגם שם הקלף נלקח מעור בהמה, וע"י הכנתו לעשיית תפילין נחקדש ונעשה תפילין.

וכמו ששמעתי על אנשים ששרדו ממלחמת העולם השנייה, ולקחו אתם את בגדיהם בגדי האסירים שהיו לובשים בהיותם בהמחנות תחת הנאצים ימ"ש, ולובשים ביום הצלתם, לשבח ולהודות לחסרו הגדול.

כמ"כ ישראל לקחו מהמצרים ולבשוש לזכרון הנס, שיהיה תמיד לנגד עיניהם ולפ"ז יובן סדר הפסוקים, שהקב"ה אמר למשה שכך יהא סדר היציאה בפר' שמות, ואמר לו שישאלו ישראל שמלות, והכוונה שהגם שלא נצטוו על הדבר, מ"מ יקחום מדעת עצמם מאהבת הנס למען יהא לזכרון, ופשוט שע"ז לא שייך ציווי, שהדבר תלוי בתוונאי דליבא - הרגשה זאת שילבוש מלבוש מצרי לזכר הנס, ולכן לא נצטוו על זה.

ויובן מ"ש רש"י שהשמלות היו חשובים בעיניהם יותר מן הכסף והזהב, והיה תמוה מה שיידן חשיבות בשמלות יותר מכסף וזהב, בפרט לפי בעה"ט שלא לקחו רק שמלה אחת, אלא יבואר דהרי בהפסוק המצוה שיקחו ממצרים כסף וזהב נאמר דבר נא וכתב רש"י ל' בקשה, וקשה וכי צריך בקשה על לקיחת כסף וזהב, אלא לפי המבואר בספרים הק' שהקב"ה האיר להם הארה גדולה באותה לילה, ואז לא היה חשוב בעיניהם כל כסף וזהב וע"ז היה צ"ל דבר נא וביקש מהם שיקחו כסף וזהב לקיים ההבטחה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, משא"כ השמלות לקחו מדעת עצמם הגם שלא ביקש הקב"ה מהם דבר זה, אלא לקחום לזכר הנס ומאהבת השם, ולכן כתב רש"י שהשמלות היו חשובות יותר מן הכסף והזהב.

ויובן גם מטעם מה עשה להם הקב"ה נס שהבגדים היו גדלים עמהם כחומט והעננים היו שפין אותו ומגהצין, ולא בלו השמלות כל ימי היותם במדבר, והטעם, מאחר שראה הקב"ה עד כמה גדלה אהבתם של ישראל להקב"ה ופעולתם הנשגבה, שלקחו שמלה מצרית מדעת עצמם לזכר הנס, ולזה עשה הקב"ה נס זה, למען יראו ישראל כמה חשובה היא למעלה לקיחת השמלה שזכו לנס מיוחד שלא בלו השמלות כל המ' שנה, ובוודאי היה להם צאן ויכולים היו לעשות להם בגדים חדשים, אלא לקחום לזכר הנס. וכך עמדו כולם לברשים בלבוש מצרי בעת מעמד הנשגב מתן תורה, שהרי השמלה היתה לחפצא של מצוה.

ויבואר ג"כ מ"ש בעה"ט שלקחו שמלה אחת לצרור בו שיירי מצה ומרור, והקשינו וכי ע"ז צריך שמלת מצרי וכי לא היה להם "התיכת כד" לצרור בו שיירי מצה ומרור, אלא י"ל כנ"ל שעשו זאת לפרסום הנס, ולקחו מהמצרי שהיה רודה ומכה תמיד לאיש הישראלי, ועכשיו לקח שמלתו וצרר בו מצה ורמוזו לשחרור ומרור המרמוז על שבעבור, וכן עמדו כולם בעת היציאה, עם שמלת המצרים על שכמם, וכל המצרים עמדו וראו שמלתם על שכם איש הישראלי, והיה הדבר לפרסום הנס.

וי"ל שזה כוונת הפסוק שאמר הקב"ה למשה "ושמתם על בניכם ועל בנותיכם", שהרי יסוד חג הפסח תלוי בהשרת אמונה בבנים ובנות כמ"ש הרה"ק מאפטא זצ"ל שבלייל פסח יש הארה מיוחדת בלב הבן למען יקבל מאביו יסודות אמונה והשגחה, וכאן רמוז הדבר שלקחו שמלה המצרית ולבשוהם על הבנים והבנות, למען יתא הדבר לזכרון תמיד זכר יציאת מצרים, ובוה קיימו ישראל מצות והגדת לבנך.

ומצאתי רמז למ"ש שלקחת השמלות היה לזכר הנס, שהרי המלה "ושמלות" בגימטריא - "והן לאות זכרון" ע"ה 782 שהשמלות היו לאות זכרון.

ועיון עוד מ"ש רש"י עה"פ וישא העם בצקן טרם יחמץ משארותם צורות בשמלותם "על שכמם", וז"ל: רש"י אע"פ שבהמות רבות הוליקו עמהם [ולמה לקחו שיירי מצה על שכמם ולא על הבהמות] "מתכבין היו את המצוה", ע"כ ל' רש"י ועיין שפ"א בא (תרמ"ב) שכל מה שזכו ישראל לשמחה של מצוה, היה עי"ז שחיבבו את המצוה, וז"ל: משארותם צורות בשמלותם על שכמם, שהיו מחבבין את המצוה, להיות כי היא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, וקבלוה בשמחה, וזה היה הכנה לכל הדורות שיוכלו להרגיש שמחה בעשיית המצוה ושמחה של מצוה הוא דבר גדול שנתקן כל האדם בכח שמחה זו "ולכן מקיימים בני ישראל לדורות מצות מצה בלייל פסח בשמחה", כמאמר חכמינו כל מצוה שקיבלו בשמחה עדיין עושין אותה בשמחה עכ"ל.

ולפי מ"ש בעה"ט שלקחו שמלה המצרית לצרור בו שיירי מצה ומרור וכפי שביארנו שמחשבתם היתה שיהא פרסום הנס ביותר, עי"ז שכל ישראל נושאים על שכמם שיירי המצוה ומרור בשמלה המצרית יתוסף נופך על מ"ש רש"י מחבבין היו את המצוה, והיה חיובו גם כמה שלקחו שמלה המצרית על שכמם, להראות נצחון הקדושה על הקליפה.

וראית בספר פרדס יוסף שמדייק דיוק נפלא, שבפסוק בפרשת שמות בשעה שהקב"ה אומר למשה סדר היציאה נאמר, ושאלה אשה "משכנתה" ומגרת ביתה וכפרשת בא בעת הציווי נאמר וישאלו איש מאת "רעהו" ואשה מאת "רעותה", וקשה הרי מבואר בגמ' ב"ק לד: רעהו ולא עכו"ם, דרעהו משמע בדומה לו כמ"ש רש"י (שמות ב-ג). למה תכה רעך - כמוך וכאן הקב"ה מכנה ישראל רעהו עם עכו"ם, ואומר וישאלו איש מאת "רעהו" והכוונה לרעהו המצרי, והדבר תמוה, ומבאר שם, שהרי אמרו חז"ל ששר של מצרים היה מקטרג ואומר הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז, וזה היה קודם קרבן פסח ודם מילה, אבל אח"כ כשאמר משכו מע"ז וקחו, אז נעשו ישראל בריה חדשה, לכן בעת הציווי, הרי הדבר היה קודם קרבן פסח ואז היו ישראל דומין למצרים ולכן נאמר וישאלו איש מאת "רעהו" המצרי בדומין

להם, אבל מה שהקב"ה אמר למשה בפרשת שמות, שם אמר לו אופן וסדר היציאה, ואז היה אחר קרבן פסח ודם מילה, לכך לא אמר רעהו, אלא שכנתה ומגרת ביתה.

נהגו ישראל בליל פסח ללבוש בגד לבן בעת עריכת הסדר וטעם הדבר או שלא יזוה דעתו עליו, שהוא בגד מתים, וגם לזכר אבלות בהמ"ק.

וי"א אדרבא בגד הלבן החלקי, הוא היפה שבבגדים, והוא לבוש הכה"ג שעושה כה העבודה, וגם בלילה הזה כל איש ישראל העושה סדר העבודה המקודש הזה הוא ככהן גדול בשעת העבודה.

ולפי הנ"ל הרווחנו טעם נוסף למה שנהגו בחליפת המלבוש בליל פסח, שהרי ישראל החליפו שמלותם בשמלת המצרי בעת היציאה לזכר הנס, כמ"כ חליפת המלבוש למלבוש אחר-לבן, מהווה זכר לחליפת שמלות דאבותינו.

אליהו נחום ולצמן

עיה"ק ירושלים תרע"א

הערות שונות

א. בענין חצאי פסוקים

בקובץ באו"י האחרון (גל' קיד עמ' קמח) דן הכותב בענין כל פסוקא דלא פסקיה משה כו', והקשה מדוע יש בנוסח התפילה הרבה חצאי פסוקים, יעו"ש.

יש להוסיף בנדון זה מש"כ הבן איש חי בשו"ת תורה לשמה (שאלה שעד) בדמקום שיש בטעמי הפסוק "אתנח" חשיב כסוף פסוק, יעו"ש, ובוה יתיישבו הרבה מקומות מוקשים.

ב. בדין צירוף בשמיעת חזרת הש"ץ

בקובץ שם (עמ' קמט) הובא נדון אם שייך צירוף לגבי השומעים חזרת הש"ץ, והכותב שם הביא איה מש"ץ שטעה שאפילו לא כיון השני לברכות הש"ץ הקודם יעלה, יעו"ש.

והנה בוה יש שלשה ענינים שונים: א. דין הש"ץ המתפלל (אי שייך לצרף בוה כמה אנשים), ב. דין השומעים דבעינן תשעה שומעים (וזהו דין על ה"ציבור"), ג. דין כל יחיד ויחיד לעצמו אי יוצא י"ח המצוה דחזרת הש"ץ (אפילו יש תשעה עונים מלבדו). ובש"ץ שטעה הנדון הוא אם שייך לצרף חצי תפילה של אחד עם חצי תפילה של השני, (והד"מ הנזכר שם קמ"ל טפי שאם גם שמע החצי עדיף דיש כאן צירוף שמיעה עם דיבור וחשיב מצידו טפי "תפילה שלימה", ויהיה נפ"מ בוה מהיכן יתחיל השני, אם מאמצע הברכה שטעה הראשון או מתחילתה או מתחילת הברכות אמצעיות, ויעו"ה במנחת שלמה סי' כ ואכמ"ל). משא"כ לגבי השומעים והו נדון אחר על ה"ציבור" אי מצטרף שמיעת כמה חצאים להחשב "שמיעת ציבור", (ולמעין בבי" שם מבואר דכל הנדון ידידה הוא רק מצד הש"ץ ולא מצד ה"שמיעה" דהציבור לגבי הצטרפות הברכות, וגם הבי" מירי שם אפילו יש יותר מתשעה עונים). ואדרבה שם עדיף טפי דכמו שלגבי הש"ץ השני אמרינן דמצטרף שמיעתו לתפילתו, ה"ה להיפך י"ל דהש"ץ הראשון מצטרף תפילתו לשמיעתו (דבכלל מאתים מנה, ועי' במשנ"ב סי' קט ס"ק יג דהמאחר ומתחיל שמנ"ע כשהש"ץ מתחיל התפילה ראוי שיאמר מלה במלה עם הש"ץ ויהיה לו המצוה דהאמנים, ומשמע דהמוציא התפילה בפיו הוי ככלל שומע החזרה), וא"כ יש כאן מציאות של "תשעה" אנשים ש"שמעו" כל חזרת הש"ץ בלי צירופים, אבל מנ"ל ללמוד משם שמצטרף אחד ששמע חצי חזרה עם אחר ששמע החצי השני. [ויעויין במשנ"ב (סי' קכו ס"ק ח), וכביאור"ה שם (ד"ה ואם) במש"כ בשם רע"א ונ"א, ועי' בקובץ הנ"ל גל' קיד עמ' צח בענין זה. ואכמ"ל].

ולגבי עיקר הנדון בקובץ שם נראה דמהני צירוף, דהשמיעה הוא דין על ה"ציבור" כנ"ל ובה"ג שיצאו חלק ונכנסו אחרים אכתי לא פקע שם ציבור מהם. (וה"ז דומה לדברי הגמ' בתמורה טו: שאין מיתה בציבור).

ומש"כ שם בסו"ד לגבי אם סיים זה שהתפלל אחריו באמצע החזרה, שם הנדון הוא מצד המצוה, דהיחיד שראוי שימתין כרי שלא יפסיד השמיעה והענייה של חזרת הש"ץ ומירי מצד המצוה ידידה,

ואינו נדון מצד החיוב דציבור, ושייך גם כשיש תשעה עונים מבלעדיו. (משא"כ כשהוא עצמו סיים באמצע הרי ע"כ כבר הפסיד חלק מהחזרה, וממילא בזה לא ירויח כלום אם ימתין עד סוף החזרה מלפסוע ג' פסיעות).

ג. סוף זמן תפילת ערבית לבתחילה

עוד שם (עמ' קנ) הסתפק הכותב בדיון שמנ"ע דערבית אי גזרו לכתחילה עד חצות כמו בק"ש או לא. וכפי הנראה דבר זה הוא מחלוקת אחרונים, דעת הצ"ח בברכות (כו:): והתלהל לדוד (סי' קח אות ה) דזמן שמנ"ע לכתחילה עד עלו"ה, ואילו דעת המשנ"ב (סי' קח ס"ק טו) בשם דה"ח (דיני תפילת ערבית סי' מו אות ד, ודיני תשלומי תפילה סי' מז אות ה) והא"ר שם (ס"ק ד) וע"ש בפמ"ג (במ"ז ס"ג ק) דזמן ערבית לכתחילה עד חצות. (ומדברי הא"ר נראה שהוא מסופק בזה, דכתב שני אופנים ליישב הלבוש - אי מתפלל תשלומי מנחה עד חצות או עד עלו"ה, יעו"ש, אמנם יש לבאר ספקו באופנים אחרים, ואכמ"ל). וע"ע בספר אשי ישראל (פכ"ח הערה מא).

באשל אברהם מבוטשאטש (מהדו"ת סי' רלה סעי' ג) כתב שבק"ש דערבית סגי "להתחיל לפני חצות, ואין קפידא אם גומר גם פסוק ראשון אחר חצות כיון שהגבול חצות הוא רק לשמירה משכחה", ולפ"ז משמע דהשמנ"ע יכול לכתחילה להתפלל אחר חצות, אמנם אי"ו ראה מוכרחת די"ל שכאשר קורא ק"ש ומתפלל וסומך גאולה לתפילה או סגי שיתחיל הק"ש קודם חצות ותו לא חשיב פושע לגבי השאר (וכעין מה שמצינו במוסף קודם ז' שעות), דכולא חשיב כחד. אבל אם כבר קרא ק"ש קודם וכעת מחויב רק שמנ"ע יתכן שאז יצטרך להתחיל להתפלל קודם חצות גם לדעת הא"א. [והגם דלפי מש"כ היה מספיק לכא' שיאמר ה"ברכו" קודם חצות, עכ"פ י"ל דעיקר הגזירה דחצות היתה על ק"ש ולא על ברכותיה. עוד י"ל דהא"א מיירי במי שאינו יכול להתפלל כעת ועכ"פ קורא ק"ש בלא ברכותיה קודם חצות שאז יתחיל לכה"פ פסוק ראשון קודם, אבל אם מתפלל כל התפילה מספיק שיאמר ברכו קודם חצות ויוצא י"ח הלכתחילה. ועוד י"ל דמש"כ הא"א "להתחיל" קאי אברכו ולא אק"ש]. רצ"ע.

וע"ע בקצה"ש (סי' כז סעי' ד) שזמנה עד עלו"ה, ובכדה"ש שם (אות ג) האריך לפלפל בזה, יעו"ש. ועפ"מ"כ שם יש לבאר שורש מחלוקת האחרונים כאן. וע"ע תורת חיים (סופר, או"ח סי' קח ס"ק ט). ואכמ"ל.

ד. בענין נט"י אחר ביהב"ם

שם (עמ' קנא) הסתפק הכותב בדיון נט"י בכח גברא אחר מרחץ וביהב"ם.

הנה יעויין בבן איש חי (שנה ראשונה פר' תולדות אות טז יו, ופר' שמיני אות ט), והוא מצריך "נטילה" וג"פ (בסיוגין, וברביעית), ומשמע מהנך דבריו שצריך גם כלי וכח גברא (ואינו מפורש, אמנם כן משמעות הרברים, דהביא דין זה אחר הלכות נט"י שחרית וכתב שביוצא מבהב"ם אי"צ ליטול לחוך כלי כמו בנט"י דשחרית, ומשמע ששאר דברים כן צריך. יעו"ש). וכמדומה שהוא היחיד שפוסק כן. אמנם בעוד יוסף חי (פר' יוצא אות ה) כתב להדיא דאי"צ כלי יעוד שאר דברים, יעו"ש. ורצ"ע. ויעו"ש בארצות החיים (למלבי"ם, סי' ד סעי' יח ובהמאיר לארץ שם אות עה) ובשולחן הטהור (קומראן, סי' ו סעי' ה ובהערות שם אות לה) שמצריכים ג"פ אבל לא מוכרח כלי או כח גברא. וע"ע אליה רבה (סי' ד ס"ק יב) דאין צריך כלי.

בכבוד רב
יואב רוזנטל

הוספה בענין קידושין בע"כ

כבוד מערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל, אחר הברכה והשלום כראוי.

בגליון האחרון כתבתי אודות שיטות הראשונים לענין תליוהו וקדיש דהיינו קידושין - ושאר קניינים - בעל כרחו, ונשארתי בצ"ע לענין דעתו של הרמ"ה דס"ל דבכל קנין שהוא מוכרח עליו, בענין הנאה חיובית הנרצה על ידי הנתלה, כדי לגרור לבו לתוך העסק, וכמש"ש שם, ומ"מ כתב הרמ"ה דהא דתליוהו וקדיש אינם קידושין הוא רק משום דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, ותמהתי שם דהא בהוכרח לקדש

אשה אינו מקבל שום הנאה ע"י עסק זה כ"א הנאת קידוש אשה, שע"ז גופא הוא דמתנגד ואינו רוצה, והבאנו שם דברי רבנו יונה המסתברים, דבעינן דוקא הנאה אחרת שאינו מוכרח עליה, עיי"ש.

שוב ניסנו שם לתרץ דעתו דאע"פ שכו' הרמ"ה דצריך הנאת כסף או ביאה כדי שתסכים האשה להתקדש, מ"מ באיש, מאיזה טעם שיהיה, אינו כן אלא אין הוא צריך הנאה ברצון כדי לקדשה, ולהכי בעינן לאפקעינהו, אלא דנשארונו בצ"ע לחלק בכך בין אשה לאשה, עיי"ש.

אמנם השתא נראה דיתכן דמוכרחים לחלק בכך, דהנה הבאנו שם דברי האבנ"מ (סי' מ"ב סס"ק א') דקידושי אשה אינם קנין, משום דאין גופה קנוי לבעל ולא מירי שקיל, ונמצא דאין בקידושין כ"א שנאסרה ע"י לכל העולם, וכל כה"ג אפי' ע"י אונס היה מהנה, דא"כ אינו כשאר קניינים דא"א לקנות בע"כ, וע"כ רק משום דאפקעינהו הוא דלא קני. וגם הבאנו שם ראייתו מדברי הרשב"א (בדף ו: גבי המקדש בהנאת מלוה דהו"ל הערמת רבית, וכ' הרשב"א דלא הוי רבית קצונה משום דאשה אין גופה קנוי לבעל ולא מירי שקיל. אכן, הם כתבו דבריהם לענין קניינו של האיש שהוכרח לקדש אשה, ונראה דיתכן דאין דבריהם נאמרים כ"א לענין חלקו של האיש בקידושין, [ועכ"פ בדעת הרמ"ה י"ל ולא קיבל יסוד זה כ"א לגבי האיש, וכמשי"ת בעו"ה].

דהנה, עוד הבאנו שם בדאמת בקידושין אינו כשאר קניינים וא"צ להרצון שצריך כשאר קניינים, ד"ל דבקידושין ל"ב כ"א רצון על המעשה קידושין [ודעת שקרה עיי"ז חלות קידושין], אבל רצון שיחול חלות קידושין א"צ, וממילא כיון שיש לו רצון ודעת על המעשה שוב הוה מעשיו מעשים ולא מעשה קוף בעלמא, וחלים הקידושין, עיי"ש. וגם דברים אלו אולי לא נאמרו אלא על חלקו של האיש, דיתכן דמצדו שייך לומר כלשון האבנ"מ "לאו מירי שקיל, ונמצא דאין בקידושין כ"א שנאסרה ע"י לכל העולם", דמצד הבעל באמת לא קנה אלא אסר אותה על כל העולם, ונמצא דמצדו לא גרם לחלות קנין ולא הכניס דבר לרשותו, אלא גרם לחלות איסור על אשה, ולזה אינו כשאר קניינים וא"צ להרצון שצריך בשאר קניינים, וא"כ אולי יש לדהוק ולחדש בדמעשה קידושין של הבעל א"צ להנאה, אלא אגב אונסיה גמר ומקדש גם בלא זווי.

והא דהצריך הרמ"ה כסף או ביאה כדי להנות את האשה שתסכים להתקדש, היינו משום דאף אם לא נקנית לבעל, מ"מ הרי היא צריכה להסכים שתאסר היא לכל העולם, דאף אם הוא לא קנה, מ"מ היא צריכה להסכים לחלות איסור עליה לינשא לכל באי עולם, [והיינו כעין מכירת עצמה ליאסור], והיינו שהיא מצדה צריכה להנאה כדי שתתחצה ליכנס לעסק הקידושין, וכמשנ"ת בדברינו שם, [ויהיה זה דלא כדעת הר"ן שהבאנו שם דדעתו דגם לגבי האשה א"צ לרצונה כבקניינים]. כן נראה לכאורה מחמת ההכרח, וילע"ע.

בברכת התורה

אברהם יהושע העשיל בליך

מודיעין עילית

הערות שונות

לכבוד קובץ תורני הנפלא "בית אהרן וישראל". באחי בזה בכמה הערות על קובץ קי"ג.

א. ידידי הג"ר משה המבורגר שליט"א כתב בשם ד"ח וחי"א, דאין לענות איש"ר יותר מהמבכר. ואף דאמרו כל העונה בכל כוחו ופי' תוס' בקול רם, מ"מ אסור בקול יותר מהמבכר עכ"ד חי"א וד"ח. והנה, אמת הוא, דכ"כ הו"ח והח"א, גדולי הפוסקים, מ"מ דעת משגיב לא נראה כן. חוץ ממה שלא העתיק ד' חי"א הנ"ל, אלא דבסי' נ"ו סק"ה, כתב, דאף דבעינן בקול רם מ"מ לא יתן קולות גדולות שיתלוצצו עליו בני"א ויגרום להם חטא, ולכאוי' הול"ל יותר, דאסור לעשות כן משום האיסור להרים הקול יותר מהמבכר כנפסק לקי' סי' קכ"ד, ומשמע דמטעם זה לא אכפ"ל, והטעם בזה.

א. הטעם דבעינן קול רם, זהו לעורר הכונה, כמש"כ ב"י והו"ד במ"ב (נוה, ובכה"ג אין איסור להגביה הקול. דבמ"ב (קכד, מז) כ', "דאם כונתו בהרימו קולו כדי לזרז להעם שיענו גם הם מותר" ואם בשביל לזרז אחרים שרי להגביה, לכאוי' כ"ש, שלעורר עצמו שיענה בכונה שרי, וע"כ אין שום איסור [ואם עונה בקו"ר לא לעורר הכונה אין בזה בלא"ה שום ענין לכ"י הנ"ל].

ב. במ"ב (נוא, כ') שאמן יהא שמ"י רבא מברך כו' מחולק לב' חלקים א. אמן, והוא קאי על מה שאמרו לפני"ז בקדיש, ב. יהא שמ"י רבא כו' והוא ענין בפנ"ע, ואי"ז עני' על מה שאמרו קדיש ולפי"ז פשוט, שלי"ש בכלל ביהש"ר איסור זה של העונה אמן לא יגביה קולו יותר מהמברך, דאי"ז עני' על דברי המברך, רק מאמר בפנ"ע, ואין שום איסור בזה, ובאמת דברי הח"צ"ב, דכ' לא כן, עכ"פ בד' מ"ב י"ל כן, אך לפי"ז אמן אין לענות יותר מהמברך אך לטעם א' ג"ז שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר שנוהגים לענות איש"ר בקו"ר יותר מהמברך, ולהנ"ל א"ש, (וע' שבת קי"ט ב' על העונה אמן הש"ר קורעים לו גז"ז וכו', ולכא"ו הסגולה היהש"ר ולא באמן, דזה אמן רגיל כמ"ב מ"ב הנ"ל וצ"ע).

ב. בגליון הנ"ל כתב הרב עמאר שליט"א, להשיג על הרב דרוק שליט"א חדיש דכל האיסור לבקש בקש"ו בשבת זהו רק אם יש צער לפניו, ובלא"ה שרי, - והק' הרב עמאר שי' מהא דכ' הפו' לא לומר אבינו מלכנו כר"ה שחל להיות בשבת דאין מבקשים בקשות וליסוד הנ"ל שרי, דאין צער לפניו, את"ד, אך באמת יסוד הנ"ל מכו' במ"ב סי' רפח, כב, וז"ל "כתבו האחרונים דמותר לומר כשכתב אלקי עד שלא נוצרתי וכו' יהי"ר כו' דאינו אסור שאלת צרכיו אלא כשמבקש על חולי או פרנסה ודומה לו שיש צער לפניו", ומפ'ו שדוקא "צער לפניו אסור", וכד' הרב דרוק שי', אך צ"ע משה"ק הרב עמאר שי', מהא דל"א אבינו מלכנו כר"ה שחל בשבת, הא אין צרה לפניו, וע"כ צ"ל, דכיון דר"ה זה יום הדין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, חשיב כצרה לפניו וע"כ אסור לבקש, משא"כ שאר בקש"ו שרי, ולפי"ז א"ש הא דמבקשים הרבה בקש"ו בשבת בשים שלום בשמו"ע וברבון עולמים בזמירו' אחר שלום עליכם (ובזה י"ל תפילות קבועות שאני, וע' שו"ת שבה"ל ח"א שכ' שצ"ע אין או' בקשות ברבון עולמים בשבת, ולמבו' במ"ב הנ"ל לק"מ) וכן שרי לבקש בקש"ו במילה שחל בשבת בשעה שהתינוק בוכה, דזה שעה מסוגלת, כידוע, וכן אשה בקבלת שבת אומרת בקש"ו פרטיות ולמבו' במ"ב הנ"ל, שפיר דמי לכתחילה, (ואבינו מלכנו שאני, כנ"ל). ג. הגר"א גרינבלט שי' כ' בשם מרן הגר"ש אלישיב, דאין לומר שבע ברכות כמקול, אני ראיתי בחתונת נינו שי' (שבת ס"ג) שאמרו ש' ד' ברכות כמקול, והגר"ש"א נכת שם.

בברכה

יואל בתן ב"ב

בענין נשיאת כפים בחיפה

כבוד מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל.

רבים ראו גם תמהו אשר בכל ערי הגליל (חיפה, טבריא, צפת וכדו') אין הכהנים עולים לדוכן בכל יום, אלא בשבת, יו"ט, חוה"מ וראש חודש, הא לכאורה למה שיהא כל שינוי בין ערים אלו לירושלים, הרי כולם בגדר ארץ ישראל, ולמה יגרע חלקם שלא ישאו הכהנים את כפיהם גם שם. ונבאר כאן מעט החילוק בזה.

(הנה לפני כעשור שנים דנו בענין זה הרבנים הגאונים זצוק"ל ויבלחט"א הרבנים הגאונים שליט"א, ואבי מורי הרה"ג רבי מאיר שליט"א הציע לפניהם דהמנהג הוא שלא לישא כפים בכל יום, וא"כ אין יהא מותר לשנות המנהג, וצדדו כמה מהם כמוהו ובראשם ראב"ד העדה החרדית הגרי"י ווייס זצ"ל, וכך נפסק להלכה).

מנהג זה הוא מנהג ישן נושן משנים קדמוניות, וכדאיחא גם בלוח אר"י (וכידוע, כך הנהיג הרה"ק רמ"מ מוויטעבסק זי"ע בעלותו עם החב"ריא שלו לעיה"ק טבריא, שהכהנים יעלו לדוכן רק במוסף, ומקור לדבר, עי' בספר מסעות ירושלים (מנסיעת הגה"ק ממונקאטש זצ"ל) מאמר סדר יום י' אות ב' זול"ל: "על מנהג האשכנזים אשר בירושלים עיה"ק עולים הכהנים לדוכן מידי יום ביומו ובשב"ק ב' פעמים כנוכר, משא"כ בשאר ערי הקודש בא"י רק בש"ק ויו"ט במוסף, ובימות החול לא יעלו לדוכן (זולת הספרדים) כלל, כי מבואר בספיה"ק אשר החיצונים הם מתגברים ביותר ר"ל בעיה"ק ירושלים, לאשר שם מקום המקדש מלך עיר מלוכה וזה לעומת זה יתאחוזה בה מסאבין דרחיקין וכו', והראה מקום בס' אמת ליעקב ארב קדוש אחר מגדולי הספרדים הקדמונים ז"ל (מערכת ו' אות ל"ח) שהאריך שם בענין זה, וכ' שיהיה וישמרו מאד לנפשוחם בני ירושלים עיר הקודש לאחוז בצד הקדושה, וע"כ צריכים ביותר בירושלים להשפיע שפע ברכות מדעת עליון בברכת כהנים ברכה משולשת בכל יום ויום להמתקת הדינין, ולבטל לל קליפין וכיו"ב כ"ב, עכת"ה.

הנה מאידך גיסא, למה באמת יהיה חיפה ת"ו משונה משאר איזורי א"י, כמו באזור הדרום והמרכז שנושאין כפים בכל יום, הלא באמת לחיפה ת"ו יש דין אר"י לכל דבר, גם אנו מוצאין שכבר היו לעולמים שהנהיגו נשיאת כפים גם בשחית ע"י ס' מנהגי החתם סופר והכתב סופר, שהנהיג (בחז"ל) דביוה"ק ישאו כפים גם בשחית, וכמו"כ כתב בס' שלחן הטהור (קאמארנא).

איברא, ענין ביטול מנהג קדמון הוא דבר חמור מאד, וכמובא בדרשות חתם סופר, בדרוש לשכת הגדול תקצ"א ברה"ה חכם מה הוא אומר וז"ל: והענין לענ"ד דאין לשנות שום מנהג שנהגו אבותינו אפי' יסכימו כולם, ולא יהיי' אגודות אגודות, אלא כולם יסכימו לשנינו ממנהג אבותינו, מ"מ לא ישנו תפקידם כעובדא דבני בישן ר"פ מקום שנהגו. עכ"ל. מכאן חומר האיסור בשנינו המנהג.

יש לומר, אמאי נהגו באמת כך, כשונה מירושלים, שלפני ב' מאות שנים כשבאו האשכנזים (בין החסידים ובין הפרושים) לדור באה"ק, אותם שבאו לירושלים היו מתי מספר, ולא יסדו קהילה משלהם, רק נטפלו ונצטרפו לקהילת הספרדים, וקבלו רוב מנהגיהם, וגם בענין זה קבלו מנהגם. אך אותם שנתישבו בטבריה ובצפת שהיו מרובים ויסדו קהילות נפרדות לעצמם המשיכו במנהגיהם שהביאו מחז"ל ולכבוד א"י הוסיפו לישא כפיהם בכל יום שיש בו מוסף, וכמו שהנהיג הרה"ק מו"יעבסק. יש הוכחות לזה מספרי היסטוריי' ישנים, כמו ספר בשם "ספר צפת" מביא רשימה שנעשה ע"י ר' משה מונטיפיורי, וכלל שם מספר המשפחות של כל ערי הגליל משנת תקצ"ח, ומונה שם את בני צפת: חסידים 59%, ספרדים 38%, פרושים 2%, (וא"כ מובן מאליו מה שונהים בצפת וטבריה כמנהג החסידים לישא כפיהם רק במוסמים) ואח"כ כותב שם שבפרעות שנעשו בצפת, ברחו כמעט כל תושביה וכן תושבי טבריה והסביבה לחיפה, (ושפיר נהגו כן גם בחיפה) ועכשיו שנשתרש המנהג בחיפה ובכל הגליל, אסור לשנות.

ונסיים בלשון הראב"ד הגרי"י ורייט דצ"ל (בספרו "מנחת יצחק" או"ח חלק ח' תשובה א' וב'): אבל לדינא אין נפ"מ לנו מאיזה טעם שיהיה, כיון שנהגו כן, והנהג כן עפ"י גדולי הדורות, אין רשות לשום אדם לשנות מכל הטעמים שכתב הבית אפרים באיסור לשנות מהמנהג, ומזולזין בגדולי הדור נדור מאז עד היום הזה, ואף תלמידי הגר"א ז"ל שעלו בשנת תק"ע ומהם הגאון בעל פאת השלחן ז"ל שדר בצפת משנת תק"ע עד אחרי תקצ"ז, ופקפק בהמנהג שם כנ"ל, מ"מ לא שינה המנהג שם, ומכש"כ כהיום הזה שכבר עברו כב' מאות שנים שנהגו כך, והיו במשך הדורות כמה וכמה צדיקי גדולי הדור, וכולם קיימו וקבלו המנהג שם, וא"כ איך יהי' מי שהוא בזמננו לשנות המנהג. והמקיימים ומחזיקים בהמנהג יתברכו בברכת שמים ממעל ובכל ברכות התורה, וזוכה לעלות לציון ברינה ולחזות בנועם זיו ד' בהיכלו בביאת גוא"צ כבי"א.

ברוך כ"ן

ישיבת סערט ויזניץ

רמת ויזניץ חיפה

בענין עבודת הבכורות לעתיד לבא

לכבוד הקובץ הנהדר - בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

ראיתי בגיליונכם גליון קיג, מ"ש הרב כ"ץ שליט"א בענין עבודת הבכורות לעתיד לבוא. והביא מהאזה"ח הק' במדבר ג, מה, ונשאר למסקנא שהמקור היחיד לענין זה הוא מהאזה"ח שם, ובכל שאר המקומות בחז"ל נראה דלא כן.

הנה ראשית כל יש להעיר שמצינו דבר זה באזה"ח במקום נוסף, והוא בפירושו לפ' ויחי מט, כח, וז"ל שם בנוגע לראובן כבוד ישראל: "...ואמרם ז"ל: עתידה עבודה שתחזור לכבודות, וכפי זה כיון שקבע לו שם הבכורה עתיד הוא לעמוד לשרת לעתיד לבוא.. והגם שניתנה העבודה ללוים, שקולים הם, ויבואו שניהם לעבוד עבודת הקודש, כי מעלין בקודש ולא מורדין". וכאן רואים בפירוש מהאזה"ח שלעתיד לבוא יעבדו הלוים והבכורים יחד, "שקולים הם".

וראיתי מציינים שמבואר ענין זה בכתבי הארז"ל, והוא בספר הגלגולים פכ"ג, וז"ל: "קין היה הבכור בסוד אשת חיל עטרת כעלה.. בתחילה היה העבודה בבכורים שהם מבחינת הגבורות... ולעתיד כשיתוקנו הגבורות תחזור העבודה אל הבכורות שהם הלוים".

ומבואר באריכות בענין זה על דרך הקבלה והחסידות, בכתבי כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' מליובאוויטש זי"ע, הובא ב"ספר הליקוטים" מד"ח שלו, ערך "בכור", ועיי"ש בארוכה. ובין יתר הדברים כותב, וז"ל: "מה שכתוב קדש לי כל בכור כו' (בא יג,ב), ולא נזכר פדיון בן בכור, כמו שכתב הרמב"ן יעוין שם - ויש לומר הטעם, משום שלעתיד לבוא יהיה העבודה בבכורות, אם כן אז אין שייך פדיון כו'". עכ"ל. ובספר "תורת שמואל - תרכ"ז", מאת בנו של ה'צמח צדק, הוא כ"ק אדמו"ר מהר"ש מליובאוויטש זי"ע, כתב וז"ל (ע' שכב): "והנה אדם הראשון היה בכורו של עולם, לכן היה עבודה בבכורות. אבל אחר כך כשבא נחש על חוה, והטיל בה זוהמא, ניטל עבודה מבכורות כו'. אך לפי זה צריך להבין מפני מה עד שלא הוקם המשכן היה עבודה בבכורות, הענין, מפני כי כשעמדו ישראל על הר סיני פסקה זוהמתן כו', והיה עבודה בבכורות. אבל אחר כך ניטל העבודה מבכורות וניתן לכהנים, מפני כי על ידי חטא העגל תזוהו זוהמתם, לכן צריך להיות הבכורות משועבדים לכהנים, אבל לעתיד לבוא כשיבורר ותהיה אשת חיל עטרת בעלה - יהיה העבודה בבכורות כו', והיינו כי עכשיו מ"ה מברר ב"ן, ולכן הבכורים שיחוססו אחר האם משועבדים לכהנים, אבל לעתיד לבוא כשיחברו ב"ן ויתעלה ב"סג שלמעלה מבחינת מ"ה, אזי יהיה העבודה בבכורות כו'".

על כל פנים מבואר מכל זה, שדבר זה - שהעבודה תחזור לבכורות מוזכר כדבר פשוט בכ"מ בתורת הסוד והחסידות. ולענין הקושיות ממשט דברי חז"ל שהכהנים יעבדו - ראיתי בדב"ק של מרן כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, מיום כ"ף אב תש"א (גדפסו בס' "תורת מנחם"), שהזכיר קושיה זו, ומשמע מדבריו שם, שיהיו בזה ב' תקופות, ועבודת הבכורות תהיה רק בתקופה השנייה - אחרי תחיית המתים וכו', וכמו שמתרצים על עוד קושיות כגון דא. ומסיים שם שעדיין צריך עיון וביורור.

ברכה שבקרב "יראה כהן בציון", ויהפכו ימים אלו לששון ולשמחה

מ.מ. רייצס, ק.ג.ת

הערת שונות

לכבוד הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל רציתי להעיר כמה הערות, בגליון קי"ד הביא במדור הערות מר' מאיר סנדר דאיהפ המקור כמה שנהגו שלאחר יציאת מביה"כ נוטלין ידים בכח גברא רציני להעיר שבכרזים שלנו לא נקרא שבאו מכלי בכלל ולא היו מכלי כלל ולכן צריכין ליטל ידים בכלי כשיוצא מבית הכסא, [ואדרבה עיין באחרונים שכ' דבכרזים שלנו לא מהני ליטול ידיו אפי' בכח ראשון שפותח הברז ולא דמי לבדקא דמאי ומפוי' בש"ע סי' קנ"ט סעי' ז' דמהני דזה דוקא דהמים הם בכלי ובאו מכח ראשון על ידיו מכלי נקרא כח גברא אבל כח ראשון בלי כלי לא מהני לכן צריכין כלי בנטילת ידים], ועיין בטור סי' ז' יש אומרים דצריכין לברך נט"י בכל פעם שיוצא מביה"כ בין לקטנים בין לגדולים וברכת על נטילת ידים היינו כלי מלשון נטלא ולכן צריכין ליטול ידיו בכלי דהמח' שם לא היו האיך נוטל ידיו אם נוטל בכלי או שלא בכלי אלא המח' אם מברך על נטילת ידים או לא וכיון שיש שיטה שמברך על נטילת ידים על כרחו שנטל ידיו בכלי, ולכן שפיר נהגו חסידים ואנשי מעשה לדקדק ליטול ידים אחר יציאה מביה"כ בכלי דוקא.

[ואין לדחות ולומר דנפסק בש"ע סו"ס קנט סעי' כ' דהמחבר פסק דהמטביל ידיו אינו מברך על טבילת ידים אלא על נטילת ידים וברמ"א שם חולק דמברך על טבילת ידים או על שטיפת ידים וכן עיקר, אבל עכ"פ המחבר פסק דמברכין על נט"י וא"כ י"ל דה"ה בניד"ד כשיוצא מבית הכסא יש אומרים דמברך על נטילת ידים אע"פ שאין צריכין ליטול ידיו מכלי אלא כיון שצריך ליטול ידיו מברכין על נטילת ידים, אבל יש לחלק ביניהם דעיינן בש"ע סי' ד' סעי' כ"ב אם אין לו מים יקנה ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקה ומברך על נקיות ידים ויעול לחפלה, הרי מפוי' מר' המחבר דאע"פ שהוא פסק בסי' קני"ט דמברך על נטילת ידים הכא מברך על נקיות ידים, ועיין במג"א שהק' כן אבל עיין בפמ"ג שחי' וחילק ביניהם ורק בטבילה שהוא בכלל נטילה ומשי"ה כשמברך על נטילת ידים יש גם טבילת ידים ואין לברך אשר קדשנו על טבילה שהרי אין צריכין טבילה דוקא אבל במידי דמנקה דאין צריך מים בכלל וסגי במידי דמנקה לא היה מתקנין לברך על נטילת ידים כיון דאין צריך כלי, וא"כ הי"ג בניד"ד אם לא היה צריכין כלי כשיוצא מבית הכסא לא היה מתקנין לברך על נטילת ידים אלא משמע דצריך כלי רק אין חיוב לברך על נטילת ידים.

מש"כ שם דקדיש התקבל הוא על שמונה עשרה והביא מח' אם שכח בליל מוצש"ק ואמר קדיש התקבל לאחר שמונה עשרה אם מברך עוד הפעם לאחר ויהי נועם או לא, עיין בשלחן ערוך סי' תרצ"ג במג"א שכ' ונ"ל בדמדינות אלו שנוהגין לומר קדיש התקבל אזי אחר קריאת המגילה יאמרו ק"ש בלא התקבל ואפשר שכן דעת המנהגים ועיין במשנה ברורה שהביא בשם הא"ר דיכול לומר לאחר ואתה קדוש פעם ב' קדיש התקבל, אבל המנהג הוא שלא לברך קדיש שלם עם התקבל רק קדיש בלי התקבל, וכן מציינים שאי' בסידור יעב"ן וסידור הד"ח לקוטי מהר"ח ערוה"ש סעי' ב', וא"כ הינ' במוצש"ק אין לו לברך קדיש עם התקבל רק קדיש בלי התקבל.

אבל הנדון שם מבואר דלכ"ע הקדיש התקבל הוא על שמונה עשרה רק הנדון הוא עם הקדיש התקבל יכול להיות על ואתה קדוש גם אבל זה פשיטא שהולך גם על שמונה עשרה, וכן נוהגין בכמה מקומות שלדאש חודש מתפלל אדם שני הלל וקדיש התקבל אומר זה שהתפלל שמונה עשרה כיון דהקדיש התקבל הוא גם על שמונה עשרה.

אבל עיקר דבריו אינו מובן דמה זה תלוי כיון דאומרים קדיש התקבל ומבקשים שהתפלות יהא לרצון יהא נחשב לתפלה בצבור ותפלה בצבור היינו שהתפלל עם הצבור וכיון שאין הציבור מתפללין עכשיו לא הוי תפלה בצבור ומה מהני מה שמבקשים אחר כך שהתפלגו יתקבלו.

מש"כ שאם קרא קרי"ש קודם חצות על תנאי ולאחר חצות קודא עוד הפעם דיוצא ידי מצוה כיון שאין סייג דאף אם ירדם יוצא המצוה אינו נכון כלל דפשיטא שחזיל קבעו מחמת החשש דשמא ירדם וישכח מלקרות קרי"ש דומנו הוא רק עד חצות ולא תקנו זמן חדש במי שעשה תנאי דאף אם ירדם יצא המצוה מלקרות קרי"ש, [ולד' י"לע דמציו הרבה פעמים דשומר מהני קודם תפלה וכו' ובמקום שיעמוד שומר דמציו שלא חששו ומותר לאכול או לישן הכא נמי דיהי שיקרא קרי"ש לאחר חצות דהא אף ירדם יקיצנו ואף דאין דאי' כ"כ מזה אבל זה דבר פשוט שלא תקנו זמן חדש במי שעשה תנאי שיקרא קרי"ש לאחר חצות ויצא בו], ושפיר הביאו רא"י מד' המשנה ברורה דאם לענין תפלה יכול להתפלל עד עלות השחר או גם הוה תפלת תלמוצין עד עלות השחר, ומבואר מדבריו דאין להתפלל אחר חצות והטעם יש לומר דמציו בקרי"ש דהתמירו כל כך שאינו יוצא המצוה כיון דהוא אחר חצות ויש חשש שמא ישכח א"כ כשהתקינו תפלת ערבית מסתברא שגם חששו על זה שיהיה עד חצות דוקא כדי שלא יאמר אוכל קמעא ואשתה קמעא וכו' דמאי סברא לחלק בין קרי"ש לתפלה בשניהם יש החשש הנ"ל ואפי' בקרי"ש חששו על כך ועקרו הזמן דלאחר חצות אף בתפלת ערבית הוא כך.

מה שהביא משו"ת אגרי"מ דאם בירך בורא מיני מזונות לא יאכל הרכה רק קמעא יש לרדן דהא בש"ע סי' ר"ו נפסק דאם בירך על פרי האדמה בורא פרי האדמה והיה לפניו של עץ ונתכווין לפטורו של עץ יצא ואין לו לברך שוב על העץ ובמשנ"ב סק"ט דה"ה אם היה שהכל מלפניו ובירך שהכל ותכוין לפטור פרי העץ דאין לו לברך שנית על הפרי העץ הרי שאף שיצא כדעבד יכול לאכול, ואף למש"כ השע"ת והובא במשנ"ב דאם היה לפניו הפירות וחל הברכה על פרי האדמה אז יברך שוב על העץ שיהא נמלך אבל משמע שזה דוקא כיון שהיה לפניו פרי האדמה ונפטר הפרי האדמה הא אם היה רק פרי העץ ובירך על האדמה משמע שיצא לגמרי ולא אמרינן שלא יאכל רק משהו, וצ"ל דחלוק ברכת שהכל וברכת פרי האדמה מבירך על מידי דמזינא בורא מיני מזונות דבעצם שייך לברך על פרי העץ האדמה רק שתקנו שיברך ברכה היותר מבוררת אבל הברכה שייך על זה לגמרי וכן שהכל שייך על זה אבל מידי דמזיני לא תקנו על זה בורא מיני מזונות פרי העץ או כדו' ואף דמזיני יוצא אבל לא הוי עיקר הברכה בכלל ולכן אין לו לאכול וצ"ב.

מש"כ ר' יעקב קארפ להביא רא' ולכתחלה צריכין להיות עשרה ששומעין שמונה עשרה מתחלה עד סוף, עיין בב"י סי' קכ"ד שכ' דלדעת הר"י אין ברכת שמונה עשרה כברכת חובה דהיינו דאין השומעין יוצאין הברכה, אם כן יש לומר דאף לכתחלה יכולין לצאת קצת מהעונין ויענו אחריהם דכיון דאינו מוציא בשמונה עשרה בזמן הזה ומבואר בב"י שם דהיינו דאין הכונה שהיום מברכין שמונה עשרה כמו שהיו מברכין כשהיה מוציאן האיניו בקי דשם הוי ברכת חובה משא"כ בזמנ"ז לא יקרא ברכת חובה ולכן י"ל דאע"פ שבזמן שהיה מוציאין כל האנשים אולי היה צריכין עשרה שיוצאין כל השמונה עשרה דהו ברכת מוציא צבור דחלק משמונה עשרה אינו ברכה אפי"ה בזמנ"ז כיון דאין מוציאין כל הצבור ולא הוי נקרא חובה וי"ל דסגי אם יש שם צבור ויש עשרה ששמעו הברכה ועונין אמן אבל אין צריכין אותו צבור מתחלה ועד סוף, ומה שהביא רא"י מד' הד"מ שכ' דאם נשתתק בעל תפלה באמצע שמונה עשרה

דלכתחלה יתפלל מי ששמע מהשי"ן הברכות, לכאורה אינו דומה לניד"ד כלל דשם הגדון דצריכין להתפלל שמונה עשרה בחזרת השי"ן ואם לא שמע הברכות הראשונות יש לומר דלא נקרא תפלה כלל כיון שהראשון לא גמר השמונה עשרה והוא גם לא שמע הברכות הראשונות אם כן לא היה תפלה כלל ועל זה ח"י הבי" דאינו מעבכ ויכול להתפלל ועל זה כ"י הר"מ דלכתחלה בעינן בעל תפלה ששמע ההתחלה של חזרת השי"ן, אבל לגבי ח"י עונים בעלמא ששומעים הברכה יש לומר דאף לכתחלה יכולין להתחילף ביניהם כיון שאיכא צבור ששומעין ועונין אמן וק"ל.

בקובץ קיי"ג הובא בהערות בשם הר"ג ר' אפרים גרינבלט שליט"א בשם הגריש"א דאין לברך ברכת שבע ברכות ברם קול, לכא"י יש לומר דתלוי על מי הוא החיוב לברך שבע ברכות דשמעתי שיעור מאמאמר"ד שליט"א שחילק דבר שצריכים להוציא השומעין אין יוצאין ע"י מיקרופון כיון דצריך לשמוע קולו וזה לא היו קולו משא"כ בברכות שאין צריכין להוציא יכול לברך על מיקרופון ומותר לענות אמן על ברכה כזו, וא"כ לכא"י היא תלוי במח' הראשונים דלשי' הרמב"ם דמבואר בהטעם דבעינן פנים חדשות מפני שלא בירך עדיין החתן ומבואר מזה דכל המסוכין צריכין לברך החתן אף כשמכריז בעת החופה צריך להוציא כל האנשים הנמצאים שם וממילא אינו יכול לברך על מיקרופון, ומדע שנייה ח"י דבשבע ברכות אם אין שם רק פנים חדשות א' והוא מברך השבע ברכות שאינו מוציא שום אדם רק הוא לבדו יכול לברך על מיקרופון, [רק יש לדון אם לגבי עשרה מהני מה ששומעין רק על ידי מיקרופון].

משא"כ הרא"ש סבר דפנים חדשות היינו שמרביין שמחה בשבילו ומש"ה צריכין לברך ברכת חתנים, ועיין באוצר הפוסקים שהאריך במח' אחרונים אם לדעת הרא"ש החיוב הוא על החתן והכלה לברך הז' ברכות ורק המברך מוציא החתן והכלה בהברכה ואז יש לומר דיהיה חילוק בין מברך תחת החופה בין מברך בשבע ברכות דאם מברך תחת החופה והחתן והכלה עומדים אצלו ושומעים הברכה בלי המיקרופון גם כן אז י"ל דשפיר יכול לברך עם מיקרופון שהרי אינו מוציא רק החתן והכלה והם שמעו בלי המיקרופון [ובשבע ברכות שהכלה חזוק ואינו שומעת בלי המיקרופון אין לברך על מיקרופון], ואם מפרשים שהחיוב הוא על כל המסוכין רק כשיש שמחה יתירא צריכין לברכו לכא"י אינו יכול לברך עם מיקרופון.

[ובעיקר דבריו עיין בטור סי' קכ"ד שכ' ולא יענה אמן יתומה שלא שמע הברכה מפי המברך ופי' ר"י הגי' מילי שלא יצא ידי חובת הברכה ועונה אמן כדי לצאת אבל אם כבר יצא לית לן בה, אבל מרביי רב כהן צדק משמע אפילו אם יצא כבר לא יענה אמן יתומה שכתב חייבין הציבור לשחוק ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן ואחר כך יענו אמן כי העונה אמן ולא שמע הברכה היא אמן יתומה והכתי מסתבר שפי, ומיהו אם יודע איזו ברכה סיים אע"פ שלא שמעה מפיו יכול לענות במן כדמובא בהגמ"ט סוכה בבית הכנסת של אלכסנדריא שהיו מניפין בסודרין להודיע שסיים שליח צבור הברכה ויענו אמן אלמא שהיו עונין אע"פ שלא שמעו מפיו וצריך לומר שהיו מכוונין בחשבון הברכה לידע איזו ברכה הוא אומר ע"כ וכב"י שם האריך בזה וסיים ז"ל נמצא בדברי כל סבא מאלו להקל ולהחמיר שאם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך אפילו אם הוא מחוייב עונה אמן ונפטר בכך לדעת רש"י ויתוספות כפרק שלשה שאלו [הסתברא בזה נראה כיון דעונה אמן כמאן דמוציא מפיו דמי וכיון שידוע איזה ברכה הוא מברך וענה אמן הרי זה כאילו מוציא מפיו דומה, ועיין ברעק"א בהגהותיו לש"ע סי' רפ"ד שכ' עמ"ס המחבר דיכוונין להברכות של העולה לתורה ויענה אמן אחריהם ועי"ז ישלים המאה ברכות, דהא דצריכין לענות אמן ולא סגי במה שישחוק וכיוון להברכה של המברך כמוש"כ בס"י ר"ג כיון שהנא הוא לא קורא בתורה אינו עולה לו לברכה אם אינו עונה אמן דכל העונה אמן כמוציא בפיו דמי ע"כ, הרי דעל ידי עניית אמן הרי זה כמאן דמוציא מפיו דמי] ולדעת ה"ר יונה ורבינו נסים אינו עונה אמן דהוי עונה אמן יתומה מאחר שהוא מחוייב בה, [וסבר דעל ידי עניית אמן הוי כמאן דמוציא מפיו זה רק כשמע מה שהוא אומר ויוצא בזה אבל אם לא שמע לא] ואם אינו מחוייב באותה ברכה ולא שמע אותה וגם לא ידע איזו ברכה הוא מברך לדעת ה"ר יונה ורבינו נסים עונה אמן אחר העונים ולא היא אמן יתומה מאחר שאינו מחייב באותה ברכה [והוה הודאה בעלמא וכיון שידוע על מה הוא נותן הודאה סגי בזה] ולדעת רש"י והתוספות אינו עונה אמן דתורא אמן יתומה [דסברי דבהודאה מודה על מה ששמע מחבירו וכיון שלא שמע אינו יכול לברך] וברכות התפילה שחזור השליח צבור למי שכבר התפלל לדעת ה"ר אין צריך עניית אמן חובה עמ"ל, הרי מבואר דדבר זה תלוי במח' ראשונים אם יכולין לענות אמן אחר ברכה שידוע שמברך ולא שמע הברכה וא"כ לכא"י ה"ה נידון דידן היא תלוי במח' הראשונים דלשי' רש"י ויתוספות אם יודעין איזה ברכה מברך ועונין אמן הוה כמאן דמוציא מפיו ואע"פ שלא שמעו הברכה כלל יצאו

הכא נמי אע"פ שיש לומר כיון דשמע על רם קול מיקרופון לא הוי כקולו ממש ואינו שומע הברכה מפי המברך אבל כיון שידוע מה מברך ועונה אמן אחריו הוה כמאן דמוציא מפיו ושפיר יוצא, אבל לשי' ה"ר יונה ורבינו נסים אינו יוצא ולכא' לדבריהם גם אין לו לענות אמן, דהרי מבורר מדבריהם דברכה שצריך להוציא הוה אמן יתומה והטעם דחלוק מברכה שאינו יוצא דיש ב' פירושים באמן א' שההודאה הוא אמת וא' שהוי כמאן דמוציא מפיו וכיון שצריך לצאת הרי פירושו האמת דברים וכמאן דמוציא מפיו וכיון שהוא לא שמע ולא הוי כמאן דמוציא מפיו הכא נמי לא יענה אמן, ולהלכה פסקינן כהר"י דאם יוצא הברכה אין לו לענות אמן רק אם שמע הברכה, אבל אולי יש לומר דרבי רבינו יונה לא איירי רק בשלא שמע הברכה או לא מהני על ידי עניית אמן להיוח כמאן דמוציא מפיו כיון שלא שמע מה שאמר אע"פ שידוע לא הוי כמאן דמוציא מפיו אבל אם שמע אע"פ שאינו שומע מפיו אלא על ידי רם קול אפי' כיון ששמע הרי יש כאן האמת דברים ששמע ברכה ועל זה עונה אמן והוה כמאן דמוציא מפיו, אבל לכא' אין חי' דאם שמע קטן מברך ועונה אמן הרי אינו כלום כיון שיוצא בצירוף מה ששמע מחבירו וכיון ששמע ממיקרופון דלא הוי קולו של אדם אינו יוצא].

אבל אכתי יש לדון אם צריכין שהעשרה ישמעו הברכה מפי השומע או כיון שאיכא עשרה יכול לברך ברכת חתנים וצ"ב.

ובעיקר הנדון ראוי לציין הדובא בספר על ברכת זימון מהרב בלייער שליט"א קול קורא מהרבה רבנים שליט"א שראוי לברך ברכת המזון על רם קול, [ועיי"ש שהביא בשם הגר"ש וואנזנער שליט"א שכ' דלגבי דין דבעי עשרה אולי מהני אף על ידי רם קול אבל זה דוקא לגבי דין עשרה אבל אם צריכין להוציא השומעין אין יוצאין על ידי מיקרופון וא"כ הכא נמי יש לזהר בשבט ברכות שלא לברך על מיקרופון].

ובעיקר המח' הרא"ש והרמב"ם הואיל ואתא לירן נימא בה מילתא ויש לדון מה הדין אם היה פנים חדשות בעת הסעודה וקורם ברכת המזון הלך ולא היה שם דלדעת הרא"ש דהוא מחמת שמחה יתירה לכא' הוה הדין אם אין שם בבכרכת המזון כיון דהיה שם בשעת השמחה והיה שם שמחה יתירה בעבורו יש כבר חיוב לברך ברכת חתנים ואפילו הוא הלך לפני ברכת המזון לכא' עדיין שייך לברך ברכת חתנים משא"כ לדעת הרמב"ם כיון דאין שם בשעת ברכת המזון אין עליו לומר ברכת חתנים.

וכן יל"ע עיין בחת"ס בחידושי כתובות דף ז' בד"ה במקלות כ' דאשה או קטן מהני להיות פנים חדשות אם מרבין שמחה בשבילו דכיון דמרבין שמחה בשבילם הרי יש כאן שמחה יתירה ויש לומר דזה דוקא לדעת הרא"ש דהטעם הוא מחמת שמחה יתירה אבל לדעת הרמב"ם שהוא מחויב בברכה ומוציאין אותו ויל"ע דקטן בוודאי לא הוה פנים חדשות וכן בנשים מסתברא דהם לא היה בחיוב לברכם ברכת חתנים, וממילא לא הוה בכלל פנים חדשות פנים חדשות, ועיין בריטב"א כתובות ז' דלא הוי פנים חדשות רק מי שמצורף לעשרה בברכת חתנים.

וכן מש"כ ברמ"א סי' ס"ב ע"פ ח' בדסעודה ג' של שבת אין צריך פנים חדשות כיון דהחתן דורש [ועיין בחת"ס בחידושי שכ' דאם החתן דורש הוה פנים חדשות בכל יום מהו' ברכות] ולכא' זה דוקא לטעם הרא"ש שהוא מחמת רבוי שמחה או יש לומר דכשדורש יש שמחה חדשה שפקודי ה' ישרים משמחי לב ויש לו יותר שמחה אבל לטעמא דהרמב"ם דהוא מחמת דיש על כל א' חיוב לברך ברכת חתנים או אפילו אם החתן דורש לכא' לא הוי פנים חדשות.

ויל"ע אם היה שם בשעת הסעודה שלישיית ולא אכל עמהם אם שייך להיות פנים חדשות, דלטעמא דהרא"ש שכ' שמרבין שמחה בשבילו הוה פנים חדשות ואז יש לומר אפילו לא אכל עמהם כלל אם רק הרבה שמחה בשבילו הרי יש בסעודה זו שמחה יתירה ושייך לברך ברכת חתנים, אבל לדעת הרמב"ם יל"ע אם שם לברך ברכת חתנים חתני כשמוצא חתן בשוק בלי סעודה אין לברך ברכת חתנים והיינו שקבעו שבשעת סעודת חתנים חייבין לברך ברכת חתנים ואם כן כיון שצריכין להוציא מי שהוא מחויב לברך ואינו מחויב לברך רק אם אכל בהסעודה אם כן לא הוי פנים חדשות רק אם אכל בהסעודה, ולכא' צריך לאכול פת דבאלא זה לא הוי סעודה אין לו לברך ברכת חתנים.

וכן יל"ע להיפוך אם מי שלא אכל בסעודה יכול לברך ברכת חתנים דהכא יש לומר דלדעת הרא"ש דאם יש יותר שמחה בסעודה יש חיוב לברך ברכת חתנים יש לומר דתלוי על מי חל החיוב לברך ברכת חתנים עדיין לעיל מש"כ דאם החיוב הוא על כל המסובין לברך יש לומר דאז אין עליו חיוב לברך ואינו יכול לברך כיון דהוא אינו מהמסובין אינו יכול לברך, ואם החיוב הוא רק על החתן והאחרים מוציאין

החתן בברכתו יל"ע אם מי שלא אכל בסעודה יכול להוציא החתן דאם החיוב הוא על כל המסובין יש לומר דא אינו יכול להוציא המסובין כיון שהוא לא אכל והוא אינו מחויב אינו יכול להוציא האחרים אבל לגבי להוציא החתן דבכל פעם מוציאין אותו יל"ע אם רק מי שאכל עמו יכול לברך או דילמא כל אחד יכול להוציא וצ"ב. ולדעת הרמב"ם דהחיוב הוא על מי שלא בירך עדיין שהוא צריך לברך יל"ע דיכול להוציא כיון שאחרים שמוציאין אותו גם כן אין מחויב לברך הברכה כמו כן יכול לברך מי שלא אכל עמהם, אבל יש לחלק דשם אע"פ שהוא אינו מחויב בברכה היינו כיון שהוא כבר יצא לברך ברכת חתנים אבל מי שלא אכל עמהם י"ל דאין לו חיוב בכלל לברך וממילא אין שייך לו לברך וצ"ב.

בקובץ הנ"ל מש"כ הרב משה רבינוביץ להקשות אמאי אין מחלקין כל השש ברכות ורק באותן הסמוכים לחברתו יש סיבה שאין לחלק ראיתי דבר נפלא בשם ספר שלחן העזר דבברכה אחריהא יש הרבה הלכות ששונה מהשש ברכות הראשונות וכגון שיותר לאומרו במקום שאין בו פנים חדשות וכן מותר לאומרו אפילו אין בו עשרה, ומש"ה מחלקין רק הברכה האחרונה להראות שאין ברכה זו דינו כשאר השש ברכות שאותן אינן יכולין לברך בלי פנים חדשות ואין יכול לברוכו בפחות מ"י.

בקובץ הנ"ל מש"כ הרב מתת' שווארץ שליט"א בענין מי שצוה לפני מותו שיתנו הנכסים לאחרים דהבן מחויב לקיים צוואתו מחמת מצוה לקיים דברי המת, ויש להבין חובות לשלם מה יעשה קודם עם קודם ישלם חובותיו שזה מצוה שלו או דילמא קודם יקיים מה שצוה אביו כדי לקיים דברי המת, והביא מהגרעק"א שכ' דקודם ישלם חובותיו ומשאר אחרונים הביא דקודם ישלם מה שצוה לו אביו, וראוי לציון מה שכ' בחשו' דברי יציב חושן משפט סימן כ"ח שהאריך בטוב טעם ודעת ביאור הק' דינא של מצוה לקיים דברי המת דכיון דיש מצוה לקיים מה שצוה המת ואם אינו מקיימו יש בזיון להמת שאין מקיימין דבריו וכשיש בזיון להמת מבואר בחושן משפט סי' ר"י ס"ג ברמ"א בשם הרשב"א דהמקנה דבר להמת לצורך קבורתו קנה המת דהוה לכבודו [וע"ע חת"ס ח"ו סי' ט'] הכא נמי במה שנוגע לכבודו קנה המת והוה עדיין ממון שלו וא"כ פשיטא שצריך קודם לקיים דברי המת אע"פ שהוא משום מצוה דע"י המצוה נעשה בזיון אם אינו מקיימו קנה המת הנכסיו וא"כ הוי הנכסים של אביו ומש"ה צריך קודם לקיים דברי המת ורק אחר כך לשלם חובותיו.

בקובץ הנ"ל מש"כ הרב יואב רוזנטל שליט"א בענין להפסיק בין תפילין של יד ותפילין של ראש ובתפילין דרית' ראוי לציון מש"כ באשל אברהם בוטשאטש סי' כ"ח וז"ל כמו שנכון שלא להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש גם דרית' ע"ה גם בדברי תורה הק' וכמ"ש במק"א בזה כן הוא נכון ליוהר לתחלה באולי בחליצת תפילין שלא להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש דרש"י ז"ל או גם דרית' ז"ל כיון ששכחן שיהי' הוי' אחת לשניהם כן הוא נכון גם בחליצה וצ"ע שיש סברה שהויה הוא בקיום הנחה עושה מצוה עכ"ל.

בקובץ הנ"ל מש"כ הרב זלמן דישון שליט"א בהערות בענין שומע כעונה אם מדבר בשעת מעשה ראוי לציון מש"כ במשנ"ב סי' קמ"ו סקט"ו הביא שהמג"א הביא בשם מטה משה דנכון לקרות בלחש מלה במלה עם הש"ץ ובלא זה א"א לכיון ולשמוע וכ"כ כמה אחרונים, [אם יוצאין קריאת התורה על ידי שומע כעונה הרי מבואר דיכול לומר בשעת מעשה ועוד יותר כ' דא"א לכיון ולשמוע], ועיין עוד במשנ"ב סי' רפ"ד סק"א שהביא בשם ספר מעשה רב שכ' שהא דכ' המג"א לקרות בלחש מתוך הספר עם הקורא היינו דוקא שהקורא קורא מתוך החומש אבל כשקורא מתוך הנביא יקרא הוא לבד וכולן יהיו שומעין, משמע דאין לו לקרות לבד וצ"ב מד' בהל' קריה"ת, ומש"כ ממעשה רב הרי הגר"א בעצמו סבר דגם בקריה"ת אין לו לקרות ביחד עם הש"ץ וא"כ השוה שיטתו בהפטורה אבל לפרש כן דברי המג"א צ"ב שהוה בקריאת התורה איירי כשקורא מתוך הספר ואפ"ה כ' דיקרא עם הש"ץ, ואולי דוקא בקריאת התורה שהוא הרבה פסוקים או בלי שקרא עמהן א"א לכיון ולשמוע משא"כ בהפטורה שהוה רק קצת פסוקים יכול לכיון ולשמוע אפי' בלי לקרות עמהם ולכן אין לו לקרות עמהם וצ"ב.

ובעיקר דבריו מש"כ שם אם יכול לומר ולכוין ולצאת מהש"ץ ראוי לציון מש"כ בכ"י בסי' ג"ט דהטור הביא תשו' הרא"ש שכ' שהוא נוהג בברכת יוצר אור לומר עם הש"ץ בלחש כי אין אדם יכול לכיון תוהי' עם שליח צבור בשתיקה וגם אם היה מכוי' לדברי הש"ץ ובאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הכונה כי הפסיק באמצעיתה, אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כונה יצא וכשאני מגיע לסוף הברכה אני ממחר לסיים לענות אמן אחר ברכת החזן וכ' ע"ז הבי' וז"ל וכבר היה אפשר לו לעשות בדרך אחרת שיאמר עם החזן תיבה בתיבה עד שגיע לחתימה הוא

ישתוק ויענה אחר חתימת החזן אמן וכמו שכ' תלמידי רבינו יונה בפרק שלשה שאכלו [לה. ד"ה ובר"ה] שכן נהג רבו בראש השנה ויום כפור אלא דאיכא למימר שאע"פ שהוא אומר כל הברכה כל שאינו חותם בפניו אם באמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הוי הפסקה, וה"ר יונה שאני דרב גובר' ולא היה חושש שיפנה לבו לדברים אחרים ועוד יש לומר דברכות ראש השנה ויום כפור שאני שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן הלכך סבירא ל' לרבינו יונה דאע"פ שבאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים שליח צבור מוציא אבל בשאר ברכות לא, הרי מבואר דאע"פ שהוא אומר הברכה ביחד עם הש"ץ אפ"ה יוצא מחמת שומע כעונה ומש"ה אם פנה לבו לדברים אחרים אינו יוצא כיון שיוצא מהש"ץ ואינו יוצא במה שהוא אמר הרי מבואר דיכול לצאת בשומע כעונה אע"פ שהוא אומר עם הש"ץ ביחד.

הכותב לכבוד התורה ולומדי

טובי' דורוביץ

בענין ק"ו דבשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש

לע"נ מרת מרים בת ר' יצחק הנ"מ מיכל,
נלב"ע כ"ז באב תשס"ד

בגמ' ברכות לה. אשכחן לאחריו [שחייבין לברך וברש"י שם כדאשכחן בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת] לפניו מנין? הא לא קשיא דאחיא בקל וחומר כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כן שכן. ולכאורה ק"ו זה אינו מובן כלל דהרי הברכה של אחריו הוא ענין הודאה ובודאי כשאכל ושבע חייב להודות להקב"ה על הטובות שהטיב עמו אבל איך שייך ללמוד בק"ו לרעב שצריך להודות הרי עדיין לא אכל ולא נהנה מטובות הש"י. ורש"י בדף מח: כתב דז"ל "כשהוא שבע מצוה לברך ולהודות על שבעו כשהוא רעב והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר" עכ"ל וקשה ההבנה בדבריו למה מי שרעב צריך להודות יותר מהשבע והלא השבע שכבר נהנה לכאורה צריך יותר להודות?

והנה התוספות בדף לה. ד"ה לפניו כתב דלאו ק"ו הוא (כלומר לאו ק"ו גמור) דא"כ תהא ברכה דלפניו מדאורייתא ולעיל פרק מי שמתו משמע גבי ב"ק דלאו דאורייתא הוא וגם הריטב"א והרשב"א כתבו דלאו ק"ו מעליא הוא דאיכא למיפרך מה לאחריו שכן נהנה (כדפר"ך בגמ' פרק מי שמתו) אלא משום דלא סלקא הא שמעתתא (דהרי מסקינן דברכה ראשונה סברא הוא שאסור להנות מעולם הזה בלא ברכה) לא דייקינן בה כולי האי, גם הרא"ש בדף לח: כתב דלאו ק"ו ממש הוא דא"כ נאמר דיו לבא מן הדין להיות נדון ולא יצטרך לברך על פחות מכדי שביעה (כמו ברהמ"ז שממנו למד) אבל רש"י הסבירו והגמ' כתבו וצריך ביאור?

והנה בספ"ק קדושת לוי בקדושה רביעית לחנוכה מבאר ביאור נפלא בפלוגתא דכ"ש וב"ה בהדלקת נר חנוכה דבר"ש סברי פוחת והולך וב"ה סברי מוסיף והולך וזה תוכן דבריו דידוע אם חסר לאדם איזה דברים שצריך כגון שהוא רעב וצמא או חסר לבושים אזי יש לו השתוקקות שיחמלא רצונו וחסרונו ויש לו מה צער שחסר לו הדבר מה שנפשו משתוקק עליו וגם יש לו צער ורעבון וצמאון בעצמו ואם בא לחם ומים ממקום רחוק אע"פ שלא אכל ושתה עדיין כבר יש לו שמחה שידוע שיש דבר שימלא חסרונו אמנם עדיין הוא רעב וצמא ואחר שאכל ושתה יש לו שמחה מה שהוא שבע והש"י הרוה את צמאונו ועל פי זה ביאר הפוסק בתהלים ק"ו בהולכי מדבריות יודו לה' חסרו וגו' כי השביע נפש שוקקה ונפש רעבה מלא טוב ולכאורה הוא כפל לשון ולפי האמור לעיל יתבאר שההולכי מדבריות נפשם בהם תתעטף על שני דברי על שאינם יודעים איך למלאות רצונם וחסרונם הרעבון והצמאון, והשני על ראובן וצמאון בעצמו ואחר שהדריכם האל ית"ש בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב, הרעבים והצמאים אע"פ שלא אכלו ושתו עדיין, יודו לה' חסרו על כי השביע נפש שוקקה כיון שבא לעיר מושב ופת בסלו לפניו, השתוקקות האכילה הלך לו כי הדבר לפניו למלאות חסרונו ועדיין רעב וצמא הוא ואחר שאכל ושתה צריך לברך להבכ"ה על השביעה בעצמו והוה ונפש רעבה מלא טוב, והנה כשאדם אין לו למלאות חסרונו והש"י הזמין לפניו והוילכו לדבר שימלא חסרונו אזי ברגע ראשונה השמחה גדולה עד מאוד ובשעה השניה כיון שכבר ראה ודש בהשמחה, נתמעט השמחה וכשעה השלישית נתמעט השמחה יותר וכך פוחת והולך השמחה ולכן יש לברך על בשורה טובה תיכף כששמעה שאז יברך את ה' בשמחה ובטוב לבב. ועל

הרעבון וצמאון בעצמו, ברגע הראשונה שאכל מעט ועדיין רעב, השמחה קטנה, וכיון שאכל מעט יותר, השמחה יותר גדולה ואחר שאכל כדי שביעה אזי שמחתו שלימה וצריך לברך לקונו כמאמר ואכלת ושבעת וברכת וגו' [ועפ"ז מבאר הוא המח' בין ב"ש לב"ה לענין השמחה שמצאו הפך שמן והיה להם שמחה שיש להם ממה לקיים המצוה שזה השמחה פוחת והולך משא"כ השמחה של קיום המצוה בפועל שזה השמחה מוסיף והולך עיי"ש דבריו הק'].

ואולי אפשר להבין לפי זה הק"ו, הדנה בודאי לגבי השביעה בעצמו השמחה הוא בשלימותו אחר שכבר אכל כדי שבעו ואז ראוי לו להודות ולברך להקב"ה ועל זה לא היה שייך לומר כל שכן כשהוא רעב - אבל מצד השמחה שיש לו ממה להשיב נפשו ולהשביעה, השמחה יותר גדולה לפני שאכל כשהוא רעב וע"ז שייך לומר דאם כשהוא שבע מברך כשהוא רעב לא כ"ש. ומאור מדוייק לשון רש"י הנ"ל בזה דכשהוא שבע מצוה לברך ולהודות על שבעו. כשהוא רעב "והוא בא להפיק את רעבו ע"י ברייתו של הקב"ה לא כל שכן שזה צריך לברך להקב"ה יותר".

מרדכי אדלר

גבעת זאב

בענין הקורא צריך להשמיע לאזנו

בגליונכם שנה תשס"ד חודשי ניסן-אייר, כתב הר' מאיר בראלי על מה שכתב ב"הליכות שלמה" ח"א סכ"ב ס"ד, דצ"ע אי הקורא צריך להשמיע לאזנו ממש שישמע, או דנימא דהדיבור צריך שיהיה בקול ול"ד שישמיע לאזנו, ונפ"מ כשמחפלל או קורא במקום שיש רעש, והביא הנ"ל ראייה משפתי-חכמים שמות פרק ח' פסוק ח, עיי"ש, ולענ"ד נראה פשוט דצריך שישמע ממש באזנו, מדאמרינן בשו"ע יור"ד ס"א סעיף ו', דחרש המדבר ואינו שומע לא ישחוט לכתחילה, והטעם כמבואר במקור דין זה (ב"י, ורא"ש ריש מסכת חולין) מכיון שאינו שומע הברכה באזנו, ואפי' אם יאמר הברכה בקול שכל הסובבים שומעים, חזינן ממש דהדין הוא שישמע ממש באזנו, ודוחק לחלק בין חרש שאינו שומע דהוי כאינו ראוי לכילה, דברא"ש עצמו ריש חולין מדמה חרש לקורא ולא השמיע לאזנו.

משה אהרן מינצברג

ביתר עילית

תיקוני סופרים

בענין מספר מזמורי תהלים

לכבוד המערכת הנכבדת של קובץ "בית אהרן וישראל" ה' עליהם יחי!
לרגל ימי אלול ותשרי בהם מרבנים ישראל בתהילות דוד בן ישי ולרגל פרסומים שונים הנני להעיר
בזה.

ויהי רצון שיתקבלו תפילותינו לרצון לפני אדון כל ותגלה ותראה מלכותו עלינו וע"י אמירת תהילים
תתעורר חבצלת השרון הוד והדר כבית אלקינו במהרה בימינו אמן סלה.

ידוע לרבים אשר הקאפיטלעך - פרקים - בתנ"ך אין מקורם ממקום קדוש כ"א מחלוקת הגויים
שעברו לדפוסים והדברים ארוכים ומפורסמים. רבים מקישים נושא זה למספר מזמורי תהילים שלפנינו
וסימוכין שלהם מדברי חז"ל ברכות ט' ע"ב אשרי האיש ולמה רגשו חדא פרשתא נינהו ומספרם לדעת
רבתינו ז"ל קמ"ז האריך הרחיב בזה הרווה ז"ל במאמר מיוחד (נדפס בסוף תהלים "יסוד מלכות")
וקיצור הדברים שמזמור א-ב בחשבוננו הוא פרק אחד, מזמורים מב-ג הם פרק אחד, מזמורים ע-עא הם
פרק אחד מזמור ע"ח נתחלק לשני פרקים ומפסוק "והוא רחום" הוא פרק חדש, בצאת ישראל ולא- לנו
קיד-טו הם מזמור אחד, אהבתי והללו קטו-ז הם מזמור אחד, מזמור קיח מתחלק לשנים ומ"מן המצור
מתחיל פרק חדש, וכו' סוף דבר עשרה פרקים שלנו מאוחדים לחמש ושני פרקים שלנו נפרדים לארבע
סך הכל קמ"ז מזמורים.

ומזה יש קושיא על הרבה מאמרים מהפוסקים וגאוני וקדושי ארץ לדוגמא, אומרים בחדש אלול ק"פ
תהילים שמספר המזמורים ש' הוא כמנין כפ"ד (מטה אפרים תקפ"א ס"ח), כליל יוה"כ אחר התפילה
אומרים ד' מזמורים ראשונים שכתהילים שיש בהם ש"ו תיבות וד' מזמורים מס' ש"י (מג"א סימן תרי"ט
ובאר היטב ס"ק ו' כף החיים ס"ק מ"ט בשם שער הכוונות). תהילים הוא המיכל משיח שהיכלו קן צפור
ויש בו ק"ג מזמורים (הרה"ק ר' פינחס מקאריץ זצ"ל - פאר לישרים דיבורים חדשים אות צ').

ברם נראה שיש מקום ושורש גדול למנייניו מנין ק"ג מזמורים יסודתו מהררי קדש, כי בעלי המסורה
חילקו את התהילים כן ובתנ"ך המפורסם "כתר ארם צובא" שכתבו בן-אשר ראש המסורה יש הפסק
פרשה בין מזמור א' לב', ובין מ"ב למ"ג, בין ע' לע"א, בין קט"ז לקי"ז, ואין שום הפסק באמצע מזמור
ע"ח ולא באמצע מזמור קי"ח, נמצא שתלוקה זו יסודתה בהררי קדש (וכן נדפס ע"י מרדכי ברויאר
בהוצאת מוסד הרב קוק) אלא שאף הוא מחבר את מזמורים קיד-טו בצאת ישראל ולא לנו במזמור אחד
אלא שרד"ק כתב יש ספרים שאין כאן תחלת המזמור ("לא לנו") משמע שיש ספרים שכן הוא ("לא
לנו") תחילת המזמור נמצא מנהגינו מיוסד עפ"י חכמי המסורה וידוע שהלכה כנגדם אף כנגד חכמי
התלמוד וכמו שכתוב בהקדמת מנחת שיי, ועוד ספרים רבים ונכבדים והיה זה שלום.

אברהם יעקב איצקוביץ

בדברי תוס' סוטה כמ.

בתוס' סוטה דף כט. (ד"ה תד) כי בזה"ל: אין להקשות וכי ספק חמור מן ודאי דאילו ודאי זינתה
מותרת בתרומה "ולכהונה" וכו'. וצ"ע על דבריהם דמקרא מפורש בתורה אשה "זונה" וחללה לא יקחו.
ובזנות דאשת איש ודאי מקרי זונה (עיי' ביבמות פ' הבא על יבמתו מח' מהו זונה, אבל לכר"ע באשת
איש קרוי זונה) ואפי' בנאנסה קר"ל דאסורה לכהן כ"ש בצרון. וכל מה שהוכיחו להלן הוא לענין פסול
תרומה וכן דנו בזה תוס' ביבמות ס"ז פ' ד' אחין (דף לה. ד"ה אע"פ) ובעוד כמה מקומות ובכל מקום לא
הזכירו אלא תרומה ולא כהונה, ועיי' בתוס' הרא"ש שכתב כדבריהם כאן בפ"ק וכו' שם בשלמא כהונה
איכא קרא אלא תרומה מנלן, וכו' בתוס' שאנץ כאן (נדפס בגמ' על הגליון).

ועיי' ריש מס' דרך ארץ דמשמע קצת דזנות דאשת איש מותרת לכהונה ובהגהות הגר"א הגיה דאסורה, ועיי' בס' נתיבות לשבת (מבעל ההפלאה על שו"ע אבה"ע) בסימן נ' ס"ק ט' ד"ה וראיתי שר"ל דהכונה שם לכהונה היינו לתרומה וכדעת הי"א ברש"י ביבמות שהביאו התוס' כאן, ועכ"פ ברור דאשת איש שזינתה אסורה לכהן ופלא על כל המפרשים שלא עמדו על לשון התוס' כאן שהוא נגד מקרא מפורש מן התורה ולכאור' הוא ט"ס, וצל"ע.

אברהם אלימלך בר"נ בריוול

בית אולפנא דר"י

