

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ס"א
סיון - תשפ"ד

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

מתכבדים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון סיון של קובץ **מנורה בדרום** - גליון **השישים ואחד** של קובץ מנורה בדרום, המלא כתמיד בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב.

ובעמדנו כעת, ימים ספורים לפני חג מתן תורתנו הקדושה, כאשר כל אחד ואחד מאתנו בודאי מכין עצמו בעז"ה לקבלת התורה הפרטית שלו - מפעים להתבונן ולראות את עמל התורה של בני התורה היקרים המסולאים בפז, ואת היקף חידושיהם בכל מקצועות התורה, וממש זוכים אנו לראות שמותקיים - **הדר קבלוה מאהבה!**

נזכיר לציבור הכותבים והקוראים היקרים, בעז"ה וכישועתו, וברחמי הגדולים, הגליון הבא, הלא הוא גליון **תמוז**, הוא גליון **החמש שנים!** וע"כ, מחמת שהגליון אמור להיות גדול מן הרגיל, נבקש להשתדל להקדים את שליחת המאמרים, כדי שבעז"ה יצא הקובץ לאור בזמן.

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מודפסים מגליונות ישנים של **מנורה בדרום**, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, **ובפרט כעת בעמדנו לפני קובץ החמש שנים**, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהנה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

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

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים ותפרח**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה - בהלכה ובמנהג, בפלפול ובביאורים מחודשים וכיו"ב. והכל **כמוכן לפי שיקול דעת חברי המערכת**.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ו**את שם הכותב**, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר, וכן בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **אוצר החכמה**, וכן במאגר **היברו בוקס**.

- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף בלא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ תמוז - גליון החמש שנים, תתאפשר עד יום ה' - כ"א סיון. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת חג מתן תורה שמח,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

בענין היתר איסור חדש.....יא

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

בענין ברכות התורה - הדרך לקנין התורה.....טז

הרב גבריאל ארצי

בענין קימה ושאלת שלום למביאי בכורים ומקיימי מצוה בשעתה.....כב

הרב אברהם דוד ברנד

קישוט באילנות ועשבים בחג השבועות.....כד

בעניין הספר בשמים ראש.....לג

הרב גרשון גולד

בדין ברכת השמן.....מא

הרב אליעזר גורא

כמה הערות בעניני ברכות.....מז

הרב ישראל צבי גרינברג

פתיחת וניחול חנות כהלכה.....נג

הרב יהודה דיויס

מעביר יום.....סו

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

האם אדם מצווה [להתפלל] שתהיה לו בת כדי לקיים פרו ורבו.....עב

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

כפה עליהם את ההר כגיגית..... פא

הרב משה אריה זקס

חיוב קרבן תודה וברכת הגומל..... פט

הרב חיים חדד

ברכת שמן זית - והאם הברכה על הנאת מעיו או הנאת גרונו..... צו

הרב אבינעם טאובנר

תמוינא שמעתתא בענין ספיה"ע מדברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל..... קט

הרב ערן כברה

בענין האם אדם הלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב הוי מקיים מצות לימוד תורה..... קכג

בענין ברכת שהחיינו על איבוד רשעים מהעולם..... קכח

בענין הנודר דאם יזכה לבן יעשה חלאקה במירון, ונבצר ממנו לעלות מחמת המלחמה..... קלא

הרב אוריאל כהן

בדין קטפרס במקוה ובמעין..... קלז

הרב אביחיל לוי

בביאור המצוה להדליק נרות שבת..... קמד

בביאור מצות אהבת ישראל..... קנב

הרב יאיר מינקוס

בדין קניית ספרי נביאים חדשים..... קנט

הרב מישאל מרציאנו

בביאור מחלוקת הראשונים בדין 'תמימות' ובדין קטן שהגדיל
בימי הספירה.....קסח

הרב נחמיה סגל

סדר טהרת הזב [חלק א].....קצב

הרב און אברהם הכהן סקלי

הפסק בספירת העומר בין הימים לשבועות.....רד

הרב חיים פנחסוב

מנהג הנחת יד האב על ראש הבנים בשעת 'ברכת כהנים'.....ריח

הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות תפלה.....רלא

הרב אברהם ישעיהו קשש

'לאסוקי שמעתתא' - פרק מרובה.....רלו

ששים ואחד - מי יודע?.....רנד

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין תפילה על קברי צדיקים זיע"א.....רנו

הרב יעקב רוזנבלט

בברכת לחם חלוט שאפאו (סימן קס"ח סעיף י"ד).....רס

הרב יעקב שמחוני

בגדר ובדין גלד שעל המכה.....רסה

הרב שרון שרפי

הערות וחידושים בהלכות ברכות השחר (או"ח סימן מו) עדר

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אברהם דוד ברנד רפא

בעניין אכילת קטניות בפסח

מכתב ב'

הרב אליעזר גורא רפג

בעניין ריבית בחוזה דירה

מכתב ג'

הרב אליעזר גורא - הרב ישראל מאיר ויינשטיין רפה

בעניין זמן הסיפור דיציאת מצרים ♦ תגובה בענין בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין רפח

ספק בספירת העומר

מכתב ה'

הרב שמואל ללזר רפט

נשמתו של אדם מעידה עליו

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב רצא

צביעה בדרך לללוד

מכתב ז'

הרב און אברהם הכהן סקלירצז

מנהג הספרדים בהתעטפות בטלית גדול עם פסים שחורים



הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א

ראש ישיבת 'תושיה' - תפרח

בענין היתר איסור חדש^א

דכל ט"ז אסור כי ליכא עומר, ודלא כמ"ד
התם האיר המזרח מתיר.

ונמצא לפי"ז דלשיטת רבי יהודה ורשב"י
ישנם ב' דינים^ב, א' שתבואה חדשה
אסורה עד סוף ט"ז בניסן, ב' שאף בתוך יום
ט"ז כשעדיין יש שם 'חדש' על התבואה מ"מ
העומר מתירו.

ב' דעת רב ושמואל אליבא דריב"ז דיש
חילוק בין זמן שאין בית המקדש קיים
דאז האיר מזרח מתיר כדכתיב "עד עצם
היום הזה" ו"עד" ולא עד בכלל, ואילו בזמן
שבית המקדש קיים אין את המתיר של האיר
מזרח, אלא האיסור מתאריך עד שיקריבו את
העומר שהוא המתיר כדכתיב "עד הביאכם".
[ונמצא דפליגי על ר"י בתרתי, א' אם "עד"
ועד בכלל או לא, ב' אם יש חילוק בין זמן
שביהמ"ק קיים או לא].

ג' דעת ריו"ח וריש לקיש דאפילו בזמן שבית
המקדש קיים האיר מזרח מתיר, והא
דכתיב "עד הביאכם" היינו למצוה. ובביאור
הך מצוה נחלקו בעלי התוס', דתוס' שם
(מנחות סח. ד"ה והא) כ' 'משמע דאיכא
עשה דאורייתא אלא דליכא לאו', והיינו
שההאיר מזרח מפקיע רק את הלאו של
"ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו", אך אכתי יש

הגמ' במנחות (סח.) דנה שלכאו' יש סתירה
בקרא ממתי חל ההיתר על איסור
חדש, דמחד גיסא כתיב "עד הביאכם את
קרבן אלהיכם" והיינו שההיתר תלוי בהבאת
קרבן העומר, ומאידך גיסא כתיב "עד עצם
היום הזה" והיינו שההיתר תלוי ביום ט"ז.
ופליגי בזה תנאי ואמוראי בג' דעות:

א' דעת רבי יהודה (וכ"פ הרי"ף ועוד
ראשונים) דמן התורה אסור שנאמר "עד
עצם היום הזה" - עד עיצומו של יום, וקסבר
עד ועד בכלל, והיינו דכל יום ט"ז אסור,
אלא שאם מקריבים קרבן העומר יש היתר
גם בתוך זמן האיסור - באמצע יום ט"ז. וכן
אי' בקדושין (לח.) דרבי שמעון בן יוחאי
אומר דחדש 'אין איסורו איסור עולם ויש
היתר לאיסורו' [נמזה למד דאם חדש שיש
בו ב' קולות אלו נוהג בין בארץ בין בחוצה
לארץ, כלאים שאיסורם איסור עולם ואין
היתר לאיסורם אינו דין שינהגו בין בארץ
ובין בחו"ל, וכן בערלה ע"ש]. ופירש"י וז"ל
'אין איסורו איסור עולם - אלא כל ששה
עשר בניסן דכתיב "עד עצם". ויש היתר
לאיסורו - ביום ששה עשר עצמו איסורו
ניתר אם יש עומר קרב' עכ"ל. וכתבו תוס'
על דבריו דלפי זה אתי כדעת ר' יהודה דאמר

א. שיעור שנמסר בביהכ"נ קייתי ה', חוה"מ פסח תשפ"ד. נכתב לפי הבנת הכותב בלבד. מתפרסם בקובץ 'מנורה
בדרום' בהסכמת רה"י שליט"א.

ב. אך אין הכוונה שישנם ב' 'מתירים', שהרי אם כן אין שייך לומר ב' פירוכות, כי הרי הכל אחד ש'יש היתר
לאיסורו' [נאמר בשיעור ברמז, וכ"כ באבנ"ז (יו"ד שפה, ח)].

עוד הק' הגרי"ז על מה שנקטו תוס' שם דתליא בפל' אי האיר מזרח מתיר בזמן שביהמ"ק קיים, דמאי שייכות זה להך פלוגתא, והא כיון דלא היה להם עומר להקריב, במה זה נחשב שביהמ"ק קיים, הלא אין להם עומר להקריב, וממילא הוי כמו זמן שאין בית המקדש קיים, דהרי אין מסתבר שזה תלוי רק במה שיש מקדש, דא"כ אם קדושת ירושלים קדשה לעת"ל ג"כ יחשב כביהמ"ק קיים, וממילא יהיה נותר שפיר בהאיר מזרח גם לרב ושמואל.

ונראה דיש ליישב את קו' הגרי"ז, ע"פ מה שיש לדון מהו הגדר בזמן הזה ש'אין אנחנו יכולים לעלות וליראות ולהשתחוות לפניך ולעשות חובותינו בבית בחירתך... מפני היד שנשתלחה במקדשך', האם בעצם יש חיוב על ישראל להקריב קרבנות אלא שבפועל אין אנחנו יכולים לעלות וכו', או"ד הגדר הוא שבוה"ז ליכא חיוב כלל להקריב.

ומצינו שנחלקו בזה המקדש דוד והחזו"א, דהנה המקדש דוד (בית הבחירה סי' א) הקשה על הגמ' בשבועות (טו). דאי' שם דאי אפשר לקדש את ביהמ"ק בשתי הלחם דעצרת, משום דלא אפשר, דבעינן קידוש בשעת בנין ואין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט ע"ש, ואמאי לא יגמור הבנין ביו"ט ויקדש מדין מכשירי קרבן ציבור שדוחין יו"ט כשאי אפשר לעשותו מעיו"ט, וה"נ אי אפשר לעשותו מערב יו"ט כיון דבעינן חמץ לקדש וליכא אלא שתי הלחם בעצרת ובעינן קידוש בשעת בנין, וא"כ גמר הבנין אי אפשר לעשותו מערב יו"ט. ונראה מקושיית המקד"ד שלמד שגם כשאין ביהמ"ק מ"מ יש מצוה להקריב קרבנות.

אמנם החזו"א (מנחות סי' ל סק"ה) כתב 'ואפשר דבזמן הגלות פקעה מצות

מצות עשה שלא לאכול חדש לפני הקרבת העומר. אמנם לעיל (שם ה: ד"ה האיר) כ' תוס' 'דאינו אלא מצוה מן המובחר בעלמא ואפילו עשה ליכא', והיינו נכפי שמרמז הגרי"ז] דאין דין בעצם החפצא של התבואה שאסורה באכילה קודם הקרבת העומר, אלא שהתורה ציותה להביא "קרבן ראשית", והוא כדי שהעומר יהיה השימוש ההתחלתי של התבואה החדשה כעין מצות ביכורים, וכדי שיהיה משמעות מוחלטת של ה"ראשית", ציותה תורה שלא יאכלו חדש אף שהחפצא מצד עצמו מותר, והוי כהידור מצוה שיהיה יותר "ראשית".

והנה הטו"א (ר"ה ז: ד"ה מידי) המנח"ח (מצוה שג) והגרי"ז (מנחות שם) דנו מה הדין אם אירע אונס או שנתרשלו ישראל ולא הקריבו את העומר. והנה אליבא דר' יהודה ודאי שיהיה מותר במוצאי ט"ז, שהרי האיסור מעיקרו אינו לעולם אלא רק לזמן עד סוף יום ט"ז. אמנם לפי רב ושמואל שבזמן שביהמ"ק קיים אין האיר מזרח מתיר אלא רק העומר מתיר, א"כ לכאו' צריך להיות שיהיה אסור לעולם, וכן נקט הגרי"ז מסברא והניח בצ"ע.

אמנם בר"ה (יג.) אי' דבעו מיניה חברייא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו, אם תאמר דעייל ביד נכרי, "קצירכם" אמר רחמנא ולא קציר נכרי ע"ש, ובתוס' שם כ' דמשמע דאי לא הקריבו היו אסורין כל היום, ודלא כמ"ד במנחות דאף בזמן שביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר עכ"ל. ומשמע מלשון תוס' שגם למ"ד שהאיר המזרח אינו מתיר בזמן ביהמ"ק - והיינו לרב ושמואל, האיסור הוא רק לאותו היום - דהיינו יום ט"ז, אך אח"כ מותר, וכן מצינו במאירי (קידושין לח.), וצ"ב הטעם.

(מנחות ד.) דמנחת העומר שקמצה שלא לשמה פסולה - הואיל ובאת להתיר ולא התירה [אמנם יש חולקים ע"ז ע"ש], והיינו דסבר רב דהגדר של מנחת העומר זה לא קרבן בעלמא שכשמקריבים אותו ממילא חל היתר, אלא זהו כל המהות והחפצא של הקרבן שהוא 'מתיר', ולכן כשאין לו כח מתיר אפי' כשזה מסיבה חיצונית הרי הוא פסול. ומה"ט גופא י"ל שהתורה הפקיעה את ההיתר של האיר מזרח בזמן שביהמ"ק קיים, כדי שיוכל להתקיים מצות הקרבת העומר שהוא יחיל את ההיתר, דאל"כ לא היה משמעות לעומר כיון שאינו מתיר אלא בלא"ה האיסור כבר ניתר בהאיר מזרח. אך כשאין ביהמ"ק קיים, אי נימא כהחזו"א שאין כלל חיוב הקרבה, א"כ אין מה שיפקיע את ההאיר מזרח וכמשנ"ת.

אלא דאכתי קשה מה שמבואר בתוס' בר"ה דאף למ"ד דהאיר המזרח לא מתיר מ"מ כשעבר כל יום ט"ז הרי זה מותר, דמהיכי תיתי לחדש מתיר נוסף.

והנראה לבאר, ובהקדם- דהנה בביאור 'האיר מזרח' פי' רש"י (מנחות סח.) 'הנץ החמה של ט"ז', ותמה הגרי"ז, דהא בכל התורה היום מתחיל כבר מעמוד השחר, וכדתנן במגילה (כ.) 'יכולן שעשו משעלה עמוד השחר יצא'.

ויש לבאר בזה, דהנה נת' שר' יהודה חולק על ריב"ז ורב ושמואל וסובר שבזמן שביהמ"ק קיים אסור עד סוף היום, ומחלוקתם היא אם עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל. אמנם מבואר בגמ' שר"י מוסיף לבאר שהטעם שכל היום אסור היינו משום שנאמר "עד עצם היום הזה" - עד עיצומו של יום, ורש"י (ה:) טורח לפרש מהו 'עיצומו של יום' וז"ל - מתרגמין 'עד בכרך',

תמידין, ולא מחמת אונס, אלא בכלל גזירת הגלות, וכדכתיב "ולא אריח בריח נוחחכם" (ויקרא כו, לא), והיינו שנקט החזו"א כאידך גיסא, שכשאין בית אין חיוב הקרבה כלל, ולפי"ז מיושבת קר' המקד"ד, דכיון שאין מצוה ממילא אי"ז דוחה יו"ט.

ולפי החזו"א י"ל אף כאן, דהנה מה שכשאין ביהמ"ק האיר מזרח מתיר, וכשביהמ"ק נבנה פוקע המתיר של האיר מזרח, לכאור' צ"ב מה מפקיע את אותו מתיר. ונראה שההפקעה אינה תלויה במה שמעוהדים להקריב עומר בפועל, אלא החיוב להקריב עומר הוא המפקיע את המתיר של האיר מזרח. והביאור בזה י"ל ע"פ הסברא שנת"ל דרצון התורה שהעומר יהיה מה"ראשית", ואם היה אפשר לאכול משהאיר מזרח כבר אי"ז "ראשית" [ואפי' אם בפועל בני אדם יהדרו וימנעו מעצמם שלא לאכול, מ"מ מחמת עצם זה שע"פ דין התורה מותר לאכול, זה כבר מפקיע מהשם "ראשית"], ולכן התורה הפקיעה את המתיר של האיר מזרח. אך בזמן שאין ביהמ"ק קיים אין שייך טעם זה, כיון שאין כלל חיוב להביא עומר מהראשית וכחזו"א, וממילא ליכא הפקעה על המתיר דהאיר מזרח. ומשא"כ בזמן שביהמ"ק קיים אלא שיש אונס שאין תבואה, החיוב להקריב עומר מפקיע את המתיר של האיר מזרח. [והרי זה כשם שבכל המצוות אף אדם שאנוס מלקיימן מ"מ נחשב 'בר חיובא', ומה"ט גם אדם שאין לו תפילין נחשב 'בר קשירה' לענין כתיבת תפילין, ובמג"א (או"ח סי' לט) מבואר יותר מזה, דאף כשידו קטועה ואינו יכול כלל להניח תפילין נחשב בר קשירה].

ועד"ז י"ל ומטעם אחר, דהנה הא אנן קיימינן בדעת רב, ורב גופיה ס"ל

דביאה במקצת שמה ביאה. וכן כשטמא נוגע במקצת פרי כל הפרי נטמא, וא"צ להגיע שזה מגדר של 'התפשטות', אלא שנגיעת מקצתו נחשב כמגע בכולו - שלא דנים על כל חלק וחלק בפנ"ע, אלא דנים על כללות שם הדבר ואף מקצתו הוי חלק מהדבר. [אמנם לפי ר' יוסי הגדר הוא דסגי במקצת מצד עצמו, ולא משום שנחשב ע"ז שהתקיים כולו]. וה"נ י"ל לענין האיר מזורח דמהני מה"ט דבמקצת היום חשבינן כאילו עבר כל היום. [ונפק"מ לפי"ז, לו יצויר שלא יהיה היום שלם, כגון שבאמצע היום יש ליקוי חמה מלא וכפי שצידדנו לעיל, לא יועיל מה שהיה מקצת היום, כי לא היה זה מקצת מיום שלם, ומקצת היום ככולו לא הוי אלא כשיתכן כולו].

ועפ"ז י"ל דמה"ט פירש"י שהאיר מזורח היינו מהנץ החמה, שרק מאז זה נחשב 'בכרן יומא' - מראית יום, וכל מה שבכל התורה דנים לפי עלוה"ש, היינו משום שדנים מצד התאריך.³

ולפי"ז יש ליישב ג"כ מש"כ תוס' שגם לרב ושמואל בזמן שביהמ"ק קיים אם עבר כל יום ט"ז הותר איסור חדש, דהנה נת"ל שמה שבזמן שביהמ"ק קיים אין את ההיתר של האיר מזורח, היינו משום שהחיוב של קרבן העומר מפקיע מהיתר זה, וי"ל שכל ההפקעה היא רק כלפי החלק שנתחדש שכיון שמקצת היום ככולו לכן ההיתר חל כבר בהאיר מזורח, אך כלפי עצם ההיתר שיום ט"ז מתיר בזה אין סיבה שהחיוב עומר יפקיע את ההיתר, וממילא גם כשלא הקריבו את העומר האיסור נפקע עכ"פ כשעבר כל יום ט"ז. [והוא חידוש, שהיה מקום לומר לא

ו'בכרן' היינו מראית היום דכתיב "תרשיש שוהם וישפה" ומתרגמינן 'כרום ימא' שמראיתו דומה לים עכ"ל. ומבואר לפי"ז שאין כאן מחלו' כללית אם אומרים עד ועד בכלל או לא, אלא דוקא כאן שיש מקור שצריך עיצומו של יום ס"ל לר"י שעד ולא עד בכלל, והיינו שצריך עיצומו של יום - לא בתור תאריך, אלא שמצב העולם יהא במראה יום, אך בעלמא שהנידון הוא כלפי תאריך מודה ר"י שעד ועד בכלל.

[ויל"ד עפ"ז] חידוש לדינא, שלו יצויר ויהיה ביום ט"ז בניסן ליקוי חמה מלא ויהיה חשוך ללא אור יום כלל, י"ל שלא יהיה שייך באותו מקום ההיתר, כיון שאין מתקיים בכה"ג ה'בכרן יומא'.

ובדעת רב ושמואל דסברי שהאיר המזורח מתיר, בפשטות היה אפ"ל דפליגי על עצם הדרשא של ר"י שצריך בכרן יומא. אך י"ל דלעולם גם הם דרשו כן, אלא דס"ל שמקצת היום ככולו, והיינו שבאמת צריך יום שלם, אלא שגם במקצת היום נחשב שהתקיים יום. וכפי שמצינו לענין זבה שצריכה שבעה ימים נקיים, ופליגי תנאי אם ביום הז' סגי במקצת היום, דלר' יוסי אמרי' מקצת היום ככולו, ולחכמים זה מיתלא תלי וקאי, שאם תראה באמצע היום ייחשב למפרע כיום לא נקי, והיינו שגם לחכמים סגי במקצת, אלא שהגדר בזה הוא שבמקצת היום נחשב שעבר כל היום, אך אם בסוף מתברר שלא כל היום היה נקי ממילא לא סגי במקצת היום. וכע"ז אדם שנכנס פסיעה א' לבית המנוגע נטמא דנחשב כאילו נכנס לכל הבית, וכמו"כ מה"ט לענין ביאת מקדש בטומאה קי"ל

ג. העירו שלפי"ז לכאן ייצא חידוש שההיתר בסוף יום ט"ז יהיה בשקיעת החמה שעד אז יש מראית יום ולא בצאת הכוכבים.

כן, שהרי מקצת היום נחשב תמיד ככולו, לדברינו נמצא שכולו ממש עדיף ממקצתו וא"כ אין לחלק בין מקצתו לכולו. אך דחשיב ככולו^ד.



ד. רה"י שליט"א הוסיף שעפ"ז יש לבאר גם בדעת ריו"ח ור"ל שאומרים האיר מזרח מתיר גם כשביהמ"ק קיים, שזה ג"כ בנוי על הדין של בכרן יומא [ומקוצר הזמן לא הרחיב בכך].

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני ביהמ"ד קוית' ה', ומו"ס 'כלי השלחן' וש"ס

בענין ברכות התורה - הדרך לקנין התורה

ומסיימת הגמרא: והא דרב המנונא - מעולה שבברכות התורה היא. (ופירש"י לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל.) הילכך לימרינהו לכולהו, ע"כ.

ג) דברי הגמ' צריכים ביאור, מדוע למסקנה תקנו ג' ברכות על מצוה אחת, דבר שלא מצינו בשום מצוה. ובפרט שהגמ' מעידה שהברכה אשר בחר בנו וכו', נותן התורה, היא המעולה שבברכות, וא"כ למה לא הסתפקו בברכה זו בלבד.

(ולכאורה היה אפשר לומר שמברכים ג' ברכות, כיון שנחלקו האמוראים איזה ברכה יש לברך, וברכת התורה מן התורה, כמבואר בגמ' ברכות (כא.): מנין לברכת התורה לפניה מן התורה - שנאמר: כי שם ה' אקרא גודל לאלקינו, ע"כ. וכן פסקו כמה ראשונים (רשב"א ברכות מח:, מאירי שם כא., והחינוך מצוה ת"ל ועוד.) שמכאן לומדים לברכת התורה מן התורה, א"כ ספקא דאור' לחומרא.

אלא שזה אינו, חדא שהרי יש חולקים על כל עיקר חיוב ברכת התורה, וסוברים שהדרשה מהכתוב אינה אלא אסמכתא, וברכת התורה היא מדרבנן. (שו"ת פני משה ח"א סי' א' בדעת הרי"ף והרא"ש שלא הביאו הדרשה ובדעת הרמב"ם והטור שלא כתבו שהיא מן התורה.)

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סימן ה') הביא דברי הפוסקים שכתבו

א) ביום חג השבועות אנו אומרים בתפילה והקידוש "זמן מתן תורתנו", אומרים רבותינו דאין הפירוש שיום זה נקבע כעין זכר ליום שבו נתן לנו הקב"ה את התורה בעבר, אלא בכל שנה ושנה היום הזה הוא "זמן מתן תורתנו העכשווי", ובו יורדים ההארות, הגלגלים וההשפעות כמו שהיו לאבותינו בדור המדבר בזמן מתן תורה.

ולמעשה לא רק פעם בשנה אנו מקבלים את התורה מחדש, אלא בכל יום ויום, וע"כ תקנו לנו ברכת התורה: אשר בחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה. ("נותן התורה" בהווה, כלומר שבכל יום ויום ה' נותן לנו את התורה.) וע"כ במאמר זה נבאר קצת בענין ברכות התורה.

ב) והנה הגמ' בברכות (יא:) דנה בנוסח ברכת התורה ונחלקו בזה ג' אמוראים, רב יהודה בשם שמואל אמר: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בדברי תורה. (או על דברי תורה למנהג הספרדים.)

ורבי יוחנן אמר: והערכ נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו ובפפיות עמך בית ישראל וכו', ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל.

ורב המנונא אמר: ברוך אתה ה' וכו', אשר בחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה.

ובלמודו כמו שאמרו בגמ' (שבת סג.) ליגמר אינש והדר ליסבר. ופירש"י שילמד אדם שמועתו מרבו ואחר כך יחפש להבין את טעמי הדברים.

(במלבי"ם מסביר על פי זה את הפסוקים במשלי (ו') לך אל נמלה עצל, ראה דרכיה וחכם וגו', תכין בקיץ לחמה (אחרי אשר) אגרה בקציר מאכלה. והיינו ד"קציר" הוא בתחילת הקיץ, ואז היא אוגרת ואוספת גרגירי חטה בשביל מאכלה, וא"כ בשאר ימות הקיץ היא מתקנת הגרגרים וחותרת ראשי הגרעינים שלא יצמחו ויתקלקלו. והלימוד הוא אצל האדם, דליגמר איניש, שיאסוף וילמוד הרבה תורה, והדר ליסבר, ואח"כ יתקן ויסדר ויסביר היטב מה שלמד.)

ועוד כתוב בגמ' עבודה זרה (יט.): ואמר רבא: לעולם ילמד אדם תורה ואח"כ יהגה, שנאמר: בתורת ה' חפצו, והדר ובתורתו יהגה. (ופרש"י לעולם ילמד אדם תורה מרבו, עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו, ואחר כך יהגה, יעיין בתלמודו, לדמות דבר לדבר, להקשות ולתרץ, להשוות ולחלק. שנאמר "בתורת ה'" והיא התורה הנמסרת לו מרבו, והדר, ואחרי כן נאמר "ובתורתו יהגה", והיא התורה שהבינה הוא מתוך עיונו.)

ואמר רבא (ע"ז יט.): לעולם ליגריס איניש, ואף על גב דמשכח ואף על גב דלא ידע מאי קאמר, שנאמר: "גרסה נפשי לתאבה אל משפטך בכל עת". גרסה כתיב ולא כתיב טחנה.

ופרש"י לעולם ליגריס איניש, אע"ג דלא ידע מאי קאמר - שאין רבו יודע לפרש לו כלום.

שלדעת הרמב"ם ומרן השו"ע ברכה"ת מדרבנן, שהרי גבי ברכת המזון כתבו הרמב"ם והשו"ע (סימן קפ"ד) שהמסופק אם בירך בהמ"ז, חוזר ומברך מספק. ואילו גבי שאר הברכות כתב השו"ע (סימן ר"ט סע"ג): כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מבה"מ מפני שהוא של תורה, ע"כ. ומקורו מהרמב"ם (בפ"ח מהל' ברכות הי"ב). וא"כ ממה שלא כתב שבברכת התורה חוזר ומברך מספק, מוכח שדין ברכה"ת ככל הברכות, שאם נסתפק אינו חוזר לברך מספק.

ואף לדעה הראשונים שברכת התורה מן התורה, יש מהאחרונים שסוברים שברכת התורה בצבור בלבד מצותה מן התורה, שאותו כתוב כי שם ה' אקרא וגו', בצבור נאמר ולא ביחיד, אבל ברכת התורה ביחיד אינה אלא מדרבנן. (באר שבע לסוטה לג. ומא. ושו"ת משכנות יעקב סי' ס').

ועוד נראה לומר דאף למ"ד שהברכה מן התורה, מסתמא הנוסח מדרבנן ויוצאים בברכה אחת לכ"ע. וא"כ עדיין קשה למה מברכים ג' ברכות.)

ועוד צריך להבין במה פליגי האמוראים. ולמעשה מפרשי התלמוד עמדו על שאלות אלו, עיין במהרש"א ובספר פתח עינים לחיד"א (ברכות כאן) מה שביארו בענין הג' ברכות.

ואנו נבאר הענין ע"פ מה שראיתי בספר "בן מלך" של הרב מינצברג, בתוספת נופך.

(ד) בספר בן מלך במאמר החמישי על ג' ברכות התורה כתב שבקניין התורה יש ג' דרגות שהם ג' שלבים זו למעלה מזו.

שלב הראשון הוא עצם ידיעת התורה כולל המצוות, שהאדם משנן בגירסתו

תורה, וזה כלול במטבע החתימה של ברכת התורה "המלמד תורה לעמו ישראל".

לא רק בהר סיני לימד אותנו הקב"ה תורה כמו שכתוב: ויהי קול השופר הולך וחזק מאד, משה ידבר והאלוקים יענו בקול וכו', ע"כ. אלא בכל דור ודור כאשר אחד מישאל יושב ולומד תורה בעמל, הקב"ה עוזר לו ומסייעו להבין את עומק התורה.

(ז) השלב השלישי היא דרגה גבוהה שהלומד זוכה שהתורה נעשית "תורה דיליה". והיינו לאחר עמל ויגיעה בתורה (היינו, אחר גמיר וסביר) לא רק שזוכה להבין את עמקות התורה אלא הוא נעשה בעצמו חפצא של תורה.

במו שאמרו בגמ' (ע"ז יט.): ואמר רבא: בתחילה נקראת על שמו של הקדוש ברוך הוא ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר: בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה, ע"כ.

והיינו שאחר שהגה ועמל רבות בתורה נפשו מזדככת ומתחברת עם הגיון קדשה של התורה ולבו נעשה מכוון לשכל וסברת חכמתה, ויותר מכך דכאשר מגיע לדרגה זו אזי דעתו וסברתו נעשים "דעת תורה" ומה שעולה בסברתו ושכלו הוא עצמו הכרעת התורה ולבו אומר לו את סברת התורה, כי נפשו כבר נתעצמה ונתאחדה עם שכל התורה, וכל מה שהוא הוגה הוא הגיון התורה.

מי שזוכה לדרגה של "תורה דיליה" יודע לחדש מסברת עצמו הלכות בתורה, ועל ידי סברת לבו הוא קובע גדרי התורה, כמו שמצינו לרוב בגמרא שכתוב "סברא היא - למה לי קרא". וכן מצינו גדרי תורה והלכה

שנאמר גרסה - לשון גרש וכרמל (ויקרא ב) שלא היה טוחן הדק אלא כריחים של גרוסות המחלקין חיטה לשנים או לארבע לצורך מאכל.

ובך אמר דוד המלך: גרסה נפשי את התורה, "לתאבה", מרוב תאוותי לדברי תורה, גורס אני אותה לפי היכולת שלי עתה, אף על פי שעדיין איני יכול לטוחנה היטב, להיכנס לעומקה.

(ח) שלב השני בלימוד התורה הוא ה"ליסבר", לדעת שורשי ההלכה והמצוה להבין סברותיהם וגדריהם בעומק הסברא והעיון. וכ"ז מגיע לאחר שעמל בתורה. וזה עיקר מצוות הת"ת שהרי אנו מתפללים דוקא על זה, בתפילת אהבה עולם (רבה): ותן בליבנו בינה להבין ולהשכיל. וכן בתפילת שמונה עשרה באתה חונן מבקשים: חננו מאיתך חכמה (להבין מאחרים) בינה (להבין דבר מדבר) ודעת (כח ההבדלה).

(ו) כתוב במשנה (אבות פ"ג מ"ו): רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם שנאמר (תהלים פ"ב) אלקים נצב בעדת אל וכו', ומנין אפילו שנים שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו', ומנין אפילו אחד שנאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך, ע"כ.

ויש לשאול לשם מה באה השכינה לכל לומד תורה. ונראה שמשמעות הדבר היא שהשכינה מסייעת בידי הלומד להבין את התורה, וכביכול שהקב"ה בעצמו בא ללמד אותו את התורה. כאשר יהודי מתיישב ללמוד תורה הוא מקבל כביכול "חברותא" רב המלמדו תורה, וזו השכינה שבאה ללמדו

לילות כימים בעמלה של תורה, כדאמרין במשנה מרבה ישיבה מרבה חכמה.

ב. תפילה ובקשת רחמים ממי שהחכמה שלו, כמבואר בגמרא (נדה ע.) מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה.

ג. טהרת הלב וקדושת הנפש, שמצינו בכמה מקומות מקראות ובחז"ל שמהתנאים להחכים בתורה, צריך שיהא האדם ראוי לכך באישיותו, דכתיב "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם". בחז"ל אמרו למה נמשלו דברי תורה למים דכתיב הוי כל צמא לכו למים, לומר לך מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה.

י. שלשת התנאים הנ"ל הם כנגד שלשת המדרגות בלימוד התורה, כנגד דרגת הלימוד התורה של "למיגמר" בא התנאי של ירבה בישיבה, שזה ראשית הקניין בתורה כפשוטו ללמוד ולקנותה. וכנגד דרגת הלימוד של "למיסבר", דהיינו להבין ולהשכיל, אף שגם זה תלוי בריבוי ישיבה, אבל לזה כבר נצרך גם התנאי השני של תפילה ובקשת רחמים, יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו, שמאחר שנצרך הוא להבין את סברת וחכמת התורה, הרי צריך הוא להתפלל ולבקש רחמים מנותן התורה, שילמדנו ויחכמהו ויתן לו בה בינה והשכל.

ובדי לזכות למדריגה הנעלית של "תורה דיליה", דהיינו שהתורה תהיה מחוברת בלב ואחוזה בנפשו, לזה צריך לתנאי השלישי של טהרת הנפש, ענוות רוח ויושר לב, ולהיות מבקש ה', כי רק נפש

שקבעו חכמים מסברתם כגון: "יאוש שלא מדעת הוי יאוש", יש ברירה יש בילה וכו'.

ח. איתא בשם האריז"ל בהא שמבקשים "ותן חלקנו בתורתך" אף שהפשט הוא שנזכה שחלקינו בחיים, יהיה עסק התורה, אבל נוסף לכך יש בזה עומק, שלכל אחד ואחד מישראל יש חלק בתורה אשר הוא מיוחד רק לו ורק הוא מסוגל להשיג חלק זה ושרשו. במאמר חז"ל הביאני המלך חדריו, כשם שיש להקב"ה חדרי חדרים בתורתו, כך יש להם לתלמידי חכמים לכל אחד ואחד חדרי חדרים בתורתו. (תנא דבי אליהו רבה פרק ו').

ומכיון שכל אחד יש לו חלק בתורה, המיוחד רק לו, ורק הוא בכוחו מסוגל להפיקה ולגלותה ממסתוריה, נמצא שאם לא יהגה ויעסוק בתורה בכל הכוחות המיוחדים שניתנו לו ולא יפיק את חלק התורה הזה, הרי תורה זאת לעולם לא תצא אל הגילוי, כי רק הוא עם סוג כשרונו ואופי מחשבותיו ותכונותיו והלך רוחו יכול לגלות חלקו המסויים בתורה ואין יכול כלל להתגלות על ידי אחרים. וזה בתנאי שיעמול בכל כוחו ואז בידו היכולת לגלות "החדרי תורה" שלו, ועל כך פירש האריז"ל שבאה התפילה "ותן חלקנו בתורתך" שלא נאבד תפקידינו המיוחד ונזכה לגלות החלק שלנו בתורה. (ואפשר שלפ"ז תהא תביעה על מי שיכול היה לגלות את חלקו בתורה, ולא עשה כן).

ט. והנה מצינו שישנם שלושה תנאים הנדרשים לאדם בכדי לזכות לקניין תורה ולהיות נמנה על בניה וחכמיה:

א. ריבוי הלימוד והיגיעה שיש לאדם להרבות בישיבה ולמעט בסחורה ולשים

שנצרכים דברים נוספים וכמו שנצרך קב חומטין של יר"ש, נצרך להתגברות המידות, וכשיש את זה אז זוכים שיהא לתורה קיום, ולהתעלות בה, עכ"ד.

(על הפסוק בספר במדבר (כז, ה): "ויקרב משה את משפטן לפני ה'") אמרו חכמים: "נתעלמה הלכה ממנו, וכאן נפרע על שנטל עטרה לומר: והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי".

ותמהו המפרשים, וכי מפני שנתגאה אדם, שוכח הוא את הידיעות שרכש ברוב עמל ויגיעה.

התשובה היא, זכירת דברי התורה, צריכה לסייעתא דשמיא תמידית. כאשר האדם עושה דברים המונעים ממנו סייעתא דשמיא, עלול הוא לאבד דברי תורה שלמד. פגם במידות, ובמיוחד במידת הגאווה, מביאים לידי שכחת התורה. על ידן הוא מאבד את הזכות לסייעתא דשמיא, ומה שידע כבר הוא שוכח. ואפילו אדם כמשה רבינו ע"ה שידע את כל התורה על בוריה נענש ונתעלמה ממנו הלכה כאשר נטל עטרה לעצמו ואמר: "כל הדבר הקשה יביאו אלי".

(ב) ועתה נחזור לשאלה למה יש ג' ברכות בברכת התורה. והתשובה שהג' ברכות כנגד הג' שלבים של קנין התורה.

א. ברכה ראשונה לעסוק בדברי תורה (או על דברי תורה) זה כנגד החלק הראשון בלימוד התורה של "הליגמר" שהאדם מברך על עצם דברי התורה שניתנה לנו כדי ללומדה.

ב. הברכה השניה היא כדי לזכות בחלק השני "הליסבר" שזה עיקר לימוד התורה כמו שכבר אמרנו, צריך הרבה תפילה, ולכן מקדימים לברכה והערב נא את דברי תורתך

מטוהרת ומצוחצחת באצילות המידות ונטיותיה זכות ומעודנות, יכולה להשיג את התורה באופן שהיא עצמה תרגיש רגשי הצדק והמשפט שלא חכמת התורה הנשגבה.

(א) איתא בגמ' מגילה (ו:) ואמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם: יגעתי ולא מצאתי - אל תאמן, לא יגעתי ומצאתי - אל תאמן, יגעתי ומצאתי - תאמן. הני מילי - בדברי תורה. אבל במשא ומתן - סייעתא הוא מן שמיא. ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא סייעתא מן שמיא היא, ע"כ.

ומבואר בגמ' "שלחדודי" היינו להבין ולהתחדד בלימוד התורה, צריך עמל, ומי שעמל בסוף ימצא. אבל "לאוקמי גירסא", פירש"י שלא תשכח ממנו, סייעתא מן שמיא היא, כלומר בענין זה של זכירת התורה, אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי - תאמן, שלולא סייעתא מן שמיא אף אם יעמול לא יזכור.

ואפשר לומר ש"הלחדודי" בדברי תורה זה מקביל לב' השלבים הראשונים של קנין התורה "למיגמר" ו"למיסבר", דהיינו לדעת להבין ולהשכיל. ובוה אמרינן "יגעתי ומצאתי - תאמן", אבל השלב השלישי לזכות לתורה דיליה, שיש בוה גם בחינה של לאוקמי גירסא, לא סגי ביגיעה, אלא צריך גם סייעתא דשמיא.

כתב הגר"א שטיינמן זצ"ל בספרו "ימלא פי תהלתך", וזה שאמר רב יצחק לאוקמי גירסא סייעתא דשמיא הוא, ומתי מקבלים הסייעתא דשמיא, ע"י שאדם עמל בהתגברות המידות ביחד עם תורה הוא זוכה, דבלא זה, יכול להיות חטאים או מצבים מסוימים שיאבד הכל, מצד עצמו התורה זה הדבר הגדול ביותר, אבל יש

של הלימוד שזה הגרסא, והיינו שהברכה על החפצא של התורה, והיינו על דברי תורה. ואילו רבי יוחנן סבר שאת הברכה יש לתקן על עיקר הלימוד שע"ז אנו מתפללים ושואפים והיינו של הסברא, להבין שורשי המצוה. ואילו רב המנונא סבר שאת הברכה יש לתקן על המטרה, שכל לומד צריך לשאוף לזכות לתורה דיליה ובתורתו יהגה יומם ולילה, וזה רמוז בברכה של נותן התורה.

ומסיימת הגמרא: והא דרב המנונא - מעולה שבברכות התורה היא, ע"כ.

והנה רש"י פי' לפי שיש בה הודאה למקום וקילוס לתורה ולישראל, ולפי דברנו אפשר לומר שהיא המעולה שבברכות התורה, לפי שהיא התכלית שאליה צריך לשאוף כדי לזכות לתורה דיליה. אבל מסקנת הגמ' "הילכך לימרינהו לכולהו", והיינו שכל שלב בקנין התורה חשוב בפני עצמו, ולולא הג' שלבים א"א להגיע לתכלית, וע"כ תקנו לומר את הג' ברכות שהן כנגד ג' השלבים בקנין התורה.

בפינו, והיינו שנטעם ונרגיש במתיקות התורה, ולהרגיש "מתוק" זה רק אם מבינים ואז נהנים. (ועיין בספר אגלי טל בהקדמה, שכותב שהעונג והשמחה שיש מהלימוד הוא חלק ממצווה ת"ת.)

והברכה מסיימת ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל, והיינו שלולא שהקב"ה יהא עמו בזמן הלימוד, לא יצליח להבין את עומק התורה, וזה הענין של שכינה השרויה במקום שלומדים תורה.

ג. וכדי לזכות בחלק השלישי של "תורה דיליה" "ובתורתו" ע"ז תקנו את הברכה הג': אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, ברוך אתה ה' נותן התורה. וברכה זו היא המעולה שבברכות. כי היא הדרגה הנעלית ביותר, והיא החלק מתנה "הבונוס" שהלומד נהיה בעצמו חפצא של תורה.

יג) ונראה להוסיף שכל האמוראים בגמ' לא נחלקו בענין זה שיש ג' שלבים בקנין התורה אלא שהם נחלקו בענין הברכה, דעל איזה שלב צריכים לברך. רב יהודה בשם שמואל סבר שיש לברכה על השלב הראשון



הרב גבריאל ארצי

בענין קימה ושאלת שלום למביאי בכורים ומקיימי מצוה בשעתה

לבוא מארץ רחוקה להביא ביכורים אם לא יכבדו אותם לא יטרחו עוד להביא ולעולם מצוה שאין בה טורח כל כך אין בעלי אומניות עומדין מפני מקיימיה. עכ"ל.

נפק"מ ג. בעלי אומניות אין קמים, אבל מי שאין לו חסרון כיס יתחייב לקום, וכך מסיק בחדושי המהרי"ט.

ובחדושי מהר"י מטרנאני כאן הביא את דברי הירושלמי בכורים, וכן דעת רבינו עובדיה מברטנורא והשלטי גבורים, לעמוד מפני מקיימי מצוה כגון מוציא המת לקברו ובעל ברית כשבא לברית מילה ומסיק שלהלכה נוקטים לקום מפני מקיימי מצוה בשעתה והתירוצן של "נמצאת מכשילן" הוא דחויא ואדחויא לא סמכינן, [אמנם נראה בפשטות שגם המהרי"ט יודה שחוששים לטעם של נמצאת מכשילן כדי שלא ימנעו מלקיים מצוה ודו"ק] ובשו"ת אגרות משה חלק ט חו"מ סימן טז כתב להסתפק מה התנאי של הפועל עם בעל הבית להתבטל ממלאכתו לקום לכבוד מקיימי מצוה אם דוקא למביאי בכורים שהם מביאים דוקא לירושלים משא"כ בברית מילה וכתב דמשמע דהתירוצן של נמצאת מכשילן הוא רק דיחוי בעלמא אבל צ"ע לדינא עיי"ש.

ובפני יהושע כתב שכל העדיפות לקום לכבוד מקיימי מצות בכורים בשעתה רק באופן שאין הת"ח עוסק בתורה באותה שעה, דאל"כ אין הם עדיפים ממנו אם לא הטעם של נמצאת מכשילן עיי"ש.

איתא במשנה בכורים פרק ג סוף משנה ג "וכל בעלי אומניות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלין בשלומם, אחינו אנשי המקום פלוני באתם לשלום". וברמב"ם זרעים הלכות בכורים פרק ד' הלכה י"ז כתב דין זה.

ובספר שלום רב להג"ר שילה בן דוד פרק לט [עמ' תקמג] האריך בנידון זה, והאם הנוסח המדויק הוא בשלום או לשלום וציין לדברי רבינו הדרך אמונה בביאור ההלכה ד"ה בואכם בשלום עיי"ש [והסתפק בזה גם הגר"י זילברשטיין בספר חשוקי חמד על מסכת ביצה דף ל"ז סוף ע"ב עיי"ש].

והג"ר עמנואל רפאל חי ריקי זיע"א בספרו על המשנה הון עשיר פירש שמתעניינים האם הדרך היתה בלי פגע ומביאו בדרך אמונה סוס"ק קנ"ג. ומשום כך הנוסח הוא בשלום.

הספק בחיוב קימה מבואר בגמ' קדושין דף לג ע"א: א. חביבה מצוה בשעתה. ב. נמצאת מכשילן לעתיד לבא ופירש"י שלא יביאו עוד שיאמרו נבזים אנו בעיניהם ולא משום חיוב מצוה הוה ואילו בני אדם הניכרים חשובים בעיר ועוסקים במצות לא הוה למיקם מקמייהו עכ"ל.

והנפקא מינה בטעמים. א. אם אין זו מצוה בשעתה אבל חוששים שיהיה מכשילן לעתיד לבא. ב. מצוה בשעתה ואין חוששים שיהיה מכשילן לעתיד לבא.

וכתב התוס' רי"ד וכו' מכשילן פי' שטורחין

קימה ושאלת שלום למביאי בכורים ומקיימי מצוה בשעתה ❖ **מנורה בדרום** | כג

חביבה מצוה בשעתה או מהטעם של נמצאת מכשילן לעתיד לבא, רק הנידון אם צריך לקום מחמת ביטול מלאכה.

נמצאנו למדים שיש חיוב להקדים שלום למי שמקיים מצוה בשעתה וכגון שמביא התינוק לברית מילה וכיוצ"ב.

וראיתי חדוש יפה בספר לבושי אהרן להג"ר אהרן ט"ב על פרשת תרומה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" כמה חשוב החיזוק והעידוד הטוב שנותנים לחבר טוב שמקיים מצוה עיי"ש.

ובדרך אמונה ס"ק קנב האריך בנידון לקום לכבוד מביאי הבכורים ותוכן דבריו בקצרה: א. מצוה בשעתה. ב. גבאי צדקה שאין מקבלין שכר. ג. שלא תהא מכשילן. ד. מצוה הבאה לקיצים [לעיתים] ה. כבוד הרבים.

ויש לדקדק בגמרא ובירושלמי ובמפרשים שכל הספק הוא רק כלפי הדין של לקום לכבוד מקיימי מצוה, אבל בדין להקדים להם שלום אין ספק, ובפשטות אם אין בזה מחלוקת לכו"ע הוא חיוב גמור להקדים שלום לעושי מצוה או מהטעם של



הרב אברהם דוד ברנד

קישוט באילנות ועשבים בחג השבועות

נהגו ישראל לקשט בית הכנסת בעשבים ובפרחים בחג השבועות. ויש שמקשטים את ביתם. ויש מערערים על מנהג זה וטוענים כי יש בכך משום חוקות הגויים.

ובעז"ה נחקור שורשיו וקדמוניותו של מנהג זה, ונבאר סברות האוסרים והמתירים.

(מט): "ושוטחין עשבים בבית הכנסת לשמחה".

ובמהחזור מעגלי צדק¹ (ענין חג שבועות) כתב: "בערב חג השבועות לעת ערב נהגו לשטוח שושנים ועשבים טובים בבית הכנסת לכבוד התורה".

לעומת זאת, בספר לקט יושר (הלכות יום טוב וחג השבועות אות לג), העיד על מנהג רבו בעל התרומת הדשן: "והיה מנהג בביתו לפזר עשב ובשמים של עשב שהביאו בערב שבועות ביום ראשון של שבועות בשחרית".

הרי שבזמנו כבר נהגו לפזר את העשבים גם בבית ולא רק בבתי הכנסת.

וב"כ בס' מנהגות וורמייזא² (דיני ערב שבועות): "ונוהגים להשטיח רצפת

מקורות המנהג - באשכנז

א] בדברי חז"ל והראשונים, לכאורה לא מצינו סמך למנהג זה³. ונראה שיסודותיו נטועים בבית מדרשם של רבותינו שבאשכנז - גרמניה.

וראשון להם, במנהגי מהר"ל (הלכות שבועות אות ב). וז"ל: "ונוהגין להשטיח רצפת בית הכנסת בבשמים של עשבים ובשושנים לשמחת הרגל. ומתי שחל שבועות ביום א' הנהיג מהר"י סג"ל להשטיח העשבים בהכנסת שבת".

שמענו מדבריו, שבימיו היה המנהג להשטיח עשבים ושושנים, וכן שהיו שוטחים בבית הכנסת בלבד. וכע"ז מצינו בהגהות⁴ לספר המנהגים של רבי יצחק אייזיק טירנא (מנהגי חודש סיוון אות

א. אמנם, להלן בעז"ה נביא דברי רבינו החיד"א, שכ' שמנהג זה רמזו כבר בדברי התרגום שני על אסתר, ומה שיש להקשות לדבריו.

ב. בחלק מהגירסאות נוספה כאן המילה "בריינוס". ולפי"ז היה מנהג זה נוהג רק בחבל הריין ולא בכל אשכנז. ג. אין ידוע מי כתב את ההגהות הללו, שנדפסו בכל המהדורות של ספר המנהגים. ועי' בהקדמה לספר המנהגים מהד' מכון ירושלים, עמ' 17-18.

ד. חיברו רבי בנימין הלוי, בן דורו של הבית יוסף, ורב קהילת האשכנזים בעיר סלונקי שביוון. ה. חיברו רבי יודא ליווא קירכום, מחשובי הקהל שבעיר וורמס (וורמייזא). ספר זה נדפס לראשונה בידי מכון ירושלים בשנת תשמ"ז.

בהכנסת שבת, וכן נהגתי, ולא על ידי נכרי בשבת".

מכל הנ"ל שמעין, שהמנהג המקורי היה לשטוח עשבים ופרחים בבית הכנסת בלבד, וברבות השנים החלו לנהוג לקשט גם את הבתים. עוד יש לשים לב, כי בכל המקורות הנ"ל, נזכר שהמנהג היה לשטוח עשבים, פרחים ובשמים, ובשום מקום לא נזכר שהיו מעמידים אילנות.

אכתי, כל הנך גאונים לא הרחיבו בביאור טעם המנהג. וכד נדייק בדבריהם, נמצא דמתחלקים הם לב': המהרי"ל כ' שעושים כן "לשמחת הרגל". וכ"כ בהגהות המנהגים "לשמחה". אמנם, במעגלי צדק נקט שהטעם הוא "לכבוד התורה". וכ"כ במנהגות וורמייזא. הרי הם ב' טעמים, או לשמחת המועד, או משום כבוד התורה.

והנה, לכאורה הטעם הא', טעמם של המהרי"ל ובעל ההגהות, הוא צ"ע טובא. דלכאורה אין הוא דין בחג השבועות, אלא הוא דין כללי בשמחת הרגל. וא"כ,

בית הכנסת בעשבים, וגם בבתי, וגם השמש תוקע שושנים, לכל מורינו ב', ולחבר א', לשמחת הרגל ולכבוד התורה, על מקומו שיושב בבית הכנסת, וגם סביב הארון והשלחן נותנים שושנים לכבוד התורה".

ובעי"ז הובא בס' מנהגים דק"ק וורמייזא (סי' קב): "משטיחין רצפת בית הכנסת והבתים בעשבים קודם מנחה, ומשימין למעלה ובצידי ארון הקדש וכן במגדל שושנים ופרחים ועשבים המריחים ריח טוב, ולכל חבר ולכל פרנס שושן אחד על מקומו בבית הכנסת, ולמורינו ב' שושנים, ולאב"ד הרבה, כמו שירצה השמש. אם חל שבועות ביום א', משטיחין הרצפת ומשימין השושנים בערב שבת שלפניו".

ובס' יוסף אומץ" (סעיף תתנא): "במהרי"ל כתוב, נוהגין להשטיח בית הכנסת בבשמים של עשבים ובשושנים לשמחת הרגל, ואנו מנהגנו לשטוח כן רצפת כל הבתים. ומתי שחל שבועות ביום ראשון הנהיג מהר"י סג"ל להשטיח העשבים

ו. יש להבהיר כאן את הכינויים "מורינו" ו"חבר": בקהילות אשכנז, היה מקובל עד השואה לנות כל חבר קהילה בתואר "חבר", ומעלים לתורה בתואר זה (ומקביל למה שבפולין ובליתא היו מכנים "הרב", וכן כיום ברוב בתי הכנסיות האשכנזיים). וכן ראיתי שנוהגים עד היום בכמה בתי כנסת בירושלים, בני ברק וביתר עלית.

התואר "מורינו" לעומת זאת, הוענק רק למי שנסמך ע"י רבו. ומעניינים דבריו של הצמח דוד, שמעיד כי מהרי"ל היה בין שלושת הראשונים שנסמכו ב"סמיכת מורינו".

ועי' דברי הרמ"א (יו"ד רמב, יד): "וי"א דמי שאינו מוסמך למורינו ונותן גיטין וחליצות אין במעשיו כלום ויש לחוש לגיטין וחליצות שנתן אם לא שידוע לכל שמומחה לרבים הוא רק שמצד ענוה ושפלות אינו מבקש גדולות". וע"ע אודות סמיכת מורינו, השתלשלותה והתבטלותה בקובץ אסיף, עמ' 105-65.

בדור הקודם, חידשה חסידות צאנז את המנהג הנ"ל, וכיום, נהוג בחסידות כי כל חסיד הנבחן על חמש מאות דפי גמרא נסמך בתואר "חבר", ותלמיד הנבחן על אלף דפים, נסמך בתואר "מורינו".

ז. ספר זה חובר בידי ר' יוזפא שמש, אשר חי בין השנים שס"ד-תל"ח, והיה סופר הקהל בוורמייזא.

ח. חיברו הג"ר יוסף יוזפא האן נורלינגן, אשר חי בין השנים ש"ל-שצ"ז, והיה ראש הדיינים בפרנקפורט.

מעניין לציין כאן, מה שמעיד נכדו, הג"ר יוסף יוזפא קאשמן, למקור הכינוי "האן", וז"ל בהקדמתו לס' נוהג כצאן יוסף: "ומה שכינתי לו בשם כינוי האן, כי כן מרגלא בפומי דאינשי בק"ק פרנקפורט לכנות האיש על שם [סמל] הבית, וביתו היה תרגול אדום חקוק עליו [האן, בגרמנית – תרגול]".

ומקשטים בם את פתחי בית הכנסת ובתי המגורים. לעיטור ספרי התורה יש הקולעים כתרים מפרחים צבעוניים ומניחים אותם על ספרי התורה במקום כתרי הכסף ורימוני הכסף. רבותינו הקפידו שלא לבטל מנהג קדמונים זה, לשמחת הרגל ולכבוד התורה.

התפשטות המנהג בתפוצות ישראל

[ב] מאשכנז, התפשט המנהג בכל תפוצות ישראל. כן מובא ברמ"א (תצד, ג): "ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת ובבתים, זכר לשמחת מתן תורה".

ובלבוש (תצד, א) כ': "ונוהגין לשטוח עשבים ביו"ט דשבועות בבית הכנסת ובבתים זכר לשמחת מתן תורה, שהיו עשבים סביב הר סיני שנאמר (שמות לד, ג) גם הצאן והבקר אל ירעו וגו', ש"מ שהיה שם מרעה".

ובעי"ז כ' בסידור בית יעקב להיעב"ץ (שער המפקד, שער ד, אורח ב אות ב): "ונוהגין לשטוח עשבים זכר למ"ת שהיה בהר ירוק כמ"ש אל ירעו אל מול ההר".

ובדרשות החת"ס (דרשה לשבועות תקס"ב), הביא ג' מנהגים חלוקים בזה: הא', להעמיד אילנות בבית הכנסת (ונדבר בזה לקמן אי"ה). הב', לפזר בשמים בבית הכנסת. והג', לשטוח עשבים בבית הכנסת. וכ' בכל א' מאלו המנהגים טעם בפנ"ע, עי"ש.

מאירופה, נדד המנהג לעדות המזרח. החיד"א בברכי יוסף (תצד, ו) מביא דברי הרמ"א, וכ' עליהם "יש סמך למנהג זה ממ"ש באגדה דהמן אמר

אמאי נוהגים כן דווקא בשבועות ולא בסוכות ובפסח.

וע"כ נראה לומר, דאף המהרי"ל יודה, שהוא דין מיוחד בשבועות, ואינו משום המצווה הכללית של שמחת הרגל, ומש"כ "שמחת הרגל", היינו שמחת הרגל הזה של שבועות

דמצינו בפוסקים, שבחג השבועות יש יותר עניין של שמחה, משום שזה הוא חג שניתנה בו תורה לישראל, ולפיכך השמחה בו מרובה. והכי מבואר כבר בגמ' (פסחים סח, ב) דהכל מודים דבעצרת בעינן נמי לכם. וכ"כ הרבה פוסקים, דאין להתענות תענית חלום בשבועות^ט.

אך אכתי איכא חילוק בין שיטות הפוסקים. דלשי' המהרי"ל ובעל ההגהות, הטעם הוא משום שמחה. ששמחים אנו במתן תורה. בעוד לשי' מעגלי צדק והמנהגות, הטעם הוא משום כבוד שאנו נותנים לתורה ביום זה.

לסיום קטע זה, ראוי לציין, כי עד ימינו, הנוהגים במנהג אשכנז המובהק (המכונים יקים), מקפידים מאוד על מנהג זה של קישוט בית הכנסת במיני צומח לקראת חג השבועות. ולהשלמת העניין ראיתי להעתיק כאן את אשר נכתב ב"לוח מנהגי בית הכנסת לבני אשכנז", אשר נדפס בסוף כל הכרכים של הקובץ התורני "ירושתנו".

וז"ל: "לקראת יום טוב של שבועות, מקשטים את בית הכנסת בעשבים ומעמידים בו ענפי אילנות סרק. ילדים קולעים מחרוזות בשלל צבעים מפרחים ריחניים (שנלקטו ממקומות שאין בהם חשש גזל), מעטרים בם את ארון הקודש והבימה

ט. חק יעקב סי' תצד סק"ח, מג"א תרד סק"א, שו"ע הרב תצד סק"ח.

סיון), וכן האריך רבינו חיים פלאגי' בס' מועד לכל חי (סי' ח אות לג)^י, ובנו רבינו יצחק בס' יפה ללב (ח"ב, או"ח סי' תצד, ז).

ובכתר שם-טוב (גאגין, ח"ד עמ' יב) הביא שכן מנהג א"י, וסוריה, ותוגרמה ומצרים^י.

לעומת זאת, ביהדות תימן לא התקבל המנהג. וכ"כ הגר"י רצאבי (שולחן ערוך המקוצר ח"ג, סי' צג אות ה): "אין אצלינו המנהג לשטוח עשבים ולהעמיד אילנות בשבועות בבית-הכנסת או בבתים".

בקרב החסידים ג"כ נתחבב המנהג עד

לאחשוורוש דמנהג ישראל לשטוח עשבים בעצרת". באמת צ"ע כוונתו היכן מבואר כן באגדה, ועיין בהערה^י.

ורבינו אליהו הכהן כ' בס' מדרש תלפיות (ענף דודאים): "מנהג כל ישראל לשים שושנים בבית הכנסת בשבועות שהוא מתן תורה"^י. וכע"ז כ' גם בספרו שבט מוסר (פרק לג אות לא): "כמה ששון ורנון לעשבי האדמה... ולברך בריח פרחיה ובריות המחלפות בשושנים, ולהניח מהן בבית הכנסת בחג השבועות".

וכע"ז הובא גם בס' לקט יושר^י (הלכות

י. מקובל לפרש שכוונת החיד"א לדברי התרגום שני על אסתר (ג, ח): "בירח סין תרין יומין טבין עבדין ביה, עלין לבית כנשתהון קריין קרית שמע ומצליין, קרין באוריתא ומתרגמין בנביאיהון, לייטין למלכנא ותברין לשולטנא, וקריין יתיה יומא דעצרתא, וסלקין לאיגר בית א-לההון ושדיין חזורי ומלקטין יתהון, ואמרין היכמא דמתלקטין חזורי הדין ההיכדין יתלקטון בניהון מן ביננא".

ותרגומו: בחודש סיון שני ימים טובים עושים בו. נכנסים לבית הכנסת שלהם קוראים קריאת שמע ומתפללים קוראים בתורה ומתרגמים בנביאיהם, מקללים למלכנו ושוברים את שלטונו וקוראים אותו יום העצרת, ועולים לגג בית א-להיהם וזורקים תפוחים ומקבצים אותם ואומרים כמו שמתקבצים תפוחים האלו כך יתקבצו בניהם מביננו^י.

וצ"ע טובא, דבמדרש זה אין נזכרים כלל עשבים או אילנות, רק תפוחים (דחזורי תרגומו תפוחים, ע"י בערוך ערך חזר). ושמא בגירסת התרגום שלפניו נכתב "חזורי" שמשמעו עשב. אלא דאכתי צ"ב, דבמדרש זה לא נרמז כלל שהיו מקשטים בהם את בית הכנסת, אלא שהיו משליכים אותם. ובע"כ צ"ל דכוונת החיד"א לא הייתה לדברי התרגום, אלא למדרש אחר שלא זכינו לאורו.

ובאמת, המנהג להשליך תפוחים בשבועות הנו מנהג בפנ"ע, והשתמר שנים רבות. וכן מעיד רבינו דוד הסבועני (הו"ד בקובץ שריד ופליט, עמ' ח): "ומכלל המנהגים ההם, התפוחים שמשליכים בשבועות מגג הביהכנ"ס ולוקטים אותם התינוקות וכן מנהגנו בדורא להשליך החתן על הכלה התפוחים בשבועות וכן בתרגום יונתן על הפסוק ישנו עם אחד שהלשין המן לאחשוורוש".

אמנם, במהלך הדורות הפסיקו לנהוג כן בשבועות, והחלו לנהוג כן דווקא בשמחת תורה. וכן נהגו קהילות רבות, ואכמ"ל.

יא. והביא לכך ב' טעמים: הא', עפ"י דברי האלשיך הקדוש שפירש שמעשה הדודאים אירע בליל שבועות, ומאותו הלילה נולד יששכר שנאמר עליו חמור גרם בתורה. ולזכר כך שבזכות הדודאים שהם מיני שושנים יצא יששכר, נוהגים לקשט ביהכ"נ בשושנים. ב', טעם נוסף, משום שבעת מתן תורה נתמלא העולם בשמים (שבת פח, ב), לפיכך נוהגים לקשט ביהכ"נ בבשמים.

וכע"ז טעמו השני כ' גם בספרו שבט מוסר (המובא בפנים).

ועי' כע"ז בס' ליקוטי חבר בן חיים, ח"ב עמ' לד.

יב. חיברו רבי יהודה בן משה עלי, אשר היה רב העיר ניש (נישי) שבבלקן.

יג. וברוח חיים או"ח תצד, א הביא שנוהגים לפזר עלי שושנים בבית הכנסת, ומשליכים על ספר התורה ביציאתו ובחזרתו.

יד. למנהג מצרים, ע"י בס' נוה שלום – מנהגי נא אמן, דיני חג השבועות אות ג, ובילקוט מנהגים (עמ' 415).

להעמיד עצי בשמים". דוק בדבריו, שמעמידים עצי בשמים דווקא. וכנראה שבאמסטרדם נהגו לשלב ב' המנהגים (שטיחת עשבים והעמדת אילנות). וכן מוכח שלא הזכיר מנהג שטיחת העשבים.

ובדרשות החת"ס (הנ"ל) כ': "ומשו"ה נוהגים להעמיד אילני סרק בביהכ"נ כי בשבועות נידונים על פירות האילן" עי"ש שהאריך בעניין זה.

אגב אורחא, מצינו תיאור מבית מדרשו של החת"ס בס' חוט המשולש (עמ' קכח בהערה): "שמעתי כי בכל חג השבועות כאשר לכבוד יו"ט נתפאר בית אלקינו ע"י עשבים אשר ריחם נודף ואילנות שונות, ועל מקומו של זקנינו צ"ל בביהכ"נ נהגו לעשות כמין כילה מיוחדת מענפי אילן ומיני עשבים". ולהלן אי"ה נביא עוד מדבריו שם.

החשש משום חוקות הגויים

[ד] אמנם, בשם הגר"א הובא דיש לבטל מנהג זה. וכך איתא בס' מעשה רב (סי' קצה): "בשבועות אין להעמיד אילנות, כי מאחר שאינו אלא מנהג ולא מדינא, ועכשיו חוק העמים הוא, ונכון לבטל".

ובן העיד בחיי אדם (כלל קלא אות יג): "הגר"א ביטל מנהג מלהעמיד אילנות בעצרת, משום שמעכשיו הוא חוק העמים להעמיד אילנות בחג שלהם (שקורין: 'זאלאניע שווענטע', או 'פינגשטן')". וכ'

למאוד. עי' בשו"ע הרב שהעתיק דברי הרמ"א, וכן מצינו בבני יששכר (מאמרי חודש סיון, מאמר ד אותיות ז-ח) שהאריך בטעמיו, וכהנה רבות¹.

מנהג העמדת אילנות בבית הכנסת

[ג] במקביל למנהג הקישוט בעשבים ובפרחים, החלו בתפוצות ישראל לנהוג במנהג נוסף: העמדת אילנות שלמים בבית הכנסת ובבתים.

וראשון להזכיר מנהג זה הוא המגן אברהם (תצד, ה), וז"ל: "נוהגין להעמיד אילנות בבית הכנסת ובבתים. ונראה לי הטעם שיזכירו שבעצרת נידונים על פירות האילן [כדאיתא בר"ה טז, א], ויתפללו עליהם²".

וב"כ בסידור היעב"ץ הנ"ל (אות ג): "גם נוהגין להעמיד ענפי אלנות לפי שבו נדונין פירות האילן כדי שיתפללו עליהן". ויש לדקדק בלשונו, שכתב שמעמידים "ענפי אילנות" ולא אילנות ממש. ולכאורה היה מקום לומר שכוונתו למנהג הוותיק של הנחת עשבים וכדו', אולם המשך דבריו שכ' שהטעם הוא משום שיתפללו על האילנות, מוכיח שכוונתו למנהג שהביא המג"א של העמדת אילנות. וכנראה שבמקומו היה המנהג נוהג להעמיד ענפים בלבד ולא אילנות.

עוד מצאתי בספר מנהגי אמשטרדם (פרק ג, סעיף ה אות א): "אנו נוהגין

טו. עי' בספר פרדס אליעזר, ברוקלין, תשס"ז, פרק א, שנתקבצו שם לבית אחד דברים רבים מגאוני החסידות שבכל הדורות אודות מנהג זה.

טז. בספר ליקוטי חבר בן חיים (שם) נתקשה בדברי המג"א; והלא מנהגנו להעמיד אילנות סרק, וא"כ כיצד שייך לומר שטעם המנהג הוא כדי שיתפללו על פירות האילן. וע"ע בס' משנת יעקב (ח"ב סי' תצד) שכ' דבאמת לשי' המג"א יש ליקח עצי פרי דווקא. ועי' בשו"ת שיח יצחק אור"ח סי' רלז שהאריך בזה.

"אלא דודאי הכל אסור, רק דוקא ללמוד מהם אסור, וכמו שכתוב שם כיון דכתיב לא מינייהו גמרינן, ולא דוקא משום דכתיב באורייתא אלא כל דבר שהיינו עושין זולתם מותר, וכן במלבושים".

ולהבין דברי, יש להקדים דברי התוס' בע"ז (יא, א ד"ה ואי) דאיכא ב' דינים באיסור זה של חוקות הגויים. הא', דבר שנהגו בו הגויים כחוק, שזה נאסר אע"פ שנזכר בתורה (כגון מצבה). והב', דבר שאינו חוק אצל הגויים, אך נהגו כן. זה מותר אם נזכר במפורש בתורה, אך אי לא, אסור.

והגר"א פסק כדבריו למעשה (אף שממהרי"ק משמע אחרת) דכל דבר שהוא חוק אצל הגויים, אסור בכל אופן שהוא, ואף אם הוא נזכר בתורה בהדיא. אך דבר שאינו חוק אצלם, מותר אי נזכר בתורה. וע"ז הוסיף הגר"א דמותר אף אי לא כתיב בתורה בהדיא, אלא שהוא מנהג עם טעם שהיינו נוהגים כן אף בלא דבריהם.

ולפי"ז תומתק הלשון המובאת במעש"ר "ועכשיו חוק העמים הוא". היינו שהנוצרים מחזיקים במנהג זה כחוק ממש. וכן היא לשון החיי אדם הנ"ל "שמעכשיו הוא חוק העמים". וא"כ יש לאסור מנהג העמדת האילנות אף שהוא מנהג כשר והיינו עושים כן גם ללא שהם היו נוהגים כך, מ"מ מכיוון שהדבר חוק הוא אצלם, אין להתיר לשי' הגר"א.

וכן מפורשים הדברים בחכמת אדם (כלל פט אות א), דז"ל: "וכל דבר שהוא חוק

ע"ז ביתר פירוט בחכמת אדם, ולהלן אי"ה נביא דבריו.

וכוונת הגר"א, דהנוצרים נוהגים בחגא שלהם (שנקרא "חג המולד") להעמיד עץ אשוח בבית ולקשטו. ואמרה תורה (ויקרא יח, ג): כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחוקותיהם לא תלכו.

ופסק הרמב"ם (פי"א מהל' עבודת כוכבים ה"א): "אין הולכין בחקות העובדי כוכבים ולא מדמין להן לא במלבוש ולא בשער וכיוצא בהן". ובשו"ע (יו"ד קעח, א): "אין הולכין בחוקות הגוים".

והן אמת, שבשו"ת מהרי"ק (שורש פח) כ' לייסד דכל מה שנאסר ללכת בחוקות הגויים, הוא אך במקום שבו אותו מנהג הוא חוק בלא טעם, או דבר שנוהגים בו לפריצות. וכן נפסק ברמ"א (שם) ולפי"ז י"ל, דהנחת אילנות הלא מנהג של טעם הוא, כדנתבאר לעיל.

שוב עיינתי בדברי המהרי"ק, וראיתי שיש לדקדק בלשונו שכ' דבעינן שיהיה טעם "נגלה" לדבר כדי שלא יהיה בו משום חוקות הגויים. ולפי"ז י"ל, דהלא טעם המנהג להניח אילנות אינו נגלה, ושוב יש בזה איסור.

אמנם, נראה שהגר"א אזיל בזה לשיטתו. דבהגותו לשו"ע שם (אות ז), פליג ע"ד המהרי"ק"י, וכ' בזה גדר אחר, וז"ל:

יז. כדמשמע לשון "חוק" כמוש"כ רש"י עה"ת ויקרא יט, יט.
יח. עי' בש"ך שם שג"כ הקשה ע"ד המהרי"ק, וכן במהר"ם שיק יו"ד סי' קסה. והחת"ס (או"ח סו"ס קנט) יישב דבריו.
ע"י בכתב סופר יו"ד סי' קעה, ובתורת חיים חולין מא, ב, ובמנחת יצחק ח"א סי' כט, שפסקו כהמהרי"ק.

העמדת אילנות. דמנהג זה הוא הדומה למנהג הנוצרים. אך מנהג קישוט ביהכנ"ס בעשבים ופרחים, אינו דומה כלל למנהגם ולכאורה אין בו חשש. וכן משמע מלשון המשנה ברורה (תצד, י) שהביא דברי הגר"א רק על דברי המג"א שכ' דנוהגים להעמיד אילנות, ולא ע"ד הרמ"א שכ' שנוהגים לשטוח עשבים.

אמנם, בערוך השולחן (תצד, ו) העיד בהדיא: "אמנם בדורות שלפנינו ביטלו האילנות והעשבים מטעמים שידעו הגדולים שבדור". וצ"ב מה ראו על זאת לבטל גם העשבים².

ונראה שחלק מהנוצרים באירופה נהגו גם לשטוח עשבים. וכן היא עדותו של הגרי"י קנייבסקי (מובאת בספר ארחות רבינו ח"ב עמ' צט): "ספר לי מו"ר שבעיירות אוקראינה נהגו בשבועות לשטוח על הרצפה כולה עשב וענפי אילן קטנים והירו הלא גם הגויים שוטחים בחגיהם וענו שהגויים למדו מהיהודים ואין איסור".

ומ"מ, נקט הגרי"י שכל האיסור הוא רק באילנות ולא בעשבים: "והגר"א ז"ל אסר רק אילנות כלשונו של הגר"א³. והכי מוטו משמיה דהגרש"ז אויערבאך והגרי"ש אלישיב.

החולקים על הגר"א

[ה] בעקבות הוראת הגר"א, היו קהילות שביטלו המנהג להעמיד אילנות בחג.

לע"ז אע"ג דכתיב בתורה שהיו נוהגין בו ישראל אסור משום בחוקותיהם... אבל מה שאינו חוק לע"ז אלא להבל ושטות אם כתיב בתורה מותר ואם לא כתיב אף זה אסור ומטעם זה אסר הגר"א להעמיד אילנות בחג השבועות כמש"כ האחרונים כיון שכן נהגו בחג שלהם".

והנה, יש לעמוד על עצם דברי הגר"א, שכ' דכל מה מעשה שאנו עושים משום שהגויים עושים אותו, והוא ללא טעם אחר, אסור הוא. אמנם, יש מן הפוסקים פליגי על הגר"א בזה, וכ' שאין איסור לעשות כמעשה הגויים בדבר שאין בו משום ע"ז או משום פריצות⁴.

ולפי"ז יש לדון במנהג העמדת האילנות. דהנוצרים עושים כן בחגא שלהם, אולם אין הם עושים זאת כחלק מעבודה זרה ממש. וכ"כ ביוסף דעת (לבעל השואל ומשיב, יו"ד סי' שמח): "ומן האמור נגלה מבואר, לקיים מנהגן של ישראל שמעמידין אילנות בחג שבועות. והגאון מוהרא"ו ז"ל מנעו, ואמר דיש בו משום חקות עכו"ם... ולפי מה שכתבתי כל דעושין משום כבוד, אם כן אינו בכלל חק לע"ז. וכן צויתי לשאול מהגויים על מה הם עושים זאת, והישיש שבהם הגיד, שאינו רק משום כבוד והידור הבית בעצים נאים, ואם כן ההיקש השכל מחייבו, ואין בו משום דרכי האמורי".

עוד יל"ע, איזה מנהג הורה הגר"א לבטל. דבפשטות, לא ביטל אלא המנהג של

יט. עי' אמרי אש יו"ד סי' נה.

כ. אגב אורחא, נראה שיש לדקדק בלשונו של הערה"ש כפי שהבאנו לעיל. דלא כ' שיש איסור בדבר מטעם חוקות הגויים, אלא "מטעמים שידעו". ונראה לכאורה שהוא גופיה לא הוה בריא ליה מה היה הטעם שמחמתו ביטלו.

כא. עוד הובא שם, שהגרי"י עצמו לא נהג במנהג זה, וכן החזו"א לא היה נוהג כן. אך הגבאי היה מקשט ביהכ"נ על דעת עצמו, והחזו"א לא היה מוחה בו.

וולאז'ין שבאודא מתגנבים לבית הכנסת לפני שבועות ומסלקים משם את העץ. ייתכן שסברו שהרב [רבי דוד] שהיה שייך אליהם מסכים עמם. הדבר גרם תמיד למחלוקת ודין ודברים בעיירה".

(ועי' באגרות משה יו"ד ח"ד סי' יא אות ה) שאסר ב' המנהגים, שטיחת עשבים והעמדת אילנות ללא שום צד היתרי^כ)

ולבאר טעם המתירים, אפשר דס"ל כמוש"כ ביוסף דעת הנ"ל, דפליג על עיקר דברי הגר"א וס"ל דאין איסור חוקות הגויים נוהג במקום שאין בדבר משום פריצות או ע"ז ממש.

ובס' הלכות חג בחג (ספירת העומר וחג השבועות, עמ' קכג) הביא בשם הגרי"ש אלישיב, דבא"י לכאורה יש להתיר העמדת אילנות. שהגויים המצויים בינותינו הנם מוסלמים, אשר אינם נוהגים להעמיד אילנות בחגאותיהם.

ובעניותי לא זכיתי להבין דבריו. שהלא אמת, ורובא דרובא של הערבים המתגוררים בא"י הנם מוסלמים, אך ישנם בארצנו גם ערבים נוצרים לרוב, וכן נוצרים אחרים מזרמים שונים.

ובעונותינו הרבים אף רבים מאחינו בית ישראל הרחוקים מהדת, נוהגים

וכ"כ בס' שער יששכר (לבעל המנחת אלעזר ממנוקאטש, עמ' קיט אות מח): "כעת מנהגנו בזה בשב ואל תעשה ברוב קהלות חסידים ואנשי מעשה".

ומ"מ, קהילות רבות המשיכו לקיים המנהג. וכבר הובא לעיל שכן נהגו בפרשבורג בבית מדרשו של החת"ס, וכן הובא במנהגי אמסטרדם, וכן בקהילות רבות אחרות^{כב}.

והובא בספר חוט המשולש הנ"ל: "ופעם אחת קרה שגבאי אחד של ביהכ"נ העביר את המנהג הנ"ל ולא הניח לעשותו, וכאשר בא זקניו צ"ל [החת"ס] לבית הכנסת בליל יו"ט וראה שנשתנה הלילה הזה מכל לילי חג השבועות, הרע לו מאוד על הגבאי ההוא ומצא הקפדה מקום לחול עליו ולא השלים שנתו רח"ל^{כג}. לכאורה אותו גבאי חשש לדעת הגר"א ולכן העביר המנהג.

ובריש הס' אגרות משה ח"ח (עמ' 6), הובאו קורות חייו של הג"ר דוד פיינשטיין, אביו של הגר"מ, ושם סופר: "רבי דוד נסע ללמוד בישיבת וולאז'ין, ומאז היה מקפיד על כל מנהגי וולאז'ין על פי הגר"א. מנהג הקהילות בגלילות הללו בשבועות היה כמובא במג"א שנוהגים להעמיד אילנות בבתי הכנסת. כידוע הגר"א ביטל מנהג זה מחשש להליכה בחוקות הגויים. רבנו [הגר"מ] זכר שבימי ילדותו היו תלמידי

כב. בס' זכרון יהודא (עמ' מט) העיד על מנהג אביו האמרי א"ש: "וגם לא מנע ממנהגן של ישראל, להעמיד אילנות וגם עשבים המריחים לכבוד יום טוב".

ובילקוט הגרשוני (או"ח תצד, ג): "אמנם, במדינות אלו נוהגין כן בכל מקום, ואין פוצה פה ומצפצף".

ובליקוטי מהרי"ח (מנהגי ערב שבועות): "כבר נתפשט מנהג זה בכל ערי ישראל".

כג. אמנם, בספר צנא מלא ספרא (ניו יורק, תשנ"ח, עמ' קפד) נדפסה הערת הג"ר אברהם פולק מבאניהאד שכ': "לא כך היה מעשה, וח"ו לא גרם משה רבינו הסתלקות נפש מישאל וכו', אלא שבאותו יו"ט ממש נשרף ביתו של הגבאי, ואמר רבינו – הוא לקח ממני את ביתי על כן גם השי"ת לקח ממנו את ביתו, א"כ שפך חמתו על עצים ואבנים".

כד. ואף שהגר"מ, שלא כאביו, לא היה נוהג בכל הדברים כהגר"א.

בא"י. אמנם אילנות אחרים, השונים בצורתם, לכאורה אין בזה חשש לחוקות הגויים^כ.

עוד י"ל, שהלא הנוצרים נוהגים לקשט את העצים בקישוטים המיוחדים להם. אך אי לא מקשטים העצים, אלא מניחים אותם כמות שהם, אי"ז דומה למנהג הנוצרי^כ.

סיכום

ו] נמצינו למדים, כי ב' מנהגים יש בעניין זה^כ: הא', שטיחת מיני עשבים, פרחים ובשמים בבית הכנסת ובבתים. והב', העמדת אילנות (או ענפי אילנות) בבית הכנסת ובבתים.

המנהג הא', קדמון מאוד הוא, ושורשיו בגאוני אשכנז. המנהג הב', הנו חדש יותר, אך גם לו יש סמך בדברי רבותינו.

הגר"א אסר מנהג העמדת האילנות משום חוקות הגויים, וי"א שאסר גם שטיחת העשבים.

יש מן הפוסקים שחלקו על עצם דינו של הגר"א, ויש שהסכימו לעצם דבריו, אך כ' שבמציאות כיום בא"י ליכא לחשש זה. ויעשה בזה איש כמנהג אבותיו וקהילתו.

להעמיד עצי אשרה אלו בבתיים ובמרכזים מסחריים. וכל המסתובב ברחובות תל אביב ובנותיה בימים הסמוכים לחגאות הנוצרים, יוכל לראות מעשי פיגולים אלו בכל פינה רח"ל. וטועים לחשוב שזה הוא שעשוע בלבד, ואינם מבינים חומר מעשיהם^כ.

עוד צ"ע בדבריהם, דכוונתם לומר דמכיוון ואין הנוצרים מצויים כ"כ בינותינו, הרי כאשר נוהג כן אינו ניכר שנוהג כמנהגיהם. והלא בימינו אין שייך טעם זה, דהלא מנהג זה של הנוצרים ידוע ומפורסם הוא בכל העולם, והלא פשוט שכל הרואה אדם המעמיד עץ בביתו בחג, ואינו יודע הטעמים הנשגבים שבדבר עפ"י היהדות, סבור שעושה כן מחמת המנהג הנוצרי, וצ"ע.

וייש שכתבו להתיר המנהג מטעמים אחרים. עי' בדעת תורה (הנ"ל), וגם בתשובותיו ח"ז סי' נו) שכ' דהנוצרים נוהגים להניח האילנות גם מבחוץ, אך אנו נוהגים להניחם רק בפנים. ולפי"ז מנהגנו שונה ממנהגם. ועי' באגרות משה (שם) שחלק על דבריו.

ולפי"ז היה נראה לי להוסיף ולומר עוד, שהלא הנוצרים מקפידים להשתמש לצורך מנהגם בעצי אשוח דווקא. ועץ זה צורתו ניכרת וברורה מאוד. ואינו נפוץ כ"כ



כה. ובעיני ראיתי משפחה בפתח תקווה, אשר העמידה זה לצד זה עץ אשוח וחנוכייה (שהלא זה לעומת זה עשה ה', ולעתים קרובות חנוכה חל במקביל לחגאות שלהם).

כו. עוד היה אפ"ל, דבאמת הטעם שביטל הגר"א את המנהג, היה משום שבאירופה נהגו גם היהודים להשתמש בעצי אשוח. ששם עצים אלו נפוצים מאוד.

כז. ולכאורה אין שום עניין בקישוט העצים. שהלא טעמו של מנהג זה הוא כדי לעורר להתפלל על פירות האילן כמוש"כ הפוסקים הנ"ל. וא"כ מה עניין לקשטו.

כח. זאת פרט למנהגים שונים הנכללים בתוך ב' ההגדרות הנ"ל.

בעניין הספר בשמים ראש

תולדות הספר בשמים ראש

א בשנת תקנ"ג נדפס בברלין¹ ספר "בשמים ראש". המביא לדפוס היה ר' שאול לוין (ברלין)², לשעבר, רב העיר פרנקפורט על האודר (פפד"א), ובנו של הג"ר צבי הירש, רבה הנערץ של ברלין. על פי הקדמת המו"ל, הספר כולל שצ"ב תשובות המיוחסות ברובן לרבינו הרא"ש, ומיעוטן לראשונים אחרים. בהקדמתו, תיאר ר' שאול את תולדות הספר: הג"ר יצחק די מולינא³ מצא בבית אחד הגבירים באלכסנדריה כרך גדול של תשובות מהרא"ש שלא התפרסמו עד אז. וקיבצן לספר א' וקרא שמו "בשמים ראש" ולאחמ"כ נסע לוונציה ע"מ להדפיס הספר הנ"ל, אולם לא איסתייעא מילתא בידיה.

ר' שאול העיד שכתה"י נפל לידי בוזמן שביקר באיטליה, והוא קיבל רשות להעתיק אותו במלואו. כעבור כמה שנים, הוא החליט להוציאו לאור, לאחר שערך לו מפתחות, וכן עיטרו בפירוש משלו, בשם "כסא דהרסנא". בתחילת הספר, נדפסה הקדמתו של ר' יצחק די מולינא⁴,

בחודש ניסן האחרון, פרסמתי בקובץ מנורה בדרום מאמר בעניין אכילת קטניות בפסח. בתוך הדברים, ציטטתי מהספר "בשמים ראש", ובהערת שוליים ציינתי שמרבית גדולי ישראל יצאו בחרב ובחנית כנגד הספר וקבעו שהוא מזויף ופסול. מנגד, היו מגדולי ישראל שהשתמשו בו וציטטו ממנו.

בעקבות כך, פנו אלי רבים מחובשי בית המדרש בעירנו והתעניינו אודות הפולמוס הנ"ל, והיכן יוכלו למצוא מידע על כך. רבים גם טענו כנגדי שכלל לא היה ראוי להביא דבריו של ספר זה (כך למשל כתב הרב ישראל מאיר ויינשטיין שליט"א, בתגובתו שהתפרסמה בקובץ אייר של מנורה בדרום).

בשל כך, ולאחר התייעצות עם הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א, אשר מוסר את נפשו בהוצאת ועריכת קובץ זה, החלטתי לפרסם את אשר היה תחת ידי מזה זמן מה, מאמר העוסק בגלגולו של הספר הנ"ל, ומקבץ כל הדעות השונות אודותיו. וידע הקורא וישפוט לנפשו.

כט. חשוב לציין, כי הספר נדפס בדפוס "חברת חינוך נערים", אשר הייתה שייכת למשכילי ברלין.
ל. אין כאן המקום להאריך בקורות חייו של ר' שאול, אשר היה בנם של קדושים וגדול בתורה בעצמו, אך מ"מ היה מקורב למשכילי ברלין. ובעז"ה כתבתי מאמר בשם "נפתולי שאול" העוסק כולו בחייו רבי התהפוכות, והמעניין בו יכול לבקשו.

לא. נולד בוונציה והיה דיין במצרים. בהמשך חייו עלה לירושלים. התפרסם בעיקר בשל מחלוקתו עם הבית יוסף בעניין אשכנזי שעלה לא"י, ואשתו נותרה באירופה, והתירו לו רבני צפת, ובראשם הבית יוסף, לשאת אשה שנייה. ורבי יצחק מחה בהם נמרצות. עי' בשו"ת בית יוסף אהע"ז סי' יד, ובשו"ת המבי"ט ח"ב סי' טז.

לב. והנה, ראיתי שהביאו בשם הג"ר מאיר פולצקי (מח"ס כלי חמדה), להוכיח דלא יתכן שרבי יצחק די מולינא אכן כתב את ההקדמה לספר בשמים ראש. שהלא בהקדמה נזכר ששם אביו שלמה. ובשו"ת מהרל"ח (סי' 10).

וכן הסכמות מאביו של ר' שאול, ומבעל הנודע ביהודה^{לג}.

זמן קצר לאחר צאת הספר, נאלץ ר' שאול לפרסם "מודעה רבה" בה הוא מודיע שהוא חוזר בו ממה שכתב בהגהותיו לספר (סי' מ) להתיר גילוח הזקן בחוה"מ בזה"ז, ותירץ זאת בכך שאצה לו הדרך להדפיס את הספר. הסיבה האמיתית לחזרתו, הייתה ככל הנראה התנגדותו של אביו, רצ"ה, שהיה ידוע כמתנגד לעניין גילוח הזקן^{לד}.

הראשון לערער אודות הספר, היה הג"ר זאב וואלף לנדסברג - אחד הת"ח שבברלין, אשר כתב קונטרס בשם "זאב יטרוף", בו הצביע על כמה וכמה מכשלות וקולות חמורות בנושאי טרפות, שנדפסו בספר.

הבא לערער על הספר היה הג"ר יעקב

קצנלבוין רבה של אטינגן, אשר שלח איגרת לגאון רבי משולם איגרא וביקש ממנו לסייע בידו להחריק ולחריק את הספר^{לה}. מתנגדי הספר שלחו עותק ממנו לרבה של ניקלשבורג הג"ר מרדכי בנעט. לאחר שעיין בספר, הזדעזע מהר"מ בנעט מתוכנו. בשו"ת פרשת מרדכי (או"ח סי' ה) הוא כתב תשובה ארוכה כנגד הספר, ובה הצביע על קולות בהלכה העולות ממנו, ועל כך שהוא מפקפק בעיקרי האמונה בכמה תשובות.

מהר"מ בנעט לא אמר די, ושלח איגרת לאביו של ר' שאול, מהרצ"ה. באיגרת הוא פנה אל מהרצ"ה בכבוד, וביקש ממנו לאסור את הפצת הספר שהדפיס בנו. בתגובה, פרסם מהרצ"ה איגרת לציבור, בה העיד כי הספר בשמים ראש אכן הנו מהרא"ש, ושהה בביתו י' שנים לפני שבנו הביאו לדפוס^{לו}.

צה) נזכר בהדיא ששם אביו היה אברהם. וא"כ בהכרח שהקדמה זו היא זיוף. לג. מן העניין להביא כאן את נוסח הסכמתו של בעל הנוב"י, דו"ל: "על דבר הסכמה אשר דרש ממני צר לי מאד כי לא אוכל למלאת רצוני בזה, יען זה כחמשה שנים אשר נדרתי בעדו לבלתי תת הסכמה על שום ספר, ואין הצער שוה בזה לצאת מן הנדר, כי מעלתו אינו צריך לזה ואין בו שום תועלת. כי דברי הרא"ש שהן עיקר הספר אינם צריכין לשום הסכמה. ואם בשביל הגהות ופולפול חריפתא של כבוד מעלת ש"ב הגאון נר"ו, לדעתי הוא נגד כבודו שידפיס שום הסכמה. ומפורסם אינו צריך ראייה, והכל יודעים שלא יוציא מעלתו דבר שאינו מתוקן תחת ידו, לכן כבודו הוא שלא יגיש שום הסכמה בראש הספר, כי אין זה דרך מחברים מגדולי התורה".

הנה, באותה עת כבר חלה הנוב"י את חוליו אשר נפטר בו (ובהסכמתו הנ"ל הוא מציין את חולשתו ומחלתו), והמעיין היטב בדבריו, יראה שלמעשה כלל לא נתן הסכמה לספר, ולא ברור האם אכן היה לעיניו, ורק סמך על דבריו של ר' שאול, אשר הנוב"י היה מקורב למשפחתו. הנוב"י גם פעל לביטול חרם שהוטל על ר' שאול בשנת תקמ"ט (והארכתי אודותיו במאמר נפתולי שאול).

לד. וז"ל המודעה: "בספרי כסא דהרסנא סימן מ' שכתבתי דעתי דבזקן יש להתיר אם גלח קודם המועד בדעת רבינו תם, הנה היה זה בחשבי כי יצאתי לדון בדבר החדש, ובעת עמדי בפרק ההוא לא נתנני הזמן להציע דברי לפני כבוד אאמ"ו הגאון נ"י כי אצה עלי המלאכה והפועלים דוחקים כלה מעשיך וכאשר יראה הרוואה דלא סלקא לי ההגהה כהוגן, וכמה טעות הדפוס נמצאו מלבד הדברים הנשמטים אשר לא יכולתי להעלותם גם על לוח התיקון לרוב הנחיצה לבצע את מעשי. ועתה הגיד לי אאמ"ו נ"י שגם הוא עמד על החילוק הזה וכי הוא בכתובים עמו אלא שלא אבה בו ולכן העלימו ולא הביאו. מעתה! אחרי שכבר עמד אדוני אבי על החילוק ואיננו נוט לו הרי דעתי הקלה בטלה נגד דעתו הרמה אפילו הוא מקיל ואני מחמיר קל וחומר שהוא מחמיר ולא יקרא עוד שמי על הקולא הזאת אפילו לסניף בעלמא".

לה. נדפס מכתבו בספר גרם המעלות, וינה, תרפ"א, עמ' 32-34. לו. מכתבו נדפס בספר תולדות אנשי השם, ברלין, תרמ"ד, עמ' 102-104, ונדפס מחדש בתחילת המהדורה

שערערו על הס' הנזכר והעיד שהס' הנזכר הוא אמיתי ולא חלו בו ידים כלל והוא היודע ועד והאריך בזה. ובודאי סמכין אהימנותיה ואהניא ליה אסהדתייה".

הרי שהסתמך על עדותו של מהרצ"ה ומחמת כך כ' להכשיר את הספר, למרות קולות המערערים והמפקקים אודותיו.

ובספר "תולדות ר' מרדכי בנעט", אשר כתב בנו ר' יעקב בנעט, הוסיף והעיד^ל: "על דבר פלוני אלמוני אשר כתב ספר אחד ויחסו לרא"ש המדברים, בה דבר תועה וגבוה, על גבוהים ורמים חכמי התורה, ונגד עיקרי ושרשי דתנו והפיץ אמריו בדפוס, ולמען לא יפוזר מעינו למדינתנו, כתב אאמ"ו הגאון זצ"ל, לאיש שוע ונכבד אחד מיוחד שבעיר וויען [וינה], להיות שובת ומבטל בדבר לבל יודפס פה במדינתנו". ועי"ש שהביא נוסח המכתב שכתב מהר"ם בנט לאותו אדם.

בעקבות הפולמוס, ר' שאול נאלץ לעזוב את אשכנז, ועקר ללונדון, שם כיהן אחיו, ר' שלמה, כרב^ב. הוא נפטר זמן קצר לאחר הגיעו לעיר.

בשנת תרמ"א, נדפס הספר בשנית בווינה, אולם הושמטו ממנו שני סימנים אשר עמדו במרכז הפולמוס. סי' שמה אשר

כתב הסנגוריה הגיע בין היתר לידי מרן החיד"א^ל. בשו"ת טוב עין (סי' ח) הוא מסתמך על הספר, וכ' שהוא מהרא"ש. ובהמשך (סו"ס ט"ח) כ': "הן בעודני קורא דרך עראי בספר בשמים ראש הנזכר אחרי כתיבי קצת פרטים שכתבתי לעיל שמעתי שיש מפקפקים בספר הזה". ובס' שם הגדולים (ערך בשמים ראש) כ': "בשמים ראש - עתה מקרוב נדפס ספר זה בברלין... ואשמע אחרי קול רעש כי יש בספר זה קצת דברים זרים ואמרו שהמעתיק הראשון בארץ תוגרמה מכ"י הרב יצחק די מולינא ז"ל יש לחוש שהוסיף וגרע. ולכן הקורא בס' זה לא יסמוך עליו דאפשר דתלי בוקי סריקי בגדולים עד אשר יחקור ויברר הדברים ודברי אמת ניכרים. ודי בזה. ואחר זמן ראיתי בדפוס דברי הגאון הגדול המפורסם ר"מ ואב"ד דק"ק ברלין יע"א מהר"ר צבי הירש נר"ו אמר מר כי שמע מוציאי דבה על הס' הנזכר. והפיץ והדיח כל הדברים יגעים ואסהדתייה דרב כי הס' תמים כתיב ביה והיה עשר שנים בביתו טרם שנדפס. ואהניא לן יק"ר סהדותא".

ושנה דבריו בספרו טוב עין (בליקוטים סי' יא): "ועתה אמת אגיד... דיצאו עוררין על ספר בשמים ראש... ואחר זמן ראיתי פתקא אחת שהדפיס הגאון מהר"ר הירש אב"ד דק"ק ברלין להפיץ ולהדיח מה

המחודשת של הספר (ראו לקמן).

לז. מן העניין לציין כאן, שר' שאול עצמו כתב בזמנו ספר אשר כולו הגהות קנטרניות כנגד ספרו של החיד"א "ברכי יוסף", והחיד"א נזקק להשיב לו. אמנם ספרו של ר' שאול נכתב בעילום שם (כמו רוב ספריו), אך מתוך הדברים ניכר שהוא המחבר. באותן הערות, מזכיר ר' שאול גם את "פסקי הרא"ש אשר ליי", ומשמע שכבר אז היה מונח תחת ידיו ספר בשמים ראש ורצה להביאו לדפוס.

לה. אשר כולו מובאות מספר בשמים ראש.

לט. תולדות ר' מרדכי בנעט זצלה"ה, טרנוב, תרפ"ט, דף יג, א.

מ. גם אביהם, הגרצ"ה כיהן כרבה של לונדון בזמנו.

בו הקל המחבר בדיני המאבד עצמו לדעת, וסי' שעה אשר בו הקל בדיני שבות^{מא}.

הלל ליכטנשטיין אב"ד קאלמייאן זצ"ל שרף את הספר בשמים ראש בתנור אש"

המערערים אודות הספר

ב בדורות הבאים, המשיכו רבים מגדולי ישראל לערער על הספר בשמים ראש. אחד המפורסמים שבהם, הוא החת"ס (בשו"ת או"ח סי' קנד), אשר מכנה את הספר "כזבי הרא"ש"^{מב}. ובמקו"א^{מג} כתב: "נזדיף ספר בשמים ראש".

ובספר הברית לג"ר פנחס הורוביץ (ח"א, דרך אמונה מאמר כ, פכ"ח) כתב על הספר: "ולאו לקמאי הוא רק הגאון ר' שאול ז"ל הוא שחיברו ותלה עצמו באילן גדול... ולפעמים כותבים דבריהם בשם איזה קדמון בפנים והמה עושים פירוש על דבריו. ובאמת רפאים ישבו בה לפנים. הוא הוא בעצמו פנימי וחיצון, בקהל רפאים כספר בשמים ראש שחיבר בעל כסא דהרסנא לא הרא"ש".

והג"ר עקיבה יוסף שלזינגר, העיד (לב העברי בהגה צה): "ומו"ח [הג"ר

גדולי החסידות במיוחד הרחיקו את הספר. כך מצינו לרבי צדוק הכהן מלובלין שכ' (בס' פרי צדיק, קונ' שביתת השבת מאמר ב): "וראיתי בספר בשמים ראש... אבל ידוע שאותו ספר מזויף ואין לבנות יסוד עליו".

וכן מצינו לבעל האבני נזר, שכ' בתשובה להג"ר משה נחום ירושלימסקי (בנו של הרה"ק מקיעליץ)^{מד}: "עוד אשר ראיתי בריש ספרו הובא מאמר מס' כסא דהרסנא, ולדעתי אין האיש הזה ראוי לומר דבר הלכה משמו, ובמדינתנו כל מי שיש בו ריח יראת שמים לא ישהה ס' בשמים ראש ולענה בתוך ביתו... ולדעתי ראוי להשרף ביוה"כ שחל להיות בשבת, ואם לדידי ציית מעלתו יעביר דף זה מתוך ספרו"^{מה}.

ובשו"ת רבי שאול משה (זילברמן, סי' לד) כ': "אמר לי הרב ר' ישראל מרדכי מלאדז ז"ל נכד כבוד קדושת אדמו"ר זצ"ל מאלכסנדר [האדמו"ר רבי חנוך העניך]

מא. אמנם, הגר"ח פלאג'י, בס' גנזי חיים (מערכת השי"ן אות כב) הביא תשובה זו כלשונה ולא פקפק עליה.

ובקובץ תגים ג-ד, ירושלים, תשל"ב, עמ' 58, הובאה מסורת חסידית על פיה המו"ל השמיט את הסימנים הללו בהוראתו של הדברי יחזקאל משינאוה.

מב. הן אמת כי בחלק מהדפוסים נדפס "פסקי הרא"ש". אולם מוכח מדבריו במקו"א שנפל שם טעות דפוס. **מג.** אה"ע סי' סט, יו"ד סי' שכו.

מד. עיקר התשובה נדפסה בשו"ת אבני נזר, אה"ע סי' ח. ותשובה זה נכתבה מפי האבני נזר בידי אחד מתלמידיו. ובסוף התשובה, הוסיף האבני נזר את ההערה הבאה בכת"ק. ובמהדורות הדפוס, השמיטו הקטע בכת"ק. כתה"י נמצא בספריית הרב ירושלימסקי, והועבר משם למכון שוקן בירושלים. ההערה נדפסה לראשונה בקונ' דברי חכמים שבסו"ס פסקי תשובה (סי' ה), ושוב בקובץ התורני של חסידות גור, חוברת ה, עמ' יג. **מה.** ותואמים הדברים למש"כ בס' אור פני יצחק (עמ' קכג) וז"ל: "שמעתי מפי כבוד ידידי הה"ג החסיד המפורסם כש"ת מו"ה צבי הירש מענדלזאהן נ"י מו"צ בפראגא שסיפר בשם כ"ק אדמו"ר הרב הגאון הקדוש מוהר"א זצ"ל מסאכאטשאוו [הוא ניהו בעל האבני נזר] שבעת לימוד השיעור היה מפליג הרבה בשבחו של הגאון רבינו עקיבא איגר זצ"ל ואמר שמכירים מלימודו שלא היה אצלו נדנוד מהרהור רע ח"ו אף בימי נעוריו, וסיים זאת לפלא לו מה שהביא פ"א בספרו את הספר בשמים ראש שיצא על זה הספר עוררין עכ"ד הקדושים".

במספר מקומות⁵⁸, וכך גם בנו הג"ר שלמה איגרי, וכן גם הג"ר דוד זינצהיים בספרו "יד דוד" מצטט מהספר פעמים רבות מספור.

לעומת, היו מגדולי ישראל שכ', דעכ"פ חלק מהספר הוא מהרא"ש, בעוד שחלקים אחרים ממנו נשתבשו או הוכנסו פנימה בידי המעתיקים.

ובן משמע בבית אפרים, שבמקום אחד (יו"ד סי' עו) הביא בסתמא ראייה מדברי הספר, ובמקו"א (חו"מ סי' טז) לאחר שחלק עליו כ'; "לאו מר בריה דרבינא חתים עלה, ולא מהרא"ש יצאו הדברים". ובע"כ דסבר שחלק מתשובות הספר הן מהרא"ש ולכן הסתמך עליהן, ואחרות אינן מהרא"ש.

בשו"ת שואל ומשיב⁵⁹ הביא בהרבה מקומות את דברי בשמים ראש ולא השיג עליו. ובמקום אחד (קמא ח"ג סי' ריז) אף הביא דברי החת"ס שכ' דנודייך הספר, וכ' "ובאמת אינו זיוף" והביא ליישב דבריו. ובעוד מקום (קמא ח"א סי' קעז) כ': "אחר כמה שנים מצאתי בשו"ת בשמים ראש סי' קסח שדרך קצת בדרך הזה שכתבתי למעלה בכוונת הרא"ש בתשובה. והנה בין אם הוא מהרא"ש בעצמו או מיוחסת להרא"ש והיא מהגאון בעל כסא אני שמח מאד שזכיתי להבין ולכווין לזה".

ומנגד, במקו"א כ' (תנינא ח"ב סי' נה):

שפעם אחת היה אצלו זקינו הקדוש הנ"ל ופתח את הספרים-שאנק [ארון ספרים] וראה את הבשמים ראש ולקחו וזרקו תחת השאנק, ואם אמר לו אז איזה דברים על זה אינני זוכר".

והאדמו"ר רבי גרשון חנוך מראדזין בספר "פתיל תכלת" כ' (דף יג, א): "והנה אחד מהחברים יצ"ו שאלני מתשו' בשמים ראש... אכן באמת ספר זה כבר איזה זמן היה במחיצתי ורחקתיו לאשר ראיתי בו דברים זרים ואינו בדוק אצלנו והגאון בעל ח"ס כנהו בשם כזבי הראש".

לעומת זאת, השפת אמת מגור דווקא מצטט מהספר (בחידושו למס' סוטה טז, א), ונראה שגם יחסו של האמרי אמת אליו, היה חיובי⁶⁰.

לאחרונה ראיתי שגם הרמ"מ שניאורסון, האדמו"ר האחרון מחב"ד, נקט בפשטות שהספר מזויף; באיגרת בה יצא להגן על מכתבי הבעש"ט⁶¹, כ' שאין להחזיק זיוף במקום שהמו"ל אינו זיפן ידוע לשמצה. וכאן מנה רשימת ספרים מזויפים, ומנה ביניהם גם את בשמים ראש⁶².

גדולי ישראל שקיבלו חלק מהספר

ג [מצינו כמה מגדולי ישראל שקיבלו את דברי הספר כפשטם. רע"א הביא ממנו

מו. ע"י בקובץ תגים ג-ד, ירושלים, תשל"ב, עמ' 58.
מז. אוסף מכתבים שנכתבו כביכול מהבעש"ט ותלמידיו, ויש רבים המפקפקים באמינותם, ואכמ"ל. והמעוניין להעמיק בפרשה זו, יוכל לעיין בקובץ ישורון, כג, שם הוקדשו לעניין מאמרים רבים.
מח. איגרתו נדפסה בכתב העת הספר, גליון ב, ירושלים, תשי"ד, עמ' 32. ושוב באגרות קודש, כרך ט, ב'תרמה.
ממ. שו"ת ח"א סי' ט. ובהג' לשו"ע או"ח סי' קו.
נ. בשו"ת יו"ד סי' א, ובכתבים סי' ב. ובגליון הש"ס ב"מ ג, א. ובגליון מהרש"א על השו"ע יו"ד סי' שמה.
וע"ע בספר העיקרים – ביאורים בעיקרי הלכות, הוצ' מוסד הרב קוק, ח"א עמ' רא, וח"ב עמ' רצא.
נא. קמא ח"ג סי' קלו. רביעאה סי' נו. תנינא סי' לב וסי' קלו. תליתאה ח"ג סי' פד. חמישאה סי' פג. ובקמא ח"ב סי' ז הביא מהקדמת ר' שאול ברלין לספר.

המדברים ורב המדינה הגאון מהר"מ בנעט... אשר כתב באמתת חכמתו וצדקתו בעת יצא האון מחטיא את הרבים בשמים ראש מר עובר מר דרור (ומזיפו הוא ניהו מבעלי דרור אוהבי מענדעלזאהן שר"י [משה מנדלסון] וסייעתו המספחת ומצאו להם קן ואחיזה גם בין גדולי תורה בעוה"ר כנודע) יצא כגונב דעת קונו ודעת הבריות לומדי תורה להומם. ארור מכה רעהו בסתר וזייף שם דברים בשם הרא"ש ושאר רבותינו הגדולים ז"ל, אשר לא עלתה על לבם מעולם וידע להפריא משורש פורה רוש ולענה ולהזריע מינות בלב בנ"י ולתלות באילן גדול כאלו מהראשונים כתבם ושהעתיקם מכת"י ישן נושן אבל זיופן ניכר מתוכן למבין ולומד בלשונם הקדוש של הראשונים ז"ל כי לא דרכיהם דרכו ומה אאריך במ"ש כבר הגאון מהר"מ בנעט הנו' וכחשו נגד פניו... ועוד ראיות נכונות יתנו עדיהן ויצדקו להכיר כי הנ"ל נחש צפעוני שרצה להסית ולהדיח את בית ישראל חלילה מאמונת ה' ותורתו".

[ובאמת זצ"ע, מאחר והמנחת אלעזר עצמו, מביא מהבשמים ראש בהרבה מקומות²². ובאחד המקומות (ח"ב סי' ה) אף כ': "שוב ראיתי עתה בשו"ת בשמים ראש המיוחס להרא"ש ז"ל" ובסוגריים שם כ': "ואם כי אין להעמיד יסוד כ"ש על דברי הבשמים ראש כי זיפו בו הרבה כנודע עכ"ז את הטוב נקבל ממנו להביא סמוכין לדברי הפוסקים ומה שמתקבל מסברא". ובקונו יפה לבשמים כ' דע"כ ס"ל דחלק מהתשובות בס' הנ"ל הן כן מהרא"ש].

ובשו"ת כרך של רומי"י (סי' ח) הביא

"אבל באמת כבר נודע דלאו גושפנקא דהרא"ש חתום עלה". וכן (שביעאה יו"ד סי' לג): "ושו"ת בשמים ראש לאו גושפנקא דמר חתום עליו". ובע"כ דס"ל דחלק מהתשובות בספר הן מהרא"ש ואחרות לא. ובקובץ נועם (ח"ב עמ' שיז-שכד) נדפס מאמרו של הגרי"פ פערלא (מחבר הביאור על סה"מ לרס"ג), אשר בו האריך להקשות כנגד הספר. ומ"מ אף הוא עצמו הביא מהספר פעמים רבות²³.

ובדרכי תשובה (יו"ד סי' קנז ס"ק לא) כ': "עי' בגליון מהר"ש איגר שנתן מכשול להמעיינים לפי תומם שהעתיק דבריו של הזייפן בתשובת בשמים ראש... והלא ידוע שתשובה זו שבבשמים ראש הוא אחד מהדברים העומדים ברומו של עולם והמביא לדפוס ספר שו"ת בשמים ראש זלזל בהן וזייף והעתיק בתוך דברי הרא"ש דברים שלא עלה על דעת שום איש ישראל לומר כן וכמו שהאריך בזה בתשובת פרשת מרדכי... והכה על קדקדו והוכיח כחשו בפניו והראה לו שקרותו וערממותו אשר מדבריו ניכרת מחשבתו מתוך מעשיו שדן דין זה רק כדי להדיח בני ישראל לאמור עבוד אלקים אחרים השם ישמרנו והאריך בדבריו כשביבי אש נגדו עוד בכמה תשובות שזייף וכ' בשם רבינו הרא"ש ז"ל ולהד"מ".

והחרה החזיק אחריו בנו, המנחת אלעזר (ח"ג סי' מו) וז"ל: "והנה ישתומם לב להעלות על הדעת כפירה כזאת אפי' רגע א'. כי הנה בגוף הספר 'בשמים ראש' הלא עמדו שני העדים עמודי העולם עדות לישראל ראש גולת אריאל ה"ה ראש

נב. במבוא לספר המצוות לרס"ג, ושם בעשין ב, יט, לג, לר, עו, קנב. ובל"ת ה, ו-עג.

נג. ח"א סי' מז ח"ג סי' יג וסי' מח.

נד. חיברו הג"ר ישראל משה חזן מח"ס חקרי לב. את הספר כרך של רומי, חיבר בתקופה בה כיהן כרבה של

[לעומת זאת בס' קריינא דאגרתא (ח"א סי' פא) שכתב: "לענ"ד לא נכון כלל לפרסם קלונו של המחבר 'בשמים ראש' מכמה טעמים; א. מפני כבוד אבותיו. ב. מפני שאולי נשמתו כבר מצאה איזו תיקון ע"י צירוף יסורי גיהנום זה ק"נ שנה ויותר, והזכרת ופרסום עונותיו יגרמו לו רעה רבה בעולם האמת. ג. יש בזה המאמר עלבון לכמה גדולים שצדדו בזכותו ולו יהא שהיה ע"פ טעות. ד. כמה אנשים יביא רפיון בהצטייר להם שאחד מאותן שהיו מגדולי תורה נתקלקל לידי כפירה ר"ל, ה' ירחם".]

בשנת תשד"מ, נדפס הספר מחדש בארץ ישראל, ביד הרב ראובן עמאר שליט"א. הרב עמאר אף הקדים לספר קונטרס בשם "יפה לבשמים", אשר בו האריך להגן על הספר מפני מלעזיו¹, וכן הערות "ריח בשמים" אשר בהם ביאר ויישב את דברי הספר. בראש הספר, נדפסה הסכמה

רשימת תשובות מהספר, אשר הן בחזקת מזויפות, ומשתמע מדבריו ששאר התשובות הן אכן מהרא"ש. ובאמת, במקו"א שם (סי' יד) כתב בחריפות כנגד החת"ס שערער על אמינות הספר כולו².

הספר בימינו

[ד] בדור שלפני השואה, פחתה ההתנגדות לספר, ומצינו לרבים מגדולי הפוסקים שהשתמשו בו. האור שמח, כתב הגהות והערות לספר³. בספר אחיעזר, מצטט מהספר פעמים רבות⁴, וכן הג"ר אלחנן וסרמן הי"ד⁵. במרחשת מצטט מהספר פעמיים, ואף מכנה אותו "תשובת הרא"ש"⁶.

בספר ארחות רבינו (ח"א עמ' רפה) הובא מבעל הקהלות יעקב; "שבאמת ניכר מהרבה תשובות שהם מהרא"ש ז"ל רק כנראה שיש שם הרבה תשובות מזויפות שהמעתיק הכניס מעצמו, כי ישנם שם דברים מאד מוזרים ואיומים".

רומא (רומי).

נה. וע"ע בס"ו ז, י.

נו. ונדפסו בסוף המהדורה החדשה, ע"י לקמן.

נז. ח"א סי' ב אות ה, ח"ב סי' לד אות ה, סי' לו אות ג, ח"ג סי' לא אות א.

נח. קוב"ש ח"א, פסחים אות כא, ואות קעט. ובח"ב סי' מז אות א. ובקובץ הערות ריש סי' מז.

נט. ח"ב סי' ז אות ו, וח"ג, מנחת חנוך, שמן המנחה, קושיא ב.

ס. ואחר בקשת מחילה מכבוד תורתו, ראיתיו אינן מוכחות כלל. ואביאן אחת לאחת בקצרה:

א. ראייה ראשונה – הביא בשם ספר קהלות משה שהעיד שראה לספר בשמים ראש וכסא דהרסנא עם הוספות רבות בגליון ותיקונים מעצם כת"ה הר' שאול וכו'. וכ' ביפה לבשמים, "וזה עדות ברורה על אמיתות הספר וקדמוניותו, שאם תאמר שר"ש זי"פו והוא כתבו איך יתכן כי ימצא כת"י הבשמים ראש לבד בלי הכסא דהרסנא דהרי הכל ממקור אחד הוא". ואינה ראייה כלל, דשם ר' שאול קודם כל כתב את הבשמים ראש, ורק אח"כ הוסיף עליו את הכסא דהרסנא, דכן דרך מחברים רבים.

ב. הראיה הב' היא מס' כרך של רומי הנ"ל, שהביא בשם מהר"י קאשטרוי"א, שלא מצינו מי שאמרוהו בין הראשונים והאחרונים לבד מהבשמים ראש. ואי"ז ראייה לאמיתות הספר, וכי חסרים בפוסקים י"א שלא ידענו מי אמרם, ולא מצינו אינה ראייה.

ג. הביא מספר "האורב", שנכתב (כביכול) בידי רבי פנחס חנניה ארגוזי די סילו, שהעיד שראה באנקונה את הספר בשמים ראש עוד שנים רבות לפני שי"ל בידי ר' שאול.

ובעניין זה הרי הטעה את הציבור. דידוע לכל שספר האורב לא נתחבר בידי רבי פנחס חנניה, אלא הוא פרי עטו של ר' ברוך ייטלס, מח"ס טעם המלך על ספר שער המלך. וזו השתלשלות העניינים: לאחר פטירת

א. כיום אנו יודעים פרטים רבים יותר אודות חייו של ר' שאול, ויודעים אנו שהיה מקורב למשכילים ונהג לכתוב ספרים בעילום שם.

ב. בשנים שחלפו מאז יצא הודפס הספר לראשונה, נפתחו שערי הספריות ברחבי העולם, וכתבי יד רבים של רבותינו הראשונים נחשפו לראשונה. ולמרות כל זאת, בשום מקום לא נמצאה ולו העתקה אחת של אף אחת מהתשובות שבספר בשמים ראש. בניגוד למרבית ספרי השו"ת מימי הראשונים, שמהם מצינו בדרך כלל לפחות כמה העתקות.

ג. ישנם כמה מקומות בספר שהמחבר סותר את דברי הרא"ש במקומות אחרים³¹.

ד. דוד פרידלנדר שר"י, אחד מראשי המשכילים, שהכיר את ר' שאול, העיד שהספר מזויף³².

מאת הג"ר עובדיה יוסף, אשר ציין: "כי חרף הביקורת שנמתחה על הספר "בשמים ראש", במילי מעלייתא דאית ביה דרשינן"³³. והסכמה נוספת מאת הג"ר בנימין זילבר, אשר לא התייחס לפולמוס שסביב הספר.

סיכום

ה [סוף דבר, ישנה הסכמה גורפת, כמעט, כי הספר בשמים ראש מזויף ברובו הגדול. אולם בעוד רבים מגדולי ישראל שללו את הספר מכל וכל והורו שאין ללמוד בו ועל אחת כמה וכמה שלא ללמוד ממנו, יש הסוברים שמכל מקום יש בו גם דברים טובים ולפיכך ניתן להשתמש בו בזהירות.

אמנם, רבים טענו בפני, שישנן ראיות חדשות לכך שהספר מזויף כולו, ואילו ידעו רבותינו הקדושים אותן הראיות, לא היו מתירים חלק מהספר. ולמען לא יחסר לקורא דבר, אציין כאן חלק מאותן ראיות:



הנוב"י, פרצה מחלוקת בקהילת פראג בין בנו, הג"ר שמואל לאנדא, לבין ר' ברוך ייטלס. וספר האורב כל כולו נכתב בידי ר' ברוך ככתב פולמוס אשר מתכבד בקלון הג"ר שמואל. ורק דרך ליצנות נכתב כספר עתיק כביכול. ואין חולק ומערער בדבר. ואם כן אין ראיה לקדמות ספר בשמים ראש, ור' ברוך כתב על ספר שאותו הכיר כי זה מקורב בא.

ועוד יש אומרים, שלמעשה ספר האורב נכתב בידי ר' שאול לוויין עצמו. והביא שם עוד ראיות, וכולן אינן מוכרחות, ואין כאן המקום להאריך.

סא. הגר"ע יוסף עצמו עסק בסוגיית הספר בשו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' כד.

סב. המעניין הוא שבס"י נד, ישנה תשובה הסותרת למש"כ הרא"ש במקום אחר, ור' שאול עמד על כך ומציין "זה פלא".

סג. ישראל צינברג, תולדות ספרות ישראל, כרך ה, תל אביב, תשי"ט, עמ' 127.

הרב גרשון גולד

בדין ברכת השמן

סי' שכ"ב), ושכ"כ גם הרמב"ם. וכ"כ גם הגר"א בדעת הרמב"ם.

ורציתי להאריך קצת ולדון בשיטות כמה מהראשונים בזה, ובעיקר בדעת רש"י והרמב"ם והרי"ף והרא"ש. [והנה חלק מהדברים כבר נכתבו בגליון י"ח בתגובה להרב סימן טוב שליט"א, אך כאן הובאו הדברים בסדר בהרחבה יותר].

א. בשיטת הרמב"ם

והנה ז"ל הרמב"ם (הל' ברכות פ"ח ה"ב), "ועל השמן הוא מברך בתחלה בפה"ע

בד"א שהיה חושש בגרונו ושתה השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל שהרי לא נהנה בטעם השמן". עכ"ל. ומשמע לכאורה כמ"ש הטור והגר"א דדעת הרמב"ם כבה"ג, דדוקא בחושש בגרונו הו"ל שמן עיקר ומברך בפה"ע.

אמנם יעויין בראש יוסף, שכתב וז"ל, ומ"ש הטור ראה מר"מ ז"ל פ"ח מה"ב ה"ב ז"ל שם "אבל שותה לבדו וכו' שהרי לא נהנה בטעם השמן". קשה הטעם הוא דהעיקר פוטר הטפל היל"ל כמ"ש הב"י בר"ב, ולכאורה לדיוקא אתא הטעם דלא נהנה מטעם השמן כ"כ הא נהנה ועיקרו לשמן הרבה ואניגרון מעט מברך פה"ע וזה כדעת הר"ר יוסף היפך סברת הטור והבנתו בדברי הר"מ ז"ל. ע"כ.

איתא בברכות לו. דברכת השמן היא בפה"ע, אלא ששמן בפנ"ע הוא מזיק ולא מברכים עליו, אא"כ הוא חושש בגרונו ולכן מערב שמן עם אניגרון (מי סלק) ובולע, דבאופן זה צריך ליתן הרבה שמן באניגרון לרפואתו והו"ל שמן עיקר. עיי"ש בסוגיא.

ונחלקו הראשונים האם דוקא בחושש בגרונו הו"ל שמן עיקר, או דאפילו שלא חושש בגרונו הו"ל שמן עיקר, כיון שנתן הרבה שמן. וחושש בגרונו נקטה הגמ' לאורחא דמילתא דלכן נתן הרבה שמן.

ונחלקו בזה הבה"ג עם ה"ר יוסף כמבואר בטור (סי' ר"ב). וז"ל, פירש ה"ר יוסף לאו דוקא חושש בגרונו אלא אורחא דמילתא נקט וה"ה נמי אם אינו חושש בגרונו אם נותן שמן הרבה לתוך אניגרון מברך עליו שהרי נהנה ממנו. אבל בהלכות גדולות כתב שאין לו לברך אלא אי כייבין ליה חינכיה דמיכוין לרפואה ומיתהני מניה אבל אי ליכא רפואה אפילו נותן שמן הרבה הוי אניגרון עיקר ואינו מברך על השמן וכ"כ הר"מ מרוטנבורק וכ"כ הרמב"ם ז"ל וכו' ויותר נראה סברא ראשונה לברך אף כשהוא אינו חושש וכו'. ע"כ.

הרי מבואר, שדעת ה"ר יוסף והטור שבנותן שמן הרבה הוי השמן עיקר גם באין חושש בגרונו. ודעת הבה"ג דדוקא בחושש בגרונו. וכן הביא הטור שדעת המהר"ם מרוטנבורג (וכן איתא באמת בתשב"ץ קטן

ב' הדברים יחד. וא"כ ק' איך כתב הב"י דמברך שהכל משום אניגרון וממילא נפטר ע"ז השמן הטפל, הרי גם ברכת השמן עצמו היא שהכל, וא"כ אי"ז נכון לומר שנפטר הטפל בברכת העיקר, אלא שזה ברכת הטפל עצמו.

ופשוט שי"ל, שהן אמת שברכת השמן לבדו היא שהכל, אבל כשהוא מעורב באניגרון שפיר הוי השמן ראוי לאכילה, ואם נדון שצריך לברך על השמן יברך בפה"ע. רק שאנו אומרים שהשמן הוא טפל והאניגרון עיקר ומברך על האניגרון, ולכן מברך שהכל ופותר את השמן שברכתו בפה"ע.

ומה שאנו אומרים שהשמן הוא טפל אף שהוא ראוי לאכילה וגם הוא הרבה הטעם הוא כמ"ש באבודרהם וז"ל, ואם אינו חושש בגרונו מברך על מי השלקות בפה"א ופותר את השמן ואפילו השמן מרובה כיון שאינו ראוי לשתייה אלא ע"י מי השלקות הוו להו עיקר ושמן טפל ומברך על העיקר פותר את הטפלה. עכ"ל. וזה נראה במש"כ הרמב"ם שהרי לא נהנה בטעם השמן, שכוונתו, שאף אם נהנה בשתייתו מ"מ לא נהנה מטעם השמן עצמו אלא מהאניגרון שנכנס בשמן, ולכן הו"ל אניגרון עיקר והשמן טפל, וכמ"ש האבודרהם. וא"ש דברי הב"י שכתב בדעת הרמב"ם הטעם דעיקר וטפל, דזה גופא כוונת הרמב"ם וכנתבאר.

והרמב"ם שכתב שהרי לא נהנה מטעם השמן הרי בא לבאר בזה גם את הדין שבשמה שמן לבדו מברך שהכל וגם את הדין שבשמן באניגרון מברך שהכל, וע"ז כתב שבשניהם יסוד הטעם שלא נהנה מטעם השמן, והילכך, באופן ששונה שמן לבד זה סיבה לברך על השמן שהכל, ובאופן ששונה באניגרון זה סיבה שיהיה האניגרון עיקר. כנלע"ד לבאר את הרמב"ם לפי שיטת הב"י.

וכן נקט במראה הפנים על הירושלמי (ברכות פ"ו), שדעת הרמב"ם, שדוקא כשנתן באניגרון מעט שמן מברך שהכל, שאז לא נהנה מהשמן, אבל בנתן שמן הרבה שנהנה מהשמן מברך בפה"ע.

עוד ביאור בדעת הרמב"ם כתב בראש יוסף, דהרמב"ם כתב שלא נהנה מטעם השמן, משום דמיירי באופן שנותן הרבה שמן ומעט אניגרון, ואז מהדין לברך על השמן שהוא הרוב ולפטור בזה את האניגרון שהוא מיעוט. וע"ז כ' הרמב"ם דלא נהנה מטעם השמן, כלומר השמן לבדו אין בו הנאה, ולכן מברך שהכל על העיקר דהיינו השמן, ופותר את האניגרון מבפ"א.

[מה שהראש יוסף כותב האופן של שמן הרבה שהוא עיקר, לכאורה לאו דוקא הוא, דיעויין בט"ז ששמן הרבה הכוונה שיש ממנו סך חשוב ויותר מהרגילות, אבל עדיין אניגרון הוא הרוב. וכן יעויין בפמ"ג א"א סק"ן].

אמנם בב"י כ' וז"ל, הרמב"ם הסכים לדברי בה"ג וכו' שהרי כתב שאם לא היה חושש בגרונו מברך שהכל כלומר מברך שהכל על האניגרון ופותר את השמן. עכ"ל. הרי מבואר דלא כמ"ש הראש יוסף בדרך הראשונה דהרמב"ם כה"ר יוסף, וגם לא בדרך השניה שמברך שהכל על השמן. וא"כ ק' משה"ק הראש יוסף דהו"ל לרמב"ם לומר שמברך שהכל על האניגרון לפי שהוא העיקר ופותר את השמן הטפל, ולמה כתב הרמב"ם הטעם שלא נהנה מהשמן.

והנה, על עצם פ"י הב"י בדעת הרמב"ם לכאורה יש לתמוה, דהא הרמב"ם פסק דגם על שמן לבד מברך שהכל, ולא בפה"ע מאותו טעם שהרי לא נהנה מטעם השמן וכמו שהובא לשונו לעיל שכלל את

עצמו, דאף שהוא מעורב באניגרון עדיין הוא מזיק ורק דשיטת הרמב"ם לברך שהכל על שמן אף שמזיק.

ושיטת הב"י והאבודרהם כפי שנתבאר, היא, דבשמן הרבה שוב אין לדונו כמזיק כיון שראוי לשתייה, וע"כ ברכתו בפה"ע, רק דלמעשה מברכים שהכל מפני שמברכים על האניגרון שהוא העיקר, והאניגרון ברכתו שהכל.

אך תהיה נ"מ באופן שבירך כבר על האניגרון כשהיה בפנ"ע, ושוב עירב בו שמן. דכתב הט"ז בסק"ב דהיכא שאינו מברך על העיקר, כגון כשבירך עליו כבר קודם, צריך לברך על הטפל, ולפי"ז בכה"ג שבירך כבר על האניגרון יש נ"מ בין הפמ"ג לב"י והאבודרהם, דלפמ"ג עדיין אין ברכת השמן בפה"ע, משא"כ לב"י והאבודרהם יברך על השמן בפה"ע.

וגם הפמ"ג עצמו אף שנקט בד' הרמב"ם שגם שמן מעורב באניגרון אין ברכתו בפה"ע, מ"מ יעויין במב"ז סק"א ובא"א סק"ב ובראש יוסף ד"ה הב"ע שנסתפק לומר שכשהוא מעורב הוא טוב, ודן לפי"ז לומר שברוב שמן יודה הבה"ג שברכתו בפה"ע (אי נימא דשמן הרבה אין הכוונה שהוא רוב שמן וכד' הט"ז ולא כמג"א סק"י).

והנה המאירי כתב וז"ל, ואם הוסיף בשמן עד שהיה השמן עיקר אינו מברך כלל שאף האניגרון בטל אצלו וי"ח בזו לומר שאף זה אנגרון עיקר ומברך עליו. ע"כ. (יעו"ש דהמאירי מירי באינו חושש בגרונו). והנה הי"ח זה שיטת הבה"ג אבל השיטה הראשונה שבמאירי שהאניגרון בטל אצל השמן ולכן אינו מברך על השמן, לפו"ר לא נמצאת לפנינו כזאת שיטה בראשונים, וזה שיטה מחודשת, דהא לבה"ג מברך שהכל על

[והנה יעויין בט"ז שנקט דפלוגתת ה"ר יוסף והבה"ם היא בהרבה שמן אך אניגרון הרוב, דאז ס"ל לבה"ג דאזלינן בתר רובא דהוא אניגרון, אבל ברוב שמן מודה הבה"ג דברכתו בפה"ע. ולפי"ז ל"צ להגיע לסברת האבודרהם לבאר מה שהאניגרון עיקר דהא הטעם הוא משום שאניגרון הוא הרוב. אלא שאין לומר כן ככוונת הב"י דא"כ תיקשי קו' הפמ"ג מלשון הרמב"ם, ולכן כתבתי שדעת הב"י שאניגרון עיקר כדעת האבודרהם, דאז א"ש לשון הרמב"ם וכנ"ל. והנה יעויין בשעה"צ סק"ה שנטה לומר דלאבודרהם גם ברוב שמן ומיעוט אניגרון אניגרון עיקר יעו"יש, ולנתבאר בדברי הב"י, יש סייעתא גדולה לשיטה שגם ברוב שמן נחלקו ה"ר יוסף והבה"ג].

ונראה דדברי הרמב"ם מדויקים כדברי הב"י, דהנה לשון הרמב"ם הוא, "שהרי לא נהנה מטעם השמן". ויש לדקדק במה שהוסיף הרמב"ם לכתוב "מטעם השמן" דלכאורה הול"ל שהרי לא נהנה ותו לא, וכבר עמד בזה המעשה רוקח. ולהנ"ל י"ל, דכוונת הרמב"ם בזה לבאר דגם אם באמת השמן ראוי לשתייה ונהנה בשתייתו, מ"מ כיון שאי"ז מטעם השמן עצמו אלא מטעם האניגרון שבשמן מברך שהכל וכתבאר (וגם לדברי הפמ"ג בביאורו השני א"ש לשון הרמב"ם, אלא דפי זה הוא דחוק ברמב"ם).

[והנה לעיל הובאה הדרך השניה של הראש יוסף בדברי הרמב"ם. ויש לשים לב, דאף דלפי"ז יוצא שהרמב"ם באמת סובר כבה"ג, שבאינו חושש בגרונו מברך שהכל אך לא מטעמיה. דהבה"ג ס"ל שמברך שהכל על האניגרון, וכמפורש בלשונו שהובא בטור, ויעויין בב"י ובדר"מ. אבל לפי השני של הראש יוסף ברמב"ם, מברך שהכל על השמן

לצורך רפואה מברכים עליו. והטעם נראה לכאורה, דס"ל למאירי, דהנאת טעם מועט אי"ז מספיק חשוב להצריך ברכה, ורק כשצורך רפואה מחשיבו צריך לברך עליו. וא"כ נראה דבזה פליגי ה"ר יוסף והמאירי, דלה"ר יוסף גם הנאה מועטת זו היא סיבה לברך עליו ולכן מברך בפה"ע, משא"כ המאירי ס"ל דהנאה מועטת אינה מצריכה ברכה ולכן לא מברכים.

והנה הפמ"ג שנקט ברמב"ם בדרך הב' (וגם בדברי המחבר ר"ל כן, עי' במב"ז סקי"א ובראש יוסף) שבשמן הרבה באניגרון מברך שהכל מצד השמן וכנ"ל, יל"ע אם כוונתו כנתבאר בדברי המאירי, דעל הנאת טעם מעט לא מברכים, או שעל הנאה מועטת מברכים אבל בהרבה שמן אין ככל הנאה וכבעין דמי. ולכא' מהמבואר בטור ובה"ר יוסף שנהנה עד כדי שמברך בפה"ע, לא מסתבר שהפמ"ג יחלוק עליהם במציאות, אלא נראה כוונתו ע"ד שנתבאר במאירי לעיל. וצ"ע.

והנה נתבאר בארוכה, שנחלקו הב"י והפמ"ג בדעת הרמב"ם, האם באינו חושש בגרונו מברך שהכל על האניגרון או על השמן. ויש לציין לדברי רבינו מנוח, שכתב וז"ל, ואע"ג דשתי ליה ע"י אניגרון שהשמן עיקר אפ"ה מברך שהכל. עכ"ל. ומשמע כפמ"ג שהשמן עיקר ומברך עליו ולא כב"י שהאניגרון עיקר.

עד כאן הובא מה שיש לדון בשיטת הרמב"ם, האם ס"ל ככה"ג או כה"ר יוסף. ונכתב עוד המסתעף מזה. וכעת יש לדון בשיטות עוד ראשונים.

ב. בשיטת הרי"ף

כתב הרי"ף וז"ל, ודוקא היכא דחשש בגרונו ושתי ליה ע"י אניגרון דהו"ל שמן

האניגרון דהוא העיקר ולה"ר יוסף מברך בפה"ע על השמן.

אכן להבנת הפמ"ג (בדרכו השניה), הרי זו שיטת הרמב"ם! שהשמן עיקר ומברך עליו שהכל (ולפוסקים שלא מברכים על שמן ה"נ אין לברך כלל ויעויין במאירי שם בהמשך דבריו שהביא מח' זו).

[דברי המאירי אלו לכא' מוקשים מאוד, דאף שהאניגרון טפל, מ"מ היות ולא מברכים על השמן שהוא העיקר, לכא' יש לברך על השמן אף שהוא טפל, וכמבואר בט"ז סק"ב, שבכה"ג שלא מברך על העיקר צריך לברך על הטפל. ואולי י"ל, דס"ל, דכיון שהשמן הוא עיקר והרבה, שם המשקה הוא משקה המזיק, ולא דנים את האניגרון כמחויב בברכה אף בתור מיעוט, שיש עליו שם משקה מזיק].

והנה, הובא מהמאירי דנקט כסברת הראש יוסף ברמב"ם, דבהרבה שמן הברכה צריכה להיות על השמן, אבל מ"מ אין ברכתו בפה"ע דעדיין נחשב שמזיק. ורציתי להוסיף ביאור בסברא זו, דהנה, מדברי ה"ר יוסף שנוקט לברך על השמן בפה"ע חזינו, שס"ל, שבכה"ג השמן ראוי לשתייה ואין אומרים שדינו כשמן לבד. ואילו מהמאירי והראש יוסף הנ"ל בדעת הרמב"ם נראה שחולקים ע"ז, וס"ל שהשמן מזיק וכנ"ל, ואי"ז כ"כ מבואר במאי פליגי, וכי נחלקו במציאות אם השמן מזיק או לא.

ונראה, דשיטת המאירי מתבארת מהמשך דבריו שם, דכתב וז"ל, ואם שותהו לרפואה ע"י אניגרון זה ומפני הרפואה הוא מוסיף בו בשמן עד שהשמן עיקר שנמצא עכשיו השמן עיקר ושיש בו הנאת טעם מעט מברך על השמן וברכה שלו בפה"ע וכו'. ע"כ. מבואר במאירי דבהרבה שמן באניגרון יש הנאת טעם מועט, ובכ"א דוקא

הרי"ף, אמנם בנחל"ד כתב שמהרי"ף משמע כבה"ג, וכנראה כוונתו שדוקא בגמ' שכתבה "הב"ע בחושש בגרונו" שייך לומר דאורחא דמילתא נקט, אבל ברי"ף אין לומר כן שהרי כתב ודוקא היכא דחשש וכו'.

שו"ר שנחלקו בזה קדמונים, דברא"ה משמע שמפרש את הרי"ף דס"ל כה"ר יוסף, שהביא דברי הרי"ף ודוקא היכא דחש בגרונו וכו', וכ' ע"ז הרא"ה וז"ל, פי' ודוקא היכא דחש בגרונו דהתם נותן בו שמן מרובה כ"כ שהשמן עיקר וכו' וכשאין אדם חושש בגרונו נותן בו שמן מועט עד כדי דמיא דסילקא עיקר וכו'. ע"כ. ומשמע דמפרש את הרי"ף כה"ר יוסף. אולם בשלטי גיבורים מבואר שלמד את הרי"ף כבה"ג.

ועי' עוד בסמוך שנוגע גם לדעת הרי"ף.

ג. בשיטת הרא"ש

יעויין בתורא"ש שהביא פלוגתת ה"ר יוסף ובה"ג, וכתב על דברי הבה"ג "והכי מסתבר טפ"י". ומבואר דס"ל כבה"ג. והנה יעויין בפסקים שהביא הרא"ש את דברי הרי"ף הנ"ל, ויעויין לעיל שהובא שכתב הנחל"ד שלשון הרי"ף מורה כבה"ג. וא"כ לפי"ז הרא"ש הולך בשיטתו כמו שפסק בתוספותיו כבה"ג.

אמנם יעויין בגליון מהרש"א שכתב על דברי הרא"ש וז"ל, ובאינו חושש ושותהו ע"י אניגרון אין זכר איך סבר הרא"ש אם כבה"ג דמברך על אניגרון שהכל דאז אניגרון עיקר. או כבנו הטור ר"ס ר"ב דכש"כ דמברך בפה"ע ומה דנקט בחושש אורחא דמילתא. ויראה לי ממ"ש לקמן סי' כ"ג גבי חומץ דמיירי בחושש בשיניו ושם ל"ש תירוץ בה"ג דאף דהמרק עיקר מה בכך הא גם על המרק מברך שהכל אע"כ כיון דבגמ' כאן נקט אורחא דמילתא תפס גם

עיקר וכו'. ע"כ. ויעויין בשיטת ריב"ב על הרי"ף שכתב וז"ל, ודוקא היכא דחושש בגרונו ושתי ליה ע"י אניגרון וצריך לתת בו שמן הרבה דהו"ל שמן עיקר ואניגרון טפל דאם אינו חושש בגרונו הוא ליה אניגרון עיקר ומברך על האניגרון ופוטט את השמן. עכ"ל. ולכאורה מבואר מדבריו שלמד כשיטת הבה"ג, אך אינו מוכרח, דאפשר שכוונתו במש"כ דאם אינו חושש וכו' היינו שנתן שמן מעט, וכה"ר יוסף.

אך יעויין בתר"י שמפורש בדבריו שלמד ברי"ף כבה"ג. שכתב על דברי הרי"ף וז"ל, דכיון שעושה מפני חשש הגרון עיקר השתיה אינה אלא מפני השמן שירכך הגרון ויברך עליו. עכ"ל. ומבואר ג"כ כד' הבה"ג.

והנה, מ"ש בשיטת ריב"ב, "וצריך לתת בו שמן הרבה דהו"ל שמן עיקר ואניגרון טפל" הם דברי רש"י (ד"ה החושש בגרונו). ויעויין בביאור הגר"א שלמד בדברי רש"י אלו דס"ל כה"ר יוסף, וא"כ נראה שגם בדברי השיטת ריב"ב ילמד הגר"א דס"ל כה"ר יוסף. אמנם יעויין בכ"מ פ"ח מהל' ברכות ה"ב שהעתיק דברי רש"י על שיטת הרמב"ם שג"כ ס"ל כבה"ג, ונראה דס"ל שגם רש"י יכול לסבור כבה"ג, ועי' בזה לקמן. וה"ה לדברי השיטת ריב"ב הנ"ל.

והנה, אף שהובא מתר"י שכתבו על דברי הרי"ף את שיטת הבה"ג, לכאורה אין הכרח לזה דמ"ש הרי"ף ודוקא היכא דחושש בגרונו יכול שפיר להתפרש כמו שביאר ה"ר יוסף בגמ' דאורחא דמילתא נקט, או דבלא חושש בגרונו פשיטא כמ"ש התורא"ש והתר"י החסיד. ומ"ש בתר"י, יתכן שכתבו כן לפי שיטתם דס"ל כן לפי האמת כבה"ג, אך אין לזה הכרח בדברי הרי"ף. ויעויין משנ"כ בסמוך על שיטת הרא"ש בשם הגליון מהרש"א, שמוכח כן שאין הכרח בדעת

בחושש בגרונו גם גבי חומץ, דאל"כ המרק עיקר ויברך בפה"א או בפה"ע.

ובאמת שמדברי הרא"ש עצמם מוכח כמעדני יו"ט ולא כגליון מהרש"א, דיעווי"ש ברא"ש שהוצרך לכתוב שהחומץ עיקר, ואם כגליון מהרש"א אין בזה שום נ"מ, אע"כ כמעדני יו"ט.

וכבר הובא שנראה שכבר בקדמונים נחלקו בדעת הרי"ף, וא"כ ה"ה ברא"ש שהביא את לשון הרי"ף.

ד. בשיטת רש"י

בדעת רש"י יל"ע, דהנה לשון רש"י הוא "וצריך לתת בו שמן הרבה דהו"ל שמן עיקר ואניגרון טפל". עכ"ל. ויעויין בביאור הגר"א, שכתב שדעת רש"י כה"ר יוסף, שמה שנקטה הגמ' חושש בגרונו היינו רק משום שבכה"ג נותן הרבה שמן, ולא צריך שיהיה דוקא חושש בגרונו. אכן בכ"מ פ"ח מהל' ברכות ה"ב כתב לפרש את הרמב"ם ככה"ג, ובכ"ז כתב גם את לשון רש"י, עיי"ש. ומוכח לכאן דה"ל דלשון רש"י יכול להתפרש ג"כ כשיטת הבה"ג (ואולי הכ"מ למד בדעת רש"י שהוא תנאי נוסף, דמלבד מה שהוא חושש בגרונו צריך ליתן שמן הרבה, דרק עי"ז הו"ל שמן עיקר. ועי' בשעה"צ סקל"ג, וצ"ע).

דעת עוד ראשונים: דעת תר"י והריטב"א ככה"ג. וכן דעת הרשב"א עיי"ש שהביא כן מר' האי גאון, ועיי"ש שכתב עוד, שאפילו בחושש בגרונו אם מתכון לאכילה אינו מברך בפה"ע, ודוקא במתכון לרפואה מברך בפה"ע.

הרא"ש כן. ואולי יאמר הרא"ש דמש"ה מוקי בגמ' בחושש דבאינו חושש דהוי אניגרון עיקר ל"ה שייך למתני "על השמן". ומש"ה גם הרא"ש גבי חומץ כתב דמיירי בחושש דאל"כ ל"ש לומר "על החומץ" כיון דהוא הטפל. עכ"ל.

ומבואר מהגליון מהרש"א, דס"ל דאין ראייה מדברי הרא"ש שהביא את הרי"ף אם כבה"ג או כה"ר יוסף, והיינו כמ"ש לעיל דגם ברי"ף יש מקום לפרש דאורחא דמילתא נקט, ולא כנחל"ד שמשמע מהרי"ף כבה"ג.

ויש להוסיף, שיש קצת ראייה להבנת הגליון מהרש"א ולא כנחל"ד, דאם כנחל"ד שלשון הרי"ף מורה כבה"ג, א"כ גם הרא"ש שהביא את לשון הרי"ף ס"ל כבה"ג, וא"כ הטור שפסק כה"ר יוסף פסק דלא כאביו הרא"ש, וכמו שתמה בזה הענים למשפט. אלא משמע, דדברי הרא"ש בפסקים אינם מורים לשום צד אם כבה"ג או כה"ר יוסף. ואף שבתוס' רא"ש פסק כבה"ג, נראה שאי"ז קושיא על הטור, שהטור פסק כאביו רק במש"כ בפסקים.

ובעצם מש"כ הגליון מהרש"א להוכיח דס"ל לרא"ש כה"ר יוסף, יש לדחות לפי מש"כ כמעדני יו"ט בסי' כ"ג, שכתב הרא"ש שם וז"ל, א"נ מיירי בחושש בשינוי ונתן חומץ הרבה לתוך מרק ושותהו לרפואה וחומץ עיקר. עכ"ל. וכתב כמעדני יו"ט באות נ' וז"ל, וחומץ עיקר. דאי המרק עיקר מברך עליו כפי מה שממנו נעשה המרק כדלעיל סי' י"ח. עכ"ל. ולפי"ז הרי נפלה כל הוכחת הגליון מהרש"א, דשפיר יכול הרא"ש לומר כבה"ג, ובכ"ז הוצרך לומר דמיירי



הרב אליעזר גורא
תפרח

כמה הערות בעניני ברכות

לאכול בסוף כל סעודה זה נחשב כחלק מהסעודה, ודבריו תמוהים שהרי במ"ב כתוב שאפילו אם רגילים לאכול בסוף כל סעודה צריך לברך, וצ"ל שכוונתו שרגילים לאכול להשביע וכמו שכתב בבה"ל, ואין זה נוגע לזמנינו, ובאורחות רבינו חלק א עמוד קס הביא בשם הגר"מ זקס שמסתברא שצריך לברך אלא שהח"ח היה רגיל לאכול בכל סעודה והוא כמו שביארנו, וכן הורו פוסקי זמנינו שאין לסמוך על שמועה זו וכ"כ במעדני שלמה עמוד מו ובחוט שני ברכות עמוד קסח ובשלמי ניסן סי' סט בשם הגר"ח ק' שבוודאי הח"ח לא חזר בו ואם הוא היה חוזר בו הוא היה מפרסם את הדבר.

ויש להעיר בזה על עצם דברי המ"ב, שכל דבריו נכונים אם נפרש את הגדר של דברים שבאים מחמת הסעודה שבאים ללפת את הפת או שבאים למזון אבל לכאורא יש להוכיח שלהלכה קי"ל שהדין של דברים שבאים מחמת הסעודה הוא אפילו שאין בו את הסיבות האלה, ויש להביא לזה שני ראיות א' לעניין ברכת המרור כתבו תוס' בברכות דף מא: ד"ה א"ה שאין מברכים בסעודה על המים כיוון שפת פוטרת כל הדברים הבאים בשבילה, וכתב שבזה מבואר מה שאין מברכים בורא פרי האדמה על המרור כיוון שהתורה אמרה על מצות ומרורים יאכלוהו וא"כ רחמנא קביעה חובה לאכול בסעודה וה"ל דברים הבאים מחמת הסעודה, וחזינן שאע"פ שאינו בא להשביע ולא ללפת את הפת כיוון שהוא שייך

א. בעניין ברכה על מנה אחרונה בסעודה

המ"ב כתב בסימן קעז ס"ק ד ואין בכלל זה מה שמביאים מעט פירות מבושלים בסוף הסעודה שקורים קומפוט שזה אין בא למזון אלא לקינוח סעודה וצריך ברכה ובשעה"צ ס"ק ז כתב ואף במקומות שנהגו לאכול פירות מבושלים בכל סעודה לבסוף ג"כ מסתברא לכאורא דלא חשיבי כבאין מחמת הסעודה כיוון שעכ"פ באים רק לקינוח ולא ללפת את הפת וגם לא למזון ולשובע, ומבואר בדבריו שצריך לברך ברכה ראשונה על המנה האחרונה הנאכלת בסעודה ואפילו במקומות שרגילים לאכול מנה האחרונה בכל סעודה וק"ו בזמנינו שרגילים לאכול מנה האחרונה רק בשבתות וסעודות חשובות. והנה ידוע השמועה שהח"ח לא היה מברך על קומפוט בסוף הסעודה ויש שרצו ללמוד ממעשה זה שהח"ח חזר בו, וכבר כתבנו בע"ה בספר ברכה ברורה שיש לדחות את הראיה ממעשה זה עפ"י מה שמבואר בבה"ל כאן בד"ה כגון, שבמדינות שיש רוב פירות כמו במדינתנו ומבשלים שם תמיד פירות למזון כמו שאר תבשילים מסתברא לכאורא שיש לו דין שאר תבשיל וא"כ י"ל שזה הטעם שהוא נהג לברך אבל אין זה סותר את המ"ב ואין זה שייך למנה האחרונה בזמנינו, ובמ"ב דרשו כתב בשם הגר"א גורביץ שהח"ח ביאר לסבו שבזמן שכתב את המ"ב לא היו רגילים לאכול פירות בסוף כל סעודה ועכשיו שרגילים

וה"ה בפת אינו עניין של טפל אלא הוא ראש לכל בסעודה וא"כ גם מנה האחרונה כשרגילים לאכול כל שבת או כל חתונה וכדומה מנה אחרונה וא"כ הסיבה שהוא אוכל את זה עכשיו היא בגלל הסעודה והיה ראוי שיפטר בברכת הפת וצ"ע.

ב. בעניין יין פוטר כל מיני משקין מברכה האחרונה

כתב במ"ב בס"י רח סעיף טז לגבי מה שמבואר שם שיין פוטר כל מיני משקין גם מברכה האחרונה וכתב המ"ב שהוא תלוי בכללים של יין פוטר מברכה ראשונה וכמו ששם אינו פוטר אלא את המשקין שהיו לפניו בשעת ברכה גם בברכה האחרונה אינו פוטר אלא משקין שהיו לפניו בשעת הברכה ראשונה ומקורו הוא מהמרדכי בפרק כיצד מברכים, ודבריו תמוהים שהרי בפשטות הטעם שאין יין פוטר משקין שלא היו לפניו בשעת ברכה הוא שאין הברכה יכולה לפטור דבר שלא היה לפניו בשעת ברכה וא"כ כ"ז שיין לגבי ברכה ראשונה אבל לגבי ברכה אחרונה זה צריך להיות תלוי אם הוא היה לפני הברכה האחרונה ומאי איכפת לן במה שהם לא היו בשעת הברכה הראשונה.

ועוד יש להעיר בזה שלגבי ברכה ראשונה יש גידון אם היין פוטר משקין שלא היו לפניו אבל דעתו היה לשתות נראה מהמ"ב שהוא ספיקא דדינא, וקשה שהרי לגבי ברכה על פרי אחד והיה דעתו לפטור פרי אחר שלא היה לפניו נקט המ"ב כדבר פשוט שהוא פוטר וא"כ אמאי לגבי דין יין פוטר כל מיני משקין הוא נקט שהוא ספיקא דדינא, ונראה מזה שמה שיין אינו פוטר משקין שלא היו לפניו אינו משום שלא היה דעתו לפוטרום אלא משום שאינם

לסעודה סגי בזה להחשב לבאים מחמת הסעודה, ואע"פ שנוהגים לפטור את המרור בברכת הכרפס זה לכתחילה אבל אם שכח ולא כוון אינו מברך האדמה על המרור וא"כ להלכה סגי בזה שהוא שיין לסעודה ב' לעניין ברכת המים בסעודה שנחלקו הראשונים אם צריך לברך על מים שבסעודה ודעת רוב הראשונים שאין צריך וכתבו בתלמידי רבינו יונה שאפילו היה צמא מתחילה אין אומרים כיוון שהיה צמא מתחילה ולא באו המים בסיבת הפת מברך עליהם אלא כיוון שלא רצה לשתות בתחילה כדי שלא יזיקו לו המים נמצא ששתית המים בסיבת הפת ואין צריך לברך עליהם, ומבואר בדבריו שאע"פ שאינם באים ללפת ולא למזון ולהשביע כיוון שהם חלק מהסעודה והסיבה שהוא שותה בשעה זו היא בגלל הסעודה זה נחשב כבא מחמת הסעודה, וכדבריו פסק השו"ע בסי קעד סעיף ז ואפילו היה צמא קודם סעודה כיוון שלא רצה לשתות אז כדי שלא יזיקו לו המים נמצא כי שתית המים בסיבת הפת ופת פוטרם, ועיין בב"י בס"י קעד שהביא את שבלי בלקט שכתב בשם הרי"ט שצריך לברך על מים בסעודה והוא דחה דבריו ול"נ שהיין פוטר כל מיני משקין אע"פ שהיין אינו שיין מידי למשקין כיוון שהוא ראש לכל המשקין הוא עיקר לעניין ברכה וכולם טפלים לו וכן נמי כיוון שפת הוא עיקר הסעודה והמשקין אינם באים אלא בשבילו הפת פוטרם אע"ג דלא זיני דמים נמי באים מחמת סעודה כדאמרין פת שחרית וקיתון של מים במטלתם וצ"ב מה הביא ראיה מין פוטר לעניין משקין שבסעודה, ונראה בלשונו שהנידון שלו הוא אם דברים הבאים מחמת הסעודה נפטרים כיוון שהם טפלים לפת ולזה הוא הוכיח מין פוטר שאינו עניין של טפל שהרי אינם שייכים לין אלא שהוא ראש לכל המשקין

האחרונה של היין ובודאי דבריו הם דלא כהמ"ב שהביא את דברי המרדכי שכתב שאם המשקין לא היו לפניו בשעה שברך על היין אינם נפטרים בברכה האחרונה של היין שאינם שייכים לשתיית היין וק"ו אם שתה אותם קודם שתיית היין שאינם נפטרים בשתיית היין וצ"ע איך שו"ע הרב כתב דלא כהמרדכי, אבל עצם הדין של הגר"ז מובן היטב כיוון שזה חידוש גדול שכשהמשקין לא היו בשעת הברכה לא נחשב שנשתו יחד אע"פ שבשעת השתיה הוא שתה אותם יחד, אבל בשו"ע הרב חידש יותר שאפילו שתה משקין אחרים לפני שהתחיל לשתות יין הם נפטרים מברכה האחרונה ע"י היין ששתה אחר שגמר לשתותם וכאן פשוט שזה לא נחשב ששתה אותם יחד וא"כ צ"ב אמאי הם נפטרים בברכתם, ולכאורא חזינן בזה בדעת השו"ע הרב שס"ל שמה שיין פוטר אינו משום שהיה טפלות בשתייה אלא שברכת היין פוטרת את ברכת שאר משקין שכיוון שיש עליו שני חיובי ברכות הוא מברך את הברכה החשובה ופוטר בזה את שני החיובים.

ג. עשה קידוש ושתה אח"כ משקין ואח"כ אכל סעודה האם צריך ברכה אחרונה על המשקין

כתב הגר"ז שאם עשה קידוש ושתה משקין ואח"כ אכל סעודה והיין של הקידוש נפטר בבהמ"ז צריך לברך ברכה אחרונה על המשקין ואע"פ שיין פוטר כל מיני משקין גם מברכה האחרונה כאן הוא לא ברך ברכה האחרונה על המשקין אלא הם נפטרו בברכת הפת, ובפשטות סברתו היא שכל מה שיין פוטר הוא דןקא כשמברך על היין אבל אם פוטר את היין בברכת הסעודה אין בכוחו לפטור את המשקין האחרים, וכדבריו פסק

נחשבים לשתייה אחת ולכן זה סברא שלא יוכלו לפטור גם מברכה אחרונה ולכן אע"פ שדעתו מהני לפטור פירות שיביאו לו אח"כ אבל יתכן שבדין יין פוטר כל המשקין זה לא יפטר כיוון שזה ייחשב לשתייה אחרת, ולפי"ז יש לבאר מה שכשהמשקים לא היו לפניו בשעת הברכה הראשונה אינם נפטרים בברכה האחרונה כיוון שבאופן זה הם לא נחשבים לשתייה אחת, אלא שעדיין צ"ב איזה סברא יש בזה שכשהמשקין לא היו לפניו בשעת הברכה הראשונה הם לא יחשבו לשתייה אחת לגבי ברכה אחרונה ואמאי לא נימא שבתחילה הם לא היו מחוברים אבל בהמשך השתייה ששתה גם יין וגם שאר משקין מה הטעם שהם לא ייחשבו לשתייה אחת.

ועוד ילה"ע בזה מ"ש דין יין פוטר שצריך שיהיה לפניו בשעת הברכה מכל עיקר וטפל שהטפל נפטר גם אם הוא לא היה לפניו בשעת הברכה, ונראה לפרש לפי דברי השבלי הלקט שהבאנו קודם שהדין של יין פוטר אינו גדר של עיקר וטפל אלא שהיין ראש לכל המשקין והם נטפלים אליו בברכתם ונראה שהגדר בזה דומה לארבעת המינים שמברכים עליהם על נטילת לולב אע"פ שאין שיין לומר שהאתרוג טפל ללולב אלא שכיוון שעושה ביחד נטילה של ארבע מינים מברך על המין החשוב וה"ה כששותה משקין ויש ביניהם משקה שחשוב מכולם מברך עליו אבל כשנוטלם בזה אחר זה מבואר בשו"ע שמברך על כל מין כיוון שאינו טפל וה"ה במשקין כשאינו שותה אותם ביחד אינם נחשבים לטפל, ולפי"ז י"ל שאינו נחשב שותה ביחד אלא כשהיו יחד בתחילת השתיה אבל כשבאו אח"כ לא.

והנה בשו"ע הרב פסק שאפילו שתה משקין קודם שתית היין הם נפטרים בברכה

אינו חייב בברכה על היין א"כ גם אם ברך אין כאן ברכה שהרי אדם שאינו חייב לברך וברך אין כאן ברכה וא"כ ה"ה אם כוון שהברכה המזון תחשב כאילו ברך ג"כ זה לא נחשב שהוא ברך.

ויש להעיר עוד על דבריו שלכאורה בדברי הפמ"ג מבואר שלא כדבריו שהפמ"ג בסי' קעד א"א ס"ק ט כתב לגבי מי ששותה יין לאחר המזון שדינו שטעון ברכה לפניו ולא לאחריו אע"פ שכל הדברים שבאים אחר המזון טעונים ברכה לפניהם ולאחריהם אבל יין נפטר בברכת המזון לפי מה שמבואר בברכות לה: שיין זיין והיה ראוי לברך עליו בהמ"ז ומה שאין מברכים עליו בהמ"ז הוא משום דלא קבעי אינשי סעודה עליהם ולכן כשאוכלו אחר המזון מיגו שחל קביעות על הפת חל קביעות גם על היין, וכתב הפמ"ג שאם הוא שתה יין אחר המזון ושתה גם שאר משקין צריך לברך עליהם ברכה אחרונה ואינם נפטרים עם היין בברכת המזון כיוון שלא ברך עליו כברכתו, והנה בזה היין לא נפטר בכלל הברכה של הסעודה אלא הברכה היא על היין עצמו ואעפ"כ כתב הפמ"ג שאין הברכה של היין פוטר את שאר המשקין וא"כ גם אם כוון בברכה על היין זה לא יפטור את שאר המשקין.

אלא שעצם דברי הפמ"ג צ"ב דמה הסברא שאם ברך על היין בהמ"ז אינו פוטר את שאר המשקין והרי כשמברך על היין הגפן או על הגפן מה שהוא פטור את שאר משקין אינו משום שברכה זו שייכת בהם אלא משום שהברכה על המשקה החשוב פוטרת את שאר המשקים וא"כ מה איכפת לך בזה שהוא ברך על היין ברכת המזון ומה הטעם שזה לא יפטור את שאר המשקין ואולי י"ל שמה שהמשקים נטפלים ליין הכוונה שהם נטפלים לברכת היין שכששותה

בכה"ח ודבריו תמוהים שהרי מה שהטפל נפטר בברכת העיקר הוא משום שאין צריך לברך עליו וסגי בברכת העיקר וא"כ מה בכך שהעיקר נפטר ע"י ברכת הפת הרי עצם זה שהיה ברכה על העיקר סגי בזה כדי לפטור את הטפל, ויש להביא ראיה לזה ממה שכתבו תוס' לגבי פירות גינזור שמבואר בגמ' שמברך על המליח ופוטר את הפת ומיירי באוכלי פירות גינזור שהטעם שהם אכלו את המליח הוא משום שהם אכלו קודם פירות גינזור והקשה תוס' דא"כ אמאי לא סגי בברכה שברך על הפירות גינזור ותירץ תוס' דמיירי ששינה מקומו אחר אכילת הפירות גינזור ומשמע שאם לא שינה מקומו היה נפטר בברכה שברך על הפירות גינזור אע"פ שהפת הוא טפל של המליח ולא ברך על המליח עצמו.

ונראה לפרש לפי מה שנתבאר קודם שיין פוטר כל מיני משקין אינו מדין טפל אלא שכשיש עליו חיוב לברך כמה ברכות אחרונות סגי בזה שמברך את הברכה החשובה וא"כ דין זה שיין רק כשמברך את הברכה על המין העיקרי והשאר נטפלים אליו כברכתו אבל כשהיין נפטר על ידי ברכת הפת זה לא נחשב שהוא ברך על היין שנומר שהמשקין האחרים נטפלו לברכתו וראיתי בספר וזאת הברכה שהביא בשם הגר"ח פשיינברג שאם כוון בבהמ"ז לפטור את היין פטר בזה את המשקין ששתה קודם הסעודה ובפשטות סברתו היא שכיוון שכל מה שאינו פוטר את שאר המשקין הוא משום שהברכה לא הייתה על היין שאר המשקין אינם יכולים להטפל לברכתו לכן אם כוון לפטור את היין בברכת המזון והרי ברכת במזון יכול לפטור את היין וממילא נחשב שיש כאן ברכה על היין והוא יכול להטפל את שאר המשקים לברכתו וילה"ע על דבריו שבפשטות אם

זה שייך אם הגדר של דברים הבאים מחמת הסעודה היא דברים שבאים להשביע אבל יש ראיות שגם אם אינם באים להשביע אם הם קשורים לסעודה אינם טעונים ברכה והרי מנה האחרונה קשורה לסעודה שמביאים אותה תמיד בסוף סעודה חשובה.

ב. המ"ב הביא את המרדכי שייך אינו פוטר את שאר המשקין מברכה האחרונה רק אלו שהיו לפניו בשעת הברכה הראשונה, ויש כאן כמה קושיות א, שלכאורא מה שמשקה שבא אחרי שברך על היין לא נפטר בברכה ראשונה הוא משום שאינו כלול בברכה אבל מה זה קשור לברכה האחרונה הרי הוא שתה לפני הברכה האחרונה, ב, מה הטעם שהמ"ב נוקט שזה ספק אם מועיל שהיה דעתו בשעת ברכה להביא את המשקה ולגבי עיקר וטפל וודאי שמועיל שהיה דעתו, ומוכח מכאן שייך פוטר אינו מדין טפל אלא כיוון שזה שתייה אחת מברך על השתייה העיקרית ודעת הגר"ז שאפילו שתה את שאר המשקין לפני היין הם נפטרים בברכתו וצ"ל לדעתו שברכה על היין פוטר את שאר המשקין אפילו שאינם שתייה אחת.

ג. כתב בשו"ע הרב ששתה משקין אחרי הקידוש ופטר את היין בברכהמ"ז צריך לברך על המשקים כיוון שהברכה לא הייתה על היין וקשה שהרי בעיקר וטפל הטפל של הטפל גם אם לא ברך על העיקר את ברכתו וי"ל לפי מה שהתבאר שייך פוטר אינו מדין טפל אלא שמברך על השתייה החשובה כששותה כמה משקים וא"כ זה דווקא כשברך את ברכה היין והגר"ח פ' שיינברג אמר שאם יכוון מפורש בברכת המזון לפטור את היין מועיל וקשה א' מה מועיל לכוון הרי אם אינו חייב ברכה ב לא חל הברכה ועוד שבפמ"ג מבואר שגם אם ברך על היין שאחר המזון ברכת המזון שזה

כמה משקין יחד עם יין הברכה שראוי לברך עליהם היא ברכת היין שהוא המשקה החשוב אבל כל זה דווקא כשהברכה על היין היא ברכה על משקה אבל אם הברכה על היין הוא מצד מה שהוא זיין אין שייך לומר שגם הברכה על שאר המשקין היא בהמ"ז כיוון שזה לא בתור משקה וא"כ גם באופן שכוון לברך בהמ"ז על היין הרי מה שהוא פוטר בזה את היין הוא מצד שזה זיין ואינו יכול לפטור את שאר המשקין ודברי הגר"ח פ' שיינברג צ"ע

ד. בעניין שתה מלא לוגמיו יין אם מברך ברכה האחרונה על שאר משקין

השעה צ' בסי' רח' ס"ק הסתפק כשתה מלא לוגמיו יין ואח"כ שתה רביעית משקין אם צריך לברך עליהם ברכה האחרונה כיוון שיש ספק אם צריך לברך על מלא לוגמיו ברכה אחרונה ולכן מספק אין מברכים ולכן אין מברכים ברכה האחרונה על היין אבל יתכן שאינו יכול לברך ברכה האחרונה על שאר המשקין כיוון שלפי הצד שיש חיוב ברכה האחרונה על היין אין שייך לברך עליהם בורא נפשות שהרי ברכתם היא על הגפן ועיין באג"מ ח"א סי' עד ובשבט הלוי ח"ה סימן קסו שכיוון שבפועל אינו מברך על הגפן א"כ יש עליו חובה לברך בורא נפשות ובדעת המ"ב נראה דס"ל שכששותה במצב שיש יין שצריך לפטור אותו ברכתו משתנה לברכת היין ואין שייך לברך עליו בורא נפשות.

מסקנה א. דעת המ"ב שצריך לברך על מנה האחרונה בסעודה ורוב פוסקי זמנינו לא קיבלו את השמועה שהח"ח חזר בו וגם אין ראיה מהמעשה שמספרים שהוא חזר בו, אבל עצם הדין של המ"ב צ"ע שבפשוט דין

החלק של המזון של היין ולכן זה לא מועיל
לשאר משקין

ד. השעה"צ כתב ששתה מלא לוגמיו יין
שזה ספק אם חייב בברכה האחרונה
ושתה רביעית משקין ספק אם יכול לברך
עליהם בורא נפשות והקשו עליו פוסקי
זמנינו שגם אם הוא חייב בברכה על היין
כיוון שבפועל הוא לא ברך הוא צריך לברך
על המשקין וצ"ל בדעת המ"ב שכשיין פוטר
את המשקין משתנית ברכתם ולא שייך לברך
עליהם בורא נפשות

ברכת היין אינו פוטר את המשקין ורואים
שגם אם ברך על היין עצמו כיוון שהברכה
היא ברכת המזון אינו פוטר את המשקים
האחרים וא"כ ה"ה אם כוון בברכת במזון
זה לא יועיל, אלא שצאיך להבין למה זה
לא מועיל הרי בעיקר וטפל נפטר הטפל גם
כשברך על העיקר שלו ברכה אחרת, וצ"ל
לפי מה שהתבאר שייך פוטר אינו דין עיקר
וטפל אלא שכששתה כמה משקין מברך על
השתייה החשובה אבל מה שייך נפטר
בברכת המזון אינו ברכה על שתייה אלא על



הרב ישראל צבי גרינברג

פתיחת וניהול חנות כהלכה

תוכן המאמר: סיכום עם המחשה ליסודות רבים בהלכה - במסכת בבא מציעא שנלמדת כיום במסגרת הדף היומי. [רוב ההלכות במאמר זה הם ממה שנפסק להלכה].

מכיוון שהפועלים סיימו לעבוד, צריך לשלם להם על מה שעבדו, הדין בזה הוא **ששכיר יום** גובה כל הלילה (וכן להיפך), ושכיר שבת חודש שנה שבוע - יצא ביום גובה כל היום יצא בלילה גובה כל הלילה, ולאחמ"כ עובר בלאו. אם הסוחר לא מתכנן לשלם להם כלל עובר בה' לאוין ועשה וכאילו נוטל נשמתו ממנו. גם הפועלים שתפקידם היה רק לבנות ארונות לחנות (קבלנות) שייך בהם כל תלין (שם). אם השכירות היתה ע"י אחר והאחר אמר שכרכם על בעה"ב - תרוייהו אינם עוברים. אך אם בעה"ב דוחה אותם לחינם עובר **באל תאמר לרעך וגו'**. כשעובר עונת התשלום אינו עובר יותר בכל תלין אבל מ"מ חייב ועובר בכל עת שישא באל תאמר וגו'. ואם הפועלים יודעים שדרך בעל החנות לשלם בתאריך מסויים אינו עובר בכל תלין, וכן אינו עובר בכל תלין אם לא תבעו השכיר או שתבעו ולא היה לו מעות. (קי קיא קיב, וש"ע סי' של"ט ועיי"ש בנו"כ)

באופן שאירע אונס שבאו בבוקר למקום וא"א לעבוד שם, יעוין בדף עו: הלכו חמרים ולא מצאו וכו' ניתן להם כפועל במל. אך כ"ז דוקא אם הסוחר לא הגיע מבערב לבדוק המקום, אך אם הגיע והמקום היה תקין ואח"כ התחדש אונס - פטור מלשלם (עו. וסי' של"ג)

זבולון הסוחר החליט ביום מן הימים לפתוח חנות חדשה. לשם כך הוא קנה עליית גג, שבה הוא יפתח את החנות.

שכירות פועלים

והנה הדבר הראשון שצריך לעשות הוא לשכור פועלים לנקות ולהכשיר את המקום, זבולון בעל החנות (להלן "הסוחר") השיג פועלים שיעבדו כפי שיבקש מהם במשך שבוע ימים.

ביום ראשון השכים הסוחר והגיע לחנות בשש וחצי בבוקר, ולכעסו הרב הפועלים הגיעו רק בשמונה בבוקר, יעוין ברפ"ז השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ולהעריב אינו רשאי לכופן, ואפי' טפא להו אאגרייהו כיון שלא התנה כן בשעה ששכרן. אם אין מנהג בעיר - יעו"ש בע"ב שהפועלים צריכים לצאת מביתם בזריחת השמש עד צאה"ב (רמ"א סי' של"א כפירוש רש"י שם).

לאחר יומיים באו הפועלים באמצע היום ואמרו שאין להם כוח לעבוד יותר, יעוין בדף י. ועז: שפועל יכול לחזור אפילו בחצי היום, אך מ"מ יש לסוחר תרעומת עליהם, וכדתנן השוכר את האומנין והטעו זא"ז אין להם זע"ז אלא תרעומות, (עה: ועי' תוס').

אונאה

לאחר שהסתיים לבסוף תהליך הכנת החנות ואספקת הסחורה הגיע הזמן להתחיל למכור ולקבוע מחירים. והנה יש איסור דאורייתא של אונאה. שיעור אונאה הוא בחריגה של שתות, ובין אם החריגה היתה שתות במקח ובין אם החריגה היתה שתות במעות - נקנה המקח ומחזיר אונאה (כשמואל - מט:). ואם האונאה יותר משתות - בטל המקח, הלוקח יכול לתבוע האונאה עד כדי שיראה לתגר או לקרובו (נ: מט:). והמוכר יכול לחזור לעולם (שם) ואמנם אם האונאה היא יותר משו"פ צריך להשיבה, אך אם היא פרוטה בדיוק, להשו"ע אינו מחזיר ולהרמ"א מחזיר (רכ"ז ה' - ועי' נה).

אם הסוחר רוצה שלא יהיה אונאה, עליו לפרש - שקית לחם זו שאני מוכר לך בעשרים ש"ח, יודע אני שהיא שוה רק עשר ש"ח ואני מוכרה לך ע"מ שאין לך עלי אונאה, אך אם אומר סתם ע"מ שאין לך עלי אונאה וכ"ש אם אומר ע"מ שאין בו אונאה אינו מועיל (נא:). דהוי מתנה עמש"ב שתנאו בטל (צד. ועי' סמ"ע שם סקל"ז ול"ח). לגבי שכירות הפועלים בחנות אין אונאה, מפני שהוא כקונה אותו לזמן והוי כעבדים שאין בהם אונאה (נו). וכדין שכירות קרקע או מטלטלין שאין אונאה, דשכירות ממכר ליומיה (שם בע"ב).

דרכי הקנינים

לפעמים הגיעו קונים ואמרו שהם רוצים לחזור מהמקח, יעוין במשנה (מד). שאחרי משיכה הקונה לא יכול לחזור בו. ואחרי נתינת המעות (אפילו מקצת - מח: ורש"י) בלי משיכה - ב"ד מקללים (מח:). את החזור בו במי שפרע (ונחלקו המחבר

והרמ"א אם אומרים - הוא יפרע ממי שאינו עומד בדיבורו, או הוא יפרע ממך אם אינך עומד בדיבורך). ותיקנו כן (שלא יקנה במעות) כדי שלא יאמר המוכר לקונה נשרפו חיטיך בעליה. אך אם רק הניח משכון יכול לחזור בו.

ישנם אופנים שמעות קונות גם מדרבנן, יעוין בדף מו: שאם הקונה אמר למוכר מכור לי באלו, דהיינו במעות שבידו שאינם ספורים ומנויים ולקחם המוכר בסתמא - המעות קונות. לאידך גיסא יש אופן לקנות אף ללא מעות ומשיכה והוא בסיטומתא - שפסקו דמים ורשם הלוקח רושם על המקח (רמב"ם) יש בזה מי שפרע, ואם מנהג המדינה לקנות בזה - הוי קנין (עד. ושו"ע ר"א) וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו (שו"ע שם, ויעו"ע בסי' ר"ד ס"ו שצריך שירשום בפני המוכר או שיאמר לו המוכר רשום מקחך).

באופן שהלוקח או המוכר רק נשא ונתן בדברים, אם חוזר בו - אין מי שפרע אבל דברים יש בהם משום מחוסרי אמנה (מט. כריו"ח). לפעמים הסוחר התחייב לילדי השכונה שכשהם יבואו לחנות הם יקבלו משהו (עי' משנה דף ס.). אם הבטיח מתנה מרובה אין בזה משום חסרון אמנה אבל אם זה מתנה מועטת מודה ריו"ח שיש בזה מחוס"א (מט.). היה תקופה שהסוחר התנה את הקנין בכך שהקונה מניח את העגלת קניות במקומה, תנאי זה הוא תנאי שאפשר לקיימו ותנאו תנאי (צד. וצריך גם שאר משפטי התנאים).

יום אחד לאחר סגירת החנות פגש הסוחר אברך ברחוב, האברך אמר לו שהוא צריך ללוות משכנו 3 מארזים של בקבוקי יין וכדי שלא יהיה הלואת סאה בסאה אז הוא רוצה לקנות מארז אחד של בקבוקי יין כדי

בסכום היקר בתשלומים בלי להזכיר את הסכום הזול (שבתשלום אחד). הטור הגביל היתר זה דדוקא אם לא מעלה הרבה את המחיר באופן שניכר, ולכן הסוחר יכול להציע ב' אפשרויות תשלום רק לגוי שבא לחנות (ע:): ואמנם חכמים אסרו להלוות בריבית לגוי אך ריבית דרבנן שרי (וכן בת"ח או בכדי חייו), (והתוס' (שם, ושו"ע ריש ריבית) כתבו שהאידנא בכל אופן שרי (אפי' ריבית דאורייתא).

פעם אחת נאבד לסוחר המפתח של המחסן והגיע אחד ורצה לקנות כמות גדולה, ואמר שהוא רוצה לקנות כבר עכשיו וימתין קצת עד שימצאו את המפתח, באופן זה מותר אף שמוריד לו את המחיר (בתנאי שאינו מפרש תשלום בזול עכשיו ותשלום יקר לאחר"ז) (כדין עד שאמצא מפתח). אך אם חייבים לו את המוצר הנקנה (אשראי במתא) אסור (סג: קע"ג ז'). אסור לקונה לשלם מראש אם גם האחריות וגם הזולא ויוקרא הם על המוכר, אלא צריך שהזולא ויוקרא יהיה על הלוקח ואז אף אם האחריות על המוכר שרי (עג: קע"ג י"ג).

בחלק מתנאי החנות היה שאפשר להחזיר מוצרים פגומים עד שבועיים מהמכירה ולקבל הכסף בחזרה, והנה במכירה המתבטלת יש בעיה של ריבית שהלוקח אוכל פירות בשכר המתנת מעותיו אצל המוכר, דהמעות אצל המוכר נידונים כהלואה, (סה: ואם ניתן לשלם בצ"ק דחוי או בהקפה שרי - רהל"מ). אם הלוקח הציע למוכר שהמוכר יוכל לכשיהיה לו מעות להחזיר המקח אין בעיה של ריבית (גמ' שם). (מוכר שאמר לשליח שאם יהיה לו כסף תתבטל המכירה, ואמר השליח הרי אתה מקורב עם הקונה וודאי תסתדרו ביניכם, יש אפשרות למוכר לבטל המכירה והקונה צריך

שיהיה היתר של "יש לו" (עה), מכיון שלא היה על האברך כסף אז הוא ביקש לעשות קנין חליפין (ולשלם למחרת). האברך הוציא תפוח ואמר לסוחר לעשות קנין, יעוין במשנה (מד). כל המטלטלין קונין זא"ז, אבל פירות אף שנקנים בחליפין (מז). אך אין קונים בהם, וגם מטבע קטנה לא תעזור בזה מפני שמטבע לא קונה (ולא נקנה) בחליפין (עי' מה: מו.), ולכן לא מועיל שיתן מטבע או פרי לקנין חליפין אלא יתן את הכיפה שעל ראשו וכיו"ב, ואף שאין בה שו"פ (מז). וצריך דוקא שהאברך - הקונה יתן משהו למוכר ולא המוכר לקונה (כרב - מז). הסוחר צריך לאחוז בו ג' על ג' אצבעות ובפחות מג' צריך שיאחוז בענין שיוכל לנתק הכלי להביאו אצלו (ז. קצ"ה ועי' סמ"ע).

הנה עובדא שפרצה תיגרה בין ב' לקוחות בחנות, ומתברר שיש ויכוח מי קנה את ה3 שקיות לחם האחרונות, הדין בזה שנאמן בעל המקח לומר למי מכר כשהמקח בידו, אך אם אין המקח בידו, יכול להיות רק עד המסייע לפטור משבועה והשני ישבע שבועה דאורייתא (עי' רש"י ותוס' ב: וסי' רכ"ב וסמ"ע).

ריבית

אופני התשלומים - הסוחר החליט להרחיב את אפשרויות התשלומים בתשלום מראש ותשלום בתשלומים.

והנה לגבי תשלום מראש יעוי' בדף עב: ובשו"ע (קע"ה) דיש בזה ב' היתרים: א. יש לו ב. יצא השער (להמחבר של מדינות להרמ"א של עיירות). לגבי תשלום בתשלומים, יעוי' במשנה וגמרא (סה). ובשו"ע (קע"ג) דאם זה דבר ששומתו ידועה אסור למכור לאחר זמן ביוקר דהוי אגר נטר, אבל אם אין שומתו ידועה יכול לנקוב רק

ריביות, א. ריבית מאוחרת ב. ריבית דברים (עז:). באופן שהפועל לאחר ששתה ביקש מהסוחר לעזור לו להעלות את הדרגשים על המשאית והסוחר אמר לו קודם תרים לכלוך פלוני שעל הרצפה ואז אבוא לעזור לך. אם המלאכה השניה יותר כבדה - הוי רבית (עז:).

באחד הימים נכנסו ב' נערים לחנות ואחד מהם פנה לסוחר ואמר לו קח 5 ש"ח ותלוה לחבר שלי עשרים ש"ח, יעוין בדף סט: דלא אסרה תורה אלא רבית מלוה למלוה. ושרי (ועי' ק"ס י"ג). וכן יכול נער אחד לשלם לנער ב' כדי שישכנע המוכר להלוות לו, דשכר אמירה קשקיל (גמ' שם).

בראש חודש קרה פעם אחת שהיה חסר לסוחר כסף לתשלום לפועלים והוא הלך לביכנ"ס וביקש מהגבאי הלוואה, יעוין בדף ע: שמותר להלוות מעות יתומים בריבית דרבנן, ובשו"ע נוסף שגם ביכנ"ס ות"ת ועניים מותר להלוות בריבית דרבנן. אם יש לסוחר אפשרות לשלם עוד חמישה ימים בשופי אסור לו לשלם אז ביוקר משום ריבית, והתקנה היא שימשיכו לעבוד בחמישה ימים האלה ואז יאחד להם את התשלום על החמישה ימים עם החודש הקודם ויכול לשלם כרצונו (עג. קע"ג י"ב אנ"ה עמ' של"ט).

באחד הימים הגיע כפרי מהכפר הסמוך וביקש לסכם שכל שבוע הוא לוקח שקים של תפוז"א למכור בכפר ששם המחיר יותר יקר ואח"כ הכפרי ישתמש בכסף עד שיבוא בשבוע הבא ויביא את הכסף וחוזר חלילה, יעוין בדף עב: שאם האחריות בהליכה על הלוקח אסור ואם על המוכר מותר, ובלבד שישלם לו שכר טרחו, אלא"כ הוא אדם חשוב כטרשא דר' חמא (עי' סה:). היה בע"ח שהיה חייב לחנות ארבע מאות

לשלם על השימוש מדין ר"ק או מחילה בטעות - סז. חו"מ קפ"ב ור"ז, ויו"ד קע"ד, אנ"ה עמ' קע"ד).

היה עובדא שפועל אחד לאחר שפרק לחנות את הסחורה ניגש לבעל החנות ואמר שהוא מיובש וחייב לשתות ושילווה לו עשר ש"ח כדי שיוכל לקנות שתיה ומחר בעז"ה הוא יחזיר עשרים ש"ח. והנה דבר כזה הוא ריבית דאורייתא, והמוכר - המלוה וכן הלוה (והערב והעדים) עוברים איסורים דאורייתא, והחנות תתמוטט וכמש"כ (עא). שהמלוה ברבית נכסיו מתמוטטין וכאילו כפר ביצי"מ ובאלוקי ישראל רח"ל. (שו"ע). האיסור דאורייתא הוא אף אם ביקש להלוות לו פחית שתיה והוא יחזיר מחר ב' פחיות, דיש איסור נשך ותרבית בין בכסף בין באוכל (ובכל דבר) בין במלוה ובין בלוה (ס: סא). אך אם ביקש למכור לו פחית אחת וישלם מחר ב' פחיות זה דרבנן (עי' חו"ד סי' קס"א סק"א).

אם לוח פחית אחת ע"ד להחזיר פחית אחת, הוי הלוואת סאה בסאה שאסור מדרבנן, ויש בו ג' היתרים: א. דבר מועט ב. יש לו מעט מאותו המין (עז). ג. יצא השער (עב: לדעת השו"ע צריך שער קבוע לכמה חודשים ולהרמ"א לכמה ימים). אופן נוסף שלא יהיה ריבית הוא ע"י שיעשנו דמים, שההסכם הוא שחייב לו עשר ש"ח כפי העלות של הפחית שתיה שאז גם כשפורע לו בבקבוק משקה מ"מ אינו משלם לו בדבר ששוה יותר מעשר ש"ח. עכ"פ באופנים שיש ריבית דאורייתא הרי היא יוצאה בדיינים ובריבית דרבנן יש רק לציד"ש. (סא: סז).

באופן שלא סוכם שהפועל יחזיר ריבית, אלא שלמחרת בא הפועל ונתן לו עשרים ש"ח וגם הודה לו נרגשות ובירכו מעומק הלב, באופן זה יש כאן ב' סוגי

בעלי חובות

הוה עובדא שהסוחר פנה לאחד הקונים ואמר לו שהוא חייב מאה ש"ח, הקונה הגיב - להד"מ, הגיעו עדים על ההלואה וחזר הקונה ואמר פרעתיך - חייב לשלם (יז). אם אם באו לדון והקונה הודה בחיוב, נאמן אחרי שיצא מבי"ד לומר פרעתי בשבועת היסט (ואין חילוק בין אמרו לו צא תן לו לחייב אתה ליתן לו). אך אם יש עדים שלא פרעו - יש חילוק: אם אמרו צא - הוחזק כפרן ולא יוכל לטעון פרעתי, ואם אמרו חייב - משתמט הוא ונאמן פעם אחרת בטענת פרעתי (יז. ושו"ע ע"ט).

בפעם אחרת קרה שבע"ח כפר הכל והסוחר הביא עדים על חצי חוב, יעוין בדף ג. (ר' חייא קמייטא) דחייב שבועת מודבמ"ק. ואם הלוח הוציא חצי סכום ואמר איני חייב יותר מזה והילך, יעוין בדף ד. מחלו' ר' חייא בתרייתא ור"ש אם הוא מודבמ"ק, ופסקינן כר"ש דפטור מש"ד וחייב שבועת היסט (ע"ה ו', ופ"ד א') ככל כופר הכל שחייב שבועת היסט (ה. ושם).

אם הקונה אומר שאינו יודע אם הוא חייב, יעוין בדף צז: וקטז: מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, ר"ה ור' יהודה אמרי חייב ר"נ וריו"ח אמרי פטור. ופסקינן דפטור אלא שצריך להישבע שבועת היסט דאינו יודע, ואם בא לציד"ש שלם. ואם אומר איני יודע **אם החזרתי** - חייב (שו"ע ע"ה, ט). ואם הקונה מודה בחצי ובשאר אינו יודע, ה"ז מודה במקצת וחייב שבועה ומתוך שאינו יכול להישבע (שהרי אינו יודע) - משלם (צח. וקטז: שם סי"ג)

בפעם אחרת הוציא הסוחר שטר שהיה כתוב בו שהלוח חייב דולרים ולא היה כתוב סכום, יעוין בדף ד: סלעים דינרין

ש"ח. והסוחר פנה אליו וביקש את הכסף, הבע"ח ענה שכעת אין לו אבל יכול להתחייב לו ככרות לחם כשער של עכשיו, אם יש לו חיטים כשיעור החוב שרי. ובאופן שבא אח"כ לקחת החיטים כדי לקנות בדמיהם יין ואמר לו צא ועשה אותם עלי יין כשער שבשוק עתה - גם בזה צריך שיהיה לו יין (סג. ושו"ע קס"ג).

אחד הבע"ח הגדולים של החנות, משכן את ביתו בחובו, יעוין בדף סח. לית הלכתא כחכירי נרשאה, וא"כ אסור לחזור ולהשכיר הבית ללוח (באופן שהמשכון לא נקנה מדינא לסוחר ובאמצע תקופת ההלואה שילם הלוח, עי' בשו"ע ורמ"א סי' קס"ד דפליגי אי הוי ר"ק ויעו"ש עוד בס"ב ובנו"כ) הדרך המובחרת במשכנתא היא משכנתא דסורא, והיינו שמנכה הסוחר ללוח סכום ידוע לכל שנה עד שיכלה החוב ואח"כ חוזר ללוח (סז: והרמ"א מתיר גם בנכייטא).

לאחר תקופה של הצלחה בחנות הגיע איש עסקים והציע לסוחר שיתן לו הסוחר סכום הגון לצורך השקעה בפתיחת סניף של החנות בעיר אחרת, והנה אם נתן לו הכסף באופן שהאחריות רק על האיש עסקים ומתחלקים ברווחים הוי קרוב לשכר ורחוק להפסד והוי רשע (ע). וכשלא סיכמו כן ביניהם, יש תקחז"ל דהאי עיסקא פלגא מלוח ופלגא פקדון (קד:) וזה מותר, אלא שעדיין צריך לשלם שכר טירחא לאיש עסקים (סח). ואם לא סיכמו על שכ"ט אלא כתבו בחוזה פלגא באגר ובהפסד, הוי שטר שיש בו ריבית והסוחר אינו מקבל רווחים אלא רק חולק בהפסדים (קע"ז, כ"ה, אלא"כ הוא אדם גדול דאז מפרשינן לחוזה באופן שאין ריבית - סח: יעו"ש). (נעזרתי בספרים של הרב וינד שליט"א)

למלוא אומר חמש לוה אומר שתים, פטור מש"ד, ואפילו אם אומר ג' - אינו אלא משיב אבירה כשיטת ר"ע. בעל חוב אחר הגיע ביום מן הימים ופרע מקצת חובו והניחו השט"ח אצל אדם אחר, והבע"ח אמר לשליש שאם לא יפרע עד זמן פלוני תן לסוחר את השטר, הדין הוא שאסמכתא לא קניא (סו. עג: קד: קט. קיז:), ויעוין בדף סו: כל דאי לא קנה, ויעוין ברמ"א (שם י"ג) שכל התלוי בדעת אחרים - הוי אסמכתא, והתלוי בדעת עצמו - רק אי גזים הוי אסמכתא, הפתרון לאסמכתא - שיאמר לו קני מעכשיו (סו: ועי' שו"ע ורמ"א שם סי"ד). אחד הלווים של החנות היה חייב בעוד חנויות ופשט הרגל, יעוין בדף י. שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ל"ק, אך אם הלוח חייב גם לתופס, מהני תפיסה, דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה (שם ע"פ הגמ' ט:).

אחרי שלקח המלוה את המשכון אזי אם הלוח עני יש מצות עשה של השבת העבוט, להחזיר הכר בלילה והמחרישה ביום, ודוקא כשמשכנו שלא בשעת הלואתו (דאל"כ אי"צ להחזיר). התועלת במשכון היא, שלא ישמיט החוב בשבועות ולא יעשה מטלטלין אצל היתומים (דלא משתעבדי לבע"ח), אלא יפרע מהמשכון אחר מיתת הלוח (קיג קטז ובשו"ע שם).

אחת מהבע"ח של החנות היתה אשה אלמנה, יעוין במשנה דף קטו. שאף אם היא עשירה אין ממשכנין אותה שנאמר לא תחבול בגד אלמנה, (ובפתי"ש שם סט"ו) הביא מהתורעק"א שמסתימת הפוסקים משמע שלא דוקא בגד אלא כל מילי, ועיי"ש. גרושה - דינה כאלמנה. סמ"ע. ובתולה - מחלו' סמ"ע וט"ז).

כשמגיע זמן הפרעון מסדרין לבעל חוב, והיינו שאומרים ללוח להביא כל המטלטלין שלו, ונותנין לו מזון ל' יום וכסות הראויה לו ל"ב חודש, ומיטה לישיב עליה, ומיטה ומצע וכרים וכסתות וסדינין לישן

מלוח אומר חמש לוה אומר שתים, פטור מש"ד, ואפילו אם אומר ג' - אינו אלא משיב אבירה כשיטת ר"ע. בעל חוב אחר הגיע ביום מן הימים ופרע מקצת חובו והניחו השט"ח אצל אדם אחר, והבע"ח אמר לשליש שאם לא יפרע עד זמן פלוני תן לסוחר את השטר, הדין הוא שאסמכתא לא קניא (סו. עג: קד: קט. קיז:), ויעוין בדף סו: כל דאי לא קנה, ויעוין ברמ"א (שם י"ג) שכל התלוי בדעת אחרים - הוי אסמכתא, והתלוי בדעת עצמו - רק אי גזים הוי אסמכתא, הפתרון לאסמכתא - שיאמר לו קני מעכשיו (סו: ועי' שו"ע ורמ"א שם סי"ד). אחד הלווים של החנות היה חייב בעוד חנויות ופשט הרגל, יעוין בדף י. שהתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ל"ק, אך אם הלוח חייב גם לתופס, מהני תפיסה, דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה (שם ע"פ הגמ' ט:).

היה בע"ח אחד שלוח בשטר, ומכיון שהוא מכר קרקעות ואח"כ פשט את הרגל בא הסוחר לטרוף ממשועבדים, הדין הוא שבע"ח גובה את השבח (חוץ מהקרן) (- אם כתב לו המלוה דאקנה). ואם השבח מחמת הוצאה - טורף רק חצי השבח, אמנם הלוקח יכול לסלקו במעות אם הקרקע אינה אפותיקי. ועכ"פ פירות שאכל הלוקח לא גובים ממנו דשבח אין פירות לא (יד: טו. קי: שו"ע קט"ו ועיי"ש ברמ"א). אם טרפו קרקע מהבע"ח ואח"כ הוא מביא מעות, שומא הדרא לעולם (טז: לה). ובאופן שהיה שומא בטעות כגון שנודע שהיה ללוח מעות - הקרקע חוזרת (ק"ג ועיי"ש).

משכון

על אף שאסור לסוחר לנגוש את הלוח לפרוע כשיודע שאין לו, ואפילו

בה יד. (ואם טוען שנאנס נשבע על כך ומגלגלין עליו שלא שלח בה יד ושאינה ברשותו). ואם יש עדים שמצויים במקום, יעוין בדף פג. שאינו נשבע אלא מביא עדים (שו"ע רצ"ד ושה). לאחמ"כ אם ימצא הגנב משלם כפל ודו"ה לשומר, ואפילו אם רק אמר שרוצה לשלם (ריש המפקיד וטור סי' רצ"ה). ובשואל לבד צריך לשלם בפועל כדי לזכות בכפל ודו"ה - לד.).

לאחר כמה ימים ביקש בעל החצר מחבירו שגר לידו להעביר אליו את הסחורה בתשלום, אם אירעה גניבה - השומר הראשון חייב, דפסקינן שומר שמסר לשומר חייב, ואפי' ש"ח שמסר לש"ש דעלווי עלייה לשמירתו, אבל אם דרך הבעלים להפקיד לפעמים אצל השומר השני - הראשון פטור (ובתנאי שלא יוריד ברמת השמירה כגון ש"ש שמסר לש"ח). השומרים יכולים למסור השמירה גם לנשותיהם וב"ב דכל המפקיד ע"ד אשתו ובניו הוא מפקיד (ואם הם לא שמרו כראוי ואין להם לשלם הביא הרמ"א מחלוקת אם השומר חייב).

אם השומר רואה שהפירות מתחסרים לא יגע בהם, אבל אם נחסרים יותר מכדי חסרונם אם נמצא בעיר יודיענו ואם לאו מוכרן בפני ב"ד (לח. ורצ"ה), ואינו מוכר לעצמו מפני החשד (שם). בעל החצר צריך לא לערב את הפירות המופקדים עם הפירות שלו. עבר ועירבם, יחשוב כמה היה הפקדון ויחסר לפי חשבון מה שהתחסרו הפירות אחר שישבע (מ. ושו"ע רצ"ב) אם השתמש לעצמו ולא יודע כמה השתמש, קבעו חז"ל שיעורים שונים שאותם הנפקד מוריד לסוחר כשמחזיר לו, ושיעורים אלו הם כפי הרגיל להתחסר (שם).

פעם אחת אירע שהסוחר הפקיד אצל אחד מבעלי החצרות הסמוכים ליומיים,

עליהם, ואם היה עני מיטה ומפץ לישן עליו. ונותנין לו סנדלו ותפיליו, (קיג וקיד, שו"ע ורמ"א וסמ"ע סי' צ"ז סכ"ג, ויעו"ש מה משאירים לאומן).

אירע פעם שהגיע איזה פועל עני לחנות ולוה דברי מאכל והשאר כמשכון את הכלי עבודה שלו, יעוי' בשו"ע (ע"ב) שצריך להיזהר מלהשתמש במשכון דהוי כמו ריבית, אבל בעני מותר למלוה - הסוחר להשכיר את הכלי עבודה [דברים ששכרם מרובה ופחתם מועט] ולפרוע בזה החוב דהוי כמשיב אבידה (פ: פב:). כל זמן שהכלי עבודה אצל הסוחר הרי הם קנויים לו כדר' יצחק דבע"ה קונה משכון שנא' ולך תהיה צדקה, אם אינו קונה צדקה מנין, מכאן לבע"ח שקונה משכון. אם קרה אונס לכלי עבודה, להמחבר - הסוחר פטור דדינו כש"ש, להש"ך חייב כשואל (וזהו פלוגתת רו"ת בהאומנין). אם אח"כ יש מחלוקת בין המלוה ללוה כמה היה שוה המשכון, המלוה נשבע שאינה ברשותו ואח"כ אחד הצדדים נשבע על שווי המשכון (עי' לד: לה. ושו"ע ע"ב).

שומרים

לפעמים לא היה לסוחר מקום להכניס את הסחורה לחנות והוא ביקש מבעל החצר הסמוכה לאכסן אצלו את הסחורה למספר ימים. והנה כל השומרים באופן שצריכים לשלם, כגון שואל וש"ש שטוענים נגנב או נאבד (או אפילו ש"ח שאינו רוצה להישבע על גנו"א וצריך לשלם), בכל אופן צריך להישבע שאינה ברשותו (לד:), ואם יש ויכוח בין בעל החצר לסוחר כמה היה השווי של הסחורה הרי הוא כולל בשבועתו שאינו שוה אלא כך וכך (אלא"כ זה חפץ שמצוי בשוק שאז אי"צ להישבע - רצ"ה). וצריך להישבע שנגנו"א ומגלגלין עליו שלא שלח

האומן, יעוין במשנה (פ:) דכל האומנין ש"ש הן, וא"כ חייב בגנו"א. אך אם האומן כבר גמר התיקון ואמר טול את העגלה והבא מעות או אפילו רק אמר 'גמרתי', בזה האומן נהפך לש"ח ופטור. אך אם האומן אמר הבא מעות וטול את שלך - עדיין הוא ש"ש (פ: פא.) מכיון שמעכב הכלי בשכרו.

שואל

בתקופה הראשונה הסוחר לקח בהשאלה מחשבים לצורך ניהול התשלומים, והנה שואל חייב אפילו באונסים. אבל במתה מחמת מלאכה פטור, ולכן אם באמצע ההקלדות נהרסה המקלדת בשימוש רגיל - ה"ז פטור, ואם הניח מוצרים על המקלדת - חייב (צג: צו: צז. סי' ש"מ) ושמין השברים ומשלים את שווים (צז). התחלת החיוב בשאלה הוא להשו"ע משעת משיכה ולהרמ"א משנסתלקו הבעלים (מחלוקת כבר בראשונים). ומשעה שהסוחר משך - אין המשאיל יכול לחזור בו. (כר) אלעזר בדף צט. שו"ע שמ"א).

אם המשאיל שלח המחשבים ביד שליח, הסוחר פטור עד שיגיע לידו, אלא"כ ביקש השואל שישלח לו, שאז מתחייב כבר משעת השליחות (אלא"כ הוא ע"כ של המשאיל). וכן הדין כיו"ב כשמחזיר את המחשבים (צח: פ:). לאחר שנגמר תקופת השאלה, נהפך הסוחר לש"ש (פא.). בתקופת השאלה אם הסוחר אמר ששואל לחנות זו - אינו יכול להעבירם לסניף אחר (קג.). אינו רשאי להשאיל לאחר - דאין השואל רשאי להשאיל (כט: ועיי"ש).

אם המשאיל הוא אחד הפועלים בחנות הוי שאלה בבעלים ופטור אפי' בפשיעה. (צה. ובתוס' שם, סי' שמ"ו). ואפי' אם הפועל עושה מלאכה קלה בשעת השאלה -

ולאחמ"כ כפר השומר בפקדון - השומר גזלן וחייב באונסים ופסול לעדות ולשבועה (אם יש עדים שהסחורה עמדה בחצירו בשעת הכפירה) (ה: רצ"ד) ואם טוען גנו"א - צריך להישבע.

בעל החצר אינו רשאי לשלוח יד בפקדון. ואם הגביה בקבוק שתיה כדי לחסרו - הוי שליחות יד והוא גזלן וחייב באונסים. ואם הגביה לשימוש בעלמא ולא כדי לחסרו - אי"ז שליחו"י עד שישתמש בפועל. אם לא הגביה אלא היטה את הבקבוק - מתחייב כפי שנטל. אם רק אמר שרוצה לשלוח יד אינו מתחייב (מג: ע"פ רו"ת). ובאופן ששלח שליח - המשלח חייב. אם בעל החצר לא שלח יד אלא שטילטלה - אם זה היה לצורכו חייב, לצורכה פטור.

פעם אחת אירע שהגיע אברך עם שלישיית ילדיו ובעודו עומד לשלם ברחו ילדיו, האברך ביקש מבעל החנות שישמור על הקניה כדי שיוכל לתפוס את ילדיו, הסוחר קרא לעברו "תניח", יעוין בדף פ: שמור לי וא"ל הנח לפני - שומר חנם, ואם אמר הנח לפניך - אינו שומר כלל, ואם אמר הנח סתמא - הגמ' מסתפקת (פא:) והשו"ע כתב דאינו שומר. ועיי"ש ברמ"א. ובאופן שהתחייב בשמירה הרי הוא צריך לשמור כדרך השומרים (יש פקדון שדרך לשומרו בחצר ויש בבית ויש בתיבה וארגז) (עי' שו"ע רצ"א). באופן שבעל החנות הניחם על הקרקע לידו במקום מעבר של אנשים, הוי תחילתו בפשיעה ולכן גם אם סופו באונס יהיה חייב (לו: וסי' רצ"א). לאחר זמן חזר האברך עם ילדיו ושאל היכן הקניה, אם הסוחר אינו זוכר היכן הניחם, עי' בדף מב. כל לא ידענא פשיעותא הוא.

באחד הימים התקלקלה עגלה בחנות ונשלחה לתיקון, ונגנבה מבית

באדם ק"ו מבהמה) לפעמים קרה שהפועלים שפרקו את הסחורה לא עמדו בנטל המשא, והנה מצות פריקה קודמת למצות טעינה, ואף שפריקה בחינם וטעינה בשכר עליו לפרוק קודם מהפועל שצריך פריקה, ואם הוא שונא את הפועל שצריך טעינה אז טעינה בשונאו קודמת, אבל אם אינה לפי כבודו (ל:) או שרחוק ממנו רס"ו אמה וב' שלישי אמה (עי' לג.) (או כהן והיא בביה"ק - לב.) - פטור, ואולי גם כשהפועל עצמו לא משתף פעולה ג"כ פטור (עי' לג.) וכן כשהוא רבצן או עומד או משאוי שיכול לעמוד בו - פטור.

(עוד יש להוסיף, שאם המשכיר של הפועל הוסיף על משאו חלק אחד משלושים יותר מכפי המנהג, המשכיר חייב בנזקו, שאע"פ שהפועל בן דעת היה סבור שחולשא הוא דנקיט ליה. פ: ושו"ע סי' ש"ח)

השבת אבידה

כשנמצאה מציאה בחנות, הרי אלו שלו, בין התיבה ולחנוני של חנוני (משנה כו:). לפעמים קרה שלאחד הקונים נוצר חור בשקית והפירות התפזרו, יעוין במשנה רפ"ב אלו מציאות שלו מצא פירות מפוזרין וכו', והיינו כשזה דרך נפילה שבאופן זה אין המקום סימן (רס"ב, ד' ונו"כ). וכן קרה לפעמים שנפל כסף מא' הקונים, יעו"ש שהמוצא מעות מפוזרות הרי אלו שלו, ואף אם יאמר שכתב עליהם את שמו, אמרין דלמא אפוקי אפקה ומאיניש אחרינא נפל (כה:) אבל אם יש ציבור מטבעות או כמגדל, חייב להכריז (כה. וסי' רס"ב יעו"ש).

השו"ע (רס"ב, ג') כתב הכלל הגדול בזה שאין המוצא חייב להכריז אלא בדבר שיב"ס בגופו או במקומו או בקשריו או במנינו או במידתו או במשקלו. אבל אם

פטור. ואפילו רק התרצה ומכין ומזמין עצמו ללכת - פטור. ואפילו אם בשעת האונס כבר גמר להיות פועל - פטור, ואם נעשה פועל אחרי השאלה והמשיך עד האונס - חייב. ה"ה אם המשאיל הוא שותף של הסוחר - הסוחר פטור (צו).

המשאיל הסכים להשאיל רק לחודש ולאחמ"כ בתשלום שכירות, באופן שלאחר שהתקלקל המחשב באונס נוצר ויכוח ביניהם אם זה קרה בתקופת השאלה (וחייב) או בתקופת השכירות (ופטור) - המע"ה (ויעוין שו"ע שד"מ ונו"כ).

שוכר

בתקופה שהמחשבים היו אצלו בשכירות, יש מחלו' ר"מ ור"י אם שוכר כש"ח או כש"ש (פ: צג. צה:), ממילא אם נגנבו המחשבים תליא בפלוגתא הנ"ל, להלכה נפסק דהוא ש"ש וא"כ הסוחר חייב. אבל באונסים פטור (ש"ז, א'). הזמן שמתחיל חיוב שכירות הוא מחלו' כנ"ל האם משעת משיכה וכדברי ר"א בדף צט. כדרך שתקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרין. או משסילק הבעלים שמירתו. (מחלו' רמב"ם ותוס' והרא"ש). באחד הימים של השכירות ביקש השכן להשאיל את אחד המחשבים, ועקב תקלה בחשמל נהרס המחשב - יעוין במשנה (לה:) השוכר פרה מחבירו והשאילה לאחר ומתה כדרכה (אונס), ישבע השוכר שמתה כדרכה והשואל ישלם לשוכר. א"ר יוסי כיצד הלה עושה סחורה בפרתו של חבירו אלא תחזור פרה לבעלים, ע"כ. ובגמ' (לו:) פסקינן כר' יוסי. ולכן השואל ישלם לבעל המחשב.

פריקה וטעינה

(לפי הרשב"א שיש מצות פריקה וטעינה

בדף ח. וי. שהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו (ונחלקו הסמ"ע והש"ך אם מהני לזכות בלא אמירה). ואם אח"כ המגביה אומר שהגביה לעצמו ומשטה הייתי בכך וכדו' נאמן, אך אם החבר היה שם וביקש ממנו לזכות לו, אינו נאמן לומר לאחר שהגביה שהגביהה היתה לצורך עצמו, אך אם ביקש ממנו תנה לי, בזה נאמן המגביה לומר שזכה לעצמו (ט: י. שו"ע רס"ט). אם המוצא הוא גדול הסמוך על שולחן אביו (או בת שאינה בוגרת אפילו אינה סמוכה על שולחן אביה) - הרי אלו של האב, אך אם זה היה קטן שאינו סמוך - מציאתו לעצמו. וכן מציאת פועל בחנות בשעות העבודה - הרי אלו שלו. (יב. :- וסי' ע"ר).

נפל על המציאה - לא קנה, אבל בסימטא או בצידי רה"ר קונה מדין קנין ד"א (י. וסי' רס"ח). אם הפירות שנאבדו התגלגלו אח"כ לחצר המשתמרת - זכה בעל החצר (יא.) ואם אינה משתמרת אז רק אם עומד בצידה ואומר תזכה לי חצירי ה"ז קונה (שם) לדעת השו"ע, והרמ"א מביא דיעות שמספיק עומד בצד שדהו ללא אמירה. אם החצר היא של קטן - לא קונה, ושל קטנה - קונה (י: יא. וע"ש).

מציאת שטרות

לפעמים נמצאו שטרות שונים בחנות של הלואה או מכירה ומתנה. לפעמים היה חסר לקונה קצת כסף והוא לווה מאחר בשטר (עי' עה:), וקרה שאח"כ המלוה איבד השט"ח, אם נמצא ביום שנכתב וחייב מודה יחזיר (יז. סי' ס"ה). אם נמצא שטר מכירה או מתנה, אפילו המוכר - הנותן מודה, לא יחזיר, אלא"כ זה שטר אקנייתא או שהתנה מהיום אם לא אחזור בי כל ימי חיי.

ובשטר מתנת שכ"מ, אם אומר שיתנוהו -

אב"ס אם הוא דבר שיש לתלות שהבעלים הרגישו בנפילתו מחמת כובדו או חשיבותו ותמיד מממש בו - זכה המוצא. ואם לא, צריך להחזיר אף שבאמת הבעלים התיימש אח"כ, דפסקינן כאביי דיאוש שלא מדעת ל"ה יאוש. כלל יסודי נוסף כתב השו"ע, המוצא אבידה דרך הנחה אסור ליגע בה. ספק הינוח במקום משתמר קצת (עי' סמ"ע) לא יגע בו ואם נטלו אסור להחזירו. ואם עבר ונטלו, אם אין בו סימן - זכה, יב"ס - חייב להכריז (ר"ס ועש"ך).

באופן שיש חיוב השבה - נטלה לפני יאוש לגזולה עובר בלא תגזול והשב תשיבם ולא תוכל להתעלם. ואם נטלה להחזירה ואח"כ המאבד התיימש (ואמר ווי לחסרון כיס (כג.)) נתכוין לגזולה עובר רק בהשב תשיבם. ואם המתין מלנוטלה עד היאוש עובר בלא תוכל להתעלם לבד (כו:). יש כמה פטורים כגון זקן ואינה לפ"כ (כט:). וכן אם הסוחר טרוד במלאכתו ואינו רוצה לקבל כפועל בטל (ואינו יכול להתנות בפני ביי"ד או המאבד) - שלו קודם, וכן אבידת עכו"ם אסור להחזיר.

החזרת האבידה - מכריז בבכנ"ס ובבמד"ר שמצא מעות או כסות וכדו' המאבד יבוא ויתן סימניה, באו הבעלים ונתנו סימנים מובהקים (מידה משקל מנין וכדו') - מחזיר לו. כל זמן שהאבידה בידו יש לו דין שומר, ומחלו' אם הוא ש"ש או ש"ח (ולהלכה הוי ספיקא דדינא - ש"ך וסמ"ע רס"ז). ישנם אופנים שצריך למכור האבידה, ויכול אז המוצא להשתמש בכסף ומחמת זה הוא חייב אפילו באונסים. וישנם אבידות שצריך לשמור אצלו עד שיבוא אלי' ולדאוג להם, כגון מצא ספרים גוללן אחת לל' יום.

באופנים שהמוצא זוכה באבידה, אם החליט לזכות בהם לצורך חבירו, יעוין

הפרה שיעור אכילתה (עי' צא). גם אם גוי דש, יש איסור אמירה לנכרי בכל האיסורים (צ. ורמ"א של"ח).

חכירות וקבלנות

לאחר תקופה של הצלחה החליט הסוחר לשכלל את עסקיו ע"י שיקח שדה חייטים בחכירות (שנותן כמות קבועה לבעל השדה) וכך הוא יכין את המוצרים מחיטה באופן עצמאי ויגדיל את הרווחים - הדינים בחכירות הם שעל בעל השדה מוטל לדאוג לגדר של השדה, ואם הסוחר - החוכר רוצה נטירותא יתירתא זה מוטל עליו. הרבה מהדינים של חכירות הם כפי המנהג, לדוגמא אם המנהג לקצור - קוצר, לעקור - עוקר (קג:). אם מחמת מכת מדינה חסר מים להשקות, יכול החוכר לנכות לבעל השדה מהחכירות, אכלה חגב או נשדפה ואירע דבר זה לרוב השדות של אותה העיר - מנכה מהחכירות. קבלנות (שנותן אחוזים מהתבואה של השדה עצמה) היא שוה בהרבה פרטים לחכירות, אך יש מספר הבדלים ביניהם.

הלכות שכנים

עליית הגג בה שכנה החנות היתה בכנין ישן ולפעמים נוצרו ליקויים שונים, יעוין בפרק הבית והעליה (ושו"ע קס"ד) דקלקולים שהם מן התקרה ולמטה כופה בעל העליה את התחתון לתקנם. ומן התקרה ולמעלה - אי"ז מוטל על התחתון (ולגבי תקרה גופא מחלוקת מחבר ורמ"א). אלא"כ התחתון הוא המשכיר של עליית הגג. באופן שנוצר ליקוי חמור, שמתחת לכיור העליון נוצר חור וכל פעם שהוא שפך שם מים הם נשפכו על התחתון, יעוין בדף קיז. (ושו"ע קנ"ה) דהתחתון מתקן, אלא"כ הוי גירי דיליה (ויעו"ש ברמ"א).

יתנוהו, ואם מת לא יתנוהו אלא"כ הוא שטר אקנייתא (י"ח י"ט ושו"ע ס"ה). **מצא שובר** - אם המלוה מודה יחזיר ללוה, ואם אינו מודה - אינו מחזיר (יט.). באופן שנמצא שובר בין הניירת של הסוחר שאחד הקונים פרע חובו - **השובר אינו כלום** חוץ מכמה אופנים: א. נמצא בין שטרות קרועים. ב. שאלנו העדים החתומים בו ואמרו שפרוע. ג. השובר ביד שלישי. ד. השובר כתוב על השט"ח (כ' כ"א ושו"ע ס"ה ויעו"ש עוד). לפעמים הסוחר מצא שט"ח בחנות שאינו יודע אם הם פרועים מקצתם ומי הניח אצלו אותם - יעו"י בדף כ. שיהא מונח. אם הלוה מודה - לא יחזיר, דחיישינן לפרעון ולקנוניא, שהרי שט"ח אפילו א"ב אחריות גבי ממשעבדי, דאחריות ט"ם (יב: יג. יד. טו:).

אכילת פועל ובהמה

לפעמים הסוחר נסע למשקים שונים לעזור בארגון הסחורה ולהסיעה לחנות, בד"כ היה מגיע רעב וחפש לאכול. והנה אם בעל המשק יעביד אותו קצת כפועל בבצירת הענבים או קצירת חייטים וכדו' מותר לו לאכול, וכמש"כ כי תבא בכרם רעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך" וגו'. ודוקא אם עובד במחובר לקרקע בשעת גמר מלאכה. ויכול לאכול אף יותר מכדי שכרו (כת"ק - צב.). רק צריך לאכול ממה שעוסק בו ולא ממין אחר (צא:). מתקנ"ח שיהא אוכל בין שורה לשורה (שם). אסור לו למתק המאכל או לאכול אכילה גסה. כשעוסק בדברים שיש בהם חיוב חלה יכול לאכול עד שיגמור מלאכתו לחלה.

יש לאו "לא תחסום שור בדישו" ולכן אם הוא עוסק שם בדישה צריך לאפשר לבהמה לאכול, ואפילו אם הוא חוסמה בקול לוקה (כריו"ח - צ:). וחייב לשלם לבעל

השוכר מביא ראיה, ואם לא, נשבע המשכיר היסט ויוציאנו (שו"ע שם ע"פ גמ' קג.).

אם המשכיר רוצה להוציא את הסוחר - השוכר באמצע השכירות עקב ההמולה והבלגן, יעוין בשו"ע (שי"ב) שאינו יכול, ומש"כ בדף קא: שבנפל ביתא המשכיר אומר לא עדיפת מינאי, איירי בהגיע זמנו לרש"י או במשכיר סתם להרא"ש. אם המשכיר רוצה להוציא צריך להודיעו יב"ח קודם דכן הדין בחנות משא"כ בבית סגי בל' יום (עי' קא:)

שנים או חזון בטלית

באחד הימים לא הגיעו קונים לחנות, הסוחר סגר את החנות כשהוא מדוכדך ופנה לביהכנ"ס, כשהגיע לשם מצא טו"ת ומפני שהשעה היתה סמוך לשקיעה הוא הזדרז ללבושם ולהתפלל מנחה, לפתע הרגיש יד לופתת בעורפו והלה רעם עליו - מי הרשה לך לקחת את הטו"ת שלי. הסוחר ניסה להכחיש שזה שלו ואז היהודי קרא - הרגע אתה בא עמי לביה"ד, השנים אחזו בטלית ונסעו לביה"ד, בביה"ד אמרו להם שאם הסוחר לבוש בטלית אז סירבא של היהודי לאו כלום היא (ו.), אך מכיון ששניהם אוחרים בטלית אז כל אחד צריך להישבע שיש לו בה ואין לו בה פחות מחציה ויחלוקו (ב. ה: ועיי"ש, שו"ע קל"ח). אמנם כ"ז בגלל שהם אוחרים בכרכשתא, אך אם היו מחזיקים במקצת בבגד, כ"א נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקין בשבעה (ז. וע' תוס' שם ובש"ך שם). וחולקין היינו חולקין בדמים אם הטלית תיפסד כשיחלקו אותה ממש (ח.).

כששמע זאת היהודי כעס מאד והתנפל על הסוחר וחתף את הטלית, הסוחר

אם לבסוף הבית והעליה נפלו, יעוין במשנה (קטז:): דשניהם חולקים בעצים ובאבנים ובעפר, ואם נשתברו מקצת האבנים רואים איזה ראויה להשתבר (לפי צורת הנפילה), ואם אינם יודעים חולקים האבנים השלמות והשבורות. ויעו"ש עוד. אם אין התחתון מסכים לבנות ביתו, אז הסוחר יכול לבנות ולדור בתחתון עד שיתן לו יציאותיו. ואם אין רוצים לבנות, התחתון נוטל ב' שליש מהשטח והעליון שליש. אם התחתון רוצה לבנות בצורה משופרת יותר - שומעין לו, ואם לאו - אין שומעין לו. והעליון אם רוצה לבנות בצורה שמקילה על כותלי התחתון - שומעין לו, ואם לאו - אין שומעין לו.

שכירות בתים

אם עליית הגג היתה מושכרת לסוחר, על המשכיר לתקן קלקולים כגון דלתות וחלונות שהתקלקלו ושאר דברים שהם מעשה אומן ועיקר גדול בישיבת הבתים (שי"ד ועי' רמ"א). ואם המקום קרס, יעוין בדף קג. שאם השכיר לו בית זה (לא סתם) אינו צריך לסדר מקום חילופי ורק מקוז מהשכירות. ואם השכיר לו בלשון עליה זו **שעל גבי בית זה**, יעוין בדף קטז: שאם נפחתה העליה בד' טפחים ומעלה חייב המשכיר לתקן, ואם לאו יורד העליון ודר עם בעה"ב.

באופן שפרצה מחלוקת אם השוכר שילם, תוך הזמן - השוכר צריך להביא ראיה, לאחר גמר הזמן - המשכיר צריך לה"ר, או ישבע השוכר ויפטר (קב: קג. שו"ע שי"ז וע"ש). בנוגע לתשלום חודש העיבור, יעוין במשנה (קב.) שאם התנו שמשכיר לשנה נתעברה לשוכר. ואם השכיר לחודשים - לשוכר. ואם המשכיר השכיר לעשר שנים ויש מחלוקת כמה זמן עבר -

שתק לרגע ולאחמ"כ התחיל לצווח עליו, ושתק ולבסוף צווח בעיא בגמ', ובשו"ע
יעוין בסוגיא דתקפו בהן - תקפה אחד בפנינו (שם) פסק שאין מוציאין מידו.



הרב יהודה דיויס

מעביר יום

חלק ב' של ההקדמה לבירור זמני היום בהלכה - בעניין גבולות עיקרו של יום.

ז. יום השוויון

תכונה נוספת שמצאנו בחז"ל המאפיינת את ימי תחילת תקופות ניסן ותשרי, הימים ה"בינוניים", היא שהם גם ימי "השוויון", כלומר שבהם היום והלילה שווים. ולכאורה הכוונה שאם נחלק את היממה לכ"ד שעות שוות, יהיה אורך היום הבינוני 12 שעות בדיוק, גבול היום בבוקר 6 שעות לפני חצות היום וגבול היום בערב 6 שעות לאחר חצות היום.

אלא שאם נביט בשמים ביום הבינוני, בזמנים המוגדרים כגבולות היום לפי מאמר חז"ל הנ"ל (שהם מספר דקות לאחר הנץ החמה המישורי ומספר דקות לפני שקיעתה המישורית), נמצא שהשמש נראית כולה ואפי' מרחפת מעט מעל קו האופק המישורי (כמעלה אחת). ודבר זה מעורר אותנו לשאול למה דווקא זמנים אלו מוגדרים כגבולות היום (ולא הנץ החמה ושקיעתה, או ראיית הכוכבים וכדו'), מה מיוחד בהם.

[כמו"כ יש לשאול לאיזה ענין מוגדרים זמנים אלו כגבול היום, שהרי קי"ל דמעלות השחר הוא עיקר זמנן מהתורה של המצוות שיש לקיימן ביום (כגון מילה, שופר ולולב, כמבואר בסוף מתני' דמגילה פ"ב מ"ד, ובדברי הר"ב שם).

ואמנם יעוי' בגמ' במס' ברכות ח: (בסוף העמוד) שנראה שנתחבטו בהגדרת

הזמן שמעלה"ש עד הנץ, אם הוא נקרא לילה אלא שהוא כבר זמן השכמה, או שהוא כבר יום ורק לעניין ק"ש נחשב המשך ללילה משום רבים הממשיכים שנתם לתוך זמן זה. וצ"ע הנדון, שהרי לעניין מילה ושופר וכו' וודאי חשיב יום כמבואר במשנה הנ"ל, ולעניין ק"ש הרי אין דינה תלוי אלא בזמן שכיבה.

אבל עכ"פ לענייננו אפשר לפשטות שה"יום" שעליו נסובים דברי חז"ל לגבי תחילת תקופות ניסן ותשרי, שהם ימי השוויון, הוא "עיקרו של יום", ושעות הדמדומים שלפניו ואחריו הן תוספות ליום ונקראות גם כן "יום" לכמה עניינים, אבל אינן מעיקרו של יום (וכעין זה כתבו ראב"ע שמות יח ג, ובספר מנחת כהן, מבוא השמש מאמר א' פרק י"א). ויש עוד הרבה לעיין ולדייק בגדר זה, ואכמ"ל.]

קושי זה אפשר לפותרו בב' אופנים, האופן הא' הוא שנדחק ונאמר ש"שוויון" לאו דוקא, אלא כמעט שוויון. כלומר שבאמת היום מתחיל בהנץ החמה ומסתיים בשקיעתה (ולא כאמור לעיל), וא"כ לעולם היום אורך מעט מהלילה. אלא שכיוון שמדובר על הפרש קטן (מספר דק') לא הקפידו על כך וקראו לזה "שוויון" (כעין מה שכתבנו בתחילה על הסתירה בענין מיקום הזריחה ביום הבינוני).

אלא שבין כך ובין כך דבריו צ"ב, שאם כוונתו שעליית השמש היא הנץ החמה, קשה למה שינה לשונו וכתב פעם "הנץ החמה" ופעם "שתעלה השמש". ואם כוונתו שהנץ החמה הוא זמן מה קודם עליית השמש קשה למה שיער בזמן זה, וכמובן צ"ב טיבו של מאורע זה הנקרא עליית השמש, ומתי הוא מתרחש.

והנראה בס"ד לומר בזה הוא שכוונתו למאורע המתרחש ב 5 דק' לאחר "הנץ החמה המישורי". שכפה"נ לדעת הרמב"ם הוא המסמן את גבול עיקר היום, ומכאן חשיבותה של נקודת זמן זו.

הטעם לחשוב זמן זה לגבול עיקר היום הוא משום שבאופן טבעי כדוה"א מתחלק אצלנו לשני חצאים, החצי שאנו נמצאים במרכזו, שהוא מבחינתנו החצי ה"קדמי" (ובלשון חז"ל "הכיפה"), והחצי השני, ה"אחורי", הכולל את כל המקומות שמרוחקים מאתנו למעלה מ 10 אלף ק"מ (רבע היקף הכדור).

כאשר אנו מתחילים לראות את גוף השמש בבוקר עדיין היא נמצאת מעל החלק ה"אחורי" של כדוה"א, ולכן אין זמן זה מוגדר אצלנו כחלק מעיקרו של יום. רק כעבור מס' דק' כאשר תעמוד השמש מעל מקום הכלול בחלק ה"קדמי" של כדוה"א יתחיל אצלנו עיקרו של יום.

ומה שכינה הרמב"ם מאורע זה בשם "עליית השמש" אפשר"ל שהוא משום שאז "עולה" השמש ל"כיפה", כאמור. אלא שזה ק"ק משום שדבר זה אינו ניכר, ואינו נודע למי שאינו בקיא בתהלוכות גרמי השמים. לכן נראה יותר לבאר שמאורע זה נקרא "עליית השמש" משום שאז ניכר שעלתה

האופן הב' הוא שנדחק ונאמר ש"בינוניים" לאו דוקא. כלומר שבאמת היום מתחיל בהנץ החמה ומסתיים בשקיעתה, והימים השווים אינם הימים הבינוניים ממש אלא ימים סמוכים להם. משום שהיום (מהנץ לשקיעה כנ"ל) מתקצר כששה ימים אחרי תחילת תקופת תשרי ועומד על 12 שעות, וכן כששה ימים קודם תקופת ניסן (ובימים אלו גם זורחת השמש בדיוק באמצע מזרח, ומיושבת גם בזה הסתירה הנ"ל בענין מיקום הזריחה ביום הבינוני).

ח. שתעלה השמש

אמנם יעוי' בדברי הרמב"ם שכתב לגבי זמן קריאת שמע של שחרית (הל' ק"ש א י"א) ז"ל: "ואי זה הוא זמנה ביום. מצותה שיתחיל לקרות קדם הנץ החמה כדי שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה. ושיעור זה כמו שיעור וי"ג כאן "עישור" או "שליש עישור" שעה קדם שתעלה השמש. ואם אחר וקרא קריאת שמע אחר שתעלה השמש יצא ידי חובתו שעונתה עד סוף שלש שעות ביום למי שאחר". ע"כ.

והנה נחלקו המפרשים האם עליית השמש להרמב"ם היא הנץ החמה, ושיעור הזמן שנתן הוא למצות ק"ש קודם הנץ החמה, או שהנץ החמה עצמו מתרחש זמן מה קודם שתעלה השמש (ואפשר שזה תלוי גם בגי' השונות בדבריו. ועכ"פ מהשוואה בין דבריו בפיהמ"ש לפסחים פ"ט מ"ב, לדבריו בהל' קרבן פסח פ"ה הל' ט' נראה דה"ה, אלא דאפשר שחזר בו וצ"ע). ועכ"פ נראה מדבריו שעליית השמש מהווה נקודת זמן חשובה בתחילת היום, בין אם היא הנץ החמה, ובין אם משערים בה את זמן הנץ החמה.

במשך כל השנה ואין אורך היום תלוי בזריחה והשקיעה אלא לעולם אורכו מחצית המעל"ע וגבולות היום והלילה הן באמצע הזמנים שבין חצות הלילה לחצות היום.

עניין א' הוא המבואר בזוהר (פ') ויקהל דף קצה. הוב"ד במ"א או"ח סי' א' ס"ק

(ד) שלעניין "עת רצון" לעולם אורך הלילה 12 שעות ולא יותר אפי' בקיץ, ואם יתווספו שעות ללילה אינן נחשבות לילה אלא יום. ולכן לעולם יהיה סוף הלילה 6 שעות אחרי חצות הלילה בין בקיץ ובין בחורף (ע"פ תשו' שב יעקב סי' א', הוב"ד במחצה"ש לאו"ח סי' א'). ובמ"א (שאמנם פי' דברי הזוהר אחרת) בס"ר רל"ג (ס"ק ד') ביאר טעם הדבר והיינו משום שלגבי הקב"ה לילה כיום יאיר, ואנו צריכים לכון העת שהיא רצון לפניו (משא"כ לגבי תפילה שנאמר "ייראוך עם שמש", יעו"ש).

עניין ב' מבואר בספר אביאסף (הוב"ד בש"ך יו"ד סי' קפ"ד ס"ק ז' וביתר ביאור בנקה"כ ע"ד הט"ז שם בס"ק ב') שתחילת עונת יום לעניין פרישה 6 שעות לפני חצות היום בין בתקופת תמוז (שאו הוא שעה אחרי זריחה בא"י) ובין בתקופת טבת (שאו הוא שעה לפני זריחה בא"י), וכן סוף היום לעולם 6 שעות אחרי חצות היום כנ"ל (ולהלכה נח' הפוסקים כמבואר שם בש"ך ועוד).

ובנקה"כ (שם) ביאר טעם הדבר משום שבחז"ל מבואר שכשהיום ארוך מהלילה וכן להיפך היינו משום שהיום לווה מהלילה או הלילה לווה מהיום, אבל אין תוספת האורך של היום על הלילה (בקיץ) מ"עיקר הדין". ולכן יתכן שיהיו עניינים מסוימים שלגביהם אין להתחשב ב"הלוואה" אלא ב"עיקר הדין" (מיהו אכתי צ"ב מה נשתנה ענין הפרישה משאר עניינים, ואכמ"ל).

השמש. דהיינו שעלתה והתנתקה מהארץ באופן שיש הפסק "אויר" בין השמש לקרקע האופק המזרחי המישורי לכה"פ בשיעור עובי (קוטר) עין השמש עצמה (שהוא כחצי מע'), אז גם השמש עומדת מעט מעל הצופה, ולא למרגלותיו.

[כמוזבן] שבדברי הרמב"ם עצמו אין הכרח לפרש כך, משום שאפשר לפרש כוונתו לתחילת הראות גוף השמש (וכמדומה שכך רגילים לפרש), או מיד כשנראה כל גוף השמש על הארץ (ד"מ ובהגר"א סי' נ"ח). ואפשר גם לפרש שכוונתו לזמן מאוחר עוד הרבה יותר כשכבר עלתה השמש לגובה רב, מעל ראשי הדקלים וכדו'.

אבל עכ"פ אם נפרש כאמור יובן למה תלה הרמב"ם זמן הנץ החמה בזמן זה (בין אם זהו זמן הנץ החמה בעצמו ובין אם הנץ החמה הוא זמן מוקדם לזמן זה), וכן מה ששינה לשונו (אם זהו זמן הנץ) כדי לפרש מילת "הנץ". והיינו מאחר שזמן זה הוא גבול עיקר היום בבוקר.]

והנה ביום הבינוני נמצאת החמה בזמן זה (שהוא 6 שעות בדיוק לפני חצות היום) בדיוק באמצע מזרח. ולפי זה רווחא שמעתתא ביותר משום שכך ניתן ליישב יחד כל הסימנים שנאמרו ביום הבינוני ללא דוחק. שהרי אורך היום והלילה בימי תחילת תקופות ניסן ותשרי, מעת עליית השמש (לפי הנ"ל) באמצע מזרח עד ירידת השמש (דהיינו הזמן המקביל לעליית השמש בסוף היום) באמצע מערב, הוא 12 שעות בדיוק, כלומר "יום ולילה שווין" בדיוק. וזהו האופן הג' ביישוב עניין ימי השוויון. והי"ע.

ט. לילה כיום יאיר

להשלמת היריעה נזכיר שישנם עניינים שלגביהם יום ולילה שווין

לעומת זאת הגדרת חצות היום כהזמן שחמה עומדת בראש כל אדם לא מצאנו שנחלקו בה (לא כ"כ מדויק אבל אכמ"ל).

יא. מבי משחרי כותלי

ולעניין הקושי לעמוד על מיקומה של החמה יש עצה (ע"פ פיהמ"ש להרמב"ם פסחים פ"ה) להציב מוט (במאונך) על קרקע ישרה (מפולסת) ולעקוב אחרי מהלך הצל שמטיל המוט על הקרקע [במשל הגבעה לעיל, ככל ששיפוע פני הקרקע בצד זה של הגבעה פונה יותר ויותר הלאה מכנגד השמש, כך הצללים על פניו מתארכים].

בתחילת היום הצל ארוך ופונה לכיוון מערב (באופן כללי. באמצע הקיץ נוטה 27 מע' לדרום מערב ובאמצע החורף נוטה 27 מע' לצפון מערב), בהמשך הצל פונה יותר צפונה ומזרחה ומתקצר, וכן הלאה עד חצות היום, שאז הצל הוא הקצר ביותר ביום זה [וכיוון פנייתו ברגע זה הוא אמצע צפון (האמיתי, ששונה אך מעט מה"צפון המגנטי" ומהצפון המסומן ע"י "כוכב הצפון". ואכמ"ל). לאחמ"כ הוא ממשיך לפנות לכיוון מזרח ומתארך].

לפיכך גם מי שאינו יודע היכן הוא צד צפון יכול לדעת על פי השינויים באורך הצל היכן הוא צד צפון ומתי הוא חצות היום [ולמי שיודע היכן הוא צד צפון, ויש במקומו כותל זקוף, ללא שיפוע כלל, הבנוי בדיוק מדרום לצפון, כאשר "יחשיך" הצד המזרחי של הכותל עבר חצות היום בדיוק (ע"פ הגמ' במס' יומא כח:)].

כמוכן שגם אורך הצל בחצות היום משתנה במשך השנה מיום ליום, מאחר ואריכות הצל תלויה במרחק, כאמור. באמצע הקיץ אורך הצל של חצות היום הוא הקצר

[כמו"כ מה שמבואר בגמ' במס' עירובין (נז). שתקופת תמוז נופלת (מתחילה) בשעה אחת ומחצה ביום (או בלילה, או בשעה שבע ומחצה כנ"ל, וכן לגבי שאר התקופות הנז' שם), אין הכוונה לשעה וחצי אחר הזריחה (שביום זה, שאורכו 14 שעות, היינו 5.5 שעות קודם חצות היום), אלא הכוונה לשעה וחצי אחר אמצע הזמן שבין חצות הלילה לחצות היום (4.5 שעות קודם חצות היום), דאלת"ה לא יהיו התקופות שוות באורכן (כהערת התוס' שם ד"ה ואין, וע"פ נקה"כ)].

י. ברור כשמש בצהריים

בתחילת הדברים כתבנו שחצות היום הוא הזמן ההלכתי שזיהויו הכי ברור. והיה מקום לומר שאדרבא זריחת החמה ושקיעתה ברורים יותר משום שאין זה קל לעמוד על מיקומה המדויק של החמה במרכז השמים, וצריך לזה "אצטגנינות גדולה", ולעומת זאת כאשר השמש צמודה לארץ ניתן להבחין בכך בקלות.

אבל האמת היא שאין זה קל כ"כ להבחין בזמן הזריחה המדויק, מחמת הסתרות או הפרשי גובה בין מקום עמידת הצופה לבין קו האופק, שעשויים לגרום לכך שהשמש תיראה לפני הזמן או לאחריו (ואמנם ע"י חשבון המרחק, כאמור לעיל, אפשר לעמוד על הזמן המדויק. אלא שכ"ז הוא רק אחרי שיודעים מתי הוא חצות היום, ובאיזה יום ותקופה אנו עומדים, כמו שיתבאר לקמן).

ובנוסף, שכפי שכבר נתבאר, הרי שאין ברור כ"כ האם הנץ החמה הוא הזמן שבו רואים מקצת השמש או כולה או זמן מה לפני כן (2 דק', 6 דק', וכו') או אחרי כן (כפי שהצענו). ולכאורה כנ"ל לגבי השקיעה.

לפני חצות עד לשעה אחר חצות, מהלך הצל 118 מע', 59 מע' לשעה).

וכמובן שהוא שונה גם מיום ליום (שהרי ביום הבינוני מהלך הצל 12 מע' מאמצע מערב לאמצע מזרח, וב 6 מע' של אמצע היום מהלך הצל 126 מע' בלבד, 21 מע' בשעה. באמצע החורף מהלך הצל 126 מע' ב 10 מע', 12.6 מע' בשעה בממוצע). לכן צריך ניסיון רב (או חישובים מורכבים) ע"מ לסמן קווים שונים במרחקם זה מזה לכל שעה, ולכל יום במשך השנה.

ובזמני קדם היו יודעים השעות ע"פ זה. ומלבד זה הייתה עצה נוספת (ע"פ ספר "יראים" סו"ס רע"ד) להעמיד כלי מלא מים שיטפטף (דרך נקב קטן בתחתיתו) טפטוף איטי לתוך כלי שקוף במשך מעל"ע שלם (כגון מחצות יום אחד לחצות יום שאחריו), ואז לסמן קווים שווים במרחקם זמ"ז מתחתית הכלי עד מקום הגעת המים (כל קו כנגד שעה ביממה). מכאן והלאה על פי הטפטוף ידעו השעות (כדי להגיע לדיוק מרבי צריך שיהיה הכלי שמטפטפים ממנו יציב שלא ינוד, וכן שתהיה בו כמות מים גדולה, כדי שקצב הטפטוף לא יואץ מהתנודות או יאט מהתמעטות המים במשך היום. כמו"כ כדאי שהכלי השקוף יהיה צר וגבוה שיהיה ניתן לסמן קווים גם לחלקי שעה).

יג. ייראוך עם שמש

מעשה, ע"י חשבון, יכולים אנו לדעת מתי הוא גבול עיקר היום בבוקר ובערב לכל יום, על אף ההסתרות השונות, כאמור לעיל. מאחר ועל פי אורך הצל ידוע לנו זמן חצות והיום בתקופה, וכן ידוע לנו שהפרש הזמן בין גבולות עיקר היום לחצות (בא"י) הוא לכל היותר 7 שעות (בתחילת תקופת

ביותר בשנה, עד ליום בו מתחילה תקופת טבת, בו הצל הוא הארוך ביותר (ובמשך תקופת טבת ותקופת ניסן שלאחריה חזור הצל של חצות היום ומתקצר).

לפיכך ניתן לדעת באיזה תקופה ובאיזה יום אנו עומדים, לפי אורך הצל והשתנות האורך מיום ליום, וממילא ניתן לדעת את מרחק השמש, אורך היום וכו', הכל על פי חשבון [למשל, אם אורך הצל בחצות היום שווה לאורך המוט בידוע שהשמש ניצבת מעל מקום המרוחק מאיתנו כ 5 אלף ק"מ, ואצלנו היא נראית בגובה 45 מע' מעל קו האופק הדרומי. אם בימים הקודמים היה הצל קצר יותר הרי שיום זה הוא יום 51 בתקופת תשרי (12 בנוב' למניינם), ואם להיפך, הרי שיום זה הוא יום 40 בתקופת טבת (1 בפבר' למניינם). אורכו של יום זה הוא כ 11 שעות, כלומר שהזריחה, בו מאוחרת מביום הבינוני בכחצי שעה, והשקיעה מוקדמת כנ"ל].

יב. מסמור של אבן שעות

לא רק את זמן חצות היום ניתן לדעת על פי הצל אלא גם את שעות היום (ביחס לחצות), על ידי סימון קווים לכל שעה תחת מקום נפילת הצל (ע"פ מפרשי המשנה בעדויות פ"ג מ"ח). לדוג', באמצע הקיץ הצל פונה לכיוון "חצי" (אמצע) מערב כ 3.1 שעות (186.8 דק') לפני חצות היום, ולכיוון חצי מזרח כ 3.1 שעות לאחר חצות היום (180 מעלות ב 6.2 שעות, 29 מע' לשעה בממוצע).

אמנם צריך לשים לב שקצב שינוי הכיוון אינו אחיד במשך היום (וכמו בדוג' שנקטנו לגבי אמצע הקיץ, שבתחילת היום עד הגעת הצל לאמצע מערב מהלך הצל 27 מע' בלבד בכ 3.9 שעות, פחות מ 7 מע' בשעה. ולעומת זאת באמצע היום, משעה

והנה דעה זו שמקדימה תחילת התפילה לזמן שהוא שלישי עישור שעה קודם עליית השמש אפשר לבאר שהוא משום שאז כבר נראה אפס קצה מגוף השמש (וגם אם אינו נראה לעומדים על הארץ אבל אפשר שהוא נראה על ראשי ההרים הסמוכים), וחשיב שפיר "ייראוך עם שמש" (תהילים עב ה, ע"פ הגמ' בברכות ט, כט: ועוד). ואולי גם הדעה שמקדימה תחילת התפילה עישור שעה קודם שתעלה השמש היא משום שאז כבר אפשר לראות השמש בראשי ההרים הגבוהים וחשיב נמי "ייראוך עם שמש" כה"ג.

וא"כ אין זה נוגע לשאר מצוות. וכמובן שאין זה נוגע להגדרת השקיעה ההלכתית (מלבד לעניין תפילת מנחה שגם עליה נאמר "ייראוך עם שמש"). אלא שיש אומרים שכשם שהנץ החמה קודם לעליית השמש כך הזמן ההלכתי שנקרא "שקיעת החמה" מאוחר לירידת השמש בשיעור דומה. וא"כ תינוק שנולד קודם לזמן זה נימול לפי יום הקודם ורק אח"כ מתחיל בין השמשות, וכן לעניין שבת ולעניין הדלקת נר חנוכה. ועכ"פ גם זמנים אלו ניתנים לחישוב בקלות יחסית אחרי שידוע לנו זמן גבול עיקר היום.

תמוז) ולכה"פ 5 שעות (בתחילת תקופת טבת), ומיום ליום ההפרש מתארך או מתקצר בכ 39.45 שני' בממוצע (כמובן שמדובר בחישוב גס. ואם משתמשים בזמן ה"חצות" של יום האתמול צריך לקחת בחשבון בנוסף שיתכן שחצות היום הזה מוקדם או מאוחר עד 30 שני').

אמנם כאמור, יתכן שיש הפרש בין גבול עיקר היום שעסקנו בו עד כאן לבין גבולות היום הנוגעות להלכות תפילה ומצוות שונות שתלויות בזמני היום, כגון "הנץ החמה". וכבר הבאנו בזה דעות שונות האם תחילת זמן תפילת שחרית לכתחילה הוא כשתעלה השמש או זמן מה לפני כן, כגון עישור שעה, שלישי עישור שעה וכו'.

[ולקמן יובאו דעות נוספות בעניין כגון דעת הרא"ם (בספר "יראים" סו"ס רע"ד) לעומת דעת תוס' הרי"ד (שבת לה.). וברש"י (מנחות סח. ד"ה האיר המזרח) משמע דהנץ החמה היינו "האיר המזרח" (אלא שיל"ע מדבריו (שם ע: ד"ה אלא) דמשמע שהאיר המזרח הוא סמוך לעלה"ש, ושמא כוונתו שאז הוא תחילת הנץ, בדומה לדברי הד"מ בסי' נ"ח שכתב שהנץ החמה הוא כמו שיעור שעה קודם שתעלה כל גוף השמש, ואכמ"ל, ובס"ד לקמן יתבאר יותר.)]



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

האם אדם מצווה [להתפלל] שתהיה לו בת כדי לקיים פרו ורבו

א] באור בקושיית תוס' דעשה דפו"ר ידחה לאו

הנה התוס' בב"ב דף יג. [ד"ה כופין את רבון] הקשו על מה שאומרת המשנה דחצי עבד וחצי בן חורין חייב רבו לשחררו כדי שיהיה יכול לישא אשה, והקשו תוס' הרי יכול לישא אשה מדין דעשה דפו"ר דוחה ל"ת, ותיצרו התוס' דעשה דפו"ר לא מיקיים עד גמר ביאה. ושואל המנ"ח [מצוה א'] על דבריהם הלא מצות פו"ר היא רק כשיש לו בן ובת, ורוב ביאות לא נולד מהם תאומים בן ובת, אלא או בן או בת, א"כ היאך כתבו התוס' דבגמר ביאה יש בכוחה לדחות איסור ל"ת, הלא בביאה זו לא מקיים העשה דפרו-ורבו שהרי לא מוליד בן ובת. ותיריך ר' אלחנן וסרמן בקובץ הערות [סי' ד' אות ו'] דהדין של עשה דוחה ל"ת הוא לא רק כשמקיים המצות עשה בשלימותה, אלא יש כח גם בכל פרט ופרט מקיום העשה לדחות ל"ת. וכמו שמצינו בגמ' בנזיר דף מ"א דאף דלנזיר אסור לגלח ראשו (ועובר בלאו על כל ב' שערות שמגלח) מ"מ אם הוא גם מצורע ונתחייב בגילוח, אז העשה של גילוח ראש המצורע דוחה האיסור של לאו דגילוח נזיר. ולכאורה קשה הלא את העשה הוא מקיים רק בגילוח כל שערות ראשו, ואילו האיסור לגלח שערות ראשו הוא כבר בתחילת התגלחת כשמגלח שתי שערות הראשונות שבראשו [וכן כל ב' שערות

נוספות שמגלח עובר בלאו דתגלחת נזיר]. א"כ יוצא שעבר באיסור הלאו קודם שמקיים את העשה, שהרי בגילוח שתי שערות ראשונות אכתי לא קיים מצות גילוח וכבר עבר באיסור לאו, אלא מוכח דכיון דהמצוה מתקיימת בגילוח כל שערות הראש לכן אף דלא נשלמה המצוה עד שיגלח כל השערות מ"מ קיום מצוה יש גם בשתי שערות ראשונות, ויש בכח קיום חלק מעשה זה לדחות לאו דגילוח ראשו. וא"כ למדו התוס' שיש כח בעשה דפו"ר כבר בביאה אחת לדחות ל"ת, אף דרוב צדדים שתתעבר רק בבן או בבת, מ"מ כיון שבן אחד הוא ג"כ חלק מקיום מצות פרו-ורבו יש בכח זה לדחות לאו דלא תהיה קדש.

ב] אדם שיש לו רק בנים האם חסר בקיום מ"ע דפו"ר

ועוד נראה לומר ולחדש בגדר מצות פרו-ורבו, דהנה מבואר בגמ' בב"ב דף טז ע"ב דר"מ מפרש מה שכתוב בפסוק -וה' בריך את אברהם בכל- היינו שלא היתה לו בת. ולכאורה קשה דנמצא א"כ שלא קיים אאע"ה מצות פרו-ורבו, שלא הוליד בן ובת, ואיך שייך לקרות זאת שה' בריך את אברהם בכל. וגם ק' מגמ' בשבת דף קיח: -אני בעלתי חמשה בעילות ונטעתי חמישה ארזים בישראל- דמשמע שעשה השתדלות שיהיה לו חמישה בנים, ומשמע שם שלא היתה לו בת.^א ולכאורה תיקשי היאך ביטל מצות

א. שהרי היתה ס"ד לגמ' שם דלא קיים מצות עונה, עייש"ה.

פרו-ורבו שהיא להוליד בן ובת. וכן מצינו בראשונים שצריך האדם להתפלל כשאשתו מעוברת [תוך מ' יום] שיהיה לו בן ולא הוזכר מעולם שאדם שיש לו בן אחד צריך להתפלל שיהיה לו בת כדי שיזכה לקיים מצות פרו-ורבו.

ג] גדר המצוה דפו"ר

אלא נראה לחדש דמה שאמרו חז"ל דבעינן בן ובת אינו דין בקיום המצוה שרק אז מקיים המצוה, אלא זה שיעור מתי נפטר מן המצוה. דכל זמן שלא הוליד בן ובת הרי הוא מחוייב וקאי להוליד ולדות. ואדרבה **בכל בן ובת** מקיים המצוה. אך אם יש לו בן ובת אז נפטר מן המצוה. וכן נראה לדייק את לשון המשנה ביבמות דאמרה "לא יבטל אדם מפו"ר אלא א"כ יש לו בן ובת". ולא כתוב "מאימתי קיים אדם פו"ר כשיש לו בן ובת". משמע כדברינו שבן ובת זה רק שיעור שאז מותר לו להיבטל מפו"ר, שהרי נפטר מן המצוה, אבל קיום מצוה יש בכל בן. ואדרבה אפשר לומר שעדיף לאדם שילד רק בנים כדי שיהיה מצווה ועושה בכל בן ובן, משא"כ אם נולדה לו בת אז הוא כבר אינו מצווה ועושה בבנים שלאחריה.²

אמנם עדיין אינו מתיישב כ"כ, שהרי אפשר להקשות עוד על תוס', מי יימר שתתעבר האשה בביאה זו וא"כ אכתי יש כאן ספק קיום מצוה בכל ביאה וביאה, ואיך ידחה האיסור לאו הודאי שיש בכל ביאה וביאה,

וראיתי אחרונים שכתבו גדר קצת אחר

ד] דעת ר' יוחנן בהיו לו בנים בגיותו ונתגייר

והנה איתא ביבמות דף סב "איתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אומר קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, **דבי יוחנן** אמר קיים פרו-ורבו דהא הווי ליה, ור"ל אמר לא קיים פרו-ורבו גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, **דבי יוחנן** אמר אין לו בכור לנחלה דהא הווי ליה ראשית אוננו, ור"ל אמר יש לו בכור לנחלה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" וכתבו שם תוס' וז"ל: "רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה - אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום מסתברא ליה לר' יוחנן הכא כיון דבנכריותו קיים, דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה, מיפטר נמי כשנתגייר" עכ"ל. וביאור קושיית התוס' זה עפ"י מה שמבואר בהמשך הגמ' דאם הוליד בנים ומתו לא קיים מצות פרו-ורבו לפי רבי יוחנן וצריך להוליד שוב בן ובת. וגם מבואר

ב. וגם בלשון הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות הל"ב מדוקדק שכתב "כמה בנים יהיו לאיש ותתקיים מצוה זו בידו? זכר ונקבה" ולא כתב - כמה בנים יהיה לאיש ויקיים מצוה זו- מוכח דהקיום הוא בהתעסקות בפו"ר וכמשנ"ת, ודר"ק.

דבמה שהוליד בנים בגיותו יצא יד"ח הלא באותה שעה היה פטור ממצות פו"ר וא"כ כשנתגייר הרי הוא חייב במצות פו"ר וא"כ היאך מה שעשה בזמן פטור פוטרו בזמן שנתחייב במצוה.

[ו] תירוצו המנ"ח על קושיית הטו"א

והנה המנח"ח כתב ליישב קושיא זו וז"ל: "והנה לפי מה דקיי"ל היו לו בנים ומתו לא קיים המצוה, נראה בעליל דמצוה זו אינה כשאר מצוות, לולב ומצה ודומיהם, דאין להם משך זמן רק תיכף שעשה המצוה יצא, אבל כאן אינו כן דהביאה לא הוי גוף המצוה רק הכשר מצוה, ועיקר המצוה לידת הבנים. ובכל רגע חל עליו החיוב ואם מתו לא קיים מכאן ולהבא. וכזה מיושב מה שהקשה בספר טו"א היאך מבואר כאן היו לו בנים בגיותו ונתגייר קיים המצוה הא בגיותו פטור מפו"ר, דבני נח אינם מצווים, והיאך נפטר עתה בזמן החיוב לאחר שנתגייר. ולפימש"כ לק"מ דבשלמא מצה ולולב דיצא המצוה כשאכל מצה או נטל לולב, על כן שפיר אי נטל או אכל בשעה שהיה פטור אינו פוטרו לזמן החיוב, אבל הכא דהמצוה היא בכל רגע, והמצוה שיהיה לו בנים, א"כ בגירותו בעת שחל עליו החיוב מקיים מצות פריה ורביה דהרי יש לו בנים, ואין אנו צריכים לבא מחמת קיום המצוה דמתחילה, דאף אם קיים המצוה מתחילה לא מהני בהו לו בנים ומתו רק עיקר המצוה שיהיו לו בנים וייתחסו אחריו והרי הוא מקיימה כעת ורק ההכשר המצוה נעשה כפטור דהיינו הבעילה וזו אינה המצוה העיקרית רק הבאת הבנים וכמו בעשה המצה בעודו גוי [ואכלה כשנתגייר] בודאי יצא כי המצוה היא בחיוב והכא נמי הבנים שהם עיקר המצוה הם בשעת החיוב ורק

בגמרא גבי עבד דלכו"ע לא קיים מצות פרו-ורבו משום דאין בנים מיוחסים אחריו, וכדי לקיים מצות פרו-ורבו בעינן שהבנים יתייחסו אחריו. וזה הוקשה לתוס' דכיון דגור שנתגייר כקטן שנולד א"כ הרי כשנתגייר בניו כבר אין מיוחסים אחריו וא"כ לכאורה חשיב כמי שמתו בניו. ומדוע אינו מחוייב שוב לקיים פרו-ורבו. וע"כ כתבו תוס' דמסתבר ליה לר' יוחנן דכיון דבנכריותו קיים דורעו מיוחס אחריו באותה שעה, נמצא דאז היה קיום של פו"ר, לכן נפטר מלקיים את המצוה גם כשנתגייר. ולכאורה צ"ב מה החילוק בין זה למי שמתו בניו. וצ"ל דס"ל לר' יוחנן בסברה דכיון שכבר קיים את המצוה כצורתה ולא נתבטלה המצוה לגמרי, שהרי הבנים חיים אע"ג שהיום אין הם מיוחסים אחריו, מ"מ המציאות שהם קיימים פוטרת אותו מלקיים פו"ר אחרי שכבר קיים פעם אחת, ולא דמי למי שהיו בנים ומתו.

[ה] קושיית הטו"א איך יצא ידי חובה

בזמן שהיה פטור

והנה הטו"א הקשה קושיא גדולה על דעת ר' יוחנן דיוצא יד"ח בקיום מצות פרו-ורבו שעשה בהיותו גוי מהא דאיתא בגמ' ברי"ה דף כח. דאדם שהוא עתים חלים [פי' בריא] עתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו ואומרת הגמ' דלכן אם אכל מצה בזמן שהיה שוטה ולאחר מכן נתפקח לא יצא יד"ח במצה שאכל בעת שטותו וצריך לחזור ולאכול בזמן כשהוא פקח. חזינן דאדם שעושה מצוה בזמן פטור אינו יכול להיפטר בזה מחיובו וחייב לחזור ולעשותה בזמן שהוא מחוייב. וא"כ קשה היאך ס"ל לר' יוחנן

האם אדם מצווה [להתפלל] שתהיה לו בת כדי לקיים פו"ר ❖ מנורה בדרום | עה

ההכשר מצוה שהיא הבעילה היה בשעת פטור עכתו"ד.^ג

ודבריו תמוהים לכאורה הלא מבואר בגמ' בימות דף סב. דיש דין במצות פרו-ורבו שרק אם הבנים מתייחסים אחריו אז יוצא יד"ח פרו-ורבו ואם אין הבת והבן מתייחסים אחריו לא קיים פרו-ורבו, ולכן אומרת הגמ' הכל מודים בעבר (שלא יוצא י"ח פו"ר בבניו) שאין לו חיים, וכתבו תוס' שם ואם נשתחרר לא קיים פו"ר, וא"כ מה הועיל המנ"ח בחידושו, הלא גם אם נסכים איתו שמציאות הבנים היא קיום המצוה, אבל כשנתגייר הרי הבנים לא מתייחסים אחריו, ואין כאן כלל את המציאות של המצוה. והדרא קושיית הטו"א לדוכתא, שמציאות המצוה היתה רק כשהיה בזמן שהיה פטור מפו"ר (דהיה גוי) ורק אז הבנים התייחסו אחריו, והיאך זה מועיל לפטור את זמן החיוב. וזה ודאי אין לומר דסגי שרגע אחד יתייחסו אחריו הבנים [בשעת לידה] ולאחר מכן לא צריך שיתייחסו אחריו ונחשב כקיום מצוה כל זמן שהם חיים, דמלבד שזה קשה בסברא, גם יקשה א"כ במה נחלק ר"ל הלא גם הוא מודה למציאות שמכוחו יש בנים בעולם,^ד וא"כ במה נחלק ר"ל? ^ה וגם עיקר ישובו דהביאה היא רק הכשר מצוה אך המצוה היא במציאות הבנים, מלבד שזה קשה בסברא שהתורה מצוה על מציאות

שאין היא בידו, דבריו גם נסתרים מדברי התוס' ב"ב דף יג כמו שהקשה הוא עצמו וז"ל: "ועל פי הנ"ל איני מבין דברי התוס' שהקשו דליתי עשה דפו"ר וידחה הל"ת דלא תהיה קדש, ותירצו דלא הוה בעידנא דהל"ת הוא בשעת העראה והעשה הוא בגמר ביאה, ולפי הנ"ל הנה בגמר ביאה ג"כ לא קיים העשה והגמר ביאה אינו אלא הכשר מצוה דא"א להוליד בלא זה" עכתו"ד.

ז] ביאור גדר המצוה ועפ"י תירוץ לקושיית הטו"א

ולבן נראה בהגדרת הדברים, דזה ודאי כשהתורה צותה פרו-ורבו התורה מצוה את האדם לעשות מעשה ביאה שמכוחו האשה יכולה להתעבר, ובכל ביאה וביאה שמצד מעשה דיליה יכולה האשה להתעבר מקיים הוא מצות פו"ר, אלא דשאני מצוה זאת מכל המצוות דכאן כיון שרואים שזה תלוי באם יש לו בן ובת במציאות ואם מתו חוזר עליו חיובו על כרחך שגדר המצוה הוא השתדלות לישא אשה ולקיים עונתה כדי שיהיה לך בן ובת בעולם, כלומר דציווי התורה הוא המעשה ביאה שממנו יכולה האשה להתעבר, אלא דגדר המצוה הוא מעשה השתדלות שיהיה לו בן ובת. ואין זה כהכנת המצה לליל הסדר שהתם לא היה ציווי התורה על הכנת המצה אלא ציווי

ג. ועיין במנ"ח במצוה ש"ו לגבי ספירת העומר, שכתב ג"כ את סברתו הנ"ל, ודימה זאת לנידון של קטן והגדיל דהספירה שספר בקטנותו עולה לו למצוה שבגדלותו דומיא דגוי שנולדו לו בנים בגיותו, עייש"ה ודו"ק.
ד. דזה ודאי שר"ל לא יחלוק ויסבור שגר שנתגייר כקטן שנולד והוא נחשב כאילו גברא אחר לגמרי וכאילו לא באו מכוחו הבנים, דהלא זה ודאי שגר לא נחשב גברא חדש ומי שהיה חייב לו כסף בעודו גוי ממשך להיות חייב לו גם לאחר שהתגייר כמבואר בב"מ דף עב. וכן אם עשה עבירה על אחת מז' מצוות בני נח דינינן ליה גם לאחר שנתגייר כמבואר בדף עא. בסנהדרין בסוגיא של אשתני דינא, יעו"ש.
ה. עוד יש לדון לפי המנ"ח בהא דקיי"ל [אה"ע סי' א' סעיף ו'] שאם מתו בניו ויש לו בני בנים יוצא י"ח, אבל רק אם הם גם מבנו ו גם מבתו, ולא סגי דיהיה לו נכד ונכדה לקיים את חיובו, ולפי המנ"ח צ"ע אמאי לא סגי שיהיה לו מציאות של בני בנים בעולם.

או לא, והא דבעינן שבניו יהיו מיוחסים אחריו נראה דהוא גדר בחיוב התורה, דכיון דחייבה תורה השתדלות ודאגה למציאות זאת של ישוב העולם, קבעה התורה שהאדם יעשה השתדלות רק בביאה כזאת של אישות. והיינו בביאה כזאת באשה שהבנים דיולדו ממנה יתייחסו אחריו. ורק בעשיה כזאת הוא מקיים את ציווי התורה פרו ורבו, אבל אם עושה עשייה אחרת שמביא שבת לעולם ללא שהבנים יתייחסו אחריו לא קיים את ציווי התורה, ואע"ג שאת תכלית המצוה עשה אבל זה לא כלום, מפני שיש חיוב על הגברא לעשות מעשה מצוה כפי איך שהתורה קבעה ולא באופן אחר.

לפי"ז מבוארת היטב סוגיית הגמ' ביבמות דף סב. בדעת ר' יוחנן דהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים קיים פו"ר. ביאור הדבר דכיון דבשעה שהיה גוי עשה מעשה ביאה של אישות והוליד בן ובת שמתייחסים אחריו נמצא דיש כאן מעשה מצוה של פרו-ורבו ואף שעכשיו מתגייר ולא מתייחסים הבנים אחריו מ"מ כיון שיש מציאות של בן ובת בעולם מכוחו תו לא חוזר החיוב של פו"ר עליו כיון דשבת איכא ואף שאם היו לו בנים ומתו חייב בפו"ר היינו משום דשם נתבטל ענין השבת ולכן חוזר עליו החיוב ליישב את העולם, אבל בגר שנתגייר דיש כאן את המציאות של הבנים בעולם וגם עשייה של פו"ר יש כאן בהיותו גוי ואף שעשייה זאת היתה כשהיה פטור מ"מ כבר נתבאר שעשייה של זמן פטור במצות פרו-ורבו שעניינה השתדלות לתכלית, פוטרת גם למצוה של חיוב, ולכן שפיר יוצא י"ח בבנים שנולדו לו כשהיה גוי.

התורה היה רק אכילת מצה בליל ט"ו, וגם אם אחר הכין מצה שלא בשליחותי ואני אוכלנה קיימתי המצוה. משא"כ בפרו-ורבו כיון דעל מציאות הבנים התורה לא יכולה לצוות שהרי אין זה מעשה של האדם, על כן ציווי התורה היה תשתדל שיהיה לך בנים.

ולפי זה יש ליישב תמיהת הטו"א אמאי סגי במה שעשה בזמן פטור לפטרו אחר שנתחייב, דיש לומר משום דדוקא במצוות שהמצוה היא עשייה מוגדרת ומסויימת, בזה נאמר דין שעשייה בזמן פטור אינה פוטרת לזמן חיוב, אבל עשייה כזאת שגדרה הוא השתדלות על מציאות (שישא אשה כהשתדלות לפו"ר) בסוג מצוה כזה לא נאמר דין שיעשה דוקא בזמן חיוב.

ח] באור היאך מועיל לגר הבנים הגויים שאינם מתייחסים עכשיו אחריו

אך עדיין צריכים אנו ליישב דלכאורה כיון שהבנים אינם מתייחסים אחריו בשעה שנתגייר א"כ להווי כמתו הבנים דחוזר עליו חיוב המצוה להוליד שוב בן ובת. אך נראה הביאור בזה דבאמת תכלית מצות פרו-ורבו היא "לא תוהו בראה לשבת יצרה" וכמו שמבואר במשנה דחציו עבד וחציו ב"ח דשאלו שם ב"ש יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר 'לא תוהו בראה לשבת יצרה' וזה מה שעשה את מצות פו"ר מצוה רבה, ומצד עצם המצוה לא איכפת לתורה שיהא בן ובת אף שאינם מתייחסים אחריו דהרי עיקר תכלית התורה הוא ישוב העולם ומה אכפ"ל אם בניו מתייחסים אחריו

ו. ואפילו בעבד מבואר בתוס' בב"ב שם דאע"ג שאין בניו מתייחסים אחריו מ"מ את ענין שבת יצרה הוא מקיים.

היאך נפטר בן עזאי מקיום מצוה זאת, ומאי האי דקאמר 'אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים' ? ודוחק גדול לומר שבן עזאי היה אנוס ולכן לא נשא אישה, חדא דא"כ מאי קאמר "אפשר לעולם" כו' ועוד הא הרמב"ם פסק כן להלכה ומה שייך לפסוק להלכה דין אנוס?

ובעיקר מצות פרו-ורבו יש ענינים רבים שצריכים טעם דהנה כשהרמב"ם כותב חיובא דפו"ר ז"ל "חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה שנאמר פרו ורבו" והדבר צ"ב מה ענין חיוב עונה לחיוב פו"ר, ומדוע כל אחד חיוב הפרו-ורבו שלו הוא לפי חיוב עונתו? ויש להקשות עוד דהנה הספנים חיוב עונתם הוא פעם בחצי שנה, וגם חיוב הפו"ר לפי"ז הוא פעם בחצי שנה, והנה מה דין אותו ספן שמקיים את חיובו ומשום שבוטל רק בזמנים רחוקים של פעם בחצי שנה אין לו בן ובת, ולא עולה בידו משו"ה לקיים המצוה, האם נאמר שיהיה חייב לעזוב אומנותו ולישב בביתו ולקיים חיוב עונה בזמנים תכופים יותר בכדי שיהיה לו בן ובת, זה לא שמענו, אלא ע"כ דאין חיוב השתדלות במצות פו"ר יותר מחיוב עונתו, והדבר צ"ע מאי שנא מכל מצות עשה שחייב לעשות כל שביכולתו לקיים מ"ע?

עוד צ"ב לשון הרמב"ם והשו"ע -ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו מבן שמונה עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה-והענין קשה להבין הלא כל המצוות חייבים לקיים מגיל י"ג ואיך שייך לכתוב על מצות פו"ר שהוא נתחייב בה רק מגיל י"ח, וגם צ"ב מה גדר הדין של י"ח עד כ' שהוא הזמן של המצוה וכשהגיע לגיל כ' ולא נשא ה"ז מבטל מ"ע, איזה גדר יש בזה שכשמגיע

ומה שנחלק ר"ל הוא משום שהוא סובר שלגבי דברים הנוגעים לדיני ישראל נחשב כאדם חדש ולכן העשיה של מצות פו"ר שעשה בהיותו נכרי לא נחשבת לו כלל כשנהיה ישראל. וכאילו לא קיים מצוה זאת מעולם ולכן חייב שוב במצות פו"ר. וזה הגמ' אומרת אזדא לטעמייהו גבי היו לו בנים בנכריותו ונתגייר אי יש לו בכור לנחלה וגם זה מחלוקת לגבי דיני ישראל שרק אצל בני"י יש מושג של בכור לנחלה, אי מה שהיה לו בכור לנחלה בהיותו גוי חשיב כבכורו ג"כ עכשיו שהוא ישראל או שלגבי הדינים הנוגעים לישראל נחשב הוא גברא חדש וכאילו לא היה לו מעולם בן בכור. וזה תולה הגמ' במחלוקת גבי מצות פו"ר שישנה רק לבנ"י האם מה שעשה בהיותו גוי עולה לו לקיום מצוותו כשנתגייר, וכמשנ"ת.

ט] באור פרטי דינים במצוות פו"ר

איתא ביבמות דף סג ע"ב דהקשו רבנן לבן עזאי אמאי אינו מקיים מצות פו"ר וענה להם "ומה אעשה שחשקה נפשי בתורה, אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים" והרמב"ם פט"ו מהל' אישות הלכה ג' פסק להלכה את הפטור של בן עזאי בזה"ל "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אישה, אין בידו עון" עיי"ש.

והדברים צ"ב דהנה מה דקאמר בן עזאי דאפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים ודאי אין כוונתו דחשיב מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, דא"כ כל אדם העוסק בתורה יפטר מקיום מצות פרו-ורבו ככל מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים, ולמה רק אחד בדרגת בן-עזאי הוא זה שפטור? אלא ודאי חשיבא מצוה שבגופו שא"א לעשותה ע"י אחרים, וא"כ צ"ב טובא

להיות עסוקין בישובו של עולם" עכ"ל. והענין של ישוב העולם אינו רק בהולדת בנים אלא מה שנקרא בלשוננו להיות בן אדם מן היישוב כלומר לא לקלקל את העולם בהתנהגות משונה, וזה הרמז בהמשך הפסוק 'ומלאו הארץ וכבשוה' והיינו שינהגו מנהג בנ"א בעולם. [שכן מנהג בנ"א שאינם מצטמצמים על מקום אחד].^ז

ונראה דעפ"י גדר זה מבוארים דיני החיוב במצוה זאת, דמשו"ה המצוה מתחילה רק מגיל י"ח וזמנה הוא עד גיל עשרים. דאמרו חז"ל בעומק דעתם דכך צריכה להיות דרך הנהגת בני אדם בעולם שלא לחייב כל יהודי לשאת אשה בגיל צעיר מדי, וגם לא לאחר יותר מדאי, וזה היה אומדן דעת של חז"ל שטבע העולם צריך להיות שמתחילים לישא מגיל י"ח ולא מאחרים עד כ' ומשו"ה זה נכנס בעצם החיוב של המצוה דזמנה הוא מגיל י"ח ואם התעכב עד למעלה מכ' ביטל מ"ע, והיינו שעבר על דרך העולם שקבעו חז"ל שכן הוא. והוא גם הבאור במה שחיוב מצות פו"ר תלוי בחיוב עונה, דהוא משום שחיובי העונה הם מה שקבעו חז"ל כאו"א לפי כחו ואומנותו שכן הוא דרך ההנהגה בעולם, וכיון שכן הוא מנהג בנ"א ממילא זה נכנס בחיוב מצוות פו"ר שיבעל בכל עונה, וזה גם הטעם שספן שלא עולה בידו קיום המצוה אינו חייב

לגיל מסויים חשיב בטול מ"ע אף שנתחייב שנתיים לפני גיל זה, וגם מנא להו לחז"ל הני שיעורים?^ז

עוד שמעתי הערה למה מי שלא מוצא שידוך והוא כבר בגיל מבוגר, ונתייאש כבר למצוא שידוך, למה שלא יהיה חייב לבא על הפנויה בתורת השתדלות של קיום מצות פו"ר, ולא מצאנו מעולם שחייבו רווק שיכול לבא על הפנויה (ואפילו כשמסכימה) שישתדל בכל יכולתו לקיים מצות פו"ר?

י' גדר המצוה להיות עסוקין בישובו של עולם

ונראה לומר גדר מחודש במצות פו"ר והוא, דכמו שהקב"ה ברך את הדגים ואמר להם "פרו ורבו" והיינו כיון שהקב"ה ברא דגים בעולם ורצה שתמשך בריאה זו בדרך טבעית לכן ברכם פו"ר והיינו שיהיה דגים בהנהגה טבעית כל זמן שהעולם קיים. זה היה גם הגדר בצווי פו"ר, והיינו שהקב"ה רצה שהעולם ימשך בהיותו מיושב ע"י בנ"א עפ"י דרך הטבע, ולכן ציוה 'פרו ורבו' כלומר תמשיכו העולם ביישובו בבני אדם, וזה גדר המצוה ליישב את העולם ולמלאותו בבנ"א כפי טבע והרגל בני אדם. ועיין לשון רש"י ביבמות דף סב ע"א ד"ה לא תהו בראה- לא ברא עולמו לתוהו אלא לשבת

ז. וראיתי בטור אה"ע סי' א' בהערות אות כ"ג שהביאו בשם ספר דרך פקודיך לבאר הא דלא כופין מגיל י"ח לישא אישה משום דחיישינן שמא סריס הוא, עיי"ש. וזה צ"ע טובא מאי שנא מכל המצוות דכופין מגיל י"ג, וגם מהיכא תיתי לעשות לא פלוג בזה הרי אם נתמלא זקנו ודאי הביא ב"ש, וצע"ג.
ח. ומצינו שענין עונה נאמר בחז"ל בכמה דוכתי בלשון 'דרך ארץ'. ובאמת גם לגבי מצות עונה מצינו קולות לת"ח שפורשים מנשותיהם שלא ברשות ללמוד תורה וכדו'. ועיין בס' קפ"ד סעיף י' דמצינו קולא בחיוב עונה להולך לדבר מצוה [מפני חשש שמא יבטל ממצותו] והרי בשאר מצוות עשה אינו יכול מי שהולך בדבר מצוה לבטל מ"ע מחשש רחוק כזה [רק בגדרים של העוסק במצוה פטור מן המצוה], ומדוע במצוה זו יש את הפטור של הולך לדבר מצוה? ויש לבאר שזה משום שגדר החיוב הוא רק לנהוג כפי ההנהגה הנצרכת לישובו של עולם, ויל"ע בכל זה.

אחרים' וממילא תו אין ההנהגה מחייבת
בנ"א בדרגה כזאת של בן עזאי שיעסוק
בפו"ר, ודו"ק.

והדברים נפלאים לפי מה שנתבאר עד כה
בגדר מצוה זו, דשאני מצוה זאת
מכל התרי"ב מצוות האחרות, דכל המצוות
נאמר לאדם תעשה מעשה מסויים, והוא
המעשה מצוה, ותו לא. אבל כאן כיון שאין
מעשה מסויים שאפשר לומר שהוא המעשה
מצוה, דהלא עיקר המצוה הוא במציאות של
בן ובת, ומציאות זאת אין זה עשיה
שהגברא פועל אותה, לכן גדר מצוה זאת
הוא לדאוג שהדבר יעשה, כלומר שתעשה
מה שביכולתך כדי שתגיע מציאות כזאת
לעולם של בן ובת שמתייחסים אליך, [ועיין
מה שכתבנו לעיל לפי גדר זה לבאר אמאי
גוי שנתגייר יוצא י"ח בבנים שנוולדו לו
בגיותו]. ואפשר לדייק בחז"ל שתמיד מוזכר
הענין של פו"ר בלשון 'עסק' עיין בגמ'
בשבת דף ל' ע"א ששואלים את האדם
בדינו בשמיים "עסקת בפרייה ורביה" ולא
נקטו לשון -קיימת פו"ר- משום שאין כאן
מעשה מסויים שהוא קיום המצוה, אלא
המצוה הוא לעסוק ולהשתדל שתהא
מציאות זו בעולם, ודו"ק.

ואפשר לומר גם מה שמבואר בגמ' בברכות
דף י' ע"א שחזקיה המלך לא עסק
בפו"ר משום שראה שיצאו ממנו בנים דלא
מעלי, [ונענש על זה -בהדי כבשא דרחמנא
למה לך, עיי"ש]. י"ל דדוקא במצות פו"ר
סבר חזקיה שמותר לעשות חשבונות כאלו,
שהרי זה דרך העולם שכשמעשיו זיקו לקיום
העולם אינו רוצה להוליד בנים דאינו מגיע
לתכלית הנרצית, אבל בשאר המצוות ודאי
ידע חזקיה את היסוד הפשוט שהמצוות הם
גזירת מלך ללא חשבונות, ודו"ק.

לעזוב אומנותו דהוא משום שזה כל החיוב
של ספן במצות פו"ר לנהוג מנהגו של עולם
יותר מזה אין הוא מחוייב, וכיון שהאי ספן
מקיים חיובו לפי אומנותו תו לא מחוייב
לעזוב אומנותו משום חיוב פו"ר.

וזה גם הטעם שאין חיוב לבא על הפנויה
לקיים מצות פו"ר, משום שאי"ז דרכו
של עולם כלל ממילא אינו נכלל בהחיוב
השתדלות של קיום פו"ר.

ועיין בספר חבצלת השרון [פרשת במדבר]
שהעיר בדין לא יעשה כן במקומנו
ליתן הצעירה לפני הבכירה האם דין זה נוהג
גם לדעת ריב"ב דאשה מצווה על פו"ר,
דנמצא דהנהגה טובה של קדימת הצעירה
דוחה חיוב מצוה שמוטל על האשה
(הצעירה) להנשא, ולפי דברינו מתבאר היטב
דכל מה שאינו בדרך העולם אינו נכלל
בחיובי מצות פו"ר, ודו"ק.

והנה אולי היה אפשר לפי הנ"ל לבאר דזהו
הטעם שכן עזאי פטור מלישא אשה
דכמו שבארנו שמצות פו"ר כפופה לחיוב
עונה משום דהנהגה של הבנ"א בעולם
קובעת גדרי החיוב, א"כ אפשר דאמדו חז"ל
שהרגילות במנהג בנ"א שמי שהוא 'שוגה
בתורה תמיד ונדבק בה כל ימיו' אין טבעו
והרגלו להתעסק כלל בענין זה של נשיאת
אשה, וכיון שכן אין לו חיוב השתדלות כלל
לישא אשה, אך כמובן שלו יצוייר שכל קיום
העולם היה תלוי בבן-עזאי אז ודאי שטבע
העולם היה שאדם שיודע שכל המשך
הדורות תלוי בו אז בכל מצב שהוא היה הוא
היה מתאמץ לישא אישה, [וגם הספן אם כל
קיום העולם היה תלוי בו נראה פשוט שהיה
מחוייב יותר מפעם בחצי שנה] ולכן הוצרך
בן-עזאי להוסיף 'אפשר לעולם שיתקיים ע"י

העולה מהדברים: דלא הוטל על האדם
חיוב ליצור מציאות של בן ובת
בעולם, שאז היה צריך להשתדל ולהתפלל
שהיה לו בן ובת, אלא גדר המצוה הוא
להיות עסוק בישובו של עולם, והדין של
בן ובת הוא רק שאז נתקיימה מצוה זו
בידו, כלומר שמאז הוא פטור מחיוב
פר"ר.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

כפה עליהם את ההר כגיגית

א. בדעת תוס'

לעברך בברית ד' אלוךך ובאלתו והרבה
כמוהו. עכ"ל המהרש"א.

ד. הרי שהמהרש"א לשיטתו, שעצם קבלת
התורה היא השבועה, ואי לאו השבועה
אין כאן אלא דיבורא בעלמא ולא מידי
הוא, ובשיטה זו אזיל גם בחידושיו לשבת,
ושם הוסיף שאמירת נעשה ונשמע, לא היה
בה שבועה.

ה. ויש לתמוה על דברי המהרש"א, שמבואר
מדבריו שהשבועה היתה לאחר שכפה
עליהם את ההר כגיגית. ובע"כ הוא בשעת
מתן תורה ממש. אכן היכן מצינו שם
שבועה? ומה שנזכר בגמרא בכמה מקומות
שהיתה שבועה בהר סיני. (מושב עומד
מהר סיני) פשוט שהשבועה הזאת היא בשעת
כריתת הברית, וכמו שמבואר בתורה בסוף
פרשת משפטים, שכרת משה עמם ברית וזרק
עליהם את דם הברית, וכך מפורש בבמדבר
רבה פר' ט' אות מ"ז, וז"ל והשביע אותה
הכהן, זה שבועה שהשביעם שיקיימו את
התורה. כמה דתימא, הנה דם הברית אשר
כרת ד' וגו', ואין ברית בלא שבועה. עד כאן.
(יעו"ש בארוכה והעתקנו רק את הנחוץ
לענייננו) וכן מבואר גם ברמב"ן פר' כי תבוא
(כ"ח ט').

ו. ונמצא לפ"ז שהשבועה היא הברית שבסוף
פר' משפטים, ושם נזכר גם שאמרו ישראל
נעשה ונשמע, ונמצא שכשהקשו התוס' שהרי
כבר אמרו נעשה ונשמע, נקטו בקושייתם
לדבר פשוט שאמירתם נעשה ונשמע היתה

א. שבת פת. ויתצבו בתחתית ההר, א"ר
אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה
עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, ואמר להם
אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו שם
תהא קבורתכם. א"ר אחא בר יעקב, מכאן
מודעא רבה לאורייתא, אמר רבא אעפ"כ הדר
קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קימו וקבלו
היהודים, קבלו מה שקבלו כבר.

ב. תוס'. כפה עליהם הר כגיגית, ואע"פ
שכבר הקדימו נעשה לנשמע, שמא יהיו
חוזרים כשיראו האש הגדולה שיצתה
נשמתם. עכ"ל. והמהרש"א כתב לתרץ את
קושיית תוס' באופן אחר, דמה שהקדימו
נעשה לנשמע, אין זה קבלה גמורה, עד
שקבלו עליהם אח"כ בכריתת ברית
ובשבועה. עכ"ד. והמובן מדברי המהרש"א
הוא, דמה שאמרו נעשה ונשמע לא היתה
בזה שבועה, והשבועה היתה לאחר מכן
בשעת קבלת התורה.

ג. ומצינו שנחלקו בזה התוס' והמהרש"א גם
בשבועות כט., שאמרו בגמרא וכן מצינו
כשהשביע משה את ישראל, אמר להם דעו
שלא על דעתכם אני משביע אתכם. וכתבו
תוס', ק"ק מה היתה מועלת השבועה, כמו
שהיה ירא שעבדו ע"ז, כך היה לו לירא פן
יעברו השבועה. וכתב המהרש"א דלק"מ,
שהשבועה היא קבלת התורה, ואי לאו
השבועה ליכא קיבול, ולא היו נענשים אם
יעברו עליה, וכן מוכיח המקרא דכתיב

נעשה ונשמע היתה עליה שבועה, ולא היתה עליה דיבורא בעלמא, וכשכפה עליהם את ההר כגיגית, לא היה זה כדי שישבעו, כי לא היתה שום שבועה לאחר מכן.

ט. וליישוב את דברי המהרש"א אולי נאמר, שהוא סובר כדעת החזו"א יו"ד סי' ב' ס"ק כ"ז שלא היתה שבועה בהר סיני, אלא הוא חיוב כעין שבועה לענין שאין שבועה חלה עליו, ולכן דברי המהרש"א נכונים שעשרת הדברות הן עצמן נחשבות שבועה. (דברי החזו"א שם הם לחלוק על ב"י בשם אהל מועד ועל הש"ך) אכן מדברי המהרש"א בשבועות הנ"ל מבואר שאינו סובר כן, ולא יכולנו ליישב את דברי המהרש"א וצ"ע.

י. ואמנם לפ"מ שנתבאר יש תימה על דברי התוס', שכתבו שאע"פ שכבר הקדימו נעשה לנשמע, שמא יהיו חוזרין כשיראו את האש הגדולה שיצתה נשמתן, והיאך יכולים לחזור בהם, והלא כבר נשבעו, ואיך יש מודעא רבה לאורייתא, והלא הם מחוייבים לקיים מכח השבועה. והנראה ליישב, כי הנה עצם הדבר צריך ביאור, למה יהיו חוזרים בהם כשראו את האש הגדולה, והנראה שאמירתם נעשה ונשמע היתה קבלת עול תורה ומצוות, וקבלו על עצמם לשמוע ולקיים את כל מה שיאמר להם הקב"ה, ולא יחושו פן יהיה עול המצוות קשה עליהם, ולא כמעשה הגויים ששאלו מה כתיב בה, אבל עול העונשים הגדולים והנוראים שבתורה, זה לא קבלו עליהם באמירת נעשה ונשמע, וזה מה שהבינו כשראו את האש הגדולה. וע"ז היו יכולים לטעון, עונשים חמורים כאלה לא קבלנו עלינו, ואם המצוות והעונשים קשורים זה בזה, וא"א לקבל את המצוות בלא העונשים, אז יש מודעא רבה לאורייתא, ויכולים לחזור בהם ולטעון

לפני מתן תורה, ובאמת זו פלוגתא ביומא דף ד', לריה"ג הפרשה שם היתה לאחר עשרת הדברות, (ולדידה ניתנה תורה ביום ו' בסיון, ולאחר נתינת עשרת הדברות, באותו היום אמרו נעשה ונשמע, וזרק משה עליהם את דם הברית, ולמחרתו בהשכמה עלה להר סיני לארבעים יום). ולר"ע הפר' שם היתה לפני מתן תורה, ומבואר שם דלר"ע נתנה תורה בשבעה בסיון, ולפ"ז ביום ו' בסיון אמרו נעשה ונשמע ונכרתה הברית שהיא השבועה.

ז. ומה שנקטו התוס' להנחה פשוטה כר"ע שכבר אמרו נעשה ונשמע, פשוט שהמקור לזה מהסוגיא בשבת פ"ו, שדנו שם בדיון פולטת מאימתי היא טהורה, ומבואר בסוגיא שהוא תלוי בפלוגתא הנ"ל, דלמ"ד זה היה מעשה אחר עשרת הדברות, נמצא שניתנה תורה בו' בסיון ופרשו שני ימים, ומוכח דפולטת ביום השלישי טהורה, ולר"ע פרשו ג' ימים, וניתנה תורה בז' בסיון, ולכן אין הפולטת נטהרת עד לאחר שלושה ימים, ומסקינן התם, דלרבנן שש עונות שלמות בעינן, וכך הלכה, ומבואר דלהלכה נקטינן דבז' בסיון ניתנה תורה, ואם כן כריתת הברית היתה קודם מתן תורה, וע"ז נוסד קושית התוס' שהרי כבר אמרו נעשה ונשמע, אבל גירסת הגאונים והרמב"ם דלרבנן שלש עונות בעינן, ונמצא דקיי"ל כריה"ג דזה היה מעשה קודם עשרת הדברות, וא"כ כשכפה עליהם את ההר כגיגית עדיין לא אמרו נעשה ונשמע, ול"ק קושית התוס'.

ח. ומעתה נסתר יסוד דברי המהרש"א, כי מבואר מדברי המהרש"א שהוא מקבל את הנחתם של התוס' שכבר אמרו נעשה ונשמע, אלא שהוא סובר דאמירת נעשה ונשמע היא דיבורא בעלמא, והיה צריך לכפות עליהם הר כגיגית כדי שישבעו, ולפ"מ שנתבאר הדברים הם להיפך, שאמירת

שאע"פ שידעו וראו את כל הצרות וחומר העונשים שבאו על אבותיהם ועליהם, בכ"ז אנחנו כורתים אמנה.

יג. ומעתה כל הענין מיושב היטב ב"ה, כי מה שנשבעו בסיני היו יכולים לחזור בהם, מפני שלא קבלו עליהם את חומר העונשים, ולענין זה היה מודעא רבה לאורייתא, וזה מה שקבלו בימי אחשורוש.

ב. בדברי המהר"ל

יד. המהר"ל בספר תפארת ישראל פרק ל"ב הקשה על דברי התוס', א. שהרי זכות קבלת התורה היא זכות אשר לא יסוף מזרעם וזרע זרעם עד עולם, ומה זכות היא זו, שמא אם לא היה כופה עליהם את ההר כגיגית היו חוזרים. ב. ועוד יכפה עליהם כשיהיו חוזרים. ג. הא אמרינן בע"ז ב: שיטענו הגויים כלום כפית עלינו את ההר כגיגית, לימא להו כלום אמרתם נעשה ונשמע קודם כפיית ההר.

טו. ולכן לקח לו המהר"ל דרך אחרת, שאם היתה קבלת התורה רק ע"י אמירת נעשה ונשמע, אז היתה קבלת התורה תלויה בישראל, שאם רוצים יקבלו ואם אינם רוצים לא יקבלו, ולא זו היא מעלת התורה, שהיא שלמות כל המציאות ואי אפשר בלא זו. אלו דברי המהר"ל ובהם האריך, וכתב זאת גם בהקדמתו לספר אור חדש.

טז. ותמוה איך יפרנס מה שאמרו בגמ' מכאן מודעא רבה לאורייתא, ואעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש, ואם כדבריו מה מקום למודעא יש כאן, הלא הם מחוייבים מצד אמירתם נעשה ונשמע.

יז. ומה שהקשה על התוס' יש לישב כל קושיותיו, קושיתו הראשונה נתישבה ע"פ דרכנו שהיו חוזרים בהם רק מהעונשים,

שהשבועה היתה בטעות, ולענין זה היה צריך לכפות את ההר כגיגית, ולענין זה הדר קבלוה בימי אחשורוש, כי אחר שראו איך העונש החמור מכל העונשים נהפך לטובה, אז קבלו עליהם מאהבה גם את העול הזה.

יא. והנה כתב הרמב"ן שבת פ"ח, דהא דהדר קבלוה בימי אחשורוש, היה כשבאו לארץ בימי עזרא, ובוודאי כוונתו על האמנה בנחמיה י' שחתמו עליה כל ראשי ישראל, וכתוב שם (פס' ל') מחזיקים כל אדיריהם ובאים באלה ובשבועה ללכת בתורת האלוקים אשר נתנה ביד משה עבד האלוקים, ולשמור ולעשות את כל מצוות ד' אדוננו ומשפטיו וחוקיו. ואע"פ שהיה זה בימי המלך דריוש, כמה שנים לאחר אחשורוש, נקט הגמרא בימי אחשורוש, מפני שהנס שהיה בימיו הוא גרם לאותה אמנה. ומעתה לפ"מ שפירשנו בדעת תוס' שעיקר ענין הדר קבלוה בימי אחשורוש הוא שקבלו את עול העונשים, בהכרח נכלל באותה אמנה שקבלו עליהם את עול העונשים, ובאמת כך מפורש בפסוק הנ"ל שקבלו עליהם אלה.

יב. ולא זו בלבד, אלא שכל מהלך הפרשה שם מוכיח שעיקר קבלתם היא שמקבלים על עצמם את עול העונשים, כי בתחילת דבריהם שם מספרים באריכות את חטאי אבותינו בימי השופטים ובימי בית ראשון, והעונש שבא עליהם, ושהקב"ה ברחמיו לא עשה אתם כלה. ואמרו שם (ט' ל"ג) ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו. ועוד אמרו שם הנה אנחנו היום עבדים וגו', ותבואתנו מרבה למלכים אשר נתתה עלינו בחטאתינו ועל גויתנו מושלים ובבהמתנו כרצונם, ובצרה גדולה אנחנו ובכל זאת אנחנו כורתים אמנה וחותרים. עד כאן. הרי מפורש להדיא ככל דברינו, שהם פירשו בדבריהם ואמרו,

ג. טענת הגויים כלום כפית עלינו את

ההר כגיגית

יג. ולענין קושיתו השלישית של המהר"ל מהגמ' בע"ז ב:, שלעתיד לבוא יטענו הגויים להקב"ה כלום כפית עלינו את ההר כגיגית, לימא להו כלום אמרתם נעשה ונשמע קודם כפית ההר, לא זכיתי להבין כיצד קושיא זו מיושבת לפי דעת המהר"ל, והנראה ברור בישוב קושיא זו, שיש ללמוד מזה יסוד נפלא, כי גם אם חס ושלום לא היו ישראל אומרים נעשה ונשמע, וגם אם היו עונים ח"ו אין אנו רוצים לקבל, גם אז היה הקב"ה כופה עליהם את ההר כגיגית, ומכריח אותם לקבל, כי זו היא טובתם האמיתית של ישראל, ותיקון כל הבריאה, ואב האהבה את בנו וחפץ בטובתו, מטיב הוא לו גם כשהבן אינו מבין את הטובה ואינו חפץ בה, וענין זה מבואר היטב בפתיחת ספר הפלאה על כתובות (אות ב'). ועל כן טענת הגויים היא גדולה מאוד, מפני מה לא כפה גם עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, ואין עליה תשובה אלא מה שענה להם הקב"ה, שבע מצוות שקבלתם היכן קיימתם, ולכן לא כפה עליהם כי לא יועיל.

כ. ויש לסייע לזה מדברי המג"א סי' ס' בשם הכתבים, שכשאומר ובנו בחרת מכל עם ולשון, יזכור מתן תורה, ויש לתמוה, דלכאורה בחירת עם ישראל היתה ביצי"מ, ומה זה שאומר ובנו בחרת במתן תורה, ועוד יש להקשות, שהרי במתן תורה שאל הקב"ה את כל האומות אם רוצים לקבל ולא רצו, אם כן לכאורה לא הקב"ה בחר בנו, אלא הציע לפני כל האומות ורק אנחנו קבלנו.

כא. אכן ע"פ היסוד הנפלא הנ"ל מיושב היטב, כי אצל ישראל, גם אם לא היו

ואין זה מגרע מזכותם שקבלו עליהם לקים את כל התורה, ולא שאלו מה כתיב בה, ונתיישרה גם קושיתו השניה, כי כפית ההר כגיגית היא תוספת והשלמה על הקבלה הראשונה, שתהיה הקבלה בדרך של קבלת עונשים, וכמו שהיה גם לאחמ"כ כשכרת הקב"ה ברית עם ישראל בפרשת בחוקותי ובפר' כי תבוא, שהיה זה כרוך עם קבלת עונשים, וזה עצמו ענין כפית ההר כגיגית, שאמר להם אם לאו שם תהא קבורתכם, להודיעם את חומר הדברים, ושיקבלו זאת על עצמם, ופשוט שאין כאן מקום להמתין עד שיהיו חוזרים.

יח. אכן כך יש להקשות- ואולי זו כוונת המהר"ל- למה כפה עליהם תיכף את ההר כגיגית, והיה לו לשאלם תחילה אם יקבלו, ואם לא ירצו אז יכפה עליהם, אכן התשובה לזה ברורה, כי עצם צורת הקבלה שקבלו ישראל על עצמם נעשה ונשמע, מבואר ברש"י (שבת פח: ד"ה דסגינן בשלימותא) שסמכו על הקב"ה שלא יטענם בדבר שלא יוכלו לעמוד בו, ולכן כשהציע לפניהם הקב"ה שיקבלו עליהם בעצמם, הציע לפניהם רק מה שיש בטבעם שיוכלו לעמוד בו, אבל הענין שאנו עוסקים בו שהוא חומר העונשים, זה באמת דבר שלא יסבול טבע האדם לעמוד בו, וכלשון רש"י פר' נצבים (כ"ט י"ב) שהוריקו פניהם ואמרו מי יוכל לעמוד באלו, ולכן זה דבר שמצד עצמו סבירא היא שאין ראוי שיקבלו זאת ישראל עליהם מרצונם, והוצרך להיות דווקא באופן זה שכפה עליהם את ההר כגיגית, ומה שעמדו ישראל ונתקיימו לאחר כל חומר העונשים, זה מניסי הקב"ה וישועתו, כדכתיב חסדי ד' כי לא תמנו, וזה מה שראינו בנס פורים, ולכן אז היו יכולים לקבל על עצמם את עול העונשים.

כג. אכן עדיין יש לתמוה, איך יתכן שבאמירתם נעשה ונשמע לא נכלל קבלת עול לימוד תורה שבע"פ, והלא עצם צורת נעשה ונשמע היא, שקבלו לעשות ככל אשר יאמר הקב"ה, ולא שאלו מה כתיב בה, ואם רצון השי"ת ליתן עליהם גם עול לימוד תורה שבע"פ, מפני מה אין זה נכלל בקבלתם.

כד. והנראה ליישב, לפי מה שכתב בהקדמת ספר בית הלוי, וכן בחיבורו עה"ת פר' משפטים, שבאמירתם נעשה ונשמע היו שתי קבלות נפרדות, קבלת קיום המצוות שהיא נעשה, וקבלת עול תורה שהיא נשמע. ולמד זאת מדברי הזוה"ק, נעשה בעובדין טבין ונשמע בפתגמין דאורייתא, ויש להוסיף שכן הוא גם בבמדבר רבה פי"ד אות י', וז"ל מהו מלאה קטורת, שכולם אמרו נעשה ונשמע, קבלו עליהם תלמוד תורה והמעשה.

כה. ומעתה כיון שהיתה קבלה בפני עצמה על הלימוד, הלא פירשו להדיא את קבלתם, ואמרו כל אשר דבר ד' נשמע, והרווחנו בזה הרבה מאד, כי לכאורה מנין להתנחומא שלא קבלו על עצמם עול תורה שבע"פ, ולכאורה אלו דברי נביאות בלי שום מקור וסמך, ועל פי דרכנו הוא מפורש בכתוב, שקבלתם היתה שישמעו ויקשיבו לכל מה שיאמר ד', וזה היה אצלם קבלת עול לימוד התורה, ולא עלה על הדעת שיעמלו בעצמם לברר ולקבוע את דיני התורה.

כו. והנה ביארנו לעיל בדעת תוס', שלא היה אפשר לכלול את קבלת חומר העונשים בקבלתם נעשה ונשמע, כי ענין נעשה ונשמע הוא שסמכו על הקב"ה שלא יטענים בדבר שלא יוכלו לעמוד בו, ולכן חומר העונשים

אומרים נעשה ונשמע, היה כופה עליהם את ההר כגיגית, משא"כ הגויים כשאמרו שאינם רוצים לא כפה עליהם, וזוהי בחירת הקב"ה בישראל, ומה שאמרו נעשה ונשמע זוהי בחירת ישראל בהקב"ה, ונמצא שיש מעלה עצומה במה שכפה עליהם את ההר כגיגית, שבוה נבחרו ישראל, ואע"פ שכבר נבחרו ביצי"מ, מבואר בדרך ד' (ח"ב פ"ד אות ה') שעדיין היה השער פתוח לאומות לזכות לתיקון, ועתה נסתם השער הזה סיתום שאין לו פתיחה, וכענין פרץ את פצימיו. (שבת קמו:)

ד. בדברי התנחומא

כז. עד הנה היו דברינו בבאיור דעת התוס', אכן במדרש תנחומא פר' נח יש בזה דרך אחרת, שכשאמרו נעשה ונשמע קבלו עליהם רק עול תורה שבכתב ולא עול תורה שבע"פ, מפני שיש בה צער גדול ונידוד שינה, והיא עזה כמוות וקשה כשאל קנאתה, יע"ו בארוכה. (וכע"ז ברבינו בחיי שמות י"ט ח', והמע"ן יראה שדבריו אינם שוים לגמרי לדברי התנחומא) והנה לא יתכן לומר שכשאמרו נעשה ונשמע קבלו עליהם עול תורה של צדוקים וקראים, כי אם כך, כל הנעשה ונשמע הוא רק צחוק וליצנות, אלא הענין מדבר לענין עול לימוד התורה, שבאמירת נעשה ונשמע קבלו עליהם עול לימוד תורה שבכתב ולא לימוד תורה שבע"פ, וכך מוכיחין כל דברי התנחומא, שכל אריכות הדברים שם היא על הקושי הגדול שבלימוד התורה שבע"פ, ולא נזכר שם שקשה לקיימה, ולפ"ז ענין דברי התנחומא הוא, שהיו סבורים שישמעו מפי הקב"ה או מהנביא, והוא יורה להם את אשר יעשו, ולא עלה בדעתם שיצטרכו לעמול בעצמם לברר ולקבוע את דיני התורה.

והעניין מבואר באבני נזר יו"ד סי' ש"ו אות י"ז שמי שנשבע לאחר, הסברא מכרעת שמחויב לקיים את שבועתו, ואין צריך לזה שום אזהרה, וזוהי שבועה הר סיני שנשבעו להקב"ה, אבל מה שנשבע אדם לעצמו שיעשה או שלא יעשה, שבועה זו אינה מסברא אלא מגזח"כ.

כט. הרמב"ן שבת פ"ח הקשה, אם היתה מודעא למה נענשו, ויתירין שלא ניתנה להם א"י אלא ע"מ שיקיימו את התורה, (ולענין זה אין שייך מודעא, כדאמרינן בב"ב מז: תליוהו וזבין זבינה זבינא כיון שקיבל מעות) וכ"כ הרשב"א בספר ביאורי אגדות שלו, ויש לתמוה, אם כן למה נענשו בארבעים שנה שבמדבר, ולפ"מ שנתבאר מיושב, כי הם קבלו על עצמם את התורה מרצונם באמירת נעשה ונשמע, והמודעא רבה היא רק על העונשים, וגם בזה ודאי היה בדעתם לקבל על עצמם עול עונשים, כפי מה שהבינו בשכלם האנושי עד כמה ראוי להעניש, כי כך נהוג בכל הארצות להעניש את העובר על חוקי המלך, ורק את החומר הגדול שהשיגו כשראו את האש הגדולה, זה לא קבלו על עצמם. ומעתה י"ל שהחוטא במקום השכינה, מובן גם לשכל האנושי שעונשו גדול, וזה שפיר נכלל באמירתם נעשה ונשמע.

ל. ובזה יובן המקרא בסוף פרשת כי תבוא לאחר התוכחה, ולא נתן ד' לכם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע עד היום הזה, וע"פ הנ"ל כך פירושו, שעד היום קבלו עליהם עול העונשים רק כפי השגת שכלם האנושי, אבל כאן שמעו את כל קללות התוכחה, וקבלו על עצמם ובאו עליה בברית, כי אז היתה מתנת ארץ ישראל, וכדברי הרמב"ן והרשב"א הנ"ל, ונמצא שעתה ניתן

שהוא דבר שבאמת קשה לעמוד בו, אין ראוי שיהיה נכלל בקבלת נעשה ונשמע שאינם יודעים מה מקבלים, ונעשה בדווקא באופן זה של כפה עליהם הר כגיגית, ועד"ז יתבררו גם דברי התנחומא, כי עול לימוד התורה שבע"פ גם זה עול קשה מאוד מאוד, וכמבואר שם באריכות, ולכן גם זה לא היה ראוי להיכלל בקבלתם נעשה ונשמע, אבל בנס פורים קבלו גם את זה, והענין, כי קבלת עול תורה שבע"פ אינו דבר קשה על הנשמה אלא על הגוף, וענין נס פורים הוא שנתקדש גם הגוף, ואכמ"ל בזה.

כז. והנה לפ"ד התנחומא, לכאורה נצטרך לומר שהמודעא רבה לאוריינתא הוא רק על הלימוד, ולא על הקיום, ואין כן משמעות הסוגיא, דמשמע שהמודעא היא על עצם קבלת התורה ולא נזכר כאן מצות תלמוד תורה, וכך מוכיחים דברי כל הראשונים, אכן לפי האמור נראה שדברי התוס' ודברי התנחומא צדקו יחדיו ושניהם אמת, כי בשניהם יש יסוד אחד, שלא היה בדעתם לקבל על עצמם חומר גדול כ"כ שהוא למעלה מטבע האדם.

ה. עוד הערות בעניינים אלו

כח. הרש"ש בשבועות כ"ט הקשה על המהרש"א שא"א לומר שקבלת התורה היתה ע"י שבועה, כי קיום שבועה היא אחת ממצוות התורה, ועדיין לא קבלוה, ואמנם בדברינו נתבאר, שמפורש במדרש וברמב"ן כדברי המהרש"א שהקבלה היתה ע"י שבועה, ונתבאר שהתוס' אינם חולקים ע"ז. וקושיית הרש"ש ל"ק כי מצאנו בתורה בכמה מקומות שבועה לפני מתן תורה, ואפילו בגויים, כמו אבימלך עם אברהם ויצחק, ואע"פ ששבועה איננה משבע מצוות בני נח,

על חטאיהם בכל ימי השופטים ובית ראשון, זה מפני שניתנה להם א"י על תנאי שיקימו את התורה, ובזה אין שייך מודעא, ולאחר שגלו בחורבן בית ראשון, באמת לא היו ראויים להיענש, אלא שאז היה מעשה אחשורוש וקבלו מאהבה.

ג. דעת תוס' ועוד הרבה ראשונים, שכבר אמרו נעשה ונשמע קודם מתן תורה, וביארו התוס' דמכל מקום היו יכולים לחזור בהם כשראו את האש הגדולה שיצתה נשמתם, ולכן הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית ולכן היתה מודעא, ונתבאר, שהכוונה שראו את חומר העונשים למי שעובר על התורה, והיו יכולים לטעון, אדעתא שיהיו עונשים חמורים כאלה לא קבלנו עלינו.

ד. אבל בשעת מתנת א"י קבלו עליהם להדיא את כל חומר העונשים, כמבואר בתורה בפרשת כי תבוא שאמר משה את כל קללות התוכחה, והם קבלו עליהם ונכנסו על זה בברית כמבואר בפרשת נצבים, וכן בימי אחשורוש קבלו עליהם מרצונם את כל חומר העונשים, והבאנו שכן מפורש במקראות בנחמיה.

ה. ולדעת התנחומא, הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית לענין קבלת תורה שבע"פ, ונתבאר שהכוונה שהיו סבורים שישמעו את המצוות מפי ד' או מפי הנביא, ויעשו ככל אשר יאמר, ולא עלה בדעתם שיצטרכו הם לברר וללבן ולקבוע בעצמם את דיני התורה, ולענין זה כפה עליהם הר כגיגית.

ו. ונתבאר ששני עניינים אלו יסודם אחד, שכשאמרו קודם מתן תורה נעשה ונשמע, הענין שסמכו על הקב"ה שלא יטעינם בדבר שלא יוכלו לעמוד בו, ולכן לא שאלו מה כתיב בה, ולכן לא היה ראוי לכלול בקבלה זו עול כבד שקשה מאד

להם דעת להבין את החומר הגדול שבקבלת עול התורה והמצוות.

לא. נתבאר לעיל אות ח' דלהרמב"ם שסובר שבו' בסיון ניתנה תורה, ולדידיה אמרו נעשה ונשמע לאחר מתן תורה וכמבואר במג"א סי' תצ"ד, ול"ק קושית התוס', דשפיר הוצרך לכפות הר כגיגית כי עדיין לא אמרו נעשה ונשמע, ולכאורה גם על הרמב"ם יש להקשות, היאך יש מודעא רבה לאורייתא, והלא אמרו נעשה ונשמע לאחר מתן תורה, אכן פשוט דהא לא קשיא, דהנה התוס' (ד"ה מודעא) הקשו, והלא משה כרת ברית עם ישראל על התורה באהל מועד ובערבות מואב, ויהושע בהר גריזים, ומפני מה יש מודעא רבה לאורייתא, ותרצו בשם ר"ת, דכיון שע"פ הדיבור היה, נחשב בעל כרחם. עכ"ד. ולפ"ז להרמב"ם שהיתה אמירת נעשה ונשמע לאחר עשרת הדברות, גם מה שאמרו נעשה ונשמע נחשב ע"פ הדיבור, אבל אם היה קודם עשרת הדברות, אז עדיין לא נצטוו, וזו היא דעת תוס', והנה לש' הפסוק (שמות כ' ג') ויבוא משה ויספר לעם את כל דברי ד' ואת כל המשפטים, ולא מצינו בשום מקום אחר שנאמרו מצוות לישראל בלשון סיפור, ולכאורה הלשון הזה מוכיח שעדיין לא נצטוו, ולכן נקט הכתוב לשון זה, והם מעצמם ומרצונם קבלו עליהם ואמרו נעשה ונשמע.

ו. מסקנת הדברים בקצרה

א. מבואר בגמרא שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית והכריחם לקבל את התורה, ולכן היו יכולים לחזור בהם, עד שבימי אחשורוש קבלו עליהם את התורה מאהבת הנס, ומאז א"א לחזור.

ב. וכתבו הרמב"ן והרשב"א, שמה שנענשו

אינם חולקים, ושני העניינים אמת, כי יסודם אחד וכנ"ל.

ט. דעת הרמב"ם שאמירת נעשה ונשמע היתה לאחר מתן תורה, ולפ"ז יתבאר הענין באופן אחר, כי תחילה כפה עליהם את ההר כגיגית, ועל זה יש מודעא, ומה שאמרו אח"כ נעשה ונשמע, ע"פ הדבור היה ונחשבים כאנוסים, וכמש"כ התוס' לענין הברית שבאהל מועד ובערכות מואב ובהר גריזים.

לעמוד בו, ולכן דברים אלה באו ע"י שכפה עליהם את ההר כגיגית.

ז. ונמצא שאין הכוונה שכשהציע לפניהם הקב"ה לקבל את התורה מעצמם, על חלק אמרו כן ועל חלק אחר ח"ו אמרו לא, אלא כל מה שהציע הקב"ה לפניהם על הכל אמרו כן, ואותם הפרטים שהם קשים מידי, אותם הציע הקב"ה לפניהם רק כשכפה עליהם את ההר כגיגית.

ח. ולפ"ז יש מקום לומר שהתוס' והתנחומא



הרב משה אריה זקס

חיוב קרבן תודה וברכת הגומל

הניסים שנעשו לו אבל לא הזכירו בדבריהם דזה חיוב להביא על נס שנעשה לו, וברשב"ם כתב וז"ל "ואם על תודה" - שנדר בלשון תודה. וסתם תודה מביא קרבן על שניצל מצרותיו כמו שאמרו חכמים ארבעה צריכין להודות עכ"ל מבואר להדיא דאין זה קרבן שמתחייב מי שנעשה לו נס מאידך ברבינו בחיי בריש פרשת צו משמע טפי דזה חיוב למי שנעשה לו נס ובעזר ד' ית' נאריך בהמשך בדעת רש"י בגדר חיובו.

ב. קרבן תודה בא בנדבה

ברש"י במנחות דף פ. דן אם שייך קרבן תודה היכא דלא נעשה לו נס (כלומר היכא דהוא לא אחד מהד' שצריכים להודות) אם יכול לנדור קרבן תודה דדלמא דווקא אלו יכולים לנדור קרבן תודה עי"ש ובמהר"י פערלא על הרס"ג (ח"א עמוד רס.) שהאריך טובא בסוגיא זו והקשה לשיטת שיש חובה להביא קרבן תודה היכי משכחת לה קרבן תודה בנדבה ולהדיא אמרו (מנחות פ.). דבא בנדבה ופי' דאין מחוייב רק אחד ויכול להוסיף כמה קרבנות תודה בנדבה.

אבל בתורי"ד בר"ה דף ה: להדיא מפורש דתודה בנדבה היינו אחד שאינו מן הד' הצריכין להודות וכן פשיטות רש"י בס"א במנחות עט: שנביא בהמשך בס"ד.

ובדברי התורי"ד הנ"ל מבואר להדיא דד' הצריכין להודות חיוב קרבן תודה הוא דרמי עליהו דפי' שם מה שאמרו דתודה שנתעברה אין לה תקנה ופי' דע"כ דלאו בתודה של חובה כגון דאמר הרי עלי

א. במס' ברכות דף נד: אמר ר' יהודה אמר רב ארבעה צריכין להודות יורדי הים הולכי מדברות וכו' ומייתי ליה מקרא בתהילים דכתיב גבי יודו לד' חסדו ומסיים מאי מברך, אמר ר' יהודה ברוך הגומל וכו'.

וברש"י בחומש גבי קרבן תודה (ויקרא ז, יב) אם על תודה יקריבנו - אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון יורדי הים וכו' שהן צריכין להודות שכתוב בהן יודו לד' חסדו... "ויזבחו זבחי תודה" אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וכו'.

מבואר בדברי רש"י דקרבן תודה מייתו ד' הללו שנעשו להן נס, ובתוס' רא"ש (שם) כתב דברכת הגומל במקום קרבן תודה נתקן. ובפשוטו לדבריו כי היכי דצריך לברך, עיקר דינו דצריך להביא קרבן תודה אלא דכיון דאין בהמ"ק מברך ברכת הגומל.

מאידך ברמב"ם הן בפ"י המשניות בריש זבחים הביא את קרבן תודה בקרבנות שמתחייב אדם בנדר או נדבה שאם אמר הרי עלי תודה מתחייב "בשלמים עם מנחה" וכן בהל' מעשה הקרבנות פ"ט הזכיר דשלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה הם קרויים קרבן תודה, ולא הזכיר כלל דהם שייכי למי שנעשה לו נס ורק בהל' ברכות מנה דמתחייבי בברכת הגומל.

ובפי' הראשונים על קרבן תודה באבן עזרא ובספורנו פי' דקרבן בא על הודאה לד' שניצל מצרותיו והאריך הספורנו דלכך מביא סולת חמץ דמסמל הסכנה וכן קיצרה התורה בזמן אכילתו כדי שיספר לרבים את

שלא באו על הודיה אחת והיינו דעל זבח הזה יש שם תודה על הנס שבא בשבילו ולכך ס"ד דאם יכוון בה על קרבן תודה אחרת של נס שהיה לו שיהיה בזה חסרון של שינוי הקודש וקמ"ל דכיון דמ"מ הם ב' הודאות שלו אין חסרון בכוננה זאת.

והנה אי הוי חיוב גמור מכח הנס שנעשה לו אתי בפשיטות דהוי ממש דומיא דחטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם המוזכרת באותו סוגיא אבל נוכיח בעז"ה דודאי אינה חובה גמורה שחלה עליו מכח הנס אבל עכ"פ חזי' דכשמביא תודה על נס זה חייל בקרבן תודה שם קרבן תודה לנס זה ולכן ס"ד דיהיה בזה חסרון שמכוון בה לשם קרבן תודה אחר שיש לו [ובאמת צריך לבאר מה הטעם שיחול בו שם תודה על הנס המסויים כיון ששם הקרבן תודה חייל מכח הפרשתו ולא מכח חיוב הקרבן שיש לו].

עוד מבואר בדברי רש"י דיש איזושהו חיוב מכח הנס שנעשה לו מלבד מה שפ"י דארבעה צריכין להודות כתיב בהם "ויזבחו זבחי תודה", אלא מעצם הנדון בסוגיא דפ"י אם עלתה לו היינו אם יצא בה יד"ח ובפשטות דברי רש"י דאי"ז משום נדר שיתחייב ליתן קרבן תודה דהא כתב "ושחט תודה בעלייתו מן הים" לשם תודה וכו' ועל זה דנו אם עלתה לו ולא הזכיר כלל שנדר להביא תודה מבואר א"כ דעלייתו מן הים מחייבה ליה. וא"כ צ"ב גדר חיובו.

ד. הוכחות דודאי אין חיוב קרבן תודה על נס כחטאות ואשמות

בעצם דברי רש"י שפ"י שקרבן תודה עניינה קרבן הודאה על הנס מבואר דאי"ז חיוב כקרבן חטאת ואשם הבא על חטאתו דז"ל רש"י בחומש המובא לעיל "אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה".

או של ד' הצריכין להודות דבהו יש לה תקנה דהא מחוייב באחריותה וא"כ יביא קרבן אחר לתודה ויתנה אם זה תודה ה"ז לחמה וכו' א"כ מבואר להדיא דס"ל דמשום הנס שנעשה לו מחוייב בקרבן תודה ולא נפיק אפי' שהפריש תודה עד שיקריבה.

וכן במנחות עט: חילקו בין תודת חובה אם נאבדה והביא אחר במקומה ולאחמ"כ נמצאת דאין מביא אלא לחם אחד משא"כ בתודת נדבה דכיון שלא היה מחוייב להביא אחר דהא לא מחוייב באחריותה א"כ בא להרבות בתודות לכך מחייב בב' לחמים. ובלשון ראשון ברש"י פ"י תודת חובה היינו שאמר הרי עלי ובלשון אחר פ"י דהיינו הד' הצריכין להודות א"כ ללשון זה מבואר דנקט דמחוייב בה וכן באחריותה (ומשמע דזה עוד לולי הנדר דזהו הלשון הראשון).

ג. בדברי רש"י זבחים ז ע"א תודה לשם תודה אחרת

בזבחים ז ע"א פליגי אמוראי בתודה ששחטה לשם תודה דחבירו אם עלתה לו או דהוי שינוי הקודש ולא עלתה לו ומפרשי' דבתודה לשם תודה ידידה כשירה דהיינו דעלתה לו ופירש"י "ואע"פ שלא באו על הודיה אחת דארבעה צריכין להודות כדאמרי' בברכות וכתוב בהו ויזבחו זבחי תודה ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבין האסורין. עכ"ל.

ויש לדקדק בדברי רש"י דכתיב בריש דבריו ואע"פ שלא באו על הודיה אחת דארבעה צריכין להודות מבואר דלא הוי ניחא ליה לפרש בסתמא שהיה לו ב' קרבנות תודה ושחט אחד וכיון בה לשם התודה השניה דבכי הא אין חידוש דמ"מ נתכוון לשם קיום חובת תודה ידידה אלא פ"י אע"פ

הודאה כחובת מצוות שתלויים טפי בלב בעיקרן אלא דצורת קיום ההודאה למדנו מהתהילים דהיא ע"י קרבן תודה אבל יסוד חיובו אינו הקרבן לכן אין בל תאחר אפי' אי נימא דעיקר חיובו דאורייתא דזה רק בחובות דיסודם מעשה הבאת קרבן או הבאת צדקה וכדו' משא"כ הכא לכך גם אפשר להביאם מן המעשר דכיון דאין יסודה חיוב עשייה אלא כהיכי תמצי לקיים את ההודאה מביא קרבן שמא בכה"ג לא חשיב שפורע חובתו במעשר אלא דבפמ"ג באמת בריש סי' ריט נקט דכל הד' חייבין להודות זה דרבנן או דברי קבלה והוכיח זה מהא דמביא מן המעשר.

והנה דברי הראשונים שהזכירו בחיוב אחריות דלא נפיק עד שיביא אתי שפיר משום החובת הודאה דקאי בה, אמנם ברמב"ם כמו שהזכרנו לא הוזכר כלל חובה זו אלא רק ברכת הגומל.

אבל בדברי רש"י הנז' מבואר טפי מכך. א. בדברי רש"י בזבחים ז ע"א כיון שמבואר בדבריו דכיון שתודה באה על ד' דברים ס"ד יחשב שינוי קודש חזי' דהוא דין תורה דאל"ה מאי שייך שינוי הזבח אם בתורה אין שום התייחסות לסיבה שמחמתה מביא, ע"כ דוד בתהלים גילה מי הם הד' שצריכים בהודאתם להביא קרבן תודה ומ"מ ע"כ אכתי אי"ז חובת קרבן.

ויש לדון דשמא נפק"מ בגדר הנ"ל דיכול להביא קרבן תודה בשותפות ושניהם יצאו יד"ח כיון דאי"ז חובת קרבן בעצם אלא צריך שיקרב לכך קרבן ויש לדחות.

ו. לרש"י שם הקרבן חייל מכה הנס

עוד מצאנו בדברי רש"י הנז' בפרשת תודה דפי' אם על אחת מאלה נדר שלמים

מבואר דמשום נדרו נעשו תודה ולא פי' דד' הללו מביאין קרבן הזה.

ובאמת יש להוכיח כן מהדין של בל תאחר שלמדו בר"ה דף ה דכל המאחר קרבן המחויב בו עובר בכל תאחר והוזכרו שם כל קרבנות חובה ולא הוזכר כלל ענין קרבן תודה. וז"ל הגמ' שם ת"ר כי תדור נדר אין לי אלא נדר נדבה מנין וכו' כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים. ופירש"י אלו חטאות ואשמות - שהן נדרשין ממך שהרי חובה הם המוטלין עליך. ועולות ושלמים - כגון עולת ראייה ושלמי חגיגה שהן חובה דאילו נדר ונדבה ברישא דקרא כתיבי וה"ה נמי לבכור ולמעשר ופסח שהן חובה עכ"ל. וחפשתי בראשונים ולא מצאתי מי שיוסיף גם קרבן תודה אלא ודאי נראה דאינו קרבן חובה המוטלת עליו מה"ת.

וכן הוכיח כבר בפמ"ג בריש סי' ריט מהא דאמרי זבחים נ ע"א דתודה באה מן המעשר ואם היה מחוייב מן התורה אי אפשר לפטור חיובו במעשר וכדכתב הרמב"ם אם חייב עצמו בנדר תודה סתם ולא פי' שיביאה מן המעשר אין יכול להביאה מן המעשר דאין יכול לפטור עצמו מחובו במעשר. וכן נראה מדברי רש"י בזבחים ז. המוזכר לעיל דלא פי' כמו בחטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם (וזה מלשון הגמ' שם בדף י') וכמו"כ יפרש ששחט תודה בעלייתו מן הים לשם תודה על יציאתו מבית האסורים אלא פי' ששחט תודה בעלייתו מן הים לשם תודה "שהפריש" ביציאתו מבית האסורין עכ"ל.

ה. ביאר גדר חובת הקרבן תודה

אלא ודאי נראה דבחיוב קרבנות כחטאת ואשם חיוב קרבן הוא דרמי עלה משא"כ בתורה אף להנך ראשונים דאיכא חובה אי"ז חיוב קרבן אלא יש לו חובת

בחלל שלמי תודה הן נראה דכתוב דין גמור בקרבן תודה דחייל מכח הנס שארע לו דהיינו דלרמב"ם שלא הזכיר כלל דזה קרבן הבא מחמת חובת ההודאה כל דינו חייל מכח קבלה שאמר הרי זה או הרי עלי תודה דומיא דכל המנחות דאם אמר הרי עלי מנחת מאפה תנור נתחייב מנחה כזאת ואם אמר מנחה אחרת נתחייב מנחה אחרת ה"ה בשביל שיחול חובת קרבן תודה בע לומר הרי עלי קרבן תודה משא"כ ברש"י משמע דאם ארע לו נס וקיבל ליתן קרבן שלמים להודות על כך אף שלא פי' שקיבל קרבן תודה מכח מהות הקרבן שנדר בשביל להודות על הנס דינו שהוא קרבן תודה והיינו דזה מהות קרבן תודה דכל שמביא קרבן בשביל הודאה על הנס שארע עמו יש לו דין קרבן תודה אלא דבלא שיפריש או ידור לא נתחייב ממילא כמו שביארנו דאין זה מדיני חובת הקרבנות אלא צורת קיום חובת הודאתו.

ושמא לפי זה א"ש טפי מה שמבואר ברש"י דחייל בתודה התייחסות לסיבה המסוימת שעליה מביא את הקרבן תודה כיון דבדברי רש"י הללו מבואר דהדין תודה חייל מכל מה שמביא אותם על הודאה על מה שארע עמו.

עוד יש לדון לפי גדר החיוב שביארנו די"ל דאם חובתו כחטאת ואשם בפשוטו אף שאין לו אפשרות ליתן יסוד הדבר דהוא מחוייב אלא שהוא אנוס, אבל אם היסוד הוא חובת הודאה דעיקרה בחובת הלב י"ל דכשאין לו אפשרות זה לא מכלל חובתו ולפי"ז י"ל דכשאין בהמ"ק אין כלל חיוב כזה דאין שייך כבר צורת הודאה כזאת אף דודאי לא זוכים להגיע בכך לקיום השלמות שהיו מגיעים כשהיה אפשר להביא קרבן תודה מ"מ י"ל דאין שייך לקרותו מחוייב

ז. ברכת הגומל - בביאור המחלוקת אם דווקא במקום סכנה כהולכי מדבריות

נחלקו הראשונים (הרמב"ם) הרמב"ן הרשב"א וכן מובא בשו"ע מנהג ספרד דמברכין בכל הולכי דרכים ולא דווקא הולכי מדבריות דשכיח סכנה וכן חולי אפי' אינו של סכנה. וביאר הרמב"ן דנפקא מהירושלמי דכל הדרכים בחזקת סכנה.

מאידך התוס' בברכות שם כתבו בשם הר' יוסף דדוקא חולי של סכנה אבל חש בראשו לא וכן דעת הרא"ש דדוקא הולכי מדבריות דשכיח סכנה וכן מובא בש"ע במנהג אשכנז וביאר הרא"ש דמה שאמרו בירושלמי דכל הדרכים בחזקת סכנה לענין תפילת הדרך אמרו.

ויסוד פלוגתתם מבוארת להדיא ברא"ש ומובא בטור דהוסיף וברכת הגומל במקום תודה איתקן ובתורא"ש במקום קרבן תודה נתקן.

והנה לדעת הרמב"ם שלא הזכיר כלל חובה בקרבן תודה לד הללו א"כ כל מה שאמרו ד' צריכין להודות קאי על חיוב הברכה של הגומל המבואר שם בסוגיא א"כ

הריב"ש כתב וכך הביא בסתם השו"ע דכל מי שנעשה לו נס מברך הגומל ובדבריו מובא ב' טעמים לומר כן. א. כיון דהולכי דרכים משום סכנת חיות רעות מברך כ"ש אם בא עליו אריה אפי' בעיר וניצל דבעי לברך ב' כתב דהנך ד' דנקט התלמוד מפני שמצויים תמיד אצל רוב בני"א וכ"ש מי שנעשה לו נס וניצל ממיתה דאפי' תקנו עליו ברכה מיוחדת ברוך שעשה לי נס ומשום טעם זה הביא השו"ע דלאו דווקא שניצל מחיה רעה כהולכי מדבריות אלא אפי' נפל עליו כותל או ניצל מדריסת שור מברך הגומל.

והנה להנך הראשונים דמבואר דבד' הללו הוזכר חובת קרבן תודה ובפרט למה שביארנו דאי"ז חובת קרבנות אלא זה חובת הודאה דיסודה חובת הלבבות א"ש בפשיטות דאם הולך מדבריות ניצל מסכנה דמחייב להודות כ"ש שניצל בנס ממש שיתחייב בהודאה ומכללה קרבן תודה, ולפי"ז י"ל דלרבותה נקטו הני ד' דאע"פ דלא חזו נס ממש מחייבי להודות וא"כ צריך ביאור מה טעם סברת האבודרהם ודעימיה אמאי חייבו דווקא ד' הללו, ובמשנ"ב הביא טעם שיטתם דמשום דמצויים ביותר תקנו עליהם ברכת הגומל משא"כ אינך שאינם שכיחי כלל אין לברך עליהם הגומל... אלא שעשה לי נס כשיגיע למקום שנעשה לו נס עכ"ל.

והנה טעם המשנ"ב א"ש טפי לדעת הרמב"ם דלא הזכיר כלל דארבע הללו מתחייבים בקרבן תודה נמצא דכל הסוגיא מיירי בחיוב ברכת הגומל א"כ א"ש בפשיטות דתקנו רק בהנך דמצויים טפי וכל מצות חכמים כן (וכמו שקבעו דהרואה חבירו לאחר ל' יום מברך שהחינו אף דעיקר הברכה משום השמחה ומ"מ דוקא שעבר ל' יום ולא נימא דכשיש לו שמחה יתירה יברך) אמנם להנך ראשונים דנתחדש פה חובת

אין טעם לחלק בין תפילת הדרך לברכת הגומל דכשם שתקנו ברכה על התפילה תקנו ברכה על הודאה וכמו שבתפילה כל הדרכים חשיבי מקום סכנה לחייב ברכה ה"ה בהודאה.

אבל לפי המבואר ברש"י ועוד ראשונים דקרבן תודה בא על ד' שצריכין להודות ובחלק מהראשונים מבואר דיש חובה ליתן קרבן תודה א"כ מקור החיוב נלמד מסוגיין א"כ אין דין הברכת הגומל הנאמר שם דין ברכה בעלמא כשאר הברכות האמורות שם אלא במקום קרבן תודה נתקן כדברי הרא"ש אלא דיש להסתפק בכוונת הרא"ש אם כוונתו דזה תקנה שתקנו לאחר שאין בהמ"ק ואי אפשר לקיים הודאה מעליא בקרבן תודה תקנו לכל הפחות ברכה וכיון דקרבן ס"ל בפשיטות דלא מסתבר דכל הולך דרכים מתחייב בה א"כ רק המחוייב בקרבן תודה יש לו לקיים ההודאה ברכת הגומל או די"ל דכוונתו במקום קרבן תודה לא שזה תקנה במקום וחליפי קרבן תודה אלא כיון דנתקן באותם המחוייבים קרבן תודה דתרוויהו מאותם מקראי נפקא מסתבר טפי דלא חייבו חז"ל אלא כאותן המחוייבין בעיקר דין הודאה של קרבן וא"ש

ח. אי דוקא ד' הללו צריכים להודות או כ"ש מי שנעשה לו נס

נחלקו הראשונים אם ד' האמורים בסוגיא והם יורדי הים, הולכי מדבריות, חבוש בבית האסורים, חולה שנתרפא בלבד מברכים הגומל. הובא בבית יוסף סו"ס ריט דדעת האבודרהם, האורחות חיים והר"ר שם טוב פלכו בשם התוס' דדוקא ד' אבל אחרים הוי ברכתן לבטלה. וה"ר שם טוב פלכו ביאר דכיון דנקט התלמוד מניינא בדווקא נקט וכן ביאר הגר"א והובא בשו"ע בשם י"א מאידך

במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש וראוי לומר פרשת תודה וטוב וראוי לו לתקן איזה צרכי רבים בעיר ובכל שנה ביום זה יתבודד להודות להשם יתברך ולשמוח ולספר חסדו עכ"ל.

ט. בביאור מהותה של ברכת הגומל

חז"ל תקנו על כמה טובות שנעשה לאדם ברכה אחת ברכת שהחיינו כגון מי שנולד לו בן, מי שראה את חברו לאחר שלא ראהו ל' יום, מי שקונה כלי חדש, מי ששמע שמועה טובה וכדו'. וצריך לבאר מאי טעמא נתייחדה ברכת הגומל דמצאנו דיש כמה דברים יחודיים. א. נוסח הברכה ברכת שהחיינו אין מזכירים במפורש הטובה שנעשית לו ורק כשיש לו שותף מברך הטוב והמטיב וגם בה לא מזכיר הטובה ביחס אליו במיוחד אלא באופן כללי "הטוב והמטיב" בשונה מברכת הגומל דמברך "שגמלני כל טוב" או ברוך "שיהבך לך" ולא יהבך לעפרך, דיוצא בה ברכת הגומל. ב. יש בה דין לומר בפני עשרה ותרי מינה רבנן. ג. ונהגו לברכה בקריאת התורה. ויש שביארו הטעם כדי לעשות מצווה באותה שעה, מבואר בכך חשיבות ברכה זו.

ושמעת מהרב גרשון גולד שליט"א לבאר דברכת שהחיינו נתקנה על טובות שאינם עצם חייו של האדם אלא טובות מסוימות שמיטיב ד' לאדם שנולד לו בן, שירדו גשמים וכדו' משא"כ ברכת הגומל זה ברכת הודאה שניצל מסכנה על עצם החיים שניתנו לו א"כ זה חובת הודאה בחשיבות אחרת וכמו שמצאנו שנתנו סימן על הארבעה החייבים להודות וכל החייבים יודוך סלה, ואפשר להוסיף דעיקר ההודאה היא ההכנעה שמבטא המודה למיטיב לו בהכרתו בטובה הבאה אליו א"כ אינו דומה הכנעה הבאה

הודאה וקרבן תודה צריך ביאור מה טעם לומר דרך דבר המצוי מתחייב בהודאה ובפרט לדעת הרא"ש דנקט דברכת הגומל במקום קרבן תודה נתקן אם כוונתו שהוא בזה"ז שאין קרבן תקנו ברכת הגומל ודאי תליא בחיוב קרבן תודה ומ"ט יפטרו מקרבן תודה (ושמא באמת ס"ל לרא"ש כדעת הריב"ש דכולהו מתחייבי בהגומל).

ואולי י"ל לדעת הפמ"ג הנז' לעיל דהחובת קרבן תודה היא מדרבנן או דברי קבלה כיוון דמדאורייתא בלא"ה אין חובת קרבן כלל ורק יש חובת הודאה כל אחד לפי שכלו והבנתו אלא משום דלאו כל אחד בר הכי ליתן הודאה כפי שכלו ויבואו להתעצל בכך, לכך קבעו חובת קרבן בהנך מצויים (ולולי דברי המשנ"ב היה נראה דהיה לחז"ל איזה טעם דשייכי בד' הללו בדווקא ועי' חת"ס).

[הוספה: ויש להביא דברי רבינו בחיי דמבואר דקרבן תודה לאו דוקא בחולה שנתרפא דה"ה בשאר שמחות כמו שמחת חתן וכלה מביא קרבן תודה].

אלא דמ"מ קשה לפי המבואר ברש"י זבחים ז. המובא לעיל דבדאורייתא יש שם של קרבן תודה של ד' הצריכים להודות צ"ב מה טעם דווקא ד' הללו ולא שאר מי שנעשה לו נס דאין נראה דהארבעה דברין לאו דווקא ובאמת כוונתו דיש כמה דברין שנתחייב עליהם קרבן תודה וצ"ע.

ולסיום יש להביא דברי המשנ"ב בסוף סי' רי"ח דנראה מדבריו דלאו דווקא ד' הללו שייכי לקרבן תודה דמיירי בדין ברכת שעשה לי נס וסיים בשם האחרונים וז"ל מי שנעשה לו נס יש לו להפריש צדקה כפי השגת ידו ויחלק ללומדי תורה ויאמר הריני נותן זה לצדקה ויהי רצון שיהיה נחשב

מחמת טובה שאינה עיקר חייו למה שניצלו חייו שזה צריך להיות הכרה והכנעה שכל חייו הכל משועבד לד' שהציל את חייו.

ונראה לבאר באופן נוסף דברכת שהחיינו נתקנה על הטובות שבאות לאדם אף שאין ניכר בהן כלל השגחה פרטית אליו דהם טבעו של עולם שהקב"ה משפיע בו חסדים אלא דכשבא לאדם עליו להודות כעין שמודה לו בכל ברכת הנהנין דזה דרכו של העולם שיוורד גשם ושנולד לו בן ושקונה כלי חדש וכיון שאין ניכר בזה ענין ההשגחה פרטית הברכה אין בה מטבע ביחס אליו אלא היא הודאה כללית על דרכי טובו של ד' וכן ברכת הטוב והמטיב אין בה אלא לשון כללי הודאה לד' על טובו.

משא"כ ברכת הגומל כל ענינה הכרה בהשגחה פרטית שהקב"ה שמר

עלי והצילו וזהו ענין הברכה שמכיר בכך שהקב"ה גמל עמו חסד והשגחה באופן פרטי עליו וכע"ז מצאתי בדברי הט"ז (סי' ריט ו) שהקשה לגבי שעשה לי נס פסק השו"ע דרק בדבר שיצא מדרכו של העולם מדרך שעשה לי נס והכא פסק השו"ע גם כשניצל מדברים שהם דרכו של עולם דמברך הגומל ות' וז"ל נראה הטעם דברכת הנס נתקן תוספת על וכו' בדבר שהוא חוץ לטבע לגמרי והכל מודים שאצבע אלוקים היא אבל הגומל אע"פ שנעשה לו תשועה שאפשר דרך הטבע מ"מ הוא מחזיק לו ית' ולתלות בהשגחה עכ"ל א"כ כיון שזה ענין הברכה א"ש שנתקן בנוסח ברכה שמדגיש בו את ההשגחה פרטית ש"גמלני" וכן עונים לו מי "שגמלך".

בהודאה לד' יתברך על רוב טובו וחסדו עלינו בכל עת ובכל שעה.



הרב חיים חדר

ברכת שמן זית - והאם הברכה על הנאת מעיו או הנאת גרונו

זאת לטעם ולכן מברך וצ"ע] ושכך דעת הבה"ג שדבריו דברי קבלה [עי' תוס' חולין מ"ד וברא"ש ברכות פ"ד סי' י"ד ובשו"ת מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' י"א ובש"ך יו"ד סי' כ"ה סק"ב ובמ"א סי' תק"פ בהקדמה] הרי שיש לנהוג כן ע"ש).

ועוד שמצאנו לבן איש חי (ש"ר פר' פנחס אות ט') שמשמע מדבריו שעל שמן זית מברכים בורא פרי העץ. ויש שהסבירו בכוונת דבריו (קיצור שו"ע טולדאנו עמ' ר"ל) שהיות ואנו רואים מעשים בכל יום ששותים שמן זית ואי"ז מזיק, כנראה שצ"ל שהשתנו הטבעים וכיום שמן זית אינו מזיק כלל (שהרי אנו רואים דברים רבים שנחלש טעמם וכו') - ולכן יש לברך עליו בורא פרי העץ (לפי שהמשקה היוצא מהזיתים 'שם' פרי עליו ולא 'זיעה' בעלמא כמו ביתר הפירות - ע"ש בבא"ח). ולכן אף שלהלכה לא פסקינו בזה כהבא"ח כיון שמסתבר שלא השתנו כ"כ הטבעים מזמן מרן השו"ע עד הבא"ח. והיינו - שאע"פ שנראה שאי"ז מזיק מ"מ אפשר שזה מזיק באופן שאינו ניכר - מ"מ ראוי לצאת ידי דעה זו ולברך שהכל שבכה"ג יוצא לגמרי מהספק (עי' בכ"ז באול"צ ח"ב עמ' קט"ו. וזהו לפי ההסבר ששמן אכן מזיק לגוף האדם. אולם להסבר שכוונת מזיק היינו שאדם סולד מטעמו הרי שי"ל בפשיטות יותר שאף בזה"ז אדם סולד מטעמו - עי' בכ"ז להלן). אולם עי' הערה במה שכתבנו לדון בכוונת הבא"ח*.

ברכת שמן זית - בגמ' (ברכות ל"ה ע"ב) איתא שאין מברכים על שמן זית דהוא 'אזוקי מזיק ליה'. ונח' הראשונים האם אין מברכים עליו כלל או שרק אין מברכים עליו בורא פרי העץ אך ברכת שהכל מברכים עליו. דעת רוב הראשונים שאין מברכים עליו כלל. ולדעת הרמב"ם (פ"ח ה"ב) מברכים עליו שהכל (וכוונת הגמ' שהיות ומזיק לא מברך עליו העץ אלא שהכל - כסף משנה). וכבר הרחיבו הפוס' לדון בביאור שי' הרמב"ם בזה. ועי' ג"כ להלן.

ולעניין הלבח כ' השו"ע (סי' ר"ב ס"ד) שאם שותה את השמן זית לבד אינו מברך עליו כלל. אלא שמ"מ י"א שמהנכון לברך על איזה דבר שברכתו שהכל ולהתכוון לפטור את השמן זית - וזה בשביל לצאת ידי דעת הרמב"ם שמברכים על שמן זית שהכל (עי' כה"ח. שו"מ אף בס' נחלת דוד בברכות שם שכ' שהיות ומסתבר טעמו של הרמב"ם בזה [וכיון שהוא שותה מסתמא אית ליה הנאה מזה, דאי לאו הכי למאי הוא שותה אותו, אלא ע"כ דאית ליה הנאה מיניה וכיון שכן בעי ברוכי, אפילו אם מזיק לכל הגוף לית לן בה, דברכה בהנאה תליא מילתא כדאמרין אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה" - והיינו שהרי איירי ששותה אפי' שאינו חושש בגרונו. וא"כ שותה זאת לצורך הנאה מסוימת. ולכא' משמע שס"ל שלטעם הרמב"ם מברכים שהכל לא משום הנאת מעיו אלא משום הנאת החיך והיינו ששותה

א. הנה ד' הבא"ח לא נאמרו בפירוש שכיום השתנו הטבעים וכו'. אלא יש שהסבירו כן טעמו במש"כ לברך

להנה בעיקר העניין יש להתבונן מדוע תלו את עניין היזק הגוף הנגרם משמן זית לכך שלא מברכים עליו. הא השמן זית טעמו מר ביותר ואין בו הנאת החיך וא"כ י"ל שאף לולי זה ששתיית שמן הזית מזיקה אין לברך עליו. ובאמת הרמב"ם (פ"ח ה"ב) כתב: "ועל השמן וכו'. אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן" ע"כ. ועי' בס' המאורות (ברכות שם) שהקשה על דבריו: "צ"ע מה שכתב הר"ם בזה בפרק ח' שנראה מדבריו דאע"ג דמזיק ליה ולית ליה הנאה מיניה מברך שהכל. ותימה הוא דכיון דלית ליה הנאה מיניה נראה דלא מיקרי אכילה ואינו מברך כלל וכו' " ע"כ. וכן הק' המכתם והטור ע"ש.

וראיתי בזה ב' דרכים: א. ראיתי בהליכות ברכות (סי' ר"ב עמ' י"ח [וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"א סי' ה'] ועי' ג"כ בס' ברכת ה' ח"ג עמ' קי"ד) שהסביר שנח' הראשונים האם תקנו ברכה דווקא כשיש לו הנאה כל שהיא או די במה שאין לו סלידה מזה. ושמן זית אף שאין לו הנאה מ"מ אין לו סלידה מזה (עי' היטב בב"ח סי' ר"ב שכ' שלהרמב"ם מברך שהכל "דבשעה ששותהו נהנה ממנו אף על גב דמזיק ליה בסוף חייב

בורא פרי העץ על שתיית שמן זית. ולענ"ד תמוה מאוד שהבא"ח יסתום דין זה שמברכים על שמן זית בורא פרי העץ נגד ד' הגמ' והטוש"ע וכו' ויסמוך ע"ז שישבירו דבריו שהוא משום שהשתנו הטבעים שזה בעצמו חידוש גדול לומר כן. אכן הנה ז"ל הבא"ח ש"ר פר' פנחס ס"ט: "וה"ה על המשקין היוצאים מכל מיני פירות בין שיצאו מעצמן בין ע"י סחיטה יברך שהכל, אבל משקה היוצא מן הענבים בין מעצמן בין ע"י סחיטה יברך בפה"ג. וכן משקה היוצא מהזיתים חשוב כגוף הפרי ומברך בפה"ע כברכתו של פרי" ע"כ. ואפשר שאין כוונת הבא"ח להורות שמברכים על שמן זית בורא פרי העץ אלא רק לומר שבשונה מסתם פירות שהמשקה שלהם הוא זיעה בעלמא ולכן ברכתם שהכל, שמן זית חשוב כגוף הפרי ולכן ברכתו העץ. ואיהנ"מ אין כוונתו שמברכים עליו בורא פרי העץ כששותהו בפנ"ע שבזה משום טעם אחר אין מברכים עליו העץ (דהוא אזוקי מזיק) אלא כאשר שייך לברך עליו העץ וכגון ששותהו עם אניגרון (ששאר פירות תמיד ברכתם שהכל) – עי' היטב בזה. וכך שמעתי מהגר"נ פרץ שליט"א להסביר בכוונת הבא"ח. ולכא"ו דברים אלו ברורים וצ"ע.

של אוזוקי מזיק ליה כלומר דאין לו הנאה כלל. ומה שהשתמשו בגמ' בלשון אוזוקי מזיק ליה זהו משום המשך הגמ' שמדמה לתרומה שבה נאמר כי יאכל פרט למזיק" ע"ש (ושם הביאו שכ"כ בשו"ת משיבת נפש סי' י"ט). וכ"כ בחוט שני (הל' ברכות עמ' קפ"ג) "ואוזוקי מזיק ליה פירושו שאדם לא יכול לסבול כשהשמן בפיו ולא רק שאין לו הנאה בזה אלא אדרבה זה מפריע לו. וזה המזיק שמפריע לו האכילה ולא משום שהשמן מזיק לדבר מסוים בגופו" ע"כ (וע"ע בהליכות שלמה פסח עמ' רכ"ה בדבה"ל)^ב.

וע"ע להלן במה שהבאנו מס' ברכת הבית שאדם שדרכו ליהנות משתיית שמן זית מברך עליו שהכל שכיון שאינו מזיק לו הרי אסור לו ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. ומבואר ג"כ שס"ל שעניין ההיזק הוא מה שסולד מטעם השמן ולא שיש איזה היזק לגופו וכדלהלן דאל"כ אף שנהנה מטעמו מ"מ אפשר עדיין שמזיק לו וכפי שהבאנו לעיל מהאול"צ. ולפי"ז מה שאמרו (סי' ר"ד סקט"ו) שמברכים על קימחא דשערי אע"פ שהוא קשה לתולעים שבמעיים, זהו משום שיש הנאה בשעת אכילתו אע"פ שהוא מזיק אח"כ וכמש"כ הב"ח וכו"ל (וע"ש להגרשז"א בהליכו"ש שם שהתק' כיצד מברכים על קימחא דשערי דהלא עבר איסור שאוכל זאת כיון שמזיק לגופו והרי אין מברכים על אכילת איסור [עי' סי' קצ"ו ובמ"ב סי' ר"ד סקמ"ז]. והסביר שבדבר שרגילים אנשים לעבור על דברי הרופאים הרי"ז כעין מה שאמרו בגמ' שכיון שדשו בה רבים שומר פתאים ה' ע"ש בכ"ד).

לו את גרונו - עי' להלן) משום שאז מתבטלת מרירותו של השמן זית וממילא יש לו הנאה מהשמן (שו"ר שכך לכאו' מבואר מהמאירי בברכות שם וז"ל: "ואם שותהו לרפואה על ידי אנגרון זה ומפני הרפואה הוא מוסיף בו בשמן עד שהשמן עיקר שנמצא עכשיו השמן עיקר ושיש בו הנאת טעם מעט מברך על השמן וברכה שלו ב"פ העץ" ע"כ. מאידך יעויין במאירי בריש דבריו שם שכ' "השותה שמן זית לבדו הן לרפואה כגון חושש בגרונו הן שלא לרפואה אינו מברך כלל שאין כאן שום הנאה ואדרבה לענין הזנה מיהא מזיק הוא לגוף" - ומשמע שאם היה זה מזין היו מברכים על הנאת מעיו [רק שאי"ז מזין אלא מזיק את הגוף] וא"כ מדוע הסביר שכששותה ע"י אנגרון בעינן שיש לו מעט הנאת טעם ולא די במה שכבר אי"ז מזיק. ואולי איהנ"מ אף ע"י אנגרון יש בזה היזק לגוף אלא שבכה"ג יש הנאת אכילה ולכן מברך. ולכאו' כ"נ ג"כ מרש"י דף ל"ו שם שיש הנאת אכילה ולא שע"ז אינו מזיק. אולם לכאו' קשה לומר כן. ויש להתיישב עוד בזה).

ושם כ' להוכיח כן מהגר"ז (סי') ומהמ"ב (סקכ"ז כ"ח ול') שכוונת אוזוקי מזיק ליה היינו שמשום מרירותו שצורב את גרונו אין לו הנאה כלל ולכן אין מברך עליו ע"ש. ובעניין זה ראיתי מובא בשיעורי הגרי"ש אלישיב (ברכות עמ' שע"ח): "שמן זית אין לו הנאה כלל כי א"א להכניסו לפה מרוב מרירות והוא כמו ששותה שמן קיק שאין לו הנאה כלל וזה מבואר ברמב"ם שכ' 'שהרי לא נהנה בטעם השמן'. ולדבריו זהו הפירוש

ב. ועי' בס' הפרנס (סי' שע"ה) שכ' "השותה שמן לרפואה או כל דבר שאין דרכו לשתות או לאכול אלא לרפואה מפני שהן מריין אין מברך לא לפניהן ולא אחריהן. אבל אם הוא נהנה מן האכילה או מן השתייה מברך" ע"כ. ומבואר מדבריו ג"כ כדרך זו.

שכרו בהפסדו. ועי' היטב ברשימת השיעורים של הגר"ד סולובייצ'יק בברכות שם שהאריך היטב בכ"ז. הובאו עיקר דבריו להלן). ומ"מ לא מברך העץ כיון שאין דרך הנאה ממנו בצורה הזו (עי' בפסקי ר"א ממנונדריש עמ' פ'. וע"ע במאירי ברכות ל"ה ע"ב שכ' ששתיית שמן אינה מצויה [וע"ש ג"כ באבן האזל]).

ולפי"ז (שמברכים על הנאת מעיו) י"ל שהטעם שמברכים על שתיית שמן זית עם אניגרון אינו מחייב משום שאז מתבטלת מרירותו ונהנה האדם מטעמו אלא שבאופן זה שתיית השמן זית כבר אינה מזיקה לגוף וזה למרות שאפשר שעדיין מרגיש את מרירות השמן זית ומברך על הנאת מעיו (שהרי להל' אף כשהשמן הוא מרובה מברכים בורא פרי העץ ובאופן זה מסתבר שמרגיש ביותר את מרירות השמן וכפי שהורו כו"כ פוס' שלכן לא מברכים כלל בזה וכדין שותה שמן זית בפנ"ע⁷).

ב. מאידך יש שהסבירו את הדברים באופ"א. ודעתם - שעניין אזוקי מזיק ליה הכוונה כפשוטו ששתיית שמן זית גורמת היזק לגופו של האדם (כפשטות ד' רש"י שם שהשמן זית מזיק לגופו [ולא שרש"י רק בא לאפוקי שלא נפרש שההיזק הוא לשמן - ע"ש בשיעורי הגריש"א]). ומ"מ לולי זה שהיה השמן מזיק את גוף האדם היה צריך האדם לברך על השמן זית אע"פ שאין לו הנאה כלל מטעמו כיון שיש לאדם 'הנאת מעיו' שהרי שותה את השמן זית לצורך איזה דבר. אלא שהיות והשמן זית מזיק לגוף האדם הרי שאין כאן אף הנאת מעיו (בפשטות הכוונה שאע"פ שהאדם ניזון מכך מ"מ יוצא שכרו בהפסדו - עי' שו"ת חזו"ע ח"א סי' ה')⁸. אכן הרמב"ם ס"ל שמ"מ כיון ששותהו עתה לאיזה צורך הרי אע"פ שהוא מזיק לדברים אחרים מ"מ יש לו עתה הנאה לאותו דבר שרוצה וחשיב הנאת מעיו ולכן מברך ע"ז (עי' באבן האזל על הרמב"ם שם. וכנ"ל שהאדם ניזון מכך אלא שמ"מ יוצא

ג. ומצאנו דברים נוספים שלא נאכלים אף ע"י הדחק שלא מברכים עליהם כלל. וכגון - (סי' ר"ב ס"ב) פירות בוסר שהם מרים ביותר עד שאינם ראויים לאכילה אפי' ע"י הדחק. וכן פת שהתעפשה ותבשיל שהתקלקל (עי' מ"ב סי' ר"ד סק"א וסק"ב). וצ"ל שבכל אלו הדברים אין מברכים אף על הנאת מעיו כיון שהם מזיקים וכמו בשמן זית וכפי שכ' השו"ע סי' ר"ב (ס"ה) בעניין אכילת שקדים המרים שהם גדולים (ר"ד ס"ב) ובעניין שתיית חומץ שלא מברכים עליהם משום שהם מזיקים. וע"ע בכח"ח (סי' ר"ד סק"ד) דברים נוספים בהם יל"ד שהם מזיקים (גם עכ"פ בחלק מהדברים י"ל שאין להם כלל 'שם' אוכל וממילא לא מברכים ע"ז אף על הנאת מעיו. ושאינו שמן זית שיש עליו 'שם' אוכל אף שהוא מזיק וצ"ע).

ד. ולכאור' כ"נ מלשון השו"ע שכ' "אם שתאו מעורב עם מי סלק"א, שאז אינו מזיק אדרבא הוא מועיל לגרון" – וממש"כ אדרבא הוא 'מועיל' משמע שההיזק אינו מה שאין בו הנאה דא"כ היה צריך לומר אדרבא הוא נהנה. ומשמע באמת שאף ע"י האניגרון אינו נהנה אלא רק אינו מזיק וצ"ע. וע"ע בכלי חמדה פר' עקב. והנה ז"ל הרמב"ם בהאי דינא "במה דברים אמורים שהיה חושש בגרונו ושתה מן השמן עם מי השלקות וכיוצא בהן שהרי נהנה בשתייתו, אבל אם שתה השמן לבדו או שלא היה חושש בגרונו מברך עליו שהכל, שהרי לא נהנה בטעם השמן" ע"כ. ומדקדוק לשונו שלא כ' שכששותה את השמן לבדו לא נהנה משתייתו וכמש"כ בטעם שמברכים כששותהו באניגרון שמברך עליו משום שנהנה בשתייתו – משמע שאכן אף כששותהו באניגרון לא נהנה מטעם השמן אלא שמ"מ מברך עליו בורא פרי העץ כיון שבכח"ג אי"ז מזיק ודרך הנאתו בכך אולם כששותהו לבד שאז זה מזיקו הרי אין מברך עליו העץ כיון שאין דרך הנאתו בכך (ומ"מ מברך עליו שהכל כיון שיש כאן בעצם הנאת מעיו לאיזה דבר ומ"מ כיון שאין לו הנאה מטעמו אין מברך עליו כברכתו שלכן אין דרך לשתותו כך) וצ"ע. גם לכאור' מעצם ד' הרמב"ם שמבואר מדבריו שאם

ועיין ג"כ באגלי טל (מלא' טוחן ס"ק ס"ב אות ג') שהסביר כעניין זה את הדברים. ע"ש שכ' שהטעם שלהרמב"ם מברך שהכל משום שלעניין ברכה מברכים על הנאת מעיו. והחולקים על הרמב"ם

סוברים שאף הנאת מעיו אין בשמן זית ולכן אין לברך כלל (מסתבר שהכוונה כפי שנתבאר לעיל שזה מועיל לדבר שרוצה אלא שמ"מ יוצא שכרו בהפסדו) ועי' הערה". וכך מוכח ממה שהסבירו כו"כ פוס' את מה

שזוהי את שמן הזית עם אניגרון ורק לא מכזיב לרפואה לא מברך ע"ז העץ מוכח שהטעם שמברך בורא פרי העץ על שתיית שמן זית עם אניגרון באותה צורה רק שכוונתו לרפואה אינו משום שאז נהנה מטעמו אלא משום שאז יש כאן הנאת מעיו לדבר שנצרך לו דאל"כ מדוע לא מברך בורא פרי העץ הא נהנה מטעמו (וכפי שבאמת דעת הר"ר יוסף המובא בטור שמה שמברכים על שמן זית עם אניגרון זהו רק משום שנותן אז הרבה שמן זית עם האניגרון ואיננו"מ אם יתן הרבה שמן זית עם האניגרון אף שאין דעתו לרפואה יברך ע"ז דאז הוא העיקר). אם כי יל"ד לדחות שאע"פ שנתן הרבה שמן זית מ"מ אינו נחשב עיקר בכי ולכן מברך על האניגרון בלבד עי' בב"י במה שהביא מהרשב"א (ואפשר גם שאין דרך הנאתו בכך).

ה. הנה בפשטות כוונת ש"י זו (עי' לעיל במה שהבאנו מהמאירי וצ"ע) שמברכים בין על הנאת גרוננו ובין על הנאת מעיו וכפי שאנו רואים בקימחא דשערי שמברכים לכו"ע על הנאת גרוננו אע"פ שלכאור' אין בזה הנאת מעיו אחר שזה מזיק לגופו (ומאידך בשמן זית אין הנאת גרון ונח' הראשונים האם יש בזה הנאת מעיו הראויה לברכה). אולם המעיין באג"ט יראה שס"ל שאין מברכים כלל על הנאת גרוננו אלא רק על הנאת מעיו וע"ש שהביא ראיות לזה (וע"ש שהביא ראיה לזה מלשון המ"א והגר"ז מדין מטעמת בסי' ר"י ס"ב לדעת הי"א שם שהכל תליא באם הוא בולע או לא. שאם הוא בולע יש לו הנאת מעיו ואם הוא פולט א"צ לברך "דלא מקרי הנאה אלא בתוך מעיו" נולכן אף שנדון לחלק בין הנאת החיך להנאת גרון (וכך חילק בס' הליכות ברכות שם סי' ר"י עמ' רל"ז ורל"ח בהע' וע"ש ג"כ במש"כ סו"ס ר"ד) אי"ז מספיק כיון שמלשונות אלו משמע שהעיקר הוא הנאת מעיו וצ"ע]. וע"ש ג"כ במ"ב סקט"ז [וע"ש ג"כ בל' המ"א בעניין עישון]. אכן עי' היטב בל' המ"ב סק"ז שכ' דבזה התירו וכו'. ואפשר כוונתו שבכה"ג שאין הנאת מעיו ומטרתו אינה לשם אכילה אז התירו ואיננו"מ כשמטרתו ליהנות מכך די בהנאת גרוננו לברך. וצ"ע עוד בזה).

אך לכאור' יל"ע בד' האג"ט (לדעת רוב הראשונים שאין מברכים על שמן זית משום שאין בזה הנאת מעיו אחר שזה מזיק) מהא דקימחא דשערי שמברכים אע"פ שזה מזיק ואין בזה הנאת מעיו ובעל כרחך הטעם בזה משום שיש בזה הנאת גרון ומברכים ע"ז. ולכאור' צ"ל ששונה קימחא דשערי שעתה זה אכן מזין אותו ויש לו הנאת מעיו ורק אח"כ מתהווים התולעים במעיו ומזיקים אותו. משא"כ שמן זית שמיד בשעה ששותהו הרי"ז מזיק (ועי' להלן שהבאנו מר"י מלוניל שקימחא דשערי מלבד ההנאה שיש לו בשעת בליעה זהו ג"כ סועדו משא"כ שמן זית עי' להלן ולכאור' צ"ל בדבריו כפי שנתבאר. ומ"מ לכאור' חזינן מהר"י מלוניל שבשביל לברך צריך שיהיה לו גם הנאת גרוננו וגם הנאת מעיו ולא די באחד מהם וצ"ע) ו באמת מצאנו לכמה פוס' (עי' ביפה ללב סי' ר"ד סק"י. ועי' ג"כ בהלכה ברורה סי' ר"ב עמ' שהביא דבריו ושכ"כ בשו"ת יד הלוי. ועי' ג"כ בשו"ת חזו"ע ח"א סי' ה' בזה) שכתבו שהשונה מים בבוקר אליבא ריקניא כיון שמזיקים לו לא יברך ואע"פ שהוא צמא. וחזינן ג"כ מדבריהם שמברכים רק על הנאת מעיו ולא ג"כ על הנאת גרון. רק שצ"ע כיצד נענה על קימחא דשערי שמברכים ע"ז (ומשום כך דחו דבריהם בחזו"ע ובהלכה ברורה ע"ש).

ואולי י"ל ע"פ דרך הנ"ל ששאני מים על בטן ריקה שזה מזיק מיד. ויש להתיישב עוד בזה. ומ"מ עי' באבנ"ז (אור"ח סי' קנ"ג) שציין למש"כ באג"ט שהחולקים על הרמב"ם שסוברים שלא מברכים על שמן זית דעתם שאי"ז חשוב הנאת מעיו. וכ' ע"ז שיש לדחות שהם מודים שיש הנאת מעיו בשמן זית אלא שהם סוברים "כיון דלאכילה בהנאת גרוננו תליא וקרא כתיב ואכלת ושבעת אין חיוב ברכה רק באכילה. וכן פרש"י [ברכות ל"ה ע"ב] בגמרא אזוקי מזיק ל"י וקרא כתיב ואכלת" ע"כ. והיינו שהבין שהיות וטעם השמן זית מר אין כאן הנאת גרון. ואת דעת הרמב"ם שהברכה על הנאת מעיו הסביר "ולרמב"ם יש לומר כיון דאינו חייב על הנאה שעברה וכלתה. על כן אין החיוב רק על הנאת מעיו. ואכלת אורחא דמילתא וכו' " ע"ש (גם לכאור' היה אפשר שאע"פ שבעינן להנאת מעיו מ"מ בעינן שיהיה דרך אכילה וכפי שכ' הפוס'

לעניין ד' כוסות. ושם איירי במי ששתיית היין מזיק לגופו ממש (ואפשר שאין לדייק מד' המ"ב שדעתו דאזוקי הוא רק שלא נהנה כלל מהטעם כיון שאפשר שכוונתו להנאת מעיו [וע"ע בלשון הכסף משנה. וא"כ י"ל שאין ללמוד מלשון זו להנאת גרון אלא להנאת מעיו]).

ובאמת לכאן כ"נ שהבין רעק"א (ברכות שם) שכ' שהטעם שאין לברך על שמן זית "הרצון בזה, דסברא הוא דעל מה שמזיק לגופו ומרצונו ומדעתו מזיק לעצמו לא תקנו לברך עליו, ולתת הודיה להשי"ת" ע"כ. ומשמע שאכן יש בזה היזק לגוף ולא רק שטעמו מריר וכו' וכנ"ל (שהרי הגריש"א הסביר שמה שאמרו בגמ' ששמן מזיק אי"ז משום שהוא מזיק באמת אלא אגב דין תרומה ששם וכו' אמרו זאת ע"ש. וע"ש ג"כ בשיעורי הגריש"א שהביאו לו את רעק"א שהם נגד דבריו ששם ותמה ע"ד רעק"א ע"ש ואכמ"ל) וצ"ע.

וב"נ ג"כ שהבין בעל שבט הלוי את נידו"ד. עי' בס' שערי הברכה (פי"ח הע' פ"ח) שהביא מבעל השבה"ל שאף שמן זית

שלכאו' מבואר מהבא"ח שמברכים בזה"ז על שמן זית בורא פרי העץ משום שהשתנו הטבעים. והיינו שאף שמן הסתם לא נשתנה טעם השמן (שהרי אנו רואים שאדם סולד משתייתו מחמת מרירותו) מ"מ אפשר לברך עליו כיון שכבר אינו מזיק. וחזינן שהברכה היא על הנאת מעיו. וכן **מבואר** מהאול"צ שהשיב על ד' הבא"ח שאפשר שההיזק אינו ניכר (וחזינן שהוא היזק אמיתי ולא בטעם). וכן יש להוכיח מכו"כ פוס' שהורו שאם שותה מעט שמן זית מברך על כך כיון שאי"ז מזיק בכה"ג ששותה מעט (ודייקו מד' הרמב"ם שיש מאכלים שאכילה מרובה מהם מזיקה [ושם איירי הרמב"ם לא על מאכלים שטעמם מזיק אלא שהם מזיקים לגוף]). וחזינן ג"כ מדבריהם שהוא חשש היזק אמיתי ולא שרק סובל מטעמו (דא"כ לכאן אין חילוק בין מעט להרבה). וכך **מבואר** בפוס' שדימו שתיית מים על קיבה ריקה שזה מזיק לגופו לשתיית שמן (אלא שנח' על דבריהם והורו לברך כיון ששותה לצמאו - עי' הלכה ברורה). ועי' ג"כ בשו"ת חזו"ע (ח"א סי' ה') שכך הבין את העניין. ושם ג"כ למד מזה

סברא זו לפטור בברכה במי שניזון ל"ע בזונדה שאע"פ שמברכים על הנאת מעיו מ"מ בעינן דרך אכילה וצ"ע) ע"ש.

[ועי' בכסף משנה הל' ברכות פ"ג הי"ב בדין אכל פחות מכשיעור שמברך ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה שכ' "ואכתי קשיא לי מה ראו חכמים להחמיר בברכה שלפניו שהיא מדרבנן יותר מברכה אחרונה שהיא מדאורייתא. ונ"ל שלכן אמרו דבתחלה יברך אפילו על כל שהוא שמא ימלך ויאכל כשיעור ונמצא שהיה צריך ברכה לפניו ואין בידו לתקן אבל לאחריו אוקמוה אדינא שאם אכל כשיעור יברך ואם לאו לא יברך" ע"כ. ויתכן שבד' הכ"מ מבואר שברכה ראשונה נתקנה על הנאת מעיו בלבד ולכן התק' מדוע החמירו בברכה ראשונה יותר מברכה אחרונה והיינו דאף לזה י"ל שבעינן לשיעור. דאם ברכה ראשונה נתקנה על הנאת גרונו הרי שיי"ל בפשיטות ששאני ברכה אחרונה מברכה ראשונה שנתקנה על הנאת גרונו ובזה יש לו הנאה אף בפחות מכשיעור. ובאמת ע"ש באג"ט שלמד שברכה ראשונה נתקנה על הנאת מעיו מהא דילפינן ברכה ראשונה מק"ו מברכה אחרונה ושם בוודאי נתקן על הנאת מעיו ע"ש. אכן לפי"ז היה אפשר"ל להכ"מ שאכן ברכה ראשונה נתקנה על הנאת גרונו אולם היות שזה נלמד מק"ו מברכה אחרונה אז דיו לבא מן הדין להיות כנידון ולכן י"ל שהיו מחייבים ראשונה ברכה רק אם אוכל כשיעור. אולם מלבד ששם בכ"מ כ' שאי"ז ק"ו גמור וכו' ע"ש. עוד מנ"ל להשוות בין העניינים ממש עד כדי שהכ"מ התק' כ"כ בחילוק בין העניינים. ולכן לכאן צ"ל כפי שנתבאר שאף ברכה ראשונה נתקנה על הנאת מעיו. וצ"ע עוד בזה.]

שמוציאים ממנו את החומרים המזיקים עדיין נחשב כ'מזיק' לעניין ברכה (שאין מברכים עליו). וחזינו שהבין שיש בשמן זית היזק לגוף ממש. אלא שצ"ב מדוע א"כ לא יברכו עליו באופן זה שהרי מה שהוציאו ממנו את החומרים המזיקים הרי"ז גורם שיהיה בשתיית השמן זית הנאת מעיו (ומלשון עדיין נחשב 'מזיק' לעניין הברכה משמע שאי"ז משום שיש חסרון בהנאת גורנו וצ"ע) ובפשטות לא שייך לומר בעניין זה לא פלוג (שבכל עניין לא מברכים ע"ז). שהרי לא הייתה איזו תקנה שלא לברך בעצם על שמן זית. אכן בס' זה הביא מבעל שבה"ל שהחילוק בין שמן זית שאין מברכים עליו כלל לקמח שעורים שמברכים עליו למרות שהוא מזיק משום שאת קמח השעורים דרך העולם לאכול משא"כ שמן זית אין דרך העולם לשתותו (וכעניין זה ראיתי מביאים מס' ביאור מרדכי למהר"ם בנעט שיסוד פטור שמן מברכה משום דהוה אכילה שלא כדרך). ושאיהנ"מ אם תהיה מדינה שהשתייה שלהם שמן זית יצטרכו לברך עליו (ולפי"ז מה שאמרו שלא מברכים על שמן זית משום שהוא מזיק הכוונה שהיות והוא מזיק אין דרך העולם לשתותו וצ"ע). ומבואר מדבריו שאין חסרון בעצם במה שהשמן זית מר וכמש"כ שאם תהיה מדינה שהשתייה שלהם שמן זית יברכו עליו.

ועי' היטב בשיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק בברכות שם שלפי"ז לכא' אפשר שיתבאר ד' השבה"ל בזה. ע"ש שהרחיב היטב בכל סוגי' זו ושם הוכיח שברכת שהכל מברכים כל שיש לגברא הנאה ממעשה האכילה וזה טעם הרמב"ם שאע"פ שאין טעם לשמן זית מברכים שהכל (ועי' בס' המכתם שכ' ויש שאומרים דמברכת שהכל לעולם לא יפטר ויש להקשות דהא וותה

מים ולא לצמאו אלא דחנקתיה אומצא אמ' לקמן דלא מברך כלל וכן נמי כתב הרמ' ז"ל דבשמן זית לחודיה מברך שהכל אע"ג דאזוקי מזיק ליה". וחזינו ג"כ כעניין ד' הגרי"ד שטעם הרמב"ם שמברכת שהכל לעולם לא יפטר והיינו כיון שיש לגברא הנאה ממעשה האכילה. ועי' היטב לעיל במה שהבאנו מהנחל"ד בדעת הרמב"ם. ואכן המכתם הק' מדין מים וכו'. ויש לפלפל לחלק בין העניינים ואכמ"ל). והסביר את דעת שאר הראשונים שסוברים שלא מברכים כלל על שמן זית בזה"ל "וצ"ל דס"ל דבשמן אזוקי מזיק לגופיה וליכא שום הנאה, ולא הוי מעשה אכילה כלל בכל התורה כולה, וע"כ סברי דאינו מברך כלל. משא"כ היכא דהוי אכילה שלא כדרכה דהחפצא ומ"מ אית ליה לגברא הנאה מהאכילה מודים דמברך שהכל" ע"כ. וי"ל שזה סובר שבה"ל שאם תהיה מדינה שהשתייה שלהם תהיה שמן זית יברכו עליו. והיינו ברכת שהכל. כיון שבאופן זה אע"פ שהשמן מר יברכו מה שיש לגברא הנאה ממעשה האכילה. ויש להתיישב עוד בכ"ז (וע"ש בשיטמ"ק שכ' ו'משני כגון דשתי ליה על ידי אניגרון. פירוש שמערב השמן עם סילקא וכי האי גונא אורחא דאינשי הוא וכדרך הנאתו הוא" ומשמע לא משום שכך אי"ז מזיק או שכך נהנה מטעמו אלא כהשבה"ל. אולם יש לדחות שדעה זו סוברת שאזוקי מזיק אין הכוונה לגופו אלא לשמן זית ולכן אין מברכים עליו ועי' אניגרון אי"ז נחשב מזיק כיון שכך דרך שתייתו ולכן מברך עליו וצ"ע).

ולעניין הלכה - הנה מצד הדין אדם ששותה שמן זית בפני עצמו אינו מברך כלל (שאין הלכה כהרמב"ם שמברכים עליו שהכל. ועי' לעיל שצידדנו שאף הבא"ח לא נתכוון בדבריו שיש לברך בורא פרי העץ

ברכת שמן זית - והאם הברכה על הנאת מעיו או גרונו ❖ **מנורה בדרום** | קג

העץ). ומברך בורא פרי העץ אפי' באופן שהמיץ לימון מרובה על השמן זית כל שעיקר כוונתו לשתיית השמן זית - שכל דבר שעיקר כוונתו אליו הרי הוא עיקר לעניין הברכה והשני נפטר בברכתו (מ"ב סקל"א). ומ"מ צריך שיתן שיעור של שמן זית המועיל לרפואה - ע"ש בשעה"צ). אולם אם שותה שמן זית שמעורב במשקה אחר שלא מחמת רפואה מברך על המשקה בלבד שהכל (אף שבמצב זה השמן זית כבר אינו מזיק). ובאופן זה כשהשמן זית הוא הרוב נח' המ"א והט"ז האם מברכים העץ או שהכל - ועי' הערה' (וע"ש בשעה"צ שהניח הדברים בצ"ע. ועי' במ"ב סק"פ). ולהלכה יברך שהכל (עי' הלכה ברורה עמ' קצ"ח וכו' בהרחבה בזה).

ומ"מ אין ללמוד מדין שמן זית שאין לברך על אכילת דברים שמזיקים לגוף (אם יש בהם טעם בוודאי כיון שהעיקר להלכה שמברכים ע"ז. ובפרט כשדרך העולם לאכלם. וגם שהיות ודרך העולם לאכלם הוי כדשו בהם רבים ושומר פתאים ה' וכו'. עי' לעיל בכ"ז). עוד נתבאר כוונת 'אזוקי מזיק'

בזה"ז על שמן זית. ובלא"ה הפוס' דחו דברים אלו מן ההלכה). אך י"א שמהנכון לחשוש לשי' הרמב"ם ולפטור את השמן זית בדבר שברכתו שהכל. ואף ששותה מעט אינו מברך כלל (שאם כוונת 'אזוקי מזיק' שנאמר בשתיית שמן זית כלפי הנאת גרונו הרי שאף משתיית מעט שמן זית אינו נהנה כלל. ואם 'אזוקי מזיק' נאמר כלפי גופו שאין לו בזה הנאת מעיו אפשר שאף מעט מזיק שהרי בגמ' ובטוש"ע לא חילקו בין מעט להרבה). ומ"מ אם שותה את השמן זית עם 'אניגרון' שהם 'מי סלק' וכן עם שאר משקים (מ"ב) וכגון 'מיץ לימון' שזה דבר המצוי, מברך בורא פרי העץ - אם עיקר כוונתו לשמן זית שירפא לו את גרונו (ועי' בהליכות ברכות עמ' כ' שכ' שאי"ז רק כששותה כשחושש בגרונו אלא ה"ה אף כששותה לזיכרון, ניקוי הגוף, ריכוך הקיבה וכדו' וצ"ת). וע"ש בבה"ל שהביא מהפמ"ג להסתפק האם צריך שיתכוון לרפואה או שאפי' בסתמא הוי כמכוון לכך ע"ש). שבאופן זה אין השמן מזיקו (והשמן זית נחשב כגוף הפרי ולא יזעה בעלמא כשאר מי פירות ולכן ברכתו

ו. נח' הראשונים בדין שתיית שמן זית עם אניגרון שלא לצורך רפואה כשנתן הרבה שמן זית עם האניגרון דעת רבנו יוסף והטור שמברכים ע"ז בורא פרי העץ (שהטעם שמברכים העץ כששותה לרפואה משום שאז נותן הרבה שמן זית עם האניגרון ואינה"מ אם יתן הרבה שמן זית עם האניגרון אף ששותה שלא לצורך רפואה מברך העץ). ואילו דעת הבה"ג והרמב"ם שבאופן זה מברכים על האניגרון. ובשו"ע פסק הלכה כהרמב"ם שמברכים כברכת האניגרון - והיינו שהכל (נח' בה"ג והרמב"ם מהי ברכת האניגרון שלבה"ג בורא פרי האדמה ולרמב"ם שהכל ולהלכה נפסק בזה כהרמב"ם שברכתו שהכל ע"ש ברמ"א). אולם נח' הפוס' בדעת הבה"ג והרמב"ם שסוברים שבאינו שותה לרפואה מברך כברכת האניגרון ולא כברכת השמן אם זה דווקא כשעדיין כשהרוב הוא אניגרון (שאם יש רוב שמן זית הרי שהוא עיקר) או אף כשהשמן זית הוא רוב (שהאניגרון שמתקנו הוא עיקר). דעת הט"ז וכו' שמברכים העץ כברכת השמן זית. ואילו דעת המ"א וכו' שמברכים שהכל כברכת האניגרון. וישנם ראשונים לכאן ולכאן (ע"ש בהלכה ברורה שהביא שי' לכאן ולכאן. ויש לפלפל בדברים ואכמ"ל). ולעניין הלכה - כ' בהלכה ברורה שיש לברך בזה שהכל ע"ש שהרחיב בזה. ומ"מ צריך לדעת שיש סוברים שכל שיש שמן זית אין מברכים כלל דהוי כמו ששותה שמן זית לבד (וכ"ג מהמאירי) והחמיר בזה הכה"ח (סקמ"ז). אולם ע"ש בהלכה ברורה במה שהשיב ע"ז שאפשר לברך ע"ז שהכל (ואף שיש לפלפל עוד בכ"ז מ"מ הרי המ"ב לא הביא כלל שי' זו). ומ"מ אם בנקל יכול לפטור זאת ע"י ד"א יעשה כן.

שנאמר בשמן האם חסרונו במה שאין בו 'הנאת גרון' או במה שאין בו 'הנאת מעיו'. ומ"מ אף לדעת הפוס' שמברכים על הנאת מעיו (וי"א רק על הנאת מעיו) אפשר שצריך שיהיה לזה דרך שתייה. כיון שחז"ל חייבו ברכות על 'אכילה' ו'שתייה' (ולכן אין הכרח להשוות נידוד לנידון של חולה המחובר ל'זונדה' ל"ע ואכמ"ל). ומ"מ כתבנו רק מעט מסוגי זו. והעיקר שיש להרחיב הרבה בגדר ברכה האם נתקנה על הנאת מעיו או על הנאת גרונו ואכמ"ל.

אדם שנהנה משתיית שמן זית אם מברך על זה

הנה יש להסתפק באדם שנהנה מטעם השמן זית האם צריך לברך עליו שהכל (שמעתי מאדם מסוים שנהנה מטעמו של השמן זית). וראיתי בס' ברכת הבית (ש"ג סכ"א. הו"ד בשערי הברכה פי"ח הע' פ"ח) שאדם שדרכו ליהנות משתיית שמן זית מברך עליו שהכל - שכיון שאין השמן זית מזיק לו הרי אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. ומ"מ ברכת העץ אינו מברך עליו שהיות ולרוב העולם זה מזיק בטלה דעתו אצל כל אדם (ברכת הבית הבין שהיזקא

דשמן שנאמר בגמ' אינו מצד שהשמן מזיק בעצם לגופו אלא שמחמת מרירותו שתייתו צורבת את הגרון עד שאין בו הנאה כלל. עי' לעיל שהרחבנו בזה ושיש חולקים ע"ז וסוברים שהוא מזיק ממש. ומ"מ בעניינינו אין בזה לכאור' נ"מ כיון שאף דבר שמזיק אם האדם נהנה מטעמו אפשר שצריך לברך עליו וכפי שמבואר מהרבה פוס' בדין קימחא דשערי בס' ר"ד עי' לעיל נאכן עי' לעיל במה שהבאנו מהאג"ט שמברכים רק על הנאת מעיו וי"ל ששאני קימחא דשערי משמן זית ע"ש). ויש לדון בזה לפי"מ שהבאנו לעיל מבעל ה'שבט הלוי' שהחילוק בין שמן זית שאין מברכים עליו כלל לקמח שעורים שמברכים עליו למרות שהוא מזיק - משום שאת קמח השעורים דרך העולם לאכול משא"כ שמן זית אין דרך העולם לשתותו. ואיהנ"מ אם תהיה מדינה שהשתייה שלהם היא שמן זית יצטרכו לברך עליו. וע"ע להלן במה שהבאנו מבעל שבה"ל. ומבואר שבשמן חסר בדרך אכילה ולא תיקנו ברכה בכה"ג. וא"כ יל"ד שאף ברכת שהכל אפשר שאין לברך ע"ז וצ"ע. ועי' הערה'.

ואפשר שיש לסמוך לברך שהכל על שמן זית באופן זה שאותו אדם נהנה

ז. ומ"מ בכ"כ פוס' מצאנו שחילקו בין שמן זית לקמח שעורים - שאף שקמח שעורים מזיק אנשים נהנים מטעמו משא"כ שמן זית. ולפי"ז י"ל שכך יסברו החולקים על השבה"ל. ומסתבר שכן הוא אף כוונת שבה"ל אלא שס"ל שהיות שאנשים לא נהנים מטעמו אין בו דרך אכילה ולכן אין מברכים עליו. אמנם אפשר שכוונת שאר הפוס' שכל שאין בו הנאה כלל אין מברכים עליו ברכת הנהנין ולא בענין להגיע לזה שע"כ אין בו דרך אכילה וצ"ע. וע"ע בר"י מלוגיל ברכות דף כ"ה ע"א לפי דפי הרי"ף שכ' בזה"ל: "קמחא דשערי מברכין עליה שהכל, אפילו לר' יהודה. בקמחא דחיטי ב"פ האדמה משום דקשא לקונגי, דהיינו תולעים הנוצרים בבטן, אין דרך בני אדם לאוכלן, ואפילו הכי מברכין עליה משום דאית ליה הנאה מניה בשעת בליעה וסעיד ליה, מה שאין כן בשמן זית היכא דשתי ליה משתא, דאזוק מזיק ליה בלא שום תועלת" ע"כ. וחזינו שבאמת אין דרך העולם לאכול קימחא דשערי ולכן מברכים ע"ז שהכל. ומ"מ מברכים ע"ז משום שנהנה [ואין ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה] משא"כ שמן זית אינו מברך עליו כלל כיון שאין בו שום הנאה. ובפשוט חזינו מזה שלא כהשבט הלוי. והיינו שלא די במה שאין דרך העולם לאכלו. עי' היטב בזה. מאידך עי' לעיל במה שהבאנו מהמאורות שכ' שהיות ואין נהנים מהשמן אז זה לא מקרי אכילה וכו' ומשמע כהבנת השבה"ל - עי' בזה.

השמן - מברכים שהכל ע"ש שהרחיב הרבה בזה. ולגבי שאר שמנים האם צריך לברך עליהם. הנה בפשטות בגמ' מובא שעל שמן זית אינו מברך. ומשמע שעל שאר שמנים מברך עליהם ועכ"פ מברך עליהם ברכת שהכל, וכפי שהבאנו מאבן העוזר שעל שמן שומשמין מברך שהכל. וכך ראיתי מובא מסידור יעב"ץ ששמן מכל מין ברכתו שהכל. אולם בס' שערי הברכה (פכ"ג הע' 726) הביא מהגר"ש ואזנר שיש להסתפק בשאר שמנים אם דומים לשמן זית שאם שותה אותם לבדם אינו מברך עליהם כלל כיון שאי"ז דרך אכילה (ושם בשערי הברכה כ' שהיות וספק ברכות להקל לא יברך עליהם בפנ"ע אך יראה לפוטרים בדבר אחר מהברכה) וצ"ע.

ומ"מ יל"ד בעיקר נידון זה - שאם כוונת 'אזוקי מזיק' שנאמר בשמן זית הינו שמחמת מרירותו זה צורב את גרונו ואינו נהנה כלל מטעם השמן (עי' לעיל) - א"כ הרי ישנם שמנים נוספים שטעמם מריר אפי' עוד יותר משמן זית וא"כ י"ל שלפי"ז אין לברך עליהם כלל. ואם כוונת 'אזוקי מזיק' ששתיית השמן זית מזיקה לגוף האדם. והיינו שאע"פ שאין הנאה כלל מטעם השמן מ"מ לולי זה שהיה מזיק היה מברך על הנאת מעיו (ומ"מ מה שהוא מזיק גורם שלא יברך בזה אף על הנאת מעיו). א"כ אפשר שדווקא שמן זית מזיק לגופו ולא שאר שמנים, וא"כ י"ל שמברכים בזה על הנאת מעיו (ובדעת השב"ל גופיה יל"ע מדוע הסתפק בזה שהרי ס"ל שהטעם שאין לברך על שמן זית משום שאין בו דרך אכילה וא"כ אף בשאר

מטעם השמן כיון שבלא"ה לדעת הרמב"ם וסיעתו מברכים שהכל על שמן זית אף כששותהו בפנ"ע. ועוד שי"א שלדעת הבן איש חי יש לברך על שמן זית ברכת העץ היות שבזה"ז השתנו הטבעים ושמן זית אינו מזיק בשתייתו (אולם עי' לעיל שכתבנו לדון שאין כוונת הבא"ח לזה). ועוד שי"א שאם שותה מעט שמן זית לדעת כולם צריך לברך (שבאופן זה אי"ז מזיק). וצ"ע עוד בזה לעניין הלכה (ובפרט אם נאמר שמברכים רק על הנאת מעיו ולא גם על הנאת הגרון שאז י"ל שאע"פ שנהנה מטעם השמן מ"מ זה מזיק עי' לעיל וצ"ע).

והנה מצוי כיום לכמה חברות 'שמן זית מעודן'. וכפי שהבנתי שמן זית זה עשוי ממאה אחוז זיתים. אלא שיש בו פחות חמיצות וכן שנעשה מזני זיתים מסוימים. ולכן לכאור' מסתבר שאין דינו חלוק לעניין הברכה. אא"כ נאמר שהיות ואינו מריר כ"כ יש לאדם קצת הנאה מטעמו. ואפשר עוד שאולי ג"כ ישנה דרך לשתותו בפנ"ע ולכן יש לברך עליו. ויש להתיישב עוד בזה.

ברכה על שתיית שאר שמנים

בעניין שתיית שאר שמנים האם מברך עליהם. הנה בעניין שמן שומשמין כ' הבי' (סו"ס ר"ד) שברכתו 'בורא פרי האדמה'. אולם האבן העוזר (סי' ר"ה - הו"ד בברכת הבית ש"ג סל"ה) תמה ע"ז והעלה שזה דומה לשאר מי פירות שמברכים עליהם שהכל (ושאף לדעת הט"ז שכל היוצא ע"י כתישה יש לו דין בישול. מ"מ בזה שהדרך לזרוק את השומשמין ועיקר כוונתו על

ח. וכך לכאור' מבואר מס' הפרנס סי' שע"ה שכ' "השותה שמן לרפואה או כל דבר שאין דרכו לשתות או לאכול אלא לרפואה מפני שהן מרין אין מברך לא לפנייהן ולא לאחריהן אבל אם הוא נהנה מן האכילה או מן השתיה מברך" ע"כ. ומבואר שלטעם זה אין חילוק בין שמן זית לשאר שמנים (שכ' שמן בסתמא).

שהכל לא אמרין בזה סב"ל. ועי' בחזו"ע ברכות עמ' קי"א ובהליכות ברכות סי' ר"ב עמ' ה' במש"כ בזה [ומ"מ לעניין קידוש אף שהביא השו"ע בסתם שאפשר לקדש על יין מבושל מ"מ הביא את דעת הרמב"ם שפוסלו (להב"י אי"ז משום שס"ל שברכתו שהכל אלא ברכתו הגפן ומ"מ פסול לקידוש משום שפסול לניסוך ואכמ"ל) ויש פוס' שחששו לכתחילה לדעת הרמב"ם ואכמ"ל].

ומ"מ ראיתי מובא מהגר"ש אלישיב (שיעורי הגריש"א ברכות עמ' שע"א. ועי' ג"כ בשבות יצחק פסח פי"א אות ג' ובהליכות ברכות סי' ר"ב עמ' ב' וכו') שכיום יש להורות (בד"כ) לברך על מיץ ענבים בורא פרי הגפן. כיון שאופן עשיית מיץ ענבים בימינו - שלאחר סחיטת הענבים נותנים במיץ הענבים גז גופרית הקוטל את חיידקי התסיסה והיות שהגופרית הוא רעל גמור לכן לפני שממלאים את המיץ בבקבוקים מוציאים ממנו את הגופרית ע"י חימום המיץ שע"ז הוא מתאדה (ובכל יקב יש מעבדה קטנה לבדוק אם אכן זה התנדף) ושוב ראוי המיץ לתסוס ולהיות יין (וזה למרות שהיין מגיע ע"י האידוי לחום של כ-102 מעלות) ואז תיכף סוגרים אותו בבקבוק ובכך מונעים את כניסתם מחדש של חיידקי התסיסה. אכן אם ניחו את המיץ גלוי לאוויר יכנסו בו חיידקי התסיסה ויתסוס ויהפך ליין. והעיד יינן של יקב גדול לפני הגריש"א שבזמן הבציר יש כמויות גדולות של ענבים ואין פנאי לפקח על התסיסה לכן הוא נותן בכל החביות גז גופרית למנוע תסיסה ואח"כ במשך השנה הוא משחרר את הגז לפי הכמות הצריכה לו ונותן למיץ לתסוס ועושה ממנו יינות משובחים. ואשר על כן הורה הגריש"א שלכתחילה יש לברך על המיץ ענבים בורא פרי הגפן (שאין חסרון

שמנים יש למודד לפי"ז אם יש בהם דרך אכילה או לא. ואולי באמת בהם אין לומר שהם מופקעים מדרך אכילה וכבשמן זית. וצ"ע עוד בזה) וצ"ע.

ברכת מיץ ענבים

הנה על היין תיקנו ברכה מיוחדת שהיא 'בורא פרי הגפן' - משום שהוא סועד את הלב ומשמחו (שו"ע סי' ר"ב ס"א ובמ"ב סק"ב). ואף על מיץ ענבים מברכים הגפן - וכפי שנפסק בשו"ע (סי' רע"ב ס"ב) "וסוחט אדם אשכול של ענבים [קודם השבת - ע"ש במ"ב סק"ו ובשעה"צ] ואומר עליו קידוש היום". ואע"פ שבמיץ ענבים אין את תכונות היין שסועד הלב ומשמחו (עי' הליכות ברכות סי' ר"ב הע' ג' בכוונת 'סועד הלב') מ"מ היות שהוא ראוי להיות יין ואף במצבו עתה טוב לשתותו הרי שחל עליו מיד 'שם' יין לברכה וכו' (שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ד'). והנה ידוע שנח' הפוס' בדין מיץ ענבים שעבר תהליך מסוים ועי"ז שוב אינו יכול לבוא במצבו עתה לידי תסיסה האם עדיין ברכתו הגפן (משום שכבר חל עליו 'שם' יין' כשנסחט ונשאר עליו 'שם' זה כיון שגם עתה הוא ראוי לשתייה [הגרשו"א וכו']. והיינו לכאן' ראוי לשתייה כפי שהיה קודם לכן כשהיה ראוי להיות יין ודו"ק]. או שיש עליו 'שם' יין' דווקא כשראוי עתה להיות יין וכיון שבמצבו עתה כבר אינו ראוי להיות יין הוי כמיץ פירות בעלמא שברכתו שהכל [הגריש"א]. ומ"מ לעניין הלבח דעת רוב הפוס' לברך על מיץ ענבים בורא פרי הגפן היות שהיה זמן שהיה ראוי מיץ הענבים להיות יין ושמו זה נשאר עליו וכו"ל - וכך נהוג עלמא (ואין נידו"ז שייך לדין יין מבושל שבזה דעת השו"ע סי' ר"ב ס"א שברכתו הגפן היות ואף עתה אחר בישולו נשאר הוא יין. ואף שיש סוברים שברכתו

האמת שהמעייין בפוס' יראה ש'משקה הארופי' הינו עניין אחר ששם ניתן בו אבקה מסוימת אחרי שדרכו את הענבים קודם שנעשה יין ואח"כ מחממים אותו (בשיעור פחות מיד סולדת. ובכה"ח כתוב בחום של יד סולדת ואכמ"ל) ועי"ז הוא נקשר ונשאר במצב זה. ולכן מלבד מה שי"ל שמחמת כך יצא מתורת יין כי לעולם לא ישתנה מצב זה משא"כ במיץ ענבים קפוא שע"י שיניחו זמן מועט בחוץ יפשיר וי"ל שלא פקע ממנו 'שם יין' (ועי' בשו"ת יורו משפטיך סי' ג' עמ' כ"ד שהשיב ע"ז שמסתכלים על מצבו עתה שכשהוא קפוא אינו חשוב משקה ואכמ"ל). עוד י"ל ששונה משקה הארופי שע"י האבקה שניתנת בו נגרם שלעולם לא היה זמן בו היה חשוב יין (שהרי כנ"ל מה שמברכים הגפן על מיץ ענבים משום שהיה זמן שיכול היה להיעשות יין) משא"כ מיץ ענבים קפוא לא נאבד שמו רק מחמת שעתה הוא קפוא (עי' שבט הקהתי ח"ו סי' קכ"ג וס' מקור הברכה ח"ב עמ' קכ"ב). ויש להוכיח חילוק זה בפשיטות ממה שהסתפק הפמ"ג בדין יין קפוא ולא הוכיח דין זה מדין 'משקה הארופי' וצ"ע.

ועי' בשבט הלוי (ח"ט סי' ל"ט) שג"כ דן בברכת ארטיק העשוי מיין. ושם הביא ראיה מהמשנה בטהרות (פ"ג מ"ב) ששם מבואר שיין נחשב למשקה לעניין טומאה אפי' כשנקרש, אך הר"ש שם מבאר ע"פ התוספתא שכוונת המשנה רק לעניין שאם חזר ונימוח לא בטל ממנו שם יין, אבל כל זמן שהוא קרוש אין דינו כמשקה לעניין טומאה (ולכן אף שנאמר שאין הל' כר"ש שזורי מ"מ בזה כלל לא נח' ע"ש). וא"כ חזינן שיש ליין קפוא דין אוכל. וכיון שכן י"ל שאין ברכתו הגפן - כיון שתקנו ברכת הגפן על משקה ולא על אוכל ע"ש. אולם

במה שהיה בו מתחילה חומר המונעו מלהיות יין עד כמה שעתה הוא ראוי להיות יין. אמנם יש מעט יקבים שבמקום גז הגופרית נותנים במיץ אבקה של חומר משמר ולא ניתן לחזור ולהוציאה ממנו. ובזה הורה הגריש"א שיש לברך עליו שהכל. ולחולקים הנ"ל עדיין ברכתו הגפן היות שהיה זמן בו היה ראוי להיעשות יין).

ברכה על ארטיק שעשוי ממיץ ענבים

הנה יש להסתפק במי שהקפיא מיץ ענבים בכוס ובא לאוכלו ע"י מציצה וכדרך שאוכלים ארטיק מה ברכתו. וראיתי לפוס' רבים שהרחיבו בזה. ונכתוב בזה את עיקרי הדברים. הנה הפמ"ג בפתיחתו להלכות ברכות (אות י"א) כ' "או יין הקרוש בקור וכדומה, מהו מברך, אם פרי הגפן או פרי העץ, עיין ר"מ הלכות טומאת אוכלין פ"א הי"ט ופ"ט ה"א וב' ובהשגות הר"א ז"ל ובכסף משנה, וצ"ע כעת" ע"כ. ולכא' חזינן מדבריו שהספק הינו רק האם ברכתו הגפן או בורא פרי העץ - אבל ברכת שהכל בוודאי לא. והיינו שסו"ס מיץ הנסחט מענבים חשוב כגוף הפרי ולא זיעה בעלמא כשאר פירות (וכעניין זה לכא' מצאנו [עי' להגר"ז בסדר ברכת הנהנין פ"ו ס"ט] במי שנתן ענב על שפתיו ומצצו שצריך לברך עליו בורא פרי העץ [ברכת הגפן אינו מברך היות ולא הגיע לאויר העולם]. ויל"ד לחלק בין העניינים וצ"ע). אולם עי' בב"י (סי' ר"ב) שהביא מהארחות חיים שעל משקה הארופי מברכים שהכל. ועי' בברכ"י סי' ר"ב (סק"ב) שכ' "על ארופי שהוא מיץ ענבים שנקפא, מברך שהכל". ועי' בכה"ח (סקט"ז) שהביא דבריו בזה. ומבואר שאדרבה יש לברך על מיץ ענבים שנקפא שהכל. וראיתי לכמה פוס' (הליכות ברכות וכו') שלמדו מזה לעניין מיץ ענבים קפוא שיש לברך עליו שהכל. אולם

טומאה צורת הדבר היא שקובעת וכאן אין צורתו כמשקה. וכן יין נסך האיסור משום קירוב דעת ויין קרוש אינו גורם זאת (וכן אין דרכו בניסוך). אבל ב'ברכות הנהנין' מעלת הדבר היא קובעת את סוג הברכה ואף בשלגון יש את מעלת הסעיד ומשמח (והיינו אף במיץ ענבים ששייך בו עניין זה וכן"ל) ע"ש. ובפרט שאפשר שיש חילוק בין קרוש לקפוא שנראה עתה כיון ובנקל ישוב לקדמותו ע"י הפשרתו וכן"ל.

ולמעשה הנה רבו הדעות בזה. אך מ"מ רבים מהפוס' תפסו שיש לברך ע"ז ברכת הגפן (והרחיב בזה בטוטו"ד ידידי הגרמ"ש דיין שליט"א בשו"ת גם אני אודך ח"ה סי' י' והביא פוס' רבים שכך סוברים). אולם אין להתעלם שדעת כו"כ גדולים שיש לברך ע"ז שהכל (ואפי' לא העץ וצ"ע). וכ"פ השבה"ל ובשו"ת יורו משפטיך ובהליכות ברכות וכו'. (ומ"מ מסתבר שאם זה נעשה בצורה של ברד יש להקל יותר לברך בזה הגפן).

לכאור' יש להשיב ע"ז שאע"פ שאכן כך הסבירו ר"ש והרא"ש מ"מ הרמב"ם והרע"ב (וע"ש בר"ש כמה שהביא מר"ת. וע"ע במרומי שדה שם וצ"ע) הסבירו את המשנה שמדובר ביין קרוש ואעפ"כ איננו יוצא מתורת משקה לעולם והריהו 'תחילה לעולם' ע"ש (וע"ש בתפא"י [בועז] כמה שיישב את התוספתא לפי' הרמב"ם והרע"ב. ומ"מ מבואר ברמב"ם שהטעם שייך קרוש נחשב תמיד משקה משום שאין קרישתו קרישה גמורה. ויל"ד אם זה נכון אף לגבי ארטיק וצ"ב). אך יל"ד עוד בזה כיון שלכאור' להרמב"ם לא פסקינן כר"ש שזורי וא"כ י"ל שנידון כאוכל (ע"ש ברע"ב ועי' ברמב"ם הל' טומאת אוכלים פ"ט ה"א) ויש להרחיב הרבה בזה אלא שאכמ"ל. ויש שהוביחו כן עוד ממה שפסק הרמ"א (יו"ד סי' קכ"ג ס"ה) שייך שנקרש לא נאסר במגע עכו"ם ע"ש. ומשמע שייך קרוש נידון כאוכל ולא כמשקה. וראיתי בחשוקי חמד (יומא דף ע"ו ע"ב) שעמד על ראיות אלו ודחה שיש לחלק בין דיני טומאה ויין נסך לעניין ברכה - שבדיני



הרב אבינעם טאובנר

תמוניא שמעתתא בענין ספיה"ע מדברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל

עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים

ספירת העומר (ועוד מצוות) לאחר קבלת שבת

ספירת העומר בתנאי

להצילו מאיסור ברכות לבטלה

דילג יום אחד [מה יהיה על ברכותיו]

הוציא אחר ושכח [אח"כ יום א']

בהגיע לספירת שבועות אין חשש

אתמול היה כך וכך

האם המתפלל ערבית מאוחר, יקדים ספיה"ע (ד"ע)

רבינו ישוב לדברי החתם סופר [בחי' חתם סופר על התורה שהו"ל הגרי"נ שטרן] על הפסוק וספרתם לכם ממחרת השבת [ויקרא כ"ג ט"ו] שהקשה מדוע כתבה התורה "השבת" הרי זה תלוי ביו"ט. ומיישב החת"ס דכאשר יו"ט של פסח חל בחול חסר בתמימות מכח התוספת יו"ט ראשון של פסח לאחריה שמגרע בהיום הראשון ומחסר את השבעה שבועות, משא"כ כשחל יו"ט ראשון בשבת הרי ממילא גם יום הארבעים ותשע יחול בשבת ונמצא שמה שגרע הראשון הוסיף האחרון ונמצאו שבעה שבתות תמימות. [א.ה. וא"ת וכי התוה"ק דיברה על תמימות רק כשהיו"ט הא' הוא שבת. וצ"ל כוונתו דאם הוא שבת אז זה יותר תמימות.]

ג. קידוש וסעודה: והקשה על כך רבינו מתשו' מהרש"ל [סי' י"ג] דגם מי שקיבל שבת מוקדם (פלג) ועשה קידוש עדיין אינו יכול לספור ספירת העומר של יום השבת כיון שהתוספת מהני רק למצוות התלויות בשבת ולא לספירת העומר שתלוי בהיום עצמו. [א.ה. וצ"ע בדעת המהרש"ל אם שכח

ספירת העומר (ועוד מצוות) לאחר

קבלת שבת (במשנת הגר"א גניחובסקי

זצ"ל [המ"מ מהספר אגן הסהר]

[ערש"ק אמור תשפ"ד])

א. ציצית: יש שאלה מצויה אצל אנשים שמחליפים טלית קטן בבית המרחץ בערב שבת ולפעמים שוכחים לברך בזמן היציאה מבית המרחץ על הטלית קטן, וקורה לפעמים שנזכרים רק לאחר קבלת שבת כאשר עדיין הוא יום. ושואלים האם יכולים לברך על הציצית, או דכיון שכבר קבלו שבת עשאוהו לילה ותו לא יוכלו לברך.

ונמצא בכתבי רבינו אשר נדפסו בקובץ

קול התורה [קובץ ע"ו ניסן תשע"ג

עמוד כ"ג] שרבינו כתב שלא נמצא דין זה מפורש בפוסקים, ומצדד רבינו שלא לברך דהוי תרתי דסתרי. [ולקמן כתב שכך כתב מרן שה"ת זצ"ל. והעיר הבח' מ.ש.קאהן נ"י דכ"ז כשלא היתה דעתו על הטלית החדשה ע"כ ופשוט.]

ב. תוספת יו"ט ממעט בתמימות: ובזה העלה

ח. [א.ה. ואפה"ל להצדיק את דברי החת"ס, דכיון דקרא נקיט ממחרת השבת, כוונת הכתוב דלאחר שיצא היו"ט עם תוספותיו, אז נספור ספיה"ע. דתלתה התוה"ק את תחילת ספיה"ע בקדושת היו"ט. וכנ"ל ביום האחרון, אם מקדימים לקבל את השבועות, זה בוודאי סתירה לתמימות. משא"כ שבת סתם באמצע הספירה אין שום קשר בין השבת לספירה.]

ט. תרתי דסתרי: וכתב רבינו לפרש דכונת החתם סופר שמדרבנן חסר בתמימות שאין יכול לספור בזמן תוספת מכח תרתי דסתרי, שאמנם זה יום אבל כיון שקיבל שבת עשאו לילה והווי תרתי דסתרי. וכוונתו דהקרא נקט לישנא דשבת לרמוז שבוה יתקיים דין תמימות מדרבנן בלא חסרון תרתי דסתרי.

י. ציצית ותפילין: ויסוד ההנחה לומר דהווי תרתי דסתרי הוא על פי מה שכתב התרומת הדשן [פסקים וכתבים ח"ב סי' קכ"א] הובא ברמ"א בסי' י"ח סעי' א' דמי שהתפלל מעריב אינו יכול לברך על הציצית וכן להניח את התפילין, דכיון שעשאו לילה בתפילתו תרי קולי [דסתרי אהדדי] לא עבדינן. [והב"ח י.מ.חברוני נ"י טען שיש חילוק בין ציצית לתפילין. דתפילין הוי חובת גברא, משא"כ ציצית ע"כ. ואה"נ אם לא לבש הציצית אולי נימא ליה שלא ילבש. ובפשטות מותר לו ללבוש, דמתבייש לילך בלי ציצית. אבל בתפילין הוא חייב.] ולענין תפילין אמנם המחבר הביאו בסי' ל' סעי' ה' (בשם ויש מי שאומר שלא להניח), מכל מקום המשנ"ב (ס"ק י"ז) הביא שהכרעת האחרונים היא שחייב להניח ובלא ברכה. [א.ה. ושאלו הב"ח י.ע.אייסן וא.פרישמן נ"י הרי לדידו התפילין הם מוקצה ע"כ. וי"ל דכלפי חיוב ההנחה שיש לו, הותר לו מוקצה. וכן י"ל בנדון הידוע של הט"ז

לספור את היום הקודם, אם יכול לספור אחרי קבלת שבת. וע"ש בדבריו שכתב: ולא שהיום נעשה לילה עכ"ל. משמע שיכול לספור את היום הקודם. ואמנם בלא"ה אין סופרים ביום עם ברכה, מ"מ נפ"מ שלא יחסר לו יום זה לספירת שאר הימים.

ד. אבילות (ל"ע): וע"ש בשו"ת מהר"ל סימן פ"א דכ' לענין אבילות אם הציבור התפלל ערבית, והודיע לו על מיתת קרובו, הוי תרתי דסתרי ואינו יכול למנות היום שלפני השקיעה ליום א' דאבילות.

ה. הפסק טהרה: וג"כ הסכים לדברי התרוה"ד לענין הפסק טהרה, שאם הציבור התפלל אין האשה יכולה להחשיב יום זה להפסק טהרה. דלפי זה הרי התוספת אינה מגרעת ואינה מוספת מידי. (ובפרט דשיטת הר"י מקורביל [בתוס' בר"פ ערבי פסחים] שהתוספת מועילה רק לקידוש ולא לסעודת שבת, הרי אפילו שלא מהני לכל המצוות התלויות בקדושת היום ק"ו שלא מהני לטעמייהו בספירת העומר).

ו. [א.ה. ספיה"ע בבה"ל סימן תפ"ט ס"ג הביא שיש מפרשים מה שכתוב בשו"ע אם הציבור מונים מבעו"י כפשוטו, וכיון שעשו את היום הבא ע"י ק"ש וערבית, יכולים לספור עם ברכה. ונראה דכ"ז רק בשעה"ד שקשה לאסוף הציבור שנית, ומש"כ המשנ"ב זה רק ללימוד זכות, שהרי במשנ"ב הביא הפ"י דמבעו"י הוא ביה"ש.]

ז. [א.ה. מנחה: בשו"ע רס"ג, טו פסק שאם היחיד ענה "ברכו" עם הציבור למעריב של ליל שבת מבעוד יום, כבר לא יכול להתפלל מנחה, אלא יתפלל מעריב שתיים ע"כ. ויש מקילים אם רק הוא קיבל שבת, לעשות התרת נדרים על ה"ברכו", ולהתפלל מנחה.]

תמוניא שמעתתא בענין ספיה"ע מדברי הגר"א גניחובסקי ❖ מנורה בדרום | קיא

טו. נשיאת כפים: עוד ציינו שם שהיה נידון בעשרה בטבת שחל בערב שבת אם יכול כהן שקיבל שבת לישא כפיו [דהרי נשיאות כפים דינה כעבודה שדינה רק ביום ולא בלילה]. והביאו שם דבחשוקי חמד (בכורות עמוד תרס"ט) הביא לדברי ההתעוררות תשובה, ומ"מ הסיק שישא כפיו ולענין הברכה דאשר קדשנו יבקש מחבירו שיוציאנו ע"ש.

סוף דבר: למצוות של חילוף היום כגון ספיה"ע אין סומכים על קבלת שבת או "ברכו" של מעריב כלפי היום הבא. וכלפי היום שעבר מחמירים לקיים כגון תפילין וציצית אך בלי ברכה, כדי שלא יהא תרתי דסתרי.

ספירת העומר בתנאי (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה עובדא הוה באדם שספר ספירת העומר עם הציבור בבין השמשות, ושמע הברכה מאחר, והתנה שאם יספור אחר כך מכיון שלא לצאת ויספור אחר כך בברכה, ואם ישכח תעלה לו הברכה. ואחר כך באמת ספר בברכה אך נתברר לו שפעם השניה טעה בספירה. [א"ה ז"ב דברכתו היתה לבטלה, שהרי טעה בספירה. אך יל"ע, אמאי לא נימא, שבתנאו שאם אח"כ יספור מכון שלא לצאת בברכת האחר (הש"ץ), מונח גם שיספור כדת וכדין וכע"ז יזכיר רבינו ז"ל לקמן, והוא תנאי פשוט בליכו ובלב כל אדם. וא"כ צ"ב מה הספק.]

א. אופן זה מוזכר בפוסקים

הנה עיקר גוונא הנ"ל דיספור בתנאי מבואר בפוסקים, דהנה איתא בשולחן ערוך (סי' תפ"ט סע' ג') דהמתפלל עם הציבור מבעוד יום, מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור.

בסימן ת"ר סק"ב בענין ציבור שקיבלו מבעו"י שבת לאחר יו"ט ב' דר"ה ואח"כ הביאו להם שופר, שיתקעו אף דהוי מוקצה מ"מ בלי ברכה. ויעו"ש שהאריך ונוגע לענייניו שאנ"ס שלא קיבל האדם שבת וימנע ממצוות, והוי קבלה בטעות.]

יא. [ולענין ברית מילה: אם נולד לו בנו אחר שקיבלו הציבור שבת, אפ"ה ל"ח שנולד בשבת למולו בשבת, כי זה ביד"ש. כי גזיה"כ ביום השמיני וכלפי שמיא גליא. ולא תליא בגברא שהתפלל. וביאר הב"י יע"א יס"ן נ"י דקבלת השבת של האב אינה קובעת על היום השמיני של הבן.]

יב. [לענין אותו ואת בנו. עוררני הרב שלמה מילר שליט"א (מחכמי "חפציבה") כגון ששחט האם מבעו"י ואחר התפללו הציבור מעריב גם מבעו"י, ורוצה לשחוט הבן גם מבעו"י. פשוט שאסור ולכא' כנ"ל כמו בברית מילה דאזלינן בתר יום השמיני של התוה"ק, כן כאן "ביום אחד" היינו של התוה"ק.]

יג. ובספר דעת נוטה על ה' ציצית [עמוד ש"מ] הביא דעת הגאון בעל דרך אמונה דסובר נמי כשיטת רבינו שלאחר קבלת שבת אין לברך על הציצית מחמת דהוי תרתי דסתרי.

יד. הלל בחנוכה: אכן ציינו שם בדעת נוטה בהערה שהראו לו דבשו"ת התעוררות תשובה [סי' תע"ב] כ' לגבי הלל בחנוכה דמי שקיבל שבת ונזכר שעדיין לא אמר הלל שדינו לומר הלל גם לאחר קבלת שבת עם ברכה, ואע"ג דהלל מצוותו ביום ולא בלילה מכל מקום אכתי יום הוא וכדברי מהר"ל. הרי דסובר שאפי' לגבי מצוות התלויות ביום יש חילוק בין מעריב לקבלת שבת, דלענין קבלת שבת מהני אף לברכה.

היה כאילו בא ואינו גט. אם כן בנידון דידן שהתנה שאם לא יספור בשנית יחול ספירה הראשונה, כיון דטעה דהוא דבר שלא שכח, היה כאילו ספר בשניה ואם כן הראשונה בטלה. [א.ה. לכאורה צ"ב, דשר השכחה מצוי לא ימיש מתוך האהל, שכ"כ הפוסקים שתמיד יספור עם הציבור שמא ישכח, וידועה "הסגולה הבטוחה" להפסיד ספיה"ע יום א', אם אינו מתפלל מעריב עם הציבור.]

והרי אם התנה שאם יספור בשנית הספירה הראשונה בטלה, ואם לא יספור בשנית אז הראשונה קיימת, ואכלו ארי [א.ה. כלומר הכישור] והשאירו מחוסר הכרה יום שלם, האם יוכל לספור למחרת. ולהאמור מתבאר מהסוגיא הנ"ל דהספירה הראשונה בטלה, דהרי מיקרי שספר בשנית, דלא על זה חשב כשהתנה אם לא יספור. [א.ה. אין להקשות מדלעיל (סוף אות ג') דכ' דכיון דלא ספר כדין ל"ח שספר, כי כאן מיירי שהכישו ארי והיה אנוס, וא"כ לא התקיים התנאי "שלא ספר" כמו בגט שלא התקיים "שלא יבוא".]

להצילו מאיסור ברכות לבטלה (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה יש לעיין ביום ארבעים ותשע ולא ספר בלילה וביום, האם נימא ליה דיספור בין השמשות.

[א.ה. מסופק באמצע ספירה הנה אם מסופק לו אם ספר בכל א' מימי הספירה (ולא בביה"ש) בוודאי יספור, דאם באמת לא ספר, יש לו עכשיו בוודאי קיום. ומה שהסתפק כאן רבינו ז"ל משום דביה"ש יש רק ספק קיום, ומכללי ספק דרבנן לקולא, א"צ לספור.]

א. מצד החיוב ספירה פטור

הנה מצד עצם חיוב הספירה אין לחייבו,

ויש מפרשים (מובא במשנה ברורה שם ס"ק ט"ז, ובשער הציון שם) דאיירי המחבר במתפלל בבין השמשות דהוא ספק לילה, ויוצאין אז ידי ספירה, [לפוסקים דספירה בזמן הזה דרבנן], אכן הוא רוצה לדקדק ולספור מצאת הכוכבים, ואם כן ימנה עמהם דשמא אחר כך ישכח, ויתנה בדעתו דאם יזכור אחר כך בלילה למנות, אינו רוצה לצאת בספירה זו, ועל כן כשאחר כך יגיע הזמן יברך ויספור. [א.ה. ואח"כ ספר עם ברכה וטעה.]

ב. יספור פעם שלישית

הנה בפשוטו יספור אחר כך בפעם השלישית בברכה, דהספירה השניה כמאן דליאת כיון שטעה, והספירה ראשונה אינה קיימת כיון שסופר בשלישית [א.ה. שהרי נזכר ולא שכח לספור שוב], אם כן שפיר יכול לברך בספירה השלישית.

ג. נודע לו רק ביום שלאחריו

אך יש לעיין אם נודע לו הטעות רק ביום שלאחריו, האם תהא לו הספירה של בין השמשות ויוכל להמשיך לברך בשאר הימים.

מי אמרינן דאין לו הספירה של בין השמשות, שהרי התנאי היה אם לא תהא ספירה וכאן הרי ספר.

אך בפשוטו יהא לו הספירה של בין השמשות, שהרי ספירה השניה אינה ספירה, ואם כן נתקיים התנאי שלא ספר. [א.ה. וע"ד שנתבאר לעיל שהתנה שיספור, והיינו כדת וכדין.]

ד. אם לא יבוא ואכלו ארי

אך הרי חזינו (שולחן ערוך אה"ע סי' קמ"ד סע' א') דהנותן גט בתנאי שאם לא יבוא יהא גט ואכלו ארי, כגון באופן דלא שכח,

שרשרת של מצוות נפרדות, שצ"ל בסדר רציף. וממילא אם פספס יום א', אין יכול להמשיך. כי נקטע הרצף. מ"מ לא אותו יום הוי ספירה רצופה.]

ג. החיוב תיקון רק מדרבנן

אך לכאורה יש לומר דמפאת הא אין לחייבו, דחזינן התם (משנה ברורה סי' תרנ"ב ס"ק ב') דאינו נוטל ד' מינים בבין השמשות אע"פ שפשע כל היום ואע"פ שאם יטול יקיים המצוה מספק, וטעמא דכאשר העוולה מדרבנן, החיוב לתקן העוולה ידיה הוה גם דרבנן, ואם כן מספק אין לחייבו. והכי נמי הכא דספירת העומר מדרבנן, והרי אין כאן תיקון ודאי על הברכות לבטלה, אם כן אין לחייבו לתקנם. [א.ה. והק' ר"ש טנוולד שליט"א והרי ברכ"ל הוי דאו', וא"כ יתחייב לתקנם מספד"א לחומרא ע"כ. ונלע"ד ע"פ החזו"א אה"ע סג, כג דכ' יסוד, דכלפי האיסור דאו' של ברכ"ל, כ"ז שבירך את הברכה בשעתה והיתה כדין, אע"ג דאח"כ הופקעה למפרע (כגון קידושי תנאי, אילונית, קידושי טעות, ונשאל על תרו"מ), מ"מ כיון שיצאה הברכה בשעתה כדין, ל"ח ברכ"ל. ע"ש בדבריו הנפלאים.]

דילג יום אחד [מה יהיה על ברכותיו]

(במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה לשיטת הבה"ג בדילג יום אחד, אינו חייב לספור שאר הימים, וטעמא בפשוטו משום דבעינן תמימות.

ויש לעיין בידוע שבעתיד לא יספור יום אחד, האם חייב לספור את הימים הראשונים. ובפשוטו מיפטר.

והנה לדידן רק חיישינן לשיטת הבה"ג ובשכח יום אחד חייב לספור בשאר הימים אבל אינו מברך, ואם כן הכי נמי

וכמו דקיימא לן (משנה ברורה סי' תרנ"ב ס"ק ב') דבלא נטל ד' מינים בחול המועד והגיע בין השמשות פטור. [א.ה. וע"ש במשנ"ב שהביא שכ' האח' כיון דאין טרחא יקיים אף דרבנן. וכן לענין תקיעת שופר ביום ב' ביה"ש, וכן כ' המשנ"ב לענין קריאת המגילה שנמשכה לתוך ביה"ש יקראנה] ואפשר קצת לדחות, דקריאת המגילה ביום הוי מדברי קבלה, ולא דרבנן בלבד, וא"כ ה"ל ספד"א לחומרא] והרי קריאת המגילה זו טירחא.]

ספק אם חיוב כלל

[א.ה. בסימן תקפ"ה סק"ה כ' המשנ"ב דמי שהסתפק לו אם יצא יד"ח כלל, בדאו' חוזר ותוקע, ובדרבנן לא ע"ש. וצ"ב מ"ש מדלעיל. וכ' שם חכמי הדירשו, דלעיל מיירי שבוודאי לא קיים, והגיע ביה"ש, לכן מספק יקיים בלי ברכה. משא"כ כאן יתכן שכבר יצא יד"ח, ובזה אמרינן ספד"ר לקולא.]

ב. כדי שלמפרע לא יהיו לבטלה

אלא כל הנידון רק לחייבו לספור כי היכי דהברכות שבירך עד עכשיו לא יהיו לבטלה, וכמו דכתב בעבודת הקודש (להחיד"א חלק מורה באצבע סי' ז' אות רי"ז) דלדעת בה"ג אם שכח לספור יום אחד, כל מה שבירך עד עכשיו הוה ברכות לבטלה. ולדבריו מי שידוע בודאי שלא יוכל לספור לא יוכל לברך היום. [אך אם ספק אם יוכל לספור, הא דמי לספק אם ספר דממשיך לספור עם ברכה]. [א.ה. וכן נקט הפמ"ג דכל ימי הספיה"ע הוו ספירה א' ע"כ. אך למעשה הפוסקים נוקטים להקל אף אם יודע שיום א' בוודאי לא יספור. וביאור הענין שמענו בשם הגר"צ דרבקין שליט"א, שבוודאי אף לבה"ג הוי מ"ט מצוות נפרדות, והראיה מדמברכינן מ"ט פעמים. אלא הוי מצוה א' ארוכה של

[איירי לענין האומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר, דחיישינן שמא ימות, ואפילו למאן דאמר (גיטין כ"ח א') דלשמא ימות לא חיישינן, מכל מקום לזמן מרובה כמו ימי נזירות חיישינן. חזינן דשלשים יום חשוב זמן מרובה וחיישינן שמא ימות].

מעתה תיקשי לבה"ג דכל הימים מעכבים, היאך מברכין על ספירת העומר, הרי ניווה שמא ימות, ואז כל הברכות שבירך על ספירת העומר יהיו לבטלה, וכמו דכתבו בתוספות (כתובות ע"ב א' ד"ה וספרה) דחיישינן לענין זבה שמא תסתור. חזינן מקושייתו דאין לחלק בין עתיד למפרע, אלא גם הספירה למפרע הוא לבטלה. [ועוד עיין מה שהבאנו בזה בגליון תזריע מצורע תש"פ]. [א.ה. יל"ע דדילמא אמרינן בחשש שמא ימות, דמוטל עליו להתחיל הנזירות מיד, שמא לא יצליח לקיים חיובו. משא"כ לענין ספיה"ע מה ה"ל למיעבד. דהרי זו צורת המצוה לברך מעתה ועד מ"ט מונים עם ברכה. ואין לומר דהק' איך חז"ל תיקנו ברכה בכה"ג, די"ל כעין דא' תיקנו, ובדא' כך צורת המצוה. אע"ג דצורת דברכות דרבנן, מ"מ א"א לקיים מצוה דא' בלי ברכה].

ג. נשים לא יברכו

כתב במשנה ברורה (סי' תפ"ט סק"ג) בשם ספר שולחן שלמה, דנשים לא יברכו כיון דמצוי שיטעו. חזינן דאינם יכולים לברך מכיון שאם יברכו יהיו למפרע לבטלה. [עוד כתב דגם על פי רוב אינם יודעים פירוש המלות].

ויש לדחות דאולי הכוונה שיטעו בימים ויברכו על היום הלא נכון, אבל אין הכי נמי הברכות אינם לבטלה. ודוחק.

ביודע שבעתיד לא יספור יום אחד, עכ"פ לא יוכל לברך בימים הראשונים. וכך כתב בחיד"א (עבודת הקודש, מורה באצבע סי' ז' אות רי"ז) דבשכח יום אחד כל הברכות הוי לבטלה למפרע. ויש לדון בהאי דינא בכמה נידונים:

א. קטן שהגדיל

הנה לענין קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה, דעת אבני נזר (או"ח סי' תקל"ט) דמונה בלא ברכה, דספירת קטנות לא מתחשבא, [ותליא נמי אם שייך חינוך בגדול], ולהאמור יש לדון אמאי מברך בקטנותו, הא ידעינן דלא ישלים לספור כל הימים.

[א.ה. חינוך לצורת המצוה. ידועים דברי המשנ"ב בסימן תרמ"ט דאפשר לתת לקטן ביום א' דסוכות לולב שאול, דיש כאן חינוך לצורת המצוה, ולא לפרטי המצוה ע"כ. ואולי י"ל גם כאן. הגם דבוודאי המצוה כוללת את כל מ"ט מונים, מ"מ בימים הראשונים לפני הקטן עומדת מצוה שלימה של ספירה עם ברכה, ולא איכפת לן דהימים האחרונים יפלו, מ"מ הראשונים קיימים כצורת מצוה בפנ"ע].

חינוך לשיטה א' בפוסקים

[א.ה. בשם מורינו הגר"י טשנר שליט"א מביאים, דאפשר לחנך קטן, אם יש שיטה כזו בהלכה ע"כ. אך צ"ע אם נאמר כן כאן, דאזלינן לשיטת החיד"א וצ"ע].

ב. שמא ימות

הנה הקשה בתשובות חשב סופר (או"ח סי' ד') דהרי איתא ברא"ש (נדרים ג' ב') דלזמן דשלשים יום חיישינן שמא ימות.

הוציא אחר וטעה

[א.ה] ראובן הוציא בברכה את שמעון, וטעה בספירה, אך שמעון לא טעה. האם נאמר דאף ברכת שמעון נעקרה, אע"פ דז"פ דראובן צריך באותו לילה לברך בשנית, וא"כ ברכתו לבטלה. ז"א דלא גרע אם ראובן בירך ברכת ספיה"ע והוציא חבירו אף בלא ספירה דהוי בר חיובא, ומוציאו מדין ערבות (ואע"פ שיצא מוציא). ודווקא אם ראובן בירך על שכר בפה"ג, והוציא את שמעון על יין, דאין ברכת ראובן תקינה, אף ברכת שמעון התבטלה.]

ב. פלוגתת המקראי קודש והפרי חדש

אמנם בעיקר הדין מצאנו פלוגתא, דהנה פליגי לדעת הבה"ג דאם שכח לספור יום אחד כבר אינו חייב בספירה, האם האי אדם יכול להוציא חבירו בספירה, מי אמרינן דאינו יכול להוציא, דכיון דאינו יכול לקיים המצוה חשיבא אינו בר חיובא, וכן דעת דעת פרי חדש (סי' תפ"ט סע' ח'), או דילמא אמרינן דיכול להוציא, דבעצם חשיב בר חיובא, אלא שאין קיומו קיום, וכן דעת מקראי קודש (למהר"ח אבועלפיא, מובא בברכי יוסף סי' תפ"ט אות י"ט).

מעתה כל האמור היינו לדעת פרי חדש דבשכח אינו יכול להוציא אחר כך, אבל לדעת מקראי קודש דגם לאחר שכחתו חשיבא בר חיובא, אין מקום למידן.

ג. חרש

הנה בחרש אמרינן (כמבואר בסוגיא במגילה י"ט ב') דאינו יכול להוציא אחרים בהדין דלכתחילה של השומע לאזנו, וזה כהפרי חדש [א.ה כלומר חרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא בדין לכתחילה של

הוציא אחר ושכח [אח"כ יום א'] (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה יש נפקותא נמי במי שיצא בספירה על ידי אחר, לדעת הסוברים דאמרינן בזה שומע כעונה, (עיין ביה"ל סי' תפ"ט סע' א' ד"ה ומצוה), ולאחר מכן האחר שהוציאו שכח יום אחד, האם יוכל השומע לספור עם ברכה.

א. תליא בנידון הנ"ל

הנה לכאורה תליא בנידון הנ"ל, דאם כל הימים שספר עד עכשיו בטלים למפרע, אם כן אגלאי שגם לא היה יכול להוציא השומע, נמצא שהשומע הפסיד ואינו יכול לספור שאר הימים בברכה.

אך העירוני דיש לדון דלא תליא בנידון הנ"ל, דהרי גם אם אחר כך שכח ובטל הספירה שלו למפרע מכל מקום עכשיו [א.ה בשעה שמוציא את חבירו] חשיבא בר חיובא.

אמנם לכאורה אינו כן, דהרי ביודע שמחר לא יוכל לספור, צריך עיון אם חשיבא היום בר חיובא, ואם כן באינו יודע נמי, הגע עצמך, אם אדם אחר יודע עליו שיום אחד הוא לא יוכל לספור, האם נימא דהוי כאינו יודע. וצריך עיון בעומק הענין. [א.ה לכאור' יש מקום לומר, דאף אי נימא כהחיד"א דכל ברכתיו לבטלה (רח"ל), אפ"ה אינה נעקרת הברכה והספירה שבירך וספר לחבירו. דנהי דמצותו התקלקלה, מ"מ הדין בר חיובא ידידה לא נעקר למפרע. וזה לכאור' אף לפר"ח שיביא רבינו לקמן, דמי שהפסיד יום א' אינו יכול לברך לאחרים דחשיב לאו בר חיובא ע"כ. מ"מ י"ל דדווקא בהכאי גוונא לברך ולספור הלאה, מ"מ על למפרע לא נעקר ממנו דין בר חיובא.]

תו, בפרי מגדים (שם מ"ז סק"ז) דן מטעמא אחרים, דכיון דפלוגתת קמאי אם יצא בימים לחודא בלא שבועות, והיינו אם קיימא לן כמאן דאמר (מנחות ס"ו א') דסגי ביומי לחודא מכיון דהוי רק זכר למקדש, או דילמא קיימא לן כאידך אמוראי דבעינן גם שבועות.

[ובטעם] אמאי בעינן גם שבועות, נחלקו הפוסקים, דעת הרמב"ם (פ"ז מהל' תמידים הכ"ד) דסברי דספירת העומר דאורייתא ומשום הכי פסק כן, ודעת שאר קמאי דנהי דהוי דרבנן מכל מקום כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תקון].

מעשה בימים לחודא בלא שבועות הוי ספיקא דלא מהני, וכיון דאיכא נמי ספק דילמא מצות צריכות כוונה, אם כן יוכל לברך. וכמו דאשכחן (שו"ע שם סע' ז', עיין שם בפרי חדש) דמצרפינן להך ספק דבעל הלכות גדולות גם ספק דילמא ספירת יום שמיא ספירה. [ובמסופק אם ספר מצרפינן הצד דילמא באמת ספר].

ספק בריה ספק כזית

[א.ה. בשו"ע ר"י, ב"א] איתא דיש לחשוש לסוברים דמברכינן "בורא נפשות" אחר בריה, ומשו"ה יש להזהר שלא לאכול בריה בלבד. אלא או כזית, או בריה שאינה שלימה. וכ' שם במשנ"ב בסימן רט"ו סק"כ דאין לומר ס"ס כדי לברך. וא"כ צ"ע כאן איך אמרינן ס"ס כדי לברך, והיינו ספק דמצות צ"כ, וגם את"ל שלא צ"כ, מ"מ דילמא ימים לחודא ל"ה ספירה. והא דסמכינן על ס"ס כדברי הבה"ג, י"ל דהתם עיקר ההלכה דלא כהבה"ג, רק כדי לחשוש לדעתו מצרפים עוד צד, דילמא לא שכח וכדומה. ואולי גם כאן י"ל הרי דעיקר הדיעה דמצ"כ, ורק לחשוש לסוברים דאצ"כ, אמרינן

"להשמיע לאוזנו", אבל אה"נ בדיעבד מוציא אחרים, כשם שהוא מוציא א"ע. וכן כל אדם שלא השמיע לאוזנו יצא ייד"ח.]. אך לא תיקשי על המקראי קודש [א.ה. וגם הוא מודה בזה], דהתם חרש חשיבא איניש דפטור, משא"כ בכהאי גוונא שרק שכח יום אחד, דלא חשיב איניש אחר, אלא רק אינו יכול לספור, ואם כן נימא דהוה בר חיובא.

אמנם היכא דסתם אזניו, נראה דיוכל להוציא, לא מיבעיא למקראי קודש אלא אף להפרי חדש. [וכך כתב בפרי מגדים (סי' תקפ"ט משב"ז סק"ב). אמנם באבני נזר (או"ח סי' תל"ט) פליג, דהוה כחרש דאינו מוציא].

בהגיע לספירת שבועות אין חשש

(במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה איתא בשולחן ערוך (סי' תפ"ט סע' ד') מי ששאל אותו חבירו כמה ימי הספירה, יענה לו אתמול היה כך וכך, שאם יענה לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, דילמא מצוות אין צריכות כוונה.

וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק כ"ב) בשם האחרונים, דאירי ששאל אותו קודם שהגיעו לשבועות, הא אי שאל לו בשעה שהגיעו לשבועות, אפילו אמר לו היום כך וכך לאו כלום הוא, כל שלא הזכיר שבועות וצריך לחזור ולספור בברכה.

א. ב' טעמים אמאי שאני בהגיע לשבועות

הנה מצאנו ב' טעמים בדין הנ"ל דבאיכא שבועות יוכל לברך, חדא, במשנה ברורה (שער הציון שם ס"ק כ"ח) כתב דמוכחא מילתא שמכוון שלא לצאת. [והיינו דהוי כוונה הפכית].

דאיכא דסברי דמפלג המנחה יצא [א.ה לפמ"ג ל"ה ס"ס גמור- כלומר ספק מצצ"כ, ואף את"ל שלא, מ"מ נימא דביה"ש הוי יום ולא יצא. אך ז"א, דהא אפ"ל דס"ל לפמ"ג דגם אם ביה"ש הוי יום, הרי י"א דאף ביום מפלג המנחה יוצאים יד"ח, נא"כ אין כאן ס"ס של רוב צדדים].

אע"ג דבמשנה ברורה (ביאור הלכה סי' תפ"ט סע' ג' ד"ה מבעוד) משמע דאם ספר בפלג המנחה יכול אחר כך בלילה לברך, חזינן דנקטינן שלא יצא ידי חובתו כלל, יש לומר דהפרי מגדים פליג, או דסבירא ליה דמכל מקום מצרפינן. וצריך עיון.

[א.ה תורף הבה"ל: הביא הרבה אחרונים דס"ל דמבעו"י שכ' השו"ע היינו כפשוטו מפלג המנחה. וכיון דהציבור עשאוהו לילה לענין ק"ש ומעריב, והיות וספיה"ע הוי מדרבנן בלבד זכר למקדש, מקילינן להו מפאת הדחק דא"א לאספם שוב, ויוכלו לספור מבעו"י. וכן הת"ח שיש לו חשש שמא יטרד ולא יספור בלילה, יוכל לספור עמהם אך לא יברך. דמעיקר הדין ל"ה ספירה עכ"ד. לכאורה חזינן בבה"ל דאע"ג דמעיקר הדין ל"ה ספירה, מ"מ אותו ת"ח שספר מבעו"י, יוכל לסמוך ע"ז לגבי ספירת שאר הימים עם ברכה, ובפשטות א"צ להגיע לס"ס דילמא אין ה' כהבה"ג. ואולי מש"כ מעיקר הדין ל"ה ספירה, דנפ"מ דבאופן זה א"צ להתנות שלא יצא יד"ח אם יזכור, דפשוט הוא שמעיקר הדין אינו זמן ספירה.]

אתמול היה כך וכך (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

הנה איתא בשולחן ערוך (סי' תפ"ט סע' ד') מי ששואל אותו חבירו כמה ימי הספירה, יענה לו אתמול היה כך וכך, שאם

עוד צד, דילמא הלכה כמד"א דימים לחודא ל"ה ספירה. ויסוד זה אפשר ללמוד ממסקנת המשנ"ב לקמן.

ספק כזית

בסימן ר"ו סק"ו בשעה"צ הביא המשנ"ב נידון אם אדם אכל ספק כזית, אי נימא ס"ס דילמא הלכה כר"י וס"ל א"צ שיעור לברכה אחרונה, דרוב הראשונים פליגי עליה ולכן אין זה נחשב ספק כלל, ונשאר רק ספק א' ע"כ. חזינן דס"ל למשנ"ב דכן אמרינן ס"ס להעמיד ברכה, ורק כאן ל"א דעיקר הוי דלא כר"י. כך הק' "חכמי דירשו" שם. מ"מ ממסקנת המשנ"ב חזינן דלא עבדינן ס"ס מדעה דאינה עיקר להלכה.]

ב. אף בבין השמשות

אמנם צריך עיון בדברי הפרי מגדים, דהא איתא בשולחן ערוך (שם סע' ד') דהאי דינא דלא יברך היכא דענהו, איירי אף בשאלו בבין השמשות. חזינן דאע"פ דאיכא ב' ספיקות שלא יצא, דדילמא בין השמשות [א.ה לכא' צ"ל אינו] לילה, ודילמא מצוות צריכות כוונה, מכל מקום אמרינן שאם ענה תו לא יברך.

[ונהי שכתבו תוספות במנחות (ס"ו א' ד"ה זכר) דבבין השמשות יצא ידי ספירה מפאת ספיקא דרבנן לקולא [א.ה נלע"ד משום דביה"ש הוי לילה וא"צ להגיע דהוי ס"ס, אלא תקנה היא לקולא לסמוך בדרבנן דביה"ש הוי לילה], מכל מקום הכא נצרף עוד ספק דדילמא מצוות צריכות כוונה, ודמי להך דפרי מגדים].

ג. פלג המנחה

אלא צריך לומר דסבירא ליה לפרי מגדים דבענה בבין השמשות גרע, מכיון

צריכות כוונה יצא אם כן למחר יוכל לברך, דהרי כתב בתרומת הדשן (סי' ל"ז, מובא בשולחן ערוך סי' תפ"ט סע' ח') דבספיקות נמי מברך.

אך יש לומר דהכא גרע מספיקות, דנהי דאינו מברך לחומרא [א.ה. באותו יום] אך יותר נוטה שלא יצא, חדא, דרוב הפוסקים סברי דמצות צריכות כוונה, ועוד יש לומר דגרע כמו שכתב בט"ז (שם ס"ק ז') דהוה כוונה הפכית דחשיב כוונה שלא לצאת. [א.ה. דכוונתו היתה לענות לחבירו בלבד ולא יקיים ספיה"ע בלי ברכה].

נידון ב' - לא אמר "יום"

הנה אם לא אמור "היום", כתב במשנה ברורה (שם ס"ק כ') דאינו כלום, משום דעיקר מצות ספירה הוא שיאמר היום כך וכך. ואם כן יכול גם לענות לחבירו כן. [א.ה. העולם מקפידים אף לא לומר בלי יום].

ויש לעיין אם מהני באומר "היום" אחד לעומר, ולא אמר היום "יום" אחד לעומר, דיש לומר דצריך לומר כמה ימים.

ונפקא מינה נמי לענין לענות לחבירו והוא טרם ספר אם יאמר היום אחד עשר לעומר.

והנה קפדינן שלא לומר היום ל"ג בעומר, אע"פ שלא אומר ימים, חזינן דאינו לעיכובא. [א.ה. לצאת ייד"ח, וע"כ צריך להזהר מזה. וצ"ע הרי סו"ס לא אמר שבועות וכתב במשנ"ב דלא יד"ח. והק' הרי ב' כ' המשנ"ב דאף בלא שבועות יצא, ורגילים לתרץ דכיון ששאלו איזה יום זה. דפשטות אינו מתכוון לצאת ומה שלא אומרים שבועות זה מילתא ע"כ. ואה"נ אם רצה לספור באמת יצא בלי שבועות].

יענה לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, דדילמא מצות אין צריכות כוונה. [א.ה. לקמן ידון רבינו ז"ל על דברי המשנ"ב דאם לא הזכיר היום לא ייד"ח ע"ש. ויש להוסיף עוד את דברי המשנ"ב שביום השביעי והלאה אם לא הזכיר שבועות, ג"כ לא ייד"ח. הגם שאם ספר עם ברכה בלי שבועות ייד"ח, אכן כאן יש גילוי דעת שהיתה כוונתו שלא לצאת יד"ח, רק בספירה כדרכה].

[אם יש גילוי דעת במה שלא בירך. בספר יפ"ת למרן בעל איה"ש זצ"ל בענייני ספיה"ע, הביא את דברי הבה"ל תפ"ט ס"ד, דאם א' רגיל להתפלל בצה"כ ושאלוהו בביה"ש, הוי כמכוין שלא לצאת יד"ח ע"כ. ושאל מרן ז"ל אמאי לא תהא הוכחה מזה שלא בירך. ותי' בב' אנפי: א. דהתם "עושה מעשה" שממתין לספירה עד צה"כ, והוי מעשה מוכיח. משא"כ כאן בספירה בלי ברכה אין מעשה המוכיח. [א.ה. וצ"ב אמאי מה שהוא תמיד סופר עם ברכה וכאן בלי, ל"ה מעשה המוכיח. וי"ל דבשלמא כאן אמנם רגיל לספור עם ברכה, אך אין לו גילוי שהוא סופר בלי ברכה. משא"כ בצה"כ יש לנו גילוי שהוא לא סופר בביה"ש, שהרי ממתין לצה"כ]. ב. בסופר בצה"כ, יש לנו הוכחה מעצם הספירה עצמה. אך בלי ברכה, אין זו הוכחה מהספירה עצמה, אלא ממה שמתלווה לספירה].

ויש לדון בהאי דינא בכמה נידונים:

נידון א' - האם מהני לספור למחר

הנה מסתפקנא במי שנשאל על ידי חבירו כמה הספירה וענה, [א.ה. ולא ספר שנית].

האם מהני שיוכל לברך מחר בברכה, דיש לומר דכיון דלמאן דאמר מצות אין

תמוניא שמעתתא בענין ספיה"ע מדברי הגר"א גניחובסקי ❖ **מנורה בדרום** | קיט

נידון ג' - חמש ועוד שנים

כתב במשנה ברורה (סי' תפ"ט ס"ק י"א) בשם האחרונים דאם אמר בלשון אחר כגון ביום ל"ט אמר "היום ארבעים חסר אחת" נמי יצא.

ואם אמר "היום חמשה ועוד שנים", נסתפק ברבכות אפרים (ח"א סי' ש"ל) וצריך עיון אמאי נימא דלא יצא, מאי שנא מארבעים חסר אחת דיצא.

ואם ענה לשואלו ביום ז', היום חמש ועוד שנים, עדיין יכול לספור עם ברכה, (כך כתב בבאר משה ח"ג סי' פ"ב), דזה גרע טפי דבזה ששינה מהספירה הרגילה, גלי דעתיה שאינו רוצה לצאת בהאי ספירה.

וראיתי שכתבו דמכל מקום יצילנו אם שכח לספור, אך צריך עיון דהרי כיון דאמרינן דיכול לספור אחר כך עם ברכה אם כן נקטינן דודאי לא מהני אם כן לא יצילנו.

[א.ה. בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה, ח"ג, קכ"ז) חידש

חידוש עצום. מעשה באחד ששמע מהש"ץ ברכה על ספיה"ע, שספר טז' ימים. השומע טעה שהש"ץ אמר יז' ימים לעומר, וכך ספר. ורק למחרת ששמע שהש"ץ אומר יז' ימים לעומר, שם לב שטעה. ופסק השו"מ, דאנ"ס דאם היה יודע שיטעה בספירה שלו, לא היה מתכוין לצאת בה יד"ח, אלא בספירה של הש"ץ עכ"ד. א"כ דל מהכא הספירה שספר והברכה שממילא היתה לבטלה, וא"כ יש לפנינו את ברכת הש"ץ וספירתו. [העיר הרה"ג ר' יעקב אנגל שליט"א, דאם השומע לא שמע ברור, ל"ש לומר שיצא יד"ח בספירת הש"ץ. והעמיד הרב אהרן שוורץ שליט"א דמיירי דאיתקיל בלישניה. כלומר שמע היטב ט"ז, אך הוא עצמו טעה ואמר

י"ז. ואע"ג דזו מח' אם יוצאים יד"ח בספירת אחרים, עכצ"ל דיש עכ"פ ס"ס בענין].

הגר"א גניחובסקי זצ"ל הק' מדברי רע"א זצ"ל דל"א אומדנא לקיים ורק לבטל.

וליישב הנ"ל, נראה לומר, דהנה הגר"ז ס"ל דבקלות אדם יוצא יד"ח בספיה"ע מהש"ץ ואף מחבירו (דספיה"ע בזה"ז דרבנן ומצאצ"כ), כ"ז דלא כיוון להדיא לא לצאת. ואף אם אין השו"מ מודה לו, עכ"פ אדרבא אדם רגיל מכוין לצאת יד"ח מהש"ץ בברכה ובספירה. רק דעתו, שאם יספור כדת וכדין, א"כ רוצה לצאת יד"ח בצורה מהודרת ע"י ספירת עצמו, לכל השיטות. אך מונח בדעתו שאם יטעה בספירה, רוצה הוא לצאת יד"ח בספירת הש"ץ. ואדרבא נחא כהרע"א ז"ל, דאמרינן אומדנא לבטל את הספירה שלו, ונשאר עם ספירת הש"ץ. כלומר בחלק של ספירת הש"ץ, השו"מ יסבור דע"י אומדנא מבטלינן ספירת עצמו.

נידון ד' - טעה וענה המספר של היום

שאלו חבירו כמה היה אתמול וטעה והשיב לו את המספר של היום כי חשב שזה אתמול, כתב בבאר משה (ח"ג סי' פ') דעדיין יכול לספור אחר כך בברכה מכיון דלא נתכוין לספירת היום. [א.ה. כאן בוודאי לא אמר היום, וא"כ פשוט שלא יצא, ואולי כדלעיל, למה דמקפידים אף בלי לומר היום וצ"ע].

וצריך עיון דהא חיישינן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה. וצריך לומר דזה חשיכא כוונה הפכית, דכיון שהיתה כוונתו להשיב על ספירת אתמול הרי זה כאומר

הלילה, היו סופרין כדין בתחילת הלילה. אך בח"י סקט"ז ב' דמדינא צריך להתפלל ערבית תחילה משום תדיר.

דברי המור וקציעה: ספיה"ע דאו' או עיקרה דאו', ולכן בדין שתקדים ספיה"ע לערבית, דספיה"ע דאו' ותפילה דרבנן. ואפי' לפמש"כ הר"ן בשם מפרשים דבזה"ז היא דרבנן, מ"מ ספיה"ע יש לה עיקר מפורש מה"ת, ותפילה רק ברמז של "לעובדו בכל לבבכם". ואפי' שתפילה תדירה מ"מ כיון דספיה"ע הוי כמו דאו', א"כ מקודש ותדיר לגבי תפילה. [א.ה. לא הבנתי אמאי כ' ותדיר. ותירץ הרב ג.א.רצי שליט"א שחיוב קבוע נחשב כמו תדיר. משא"כ תפילה או תקנה מאוחרת, וכאשר נתקן כבר היה חיוב ספיה"ע קבוע מעיקרא ע"כ.]

תפילת ערבית רשות

כאן המקום להביא תמיהת מו"ר הגר"א גניחובסקי זצ"ל בספרו בני ראם סו"ס צט, מדוע נוהגים ערבית לפני הדלקת נ"ח מדין תדיר, הרי תפילת ערבית רשות ונ"ח מדינא דגמ'. ואע"ג דקבלו עליהם חובה, מ"מ מהיכי תיתי שקיבלו עליהם יותר מהדין, הרי נ"ח מדינא דגמ'. ע"כ. ולכאו' י"ל גם לפני ספיה"ע אליבא דהמו"ק. דנהי דערבית תדיר, מ"מ ספיה"ע אם אינה דאו' מ"מ עיקרה דאו' וקודמת לערבית, ומה"ת דערבית תהא תדיר לגבי ספיה"ע. והרב ג.א.רצי שליט"א תירץ משום ק"ש וסמיכות גאולה לתפילה של ערבית וזה קודם לזה חנוכה עכ"ד. ואכן כ"כ רבינו ז"ל שם, אך נפ"מ במקום שקוראים ק"ש לפני הזמן, א"כ אינו בדין דתקדים ערבית לנ"ח.

שיהוי מצוה לא משהינן

משו"ה כ' המו"ק כמו שמצוות שזמן ביום,

בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובתו על ידי אמירה זו.

נידון ה' - שואל האם כך וכך

השואל את חבריו האם היום כך וכך ימים לעומר, וכוון להאמת, כתבו גאוני בתראי (אורחות חיים ס"ק י"א, דעת תורה, כף החיים סי' תפ"ט ס"ק ס"א בשם זכור לאברהם) דיכול אחר כך לספור בברכה, מכיון שלא אמר בצורה החלטית אם באמת מספר זה הוא היום, ואם כן לכולי עלמא לא יצא ידי חובתו.

ואע"פ דבמסופק בשני ימים סופר שניהם, יש אומרים (עיין דבר אברהם ח"א סי' ל"ד שמוכיח כך מהבעל המאור סוף פסחים) דסופר עם ברכה [א.ה. כלומר אומר ברכה ואח"כ סופר ב' הספירות]. צריך לחלק דשאני התם דאינו שואל אלא מחליט [א.ה. וכיון דספירה החלטית היא, יצא יד"ח]. אך לענ"ד אין החילוק ברור דבשניהם אינו יודע.

עד כאן דברי הרב זצ"ל, מכאן ואילך דברי התלמיד יבדלחט"א.

האם המתפלל ערבית מאוחר, יקדים

ספיה"ע (ד"ע)

היות ובימי ספיה"ע צה"כ מאוחר, ויש אברכים הרצים לכולל ערב, ולפי סידור הזמן, וארוחת ערב (עם ב"ב) לוקח זמן, מעדיפים להתפלל ערבית בסוף סדר ג'. האם יש ענין שיקדימו ספיה"ע לקיים תמימות, או אדרבא ההיפך משום תדיר ושאינו תדיר.

בשו"ע ר"ס תפ"ט: בליל שני אחרי תפילת ערבית מתחילין לספור העומר. וכ' בבה"ל ע"פ מו"ק כיון דבדורות הראשונים היו מתפללים מוקדם, ובסיום ערבית התחיל

וגם תדירה. ועוד דתדיר דינא דגמ' הוא, וברוב עם אינו מצד הדין. והביא שם מהספר בין פסח לעצרת (עמ' נו) הנהגות החזו"א שסידר הגר"ח ק"צ"ל: העידו שהתיר לספור ספירה עם הציבור לפני ק"ש וברכותיה [ומשמע אם עומד לקרוא ק"ש יקדים אותה לספיה"ע] עכ"ל. והק' שם במנח"י למה לא נקט ערבית. ושמא כוונתו למקרה שכבר התפללו ערבית ועדיין לא קרא ק"ש. וכ' להוכיח כן מדברי המו"ק שהביא הבה"ל בתחילת סי' תפ"ט (הובא לעיל). דהרי כ' בשו"ע רל"ה א' דאם התפללו מבעו"י, יש לקרוא ק"ש בתחילת הלילה ע"כ, מ"מ סמכו לספור עם הציבור, ולא לקרוא ק"ש ולספור ביחידות. ובזה שייך אל תפרוש מן הציבור כיון שסופרים בזמנה, ומקיימים ע"פ הסידור היעב"ץ משום ברוב עם אע"ג דא"צ עשרה, וכן לפמ"ש"כ השל"ה בתוך דבריו ומובא בח"י (דלעיל) דקורא לספירה מצוה בציבור, כמו דיש ענין לקיים ק"ש וספיה"ע בציבור, כמו בתפילה עכ"ד המנח"י.

מתי יספור מי שמתפלל מעריב מאוחר

דן בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ו, נגג, דמעיקר הדין צריך להקדים ספיה"ע. וללמד זכות על עמ"י שמאחרים, כ' היות וספיה"ע הוא דבר הנשכח בקלות [א.ה. וידוע ש"סגולה בטוחה" להפסיד ספיה"ע, זה לא להתפלל בציבור]. ואם צריך כ"א לספור בתחילת הלילה לבד, ואח"כ יתפללו הציבור וקרוב הדבר שישכחו הרבה מאד הספירה [וידידי מר גבי וקנין נ"י טען גם לאידך גיסא, שמא יבוא לספור שוב עם ברכה וה"ל ברכ"ל, וגם זה מין שכחה]. ולכן הנהיגו שיספור בזמן שהציבור מתפלל אפילו בשעות מאוחרות. והמתפלל מאוחר ביחידות, יכול לספור בתחילת הלילה עכ"ד. וכן באול"צ ח"ג

יש לעשות בתחילת היום, ה"ה במצוות דלילה בתחילת הלילה.

נהגו להתפלל ערבית מבעו"י

כך הוא תי' ומשו"ה הקדימו ערבית לספיה"ע, כדי שתפגע ספיה"ע בעונתה האמיתית. [משמע מדבריו, דאם לא התפללו ערבית והגיע זמנה בחשיכה, אפ"ה יקדימו ספיה"ע וצ"ב].

בענין תמימות

ומשו"ה יש לספור בתחילת הלילה, והוסיף י"א שאם לא בירך וספר בתחילת הלילה שוב לא יברך, וסיים הא ודאי א"א לאחר. מסתימת דברי המו"ק משמע, באלו שהתפללו מבעו"י שלא קראו ק"ש שוב בסוף הערבית, אלא ספרו ספיה"ע ומסתמא סמכו על ק"ש של המיטה. וכיוונתי לדברי המנח"י וכדלקמן.

דברי החק יעקב

להקדים תפילה וק"ש בזמנה משום תדיר ע"כ. והנה לעיל הובאו צדדים שמא ספיה"ע דאו' וקודמת לערבית, ואפשר שהח"י נקט דתדיר קודם כלפי הק"ש ולא כלפי הערבית. אך זה דוחק דא"כ אמאי הקדים תפילה, ה"ל תחילה ק"ש, וממילא התפילה נמשכת אחרי הק"ש לסמוך גאולה לתפילה. ומדהקדים תפילה לק"ש, משמע שאף היא תקדים לספיה"ע.

המתאחר לקרוא ק"ש ומתפלל ערבית עם הציבור

מה יעשה אחרי ערבית, האם יספור עם הציבור ברוב עם, או יקרא ק"ש משום תדיר. דן בזה בשו"ת מנח"י ח"ט נו,ב, וכ' דמעיקר הדין צריך להקדים ק"ש דהיא דאו',

שבאותו רגע אין לו מספיק ישוב הדעת למעריב, א"כ ל"ש כאן תדיר.

[מורינו הגרש"ד פינקוס זצ"ל לאחר שלמד בישיבת אהבת שלום היה רגיל אחרי תפילת מעריב של ליל ש"ק, לרוץ מהר הביתה (עוד טרם שעבר הציבור לפניו לומר "גוט שבת") לספור ספיה"ע ביחידות בביתו מתוך סידור אהב"ש, וכנראה כדי שלא לעכב את משפחתו בסעודת ליל ש"ק. ופ"א כשהגיע יבדלחט"א הגה"צ ר' יעקב הלל שליט"א לאופקים פ"א מלילות ספיה"ע (כמדומה בחוה"מ), הציע לו רבינו ז"ל שיספור בביתו מתוך סידורו, אך לא רצה.]

סט"ז, א כ' דהמתפלל מאוחר חייב להקדים ספיה"ע מדין תמימות.

לסיכום: א"כ הרגיל להתפלל בספיה"ע מאוחר אם יספור בתחילת הלילה. **מפסיד:** א. ברוב עס. ב. מצוה בציבור. ג. ענין תדיר ושאינו תדיר. אך מ"מ מרויח: א. תמימות. ב. שיהוי מצוה לא משהינן. ג. זריזין מקדימין למצוות. ד. שלא ישכח.

מעשה עם החזו"א (מספר הזכרונות) שפ"א היו לפניו מצות ספיה"ע ומעריב, ואפ"ה ספר, ושאלו מרן שה"ת זצ"ל הרי מעריב תדיר, וא"ל דעכשיו אינו רוצה להתפלל מעריב ע"כ. ואולי שהחזו"א סבר



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם אדם הלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב הוי מקיים מצות לימוד תורה

לאומרן מהכתב, מכל מקום מאי סברא היא זו לומר דכל הלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב, לא הוי חשיב בכלל מצות לימוד תורה כלל ועיקר.

ג) ושם יש לבאר בהקדם הא דאיתא בגמ' התם דדרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דריש לקיש, כתוב אחד אומר "כתוב לך את הדברים האלה", וכתוב אחד אומר "כי על פי הדברים האלה". לומר לך, דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושכתב - אי אתה רשאי לאומרן על פה, עיי"ש. והרי מבואר בפשטות דהדין דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן מהכתב הוי נפקא לן מקרא "כי על פי הדברים האלה".

ד) והנה מצינו ב"ברכי יוסף" (או"ח סימן מ"ט ס"ק ב') דכתב דיש לחקור האם האיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה הוי מדאורייתא, וכדמשמע מריהטא דשמעתא פרק הניזקין (גיטין ס:)

ענף א' - מוכיח מהגמ' בתמורה (יד:) דהלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב אינו מקיים מצות תלמוד תורה, ומבאר הטעם בזה

א) איתא בגמ' בתמורה (יד:) אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, כותבי הלכות כשורף התורה, [ופירש"י שם, שאין מצילין אותן בשבת בפני הדליקה. לישנא אחרינא, שאסור להשהותן כתובים דתורה שבעל פה היא, עכ"ל], והלמד מהן - אינו נוטל שכר, [ופירש"י שם, מתוך הספרים, עכ"ל], עיי"ש. והרי מבואר דאדם הלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב אינו מקבל שכר לימוד תורה, ונראה בפשטות דהטעם משום דאינו מקיים מצות תלמוד תורה.

ב) ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דהלמד תורה שבעל פה מתוך הכתב אינו מקיים מצות תלמוד תורה, דהא איברא דאמרין דדברים שבעל פה אי אתה רשאי

א. א) הנה מצינו בדברי התוס' בד"ה דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, דכתבו להקשות היכי קאמרין מזמורים על פה. ויש לומר, דאין להקפיד רק מה שכתוב בחומש. אמנם קשה היכי קרינן ויושע וקריאת שמע. ויש לומר, דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים ידי חובתן, עיי"ש. והרי מבואר מדבריהם דכל האיסור דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, הני מילי דוקא בגוונא דמוציא אחרים ידי חובתן.

ב) ולכאורה תיקשי הרי אמרין בסוגיין דכותבי הלכות הלמד מהן אינו מקבל שכר, משום דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן מהכתב, והתם לא מיירי בקורא דברים בעל פה מתוך הכתב כדי להוציא אחרים ידי חובתן, ואפילו הכי אמרין דהוי בכלל האיסור דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן מהכתב, וצ"ע.

שאינה צריכה דהוי דרבנן, אלא משמע דהך איסורא דרבנן, ובדיעבד ושעת הדחק אין לחוש, עיי"ש.

ז) והנה עד כאן לא מצינו דנחלקו רבותינו ז"ל רק בדברים שבכתב אין רשאי לאומרן בעל פה, האם הוי איסור מהתורה או דלמא רק מדרבנן בלבד, אבל בדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב לא מצינו דנחלקו האם הוי איסור תורה או מדרבנן, מכל מקום נראה מסברא פשוטה דאין לחלק בכך, ובאמת שוב ראיתי ב"כנסת הראשונים" בסוגיין דכתב לאתויי דברי ה"ראים" (סימן רס"ח - מצוה קכ"ח) והתוס' רי"ד (מגילה יז.) והתוס' הרא"ש (יומא ע.) והתוס' ישנים (שם) דסברי דהאיסור דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב הוי מדרבנן בלבד, ואולם בשו"ת התשב"ץ (חלק א' סימן ב') וב"חרדים" (פרק ב' - מצוות התלויות בעניינים) כתבו דהוי איסור דאורייתא, וכן הוא בחת"ס (גיטין מה.) בזה, עיי"ש.

ח) והשתא לפי"ז נמצא דהא לא מיבעיא למאן דסבר דהאיסור דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב הוי מדאורייתא, אי הכי נמצא דכל דלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב הוי עובר עבירה מהתורה, והו"ל מצוה הבאה בעבירה מהתורה, ואינו מקיים מצוות תלמוד תורה, וכדמוכח מדברי התוס' (סוכה ט.) בד"ה ההוא, דסברי דבמצוה הבאה בעבירה מהתורה אינו מקיים מצוה, אלא אפילו למאן דסבר דהאיסור דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב הוי מדרבנן בלבד, מכל מקום מצינו דדעת רש"י (פסחים לה:) בד"ה והא לא חזי ליה, דסבר דאף במצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן אית ביה משום חסרון דמצוה הבאה

ופרק יש בקרבנות (תמורה יד:) דמייתי לה מרומיא דקראי, או דלמא אינו אלא איסורא דרבנן בלבד.

ה) וכבר עמד הרב מופת הדור מהרש"א בספר "מקראי קודש" (עמ' קכ"ד) בזה, וכתב לאתויי ראיה דהוי מדרבנן מדאמרינן בפרק בא לו (יומא ע.) דכהן גדול קורא בעשור על פה, ולא מייתי ספר תורה אחר משום ברכה שאינה צריכה, וכתבו התוס' וסייעתן דאיסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן, ואי אמרת דהאי איסור הוי מדאורייתא היכי דחינן ליה משום ברכה שאינה צריכה דהוי איסורא דרבנן, עכ"ד.

ו) ועוד כתב ה"ברכי יוסף" דנראה לאתויי ראיה מהא דאמרינן בגמ' במגילה (יח.) השמיט בה הסופר אותיות עד חציה, וקראן הקורא כמתורגמן - יצא. וה"מרדכי" (סימן תשצ"ב - תשצ"ג) כתב הא בכולא הא במקצתה, פירוש, כיון שבמקצתה כתובה כתיקון חכמים כשירה, וקרינן בה בספר, ואין כאן איסור משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה, ומינה יש ללמוד, דספר תורה דחסרין ביה אותיות או תיבות או פסוק, דאין להפסיק לקורא להביא ספר תורה אחר, אלא קורא אותה על פה, דכיון דלא אפשר שתחילת הדבר לא היה דעתו לקרות על פה וכו', עכ"ל. ונראה להוכיח מדברי ה"מרדכי" הללו דהוי איסור דרבנן, שהרי כתב דבנמצא טעות כגון מחסור פסוק אשר לא כתוב בספר, ועדיין לא קרא ג' פסוקים יקראנו על פה, משום ברכה שאינה צריכה, אף כי אין לחוש משום פגמו דהרי הוא פוגם, ובשלהי ר"ה מייתי ה"מרדכי" דברי רבינו תם דברכה שאינה צריכה הוי מדרבנן, ואי איסור דברים שבכתב מן התורה, היכי שרי משום ברכה

בעבירה, וא"כ אתי שפיר דאינו מקיים מצות תלמוד תורה.^ב

ענף ב' - כותב לבאר בגוונא אחרינא הטעם דהלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב אינו מקיים מצות תלמוד תורה

(א) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי למאן דמצינו בחי' הקה"י (יבמות סימן ט"ו) דכתב דלא איתמר חסרון דמצוה הבאה בעבירה אלא דוקא בלאוין בלבד, ולאפוקי דבביטול מצות עשה לית ביה משום מצוה הבאה בעבירה כלל ועיקר, תדע, דהא עד כאן לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, וביטול מצות עשה לאו עבירה היא, אלא הוי בגדר חסרון שחיסר מצוה, אבל לאו שגוף הפעולה הוי מעשה עבירה, עיי"ש. והשתא לפי"ז אפילו למאן דסבר דהאיסור דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן מהכתב הוי איסור תורה, מכל מקום אי"ז רק לאו הבא מכלל עשה דהוי עשה, והרי בביטול מצות עשה אין בו משום מצוה הבאה בעבירה, וצ"ע.

(ב) ועוד לכאורה תיקשי בהא דאיתא בגמ' בגיטין (ס.) דרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש מעייני בספרא דאגדתא בשבתא. ומקשינן, והא לא ניתן ליכתב, [ופירש"י שם, שום דבר גמרא והלכה ואגדה, כדאמרינן לקמן אלה אתה כותב וכו', עכ"ל]. ומשינינן, אלא כיון דלא אפשר, [ופירש"י שם, מליכתב, שנתמעט הלב והתורה משתכחת, עכ"ל], "עת לעשות לה' הפרו תורתך",

[ופירש"י שם, ואם בא עת לעשות תקנה לשם שמים, הפרו דברי תורה לשעה הצריכה, עכ"ל], עיי"ש. והרי חזינן דחז"ל בטלו את האיסור לכתוב תורה שבעל פה, ואי הכי תיקשי היאך בטלו חז"ל את האיסור לכתוב דברים שבעל פה בקום ועשה, הרי עד כאן לא חזינן דחז"ל מבטלין איסורי תורה רק בשב ואל תעשה בלבד, וכהא דאיתא בהדיא בגמ' ביבמות (צ:) דאין חז"ל מבטלין איסורי תורה רק בשב ואל תעשה בלבד.

(ג) ואין לדחות דמצינו דחז"ל מבטלין איסורי תורה אף בקום ועשה, תדע, שהרי איתא בגמ' בברכות (נד.) דהתקינן שיהא אדם שואל את שלום חבריו בשם, [ופירש"י שם, בשמו של הקדוש ברוך הוא, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו, ולמדו מבעז שאמר ה' עמכם, ומן המלאך שאמר לגדעון ה' עמך גבור החיל, עכ"ל], שנאמר "והנה בעז בא מבית לחם, ויאמר לקוצרים, ה' עמכם". ויאמרו לו, "יברכך ה'". ואומר "ה' עמך גבור החיל", ואומר "אל תבוז כי זקנה אמך", ואומר "עת לעשות לה' הפרו תורתך", [ופירש"י שם, פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה', אף זה המתכווין לשאול לשלום חבריו זה רצונו של מקום, שנאמר "בקש שלום ורדפהו", מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור, עכ"ל]. רבי נתן אומר, הפרו תורתך משום עת לעשות לה', עיי"ש. והרי מבואר דלעולם התירו חז"ל להזכיר שם שמים בשאילת שלום בין אדם לחבירו,

ב. ונראה דאפילו לדעת "שיבולי הלקט" (שיבולת שס"ט) דסבר דבמצוה דאורייתא הבאה בעבירה דרבנן לית ביה משום מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום אי משכחת לה למימר בדעתו דסבר דהאיסור דדברים שבעל פה אי אתה רשאי לאמרן בכתב הוי מדאורייתא, אי הכי אתי שפיר דנמצא דכל דלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב הוי עובר עבירה מהתורה, והו"ל מצוה הבאה בעבירה מהתורה, ואינו מקיים מצות תלמוד תורה, ודו"ק.

יעשו, ולא יעמדו על אמיתת הדברים, ואל תתמה היכא אשכחן דרחמנא אסר כדי שלא ילמדו אחרים, שהרי איתא בגמ' במנחות (ג:): כולוהו כרבה לא אמרי, דאדרבה מחשבה דמינכרא פסל רחמנא, ופירש"י שם, אדרבה מחשבה דמינכרא שהוא מכזב פסל רחמנא, שלא יאמרו מותר לשנות ולעבור על עבודת קרבנו, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

ענף ג' - ועפ"ז כותב לבאר הטעם דהתירו לכתוב תורה שבעל פה אף דהוי קום ועשה

(א) ועפ"ז אתי שפיר נמי בהא דהוקשה לן דלכאורה היאך בטלו חז"ל את האיסור לכתוב דברים שבעל פה בקום ועשה. שהרי עד כאן לא אסרו לכתוב תורה שבעל פה שמא לא יעמדו על אמיתת הדברים, וכיון שבדורות האחרונים באו לידי שכחת התורה לגמרי, לפיכך ודאי עדיף לכתוב את התורה אף דאפשר שלא יעמדו כולן על אמיתת הדברים, שהרי מחמת האי חששא באו לידי שכחת התורה לגמרי דהוי חמור ביותר, ושפיר הוי מקיים מצות תלמוד תורה בלימודו, ודו"ק.

(ב) ואלא דאכתי יש לדחות שהרי לא עד כאן לא אתי שפיר רק לדעת רבי שמעון דדריש טעמא דקרא, ואי הכי הניחא למאי דמצינו בדברי הב"י (אבה"ע סימן ט"ז סעיף א') דכתב לבאר בדעת הרמב"ם דנקיט לדינא

והיינו ביטול דברי תורה בקום ועשה. שהרי כבר פירש"י דמותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור, שומע מינה דלעולם אין איסור תורה לברך את חבירו בשם ה', אלא רק הוי מיחזי כמזלזל בכבודו של מקום, וכדפירש"י לעיל בזה, אבל לעולם אימא לך דבאיסור גמור אין לבטל בקום ועשה.

(ד) ונראה לעניות דעתי לבאר הטעם דהלומד תורה שבעל פה מתוך הכתב אינו מקיים מצות תלמוד תורה, היינו בהקדם הא דמצינו בדברי הר"ן (מגילה יד.) בד"ה אמר ליה, דכתב דדברים שבעל פה הם פירוש לדברים שבכתב, וכשאין נאמרים אלא בעל פה אי אפשר לעמוד עליהן אלא מפי מלמד שיפרש לו הפירוש יפה, ואילו היה נכתב אפשר שיסתפק בו שלא יבין הלשון, ומיהו הני מילי לדידהו, אבל האידנא שרי למכתב תורה שבעל פה מפני שהשכחה מצויה, וכתוב "עת לעשות לה' הפרו תורתך", עיי"ש. והרי מבואר דהטעם האיסור דדברים שבעל פה אי אתא רשאי לאומרן מהכתב, משום דאפשר שלא יעמוד אמיתת הדברים, ועפ"ז אתי שפיר דהא לא מיבעיא דהלמד תורה שבעל פה מתוך הכתב דאינו עומד על אמיתת הדברים, דודאי דאינו מקיים מצות תלמוד תורה,² אלא אפילו הוי עומד על אמיתת הדברים, מכל מקום אינו מקיים מצות תלמוד תורה מחמת שהתורה אמרה דאין ללמוד תורה כן, שהרי ממנו ילמדו אחרים, וכן

ג. ונראה להוסיף לבאר דאף למאי דהובא בדברינו לעיל בשם חכ"א שיח' דאמר דעצם צורת הלימוד להשתדל להבין בכל כוחו, ודרך הלומד שבתחילה הוא טועה, וכחא דאיתא בגמ' בגיטין (מג.) דאין אדם עומד על דברי תורה אלא א"כ נכשל בהן, וגם מי שזוכה לכווין אל האמת טבע הדברים שמתחילה העלה בדעתו צדדים שאינן נכונים, ואחר כך הכריע הכרעת אמת, ופשוט דכ"ז הוא עצם קיום מצות תלמוד תורה, וגם הטעות שדן עליה מתחילה כ"ז הוא דרך הברור כדי להגיע אל האמת, ולכן גם מי שלא זכה להגיע להכרעת האמת, מכל מקום הוא השתדל להגיע אל האמת, וזו היא עצם מצות תלמוד תורה, עכ"ד. מכל מקום שאני הכא דהתורה אמרה דאין ללמוד תורה שבעל פה מתוך הכתב משום דאפשר שלא יעמוד על אמיתת הדברים, וכל דעושה כן אינו מקיים מצות תלמוד תורה, ודו"ק.

לטובתה של בהמה, אי משום דמעלי לה, אי משום דלא תצטער, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם לאו מילתא פסיקא היא דבכל גוונא לא דרשינן טעמא דקרא, אלא הני מילי דוקא בגוונא דלא מוכרח למידרש הכי טעמא דקרא, ואדרבה פשטיה דקרא משמע לא כן, וכחא דחובל בגר אלמנה דמשמעותו בין עניה בין עשירה, אבל בגוונא דפשיטא דהכי הוא טעמא דקרא, א"כ שפיר דרשינן טעמא דקרא אליבא דכולי עלמא, הלכך גבי חסימה דבהמה דפשיטא דלא אזהר רחמנא אלא לטובתה של בהמה, ממילא שפיר דרשינן טעמא דקרא.

ד) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דכיון דהוי מילתא דפשיטא דטעם האיסור דאסרה התורה לכתוב דברים שבעל פה, היינו משום החשש שלא יעמדו על אמיתת הדברים,¹ אי הכי לית מאן דפליג דדרשינן טעמא דקרא להתיר כתיבת התורה שבעל פה בדורות האחרונים, והיינו משום דבאו לידי שכחת התורה, ואלא דאכתי תיקשי דהא לא מצינו דהתירו חכמים לבטל מצוות התורה בקום ועשה, משום הכי אמרינן בגמ' בגיטין (שם) דטעם ההיתר משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך", והיינו דבכהאי גוונא הותר לעבור על מצוות התורה בקום ועשה, וצ"ע.

כדעת רבי שמעון דדרשינן טעמא דקרא, אלא הא תיקשי למאי דמצינו בחי' הרשב"א וה"מאירי" והרמב"ן (נדרים עג.) דרבי יהודה ורבי שמעון - הלכה כרבי יהודה, למימרא דלא דרשינן טעמא דקרא, והיינו דלא דרשינן טעמא דקרא להוציא דינים וחילוקים במצוות התורה, וכדאיתא בהדיא בגמ' עירובין (מו:): כן, וכן הוא בהדיא בשו"ת הרשב"א (חלק ד' סימן רס"ח) בזה, עיי"ש.

ג) ונראה ליישב בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"מ (צ.) דבעו מיניה מרב ששת, היתה אוכלת ומתרת, דהיינו חולי מעיים שמוציאה רעי צלול כמים, והחטיין קשין לה, מהו לחוסמה בזמן דישת התבואה, האם הא דאמרה תורה שלא לחוסמה היינו דוקא בגוונא דמעלי לה הוא, והא לא מעלי לה, והלכך שרי ליה לחוסמה, או דלמא הא דאמרה תורה שלא לחוסמה משום דלמא דחזיא ומצטערא, והא חזיא ומצטערא בזמן דישתה, עיי"ש. וראיתי ב"שיטה מקובצת" דכתב לאתויי בשם הרא"ש בביאור איבעיית הגמ' דידן, דאפילו למאן דלא דריש טעמא דקרא לקמן בפרק המקבל (קטו). דאמר אלמנה בין עניה בין עשירה וכו', היינו משום דפשטיה דקרא משמע בין עניה בין עשירה, אבל הכא פשיטא דרחמנא לא אזהר אלא



ד. ואע"ג דמצינו בדברי רבותינו ז"ל דכתבו טעמים אחרים, וכגון בחי' המהרש"א (גיטין ס.) בד"ה הא, וב"פ"ה תואר" (שמות רבה פרשה מ"ז אות א'), וב"גור אריה" (שמות פרק ל"ד פסוק כ"ז) בזה, והרי עד כאן לא חזינו באיבעיית הגמ' דאף דמספקא לן לומר ב' צדדים מה הטעם דאסרה התורה לחסום בהמה, מכל מקום כיון דהצד השווה שבהן דבעינן לטובת הבהמה, אמרינן דדרשינן טעמא דקרא אליבא דכולי עלמא, ומאידך בנידון דידן אף דמצינו דדעת התוס' והמהרש"א דהאיסור לכתוב תורה שבעל פה הוי משום דיגרס חסרון בלימוד התורה עצמה, מה שאי"כ לדעת ה"פ"ה תואר" וה"גור אריה" דהוי חסרון צדדי בלבד, מכל מקום בפשטות לא מצינו ראשונים אחרים דנחלקו על התוס' והר"ן דידן, ודו"ק.

בענין ברכת שהחיינו על איבוד רשעים מהעולם

העולם שהרבה אנשים יש להם שדות, מכל מקום לא שייך לברוכי הטוב והמטיב, דבעינן שיהיו שותפין עמו גופא בטובה זו שהוא מברך עליה, עיי"ש. ועפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם אין לברך 'הטוב והמטיב' על מיתת נשיא איראן, שהרי לא שייכא שותפות בשמחה זו, עכ"ד הגר"י זילברשטיין שליט"א בזה.

ענף ב' - כותב להעיר מדברי ה"פעולת צדיק" דברכת שהחיינו נקבעת לפי התוצאה הישירה, ואין חוששין לנולד

(א) והנה לכאורה תיקשי מהא דראיתי בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב' סימן רפ"ב) דכתב לאתויי דבספר "הלכות קטנות" (חלק א' סימן ז') כתב דמצינו בכתבי הר"י בוטון ז"ל שהנושא אשה יכול לומר שהחיינו. וכששאלו את פי הרב "אור שרגא" ז"ל אמר, היה לו לשאול אם יאמר דיין האמת, עכ"ל. וכתב ה"פעולת צדיק" כשתשכיל תבין דאין כוונת הרב שרגא לסתור דברי הר"י בוטון, אלא כוונתו דרך צחות שהיה לו לשאול גם כן אם יברך דיין האמת, ואין לומר דבדיבור זה סתר את דברי הר"י בוטון לומר דיין האמת במקום שהחיינו לבדו דמה מקום לשתי ברכות, דליתא, דכוותה אשכחן (ברכות נט:) במי שאמרו לו מת אביו ויורשו, דמברך שתי ברכות דיין האמת ושהחיינו, הכא נמי דעתו היתה כן, וזה מפני העול אשר יסבול ויתחייב לה, ואולי תקצר ידו אחר כך, ודרך צחות אמר כן, כי אין לברך על הנולד בין רעה בין טובה, וכמו שאמרו בפרק הרואה

ענף א' - מביא פסק הלכה ממרן הגר"י זילברשטיין שליט"א האם מברכין על נשיא איראן שמת במיתה משונה

(א) הנה ראיתי דנשאל הגר"י זילברשטיין שליט"א האם מברכין ברכת 'שהחיינו' או ברכת 'הטוב והמטיב' על מיתתו של נשיא איראן שהיה מצוררי ישראל. תשובה: הדין דצריך לקנות פרי חדש ולומר אם אפשר לברך 'שהחיינו' אף על מיתת נשיא איראן, הריני מכווין לברך על הפרי חדש ועל מיתתו, אבל אם אי אפשר לברך על מיתתו, הריני מכווין לברך רק על הפרי חדש בלבד, והטעם משום דאף דמצינו בשו"ע (או"ח סימן רכ"ב סעיף א') דכתב דעל שמועות שהם טובות לו לברך, מברך שהחיינו, ואם הן טובות לו ולאחרים, מברך הטוב והמטיב, עיי"ש. מכל מקום מאידך אית לן למיחש שמא יקום רשע גרוע ממנו, ולפיכך כיון דאנחנו לא נדע מה נעשה, כל שמרגיש שמחה גדולה צריך ליקח פרי חדש ויברך עליו 'שהחיינו'.

(ב) ועוד הוסיף הגר"י זילברשטיין שליט"א דמכל מקום אין לו לברך 'הטוב והמטיב' על מיתתו של נשיא איראן, והיינו למאי דמצינו בשו"ע (סעיף ב') דכתב דאם היו בצער מחמת עצירת גשמים וירדו גשמים, אם יש לו שדה בשותפות עם אחר, מברך הטוב והמטיב, ואם אין לו שותף בשדה, מברך שהחיינו, עכ"ל. ובביאור הלכה" בד"ה מברך שהחיינו, כתב ולא הטוב והמטיב, דאע"ג דגשם זה הוא טובה גם כן לכל

דרעה היא לדידיה, דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה - השתא מיהא טובה היא, עיי"ש. וכבר מצינו ב"פירוש המשניות" (ברכות פרק ט' משנה ג') דכתב לבאר דהטעם שהדברים המצויים אשר אין במציאותם ספק יברך על מה שנמצא מהם תחילה, ואל יהא חושש למה שיקרה בסופם, לפי שהעיתות ההם אפשר שיהיו או שלא יהיו, עיי"ש.

ג) וכן הוא בשו"ע (או"ח סימן רכ"ב סעיף ד') דכתב מברך על הטובה 'הטוב והמטיב' אף על פי שירא שמא יבוא לו רעה ממנו, [ונכתב ה"משנה ברורה" שם, כי אין לנו להסתכל בעתיד שאפשר שלא יהיה כן, עכ"ל], כגון, שמצא מציאה וירא שמא ישמע למלך ויקח כל אשר לו, וכן מברך על הרעה 'ברוך דיין האמת' אף על פי שיבוא לו טובה ממנו, כגון, שבא לו שטף על שדהו אף על פי שכשיעבור השטף היא טובה לו, שהשקה שדהו, עיי"ש.

ד) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, דלעולם יש לברך 'שהחיינו' על מיתת נשיא איראן, שהרי איתא בגמ' בסנהדרין (עא:): שמיתתן של רשעים הנאה להן, והנאה לעולם, עיי"ש. והרי התם מיירי במיתת רשעי ישראל, וקל וחומר ברשעי אומות העולם, ואין לומר דיש לחוש שמא יעמוד רשע גדול ממנו, שהרי לענין קביעת ברכת 'שהחיינו'

(ברכות נד.) דמברך על הטובה מעין הרעה וכו', וכמו שמצא מציאה אע"פ שאם יודע למלכות יהרגוהו ויקחוהו, מכל מקום יברך על הטובה ואל יביט אל העתיד, וראה לשון הרמב"ם בפירוש משנה זו, ועוד זכר לדבר (בראשית רבה פרשה כ"ז) מה שהשיב רבי עקיבא לאותו קיסר, נולד לך בן מימך. אמר ליה, הן. אמר ליה, ומה עשית. אמר ליה, שמחתי ושימחתי. אמר ליה, ולא היית יודע שימות. אמר ליה, בשעת חדוותא חדוותא, בשעת אבלא אבלא, הכא נמי כן שאין לדאוג על העתיד, אמנם אמרה על דרך הצחות והבדיחות, עיי"ש.

ה) והרי חזינו דלעולם לענין קביעת ברכת 'שהחיינו' או 'דיין האמת' הולכין אחר המציאות העכשווית, ולאפוקי דאין הולכין אחר העתידות, וכדמוכח מהא דאיתא בגמ' בברכות (ס). דמברך על הרעה [שהיא] מעין על הטובה, ושיילינן, היכי דמי. ומשנינן, כגון דשקל בדקא בארעיה, אף על גב דטבא היא לדידיה, דמסקא ארעא שירטון ושבחה - השתא מיהא רעה היא, [ופירש"י שם, שמחבלת תבואה של שנה זו, ומברך ברוך דיין האמת, עכ"ל]. ועל הטובה [שהיא] מעין על הרעה, [ופירש"י שם, יברך הטוב והמטיב, עכ"ל], ושיילינן, היכי דמי. ומשנינן, כגון דאשכח מציאה, אף על גב

ה. א) והנה שוב ראיתי בספר "שארית יעקב" [הר"י אלגאזי (עמ' כ"ה), מובא ב"אוצר הפוסקים" (סימן ס"ב ס"ק א' אות י"ב) כן] דכתב דאפשר דאין מברכין 'שהחיינו' על קידושי אשה או נישואיה, כיון דמספקא ליה לבעל אם מצא או מוצא וכו', ואף אחר שנשא ומצא טוב לא ראוי לברך, משום דבעינן עובר לעשייתו, עכ"ד. וכן הוא ב"תוספות חיים" (חלק א' סימן ל"ד) דכתב דהא דאין מברכין שהחיינו, נראה פשוט דאכתי אין שמחתו שלימה, דשמא אשה רעה היא, עיי"ש.

ב) ועוד מצינו בגליוני הש"ס (כתובות ז:) דכתב דנמצא בכתבי הר"י בוטון ז"ל (הלק"ט סימן ז') שהנושא אשה יכול לומר שהחיינו. וכששאלו את פי הרב "אור שרגא" ז"ל אמר, היה לו לשאול אם יאמר דיין האמת, עכ"ל. והגר"י ענגיל כתב לבאר דכי היכי דלא ליהוי דבריו דרך בדיחותא בלבד, צריך לומר דכוונתו דכיון דאם זכה - עזר, ואם לאו - כנגדו, ומי יאמר ריק לבי זיכיתי, והוא בספק מצא או מוצא, לכן אין לברך על זמן, עיי"ש.

לדידיה דמסקא ארעא שירטון ושכחא, השתא מיהא רעה היא. ועל הטובה מעין על הרעה. ושיילינן, היכי דמי. ומשנינן, כגון דאשכח מציאה, אף על גב דרעה היא לדידיה, דאי שמע בה מלכא שקיל לה מיניה, השתא מיהא טובה היא, עיי"ש. והרי מבואר דמדידת המאורע האם חשיב טובה או רעה, הוי תלי במציאות העכשווית, ולאפוקי דאין הולכין אחר העתידות כלל ועיקר, ולפיכך במאורע שהתוצאה העכשווית הוי טובה, א"כ אף שבעקיפין אפשר שתגרם רעה, הוי חשיב דבר טוב הוא, ואין אומרים דנמתין לראות האם תגרם רעה בעתיד, והוא הדין בענין הרעה.

ג) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דהמוסר למלכות את חבירו פורק עול מחמת שהעלים מיסים, ואסרו אותו על כך, ואותו יהודי הרהר בתשובה, והפך ליהודי ירא שמים, הוי חשיב מגלגלין חובה ע"י חייב, כיון שהולכין אחר התוצאה הישירה של המסירה למלכות שנכנס לבית האסורין, ורק בעקיפין אותו יהודי עשה תשובה, א"כ ודאי דהוי המוסר חשיב בכלל מגלגלין חובה ע"י חייב, ודו"ק.

ד) ועוד מצינו ראייה מהא דאיתא בגמ' בשבת (לג:) דאמרינן דיתבי רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון, ויתיב יהודה בן גרים גבייהו, פתח רבי יהודה ואמר, כמה נאים מעשיהן של אומה זו וכו'. רבי יוסי שתק. נענה רבי שמעון בן יוחאי ואמר, כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן וכו'. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם, [ופירש"י שם, לתלמידים או לאביו ואמו, ולא להשמיען למלכות, ונשמעו על ידו למלכות, עכ"ל], ונשמעו למלכות. אמרו, יהודה שעילה - יתעלה. יוסי ששתק - יגלה. לציפורי שמעון שגינה - יהרג. אזל הוא

הולכין אחר המציאות העכשווית, ולאפוקי דאין הולכין אחר העתידות כלל ועיקר, וצ"ע.

ענף ג' - האם המוסר חבירו לבית האסורין ועשה תשובה הוי חשיב מגלגלין זכות ע"י זכאי או מגלגלין חובה ע"י חייב

א) ועפ"ז נראה לומר בהא דנשאלה שאלה בבית המדרש באדם שמסר למלכות את חבירו פורק עול מחמת שהעלים מיסים, ואסרו אותו על כך, ואותו יהודי הרהר בתשובה, והפך ליהודי ירא שמים, האם המוסר הוי בכלל מגלגלין זכות ע"י זכאי, שהרי נתגלגל על ידו שיעשה תשובה, [ואמנם המוסר עשה איסור במה שמסר חבירו למלכות שדנין שלא עפ"י דין תורה, והכי מצינו בשו"ע (ח"מ סימן שפ"ח סעיף ט') דכתב דאסור למסור לישראל ביד עובדי כוכבים אנשים, בין בגופו בין בממונו, ואפילו היה רשע ובעל עבירות, ואפילו היה מיצר לו ומצער, וכל המוסר ישראל ביד עובדי כוכבים, בין בגופו בין בממונו, אין לו חלק לעולם הבא, עכ"ל], או דלמא הוי בכלל מגלגלין חובה ע"י חייב, שהרי אסרו אותו על כך, ונפק"מ לדינא האם צריך לפשפש במעשיו על עבירה קודמת שעשה דגרם לו לבוא לידי עבירה זו, וכהא דאיתא בגמ' בשבת (שבת לב.) תנא דבי רבי ישמעאל, "כי יפול הנופל ממנו", ראוי זה ליפול מששת ימי בראשית, שהרי לא נפל, והכתוב קראו נופל, אלא שמגלגלין זכות על ידי זכאי, וחובה על ידי חייב, [ופירש"י שם, בעל הבית זה שלא קיים מצות מעקה, עכ"ל], ודו"ק.

ב) ונראה דלמאי דחזינן בגמ' בברכות (שם) דאמרינן דמברך על הרעה מעין על הטובה, ושיילינן, היכי דמי. ומשנינן, כגון דשקל בדקא בארעיה, אף על גב דטבא היא

נדר לעשות לבנו חלאקה במירון, ונמנע מחמת המלחמה ❖ **מנורה בדרום** | קלא

למערה בעטיו של יהודה בן גרים שלא היה זהיר בלשונו, ובמערה נתגדל רבי שמעון בן יוחאי בתורה הרבה יותר ממה שהיה קודם לכן, וכ"ז נתגלגל בעטיו של יהודה בן גרים, ואפילו הכי שראהו רבי שמעון תמה היאך אפשר דאכתי הוי קיים בעולם, ועשאו גל של עצמות, ולא הכיר לו טובה שבעטיו הגיע לגדלות בתורה, ושמע מינה דמדידת המאורע האם הוי טובה או רעה הוי תלי בתוצאה הישירה בלבד, [ואף דיהודה בן גרים לא נתכוון לרעה], ולפיכך כיון שהיה רעה לרבי שמעון שנגזרה עליו הריגה, א"כ אף שבעקיפין הגיע לגדלות בתורה, הוי חשיב רעה, ולפיכך נתחייב יהודה בן גרים מיתה בידי שמים, ודו"ק.

ובריה טשו במערתא וכו'. יצתה בת קול ואמרה, צאו ממערתכם וכו', שמע רבי פנחס בן יאיר חתניה ונפק לאפיה, עייליה לבי בניה, הוה קא אריך ליה לבישריה, חזי דהוה ביה פילי בגופיה, הוה קא בכי וכו'. אמר לו, אוי לי שראיתך בכך. אמר לו, אשריך שראיתני בכך, שאילמלא לא ראיתני בכך, לא מצאת בי כך. דמעיכרא - כי הוה מקשי רבי שמעון בן יוחי קושיא, הוה מפרק ליה רבי פנחס בן יאיר תריסר פירוקי, לסוף - כי הוה מקשי רבי פנחס בן יאיר קושיא, הוה מפרק ליה רבי שמעון בן יוחי עשרין וארבעה פירוקי. נפק לשוקא, חזייה ליהודה בן גרים, אמר, עדיין יש לזה בעולם. נתן בו עיניו, ועשהו גל של עצמות, עיי"ש.

(ה) והרי מבואר דרבי שמעון בר יוחאי ברח



בענין הנודר דאם יזכה לבן יעשה חלאקה במירון, ונבצר ממנו לעלות מחמת המלחמה

וכעת בנו מעשה בן שלש שנים, ונמנע מלקיים נדרו מפני המלחמה, ונפשו בשאלתו מה דינו בנדרו.

(ב) תשובה: נראה למעשה דהטוב ביותר להשאל על נדרו, דהיינו להתחרט על מה שנדר מעיקרא, דהיינו שיאמר מחמת שאין אפשרות להגיע השנה לציון בל"ג בעומר, הנני מתחרט על שנדרתי מעיקרא, וכל מה שנדרתי היה בטעות, ואילו הייתי יודע שאתחרט לא הייתי נודר כלל ועיקר, אך לא יאמר אילו ידעתי מהסכנה הבטחונית

ענף א' - מביא פסק הלכה מהגר"צ קוק שליט"א דצריך להשאל על נדרו, ואם אין באפשרותו להשאל על נדרו, הוי בכלל אונס רחמנא פטריה

(א) הנה ראיתי בגליון "שואלין ודורשי" (שנת התשפ"ד) תשובה הילכתית דהגאון הרב בן ציון הכהן קוק שליט"א דנשאל מאדם שלא נפקד בילדים שנים רבות, וקיבל על עצמו בעת תפילה בציון הרשב"י זיע"א, שאם יזכה להפקד יערוך חלאקה לבנו בל"ג בעומר במירון בהודאה קבל עם ועדה,

האם מותר להכניס עצמו להיתר דאונס או לאו, והיינו דאי נימא דאונס בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, א"כ ודאי דאין לאדם היתר להכניס את עצמו להיתר דאונס בקיום המצוות, למימרא דאונס לא הוי הותרה אלא דחוייה, אבל אי נימא דאונס אינו בר חיובא בקיום מצוות התורה כלל ועיקר, א"כ נראה דלעולם הוי מותר לאדם להכניס את עצמו להיתר דאונס בקיום המצוות.

ג) ושוב ראיתי בחי' הקה"י (ב"ב סימן י') דכתב לאתויי סתירה בנידון האם אונס הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה, ומסיק דלעולם אונס הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, עיי"ש.

ד) וכן מצינו ב"מאסף אהל תורה" (קובץ הוספות - סימן י"ז) דכתב לאתויי ראיה מהא (מו"ק ט.) דחיגר בראשון ונתפשט בשני הוי פטור מראיה למאן דאמר דכולן תשלומין דראשון, ואילו אונס בראשון הא מייית כל הרגל, אלמא דבאונס אינו פטור מקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו בכלל עונשין בגוונא דאינו מקיים את המצוה, וכא דילפינן בגמ' בנדרים (כו.) דאונס רחמנא פטריה, מהא דכתיב "ולנערה לא תעשה דבר", ושמע מינה דלא פטרתו תורה אלא רק מהעונש בלבד, אבל לעולם שפיר הוי חשיב בר חיובא בקיום מצוות התורה.

ה) והנה לכאורה תיקשי מאי סברא היא זו לומר דאדם דהוי אונס בקיום המצוה הוי חשיב בר חיובא בקיום המצוה, ולא מיעטתו תורה אלא רק מהעונשין בלבד. ונראה לעניות דעתי לבאר בהקדם הא דראיתי בספר הזכרון "זכור לדוד" (פרנקל - עמ' רס"ט) דמוריני בעל ה"עטה אור" שליט"א כתב להסתפק האם אדם שחסר לו אחד מהאברים

בצפון לא הייתי נודר, משום דהוי בכלל פתח לנדר, ואינו מתחרט על עצם הנדר, ואין פותחין בנולד, דהיינו מציאות שנוצרה לאחר קבלת הנדר, וכמבואר בשו"ע (יו"ד סימן רכ"ח סעיף י"ג), ובש"ך שם.

ו) אכן מאחר שצריך להתחרט באמת ובלב שלם, יזהר שלא יאמר שמתחרט מעיקרו אלא א"כ ברור לו שהיה רוצה שלא היה נודר מעולם, דאם לא כן אין ההתרה התרה, והוא באיסור נדר כל ימיו (שם סעיף ז'), וכיון שהנודר סבור שנפקד בכך בזכות נדרו, מסתבר שאינו מתחרט באמת, וצריך לפעול בנפשו להתחרט מהנדר באמת, שהרי החרטה אינה פוגמת בסגולה כלל ועיקר, וברור שהישועה אינה בזכות הנדר שעבר באיסור אף לא באונס, ואם יודע שאינו מתחרט באמת, יסמוך על כך שהוא אונס מלקיים נדרו, ואונס רחמנא פטריה, עיי"ש.

ענף ב' - כותב לדון האם הוי מצי שלא להשאל על נדרו, ולסמוך לכתחילה על ההיתר דהוי אונס בקיום נדרו, ואונס רחמנא פטריה

א) והנה יש לדון האם הוי מצי שלא להשאל על נדרו כלל ועיקר, והיינו אף בגוונא דהוי בידו להשאל על נדרו, ולסמוך לכתחילה על ההיתר דהוי אונס בקיום נדרו, ואונס רחמנא פטריה.

ב) ונראה לצדד דלעולם כל דהוי בידו להשאל על נדרו, א"כ הוי חשיב בכלל מכניס את עצמו להיתר דאונס, דהרי הוי אונס בקיום המצוה, ועפ"ז נראה דהוי תלי בהא יש לעיין בגדר פטור דאונס מקיום מצוות, האם לעולם הוי אונס בר חיובא בקיום מצוות התורה, אלא רק דאינו נענש בביטולן, או דלמא לא הוי בר חיובא בקיום מצוות התורה כלל ועיקר, ונפק"מ לדינא

אית לן למינקט כדעת המג"א דהוי בר חיובא במצוה, אלא דהוי אנוס בקיומה, עיי"ש. ודון מינה ואוקי באתרין.

(ח) והשתא לפי"ז נראה לומר בנידון דידן, דלעולם אין לאדם היתר להכניס עצמו להיתר דאנוס בקיום המצוות, שהרי אנוס בקיום המצוות לא הוי הותרה אלא דחוייה בלבד, וא"כ כל דהוי ביד האדם להשאל על נדרו, הוי מחוייב להשאל אצל חכם, ולא להכניס את עצמו בדחיית האיסור דהוי אנוס בקיום נדרו.

ענף ג' - כותב לדון האם הוי מצי אדם להחמיר על עצמו להשאל על הנדר לצד דאנוס לא בר חיובא בקיום המצוות או לא

(א) והנה יש לדון האם הוי מצי אדם להחמיר על עצמו להשאל על הנדר לצד דאנוס לא הוי בר חיובא בקיום המצוות או לא. ונראה לצדד בהקדם הא דראיתי בספר "מעדני השלחן" (מבוא - תערובות אות כ"ה) דכתב לאתויי לפלוגתא רבותינו האחרונים ז"ל האם יש מקום להחמיר על עצמו שלא לאכול דבר שנתבטל בשישים או לאו, דהנה מצינו ב"פרי תואר" (יו"ד סימן ק"ב ס"ק א') דכתב דצריך תת לב היכא דנתבטל האיסור, ויכול למכור בדרך שאין לו שום הפסד, האם מצריכין אותו לעשות כן, והו"ל כדבר שיש לו מתירין, והגם דאיכא טירחא, דבטירחא מועטת כזו מיקרי דבר שיש לו מתירין, או נאמר שאין לנו לומר דבר שיש לו מתירין אלא מה שאמרו חז"ל בדבריהם, כיון שאין הדבר אלא גזירת חז"ל. וסיים, דנראה דמורין לעשות כן למכור, אבל לא מכריחין ליה, עכ"ד. ועוד מצינו בספרו "חפץ ה'" (הוריות ב:) בד"ה דטעו, דכתב דבשב ואל תעשה מצי למנוע עצמו מלאכול, ולא מיקרי חולק

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

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

(ז) ואולם אכתי לכאורה צריך ביאור בדברי המג"א מאי שייכא למימר דרחמנא חייבה גידם בהנחת תפילין. ונראה לומר, דהתורה לא דיברה לכל אחד מישראל באופן פרטי ומיוחד, אלא דיברה לכל ישראל יחד, ואף מצוות שנאמרו בלשון יחיד, נאמרו לכל אחד מישראל, ואמרה דכולן חייבין בתפילין ובקריאת שמע, ואם יהא אחד שאינו יכול לקיים המצוה, הרי הוא אנוס בדבר, ולמעשה

על דברי חכמים, דמי מצי שלא לאכול דברים המותרין, עיי"ש.

(ב) וכן דעת ה"איסור והיתר" (כלל נ"ז דין ט"ו) דכתב דאם נפל איסור בכלי שני או בכלי ראשון, ויש שישים, ומכל כהאי גוונא כשרוצה להרחיק עצמו מכל דבר כיעור, הרשות בידו, וגם מצוה היא, ויש לזה סמך מדברי רש"י (ביצה ב:) בד"ה דהתירא, דכתב דהכל יכולין להחמיר אפילו בדבר המותר, עכ"ל. והכי מוכח נמי מדברי התוס' (שם) בד"ה וכי תימא, דכתבו דאדם יכול להחמיר על עצמו בלא טעם, עיי"ש.

(ג) ואולם מאידך מצינו בספר "תורת האשם" (כלל ע"ו דין ב') בד"ה ולכן, דכתב דמי שרוצה לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו בו אמוראי, וכגון, מה שנתבטל בשישים או בכלי שני, הוי כמו אפיקורסות, ויצא שכו בהפסדו, עכ"ד. וכן הוא בשו"ת הרמ"א (סימן נ"ד) כן, וכבר אמרו ב"ירושלמי" (נדרים פרק ט' הלכה א') דיין מה שאסרה לך תורה, וכן דעת הפמ"ג (שער התערובות חלק ג' פרק ב') בד"ה ודע דהר"מ, דכתב הנה בודאי בכל ביטול האיסורים, כיון שנתבטל אף שאפשר למוכרו לעכו"ם בלי הפסד כלל ועיקר אין צריך למוכרו, ולא שמענו מעולם שיאמר אדם בהיפך זה, וכן סוברים עוד פוסקים, [וראה בהערות "פאר השולחן" שם, ואכמ"ל], וה"דרכי תשובה" (יו"ד סימן ק"ב ס"ק א' - סימן קט"ז ס"ק ט') כתב לאתויי דברי ה"בני יששכר" (מאמרי חודש אדר - מאמר ב' ו. ועוד נראה להוכיח מהא דאיתא בגמ' בע"ז (לז:)) כי אתו לקמיה דרבי ינאי, [ופירש"י שם, מי שאירע בו ספק טומאה ברשות הרבים, עכ"ל], אמר להו, הא מיא בשיקעתא דבנהרא זילו טבולו, עיי"ש. והרי מבואר דאף דקיי"ל דספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, אפילו הכי בזמן ששאלו את רבי ינאי היאך הדין בספק טומאה ברשות הרבים, היה מורה להן שיטבלו במקוה, ושמע מינה בדעתו דסבר דמותר לאדם להחמיר על עצמו אף במקום דתורה התירתו, ודו"ק.

דרוש ז') שהאריך בענין ביטול איסורים ברוב או בשישים, שהוא כדי לברר הניצוץ הקדוש הטמון באותה חתיכה האסורה וכו'. וסיים ה"בני יששכר" שם, וזה לשונו, על כן לדעתי הצעירה, אי"ז מדרך החסידות מה שכמה אנשים נוהגים סלסול בעצמם שלא לאכול משום מאכל שהיה עליו שאלת חכם, הגם שהוא דבר פשוט, ומבואר דינו להיתר, כגון ע"י תערובות שישים וכיוצא בו, כי לדעתי אדרבה מצוה הוא וכו', ומה שאמרו רבותינו ז"ל (חולין מד:) לא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם, היינו דוקא במילתא דתליא בסברא, וכמו שכתבו הפוסקים, וסיים ה"דרכי תשובה" דמבואר בדברי ה"בני יששכר" דמי שנתערב אצלו דבר איסור בשישים, אזי מדרך התורה הוא שלא למכרו לעכו"ם, אלא אדרבה מצוה יש לאכלו בעצמו, עיי"ש.

(ד) ועפ"ז נראה לומר בנידון דידן, דאף בגוונא דהוי אנוס בקיום נדרו, והיתר דאנוס הוי היתר גמור, למימרא דאינו מצווה בקיום נדרו כלל ועיקר, מכל מקום לדעת ה"פרי תואר" דסבר דהוי מצי אדם להחמיר על עצמו שלא לאכול דבר שנתבטל בשישים, א"כ הוא הדין דהוי מצי אדם להחמיר על עצמו להשאל על נדרו, ודו"ק.

(ה) ואולם שוב חושבני לדחות בהקדם הא דלכאורה צריך ביאור בשורש מחלוקת רבותינו האחרונים דפליגי האם הוי מצי אדם להחמיר על עצמו שלא לאכול דבר שנתבטל בשישים או לאו. ונראה לומר למאי דמצינו דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל (זבחים עח.)

ו. ועוד נראה להוכיח מהא דאיתא בגמ' בע"ז (לז:)) כי אתו לקמיה דרבי ינאי, [ופירש"י שם, מי שאירע בו ספק טומאה ברשות הרבים, עכ"ל], אמר להו, הא מיא בשיקעתא דבנהרא זילו טבולו, עיי"ש. והרי מבואר דאף דקיי"ל דספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור, אפילו הכי בזמן ששאלו את רבי ינאי היאך הדין בספק טומאה ברשות הרבים, היה מורה להן שיטבלו במקוה, ושמע מינה בדעתו דסבר דמותר לאדם להחמיר על עצמו אף במקום דתורה התירתו, ודו"ק.

שנתבטל ברוב דהיתר, האם הגדר דתורה התירה לאכול את המיעוט האסור, או דלמא לעולם התורה לא התירה לאכול את המיעוט האסור, אלא רק לא אסרה תורה לאכול את המיעוט האסור, דדעת רש"י דהמיעוט מקבל שמו של הרוב המבטלו, א"כ יוצא שהתורה התירה לאכול את המיעוט האסור, והוא ע"י נתינת דיני הרוב על המיעוט, ודעת התוס' דאין המיעוט מקבל שמו של הרוב המבטלו, אלא רק נסתלקו ממנו דיני האיסור בלבד, וא"כ יוצא דרך לא אסרה תורה לאכול את המיעוט האסור, אבל מאידך לא התירו התורה באכילה, אלא הכי אמר רחמנא דאין איסור באכילתו.

(ח) ועפ"ז נראה לומר דהנידון האם מצי אדם להחמיר על עצמו במקום ביטול ברוב או לאו, הוי תלי וקאי בפלוגתת רבותינו הראשונים ז"ל בגדר ביטול ברוב, דלדעת רש"י דסבר דביטול ברוב היינו דהמיעוט מקבל שמו של הרוב, ונמצא דלא רק דלא אסרה תורה אכילתו, אלא לעולם התירתו בהדיא באכילה, א"כ נראה לומר דלא מצי אדם להחמיר על עצמו, דהא התירתו תורה כשאר דברים המותרים, והו"ל כמאן דאין גופו של איסור קיים בתערובת, מה שאי"כ לדעת התוס' דסברי דביטול ברוב היינו דאין המיעוט מקבל שמו של הרוב, אלא רק נסתלקו ממנו דיני האיסור בלבד, ונמצא דלא התירתו תורה באכילה, אלא רק לא אסרתו באכילה, א"כ נראה לומר שפיר דמצי אדם להחמיר על עצמו, דהא הו"ל כמאן דגופו של איסור קיים בתערובת, אלא דהתורה לא אסרתו באכילה.

(ט) ולפ"ז נראה לדחות דאף לדעת ה"פרי תואר" דסבר דהוי מצי אדם להחמיר על עצמו שלא לאכול דבר שנתבטל בשישים, מכל מקום לא מצי להחמיר על עצמו

בגדר 'ביטול ברוב' האם בכח הרוב להחיל דיניו על המיעוט, או דלמא מצי רק לסלק את דיני המיעוט בלבד, דדעת רש"י בד"ה אי אפשר, דהבטל בכל מין נוסף על המבטל, ונהיה כמוהו ונקרא בשמו, עכ"ל. והיינו דהמיעוט מקבל שמו של הרוב, ומצטרף עם הרוב להשלימו לכשיעור, ודעת התוס' בד"ה הפיגול והנותר, דאין המיעוט מקבל שמו של הרוב, אלא נתבטלו דיני המיעוט בלבד, וממילא הכל מותר באכילה, עיי"ש. ונראה דהנפק"מ לדינא בנייהו בגוונא דעשה עיסה בשיעור כזית, דרובה מן החיטין ומיעוטה מן האורז, האם הוי מצי לצאת ידי חובת מצה ביו"ט ראשון או לאו, דלדעת רש"י דהמיעוט מקבל שמו של הרוב, א"כ נמצא דהמיעוט אורז מקבל שם חיטין, והוי יוצא ידי חובת מצה בעיסה זו, ולדעת התוס' דאין המיעוט מקבל שמו של הרוב, א"כ נמצא דהמיעוט אורז אינו מקבל שם חיטין, ואינו יוצא ידי חובת מצה בעיסה זו.

(ו) והשתא נמצא לדעת רש"י דבגוונא דהמיעוט נתבטל ברוב היתר, אין המכוון דהוי חשיב המיעוט חתיכת איסור בלא דיני איסור, והיינו דאיכא מציאות של חפצא דאיסור, אלא דלא אסרה תורה לאוכלה, אלא המכוון דהמיעוט הוי חשיב חתיכת היתר, ואף דאכתי הוי מציאות של חפצא דאיסור, מכל מקום ע"י דנתבטל ברוב היתר, הוי נקרא בשמו של המבטל, וחשיב חתיכה של היתר בצורה של איסור, מה שאי"כ לדעת התוס' בגוונא דהמיעוט נתבטל ברוב היתר, המכוון דהוי המיעוט חשיב חתיכת איסור בלא דיני איסור, והיינו דאיכא מציאות של חפצא דאיסור, אלא דלא אסרה תורה לאוכלה.

(ז) ואפשר דשורש מחלוקתם הוי תלי וקאי בגדר ההיתר דהתירה תורה לאכול דבר

באכילה, וא"כ נראה לומר שפיר דמצי אדם להחמיר על עצמו, דהא הו"ל כמאן דגופו של איסור קיים בתערובת, אלא דהתורה לא אסרתו באכילה, מה שאי"כ בגוונא דהוי אנוס בקיום נדרו, הוי אנוס היתר גמור, ולפיכך לא מצי אדם להחמיר על עצמו כלל ועיקר, ודו"ק היטב.

להשאל על נדרו, שהרי עד כאן לא סבר ה"פרי תואר" דהוי מצי אדם להחמיר על עצמו שלא לאכול דבר שנתבטל בשישים, משום דטעמו דביטול ברוב היינו דאין המיעוט מקבל שמו של הרוב, אלא רק נסתלקו ממנו דיני האיסור בלבד, ונמצא דלא התירתו תורה באכילה, אלא רק לא אסרתו



הרב אוריאל כהן

בדין קטפרס במקוה ובמעין

למקום אחר שאין בו מ' סאה ובכ"ז לא הוי חיבור. והתוס' הביאו בשם ר"ת דבהכ"ג שיש במקום אחד מ' סאה לכו"ע הוי חיבור, ולא פליגי ר"מ ורבי יהודה בחגיגה (כב:). אלא לעניין היכא דיש כ' סאה במקום אחד וכ' סאה במקום אחר וקטפרס מחברים. ועוד הוסיף ר"ת דאף בכ' וכ' אם סופו לירד, קטפרס הוי חיבור כדמוכח מהא דלרבי יהודה (מקואות פ"ז מ"ו) אם הייתה רגלו של ראשון במים עלתה טבילה לשני, אלמא מהני קטפרס, וע"כ משום שסופו לירד. [ובניצוק אף בסופו לירד לא מהני].

יוצא לדינא, דלדעת רש"י ניצוק וקטפרס לעולם אינו חיבור אפי' בבא ממקוה שלם. ולר"ת באחד שלם הוי חיבור, ובשניהם חסרים, אם סופו ליפול כולו הוי חיבור, ואם לאו לא הוי חיבור, ובניצוק בכל גונא לא הוי חיבור.

ב [והתוס' הביאו בשם ר"י וכן הר"ש בטהרות (פ"ח מ"ט) הביא דבריו, ומסקנא העולה מדבריהם דקטפרס תלי בפלוגתא דרבי יהודה ורבנן, והלכה כרבנן דלעולם קטפרס אינו חיבור, וכדעת רש"י.

ובב"י כתב דמדעת הפוסקים מוכח דלא ס"ל כר"ת, והלכה כרבנן דלעולם קטפרס אינו חיבור. וכן נוקט הט"ז בס"ק ג'. וכן מוכח בריב"ש סי' רצ"ב ובר"ן בע"ז (לד:).

א [תנן בטהרות פ"ח מ"ט הנצוק והקטפרס ומשקה טופח אינן חבור לא לטומאה ולא לטהרה והאשבורן חבור לטומאה ולטהרה.

ובחגיגה (יט סע"א) מייתי ברייתא שלש גממיות בנחל, העליונה, התחתונה והאמצעית. העליונה והתחתונה של עשרים עשרים סאה, והאמצעית של ארבעים סאה, וחדלית של גשמים עוברת ביניהן וכו' רבי יהודה אומר מאיר היה אומר מטביל בעליונה, ואני אומר בתחתונה ולא בעליונה.

והרמב"ם בפ"ח ממקואות ה"ח כתב ג' גומות שבנחל התחתונה והעליונה של כ' סאה והאמצעית של מ' ושטף של גשמים עובר בתוך הנחל אף על פי שהוא נכנס לתוכן ויוצא מתוכן אין זה עירוב, ואין מטבילין אלא באמצעית שאין המים הנזחלין מערבין אא"כ עמדו. וכתב הכס"מ דמקורו של הרמב"ם מהתוספתא פ"ז דמקואות דמייתי בתחילה פלוגתא דר"מ ור"י הנ"ל ומסיים בה "וחכ"א בין כך ובין כך אין מטבילין אלא באמצעית שיש בה מ' סאה", ופסק הרמב"ם כחכמים.

והנה התוס' בכמה דוכתי (גיטין טז. ועוד) הביאו בשם רש"י דפרש, דהא דתנן בטהרות, דקטפרס אינו חיבור, מיירי בהיה במקום אחד מ' סאה ובדרך קטפרס עבר

א. ובשו"ת הריב"ש (שם) כתב דלא אשכחן מי מהראשונים שיסבור שקטפרס כשר לרבנן. והעיר בנטע שעשועים דהא כתבו התוס' שם דלר"י קטפרס לא הוי חיבור רק לעניין השקה אבל למקואות הוי חיבור, וא"כ י"ל דטעמיהו דרבנן משום דס"ל דאין הזוחלין מחברים, (כפשטות לשון הרמב"ם), אבל לעולם קטפרס חיבור.

ועכ"פ, אע"פ שבנהר זה לית ביה חיסרון דקטפרס, אכתי צ"ב איך טובלים בו הא הוי זוחלין. ולק"מ דע"כ הטובלים בנהרות ס"ל דדינו כמעין דמטהר בזוחלין וכמובאר בריש הסימן, וא"כ מוכח דפשט"ל לראבי"ה והב"י דמעין אינו מטהר בקטפרס. וזה דלא כהגר"א בסק"ו דביאר דמעין מטהר בזוחלין אף דקטפרס אינו חיבור, כיון דמעין מטהר בכ"ש, (וביסס את הדברים ע"פ הריב"ש (שם) דכתב דזוחלין היינו קטפרס, ומשמע דפשיטא ליה דמעין מטהר בקטפרס. מיהו כ"ז למ"ד דמעין מטהר בכ"ש אבל למ"ד דבעינן מ' סאה (וכפסק השו"ע בס"א), לא נאמרו דבריו. ועכ"פ כן מוכח מדברי הגר"א דל"ל חילוקא דהב"י וס"ל דכל מידרון שהוא, חשיב קטפרס, דאל"כ לא הוכיח מידי.

נמצא דדעת הראב"י וז"ל דמעין אינו מטהר בקטפרס, ודעת הגר"א דמטהר.

ד אלא שהעיר הדרכ"מ סק"ו מדברי הב"י בריש הסימן (ס"א ד"ה ומשמע). ויען שנתחבטו רבים בכונתו אבאר בס"ד את

ג כתב המרדכי (שבועות תשמו) דהקשה הראב"י"ה היאך טובלין בנהרות הא קטפרס אינו חיבור, ותירץ כר"ת דכיון דסופו לירד שפיר דמי. והעיר הב"י דכ"ז נחא לרבי יהודה דאמרינן גוד אחית, אבל אנן הא קי"ל כחכמים דל"ל גוד אחית. והא דטובלין בנהר, יש לומר דנהר שאני, דלמטה מהקטפרס לבד יש מ' סאה וכן למעלה מן הקטפרס יש מ' סאה, אבל היכא דבחד מינייהו ליכא מ' סאה בלא צירוף דאידך אין הכי נמי דאין טובלין בו, ואין לומר דכל הנהר הוי קטפרס מראשו ועד סופו ומשום הכי יורדין מצד זה לצד זה, דאפילו לא יהא קטפרס אלא במקום אחד סגי למיעבד הכי, ועוד דאפילו אם תמצי לומר דכולו משופע קצת, יש לומר שאין אותו שיפוע נקרא קטפרס אלא כשהוא משופע ביותר¹.

והנה מש"כ הב"י דגדר קטפרס זה שיפוע מחודד, כן משמע מלשון רש"י בחגיגה יט: ובגיטין ט"ז. וכ"כ הר"ש (פ"ח דטהרות במשנה דקטפרס וז"ל קטפרס - מים הבאים מלמעלה למטה דרך מדרון של תל גבוה וזקוף²).

אך הקשה הדברי חיים דא"כ מ"ט דרבנן דפסלי ברגלו של ראשון במים, (דליכא טעמא דזוחלין וכמשכ הריב"ש), אע"כ דטעמיהו משום דקטפרס אינו חיבור. ויש להעיר דילמא פליגי על רבי יהודה משום דס"ל דטופח לא הוי חיבור עד שיהיה טופח ע"מ להטפח.

ב והדברים צ"פ. דאם ר"ל שטובלים במקום שאינו משופע כלל ולעיל מיניה יש קטפרס ולמטה ג"כ יש קטפרס, מהכ"ת שלא לטבול בו, וצ"ל דמיירי דהמקום שאינו משופע אין בו מ' סאה, וצ"ב מנ"ל לחדותי דבכה"ג אמרינן גוד אחית. ואולי מיירי שיש בו מ' סאה ובכ"ז כיון שהוא זוחל הר"ז פסול ורק משום שהוי חיבור שפיר דמי להכשירו למרות שהוא זוחל. ועיין במש"כ לקמן בשם הדברי חיים בישוב דברי הרמב"ם בפיהמ"ש בפ"ה מ"ה.

ג הב"י הביא העתקת המרדכי, אבל בספר הראב"י ס"י תתקפ"ח מבואר להדיא דנחית לחילוקו של הב"י דלא חשיב קטפרס אא"כ יורד מההר ומשופע כל כך, ומ"מ נקט בפשיטות דהמצאות בנהרות שהם משופעים מאד ולכן דינם כקטפרס, וצ"ע.

ד וכן מדוקדק מלשון הר"ש בפ"ו מ"ח גבי מטהרין עליון מתחתון דכתב דהא דסגי בכחוש השערה משום דשאוכה דרבנן, וסיים ושמא מטעם זה לא חיישינן בסילון אפילו יהא קטפרס. ומוכח דלא בכל שיפוע הוי קטפרס.

דב"ה גם משום דקטפרס אינו חיבור, וא"כ מבואר דגם בסופו לירד נמי חשיב קטפרס, וכחשגת הב"ה.

וסיים הדרכ"מ ומיהו אפשר לומר הא דמעין מצטרף היינו דוקא במקום שאינו משופע וצ"ע.

והנה יש לעיין בכונת הב"י במש"כ ועד כאן לא פליגי בית הלל עליהו אלא משום דקטפרס לא הוי חיבור או משום דאין הנוטפין מטהרין אלא באשבורן. דנראה כמסתפק בדבר, וצ"ב. ונראה כונתו, דהא פשיטא דמעין אינו מטהר בקטפרס וכמש"כ בעצמו לקמן, וכל מה שהתיר לטבול במעין היינו דוקא בשאין שיפועו גדול, ודעת ב"ה גבי חרדלית, אי מיירי בשיפועו ניכר הרבה טעמם משום דקטפרס אינו חיבור, ולפ"ז ה"ה במעין כשיש קטפרס, ומ"מ בליכא קטפרס שפיר דמי במעין, א"נ אפי' אי מיירי בחרדלית היורדת מהר שאינו משופע כ"כ ולא הוי קטפרס, א"כ פסלי ב"ש מטעם דזוחלין, וא"כ במעין שרי.

ועכ"פ מוכח מהמו"מ של הדרכי משה דמעין פסול בקטפרס, ומשמע לכאורה דמודה לב"י דבאין חידודו גדול ל"ח קטפרס.

ה] והנה ז"ל השו"ע בסעיף ס' ג' גומות שבנחל, התחתונה ועליונה של כ' סאה, והאמצעית של מ', ושטף של גשמים עובר בתוך הנחל, אף על פי שהוא נכנס לתוכן ויוצא מתוכן, אין זה עירוב ואין מטבילין

דבריו. דהנה הב"י כתב שם להדיא, דמעין זוחל שמימיו משוכים ואין בשום מקום ממנו מ' סאה, אבל כשתצרף כל המים שמתחלה ועד סוף הם מ' סאה, טובלין בכל מקום ממנו שגוף הנטבל מתכסה בו. ואין לומר דמיירי בזחילה מועטת שאין בה שיעור קטפרס, דהא הב"י שם הביא ראיה לדבריו מדתניא בתוספתא (מקואות פ"ד ה"ו) ומייתי לה ר"ש בפרק ה' דמסכת מקואות (מ"ו) איזו היא חרדלית מי גשמים הבאים מדרון רואין אותם אם יש מתחלתן ועד סופן צירוף מ' סאה מטבילין בהן ואם לאו אין מטבילין בהן דברי בית שמאי בית הלל אומרים אין מטבילין בהן עד שיהא לפניו עוגל מ' סאה. הרי שאף על פי שאין בה מ' סאה אלא בצירוף מתחלתן ועד סופן מטבילין בה לבית שמאי ועד כאן לא פליגי בית הלל עליהו אלא משום דקטפרס לא הוי חיבור או משום דאין הנוטפין מטהרין אלא באשבורן, עכ"ל. והרי חרדלית היא קטפרס, (דפרשו ראשונים דחרדלית פרושה הר דלית, כלומר מים היורדים מן ההר), ובכ"ז ס"ל דבמעין מהני. וזה סותר דבריו בסוף הסימן דמעין נפסל בקטפרס.

וכתב הדרכ"מ דמדברי התוספתא הנ"ל ע"כ מוכח כתירוצו של הראב"ה. ור"ל דהא פשיטא דמעין אינו מטהר בקטפרס, והא דמהני בחרדלית ע"כ צ"ל כדברי הראב"ה דכיון דסופו ליפול מטהר בקטפרס.

וייש להעיר ע"ד הדרכ"מ מפרוש הרא"ש על המשנה (פ"ה מ"ו), דמפרש דטעמייהו

ה. וגם צ"ע השגת הדרכ"מ וכי לא ידע מדברי הר"ש בפ"ט דטהרות הובאו דבריהם בב"י המבוארים להדיא דלא כראב"ה.

ו. וראיתי בספר אור המאיר על הב"י אות י"א דצידד דמש"כ הב"י או משום, ר"ל ומשום, וכדכתב הרא"ש (בפ"ה מ"ו) דטעמייהו ד"ב"ה דסברי דאינו חיבור וגם אינו מטהר בזוחלין. כלומר דב"ש שרו א"כ ס"ל דקטפרס חיבור ומטהר בזוחלין, וב"ה פליגי בתרתי, חדא דקטפרס א"ח, ועוד דזוחלין פסולין במי גשמים.

בשם הדרכי משה ומשמע דמודה לדבריו, ושם מבואר דס"ל דלא מהני קטפרס במעיין, וא"כ מוכח שכונתו לזחילה בלא קטפרס. ועיין מחצית השקל דכתב ע"ד הש"ך הנ"ל "דהא מעיין מטהר בזוחלין". וע"ע בפרי דעה שם דפשט"ל שכונתו לזוחלין בלא קטפרס. אך שו"ר בגיד"ט (נחל אות ה') דהש"ך לא דק בזה בדברי הב"י דהא קטפרס אינו חיבור. אלמא שהבין בש"ך דמהני קטפרס במעיין, וכנראה שלמד כן מסתימת דבריו. וצ"ע מדברי הדרכ"מ.

[ז] אלא שברמ"א בסעיף ל"ו כתב מותר לעשות מקוואות ע"י צנורות וסלונות של עץ שמביאין מים מן הנהר או שאר מעין אל המקוה וכו' ואם המים באים אל הצינור על ידי כלים הקבועים בגלגל והם נקובים בדרך שלא מקרי כלי, מותר לטבול בהן אם יש מ' סאה במקוה, אבל אם אין בה מ' סאה, אין לטבול שם דלא מקרי חבור לנהר ע"י זה. והעיר הש"ך בסק"פ לדברי הרמ"א בסעיף ז' וס"מ ע"כ הכא מיירי בניקב כשפופה"נ וא"כ הוי חיבור גמור אף במקוה חסר, ולמה כתב הרמ"א דאם היה חסר אין לטבול בו. ובפת"ש ס"ק כ"ה הביא מהדגמ"ר שכתב ע"ד דלא קשה מידי, דלקמן סעיף ס' מבואר שאין הנזחלין מערבים וק"ו בזה, וא"כ מה שנשפך מהכלי (הוי ניצוק) ואינו חיבור, וכ"כ בספרו תשובת נודע ביהודה תניינא סי' קל"ו, וכתב שם דמקוה מים שאובין שיש מ"ס וצינורות נמשכים מן המעיין אליה אם הקנים הממשיכים מים באים למקוה תוך המים ודאי שמחברין ונטהרו השאובים, אבל אם הקנים גבוהים מהמים והם שופכים ממעלה למטה המקוה פסולה. ובתשובת חתם סופר סי' ר"ח השיג עליו דהרי הש"ך שם ס"ק קכ"ט כתב אין הנזחלים מערבים היינו מי גשמים ולא מי מעיין, והיינו טעמא, דהך דינא גופא דאין

אלא באמצעות, שאין הנזחלין מערבים אא"כ עמדו. וכתב הש"ך ס"ק קכ"ט, של גשמים כו' - דוקא גשמים אבל מעיין מערב אף בזוחלין.

וביאור דבריו תלוי במה שנחלקו אחרונים בביאור דברי הש"ך בס"ק נ"ה, דכתב בשם הר"ש והרא"ש דמהני השקה בזוחלין, וסיים "ועיין סעיף ס". ויש אחרונים (שו"ת מהר"ם שיק סי' קצ"ח ולחור"ש סק"נ ועוד) שכתבו דכונתו לומר דהרמב"ם דסעיף ס' פליג וס"ל דאיכא פסול זוחלין בהשקה. ולפ"ז כונת הש"ך הכא דבמעיין מהני משום דאין בו פסול זוחלין, וא"כ אין שום גילוי לעניין קטפרס. ואף לאחרונים דפליגי (פרי דעה סק"פ ועוד) דביארו שכונתו בסעיף כ' רק לציין להא דסעיף ס' דאיכא גיוני דלא מהני השקה והיינו דדוקא לעניין שאובין מהני השקה בזוחלין אבל לעניין מקוה חסר לא מהני השקה בזוחלין. ולפ"ז ג"כ אין כאן גילוי לעניין קטפרס. אבל בערוך השלחן סעיף קכ"ח וקצ"ב ובאגמ"ר יו"ד ח"א סימן קי"ב וקי"ג ביארו דבסעיף ס' מיירי לעניין קטפרס ובהא לא מהני חיבור, משא"כ בסעיף כ' מיירי לעניין זוחלין, ולפ"ז מוכח דע"כ קמ"ל הש"ך דבמעיין מהני, א"כ מוכח דס"ל דמהני קטפרס במעיין ודלא כב"י, וכמבואר בערה"ש שם בסעיף קצ"ב להדיא.

[ו] וע"ע בש"ך סק"ב וז"ל כתב ב"י משמע שאם המים משוכים כגון מעיין שהוא זוחל ואין בשום מקום ממנו מ' סאה אבל כשתצרף כל המים שמתחלה ועד סוף הם מ' סאה טובלין בכל מקום ממנו שגוף הנטבל מתכסה בו בין אדם בין כלי עכ"ל והביא ראיות ומביאו ד"מ ופשוט הוא, עכ"ל. והכא נמי יש להסתפק מה כונתו, אי נתכון אפי' לקטפרס, או רק לזוחלין. וממש"כ הש"ך גם

ים דינו כמעין, וע"כ דהחשש הוא משום קטפרס. וא"כ מוכח מדבריהם דמעין אינו מטהר בקטפרס, וכדברי הב"י, (ועין בחזו"א סי' קכ"ט).

[י] אך עין בתוס' בחולין לא: בד"ה גזירה וברשב"א שם בשם התוס', דמפרש דגזירה אטו חרדלית היינו חרדלית של גשמים כפשוטו, ומשמע דבגל עצמו אם הוא היה בחרדלית שפיר דמי, אלמא דס"ל דקטפרס מהני במעין.

[יא] ולכאורה כן משמע נמי ברמב"ם בפיהמ"ש (פ"ה מ"ה) וז"ל אמר שהמימות הזורמים מן המעין כגון הנהרות הגדולים והנחלים דינן שוה לדין המעין, אבל המימות הנוטפין טפין ממעינות המים בעת זרימתן מן המקומות הגבוהין הרי אותן המים המצטברין מאותן הטפין כמקוה וכו', אף על פי שטפות המים הנוטפות מן המעין טורדין בנפילתן שם וכו', ואחר כך אמר שאם עשה תחבולה לעשות את הטפין זוחלין הרי זה מותר, ואופן התחבולה שיתן במקום שהטפות נוטפות ממנו קנה או מקל כדי שיזחלו עליו אותן הטפות וייעשו זוחלין ויהיו המים המתקבצים כמי מעין, בתנאי שתהא הזחילה נמשכת על גבי אותו הקנה או המקל, עכ"ל. הרי מפורש בדבריו דדוקא טיפין טיפין לא הוי חיבור הא בקטפרס ממקומות הגבוהין הוי חיבור, אלמא דקטפרס חיבור במעין.

ובדברי חיים (סעיף נ"ז) דחה קצת די"ל דשאני הכא דטובל למטה, והנידון הוא על חיבור למעין, ובלא"ה דעת המהרי"ק דאף שנפסק דינו כמעין, וי"ל דלענין זה סגי בקטפרס. ונראה בביאור

הנחלים מערבים לא נמצא בש"ס, אדרבה פשטות הש"ס דלכו"ע אמרין גוד אחית, (ע"ש בסי' ר"י מזה), רק הרמב"ם הוא דפסק כהתוספתא, והבו דלא לסיף אלא במי גשמים ולא במעין דלא נאמר אין הנחלים מערבים ולא אין הנחלים מחברים כו', ובסי' ר"ט שם כתב שגם הגאון מהור"ר זלמן מרגליות ז"ל השיג על הדגמ"ר, את"ד. והנה הא דסעיף ל"ו מיירי בניצוק ובכ"ז ס"ל לש"ך דבמעין מהני.

[ח] מיהו צ"ב תמיהתו של הש"ך על הרמ"א, כיון דבדרכ"מ מבואר להדיא דס"ל דלא מהני קטפרס במעין, ואף דדעת הדרכ"מ נוטה לדעת ראבי"ה דהיכא דהמים סופן לירד מהני קטפרס, וא"כ ה"נ היה צריך להכשיר. הא מבואר להדיא בתוס' בגיטין (שם) דכל חידושו של ר"ת דוקא לענין קטפרס אבל בניצוק לא מהני סופו לירד, והכא הא מיירי בניצוק¹.

[ט] והנה גרסינן בחגיגה (יט.) גל שנתלש ובו ארבעים סאה, ונפל על האדם ועל הכלים, טהורין וכו', סלקא דעתך אמינא ליגזור דלמא אתי למיטבל בחרדלית של גשמים וכו'. ובתוס' שם ד"ה (נגזור אטו חרדלית) הביאו דפרש"י דאם הגל היה חרדלית אז החסרון הוא משום דקטפרס אינו חיבור, והר"י פי' וכן כתוב בכמה פירושים של רש"י דפסול מטעם זוחלין, ואומר הר"ר אלחנן ע"כ טעם ראשון עיקר (משום קטפרס), דים (לרוב התנאים) דינו כמעין ומטהר בזוחלין, וע"ש עוד.

וביאור דבריהם דגזירת אטו חרדלית היינו שמא הגל שיתלש יהיה חרדלית, ומצד זוחלין ליכא למיחש דהא

1. איברא דבספר הישר לר"ת (חלק התשובות סי' ס"ג) מפורש דאף בניצוק מהני סופו לירד וצ"ע.

מדבריו שאינו מטהר בקטפרס, אלמא דס"ל דמעין אינו מטהר בקטפרס.

[יג] ובביאור טעמא דהסוברים דבמעין קטפרס הוי חיבור, כתב בשערי יושר (שער ג' פכ"ח) משום דאף למ"ד דלאדם בעי מ' סאה מ"מ אינו דומה למקוה דבעי מ' סאה, דהא במעין כ"ש אין שאובין פוסלין אותו ואדרבא מצטרפין לשיעור, וא"כ מוכח דכח טהרה יש גם במעין כ"ש, והשיעור אינו אלא היכי תמצי לכל גופו עולה בהם, משא"כ במקוה השיעור הוא לעיקר כח הטהרה, ולכך לענין קטפרס כיון דאינו חיבור ליכא כח טהרה, משא"כ במעין דאיכא כח טהרה במים ולמעשה ס"ס כל גופו עולה בהם, שפיר מהני.

[יד] העולה מן האמור, דדעת הב"י דמעין פסול בקטפרס, וכן דעת הראב"ה, (ורק התיר נהרות מטעמא דר"ת), וכ"מ מהדרכ"מ, וכן מוכח מהתוס' בחגיגה, וכן משמע מהר"ש. אך מהתוס' בחולין משמע דמעין מטהר בקטפרס, וכן דעת הריב"ש והגר"א, וכן נראה עיקר בדעת הש"ך וכן נוקט החת"ס.

[טו] בשיעור השיפוע שנחשב קטפרס, בב"י הנ"ל מבואר שאין נקרא קטפרס אלא כשהוא משופע ביותר, וכן מוכח ברש"י ור"ש. אך מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש (פ"ח מ"ט) משמע שדי בשיפוע כל שהו וז"ל כבר ידעת כי קטפרס שאינו שוה לשטח הקרקע אלא אם נשפך עליו דבר יורד וניגר. ומבואר מדבריו דכל שנוזל הוי קטפרס. וכן מוכח מהריב"ש הנ"ל דס"ל דכל זחילה היינו קטפרס וכ"ד הגר"א. וכן ראיתי שהביאו ראיה מדברי תלמידי רבינו יונה בברכות (מא.) וז"ל דהנצוק והקטפרס אינן חיבור וכו' שאינו נקרא עירוב מקואות אלא כשהמים מתערבין בנחת מזה לזה.

הדברים דהכא לא בעינן לדיני "חיבור", אלא שיהיה מכוחו ונביעתו של המעין, ולכך אף בקטפרס חיבור. ועיין חזו"א שדן דאולי א"צ חיבור כשפופה"נ וסגי בכל שהו, והיינו מהטעם הנ"ל.

ובעי"ז כמעט מפורש בתוס' בבכורות נו. (סד"ה אין המים) שכתבו: ותחלת הנהרות אינם קטפרס שזה דרך חיותן ולא קטפרס מחברן אלא חיותן מחברן. ולכאורה כונתם כדלעיל, דאין בזה חסרון של קטפרס, וא"כ משמע דבעלמא לא מהני קטפרס במעין.

אך הדברי חיים (שם) הגיה בדבריהם וכתב דצ"ל "זחילת" הנהרות אינה קטפרס, וא"כ אדרבא מוכח דבמעין מהני קטפרס. ועיין בחזו"א סימן ג' ס"ק י"ד כתב בפשיטות דמעין מטהר בקטפרס אם בא מכוחו של המעין.

מיהו בחזו"א סימן ב' אות ה' הביא דברי התוס' בבכורות וכתב דר"ל דנהר מטהר אף ברבו נוטפין משום דבתחילתו מחובר לים, ונהי דקטפרס אינו חיבור, מ"מ בנהר שפיר דמי כיון שזהו דרך חיותן ואין בהם חסרון.

[יב] ויש לדקדק מדברי הר"ש (פ"ד מ"ד) שכתב לגבי גל שנתלש דאי אפשר לטבול בו בעודו באויר, וז"ל ומטעמא דקטפרס ונצוק אינו חיבור לא היה יכול לפסול, דאפשר שיש מ' סאה ביחד באויר, עכ"ל. וביאור דבריו, דגל שנתלש כולו כחטיבה אחת ונהי דחשיב זחילה, אבל ליכא חסרון מצד דקטפרס אינו חיבור, משום דדוקא בחדלית הוי חסרון כיון שרק המדרון מצרף את טיפי המים יחד, משא"כ בגל שכולו חטיבה אחת. ועכ"פ מוכח

וא"כ נמצא דנידון זה הוי פלוגתא דרבנן, דאף לדעת הב"י כתב בשו"ת מהר"ם שיק
ולכאורה צריך להחמיר בזה, ובפרט שקשה לדעת את השיעור בזה.



הרב אביחיל לוי

בביאור המצוה להדליק נרות שבת

תנן בשבת כ: במה מדליקין ובמה אין מדליקין. עדיין להדליק בנרות ממש איכא חובה או שמדינא אין חיוב בזה.

ולכאוי' צ"ב בטעם המצוה להדליק נרות לשבת.

ועוד צ"ב אם היא מצוה מדאורייתא או מדרבנן או מדברי קבלה.

ועוד צ"ב בטעם האיסור להדליק בפתילות ושמינים שאסור להדליק בהם.

ועוד צ"ב אם האיסור להדליק בפתילות ושמינים הוא דוקא בנר של שבת שבמקום הסעודה או שבכל מקום בבית אסור להדליק בהם.

וכן צ"ב אם הדליק נר אחד של היתר אם בכה"ג יכול להדליק נר של אסור.

ועוד צ"ב בזה שבגמ' לא מקשה במשנה זו תנא היכא קאי דקתני במה מדליקין וכדמקשינן בברכות ב. תנא היכא קאי דקתני מאימתי.

ועוד צ"ב אם מצות הדלקת נר בשבת היא משום כבוד שבת או עונג שבת.

ועוד צ"ב מדוע חמור עונש המבטלה שהוא במיתה וכדתנן בשבת לא: ובגמ' לב.

ועוד צ"ב בזה שרק במצוה זו תיקנו עליה ברכה יתר על שאר הכבוד ועונג שבת שלא תיקנו עליהם ברכה.

ועוד צ"ב בזמן הזה שיש תאורה גדולה מנורות והנרות הם כשרגא בטיהרא אם

ותנן בשבת כד: ר' ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת וחכמים מתירין בכל השמינים.

ובגמ' כה: איתא על דברי ר' ישמעאל מאי טעמא אמר רבא מתוך שריחו רע שמא יניחנה ויצא אמר ליה אביי ויצא אמר ליה שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה דאמר רב נחמן בר רב זבדא ואמרי לה אמר רב נחמן בר רבא אמר רב הדלקת נר בשבת חובה.

ולכאוי' צ"ב שאם דברי הגמ' שנו בשבת חובה לשיטת ר' ישמעאל וא"כ שרבנן פליגי במתני' וס"ל שמותר להדליק בעטרן, וא"כ לשיטתם ג"כ הדלקת נר בשבת חובה או שפליגי גם בזה.

ונראה לבאר די"ל שאף לרבנן הדלקת נר בשבת חובה אלא שס"ל שאם האדם מדליק בעטרן אין לחשוש שמא יניחנו ויצא.

ובפירש"י כתב חובה כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא עד:

והיינו דאיתא התם בגמ' על הפס' דכתיב במן המאכילך מן במדבר למען ענותך, ר' אמי ור' אסי חד אמר אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו וחד אמר אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל.

וחזינן נמי במאירי שהזכיר כמו התוס' עונג ולא הזכיר כבוד.

וכן חזינן שביאר דכיון שאור בשבת הוא ראש לכל עונג שאין עונג שאין עונג ללא אורה לכן רק על מצות הדלקת הנר תיקנו רבנן ברכה מה שלא תיקנו על שאר הדברים שיש בהם משום עונג שבת.

ובזה נמי מבואר מה שהחמירו רבנן בחיוב מיתה בעונש המבטל מצות נר לשבת משום שללא אור אין כלל עונג שבת ולא הוי רק תוספת בעונג שבת כשאר הדברים שנאמרו משום עונג שבת.

ומה שהביא המאירי בשם הגאונים לברך בתוס' כה: הביאו בזה פלוגתא אם מברכים על נרות של שבת או שאין מברכין.

שכתבו ויש שרוצים לומר שאין לברך על הדלקת נר מדקרי ליה חובה כדאמרין בחולין קה. מים אחרונים חובה ואין טעונין ברכה.

ואומר ר"ת דשיבוש הוא דלא דמי למים אחרונים דלא הוי אלא להצלה בעלמא אבל הדלקת נר היא חובה של מצות עונג שבת וכמה חובות הן שטעונין ברכה, ומה שאומר טעם אחר שלא לברך משום שאם היתה מודלקת ועומדת לא היה צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ולא להדליק אחרת אין נראה דהא גבי כיסוי הדם אם כסוה הרוח פטור מלכסותו אפ"ה כשמכסה צריך לברך וכן נולד מהול איכא מ"ד שאין צריך להטיף ממנו דם ברית וכשמל מברך.

והביאו נמי מסדר רב עמרם שהמדליק נר לשבת מברך.

וכתבו ועוד נראה לר"ת שאם היה הנר מודלק ועומד שצריך לכבות ולחזור

אמר רב יוסף מכאן רמז לסומין שאוכלין ואין שבעין אמר אב"י הלכך מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא אמר ר' זירא מאי קרא טוב מראה עינים מהלך נפש.

וחזינן בשיטת רש"י שטעם המצוה להדליק נר לשבת הוא משום כבוד שבת שהסעודה חשובה במקום נר.

וכן חזינן לפי"ז שצריך מצות הדלקת נר לשבת היא במקום הסעודה שיהיה אור.

ולכאן צ"ב במש"כ רש"י שהוא משום כבוד שבת ולא כתב שהוא משום עונג שבת שיתענג בסעודה מה שלא מתענג כשאוכל בחשך.

ונראה לבאר דקמ"ל רש"י שמלבד חסרון בעונג שבת שאינו נהנה מהסעודה בחשך יש בזה גם חסרון בכבוד שבת שאין זה כבוד לישב בסעודה חשובה בחשך, וא"כ לפי"ז מצות הדלקת נר לשבת היא משום כבוד ועונג שבת.

ובתוס' כתבו הדלקת נר בשבת חובה פירוש במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג.

וחזינן בשיטת התוס' שהזכירו עונג שבת ולא הזכיר כבוד בשבת.

ובמאירי כתב הדלקת נר בשבת חובה מדברי סופרים מפני שהיא ראש לכל עונג שאין עונג בלא אורה.

וכתבו הגאונים שמאחר שכן מברכים עליה להדליק נר של שבת כשאר מצות שמדברי סופרים, ומ"מ רחיצת ידים ורגלים או כל גופו או ראשו בחמין רשות והמרכה בתענוג נקיות ובחיוב מצות שבת הרי זה משובח.

יכשל הטעם להדלקת נר הוא שלא ילך באפילה שיש בזה ביטול עונג שבת ושמחה כשהולך בחשך ולא הולך באור.

וחזינן בדברי רש"י שמלבד מה שצריך להדליק נר במקום סעודה צריך ג"כ להדליק נר שלא יכשל באפילה, ולהמבואר היינו נמי שלא ילך בשבת באפילה שיש בזה משום ביטול עונג שבת אף כשאין טעם שמה יכשל.

ובעיון יעקב ביאר שמה שאמר ירמיהו ותזנח משלום נפשי על ביטול הדלקת נר בשבת דאפשר לפי שגזרו שלא ידליקו שום נר רק בבית ע"ז שלהם וכדאיתא בגיטין יז.

ונראה עוד לבאר בהא דקאמר בגמ' ותזנח משלום נפשי דקאי על הדלקת נרות שבת ע"פ הא דאיתא בגמ' כג: אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים.

ופירש"י דכתיב כי נר מצוה ותורה אור על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה.

ואיתא בברכות סד. אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנאמר וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך אל תקרי בניך אלא בוניך.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב ותזנח משלום נפשי וקאי על ביטול מצות נר שבת שע"ז אינו יכול לזכות לבנים תלמידי חכמים שמרבים שלום בעולם.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא ביבמות סב: שהשרוי בלא אשה שרוי בלא שלום. ובזה יש לבאר שהפס' ותזנח משלום נפשי קאי על מצות הדלקת נרות שבת שנשים נענשות בביטולה, וכדתנן במתני' לא: וא"כ נשאר ללא שלום.

ולהדליק כדאמר ליה ההוא סבא כג: ובלבד שלא יקדים ובלבד שלא יאחר.

וחזינן פלוגתא דקמאי אם מברכין על הדלקת נר לשבת.

ולכאז' היה מקום עוד לבאר למ"ד שלא מברכים על הדלקת נר בשבת משום שלא מצינו בשאר מצות כבוד ועונג שבת שתיקנו עליהם ברכה.

ולשיטת התוס' והגאונים והמאירי שמברכים היינו טעמא כמבואר שהאור הוא ראש לכל עונג שאין עונג בלא אורה וכמס"כ במאירי.

ובגמ' כה: איתא על הפס' דכתיב באיכה ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה מאי ותזנח משלום נפשי אמר ר' אבהו זו הדלקת נר בשבת נשיתי טובה אמר ר' ירמיה זו בית המרחץ. ר' יוחנן אמר זו רחיצת ידיים ורגלים בחמין.

ופירש"י הדלקת נר בשבת שלא היה לו ממה להדליק ובמקום שאין נר שלום שהולך ונכשל והולך באפילה.

ובב"ח כתב שיש לגרוס בפירש"י ואוכל באפילה.

ונראה לבאר בגירסת הב"ח ברש"י שהוקשה לו אמאי כפל רש"י בלישניה שהולך ונכשל והולך באפילה, וכן שבתחילה פירש"י שטעם הדלקת נר לשבת הוא משום הסעודה שתהיה חשובה, ולכן גרס ואוכל באפילה, וא"כ יש בפירש"י ב' טעמים להדלקת נר לשבת שלא יכשל בחשך, וכן שיאכל באור.

ונראה ליישב הגירסא דידן בפירש"י שכתב והולך ונכשל והולך באפילה, שיש בזה ב' טעמים שלא יכשל בחושך ואז אין לו שלום ועוד טעם אף כשאין חשש שמה

אם אתם מקיימים אותם מוטב ואם לאו
הריני נוטל נשמתכם.

חזינן שקיום הנפש היא על ידי מצות נר
שבת. ובזה יש לבאר הפס' דכתב
ותזנח משלום נפשי וקאי על ביטול
הדלקת נר בשבת שע"ז ותזנח משלום
נפשי שנפש האדם קיומה על ידי מצות
הדלקת נרות לשבת.

ולכאז' צ"ב בזה שבעוון ביטול מצות
הדלקת נר לשבת מתחייבים מיתה,
ומה שונה משאר מצוות עונג וכבוד שבת
שאינן בביטולם חיוב מיתה.

ונראה לבאר ע"פ מש"כ במאירי שהאור
הוא ראש לכל עונג שאין עונג ללא
אורה. ובזה יש לבאר שלכן חמור עונש
המבטל מצות נר לשבת משאר מצות כבוד
ועונג שבת, שביטול האור לשבת הוא זלזול
בשבת שאין עונג ללא אור, ושונה משאר
מצות כבוד ועונג שבת.

ונראה עוד לבאר לפי"ז הא דכתיב אחר פס'
זה באיכה (ג, יח) ואומר אבד נצחי
ותוחלתי מה'. ולהמבואר היינו שבעוון ביטול
מצוות נר לשבת כתיב ואומר אבד נצחי
ותוחלתי מה' שבנים תלמידי חכמים זוכה
האדם בעבורם לטובה נצחית, שזוכים להם
בזכות הדלקת נר לשבת, וכן תוחלתי מה'
לזכות לחיים בעבור מצות הדלקת נר לשבת
שעל ידה זוכים לאריכות ימים וכמבואר.

ונראה עוד לבאר שותזנח משלום ס"ת מ"ח
ורומז לבנים תלמידי חכמים שזכו
לתורה שנקנית במ"ח קנינים.

וכן משלום נפשי ס"ת בגמ' נ' ורומז לתורה
שיש בה חמישים שערי בינה, וכדאיתא
בר"ה כט: וכן שניתנה לחמישים יום, וכן
שאות נז"ן רומז לתורה שנון היינו דג בלשון

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שמצינו שהתורה
נקראת שלום וכדכתיב דרכיה דרכי
נועם וכל נתיבותיה שלום, והנשאר ללא נר
בשבת הוא ללא שלום שאינו יכול לקרוא
תורה בספרים בדרך המותרת כשאין חשש
שמא יטה ולהכי כתיב בביטול נר לשבת
ותזנח משלום נפשי.

ונראה עוד לבאר לפי"ז הא דכתיב בתר
ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה
דאיתא בברכות ה. ואין טוב אלא תורה
וכדכתיב כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל
תעזובו, וא"כ על ידי שותזנח משלום נפשי
שלא מדליק נר לשבת כתיב נשיתי טובה
שאינן לו את הזכות לבנים תלמידי חכמים
שעוסקים בתורה שנקראת טוב.

ונראה עוד לבאר דכתיב נשיתי טובה
שכשאין לו נר לשבת אינו יכול
לעסוק בתורה כליל שבת לקרוא בספר
בדרכים המותרות ולהכי נשיתי טובה שהיא
התורה שכשלא עוסק בה תדיר היא
משתכחת מהאדם.

וכדאיתא בברכות (ה.) על הפס' ובני רשף
יגביהו עוף ואין עוף אלא תורה
שנאמר התעף עיניך בו ואיננו ופירש"י
במגילה יח: אם תכפול עיניך ממנה הרי היא
משתכחת ממך כהרף עין, והיינו דכתיב
ותזנח משלום נפשי מהדלקת נר לשבת,
ועי"ז אינו יכול לעסוק כליל שבת בתורה
כראוי ובא לידי שכחת התורה וכדכתיב
נשיתי טובה.

ונראה עוד לבאר בביאור ותזנח משלום
נפשי ע"פ הא דאיתא בגמ' לא:
אמר הקב"ה רביעית דם נתתי בכם על
עסקי דם הזהרתי אתכם ראשית קראתי
אתכם על עסקי ראשית הזהרתי אתכם
נשמה שנתתי בכם קרויה נר הזהרתי אתכם.

ונראה להביא ראיה לזה מדברי הבית יוסף או"ח (רסג) שכתב שכל מה שמתווסף אורה אית ביה שלום בית טפי ושמחה יתירה להנאת אורה בכל זוויות.

ובטור או"ח (רסג) כתב ויהיה זהיר לעשות נר יפה דאמר רב הונא הרגיל בנר שבת להשתדל בו לעשותו יפה הוי"ן ליה בנים תלמידי חכמים ויש שמכוונים לעשות שתי פתילות אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור.

ובבית יוסף הביא מהכל בו (בסימן כד) שכתב בתנחומא מצאתי כל מילי דשבת כפול שני כבשים מזמור שיר ליום השבת לחם משנה זכור ושמור. ונראה שהמנהג על זה להדליק שני נרות.

ונראה עוד לבאר כמבואר ברמב"ם שמצות נר שבת היא משום ב' טעמים עונג וכבוד, ובזה מבואר המנהג להדליק שני נרות כנגד עונג וכבוד שבת.

ואיתא בגמ' (כא.) אמר רבה פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מפני שהאור מסכסכת בהן. שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן מפני שאין נמשכין אח הפתילה.

ויש לחקור בזה אם יש בבית נר אחד כשר אם די בזה להניח בכל הבית נר שעשוי מפתילה או שמן שאינם כשרים להדלקה או שבכל הבית שמדליק נר צריך שיהיה מפתילה ושמן הכשרים.

ואשבחן בזה פלוגתא דקמאי שבתוס' כא. כתבו שמעתי ממנה"ר זצ"ל ששמע באם שיש רק נר אחד כשר בבית על ידי זה יזכור ולא יטה שאר נרות שבחדר ושבמרחץ ר"ש מקוצי אומר דבר שיכול

ארמי, והדג חיותו רק במים וכך ישראל חיותם היא רק על ידי התורה, וכדאיתא בברכות סא.

וברמב"ם בה' שבת (ה, א) כתב הדלקת נר שבת אינה רשות אם רצה מדליק ואם רצה אינו מדליק ולא מצוה שאינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון עירובי חצירות או נטילת ידיים לאכילה אלא חובה ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת אפ' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת וחייב לברך קודם הדלקה להדליק נר של שבת כדרך שמברך על כל הדברים שהוא חייב בהם מדברי סופרים.

וחזינן בדברי הרמב"ם שכתב שמצות הדלקת נר לשבת היא משום עונג שבת.

ולכאוי' צ"ב ממש"כ הרמב"ם (ל, ה) וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת, שכל אלו לכבוד שבת הן.

וחזינן שיסוד מצות הדלקת נר לשבת הוא משום כבוד שבת ולא משום עונג שבת.

ונראה ליישב דברי הרמב"ם כמו שפירש"י שיש ב' טעמים להדלקת הנר לשבת משום הסעודה שתהיה חשובה במקום נר וכן משום שלא יהיה נכשל ושלא יהלך באפילה, ולהמבואר לעיל לגירסא דידן בפירש"י ודלא כהב"ח, היינו ג' טעמים דשלא יכשל באפילה ושלא ילך באפילה היינו ב' טעמים שמלבד מה שלא יכשל צריך נמי שלא ילך באפילה אלא שילך באור מתוך שמחה.

מדבר שמדליקין בו, ומש"כ בתוס' מהמהר"א בהגה"ה על המדרכי הובא זה מהמהר"ם.

וחזינן ג' שיטות בדבר התוס' מה שהביאו מהמהר"א שאם יש נר אחד כשר אפשר להדליק שאר הנרות שבבית אף בפתילות ושמנים הפסולים.

ושיטת הטור והסמ"ג ובעל התרומה שכל הנרות שמדליקין בבית לשבת צריך שיהיו מפתילות ושמנים כשרים.

ושיטת הראב"ה שרק הנר שליד השולחן שאוכלים לאורו צריך שיהיה מפתילות ושמנים הכשרים.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר שלשיטת המהר"א די בהיכר כל שהוא שעשה בערב שבת להכין נר אחד כשר זה יזכיר לו שלא יבוא להטות.

ושיטת הטור שאין די בהיכר זה אלא שבכל נר שאינו כשר יש חשש שמא יטנו.

ושיטת הראב"ה יש לבאר שבנר אוכל לאורו הוא עיקר מצות נר שבת וכמש"כ רש"י שהסעודה אינה חשובה ללא נר ורק בנר זה הצריכו שיהיה מפתילות ושמנים הכשרים, ומשא"כ בשאר נרות שבבית.

ונראה עוד לבאר דס"ל שאור שאוכל לאורו תשמישו מרובה וכן בזמן שאוכל יש לחשוש שמא יטה.

ונראה עוד לבאר ע"פ מש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש שטעם פסול פתילות ושמנים האסורים הוא משום שמא יהיה אור הנר חלוש וחשוך ויניחנו ויצא.

ובזה יש לבאר שיטת הראב"ה שרק בנר שאוכלים לאורו יש חשש שמא

לעשות בלא נר כגון להוציא יין מן החבית מותר להשתמש לאור כל נר.

ואולם בטור או"ח (רסד) כתב אין עושין פתילה לנר של שבת בין נר שעל השולחן בין כל נר שמדליק בבית מכל דבר שהאור מסכסך בו פירוש שאינו נאחז בו אלא נסרך סביביו והשלהבת קופצת.

וברמב"ם בה' שבת (ה, ח) כתב שמן שמדליקין בו לשבת צריך שיהא נמשך אחר הפתילה אבל שמנין שאין נמשכין אחר הפתילה כגון זפת ושעווה ושמן קיק ואליה וחלב אין מדליקין בהן ומפני מה אין מדליקין בפתילות שאין האור נתלית בהן ולא בשמנים שאין נמשכים אחר הפתילה גזירה שמא יהיה אור הנר אפל ויטה אותה בשעה שישתמש לאורה.

וחזינן בשיטת הרמב"ם כמש"כ הטור שלא חילק בדבר שהרי החשש שמא יטה בשעה שישתמש לאורה.

וכתב בהגהות מיימוניות (ח) על דברי הרמב"ם לאו דוקא בנר שהדליקו לאכול בו אלא ה"ה בנר שהדליקו במרתף למשוך יין לאורה או בחדר שיש לו כל דין האמור בתלמוד ולא חילקו חכמים וכן כתבו כל רבותינו שבצרפת וראיה מנר חנוכה שהרי על הפתח מבחוץ היתה וכל האמוראים אומרים מותר להשתמש לאורה אומרים ג"כ שאין מדליקין אותה בשבת אלא בשמנים שמדליקין בהן נר שבת שמא יטה ה"ה לשאר נרות.

ובבית יוסף או"ח (רסד) הביא מהראב"ה דס"ל שלא צריך להדליק בפתילות ושמנים הכשרים אלא בנר שאוכלים בו.

ואולם בסמ"ג ובתרומה כתוב כשיטת הטור שכל הנרות שבבית צריכין להיות

יפה וחיישינן שמא יטה הכלי שיבוא השמן בתוכו אל הפתילה כדי שידלק יפה וחייב משום מבעיר, וטעם זה הוא מש"כ הרמב"ם בהלכות.

אולם להמבואר ברמב"ם בפיהמ"ש יש עוד טעם שמא מחמת שהאור חלוש וחשוך שמא יניחנו ויצא.

ויש לחקור בשיטת הרמ"א שהתיר אם יש נר אחד כשר להשתמש בשאר הנרות הפסולים אם מיירי דוקא שהם באותו חדר או בחדר אחר.

ואשכחן בזה פלוגתא בדבריו שבמגן אברהם (ס"ק ב) כתב אפי' הנרות עומדים בחדר אחר דכיון שיש במקום אחד נר כשר יזכור ולא יטה גם במקומות אחרים.

אולם באליה רבא חולק שכתב לכן נ"ל מש"כ רמ"א מותר להשתמש לאור האחרים היינו באותו חדר עצמו, אבל בחדר אחר ס"ל דאין היתר אלא בדבר שאפשר בלא נר וכן איתא בערוך השולחן (ס"ק יא) שכתב והלבוש שהשמיט דברי הרמ"א לגמרי.

ובאמת קולות גדולות הן ויש על זה קושיות מסוגית הש"ס ומרוב הפוסקים לא נראה כן וגם אין זה סברא כלל שכשיש נר כשר יזכור גם על הפסולים, ולכן נ"ל דהכי פירושו שכשיש נר כשר עומד בחדר שיש נרות פסולים מותר להשתמש לאורם שלא יבוא להטות מפני שיש לו אור יפה מהכשר, אבל בחדר אחר אסור, ואח"כ קאמר שדבר שאפשר בלא נר מותר לעשות אף כשאין נר כשר כלל.

וכן נלע"ד יש להורות ולא להקל ביותר והובא הפלוגתא בזה במשנ"ב (ס"ק ה) ובביאור"ל יעו"ש.

ולכאן צ"ב אמאי לא מקשה בגמ' תנא היכא

כשהוא חשוך יניחנו ויצא, ומשא"כ שאר הנרות שבבית שאם מעט חשוכים לא יצא מביתו בשבילם.

וחזינן בשיטת הרמב"ם שהביא ב' טעמים לאיסור להדליק בפתילות ושמנים האסורים שנה יהיה אור הנר חשוך ויניחנו ויצא, וכן שמא יטה.

ולכאן צ"ב מדוע צריך לב' טעמים.

ונראה לבאר שהרמב"ם לשיטתו שכתב ב' טעמים למצות הדלקת נר בשבת משום עונג שבת ומשום כבוד השבת, שלטעם משום עונג השבת שהסעודה תהיה חשובה לאור הנר בזה כתב הטעם שמא יהיה חשוך ויניחנו ויצא, ולטעם משום כבוד השבת שיהיה אור בבית בכל נרות אלו חוששים שמא יטה.

ובשו"ע או"ח (רסד, א) כתב אין עושין פתילה לנר של שבת בין נר שעל השולחן בין כל נר שמדליק בבית מדבר שהאור אינו נאחז בו אלא נסרך סביביו והשלהבת קופצת כגון צמר ושער וכיוצא בהם אלא מדבר שהאור נתלה בו כגון פשתה נפוצה ובגד שש וצמר גפן וקנבוס וכיוצא בהן.

וחזינן דס"ל כשיטת הטור שכל נרות שבבית שמדליקין לשבת צריך שיהיו מפתילות ושמנים כשרים.

וברמ"א כתב ואם הדליק בדברים האסורים אסור להשתמש לאורו ויש אומרים שאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים וכן דבר שאפשר בלא נר מותר לעשות אפי' אצל נרות האחרים ולצורך שבת יש להקל בדיעבד.

ובמשנ"ב (ס"ק א) כתב הטעם בפסול פתילות ושמנים שאין מאירין

נמי במרדכי רבינו משולם לא היה מברך על הדלקת הנר משום דאמרינן בפרק התכלת מנחות מב: כל מצוה שאין עשייתה גמר מלאכת מצותה אין מברכין עליה, ונר שבת אין גמר עשייתה אלא בשעת אכילה כדאמרינן בערבי פסחים (קא). ור"י אומר שיש לברך ולא קשה מהתכלת דגמר מצותה היא שרואין בה לשמש בבית ולישא הכלים על השולחן.

ולחמבואר היינו דפליגי בטעמים של מצות הדלקת נר לשבת.

אולם צ"ב לפי"ז בשיטת השו"ע שהביא דברי האגודה להלכה, ומאידך ס"ל שמברכים על הדלקת נר לשבת.

ונראה ליישב דהתם מיירי בעשיית התפילין שאין מברכים על עשייתן שלא נגמרת המצוה אלא בהנחתן, אולם בהדלקת הנר אע"ג שצריך שהמצוה היא משום הסעודה שתהיה חשובה לאור הנר, אפ"ה בעשייה בגוף הנר נגמרת מצוותו כשהדליק.

אולם נראה שגם להשו"ע ס"ל כב' הטעמים שהרי אם הנרות דולקות עד הלילה, משמע דשפיר דמי אף שלא אוכל לאורם, דקיי"ל כב' הטעמים.

ובשו"ע או"ח (רעג) כתב יש אומרים שאין מקדשין אלא לאור הנר ויש אומרים שאין הקדוש תלוי בנר ואם הוא נהנה בחצר יותר מפני האויר או מפני הזבובים מקדש בחצר ואוכל שם אע"פ שאינו רואה הנר, שהנרות לעונג נצטוו ולא לצער, והכי מסתברא.

וכתב המגן אברהם (ס"ק טו) והכי מסתברא במצטער הרבה הא לאו הכי צריך לאכול במקום נר.

קאי דקתני במה מדליקין וכדתנן בברכות (ב.) מאימתי קורין את שמע בערבינן. ומקשה בגמ' תנא היכא קאי דקתני מאימתי.

ובריטב"א תירץ שכתב דאפי' תימא דהדלקת נר שבת ליכא לא מצוה ולא חובה, מ"מ ראוי הוא לומר הכא למדליק במה רשאי להדליק שלא יבוא לידי הטיה.

ונראה עוד ליישב דתנא התם קאי (יא.) דתנן ולא יקרא לאור הנר. וחזינן שיש לו נר שהדליקו למצוה, ותני עלה במה מדליקין ובמה אין מדליקין.

וחזינן נמי פלוגתא דקמאי אליבא דהלכתא איזה טעם נקטינן לעיקר בטעמים למצות הדלקת נר לשבת. שבשו"ע או"ח (רסג, ט) כתב המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה.

ובבית יוסף הובא דין זה בשם האגודה.

אולם במרדכי (רצד) כתב שמותר להדליק בבית בערב שבת בקיץ ואוכל בחצר ויהיה לו אורה מן היום משום דנר שבת אינו אלא משום שלא יכשל בעץ או באבן והרי יש לו אורה גדולה.

ובב"ח (רסג) ס"ל כמרדכי ודלא כמש"כ בשו"ע.

וחזינן פלוגתא דקמאי ופלוגתא דהשו"ע והב"ח אליבא דהלכתא אם נקטינן שעיקר טעם הדלקת נר לשבת היא משום הסעודה שתהיה חשובה במקום נר, ולכן חייב לאכול לאור הנר או שעיקר הטעם הוא שלא יכשל בעץ או אבן, וא"כ אף אם אינו אוכל במקום הנר שפיר דמי לברך.

וכן חזינן עוד נפק"מ לדינא בטעמים דאיתא

כתב ואפשר אם מקדש במקום נר ואוכל
שם מעט או שותה רביעית ואח"כ הולך
לחצר לאכול עדיף טפי כי היה הקידוש
במקום נר.

וחזינן בשיטת השו"ע שבמצטער יכול לקדש
ולאכול שלא במקום נר והתקיים
מצות הנר בזה שלא יכשל בבית בעץ ואבן.
ובפרי מגדים באשל אברהם (ס"ק טו)



בביאור מצות אהבת ישראל

לאהוב את חבריו כמותו או שהוא בצד
השלילי שלא לעשות דבר רע לחבירו.

ועוד צ"ב בזה שהלל אמר לאותו גוי שרצה
להתגייר כשעומד על רגל אחת מה
ששנוי עליך לא תעשה לחבירך זו היא כל
התורה כולה ושאר הדברי תורה הם הפירוש
לזה ואמאי לא אמר לו ואהבת לרעך כמוך
זו היא כל התורה כולה.

ועוד צ"ב איך כל התורה כולה היא פירושים
למה ששנוי עליך לא תעשה לחבירך.

ועוד צ"ב בהא דאיתא בתורת כהנים על פס'
זה אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה
ומה כוונתו בזה שואהבת לרעך כמוך הוא
כלל גדול בתורה.

ובחינוך במצות אהבת ישראל (רמג) כתב
לאהוב כל אחד מישראל אהבת
נפש כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו
כמו שאדם חומל על עצמו וממונו שנאמר
ואהבת לרעך כמוך ואמרו זכרונם לברכה
(שבת לא.) דעלך סני לחברך לא תעביר.

ואמרו בספרי אמר ר' עקיבא זה כלל גדול
בתורה כלומר שהרבה מצוות
שבתורה תלויין בכך שאהוב חבריו כנפשו

במצות אהבת ישראל כתיב בפס' ואהבת
לרעך כמוך אני ה' (ויקרא יט, יח).

ולכאנ' צ"ב במצות אהבת ישראל אם היא
מצוה שבלב לאהוב כל אחד
מישראל בליבו או שהמצוה היא במעשים
לעשות מעשים שמורים על אהבת ישראל.

ועוד צ"ב בהא דכתיב במצוה זו אני ה'.

ועוד צ"ב אם כמוך היינו כמוך ממש או
שהפליג בזה הכתוב.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בב"מ סב. על הפס'
וחי אחיך עמך, חייך קודמים לחיי
חבירך והכא חזינן דכתיב ואהבת לרעך
כמוך. ומשמע ששניהם יהיו שוים אף במצות
וחי אחיך עמך.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בסנהדרין (מה.)
שלומדים מהפס' ואהבת לרעך כמוך
ברור לו מיתה יפה, איך למדים מפס' זה
לחיוב מיתה לברור מיתה יפה למחוייב מיתה
ב"ד והרי הפס' נצרך לגופו.

ועוד צ"ב בהא דכתיב ואהבת לרעך כמוך
ולא כתיב ואהבת את רעך כמוך.

ועוד צ"ב אם פס' זה הוא בצד החיובי

מהלכין בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמים לחיי חבירך.

ולבאו' צ"ב במאי פליגי בן פטורא ור' עקיבא.

ועוד צ"ב אם הלכה כבן פטורא או כר' עקיבא.

ועוד צ"ב בזה שברמב"ם ובשו"ע השמיטו הלכה זו.

ועוד צ"ב לר' עקיבא שחייך קודמים לחיי חבירך והכתיב ואהבת לרעך כמוך דמשמע כמוך ממש.

ונראה לבאר שזו היא סברת בן פטורא שישתו שניהם וימותו משום שבזה מתקיים מצות ואהבת לרעך כמוך ממש אף שימות עם חבירו משום כן.

ולר' עקיבא צ"ל כיון דכתיב וחי אחיך עמך לימד הכתוב שאע"פ שואהבת לרעך כמוך ממש אפ"ה ככה"ג של חיים ומות בזה אמרינן חייך קודמים.

ונראה עוד לבאר לצד זה שמצות ואהבת לרעך כמוך היא מצוה שבלב א"כ מקיים מצוה זו שאוהב חבירו בלבו כמותו, אולם ציוה הכתוב שבמעשה חיים ישתה הוא ויחיה שחיי קודמים לחבירו.

ובמאירי ובריטב"א כתבו שהלכה כר' עקיבא דאמרינן חייך קודמים לחיי חבירך.

ונראה עוד לבאר דהיינו כדאיתא בעירובין מו: ר' יעקב ור' זריקא אמרו

לא יגנוב ממנו ולא ינאף את אשתו ולא יונהו בממון ולא בדברים ולא יסיג גבולו ולא יזיק לו בשום צד וכן כמה מצוות אחרות תלויות בזה ידוע הדבר לכל בן דעת.

ובתחילת דבריו כתב החינוך לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש ומשמע שהיא מצות שבלב לאהוב בליבו כל אחד מישראל ואח"כ כתב כלומר שנחמול על ישראל ועל ממנו כמו שאדם חומל על עצמו וממנו ומשמע במעשים.

אולם נראה מדבריו שהמצוה היא בלב לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש ויצא מזה מצוות רבות שיחמול עליו ועל ממנו ולא יגנוב ממנו ולא יזיק לו, אולם שורש המצוה היא לאהוב בנפשו.

וברמב"ם בספר המצות (מצוה רו) כתב שצונו לאהוב קצתנו את קצתנו כמו שנאהב עצמנו ושתהיה חמלתי ואהבתי לאחי כחמלתי ואהבתי לעצמי בממנו ובגופו וכל מה שיהיה ברשותו או ירצה אותו וכל מה שארצה לעצמי ארצה לו כמוהו וכל מה שאשנא לעצמי או למי שידבק בי אשנא לו כמוהו והוא אומרו יתעלה ואהבת לרעך כמוך.

וחזינן ברמב"ם שהמצוה היא בלב לאהוב כל אחד מישראל וכן נמי במעשים.

וברמב"ם בה' דעות (ו, ג) כתב מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממנו כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו.

וחזינן נמי בשיטת הרמב"ם שהיא מצוה בלב ובמעשים.

ובגמ' ב"מ (סב.) איתא דתניא שנים שהיו

שחיך קודמים לחיי חבירך, ומשא"כ ואהבת לרעך זה שייך גם מחיים, ועל זה אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה, ומזה ילפינן שלא לישא אשה עד שיראנה.

וברמב"ן בביאור הפס' נמי עמד על שאלה זו שכתב ואהבת לרעך כמוך הפלגה כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, ועוד שכבר בא ר' עקיבא ולימד חיך קודמין לחיי חבירך.

אלא מצות התורה שיאהב חבירו בכל ענין כאשר יאהב את נפשו בכל הטוב.

ויתכן בעבור שלא אמר ואהבת את רעך כמוך והשוה אותם במילת לרעך וכן ואהבת לו כמוך דגר יהיה פירושו להשוות אהבת שניהם בדעתו.

כי פעמים שיאהב אדם את רעהו בדברים ידועים להטיבו בעושר ולא בחכמה וכיוצא בזה ואם יהיה אוהבו בכל יחפז שיזכה רעהו האהוב לו בעושר ובנכסים וכבוד ובדעת ובחכמה ולא שישווה אליו אבל יהיה חפץ בלבו לעולם שיהיה הוא יותר ממנו בכל טובה ויצוה הכתוב שלא תהיה פחיתות הקנאה הזאת בלבו אבל יאהב ברבות הטובה לחבירו כאשר אדם עושה לנפשו ולא יתן שיעורין באהבה, ועל כן אמר ביהונתן כי אהבת נפשו אהבו בעבור שהסיר מדת הקנאה מלבו ואמר ואתה תמלוך על ישראל.

וחזינן בשיטת הרמב"ן שמצות ואהבת לרעך כמוך היא להסיר מדת הקנאה מלב האדם ולא שיאהבו כנפשו כי לא יקבל זה על לב האדם, ודלא כשיטת הרמב"ם והחינוך ומש"כ הרמב"ן להקשות אמאי לא כתוב ואהבת את רעך כמוך צ"ב מהא דאיתא בפסחים כב: ששיטת ר' עקיבא שכל את דכתיב בתורה בא לרבות, וא"כ צ"ב בשאלת

הלכה כר' עקיבא מחבירו והכא נמי הלכה כר' עקיבא.

ואיתא בסנהדרין נב. שמי שחייב מיתת ב"ד בשריפה אינה שריפה ממש, ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא דאמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה וכן איתא התם בסנהדרין מה.

וכתבו שם בתוס' ברור לו מיתה יפה יש מפרשים משום דלרעך כמוך לא שייך מחיים דחיך קודמין.

והיינו נמי שהוקשה לתוס' השאלה לר' עקיבא שאמר חיך קודמין והכתיב ואהבת לרעך כמוך, ותירצו שמה ילפינן שמצות ואהבת לרעך כמוך לא שייך לקיימה בחיים אלא במתים שהמחויב מיתת בית דין ברור לו מיתה יפה.

וחזינן חידוש גדול בתוס' שכל מצות ואהבת לרעך כמוך לא מיירי בחיים רק במחוייבי מיתת ב"ד להורגם במיתה יפה.

ולכאוי' צ"ב לפי"ז אמאי אמר ר' עקיבא על מצוה זו זה כלל גדול בתורה, שהרי מיירי רק בהריגת מחוייבי מיתת ב"ד.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בקידושין (מא.) דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו, ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, וחזינן בגמ' שמצות ואהבת לרעך כמוך שייך גם מחיים.

וצ"ב בשיטת התוס'.

ונראה ליישב דברי התוס' שבמצות ואהבת לרעך כמוך יש שני חלקים מצות ואהבת לרעך וכן המצוה לאוהבו כמוך. ומש"כ התוס' שמצוה זו לא שייך מחיים כוונתם לכמוך שלא שייך מחיים משום

ולחמבואר אתי שפיר שהיה קשה לו מדין זה דילפינן שחייך קודמים לחיי חבירך, וחזינן דלאו כמוך ממש ולכן ביאר שיסוד המצוה שלא לעשות לחבירו מה ששנוי עליו.

ולשיטת התרגום יונתן אתי נמי שפיר שאלת הרמב"ן שלא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, ולשיטתו אתי שפיר שיסוד המצוה היא שלא לעשות לחבירו מה ששנוי עליו.

ואיתא בשבת (לא.) שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי אמר לו גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, דחפו באמת הבנין שבידו, בא לפני הלל גייריה אמר לו דעלך סני לא חברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה היא זיל גמור.

ולכאז' צ"ב אמאי אמר לו הלל מה ששנוי עלך לא תעשה לחבירך זו היא כל התורה כולה ולא אמר לו ואהבת לרעך כמוך זו היא כל התורה כולה.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בסוכה (כח.) שר' יונתן בן עוזיאל היה גדול תלמידיו של הלל.

ובזה יש לבאר דחזינן בתרגום יונתן בן עוזיאל שביאור מצות ואהבת לרעך היא שמה ששנוי עליך לא תעשה לחבירך, וא"כ מרבו הלל ס"ל הכי שזו היא יסוד המצוה ולכן מה שאמר הלל לאותו גר היינו הביאור של מצות ואהבת לרעך כמוך.

ונראה עוד לבאר לשיטת הרמב"ם והחינוך שמה שלא אמר הלל לגר ואהבת לרעך כמוך אלא מה ששנוי עליך לא תעשה לחבירך היינו משום שלגוי שבא להתגייר קשה להשיג מצוה זו לאהוב את חבירו

הרמב"ן למה לא כתוב ואהבת את רעך כמוך שהרי את בא לרבות והכא לא כתיב את.

ונראה ליישב שעיקר שאלת הרמב"ן לא על תיבת את אלא אמאי כתוב ואהבת לרעך, ולא כתיב ואהבת רעך.

ולשיטת הרמב"ן צ"ב אמאי ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה.

ונראה לבאר שהסרת הקנאה מלב האדם הוא כלל גדול לקיום מצות התורה לעשות רצון ה' לשם שמים שאינו מתעסק בפחיתות הקנאה במעשיו.

ונראה עוד ליישב כמבואר שיש במצות ואהבת לרעך כמוך שני חלקים מצות ואהבת לרעך, ויש בזה חלק של כמוך, ודברי הרמב"ן שאמר ואהבת לרעך כמוך הפלגה קרי על הכמוך, שבזה ס"ל לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו, אולם אף הרמב"ן ס"ל שיש מצות ואהבת לרעך לאהוב כל אחד מישראל.

ובזה אתי שפיר דילפינן בקידושין מא. שאסור לקדש את האשה עד שיראנה, ולומדים מהפס' ואהבת לרעך כמוך.

ובזה נמי מבואר דברי ר' עקיבא שאמר על מצוה זו זה כלל גדול בתורה.

ובתרגום אונקלוס כתב בביאור הפס' ותרחם לחברך כוותך, אולם בתרגום יונתן בן עוזיאל כתב ותרחמי לחברך דמן אנת סני לך לא תעביד ליה.

וחזינן בשיטת התרגום יונתן שיסוד מצות ואהבת לרעך כמוך היא שמה ששנוי עליך לא תעשה לחבירך.

ולכאז' צ"ב אמאי לא תירגם כמש"כ בתרגום אונקלוס.

עליך לא תעשה לחבירך ולא אמר לו ואהבת לרעך כמוך משום שכך מבאר הלל הפס' משום שלגבי טובה אמרין חיך קודמין לחיי חבירך, ובדרך השלילה דומה לתחילת הפס' דכתיב לא תקום ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך. והביא נמי שכן מוכח בתרגום יונתן בן עוזיאל.

ולחמבואר אתי שפיר וכדאמרין בסוכה כח. שר' יונתן בן עוזיאל היה גדול תלמידיו של הלל.

ולכאוי' צ"ב בזה שמצות אהבת ישראל כתיב אני ה'.

ונראה לבאר ע"פ פירוש ראשון בפירש"י שרעך היינו הקב"ה שנקרא רעך וא"כ אתי שפיר הפס' דכתיב ואהבת לרעך כמוך אני ה' שהקב"ה ג"כ נקרא רעך, והזהר שלא תעבור על דבריו.

ונראה עוד לבאר לשיטת הרמב"ם והחינוך שמצוה זו היא גם בלב לאהוב כל אחד מישראל בלבו וא"כ אתי שפיר הא דכתיב אני ה' שיודע מחשבות בני אדם אם מקיימים מצוה זו.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא ביומא ט: שביהמ"ק השני נחרב בעוון שנאת חינם. ובזה יש לבאר ע"פ הא דכתיב במצוה זו אני ה' שהקב"ה משרה שכינתו בישראל כשמקיימים מצוה זו דואהבת לרעך כמוך, ובביטולה נחרב ביהמ"ק.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא נמי ביומא ט. שביהמ"ק השני עמד ארבע מאות ועשרים שנה ואח"כ חרב בעון שנאת חינם, ומרומז בזה שואהבת לרעך ס"ת ת"כ כמנין השנים שעמד ביהמ"ק השני ואח"כ חרב בעון שנאת חינם שביטלו מצוה זו.

כמותו, ולכן אמר לו בדרך השלילה מה ששנוי עליך לא תעשה לחבירך שזה יכול להבין ולהשיג הגוי שרצה להתגייר.

ולכאוי' צ"ב דהיכן מצינו שכל מצות התורה הם פירוש של מה ששנוי עליך אל תעשה לחבירך.

ובפירש"י הביא בזה שני פירושים שכתב דעלך לא סני לחברך לא תעביד כדכתיב במשלי (כז, י) רעך ורע אביך אל תעזוב זה הקב"ה אל תעבור על דבריו שהרי עליך שנאוי שיעבור חבירך על דברך. לישנא אחרנא חבירך ממש כגון גזילה גניבה ניאוף ורוב המצות. ולפירוש בתרא מה שאמר לו הלל זו היא כל התורה כולה לאו דוקא אלא רוב מצות התורה.

ונראה עוד לבאר לפירוש קמא בפירש"י אמאי לא אמר לו הלל ואהבת לרעך כמוך זו היא כל התורה כולה שהרי לפי"ז יוצא שואהבת לרעך כמוך היינו הקב"ה שנקרא רעך וכתיב כמוך, אולם במצות אהבת ה' צריך לאהוב את ה' יותר מעצמו דכתיב בכל נפשך, ותנן בברכות נד. אפי' הוא נוטל את נפשך, ולכן אמר לו הלל בדרך השלילה מה ששנוי עליך לא תעשה לחבירך.

ונראה עוד לבאר בזה שכל התורה כולה היא פירוש למה ששנוי עליך לא תעשה לחבירך משום שכל ישראל ערבים זה לזה וכשיהודי עובר על רצון ה' יכול בזה לגרום צער לכל ישראל, ומשא"כ כשיהודי עושה מצוה זכות זו היא לכל ישראל, ולכן כל התורה היא פירוש למה ששנוי עלך לא תעשה לחבירך שלא לעבור על רצון ה' ולגרום בזה לצער לכל ישראל.

ובמהרש"א נמי כתב לבאר בזה אמר לו הלל בדרך שלילה מה ששנוי

שהגר היה גר צדק ולא היה מהתל היתולים לומר בדרך שחוק שילמדו כל התורה כולה בעוד שהוא עומד על רגל אחד ממש.

אלא ודאי ביקש ממש שיעמיד לו כל מצות התורה על יסוד אחד, דהיינו רגל אחד אשר עליו יעמיד לו כל המצות כדי שלא יבוא לידי שכחה המצויה בגר אשר לא למד מנעוריו כלום ממצות התורה על כן ביקש ממנו שימסור לו כלל אחד הכולל כל התורה ועל דרך המליצה אמר כשאני עומד על רגל אחד וכוונתו למסור לו דבר הנאמר מהרה בלשון קצר והיינו גם כן יסוד ורגל אחד ועל ידי שיזכור כלל זה יזכור את כל מצות ה'.

ולמדו פס' ואהבת לרעך כמוך אני ה' כי כבר אמרו רז"ל במכות (כד.) בא חבקוק והעמידן על אחת שנאמר וצדיק באמונתו יהיה וזה אינו סותר דברי הלל.

כי כל מצות התורה הם על שני סוגים האחד הוא המצות שבין אדם למקום ברוך הוא ויסוד לכולם האמונה בה'. השני הוא המצות שבין אדם לחבירו ויסוד לכולם פס' ואהבת לרעך כמוך.

ומטעם זה היו הכרובים פורשים כנפים למעלה מחוי כלפי מעלה כנגד המצוות שבין אדם למקום ופניהם איש אל אחיו כנגד המצוות שבין אדם לחבירו וכשאמר כאן על רגל אחת היינו יסוד אחד לכל סוג ועל כן אמר לו פס' ואהבת לרעך כמוך ועל רגל זה העמיד לו כל המצוות שבין אדם לחבירו ואמר לו גם סוף הפס' אני ה' דהיינו היסוד שעליו העמיד חבקוק כל מצות התורה והיינו האמונה בה'.

ונראה עוד לבאר בהא דכתיב אני ה' ע"פ הא דאיתא בר"ה (יז.) כל המעביר על מידותיו מעבירין לו על כל פשעיו, ופירש"י המעביר על מידותיו שאינו מדקדק

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שפירש"י (ויקרא יט, טז) אני ה' נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע.

ואיתא ביבמות סב: אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לר' עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולם מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה בזה. ובוה יש לבאר שלכן כתיב במצוה זו אני ה' שנאמן לשלם שכר ונאמן להפרע.

ונראה עוד לבאר בהא דכתיב אני ה' דקאי נמי ארישא דקרא דכתיב לא תקום ולא תטור את בני עמך ואהבת לרעך כמוך אני ה' שאיך יתגבר האדם על טבעו שלא לנקום ולא לנטור שידע שאני ה' שהצער שהגיעו אינו מחבירו אלא שכך גזר ה' וכדאמר דוד לאבישי בן צרויה שרצה להרוג את שמעי בן גרא שקילל את דוד דכתיב שאמר כה יקלל כי ה' אמר לו קלל את דוד ומי יאמר מדוע עשית כן (שמואל ב טז, י).

ונראה עוד לבאר דכתיב אני ה' לומר שאע"פ שהאדם העושה רע היה ראוי לנקום בו אלא שיעשה האדם למען הקב"ה שהוא אביו של זה שציערו שעושה טובות עם האדם בכל רגע בחייו שמבקש מהאדם שלא לנקום ולא לנטור.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במדרש שדורו של אחאב אע"פ שעבדו ע"ז היו נוצחים במלחמה משום שהיו מאוחדים באהבת ישראל ומשא"כ בדורו של דוד שהיו ביניהם בעלי לשון הרע.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב ואהבת לרעך כמוך אני ה' שכשיש אהבת אחים בישראל כתיב אני ה' שרואים את ישועת ה' במלחמה.

ובבלי יקר בביאור הפס' כתב וכפי הנראה

בפירש"י שהקב"ה נקרא רעך ולא לעבור על רצונו וא"כ הוא כלל גדול בתורה.

ולפירוש בתרא בפירש"י היינו שרוב המצות כלולים בזה.

ולביאור הכלי יקר יש להוסיף בזה ששמאי דחפו באמת הבנין שבידו היינו ששמאי דחהו לומר שכל מצוה בתורה יש בה יסוד בתורה שיש בו ענפים, והיינו אמת הבנין, שכל אמה היא חלק מהבנין.

והלל ס"ל שאף שכל מצוה יש בה יסוד וענפים אפ"ה ואהבת לרעך כמוך הוא יסוד כל היסודות וכמבואר.

למדוד מדה למצעים אותו ומניח מדותיו והולך לו כמו אין מעבירין על המצות אין מעבירין על האוכלין מניחין והולך לו מעבירין לו על כל פשעיו אין מדת הדין מדקדקת אחריהן והולכת.

ובזה יש לבאר הפס' דכתיב אני ה' בשם שמורה על מדת הרחמים שמי שמעביר על מידותיו ואינו נוקם ונוטר ואוהב כל ישראל זוכה שמתנהג עמו ה' במדת הרחמים שמעבירין לו על כל פשעיו.

ואיתא בתורת כהנים ואהבת לרעך כמוך אמר ר' עקיבא זה כלל גדול בתורה.

ולהמבואר אתי שפיר לפירוש ראשון



הרב יאיר מיינקוס

בדין קניית ספרי נביאים חדשים

בשעה טובה זכינו מתפללי בית הכנסת אילת השחר, לאחר מגבת וטורח רב, להכניס לבית הכנסת כמה ספרי נביאים הכתובים בהידור על קלף. ואף חגגו את הכנסתם בסעודה מפוארת, ובהתרגשות גדולה.

שיטת המג"א

המג"א (סי' רכ"ג סק"ה) הביא מברכת רמ"מ (סדר ברכות, ברכת הגשמים לרבי מיכל מארפשטיק) שכ' לברך שהחיינו, על ספרים חדשים שקונה.

וב' ע"ז "נ"ל דוקא כלי תשמיש אבל על ספרים חדשים, אינו מברך דמצוות לאו להינות ניתנו, ואין מברכין רק על המצוות הבאים מזמן לזמן, כמש"כ סי' כ"ב, [דאין מברכין שהחיינו על מצות ציצית, אלא על הטלית מדין בגד חדש, ומה שמברכין על כיסוי הדם, מילה, ופדיון הבן, הוא משום דהם מצוות שאינם שכיחי כ"כ].

מבואר דפליג ארמ"מ וס"ל, דרק על כלים שאדם משתמש להנאתו מברך עליהם שהחיינו, משא"כ בספרי קודש, דלאו להינות ניתנו, אין מברך עליהם שהחיינו.

שיטת המור וקציעה וקושיותיו על המג"א

המור וקציעה (סי' רכ"ג ד"ה או קנה כלים חדשים) הביא את דברי המג"א. והקשה דכל מה דאמרינן דמצוות לאו להינות ניתנו, הוא כגון גבי המורד הנאה מחבירו שתקע לו תקיעה של מצוה, שאין המצוה של הבעלים, והמורד הנאה יוצא ידי חובה, וכיוצא בזה, משא"כ הכא גבי ספרים חדשים, איך אפשר לומר שאין שמחה והנאה

נשאלת השאלה, אי יש לברך עליהם ברכת "שהחיינו", כדין כלים חדשים, שמברכים שהחיינו בקנייתם, או דילמא לא דמי לכלים חדשים, ואין לברך עליהם שהחיינו.

וראשית יש לעיין בדין הקונה ספרי קודש רגילים [מודפסים], אי מברך שהחיינו בקנייתם.

הנה הרדב"ז (ח"ג סי' תתנ"ה תי"ב) כ' וז"ל "כל כלי שהוא שמח בו מפני חשיבותו, לא שנא כלי לבישה או כלי תשמישו או ספרים, כל שהוא חשוב ושמח בו, מברך עליו, אפילו יש לו כיוצא בהם, ואפילו שלא יהיו חדשים ממש, אלא אפילו שחקים, כיון שהן אצלו כחדשים".

וב"כ בפרי תואר (יו"ד סי' כ"ח סק"ד) "כל אשר יקנה לבוש, או חפץ, או ספרי הקודש, שהוא קנין המשמח הלב, יברך שהחיינו לזמן טוב כזה, ולא נשאר משולל משוב כימי קדם".

וב"כ בשלטי גיבורים (שם סק"ב), דהשתא דמברך על הנאת הגוף, על הנאת הנפש כ"ש שיברך, ולכן בקניית ספרים יברך. וכך כ' באלף המגן (שם סק"ח).

מבואר דאם קנה ספרים ושמח בהם, מברך שהחיינו בקנייתן.

המג"א והמור וקציעה, וכ' בשם הבגדי ישע דמחלוקתם תלויה במחלו' הרמב"ם והטור גבי תפילין חדשים, דהרמב"ם (כפי"א מהלכ' ברכות ה"ט) סבר דמברכין שהחיינו על תפילין חדשים, יסבור כך גם גבי ספרים וחדשים, משא"כ מהטור (סי' כ"ב) ע"פ הב"י (שם ד"ה העושה) משמע דסבר, דאין מברכין שהחיינו על תפילין חדשים, וא"כ יסבור כך גם גבי ספרים חדשים.

ובעי"ז כ' במשמרת חיים (ח"ב עניני ברכות סי' א') דמוכח מהב"י [בדברי הטור], כהמג"א דאין מברכין שהחיינו על ספרים חדשים.

יוצא דלא ס"ל כהמור וקציעה, דהבין דס"ל לטור דמברכין שהחיינו בספרים חדשים.

ישוב שיטת המג"א מדברי הרמב"ם

וביישוב שיטת המג"א נראה להקדים, ולהביא את דברי הרמב"ם (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט) וז"ל "כל מצוה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר, וסוכה, ולולב, ומקרא מגילה, ונר חנוכה. וכן כל מצוה שהיא קניין לו, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה. וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון בנו, מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו. [ואם לא בירך על סוכה ולולב וכיוצא בהן שהחיינו, בשעת עשייה, מברך עליהן בשעה שיוצא ידי חובתו בהן, וכן כל כיוצא בזה"].

מבואר מדבריו דלא מברכין שהחיינו על כל מצוה, אלא דווקא בג' אופנים, א. מצוה הבאה מזמן לזמן. ב. מצוה שהיא קנין לו. ג. מצוה שאינה תדירה. ולא ס"ל דיברך על כל מצוה, משום ד"פקודי ה' ישרים משמחי לב", דהיינו ששמח בקיום

מגעת לנפש ממצות, והלא אין שם שמחה גדולה והנאה ערבה לנפש יותר מההנאה והערבות שמגיע אליה, מפקודי ה' ישרים משמחי לב, וק"ו לספרים דאית בהו תרתי למעליותא דחביבין לנפש, וקורת רוח גם לגוף, בהיות הנאתן תלויה גם כן בדבר גשמי, ששמח ונהנה בראיית הספרים, ויופי כתיבתן וקישורן?

והקשה עוד על מה שכ', שאין מברכין על מצות רק הבאים מזמן לזמן, דהרי מצינו שמברכין על מצות שמקיימים בפעם ראשונה, וכמו שכ' רש"י (מנחות דף ל"ז ע"ב) גבי מי שהקריב מנחה לראשונה בחייו, דמברך ע"ז שהחיינו, וא"כ ה"ה לכל מצוה הבאה לידי אדם לפרקים, או לעיתים רחוקות, וכן עיקר.

ולפי"ז קשה על מש"כ המג"א, שאין מברכין שהחיינו רק אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן?

ועוד כ' דהטור דלא כ' להדיא, אם מברכין על ספרים חדשים, מ"מ מדסתם "כלים חדשים", משמע דלא פליג בהכי, ומאחר דגם ספרים הם כלים, יברך עליהם ג"כ?

ולבן חלק על המג"א, וכ' "כללא דמילתא כל מידי דחביבא עליה דאנש, מיבעי ליה לברוכי שהחיינו, דלפום מאי דק"ל דלא כרב שרירא, וכ"ש אספרים קדושים, שאין כלי יקר וחפץ יותר חביב מהם וכו', ולכן ראוי וחיוב הוא לברך על קניית ספרים החסרים לו, ונצרכים אליו וחביבים עליו". והביאו החת"ס (או"ח תשובה קנ"ו ד"ה והנה).

תליית מחלו' המג"א והמור וקציעה במחלו' ראשונים

הפתח הדביר (שם סק"ג) הביא את דברי

על מה שכ' שאין מברכין שהחיינו, אלא רק על מצוות הבאים מזמן לזמן, והקשה דמצינו שמברכין ג"כ על מצוה שמקיימים בפעם הראשונה, א"כ חזינן דאף על מצוות מברכין שהחיינו?

אפשר לפרש דברי הגמ' במנחות ע"פ שיטת התוס' (שם דף ל"ז ע"ב ד"ה היה, ובברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה היה), והרשב"א (ברכות שם) דלא היו מברכין שהחיינו משום שהיה פעם הראשונה, כמו שפי' רש"י, אלא כיון שהוא דבר שתלוי בזמן קבוע במשמרות מתחלפות, ולכל משמר היה ימים קבועים בכל שנה, ולכן שפיר מברכין שהחיינו, משום שהוא מצוה הבאה מזמן לזמן.

[וכן אפשר לפרש את הגמ' ע"פ הרמב"ם (שו"ת פאר הדור סי' מ"ט) שכ' וז"ל "אמרו, היה מקריב מנחות בירושלים, מברך ברוך שהגיענו, היה מקריב זבחים בירושלים אומר ברוך שהגיענו וכו'. והחלק השלישי הוא, כל מצוה אשר לא תקרה תמיד, כי אם לפעמים, גם לא כל אדם, כי אם לאחד תבוא המצוה היום, ואחר לאחר זמן, או לא תבוא כלל, אז בבוא המצוה לידו יברך שהחיינו, כמו שאמרו במקריב מנחות. [וכן אמרו בפדיון הבן, אבי הבן מברך שתיים אשר קדשנו וכו', ושהחיינו"].

דלכאורה לא ס"ל כתוס' והרשב"א, ולא כרש"י [והרוקח], אלא באופן אחר, והוא דס"ל דמקריב מנחות הוא מצוה שאינה תדירה, ומפני זה מברך שהחיינו, כמו שכ' בהלכות (פי"א מהלכ' ברכות ה"ט) "יש מצוות שאינם תדירות, שגם עליהם מברך שהחיינו בעשייתם, כגון פדיון הבן", וא"כ אפשר לומר דס"ל דמקריב מנחות, הוא כמצוות אלו שאינן תדירות, ומשום הכי מברך שהחיינו, ולכא' מדויק כן, מדבריו "מצוה אשר לא תקרה תמיד", וכו'.

מצות ה', ויש לו שמחה והנאה לנפש מקיום מצות, דא"כ הול"ל דמברך שהחיינו על מצוות, בלי לפרט דוקא מצות אלו, ולכן ע"כ דרך במצוות הבאות מזמן לזמן, או מצוות דהם קנין לו, או מצוות שאינם מצויות.

וא"כ ה"ה גבי מצות תלמוד תורה, דאף אף דאיכא שמחה והנאה גדולה, ס"ס מאחר ואינו בגדרים אלו, אין מברך שהחיינו על מצוה זו, ולכן ס"ל למג"א דאף אינו מברך בקניית ספרים חדשים, כדי שיוכל ללמוד בהן.

ואף מה שכ' הפתח הדביר בשם הבגדי ישע לדמות את תפילין לספרים חדשים, ולרמב"ם שמברך על תפילין חדשים, יסבור גם כן גבי ספרים חדשים. שמה אפשר לחלק דכל מה דסבר הרמב"ם לברך שהחיינו בתפילין, היינו דוקא כשעושה את התפילין בעצמו, כדמדויק בדברי הרמב"ם, "מברך עליה בשעת עשייה", וכך גם אפשר לדייק במקור דברי הרמב"ם, דהוא תוספתא (ברכות פ"ו הלכה ט"ו) "העושה תפילין לעצמו, אומר ברוך שהגיענו" וכו', דהיינו דוקא במי שעושה לעצמו תפילין דמברך, ולא מי שקונה תפילין מאחר.

וכך כ' להדיא בגר"א (סי' כ"ב סעיף א' ד"ה קנה) דס"ל לרמב"ם דמברך שהחיינו בתפילין, דוקא בעושה לעצמו, אבל כשקונה מהסופר, אף הרמב"ם מודה שאין מברך שהחיינו. והביאו בביאור הלכה (שם ד"ה קנה).

וא"כ אף לפי הרמב"ם, אפשר דאין מברכין על ספרים חדשים.

ישוב מקושיא העושה מצוה בפעם הראשונה

וכן מה שהקשה המור וקציעה על המג"א,

להקשות על המג"א, מדין זה דהעושה מצוה לראשונה בחייו.

ישוב מקושיא דאיכא תרי מעלות בספרים

וכן על מה שהקשה המור וקציעה דבספרים, איכא תרתי למעליותא, דחביבין לנפש, וקורת רוח גם לגוף, בהיות הנאתן תלויה ג"כ בדבר גשמי, ששמח בראיית הספרים, וא"כ אמאי סבר המג"א שלא לברך שהחינו עליהם?

יש ליישב ע"פ דברי האבודרהם (שער ג' ברכת המצות ד"ה והטעם) שכ' בשם הגאונים "שאינן מברכין שהחינו, אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף", דהיינו הנאה גשמית רגילה, וספרים דאין הנאה גופנית כ"כ, שהרי לולי מצות ת"ת ליכא הנאה כלל בספרים אלה, ורק מאחר דאיכא מצות ת"ת, צריך לספרים, ואיכא תועלת בזה, אולם בהם לא מקרי הנאה גופנית, ואף דיש בהם ג"כ הנאה מסוימת, מ"מ על הנאה זאת אין מברכין, דמצוות לא להינות ניתנו, ודוגמא להנאה גופנית, הוא פרי חדש, או בגד חדש וכד', שהגוף נהנה, משא"כ בספרים. וכך מצאתי שכ' ליישב בלהורות נתן (ח"ב סי' ט' סעיף ה').

ביאור שיטת הטור לדברי המג"א

ומה שכ' המור וקציעה, דמהטור משמע דס"ל דמברכין שהחינו על ספרים חדשים, מדסתם "כלים חדשים מברך שהחינו", משמע דלא פליג בין סוגי הכלים, ומאחר דגם ספרים הם כלים, יברך עליהם ג"כ, ודלא כהמג"א דס"ל דאין מברכין שהחינו על ספרים חדשים?

והשתא א"ש שיטת המג"א, דאין מברכין

ואף דהט"ז (או"ח סי' כ"ב סק"א) הביא את דברי הרמ"א (יו"ד סי' כ"ח סעיף ב'), דבכיסוי הדם מברך שהחינו, בפעם הראשונה. וכ' "דמיניה לכל מצות שאדם עושה בפעם ראשון, מברך שהחינו, ובין בציצית ובין בתפילין, יש לברך בפעם הראשונה, שהחינו". וכ"כ הלבוש (שם סעיף ב').

אולם הש"ך (שם סק"ה), והפרי חדש (יו"ד סי' כ"ח סעיף ב') חלקו על דברי הרמ"א, וס"ל דאף בכיסוי הדם, אין לברך בפעם הראשונה, וודאי דבשאר מצוות אין לברך עליהם בפעם הראשונה.

והכנסת הגדולה (שם סק"ז), והפרי מגדים (שפתי דעת שם סק"ה) הניחו בצ"ע.

והחיי אדם (הלכ' ברכות כלל ס"ב סעיף י') פסק ד"אין מברכין שהחינו על מצוה, אלא בדבר שקבוע לו זמן, כרגלים, או שיש בו שמחה, כפדיון הבן, אבל על עשיית שאר מצוות, אפילו לא עשה מעולם מצוה זו, אין מברכין". וכ"כ בערוך השולחן (יו"ד סי' כ"ח סעיף ג', ובאו"ח סי' כ"ב סעיף ג') "כמדומני שכן המנהג פשוט, שלא לברך". [וכן בזבחי צדק (יו"ד סי' כ"ח סק"י"א) כ' "מנהגינו פה בגדאד, שלא לברך שהחינו על הכיסוי, ודלא כהרמ"א". וכ"כ בערך לחם למהריק"ש (שם סעיף ב') "דלא נהגו כן ולא הוזכר בתלמוד"].

וא"כ אף דרש"י פ"י בגמ' במנחות דמיירי במקריב מנחה לראשונה בחייו, ולכן מברך שהחינו, בכאו"פ פליגי עליה התוס' והרשב"א, וכן הרמב"ם, ואף דנקטו כן הט"ז והלבוש, מ"מ פליגי עליהו הש"ך והפרי"ח, וכך נקטו האחרונים שלא לברך שהחינו, בעושה מצוה בפעם הראשונה, וא"כ אין

ביאור דברי הגרשז"א וקושיא על דבריו

משמע מדבריו דדוקא מי שקיבל תפילין במתנה, מברך שהחיינו, משא"כ מי שקונה תפילין חדשים לעצמו, אינו מברך שהחיינו. וצ"ב דמ"ש מקבל במתנה, לקונה לעצמו, דהרי בסתם כלים חדשים, לא מצינו חילוק בין מקבל מתנה, לקונה בעצמו, ובשניהם מברך שהחיינו, כמבואר בשו"ע (סי' רכ"ג סעיף ג' ו-ה)?

ונראה לענ"ד לבאר דבריו, דתפילין לא הוו ככלים חדשים, כיון דההנאה בכלים חדשים, הוא הנאה שיוכל להשתמש בדבר, משא"כ בתפילין אין ההנאה מעצם ההשתמשות, דהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא ההנאה היא ממה שקיבל חפץ חדש, והשמחה היא שנוסף לו שווי ממוני לנכסיו, וע"ז יכול לברך שהחיינו. ואף דהוא חפץ של מצוה, שאין לו הנאה בעצם ההשתמשות בו, בכא"פ יש לו הנאה בזה שנוסף לו שוה כסף, וס"ל להגרשז"א דע"ז יכול לברך שהחיינו.

אולם כ"ז דוקא במקבל תפילין במתנה, דנוסף לו שווי ממוני, משא"כ בקונה תפילין, לא נוסף לו שום שווי ממוני, אלא החליף כסף בחפץ, וע"ז לא מברך שהחיינו. ומה שמברך שהחיינו כשקונה חפץ רגיל, אף דהחליף ממון בחפץ, הוא משום שיש לו הנאה בהשתמשות בעצם החפץ, משא"כ בחפץ מצוה כגון תפילין, שאין לו הנאה בהשתמשות.

ולפי"ד יוצא דא"י דין בתפילין דוקא, אלא אף במקבל שאר חפצי מצוה [שקיימים לזמן] במתנה, כגון ספרי נביאים חדשים, ג"כ יברך שהחיינו בקבלתם, שנוסף

שהחיינו על ספרים חדשים, וההנאה דיש לו, אינה הנאה שמברכין אליו שהחיינו.

אי ספרי נביאים הוו כספרים

עד השתא דנתבאר דינא דהקונה ספרים חדשים, דנחלקו אי מברך שהחיינו, נחזור לדון גבי הקונה ספר נביא, אי מברך עליו שהחיינו או לא.

ובפשטות הסוברים דמברך שהחיינו בספרים חדשים, כך יסברו ג"כ גבי ספר נביא חדש, והסוברים דאין מברכין על ספרים חדשים, יסברו דאין מברכין גם בנביא חדש.

אולם אפשר דאף מג"א דס"ל דאין מברכין שהחיינו על ספרים חדשים, שמא יודה דעל ספר נביא, דהוא כלי יקר ערך, יברך שהחיינו.

שיטת המנחת שלמה

והנה המנחת שלמה (ח"ב סי' ד' סעיף ל"ג סק"ג) כ' גבי שהחיינו בתפילין, "התנהגתי עם בניי שיחיו, שלפני י"ג שנה. רק הניחו, אבל לא נתתי להם את התפילין במתנה, רק במלאת להם י"ג שנה, והברכה היא על ההנחה, וגם על המתנה של התפילין. ואף שמצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו בקונה במעותיו, אבל לא במתנה שזה ממש רכוש", עכ"ל. והביאו דבריו בהליכות שלמה (חלק תפילה פ"ד סעיף י"ד).

מבואר דס"ל דמי שקיבל תפילין במתנה, צריך לברך עליהם שהחיינו, אף דמצוות לאו ליהנות ניתנו, תפילין שאני דהוא רכוש.

ולפי"ז לכאור' ה"ה ספר נביא, דהוא ג"כ רכוש, יש לברך עליו שהחיינו.

לו "רכוש חדש", נאף שכשקונה אותם בעצמו, אינו מברך.

אולם אכתי צ"ב בסברא זו, דחפצא של מצוה חשיב "רכוש", דהרי פשיטא דמי שקיבל אתרוג במתנה, לא יברך שהחיינו, ואף אתרוג יקר מאוד, כיון דכל שויו הוא מחמת המצוה, ולאחר חג סוכות, אינו שווה כי אם כמה פרוטות, וא"כ לא יתכן לומר, שנוסף לו "רכוש" ע"י שיש לו אתרוג, וא"כ לכאור' ה"ה בחפצי מצוה אחרים, כגון תפילין וספרי נביאים, אינם שווים בעצמם שווי ממוני רב, אלא רק מחמת המצוה משלמים עליהם הרבה ממון, והרי אם ימצא בהן פסול שלא ניתן לתקן, לא יהיה שווה כלום, וכל שווים הוא מחמת המצוה, וא"כ איך אפשר להגדירם "כרכוש", כשכל ערכו תלוי בזה, אם יכול לשמש למצוה. [ורק בספרים חדשים, יתכן שגם לולי המצוה ישאר להם ערך כל שהוא]. וא"כ אף שתפילין וספרי נביאים כשרים, שווים הרבה ממון, אי"ז שווי עצמאי, אלא מחמת המצוה בלבד, והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו? ודבריו צ"ע.

שיטת החיי אדם

החיי אדם (כלל ס"ב סעיף ה') כ' גבי ספרים חדשים, "אם היה מהדר אחר הספר, ושמח בקנייתו דמברך שהחיינו, משום שברכה זו היא על השמחה ולא על התשמיש".

ובי' המשמרת חיים (ח"ב עניני ברכות סי' א') דכוונת החי"א, דכיון שיש לו הנאה ושמחה של רכוש חדש, שפיר מברך שהחיינו, כמו בכל כלים חדשים, שמברך על שמחת רכוש שיש לו.

והוסיף המשמרת חיים דבתפילין בדרך כלל השמחה הוא, על זה שיוכל

לקיים מצות תפילין, וע"ז אמרי' דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין מברכין עליה שהחיינו, אבל אם היה מהדר אחר תפילין ושמח בקנייתו, מברך עליה שהחיינו כמו בספרים חדשים.

וא"כ יוצא דאי מדברי החיי אדם, דאין לחלק בין מקבל מתנה לקונה כדברי הגרשז"א זצ"ל, אלא אדרבה איפכא מסתברא, דקונה שהוא מהדר אחר תפילין, משא"כ מקבל מתנה דלא מהדר אחר זה כלל, וא"כ אי צריך לברך שהחיינו בתפילין לחי"א, הוא דוקא בקונה ולא במקבל מתנה.

ולפי"ז לכאורה ה"ה גבי ספרי נביאים, דמאחר ומחזירים אחר קנייתם, דלפי החי"א יש לברך שהחיינו.

בדין ציבור שקיבלו ספרי נביאים

חדשים אי יברכו שהחיינו

השתא יש לדון גבי ציבור שקיבלו ספרי נביאים במתנה [תרומה] מנדיב, להסוברים דמי שקונה לעצמו מברך שהחיינו, אי דינא הכי גם בכה"ג.

ובאמת הטור (סי' רכ"ג) הביא מהסמ"ק שדבר חדש שמשמשין בו כמה אנשים, מברך ברכת "הטוב והמטיב" ולא "שהחיינו", וכ"כ בשו"ע (שם סעיף ה'), וא"כ בנידון דידן צריך לדון, אי יברכו "הטוב והמטיב".

והנה הבית יהודה (ח"א יו"ד סי' כ"ג) כ' וז"ל "נהגו העם לברך שהחיינו, כל הקונה ס"ת, והברכה היא בשעת סידורו לפני ההיכל, וקודם שיקנהו במתנה לבני בה"כ, ובשעה שעולה לס"ת יום השבת עת הקריאה, יגמור בלבו ליתנו לגמרי לציבור, ואז יברך בקול רם ברכת הטוב והמטיב". והביאו בברכי יוסף (יו"ד סי' ע"ר אות ז').

יוכל לברך הטוב והמטיב, כיון שאין לו חלק בספר עם הקהל אחר שהקדישו.]

ואף דמיירי גבי ס"ת, אולם לכאורה ה"ה לספרי נביאים, ס"ל דמברך שהחיינו והטוב והמטיב.

ובעיקר דברי הבית יהודה קשה לי דמה שייך כלל שיברכו הטוב והמטיב, כשנדיב תרם ס"ת לקהל, דהרי לא הוי רכוש שלהם ככלים חדשים, שהרי הוא כהקדש, וא"א להשתמש בו לצורך פרטי, ואף להסוברים שמי שקנה לעצמו ספרים דיכול לברך שהחיינו, ולא חשש להא דמצוות לאו להינות ניתנו, מ"מ זה הוא דווקא כשהספרים שייכים לו, משא"כ בקהל, דאף דיש להם רשות להשתמש, בכא"פ אינו רכוש פרטי שלהם, וא"כ איך שייך שהקהל יברכו שהחיינו או הטוב והמטיב, ורק היכא שקהל קנו ביחד ספרים, ולא הקדישו אותו אח"כ, יש מקום לומר שיברכו שהחיינו [ואולי הטוה"מ], מ"מ אם הקדישו הספרים לבית הכנסת, ל"ש שיברכו?

ובעיי"ן כ' החת"ס (א"ח סי' נ"ג) "קהל שלא היה להם ס"ת וניתן להם ס"ת מנדיב לב, דלא יברכו [שהחיינו], אע"ג דעניים הם, כיון שלא יגיע לכל אחד חלקו מנה חשובה, שראויה לברך על הקנין".

[ובאמת במהר"י בירב (כ' ס"ב) הביא מהר"ש אלגאזי, דכ' דכל שקנה ס"ת על דעת רבים קונה שילמדו בו גם הם, ולא לעצמו בלבד, ולכן כ' דיברך שהחיינו, והטוב והמטיב.

והביא עוד מהר"י בן גאמיל שדחה דבריו, דלא מצינו ברכת הטוב והמטיב, אלא גבי שמחת הנאה גופנית, כגון בילדה אשתו וזכר, אבל בס"ת שהשמחה הוא מפני

מבואר מהבית יהודה דמי שנותן ס"ת לציבור, דמברך הטוב והמטיב, ופותר את הקהל בברכתו, ולכאורה ה"ה גבי ספרי נביאים.

קושיות על דברי הבית יהודה

והקשה העמק ברכה (דיני מצות כתיבת ס"ת סי' ה') על הבית יהודה, דמי שקנה ס"ת ונותן לקהל דמברך שהחיינו מיד, ואח"כ הטוב והמטיב, דהרי אחר שבירך שהחיינו, איך יוכל לברך שוב הטוב והמטיב על אותו דבר?

ונראה לענ"ד ליישב ע"פ הבית יהודה (ח"ב סי' כ') דכ' גבי שני אחים שירשו אחיהם המת, ועשו לו למנוחת נפש ס"ת חדש, ונתנו לקהל במתנה, דגם שם כ' דיברכו שהחיינו קודם שיתנו לקהל ויעשוהו הקדש, ואחר שיתנו לקהל במתנה יברכו הטוב והמטיב.

והוסיף לבאר דאע"ג דלא מצינו ברכה לנותן מתנה, אלא למקבל המתנה, היינו דוקא כי האך גוונא שיצא החפץ לגמרי מרשות הנותן, ואין לו ממנו עכשיו שום הנאה, אבל בס"ת עדיין יש לו חלק בו עם ככל הקהל לקרות בו, חשיב כשנים שקיבלו דבר בשותפות דיברך הטוב והמטיב.

וא"כ מבואר דאין מברך הטוב והמטיב על עצם קנין הספר, דהרי לזה בירך שהחיינו, ומה שמברך הטוב והמטיב, הוא מדין נותן מתנה, שיש לו בזה הנאה, מאחר ונשאר לו חלק בספר, ולכן לא קשיא מיד, כיון דברכות שהחיינו והטוב והמטיב, אינם על אותו ענין.

[ולכאורה יוצא מדבריו, דאי הקדיש הספר לקהל שאינו נמנה עליו, דלא

כיון שאין להם הנאה לגוף בזה, [ואף דסבר גבי מי שקנה בעצמו ס"ת ונתנו לקהל דמברך שהחיינו והטוב ומטיב, גבי ציבור שקנו ס"ת, מודה דלא יברכו כלל].

והוסיף לי הגאון ר' מנחם גולדברג שליט"א, דהשערי תשובה (סי' רכ"ג ד"ה בית חדש) הביא את הבית יהודה, וכך נקט למעשה.

ואף דמיירי בס"ת, לכאורה ה"ה ציבור שקנו ספרי נביאים, דאין לברך עליהם שהחיינו, או הטוב והמטיב.

הלכה למעשה

ולמעשה הברכי יוסף (סי' רכ"ג בשיורי ברכה סעיף א') הביא את שיטת הרדב"ז ושיטת המג"א, וכ' דהמנהג לא לברך שהחיינו על ספרים. וכן כ' במחזיק ברכה (שם אות ג'). ובכף החיים (שם ס"ק כ"א) הביא את הברכי יוסף, וכ' דכן המנהג, שלא לברך על ספרים.

והחיי אדם (כלל ס"ב סעיף ה') הביא את דברי המג"א, דאין לברך על ספרים שהחיינו, משום דמצוות לאו להינות ניתנו, וכ' "דנראה לי דאם היה מהדר אחר זה הספר ושמח בקנייתו דמברך, שהרי ברכה זו רק על שמחה ולא על התשמיש".

והמ"ב (סי' רכ"ג ס"ק י"ג) הביא את שיטת המג"א, וכן את דברי החיי אדם, וכ' דכן כ' המור וקציעה, נראה דסבר דהחיי"א ס"ל כהמור וקציעה, וסיים המ"ב "על כן אין למחות ביד המברך".

ולגבי קהל שקיבלו ס"ת מנדיב, כ' החת"ס (א"ח סי' נ"ג) "קהל שלא היה להם ס"ת וניתן להם ס"ת מנדיב לב, דלא יברכו אע"ג דעניים הם, כיון שלא יגיע לכל אחד חלקו מנה חשובה, שראויה לברך על הקנין,

קיום המצוה, אין שייך לברך הטוב לי והמטיב לחברי שקורא בו בציבור, משום שלא נפטר מחובת המצוה הזאת לקנות ס"ת או לכתוב לעצמו.

ולכן סיים דהקונה ס"ת ומקדיש לקהל, יברך שהחיינו, ולא יברך הטוב והמטיב. והביאו בתשובות מהרי"א (סי' רפ"ב). וכן הביאו באלף המגן (סי' רכ"ג סק"ח). ובשלטי גיבורים (שם סק"ב).

והוסיף לבאר דל"ש ברכת הטוב והמטיב בכה"ג, מאחר ואין להם שותפות בגוף הספר.

בדין ציבור שקנו ספרי נביאים חדשים אי יברכו

נותר לדון גבי ציבור שהשתתפו יחד בקניית ספרי נביאים, אי יברכו שהחיינו, או הטוב והמטיב, הכנסתם לבית הכנסת.

והנה הבית יהודה (ח"ב יו"ד סי' כ"ג ד"ה אמנם) כ' וז"ל "בנידון דידן דקנו ס"ת אנשים הרבה, ודאי דלא קיים שום אחד מהם מצות כתיבת ס"ת, דהא מוטלת על כל איש ואיש, כמו שכתב הרמב"ם, והאיך יברכו שהחיינו, דשהחיינו לא שייכא אלא ביחיד, וכ"ת דיברכו מיהא הטוב והמטיב, דשייכא בשל שותפות, יש לדחות ולומר, דאפשר דאין לברך ברכה זו, אלא בדבר שהוא להנאת הגוף, ולא במצות, דלאו להינות ניתנו, ועוד דיחיד בשלו אין מברך שהחיינו, בנ"ד מטעמא דכתיבנא, גם בשל אחרים אין לברך הטוב והמטיב, דהא תניא (בברכות דף נ"ט ע"ב) קצרו של דבר, על שלו שהחיינו, ושל אחרים הטוב והמטיב, וא"כ י"ל דוקא אי שייכי תרוייהו, כנלע"ד".

מבואר מדבריו דציבור שקנו ס"ת, דפשיטא דלא יברכו שהחיינו, כיון דהוא ברכה ליחיד, וכן הטוב והמטיב לא יברכו,

ואי משום המצוה, מצוות לא להינות ניתנו, ולא יהיה אלא ספק, והרי ספק ברכות להקל, ולא יברכו".

וא"כ נמצא דמאחר וגבי קהל שקיבלו ס"ת, פסק החת"ס דלא יברכו. וקהל שקנו ס"ת דפסקו הבית יהודה והשערי תשובה, דלא יברכו, לכאור' ה"ה גבי ספרי נביאים, דלא יברכו שהחיינו או הטוב והמטיב.

[ואף אי נימא דיש הסוברים לברך, מ"מ ספק הוא, וספק ברכות להקל.]

ואף קהל שקנו ס"ת, כ' הבית יהודה (ח"ב יו"ד סי' כ"ג ד"ה אמנם) דלא יברכו שהחיינו או הטוב והמטיב. והביאו השערי תשובה (סי' רכ"ג ד"ה בית חדש).

לע"נ זקני הרב יהודה לייב בן חיים זצ"ל
נלב"ע כ"א אייר ל"ו בעומר תשנ"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



הרב מישאל מרציאנו

בביאור מחלוקת הראשונים בדין 'תמימות' ובדין קטן שהגדיל בימי הספירה

דבעי 'שבע שבתות תמימות', משא"כ בשכח למנות בשאר הימים ממשיך לאח"מ לספור ובברכה.

והראשונים (המכריע סי' כט' ד"ה ובהלכות, ושכלי הלקט סי' רלד') הקשו ע"ד דאם בעי 'שבע שבתות תמימות' רצופים [והיינו כשיטת בה"ג], א"כ גם בהחסיר שאר ימים אינו 'שבע תמימות' ומכ"ז חלקן עליו.

ובביאור שיטתו צ"ל דס"ל (וכן מבואר באורל"צ ח"א או"ח סי' לו') ד'תמימות' של הפסוק קאי על שבועות דסמוך לו דהיינו 'שבע שבתות תמימות', ולכך בעי' בספירתו תחילה וסוף לספירתו דהיינו היום הראשון והאחרון ובכך מתקיים ה'תמימות'.

ביאור שיטת הבה"ג

ב. ונדון בעיקר השיטות של תוס' ובה"ג ובביאור שורש מחלוקתם, דיעי' ברא"ש (פסחים פ"י סי' מא') שכתב בשם ר"י ע"ד בה"ג בזה"ל 'ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא' עכ"ד, ומבואר מדברי הרא"ש דשורש המחלוק' בין בה"ג לתוספות [ר"י] היא בגדר המצוה, דלפי בה"ג

שיטות הראשונים בדין שכח למנות

א. ידוע מה שנחלקו הראשונים אם שכח לספור בא' מימי הספירה [לילה ויום] אם ממשיך לספור מכאן ואילך או לא, דשיטת הבה"ג (הו"ד בתוס' מנחות סו' ע"א ד"ה זכר וכן בתוס' מגילה כ' ע"ב ד"ה כל"א) דלא ממשיך לספור משום דבעי 'תמימות' והיינו שכל המט' ימים יהיו ברצף.

אבל התוס' הקשו ע"ד בזה"ל 'ותימה גדולה הוא ולא יתכן', ומבואר בתוס' שפליגי ע"ד בה"ג וס"ל דגם בשכח ממשיך למנות ובברכה.

ובעיקר דרשת בה"ג מ'תמימות' תוס' דרשי' ליה שבעי' לספור בתחילת הלילה, וכמו שמבואר בדבריהם דמשו"ה היה צד לתוס' שיספור בכל יום סמוך לחשיכה מטעם תמימות [אלא שדחו זאת מטעמא דא"כ אי"ז ספירת היום הבא אלא ספירת היום שעבר].

[ושיטה ג' מצינו בראשונים והיא שיטת ר' יהודאי גאון (הו"ד בבה"ג הל' מנחות עמ' תרסה) ור' סעדיה גאון (הו"ד בטור סי' תפט') שרק אם שכח בלילה הראשון לא ימנה שוב בברכה, וה"ט משום

א. ובבה"ג לפנינו ליתא במפורש, אכן מדויק מלשונו כן (הל' מנחות סי' עא' עמ' תרסה'), שכתב 'מר רב יהודאי גאון הכי אמר, היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא מאני בשאר לילותא, מאי טעמא, דבעינא שבע שבתות תמימות ולילות, אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא מאני ביממא ושפיר דמי' עכ"ל, ומדויק מלשונו שכתב 'היכא דלא ספר בערב סופר ביום', ש"מ דרק אם ספק ביום ממשיך לספור עוד שאר הלילות, אבל אם לא ספר ביום אינו ממשיך לספור כלל.

לבטלה למפרע, והיינו לפי שהוברר דא"י מצוה, וא"כ מ"ט תיקנו שיברך והרי ניוח שישכח, ונדימו זאת לספירת זבה דאניה מברכת וכמ"ש התוס' כתובות (עב' ע"א ד"ה וספרה) משום דיש חשש שתראה ותסתור ספירתה וא"כ ברכתה לבטלה משא"כ בספה"ע, ומדוע והרי ה"נ איכא למיחש בספה"ע שמא ישכח.

ביאור האחרונים בשיטת בה"ג

ד. וידוע מ"ש האחרונים [ע"י אורל"צ ח"א או"ח סי' לו', הוד צבי (ח"א סי' א'), הר צבי (ח"ב או"ח סי' עו'), וע"ע מהר"ם שיק תרי"ג מצות מצוה שו' אות ג', וחסד לאברהם (או"ח מהדו"ת סי' נו') לבאר מכח הנך קושיות את דעת הבה"ג, דלעולם ס"ל דבכל יום הוי מצוה בפנ"ע לספור כמה ימים עברו 'ממחרת השבת', וזוה מתקיים 'מצות ספירה', אלא דס"ל לבה"ג דיש עוד דין של 'תמימות', והוא אינו שיהא כל המט' ימים מצוה אחת וכמ"ש לעיל, אלא דין שיהיה הספירה ברצף, דהיינו דאם שלשום ספר ג', ואתמול שכח, וכהיום יספור ה', אי"ז רצף וזה נאמר ב'תמימות', והיינו שזה שלימות במצוה של הספירה.

ונמצא א"כ דיש 'ספירה' עם תמימות והיינו ספירה ברצף, ויש ספירה בלא תמימות שזה ספירה בלא רצף וכגון שדילג ימים באמצע.

ולפי"ז א"ש כל התמיהות, דלכך תיקנו ברכה על כל יום לפי שכל יום זה מצוה בפנ"ע, ומה שבשכח לא ממשיך לספור בברכה, י"ל לפי שמעיקרא נתקן הברכה רק כאשר המצוה היא בשלימות שזה 'ספירה עם תמימות' והיינו ברצף².

ילפי' מ'תמימות' דכל המט' ימים הוי מצוה חדא, אבל ר"י ס"ל דאינו אלא כל יום מצוה בפנ"ע ו'תמימות' היינו שהיום יהא שלם מתחילת הלילה וכמ"ש,

וכן מבואר בחינוך (מצוה שו') דלפי"ד בה"ג כל המט' ימים זהו מצוה חדא, שכתב 'ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה, לפי שכולן מצוה אחת היא' ע"כ.

תמיהות הראשונים ע"ד בה"ג

ג. ובעיקר שיטת הבה"ג יע"י בספר המכריע (סי' כט' ד"ה ובהלכות) שהקשה ע"ד דאם כל המט' ימים זהו מצוה אחת, א"כ לא היה לנו לברך אלא בלילה הראשון ושאר ימים למנות בלא ברכה, דהרי אין מברכין אלא בתחילת המצוה, משא"כ אם כל יום הוא מצוה בפנ"ע א"ש, וכה"ק הפרמ"ג (א"א סי' תפט' ס"ק יג') ונשאר בצ"ע.

ולפי"ז י"ל דזה הביאור ג"כ במ"ש התוס' ע"ד הבה"ג 'ותימה גדולה ולא יתכן, דל ביאורו למה 'תימה גדולה' ולא יתכן, ולפי"ז י"ל דזה הביאור דלא מסתברא דזה מצוה אחת דא"כ לא היה ברכה בכל יום, וכן מדויק מדברי הרא"ש (הו"ד לעיל) בשם ר"י.

ועוד הקשו (רי"ץ גיאת הל' ספה"ע ד"ה ומשום) ע"ד בה"ג דלפי"ד שכל יום מעכב את חבירו, א"כ הו"ל למנות זאת במשנה במנחות (כו' ע"א וכח' ע"א) בכלל הדברים המעכבים זה את זה.

ועוד הקשו (עי' אדר"ת הו"ד בשד"ח מערכת יוהכ"פ סי' א' סוף אות ג') דלפי"ד נמצא דאם שוכח הוי ברכותיו

ב. והיינו כעין מ"ש הגר"ח (פ"ב משחיטה ה"ט) לבאר את שיטת הרמב"ם דלא מברכין על כיסוי הדם של

וכן י"ל לגבי מה דדנו במי שנמצא במבואות המטונפות (כגון שנמצא בסוף היום בבית הכסא) ונזכר שלא ספר, והרי אסור לעשות מצוה במבואות המטונפות [עי' ביאור"ל סי' תקפח' סעי' ב'], ואמרו משמיה דהגריא"ל שטיינמן זצ"ל שיספור בלא כוונת מצוה, ולא יצא ידי מצוה אבל שאר הימים יספור בברכה דסו"ס איכא מציאות 'תמימות' והיינו כיסוד הנ"ל.

[ולפי"ז נראה לומר דגם בגר שנתגייר באמצע ימי העומר ומנה לפנ"כ בהיותו גוי, ג"כ ימשיך לספור ובברכה, דהרי שנתגייר יש לו 'מצוה ספירה' דכל יום הוא מצוה בפנ"ע, ושפיר הוי 'תמימות' דספר עד עתה ואיכא רציפות ושרשרת, אא"כ י"ל דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אך י"ל דלגבי זה ל"א כקטן שנולד דזה מציאות של ספירה וישל"ע].

ראיה לביאור האחרונים מדברי

הרי"ץ גיאת

ו. והאחרונים הביאו סיעתא להך ביאור בדברי בה"ג, מהא דכתב הרי"ץ גיאת (הל' ספה"ע ד"ה ומשום, הו"ד בביאור"ל סי' תפט' סעי' ח' ד"ה סופר) ליישב את דעת החולקים ע"ד בה"ג וס"ל דגם בשכח יום ממשיך לספור שאר לילות בברכה, דמה יעשו עם 'תמימות' (ועי' לעיל אות א'), ותי' (בתי' א') דלמחר יספור גם את של אתמול וגם את של היום.

ומבואר א"כ דלבה"ג דפליג על דבריו ע"כ ס"ל דבעי' 'תמימות' משום ה'רצף', ולא משום ה'חדא מצוה', דא"כ מ"ש השלמה למצוה, אלא ע"כ דב'תמימות' נאמר

ולפי"ד י"ל חידוש דבאמת גם לפי"ד בה"ג אם שכח למנות יום או יומים מתוך הספירה, יש לו מצוה וחיוב להמשיך למנות [בלא ברכה], דעד כמה שאין בספירה את ה'תמימות' והמצוה בשלימות, אבל מ"מ יש את ה'מצוה' של ה'ספירה'.

ולפי"ז א"ש הא דלא חששו חז"ל שיהיו ברכותיו לבטלה כמו בספירת זבה, די"ל דגם אם ישכח באמצע, אזי למפרע לא נעשו ברכותיו לבטלה, דכל יום זה מצוה בפנ"ע וגם קיום ה'תמימות' למפרע התקיים, דסו"ס הספירה שספר עד עתה היתה ברצף.

ולפי"ז א"ש ג"כ הא דלא מנו את ספירת העומר בכלל דברים המעכבים זה את זה במשנה במנחות, די"ל דלא מנו שם רק דברים שזה בלא זה ל"ש קיום מצוה כלל, משא"כ לפימ"ש א"כ גם אם לא ימנה שאר הימים אזי על הימים שמנה שפיר יש לו קיום מצוה.

נפק"מ לדינא ע"פ ביאור האחרונים

ה. ובאחרונים (עי' אורל"צ שם) הביאו לפי"ז נפק"מ למעשה, בדין אדם שיודע שיצטרך לעבור ניתוח באמצע ימי העומר בהרדמה במשך 24 שעות, דישל"ע לפי שיטת הבה"ג אם יתחיל לספור מעיקרא בברכה דהשו"ע (או"ח סי' תפ"ט סעי' ח') חשש לשיטתו.

דלפימ"ש לעיל דלפי"ד הבה"ג כל המט' ימים חדא מצוה הוא א"כ לא יתחיל למנות מתחילה בברכה, לפי שא"כ נמצאו ברכותיו לבטלה, אכן לפימ"ש עתה דכל יום הוא מצוה בפנ"ע אלא דיש דין נפרד שהספירה שסופר תהיה ברצף, א"כ שפיר יספור מתחילה ובברכה עד הניתוח.

ש'אינו סופר' היינו בברכה, אבל לספור שפיר מצי לספור.

אלא שאכתי אינו מיישב דכל דברי התורה"ד היינו ליישב דנראה מריהטת התוס' דיש איסור לספור ולכך ביאר דהכונה לספור בברכה, אבל אכן לא מוזכר חיוב להמשיך לספור ולפימ"ש יש חיוב.

ביאור דברי בה"ג באופן שונה קצת

ח. ולכן צ"ל כיסוד האחרונים ובהגדה שונה [ובאמת שכן משמע בדברי כל האחרונים הנ"ל] והוא דדין 'תמימות' אי"ז דין שכל המט' ימים הוו חדא מצוה וכמו שהבנו מעיקרא, אלא כל יום הוא מצוה בפנ"ע, וב'תמימות' נאמר שזה דין שהספירה תהיה ברצף, ומה דבשכח לא ממשיך למנות, היינו לפי שהמצוה למנות כל יום היא 'בתמימות' [דהיינו ברצף], ואין מצוה למנות בלא תמימות אלא כל חיוב המצוה הוא למנות עם תמימות, ובשכח הוא קיים למפרע ספירה עם תמימות דמה שספר היה ברצף, אבל מכאן ולהבא אינו יכול להמשיך לספור בברכה וגם אין חיוב למנות בלא ברכה.

מו"מ להעמיד מחלו' התוס' במגילה ובמנחות בהנך ביאורים

ט. והיה אפ"ל שנחלקו התוס' במגילה ובמנחות בביאור דברי בה"ג, דלפימ"ש התוס' במגילה בשם בה"ג א"כ י"ל דגם בשכח איכא מצוה למנות, והיינו משום דיש 'מצות ספירה' מלבד 'הספירה עם תמימות', אכן לפימ"ש התוס' במנחות בשם בה"ג א"כ המצוה של כל יום [שהיא מצוה בפנ"ע] היא לספור ברצף דהיינו 'ספירה בתמימות', ואם שכח א"כ לא ממשיך למנות שוב.

ולפי"ז יש לבאר מה דתוס' במגילה שהביאו דברי הבה"ג לא הקשו ע"ד, ומאידך

דבעי' רצף וזה שפיר גם מתקיים ע"י שימנה ביום המחרת, [ובה"ג ס"ל דל"מ למנות אלא באותו יום ולא ע"י יום למחרת].

מו"מ אם לפי ביאור האחרונים בבה"ג יש קיום מצוה למנות גם בשכח

ז. אלא שצ"ע שלפימ"ש א"כ נמצא דגם בשכח יום א"כ יש לו מצוה [וחיוב] להמשיך לספור, אך בלא ברכה לפי שאי"ז מצוה בשלימות דחסר בתמימות שבספירה שיהיה הרצף וכמ"ש.

ובאמת יעי' בדברי בה"ג שהובאו בתוס' במגילה (כ' ע"ב ד"ה כל) בזה"ל 'ובה"ג כתב וכו' אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה דבעינן תמימות וליכא עכ"ל, ומפורש בדבריהם דבשכח לילה ויום, לא שלא ימנה מכאן ואילך, אלא שימנה אבל בלא ברכה, והיינו כמ"ש דיש דין 'ספירה' מלבד ה'ספירה עם תמימות' שזה ברצף.

וכמו"כ מצאתי בלשון הערוה"ש (סי' תפט' סעי' טו') שכתב 'כתב הבה"ג שאם שכח יום אחד מלמנות לגמרי בין יום הראשון או אחד משארי ימים יספור כל הימים שאחריו בלא ברכה משום דאין זה תמימות' ומפורש בדבריו ג"כ דלפי"ד בה"ג אם שכח לספור ממשיך למנות ג"כ אך בלא ברכה.

אלא שצ"ע דבתוס' במנחות (שם) הביאו דברי בה"ג בזה"ל 'עוד פסק בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות' ע"כ, ומבואר מדבריהם דבשכח אין חיוב לספור כלל ודלא כמ"ש.

אלא שהו"מ ליישב דבתורה"ד (סי' לז') ביאר דברי הבה"ג בתוס' במנחות

בפנ"ע, ב' 'מצות תמימות' דהיינו לספור מט' הימים בלא דילוג, ולכך בשכח יום למנות עד כמה דבטל 'מצות התמימות' [גם למפרע], מ"מ מצות הספירה לא בטלה, ורק ברכה לא תיקנו לכתחילה אלא שמקיים ספירה עם תמימות דזה שלימות המצוה, אבל בשכח עד כמה דלמפרע נמצא דבירך על מצות ספירה בלא 'מצות תמימות', מ"מ ל"ה ברכותיו לבטלה דסו"ס בירך על מצות ספירה רק לא תיקנו מעיקרא אלא בשלימות המצוה.

הבנת החינוך והגר"א בדברי בה"ג ולפי"ז הדרא קושיות לדוכתין

יא. אלא דאכתי ישל"ע דבחינוך (הו"ד לעיל אות ב') מפורש שלמד בדברי בה"ג דכל ימי הספירה זה מצוה אחת, [וכן נראה מדברי הרא"ש והמכריע]. וא"כ לפי דבריהם הדרא קושיות לדוכתין.

ו**ליכא** למימר דהביאור בחינוך ד'מצוה אחת' זה כלפי התמימות אבל כלפי ה'מצות ספירה' בכל יום זה מצוה בפנ"ע (וכמ"ש לעיל באות ט'), דהחינוך לא חילק ומשמע דכל הימים הוי חדא מצוה לגמרי, וא"כ הדרא קושיין לדוכתיה.

וכן נראה לדייק מדברי הגר"א שס"ל דלבה"ג כל המט' ימים הוי חדא מצוה ודלא כמהלך האחרונים דלעיל, דהשו"ע (סי' תפט' סעי' ד') כתב 'מי ששואל אותו חבירו [בין השמשות] כמה ימי ספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך שאם יאמר לו היום כך וכך אינו יכול לחזור ולמנות בברכה', וכתב הגר"א (שם) דכל דברי השו"ע קאי למ"ד א"צ כוונה, והיינו שלמ"ד צריכות כוונה צריך לחזור ולברך וכמ"ש

בתוס' במנחות תמהו ע"ד, וביאור קושייתם היינו משום דלמדו בשיטת הבה"ג דכל המט' ימים הוי חדא מצוה בפנ"ע, ומה דלמדו כך התוס' במנחות בדברי בה"ג היינו משום דס"ל דלבה"ג בשכח לא ממשיך לספור כלל, וע"כ משום דכל הימים הוי חדא מצוה, דאם כל יום זה מצוה בפנ"ע א"כ הו"ל להמשיך ולמנות.

ומ**אידך** בתוס' במגילה שס"ל דלבה"ג גם בשכח ממשיך למנות [אך בלא ברכה], לכך לא הקשו ע"ד, דלמדו דאם לבה"ג ממשיך למנות, ע"כ ס"ל דכל יום זה מצוה בפנ"ע [דאם זה חדא מצוה א"כ לא היה ממשיך לספור כלל], ומה דלא מונה בברכה מכאן ולהבא למדו התוס' לבה"ג לפי שיש דין תמימות שיהיה ברצף.

אך נראה דאי"ז נכון דלדעת התוס' במגילה יש מצוה להמשיך למנות [ובלא ברכה] ונחלקו התוס', דיע' בתוס' במגילה שהביאו בשם בה"ג ב' דינים וז"ל 'בה"ג כתב דהיכא דאינשי לברך בלילה ימנה למחר בלא ברכה, וכן הלכה, אבל אם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה, דבעינן תמימות וליכא עכ"ל, ונראה מדלא כתבו בדין הב' ע"ד החיוב כמו שכתבו בדין הא' 'ימנה ביום בלא ברכה', ש"מ דכוונתם בדין הב' שלא ימנה כלל, ומ"ש 'לא ימנה עוד בברכה' היינו דאם מונה סתם אין תקלה ואולי מעלה הוא 'זכר למקדש', אבל למעשה כל החשש הוא ה'ברכה לבטלה' [וכמ"ש התורה"ד (הו"ד לעיל) בדברי התוס' במנחות].

ביאור אחר בדברי בה"ג

י. והנה היה אפ"ל עוד בדעת בה"ג דס"ל דאיכא ב' מצות א' 'מצות ספירה' דהיינו לספור בכל יום, והמצוה מתקיימת בכל יום

מחלוקת הראשונים בדין תמימות, וקטן שהגדיל בספיה"ע ❖ מנורה בדרום | קעג

ספה"ע מתקיימת ע"י מט' מעשי מצוה של ספירות נפרדות.

ומה שבכל מצוה מברכין ברכה א', ה"ט לפי שבכל מצוה מתקיימים כל החלקים ביחד לכך כוללן בברכה אחת, משא"כ בספה"ע דכל החלקים נעשים בנפרד בכל יום, לכך שייך ברכה בכל יום, ה'.

[ודימו זאת למ"ש המג"א (או"ח סי' תלב' סק"ו) דהשולח שליח לבדוק חמץ מברך השליח, וה"ט משום דמברך על 'מעשה המצוה' ולא על 'קיום המצוה'].

ורצו להביא ראיה דשייך ברכה על חלק ממעשה מצוה אע"ג שאינו קיום המצוה, ממ"ש הרמב"ם (פ"ז מלולב ה"ה) 'ארבעת מינין אלו מצוה אחת הן ומעכבין זה את זה', ובהל' ו' כתב 'ואם לא אגדן ונטלן אחד אחד יצא', ובהגהות מימוני' (אות ז', וכ"פ הרמ"א סי' תרנא' סי"ב) פסק בשם ר' שמחה דאם סח בין מין למין [פ"י היכא שנטלן בזה אחר זה] מברך על כ"א ברכתו, דהיינו על הדס 'על נטילת עץ אבות' ועל

המשנ"ב (שעה"צ ס"ק כו' ובביאור הלכה ד"ה שאם)¹.

ולכאורה לפי מהלך האחרונים הנ"ל דלבה"ג ב'תמימות' נאמר שבעי' ספירה ברצף, א"כ גם למ"ד צריכות כוונה יצא חובת ה'תמימות', ורק מצות ה'ספירה' לא יצא, ול"ש לברך על מצות ספירה לחוד דאינו שלימות המצוה, ומזה שכתב הגר"א קאי רק למ"ד א"צ כוונה ש"מ שלמד דלבה"ג כל המט' ימים הוי חדא מצוה, ולכך לא יצא מצות הספירה דבעי' כוונה, וא"כ הדרי' בכל הקושיות דלעיל.

ביאור הגרי"ז דהברכה היא על 'מעשה המצוה' וראיות לזה

יב. וידוע מ"ש לתר' מרן הגרי"ז (חי' הגרי"ז מנחות סו' ע"א) דאין הברכה בספירת העומר היא על 'קיום המצוה' דהרי לא מתקיים אלא אחר מט' ימים, ולא היה לברך אלא ביום הא' [או ביום המט'], אלא על 'מעשה מצוה' שע"י יגיע לקיום המצוה, ולכך מברכין בכל לילה, דמצות

ג. ובאחרונים הקשו דהרי השו"ע פסק (סי' ס' סעי' ד') כמ"ד צריכות כוונה, ועי' במשנ"ב (תפס' ס"ק כב') מ"ש לבאר.

ד. ובאמת נראה דאפשר להוכיח מדברי הנו"ב דג"כ למד ברברי בה"ג דכל הימים חדא מצוה, דהנו"ב (או"ח מהדו"ק סי' כז') דן באונן שידוע שיהיה אונן יום שלם בימי הספירה מה יעשה, וכתב שם דיספור מטעם ס"ס יעו"ש, אכן לפמ"ש למהלך האחרונים דבתמימות נאמר ספירה ברצף, א"כ פשוט דאונן זה יכול לספור בלא כוונת מצוה [ועי' לעיל אות ה' בענין מבואות המטונפים], ויצא חובת התמימות שזה מציאות הספירה ולא 'מצות ספירה' ולמחרת יוכל לספור מדין תמימות בברכה, אע"כ למד דלבה"ג כל המט' ימים הוי חדא מצוה ולכך בעי' כוונת מצוה דאי"ז רק מציאות ספירה,

אלא דהיה אפשר לדחות דלעולם אין ראיה מדברי הנו"ב ד"ל דלעולם ס"ל כביאור האחרונים בבה"ג, אלא דס"ל דבכה"ג לספור בלא כוונת מצוה עצם הספירה אסורה לו לפי שע"י יגיע לקיום מצוה למחר, אך לא מסתבר ד"ל דאונן אסור לקיים מצוה וזה י"ל דאינו מצוה אלא דבר שע"י יוכל לספור למחר י"ל דשפיר מותר לו לעשות. ונמצא א"כ דיש ראיה מדבריו דלמד כהחינוך והגר"א בביאור הבה"ג.

ה. ובעיקר הקושיה לפי"ד בה"ג אם מצוה אחת היא, למה תיקנו מט' ברכות, וכבר הוכחנו משיטת הגר"א דכן למד בבה"ג דכל המט' ימים הוי חדא מצוה, שמעתי מחכם א' שביאר שבגר"א (סי' תפס' סק"ו) מבואר דהברכה שעל הספירה חלוקה משאר ברכת המצות, דשם הברכה היא חלק מהספירה יעו"ש בגר"א.

לחדש שצריך לברך על המצוה ומ"ש מכל המצות דבעי ברכה וכמ"ש הרמב"ם (פ"א דברכות ה"ג), ועוד מה הרמב"ם בסו"ד בא לחדש בהא ד'מנה ולא בירך אינו חוזר ומברך' והא ג"כ פשיטא וכמ"ש הרמב"ם בכ"מ (פי"א מברכות ה"ו) דמצות דבעי 'עובר לעשייתן' א"א לברך אחר העשייה.

והנה אי נימא דהרמב"ם ס"ל כשיטת הבה"ג [וכפי שלמד בדבריו החינוך וכן משמעות דברי הרא"ש] דכל המט' ימים הוי חדא מצוה, א"כ י"ל דלכאורה לפי"ד בה"ג היה צריך לברך רק ברכה אחת או בתחילת הספירה [או בסופה], ולזה אתא הרמב"ם לאשמועי' דאע"ג דזה חדא מצוה מ"מ הברכה היא לא על 'קיום המצוה' אלא על 'מעשה המצוה', ולכך בעי' לברך בכל יום דיש הפסק בין ספירה לספירה וכמ"ש.

ולכך א"ש ג"כ סו"ד הרמב"ם שכתב שבמנה כבר אינו מברך, דמה חידוש יש בזה, ואי ס"ל כבה"ג א"ש די"ל דהו"א דמאחר וספה"ע זהו מצוה אחת א"כ הגם שספר מ"מ הרי מבואר ברמב"ם (פי"א מברכות ה"ה) דכל מה דבעי 'עובר לעשייתן' ומעכב, זה ה"מ במצוה שנגמרה עשייתה, אבל במצוה נמשכת כתפילין וכדו' שייך לברך כ"ז קיום המצוה, ולפי"ז י"ל דה"נ סד"א הואיל ואין המצוה נגמרה אלא נמשכת א"כ שייך לברך קמ"ל דלא.

הקושיה ע"ד בה"ג מ"ש בספירת זבה

יד. אכן גם לפי"ד הגרי"ז שהברכה היא על 'מעשה המצוה' ולא על 'קיום המצוה', מ"מ נראה דאם שכח א"כ שייך לומר דברכותיו לבטלה, לפי שבירך על 'מעשה מצוה' ולא על 'קיום המצוה', וסו"ס התברר דלא הוי מעשה מצוה ול"ש ברכה.

ערבה 'על נטילת ערבה' וכן בשאר מינים וכמבואר במשנ"ב (שם ס"ק נו').

וא"כ חזי' דשייך ברכה אף על חלק מהמצוה אע"ג שאינו קיום המצוה, משום דעי"כ מתקיים המצוה, ושם אע"ג דקיום המצוה נעשה ביחד [וכמו דחזי' שבלא סח ברכה א' פוטרותן], מ"מ בסח הוה כמו מעשים נפרדים ולכך מברך, ועכ"פ מבואר דשייך ברכה על מעשה מצוה אע"ג שאינו 'קיום המצוה' משום דעי"כ יגיע לקיום המצוה וכמ"ש.

ונראה להביא ראייה אלימתא דשייך כמה ברכות על קיום מצוה אחת והיינו משום 'מעשה המצוה' וכמ"ש הגרי"ז, דבתוס' בכתובות (עב' ע"א ד"ה וספרה, ובמנחות סה' ע"ה ד"ה וספרתם) הקשו מדוע לא מברכין על ספירת זבה כמו שמברכין בספירת העומר, והנה ספירת זבה ודאי כל הז' ימים הוי חדא מצוה, וחזי' דתוס' הקשו דיברכו בכל יום ע"ז, וליכא למימר דכוונתם דבזבה יברכו רק בתחילתה, דהקשו מ"ש מספה"ע ושם מברכין בכל יום, וא"כ חזי' דשייך כמה בכרות על קיום מצוה אחת משום ה'מעשה מצוה' ודו"ק.

ביאור האחרונים לפי"ז את שיטת הרמב"ם כבה"ג

יג. ולפי"ז רצו האחרונים (עי' משנת יעבץ או"ח מועדים סי' כו' אות ז') לבאר ג"כ את שיטת הרמב"ם דס"ל כדעת בה"ג, דהרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הל' כה') כתב 'וצריך לברך בכל לילה אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר קודם שיספור, מנה ולא בירך יצא ואינו חוזר ומברך' עכ"ל.

והקשה הכס"מ (שם) דמה הרמב"ם בא

לבטלה, לפי שבזמן הברכה בירך כדין ועשה מה שמוטל עליו.¹

אלא דאכתי יש לחלק בין דברי החת"ס לסוגיין, דבחת"ס מבואר דלא נעשה ברכותיו למפרע משום משום ב' סיבות א' דבשעתו הפריש כמצותו, ב' שגם טמון ב'ציונו' עצם האפשרות 'להישאל', משא"כ בספה"ע י"ל דעד כמה שבשעתו בירך כדין, מ"מ עצם השכחה לא טמון בברכת הספירה [וישל"ד בזה], וא"כ אינו דומה, ומ"מ נראה דאע"ג דיש לחלק ביניהם מ"מ עצם הסברה נראה די"ל בפשיטות.

אכן דאכתי ישל"ע אם ל"ח בספה"ע ברכותיו לבטלה משום דבשעתו בירך כדין דעשה כמצותו, א"כ ה"נ נימא בספירת זבה דבשעתה עשתה מעשה המצוה של הספירה ומדוע ברואה ברכותיה נעשו למפרע לבטלה.

אלא דנראה די"ל דמ"ש התוס' דלא תיקנו ברכה בספירת זבה משום שמה תראה ותסתור ספירתה, אין הביאור דא"כ נמצאו ברכותיה לבטלה דהרי בשעתה בירכה כדין וכמ"ש, אלא משום דזוהר יש לה 'חזקת רואה ג' ימים ראשונים' [דמה"ט כתב הרמ"א (י"ד סי' קצו' סעי' י') דבמצאה כתם בג' ימים הראשונים אין תולין להקל] ולכך חששו טפי במקום ברכה, אע"ג שאם תברך לא היה לבטלה מ"מ לעשות ברכה במקום חשש טפי ל"א, ומאחר ובג' ימים הראשונים

וא"כ צ"ב איך תיקנו חז"ל ברכה על ספה"ע והרי ניהוש שמא ישכח האדם ונמצא ברכותיו לבטלה, ומ"ש מהא דכתבו התוס' בכתובות (הו"ד לעיל אות ט') דלא תיקנו ברכה בספירת זבה לפי שיש חשש שתראה ותסתור ספירתה וא"כ ברכתה לבטלה.

[ויעי' בשו"ת 'רב פעלים' (או"ח ח"ג סי' לב') שרצה להוכיח מכך הך קושיה דיש דין 'חצי שיעור במצות' ולכך אין ברכותיו נעשו למפרע לבטלה, וישל"ד בדבריו ואכמ"ל].

ביאור דלבה"ג לא נעשו ברכותיו לבטלה משום דבשעתו בירך כדין

טו. אכן נראה לומר דהנה בעיקר מה דפשיטא לן דלפי"ד בה"ג אם שכח לספור נעשו ברכותיו למפרע לבטלה, היה נראה להוכיח מ"ש החת"ס (י"ד סי' שכ' הו"ד בפת"ש י"ד סי' שלא' סק"ו) גבי תרומה, דאם בירך להפריש תרומה ולאח"מ הלך לחכם ונשאל להתיר את תרומתו, דאין ברכתו לבטלה, אע"ג שחכם עוקר הנדר למפרע, מ"מ הואיל וחז"ל תיקנו שאפשר להישאל על הפרשת תרומה א"כ שמברך 'וציונו' טמון בזה גם עצם מה שיכול לחזור בו, ומ"מ מברך הואיל וכעת הוא עושה מצוותו.

וה"נ י"ל בספה"ע אע"ג דאם ישכח יתבטל המצוה מ"מ לא נעשו ברכותיו למפרע

1. אלא דהיה מקום לחלק בין דברי החת"ס לסוגיין דבנדרים עד כמה שחכם עוקר למפרע מ"מ אי"ז למפרע ממש, אלא מכאן ולהבא ולמפרע וכמו שביאר הגרש"ש (שער"י ש"ז פ"ח ד"ה ועפי"ד), וא"כ עד כמה שנשאל, מ"מ היה לברכה על מה לחול משא"כ בסוגיין, אך אינו דבחת"ס לא מבואר דלא נעשה ברכותיו לבטלה משום דנעקר הנדר מכאן ולהבא ולמפרע, אלא משום דבשעתו נעשה המצוה כדין וא"כ אי"ז מטעמא דהגרש"ש, ואדרבה אולי מהכא מוכח דלא כהגרש"ש וישל"ע ואכמ"ל,

בספר שולחן שלמה דעכ"פ לא יברכו, דהא בודאי יטעו ביום אחד עכ"ל.

ובפשטות היה מקום לומר דסברת השולחן שלמה [שהובא במשנ"ב] הוא דמשום דודאי הנשים ישכחו יום אחד למנות וא"כ נמצאו ברכותיהם לבטלה, ולכך לא יתחילו למנות בברכה, והיינו לפי שיטת הבה"ג שכל הימים חדא מצוה.

ונמצא א"כ שחזי' מדברי המשנ"ב תרתי א' דלמד בדעת הבה"ג שברכותיו למפרע לבטלה וכמ"ש החיד"א, ב' דס"ל דלבה"ג נאמר בתמימות שכל המט' ימים חדא מצוה ודלא כמהלך האחרונים ללמוד דכל יום מצוה בפנ"ע.

אלא דידוע מ"ש לדייק בלשון המשנ"ב שכתב 'דהא בודאי יטעו ביום אחד' ולא כתב דהא בודאי ישכחו יום אחד, וא"כ י"ל דטעות היינו שימנו ו' במקום ה', וא"כ י"ל דלעולם למפרע אין ברכותיהם לבטלה דכל יום זה מצוה בפנ"ע וכמהלך האחרונים, או שכל הימים חדא מצוה וכמ"ש החינוך ומ"מ אין הברכה לבטלה דעשה המוטל עליו, ומה דבנשים החשש הוא על מכאן ולהבא דימשיכו למנות בברכה.

אכן בספר שולחן שלמה (סי' תפט' סעי' ג') הוסיף עוד תיבות שהמשנ"ב לא הביא לפנינו והם 'דהא בודאי יטעו ביום אחד ולא יודעין הדין' עכ"ל, ומלשנו 'ואין יודעין הדין' משמע דאין יודעים ההלכה, ואם איתא וכוונתו על טעות ממש זה ל"ש לידיעת הדין אלא לשימת לב, אע"כ דכוונתו לשכחה, ומזה שהוסיף לתיבות 'ואין יודעים הדין' ש"מ דאם היו יודעות הדין ליכא חשש מידי, וה"ט די"ל דהחשש הוא דישכחו וימשיכו לספור בברכה, ולא ידעו דהדין הוא

לא תיקנו ברכה משום 'חזקת רואה', לכך לא תיקנו גם בשאר הימים לברך, דלא תיקנו לברך אלא שיכולה לברך בכל הימים.

מחלו' האחרונים בדין אם לבה"ג נעשו ברכותיו לבטלה ומו"מ בדברי המשנ"ב והחינוך

טז. אלא שבאחרונים מצינו פלוגתא בזה אם לבה"ג נעשו ברכותיו למפרע, דהגר"ש קלוגר (קנאת סופרים השמטות לטטו"ד תשו' לד' יעו"ש טעמו) ס"ל דאין ברכותיו לבטלה, אך בחיד"א (מורה אצבע אות ריז') מבואר דאה"נ ברכותיו לבטלה ומה"ט כתב שיעשה סימנים לא לשכוח, וכן מבואר ברב פעלים (או"ח ח"ג סי' לב').

ובשלמא לפי"ד הגר"ש קלוגר א"כ שפיר י"ל וכמ"ש, אלא לפי"ד החיד"א והרב פעלים הדרא קושיין לדוכתיה מ"ט תיקנו ברכה בספה"ע וגם מ"ש מזבחה.

וכדברי החיד"א נראה דג"כ ס"ל לחינוך, דרהיטת לשון החינוך הוא (מצוה שו') 'ויש שאמרו שמי ששכח ולא מנה יום אחד, שאין יכול למנות עוד באותה שנה, לפי שכולן מצוה אחת היא, ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו' עכ"ל, ומהלשון 'הרי כל החשבון בטל ממנו' משמע למפרע ג"כ.

אך י"ל דלפימ"ש אינו מוכרח, די"ל דכוונתו על עצם הספירה אבל על עצם הברכה ל"ה לבטלה לפי שבירך כדין.

ובאמת כדברי החיד"א היה נראה לדייק מדברי המשנ"ב (סי' תפט' ס"ק ג') שכתב בענין נשים בספה"ע 'וכמדומה במדינותינו לא נהגי נשי כלל לספור, כתב

שו' אות ועוד) דקטן שהגדיל בימי העומר ולא מנה לפנ"כ, אם מונה בגדלותו בברכה, דתליא במחלו' ר"י ובה"ג, דלפי ר"י שגם בשכח ממשיך למנות, א"כ ה"ה דאפי' לא מנה תחילה וביום המט' מתחיל לספור ג"כ מונה בברכה, וה"נ בנדו"ד הקטן ימנה בברכה, אכן לפי"ד בה"ג דס"ל דבשכח לא ממשיך למנות בברכה, א"כ ה"נ הקטן לא ימנה כלל.

ולהלכה דקי"ל (שו"ע סי' תפט' סעי' ח') לחוש לשיטת הבה"ג א"כ ה"נ לא ימנה שוב.

אכן דנו האחרונים במנה הקטן תחילה עד שהגדיל אם בגדלותו ממשיך למנות בברכה לפי שיטת בה"ג, ומתו"ד המנ"ח נראה שצדדי הספק הם די"ל דמאחר וספר בקטנותו א"כ תעלה הספירה שלו נמי לזמן הגדלות וחשיב 'תמימות' וימשיך לספור בברכה, א"ד דמאחר ובספירה בקטנותו היה פטור מהתורה א"כ נחשב כמאן דליתא ולא ימשיך לספור בברכה.

י"ל דספיקו תליא בביאורים לעיל בשיטת בה"ג

יט. ובעיקר נידון המנ"ח נראה דתליא בביאור שיטת בה"ג, דאם נימא דבה"ג ס"ל דכל המט' ימים הוי חדא מצוה, וכמו שמפורש בחינוך, [וכן משמע מדברי הרא"ש] א"כ יש מקום לספק.

אבל אם נימא דגם בה"ג ס"ל דכל יום הוי

דהשוכח יום מונה מכאן ואילך בלא ברכה, וא"כ אין ראייה¹.

אלא דאכתי קשה לפי"ד החיד"א ודעימיה איך תיקנו ברכה [בכל יום] בספה"ע והרי אם ישכח נמצאו ברכותיו לבטלה, ומאי שנא מזוה.

ביאור החילוק בין ספירת זכה להעומר בפשיטות

יז. אכן נראה ליישב בפשיטות דיעי' בתוס' בכתובות (שם) שכתבו וז"ל 'וא"ת אמאי אין מברכת זכה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר דהא כתיב 'וספרה', וי"ל דאין מברכין אלא ביובל שמברכין ב"ד בכל שנה שלעולם יוכל למנות כסדר, וכן עומר, אבל זכה שאם תראה תסתור אין לה למנות² **ובביאור** תירוצם נראה דבזוה לא תיקנו ברכה משום דזה לא 'בידה' לא לראות ולכך ל"ש ברכה, משא"כ בספה"ע דהחשש הוא 'שכחה' שזה תלוי 'בידו דהאדם' ובידו לעשות סימנים וכדו', לכך תיקנו ברכה אע"ג דאם ישכח נמצאו ברכותיו לבטלה, ושוב מצאתי שכן ביאר ה'אילת השחר' (ימלא פי תהלתך עיונים בתפילה עמ' תקכג).

'בדין קטן שהגדיל בימי הספירה ובביאור דברי המנחת חינוך'

ספק האחרונים בדין קטן שהגדיל בימי הספירה

יח. וידוע מ"ש האחרונים (עי' מנ"ח מצוה

ז. ויש שר"ל דמזה שהשמיט המשנ"ב תיבות 'ואין יודעין הדין' ש"מ דס"ל דהחשש הוא דישכחו והברכה למפרע, אכן י"ל דעד כמה דהשמיט המשנ"ב התיבות 'ואין יודעין הדין' מ"מ י"ל דס"ל דהחשש הוא דיטעו במנין הימים והוי ברכה לבטלה מכאן ולהבא, ולא שישכחו דהרי ממ"נ לא נקט לשונו של השולחן שלמה, ועכ"פ מדברי המשנ"ב אין ראייה כדברי החיד"א.
ח. צ"ל לברך ועי' של"ה (שער האותיות דף קא' ע"א) שכתב שט"ס הוא וצ"ל 'אין לה לברך'.

ר"ה ט' ע"א), מ"מ מהני ללילה שחיוב הקידוש מדאורי'.

ולפי"ז ביאר המנ"ח דה"נ בקטן שהגדיל, והיה חייב בקטנותו לספור עד עתה מדרבנן משום 'חינוך' מהני לזמן דאורי' ג"כ וממשיך לספור בברכה.

ולפי"ז נמצא א"כ דמה דמחייב המנ"ח לקטן להמשיך לספור לא מדין צדדי הספק שר"ל ד'הואיל וספר' אלא מדין דרבנן מהני לדאורי'.

תמיהות ע"ד המנ"ח מפשיטתו מדברי המרדכי

כא. אלא דבעיקר ראית המנ"ח יש להקשות דלכאורה חילוק גדול יש ביניהם דקידוש שזה 'מעשה אחד', י"ל דמאחר וקידש בזמן דרבנן ושפיר מהני לזמן ההוא ונפטר, לכך מהני ג"כ לדאורי' דבא לאח"מ, משום דסו"ס עשה קידוש במצוה, אכן בספה"ע י"ל דשם זה מצוה מתמשכת וא"כ ל"ש צירוף דרבנן לדאורי' בהא, וכל מה דמצינו הוא ד'דרבנן מהני לדאורי' ולא ש'רבנן הוי דאורי' וישל"ע.

ועוד צ"ב ע"ד המנ"ח ממה דפשיטא ליה מדברי המרדכי דחיוב דרבנן מהני לדאורי', והרי מחלו' ראשונים היא דיצי' בתוס' (ברכות מח' ע"א ד"ה עד) שכתבו דרבנן אינו מוציא דאורי', וביותר יש לתמוה דהרי כן היא שיטת הבה"ג (הו"ד ברש"י ובתוס' בברכות שם ד"ה עד) דרבנן ל"מ לדאורי', והרי כל ספיקו של המנ"ח הוא לשיטת הבה"ג אם מחויב הקטן להמשיך לספור מה"ת, והרי מפורש בבה"ג דרבנן ל"מ לדאורי' ועצ"ג.

מצוה בפנ"ע 'לספור' ורק ס"ל דיש עוד הלכה של 'תמימות' שהיא 'לספור ברצף' וכמ"ש לעיל (עי' אות ד'), א"כ י"ל דשפיר ממשיך הקטן לספור ואפי' מה"ת, וה"ט דבתמימות נאמר לספור ברצף והיה מציאות של 'ספירה ברצף'.

[והנה אי נימא דלבה"ג איכא ב' מצות (וכמ"ש לעיל עי' אות ט'), א' מצות ספירה בכל יום, ב' מצוה לספור כל הימים מדין 'תמימות', א"כ ג"כ ישלה"ס דסו"ס בעי' 'מציאות של ספירה מצוה' וזה לא הוה א"ד סו"ס ספר],

פשיטת המנ"ח דרבנן מהני לדאורי' מדברי המרדכי

ב. ויעי' במנ"ח שמבואר בדבריו שכל ספיקו הוא אם ממשיך הקטן לספור מדאורי' בגדלותו [והיינו נפק"מ לזמן המקדש לכו"ע, או לפי שיטת הרמב"ם (פ"ז מתמידין ומוספין הכ"ד ועי"ש בכס"מ) שספה"ע בזה"ז מדאורי'], והיינו שס"ל שעד עתה היה מחויב הקטן מדרבנן משום חינוך והנידון הוא אם חייב כעת בגדלותו מדאורי' דסו"ס ספר א"ד דחשיב ספירתו בקטנותו כלפי דאורי' כמאן דליתא.

והמנ"ח פשט את ספיקו ממ"ש ר' טוביה מווינ"א (הו"ד במרדכי מגילה סי' תשצח) דהמחויב מדרבנן מוציא לדאורי', עפמ"ש בגמ' בברכות (כז' ע"ב) שאם קידש אדם בער"ש מבעוד יום [והיינו ע"י שקיבל תוספת שבת] מהני לקידוש דלילה, וא"צ לחזור בלילה ולקדש שוב, אע"ג שמבעו"י אי"ז קידוש אלא מדרבנן [לר' ישמעאל דס"ל דתוספת שבת דרבנן (עי'

ט. וע"ע במהר"ם שיק (או"ח סי' רסט') שביאר את מחלו' הראשונים את דרבנן מהני לדאורי', דהרי תימא הוא

ביאור מצות חינוך אם היא על האב או על הקטן ולפי"ז תליא פשיטת המרדכי לנדר"ד

כב. ובעיקר מ"ש המנ"ח לדמות דרבנן מהני לדאורי' מקידוש להכא, תמהו האחרונים דתליא במחלו' הראשונים בדין 'חינוך', דבגמ' בברכות (מח' ע"א) אמרי' שאדם שאכל כזית דגן [שחייב בברהמ"ז מדרבנן] מוציא י"ח בברהמ"ז אף מי שחייב לברך מדאורי', וברש"י (שם ד"ה עד) הקשה דבגמ' בברכות (כ' ע"ב) אמרי' דקטן [שחייב מדרבנן משום חינוך] אינו מוציא לאביו שאכל שיעור [שחייב מדאורי'] דלא אתי דרבנן ומוציא לדאורי', ותי' רש"י דלעולם דרבנן מוציא לדאורי', ומה דקטן לא מוציא לאביו היינו לפי שהקטן לא מחויב הוא עצמו כלל ואפי' מדרבנן, דחייב 'חינוך' לא מוטל עליו אלא על אביו, ולכך לא מוציא לאביו שחייב מדאורי', וכדבריו כן מבואר בעוד ראשונים ע"י ברמב"ן (ברכות כ' ע"א) דקטן אין חייב חינוך עליו אלא על אביו, וכ"כ הר"ן (קידושין בסוגיא דמ"ע שהזמ"ג), והריטב"א וההמאירי (מגילה יט' ע"ב).

אכן בתוס' (שם מח' ע"א ד"ה עד) חלקו ע"ד רש"י וס"ל דהקטן גופיה חייב מדרבנן משום 'חינוך', וכל מה שדרבנן מוציא לדאורי' זה ה"מ אם הדרבנן יכול להגיע

לחייב דאורי' אע"פ שבפועל לא מגיע לחייב, ולכך קטן לא מוציא לאביו לפי שלעולם קטן בחיוב ברהמ"ז הוי מדרבנן, משא"כ בשיעור אכילת כזית שחייבו מדרבנן שפיר מוציא למחויב מדאורי', הואיל ויכול להגיע לחייב דאורי' ע"י אכילת כשיעור תורה.

וא"כ כ"מ שכתב המנ"ח לומר שדרבנן מהני לדאורי' זה רק אם נימא דחייב חינוך הוא על הבן וכמ"ש התוס', אכן לפמ"ש רש"י א"כ אין דימוי בין סוגיין לקידוש דשאני הכא דלא מחויב כלל ורק אביו מחויב לחנכו.

ביאור שיטת המנ"ח בדין חינוך ושיטת המרדכי בדין חינוך ומו"מ בזה

כג. אלא דאכתי ישלח"ק דגם אם המנ"ח ס"ל דמצות 'חינוך' מוטל על הבן, אכתי קשה דאיך הביא ראייה מדברי המרדכי דס"ל דרבנן מהני לדאורי', בעוד שהמרדכי גופיה ע"כ ס"ל כרש"י שמצות חינוך היא על 'האב', דהמג"א (סי' רסז' ס"ק א') הקשה ע"ד המרדכי איך ס"ל דרבנן מהני לדאורי' והרי קי"ל דקטן לא מוציא גדול (וכמ"ש בגמ' ברכות כ' ע"ב) ונשאר בצ"ע.

וע"כ צ"ל (וכן מבואר בציונים לתורה כלל יב', וכן במהר"ם שיק מצוה שז' אות ג') דהמרדכי ס"ל דשאני קטן שהוא גם לא

מה"ת והרי הוא 'אינו בר חיובא', וביאר דפליגי במחלו' הרמב"ם והרמב"ן בלא תסור, דהמרדכי ס"ל כהרמב"ם (שורש א') דכל איסורי דרבנן יש בהם איסור דאורי' של 'לא תסור', ומה"ט י"ל דרבנן ג"כ מיקרי דאורי' ולכך מהני לדאורי', אבל בה"ג ותוס' ס"ל כהרמב"ן (שם) דהעובר על דרבנן אינו עובר בדאורי', ולכך דרבנן ל"מ לדאורי'.

אכן לפי"ז צ"ב ד"ל דכ"מ דרבנן מהני לדאורי' הוא משום דחשיב דאורי' משום ה'לא תסור', [כמו בתוספת שבת, וכן בסומא שע"ז קאי המרדכי י"ל דגם לר' יהודה דס"ל שסומא פטור מן המצות, מ"מ זה רק במ"ע אבל במצות ל"ת מחויב הסומא וכמ"ש התוס' בר"ה (לג' ע"א ד"ה הא), ולכך מוזהר הוא ב'לא תסור', ומשו"ה מוציא לב"ב החייבים מדאורי' בקידוש], אלא קטן אע"ג דמחויב מדרבנן משום חינוך, מ"מ הוא לא מחויב ב'לא תסור' כלל וא"כ בהא גם למרדכי דרבנן ל"מ לדאורי', וא"כ הוציא המנ"ח מדברי המרדכי לנידוד"ד וע"כ המנ"ח לא ס"ל שזה הביאור במחלו' הראשונים בדין דרבנן מהני לדאורי'.

היה מחויב מדרבנן וגם כהיום החיוב הוא מדרבנן, וגם צדדי ספק המנ"ח ל"ש השתא.

אלא די"ל דגם זה מילתא תליא במחלו' הראשונים בדין חינוך (עי' אות כב') דאם החיוב חינוך הוא על אביו א"כ י"ל דג"כ שייך להסתפק דסו"ס עד השתא לא הוה חייב הקטן בדרבנן אלא אביו ומהשתא חייב הקטן, אולם לראשונים דס"ל דחיוב החינוך הוא על הקטן, א"כ י"ל דשפיר שייך לברך דלא השתנה כלום בחיובו דמעיקרא דרבנן והשתא דרבנן.

וע"כ מוכרח דהמנ"ח ס"ל דחיוב החינוך הוא על הקטן וכמ"ש התוס' ודעימיה.

אלא דאכתי צ"ב [וכה"ק הגר"י ענגיל] בספרו ציונים לתורה כלל יב' דגם אם ס"ל למנ"ח דחיוב החינוך מוטל על הקטן גופיה וכמ"ש התוס', מ"מ י"ל דעד השתא בקטנותו היה מחויב מתרי דרבנן א' עצם הספירה ב' חינוך, והשתא מחויב מחד דרבנן, ובתוס' במגילה (יט' ע"ב ד"ה ורבי) מבואר דמי שמחויב מתרי דרבנן אינו מוציא את המחויב חדא דרבנן.

אלא דיש מקום לחלק בין להוציא חבירו שע"ז קאי תוס' דשם י"ל דבמקום תרי דרבנן לא מוציא חד דרבנן הואיל ואין חיובו כמותו, משא"כ באותו גברא י"ל דמאחר ואז היה חייב משום תרי דרבנן מ"מ ממשיך לספור בברכה דסו"ס היה חייב, ובפרט בספה"ע דשם זה לא לצאת י"ח אלא שהיה מצוה אחת וזה התקיים דהיתה ספירת מצוה.

ספק המנ"ח בדין עבד שמנה אם בשיחרורו יכול למנות בברכה, והוכחתו מהגמ' ביבמות דמצוה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב

בה. אלא דגם אי נימא דקטן לא מחויב

דרבנן, דחיוב החינוך לא מוטל עליו אלא על אביו וכמ"ש רש"י, דא"א לומר דס"ל למרדכי כתוס' דדרבנן מהני לדאורי' רק היכא שהרבנן יכול להגיע לחיוב דאורי' ולכך בתוספת שבת מועיל הדרבנן לדאורי' לפי שלא מופקע הוא מהדאורי', דיעי' במרדכי (שם) שדימה הך תוספת שבת שדרבנן מהני לדאורייתא לדין סומא [שחיובו מדרבנן] שמוציא לב"ב בקידוש [שחייבים מדאורי'] ושם הרי מופקע בעצם ולא יכול להגיע לחיוב דאורי'.

וע"כ צ"ל דס"ל למרדכי כרש"י דדרבנן מוציא לדאורי' בכל גוונא, ורק קטן שאני דאי"ז דרבנן דכל חיובו הוא על אביו לחנכו, וא"כ איך הוכיח המנ"ח מדברי המרדכי בעוד שהמרדכי לא ס"ל כן.

אך י"ל דהמנ"ח ס"ל כהמרדכי בחדא שדרבנן מהני לדאורי' אפי' במופקע ולכך ממשיך לספור בברכה מדאורי', ומאידך ס"ל דחיוב החינוך מוטל עליו וכשיטת התוס' ודלא כהמרדכי בהא (ועי' בסמוך דכן נראה מפורש במנ"ח).

דיוק מדברי המנ"ח דעל ספירה בזה"ז אם דרבנן היא ודאי דמחויב הקטן להמשיך לספור בברכה ומו"מ בזה

בד. ויעי' במנ"ח שכל ספיקו הוא רק אם מחויב להמשיך מדאורי' [וכמ"ש לעיל], אבל נראה מדבריו שאם ספה"ע בזה"ז מדרבנן וכדעת רוב הראשונים, וכמ"ש הר"ן (פסחים דף קא' ע"ב סוד"ה והפירוש) וז"ל 'ורוב מפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו וכו' אינה אלא מדרבנן בעלמא', א"כ פשיטא דמחויב הוא להמשיך לספור בברכה, דהרי שם ל"ש ספיקו דהמנ"ח לומר לפטור הואיל ועד השתא היה פטור, דהרי עד השתא

לר"ל לומר דלא קיים לפי שמצוה שבפטור ל"מ לחובה דהוי ריבוייה טפי'.

ומזה הוכיח המנ"ח דה"נ בעבד שמנה ספה"ע ונשתחרר שפטור היה מהספירה כלל, דימשיך למנות בשיחורו בברכה, דמצוה שעושה אדם בזמן פטור מהני לזמן חיוב.

הוכחות מהגמ' בר"ה דמצוה שעושה בזמן הפטור ל"מ לזמן החיוב ודברי הטו"א בזה

כו. אלא שבעיקר דין מצוה שעושה בזמן הפטור אם מהני לזמן החיוב, יעי' בגמ' בר"ה (כח' ע"א) דאמר' שלחו ליה לאבוא דשמואל כפאו ואכל מצה יצא, ואמר' כפהו מאן אילימא שד, והתניא עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו, וא"כ מבואר דאם אכל מצה בעודו שוטה ולאח"מ נתפקח מחויב שוב לחזור ולאכול, ומדוע א"כ כפהו שד יצא, ומשני' שכפאוהו פרסים וכו'.

ומבואר מדברי הגמ' בר"ה לכאורה דלא כמ"ש בגמ' ביבמות דמצוה שעושה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב, וכה"ק הטורי אבן (בר"ה שם ד"ה אילימא כפהו הו"ד במנ"ח).

והטו"א ר"ל תחילה דלעולם מצוה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב וכמ"ש בגמ' ביבמות, אלא שמ"ש בגמ' בר"ה שאם אכל מצה בעודו שוטה ונתפקח מחויב לחזור ולאכול שוב, היינו לפי שאכילת שוטה אי"ז

מדאורי' להמשיך ולספור דמצוה שעושה בזמן דרבנן ל"מ לדאורי', או גם דמהני לזמן דאורי' אבל הכא חלוק הוא וכמ"ש, מ"מ יעי' במנ"ח (שם) שדן עוד בעבד שנשתחרר ומנה בעודו עבד אם מחויב להמשיך ולמנות בברכה לפי"ד בה"ג, וה"נ יש בקטן ישלה"ס דמצוה שעושה בזמן הפטור הוא, דמצד א' מאחר והיה בזמן הפטור א"כ חשיב ספירתו כמאן דליתא, או דהואיל וסו"ס מנה א"כ לא בטל החשבון.

וגם הכא י"ל דכל הנידון הוא רק אם נלמד בביאור דעת בה"ג דכל המט' ימים הוי חדא מצוה, אבל אם גם הבה"ג ס"ל דכל יום הוי מצוה בפנ"ע של ספירה אלא דיש דין תמימות דהוא דין לספור ברצף וכמ"ש האחרונים (עי' לעיל אות ד), א"כ י"ל דסו"ס היתה מציאות של ספירה ברצף אע"ג שהיה בפטור.

והמנ"ח הוכיח מהגמ' ביבמות (סב' ע"א) דאמר' היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר, ר' יוחנן אמר קיים פו"ר דהא הו' ליה, וריש לקיש אמר לא קיים פו"ר דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

ומבואר משיטת ר' יוחנן [וכ"פ השו"ע אהע"ז סי' א' סעי' ז'] דמצוה שקיים בפטור דהיינו בהיותו גוי דלא מצוה על פו"ר, מהני לזמן חובה של בהיותו ישראל.

והאמת דנראה דיש להוכיח כן גם מדעת ריש לקיש, דר"ל פליג רק מכח 'כקטן שנולד' אבל בלא זה מודה הוא דמצוה שבפטור מהני לזמן חובה, דאל"כ הו"ל

י. אלא די"ל דעד כמה דמוכח מר"ל דמצוה שעושה בזמן הפטור מהני לזמן החובה, מ"מ כמו בפו"ר אמרי' כקטן שנולד בגוי, ה"נ בעבד י"ל כקטן שנולד, ועי' במנ"ח מצוה א' ס"ק יח' דמשמעות דבריו דגם בעבד אמרי' כקטן שנולד, אלא דאכתי בקטן לכאורה אפשר למיפשט גם מר"ל.

והמנ"ח (שם) עמד ע"ז ות"י דיש לחלק בין סוגי המצות שעושה בזמן פטור, והיינו דמצות שעיקרן 'המעשה' וכמו אכילת מצה, ולשמוע קול שופר, ודאי דמעשה שעשה בזמן הפטור ל"מ לזמן החיוב, דהרי לא נתחייב בשעת ההעשה ומה"ת שכשנתחייב יפטור עצמו בזה.

אבל במצוה מתמשכת מהני מה שעשה בזמן הפטור לזמן החיוב, דהרי כעת ג"כ יש את הקיום המצוה, ולכך בפו"ר דשם אין המצוה היא 'לקיחת האשה' אלא 'שיהיה לו בנים' ורק הה"ת לזה היא לקיחת האשה, מקיים גם ע"י שהוליד בהיותו גוי, דאין המצוה רק להוליד אלא שהיה לו בנים ובכל רגע בחיותו מקיים מצוה, והראיה שכן היא המצוה בפו"ר מדס"ל לר' יוחנן (יבמות סב' ע"א) דהוליד בנים ומתו לא קיים המצוה, וע"כ ה"ט משום דהמצוה היא שיהיה לו בנים.

ונמצא א"כ מה דלר"י היו לו בנים בגיותו ונתגייר קיים פו"ר אי"ז משום דמעשה שעשה בזמן הפטור דהיינו בגיותו מהני לזמן החיוב שהוא ישראל, אלא שבזמן החיוב שהוא ישראל ג"כ יש לו את הקיום מצוה של פו"ר שהיה לו בנים דהרי יש לו"א. ולפי"ז ביאר המנ"ח דה"נ בספה"ע לפי"ד בה"ג אי"ז מצוה של 'עשייה' שנימא

אלא 'מתעסק' דלא ידע דזה מצה ויו"ט כלל, [וכמו שמצינו בגמ' בחולין (יב' ע"ב) דקטן ששחט עולה שחיתתו פסולה דלא ידע דהיא קודש, והוי כמתעסק וכמ"ש התוס' בחולין שם ד"ה קטן, וה"נ ל"ש שוטה].

אך דחה הטו"א ביאור זה מהא דאמרי' בגמ' בר"ה (כט' ע"א) דר"נ ס"ל דמי שחציו עבד וחציו בן חורין אף עצמו אינו מוציא, וה"ט לפי שלא בא צד עבדות שלו ומוציא צד חירות שבו, ואם חצי צד פטור ל"מ לחצי צד בר חיובא, כ"ש שפטור ל"מ לכולי בר חיובא וע"כ ביאר את הגמ' ביבמות דזה משום שבת יועי"ש,

ומבואר א"כ מדברי הטו"א דס"ל דמצוה שעושה בזמן הפטור ל"מ לזמן החיוב, וכמו שהוכיח מהגמ' בר"ה גבי חצי עבד וכו', ולפי"ד א"כ י"ל דה"ה בספה"ע מה שעשה בפטור ל"מ לזמן החיוב.

לפי"ז תמיהות ע"ד המנ"ח מהגמ' בר"ה הנ"ל, וביאור המנ"ח ופשיטתו לגבי ספה"ע

כז. אכן ע"ד המנ"ח דס"ל דמצוה שעושה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב, ישלה"ע מהנך ב' גמרות דר"ה גם מסוגיא דחלים ושוטה וגם מסוגיא דמי שחציו עבד וחציו ב"ח.

יא. 1 אלא דבעיקר מ"ש המנ"ח לבאר דמצות פו"ר אי"ז הלקיחת אשה אלא שהיה לו בנים ורק הה"ת הוא ע"י לקיחת האשה ומכ"ז הוכיח דמצוה מתמשכת מהני מזמן הפטור לזמן החיוב, באמת הכרחו הוא (ע"י מנ"ח מצוה א' אות ח') מכת קושייתו איך מקיים מצות פו"ר ע"י בן ממזר והרי מצוה הבאה בעבירה הוי.

ותי' עפי"ד השעה"מ (הל' לולב פ"ח ה"ה) דמצוה הבאה בעבירה הוי היכא דבשעת קיום המצוה נעשתה העבירה, וכמו נטילת אתרוג גזול דבשעת הנטילה שהוא קיום המצוה הוי עבירה ד'והשיב את הגזילה', ולפי"ז בפו"ר העבירה היא בשעת הביאה אבל קיום המצוה היא בהולדת בנים דאזי אין עבירה.

אלא שהאחרונים (ע"י הר צבי או"ח ח"ב סי' עו') הוכיחו מתוס' בש"ס בכ"מ שאין המצוה אלא לקיחת האשה, וביותר דהרי אין 'בידו' של האדם להביא ילדים, ורק הביאור הוא שהשיעור בחיוב של מצות פו"ר

דסו"ס היה ברציפות, ואע"ג שלא היה חייב ברציפות זו אז, מ"מ הואיל במציאות לפנינו יש ספירה מהני לחיוב וכמו בפו"ר יב.

ויעי' בלשון המנ"ח בספיקו שכתב 'אלא בעבד ונשתחרר מסופק אני אם מנה בעבדותו אם בטל החשבון כיון שאינו מחויב, או עכ"פ כיון שעשה המצוה אפי' בפטור מועיל על אח"כ דאין החשבון בטל' ונראה דזה ממש מבואר בלשונו.

אלא דלפי"ז יש להעיר למה המנ"ח היה צריך להביא ראיה מפו"ר דמהני מה שעשה בפטור לחיוב, הול"ל בפשיטות דסו"ס איכא מציאות של 'תמימות' וצ"ב.

ביאור דלעולם מצוה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב וישוב הגמ' מר"ה

בט. אלא שהיה נראה לומר עוד דלעולם מצוה שעושה בשעת הפטור מהני לזמן החיוב, ואפי' שזהו קצת תימא בסברא, מ"מ באחרונים ברור דהיה צד כזה וכמ"ש הטו"א והמנ"ח, והביאור י"ל דסו"ס עשה איהו 'מעשה מצוה' אע"ג דבשעת הפטור הוי, מ"מ 'מעשה מצוה' הוי, וזה ג"כ הביאור בגמ' ביבמות בגר שנתגייר וכמ"ש המנ"ח בתחילת דבריו.

ומה"ט י"ל דקטן ועבד נוה"ה גוי אי לא נימא כקטן שנולד] שספרו שפיר מהני להו ספירתם לאח"כ.

דזמן הפטור ל"מ לזמן החיוב, אלא זהו מצוה מתמשכת ומהני גם לעבד שמנה בהיותו עבד ולאח"מ נשתחרר, דאכתי החשבון עליו.

תמיהה ע"ד המנ"ח דאינו דומה פו"ר לספיה"ע, וביאור חדש דגוף ספק המנ"ח תליא בביאור דברי בה"ג דלעיל

בח. אלא שצ"ע דאכתי בספיה"ע לא מיישב, דבשלמא בפו"ר שם כל מהות המצוה הוא לא 'העשייה' אלא שיהיה בנים ורק הה"ת הוא הלקיחת אשה, ומאחר ויש לו בנים בהיותו ישראל הגם שנעשו בהיותו עכו"ם שפיר מקיים למצות פו"ר, משא"כ בספיה"ע אע"ג שזהו מצוה אחת מ"מ המצוה אחת נעשית ע"י מט' ספירות, וחלק הימים עד שנשתחרר העבד היו בפטור וזה ל"מ לזמן החיוב, דזה לא נמצא לפנינו כעת.

אכן מזה נראה לבאר דברי המנ"ח עפ"מ"ש האחרונים (עי' לעיל אות ד') לבאר את שיטת הבה"ג דג"כ איהו ס"ל דכל יום הוי מצוה בפנ"ע, ובהא גופא מסתפק המנ"ח, והיינו דמספקא ליה אם הביאור בדברי בה"ג דכל הימים זה מצוה אחת ממש, ולפי"ז ל"ש לצרף מה שנעשה בפטור לחיוב, א"ד שמצוה אחת היינו בתמימות שיהיה ברצף וכמ"ש האחרונים בדעת בה"ג, ושפיר שייך לצרף

הוא על שיהיה לו בן ובת, ולכך כשיש לו הוא נפטר, ולכך בגמ' ביבמות אין הביאור שקיים מצות פו"ר אלא שנפטר מהמצוה מאחר ויש לו כבר בנים, [ומה דאין מצוה הבאה בעבירה, ה"ט לפי שביש לו בן ממזר אין הביאור דקיים מצות פו"ר אלא דנפטר מהמצוה לפי שיש לו בנים].
וא"כ לפי"ז אין ראיה מהגמ' ביבמות דמצוה שעשה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב, אלא דשם נפטר הוא מהמצוה, אכן י"ל דעד כמה דאין ראיה מ"מ עצם סברת המנ"ח נכונה.
יב. ולפי"ז מ"ש בחינוך 'מצוה אחת' צריך לדחוק דאין הכוונה מצוה אחת ממש אלא היינו על התמימות שזה שרשרת ברציפות.

השוחט עולה שפסולה שחיתתו דאינו יודע שהיא קודש.

מ"מ יש לחלק דיעוי"ש בגמ' דמסקי' דלקטן יש ג' דינים, א' 'מחשבה גרידא' כמו לחשוב על כלים שלא נגמרו לעשותם כלי שבכך יורדין לידי קבלת טומאה דע"ז אין להם. ב' 'מעשה' כגון חקק כלי ובכך נגמרה עשייתו ויורד לידי קבלת טומאה יש להם. ג' 'מחשבה הניכרת מתוך מעשיו' וכגון הביאו לפניו עולה בדרום והוליקה לצפון [דשם מקום שחיתתה], אמרי' דמדהוליקה לצפון ש"מ שמכוון לשוחטה לשם עולה, ויש להם מדרבנן.

ולפי"ז יש לחלק דכל מה שמעשה קטן הוי מתעסק היינו במקום 'מחשבה גרידא' וגם בשחיטה במקומה שם הוי 'מחשבה גרידא' לפי שזה אינו מעשה המוכיח על מחשבתו דהרי שם י"ל דסתם שחט,

משא"כ הכא שהמעשה שהוא הדיבור מוכיח על מחשבתו שיודע מהו הוא סופר בכה"ג ל"ח 'מתעסקי', [ובשחיטה גם אם מפרש הקטן ששוחט לשם עולה ל"ח מחשבה הניכרת מתוך מעשיו ועי' אבני נזר ח"ב אור"ח סי' תקלט].

אלא דיעי' באבני נזר (שם) שר"ל דבספה"ע ג"כ הוי הקטן בגדר 'מתעסק' ולא מטעם מעשיו, אלא לפי מה דקי"ל (שו"ע סי' ס' סעי' ד') דמצות צריכות כוונה, וקטן לא מכוינ'.

אכן לשיטות (עי' מג"א שם סק"א) דס"ל דכ"מ דמצות צריכות כוונה זה רק

אלא דמ"ש בגמ' בר"ה גבי חלים וכו' דמזה הוכיח הטו"א דל"מ לזמן החיוב, י"ל וכמ"ש הטו"א דשאני התם דהוי כ'מתעסק'.

וממה דהוכיח הטו"א מהגמ' בר"ה גבי מי שחציו וכו' דאם צד פטור ל"מ לחצי צד חיוב כ"ש דל"מ לבר חיובא לגמרי, ומזה הוכיח דע"כ מעשה בזמן פטור ל"מ לזמן החיוב.

נראה דיש לחלק דגם אם נימא דמצוה שעושה בשעת הפטור מהני לזמן החיוב, מ"מ בזמן החיוב אם יעשה מצוה של פטור ודאי דל"מ וה"ט משום דבעי' 'בר חיובא', ורק אם עשה כבר קודם החיוב בהא י"ל דמהני לזמן החיוב, ולכך י"ל דבחציו עבד וחציו ב"ח הא דל"מ היינו משום דבזמן החיוב ל"מ צד פטור, ומצאתי בס"ד שכ"כ בס' תרועת מלך (סי' סח' אות א').

[ועוד] יש לחלק די"ל דלעולם בחד גופא מצוה שעושה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב, אבל בחצי עבד וחצי ב"ח י"ל דחשיב תרי גופים וישל"ע בזה].

ביאור מדוע ספירת קטן ל"ה 'מתעסק' ובגדר מעשה קטן, ובדין מצות צריכות כוונה

ל. אלא דישל"ע מ"ט הכא בספירת העומר של קטן ל"ה 'מתעסק', אך י"ל ד'מתעסק' היינו שלא יודע שזה מצוה ויו"ט וכשוטה, אבל הכא שפיר יודע הקטן שסופר ספירת העומר, הגם שמקור דברי הטו"א לומר דשוטה הוי מתעסק מכח הגמ' בחולין (יב' ע"ב עי"ש תוד"ה קטן) שאירי לגבי קטן

יג. ולפי"ז י"ל דמהני רק למ"ד ספה"ע בזה"ז מדרבנן, אבל לא למ"ד בזה"ז דאורי' וכן לא בזמן המקדש, משום דדין 'מחשבה הניכרת מתוך מעשיו יש להם' זה רק מדרבנן.
יד. ולפי"ד האבני נזר נמצא דקטן שיודע בעצמו שכיון א"כ ימשיך לספור בברכה,

הביא דברי הרמב"ם], אלא משום דמצוה שעושה בפטור ל"מ לזמן חיוב.

ולפי"ז נפל מה דבעי' למימר דימשיך הקטן לספור בברכה משום דמצוה שעושה בפטור מהני לזמן חיוב, דמפורש ברמב"ם דמצוה שעושה בפטור ל"מ לזמן החיוב.

והדרי' לדברי המנ"ח דס"ל דכל מה דל"מ מצות פטור לזמן החיוב זה רק במצות התלויות ב'לעשות', משא"כ במצוה מתמשכת שיש לו אותה כעת כפ"ר דיש לו בנים כעת, דשם אי"ז משום פטור מהני לזמן החיוב, אלא דבזמן החיוב יש לו את קיום המצוה, אכן כבר ביארנו (עי' לעיל אות כח) דהדימוי א"ש רק לביאור האחרונים בשיטת בה"ג ולא לפי פשוטו החינוך שזה חדא מצוה דא"כ ל"ש צירוף.

ביאור לחייב קטן להמשיך לספור בברכה מדין 'חינוך'

לב. אלא שהיה אפ"ל דגם אם מצוה שעושה בזמן הפטור בעלמא ל"מ לזמן החיוב, מ"מ מחויב הקטן להמשיך לספור בברכה, והיינו משום 'חינוך' (ועי' ציונים לתורה להגר"י ענגיל כלל יב) וביאור הדברים דאם נימא דחיוב חינוך הוא על הבן עצמו וכשיטת רש"י, א"כ י"ל דכל הסיבה שגדול אינו חייב בחינוך ה"ט לפי שנעשה בר חיובא בעצמו, אבל הכא י"ל דמאחר וגם בגדלותו שנעשה תוכ"ד ספה"ע אינו מתחייב מחמת עצמו [דאי"ז תמימות], ממשיך הוא לספור מדין 'חינוך'.

וגם אם נימא דחיוב חינוך הוא על האב וכשיטת התוס', א"כ י"ל דכל הסיבה

במצוה דאורי' אבל בדרבנן לא, א"כ י"ל דמאחר וחיוב ספירה בזה"ז מדרבנן א"כ א"ש הא דל"ח 'מתעסק' מטעם כוונה, אבל לפי שיטת השו"ע (ועי' משנ"ב שם ס"ק י') דס"ל דגם במצות דרבנן בעי' כוונה א"כ צ"ב מ"ט ל"ח מתעסק מטעם 'כוונה'.

והנראה לומר דהנה ה'כוונה' שנצרכת במצוות כתב השו"ע (שם) 'וי"א שצריכות כונה לצאת בעשיית אותה מצוה וכן הלכה', וי"ל א"כ דכל מה דשייך חיוב כוונה הוא רק היכא ש'מחויב' דשם שייך הק' כוונה 'לצאת בעשיית המצוה' דמחויב בה, משא"כ בקטן שפטור הוא, א"כ י"ל דל"ש בו הק' כוונה כלל ואינו מעכב בו הכוונה.

ובלא"ה י"ל דמאחר והק' קטן מחויב לספור מדרבנן מדין 'חינוך' [בין אם החיוב הוא עליו ובין אם החיוב הוא על אביו], א"כ י"ל דל"ח 'מתעסק' כלל, הואיל ובשעתו כשהיה קטן עשה את המצוה כחיובו, וגם שהגדיל ל"ש לדון על קטנותו שהיה אז מתעסק, דאז בירך וספר כדין^{טו}.

דברי הרמב"ם והשו"ע דמצוה בזמן הפטור ל"מ לזמן החיוב

לא. אלא דיעי' ברמב"ם (פ"ו מחו"מ ה"ג וכ"פ השו"ע סי' תעה' סעי' ה') שכתב 'אכל כזית מזה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות עכ"ל, וא"כ מפורש בדבריו דלמד דהביאור בגמ' בר"ה דאכל מזה בחלים וכו' אי"ז משום 'מתעסק' וכמ"ש, [וכמ"ש הטו"א בתחילת דבריו וצ"ע שלא

טו. ועוד י"ל דבמקום תרי דרבנן א' חינוך ב' ספירת העומר בזה"ז בהא לכו"ע א"צ 'כוונה' גם לדעת השו"ע וישל"ד בזה.

בירך הקטן בקטנותו, אע"כ ש"מ דבלא בירך הקטן בקטנותו ודאי דמברך בגדלותו וממ"נ או מדאורי' או מדרבנן מדין 'חינוך', וא"כ חזי' דשייך חיוב חינוך בגדלותו.

אלא דהיה מקום לדון בראיה דל"ד די"ל דכ"מ דחזי' דשייך חינוך בגדלות זה ה"מ היכא דנתחייב בקטנות מדין חינוך וכמו בברהמ"ז דאזי י"ל דלא פקע גם כשהגדיל, אבל היכא דלא נתחייב בקטנותו כלל אזי לחייבו בגדלותו חיוב חדש מדין 'חינוך' י"ל דלא שמעי' מהכא, ובספה"ע ג"כ י"ל דשם בעי' לחייבו חיוב חדש מדין 'חינוך' וזה לא שמעי'.

ישוב הראיה דגם בספה"ע ל"ה חיוב המתחדש ומו"מ בזה

לד. אלא דאכתי היה נראה לומר וכמ"ש והיינו דאח"כ לחייבו חיוב חדש בגדלותו מדין 'חינוך' לא שמעי', אבל חיוב שהיה עליו בקטנותו להמשיך לחייבו בגדלותו ודאי חייב וכמו שמדויק מהגרעק"א, וכן בספה"ע י"ל דאיי"ז חיוב חדש אלא המשך החיוב קמא.

וביאור הדברים דהנה לפי שיטת בה"ג דבשכח יום אינו ממשיך ה"ט לפי שכל המט' ימים הוי חדא מצוה^{טז}, וא"כ י"ל דמעיקרא שהתחיל למנות נתחייב למנות מט' ימים ולהשלים המצוה, ולכך י"ל דמחויב כעת להשלים מדין 'חינוך'.

אכן בעיקר מ"ש דלבה"ג מעיקרא נתחייב למנות מט' ימים, היה נראה דתליא במחלו' האחרונים (עי' אות טז) בדין מי ששכח אם נמצא ברכותיו לבטלה למפרע,

שאינן האב מחויב לחנך בנו הגדול ה"ט לפי שהוא נעשה 'בר חיובא', אבל לא מטעם שכל חיוב 'חינוך' דאב הוא רק על בנו קטן, דיעי' בגמ' בקידושין (ל' ע"א) דאמרי' עה"פ 'חנוך לנער ע"פ דרכו' דדרשי' זאת על בן כב' או כד', וא"כ מוכח דשייך חינוך בגדול, אלא דאין חיוב על האב בגדול לפי שאיהו גופיה נתחייב, נושם דחייב גם בגדול ה"ט נראה לפי שזה ביד האב ואכמ"ל].

וא"כ י"ל דהכא מאחר וכשהגדיל אין הוא מחויב בעצמו וכמ"ש, א"כ נשאר חיוב האב עליו, ומה שמברך כהיום הוא מחמת החיוב חינוך של אביו.

ויתכן לומר עוד (ועי' ציונים לתורה כלל יב') דכאן לכו"ע ממשיך הבן לספור בברכה מדין חינוך דבן, והיינו אע"ג דבקטנותו מחויב מדין 'חינוך' דאב' מ"מ לאחר שהגדיל ממשיך הוא לספור מדין 'חינוך' על הבן לפי שהוא גדול כעת ושייך חינוך בגדול בה"ט בנדרו"ד.

ראיית האחרונים מדברי הגרעק"א ומו"מ לחלק ביניהם

לג. ובעיקר הדין דשייך חינוך בגדול יעי' באור לציון (ח"א סי' לו') שהביא ראייה לזה מדברי הגרעק"א (הגהות לשו"ע או"ח סי' קפו' ס"ב) שנסתפק בדין קטן שאכל כדי שביעה ביום האחרון לקטנותו, ובירך ברהמ"ז קודם הלילה, וכשהגיע הלילה והגדיל אכתי לא נתעכל המזון, אם מחויב לחזור ולברך שוב ברהמ"ז או לא ונשאר בצ"ע.

והעיר מדוע לא הסתפק הגרעק"א בדלא

טז. דלמהלך האחרונים (עי' אות ד') דגם לבה"ג כל יום מצוה בפנ"ע א"צ להגיע לזה אלא ממשיך מדאורי' לפי שאיכא תמימות.

בברכה הוי איסור 'לא תשא' דהרי מברך משום חינוך, [ויעי' בתוס' בפסחים פח' ע"א ד"ה שרי, שכתבו שמותר לחנך קטנים באכילת קורבן פסח אע"ג דעוברים איסור תורה של אכילה 'שלא למנוי'].

אלא דמה דאפשר להביא ראיה דימשיך הקטן לספור מדין החינוך [לכה"פ], דאל"כ לא היו מחנכין אותו להתחיל לספור מדין 'החינוך', דל"ש חינוך לקיים מצוה שאינה שלימה, וליכא למימר דאה"נ אין חיוב חינוך בספה"ע 'בקטן שהגדיל' דלא משתמיט כן בשום דוכתיה.

ויעי' בספר ארץ צבי (פרומר ח"א סי' יז') שר"ל כעין מ"ש אבל איפכא, דהיינו שאין החיוב בגדלות מגיע מכח החינוך של קטנות, אלא החיוב של קטנות מגיע מכח החיוב בגדלות, והיינו מאחר ואם לא יספור בקטנות לא יוכל לספור בגדלות דיחסר ב'תמימות', לכך מחויב כהיום לספור, ודימה זאת להריגת בן סורר דנהרג ע"ש סופו.

ביאור האחרונים שקטן ימשיך לספור בגדלותו בברכה לפי דיש לו קיום מצוה ומו"מ בזה

לו. ויעי' באחרונים (מהר"ם שיק או"ח סי' רסט' ועוד) שרצו לחייב קטן שמנה לפנ"כ להמשיך לספור בגדלותו בברכה, מטעמא דכמו דנשים מברכות על ספה"ע, אע"ג דהוי מ"ע שהזמ"ג¹, וככל דיני מ"ע שהזמ"ג שמברכות, וה"ט דעד כמה שאין להן 'מצוה חיובית' מ"מ יש להן 'מצוה קיומית' כ'אינו מצוה ועושה' ולכך בכלל 'ציונו' הן ושפיר איכא להו דין 'תמימות'.

דלחיד"א דנמצאו ברכותיו לבטלה א"כ פשיטא דמעיקרא נתחייב למנות [בשביל שלא תהא הברכה לבטלה], אבל לרב פעלים ולהגר"ש קלוגר דאין ברכותיו לבטלה, א"כ י"ל דמעיקרא לא נתחייב אלא למנות כל יום ורק בשביל להמשיך לספור ביום הבא בעי' שיספור יום קודם.

אלא דאינו מוכרח דבאמת י"ל דלכו"ע הוא נתחייב מעיקרא בשביל ה'תמימות' [וגם אי נימא דכל יום מצוה בפנ"ע לבה"ג וכביאור האחרונים] דמ"מ בעי' להשלים ה'תמימות' שיהו ברצף ובשרשרת הגם דאין ברכותיו לבטלה.

אלא שגם לפימ"ש מ"מ יש לחלק בין נידון הגרעק"א לנידו"ד, והוא דשם כל החיוב מעיקרא 'בפועל' נתחייב בקטנותו ולכך יברך בגדלותו דלא פקע, אבל הכא לא נתחייב בקטנותו 'כל החיוב בפועל' אלא התחייב למנות, אבל בפועל לא התחייב הכל, וא"כ אין ראיה מדברי הגרעק"א לסוגיין, אבל עצם הסברה י"ל דנכונה היא.

ראיות דשייך לחייב לספור בגדלותו מדין חינוך

לה. ובאמת יש שרצו להביא דימשיך הקטן לברך בספה"ע מדין 'חינוך' [והיינו המשך החיוב החינוך דקטנותו] דאל"כ איך מברך בתחילה עד שהגדיל והרי איכא 'ברכה לבטלה' [וראיה זו היא לשיטות דלבה"ג בשכח יום נעשו ברכותיו למפרע לבטלה].

אלא דע"ז י"ל דבשביל חינוך מחנכין אפי' במקום דאיכא 'ברכה לבטלה', וליכא בזה איסור 'לא תשא' גם לדעות שהזכרת ה'

י. וע"ע במ"ש בארוכה (מנורה בדרום גליון מח') לבאר את שיטת הרמב"ן בקידושין דס"ל דספה"ע הוי מ"ע שאין הזמ"ג.

בתמימות הואיל ובקטנותו ספר עם 'קיום מצוה' [הגם שמדין הזה ל"ש ברכה אז אלא מדין חינוך].

ובעבד ג"כ י"ל דמאחר ומחויב כאשה א"כ ימשיך למנות מכאן ולהבא ובברכה, אלא דבימי העבדות עצמה אם יברך תליא במחלו' השו"ע והרמ"א דלעיל אם נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג.

ובעיקר הדין דלקטן איכא קיום מצוה כאשה הביאו האחרונים ראיא מהא דלעכו"ם איכא קיום מצוה וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג דמילה ה"ז), וכ"ש דלקטן איכא קיום מצוה^י.

אלא דהעירו עמ"ש דבקטן איכא 'קיום מצוה', ממ"ש הרמב"ם (פ"ה מק"פ ה"ז) שקטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני חייב לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור, ותמה הכס"מ (שם) והרי ששחטו עליו היה בפטור ואיך מהני לזמן החיוב, [ובאו"ש (שם) הקשה כן מכח המבואר בגמ' בר"ה גבי חלים דמצוה בשעת הפטור ל"מ לזמן החיוב], ותי' בשם המהר"י קורקוס דיש ריבוי מיוחד דיצא.

ולבאורה אם נימא דלקטן איכא קיום מצוה א"כ ל"ל ריבוי, אלא ע"כ ש"מ דליכא לקטן קיום מצוה כלל.

אכן י"ל דלעולם לקטן איכא קיום מצוה, אבל גבי קורבנות שאני דהתם אם אינו 'בר חיוב' אינו יוצא, דהרי אינו בה בנדבה

וה"נ י"ל בקטן אע"ג דפטור מ"מ יש לו 'מצוה קיומית' ושפיר מיקרי 'תמימות' וימשיך לספור בברכה אם ספר לפני"כ.

ואין לומר דקטן גרע מאשה משום דהוי 'מתעסק', דכבר ביארנו (עי' לעיל אות ל') דל"ש הכא מתעסק.

אלא שבעיקר דינא דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג ידוע מה שנחלקו הראשונים בזה שדעת ר"ת (ר"ה לג' ע"א תוד"ה הא) וכן היא שיטת הרא"ש (פ"ד דר"ה סי' ז') וכדבריהם פסק הרמ"א (סי' תקפט' סעי' ו') להלכה דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג, וגם יכולות לומר 'וציונו' הואיל ויש להם שכר ג"כ כאינו 'מצווה ועושה' ולכך בכלל 'וציונו' הם וכמ"ש הרשב"א (בר"ה שם).

ומאידך שיטת הרמב"ם (פ"ג דציצית ה"ט) דאסור לנשים לברך על מ"ע שהזמ"ג הואיל ול"ש בהו 'ציונו', וכדבריו פסק השו"ע (סי' תקפט' סעי' ו').

וא"כ לפי"ד הרמ"א דנשים מברכות לכך י"ל דשפיר ימשיך הקטן לברך הואיל ועשה מצוה קיומית, אלא לפי"ד השו"ע דלא מברכות ישל"ע איך יברך הקטן.

אך נראה ברור דעד כמה שבמ"ע שהזמ"ג לשו"ע לא מברכות מ"מ אית להו קיום מצוה, ומכיון שכן י"ל דעל קטנותו ל"ש לברך מדין ה'קיום מצוה' אלא מדין 'החינוך', מ"מ בגדלותו שייך שפיר לברך דסו"ס השתא מחויב הוה, דהרי ליכא חיסרון

יח. 1 ולפי"ז ביארו דא"ש מה דדנו האחרונים (עי' מהרש"ם ח"ג סי' קכ"א) גבי קטן שהגדיל ולומד תורה, איך לומר בלילה בלא ברכה והרי בעי' ברכת התורה ולא יצא בברכה של הבוקר משום דאז לא היה מחויב.

דידוע בשם הגר"ח שאמר שיתפלל מיד מעריב ויכוין בברכת אבהת עולם לצאת בברכת התורה

אכן לפימ"ש דלקטן איכא קיום מצוה, א"כ א"ש הא דיוצא בברכתו לפי שקיים אז מצוה.

בגזה"כ של סוכה הראויה לשבעה הוא היכא דמחויב, אבל היכא דלא מחויב ועושה כל חיובו זה מיקרי סוכה הראויה לשבעה, וה"נ בנידו"ד מאחר וסופר כל חיובו שפיר מיקרי 'תמימות'.

אלא דאכתי יש להעיר ע"ד דשם איכא קרא לומר דהחיוב שלו בסוכה מיחשב כסוכה ז' מאחר וזה כל חיובו, אבל הכא בנדו"ד אין גילוי קרא, ויעי' בחדסד לאברהם דר"ל דג"כ הכא איכא קרא דכתוב פעמים חמישים יום ובפעם חדא כתיב תמימות ובפעם ב' לא כתיב תמימות, וצ"ע דבגמ' לא מוזכר הך דרשא כמו בסוכה לר"א.

וביותר תימא דבסוכה י"ל דביאור הקרא לומר דבעי' 'סוכה ידידה' אבל הכא במציאות בעי' מט' ימים וזה לא ספר וצ"ע.

ויעי' באחרונים (נו"ב הו"ד לעיל אות יב' בהערה) שדנו בדין אונן שהיה אונן לילה ויום וספר [או שמע מאחר ויצא י"ח] אם ממשיך לספור בברכה, ולכאורה לפי"ד י"ל בפשיטות דמחויב להמשיך לספור האונן אע"ג דביום אנינותו לא ספר ולא שמע, וה"ט דב'תמימות' נאמר לספור כל חיובו.

אלא דאולי די"ל דשאני היכא דהתחיל חיובו תחילה ופטור היה באמצע, מהיכא דלא היה מחויב תחילה וישל"ע.

מסקנא דמילתא

לח. עכ"פ נמצא דיש ז' סברות לחייב הקטן להמשיך למנות ובברכה גם לשיטת בה"ג דכולי יומי הספירה הוי חדא מצוה:

א' גם לבה"ג אין הביאור דכל הימים חדא מצוה אלא כל יום הוי מצוה בפנ"ע ורק יש תמימות שמשמעותו לספור ברצף (ועי' אות ד').

והוה חולין בעזרה, ולכך בעי' 'בר חיובא' ממש ולא רק 'קיום מצוה'.

ולפי"ז צ"ל דמה דבגמ' בר"ה שאכל בעת שהיה שוטה לא יצא אם נתרפא לאחר"מ, היינו דוקא בשוטה דלשוטה אין קיום מצות כלל [וכן מדויק לשון הרמב"ם בחור"מ], משא"כ בקטן.

יסוד האחרונים ד'תמימות' היינו כ"ז חייבו ותמיהות ע"ז

לז. ובאחרונים (עי' חסד לאברהם מהדו"ת סי' נו', וציונים לתורה שם) רצו לחייב קטן שהגדיל למנות בגדלותו גם בלא מנה בקטנותו, [וה"ה בעבד וגר], דביאורו דלבה"ג אין הביאור ב'תמימות' שבעי' לספור כל הימים, אלא שבעי' לספור כל הימים בתורת חיוב, והכא מאחר דסופרים כל מה דמחייבו שפיר מיקרי 'תמימות'.

והביאו ראיה לזה מהגמ' בסוכה (כו' ע"ב) דר"א ס"ל דאין עושין סוכה בחור"מ, וה"ט משום דבעי' סוכה הראויה לשבעה, ואעפ"כ ס"ל לר"א דגר שנתגייר וקטן שהגדיל בחור"מ חייב בסוכה, אע"ג דאי"ז סוכה לז', מ"מ מאחר ועושה כל המחויב לו מיקרי 'סוכה הראויה לשבעה', וה"נ הכא בספיה"ע.

והיה אפ"ל דחידוש הגזה"כ בסוכה היא דגר שנתגייר וקטן שהגדיל א"צ לסוכה הראויה לז', אכן לא מסתבר לומר כן, דגר מחויב במצות סוכה 'שאינה של שבעה' וישראל מחויב במצות סוכה אחרת שהיא 'של שבעה', ובפרט קטן שהגדיל שכל חיובו כמו גדול לומר דחלוק הוא מגדול שהיה בתחילת סוכות.

אע"כ הביאור הוא דהגם דבעי' סוכה הראויה לשבעה, מ"מ הביאור

הגרצ"פ פראנק (הר צבי או"ח ח"ב סי' עו'),
הגרשז"א (הליכו"ש), האור לציון (ח"א סי'
לו'), הגריש"א (אשרי האיש מועדים), הגר"נ
קרליץ (חוט השני), הגר"מ שטרנבוך (מוע"ז
ח"ד סי' רפח'), דקטן שהגדיל ומנה לפנ"כ
ממשיך לספור בגלותו בברכה.

ויעי' בספר ציונים לתורה (כלל יב') להגר"י
ענגי"ל שהעיד שכן הוא "מנהג העולם"
שממשיך לספור בברכה.

ובאחרונים ביארו דהרי מעיקרא דינא
הלכה כדעת רוב הראשונים
דס"ל שכל יום מצוה בפנ"ע וגם בשכח מונה
למחרת בברכה, ורק השו"ע חשש לדעת
הבה"ג במקום ברכה, וגם השו"ע (סי' תפט'
סעי' ח') מסיק דבספק אם שכח ממשיך
למנות וה"ט או משום ס"ס או משום דכל
דברי בה"ג חידוש הוא ולא נחמיר אלא
במקום חידושו, ולפי"ז כל הטעמים דביארנו
בפנים ודאי דראוי לצרפם לס"ס לומר שקטן
ימשיך לספור בברכה.

וכן שמעתי סברא דיוכל להמשיך לספור
בברכה דהרי ימי ספירת העומר הם
שביעית מהשנה, ומדוע א"כ השמיט השו"ע
הך דינא דקטן שהגדיל, וע"כ משום דפשיטא
ליה דבהאי ממשיך לספור בברכה.

והגם שהחיד"א (ברכי יוסף סי' תפט' סעי'
כ') פסק בשם שו"ת פרי הארץ דלא
ימשיך לברך, מ"מ כבר ביאר השערי
תשובה (סי' תפט' סעי' ז') דכל דבריו מיירו
בדלא מנה הקטן תחילה, אבל לדין דסופר
הקטן בקטנותו משום חינוך שפיר ממשיך
לספור בברכה"ט.

ב' לפימ"ש המנ"ח (עי' אות כ') דחייב דרבנן
[שהקטן מחויב מדין חינוך] מהני לדאורי'
וכמ"ש במרדכי, אם י"ל דתליא בגדרי חינוך.

ג' דמאחר והיה חייב מדרבנן וכהיום כל
הספירה היא מדרבנן וא"כ לא השתנה
מצבו (ועי' אות כד').

ד' מצוה בזמן הפטור מהני לזמן החיוב כיון
שזה מצוה מתמשכת (ועי' אות כז'), או
שכפשוטו מצוה בזמן פטור מהני לזמן החיוב
(ועי' אות ל').

ה' לחייב ספירה בגדלותו מדין 'חינוך' (ועי'
אות לג').

ו' לחייב ספירה בגדלותו משום דבקטנותו
אע"ג דפטור הוי קיום מצוה וכאשה.

ונפק"מ בין הנך טעמים אם קטן יכול
להוציא גדול [לשיטת הרמב"ם
דחייב ספירה בזה"ז מדאורי'], דלטעמים א'
ב' ד' ו' מהני, אך לשאר הטעמים יתכן
דדרבנן ל"מ דאורי', ולטעם ה' יש לדון אם
תרי דרבנן מוציא חד דרבנן (ועי' במ"ש
באות כד').

הילכתא דינא

מ. ולמעשה בעיקרא דינא, ידוע בשם החי'
הרי"ם [עי' אבני נזר ח"ב סי' תקל"ט]
שהורה שקטן שהגדיל לא ימשיך לספור
בברכה, אך כמעט כל הפוסקים זצוק"ל
ושליט"א, הורו שקטן שהגדיל תוך ימי
הספירה ומנה לפנ"כ בעודו קטן שימשיך
לספור בברכה, ומהן השערי תשובה (סי'
תפט' סעי' ז'), הערוה"ש (סי' תפט' סעי'
טו'), הכף החיים (סי' תפט' ס"ק צד'),

יט. אלא שראיתי מי שהעיר ע"ד השערי תשובה מהו שכתב ע"ד החיד"א 'ומ"ש בקטן [פי' שמונה בלא ברכה]
אי"ז לדין שהקטנים שהגיעו לחנוך סופרים ג"כ ומכ"ש מופלא הסמוך לאיש' ע"כ, וצ"ב מהו 'אין זה

מחלוקת הראשונים בדין תמימות, וקטן שהגדיל בספיה"ע ❖ **מנורה בדרום** | קצא

[אלא שק"ק ע"ד השע"ת דבמקור דברי שאין חילוק בין מנה תחילה או לא יעוי"ש
החיד"א שהוא בשו"ת פרי הארץ גבי אונן מ"ש].
(ח"ג או"ח סי' א' בסוף התשובה) משמע



הרב נחמיה סגל
תפרח

סדר טהרת הזב [חלק א]

נדה לזבה בזה, מאחר שראיית זיבה מבואר בתורה שאי"ז עת נידתה, והיה אפ"ל שאי"צ הפסק דכיון שלא מרגישה לראיה מהיכי תיתי שיש לה דם, ודוקא נדה שנפתח מעיינה בעת ווסתה יש לה לוודות שנסתם מעיינה, אמנם בסוגיא נדה סט. אמר רב שאם זבה עשתה הפסק טהרה ובדקה עצמה רק ביום הז' של הז"נ, טהורה (עי' לקמן בזה), ורש"י כתב דהא דזבה צריכה הפסק מקורו ממתני' גבי נדה, והמהרש"א כבר כתב שמעצם דברי רב אין הכרח שזבה "צריכה" הפסק, אלא שאם עשתה ובדקה בו' מהני, אך בבדקה בראשון אין הכרח כלל שצריכה הפסק, [והביאור בקצרה שכשבדקה יום א' וז' הרי החזיקה את אותו יום לנקי וכלפי יום זה יש חזקה שנקי מתחילתו ולכן אי"צ הפסק מאתמול לוודות שהיום הראשון נקי דהבדיקה שנעשית בו באמצע היום מחזיקתו לנקי, אך כשלא בדקה בראשון, מנין שהיום הראשון נקי אם לא תעשה הפסק טהרה ואכמ"ל בכ"ז]. אלא שס"ל לרש"י שיש ללמוד מזה ממתני' דנדה, והמהרש"א למד שהתוס' ג"כ סבורים בפשיטות שצריכה הזבה בכל גווני הפס"ט, אך עי' פרדס רימונים בתחילת הפתיחה לסי' קצו שבזה גופא תוס' הסתפקו, אולם הביא שם הפרד"ר מהרבה ראשונים שאכן זבה צריכה הפס"ט, אמנם ברשב"א שבבית יוסף סי' קצו מתבאר שצריכה הפסק רק מחמת שנשי דידן ספק

הנה דיני טומאת הזב איך נטמא ואיך מטמא ומי נטמא מתבארים במסכתא זבין, אך דיני סדר "טהרת" הזב אינו מופיע שם מלבד שמוזכר (פ"א מ"א) שבטהרתו צריך מים חיים ולא סגי בטבילה במקוה, וכן שהרואה קרי בז' נקיים סותר יומו ורואה זיבה סותר ז' (פ"א מ"ג), אך כל תהליך הטהרה דיני הפסק טהרה ודיני ז' נקיים ואופני הבדיקות דיני הקרבנות לא הוזכרו, וגם ברמב"ם פ"ג ממחוסרי כפרה שכתב סדר הטהרה יש להוסיף עוד פרטים ונראה בס"ד.^א

דין הפסק טהרה

דין א. זב שפסק ראייתו, קודם שיתחיל למנות ז' נקיים עליו לעשות הפסק טהרה (או' ג'), ואותו יום אינו עולה לו למנין הז' (או' ה'), ואם עושה ההפסק ביום שראה לכאן עליו לעשות ההפסק מסמוך לבין השמשות עד הלילה (או' ד').

אופן עשיית ההפסק ע"י קשירת כים זמן מה במקום יציאת הטומאה במשך היום, וצ"ע האם ההפסק מעכב (סוף או' ג'), ואיזה כים יקשור עי' להלן הלכה.

מקור להפסק טהרה בזב

א. דין הפסק טהרה בזב לא מצאנוהו בגמ' כלל, ואף בזבה לא נמצא להדיא בגמ', אלא שבמשנה נדה דף סח. תנן ש"נדה" צריכה להפסיק בטהרה, והמקום לחלק בין

א. הדינים העולים מובאים תחלה באות מודגשת, ואחריהם ביאור הדברים באורך.

ביום שראתה אי מהני לעשות הפסק טהרה בשחרית, וכ' הב"י שאף שסוברים שלא מהני מ"מ בסמוך לביה"ש ודאי מהני ע"י מוך, ודעת הרמ"א שם ס"ב שאפי' בזה מוך אינו מעכב אבל דוקא אם הבדיקה סמוך לביה"ש, והיינו מן המנחה ולמעלה. ומעתה ה"ק האו"ש דאי לא מיירי ביום הראיה הא יכול לעשות ההפסק בשחרית ומשכח"ל שיהא חייב על הוצאת כיס בשבת לרה"ר גם ביום הראיה, אך אי לא מהני בדיקת שחרית אלא דוקא בדיקת ביה"ש, ז"א שבדיקה של היום לא מהני ורק שצריך לוודות שכל היום המחרת נקי, א"כ אפי' שיקשור את הכיס קודם ביה"ש ולא בביה"ש עצמו מחמת ספק לילה, אבל מ"מ א"א לחייב על הוצאה זו חטאת מאחר שאין לו צורך ביציאה עם הכיס ביום אלא בלילה, וע"כ שפיר י"ל שצריך הפסק ואפ"ה אין לו צורך בהוצאה. נמצא שלשיטות שיכול לעשות הפסק בשחרית גם ביום הראיה לפי האו"ש מוכח מהגמ' שזב אי"צ הפסק. ולחולקים אין הכרח, ויל"ע לשיטת הרמ"א הנ"ל שגם זבה אין מוך דחוק מעכב וסגי בבדיקה סמוך לביה"ש, א"כ גם לשיטה זו משכח"ל שיהא הזב חייב על הוצאת הכיס ביום הראיה, אולם באמת שיטת הרמ"א מחודשת ואין לה מקור כ"כ בראשונים כמבואר באורך בסדרי טהרה ולחם ושמלה, ועי' בסמוך.

הוכחות שצריך הפס"ט

ג. שוב כתב האו"ש שברמב"ם פ"ג ממחוס"כ ה"ג להדיא שזב צריך הפסק טהרה, אכן ילח"ע דהר"מ מיירי בבדק ביום הטומאה ומצא טהור ואח"כ בדק בשביעי, שבזה ודאי צריך הפסק כמבואר בסוגיא דנדה הנ"ל גבי זבה בדברי רב, אך כפי שהעיר המהרש"א שם שאין מזה הכרח שגם באופן שבדק בראשון צריך הפסק, וכיוצ"ב ממש דייק

גידות ספק זבות, אבל עכ"פ לדינא נפסק שזבה צריכה הפסק. אולם גבי זב לא מצינו להדיא שצריך הפסק, שמצד אחד י"ל שמהיכי תיתי שיראה, ומאידך י"ל דכיון שזיבה זה חולי א"כ כיון שכבר ראה ב' או ג' ראיות וחזינן שהוא חולה יש לבדוק שאכן פסק מעיינו.

והמשך חכמה פ' מצורע (ט"ו י"ג) דן בזה וכתב סברא לפוטרו מהפסק דכיון שזיבה זה חולי נימא שחזקת הגוף שלו אלימא שהוא מסולק מזיבה, ועדיף מהחזקת טומאה שיש עליו, ואי"ז כזבה שהדם הוא בטבעה רק שיש לה וסת לזמן מסויים, ובזה אלימא חזקת טומאתה וצריכה הפסק. וכן הסיק שם שזב אי"צ הפסק. ובאור שמח פ"ג ממחוס"כ ה"א הביא עוד סברא לפטור דכיון שמתמא רק כשיוצאת טומאתו לחוץ, א"כ כ"ז שלא ראה לא מחזקינן טומאה מספק.

הוכחה שאי"צ הפס"ט

ב. עוד הוכיח שם האו"ש משבת דף יא: דאמרינן שם שזב בעל שלש ראיות שיצא עם כיס בשבת לרה"ר חייב דמיבעי ליה להכיס לספירת ז' נקיים ועי' להלן, אך ביצא בכיס באותו יום שראה בו הזיבה והיה זה בשבת, פטור דאין לו צורך בכיס שהרי ביום זה ודאי לא מתחיל את הספירת ז"ג, ולכאור' אי זב צריך הפסק טהרה מדוע לא משכח"ל שיהא חייב אם יצא בכיס ביום הראיה, הלא הכיס נצרך לו לצורך הבדיקת הפס"ט, אלא ודאי זב אי"צ הפסק. אלא שדחה די"ל שסבר כמ"ד שביום הראיה א"א לעשות הפסק טהרה בשחרית דבאותו יום הוחזק המעיין פתוח, אלא רק אפשר לעשות ההפסק בבין השמשות, וא"כ עד אז הא אי"צ הוא לכיס ולכן פטור, וביאור הדברים שביו"ד סי' קצו בטור וב"י הובאת מחלוקת הראשונים בזה

שזה משנה מפורשת דף לט. גבי זבה, דס"ל דמתני' מיירי על ימי הז"נ כימי הזב ואין הכרח לבדיקת הפס"ט, ושמא י"ל שרש"י מודה שזב צריך הפס"ט ומה שפי' המשנה דקאי אימי ספירו דפירש מהו לשון רבים ימי הזב, ובהכרח דקאי אספירת ז"נ.

נמצא שהאו"ש ערוך לנר וערוך השולחן ס"ל שזב צריך הפסק, ואף שאין הכרח בראיות, ודעת פרדס רימונים בר"מ שאי"צ הפסק, מ"מ כתבתי שצריך הפסק דגבי זבה כתבו כמה ראשונים להצריך הפסק וכן נפסק לדינא, ובפשוטו יסברו שגם בזב צריך הפסק. אך לענין האם מעכב צ"ע. מיהו ה"מ בזב שבדק לפחות ראשון ושביעי, אך בלא בדק בראשון אלא בשביעי שג"כ מהני לחלק מהדיעות עי' הלכה, מ"מ בזה ודאי צריך בדיקת הפס"ט כמפורש ברמב"ם, ומעכב.

ד. ומה שכתבתי שביום הראיה יעשה ההפסק סמוך ללילה הוא כזבה שמעכב מוך דחוק וה"נ הזב יניח שם כיס כל ביה"ש, אך לרמ"א שבזבה אי"ז מעכב ה"נ בזב כן. והנה בד"ן זבה דהרמ"א הנ"ל שמוך אינו מעכב, הנה הגר"א שם והסד"ט סק"ט פליגי עליה וס"ל שמוך מעכב, וגם הלחם ושמלה סק"ד שלדינא הסכים עם הרמ"א ע"ש שהוא מטעם מיוחד בזבה, וממילא בזב נשאר הדין שלא מועיל בלא בדיקה כל ביה"ש, וע"כ לדינא ודאי צריך כיס כל ביה"ש.

ה. ומה שכתבתי שיום הראיה אינו עולה למנין ז' אף שסוף היום הוי יום נקי ונימא ביה מקצת היום ככולו, וכך באמת ס"ל כותאי ורמי בר חמא צידד כוותיהו בנדה לג., מ"מ לדינא אין הלכה כן אלא כלפי תחילת המנין ל"א מקצת היום ככולו, דבאמת גם בסוף הנקיים ביום השביעי אם ראה בו זיבה הרי"ז סותר דיום זה אינו

הפרדס רימונים בפתיחה לסי' קצו ח"א סוף או' א' מהר"מ פכ"ב מאיסור"ב לענין זבה שהר"מ כתב דין הפס"ט דוקא בבדקה בשביעי ולא בראשון, ובבדקה בא' וז' לא הזכיר הפסק, וכתב הפרד"ר שנראה בדבריו שאכן זב אי"צ הפסק. והביאור הוא כנ"ל. וכן העיר במשנת טהרות עמ"ס נדה סח: או' קל"ג. וביותר שבתחילת ההלכה שכתב זב שבדק א' וז' הרי"ז בחזקת טהרה לא כתב כלל דין הפסק ומשמעות דבריו שאי"צ הפסק. וכן יעוי' בערוך השולחן העתיד סי' קל"ג סי"א שפשיטא ליה שזב צריך הפסק בכל גווני, אך מבואר שם שס"ל כן מסברא ואכן הרמב"ם כתב כן רק כשבדקה בז' וע"ש שחיפש טעם מדוע השמיע כן הר"מ דוקא באופן זה.

עוד כתב האו"ש שזו כוונת המשנה נדה לט. דתנן אבל ימי הזב והזבה ושומרת יום כנגד יום הרי אלו בחזקת טומאה, ופי' האו"ש שהכוונה שצריכים הפסק טהרה להוציאם מהחזקת טומאה, וכן מבואר בערוך לנר שם שכך פי' את המשנה, וכן הסיק האו"ש לדינא להיפך ממש"כ במשך חכמה, ושזב צריך הפס"ט. אך באמת בפשט המשנה אי"ז מוסכם שרש"י פי' ימי הזב ימי ספירו, וגבי שומרת יום כתב דכיון שנפתח מעיינה וראתה היום אע"ג שבתוך י"א היא היא למחר בחזקת טומאה. ומבואר שגבי זב לא פירש על הפס"ט, ובשומרת יום לכאור' כוונתו להפס"ט [וכ"כ בספר פני הטוהר] ובזבה לא פירש, והיה אפ"ל שדוקא בשומרת יום בתחילת הראיה צריכה הפסק אך ביום ג' של הראיה שמא אי"צ, וברמב"ם בפיהמ"ש ובמאירי פירשו את המשנה לענין בדיקות בז' נקיים, ומעתה ממתני' אין הכרח לדין ז"נ בזב, ולעיל הבאתי שרש"י סט. כתב מקור להפס"ט בזבה ממתני' דנדה, ומדוע לא פי'

מנחושת. נמצא בפשוטו ג' דעות דמשמע שלחכמים אין תקנה בכיס כלל אף של נחושת מדלא אמרו לשוטה תקנה זו, ולראבר"צ קושרים לו כיס של עור, ולר"א לפי' אב"י קושרים כיס של נחושת, והנה הרמב"ם פ"ז מתרומות ה"ה פסק כחכמים שאם ישן השוטה הכהן אסור באכילת תרומה, וכן פסק כר' אלעזר שאם עשו לו כיס של נחושת ובדקוהו שאין בו טיפת קרי מותר באכילת תרומה אפי' ישן. ולכאור' קשה שפסק כחכמים וכו"א.

והר"י קורקוס פ"י את הר"מ שס"ל דר"א מוסיף על חכמים וחכמים מודים לו בזה דנהי דעור בולע, מ"מ בשל מתכת של נחושת גם לחכמים אינו בולע ואפי' ישן מותר מיהו כשהוא ער אי"צ לכיס דאין חשש חימום אלא כשישן וע"כ בשינתו קושר כיס של נחושת ומהני. ועוד אפי' פליג על חכמים, כיון שאב"י מפרש דבריו נקטינן כוותיה, והר"י קורקוס כתב שדרך ראשונה הוא הנכון, אמנם בכס"מ כתב דכיון שאב"י מפרש לר"א משמע דסבר כוותיה והיינו כתי' ב'. נמצא שלדינא ס"ל להר"מ שכיס של נחושת אין בו חשש חימום וכן אינו בולע, ושאר כיסים גם של עור מבואר בגמ' שבולעים וכן מבואר בגמ' שגורמים לחימום. והדרך אמונה שם בביאור ההלכה כתב מ"ט חכמים לא מהדרו לראבר"צ שאפשר בכיס של מתכת לפי התירוץ של הר"י קורקוס שגם חכמים מודים דשרי, וי"ל שאינו דבר מצוי וצריך לעשותו במיוחד לכך ע"כ אין זו תקנה.

אולם הביא שם הביאור ההלכה שיש אוסרים אפי' בכיס נחושת, וביאר מחלוקתם האם יש לחוש לחימום בכיס של נחושת שלהר"מ כיון שהוא קשה אינו מחמם

מוגדר ליום נקי, ממילא גם בתחילת המנין הא יום זה כבר אינו נקי, אלא שכותאי ס"ל שקודם שהתחיל למנות אי"ז חלק מהמנין ואינו צריך להיות נקי ויש לוודות לנקיות רק מסוף היום שעולה ליום מדין מקצת היום ככולו, אך בסוף הימים הלא גם סוף היום הוא חלק מהימים הנקיים דהיום עוד לא נגמר. אך באמת יש לדון בזה טובא ולברר בסברא מ"ש תחילה מסוף, ובנאות יעקב סי' כז נראה שבסוף הז"נ אי"ז מדין שאותו יום אינו נקי, דהא מדין מקצת היום ככולו כבר דינו כנקי, אך אם ראתה אח"כ זהו פרשה חדשה של דין "סתירה" וזה שייך ביום שביעי ולא ביום ראשון קודם שהתחיל במנין הנקיים. אך עצם היסוד שיש פרשת סתירה מלבד פרשה של יום נקי יש לברר מנין נלמד זה ועי' להלכה הלכה...

באיזה כיס מושתמש

הלכה ב'. הכיס שקושר באמה לא יהא מעור או מבד מחמת שאי"ז בדיקה טובה דשמא תצא ממנו טיפה ותבלע בכיס ולא יראנה, אלא בכיס של מתכת נחושת.

בסוגיא בנדה יג: מובאת ברייתא שנחלקו רבי אליעזר ב"ר צדוק וחכמים בכהן שוטה היאך יאכל בתרומה, שלחכמים מטבילים אותו ומשמרים אותו שלא ישן, ואם ישן חוששים שהתחמם וראה קרי, ואין תקנה אחרת, ולר"א בר"צ מניחים לו לישן וקושרים לו כיס של עור, ואמרו לו חדא קשירת כיס גורם לחימום וגם לדברין שאינך חושש לחימום אי"ז בדיקה טובה דשמא תצא טיפה כחרדל ותבלע בכיס. ובברייתא נוספת מובא עוד שר' אלעזר אמר שיעשו לו כיס של מתכת ופי' אב"י דהיינו מנחושת, ונראה בדברי אב"י שכל שארי מיני מתכות בולעים ואין בזה בדיקה מעליא מלבד

איך יבדוק), אך דיעבד סגי בראשון ושביעי, וצ"ע בדיעבד אי מהני לטהרות בדיקת ראשון או שביעי או אפי' באחד משאר הימים האמצעיים ג"כ סגי להיטהר. והיינו דוקא באופן שעשה הפסק טהרה וכו"ל הלכה א'. (או' ר')

אם לא בדק כלל בז' הנקיים (אחר שעשה הפס"ט) ובדק רק ביום השמיני, לא מהני. אכן באופן שלא הסיח דעתו מלבדוק כל הז' אלא שלא היה סיפק בידו ותכנן לבדוק בשמיני, ובדק, נחלקו האחרונים אי מהני לשיטה הנ"ל דמהני בדיקה בז' בלבד. (סוף או' ג')

זכ וזבה שוים בגדריהם

א. הנה בפשטות דיני ז' נקיים דזב וזזבה גדרם ודינם שוים, וכמו שמבואר בסוגיא דנדה דף לז. דמדמה להו אהדדי ע"ש, וכן בדף סח: סט. מבואר בכולא סוגיא דשוים, וביותר הוכיח מו"ר במשנת טהרות רפ"ב דזבין מסוגיא דכריתות ח: שמקשה בגמ' מדוע נמנו במתני' ד' מחוסרי כיפורים זב זבה מצורע ויולדת, ופריך מדוע נמנו הזב והזבה כשתים ומצורע ומצורעת כאחד, ומשני שזב טומאתו בראיות וזבה בימים, ובתוס' כתבו דה"ה דהו"מ למימר שזב בלובן וזבה באודם, ולכא' אם הוו בעצם גדרי טומאה שונים לגמרי מאי פריך ומאי משני הו"ל למימר דהו"ב מיני טומאות כלל. ומבואר ששניהם יסוד הטומאה היא טומאה שיצאה מגופם, ודייק כן גם מלשון הר"מ הל' נזירות ששניהם הטומאה היא שזב מבשרם אלא שזה באודם וזה בלובן, וממילא בפשטות כל הדינים שנמצא בדיני זבה ה"ה בזב הדין כן.

הימים שהבדיקה מעכבת בהם

ב. והנה בנדה סח: שנינו מחלוקת בדין הזב

כלל, ולחולקים הרי"ז מחמם קצת ואי"ז תקנה לכתחילה.

ומעתה בזב שאופן הבדיקה היא ע"י כיס כמבואר בגמ' לכא' ג"כ לא יהני בכיס שבולע דאי תצא ממנו טיפת זוב כחרדל יכול להבלע בכיס ותו אי"ז בדיקה מעליא. ואם מבואר בגמ' שכל הכיסים בולעים גם של עור וגם של בגד, פשוט שאי"ז בדיקה, ובהכרח תקנתו בקשירת כיס היינו בכיס של מתכת נחושת שע"ז אמרו בגמ' שאינו בולע. [נשמא יש לחלק בין קרי וזוב האם נבלע וצ"ע].

והנה בהגהות הרד"ל בנדה יג. הוכיח שלצורך מותר בנגיעה באמה אפי' ביד ואין חוששים לחימום כנ"ל הלכה מהא דשרי בקשירת כיס בזב אף שמבואר בגמ' שהוא מחמם, וחזינן דמה שעושה לצורך בדיקה אין חשש חימום. ולהמבואר, הנה בר"מ מתבאר שנחושת אינו מחמם כלל מדשרי לקשור לשוטה לבדוק, וא"כ אין כל הכרח ליסוד זה, אך לחולקים שגם בנחושת יש קצת חימום ובכ"ז מותר בזב חזינן שלצורך מותר. אולם ג"כ אינו מוכרח דמג"ל שהתירו אף בנגיעה ביד שמחמם טפי.

במהות הספירה דז' נקיים ואי הוי

כספירת העומר

הלכה ג. בימי הז' נקיים יש מי שסובר שיש מצוה לספור בפה כל יום היום כו"כ לנקיים מדכתיב וספר לו כספירת העומר (או' ג'), אך שיטה זו אינה להלכה (או' ד'), אלא האי וספר היינו שימת לב לנקיות ע"י בדיקה, ואי"צ בפה וכן עמא דבר (בזבה), מיהו צריך שימת לב וידיעה שסופר ומחזיק הימים לנקיים. (או' ה')

לכתחילה יבדוק כל יום (ע"י הלכה הבאה

תסתור ותהא הברכה לבטלה היתה מברכת על הספירה, ובסי' קצ"ו סקי"ח הביאו הסד"ט שוב, והביא מהשל"ה הק' (שער האותיות קדושת הזיווג סור מרע ד"ה ז"ל תוספות) שצריכה לספור בפה דוקא כספירת העומר, ושכן נהג ואמר לאשתו שתספור כל יום קודם שקיעת החמה היום כו"כ לספירת ליבוני [ועי' סד"ט סי' קצ"ז סקי"י] וכתב המעיל צדקה שלא נהגו לספור בפה, מ"מ צריך שתהא חושבת בדעתה מספר הימים של הנקיים שלה, ועפי"ז פסק שאם אירע שבאמצע הז"נ חשבה שהיא מקולקלת והסיחה דעתה מהספירה ואחר יומים הוברר שלא היה זה כתם הסותר, אינה רשאה לספור אלו הימים לנקיים וצריכה להתחיל מחדש הז"נ, ולא רק מחמת שמא ראתה דלא הוה אדעתא לבדוק, אלא כיון שהסיחה דעתה ממנין הספירה דז"נ חסר בטהרה דוספרה לה. [והוב"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' קצ"ו סק"ג].

וראיה לדבר מהא דאם עשתה הפסק טהרה ולא בדקה עד יום "השמיני" אין עולה לה לנקיים, ואמאי הא אי סגי בבדיקת הפס"ט ובדיקה "בשביעי" שזה מוודה שימים שבינתיים מוחזקים לנקיים, א"כ מה גרע מה שבדקה בשמיני אחר הז', והא הימים שבינתיים ודאי נקיים הם, ועוד יש לשאול בנוס"א מדוע היום השמיני לא יעלה להחשב כשביעי ונימא שתחילת הימים נקיים התחילו כבר ביום ג' להפסק, ויום ח' הוא היום הז', דהלא סגי בסוף אף בלא תחילה לדעת רב, ואין לומר שזהו משום ההפסק הגדול שיש בין הבדיקה להפס"ט, כתב הסד"ט משום שסתמת הפוסקים לא משמע שיש נפק"מ כמה מרחק יש בין ההפסק לבדיקה, [אמנם בחזו"א יו"ד סי' צב סק"ח וסי' צג סק"א ס"ל כן שמחמת ההפסק הגדול

והזבה שבדקו עצמם בימי הז' נקיים רק בראשון ובשביעי ולא בכל יום, שלדעת ר' אליעזר הרי הם בחזקת טהרה וטובלים וטהורים, ולר' יהושע יש להם רק ראשון ושביעי וימנו עוד ה' ימים אף שאינם ברצף, ולר"ע יש להם רק שביעי בלבד וימנו עוד ו' נקיים. ובגמ' פסקו רבי יוסי ור' שמעון הלכה כר' אליעזר. עוד נחלקו בגמ' בדעת ר' אליעזר דסגי בראשון ושביעי, האם סגי בבדיקה או בראשון או בשביעי ובחד מיניהו סגי, או דלמא דדוקא קאמר ר"א ובעי' דוקא בתחילה ובסוף, ונחלקו בזה רב ור' חנינא, שלרב סגי בתחילה או בסוף [כך מסיק בגמ'] והא דתני במתני' ראשון ושביעי ולא תנן חידוש טפי שסגי בחד מיניהו, כתבו התוס' משום פלוגתא דר' יהושע ור"ע הוא. ולר' חנינא בעינן דוקא תחלה וסוף. עוד מבואר בגמ' שלרב דלר"א סגי בסוף אפי' בלא תחילה [והיה הפסק טהרה קודם יום ראשון] מוכרח דס"ל שאי"צ שהז"נ יהיו ספורים לפנינו, פי' אי"צ שימים אלו יוחזקו לפנינו לנקיים ע"י בדיקה, אלא סגי בבדיקה בתחילה להחזיק ימים אלו לנקיים מכח חזקה דמעיקרא או מכח הבדיקה דיום ז' ומדין חזקה דהשתא. ולשיטת ר' חנינא שאכן צריך בדיקה תחילה וסוף ס"ל שצריך ספורים לפנינו ע"י בדיקה, דע"י חזקה תחילה וסוף נחשבים כל הימים כאילו בדוקים לפנינו, ולר"ע לא סגי בדינים להחזיקם לנקיים אלא צריך שבפועל יבדקו כל יום.

בגדר הספירה

ג. והנה ביסוד דין ספירת ז' נקיים הביא הסדרי טהרה סי' קצ"ב סק"ב משו"ת מעיל צדקה סי' ס"ג שס"ל שדין ספירת ז' נקיים הוא כפשטיה דקרא שתחזיק עצמה [בזבה, וה"ה בזב דכתיב ג"כ כהאי לישנא וספר] בחזקת סופרת ז"נ, ולולי דשמא

שוב הכריח הסד"ט מעיקר הסוגיא דנדה דף סט. שלרב דסגי בבדיקת שביעי בלא ראשון ומזה הגמ' מוכיחה שאי"צ ספורים גלויים לפנינו ושלמהבואר שם אי"צ כלל שתדע שסופרת ז"נ אלא אם תבדוק יום אחד לבסוף אף שמקודם לא ידעה כלל שעשתה ז"נ הרי היא טהורה. [ואף שלא עשתה הפסק טהרה, כתב המהרש"א שם שאה"נ כלפי בעלה היא אסורה דשמא מעיקרא לא פסק הדם וה"ה בחזקת טמאה, אך אליבא דאמת אם כלפי שמיא גליא שפסק הדם יש לה מצוה לטבול בזמן למ"ד טבילה בזמנה מצוה, והיינו טעמא דסגי בבדיקה בסוף ואף שבתחילה לא ידעה שסופרת ז"נ דשמא אכן זה זמן טבילתה, (אמנם בראשונים כתבו על הקושיא היכן ההפסק טהרה באופ"א ע"י תוס' הרא"ש באופן אחד שהוא דרבנן וע"ש עוד אופן. וע"י חזו"א ואכמ"ל), וממילא כיון שהעיקר לדינא הוא כרב בדעת ר' אליעזר דסגי בסוף בלא תחילה וכמש"כ הטור יו"ד סי' קצ"ו א"כ מוכח שאי"צ ידיעה כלל לספירת ז"נ, אלא אם בדקה לבסוף ונמצאה טהורה ה"ה בחזקת טהרה ואיכא חזקה דהשתא, [והיינו אם עשתה הפסק טהרה].

מחלוקת אמוראים במהות הספירה

ה. ומעתה קשה מש"כ המעיל צדקה שגם אליבא דרב בעינן דעתה וידיעתה לבדיקה כל הז', ובסוגיא להדיא שלרב מעיקר הדין אי"צ ידיעה שסופרת ז"נ, והמעיל צדקה גופיה עמד ע"ז ונדחק ליישב, והסד"ט הקשה עליו, והסיק הסד"ט דאה"נ אליבא דרב מוכרח שאי"צ ידיעה ודאית וברורה שימים אלו מוחזקים בטהרה, אלא אם הפסיקה בטהרה ובדקה יום ז' ובינתיים שכחה והסיחה דעתה אכן היא טהורה מדינא. מיהו כיון דר' חנינא סבר דלר' אליעזר בעינן ידיעה בתחילה ובסוף ומוכח

יש חסרון, וכן הביא בדי השולחן סי' קצו סקע"ג מהלחם ושמלה כן], אלא מוכח כתב הסד"ט ומקצת כבר כתב המעיל צדקה שצריכה שתדע שבודקת בכל ימי הז' וכיון שעשתה ההפסק ע"ד שימים ראשונים הסמוכים להפסק יהיו הז"נ ממילא אין השמיני יכול לעלות לז', וכן אם הסיחה דעתה מהבדיקה אין עולה לה, ולפי"ז יוצא שאם עשתה הפס"ט ולא היה סיפק בידה לבדוק כל הז' ולא הסיחה דעתה אלא תכננה לספור ולבדוק בשמיני אכן יהי דלא היה היסח הדעת, וה"ה בזב כה"ג, אולם לחזו"א הנ"ל שבהפסק גדול בין ההפסק לבדיקה הוא חסרון, ה"נ בכיוונה לבדוק ל"מ, וה"נ בזב לא יהני.

בראשונים מבואר שאין דין אמירה אלא בירור ע"י בדיקה שהימים נקיים

ד. אלא שהסד"ט הביא מלשונות הראשונים דלא כהשל"ה והמעיל צדקה, אלא שהיסוד בדין ספירת ז"נ אין הכוונה לספירה בפה אלא הכוונה שימים אלו יהיו "מבוררים בנקיות ע"י בדיקה", ואייתי מהחינוך מצוה ש"ל שציווי התורה בספירה לזב ולזבה שאני מספירת העומר דהכא עניינם של ימים אלו שיהיו מושגחים שנקיים, ופי' הסד"ט דר"ל ע"י בדיקה, וכ' החינוך שאותה ספירה אנו מקובלים ממש"ר מפי הקבלה שאינה צריכה ספירה בפה, ודייק לה מלישנא דקרא דכתיב וספר "לו" וספרה "לה" שהספירה לעצמם בידיעתם שנקיים ע"י הבדיקה. אלא שהקשה ע"ז מכמה ראשונים שמוכח שס"ל שאי"צ ידיעה לספירת נקיים כלל, וביאר בהכרח שדוקא בזבה דאו' בעינן כוונה כנ"ל לספירה, אבל כשצריך ז"נ מדרבנן כההיא דדם חימוד ומשום חומרא דר' זירא להצריך ז"נ על כל טיפת דם כחדל בזה הוא שס"ל לראשונים שאי"צ ידיעה שסופרת.

לכרת לעולם יש להחמיר. ואף שבדרבנן מצאנו שהחמירו לטהרות טפי מלבעלה, וא"כ הכא נימא דכ"ש שצריך הזב לטהרות א' זו, אך זה אינו אלא בדרבנן החמירו, אך ודאי שלבעלה חמור טפי שיש בו כרת. וע"כ כתבתי שצ"ע לדינא.

ומ"מ לכתחילה ודאי יש לבדוק כל יום מהז"נ אף שאינו מעכב, וכמש"כ התוס' נדה ז: ואף שיתכן והתוס' כתבו כן לשיטת ר' חנינא שיש דין לבדוק תחילה וסוף ולדידיה בעינן ספורים לפנינו וע"כ לכתחילה תבדוק בכל יום, מ"מ בבית יוסף סי' קצו סוף ס"ו נראה שגם לרב לכתחילה תבדוק כל יום, ואי פוסקים גם בזה כר' חנינא ודאי יש להצריך לכתחילה בדיקה כל יום. ובתוס' הרא"ש נדה דף יג. על הגמ' שבזב אמרי' שכל היד המרבה לבדוק הרי"ז משובחת קאי גם על בדיקת ז' נקיים ועי' הלכה מש"כ בגמ' זו, שמא כוונתו על בדיקה זו שהיא לכתחילה יכול לבדוק בידו באבר ואין לחוש לראיית קרי דעושה כן לצורך.

ז. נמצא במהות ספירת הז' נקיים, שדעת השל"ה שנאמר בזה דין ספירה בפה כספיה"ע ותדע כל יום מהז"נ איזה יום אוחזת ויליף לה מוספרה לה, וה"נ בזב דכתיב ביה וספר לו, דעת המעיל צדקה שאמנם אין הלכה כהשל"ה שצריכה לספור בפה, אך צריך שבידיעתה ובמחשבתה תדע שסופרת הז"נ ותדע מנין הימים של הנקיים שלה (עי' לשון הסד"ט ד"ה מכל מקום) והעיקר להלכה שאי"צ שתספור בפה כמו שהביא הסד"ט שם מראשונים מפורשים דהאי ספירה של זב וזבה היינו ברור נקיות ע"י בדיקה ולא ספירה בפה, וכן פסק הנודע ביהודה תניינא יו"ד סי' קכ"ג וכן עמא דבר שאין סופרים בפה ויש עוד שפסקו כן [וציינו השל"ה והנוב"י בפ"ת סק"ד], אך צריכה

בסוגיא שסבר דבעינן ספורים לפנינו והיינו שתהא ספירה ידועה וגלויה לנו, וס"ל שע"י ברור בתחילה ובסוף שנקיים כולו ימים שבינתיים בתרייהו גירי ונחשבים כולם מוחזקים לנקיים ע"י חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא, [וגם בזה יש ב' נוסחאות בסד"ט שכאן בסק"ח ד"ה וטעמיה כתב שמעיקר הדין גם ר' חנינא מודה דסגי בבדיקה בתחילה שיוחזקו הימים כנקיים, ורק לטהרה לבעלה או זב לטהרות החמירו מדרבנן להצריך נמי בדיקה לבסוף, ואילו בסד"ט סי' קצו סקט"ז מתבאר שלר' חנינא בעינן מדאורייתא בדיקה תחילה וסוף, והעיר זה הפרדס רימונים פתיחה לסי' קצו ח"ג או' א' ד"ה עתה בהג"ה]. וממילא כתב הסד"ט דכיון שהפוסקים החמירו לדינא כר' חנינא להצריך בדיקה תחילה וסוף גם דיעבד, וכמו שכתב השו"ע סי' קצו ס"ד שאין להקל בזה, ממילא לשיטתו דבעינן ספורים לפנינו אכן אסור שיהא היסח הדעת ויש לדעת במחשבה ימים שסופרת שעתה הם ימים המוחזקים לה בנקיות ע"י בדיקות.

לדינא

ו. ובבית יוסף סי' קצו ס"ד וסוף ס"ו מתבאר שהעיקר לדינא רוח"פ פסקו כרב דסגי בבדיקה אחת, אך כתב הב"י שכיון שיש שפסקו כר"ח אין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת, ובשו"ע הביא ב' הדיעות אי סגי בבדיקה א' זו' או סגי בא' או בז' או באחד משאר הימים ג"כ, וסיים שאין להקל, ז"א דבעינן ראשון ושביעי דוקא. והנה הב"י מיירי בנדה לבעלה שאין שום נפק"מ בזה"ז לדין נדה אלא לבעלה, אך בזב שהנידון הוא לטהרות נהי שיש נפק"מ גם לביאת מקדש שהוא בכרת יל"ע האם מחמת זה נחמיר עליו שבכל גווני לא נקל לטהרו בבדיקת יום א' או ז', או שכיון שסו"ס יש בזה גם נפק"מ

מעכבים בטהרה (ועי' מש"כ בהג' הגר"י פערלא לנוב"י תנינא יו"ד סי' קכג קכד), וממילא כ"ז אף בזב שלהשל"ה יש מצות ספירה בפה ולמעיל צדקה סגי בידיעה בלא הסח הדעת, ולדינא ודאי יש לחוש לכך אפי' אם דין זה נצרך רק לר' חנינא.

אופן הבדיקה בז' נקיים

הלכה ד. כל יום מימי הז'נ לכתחילה יבדוק הנקיות (סוף או' ב'), ואופן הבדיקה יש להסתפק האם מחוייב מדרבנן להיות כל היום עם הכיס (או' ב'), או דסגי זמן מועט ביום, ואותו זמן מועט צ"ע כמה, ושמא זמן כבדיקת זבה בחורין וסדקין, אמנם בדיעבד מהני בדיקת ראשון ושביעי לימן מועט כנ"ל, ואפי' פעם אחת ביום (או' ב'), וי"א שכל היד המרבה לבדוק באותם ימים משובחת ויבדוק בידו ולא יחוש לחימום והרהור (או' ג'-ה').

בביאור פשט הגמ' שזב שהוציא כיס

בשבת חייב חטאת

א. בשבת יא: מבואר שזב שיצא בשבת לרה"ר עם כיס קשור בו לקבל הזוב, אם הוא זב בעל שתי ראיות וקשר הכיס לבדוק אם יראה עוד ראיה שתטמאנו ראיה שלישית ויתחייב בקרבן, חייב חטאת כיון שהוציא את הכיס לצורך, וזב בעל שלש ראיות שיצא עם כיס בז' הנקיים שנצרך לו הכיס לבדיקה לבירור הנקיות ושלא ראה וסתר, ג"כ חייב דהכיס נצרך לו, ואם יצא בשבת ביום שראה את הראיה השלישית שאותו יום אינו עולה לו לז' נקיים, פטור, דאינו צריך לכיס ואף שנצרך לו הכיס להציל מטינוף סבר האי מ"ד דכל אצולי מטינוף אינו חשוב. והנה לשון הגמ' זב בעל ב' ראיות חייב "דמיבעיא" ליה לבדיקה וכן בזב בעל ג' ראיות "מיבעיא" ליה לספירה. ויש לפרש בפשט הגמ' ב' אופנים ונפק"מ לדינא, האם הכוונה שזב

לידע שהיא מוחזקת בנקיות וימים אלו בחזקת נקיים ולא תסיח דעתה וכמש"כ הסד"ט עפ"י"מ שפסקין כר' חנינא וכמו שנתבאר. [ויל"ע בפוסקים שלא הוזכר שצריכה שתדע כל יום באיזה יום מהנקיים אוחזת], ושו"ר באגרות משה יו"ד ח"ג סי' נה ענף ג' שאע"פ שדחה דברי הנוב"י שכתב שנעלם מעיני השל"ה דברי הרמב"ן פרשת אמור, וכתב דאדרבה הרמב"ן גופיה הוא מקורו לדין ספירה ע"ש שהאריך, מ"מ הסיק דכיון שלא מצינו בפוסקים שכתבו שצריכים הזב והזבה לספור ממש, דוחק לומר שהוא השמטה בעלמא, אלא ברור שלא נהגו כן ואף בדורות קדמונים. וכ"כ החת"ס יו"ד סי' קע"ח שאי"צ בפה אלא הכנה וכוונה לספור.

גם להשל"ה אין מעשה הספירה

מעכב הטהרה

ח. אלא שיש להוסיף שגם להשל"ה הקדוש שפירוש וספרה לה היינו ספירה בפה, ואם נצרך את שיטת הדבר אברהם הסובר שבספירת העומר המסופק איזה יום היום לא מהני ספירה מספק שאם היום כך סופר כך ואם היום אחרת סופר אחרת, ויצא ממנ"פ, דמהות מעשה ספירה הוא בירור איזה יום היום, ואי נימא כן אף בזבה שכשמתעורר ספק בספירה לא יהני ספירתה מספק עד שתברר כיון שחסר במהות המעשה ספירה, א"כ יש להוכיח מסוגיא מפורשת בנדה סט: שמעיקר הדין יכולה לטבול אחר ז' נקיים אף באופן שכלל אינה יודעת איזה יום נמצאת וסופרת מספק, וא"כ לחשבון הנ"ל יהא מוכרח שדין השל"ה של מצות ספירה אינו אלא למצוה בעלמא ואי"ז תנאי מעכב בעיקר מהות הנקיות להטהרה ואף בלא זה טהורה היא ואין זה מעכב בטהרה, וממילא נצטרך לומר שיש ב' דינים בוספרה לה גם מצות ספירה וגם למנות ז' ימים לנקיות שהם

הגמ' דמיבעיא ליה להכיס היינו שרוצה הוא בכך, וממילא יש לו תועלת אף שאינו חייב בכך מדינא, חייב הוא בהוצאתו בשבת. עכ"פ נמצא לדינא שבזב בז"נ דיליה סגי בבדיקה ב' פעמים ביום, והא דלא מעכב בדיקה כל הז' נקיים הוא משנה מפורשת. אמנם יש להוסיף שגם בראשון ושביעי אין מעכב בדיקת שחרית וערבית אלא מדינא סגי בבדיקה אחת כמבואר ביו"ד סי' קצו גבי זבה.

ב. אכן בחזו"א יו"ד סי' צ"ג סק"ה נקט בפשט הגמ' שהזב צריך הכיס קשור לו כל הז"נ מדינא, אלא שכתב שהוא חומרא דרבנן, דמדין תורה סגי בשעה אחת כשם שמהני בדיקת א' וז' ה"נ מהני משעה לחברתה להוכיח על נקיות היום. ומה שהחמירו בזב טפי מזבה, משום שהבדיקה בזבה נמשך משך זמן מסוים והרי זה מברר לא רק את רגע הבדיקה אלא מברר גם שהפסיק דמה כבר מקודם זמן זה, דאי לא היה מפסיק הדם היה נמצא בחורין וסדקין, אבל בזב שאין הבדיקה מבררת אלא את אותו רגע הבדיקה ואין ראיה שלא ראה מקודם, דאם היה רואה היה נופל ואף שע"י כיס יכל לעשות בדיקה המבררת טפי, מ"מ כיון שאין שיעור בדבר הצריכו חכמים כל היום, [ואכמ"ל בעיקר הדין בדיקה בחו"ס]. ומבואר בחזו"א שכאן נקט לדינא שמדרבנן צריך הזב כיס כל היום.

ומבואר בחזו"א כפי איך שהבין בגמ' שחייב מדינא מדרבנן בכיס, שכל הז"נ על הזב לקשור כיס, דהא בזבה ג"כ אף שתנן דמהני בדיקת א' וז' מ"מ לכתחילה תבדוק כל יום כנ"ל וכדנפסק בטור וש"ע יו"ד סי' קצ"ו, וה"נ בזב לכתחילה יבדוק כל יום, וכיון שלא נתברר זמן הבדיקה ע"כ הצריכו חכמים כל יום כל היום מהז"נ שיהיה

בעל ב' ראיות צריך מדינא להכיס לצורך הבדיקה, וכן בעל ג' ראיות צריך מעיקר הדין הכיס לצורך הבדיקה ולכן חייב בהוצאתו בשבת, והאי מיבעיא ליה דקאמר היינו שצריך להכיס מדינא, או דלמא לעולם אינו חייב מדינא להכיס, אלא כוונת הגמ' שאמנם אינו חייב מ"מ כיון שקושר הכיס לצורכו לידע מצב דינו אם יש לו עוד ראיה ומתחייב קרבן או האם יום זה נקי, ויש לו ענין בכיס להיות בטוח בנקיותו ג"כ חשוב צורך וחייב. וה"ק הגמ' דמיבעיא ליה היינו שיש לו צורך בזה. והנפק"מ לדינא הוא האם בדיקת ז"נ מחייבים את הזב לקשור כיס כל ימי הז"נ או לא. [לענין ההוכחה מהסוגיא לדין הפס"ט עי' לעיל].

ומצאנו בחזו"א ב' אופנים הנ"ל, שבחזו"א יו"ד סי' צב סקמ"ו שם הוה פשיט"ל בפשט הגמ' דר"ל שהזב חייב לילך עם הכיס כל הז"נ, ותמה הלא אין הבדל בין ז"נ דזב לזבה דעל שניהם שנינו במשנה סח: שמהני בדיקת ראשון ושביעי וא"כ מדוע שלא יהני בדיקה של פעמים ביום ואפי' לכתחילה, דמ"ש שמהני בדיקת יום א' להוכיח נקיות לשאר ימים דה"נ בדיקת רגע ביום הא' עצמו יוכיח על שאר היום, וביותר דהלא בדיקת יום א' וז' מהני דבכך מחזיק את כל הימים שבינתיים לנקיים, א"כ ה"נ בדיקת תחילת וסוף יום מהני להחזיק היום כולו לנקי, וה"נ בזב יהני בדיקת שחרית וערבית להחזיק היום לנקי כך ביאר בעיונים וביאורים על החזו"א להרב מגיד שליט"א שם או' קה, וכן בזב בעל ב' ראיות סגי בבדיקה פעם אחת שפסק המעין. וע"כ כתב החזו"א שנראה כוונת הגמ' דמיירי במחמיר על עצמו, והיינו דאה"נ מדינא אינו חייב בקשירת כיס כל ז', אלא מיירי במחמיר ע"ע לקשור הכיס ברצף. ונראה שלפי"ז תתפרש

זיבה, והלא זה מוכח מ"מ שגם זב על אף שהוא במצב של חולי שיין שיראה קרי, וכדתנן בברכות פ"ג זב שראה קרי, וכתב הרד"ל עפ"י לשון הרשב"ץ שכתב "דליכא הרהורא בזיבה", וביאר דר"ל שכשבודק אחר ראיית זוב הבאה מבשר המת כמבואר בנדה לה: ליכא הרהור ובעבדיתה טריד, ולא חוששים לחימום מחמת משמוש בלא הרהור, אלא שהקשה ע"ז שמבואר בסוגיא שגם כשטרוד בדבר אחר חוששים להרהור וחימום, וע"כ ביאר עפ"י המתבאר בתוס' הרא"ש שגם אם יש חשש חימום מ"מ כיון שבודק לצורך מותר, דהרא"ש כתב שכיון שזיבה באה מבשר המת ובלא הרגשה ע"כ צריך לבדוק, וממילא אין חוששים להוצאת ז"ל, אך בקרי שבא בהרגשה אם לא הרגיש למה יבדוק, וע"כ אסור. וביאר הרד"ל דמה"ט מותר לזב לקשור כיס ואין חושש להמבואר בגמ' בע"ב שבקשירת כיס שם חוששין לחימום ואסור, אלא כיון שבזב עושה כן לצורך מחמת הדין המצריכו בבדיקה, ע"כ אין אסורים מחמת חשש הרהור. ועי' הלכה בראיה זו.

ד. ובמשנת טהרות רפ"ב דנדה ג"כ הביא שברא"ש מבואר שלצורך מותר, ודקדק ברש"י שכתב חילוק בין זוב לקרי שזוב בא מבשר המת וש"ז באה מבשר החי וכו', ומדוע הכניס את זה כאן, דיתכן שר"ל מדוע הותר לזב הבדיקה דהוה מצב של חולי ובזמן זה אין חשש שהבדיקה תגרום לש"ז אף שבמציאות זה יתכן שיהיה מ"מ אין חוששים לכך. ולפי"ז שמא אפ"ל שזו גם כוונת הרשב"ץ שהביא הרד"ל ולא כרד"ל דכיון שבעבדיתה טריד ליכא חשש, אלא כוונתו שבזיבה ליכא הרהורא היינו שאין חוששים שבמצב של החולי יגרם לו חימום והרהור.

והוספה המשנ"ט שיתכן שלפי"ז לרש"י

עם כיס, מיהו ודאי אי"ז מעכב כדתנן להדיא במשנה אלא א' זו', ובראשון ושביעי גופיה שמעכב כמה זמן צריך להיות עם הכיס לעכב הבדיקה, צ"ע האם סגי בבדיקת רגע אחד, ואף בידו, או דבעינן בדיקת זמן מה כבדיקת חורין וסדקין שצריך לברר זמן מה, וה"נ בזב המעכב בו הוא בדיקה של שהות זמן של בדיקת זבה בחו"ס, וצ"ע.

וזה מש"כ שיש להסתפק, דבחזו"א מבואר ב' אופנים בפשט הגמ'.

כל היד המרבה לבדוק הרי"ז משובחת

ג. ומה שכתבתי שי"א שיש מצוה לבדוק ביד, הנה בסוגיא ריש פ"ב דנדה תנן כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת באנשים תקצץ מחשש חימום והרהור, כמש"כ רש"י שמתחמם ומרגיש כשממשמש באמה ומוציא שז"ל, ובגמ' תנא בד"א לענין שכבת זרע, אבל לענין זוב אף הוא משובח כנשים, ופירש"י לענין זיבה שיצא זוב ממנו ורוצה לבדוק כדי למנות ראיותיו שתיים לטומאה ושלש לקרבן. ובפשוטו ר"ל דמיירי שראה פ"א או פעמים, וע"כ בודק כל זמן מה באיברו האם ראה עוד זיבה ומטרת הבדיקה לידע דינו אם צריך ז"נ אם ראה שתיים, או אם חייב קרבן אם יראה ג', ורש"י לא פי' דקאי אבדיקת ז"נ וילה"ב מדוע, וכן בבדיקה של הזיבה ילה"ב מדוע הכא התיירו לבדוק בידו ולא חששו לחימום והרהור כמו שאמרו ז"ל כלפי ש"ז שיד הבודקת תקצץ, ומדוע לא סגי בקשירת כיס לבדוק מנין ראיותיו. ובתוס' הרא"ש בתוה"ד מבואר להדיא שהבדיקה של זיבה שהרי"ז משובח קאי על בדיקה לידע מנין ראיותיו "ולספור ז' נקיים".

והנה בהג' הרד"ל נדה שם עמד בהא דלא חשו חכמים להוצאת ז"ל בבדיקת

אסור, אך כשצריך לעשות כן מחמת הדין אין איסור, ובאמת רבינו הח"ח בליקוטי הלכות פסק ד"ז דיד המרבה לבדוק בזיבה משובחת, ובעין משפט כתב שהר"מ השמיט ואפשר מפני גודל פשיטותו, וברייאת קמ"ל שיותר להרבות ולא גזרינן אטו קרי, ולכאור' ר"ל שבמצב זיבות התיירו ולא חששו שימשך וימשיך בנגיעה גם כשיש חשש להוצאת ז"ל, אלא שגם דבריו צב"ט ומיניה וביה הלא אם הברייאת הוצרכה לחדש זה מדוע הר"מ אי"צ לכתוב זה, ועוד מדוע זה כ"כ פשוט להיתר וכי אין בזה חידוש שלא חוששים להוצאת ז"ל ובפרט שהרי אפשר בכיס ול"ל ליגע בידו. אלא צ"ל דפשיט"ל שכשהאדם במצב של ראיית זיבה שהוא מין חולי אין כלל חששא דהוצאת ז"ל ולכן אין חשש לבדוק בידו, ועכ"פ הליקוטי הלכות ודאי פסק כן, ודברי הערול"נ שהר"מ סבר שנחלקו בזה ברייתות לכאור' אינו מוכרח, ע"כ יותר נראה לדינא להיתר עכ"פ בימי הראיה דהיינו אחר שראה ראייה אחת יכול לבדוק באותו יום ולמחרת וכן בראה ב' יבדוק כל אותו היום ולמחרת שמא יראה באותם ימים, ובימי הז"נ מרש"י אין ראייה להיתר ויתכן שאסור, ולהרא"ש להדיא להיתר.

שטעם ההיתר בדיקה מחמת החולי, א"כ בז"נ שכבר אינו רואה הזיבה ויצא מהמצב הקודם אין היתר בדיקה בידו, ולהרא"ש שטעם ההיתר מחמת הצורך והדין המצריכו בבדיקה, ע"כ ס"ל שגם בז"נ מותר לבדוק. וזה מש"כ שי"א שיש מצוה לבדוק בידו והמרבה לבדוק בידו משובח.

ולפי הרא"ש שבז"נ המרבה לבדוק בידו משובח מבואר שס"ל שאין חיוב מעיקר הדין דרבנן לקשור כיס כל היום מימי הז"נ שהרי סבר שהוא רק משובח לבדוק מידי פעם ולא חייב לקשור כיס כל היום. ולרש"י שלא פי' על ז"נ או דס"ל כנ"ל שלז"נ צריך דוקא כיס, או דסבר שצריך כיס כל היום כאופן זה בחזו"א ולכן לא שייך משובח בהמרבה לבדוק.

ה. ולדינא הנה הר"מ פ"ג ממשכב ומושב לא הביא דין זה שהמרבה לבדוק ביד משובח, וכתב הערוך לנר בנדה שאולי ס"ל דברייאת שבעמוד ב' שלא יושיט ידו מטיבורו ולמטה, משמע שבכל גווני אסור, כיון שפסק כברייאת זו בהלכות איסורי ביאה, ע"כ ס"ל שאין הלכה כברייאת זו, אך זה דוחק דמנ"ל דהנהו ברייתות סתרי אהדדי כלל, דלמא כשיש חששא דש"ז לבטלה אכן



הרב און אברהם הכהן סקלי

הפסק בספירת העומר בין הימים לשבועות

(מנחות שם, ובס' המכריע סי' כט), הרוקח (סי' רצד), או"ז (סי' שכט), טור (סי' תפט), החינוך (מצ' שו), סמ"ג (מ"ע ר), המחכים, ארחות חיים (ספה"ע אות ג), האגודה (פסחים פ"ו), ועוד הרבה].

ורק מדברי הרז"ה יש משמעות אחרת בזה, וכמו שנביא לקמן בעז"ה.

והנה, בצורת מנין השבועות עם הימים, מצאנו מחלוקת בין רבותינו הראשונים - דהרמב"ם בסה"מ (מ"ע קסא) כתב להוכיח שמנין הימים והשבועות הן מצווה אחת, ולא שתי מצוות נפרדות, וז"ל שם: "ואמנם היו שתי מצוות אילו אמרו מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה. וזה מה שלא ייעלם למי שיטעם הדבור וכו'. והראיה הברורה על זה - היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה, באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים. ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה, לא היינו מסדרין מנינם כי אם בלילי השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות אקב"ו על ספירת ימי העומר, ועל ספירת שבועי העומר. ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתקנו".

הרי מבואר בדבריו, שיש למנות מנין השבועות בכל יום ויום ביחד עם מנין הימים, ולא רק בסוף כל שבוע ושבוע, וס"ל שהכל מצוה אחת.

לכבוד ידידי וחביבי, הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ נר"ו, מח"ס 'גם אני אודך', 'פרדס יוסף' החדש על המועדים, ושא"ס.

בדבר שאלתו אשר שאלני מר:

הסתפקתי בספירת העומר, אדם שאמר היום אחד ושלושים יום, והפסיק בדיבור, ושוב המשיך, שהם ארבעה שבועות ושלושה ימים לעומר, מה דינו?

תשובה: הנה יש לדון בזה מכמה צדדים, ונשתדל לבאר הדין בעז"ה. וזה החלי.

אם צריך להזכיר מנין השבועות עם הימים

אמרנו במנחות (סו.): "אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אממר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא".

ואכן, כמעט כל רבותינו הראשונים הביאו דברי אביי ורבנן דבי רב אשי, להלכה [כ"כ השאילתות (שאל' קז)^א, בה"ג (סי' יב ו-עא), הרי"ף (סוף פסחים), הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב, ובסה"מ קסא), מחז"ו (עמ' תסט), תוספות חגיגה (יז), הרמ"ה (באגרות סי' עט), היראים (סי' רסא), הרמב"ן (במלחמות שם), הר"ן (שם), רי"ד

א. שם העתיק הגמ' הנ"ל, וסיים על דברי אממר: "ולית הלכתא כוותיה".

דמעיקר הדין א"צ למנות השבועות בכל יום, אלא שנהגו להחמיר על עצמם.

ובס' ארחות חיים (ספה"ע אות ג), כתב תחלה בסתמא שמזכירים מנין השבועות בכל יום, אלא דסיים שם, וז"ל: "וי"א שאין צריך להזכיר השבועות כי אם בסוף כל שבוע ושבוע, וכן נראה מדאמר אביי מצוה לממני יומי ולממני שבועי". הרי שהכריע כדעת הר"ז.

וב"ב בס' מצוות זמניות (הל' פסח), וז"ל: "וחייב לספור הימים ולספור השבועות. והוא אומרו שם, אמר רבא וצריך למימני יומי ולמימני שבועי. ופירשו בו, שחייב לברך בכל לילה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר, היום כך וכך יום שהם כך שבועות וכך ימים. וכתב ר"ז ה' ז"ל כי הכוונה באומרו ולמימני שבועי היא, שימנה השבועות כשתגמר השבוע בלבד וכו'. וסברתו בזה נכונה לפי דעתו".

וכן משמע מדברי הרשב"ץ בסו"ס מאמר חמץ, וז"ל: "היום כך וכך לעומר, וכשישלים השבוע, [יאמר] שהם שבוע כך וכך לעומר. ונהגו שאפי' באמצע השבוע מזכירין עם הימים השבוע". ומשמע מדבריו כהר"ן - דמעיקר הדין א"צ להזכיר מנין השבועות אלא בסוף כל שבוע ושבוע, אלא שכבר נהגו להזכיר בכל יום.

ולענ"ד כן משמע גם מר"ג בסידורו, וז"ל שם² (עמ' קנד בנדפס): "ונאמר: 'האידאנא חד יומא בעומרא', ובשני: 'תרין יומי בעומרא'. וכשיהיו שבעה ימים נאמר: 'יומאי שבעה יומי בעומרא דהון חד שבועא', וכן כשיהיו שני שבועות ושלושה עד סוף

אמנם מאידך, מצינו לבעל המאור בסוף פסחים, וז"ל: "כללו של דבר, אין לנו להחמיר בספה"ע שאינו אלא לזכר בעלמא. והכין אסיקנא בדוכתא במנחות, דאמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא. ואע"פ שאנו מונין ימים ושבועות, מנהג הוא בידינו וכו'. והמקומות שנהגו שלא למנות שבועות בכל יום ויום עד מלאת השבוע בכל שבוע ושבוע הוא המנהג היפה".

הרי בדבריו שני חידושים - חדא, דמשמע מדבריו שמעיקר הדין הלכה כאמימר שא"צ למנות השבועות, ומה שאנו מונים השבועות אינו אלא מנהג [והוא בניגוד לדעת כל הראשונים שהבאנו לעיל]. ועוד, דאף למנהגנו, א"צ למנות בכל יום מנין השבועות, אלא די למנות בסוף כל שבוע ושבוע [דהיינו, שיש למנות רק שבועות שלמים].

ומצינו לרמב"ן שם בס' מלחמת יי שהשיג על דבריו, וז"ל: "ומ"ש בעל המאור ז"ל בספה"ע וכו' - אינו, אלא עיקר הלכה, דקיי"ל כרבנן דבי רב אשי דמנו יומי ומני שבועי, וכן פסקו כל הגאונים ורבינו ז"ל". הרי דפליג על חידושו הראשון, אולם לענין השני לא מצינו שהתייחס בהדיא.

ואכן, כתב שם הר"ן, וז"ל: "וכיון דאביי ורבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי - קי"ל כותיהו, אע"ג דאמימר פליג עלייהו. והפירוש הנכון במצוה למימני שבועי, היינו בתשלום כל שבוע ושבוע. אבל ברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום: 'היום כך וכך לעומר, שהם כך וכך שבועות וימים כך'". הרי בהדיא, דס"ל לר"ן

תאמר שכאשר היו עשרה ימים אין ראוי לשוב לספור שהוא שבוע אחד ושלושה ימים, כי המספר השבועות ראוי שיהיה בדרך המספר, לא שימנה השבוע האחד ויחזור וימנהו ששה פעמים, וזה מבואר בנפשו, כי המספר לא יהיה בזה האופן. וזה כדעת הרז"ה.

ומאידך, מצינו כמה ראשונים שהביאו ב' הדעות, ולא הכריעו בהדיא, וכדלהלן:

דבס' אהל מועד (פסח ד"ו נ"ב) כתב, וז"ל: "היום יום א' לעומר, ומוסיפין והולכין עד ז', ואו' שהן שבוע א', וכן בכל שבוע עד תשלום שבעה שבועות וברוב המקומות נהגו לימנות השבועות בכל יום". הרי שלא הכריע בזה, ורק הביא מנהג רוב המקומות.

ובעי"ז כתב המאירי בחגיגה (יז:), וז"ל: "ספה"ע מצוה למנות בה ימים ומצוה למנות בה שבועות. ונחלקו הרבה בפירושה - י"א שאין הזכרת שבוע אלא בסוף שבוע, וי"א אף בשאר הימים הוא אומר שהן שבועות כך וימים כך, וכן המנהג".

ובעי"ז באגודה שם, וז"ל: "כגון ט"ו ימים שהם שתי שבועות ויום אחד בעומר. ויש שאין מונין שבועות אלא כשהן שלימות כגון ז' או י"ד או כ"א. עוד רבו פתרונים, ונהגו כפירוש ראשון".

וכן הר"י מלוניל שם הביא ב' הפירושים, ולא הכריע.

ובכ"כ רבינו בחיי ב'פ' ראה, וז"ל: "ולענין הספירה אמרו חז"ל וכו' מצוה

מ"ט". ולענ"ד משמע מלשוננו, כי דוקא בהשלמת כל שבוע ושבוע, מונים מנין השבועות, ולא בכל יום ויום.

אמנם בסידור רשב"ן נראה דס"ל דיש להזכיר בכל יום, דז"ל שם (פ"י): "ונאמר בלילה הראשון: 'האידנא חד יומא בעומרא. ונאמר בלילה השני: 'האידנא תרי יומי בעומרא' וכו'. וכך הולך ונמשך המנין עד שמסתיים מנין ז', ואז נאמר: 'האידנא ז' יומי בעומרא דאינון חד שבועה'. וכמו"כ, כשנגמרים שבועיים אנו אומרים: 'האידנא ארביסר יומי בעומרא דאינון תרי שבועי'. וכך נעשה עד סוף הזמן, נזכור בכל מנין ימים ושבועות, והימים שלא הגיעו לכלל שבוע, נזכור מספרם ונצרפם למה שנשלם כבר מן השבועות". וקצ"ע, כי בד"כ נמשך רשב"ן אחר דעת רס"ג.

ויתכן שכן גם דעת הרי"ף בן גיאת (הל' ספה"ע), וז"ל: "ומברכין על ספה"ע בעמידה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספה"ע, היום יום אחד. ומוסיפין והולכין עד ז', ואומר שהן שבוע אחד, וכן כל שבוע ושבוע עד משלם שבעה שבועות, דאמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה לממני שבועי". הנה מסתימת דבריו משמע לכא' כי רק בהשלמת כל שבוע מנינן לשבועיא, ולא באמצע השבוע.

ועוד מצאתי בס"ד לרלב"ג ב'פ' אמור, עה"פ 'וספרתם לכם מממחרת השבת' (ויקרא כג, טו), וז"ל: "ואחשוב שספירת השבועות הוא שנמנה שבוע אחד בהגיע שבעת ימים, ושני שבועות בהגיע י"ד יום, וכן ע"ז הדרך עד שיהיו שבעת שבועות, ואמנם במה שבין השבועות אין ראוי לספור שבועות כאלו

ועוד מצאתי לר' אברהם מן ההר בחגיגה (יז:), שכתב להוכיח מדברי הגמ' שם, שיש למנות מנין השבועות בכל יום, ולא 'כמו שפירשו רבים' שרק בהשלמת השבוע יש למנותם, ע"ש בדבריו, ואכמ"ל.

[**ובס'** הפרדס (נביו) ובמנהגי מהרא"ט (פסח) הביאו בסתמא מנין השבועות עם הימים, אך לא ביארו שם אם הוא מצד הדין או מצד המנהג].

ובשו"ת הרא"ש (כלל כד סי' יג) [הובא בב"י סי' תפט] כתב, וז"ל: "על ספיה"ע, נהגו בכל תפוצת הגלות למנות יומי ושבועי בכל לילה, ואומר: 'שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים', ולא שמענו אדם שערער בדבר אלא הר"ז הלוי ז"ל. ומנהג אבותינו תורה היא". הרי דאף הוא הכריע הדין עפ"י המנהג, אך לא הביא איזו ראיה לדחות דברי הר"ז^ד.

ושיטת חדשה מצינו בספר 'ראים' (מצ' רסא), וז"ל: "ושמעתי מהרב ר' אפרים זצ"ל שבועי בלא יומי ויומי בלא הגיעו לכלל שבועי לא איצטרך לממני אלא שבועי. לבד ביום השלמת שבוע צריך לממני יומי ושבועי דאי לא מני אז יומי חסרו ליה חמשים יום. ואמנם נהגו העולם לממני יומי ושבועי לעולם"^ה.

והנה, אין לשונו מבוארת די הצורך^ו, אולם דבריו מתבארים ממקורות אחרים,

למימני יומי ומצוה למימני שבועי. יש שסוברים כן: מצוה למימני יומי - בכל יום ויום, ומצוה למימני שבועי - בהשלמת השבועות, אבל לא בכל יום, שא"צ להזכיר השבועות בכל פרט הימים, וזה דעת המאור ז"ל. ויש שסוברים: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי - בכל יום ויום, וכיון שעבר שבוע ראשון, מצוה למימני השבועות שאחריו בכל יום ויום מן הימים שהוא סופר, לפי שהשבועות ירמוזו לאלף השביעי, ולכך צריך שיזכירם בכל יום, וזה דעת החכם ר"א בן עזרא^ז.

ובס' החינוך (מצו שו) כתב, וז"ל: "ויש מן המפרשים שהיה דעתם כי כוונת הכתוב למנות השבועות דוקא כשהן שלימות, אבל להזכיר בכל יום ולומר שהן כך וכך ימים וכך וכך שבועות אין צורך. ויש מהם שאמרו כי הדרך הנבחר להזכיר מנין השבועות עם הימים תמיד בכל יום. וירא שמים יבחר דרכם להוציא מכל ספק, ולא יחוש לתפארת המלות, וכן נהגו היום בכל המקומות ששמענו^ח. ונראה מדבריו דבאמת לא הכריע במחלוקת זו, אלא דס"ל דראוי לחוש לדעת המחמירים, ושזה באמת מנהג העולם.

והאבודרהם (תפל' הפסח) הביא בשם 'רוב המפרשים' את הדעה שמזכירים השבועות בכל יום, ובשם 'מקצת המפרשים' שמזכירים רק בכל השלמת שבוע, וסיים: "והמנהג כפי' הראשון".

ד. ויש לציין, שהב"י שם הביא תחלה דברי הר"ן [שהעתקנו לעיל], שכתב שהפירוש הנכון הוא כהר"ז^ה, וסיים הר"ן: "אבל ברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום ויום היום כך וכך לעומר שהם כך שבועות וכך ימים". וכתב ע"ד הב"י שם, וז"ל: "וכ"כ הרא"ש בתשובה" וכו', והעתיק שם תשובת הרא"ש. ויתכן שכוונת הב"י היא כאמור, שרק מצד המנהג הכריע הרא"ש לנהוג כן, אך יתכן כי דברי הר"ז^ה מתקבלים מסברא.

ה. והעתיק דבריו השבה"ל סי' רלד.

ו. וכך הלשון מילה במילה, אף בכתב"י ממנו נדפס הספר.

הרי דמתבאר מדבריהם, דכוונת רבינו אפרים, שיש למנות הימים רק בשבוע הראשון, ומכאן ואילך ימנה השבועות עם הימים המשלימים לשבוע, אך לא את כל סך הימים שחלפו מתחילת הספירה. ועוד הביא ראבי"ה [ובעקבותיו באו"ז] את דעת הרז"ה, בשם 'תשובות'.

ואת דברי ראבי"ה, העתיקו המרדכי במגילה (סי' תתג) [ושם כתב הדעה האחרונה בשם תשובת גאון!] והטור בסי' תפט.

לסיכום - נמצא, שלדעת כמה מרבתינו הראשונים, מעיקר הדין א"צ כלל למנות מנין השבועות בכל יום, אלא רק בהשלמת כל שבוע ושבוע - הנה הנם: הרז"ה, הר"ן, ארחות חיים, הרשב"ץ, וס' מצוות זמניות, וכ"כ ראבי"ה שמצא ב'תשובות'. ויתכן שהיא גם דעת הרס"ג והריצב"ג.

וכמה ראשונים אחרים הביאו ב' הדעות, ולא הכריעו ההלכה בהדיא, וחלק רק כתבו שהמנהג הוא שמזכירים מנין השבועות בכל יום [או שכן ראוי להחמיר], אך לא דחו דברי הרז"ה מסברא או ראייה - הנה הנם: המאירי, אהל מועד, ר"י מלוניל, האגודה, ר' בחיי, החינוך, האבודרהם, ועוד.

אם ספר רק ימים או רק שבועות

ובכן, יש לדון במקרה שאדם טעה באחד מימי הספירה, וספר רק את מנין הימים, או רק את מנין השבועות, האם יצא בזה ידי חובתו.

כתב המג"א (סי' תפט סק"ד), וז"ל: "נ"ל דאם ספר הימים לחוד ולא ספר השבועות - א"צ לחזור, כדאיתא בגמ' למ"ד ספירה דרבנן, וב"י כ' בשם רוב הפוסקים דקי"ל ספירה בזמן הזה דרבנן. ואם מנה

דמצינו לראבי"ה [שהי כידוע תלמיד הרא"ם בעל היראים], וז"ל (סי' תקכו): "יש מרבתי שפירשו - מצוה למנות הימים עד שיגיעו לכלל שבוע, כגון שהיום שבעה ימים שהם שבוע אחד, אבל בשמונה ותשעה ימים א"צ למנות עד שבוע הבא ימים של שבוע שעבר, אלא הכי מברך על ספה"ע שהיום שבוע אחד ויום אחד, וא"צ לומר שהיום שמנה ימים, שכבר מנאם בשבוע שעבר, וכן לתשעה ולעשרה עד [ארבעה] עשר ימים, וכן כל הסדר, אבל שבועי צריך להזכיר עם כולם. אבל בתשובות מצאתי - דשבועי לא צריך למימני עד סוף השבוע, אבל עם ימי השבוע עד שהגיעו לשבוע אין צריך למנות ולהזכיר שבועי, אלא כשיגיע לתשעה ימים יאמר שהם תשעה ימים, וכן כל השבוע עד שיגיע לארבעה עשר ימים שהם שני שבועות. וזהו איפכא, דשני הדרכים לא יתקיימו יחד".

וכן מצינו לאור זרוע [שהיה בעצמו תלמיד הראבי"ה], וז"ל (סי' שכת): "וקיי"ל כאביי, וכן מנהג בכל הקהלות שנוהגין לממני יומי ולממני שבועי ואנו נוהגין לממני כולו יומי וכולו שבועי. אבל רבינו אפרים ב"ר יצחק זצ"ל מריגושבורק פירש - מצוה למנות הימים עד שיגיע לכלל השבוע כגון שהיום שבעה ימים שהן שבוע אחד אבל בח' וט' ו-י' א"צ למנות עם השבוע הבאה ימים של שבוע שעברה, אלא הכי מברך על ספה"ע שהם שבוע אחד ויום אחד, וא"צ לומר שהיום שמונה ימים, שכבר מנאם בשבוע שעברה, וכן לתשעה ולעשרה, וכן כל הסדר, אבל שבועי צריך להזכיר עם כולם. אבל בתשובות מצא מורי רבינו אבי העזרי דשבועי לא צריך לממני עד סוף השבוע וכשיגיע לתשעה ימים יאמר שהיום תשעה ימים וכן כל השבוע עד שיגיע לארבעה עשר יום שהם שני שבועות, וזהו איפכא".

הטור מראבי"ה], שבאמצע השבוע א"צ למנות כלל הימים, רק השבועות השלמים והימים המשלימים לשבוע.

והנה למעשה, אמנם כאמור לא זכיתי להבין דברי המג"א כנ"ל, אך נראה דעכ"פ דבריו נכונים לדינא במקרה שמנה רק הימים, ושכח למנות השבועות, דהלא הבאנו לעיל שדעת ראשונים רבים שמעיקר הדין א"צ למנות באמצע שבוע את מנין השבועות, ורק בסוף כל שבוע ושבוע יש למנותם, שכן דעת: הר"ה, הר"ן, הרלב"ג, ארחות חיים, הרשב"ץ, מצוות זמניות, 'תשובות' שהביא ראבי"ה¹ ועוד.

והרבה ראשונים הביאו שתי הדעות ולא הכריעו בהדיא את הדין, רק העידו על המנהג למנות השבועות בכל יום.

וא"כ, נראה פשוט שאם לא הזכיר מנין השבועות, אף שראוי שיחזור וימנה הימים עם השבועות, מ"מ בודאי שלא יברך על מנין זה, דהרי לדעת הראשונים הנ"ל כבר יצא ידי חובתו.

אכן אם ספר רק השבועות ולא הימים, שכתב המג"א שיצא בזה יד"ח בדיעבד, הנה לדידי צ"ע, דהלא חידוש זה של רבינו אפרים, לא מצינו לאף אחד מרבותינו הראשונים שהסכים לו בהדיא, כי בס' יראים שהביא דבריו כתב שלא נהגו כן, ואף ראבי"ה שהביא דברי היראים, ובעקבותיו באו"ז ובטור, ג"כ כתבו שלא נוהגים כן, והביאו עוד דעה כהר"ה.

שבועות לבד נמי יצא, כמ"ש הטור² [וכמה אחרונים הביאו את דברי המג"א לדינא].

והנה משמעות דבריו, דמדאמרין התם בגמרא (מנחות סו.): "אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא", מוכח א"כ דלמ"ד שספה"ע היום אינה אלא מדרבנן זכר למקדש, ממילא אין מינן השבועות מעכב.

ולא זכיתי להבין דבריו, דהלא כמו שהבאנו לעיל, כל הראשונים פסקו בפשיטות כאביי, שאמר שם: 'מצוה לממני יומי ומצוה לממני שבועי', על אף שכמה מהם סוברים שספה"ע אינה אלא מדרבנן כיום. וא"כ מוכח שהבינו שמחלוקת אביי ואמימר אינה אם ספה"ע מדאורייתא או מדרבנן, אלא אף אי תרווייהו מודו דמדרבנן היא, מ"מ פליג אביי ואמימר, וס"ל דכעין דאורייתא תקון.

ושמא כוונת המג"א לומר, דמאחר ותרווייהו מודו דמדרבנן היא - ע"כ מאחר ומצינו לאמימר דס"ל דאף לכתחלה א"צ למנות השבועות, אין לנו לעשות מחלוקת קיצונית, ויש לומר שלאביי עכ"פ בדיעבד יצא יד"ח אם החסיר מנין השבועות.³ אכן גם זה אינו מוכרח, דאיכא למימר דס"ל לאביי שכך צורת המצוה לספור הימים והשבועות, ואם שינה לא קיים המצוה, ודעת אמימר אינה אלא חידוש, ומנ"ל דמודה ליה אביי אף בדיעבד?

ומ"ש עוד המג"א דאם מנה השבועות לבד יצא 'כמ"ש הטור', נראה דכוונתו לדעת ר' אפרים שהבאנו לעיל [שהביאו

ז. וכן משמע מדברי מהר"ח אבולעפיה בס' מקראי קודש כאן, וז"ל: "מאחר דלזכר בעלמא תקינו, אף שלכתחלה קי"ל דצריך למנות גם שבועי, בדיעבד יצא, והרי אמימר גם לכתחלה מני יומי ולא שבועי, אמר זכר בעלמא הוא". ומשמע כעין דברינו.
ח. וכאמור, במדרכי העתיקו בשם 'תשובת גאון'.

ובאמת, שבהגלות נגלות דברי ראשונים רבים כנ"ל בראש אמ"ר, חזינו שאין לדעה הזו את ורע בין רבותינו הראשונים, וא"כ נראה לכאורה שלא מקבלת אקרה ר' אפרים אלא מסברא, וסברא זו לא שמיע להו לרבותינו הראשונים [נעי' באורך בביאור הגרי"פ על סה"מ לרס"ג (עשה נא), ולענ"ד חלק מדבריו שם אינם מוכרחים].

ומלבד זה, לענין עצם הסברא, אף שקשה לדון בסברת הראשונים שליבם היה כלב הארי, מ"מ רק להעיר נוכל בעניותנו, שלכאורה סברא זו אינה מובנת כ"כ, דהלא מאחר ואמרה התורה (ויקרא כג, טז): "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום", משמע בפשטות שפירת הימים צריכה להיות ברצף של כל החמישים יום, ומ"ש ראב"ה בשם רבינו אפרים, שביום שמיני יאמר: 'שהיום שבוע אחד ויום אחד, וא"צ לומר שהיום שמנה ימים, שכבר מנאם בשבוע שעבר', הנה לא מובן מה בכך שמנאם כבר בשבוע שעבר, והלא ציוותה התורה לספור חמישים יום כנ"ל. ולכאורה כך נוטים דברי הגמ' שם, דאמימר דמנה יומי ולא מנה שבועי, משמע בפשטות שמנה כל יום ויום עד השלמת מ"ט ימים, בלא להזכיר כלל מנין השבועות - לא באמצעם ולא בסופם. וממילא, מה שאב"י ורבנן דבי רב אשי מנו יומי ושבועי, לא משמע שהוא מנין אחר ממנינו של אמימר, אל מנין השבועות מוסיף על מנין הימים של אמימר, ולא מחליפו. כנלענ"ד.

וממילא, כיון שלדברי רבינו אפרים אין כ"כ סיוע מדברי שאר רבותינו הראשונים, ובנוסף אינם מתקבלים כ"כ מסברא, עכ"פ פחות משאר שיטות הראשונים בסוגיין, צ"ע אם יש לחוש להם לסב"ל.

וכבר הקשנו לעיל ע"ד, שכל הראשונים העתיקו להלכה את דברי אב"י, ולא חשו כלל לאמימר, וא"כ אין שום הוכחה כי יודו לאמימר אף בדיעבד. ומ"מ כתבנו שהעיקר כדבריו אך לאו דוקא מטעמיה, אלא משום שרבים מרבותינו הראשונים פסקו שמעיקר הדין א"צ למנות השבועות באמצע שבוע, ורק ביום השלמת השבוע.

אכן נפק"מ בין טעם המג"א לטעמא דידן, תהיה בנידון שהעלנו כעת - כי למג"א, לכאורה ה"ה ביום השלמת השבוע, שאם הזכיר הימים ולא השבועות, כדעת אמימר, יצא יד"ח.

אך לדידן, הנה הבאנו לעיל שדעת רוב ככל רבותינו הראשונים לפסוק כאב"י, ולא כאמימר [הנה הנם: השאלות, בה"ג, הרי"ף, הרמב"ם, מחז"ו, תוספות, היראים, הרמב"ן, הר"ן, רי"ד, סמ"ג, הרוקח, או"ז, רי"ו, הטור, החינוך, ארחות חיים, האגודה, המחכים, ועוד הרבה].

וז"ל: "המגן אברהם וסיעתו הלא טעמייהו משום דספירה בזמן הזה דרבנן, אלא דבאמת לעניות דעתי אין דבריהם מכוונין, שכמו להני דס"ל דבזמן הזה דאורייתא אין נפקא מיניה בין יומי לשבועי, וכמבואר להדיא בספר המצות דשבועי הוא חלק מחלקי המצוה של ספירה, כמו כן אם נימא שהוא מדרבנן, גם כן יומי ושבועי חדא נינהו, ואנן הא קיימא לן כאביי ורבנן דרב אשי ודלא כאמימר, וכן כל הפוסקים הקדמונים [בה"ג והרי"ף והרי"ץ גיאות] לא העתיקו כלל דברי אמימר, ש"מ דס"ל דאפילו אם נימא דבזמן הזה הוא דרבנן, כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון". וזה ממש כעין שהערנו לעיל על הרב מג"א בס"ד.

ועכ"פ דעת המשנ"ב שם, דיש לו לחזור למנות, אך בלא ברכה.

הדינים העולים בחלק זה:

- מי שטעה באמצע השבוע, ומנה את הימים בלבד בלא השבועות, כתבו כמה אחרונים שיצא יד"ח בדיעבד. ולמעשה טוב לחזור ולמנות כדין בלא ברכה.

- מי שטעה באמצע השבוע, ומנה את השבועות בלבד בלא הימים, כתבו כמה אחרונים שיצא יד"ח בדיעבד. ולמעשה נראה דמחויב לחזור ולמנות כדין בלא ברכה, והמברך יש לו ע"מ שיסמוך.

- מי שטעה ביום השלמת השבוע [כגון ביום ז' או י"ד או כ"א וכיו"ב], ומנה את הימים בלבד בלא השבועות, כתבו כמה אחרונים שיצא יד"ח בדיעבד, ולמעשה נראה דמחויב לחזור ולמנות כדין בלא ברכה, והמברך יש לו ע"מ שיסמוך.

- מי שטעה ביום השלמת השבוע [כגון ביום ז' או י"ד או כ"א וכיו"ב], ומנה את

והבאנו לעיל שלש שיטות בהסבר דברי אביי - או שמונים בכל יום הימים והשבועות (שיטת הרמב"ם), או שמונים השבועות רק ביום השלמת השבוע (שיטת הר"ה), או שמונים בכל יום רק את השבועות ואת הימים המשלימים לשבוע, וביום השלמת השבוע מונים השבועות עם כל הימים (שיטת ר' אפרים).

ובנידון דידן שהוא יום השלמת השבוע - לשלושת השיטות מחויב להזכיר הימים והשבועות, וא"כ אם לא הזכיר השבועות, לא יצא יד"ח. וממילא לשיטתנו לכאורה יצטרך לשוב למנות בברכה.

וכן מצאתי לרב אליה רבה כאן (ס"ק יד) שהאריך בדין זה מדברי כמה ראשונים, וסיים, וז"ל: "כללא דמילתא - נ"ל עיקר, דכל שלא מנה שניהם אף שבירך צריך לחזור ולברך, והיינו דוקא בסוף כל שבוע ושבוע, אבל בתוך השבועות בחד סגי כמו שהעליתי לעיל". הרי דס"ל דעכ"פ ביום השלמת כל שבוע מנין הימים והשבועות מעכב, וכמו שכתבנו.

ועוד מצאנו לכמה אחרונים, דס"ל דבכל גיוני שחיסר מנין הימים או השבועות, צריך לחזור למנות בברכה.

דבשו"ת מהר"ש הלוי (סי' ה), העלה דמי שחיסר מנין הימים או השבועות, בין באמצע השבוע ובין בסוף השבוע, צריך לחזור ולמנות בברכה [אולם המעיין בדבריו יראה, שפסק כן רק לפי דעת הרמב"ם והחינוך שהביא שם, אולם באמת כמו שהבאנו לעיל, דעת ראשונים רבים שמנין השבועות באמצע שבוע אינו מעכב, וממילא כאמור יש לחזור למנות בלא ברכה]. וכ"ד הפר"ח כאן.

ושו"ר לרבינו המשנ"ב, בשער הציין (סק"ט),

ויש לזה עוד הרבה דוגמאות.

אמנם לפי האמת, ניד"ד אינו דומה לדוגמאות הנ"ל, שהרי לא הפסיק בין הברכה למצוה, אלא הפסיק באמצע המצוה, ולכא' דמי טפי למאי דפסק מרן בשו"ע סי' תלב (סע"א) גבי בדיקת חמץ, וז"ל: "קודם שיתחיל לבדוק יברך אקב"ו על ביעור חמץ, ויזהר שלא ידבר בין הברכה לתחלת הבדיקה. וטוב שלא ידבר בדברים אחרים עד שיגמור כל הבדיקה, כדי שישם אל לבו לבדוק בכל המקומות שמכניסים בו חמץ". ומבואר בדבריו, שדיבור באמצע המצוה לא הוא הפסק, ורק דיבור בין הברכה למצוה הוא הפסק.

אמנם פשוט שגם זה לא נוגע לניד"ד, כי אין אנו דנים אם ברכת 'אקב"ו על ספה"ע' חלה גם על מנין השבועות, אלא הנידון הוא אם בכה"ג מנין השבועות נחשב מחובר למנין הימים.

ומסתבר א"כ, שבניד"ד הוא הדיבור הפסק, ואף גדולה מזאת נראה - שאם הפסיק אף בשתיקה בין מנין הימים למנין השבועות, הוא הפסק [ולכאורה הוא בשיעור של תוך כדי דיבור], דתו לא מתייחס החלק השני במשפט [מנין השבועות], לחלק הראשון [מנין הימים].

ואחר שהעלנו שהדיבור הוא הפסק בין מנין הימים למנין השבועות, כעת יש לעיין אם הפסק זה גורם לו שלא יצא יד"ח.

והנה, כתבנו לעיל, דלדעת רוב ככל הראשונים, מחויב לספור גם את השבועות מלבד את הימים [עכ"פ ביום השלמת כל שבוע ושבוע]. ובכן, יש לעיין

השבועות בלבד בלא הימים, לכו"ע צריך לחזור ולמנות כדין, בברכה^ט.

אם מה שהפסיק בדיבור השיב הפסק בין הימים לשבועות

ונשוב לניד"ד - כאמור מדובר שאותו אדם בירך על ספה"ע, והסמיך לברכה את ספירת הימים, ושוב הפסיק בדיבור, ולאחר מכן הזכיר את מנין השבועות. ויש לדון אם מה שדיבר באמצע, מיקרי הפסק בין מנין הימים למנין השבועות.

ומצינו כמה מקומות בשו"ע שדיבור הוא הפסק בין הברכה למצוה, וכדלהלן:

סי' כה (סע"ט) - "אסור להפסיק בדיבור בין תפלה של יד לתפלה של ראש, ואם הפסיק מברך על של ראש".

סי' קמ (סע"ב) - "העומד לקרות בתורה וברך ברכה שלפניה, וקרא מקצת פסוקים, ודבר דברי תורה או דברי חול, לא הוא הפסק ואינו צריך לחזור ולברך". וכתב שם המשנ"ב, וז"ל: "אבל בלא קרא עדיין כלל, אם הפסיק אפילו בד"ת, כיון שהוא שלא מענין הקריאה צריך לחזור ולברך, ואפילו שח מלה אחת, וכמו בכל ברכת המצות או הנהנין דצריך לחזור ולברך אם הפסיק תיכף אחר הברכה אף אם יודע בבירור שלא הסיח דעתו, דכיון שלא התחיל עדיין בהמצוה, אין לה אח"כ על מה לחול".

סי' קסז (סע"ו) - "יאכל מיד, ולא ישיח בין ברכה לאכילה, ואם שח, צריך לחזור ולברך".

סי' רעא (סע' טו) - "קידש, וקודם שיטעום הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בפה"ג".

ט. וכ"כ המשנ"ב ס"ק ז.

בכל יום. ומשמע א"כ מדבריו, כי ספירת הימים והשבועות צריכה להיות צמודה ממש, ולהאמר בבת אחת, כשם שאנו נוהגים היום, ולא להפריד בין מנין הימים למנין השבועות [דאל"ה, יש לשאול, דמדוע לא ניתן לומר שהכל מצוה אחת בעלת שני ענפים, ושאת הימים צריך לספור יום יום יום, ואת השבועות בסוף כל שבוע? אלא נראה דצ"ל כנ"ל, שראיית הרמב"ם ממה ששתיהן נמנות ממש ביחד, כנלענ"ד].

ועוד מצינו לרבינו ירוחם (נ"ה ח"ד'), וז"ל: "ליל שני של פסח מברכין אקב"ו על ספה"ע, ותימה הוא שהיה לנו לומר 'על ספירת הימים', כי ספירת העומר אינו שום דבר, והיה לנו לומר 'על ספירה לעומר' או 'על ספירת הימים'. ועוד, למה אין מברכין ב' ברכות אחת לימים ואחת לשבועות, שהרי ב' מצות הן, והן כתפילין של יד ושל ראש דאיכא מאן דמברך ב' ברכות אפילו לא שח. ועוד, איך אנו סופרין 'היום י"ד יום שהם ב' שבועות' ו'היום כ"א יום שהם שלשה שבועות', והיה לנו לומר 'היום י"ד יום' ו'היום ב' שבועות', אבל מה לנו לומר 'שהן ב' שבועות', וכי אין אנו יודעין שי"ד יום הן ב' שבועות? ונראה לן משום דכתיב 'שבעה שבועות תספור לך' וגו' וכתיב נמי 'מיום הביאכם את עומר וגו' שבע שבתות תמימות תהיינה'. נמצא שלא נכתבה ספירת שבועות כי אם גבי העומר, אבל ספירת הימים לא כתיב גבי עומר. נמצא דספירת הימים הוא מן התורה אפילו בזמן הזה, וספירת השבועות בזמן דאיכא עומר, והיו מברכין על זה ועל זה בזמן שבית המקדש קיים, והיינו דכתיב 'עד ממחרת השבת השביעית תספור חמשים יום', וה"ל למכתב 'עד מחרת', אלא

באופן שהפסיק בין מנין השבועות למנין הימים, אם יצא ידי חובתו.

ומצינו לרמב"ם בסה"מ (מ"ע קסא), וז"ל: ודע כי כמו שנתחייבו בית דין למנות שנות יובל שנה שנה ושמיטה שמיטה, כמו שבארנו במה שקדם, כך חייב כל אחד ואחד ממנו למנות ימי העומר יום יום ושבוע שבוע. שהוא אמר: 'תספרו חמשים יום', ואמר: 'שבעה שבועות תספור לך'. וכמו שמנין השנים והשמיטים מצוה אחת, כמו שבארנו, כן ספירת העומר מצוה אחת. וכן מנה אותם כל מי שקדמנו מצוה אחת. והאמת מה שעשו בזה. ואל יטען אמרם: 'מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי', ותחשוב שהן שתי מצות. כי כל חלק וחלק מחלקי אי זה מצוה שיהיו לה חלקים, מצוה לעשות החלק ההוא ממנה. ואמנם היו שתי מצות אילו אמרו 'מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה'. וזה מה שלא ייעלם למי שיטעם הדבור. כי אתה כשתאמר 'חובה לעשות כך וכך', הנה לא יתחייב מזה המאמר שהפעולה ההיא מצוה בפני עצמה. והראיה הברורה על זה, היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה, באמרנו 'שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים'. ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה, לא היינו מסדרין מנינם כי אם בלילי השבועות לבד, והיינו אומרים שתי ברכות אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר. ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתקנו".

הנה ראיית הרמב"ם שספירת הימים והשבועות כולה מצוה אחת, דאל"ה, היינו סופרים השבועות רק בסוף שבוע ולא

לענ"ד עדיין יש להסתפק - אם ספר השבועות בנפרד כמו שהדין בזמן שביהמ"ק קיים, בימינו שספירתן אינה אלא זכר למקדש, אי נימא שלא יצא אפילו בדיעבד. והדעת נוטה שלא יעכב בדיעבד, וצ"ע.

ומנגד, מסתבר כי כל רבותינו הראשונים שהבאנו לעיל, הסוברים שיש למנות מנין השבועות רק ביום השלמת השבוע - ממילא ס"ל שאין מנין הימים והשבועות מנין אחד, אלא שני מנינים [ואף אי נימא שאין נמנות כשתי מצוות, מ"מ הו"ב ענפים של אותה המצוה].

וא"כ לדידהו, לא מבעיא באמצע שבוע, שא"צ לדעתם כלל להזכיר מנין השבועות, אם מנה השבועות בנפרד והימים בנפרד שיצא יד"ח, אלא אף ביום השלמת השבוע, שמנין הימים והשבועות מעכב - מ"מ אם מנה כל אחד בנפרד, נראה שיצא יד"ח.

אכן לפי האמת כל זה לא שייך בניד"ד, כי אף אי נימא דיוצא ידי חובתו כאשר מנה הימים לבד והשבועות לבד [בהפסק ביניהם], הני מילי שאמר: 'היום שבעה ימים לעומר', ואח"כ אמר 'היום שבוע לעומר'.

אך בניד"ד, הלא אמר: 'היום אחד ושלשים יום [לעומר]', והפסיק בדיבור, ושוב המשיך: 'שהם ארבעה שבועות ושלשה ימים [לעומר]', ולא חזר לומר במנין השבועות 'היום'.

וכבר כתבו המ"ג והט"ז הכא בסע"ד דאם לא אמר 'היום' לא יצא יד"ח, וכן פסק שם במשנ"ב.

ר"ל ממחרת הספור, ועד מחרת, ר"ל שלא תלה מיום הביאכם, אלא ממחרת. ובזמן הזה אנו סופרים לשבועות זכר למקדש, ובדבר שהוא זכר למקדש לבד, אין מברכין עליו, מדי דהוה אכריכה דליל פסח, ואערבה דשביעי של סוכות. לכך אנו אומרים 'שהם כך וכך שבועות' שאין זו ספירה ממש. ואילו היינו סופרים ממש כמו שהיו עושין בזמן [דאיכא] עומר, היה נראה שהברכה חוזרת אף אספירת שבועות, ולכך אמרו במנחות [פ' ר' ישמעאל אומר] אמר אביי מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, ר"ל יומי מן התורה, ואמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא, פי' ספירת השבועות אינה אלא זכר למקדש, ולכך לא היה מונה שבועות עם ברכת הימים, אבל אין לפרש ששניהם זכר למקדש, דא"כ למה מונה הימים מן השבועות". ודומיא דהא, הוי ההיא דפ' הרואה 'כי הוה מט' לערבבות, הוה מברך שעשה נסים במקום הזה ובגמל', ואע"פ שאינו מחוייב עתה על הגמל, היה מזכירו אגב הנס של ערבבות".

ודבריו אלו מועתקים מפי' התפלות לר' יהודה בר יקר (ח"ב עמ' עט בנדפס). וכן הובאו הדברים בקצור [ובמפורש בשם ריב"י] בס' הפרדים נבי (שער המעשה, ענין ספה"ע), ע"ש.

ומבואר בדבריו כנ"ל, כי ספירת הימים והשבועות בזמננו - מצוה אחת היא, ובדוקא כוללים אותם ביחד, ולא סופרים הימים לבד והשבועות לבד. אמנם, מבואר כמ"כ, שבזמן המקדש היו באמת סופרים הימים לבד והשבועות לבד, וא"כ

לעומר שהם שבוע אחד". ויש להסתפק במה שכתב שצריך להזכיר 'לעומר', אי ס"ל שהוא מעיקר הדין ולעיכובא, שבלא זה אין לספירה משמעות למה סופר, או דס"ל שהוא דין לכתחלה, ובדיעבד יוצא יד"ח אף בלא זה, עכ"פ בדיעבד. או דלמא אף איהו ס"ל כהרשב"א שהוא רק למצוה מן המובחר כדי לברר דבריו.

ועוד מצאתי לר' ירוחם (נ"ה ח"ד), וז"ל: "כתוב בס' המנהיג" וכו' אחר הברכה אנו מונין היום כך וכך לעומר, ואם לא נזכיר 'לעומר' לא נראה שנספור ימי העומר, כמו שנראה כשמזכירין אותו". ודברי המנהיג הללו נוטים יותר, שאף בלא הזכרת העומר יוצא, אך עדיף להזכירו, וכעין שכתב הרשב"א [כן מדוקדק ממ"ש 'לא נראה שנספור ימי העומר, כמו שנראה כשמזכירין אותו', היינו שאינו כמו שמזכירין, אך עכ"פ יוצא בזה, ודוק].

והנה, מצאנו לכמה ראשונים שהזכירו תיבת 'לעומר' בספירה - דכ"כ הר"ן (על הר"ף, סוף פסחים), שבה"ל (סי' רלד), אהל מועד (פסח דרך ו), ס' הפרדס נביו (שער המעשה), הרשב"ץ (סוף מאמר חמץ), מנהגי מהרא"ט (פסח) ועוד. אמנם לא מצינו לאחד מהם שביאר אם הוא בדוקא, או שרק הביאו את המנהג הנהוג.

ומאידך, באמת מצאנו לראשונים רבים, שמשמע מדבריהם שא"צ להזכיר תיבת 'לעומר' בספירה, הנה הנם: מחז"ו (ח"ב עמ' תסט) [וכן בסידור רש"י סי' תלז], רי"ץ בן גיא (הל' ספה"ע), ראבי"ה (פסחים סי' תקכו), טור (סי' תפט), מצוות זמניות (סו"ה פסח), מהרי"ל (ספה"ע), לקט יושר,

ומה שאמר 'שהם', אין בזה כל משמעות, דהרי מאחר שהפסיק בין מנין הימים לשבועות, שוב לא קאי תיבת 'שהם' על מנין הימים, וממילא כאמור אין בדבריו שום משמעות של ספירת השבועות של אותו היום.

הזכרת תיבת 'לעומר' בספירה

והנה, כידוע מנהג הספרדים כיום, לומר: 'היום אחד ושלושים יום לעומר', שהם ארבעה שבועות ושלושה ימים', היינו שמזכירים את המילה לעומר בסמוך להזכרת הימים. וממילא, אם להלכה לא בעינן למנות שבועות, הרי בודאי יצא יד"ח בניד"ד, בהזכרת הימים בלבד.

אולם, למנהג האשכנזים שמזכירים 'לעומר' [או 'בעומר'] רק אחר הזכרת מנין השבועות, נמצא שכיון שהפסיק בין מנין הימים לשבועות, לא קאי מלת 'לעומר' על ספירת הימים.

אכן, כבר העתיק מרן הב"י בסי' תפט את תשובת הרשב"א (סי' תנז), וז"ל: "שאלת, אם צריך לומר היום כך וכך לעומר, או היום כך וכך. תשובה - הכל אחד, אבל יותר ראוי לומר כך וכך לעומר כדי לבאר יותר". הרי שלדעת הרשב"א, אף ללא אמירת תיבת 'לעומר' יוצא יד"ח אף לכתחלה, אך היותר נכון לברר דבריו ולהזכירה. וממילא בניד"ד אין שום חשש.

אמנם מצאתי בס' האורה (ח"א סי' צא) שכתב, וז"ל: "מברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר, והדר ממני יום אחד בעומר, וצריך לאדכורי עומר במנין, וכד הוו שבעה יומי אומר היום שבעה ימים

דין לכתחלה כדי לברר דבריו, ואם לא הזכירה יצא ידי חובתו.

הרי ברור א"כ בניד"ד, כי אף למנהג האשכנזים, למעשה אין לחוש כלל במה שלא הזכיר תיבת 'לעומר' סמוך למנין הימים.

העולה למעשה

ובכן, העולה מכל דברינו הנ"ל, כי בשאלת כת"ר באדם שבירך על ספה"ע, ואמר: 'היום אחד ושלושים יום', והפסיק בדיבור, ושוב המשיך: 'שהם ארבעה שבועות ושלשה ימים לעומר' - כיון שמנה את מנין הימים כדין, בין אם הזכיר תיבת 'לעומר' בצמוד לימים או לשבועות, לדעת הרבה ראשונים יצא ידי חובתו [וכן פסקו כמה אחרונים].

וממילא, אמנם ראוי שיחזור לספור כדין את מנין הימים והשבועות ביחד [דהלא לרמב"ם ולעוד ראשונים לא יצא ידי חובתו], אך לא יברך על ספירה זו, דספק ברכות להקל, וכנ"ל.

וכל זה בנידון שהציג כת"ר, אולם, אם היה זה ביום השלמת השבוע, כגון ביום ז' או י"ד וכיו"ב, והפסיק בין מנין הימים למנין השבועות, נמצא שספר רק את הימים ולא את השבועות. ואף שגם במקרה כזה כתבו כמה אחרונים שיצא יד"ח, אולם כמו שהעלנו לעיל, נראה שמחויב לחזור ולמנות כדין [וכ"פ המשנ"ב]. ולכאורה לא יברך על ספירה זו כדי לחוש לדעת האחרונים הנ"ל, אולם המברך יש לו ע"מ שיסמוך.

אבודרהם (פסח), מנהגי מהרא"ק (סי' קכא), מנהגי מהר"א חילדיק (פסח), מנהג מרשיליאה (פסח) ועוד.

וכן העתיק בשו"ע סי' תפט (סע"א), וז"ל: "ביום הראשון אומר היום יום אחד (בעומר), עד שמגיע לשבעה ימים, ואז יאמר היום שבעה ימים שהם שבוע אחד (בעומר)". והוא לשון הטור שם. ובדפוסים המאוחרים הוסיפו המלה 'לעומר' בסוגריים, אולם באמת ליתא אף בדפו"ר של השו"ע.

וכן בשו"ת מהרש"ל (סי' סד), האריך להביא מנהגי תפלה שזוכר מסביו, וכתב שם בין הדברים, וז"ל: "גם זכורני בעניין ברכת ספה"ע, היה אומר: היום שני ימים, או ג' ימים, ותו לא, ולא אמר 'לעומר'. ואף שבתשובת הרשב"א כתב לישב הנסח, ואמר שהוא מבואר יותר - אכן הוא לא קבל כן".

והנה, בדקתי בסידורי כתה"י הספרדיים [מתקופת קודם הגירוש], ומצאתי רק בשלושה סידורים שהביאו את ספירת העומר¹, ובשלושתם הנוסח רק: 'היום יום אחד' ותו לא, בלא הזכרת תיבת 'לעומר'. אמנם בסידור הדפוס הספרדי הקדום ונציה רפ"ד, הנוסח הוא: 'היום יום אחד לעומר'. וכנראה הוא מנהג מאוחר יותר. נמצא א"כ שהמנהג הספרדי הקדום היה כפי הנראה, שאף לכתחלה לא מזכירים תיבת 'לעומר' בספירה².

וכן רבינו המשנ"ב, פסק שם (סק"ח) בפשיטות, כי הזכרת 'לעומר' היא רק

יג. פרמה 1917, סידור 'זכר צדיק' לונדון 11594, בהמ"ל ני"ו 4674.
יד. וזה מתאים למה שהעתיקנו לעיל מראשוני ספרד - ריצב"ג, אבודרהם ומצוות זמניות. וכפי הנראה שבקטלוגיה, המנהג היה להזכיר תיבת 'לעומר', כמ"ש הראשונים הקטלוגים כדלעיל - הר"ן, אהל מועד, הפרדס והרשב"ץ [ושמא בעקבות הוראת הרשב"א, כדלעיל].

לגירסת כמה מן הראשונים בס' הלכות גדולות [אף שכמעט כל אותם ראשונים בעצמם לא פסקו כמוהו], עכ"פ די באיזה סניף בעלמא לצרף, כך שיוכל להמשיך לספור בברכה. וא"כ, באופן שבאמצע השבוע מנה הימים בלבד, יכול כאמור בשופי להמשיך לספור בברכה [כדעת ראשונים רבים שלא מצריכים למנות השבועות באמצע השבוע]. ואם היה זה ביום השלמת השבוע, ג"כ יוכל לסמוך ע"ד המג"א ועוד אחרונים כנ"ל, ולהמשיך לספור בברכה.

ואם מנה השבועות בלבד באמצע שבוע, יוכל לסמוך ע"ד רבינו אפרים שפוסק כך [וכן פסקו המג"א ועוד אחרונים בדיעבד], ולהמשיך למנות בברכה. ואם היה זה ביום השלמת השבוע, לכאורה ימנה שאר הימים בלא ברכה, אולם ע"י בביאה"ל בסע"ח (ד"ה יספור) שנשאר בזה בצ"ע, וא"כ לפי דברינו לעיל די בזה כדי שיוכל להמשיך לספור בברכה^{טו}.

ובאופן שלא נזכר בזה עד ליום המחרת - עיין במאמרי בקובץ מנורה בדרון גליון יא [סיון תש"פ], ובכן במאמר התגובה שלי מאותו חודש בירחון האוצר גליון מא - שם הארכנו להוכיח בס"ד כי אף שהביאו מקצת הראשונים משם בה"ג כי מי ששכח לספור יום אחד אינו יכול להמשיך לספור בברכה בשאר הימים, הנה מנגד רוב הראשונים הביאו משם בה"ג להפך, דאף מי ששכח לספור יום אחד יכול להמשיך לספור בברכה. וכן דעת כמעט כל רבותינו הגאונים והראשונים במפורש. והעלנו שם כי בהגלות נגלות כל הנ"ל, פשוט שאף מרן השו"ע היה מודה בזה, והוה הדר ביה ממה שפסק כדעת בה"ג הנ"ל, והיה מורה אף למי ששכח יום אחד להמשיך למנות בברכה. וכן נראה להלכה ולמעשה.

וממילא, שוב אין שום ספק בניד"ד, כי אף אי נימא שלא יצא בספירתו, מ"מ יכול למנות בברכה בשאר הימים.

אולם אף למי שבכל אופן רוצה לחוש



הרב חיים פנחסוב

מנהג הנחת יד האב על ראש הבנים בשעת 'ברכת כהנים'

נחלק את הסוגיא בס"ד לכמה חלקים: מנהגים, קושיות, מקורות וטעמים, והארות מעשיות.

מנהגים

המנהג רווח אצל רוב ככל בני עדות המזרח שהאב מניח את ידיו יחד עם הטלית, על ראש בניו בזמן ברכת כהנים, ומצינו יש הנוהגים שגם הבנים הגדולים, ואפילו נשואים באים להיות תחת ידי אביהם, סביהם, בזמן ברכת כהנים.

ויש אבות שמוסיפים ואומרים את הנוסח של ברכת כהנים, או נוסח אחר של תפילה לבקש על ביניהם בזמן ברכת הכהנים.

וכך כותב הגר"מ מאזוז שליט"א (אור תורה רל"ה) - מנהג פשוט בחו"ל בכל ימי השנה שהאב או הרב מברך את בניו ותלמידיו בשעת ברכת כהנים בתפלה ופורש כנפי טליתו עליהם ואחר הברכה מנשקים את ידיו, וכך נהגו בתונס ובג'רבא, והובא מנהג זה בס' עשה לך רב ח"ג עמוד כ"ו וכתב שלא ידע לו מקור, ומ"מ ראוי להמשיך בו כדי לעורר את לב הבנים לעמוד בשעת ברכת כהנים באימה וביראה ע"ש, ובקובץ שנה בשנה תשמ"ב (עמוד 330) כ' שכך נוהגים יוצאי צפון אפריקה וכך נוהגים בבית הכנסת האיטלקי בירושלים ע"ש.

ועוד מובא (עלון פניני הפרשה 611) תשובת הגר"מ מאזוז שליט"א שמנהג זה הוא קדום מלפני מאתיים שנה ויותר.

וכן הוא בספר 'נחלת אבות' על מנהגי יהדות

לוב (תפילת שחרית אות נ"ט) - נהגו בשעת ברכת כהנים, נגשים הבנים אצל אביהם ומתכסים בטליתו במהלך הברכה.

וכך מביא הגר"י זלברשטיין שליט"א (ווי העמודים ל"ה עמוד ע"ח) - מנהג זה נהוג אצל כל אחינו בני ספרד, ולמרות שלא נמצא מקור וטעם ברור למנהג זה, מכל מקום כבר נהגו כן.

[ובענין מנהג נתינת הטלית על ראש הבנים,

ראיתי מביאים בשם ספר נתיבות המערב שהמנהג במרוקו היה שלא הניחו את הטלית על ראש בניהם, אלא את היד בלבד, אמנם בספר החדש שלפנינו כותב יש נהגו להניח את הטלית על ראש בניהם, ואולי התברר המנהג יותר.]

קושיות

מצינו כמה קושיות ובעיות שיכולות להמצא במנהג זה של הנחת יד האב על ראש הבנים, בברכת כהנים.

א. התימה הראשונה על מנהג זה הוא דהלא ודאי שהקטנים הנמצאים בבית הכנסת מתברכים ישירות מהכהנים, ומה מוסיף נתינת היד של האב?

ב. יש מכשול היכול לצאת ממנהג זה בהלכות 'ברכת כהנים', כמו הפיכת הפנים מכנגד פניהם של הכהנים.

בנים גדולים

זאת אומרת שלפי טעם זה כל הענין הוא רק בבנים קטנים, ובכל אופן כותב היעב"ץ שנהגו גם בגדולים.

ואמנם זה אתי שפיר בברכת הבנים בליל שבת, דאף שיכולים לקבל את השפע בעצמם, בכל אופן מרויחים גם ברכה מאביהם, שלולא זה לא היו מקבלים.

אך בברכת כהנים לפי זה - אינו שייך בבנים גדולים, כיוון שלא מוסיף האב שום ברכה יותר ממה שהכהנים מברכים, והבנים הגדולים כבר מקבלים אותה בפני עצמם.

'ומברכתך יבורך'

ומצינו בספר בנאות דשא (לרבי שלמה אדהאן, חי בערך שנות ת"ק, סוף פרק ב') שמביא את המנהג הזה של הנחת יד על ראש הבנים בברכת כהנים, ומסמך זאת על פסוקים, ולפי זה נוכל ללמוד מה סבר בטעם המנהג.

וז"ל - ובשעת עליית הכהנים לדוכן תעצם עיניך כי כך הזהירו חכמך, ולא תלמד בספר אחד מספריך יהיה מה שיהיה, כי אם דעתך תהיה לברכת כהנים, ואם יש לך בנים שים ידך על ראשם שנאמר "ותנחת עלי ידך", "ומברכתך יבורך בית עבדך".

ואפשר דמהפסוקים שהביא כאן, משמע שהבין בטעם הנחת יד האב על ראש הבנים הוא, שעל ידי נתינת היד של האב 'ותנחת עלי ידך', אזי - 'ומברכתך, יבורך' שדרך האב מתברכים גם הבנים.

[ועי' בס' אדרת תפארת ח"ה סי' ד' הארת הגר"מ מאזוז שליט"א על הפסוק שהביא הבנאות דשא "ותנחת וכו'" שנאמר בתהלים ל"ח ג' - לקללה, אמנם לפי מש"כ

ג. וכמו כן יש לדון בענין אלו שמוסיפים בלשונם ברכה לבניהם, האם זהו בכלל האיסור לזר לברך את ישראל?]

ד. וכן יש מאירים שפעמים המנהג הזה גורם להסחת דעת הבנים מברכת כהנים, [וכמו שהובא לקמן].

טעמים ומקורות

כבר כתבו גדולי הדורות שלא נמצא מקור למנהג זה, אמנם יש לו כמה וכמה טעמים נפלאים, וכדלהלן.

טעם א' - הברכה עוברת דרך האבא

יש הסוברים בטעם נתינת יד האב על הבנים בברכת כהנים, שהוא משום שהבנים מתברכים מהכהנים דרך האבא, ולולא זה - אין בכוחם כל כך לקבל את הברכה.

ומצאתי כתוב כעין זה ביעב"ץ (בסידורו, בליל שבת) בענין ברכת הבנים בליל שבת, וז"ל - מנהגם של ישראל לברך הילדים בליל שבת (אחד האבות ואחד הרבנים) אחר התפילה או בכניסה לבית, שאז חל השפע וראוי להמשיכו על הילדים ביחוד שאין בכחם להמשיך שפע במעשיהם, אבל ע"י גדול אמצעי משובח, הוא יורד וחל ונאחז ביותר בקטנים שעדיין לא טעמו טעם הטא ועל ידיהם הוא מתפשט יותר, אבל גם הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם, ונכון הוא, עכ"ל.

[וראיתי בס' שיבת ציון להגר"צ מוצפי שליט"א (שיבת ציון שבת ח"א פ"ג אות מ"ב) שמביא כך - וידוע כי הקטן הוא צריך לשמירה ולברכה, כי אין לו עדיין בחינת נשמה שהיא נקראת מזל כמו שכתב בזוהר הקדוש (חלק ב דף קנח ע"ב), ועיין בדברי רבנו האר"י (עץ חיים שער כב פ"א ועוד).]

בארץ ישראל [מובא בכמה מקומות, ומודפס בהקדמה לספר 'שני לוחות הברית' מהדורה חדשה], מספר להם - שבאר"י אומרים ברכת כהנים בכל יום, ולא כנהוג בחו"ל, ומוסיף להם שכולל גם אותם בברכה.

וכך כותב - 'הכהנים נושאים כפיהם בכל יום, ואני זוכר בכם, וממשיך ברכה על ראשכם', עכ"ל, ומשמע בדבריו שיש אפשרות וענין שהאבא מושך את הברכה לראש בניו.

וראיתי מביאים (בס' אדרת תפארת ח"ו סי' ט"ו) ספר הנקרא 'כתר שם טוב' (גאגין ח"ג עמוד 350) שמבאר בטעם המנהג, וז"ל - ואולי אפשר לומר בטעם הדבר שמכיון שבשעת הנשיאת כפים היא שעת רצון לקיום הברכות, כמו שנאמר "ואני אברכם", כלומר שהקב"ה מסכים לברכתם של כהנים, מאמינים כי בשימת יד האב על ראש בנו יחולו ויאתיו הברכות על ראשו, אבל אין טעם לכסוי ראש הבן בטלית האב, והנח להם לישראל וכו', עכ"ל, ונראה כונתו לטעם הנ"ל.

העולה מהאמור: דיש טעם במנהג הנחת יד האב על הבן - כדי להחיל את ברכת הכהן על ראש הבן.

וכך כותב הגר"י זלברשטיין שליט"א (שם), ומוסיף הארה: יש לדעת שברכת הכהן היא הברכה העיקרית, והאב רק מניח את ידו על בנו כדי שיחול עליו ברכת הכהן.

טעם ב' - שלא יסתכלו הילדים בידי הכהנים

ראיתי מביאים [הגר"מ מאזוז באור תורה הנ"ל, ועוד] טעם למנהג הנחת ידי האב על בנו עם הטלית, משום מניעת הבנים

אתי שפיר, ועי' להלן עוד טעם המתבאר בדבריו של הבנאות דשא].

הוכחה מהט"ז

יש שרצו להוכיח (ר' אברהם פדידה, בגליון תור הזהב 24) **כן מדברי הט"ז** לגבי ברכת כהנים, שבאמת הקטנים מתברכים דרך האבא.

שכותב השלחן ערוך (קכ"ח סכ"ה) בית הכנסת שכולה כהנים אם אין שם אלא עשרה כולם עולים לדוכן, למי מברכין לאחיהם שבשדות ומי עונה אחריהם אמן הנשים ונטף וכו'.

ומקשה הט"ז - כיון שיש נשים וטף, אם כן מדוע צריך לברך לאחיהם שבשדות, תיפוק ליה שמברכין לנשים והטף?

ומביא באפשרות השניה לתרץ כך - באשה אמרינן (ברכות נ"א:) אין האשה מתברכת אלא מפרי בטנו של איש, וכן הטף נגררים אחר אבותיהם, וא"כ היתה הברכה כאן לכהנים עצמם, והתורה אמרה (במדבר ו' כ"ז) "ושמו את שמי על בני ישראל", אבל הכהנים מתברכים מפי הקב"ה שנאמר "ואני אברכם" (סוטה ל"ח:), אבל בעניית אמן הם שייכים שפיר, כן נראה לי, עכ"ל.

ומשמע בדבריו שהטף מתברכין בתוך ברכת אבותיהן.

אמנם לא מצינו כאן את ענין נתינת היד של האב על בנו, ואולי להיפך - כיון שהבן מתברך כבר דרך האב, אזי לא צריך עוד איזה פעולה להחיל עליו את הברכה, [ובכל אופן כיון שיש עוד טעמים, אפשר לצרף גם את דברי הט"ז].

מכתב מהשל"ה

במכתב שכתב השל"ה לבני ביתו כששהה

מנהג הנחת יד האב על ראש הבנים בשעת 'ברכת כהנים' ❖ **מנורה בדרום** | רכא

מזכירים שם המפורש, מכל מקום גם עכשיו נאסר משום היסח הדעת וכו', ומ"מ לדידן נאסר לגמרי זולת להקטנים שאין להקפיד, דלא שייך בהו האי טעמא, וגם בזה נוהגים להחמיר, עכ"ל.

ויש להתבונן במה שכותב דלא שייך בהקטנים טעם של היסח הדעת, דאם היה כותב שלא מזהירין את הקטנים באיסור זה שאינו אלא דרבנן וכו', ניחא, אך צ"ע מהו כוונתו שלא שייך הטעם בקטנים?

וכפשוטו נראה דכוונתו היא - דכיוון שהקטנים ממילא לא מרוכזים בשמיעת הברכה, אזי גם אם לא יסתכלו בידי הכהנים, זה לא יועיל לריכוז דעתם, ואין ענין לאסור עליהם את ההסתכלות.

ומסיים המעשה רקח - 'וגם בזה נוהגים להחמיר', זאת אומרת שנוהגים להחמיר ולמנוע מהם את ההסתכלות.

ואפשר אם כן שזהו המקור להנחת הטלית על ראש הבנים, כדי שימנעו מלהסתכל בכהנים, ולא יסיחו את דעתם מהברכה, וכדלהלן.

הטלית מונעת הסתכלות בכהנים

בענין זה שנתנית הטלית היא משום מניעת הסתכלות, מצינו כבר בבית יוסף שכותב - ונוהגים הכהנים בארץ מצרים לשלשל טלית של מצוה על פניהם וידיהם, ומנהג יפה הוא כדי שלא יוכלו הם להסתכל בעם, ולא העם בהם, ויבואו לידי היסח הדעת, עכ"ל.

ומשמע שבזמן הבית יוסף לא היה מקובל המנהג של נתינת הטלית של הכהנים על פניהם וידיהם, אלא רק בארץ מצרים.

מלהסתכל בכהנים, ובהקדם לדבריהם נראה את מקור האיסור וטעמו.

מקור הדין שלא להסתכל בכהנים בשעת הברכה, כתוב בירושלמי מגילה פ"ד ה"ח, ונפסק בשלחן ערוך (סי' קכח סעי' כג).

ומבאר הבית יוסף - שאין לומר שהטעם הוא משום הא דאמרין (חגיגה טז). שהמסתכל בכהנים עיניו כהות, דהא מפרש התם דהיינו דווקא בזמן שביהמ"ק קיים, והיו עומדים על דוכנם ומברכים את העם בשם המפורש, אלא הטעם כמבאר בירושלמי משום הסיח הדעת.

וכן מתבאר מהרמב"ם (פי"ד מתפילה ה"ז) שכותב - ואין אדם רשאי להסתכל בפני הכהנים בשעה שהן מברכין את העם כדי שלא יסיחו דעתם, אלא כל העם מתכוונים לשמוע הברכה, ומכוונים פניהם כנגד פני הכהנים, ואינם מביטים בפניהם.

ולכן כותב המשנה ברורה (סקפ"ט) דמדינא אינו אסור אלא בהסתכלות מרובה שיכול לבוא לידי הסח הדעת, אבל ראייה קצת שרי, ומסיים - ומכל מקום נוהגין גם עכשיו זכר למקדש שלא להביט בהם כלל, [מקורו במגן אברהם סקל"ה עיי"ש, וכ"ה בערוך השלחן סקל"ו].

היסח הדעת בקטנים

המעשה רקח (על הרמב"ם הנ"ל בפ"ד מהל' תפילה ה"ז) לאחר שמביא דעיקר ההלכה לאסור את ההסתכלות בידי הכהנים - כהיום שאין לנו ביהמ"ק, הוא משום היסח הדעת, כמו שנראה מהרמב"ם הנ"ל עיי"ש, מוסיף וכותב שמעיקר הדין אין צורך בזה לקטנים.

וזה לשונו - ואף דעיקר התקנה מפני שהיו

יסיחו דעתם מהברכה, הרי למדנו שכיסוי האדם בטלית של האדם עצמו מונע ממנו מלהסיח דעת, גם ללא החשש של הסתכלות בידים, ודו"ק,

ומצאתי כעין זה מבואר בכף החיים (ס"ק קמ"ב), וז"ל - וכתב היפה ללב (אות ל"ד) שגם בעירם נהגו אנשי מעשה שמכסים הפנים בטלית כשהם לפני הכהנים בשעה שנושאים כפים עכ"ד, [א"ה - אף שבמקומו של היפה ללב היו הכהנים מכסים את ידיהם לגמרי כמש"כ באות ל"ו], ועל כן נכון לנהוג כן בכל המקומות לכסות הפנים בטלית, או לפחות לעצום עיניהם, כדי שלא יסתכלו בכהנים, וגם כדי שלא יסיחו דעתם מן הברכה, עכ"ל.

ובן הוא באגרות משה (שם) דאף שבזמנינו לא נהגו הישראלים לכסות את פניהם [ודלא כמש"כ בדרכי משה ובמ"ב הנ"ל על זמנם], ודאי אלו שאפשר להם, הוא טוב.

טעם המנהג - מניעת היסח הדעת

ובענין מנהג נתינת היד על הילדים - כותב הגר"מ מאזוז שליט"א (אור תורה הנ"ל) - ואפשר לתת טעם למנהג עפ"מ ש הרמ"א (בסי' קכ"ח סכ"ג) שנהגו הכהנים לשלשל הטלית על פניהם, וידיהם חוץ לטלית, כדי שלא יסתכלו בידיהם עצמם, וכתב המשנ"ב (שם ס"ק צ"ב) בשם הד"מ שגם העם נוהגים לכסות פניהם בטלית, כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים ע"ש, (ועי' בכה"ח שם אות קמ"ב ודבריו צ"ב ואכמ"ל).

וביון שהילדים מסתמא אין נזהרים בכך ומסתכלים אנה ואנה, לכן הנהיגו שהאב פורש את טליתו עליהם לבל יסתכלו בכהנים, ואחרי הברכה מנשקים את ידיו מפני כבודו.

והדרכי משה והרמ"א מביאים את המנהג בארצותיהם, שהכהנים היו מוציאים את ידיהם מהטלית, בשביל שהם עצמם לא יסתכלו בידיהם, והמשנה ברורה (סקצ"א) מביא מהאחרונים שזהו המנהג היותר נכון.

והדרכי משה כותב [מובא גם במשנה ברורה סקצ"ב] - שגם העם נוהגין לכסות פניהם בטלית, כדי שלא יוכלו להסתכל בידי הכהנים.

ובפשטות מנהג זה של כיסוי הטלית על פניהם של הישראלים, מתאים למנהג בזמנם שידי הכהנים היו מחוץ לטלית.

מה שאין כן בזמנינו, שכמדומה רוב ככל הכהנים נוהגים שמכסים את פניהם וידיהם בטלית, אזי בפשטות אין ענין שהישראלים יכסו את פניהם.

[בטעם שינוי המנהג בזמנינו - עיין ביפה ללב לבנו של הגר"ח פלאגי אות ל"ו, ובכף החיים סופר סי' קכ"ח ס"ק קמ"ג, ובאגרות משה או"ח ח"ה סי' כ"ד אות ד'.]

תוספת ריכוז בברכת כהנים

אמנם להטעם של הירושלמי הנ"ל שלא להסתכל בכהנים משום היסח הדעת, יתכן שיש איזה ענין שהישראלים יכסו את פניהם, אף ללא חשש ההסתכלות בידי הכהנים - משום הריכוז בברכה, ושלא להסיח דעת.

והנה למרות שמבואר באחרונים שעיקר החשש של היסח הדעת נפתר כאשר מכסים את ידי הכהנים, בכ"א אפשר ללמוד זאת מהב"י הנ"ל שכותב - דטוב שהכהנים יכסו את פניהם, כדי שגם הם עצמם לא

מנהג הנחת יד האב על ראש הבנים בשעת 'ברכת כהנים' ❖ **מנורה בדרום** | רכג

קצה הטלית תחת ידיהם, על ראש הבנים, ולפי טעם זה אין בזה שום ענין.

דממה נפשך אם משאירים את המנהג הקדום - אפילו שבטל הטעם של ראית ידי הכהנים, [וגם בזכר למקדש אין כיון שהיום נהגו הכהנים לכסות את ידיהם] - אזי יש להניח את הטלית על עיני הילדים משום היסח הדעת הנ"ל וכו', ואם לא עושים כך וסוברים שלא שייך היסח הדעת בכה"ג, אז מה הענין בכלל להניח את היד, או את קצה הטלית על ראש הילדים?!

ובכל אופן יתכן שיש איזה הרגשה בהנחת היד עם הטלית, ובעין שאמרו חז"ל (ברכות ל"ט): 'הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחריתי', וכיון שמניחים את היד על ראש הבנים, כבר עושים זאת עם הטלית.

טעם ג' - לעורר לב הבנים לעמוד ביראה.

ראיתי מביאים [אור תורה שם, התפילה והלכותיה לר' אהרן זכאי ח"א סי' כ"ב ע"ט] בשם ספר 'עשה לך רב' (ח"ג עמוד כ"ו) שלא יודע מקור למנהג זה, ומוסיף - ומכל מקום ראוי להמשיך בו, כדי לעורר את לב הבנים לעמוד בשעת ברכת כהנים באימה וביראה.

ואולי זהו גם כונת הרב בעל **בנאות דשא** הנ"ל שמסמך את המנהג להניח את היד על הבנים לאזהרה של אורת הרצינות בזמן ברכת כהנים.

ובך כותב - ובשעת עליית הכהנים לדוכן תעצים עיניך כי כך הזהירו חכמים, ולא תלמד בספר אחד מספריך יהיה מה שיהיה, כי אם דעתך תהיה לברכת כהנים, ואם יש

ואע"פ שעכשיו פשט המנהג שהכהנים מכניסים את ידיהם בפנים הטלית, כמ"ש הרמ"א שם שכן מנהג קצת מקומות, וע"ע בכה"ח (אות קמ"ג) ע"ש, מכל מקום המנהג הקדום לפרוש כנפי הטלית על הילדים נשאר על מכוננו, עכ"ל.

[ומאריך] שם טובא לבטל המנהג שנהגו באיזה מקומות בתוניס, שהנשים ג"כ באות לבית הכנסת להתברך מפי אבי המשפחה וכו' עיי"ש].

ובכל אופן לפי מה שכתבנו שגם כהיום יש טעם בנתינת הטלית על הישראלים, משום הצורך בריכוז בשעת ברכת הכהנים, אתי שפיר בטעם שנשאר המנהג להניח את היד עם הטלית על ראש הבנים, גם לאחר שהכהנים נהגו להכניס את ידיהם מתחת הטלית, ואין חשש של הסתכלות בידיהם.

הנחת הטלית על ראש הבנים

ולפי זה צריך לומר שהמנהג הקדום היה [כמו שיש נוהגים כך עד היום] לכסות ממש את פני הילדים בטלית של האב, ובעצם נתינת היד על ראש הבנים אין שום ענין - לפי טעם זה, אלא שהוא רק 'היכי תמצוי' להנחת הטלית על פני הבנים.

ובך מובא [בספר לוח היום ט"ו תשרי, פסקי תשובות קכ"ח הע' 264, ועוד] **שבעל התניא** היה מכסה בטליתו את פני בניו הקטנים.

ובך מדויק ממה שהבאנו בתחילה מס' נחלת אבות על מנהג יהדות לוב - 'נהגו בשעת ברכת כהנים, נגשים הבנים אצל אביהם ומתכסים בטליתו במהלך הברכה', עכ"ל.

אכן כמדומני שרוב הנוהגים ליתן יד על ראש הבנים בזמנינו מניחים רק את

שהג"ר חיים רבי שליט"א הבין שאין דעת הגרע"י נוחה ממנהג זה, אך אינו מוכרח כלל, (וכבר האיר על דבריו בס' אדרת תפארת ח"ו סי' ט"ו).

ושמעתי בשם הגר"א אבוטבול שליט"א חתן הגר"ע יוסף זצוק"ל, שחותנו לא נהג להניח את ידיו על בניו הגאונים שליט"א בשעת ברכת כהנים, גם כשהיו ילדים.]

ובעין דבריו אמר ידידי ר' יוסף ברקת שליט"א (מובא בתור הזהב גליון 21) ששמע מהגר"ר שלמה בן שמעון שליט"א (גאב"ד נוה ציון) שמנהג זה של נתינת היד על הבנים בברכת כהנים, נראה שהתחיל מכך שהאבות רצו שהילד יהיה לידם בזמן התפילה ולא יצא לחוץ ידבר וכדו', והוסיף שמנהג זה אינו נכון משום שהרבה פעמים מסיח דעת הבן ואביו מההקשבה לברכת כהנים, וראוי שלא לנהוג כך, עכ"ד.

והבאתי את כל זה להראות - ש'כל ערום יעשה בדעת' (משלי י"ג ט"ז), ונהי שיתכן והמנהג היה בכדי לרכז את לב הבנים לברכת כהנים, אך פעמים והדבר יעשה להיפך, ויצא שזכו בהפסדו.

טעם ד' - האב מצרף את ברכתו לברכת הכהנים

כותב הגר"י זלברשטיין שליט"א (שם) - יתכן שמנהג זה נובע ממה שכתבו הפוסקים לברך את הבנים בערב יום כיפור, והאב מניח את ידו על ראש בנו ואומר ברכת כהנים.

וכתבו הפוסקים שהוא מנהג ישן מימות אבותינו הקדושים, וכן היה ברכת יעקב אבינו ע"ה לאפרים ולמנשה שהניח ידיו על ראשם.

לך בנים שים ירך על ראשם שנאמר "ותנחת עלי ירך", "ומברכתך יבורך בית עבדך".

ומקור הדין שיש לישראלים לעמוד בשעת ברכת כהנים באימה וביראה, מובא בזהר הקדוש פרשת נשא (דף קמ"ז:), וז"ל [בתרגום מתוק מדבש] - בשעה שהכהן נושא את כפיו צריכים העם לשבת באימה וביראה, וצריכים לדעת שבשעה ההיא נמצאת עת רצון בכל העולמות, ומתברכים העליונים והתחתונים, ואין דין שולט בכולם וכו', ועל ידי זה נמצא שלום בכל העולמות.

ומצינו בעין זה בשולחן ערוך (קכ"ח כ"ג) ומקורו מהרמב"ם, וז"ל - בשעה שהכהנים מברכים העם לא יביטו ולא יסיחו דעתם, אלא יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפילה, והעם יכונו לברכה.

ובענין טעם זה - יש המעוררים שלפעמים נעשה להיפך.

וכך כותב הגר"ר חיים רבי שליט"א [בספר ואין למו מכשול ח"ה פ"ה ד', שהביא את הטעם הנ"ל מס' עשה לך רב, וכותב הגר"ח רבין] - וזה בעיה, כי לפעמים הבנים גדולים כבר, ואינם רוצים, והאבא מכריחם לבוא כאלו הוא מברכם, כמו אהרן הכהן, ויש לגלות אזנו שירד מהענין, ובפרט לדעת זוה"ק (פ' נשא) שיש לעמוד באימה וביראה, וכשהוא תחת כנפי אביו זה מפריע ליראה מהשי"ת, וראוי לנהוג בזה כדעת מרן שליט"א שהוא צודק גם בזה.

[וכונתו לדברי הגר"ע יוסף זצוק"ל] שאמר לרבי אהרן זכאי שליט"א (כמו שמוכא שם) שאין מקור למנהג זה של הנחת יד האב על ראש הבנים בברכת כהנים, וודאי כונתו של הגרע"י זצוק"ל שאין לזה מקור מהתורה ומהפוסקים, אלא שנהגו כן, ונראה

מנהג הנחת יד האב על ראש הבנים בשעת 'ברכת כהנים' ❖ **מנורה בדרום** | רכה

ווידאש נפטר בערך שנת ש"מ, והמעבר יבן הוא רבי אהרן די מודינה נפטר בשנת שצ"ט, שניהם תלמידי הרמ"ק ומביא הגר"צ מוצפי שליט"א (בס' שיבת ציון שבת ח"א פ"ג אות מ') שכמראה מקור דבריהם כאן הוא מרבם המובהק הרמ"ק זיע"א].

ומוסיף המעבר יבן - שהמנהג הוא לברך את הבנים בשבת קדש ובפרט בליל שבת, וזהו על פי הסוד מכמה סיבות עיי"ש, וכותב שיכיון בהנחת היד על ברכת כהנים שבו כלול בני חיי ומזוני, ועיי"ש עוד כוונות ע"פ הסוד.

ומשמע בדבריו שלא היה נהוג בימיו לברך בלשון 'ישימך אלקים כאפרים וכמנשה' עיי"ש.

אך כותב שהוא עצמו אומר על המברך - את הפסוק "ונחה עליו רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'", ופסוק זה מכוון מאוד למבין אותו לאשורו, ומלבד כי מעורר רוחניות הספירות מחכמה ולמטה, עוד בו רמז וסוד להשרות הנשמה והרוח והנפש, ונפש המשכלת והחיונית על החמשה חושים הנרמזים בפסוק והריחו ביראת ה' הבא אחריו וכו' עיי"ש.

למדנו מכל האמור שכבר בהנחת יד האב על בנו - הוא מתברך בכעין ברכת כהנים, שבו כלול בני חיי ומזוני, [ועי' בזה בענינים שבסוד בספר שיבת ציון הנ"ל אות מ"א].

הנחת היד - דרך לקבלת השפע

ואם כן - מה טוב ומתאים, ומובן המנהג, להניח האב את ידו על ראש הבנים בשעת ברכת כהנים.

דהלא אף בלא שעת ברכת כהנים יש סגולה בעצם הנחת ידו עליהם וכו"ל, וכמו

וכתב בליקוטי מהרי"ם שלכן מניחים את היד על ראש הבן משום דביד האדם ט"ו פרקים כמו ט"ו תיבות שיש בברכת כהנים, וכו'.

ואולי מזה נלקח מנהג בני ספרד להניח את ידו על ראש בניו בשעת ברכת כהנים כדי לצרף לברכת כהנים גם ברכת אב, אמנם בוודאי שאין לאב לומר שום פסוק כי העיקר היא ברכת הכהן, עכ"ל.

מעלת ברכת האב לבניו ונתינת יד עליהם

ובענין טעם זה יש להאריך טובא בספרי האחרונים, מה שמצינו בחשיבות 'ברכת האב' לבנים - בכלל, וחשיבות 'נתינת יד האב' על הבנים - בפרט.

והנה הגר"י זלברשטיין הנ"ל הביא זאת בשם ס' ליקוטי מהרי"ם, וכבר מצינו כן בהרחבה בספר ראשית חכמה (פרק גידול בנים ח').

וזה לשונו - וילמד אדם לבנו כשהוא קטן לנשק על ידי אביו ואמו ורבו, ועל ידי הגדולים והחסידים, וכל מי שמנשק הקטן ידו צריך לשים את ידו עליו ולברכו, כי כשישים אדם את ידו על ראש הקטן מתברך, שנאמר (בראשית מ"ח י"ד) "וישלח ישראל את ימינו" וגומר, וכתוב (שם כ') "ויברכם ביום ההוא" וגומר, ובהנחת היד על ראש הקטן הוא מתברך, ורמז לדבר - ביד האדם ט"ו איברים, כמנין ט"ו תבות שבפסוקי "יברכך ה' וישמרך" וגומר, (במדבר ו' כ"ד - כ"ו) כלומר יחולו על ראשך הברכות שבשלשה פסוקים אלו, שהם ט"ו, כמנין איברי היד, וכו' עיי"ש.

מובא כל זה בספר מעבר יבן פרק מ"ג [הראשית חכמה הוא רבי אליהו די

והנה בענין הפנית גב לכהנים, הוא דינא דגמרא (סוטה ל"ח). תניא אידך "כה תברכו" פנים כנגד פנים, אתה אומר פנים כנגד פנים או אינו אלא פנים כנגד עורף, ת"ל "אמור להם" כאדם האומר לחבירו.

ונפסק בשו"ע (בסי' קכ"ח) בסעיף י' לגבי הכהנים - 'ומחזירים פניהם כלפי העם', ובסעיף כ"ג לגבי העם - 'ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים'.

אמנם נראה להאיר על אזהרת גדולי ישראל הנ"ל - דיש לעיין האם כל הנידון כאן הוא על 'איסור', או על 'הפסד'?

שהרי כותב החרדים [מובא בביאור הלכה ריש סימן קכ"ח] - שיש מצות עשה על הישראלים להתברך בברכת הכהנים, וההפלאה (בכתובות כ"ד:) מבינו כפשוטו עיי"ש, ולפי זה כאשר אינו עומד פנים כנגד פנים אז אינו בכלל הברכה כדמשמע מהירושלמי, ומבטלים מצות עשה.

[אלא דיל"ע מה מחייב את הישראלים במצו"ע זו, האם עצם היום מחייב כמו שחייבים בקריא"ש, או שזהו חוב כאשר נמצאים בביהכ"נ, או כאשר יש כהנים המברכים, או כאשר הישראלים רוצים להתברך אז הם מתחייבים, ועוברים על העשה כאשר אינם עומדים כמו שצריך, ויש בזה צדדים בפוסקים].

אך כבר כותבים האחרונים, עיין בשו"ת יהודה יעלה (אסאד, או"ח מ"ו, ועוד) שאין כוונת החרדים כפשוטו, אלא שהישראלים הם רק מסיעין למצוה, על ידי זה שבזכותם הכהנים יכולים לברך, [החתם סופר או"ח קס"ז כותב שדעת רוב הפוסקים שאין מצו"ע על הציבור להתברך].

ולפי זה - אזהרת גדולי ישראל כאן במנהג

שנהגו ישראל להניח האב את ידו על בניו ולברכם - בליל שבת, שאז הוא זמן מסוגל לקבלת השפע, כמבואר בדברי היעב"ץ הנ"ל בסידורו עיי"ש.

אם כן הוא הדין בזמן ברכת כהנים שהזמן והמקום מסוגלים לקבל את הברכה והשפע דרך הכהנים, ואז גם האב מוסיף את ברכתו, על ידי הנחת היד שמסוגלת להשפע שיחול על ראש הבנים.

סיכום ושימות לב

העולה מן האמור ד'מנהג ישראל תורה הוא, ומצינו לו כמה וכמה טעמים, ונהרא נהרא ופשיטה.

אלא דיש להאיר כמה הארות לשים לב למעשה, שלא יסתור המנהג דברי הלכה, כדי שלא יצא שכרו בהפסדו.

א. הפנית גב לכהנים

מעיר הגר"י זלברשטיין שליט"א (ספר ווי העמודים שם) - למרות שלא נמצא מקור וטעם ברור למנהג זה, מכל מקום כבר נהגו כן, ובלבד שיוזהרו מאד שלא לעבור על איסור עקב מנהג זה, שלא יצא שכרו בהפסדו, כגון - שהבנים אינם עומדים פנים כנגד פנים לכהנים, אלא עומדים עם פניהם לאב, או שהאב מוסיף ברכה לבנו, אלא יש לדעת שברכת הכהן היא הברכה העיקרית, והאב רק מניח את ידו על בנו כדי שיחול עליו ברכת הכהן.

וכן מובא בשם הרב בן ציון מוצפי שליט"א והגר"מ מאזוז שליט"א (גליון פניני הפרשה מס' 611) שיש ליוזהר שהבנים לא יפנו גב לכהנים מחמת נתינת יד האב עליהם, [ומובא שהגר"צ שליט"א העדיף לבטל את המנהג מחמת כן].

אם לא משום ברכה לבטלה, ומקשים אחרונים (דרכי משה והב"ח בריש הסימן, ועוד) מהגמ' בכתובות הנ"ל, ונאמרו בזה יישובים רבים באחרונים, דיש כמה אופנים של היתר, שאינם בכלל איסור זר המברך ברכת כהנים, עיין במשנה ברורה (שם סק"ג), ובביאור הלכה (ד"ה דור עובר).

וכבר נפסק ברמ"א (ריש סי' קכ"ח) - ואין לזר לישא כפיו אפילו עם כהנים אחרים.

ועל פי זה מקשה הביאור הלכה (שם) - יש לתמוה על מנהג העולם שנוהגין לברך אחד לחברו, בין שהוא כהן או זר, בעת שמלווה אותו, בלשון "יברכך וגו".

זאת אומרת שצריך להבין איך בזה שכל אחד מברך את חברו אינו עובר בעשה של זר בברכת כהנים, וכמובן שזהו רק כשאומר את נוסח הפסוקים שאומרים בברכת כהנים "יברכך וגו".

ומיישב הביאור הלכה בכמה אפשרויות עיי"ש, אך פשוט לו שאם מכוין בפירוש - שאינו בא לקיים בזה את מצות התורה של 'ברכת כהנים' אינו עובר בעשה.

ובנידון דידן - אם האב מוסיף לנתינת היד על בנו, איזה ברכה או פסוק, שאינו בנוסח ברכת כהנים - זהו ודאי מותר, אך אם אומר את נוסח הברכת כהנים יחד עם הכהנים - צריך לעיין, דמכיון שהוא בא לברך את בנו, ובנוסח של הכהנים, הוא מכוין כאן לברכה הכתובה בתורה, ולכאורה הוא עובר על עשה של 'זר בברכת כהנים'.

אלא אם כן נאמר כמו שאר התירושים באחרונים, שאם אינו פורס את ידיו שרי (ב"ח), או שאם אינו מניח את שתי

ידיו לעמוד פנים כנגד פנים, הוא לא כדי שלא לעבור איסור, אלא בכדי שיזכה לקבל את ברכת הכהנים, ולא יפסיד את ברכת שמים.

וראיתי ל ידידי הג"ר חיים הדר שליט"א שהביא דיש לחקור האם הצורך להתברך מהכהנים 'פנים כנגד פנים' הנלמד מ"אמור להם", הוא מעכב בעצם, או שרק אומר - שכך היא הצורה הראויה להתברך, ומכיון שהופך פניו מראה בזה, שאינו מחשיב את הברכה ולכן אינו מתברך.

ולפי זה בא לדון במנהג דידן, דכיון שהבן מגיע לאביו בברכת כהנים, אזי אף שהופך פניו, בכל אופן מראה בזה שהברכה חשובה בעיניו, ושפיר נכלל בהברכה, וכותב שכל זה הוא רק לימוד זכות על הנוהגים כן, אך ודאי שאינו מתיר לשנות את הדין של 'פנים כנגד פנים', ויל"ע.

ב. הוספת ברכה לבנו - 'איסור זר בברכת כהנים'

מצינו בדברי הגר"י זלברשטיין שליט"א הנ"ל אזהרה נוספת - שהאב לא יוסיף ברכה לבנו, ויש לעיין בזה.

דהנה שמעתי שיש מנהגים שכאשר האב מניח את ידיו על ראש הבנים בשעת ברכת כהנים, הוא אומר אז את נוסח הברכה "יברכך וכו'" כאומר שגם הוא מצטרף לברכת הכהנים, ויש לדון בזה.

והנה יסוד האיסור כתוב בגמרא (כתובות כ"ד:) 'נשיאות כפים - איסור עשה', ומבואר ברש"י "כה תברכו" (במדבר ו') אתם ולא זרים, ולא הבא מכלל עשה עשה.

ומובא בתוס' (שבת י"ח: ד"ה אילו) 'לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן,

על ראש הגרי"ח בשעת הברכה, ושאלוהו על ככה, והשיב כי לא מצינו ברכה בשתי ידיים רק לכהנים במקדש.

ויש לדון מצד איסור 'זר בנשיאת כפים', וכמו שמביא הביאור הלכה הנ"ל דכל עוד שאינו כדיני 'ברכת כהנים' אינו אסור.

ולפי"ז ראיתי מביאים לענין ברכת הבנים בליל שבת, דכיון שהוא בלילה אין לחוש שבכה"ג אינו בכלל ברכת כהנים, וכמו כן כאשר מברך בלחש אינו בכלל ברכת כהנים ושרי, ויל"ע, (תור הזהב גליון 21, בשם הג"ר שלום הלוי צוברי והג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ' שליט"א).

שיטת היעב"ץ - ב' ידיים

כותב היעב"ץ (בסידורו בית יעקב, הנהגת ליל שבת) - מנהגם של ישראל לברך הילדים בליל שבת וכו' (דבריו הובאו לעיל), ומניחין שתי ידיהם על ראשיהם, כמו שמצינו בכל המברכים, כדרך שנהג משה רבינו ע"ה עין יפה (במדבר כז כג), כך ראוי למברך לעולם, כי טוב עין הוא יברך (משלי כב ט'), וכן כהנים בברכת כהנים בשתי ידיים, וכך מצינו במלאכים ליל ערב שבת, שאמרו ז"ל (שבת קיט:): שמניחין ידיהם על ראשו של אדם כשמברכין אותו.

ומה שמצינו ביעקב אבינו עליו השלום שברך אפרים ומנשה כל אחד ביד אחת, לא היתה עינו צרה חס ושלום, אלא מפני ההכרח הוצרך לעשות כן, כדי שלא להטיל קנאה ביניהם מאחר שבאו לפניו בבת אחת לקבל ברכתו, ובדין היה שיקדים מנשה הבכור, אבל הוא בחר באפרים להקדימו, כמו שמפני כך שכל ידיו וישת יד ימינו על ראש אפרים (בראשית מח יד) וגרם הקפדת יוסף, וכל שכן אם היה מקדימו לפני מנשה, היתה הקפדה יותר בודאי, לכן נשמט מזה בכל

ידיו שרי (תורה תמימה במדבר פ"ו כ"ג בשם הגר"א).

והחזון איש (אבה"ע סי' ב' סקט"ז) מיקל יותר, שכל האיסור לזר לישא את כפיו הוא כאשר מברך 'לשם כהונה', משא"כ כשמברך שלא לשם כהונה שרי.

ברכת הבנים ביד אחת או בשתי ידיים

כיון דאתא לידן סוגית 'ברכת הבנים', נימא בה מילתא, בענין צורת הברכה של אב לבנו, מה עדיף טפי - אי ביד אחת או בב' ידיים.

שיטת הגר"א מוילנא - יד אחת

מובא בשם הגר"א מוילנא שבכוונה הקפיד לברך רק ביד אחת, דאי מברך בב' ידיים הרי עובר על איסור 'זר בברכת כהנים'.

ובסידור אישי ישראל מובא דברי היעב"ץ דלהלן, שהאב מברך את בנו בליל שבת בנוסח 'וברכך וגו'', ומוסיף - שמעתי בשם הגר"א שאסור לברך בב' ידיים לבד הכהן.

וכך כותב הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות שבועות עמוד רכ"ז) וקבלה בידינו שהגר"א זצ"ל הקפיד מאד לא לברך חבירו בשני ידיו על ראשו בברכת כהנים, כשנפרד ממנו שיוצא לדרך דחשש שעובר בזה בעשה דהוי נשיאות כפים (עיין בשו"ע ר"ס קכ"ח).

ולפי דבריו נשמע שהמניעה היא רק כאשר מברך את חבירו בנוסח ברכת כהנים, ולא בשאר נוסחאות.

והתורה תמימה כותב (במדבר פ"ו כ"ה) ואני שמעתי מאיש אמונים שהגר"א מוילנא ברך את הג"מ רי"ח לנדא מו"ץ דוילנא בשעת חופתו, והניח ידו אחת

מנהג הנחת יד האב על ראש הבנים בשעת 'ברכת כהנים' ❖ **מנורה בדרום** | רכט

כהנים שבו כלול בני חיי ומזוני, ועיי"ש עוד
כוונות ע"פ הסוד.

ומבואר מדבריהם שיש ענין בהנחת היד
בשביל ט"ו פרקים כנגד ט"ו
תיבות שבברכת כהנים, ולפי זה אולי יש ענין
בהנחת יד אחת דוקא.

ספר פחד יצחק - הבדל בין נשוי לרווק

פחד יצחק (לר' יצחק לאמפרונטי מחכמי
איטליה נפטר בערך שנת תקי"ז, אות
ב' ערך 'ברכה'):

ראיתי מדקדקים שלא לברך לתלמידיהם
בשתי ידים, ואומרים דכן עושים
כדי שלא לקשר חסד בדין.

אמנם אני נהגתי לברך הנשוי אשה בשתי
ידים בעדו ובעד אשתו, ולפנויים
ביד אחת.

אמנם לבחורים לומדי תורה בשתי ידים גם
כן, כי התורה סיוע במקום אשה,
כך מצאתי.

והנני רואה מנהג טוב לברך החכמים את
הקהל, ואבות לבנים עם שתי ידים, אי
בעית אימא קרא "וישא אהרן את ידיו אל
העם ויברכם", ואי **בעית אימא סברא** כדי
שימינא יסתכל בשמאלא, כמו שכתבו
המקובלים, ובפרט בעל הראשית חכמה
בשער היראה פ"ד דף כ"ב וכ"ג.

ויש סמך מ"ש הזוהר בפרשת וארא על
פסוק "וידעת היום והשבות אל לבבך",
ז"ל - תו א"ר אלעזר חייבין עבדין פנימות
לעילא מאי פנימותא דשמאל לא אתכליל
בימינא דיצה"ר לא אתכליל ביצר הטוב.

ובעל ראשית חכמה (פרק הנ"ל דף כ"ג)
ז"ל - הפגם המגיע למעלה דלא

האפשרות למעט הקפדה, זה דבר ברור לפי
פשוטו של ענין, מלבד שבלתי ספק יש בו
גם כן טעם על פי הסוד, שלא רצה הקב"ה
שיתברכו משתי ידיו, (אולי מפני שצפה
הקב"ה בירבעם, ומה שגרם גדעון), לפיכך
סיבב הדבר באופן שיצטרך יעקב לברכם רק
ביד אחת, מפני השלום כאמור.

וכן היה מנהג אבי מורי הגאון ז"ל, ודלא
כחסרי דעת שחושבין שיש קפידא לברך
דוקא ביד אחת, וסוד הידים לברכה גדול,
[א"ה - ראיתי באיזה מקום שכונתו בזה
לתמוה על החמדת ימים, שהיה מקפיד לברך
דוקא ביד אחת, ולא מצאתי מקומו].

ואומרים המברכים ישימך וכו' גם יברוך
וכו', וכל אחד יכול להוסיף ברכה
משלו כפי צחות לשונו, עכ"ל.

שיטת הראשית חכמה והמעבר יבק

הבאנו לעיל מה שכותב הראשית חכמה
(פרק גידול בנים ח'), וזה לשונו -
וילמד אדם לבנו כשהוא קטן לנשק על ידי
אביו ואמו ורבו, ועל ידי הגדולים והחסידים,
וכל מי שמנשק הקטן ידו צריך לשים את ידו
עליו ולברכו, כי כשישים אדם את ידו על
ראש הקטן מתברך, שנאמר (בראשית מ"ח
י"ד) "וישלח ישראל את ימינו" וגומר, וכתב
(שם כ') "ויברכם ביום ההוא" וגומר,
ובהנחת היד על **ראש הקטן הוא מתברך**, ורמז
לדבר - ביד האדם ט"ו איברים, כמנין ט"ו
תבות שבפסוקי "יברך ה' וישמרך" וגומר,
(במדבר ו' כ"ד - כ"ו) כלומר יחולו על
ראשן הברכות שבשלשה פסוקים אלו, שהם
ט"ו, כמנין איברי היד, וכו' עיי"ש.

ומוסיף על זה המעבר יבק - שהמנהג הוא
לברך את הבנים בשבת קדש ובפרט
בליל שבת, וזהו על פי הסוד מכמה סיבות
עיי"ש, וכותב שיכין בהנחת היד על ברכת

· הפחד יצחק מביא יש מודקקים שלא לברך
בב' ידים ע"פ הסוד - כדי שלא לקשר
חסד בדין.

שיטות שהברכה בשתי ידים:

· היעב"ץ מוכיח שצורת הברכה הנראית
בתורה היא בשתי ידים, כמו שמצינו
בברכת משה רבינו ליהושע, וברכת כהנים,
וברכת המלאכים, וברכת יעקב אבינו, ומוסיף
היעב"ץ שיש סוד גדול בברכה ע"י הידים.

· הפחד יצחק כותב שיש לברך בשתי ידים
שכך היא צורת הברכה שמצינו אצל אברן
הכהן בברכתו לעם ישראל.

· ועוד שכך הוא טוב על פי הסוד, כדי
שימינא יסתכל בשמאלא להכניע הדין.

· ומצינו אם כן מחלוקת מענינת באחרונים -
האם מה שברכת כהנים היא בשתי
ידים הוא סיבה שהאב לא יברך בשתי ידים,
או להיפך שמשם נלמד שכך היא צורת
הברכה, והאם על פי הסוד עדיף לברך ביד
אחת או בשתי ידים.

אתכליל ימינא בשמאלא, שלא יהיה הימין
נכלל בשמאל להכניע הדין.

הרי מבואר דטוב ויפה לברך בשתי ידים
להכניע הדין, וכן מנהגנו על דרך הסוד
כשאנו מתפללין שמונה עשרה לכופ הימין
עם השמאל.

סיכום

מצינו נדון באחרונים האם ברכת הבנים היא
בב' ידים או ביד אחת, וכמו כן יש
בזה מנהג המקומות, נהרא נהרא ופשטיה.

שיטות שהברכה ביד אחת:

· הגר"א נהג לברך דוקא ביד אחת משום
חשש איסור זר בברכת כהנים.

· מהראשית חכמה והמעבר יבק משמע שיש
ענין דווקא ביד אחת משום שיש בה ט"ו
פרקים, ויכוין האב שזהו כנגד ט"ו תיבות
שבברכת כהנים, ועל ידי הנחת היד על ראש
בנו הוא מברכו בברכה זו שבה תלויים בני
חיי ומזוני.



הרב מרדכי פרוש

חידושים בהלכות תפלה

- א. הוספת שבחי בוראנו כפי צחות לשוננו
- ב. דעת והיסח-הדעת דקטן בתפילין
- ג. קרבנות חג ביום חול, היעלו לרצון
- ד. הערות ומ"מ רבים במשנ"ב (סימן נה סק"ד)

א. הוספת שבחי בוראנו כפי צחות לשוננו

א, בגמרא ברכות (לג, ב): ההוא דנחית קמיה דר' חנינא, אמר האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים, א"ל סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך, למה לי כולי האי, אנן הני תלת דאמרינן, אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא ואתו כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה לא הוינן יכולין למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת משל למלך בשר ודם שהיו לו אלפי אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו. ע"כ לשון הגמרא.

[פירש"י זי"עא: ותקנינהו בתפלה - כשהתפלל עזרא על מעל הגולה, בספר עזרא (נחמיה ט). עכ"ל. וצריך לי תלמוד, הרי עזרא הסופר היה מאנשי כנסת הגדולה והם חיברו את נוסח סידור התפילה, א"כ לשם מה צריך למצוא מקור אך בנביא נחמיה בתפילת עזרא, הרי לכאורה עצם סידור התפילה זה הראיה הגדולה].

וצריך תלמוד א"כ היאך מוסיפים ומפארים שבחים לרוב.*

יש דעה כי דווקא בתפילת שמו"ע לא להוסיף, וכן פסק בשולחן ערוך, א"כ בשאר ההזדמנויות אפשר להוסיף [וקצת צריך טעם במיוחד שדווקא בתפילה ויתכן כי בעומדו לפני המלך אזי דבריו יותר נחשבו ומדוקדקים, כי הוי כמשבח ומתארהו]

אולם אכתי צריך תלמוד כי גם בשמו"ע גופא הוסיפו שבחים לרוב גם מיד ממשיך 'גומל חסדים טובים וכו' וכו'.

אלא בסיעתא דשמיא נראים הדברים שיש לחלק בסגנון לשון השבח אם אומר שבח שעושה דבר מסוים, כגון עוזר גומל חסדים רופא חולים וכד' כל אלו שבחים אשר אין סותר לומר זה ולא יותר, אדרבא פתח בשבח ועוד יש יותר, אולם מגדיר בה"א הידיעה, וגם מגדיר תיאור כביכול עצמו, באומר: הגדול [ולא אמר שם ותיאור פעולה אלא שבח בעצם שהוא כך, וזה הוא !].

א. אקדים ואתנצל כי ראוי וכן היה התכנית המקורית להביא לשון הזהב דהפוסקים ולדקדק ולדון בדבריהם כדרכה של תורה וכראוי בשו"ת, אלא שהימים שנכתבו בהם הדברים הללו היו ימי ערב פסח וידועים דברי הנוב"י ועוד, כי הימים ימי ניקיון, וקשה לפתוח ולהאריך בספרי הפוסקים על כן נכתוב בקצרה והעיקר זה החידוש ולמסקנה.

שפיר נאמר דהוי ידיעה, [ואדרבא לאידך גיסא הו"א: שלא יצוו על כך כי ממילא יודע כי תפילין עליון] אא"כ יש דבר המונעו ומסיח באקטיביות.

אכן סוגית גדר דעת והעדר היסח הדעת והיסח הדעת, זהו נושא ארוך וכבר האריכו בזה לרוב בדרשות של חתני הבר מצוה ובמרכזם על פי דברי שו"ת שאגת אריה בזה, ואם נפרש לזכור שהתפילין עליו אזי אכן בדר"כ זוכר ובקל יזכר ובמשמוש היד בתפילין יחזור ויזכר ואם נפרש שצריך לזכור פנימיות ומשמעות התפילין, אזי בזה קטן יתכן טרם שייד, וגם בנקל יישכח, ובפרט בעת ליצנות וקלות ראש [וימאידך בעומק צרה ויגון זה משכיח ממנו בעת ההיא, כדאיתא בהלכה].

והנה בהלכות: להאמין לפועל גוי, בהכנת קלף לס"ת ולתפילין, יש חשש כי בפיו יאמר כי שומע לך וליבו רחוק למחשבות שוא ולא לקדושת תפילין. וכבר נחלקו הרא"ש והרמב"ם אם מועיל עומד על גבי גוי ומזהירו ואכתי זה יועיל לדעה זו רק לדגעים ההם בלבד, ולכאורה פלא עצום הרי גם אם תיקח את הגוי המגושם ושונא יהדות ותעסיקהו במפעל ותראהו כי העור אשר מניח בסיד ממנו יקחו כעבור זמן לקלף לדברי קדושה ממילא כאשר ישקיעהו בסיד ממילא לבבו יבין ומוחו יחשוב כי זה לתפילין או לספר תורה כל מפעל כפי מפעלו, ואמאי אין הגוי נאמן כי עשאו לשם תפילין.

אמנם כן אם הכוונה לשם קדושת תפילין וצריך להכניס קדושה ע"י מחשבות הזמנה האלו, בזה בוודאי מובן הא דגוי לא שייך ולא מהימן, אולם אם נבין שצריך אך לחשוב 'לשם תפילין' בזה קשה כקושינתנו [ובדקתי קמעא בדקדוק לשון

לכך צריך, אך על פי: שאמר משה רבינו ותיקנו אנשי כנסת הגדולה. אך בלי ה"א הידיעה וגם לא תיאור בעצמות [איני יודע בדיוק הלשון להתבטאות זאת] אלא בפעולותיו יכול לשבח וראה נא בדברי הרבינו יונה זי"ע (עמ"ס ברכות) ויתכן שבס"ד זה כוונתו.

ודוק בלשון המעשה שהוסיף החזן תיאורי-עצם, וגם אמר בה"א הידיעה. ומה שאמרו במשל הגם שלכאורה זה שבח פעולה כד נדקדק אינו כן כי הרי לא אמרו עשיר הוא ויש לו כסף לרוב, אלא רצו להגדירו בעשירותו שהוא עשיר כזה 'שיש לו כך כסף' וזה מגדיר עשירותו [כמו שבאמריקא יש הגדרות ברורות בגדרי עשירות אדם וזה תוארו הפרטי אם מיליונר או מולטי מיליונר או מיליארדר הוי תיאור עצם, והן הן הדברים].

ב. דעת והיסח-הדעת דקטן בתפילין

א. איתא בשלחן ערוך (סי' לז, ג), קטן היודע לשמר תפילין בטהרה שלא יישן ושלא יפיח בהם [הוסיף הרמ"א: ושלא לכנס בהן לבית הכסא] חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו. עכ"ל.

ויש להתבונן אמאי לא הזכירו גם, שלא יסיח דעת בעת הנחת התפילין, הרי סוגית היסח הדעת זה נושא חשוב ומרכזי בתפילין ?

ולכאורה יש לומר כי קי"ל בכמה דוכתי כי לקטן אין דעת, לפיכך לא שייך לצוותו ולשומרו בכך, לעומת שאר מילי שזהו דבר גשמי-מעשי, שלא ייעשם.

ב. ויש לפלפל שלכאורה הרי עצם היות התפילין עליו זה דבר מציאותי ויודע אותו ומרגיש אותו בעת שלובש תפילין וא"כ

להחמיר על עצמו רשאי. ושאל ידידי מיושב בית מדרשנו: מאי שנא, כאן התיר להחמיר וכאן החמיר מלהתיר לו?

ויתכן לומר כי בזהירות מלהסיח דעת אם יתאמץ רגעים מספר יוכל לעמוד בזה ובדעתו תליא מילתא הילכך אם חש שיתגבר יחמיר ויניח, אך בגוף נקי לאו בדעתו תליא מילתא.

ולחאמור יש לומר טפי שפיר: שבגוף נקי זה חיסרון אשר אם ח"ו יארע לו הוי חיסרון גם אם רוב הזמן ישמור בנקיון אף רגע קט אסור. לכך לא יחמיר פן יארע לו קמעא. אך בהיסח הדעת זה להיפך: אם אך יצליח רגעים מספר כן לכוון, אזי מועיל לו וקיים מצוה. ואם ח"ו גם יסיח דעת זה לא פוסל ולא מפריע למפרע לכך רשאי להחמיר ולהניח.

גב. וז"ל הפמ"ג: דטעמא שיסיח דעתו הוא מצוה מן המובחר דקלות ראש הוה היסח הדעת ואסור, עי' סי' מד במג"א אות ב', וחולה מעיים אסור דאין שומר בטהרה, וגם שמא יפיח בהם.

ג. קרבנות חג ביום חול, היעלו לרצון

כתב המשנה ברורה (סימן ג, ס"ק ב) 'אלו תלמידי חכמים שעוסקין בהלכות עבודה בכל יום ובכל מקום שהם, מעלה אני עליהם כאילו מקטירין ומגישין לשמי'.

הנה מש"כ 'בכל מקום' לאו דווקא, אלא הכוונה גם אם זה מחוץ לבית המקדש מ"מ זה עולה לרצון וכאילו מקטירים, א"כ ה"נ 'בכל יום' לאו דווקא ביום הראוי אלא בכל יום שילמדו הלכות עבודת הקרבנות יעלה לרצון.

וא"כ לכאורה גם ביום חול והיה כי ילמדו הלכות או פסוקי קרבנות ועבודת יום

הפוסקים ובדר"כ הוזהר כתיב 'לשם תפילין' אך גם הוזכר מעט לשון 'לשם קדושת תפילין או ס"ת'.

וגם במבט גשמי, יתכן שפיר שהפועל לא יודע לשם מה מבקשים ממנו להניח עור לעיבוד בסיד, אא"כ הסבירו לו היטב וכו', ועוד הרי מצאנו בהלכה שחוששים מאד שהגוי יחליף הקלפים באחרים ולכן מסמנים באופן שלא יוכל לזייף ואם יחליף יורגש [כניקובי אותיות ולא נקודות בעלמא, או בראש, שמחוץ לסיד]. ומאד נפלאתי לשם מה יחליף, הרי יתן תמורתן עור אחר, דאל"כ יורגש לאלתר ולא רק חילוף, אלא בכל זאת רואים שהראש הגויי כן חושב על חילוף, גם כשרואה שזה למטרה מסוימת, וא"כ הוא בלבבו חושב אחרת מהמטרה של היהודי...

ג. ועוד י"ל כי יש חילוק בין הנך דברים שאסור שיכשל בהם אפילו פעם אחת, אך היסח הדעת אמנם צריך לא להסיח דעת וק"ו מציץ, אולם אם הניח תפילין ואח"כ הסיח דעת לכמה רגעים אזי זה לא פוסל, ומה שהניח הוי לרצון ומצוה קעביד, לכן לא הזהירו ותלו בכך כי גם אם ח"ו לא יידע כראוי להיזהר, יחנכנו בתפילין. ובפרט לפי ההבנה שעצם הידיעה כי תפילין עליו הוי דעתו אתפילין ואת זה בוודאי היה כמניח אלא אם יסיח לכך י"ל שמכיון שזה לא פוסל לא נמנעים מכך.

ד. הנה בסימן לח (סעיף א) איתא חולה מעים פטור מתפילין. הגה: אפילו אין לו צער, אבל שאר חולה אם מצטער בחוליו ואין דעתו מיושבת עליו פטור ואם לא חייב. וכתב המשנה ברורה בסק"ד גבי חולה מעים ואסור לו להחמיר על עצמו בזה, אלא בשעת ק"ש ותפילה אם יודע שיוכל להעמיד עצמו בגוף נקי. ובסק"ה גבי חולה-המצטער: שמא מתוך הצער יסיח דעתו מהם, ואם רוצה

ולכן קטן לא יכול ליצור כן [ובסברא זה גם נראה כן מכמה ראיות, אלא פה זה מפורש].

עוד יש להעיר מש"כ בקונטרס 'החיים והשלום' בשם ת"ח גדול, שיש בעיה של דרך ארץ שקטן יורה לרבים וגדולים מה לעשות 'ברכו' (בלשון הוראה). ובשו"ת 'אור לציון' העיר: כי מצאנו שקטן עולה לתורה ואומר ברכו. ובמק"א [הובא גם ב'מנורה בדרום'] שיש מקום ליישב ולחלק: בין היכא שהציבור ביקשהו שיעלה חזן או שיעלה לתורה ואז הוא מורה להם 'ברכו', לבין שמעצמו אומר קדיש.

קשה לענ"ד הא דמבואר לא להפסיק בין ברכו ליוצר אור והוי כבתוך הפרק כי הוראת ברכו קאי על הברכת ק"ש, וקלענ"ד הרי מיד ענו ברוך ה' המבורך לע"ז ואמאי לא סגי בהכי לומר שהם בירכו ותו אין זה הפסק. וצ"ת.

2. עוד שם: "כתב 'הלכות קטנות' (סי' מח) כששנים או שלשה אומרים קדיש יחד ואחד מקדים, אם באים תוכ"ד יענה עם הראשון או עם האחרון אמן ויעלה לכולם, ואם יש הפסק יענה על כל אחד ואחד" [אגב משמע שאין הבדל סמוך למי, אולם הביאו בשם הבן איש חי והברכי יוסף, להצמיד לראשון].

לפו"ר יש קצת ראייה שכשאומרים שנים ביחד קדיש אין זה מבטל דברי חבריו ואף אחד לא נחשב ואכהמ"ל [שאלתי כמה מהמתנגדים לומר קדיש כמה בנ"א ביחד ושאלתי מה איכפת לכם, הגע עצמך אם תהיה חזן ותאמר חזרת הש"ץ ולפתע הגיע אלמוני ואומר איתך בקול רם האם אתה צריך להפסיק או ההוא ? והשיבו לי כי מ"מ הם היו מפסיקים וה"נ לשיטתם בקדיש אם משהו יצטרף אליהם הם

הכיפורים, ייחשב להם לרצון כאילו הקריבו. וזה כמובן חידוש גדול מאד ומהפכני.

והנה הטור בסימן מח' הביא דברי ר' עמרם גאון זי"ע לומר הפסוקי קרבנות בבוקר "ובשבת מוסיפין וביום השבת שני כבשים וגו' ונוהגין באשכנז לקרות ברכ"ה ובראשי חדשיכם, ובעל המנהיג השיב על המנהג, מפני שאין נכון להזכיר קרבן מוסף עם תמיד של שחר, ומסיים הטור: ואינו קשה שמוסף זמנו כל היום" עכ"ל ולהאמור, מה הבעיה, הרי חזינן כי גם ביום אחר לגמרי מועיל.

ומסתבר טפי שהכוונה שאמירת העבודת הקרבנות, מועיל כשלעצמו, ושכר טוב בעמלם, אך לא כאילו הקריב בזמנם ממש [ואם למשל בערב יום כיפור יאמר כל עבודת היום הכיפורים, ויגיענו שכר בגן עדן כאילו קיים ואולי גם כאילו כיפר לו אז, מ"מ יצטרך לומר למחרתו ביום הכיפורים בעיתו כדי שייחשב לו כאילו קיים מצוות היום].

אי נמי י"ל דהדקדוק לשון אינו מוכרח, אלא זהו לשון ריבוי ש'בכל מקום ובכל יום' [וכן מצאנו בגמרא מסכת תמיד, דיברו תורה ונביאים וחכמים לשון גזמא].

ד. הערות ומ"מ רבים במשנ"ב (סימן נה סק"ד)

1. כתב המשנ"ב: "עיין פרי חדש סימן סט שקרא ערער על המקומות שנוהגין שהקטן אומר קדיש וברכו והקהל עונים אחריו, ושלא כדיון הם עושים, ואפילו אם יש עשרה אנשים גדולים חוץ ממנו, ועין בפמ"ג שם שמצדד גם כן להחמיר בזה לכתחילה".

מבואר בפרי חדש שעצם אמירת 'ברכו' איננו רק היכי תימצי להשיב ולומר ברוך ה' המל"ו, אלא זה דבר כשלעצמו,

פלפולא דאורייתא כי יש במסכת כלאים דעת רבי יוסי אודות החיה אדני השדה שצורתו כצורת אדם מחובר בטבורו לארץ, שיש לו הלכה שמטמא טומאת מת. פרק ט' משנה ה': "ואדני השדה חיה רבי יוסי אומר מטמאות באהל כאדם" ואם האדני השדה נבראת מהאדמה ואינה מדברת מסתבר שיש מקום לדון שיהיה לו הלכה כגולם נברא שאין מדבר.

אגב שמעתי פעם חידה מאתגרת: היאך יתכן אדם הראשון בהיותו בריא ושלם הוא ואשתו וכל בניו ובנותיו כולם חיים ושלמים ואכתי יתכן שייטמאו בטומאת אהל המת? והתשובה במיתת אדני השדה לדעת רבי יוסי ואולי גם יש לדון גבי נוצר ע"י ספר יצירה [ושמא כיון שיכול לחזור ולהחיות ולהמשיך, הוי כאין מיתתו מיתת עולם ולא יטמא, ואפילו לא דמי למיתת אדני השדה. וראה בסוגית מי שהוחיה בתחתית המתים ע"י אליהו הנביא ואלישע הנביא או לעתיד לבא וראה בריש ס' קובץ שיעורים].

יפסיקו. כי אם כן אמאי קאמר שיענה לכל אחד, ושמא י"ל שמספק היי מינייהו עולה לכן מספק עונה לכולם.

עוד יש להעיר הערה מעניינת אודות מה שכתוב לעיל [אע"ג דאין זה כוונת המ"ב] שמעתי מת"ח גדול כי פעמים שיך לברך לפני המעשה ויעלה לאח"כ, כגון איש ששכח שלא הלך לשירותים ובירך אשר יצר ותיכף נזכר שעדיין לא הלך לשירותים תוכ"ד יכול לילך לעשות צרכיו, והברכה שבירך יעלה לו על שעבר! וזה חידוש גדול. ויכול להיות נפק"מ אם בירך על ברק או רעם ובאמת זה לא היה ומיד אח"כ נעשה ברק או רעם יעלה לו לרצון. וה"נ בעונה אמן יעלה על שסמוך לו.

3. אודות אדם הנוצר ע"י ספר יצירה מה הלכתו דנו הפוסקים היצטרף למנין. ובהערות דרשו הביאו כי דעת החזון איש שאין לגולם שאין-מדבר, שום זכות של אדם בכלל. ואני עד כה טרם ראיתי דברי קודשו וטעמים בתוך ספרו אולם רצוני להעיר דרך



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

'לאסוקי שמעתתא' - פרק מרובה*

בגדרי חיובי וקניני גזילה
בדין הגונב מן הגנב
בדין קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין
גדר המחייב בדו"ה
בדין תברה או שתיה משלם ד'
ביאור פלו' ר' אילעא ור' חנינא בדין גנב טלה ונעשה איל
בדין שינוי באתנן
בסוגיא דיאוש

סב:

קנה את הגזילה וקיבל קניני גזילה. וכבר
תמה הקוב"ש מאיזה טעם תועיל הגזילה
לגזלן לקנות דבר שאינו שלו. ורגילים
לדמות זאת לדין זוטו של ים וכיבוש מלחמה
שע"י העדר השליטה נפקע כח הבעלים
[והיינו דבעלות ענינה זכות לשלוט, וכל

בגדרי חיובי וקניני גזילה

א. הנה מבואר מכמה דוכתי דיסוד המחייב
בגזילה, אינו כהפשטות - הפקעת
השליטה המציאותית, אלא הוא מה שהגזלן

א. סיכום וקיצור יסודות הסוגיות ע"פ שיעורי מו"ר ראש הישיבה הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א [סו"ז
חורף תש"פ, נערך כעת ע"פ הקלטות וכתבי הרה"ג ר' משה נייב שליט"א], כמובן שהכל נכתב ע"פ הבנתי
בלבד.

ב. עי' כתובות (לא): דלמ"ד משיכה ברה"ר לא קונה ה"נ גזלן לא קונה ואינו מתחייב. וכן לענין דין שליחות
יד בפקדון שהוא מדין גזילה מבו' בב"מ (מא). דאינו מתחייב אא"כ עושה מעשה קנין דליקנייה (ע"ש ברש"י
ד"ה הא לא משכה). וכן שואל שלא מדעת למ"ד גזלן הוי בעינן שיעשה מעש"ק. וכמו"כ לענין מה שנחלקו
לקמן (ק"ז). ר"א וחכמים אם קרקעות נגזלות או לא, מבואר לקמן (ק"ח). שלא נחלקו אם קרקעות נתמעטו
מחיובי גזילה, אלא אם חל בהם קניני גזילה, וממילא נפק"מ אם מתחייב עליהם, ולכן היכא שעשה קנין
גזילה בקרקע ע"ד לקנות פרה שבה, לר"א דקנה הקרקע קנה גם את הפרה שבה מדין קנין אגב, ולחכמים
דלא קנה הקרקע לא קנה הפרה, ומבו' דיסוד חיוב גזילה היינו משום שהגזלן קיבל קנין בגזילה (וכע"ז יש
לדייק מרש"י בסוכה לא. ד"ה אי קרקע נגזלה).

וע"ע בגמ' בע"ז (עא): וברש"י (עב). ד"ה אמאי נהרג וד"ה ומאי) שמבואר בדבריו כנ"ל דדין גזילה תליא
בקניני גזילה, ולכן אם עכו"ם אינו קונה במשיכה לא שייך בו חיוב השבה, וכמו"כ מהראוי שלא יהא נהרג
[אלא רק משום דצעריה לישאל]. אמנם ע"ש בתוס' (עא: ד"ה אי ועב. ד"ה ומאי) שהקשו על פירש"י,
ולכאור' מבואר בתוס' דנקטו דלא ככל משנ"ת, אלא דהחיוב גזילה תליא בהפקעת השליטה המציאותית ע"י
המשיכה, וצ"ע.

ג. אות יד.

ד. וביותר תמוה לפי האחרונים שלומדים שכל יסוד הקנינים תלוי בגמירות דעת, א"כ בגזילה אי"ז שייך כלל,
שהרי ודאי אין דעת להקנות ולקנות, וצ"ת.

שהשליטה מנועה ואפי' מחמת עיכוב טכני, לא שייך שתשאר הזכות לשלוט^ה], וממילא קונה ע"י המעשה קנין.

ב. והנה יל"ד האם האיסור ד"לא תגזול" ג"כ תליא בקניני גזילה ולא בשליטה המציאותית, ומה שנתמעט מקניני גזילה כגון קרקעות לית ביה גם לאו - ונראה דכן נקטו המהרש"א והרעק"א¹. אך בדעת תוס' והרמב"ם העלה הקה"י דס"ל שרק החיובי גזילה תלויים בקניני גזילה, משא"כ הלאו תליא בהפקעת השליטה המציאותית². אלא שנחלקו בהא, דתוס' ס"ל שבקרקע אין אף לאו משום דלא שייך בה בפועל מעשה גזילה, ורק בעבדים דשייך בהם מעשה גזילה יש לאו, אך הרמב"ם ס"ל דגם בקרקע שייך הפקעת השליטה בפועל ע"י שמוציא את הבעלים מהקרקע ועובר על לאו דלא תגזול.

והנה הקוב"ש³ הק' מ"ט איצטריך ב' לפותות למעט קרקע גם מגניבה⁴ וגם מגזילה⁵. וע"ש שהוכיח מזה דחיוב גניבה וגזילה חלוקים גם לענין קרן. אמנם לכאור' לפי מה שמוכח שהמיעוט של קרקעות הוא לא לענין שלא נאמר בהן 'חיוב' גזילה, אלא דלא שייך בהן קניני גזילה, א"כ הדק"ל דלענין זה לכאור' אין לחלק ביניהם. ולמשנ"ת בד' הרמב"ם י"ל דגם אחרי שקרקעות נתמעטו מקניני גזילה הו"א דחיובא דגניבה תליא בהפקעת השליטה המציאותית וזה הרי שייך גם בקרקע, ולזה איצטריך לפותא נוספת למעט קרקעות גם מגניבה, שבוה נתחדש דגם חיובא דגניבה הוא משום הקניני גזילה.

ג. האחרונים הוסיפו לבאר, שמן הראוי היה שהגזולן יהיה בעלים גמור ע"י הקניני גזילה, אלא שהחיוב השבה שחייבתו תורה

ה. וכשם שמצינו שיש ראשונים שסוברים שאיסור^ה אינם שלו, ובפשטות היינו משום שהוא מנוע בפועל מלהנות מחמת האיסור [ובדעת החולקים דס"ל דהוי שלו, יל"ב דהיינו משום דל"ח מניעה אמיתית, שהרי בידו לעבור על האיסור].

ו. דהנה תוס' בב"מ (סא.) הק' על הגמ' שם דלוקמיה לאו דלא תגזול בגזל עבדים, דהא דקרקע אינה נגזלת אינו מן המקרא, אלא משום דא"א להזיזה ממקומה, אבל עבדי דניידו אע"ג שהוקשו לקרקעות יעבור בלא תגזול. ותמה המהרש"א דהא מפורש בגמ' (לקמן קיז.) דהא דקרקע אינה נגזלת ילפינן בכלל ופרט וכלל, ועבדים ג"כ אינם נגזלים משום שהוקשו לקרקעות. וכיוצ"ב תמה הרעק"א בגליהש"ס על תוס' בסוכה (כז:): שכ' דהא דקרקע אינה נגזלת היינו משום שא"א להזיזה ממקומה, ולכן אם בנה ראובן סוכה בחצירו של שמעון ותקפו שמעון והוציאו מסוכתו, שפיר נגזלת שהרי היא בחצירו של ראובן, והק' הרעק"א דהא חזי דעבדים כיון שהוקשו לקרקעות אינם נגזלים אף דשייך בהו מציאות של מעשה גזילה, וע"כ דהא דקרקע אינה נגזלת היינו גזיה"כ דלא שייך בהו קניני גזילה, וא"כ ה"ה היכא דמשכח"ל מציאות של גזילה בקרקע (ועי' בהערה להלן).

ז. סי' מג.

ח. בזה יישב הקה"י את קו' המהרש"א והרעק"א הנ"ל, דתוס' קאי לענין הלאו דלא תגזול שזה תלוי במציאות הפקעת השליטה, משא"כ הא דממעטין קרקעות מקרא היינו לענין שלא שייך בהם קניני גזילה [ואי לאו המיעוט הו"א דהוי גזילה לא מחמת הפקעת השליטה - דזה לא שייך במציאות, אלא מחמת הפקעת הבעלות (וכן מבר' בחי' הגר"ח פ"ט מגזילה ע"ש)].

ט. פ"ז מגניבה הי"א.

י. אות ב.

יא. סב:

יב. קיז.

ובזה ביארו האחרונים^{טו} בדין שינוי קונה, דכיון שאינו כעין שגזל פוקע החיוב השבה, וממילא קונה ע"י הקניני גזילה דמעיקרא. אך העיר ע"ז הקוב"ש דהא כלתה קנינו. ויישב דמעיקרא קנה למצב שיפטר מהשבה^{טז}. ובנו"א י"ל דכל מה שחוזר קנין הבעלים היינו רק לצורך קיום ההשבה, אך כל שלא נתקיימה ההשבה בטל קנין הבעלים וממילא קנה הגזול^{יז}.

מעכבת קנינו ושב קנין הבעלים^{יח}. והיינו שבחובת ההשבה התורה נתנה לנגזל זכות ממון בחפצא ואי"ז חובת גברא גרידא^{יט}. ונמצא לפי"ז שסיבת החיוב אונסין הוא משום שקנה את הגזילה, וההשבה היא בתורת תשלומין. אלא דלא סגי במה שהבעלים שב וקנה את החפץ ע"י דין התורה, דחובת ההשבה היא גם שהחפץ יחזור לרשות ושליטת הנגזל.

יג. ועי' בחזו"א (ב"ק טז, יג) שציין לחת"ס (חו"מ סי' קלב) שנקט שגם לאחר חובת ההשבה נשאר החפץ של הגזול, אלא דיש עליו שעבוד בעלמא להשיב. אך החזו"א כ' שאין נראה כן, אלא דשב קנין הבעלים ואזיל ליה קנין הגזול.

ולכא' יל"ע לפי האחרונים שהגזול קונה את החפץ אלא שהתורה משיבה קנין הנגזל, א"כ היאך הגזול יכול להשיב את החפץ ולומר הש"ל, והרי היה רגע א' שקנה את החפץ, וכמב' לקמן (סו:): שאם היה יאוש אינו יכול לומר הש"ל. ויש לחלק דרוקא ביאוש שזכה לגמרי בחפץ אינו יכול לומר הש"ל, משא"כ בכל גזילה שהגזילה עצמה מחייבתו בהשבה יכול לומר הש"ל [א.ה. ולכא' יל"ד עוד שאין כוונת האחרונים שאכן היה רגע בפועל שהחפץ היה של הגזול, אלא רק בכח ובסיבת הדבר].

יד. דעי' בחזו"א (ב"ק טז, ו) שהעיר למה כשמת הגזול היורשים חייבים להחזיר הגזילה בעין לאחר יאוש, והרי למת ודאי אין חיוב השבה וכן היורשים לא חייבים בהשבה שהרי לא גזלו, וא"כ שיקנו לאלתר. וכ' ליישב דחובת ההשבה זה לא חובת גברא להשיב, אלא דכי היכי דנכסים משועבדים לחוב אע"ג דמת לווח, ה"נ האי גזילה רמיא למצות השבה מכח הגזול אע"ג דמת, וכל דיני גזילה קיימות כאילו הוא חי, דכל מה שמשקל החטא של האדם תלוי ואפשר למתקן והממון שהוא חייב קיים, יש למתים זכות כמו לחיים. והיינו שהחובת השבה זה דין בחפצא של הממון.

טו. כן עי' בקוב"ש (אות יד). וכן מב' בקצוה"ח (משובב נתיבות סי' לד) שביאר בק' הגמ' בתמורה (ו). על רבא דסבר אי עביד ל"מ, מהא דשינוי קונה בגזילה ונימא דאי עביד ל"מ, דאין כוונת הגמ' להקשות על מעשה השינוי – כפי שלמד הנתי"מ (שם סק"ה), אלא על מעשה הגזילה, והיינו דהא דשינוי קונה הוא רק מכח מעשה הגזילה שעי"ז יש לו קניני גזילה, אלא שחובת ההשבה מעכבתו, וכשנשתנה פקעה חובת ההשבה. [ומבואר בזה חידוש ד'אי עביד לא מהני' היינו אפי' שהגברא לא פועל את הקנין, אלא עצם מציאות השליטה מחילה את הקנין, מ"מ כיון שזה נעשה ע"י מעשה ידיה, גם בזה אומרים דאי עביד ל"מ. וזה מוכח גם לפי הנתי"מ ע"פ מה שית' להלן דגדר הקנין שינוי הוא מדין קנין יוצרים, וקנין זה אינו חלות שהוא מחיל, אלא דממילא הוי שלו מסברא]. [וע"ש בקצוה"ח שהק' על הנתי"מ דאין לפרש דקאי על המעשה השינוי, דהא קיי"ל דאפי' שינוי דממילא קונה, ובכה"ג לא שייך לומר אי עביד ל"מ (כמב') בתוס' בתמורה ד:). והנתי"מ (במהדו"ב) תי' דהגמ' בתמורה קאי על שינוי החזיר דגם למ"ד דקונה, אינו אלא כעשה השינוי בידים ע"ש].

והנה הקצוה"ח ביאר כן בדעת רבא, ולכא' יל"ע דבדעת רבא בסנהדרין (עב). לכא' מב' דפליג על יסוד זה וס"ל דעצם הגזילה לא הוי סיבה לקנות [א.ה. אכן י"ג שם רבה ולפי"ז לק"מ]. וצ"ל שהקצוה"ח למד כפי שיתבאר להלן דאף רבא לא פליג על עצם היסוד.

טז. והוי כעין מה שביארו האחרונים בגדר קנין מעכשיו ולאחר ל', דמעיקרא הוי בעלים על הזמן דלאחר ל'. ודברי הקוב"ש הם חידוש, דלכא' הרי הגזול חייב להשיב ואסור לו לעשות שינוי כדי להפקיע את חובת ההשבה, וא"כ מהראוי שיפקע עי"ז קנינו של הגזול גם לגבי המצב של שינוי.

יז. ובזה יל"ב מה שחידש העונג יו"ט (סי' כט) דהיכא דנשתנית הגזילה קנה הגזול למפרע (אמנם עי' באמר"מ לב, ג), והיינו משום שכל מה שהתורה השיבה קנין הבעלים היינו רק לצורך ההשבה, אך כשלבסוף היה

גזילה היינו רק משום שרצתה תורה לחייבו באונסין כיון שכל הנאה שלו כשואל, ולכן הקנתה לו את הגזילה בע"כ כדי שיתחייב, ולכן באופן שאינו חייב באונסין וכגון בקלב"מ, לית ליה קניני גזילה, וכדרך זו מבו' גם בנתיה"מ^{כא} וברעק"א^{כב} [אלא שצ"ע בדבריהם שלא הדגישו דזה רק אליבא דרבה ולא אליבא דרב]. ועפ"ז מבוארת גם דעת היראים^{כג} דבגזל עכו"ם לא חשיב "לכס", ואע"ג דליכא חובת השבה, מ"מ כיון דאינו חייב באונסין לא קנה הגזילה. אמנם הקוב"ש ביאר דגם רבא מודה למשנ"ת בדעת רב וכנ"ל, אלא שנחלקו אם שייך פטור קלב"מ לגבי חיוב השבה שאינו מוציא ממון משלו אלא מחזיר לבעלים את שלהם. ואפ"ל דזה תליא במה שיש לחקור בהא דחובת ההשבה מחזירה את קנין הבעלים, האם הגדר הוא שהגזלן קונה ולכן מתחייב באונסין, ואח"כ התורה מחזירה את הממון לבעלים - והכי סבר רב, ולכן שייך בזה קלב"מ כיון דההשבה חשיבא תשלומין מהגזלן והוי מעין עונש, או שחובת ההשבה מונעת מעיקרא את קנין הגזלן^{כד} - והכי סבר רבא, ולכן לא שייך

וכמו"כ ביארו האחרונים עפ"ז הא דגזלן פטור על דמי ההשתמשות"י, דחובת ההשבה היא רק כלפי עצם החפץ ולא על זמן ההשתמשות, שזה לא הוי בכלל "כאשר גזל" - כעין שגזל, וממילא הוי שלו מחמת הקנין.

ד. והנה אי' בסנהדרין^ט דלרב הבא במחתרת בדמים קנינהו, והיינו דכיון שע"י דין קלב"מ אין עליו חיוב השבה, ממילא הגזילה נקנית לגזלן ע"י דאוקמינהו רחמנא ברשותיה לענין חיוב אונסין. והוכיחו מזה האחרונים למשנ"ת, דעצם הגזילה מפקעת בעלות הבעלים, אלא שחובת ההשבה מעכבת את קנינו, ולכן כשפטור מההשבה משום קלב"מ קונה הגזילה.

אמנם מבו' שם דרבא [וי"ג 'רבה'] פליג וס"ל דלא קנינהו בדמים, דכי אוקמינהו רחמנא ברשותיה דגזלן לענין אונסין, אבל לענין מקנא ברשותיה דמרייהו קיימי, מידי דהוי אשואל [וקיי"ל כוותיה], ובפשטות נראה דרבא פליג על עיקר הדבר - דעצם הגזילה אינה סיבה לקנות^{כז}, וכל דין קניני

שינוי הוברר למפרע שמה שהקנתה לו תורה הוי כקנין בטעות.

יח. א.ה. ע"י לקמן (צו: וצז.).

יט. עב.

כ. וע"ע בסוגיא לקמן (סה:): שנת' בדעת ר' אילעא דפליג על יסוד האחרונים, וע"ש במשנ"ת בגדר קנין שינוי דענינו קנין יצירה, ולכן בעינן שיעשה את השינוי בידים.

כא. ס' שנא סק"א שכ' דהיכא שיש פטור קלב"מ כשם שלא קנה הגזילה [כדקיי"ל כרבא], ה"נ דלא קנה אפי' בשינוי, דכל מה שנחתדש קניני גזילה היינו רק כדי לחייבו באונסין, משא"כ בכה"ג דלא נתחייב בהשבה רק הגזלן בא ונטל את שלו (כמש"כ בקצוה"ח), ממילא גם לית ליה קניני גזילה.

כב. שחידש (כתובות לד:): דהא דתנן דהטובח ומוכר אחר הגנב פטור ואין מחייבים אותו מצד הטביחה בפנ"ע דהויא כגניבה חדשה, היינו משום שיש קניני גזילה לגנב הראשון, וממילא יש בזה פטורא דגונב מן הגנב, משא"כ כשהגנב הראשון גנב בשבת ולא קם ברשותיה לענין שום חיוב משום דין קלב"מ, ממילא לית ליה קניני גזילה, משא"כ כשטבח בחול שפיר מקרי גניבה ע"ש, ומבו' בדבריו דנקט דהיכא דליכא חיוב אונסין ליכא קניני גזילה.

כג. ה' במג"א (או"ח תרלז, ג), וע"י בחזו"א (ב"ק טז, יג ד"ה והנה) ובאבהא"ז () שנתקשו דכיון דליכא חיוב השבה מהראוי שיקנה מחמת הקניני גזילה.

כד. והיינו מעין הא דפליגי אמוראי (ערכין כט:): לענין מוכר שדהו בשנת היובל בזמן שהיובל נוהג, אי מכורה

בכלל המיעוט דלא מיקרי "בית האיש" לא.

עוד מבואר לקמן^{לב} דהפטור של גונב מן הגנב הוא רק לענין הכפל אך קרן חייב, וכן נקטו הרבה אחרונים^{לג}, ויל"ד אם חייב קרן גם לבעלים [באופן שהגנב הראשון לא שילם], ולכאור' זה תלוי בהנ"ל אם הפטור לבעלים הוא מסברא או מקרא.

אמנם בקצוה"ח^{לד} ובנתיה"מ^{לה} נקטו שהגומה"ג פטור אף מקרן. ולפי"ז צ"ל דהא דאי' לקמן שחייב קרן היינו רק לגנב ראשון, דהפטור מכפל הוא מגזיה"כ, משא"כ הפטור מקרן הוא רק מסברא, וזה שייך רק כלפי הבעלים ולא כלפי הגנב הראשון^{לו}.

ב. ובמה שהגנב הב' חייב לגנב הא' [קרן, ולולא הגזיה"כ גם כפל], יל"ב^{לו} דהוא משום שיש לראשון קניני גזילה, והיינו שהגזילה שלו לענין המצב שיפקע החיוב

בזה דין קלב"מ כיון שזה רק מניעת ריוח ולא הוי מעין עונש, ולהכי הוצרך גם לומר שהחיוב אונסין הוא מידי דהוי אשואל.

והגרש"ש^{כה} ביאר בטעמא דרבא באופ"א ע"פ דעת המהרש"ל^{כו} דגם כשפטור מדין קלב"מ מ"מ חייב לצי"ש, וגם חיוב זה הוי סיבה להשיב את קנין הבעלים^{קי}. ובדעת רב צ"ל דס"ל דכיון שדין התורה אינו כופהו לשלם, לא שייך לומר שישוב קנין הבעלים, שזה כעין כפייה של התורה על חובת ההשבה.

בדין הגונב מן הגנב

א. בגמ'^{כז} מבו' דילפי' שאינו חייב כפל לגנב ראשון משום דכתיב "וגונב מבית האיש" - ולא מבית הגנב, והא דאינו חייב לבעלים היינו משום דאינו ברשותי^{כח}, ונחלקו המפרשים אם הכוונה שלבעלים פטור מסברא^ל, או דמשום דאינו ברשותו לכן זה

ויוצאה או אינה מכורה כלל ע"ש.

כח. כתובות ס"ו מ.

כו. הו' בקצוה"ח (ס"ו כח סק"א).

כז. אלא שצ"ב לפי"ז למה הוצרך רבא להוסיף דחייב באונסין מידי דהוי אשואל.

כח. סט:

כט. הגמ' (שם) מוכיחה מזה כדעת ריו"ח שהנגזל אינו יכול להקדיש לפי שאינו ברשותו. והעיר הגרא"ז (בהגהותיו על הקצוה"ח ס"ו תו) דלכאור' גם ר"ל מודה דגזילה חשיבא 'אינו ברשותו', אלא דס"ל דלענין להקדיש סגי במאי דהוי 'שלו', אך לענין גומה"ג שפיר י"ל דגם לר"ל פטור משום שזה אינו ברשותו. וכ' דמוכח מכאן דר"ל ס"ל דגזילה חשיבא ברשותו, והיינו משום שע"פ הדין הגזול מחוייב להשיב ואסור לו לעשות שינוי. ולפי"ז נמצא דגם לר"ל אינו יכול להקדיש איסוה"נ כיון דחשיבי אינו ברשותו, ומכאן זה תמה על הקצוה"ח (שם) שנקט שיכול להקדיש.

ל. א.ה. ע"י מנח"ח (נד, ו).

לא. א.ה. וכן ע"י בפי' הר"י מלוניל ובמאירי (במשנה הב').

לב. מ. ע"ש ברש"י (ובתוס' סט. ד"ה כל שלקטו).

לג. א.ה. ע"י דברי משפט (לד, ב) אור"ש (פ"ג מגניבה ה"ב) אמר"מ (ס"ו לב) דברי יחזקאל (נט, ג) וחזו"א (טז, ז).

לד. לד, ג.

לה. שם, ה.

לו. אמנם מלש' הקצוה"ח נראה שהפטור לבעלים הוא מכח הקרא וצ"ע.

לז. א.ה. וכ"כ הקוב"ש (אות יז).

אלא דילפי' מקרא שמשלם כדמעיקרא, אך דעת הרא"ש^{יב} דדין זה הוא פשיטא מסברא כיון שהחיוב הוא על שעת הגניבה, ומקרא ילפי' רק דכפל ודו"ה כשעת העמדה בדין.

ויל"ד מהו שורש הנידון בזה:

המחנ"א ביאר שבכל חפץ איכא תרתי, א' עצם בחפץ, ב' הערך [ועי' הערה^{מג}], ונחלקו על מה חייב לשלם כשהזיק או גזל את החפץ, דלרש"י החיוב הוא על החפץ ולכן חייב כדהשתא, אלא דבגזילה חידשה תורה מגזיה"כ שישלם הערך דמעיקרא, ולרא"ש^{יב} חייב על הערך^{מד}, ולכן חייב מסברא כערך שעת ההיזק והגזילה^{מה}. אך ק' ע"ז דברא"ש לעיל^{מו} מבו' דגזלן חייב חפץ, ולכן כ' שצריך להשיב דוקא החפץ עצמו ולא דבר אחר, אלא דמהני להחזיר דמים דמ"ל הן מ"ל דמיהן, ומ"מ כ' בסוגיין

השבה. אך ילה"ע ע"ז דא"כ מהראוי שלא ישלם לו את כל שווי החפץ, כיון שהזכות שיש לגנוב בחפץ לענין שיקנה כשיפקע החיוב השבה ודאי ששווה פחות.

ולכן נל"ב באופ"א, דלעולם אינו משום הקניני גזילה, אלא מחמת שיש זכות לגנוב בגניבה לענין להשתמש בה לשלם חיובו לבעלים^{לה}, וערך זכות זו היא כשווי כל החפץ.

סה.

בדין קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין

א. במחנ"א^{לט} העמיד מחלו' ראשונים בטעם הדין דקרן כעין שגנב, דדעת רש"י^י ותוס'^{מא} דמצד הסברא הו"א שישלם כדהשתא,

לה. עפ"ד תוס' לקמן (סט. ד"ה כל שלקטו) וחזו"א (טז, יא) ע"ש. אלא דלכאור' ק' דזה תלוי במחלו' ר"ש וחכמים לקמן (לא:): לענין גונב קדשים שחייב באחריותו וטבחן אם דבר הגורם לממון כממון דמי, והרי קיי"ל כחכמים דלאו כממון דמי (ועי' בחזו"א י, יד ד"ה והיכי שעמד ע"ז וע"ש). וי"ל דלטעמיהו דחכמים אינו משום דס"ל דהזכות שיש לו בחפץ לשלם לא חשיב ממון, אלא משום דס"ל דבעלמא לא ניתנה לו זכות זו, אך בגזלן מודו דיש לו זכות ע"ז (א.ה. ע"ע בחי' ר' נחום אות קלא).

לט. הלי' נזקי ממון סי' א.

מ. פסחים לב. ד"ה כל [א.ה. וע"ע בלשון רש"י בסוגיין (סד: ד"ה אחייה, וסה: ד"ה דכפילא)].

מא. בסוגיין (ד"ה גופא), והיינו שהק' מאי קמ"ל רב והא מתני' היא בריש הגזול ע"ש, ומבו' דלא הוקשה לתוס' דעצם דינא דרב מחודש.

מב. סי' ב.

מג. ומבואר שלמד המחנ"א [בדעת הרא"ש] דערך אינו סימן בעלמא כעין משקל [נאכן י"ל דרש"י סבר כן ולכן חלק על הרא"ש], אלא הוי כמציאות של ממון. ויל"פ בענינו, דכיון שע"י מסחר יכול להשיג שאר חפצים, א"כ כשהחפץ הוזל על אף שמבחנת עצם שימוש החפץ נשאר כמות שהוא, מ"מ הכח המסחרי שבו פחת [ולפי"ז אצל אדם הראשון שלא היה שייך מסחר לא היה קיים המושג 'ערך']. ובאופ"א יל"פ דערך היינו חשיבות השימוש בעצם החפץ שהיא גורמת למחיר [וכשם שכוס מים במדבר חשובה הרבה יותר מאשר בעיר מחמת שהצורך בה במדבר יותר חשוב] [וזה שייך גם אצל אדם הראשון].

מד. ועי' לעיל בפ"ק שנת' דודאי ליכא חיוב על הפסד ערך לבד, והיינו משום דצורת ושם מעשה היזק היינו רק כשמוזיק חפץ, אך כשיש מעשה היזק בחפץ שפיר י"ל שהחיוב תשלומין הוא בערך.

מה. וע"ש במחנ"א שתלה בנידון זה פלו' הרמב"ם והראב"ד (פ"ה מטו"ג ה"ב) לענין מזיק קרקע של חבירו ותובע ממנו לשלם דמי הקרקע, אי חשיב תביעת קרקעות או תביעת מטלטלין, דתליא בנידון הנ"ל אם החיוב הוא לשלם את דמי הערך או להשלים את גוף הדבר אלא שיכול ליתן דמים במקום.

מו. יא. (פ"ק סי' יא).

דמשלם כדמעיקרא^מ. וצ"ל דס"ל לרא"ש דמלבד החפץ חייב גם ערך, ולכן בהזול צריך לשלם כדמעיקרא לשלם הערך. והא דבהוקר א"צ לשלם כדהשתא, יל"ב דכיון שאם ישלם החפץ נמצא ששילם ערך יותר ממה שגזל, ממילא אינו מחוייב בזה^מ.

ובאופ"א יש ליישב בד' הרא"ש, דלעולם חיוב גזלן הוא רק חפץ, אלא שבחפץ כלול שימוש שאפשר להשיג על ידו כסף, ולכן בהזול צריך לשלם כדמעיקרא, דאל"כ לא חשיב שהשיב חפץ כעין שגזל.

ועוד יל"ב דבין לרש"י ובין לרא"ש החיוב הוא חפץ, אלא דס"ל להרא"ש דכיון שיכול לשלם גם במעות, מסברא נהפך חיובו לחוב מעות כפי השווי דמעיקרא, כיון שכך היא הצורה הנוחה לתשלום^מ, אך רש"י ס"ל דלענין נזק גם עד שעת הגוביינא חייב חפץ, ורק בגזילה חידשה תורה שנהפך החיוב למעות.

ב. והנה יל"ע מ"ט חמץ ועבר עליו הפסח

אומר לו הרי שלך לפניך, והרי אם החיוב הוא ערך הרי זה לא שווי מידי, ואף אם החיוב הוא חפץ, מ"מ זה חפץ שאין בו שימושים כחפץ שגזל, וודאי אינו יכול לשלם בו על חפץ אחר שגזל, ומאי שנא כשמשלם את אותו חפץ. וי"ל לפי הך גיסא שנת' שהערך הוא כא' משימושי החפץ, וכשמחזיר את אותו חפץ שגזל אע"פ ששימושו פחותים מ"מ חשיב השבת החפץ, ורק כשמחזיר חפץ אחר 'במקום' החפץ שגזל צריך שהחפץ יהיה שווה בשימושו לשעת הגזילה, שרק עי"ז נחשב שמשלם 'במקום' החפץ שגזל. אמנם אי נימא שהערך נידון בפנ"ע, אכתי ק' היאך יכול להשיב דבר שאין בו ערך.

אמנם י"ל שכשמשביב את אותו חפץ שגזל הגדר הוא שנחשב ש'מבטל' את הגזילה, ומשוי את הגזילה לזמנית^{נא}, ובכה"ג אין עליו חיוב לשלם 'במקום' החפץ.

ג. יל"ד מהו גדר הדין דגזלן יכול לשלם

מז. וקשיא בתרתי, א' דברא"ש מב' דמשלם כדמעיקרא, והוא להיפך ממה שנקט המחנ"א בפשיטות שאם חייב חפץ משלם כדהשתא. ב' דהמחנ"א נקט בד' רש"י דבגזלן לבתר הקרא חייב ערך, ובמזיק חייב חפץ, ואילו ברא"ש מבואר להיפך הגמור - דבגזלן חייב חפץ ובמזיק חייב ערך.

מח. כעין המב' בסוגיא לעיל (ו:): דאין אדם מחוייב לשלם יותר מחיובו כדי שלא לגרע מחיובו, ולכן לר"ש דס"ל דשיימינן מיטב בדניזק, היכא דליכא למזיק כעידית דניזק אלא דעדיפא מינה ודגריעא מינה, מצד הסברא היה הדין דיהיב ליה דגריעא מינה.

ועד"ז מצינו דהלואת חיטין בחיטים, אע"ג דמעיקר הדין חייב חיטים אפי' אם הוקרו, מ"מ הוי ריבית מדרבנן כיון שנותן לו ערך יותר ממה שקיבל.

אכן יש לדון בזה, דכיון שהגזלן חייב לגזל חפץ, נמצא שיש לגזל זכות ממון ברשות ממון של הגזלן, ונחשב שהחפץ של הגזלן הוקר, וא"כ לא חשיב שמשלם יותר מדינו. וי"ל דמה"ט בגוונא הנ"ל לא הוי ריבית דאור. אכן י"ל דכשם דמדרבנן חשיב ריבית דיש בזה בחינה שמחזיר יותר, ה"נ לענין תשלומי גזילה נחשב שמשלם יותר מכאשר גזל.

ממ. ונראה להוכיח כגדר זה מב"מ (מג. ע"פ תוס' שם), דדעת ר"ע דהשולח יד בפקדון משלם כשעת העמדה בדין בין הוקר בין הוזל [נפליג אמתני' דכל הגזלנים משלמין כשעת הגזילה], והיינו דס"ל דבשעת העמדה בדין שנתחייב לשלם בפועל נתהפך חיובו מחיוב חפץ לחיוב דמים. ועפ"ז יל"ב מה שמב' שם שכשיש עדים מודה ר"ע שחייב כדמעיקרא, והיינו דבכה"ג דחיובו ברור הר"ז מתהפך מיד לחיוב ממון.

נ. כדתנן לקמן (צו:).

נא. וכן מב' במכות (טז). דלאו דגזילה הוי לאו שנתיק לעשה דוהשיב, ופירש"י שהעשה הוי תיקון על הלאו.

ואולי אפ"ל שכשבר את החפץ ונתחייב לשלם ע"ז מדין מזיק ושילם ע"ז, חשיב כהשבת החפץ וחזרה קרן לבעלים^{נב}, שהרי החיוב תשלום הוא מכח החפץ, ואע"ג שהערך לא שב לבעלים, מ"מ הוי כגזל חמץ ועבר עליו הפסח דא"ל הש"ל, ולזה הוצרך הרא"ש לסברת 'שלא יהא חוטא נשכר', וביאורו - שחכמים עקרו מהגזלן את הזכות לפרוע בע"כ את החיוב שמדין מזיק, ויכול הנגזל לתבוע שיפרע לו את החיוב דגזילה.

ה. ובהא דלרב חייב כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין, אע"ג שהמחייב הוא שעת הגניבה או הטביחה, יל"ב בתרי אנפי, א. כהך גיסא שנת"ל (סוף אות א') שגדר החיוב הוא חפץ והתורה הפכתו לדמים, וזה תליא בשעת חלות החיוב בפועל [ומשא"כ קרן שהחיוב קיים קודם]. **ב.** כהך גיסא שנת'

דמים, וי"ל בג' אנפי: א' דכיון שבחפץ יש גם שווי דמים, א"כ כבר בשעת הגזילה חל חיוב דמים. ב' כשהחפץ קיים אינו מחוייב להשיב את דמיו אלא רק את החפץ, ורק כשהחפץ אבד ואינו יכול להשיבו חל עליו חיוב לשלם את הדמים כשעת הגזילה. ג' לעולם החיוב הוא רק להשיב את החפץ שאבד, ואף כשאבד החפץ זהו הגדר, אלא דכיון שבפועל אינו יכול להשיבו, חייב לשלם דמים במקום החפץ שצריך להשיב^{נב}.

ד. מבואר ברא"ש דבהוול אף דבאיתבר ממילא משלם ד' כשעת הגניבה, מ"מ היכא דתברא בידים מן הדין היה ראוי שיתחייב רק זוז, אלא דא"כ מצינו חוטא נשכר ולכן משלם ד'. וצ"ב דבלאו האי טעמא ראוי להתחייב ד' שכבר נתחייב בשעת הגניבה, ומאי ס"ד שיפטר ע"י ששברה בידים.

נב. כן נראה ללמוד מהסוגיא לקמן (קה. - שהו' בתוס' בסוגיין), דאמר רבא שהגזול חפץ והוול לפחות משו"פ חייב לשלם לו שו"פ כשעת הגזילה. והנה לכאור הביאור בזה הוא, שהחיוב הוא ערך ולא חפץ, אלא דיל"ע במה שהגמ' מביאה לזה ראייה מדרתן גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הש"ל, טעמא דאיתיה בעיניה, הא ליתיה בעיניה אע"ג דהשתא לאו ממונא כיון דמעיקרא ממונא הוא בעי שלומי, ה"נ אע"ג דהשתא לאו שו"פ כיון דמעיקרא שהו' שו"פ בעי שלומי. ולכאור אי נימא שהחיוב הוא חפץ ולא ערך, מ"מ יש לו לשלם כשווי החמץ של שעת הגזילה, שהרי עצם הערך של החמץ לא ירד, אלא רק חמץ זה שעבר עליו הפסח אינו שווה כלל, אלא שנתחדש דמ"מ יכול להשיבו [וכפי שנת"ל].

ולכן נראה לבאר דהני סד"א שהביאור בגדר חיוב דמים היינו כהך גיסא שנת' שמשלם דמים במקום החפץ שמחוייב להשיב, ולכן היה מקום לומר שכשהחפץ הוול לפחות משו"פ יהיה פטור מלשלם, כיון שהחפץ שמחוייב להשיב אינו שו"פ [ולא משום שהחיוב הוא חפץ כמש"כ], וע"ז הגמ' מוכיחה ממתני' דגזל חמץ ועבר עליו הפסח שבליתיה בעיניה חייב לשלם, וחזי' דאין הגדר כמשנ"ת אלא כאידך גיסא שהחיוב הוא דמים תמורת החפץ הנגזל.

והנה תוס' הק' מ"ט הגמ' לא הוכיחה כדניא דרבא ממתני' דכל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, והיינו דמוכח מהתם שהחיוב הוא לא להשיב את החפץ שמחוייב להשיב אלא את החפץ או הערך האתמולי. ותי' תוס' דמהתם הו"א דדוקא היכא דאם איתא לגזילה בעין הויא בת השבה, כי ליתא בעין נמי משלם כשעת הגזילה, אך היכא דכי איתא בעין לא הויא בת השבה כיון שאין בה שו"פ, כי ליתא נמי לא ישלם. ולכאור הביאור בזה, דהיה אפ"ל דרק כל זמן שיש עליו חיוב להשיב את החפץ, הרי הוא מחוייב לשלם דמיו כערכו האתמולי, משא"כ היכא דפקעה חובת השבת החפץ כשאין בו שו"פ אינו מחוייב בדמיו, דכל חיוב הדמים חל רק כשיש גם חיוב השבת חפץ אלא שאינו יכול לקיימו. וצ"ת.

נג. כמב' לקמן (סח:) דהיכא שהבעלים הקדיש את הגניבה פטור הגנב מכפל לפי שחזרה קרן לבעלים, ומשמע בגמ' דהיינו אפי' כשהחפץ הוול, והיינו שהשבה זה לאו דוקא כשמשיב החפץ לרשות הבעלים, אלא גם כשהחפץ עומד לשימוש.

הוא במקום הבהמה שטבח ולכן אזלי' כשעת הטביחה.

הגרנ"ט ביאר שאין כוונת הרא"ש לחלק בין כפל לדו"ה, אלא הכל תלוי בגמר הגניבה, ולכן היכא שהגניבה בעין שהגניבה עדיין לא נגמרה, משלם הכפל כשעת העמב"ד^י, משא"כ בטבח ומכר [או שנשבר] דהוי גמר הגניבה, משלם בין הכפל ובין הדו"ה כשעת הטביחה [או השבירה].

גדר המחייב בדו"ה

מבו' בגמ' שבשמינה והכחישה משלם תשלומי כפל ודו"ה כעין שגנב. והיינו שהגניבה מתייחסת לשם 'בהמה' ולא ל'בשר'^י, ולכן י"ל שכלפי השומא דנים לפי שעת הגניבה.

ומ"מ הק' הקוב"ש^י דסוף סוף לא טבח בהמה שמינה, ולמה חייב לשלם כעין שגנב.

וב' דמוכח מכאן דגדר חיוב דו"ה הוא על מעשה הגניבה הראשונה, והיינו דהטביחה הויא כעין תנאי, דהיכא דהגניבה הביאה לידי טביחה הרי הוא חייב על עצם הגניבה.

ובנו"א י"ל^{יט}, דלעולם החיוב הוא על

(בסוף אות ג') דחיוב כפל ודו"ה אינו מתייחס להשבת החפץ הנגזל [כקרן שענינו חיוב תשלומין], אלא להשבת החפץ המושב - שמה שמשיב ישיב כפול [ורק היכא דהוקר כללא הוא דאינו משלם כפל יותר מהקרן עצמו].

ו. והנה הרא"ש כ' דדוקא כפל כשעת העמב"ד, אך דו"ה משלם כשעת הטביחה ומכירה, דהיא שעתא קמחייב. וצ"ב דהא גם בכפל המחייב הוא הגניבה ומ"מ משלם כשעת העמב"ד כיון שהוא חיוב קנס, וא"כ אף לענין דו"ה נימא הכי. וביאר הפלפול^י דמעיקר הדין היה צריך לשלם הכל כשעת הגניבה, אלא דילפי' מקרא דדוקא קרן כעין שגנב, וממילא מסתבר דדו"ה ישלם כשעת הטביחה, משא"כ בכפל אי"ז שייך אלא כשעת העמב"ד.

עוד יל"ב ע"פ הדרך הב' שנת"ל (אות ה'), דדוקא בכפל י"ל שענינו להכפיל את החפץ המושב, ולכן אזלי' לפי שעת העמב"ד שאז הוא שעת ההשבה^י, משא"כ דו"ה שלעולם חיובו הוא בשעה שהחפץ אינו קיים, אין שייך לומר שהוא במקום החפץ המושב, אלא

נד. אות ה (וע"ע בפרישה סי' שנד).

נה. והנה בחי' הגרנ"ט הביא מהטור דהא דכפל כשעת העמב"ד, היינו דוקא כשהחפץ הגזול קיים בעין, אך בכגון שמתה שמים כשעת המיתה, ויל"ב בזה עפ"מ שנת"ל דדין כפל הוא להכפיל את החפץ המושב, וזה שייך רק כשהחפץ בעין.

נו. ע"פ הגמ' לקמן (סו): שאם הבעלים הקדיש את הגניבה פטור הגנב מכפל, ופירש"י שהרי חזרה קרן לידם דאקדשוה כל היכא דאיתיה, וכפל לא מחייב אלא כשנמצאת ביד גנב שבאו עדים כדכתיב "אם המצא תמצא בידו". ומבר' שחיוב כפל הוא גם ע"מ שממשיך להחזיק את הגניבה בידו, ולכן כשהבעלים הקדיש אין חיוב כפל כיון שלא נגמר המעשה המחייב, שעדיין היה יכול להשיב.

נז. וכשם שהמוכר בהמה לאחר ל' והשמינה בתוך ל', לא אמרי' שלא קנה את השומן דהוי כדשלב"ל, והיינו משום שהמכירה חלה על השם 'בהמה'.

נח. אות כג (ע"ד תוס' לקמן סו. ד"ה טלאים).

נט. ואפ"ל דזוהי ג"כ כוונת הקוב"ש.

האוי"ש^{סג} והאמר^{מסד} תמהו על הנתיח^מ מהא דתנן לעיל^ס דהטובח והמוכר אחר הגנב אינו משלם דו"ה, ולמה אינו חייב מדין גניבה חדשה^{סו}.

וי"ל להך גיסא דלקמן^{סו} דחיוב דו"ה הוי משום ששנה בחטא, דבעינן סדר של גניבה ואח"כ טביחה, משא"כ במתני' שהטביחה היא גם הגניבה פטור מדו"ה כיון שלא שנה בחטא [ולפי"ז בכפל חייב].

ועוי"ל דלענין דו"ה^ס לא סגי שחיסר לבעלים 'בהמה' כדי ליטול בשר לרשותו, אלא צריך שהבהמה תבא לרשותו כדי שיהיה טביחה בבהמה גנובה, משא"כ במתני' שה'בהמה' עצמה לא גנובה אלא רק הבשר, כיון שטבחה ליכא בה חיוב דו"ה.

אמנם יש להוכיח מד' הנתיח^מ במקו"א^ס דנקט דאפשר להעשות גנב ולהתחייב בדרו"ה גם ע"י מעשה טביחה א', ודלא כב' הביאורים הנ"ל, והדק"ל.

הטביחה, אלא דיסוד המחייב בטביחה היינו במה שהוא מנציח את הגניבה דמעיקרא שלא תהא בת השבה^ס, ולכן כיון שהגניבה היתה בשמינה והטביחה מתייחסת לאותה בהמה שפיר חייב עליה.

בדין תברה או שתיה משלם ד'

א. נחלקו הראשונים בביאור דין זה, הקצוה"ח^{סא} כ' דאינו חייב מדין גזלן, דהא גונב מן הגנב פטור, והיינו דכיון דהיה כבר גזול בידו לא שייך להתחייב שוב מדין גזילה, ונקט הקצוה"ח דגומה"ג פטור אף מקרן, ולכן כ' שחייב מדין מזיק.

הנתיח^מ^{סב} ג"כ נקט כקצוה"ח דגומה"ג פטור אף מקרן, ומ"מ כ' דהכא חייב מדין גזלן, משום שע"י התברה או שתיה עשה גזילה חדשה, דעד עתה היה של הבעלים ורק היה 'אינו ברשותו', ועתה עשה שיהיה 'אינו שלו'.

ב. וכעין לאו הניתק לעשה, דהעשה מתקן את הלאו דמעיקרא. ולכן לריו"ח אינו לוקה עד שיבטל את אפשרות קיום העשה, ויש ראשונים שסוברים שמהני להתרות בו קודם ביטול העשה, והיינו שאז הוא פועל בלאו דמעיקרא ומאלימו. וה"נ בלאו דגזילה שניתק לעשה דהשבה, י"ל שעיקר האיסור הוא רק גזילה גמורה ולא גזילה זמנית, וכשטובח או מוכר הרי הוא מאלים את הגניבה דמעיקרא.

כא. לד, ג.

כב. שם, ה.

כג. פ"ג מגניבה ה"ב ד"ה הן.

כד. ס' לב אות ו.

כה. בריש פירקין (סב:).

כו. והיה אפ"ל (וכן דן האמר"מ שם) דבמתני' שהשני לא קנה בשינוי כיון שאין לו קנייני גזילה, לא חשיב גניבה כלל. אך עדיין ק' על הנתיח^מ שכ' בסו"ד דה"ה היכא שא' גנב ואחר עשה שינוי ועי"ז קנאו הגנב, חייב השני מדין גניבה כיון שע"ז הפקיע מהבעלים, ומבו' דנקט דנחשב גנב אף כשאינו מכניס לרשותו אלא רק מוציא מרשות הבעלים. וכן מוכח ממתני' לקמן (עט). דשלית חייב אף שגנב עבור המשלח.

כז. סח.

כח. והיינו דלא הוי קרן וכפל שמבו' מהנתיח^מ שאע"פ שבתברה אין לגזלן כי אם השברים, מ"מ חייב על כל הד' זוז, ואע"פ שיסוד חיוב גזלן היינו על מה שנטל לעצמו, מ"מ א"צ שיטול לעצמו כל הד' זוז שנטל מחבירו, אלא סגי שיטול לעצמו מעט ועי"ז חייב על כל מה שנטל מחבירו [וכעין המבו' לעיל (כ: כא. ובתוד"ה ויהבי) דהיכא שיש סיבת חיוב על שו"פ ממילא חייב על כל מה שנהנה ע"ש].

כט. שכ' שבגנב בשבת שאינו מתחייב באונסין משום קלב"מ, אין לו קנייני גזלה, אלא הבהמה נחשבת ברשות הבעלים, [והיינו דגדר 'אינו ברשותו' תליא בקנייני גזילה ולא בחסרון השליטה המציאותית (ובפשטות נחלקו

מדין מזיק, א"כ נמצא דהקדן דגניבה הוא רק זוז, וא"כ א"א שהכפל יהיה יותר מהקדן. ולפי"ז נמצא דסברת הנתיה"מ שייכת לא רק לענין חיוב קרן, אלא גם לחיוב כפל, והוא דלא כמשנת"ל דלענין הכפל פטור מגזיה"כ ד"בית האיש" [והדרא הקר' הנ"ל לדוכתא]. אכן האבהא"ז ביאר דאף לקצוה"ח כשתא"ש שחייב לשלם ד' מדין מזיק, עי"ז שמשלם נחשב כאילו הוא משיב את החפץ הגנוב ששוה ד', וממילא גם הכפל ד', דלא חשיב שמשלם יותר מהקדן, אלא הוי כמשיב גניבה בעין שהוקרה לאחר הגניבה, דודאי משלם כפל כשעת העמב"ד שהוא עיקר דין כפל.

אך ק' שברמב"ם מבר' דאף במכר את החפץ משלם ד', והרי ככה"ג לא שייכת סברת הנתיה"מ שהרי שינוי רשות בלא יאוש ל"מ, וכן לא שייכת סברת הקצוה"ח כיון שאי"ז מעשה מזיק. ובחי' הגר"ח ע"י ביאר דכל שהחפץ גנוב או גזול כל נזק שעושה בידים דין גניבה וגזילה ביה, והיינו שההיזק מצטרף לגזילה דמעיקרא ע"י [ואי"ז כסברת הנתיה"מ דהוי 'גזילה חדשה'], ולכאור' הביאור בזה שבמה שהוא מזיק הרי הוא מנציח את

ולכן יל"ב באופ"א, דלמד הנתיה"מ דגומה"ג שנתמעט מקרא ד"בית האיש" היינו דוקא לענין שפטור מכפל ודו"ה, אלא דתמיד פטור גם מקרן מצד הסברא דאין מעשה גזילה מהבעלים כיון שבלא"ה לא היה ברשות הבעלים, ועי"ז כ' הנתיה"מ דבתברה או שתיה כיון שהפקיע מהבעלים את ה'שלו' חשיב שפיר מעשה גניבה, ולכן חייב קרן. ומ"מ תנן לעיל דפטור מכפל ודו"ה מצד המיעוט מגזיה"כ.

ב. הרמב"ם ע"כ שאם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם כפל ודו"ה כשעת העמב"ד, ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם כפל כשעת הגניבה.

האחרונים ע"א ביארו דהא דבאיתבר ממילא משלם כשעת הגניבה, היינו דכללא הוא דאין הכפל יותר מהקדן, משא"כ בטור"ם או שובר שמשלם קרן כשעת העמב"ד ה"נ משלם כפל כשעת העמב"ד.

ובאפיק"י ע"ב כ' בשם הגר"ח ע"י הוכיח מהרמב"ם דהחיוב בתא"ש הוא מדין גניבה, אך לפי הקצוה"ח שחייב

בזה הבעה"מ והרמב"ן לעיל לו: ואכמ"ל), וממילא חייב על הטביחה כיון דהויא כגניבה וטביחה כאחד.

ובעיקר הא דכ' הנתיה"מ דהטביחה חשיבא מעשה גניבה [והיינו דהא אינו חייב על עצם מה שהבהמה ברשותו, כיון דבעינן מעשה גניבה וכמש"כ הקצוה"ח (סי' שמח סק"ב)], אין לומר דהוא כבתברה או שתייה משום דהוי שינוי וקנאו, דהא התם ליכא קניני גזילה והרי כל קנין שינוי שייך רק במי שיש לו קניני גזילה, אלא יל"פ דעצם הטביחה שעי"ז עשה שהבהמה לא תוכל לחזור לבעלה חשיב מעשה גניבה. ועי"ל שע"י שעשה שינוי חשיב שהפך את ה'בהמה' ל'בשר' והוי מציאות חדשה, וא"כ נמצא שבפעולת הטביחה הכניס הבשר [שנחשב שלא היה קיים בעולם] לרשותו.

ע. פ"א מגניבה הי"ד.

עא. א.ה. ע"י אבהא"ז (שם).

עב. ה' באבהא"ז (שם).

עג. אמנם בס' חי' הגר"ח מבואר באופ"א וכדלהלן.

עד. הל' חובל ומזיק ד"ה אלא.

עה. א.ה. וכן ע"י בברכ"ש (ב"ק סי' ה אות א), אבהא"ז (הוספה בסוף הל' גניבה) ואמר"מ (סי' לב אות יב-יד).

ומוכר'. אמנם בלש' רש"י^ע מבו' אופ"א, דאף לר"א לא הוי שינוי גמור לענין קנין, אלא רק לענין זה שאם טו"מ פטור מדו"ה^ט.

וביאר הפנ"י דהטעם שלא קונה היינו משום דא"כ נמצא דחוטא נשכר^פ, ולא דמי לכל שינוי בידים שקונה, דהיינו משום שהגזלן עצמו טרח לעשות את השינוי.

ובאופ"א יל"ב דסובר ר' אילעא דהביאור בקנין שינוי [אינו כפי שביארו האחרונים^{פא} שהגזלן קונה בתחילה את הגזילה אלא שחייב בהשבה והשינוי מפקיע את החיוב השבה, והיינו משום דס"ל דהשתלטות הגזלן ל"מ לקנות^{פב}, אלא] הוא משום שע"י השינוי בצורת החפץ הוי כחפץ אחר, ולכן כשעושה שינוי בידים הרי הוא קונה את החפץ מדין קנין יצירה, [ואע"ג שבעלמא אינו יכול לקנות חפץ חבירו ע"י שינוי, היינו משום דיש תביעה מצד הבעלים דלאו כל כמינך לייצר לעצמך בממון ידי, אך לענין זה מהני השתלטות הגזלן להפקיע תביעה זו], משא"כ בשינוי דממילא לא שייך קנין יצירה^{פג}.

הגניבה דמעיקרא שלא תהא ברת השבה^ע. ולפי"ז יל"פ דה"נ כשמכר את החפץ לאחר, כיון דשוב אין בידו להחזיר, חשיב ג"כ שמנציח את הגניבה. אמנם הגר"ח כ' עפ"ז שגם הגונב ע"מ להזיק חשיב גניבה כיון שההיזק מצטרף להחשב גניבה^{עז}, ומבו' שאין כוונתו כסברא זו, שהיא שייכת רק בגזל ואח"כ הזיק.

סה:

ביאור פלו' ר' אילעא ור' חנינא בדין גנב טלה ונעשה איל

א. מבו' בגמ' דבגנב טלה ונעשה איל, לר' אילעא נעשה שינוי בידו וקנאו, טבח ומכר שלו הוא טובח שלו הוא מוכר, והיינו אליבא דב"ה, אך לב"ש דשינוי במקומו עומד חייב דו"ה. ור' חנינא חולק דלא הוי כלל שינוי וחייב דו"ה.

בפשטות הביאור בדעת ר' אילעא, דאף דהוי שינוי הבא מאליו, מ"מ קונה, וממילא פטור מדו"ה דשלו הוא טובח

עו. וכפי שנת' לעיל סברא זו.

עז. והנה בפשטות היה נראה דחשיב גזילה כיון שלוקח את החפץ עבור עצמו לעשות בו כרצונו, אמנם בד' הגר"ח שמיאן בזה יל"פ שכשרוצה להזיק את החפץ אי"ז נחשב שמשתמש בחפץ אלא רק רוצה בהעדרו, ולכן הוצרך לסברתו הנ"ל שמעשה הנזק מצטרף לגזילה [וכהסבר זו נת' בשיעורי קידושין לענין ד' הרא"ש דהיכא שהאשה אמרה זרוק מנה לים ואקדש אני לך ליכא דין ערב].

עח. שפ"י (ד"ה נעשה) 'וקנאו בשינוי להא מילתא דאם טבח ומכר' כו' (א.ה. וצ"ע בדף צו: ד"ה נעשה). וכן מבו' ממש"כ שמשלם קרן כי השתא, והיינו מדין חברא או שתייה, וזהו לשיטתו שעדיין לא קנה את האיל (א.ה. ועי' בתור"פ).

עט. ומקורו יל"פ דהוא ממה שהוצרך ר' אילעא להוסיף טבח ומכר שלו הוא טובח כו', דלכאור' זה מילתא דפשיטא, אלא דאתי לחדש כנ"ל.

פ. וילה"ע ע"ז, דלכאור' הך טעמא אמרי' רק בקנסות, אך בדינים ממוניים לא אומרים כן, אלא יקוב את דין את ההר.

פא. עי' משנ"ת בריש פירקין.

פב. עי' לעיל (שם) שהבאנו שאכן הקוב"ש תמה ע"ז מסברא.

פג. וכן יל"ב בדעת ר' אלעזר לחי' א' בתוס' (סח.) דס"ל דרק שינוי בידים קונה, משא"כ שינוי דממילא ל"ק [ובזה היה אפ"ל דכיון שהיה מעותר להשתנות ממילא, א"כ לא חשיב כלל, אך בדעת ר' אילעא אין לפרש

ב. הק' הגר"ח^פ על ר' חנינא דטלה ונעשה איל ל"ח שינוי, ממתני^פ דגזול בהמה והזקניה משלם כשעת הגזילה ואין יכול לומר הש"ל משום שקנה בשינוי. ותי' הגר"ח דהא דבנשתנה אינו יכול לומר הש"ל הוא מב' דינים, א' "כאשר גזל" - כיון דשינוי 'קונה' ואינו יכול לומר הרי 'שלך' לפניך, ב' דבעינן שישב כעין שגזל, ובטלה ונעשה איל על אף דלא חשיב שינוי לענין קנין [וכמשנ"ת], מ"מ לא הוי כעין שגזל ולכן א"י לומר הש"ל^{פח}.

ג. מבו' בגמ' דפליגי אליבא דהך גיסא דבטלה ונעשה איל לא חשיב שינוי, דר' אילעא סבר שצריך לשלם כפל ודרו"ה כדהשתא^{פט}, ור' חנינא סבר שצריך לשלם כעין שגנב משום דא"ל אטו דיכרא גנבי מינך, [וכל א' היה בטוח כשיטתו ואמר 'רחמנא

ובטעם דאע"פ שאינו קונה מ"מ פטור מדו"ה, יל"ב [לפי ב' המהלכים הנ"ל] דכיון דע"י השינוי בצורה חשיב כחפץ אחר^פ, נמצא שהטו"מ כביכול לא נעשו בחפץ הנגנב, וממילא לא שייך בזה סברת שנה בחטא או נשתרש בחטא^{פה}.

ובדעת ב"ש דסברי שינוי במקומו עומד דאמרי' דאף לר' אילעא חייב בדו"ה, יל"ב דס"ל דלא אזלי' בתר הצורה אלא בתר החומר, וכיון שהחומר לא נשתנה חשיב כאותו חפץ, ונמצא שהטו"מ נעשו בחפץ הנגנב.

ובדעת ר' חנינא דפליגי וס"ל דלא הוי שינוי כלל, יל"ב דשינוי דממילא לא חשיב שינוי כיון דמעיקרא טמון איל בתוך טלה ואינו אלא כיציאה מן הכח אל הפועל.

כן, דא"כ יתחייב גם דו"ה.

והנה הנתיחה^מ (לד, ה במהדור"ב) חידש דגם למ"ד דשינוי החזור קונה, אינו אלא אם עשה השינוי בידים, ואע"ג דקיי"ל דשינוי ממילא קונה ע"ש. וצ"ב דהא כיון דקיי"ל דגם שינוי [גמור] דממילא קונה, א"כ מוכח דעצם הגזילה הוי סיבת הקנין אלא שחובת ההשבה מעכבתו ובשינוי פוקע החיוב השבה (וכדביארו האחרונים), וא"כ גם בשינוי החזור למ"ד שקונה משום שנחשב כחפץ חדש יקנה מה"ט שפוקע החיוב השבה. וי"ל דגם למ"ד שינוי החזור קונה אינו משום המעשה גזילה הקדום, דגדר זה שייך רק בשינוי גמור, אך בשינוי החזור כיון שיכול להשיבו לקדמותו כעין שגזל, א"כ אכתי רמי עליו החיוב השבה [והיינו כביאור הדב"א (ח"א סי' יז) והחזור"א (טז, יג) בטעם המ"ד דשינוי החזור ל"ק, ודלא כהפשטות דהטעם דל"ק היינו משום דלא חשיב שינוי כלל], אלא דמ"מ היכא דעשה השינוי בידים קונה מדין קנין יצירה וכמשנ"ת.

פד. דיסוד דין שינוי ילפי' מדין אתנן, שבנתן לה חטים ועשאתן סולת מותר בהקרבה, והיינו משום דחשיב כחפץ אחר (וכדביארו התוס' ד"ה הא).
פה. אכן צ"ע בלש' הגמ' ד'שלו הוא טובח' כו', דמשמע דהוא משום שקנה.
פו. פ"ב מגזור"א הט"ו [א.ה. ע"ש בגלינונות החזור"א].
פז. צו:

פח. הגר"ח הוכיח כן מהמבו' במ"מ בדעת הרמב"ם (שם) שבשכר קטן שעדיין שמו עליו לא חשיב שינוי לענין לקנותו, מ"מ אין הגזלן יכול להחזיר את החפץ השבור ולומר הש"ל, וביאר הגר"ח דשכר קטן לא חשיב שינוי גמור לענין [שיחשב כחפץ אחר] לקנות החפץ, אך מאידך גם לא חשיב דליכא שינוי כלל לענין [שיחשב שזהו כחפץ דמעיקרא] שיוכל לומר הש"ל, אלא הוי דרגה אמצעית של שינוי קטן דלא חשיב שינוי לגבי כל החפץ, ולכן אינו קונה, אך נחשב שינוי רק כלפי החלק הנחסר דלא חשיב כעין שגזל ולכן א"י לומר הש"ל.

פט. הרשב"א מבאר דכוונת ר' אילעא להוכיח דע"כ הך ברייתא דתניא דבטלה ונעשה איל משלם כפל כעין שגנב משבשתא היא, וממילא לא תיקשי לידיה מהא דתני דמשלם דו"ה, וע"ש עוד.
אך הרעק"א ביאר [וכיון לביאור התור"פ] דכוונת ר"א להקשות לר"ח דאי לא חשיב שינוי א"כ אמאי

האיל ממילא גם החיוב כפל הוא באיל, אך לר"ח החיוב הוא להכפיל את החפץ 'הנגב', ולכן צריך לשלם טלה כדמעיקרא.

בדין שינוי באתנן

מבואר בסוגיין דשינוי מהני להתיר איסור אתנן [לב"ה], והיינו שע"י השינוי נחשב כחפץ אחר^א. ויל"ע מ"ט לא מצינו בשאר איסורי התורה [כטבל, ערלה וכדו'] שיהני שינוי להפקיע את האיסור.

ונראה ע"פ מה דמוכח מכמה דוכתי שישנם ב' מיני איסורים^ב, א. שהתורה אסרה את עצם הדבר, אלא שהטעם שהתורה אסרה הוא מחמת סיבה מסוימת, ובסוג איסור זה הכלל הוא דאף שנתבטלה סיבת האיסור מ"מ כיון דחייל תו לא פקע^ג. ב. סיבת האיסור

ליצולן מהאי דעתא' כו']. ויל"ב בכמה אנפי מהו שורש הנידון בזה:

א. לר"א הגניבה מתייחסת רק לשם 'בהמה', וכיון שבשעת הטביחה היא אותה 'בהמה' ומה שגדלה והשמינה הוי כהוקרה, לכן צריך לשלם כדהשתא, אך לר"ח הטביחה מתייחסת גם לשומן שהוא סיבת שוויה, ולכן חייב רק על השומן שגנב.

ב. ד' ר"ח כנ"ל, ור"א ג"כ מודה לזה, אלא דס"ל דבטביחה הוא גומר את הגניבה האתמולית שע"י לא יוכל עוד להשיב^ד, ונמצא שעשה עתה שהגניבה האתמולית תתייחס גם לחלק הנוסף שבבהמה.

ג. לר"א גדר חיוב כפל הוא להכפיל את החפץ 'המושב', וכיון שצריך להשיב את

משלם כעין שגנב, והרי לא שייך לומר אטו תורא כו' אי לא חשיב שינוי כלל, אלא ע"כ דהוי שינוי, והא דקתני בברייתא דמשלם דו"ה היינו משום דהברייתא היא כב"ש דשינוי אינו קונה [והיינו דגם לב"ש הוי שינוי אלא דלא קני. אך צ"ב דהא ב"ש לא איירי כלל בדין שינוי דגזילה אלא לענין אתנן, ולכאור' ס"ל דשינוי ל"מ להחשב כחפץ אחר. וצ"ל דגם לב"ש חשיב כחפץ חדש, אך מ"מ נחשב שהחפץ הקודם נמצא גם בחפץ העכשווי, ולכן לענין אתנן זה נשאר אסור, אך אכתי נחשב שינוי כלפי החפץ החדש שנוסף, ובזה שייכת הסברא דאטו תורא כו']. אך ר"ח סבר דאפי' היכא דלא חשיב שינוי שייכת סברא אטו תורא כו'.

[והמשך הסוגיא דמקשי' מהברייתא על ר' אילעא מ"מ קשיא' תלוי בב' הביאורים הנ"ל, דהרשב"א ביאר שאנן לא ניחא לן דהברייתא משבשתא, והרעק"א ביאר שזה המשך דברי הש"ס לבאר דאין ר"א עצמו פ' הברייתא, ומפרשין דמוקי לה כב"ש וכנ"ל].

ועי' ברעק"א שהוכיח כביאורו בסוגיא מהרא"ש שכ' בדעת הר"ף דקיי"ל כר' אילעא דבטלה ונעשה איל קונה בשינוי ופטור מדו"ה, וא"כ לא קיי"ל כר"ח דאמר אטו תורא גנבי מינך, והא דבטלה ונעשה איל תניא דמשלם כפל כעין שגנב היינו משום דקנייה בשינוי, ועפ"ז כ' הרא"ש שאם הבהמה נתפטמה מאליה, כיון דלא קנה בשינוי משלם כפל ודו"ה כדהשתא, דלא אמרי' אטו שמינה גנבי מינך [-ודלא כתוס'], ודוקא בפוטמה בידים אינו משלם כדהשתא משום דא"ל אנא פטימנא כו'. וק' דהיאך אפ"ל דטעם הברייתא דבטלה ונעשה איל משלם כפל כעין שגנב משום שקנה בשינוי, והרי הברייתא אזלא כב"ש דשינוי אינו קונה, דאל"כ ק' מ"ט משלם דו"ה והרי שלו הוא טו"מ. וביאר הרעק"א ע"פ דרכו הנ"ל, דכוונת הרא"ש דבטלה ונעשה איל איכא שינוי לענין זה שאינו משלם כדהשתא משום דא"ל אטו תורא גנבי מינך, אע"ג שאינו קונה בשינוי כב"ש דשינוי אינו קונה, אבל בנתפטמה מאליה דלא חשיב שינוי לא אמרי' אטו שמינה גנבי מינך.

ג. וכפי שנת"ל סברא זו.

גא. כמש"כ תוס' (ד"ה הא).

גב. והדבר מסור להבנת חז"ל לקבוע בכל איסור ואיסור מהו גדרו.

גג. כמב' בביצה (ה). על האיסור לעלות להר סיני כי ירד עליו כבוד ה', שצריך היתר מיוחד כדכתיב "במשוך

היא חלק משם האיסור, ובכח"ג כשנתבטלה הסיבה האוסרת ממילא פוקע האיסור^{צד}.

ולפי"ז נראה לומר דבאתנן גדר האיסור הוא כאופן הב' - שהתורה אסרה להקריב הדבר משום שהוא ניתן באתנן, וממילא כשהשתנה וחישיב חפץ אחר הרי הוא מותר^{צה}, משא"כ שאר האיסורים שגדרם הוא כאופן הא' שהתורה אסרתם מצד עצמם, אמרי' דכיון דחייל האיסור תו לא פקע^צ.

אמנם הקוב"ש^{צו} והחזו"א^{צח} הוכיחו דאף באתנן גדר האיסור הוא כאופן הא' ואמרי' ביה דכיון דחייל תו לא פקע, דהא

מבו' בגמ' דאיצטריך קרא להתיר ולד אתנן, ובלאו קרא היה אסור, והרי איסור יוצא שייך רק בסוג איסור הא' שאינו תלוי בסיבה האוסרת, אך בסוג איסור הב' דהאיסור תלוי בסיבה אין שייך לאסור יוצא שאין בו סיבת איסור, דמה"ט ולד של בע"מ כשר כיון שכשעבר מומו הרי הוא מותר ולא אומרים דכיון דחייל האיסור תו לא פקע.

ולפי"ז צ"ב היאך מהני שינוי להתיר אתנן. וביאר הקוב"ש דכיון שנעשה חפץ אחר פקע מיניה גם האיסור דחייל. והחזו"א כ' דכל מה דמהני שינוי באתנן היינו דוקא

היובל המה יעלו בהר". וכן אי' (שם) לענין מה שנאסרו בנשותיהן מחמת מעמד הר סיני, דהוצרכו להיתר מיוחד כדכתיב "שובו לכם לאהליכם".

וכן מבו' בע"ז (סח) דאע"ג דבסרוחה מעיקרא אין בה איסור נבילה, מ"מ בנסרחה לאחר שנאסרה גם למ"ד שמתיר היינו רק משום דיש היתר דילפי' מקרא. וכע"ז מציינו לענין חמץ דפת שנתעפשה קודם זמן איסור חמץ א"צ לבערה, אך בנתעפשה לאחר זמן האיסור שכבר חל האיסור תו לא פקע. והנה בפסחים (כ"ח) פליגי תנאי אם יש איסור דא' בחמץ שעבר עליו הפסח, ובד' המ"ד דאסור מה"ת י"ל דהוא כהנ"ל. ובדעת המ"ד דמותר מה"ת י"ל דהפסח הוא חלק משם האיסור.

ובקידושין (ג:) איצטריך קרא למילף דאשת איש ניתרת במיתת הבעל ובלא"ה היתה אסורה, וביאר הקוב"ש דהמיתה הוי מתיר על האיסור אשת איש דכיון דחייל תו לא פקע [ועפ"ז כ' הקוב"ש דאשת אליהו אסורה].

[ועי' בלאסוקי שמעתתא (עמ"ס יבמות) שדנו בגדר איסור אשת אח אף לאחר מיתת האח, אם הוא משום היסוד הנ"ל דכיון דחייל תו לא פקע ע"ש].

צד. כגון באיסור גזל, דכשהבעלים הפקיר את ממונו ודאי שפקע האיסור, שהתורה לא אסרה ליטול חפץ זה ורק סיבת האיסור היא משום שהוא של חברו, אלא זה גופא צורת האיסור - שלא ליטול את של חברו ועתה לא שייך האיסור כלל. וכן הקדש שנפדה מותר בהנאה משום שצורת האיסור היינו שלא ליהנות מהקדש, וכן בע"מ שעבר מומו כשר להקרבה משום שגדר האיסור הוא שאסור להקריב בע"מ. וכן באיסור טמא להיכנס למקדש הגדר הוא שלא יכנס טמא למקדש, ולכן כשנטהר ל"ש האיסור. וכן באיסור נדה גדר האיסור הוא שלא לבא על אשה נדה, ולכן כשנטהרה הותרה.

צה. ואפשר שגדר זה נתגלה בהא דדרשי' "הן" - ולא שינוייהן, דמלבד מה שנתחדש בזה שע"י השינוי נחשב חפץ אחר, למדו ג"כ דגדר האיסור באתנן הוא שלא להקריב דבר שניתן באתנן, וממילא מועיל בזה שינוי.

צו. והנה אי' בע"ז (מו:) דמהני שינוי גם לענין איסור נעבד, וע"ש ברש"י שמבו' בדבריו דכל מה דמהני שינוי היינו דוקא במשתחויה למחומר, דכיון דלא חל איסור לגבי הדיוט [כדאמרי' 'ולא ההרים אלהיהם'] גם לא חל איסור לגבי גבוה [דהו בכלל "משקה ישראל"], אלא דיש איסור נעבד שגדרו הוא שאסור להקריב דבר הנעבד, וכלפי זה מהני שינוי דנחשב כחפץ אחר [והוי כגדר שנת' לענין אתנן], משא"כ במשתחויה לתלוש שנאסר גם להדיוט ממילא נאסר גם לגבוה, ובזה גדר האיסור הוא דחל על הנעבד איסור, וכיון דחייל תו לא פקע ולכן ל"מ ביה שינוי.

צז. אות יב.

צה. ב"ק ס' יז סק"ב.

בסוגיא דיאוש

א. אבודה ממנו ומכל אדם, ברש"י וברמב"ם קא מבו' דהוא מדין יאוש, ובכה"ג כיון דאנן סהדי שנתייאש לכו"ע יאוש שלא מדעת הוי יאושק, אך שאר ראשונים קי פ' דהוא דין בפנ"ע דרחמנא שרייה.

ב. מבו' בגמ' דהטעם די"ל דל"מ יאוש בגזילה מה"ת, היינו משום דבאיסורא אתי לידיה. ומבארים בזה"ק דאין הכוונה מצד שעשה איסורק, אלא משום דכשבא לידו היה חייב בהשבה לבעלים, וזה משיב את קנין הבעלים. וזה ניחא טפי לפמש"כ החזו"א קי דחובת ההשבה אינה רק חובת גברא, אלא גם זכות בחפצא, ולכן זה מונעו מלזכות אע"ג שלשאר בנ"א היאוש מתיר.

אמנם ק' מ"ט ל"מ היאוש לענין חובת ההשבה גופא. וי"ל ע"פ שי' החכ"צ קי דלא מהני יאוש בחוב, והיינו דלא מהני יאוש להפקיע את חיוב הגברא ליתן קי. ולפי"ז נמצא

בחיטים ועשאן סולת, דכיון דחיטים אינן מין קרבן וסולת מין קרבן, והאתנן היה בדבר שאינו ראוי לקרבן ואז לא חל עליו איסור הקרבה ורק אח"כ נעשה ראוי לקרבן, אמרי' דפנים חדשות באו לכאן צט.

והנה התורי"ד הק' דלפי ר' אילעא דטלה ונעשה איל הוי שינוי, א"כ גם בנתן טלה באתננה ונעשה איל יהיה כשר למזבח. ולפי החזו"א א"ש, דכיון דגם טלה ראוי לקרבן, ממילא חייל ביה איסור הקרבה וכיון דחייל תו לא פקע. והקוב"ש תי' באופ"א דכיון דהטלה לא נשתנה בבת א' לאיל אלא באמצע הוי פלגס, ומשמע בגמ' שהשינוי מטלה לפלגס ומפלגס לאיל לא חשיב שינוי, ממילא אמרי' שהאיסור דחייל ביה נמשך, ולא דמי לדין שינוי בגזילה שענינו דבעי' השבה כעין שגול, וכיון דהשתא הוי איל תו לא הוי כעין שגול, דלא איכפ"ל שהשינוי לא נעשה בבת א'.

צט. ע"ש בחזו"א שיישב עפ"ז שי' הראשונים דס"ל דהגזול בהמה וילדה הוי שינוי גם לגבי העובר, וק' ע"ז מהגמ' בע"ז (מו): דמבו' דהלידה ל"ח שינוי כלפי העובר דדשא הוא דאחיזא באנפא משא"כ חיטים שעשאן קמח דהוי שינוי (וכן הוכיח הקצוה"ח כדעת הרמב"ם פ"א מגניבה הי"ב), והחזו"א ביאר בד' הגמ' שם שאיסור הקרבה למזבח שייך לאיל רק במה שראוי להקרבה. וזהו דאמרי' דגם עובר נחשב ראוי להקרבה אלא שיש עיכוב טכני שא"א להקריבו, משא"כ חיטים שאינם ראויים להקרבה כלל.

ק. בסוגיא (ד"ה מוצא).

קא. פי"א מגזו"א ה"י.

קב. עי' בסוגיא בב"מ (כא:).

קג. כ"מ מתוס' בסוגיא אלא ניח"ל לפרש כרש"י. (א.ה. וכן עי' בתורא"ש ובתור"פ בסוגיא, וכ"ה שי' הרמב"ן (ב"מ כב: בחי' ובמלחמות ה') ועוד ראשונים (עי' רשב"א בעה"מ ראב"ד ונמו"י בב"מ ר"פ אלו מציאות).

קד. עי' קה"י.

קה. דהא המוצא ארנקי בשבת ודאי שקונה אע"ג דאתי לידיה באיסורא.

קו. ב"ק טו, יג, ע"ש שהוכיח כן מהא דכשמת הגזולן אי היורשין זוכין בגזילה (-הבאנו דבריו בריש פרקין בהערה) [וע"ע להלן שית' די"ל דגם חובת הגברא מהני למונעו מלזכות].

קז. הו' בהג' ה"טז (קסג, ג) ובקצוה"ח (שם, א).

קח. והנה הגרא"ק זצ"ל (עי' משנת ר' אהרן הל' שכנים סי' א) דן בהא דל"מ 'קנין אתן' אם ענינו דאין שייך כלל מושג שיהיה לו זכות על חבירו ליתן וכל ענין חוב הוא רק שמגיע לחבירו ממנו, ולפי"ז נראה דכשמתייאש מהחפץ ממילא מהני היאוש על החוב, אך אי נימא דענינו שרק א"א להתחייב מעצמו ליתן, אך כשיש סיבת חיוב י"ל שהגדר הוא [לא רק שהתורה נתנה זכות לחבירו לקבל, אלא] שהתורה חייבה

דאיה"נ כלפי זכות הנגזל בחפץ מהני יאוש, ונשאר רק חיוב הגברא דע"ז ל"מ יאוש, וצ"ל לפי"ז דגם בחובת השבה של הגברא סגי כדי למנוע הקניין^{קט}.

ג. כ' תוס' דמכאן משמע דיאוש אינו כהפקר גמור, דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר.

הנתייה"מ ביאר בכוונת תוס', דבהפקר הבעלים יכול להפקיע לגמרי את בעלותו אף קודם דאתי לרשות הזוכה, ואם רוצה לחזור מן ההפקר צריך לחזור ולזכות [לפי מאי דקיי"ל כחכמים דר' יוסי בנדרים^{קיא}], משא"כ ביאוש דאינו פעולת הגברא אלא מצב דממילא, אינו יוצא מרשות הבעלים עד דאתי לרשות זוכה, וכשי' זו נקט גם הקצוה"ח^{קיב}. והביאור בזה, דלכל בעלים יש 'בעלות על הבעלות' - שלא יקחו ממנו את ממונו^{קיד}, והיאוש מפקיע את הבעלות על הבעלות. ולפי"ז ביאר הנתייה"מ הוכחת תוס', דאי יאוש הוי כהפקר גמור, א"כ נהי דהגזולן לא קנה את הגזילה משום דבאיסורא אתי

לידיה, מ"מ הרי כבר יצא מרשות הנגזל, ואיך יכול לתבוע מהגזולן להשיב את גוף החפץ שכבר אינו שלו אלא הוי הפקר.

אך החזו"א^{קיג} ביאר באופ"א, דלעולם ע"י היאוש הוי הפקר גמור - ודלא כהנתייה"מ והקצוה"ח [ומ"מ אין הגזולן יכול לזכות בו מחמת חובת ההשבה, וצ"ב], אלא דתוס' דנו באופן חלות היאוש, דהיה מקום לומר דהגברא מפקיר לרצונו, והיינו שיש לו דעת סמויה להפקיר באופן חיובי, וע"ז הוכיחו תוס'^{קטו} דיאוש הוא הפקעה בעל כרחו נגד רצונו וכעין הפקר דשטפה נהר^{קטז} ותרנגולים שמרדוק^{קיז}, אלא דהתם הוא אפי' בלא ידעו הבעלים, אבל בגזילה שאינו אבוד לחלוטין וצפוי לו הצלה, בעינן שידע ויטייאש ואז פקע כחו בע"כ. ונראה מדבריו דכשיש אבידת הדעת הר"ז גורם ממילא הפקעת החפץ. ובאופ"א י"ל דקודם שנתייאש הרי הוא מחזר אחרי זה, משא"כ כשנתייאש אינו מחזר ע"ז, וממילא נעשה כאבודה ממנו לגמרי^{קיח}.

ליתן, וע"ז ל"מ יאוש המקבל להפקיע חוב הנותן. ולפי"ז נראה דגם ל"מ להפקיר חוב, דאמנם יכול להפקיר את זכותו, מ"מ אכתי יש חיוב על חבירו ליתן, והא דמהני מחילה היינו משום דהוי כאילו התקבלתי.

קט. ויתחדש לפי"ז שאם מת הגזולן יקנו היורשים את הגזילה ע"י יאוש [כדהעיר החזו"א הנ"ל].

קי. רסב, ג.

קיא. מג. ע"ש.

קיב. תו, ב (ולא הזכיר ד' תוס' בסוגיין).

קיג. ועפ"ז מבר' ג"כ דין 'קנין ע"מ' להקנות' דנותן את הזכות להפקיע ממנו בעלותו. ועד"ז מבר' ג"כ ענין 'שעבוד', שלמלוה יש זכות להפקיע בעלות הלווה.

קיד. ב"ק יח, א [א.ה. וכן עי' בפרי יצחק (ח"ב סי' סד) ובזכר יצחק (סי' לא)].

קטו. יל"פ בהוכחת תוס' דאי הוי מעשה הפקר של הנגזל, א"כ הוי כחזרה קרן לבעלים, כעין המבו' בגמ' (סח:): לענין הקדישו הבעלים [אך יש לחלק, דהתם מקדיש מדעתו והכא מפקיר בע"כ]. ובאופ"א י"ל דדוקא אם ההפקעה היא מאליה י"ל ששייך ע"ז חובת השבה אפי' שאין קנינו מכח הגזילה, כיון שהגזילה גרמה למצב שהביא לכך שהחפץ יצא מרשותו, א"כ אי הוי הפקר מצד הגברא ודאי לא שייך בזה חובת השבה. (א.ה. וכע"ז כ' בפרי יצחק שם).

קטז. ב"מ כב.

קיז. חולין קלט.

קיח. דהא דבעינן שיהא אבודה ממנו 'ומכל אדם', היינו משום שאל"כ אינה אבודה מהבעלים שעתידה לחזור

לחדש ע"פ המבו' בתוס' בפסחים קכ"ב שאיסורא נ' שפקעה איסורן חזר לבעלים, והביאור בזה ע"ד משנ"ת שהאיסור מפקיע כל רגע מחדש את הבעלות אך שורש הבעלות נשארה, ולכן כשנפקע האיסורא חזרה הבעלות, וממילא חשיב השבה לבעלים כיון שהשיב לו ממונו, אלא שנתחדש ברשות הנגזל הפקעת הבעלות ע"י האיסור.

ו. קי"ל דבאבדה מהני יאוש רק כשבהתירא אתי לידיה, ולא כשנתייאש לבתר דאתי לידיה. ברמב"ן קכ"ג מבו' דאי"ז כדין באיסורא אתי לידיה האמור לענין גזילה [ומה"ט כשנאבד ולא בפשיעתו פטור], והיינו דדוקא בגזילה נתחייב בהשבת החפץ, משא"כ באבדה אין חיוב השבה מחמת הלקיחה, אלא חייב רק בשמירת החפץ, וא"כ היה יכול לזכות ע"י היאוש, אלא דכיון שהשומר אבדה נעשה כיד הבעלים, ל"מ יאוש כיון שאינו נמצא במצב אבוד.

אמנם מתוס' מבו' דטעמא דבאאת"ל באבדה הוא כבגזילה שנתחייב

ד. והנה אי' בסוגיין קט' דהיכא שיש יאוש והגזול אינו רוצה לקנות, יכול הגזול לומר הש"ל, והוכיח הקצוה"ח קכ"ב כשיטתו דיאוש הוי רק כהיתר זכייה, דאי יצא מרשותו כהפקר, היאך יכול לומר הש"ל והרי זה כבר אינו שלו. ויל"ע מה יענה ע"כ החזו"א. ואפשר לחדש דאף לחזו"א אין הגדר דהוי הפקר מוחלט לעולם, אלא דכל זמן שהוא מיואש הוי הפקר לרגע זה בלבד, אך כשיפסיק להתייאש חזרה בעלותו בלא קנין, והיינו דשורש הבעלות נשארה לו, ורק היאוש דהוי גזיה"כ מפקיע כחו ע"י המצב של אבוד לאותה שעה בלבד קכ"א, ולכן יכול לומר הש"ל שעי"ז יפסק היאוש וממילא הוי שלו.

ה. והנה מקשי' בגמ' דאי יאוש קונה מ"ט הגזול חמץ ועבר עליו הפסח יכול לומר הש"ל והרי הגזול כבר קנה. והק' האחרונים דאפי' אם לא נתייאש ק' לפי הסוברים דאיסורא נ' אינם שלו, דא"כ כבר אינו של הבעלים והיאך יכול לומר הש"ל. ונראה

להם.

קי"ט. סו:

קכ. תו, ב.

קכא. כע"ז מצינו ברמ"א (או"ח רמז, ג) לענין שביתת בהמתו שאם השאילה לגוי יכול להפקירה בפני ג' ואפ"ה אין שום אדם יכול לזכות בה, דודאי אין כוונתו רק כדי להפקיע מעליו איסור שבת (ומקורו בטור), וע"ש במשנ"ב (סק"ח) שמבו' ברבריו שבשבת עצמה זה הפקר גמור ואם יזכה בה אדם בשבת זכה לעולם, אך לאחר השבת היא חוזרת אליו ממילא. והוא כעין הא דנת' דשורש הבעלות לא פקעה, אלא שהפקיר לגמרי ביום השבת, והוי כדין המבו' בב"ב (קלז). דהאומר 'נכסי לך ואחריון לפלוני' דאם מת ראשון קנה שני, ומ"מ הראשון יכול למוכרו לאחר ובכה"ג השני לא יזכה כלל, והיינו שבאותו זמן הראשון הוי בעלים גמור [ומשל למלך שנתמנה לכמה שנים שבאותם שנים יכול לעשות דברים שישארו לעולם].

עוד מצינו כע"ז ברמב"ם דאע"ג שפסק (פ"ז מערכין הי"ד) שקדו"ד מפקעת מידי שעבוד, מ"מ כשימכור ההקדש הקרקע שלו ותצא לחולין, הבע"ח גובה מהפודה שהשעבוד עמוד על קרקע זו. ולכאור' צ"ב דכיון שפקע השעבוד מ"ט הבע"ח גובה מהפודה, ולהנ"ל יל"ב דהא דהקדש מפקיע מידי שעבוד היינו רק לזמן שההקדש קיים, אך שורש השעבוד עדיין קיים, וממילא כשההקדש נפדה השעבוד חוזר וניעור.

קכב. כט: בריש העמ' בתי' הב' ע"ש.

קכג. מלחמות ה' (ב"מ כו:).

שע"י יאוש קנה את גוף החפץ מ"ט חייב לשלם דמים.

ותי' הקצוה"ח דהיאוש אינו קונה קנין גמור, אלא איכא שיור בקנין - דקונה רק גוף החפץ ולא את הדמים. והיינוק"י דנשאר לבעלים את החפץ לענין דמיו, ורק אחרי שקיבל את דמיו יהא הזוכה בעצם החפץ בעלים גמור. ובקה"י"ק ביאר דלפי הקצוה"ח והנתי"מ דע"י היאוש יש רק היתר זכייה, השומר אבידה חייב לשמר החפץ לבעלים, ואם השומר זוכה בחפץ הוי כפשיעה ולכן חייב לשלם דמים. [והוא כמשנ"ת לעיל, אלא שהקה"י חידש כן גם לצד שקונה ע"י יאוש].

בהשבה, וצ"ל לפי"ז דאף החובת השמירה מונעתו מלזכות^{קכד}, דעצם הזכייה הוי כפשיעה בשמירה [אך זה ניחא רק לנתי"מ והקצוה"ח דגם אחרי היאוש נשאר בעלים אלא דיש היתר זכייה, אך לחזו"א דהוי הפקר גמור צ"ב].

ז. מבו' בתוס' דהא דמבו' בגמ' דבאבידה ל"מ יאוש כשבאאת"ל, אין הכוונה דלא קנה, אלא שמחוייב ליתן דמים הואיל וכבר נתחייב בהשבה. והק' הקצוה"ח^{קכה} דבשלמא בגזילה יש חיוב דמים משעת הגזילה, אך באבידה הרי לא נתחייב דמים בשעה שנטלה, אלא חייב רק את גוף החפץ, וכיון



ששים ואחד - מי יודע?

לרגל גליון ה-ס"א של הקובץ 'מנורה בדרום'!

- שעור תרומה בעין רעה אחד מששים. עלה בידו מששים ואחד, תרומה, ויחזור ויתרום כמו שהוא למוד, במדה ובמשקל ובמנין. רבי יהודה אומר, אף שלא מן המוקף (תרומות ד, ג).
- מי שנזר שתי נזירות, מגלח את הראשונה
- יום שלשים ואחד ואת השניה יום ששים ואחד (נזיר טז).
- תניא רבי יוסי אומר גדול תלמוד שקדם לשמיטים ששים ואחת שנה (קידושין מ:).
- מנא הא מילתא דאמרי אינשי 'שתין וחדק^{כח} תכלי מטייה לככא דקל חבריה שמע ולא

קבר. והנה חובת השמירה אינה זכות בהחפץ, אלא חובה על הגברא, וצ"ל שגם בחיוב הגברא סגי למונעו מלזכות.

קבה. שנג, ב.

קבו. ועי' בחי' הגרש"ש (סי' לז) שנתקשה בסברת הקצוה"ח.

קבו. ב"מ סי' כה.

קבח. אך בגמ' שלפנינו אי' 'שיתין', ועי' לעיל במספר ששים מש"כ ע"ז.

כמנין "כהיום" - ד' לילות של חג המצות, וב' עצרת, וב' ראש השנה, וב' סוכות, וב' עצרת שמיני, הרי שבת אחת לכל הפחות ונ' שבתות הרי ס"א, לכך אמר "כהיום הזה", על היין בלבד בלילה, כי בלילה שותין יין ולא ביום, אברהם לא נתן יין למלאכים ולוט בלילה נתן יין (פירושי סידור התפילה לרוקח [לה] וכרות עמו).

• רוב העולם אומר בערב שבת ופרוס עלינו סוכת שלומך בא"י פורס סוכת שלום וכו', וכתב רבינו החסיד זצ"ל שאין רוח חכמים נוח בהם, שכבר אמר בהשכיבנו בתחילתו, ועוד בהשכיבנו של שבת יש ס"א תיבות, וכן במזמור שאלו את ירושלים אין בו כי אם ס"א תיבות, [הג"ה: ונראה מה שנהגו לומר כדי שתהא חתימה מעין פתיחה] (פירושי סידור התפילה לרוקח [פב] יראו עינינו).

• מן תקע בשופר עד אני ה' אלהיכם ס"א תיבות, כנגד ס' רבוא ישראל ושכינה, ועתיד לחזור מאדום, מי זה בא מאדום (ישעיה סג א). ועוד, ס"א כנגד מן על הר גבוה עלי לך מברשת ציון עד עלות ינהל (שם, יח, ט-יא) מ"ג תיבות, והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול י"ח תיבות, הרי ס"א תיבות קלא (פירושי סידור התפילה לרוקח [קלד] שופרות).

• מן "ותכתוב אסתר" עד "ונכתב בספר" ס"א תיבות, כנגד ס"א תיבות מן "שבעה שבועות תספור לך" עד "החקים האלה",

אכל', דכתיב "ולי אני עבדך" וגו' - אנ"י בגימטריא שתין וחד (ב"ק צב: לפי הגירסא שהביא התוספות שאנץ).

• מתנדב אדם מנחה של ששים עשרון ומביא בכלי אחד. אם אמר הרי עלי ס"א - מביא ששים בכלי אחד ואחד בכלי אחד, שכן הציבור מביא ביום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ששים ואחד, דיו ליחיד שהוא פחות מן הציבור אחד קט (מנחות קג:).

• ויאפו את הבצק. מלמד שלשו את העיסה ולא הספיקה להחמיץ עד שנגאלו. שנאמר אשר הוציאו ממצרים עוגות מצות עוגות אלו חררה כו', נס גדול נעשה בחררה ההוא שאכלו ממנה שלשים יום, עד שירד להם מן שהם ששים ואחת סעודות, אחת ליום, ואחת ללילה, מן חמשה עשר בניסן [עד חמשה עשר באייר], וסעודות לילו י"ו באייר הרי ס"א סעודות, שהרי מן ירד לישראל בחמשה עשר באייר בבקר (פסיקתא זוטרותא) (לקח טוב) שמות פרשת בא פרק יב סי' לט, וכן עי' במכילתא דרבי ישמעאל בשלח - מסכתא דויסע פרשה א).

• מספר כל מסכתות המשנה ששים ואחת קל (הקדמת הרמב"ם לפיה"מ סוד"ה 'אחר כן חלק המאמר בטהרות', וכ"כ הסמ"ע בהקדמתו לחו"מ).

• עישור של תרי"ג הם ס"א, כנגד ס"א מסכתות בו' סדרים שבהם סוד תרי"ג מצות (ספר השם - לבעל הרוקח).

• "כהיום הזה" פעמים ס"א קידושים בשנה

קבט. ההמשך: אמר ר"ש והלא אלו לפרים ואלו לכבשים, ואינם נבללים זה עם זה. אלא, עד ששים יכולין ליבלל. אמרו לו: ששים נבללין, וששים ואחד אין נבללין? אמר להם: כל מדות חכמים כן, בארבעים סאה הוא טובל, ובארבעים סאה חסר קרטוב אינו יכול לטבול בהן. קל. והנה לפנינו יש ס"ג מסכתות, וביארו המפרשים דהרמב"ם נקט כמ"ד שג' הבבות בסדר נזיקין נחשבות כמסכת אחת (וע"ע מה שהארכנו בזה לעיל במספר ששים ע"ד המדרש שיש ששים מסכתות). קלא. וכ' עוד שיש מחזורים שתמצא ח"ן תיבות, ויש ע' תיבות ע"ש.

ס"א תיבות כנגד שם 'הוי"ה אגל"א' (פרי עץ חיים שער הזמירות פ"ה).

• ב"מזמור לאסף" -שיר של יום, יום שלישי] ס"א תיבות יש בו, ששים המה מלכות, ואחת - יונתי תמתי, וכן אני ראשון ואני אחרון (ספר הכוונות מהאר"י לא:).

• "ומותר האדם מן הבהמה אין" - שמעתי כי סתם בהמה חיה ט' שנים, ואילו "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" (תהלים צ, י), נמצא כי מותר חיי האדם על הבהמה הן ס"א שנים כמנין "אין" (מגיד צדק -מובא בס' טללי אורות, ביאורי תפילה).

• הטעם שתמצא בזאת הפרשה [בענין לחם הפנים - בפר' אמור (כד, ה-ט)] ס"א תיבות כמנין 'אכ"ל', כלומר שתהיה בו אכילה מספקת לכולם. וגם הוא כמנין 'אין' - סוד הכתר עליון שהוא שרשו ממש של לחם קדש המתקדש באורותיו העליונים, בסוד "אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי" (עבודת הקודש לרבי משה דוד וואלי מתלמידי הרמח"ל, אמור כד).

• המבטל מצוות עשה יש לו להתענות ס"א תעניות (לב חיים לרבי חיים פאלאג'י, ח"א סימן לג).

ששים ואחד אלף

• וחמורים אחד וששים אלף (במדבר לא, לד).

כי התורה נתקיימה על ידי אסתר, וס"א תיבות "ובעשור לחודש השביעי", כי הפורים ויום הכיפורים אינן בטלין לעתיד לבא (שערי בינה - פי' מגילת אסתר לבעל הרוקח, ט, לב).

• "ונכתב בספר" עם שאר התורה שיש בה ס"א אותיות במילוי א"ב, כזה: אל"ף, ביי"ת, גימ"ל, דל"ת, ה"י, ו"ו, זי"ן, חי"ת, טי"ת, יו"ד, כ"ף, למ"ד, מ"מ, נו"ן, סמ"ך, עי"ן, פ"ה, צד"י, קו"ף, רי"ש, שי"ן, תי"ו (שערי בינה - פי' מגילת אסתר לבעל הרוקח, ט, לב).

• וזהו סדר שמושן [של המזלות]: חצי מאזנים ועקרב וחצי קשת משמשין בעת הזרע ס"א יום, הם וצבאותיהם. חצי קשת וגדי וחצי דלי משמשין בימות החורף ס"א יום, אף על פי שאין ראה לדבר. חצי דלי ודגים וחצי טלה בעת הקור ס"א יום. חצי טלה ושור וחצי תאומים משמשין בעת הקציר ס"א יום. וכן הוא אומר (ויקרא כג, י) והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, אימתי הבאת העומר ביי"ו בניסן, וכן הוא אומר (יהושע ג, טו) והירדן מלא על כל גדותיו כל ימי הקציר, חצי תאומים וסרטן וחצי אריה בעת הקיץ ס"א יום. (ספר סודי רז"י - לבעל הרוקח, ח"א אות י' וכן ע"ש באות ג').

• אחיה השלוני ראה עמרם ז' שנים והיה בן ס"א שנים בצאתו ממצרים (שלשלת הקבלה עמ' יא ד"ה מתושלח).

• במזמור "הללויה שירו לה' שיר חדש" יש



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
רב ומו"ץ, מח"ס 'גם אני אודך' ושא"ס

בענין תפילה על קברי צדיקים זיע"א

רבי משה "פויילט מיר א ישועה" לכאורה יש בו לתא דאיסורא דדורש אל המתים, עכת"ד שאלתו.

ובאמת נראה דיש לחוש ליותר מזה שהרי כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (סנהדרין פ"י) וז"ל: והיסוד החמישי שהוא יתעלה הוא אשר ראוי לעבדו ולרוממו ולפרסם גדולתו ומשמעתו. ואין עושין כן למה שלמטה ממנו במציאות מן המלאכים והכוכבים והגלגלים והיסודות וכל מה שהורכב מהן, לפי שכולם מוטבעים בפעולותיהם אין להם שלטון ולא בחירה אלא רצונו יתעלה, ואין עושין אותם אמצעים להגיע בהם אליו, אלא כלפיו יתעלה יכוונו המחשבות ויניחו כל מה שזולתו. וזה היסוד החמישי הוא האזהרה על עבודה זרה, ורוב התורה באה להזהיר על זה, עכ"ל. ודבריו ברורים שאין עושים אותם אמצעים להגיע בהם אליו, כלומר שהפניה אל האמצעי היא בגדר של איסור עבודה זרה.

ובאמת שכבר האריכו בזה ראשונים ואחרונים בענין שנהגו לפקוד קברי צדיקים בעתים ידועים בשנה עיין בבאר היטב (סי' תקפא ס"ק יז) שכתב בשם המהרי"ל וז"ל: והמתפלל על קברי הצדיקים אל ישם מגמתו נגד המתים אך יבקש מהש"י שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר, עכ"ל.

והנראה לענ"ד דיש לדייק בלישנא כדי שלא יהיה ח"ו בכלל דורש אל המתים ויש בזה ג' חלוקות:

הסתפקתי שהנה בשנים האחרונות הרבה מאד נוסעים לציון הגה"ק רבי ישעיה מקרעסטיר זיע"א, וכן יש ניגון מיוחד על המילים רבי ישעיה בן רבי משה שיעזור לכלל ישראל וכו', ויש לעיין מה בדיוק הגדר שאסור לדורש אל המתים, ומה כן מותר לעשות, שבאמת ימליצו טוב עלינו הצדיקים במרומים. וכידוע מופתים עצומים ששמענו שפעלו בזכות רבי ישעיה בן רבי משה זצוקללה"ה.

והנה הגאון האדיר רבי משה בראנדסדארפער שליט"א, גאב"ד "היכל הוראה". כתב לי תשובה נפלאה בזה, וזה לשונו:

בס"ד יום ראשון כז ניסן תשפ"ד, בבי מדרשא היכל הוראה ירושת"ו,

אל כבוד הרה"ג רבי גמליאל רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך, אחר מבוא השלום והברכה על דבר שאלתו של כת"ר שליט"א בענין היום הגדול יומא דהילולא של כבוד קדושת האדמו"ר רבי ישעיה ברבי משה זצוק"ל זי"ע הנודע כפועל ישועות ורבים משתטחים על קברו ובפרט ביומא דהילולא יום ג' בחודש אייר שהוא יום המסוגל שחל בשנה זו ביום השבת קודש הבעל"ט ועורר מעלתו דלכאורה יש לדון אם אין בזה משום האיסור ד"דורש אל המתים" ובפרט שיש הרבה לשונות השגורים בפי המון העם כאילו הם מבקשים מהצדיק שיפעול עבורם ישועה גם הזמר שמזמרים היום על אותו צדיק ואומרים רבי ישעיה בן

[תפעל ישועה עבור כלל ישראל בבני חיי ומזוני] איני רואה בזה חשש שאין משמעות בדברים אלו שהוא בעצמו ישפיע שפע לכלל ישראל אלא המשמעות שמבקשים ממנו שיעמוד בתפילה לפני כסא הכבוד ויבקש בני חיי ומזוני עבור כלל ישראל ויעמוד זכותו לכלל ישראל ובפרט שהרבה באים למחיצתו ומתפללים לעילוי נשמתו הוא משיב להם טובה ופועל אצל הקב"ה שישפיע להם שפע ברכה והצלחה וכן כשבאים אצל כל הצדיקים להשתטח על קברם ולהתפלל לעילוי נשמתם הוא על זה הכונה.

וכאן המקום לעורר מה שבעת האחרונה שיירות מצויות למקום קברו ורבות אלפי ישראל נוהרים לציונו הקדוש בכל ימות השנה ובעיקר ביוםא דהילולא קדישא והרבה הזקוקים לישועה בעניניהם והם באים לקרעסטיר להשתטח על קברו הקדוש שהם צריכים להזהר בלשונם שלא יהיה ח"ו מצוה הבאה בעבירה ולא יאמרו לשונות שאסור לאומרם ושמירת פיהם ולשונם תעמוד להם שיושעו מצרתם.

ודבר פלא קחזינן שאותו צדיק שעדיין לא חלפו מאה שנים מיום שעלתה נשמתו לגנזי מרומים וזכה שרבות אלפי ישראל פוקדים את קברו ומתפללים לעילוי נשמתו והוא זי"ע מעורר רחמים למעלה לפני כסא הכבוד להשפיע שפע ברכה והצלחה לכלל ולפרט כמו שהיה עושה בחייו ואני אישית יודע ומכיר ישועות גדולות שלא כדרך הטבע אצל הרבה שפקדו את ציונו הקדוש והתפללו שם להקב"ה להיפקד בזכותו של האי צדיק ואף שאין אנחנו יודעים דרכיו של הקב"ה מכל מקום נאמנים עלינו דברי רבותינו חז"ל ראשונים ואחרונים על חשיבות הדאגה לרווחתם של הבריות כידוע שהיה ביתו פתוח מארבע

(א) אם אומר "פועילטמיר א ישועה" [תפעל עבורי ישועה] ושאר לשונות דומים לו, דמשמעות הלשון היא שהצדיק יפעל ישועה עבורו דהיינו שיבקש מהשי"ת שזכות הצדיק הטמון פה תפעל עבורו ישועה (עיין משנה ברורה סי' תקפא סקכ"ז) וזה מותר כמו שכתבו הפוסקים שלשון זה אין בו חשש דדורש אל המתים [ואף שאנו אומרים בברכת אהבה רבה "כי אל פועל ישועות אתה", ואם כן איך אפשר לומר על בשר ודם שהוא פועל ישועות, אלא ודאי דיש חילוק גדול דכשאנו פונים אל הקב"ה ואנו אומרים שהוא פועל ישועות הכוונה שהוא עושה הישועה ופועל אותה במציאות, אולם כשמדברים על בשר ודם הכונה היא שבזכותו הוא פועל שהקב"ה יעשה הישועות עבורו ועיין בשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' סח שכתב דכשבאים לקברי הצדיקים מתפללים עבור עילוי נשמתו של הצדיק והצדיק משיב למי שעושה טובה לנשמתו ומבקש עבורו את הישועה שהוא צריך].

(ב) אם מתפלל אל הצדיק ואומר "העלף מיר" [עזור לי] או אומר "זיי מסדר צו מיר דעם ענין" [סדר עבורי דבר פלוני] לשון זה משמעו שהוא פונה באופן ישיר אל הצדיק שהוא יפעל עבורו ישועה וזה ודאי אסור

(ג) אם מתפללים אל הצדיק ואומרים לו "ברענג מיר א ישועה" [הבא לי ישועה] לשון זה משתמע בתרי אנפי או שפונים אל צדיק ומבקשים ממנו שהוא ישיע אותו מצרתו שזה אסור או שמתפלל אל הצדיק שזכות הצדיק תעמוד לו לפעול עבורו ישועה וזה מותר ועל טוב להימנע מלומר לשון זה.

ולגבי מה ששאלת על זמר שנפוץ לאחרונה על רבי ישעיה בן רבי משה ומזמרים "פועל פאר כלל ישראל בני חיי ומזוני"

בענין תפילה על קברי צדיקים זיע"א ❖ מנורה בדרום | רנט

רוחותיו ואלפים היו ניזונים על שולחנו
וכגודל פעולותיו בחייו יותר מזה אנו רואים
גם לאחר מותו, וגדולים צדיקים במיתתן
יותר מבחייהם, על דרך שכתב הרמב"ם
בפירוש המשנה (אבות פ"ב מ"ו): ומי
שיתחיל בפועל טוב מן הטובות - תגיע לו
תועלת זה הפועל, לפי שהוא ילמד דבר
שייעשה לו ולזולתו. ולשון הכתוב בזה חכם
מאד, אמר: "כי פועל אדם ישולם לו" (איוב
לד יא), ע"כ.

ונוכח כולנו לראות במהרה בישועת הכלל והפרט בכל העניינים ובישועה האמיתית
והעולמית בבוא לציון גואל ברינה אמן כן יהי רצון,
בידידות רבה משה בראנדסדארפער.



הרב יעקב רזנבלט

בברכת לחם חלוט שאפאו (סימן קס"ח סעיף י"ד)

שם לחם כלל ממילא ע"י האפיה חל עליה שם לחם ושם לחם עוני בחדא מחתא משא"כ בפסחים איירי שהיה בלילה עבה שלדעת ר"ת יש על זה שם לחם וכיון שחלטיה יש לזה שם לחם עשירות שאינו דרך עניים ולכן אפי' שאח"כ אפאו אין האפיה עוקרת את השם לחם עשירים ולא יכול לחול עליו עכשיו שם לחם עניים ולכן זה ממועט מלחם עוני. ותירוצו זה גם לא הולך לדעת הר"ש שגם בבלילה עבה לשיטתו אינו לחם וא"כ לשיטתו היה צריך להיות שגם בסוגיה בפסחים שאיירי בבלילה עבה שייחול בחדא מחתא שם לחם ע"י האפיה וכן שם לחם עוני.

הר"ן בפסחים מביא עוד תירוצים על הסתירה מג' הסוגיות תירוצו של רבינו אפרים שבדף ל"ז שכתוב שאינו לחם איירי שחלטו ברותחין ולא חזר ואפאן ולכן אינו לחם ובהחולץ ובפסחים ל"ו איירי שחזר ואפאן ולכן הו"ל לחם רק שבפסחים חלטו בשאר משקין יין ושמץ ולכן הוא מצה עשירה ואימעוט מלחם עוני משא"כ בהחולץ חלטו במים ולכן הוא לחם עוני ע"י שחזר ואפאו והר"ז הלוי תירץ ששני הסוגיות בפסחים איירי שלא חזר ואפאן ולכן לא הוא לחם וכתוב שם חלוט ואשישה אינו מצה מדכתיב לחם עוני לחם פרט לחלוט שאינו לחם עוני פרט לאשישה שזה מצה עשירה ובהחולץ מיירי שחזר ואפאן ולכן יוצא יד"ח מצה.

הרמב"ן במלחמות מקשה על שני תירוצים אלו שלא כתוב שאיירי בפסחים

הבית יוסף מביא גמ' ביבמות מ'. גבי חלוט והדר אפאו לחם קרינן ביה ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח וה"ה שמברכין עליו המוציא ושלוש ברכות.

תוס' שם מקשה מהגמ' בפסחים דף ל"ו: גבי חלוט ואשישה שלחם עוני פרט לחלוט ואשישה שאומנם רואים שם שהוי לחם אבל אינו יוצא בה יד"ח בפסח שאינו לחם עוני ובסוגיה בדף ל"ז כתוב בביריתא שחלוט אינו לחם כלל שלא כדף ל"ו: תוס' מתרץ תירוצו א' ששם בפסחים ל"ו: איירי שלא חזר ואפאו וביבמות שיצא יד"ח איירי בחזר ואפאו ולכן בפסחים שלא חזר ואפאו הוי לחם אבל זה מצה עשירה ובחזר ואפאו הוי לחם עוני ולפי"ז נ"ל שצריך להסביר הסוגיה בפסחים דוקא בבלילה עבה שלר"ת הוי לחם רק שאינו יוצא יד"ח מצה שהוי מצה עשירה ובדף ל"ז שכתוב שאינו לחם איירי בבלילה רכה ולכן אינו לחם וא"כ תירוצו זה אינו הולך עם דעת הר"ש שחלוט שלא אפאו אח"כ גם בבלילה עבה אינו לחם תוס' מיישב עוד תירוצו שחלוט איירי דומיה דאשישה היינו לחם גדול שבעצם שני הסוגיות איירי בחלוט והדר אפייה ומהני לצאת יד"ח מצה רק שבסוגיה בדף ל"ז שכתוב שאינו לחם כלל איירי שלא הדר אפייה ולכן לא הוי לחם.

תוס' מיישב עוד תירוצו שהוא היפך התירוצו הראשון שבסוגיה של יבמות איירי בבלילה רכה שכיון שרק בישלו שאין בזה שם לחם כלל ואח"כ אפאה שע"י זה חל עליה שם לחם וכיון שקודם לא היה עליה

בבלילה רכה דוקא שע"י הבישול זה נפקע משם לחם.

אבל לכאורה יש לומר שמזה שרש"י סתם נראה שסבר כהר"ש שגם בבלילה עבה בישול מבטל שם לחם ועוד מבאר תוס' שגם אם נאמר שאיירי בבלילה עבה ואז הבישול אינו מפקיע שם לחם איכא למימר שע"י הבישול מחיל ע"ז שם מצה עשירה ואינו לחם עוני ולומדים שכמו שהבישול מפקיע את האפיה לעשותו מצה עשירה ה"ה שהבישול מפקיע את הצליה ולכן נפסל הקרבן פסח.

מסוגיה זו מוכיח היראים ומובא בב"י סימן שי"ח לגבי איסור שבת שאע"פ שאין בישול אחר בישול אבל יש בישול אחר צליה או בישול אחר אפיה ואפיה אחר בישול והיראים מביא עוד ראייה מפרק החולץ שחלטיה והדר אפייה יוצא יד"ח מצה מוכח שהאפיה מבטלת את השם בישול רואים שיש בישול אחר אפיה.

הבית יוסף מביא מרדכי שמביא ראב"ה שדוחה את הראיה של היראים מסוגיה בברכות ל"ח שכתוב שם לגבי שלקות מחלוקת שמואל ור' יוחנן האם מברכים אדמה שאף שבישל את הירק הוא נשאר בשמו ומברכים עליו בפה"א ור' יוחנן סובר שהכל כיון שהבישול מפקיע שם ירק מיניה והגמ' מדמה סוגיה זו למחלוקת ר"מ ור' יוסי לגבי מצה שבישלה שלר' מאיר שיוצאין יד"ח משום שסובר שאין הבישול מפקיע את שם המצה שבו ה"ה שלקות שמברך אדמה כשמואל ולר' יוסי שלגבי מצה הבישול מפקיע שם מצה ה"ה לגבי שלקות שמברכים שהכל והגמ' דוחה שאין זה תלוי במחלוקת ר"מ ור' יוסי שודאי שר'

ל"ו בשאר משקין וכן כתוב שאימעוט מלחם עוני משמע ששניהם התמעטו מלחם עוני ולא לחם עשירות ולא מחלקים את המיעוט לשנים כמו שביאר הרז"ה.

ולכן מבאר הרמב"ן שבפסחים ל"ז שאינו לחם כלל איירי שחלטו לגמרי עד שהיה מוכן ולכן אף אם אח"כ חזר ואפאו לא שייך לבטל את הבישול שהיה כאן וזה נשאר עם שם של דבר מבושל ולכן אינו לחם משא"כ בהחולץ ובפסחים ל"ו הוא רק חלט ברותחים וגמר את האפיה של הלחם בתנור ולא ע"י החליטה ולכן ודאי הוי לחם רק שבהחולץ סיבת החליטה היא לחסוך את האפיה הממושכת כדרך העננים לחסוך בעצים ולכן הוי לחם עוני משא"כ בפסחים ל"ו החליטה הייתה להלבין את פסולת ולהשביחה כדרך העשירים ולכן הוי מצה עשירה יוצא ששה ביאורים בסתירה המשולשת.

יש סוגיה בפסחים מ"א שדנה גם כן בזה האם בישול מבטל אפייה שהגמ' אומרת שצלאו ואח"כ בישלו לקרבן פסח חייב שהבישול מבטל את הצליה וזה נחשב שאכל בשר מבושל והגמ' מדמה למחלוקת ר"מ ור' יוסי לגבי מצה שבישלה שלר"מ אם לא נימוחה יוצאין בה יד"ח משא"כ לר' יוסי אין יוצאין ברקיק המבושל ומבאר רש"י הטעם כיון שהבישול מבטלו מתורת לחם ולכן אפי' שכבר היה לו שם לחם זה מתבטל ע"י הבישול רואים שהבישול מבטל את האפיה ולא מיקרי לחם.

תוס' ד"ה אבל מעמיד את רש"י שאומר שהבישול מבטל מתורת לחם בבלילה רכה שתוס' לשיטת ר"ת שבלילה עבה שבישלה אינו יוצא מתורת לחם ולכן מעמיד

יוצא שיש שני דעות מרכזיות שיטת היראים שיש בישול אחר אפיה ושיטת

הראב"ה שאין בישול אחר אפיה וכל דעה יש לה שני סוגיות לשיטתו ליראים יש סוגיה בפסחים מ"א לשיטתו וכן סוגיה בהחולץ וזה צריך הראב"ה ליישב את סוגיית החולץ וכן לראב"ה יש סוגיית ברכות ל"ח כשיטתו וכן ל"ז לגבי טחנה אפאה ובישלה כשיטתו וצריך היראים ליישב סוגיות אלו שלא יקשה עליו וכן מתוס' קשה שמביא את סתירת הסוגיות בד"ה עולא ונראה שמסיק כמסקנת הגמ' בברכות כהראב"ה ומ"מ לגבי חלטיה והדר אפייה סובר שהאפייה עוקרת את הבישול.

הב"ח בסימן שי"ח מיישב את היראים שלא יקשה עליו מברכות שהגמ' מסיקה שכל מה שאמר ר' יוסי היינו לענין טעם מצה ובודאי שבישול לא מבטל אפייה וקיימ"ל להלכה ששלקות מברכים בפה"א כמו שהגמ' מסיקה ולכן מיישב הב"ח שבאמת יש חילוק אחר בין שני הסוגיות שודאי הסוגיה בפסחים נשארת עם זה שבישול מבטל אפייה וצליה ובודאי שלר"י צלאו ואח"כ בישלו הבישול מבטל את האפייה והצליה ולכן ה"ה לגבי שבת בישול אחר צליה אסור אך לגבי ירק לא איירי שאפה הירק ואח"כ בישלו אלא רק בישלו בזה לא נאמר שבישול עוקר את הירק משם ירק אלא רק משביחו ורק היכא שיש אפייה ואח"כ בישול שם אמרינן שהבישול עוקר האפייה ומה שהגמ' אמרה התם לר' יוסי בעינן טעם מצה וליכא הגמ' סתם נקטה טעם אחר שהסוגיות לא קשורות כלל שבעינן טעם מצה וליכא אע"פ שאי"ז הטעם האמיתי שלר' יוסי שהבישול מבטל את האפייה יוצא לדעת הב"ח שלדעת היראים בישול לא עוקר את הדבר משמו כמו בירק אבל בישול כן

יוסי מודה ששלקות מברכין בפה"א שאין הבישול מפקיע שם ירק ממנו ומה שבמצה הבישול מפקיע שם מצה משום שבעינן טעם מצה וליכא שהבישול רק משנה את הטעם מצה אבל בעצם אין הבישול מפקיע את השם מצה שבזה שאין בישול אחר אפייה מכאן מוכיח הראב"ה שמסקנת הסוגיה שאין בישול אחר אפייה ומה שר"ש פוסל המצה זה דין צדדי ואומר הבית יוסף שקושיית הראב"ה על היראים היא קושיה חזקה ולכן מצדד לזה לגבי מלאכת שבת שאין בישול אחר אפיה ואפיה אחר בישול אף שלמעשה כן חושש להחמיר את דעת היראים.

אומנם תוס' בפסחים מ"א בד"ה עולא קצת מבאר את הסתירה שבין הסוגיות שעולא שכאן לא דוחה את ר' יוסי שהטעם שאין יוצאין יד"ח מצה משום שבעינן טעם מצה כמו שמסקינן בברכות ל"ח אלא נשאר בזה שלר' יוסי הבישול מבטל האפיה שעולא לטעמיה בברכות ששלקות מברכין עליהם שהכול שעולא סובר שבאמת הבישול מבטל את האפיה.

לכאורה נראה מתוס' שעד כמה שהסוגיה בפסחים נשארת בזה שבישול מבטל אפיה זה רק לעולא אבל למעשה הסוגיה בברכות מסיקה שאין בישול מבטל אפיה ומה שמצה אין יוצאים יד"ח זה מטעם שבעינן טעם מצה ולא קיימ"ל כעולא א"כ יוצא לכאורה שלתוס' בישול לא מבטל אפיה א"כ קשה מחלטיה והדר אפיה בהחולץ שאפיה מבטלת את הבישול.

ועוד קשה על דעת היראים שכתוב בברכות ל"ז טחנה אפאה ובשלה בזמן שהפרוסות קיימות מברך המוציא מוכח שהבישול לא מפקיע שם לחם אחרי שאפאן אז קשה על דעת היראים.

משא"כ הסוגיה בברכות כן דוחה את הדימוי של ירק לסוגיה של מצה שתוספת השבחה של בישול בירק אינה עוקרת שם ירק ויברך בפה"א.

ויש לבאר גם כן הסוגיה בברכות ל"ז טחנה אפאה ובישלה שמברך המוציא שלגבי לחם כיון שאפאה חל עי"ז שם לחם ואין הבישול עוקר שם לחם אלא רק מוסיף טעם וכזה תוספת טעם אינו סיבה לעקור את הברכה של המוציא כמו שאמרינן בירק וה"ה הסוגיה בהחולץ שחלטיה והדר אפיה אפי' שבישל את הלחם כיון שאח"כ אפאו השבחת האפיה שאחר הבישול יכולה להחיל שם לחם ומברך המוציא.

ויש ליישב לכאורה עדיין שיטת הראב"ה שאין בישול אחר אפייה מהסוגיה בהחולץ שחלטו ואח"כ אפאו מברך המוציא יש לומר שבלחם המציאות היא שהאפיה אחרי הבישול משביחה את הדבר והופכת אותו ללחם אז אפי' שהאפייה לא עוקרת את השם בישול מ"מ היא משביחה אותו והופכת אותו ללחם ובזה מתורץ גם דעת הראב"ה וגם דעת השו"ע שבשבת נוטה יותר לדעת הראב"ה ולגבי לחם פוסק בפשיטות שמברך המוציא וכן דעת התוס' שפשוט בהחולץ שסובר שמברכין המוציא אפי' שבפסחים בד"ה עולא נוטה למסקנת הסוגיה בברכות לדעת הראב"ה.

אך יש לדון לדעת הראב"ה שני צדדים לגבי שבת מה הדין אם בשבת לד"ח דבר חלוט ואפאו שיש לומר שחייב בזה שאומנם פוסק הראב"ה שאין אפיה אחר בישול היינו בשאר דברים אבל בלחם שרואים שזה משביח והופך את זה ללחם אז יש בזה איסור שבת או שנאמר שגם בזה אין איסור שבת שאפי' שמשביחו מ"מ כיון

עוקר את האפייה שהייתה קודם לכן אך לכאורה ישאר קשה על היראים לדעת הב"ח מהסוגיה בברכות ל"ח טחנה אפאה ובישלה שמברך המוציא ולכאורה הרי הבישול עוקר את האפיה.

הט"ז בסימן שי"ח מיישב את היראים מהסוגיה בברכות שפירכת הגמ' בברכות שלר' יוסי בעינן טעם מצה וליכא היינו שהבישול לא מבטל האפיה אלא הבישול מוסיף טעם של בישול אך אינו מבטלו ולכן לגבי מצה בעינן טעם מצה וליכא ומבאר הט"ז שלדעת התוס' ד"ה עולא שהבאנו לעיל שפירכת הגמ' בברכות זה גם פירכא לגבי בישול אחר צליה צ"ל שדוקא במצה יש דין טעם מצה וליכא משא"כ לגבי צליה אין דין טעם צליה ולכן גם ר' יוסי יודה שאם לא הפסוק בשל ומבושל היה צריך להיות פטור בצלאו ואח"כ בישלו משא"כ לגבי ירק כיון שבישול רק מוסיף טעם ודאי שיברכו על הירק בפה"א שאדרבא הבישול לא עוקר משם ירק אלא משביחו וא"כ מבאר הט"ז שלגבי שבת כיון שהבישול שאחר האפיה משביחו אז יש על זה איסור שבת על השבחה הזו שנוסף ע"י הבישול שמבאר שהיראים סובר כמו רבינו ירוחם ור' יונה שיש איסור מבשל בשבת במצטמק ויפה לו ה"ה גם כאן שמשבת ע"י הבישול יהיה איסור שבת וממשיך הט"ז שיש לומר שסובר היראים שדחיית הגמ' שבעינן טעם מצה וליכא לא בשיטת התוס' ובאמת אי"ז דחיה על צלאו ואח"כ בישלו שגם שם צריך טעם צליה וכיון שהבישול מוסיף טעם אי"ז טעם צליה.

ולפי"ז מבואר למה הסוגיה בפסחים לא דחתה את צלאו ואח"כ בישלו שאי"ז דומה למצה שבעינן טעם מצה וליכא כיון שגם בצליה בעינן טעם צליה וליכא

שהוא כבר מבושל כבר לא עובר על האפיה הראבי"ה שבלחם יש כן איסור שבת בחלטו
בשבת אפי' שיש כאן השבחה ואולי מזה ואח"כ אפיה יש לומר קצת ראייה שסבר שגם
שהשו"ע לא ציין בהלכות שבת לדעת בזה אין איסור שבת וצ"ע.



הרב יעקב שמחוני

בגדר ובדין גלד שעל המכה

א. בגדר ריבדא דכוסילתא

במשנה במקואות [פ"ט מ"ב, ד] מבואר דגלד שעל המכה אינו חוצץ ומחוץ למכה הרי הוא חוצץ.

ובגמ' [נדה סז]. התבאר דריבדא דכוסילתא אינו חוצץ אלא כעבור ג' ימים מהמכה דאז הוא מתקשה אכן בתוך ג' ימים מהמכה אינו חוצץ.

ומצינו^א מחלוקת ראשונים בטעם הדבר שגלד עד ג' ימים אינו חוצץ דעת רש"י דהוי מחמת שהוא רך וע"כ הוא מחובר ונטפל לגוף, ומשא"כ כשהוא יבש אינו נטפל לגוף, אכן דעת המרדכי שעד ג' ימים הדם הוא לח וע"כ הוא לא חוצץ אכן לאחמ"כ הוא מתייבש וחוצץ.

והביאו הטור והב"י מחלוקת בין הרא"ש להרמב"ם והראב"ד בריר ובדם מעל המכה ומחוץ למכה.

ובעצם הם נחלקו מה זה ריבדא דכוסילתא, דדעת הרא"ש שזה ריר ואין הבדל בין מחוץ למכה לבין מעל המכה דסו"ס זה ריבדא דכוסילתא, אכן דם אינו כריבדא

דכוסילתא אלא הוא מתייבש מיד וע"כ דם תמיד חוצץ מחמת שמקפידה עליו, ולפי"ד הרא"ש המשנה דיברה על ריר והיא חילקה בין ריר מחוץ למכה שחוצץ לריר שבתוך המכה שהוא לח ואינו חוצץ.

אכן דעת הרמב"ם שריבדא דכוסילתא זה דם מחוץ למכה, אכן דם מעל המכה אינו חוצץ כלל, וצ"ל, דאע"ג שהוא חוצץ מ"מ אינה מקפידה עליו. ולפי"ד הרמב"ם ריר אינו כריבדא דכוסילתא וע"כ מעל המכה אינו חוצץ כלל וכדם מחמת שאינה מקפידה ע"ז, והיוצא מהמכה חוצץ מיד מחמת שמקפידה ע"ז.

ובשריטות תמיד להרמב"ם זה חוצץ לאחר ג' ימים דהוי כריבדא דכוסילתא [ואולי מחמת שתמיד זה בגבול מחוץ המכה]^ב.

והב"ח כתב דלהרמב"ם מחוץ למכה זה חוצץ מיד ולפי"ד גם דם מחוץ למכה חוצץ מיד ורק בשריטות יש חילוק שלאחר ג' ימים זה חוצץ. ולמעשה החמיר הב"ח תמיד שזה חוצץ מיד.

והשו"ע פסק כהרא"ש דריבדא דכוסילתא זה

א. הובאו בב"י.

ב. היוצא: דבריר מעל המכה: ממש מצינו מחלוקת ב' שיטות, דעת הרא"ש [הובאה בטור] שזה חוצץ לאחר ג' ימים, ודעת הראב"ד והרמב"ם שזה לא חוצץ כלל. ובריר היוצא מהמכה: להרמב"ם והראב"ד חוצץ מיד, ולהרא"ש [ס' כה] הוא חוצץ רק לאחר ג' ימים. ובדם מעל המכה ממש: דעת הרא"ש [ס' כו] שזה חוצץ מיד, ולהראב"ד והרמב"ם אינו חוצץ כלל, ובדם היוצא מהמכה: להרא"ש הרי"ז ודאי חוצץ מיד, ולהרמב"ם, לשיטת הב"י: הרי"ז כשריטות חוצץ לאחר ג' ימים, ולהב"ח רק סריטות הם ריבדא דכוסילתא [דרך על שריטות הרמב"ם דיבר בפירוש שזה כריבדא דכוסילתא] וע"כ זה חוצץ מיד.

ריר ולא דם [ודלא כהרמב"ם והראב"ד והמרדכי] שביארו שזה דם. רוצה בגלד הזה מחמת הצער וזה רק ממנהג [וכדלהלן].

ב. ריכוך הגלד כשיש צער ממנהג או מדינא

והנה הסד"ט [ס"ק כ"ג ד"ה ותו קשה לי על הש"ך בסו"ד] התייחס לזה שזה מחלוקת בין הראשונים, דדעת הר"ש מקוצי ומהר"ק [מהר"ח שהביא הט"ז] שהם סוברים שזה אסור מדינא², וכן פשוט לשון המשנה³, אכן דעת הסמ"ג וספה"ת והמרדכי [הובאו בב"י] דזה רק ממנהג⁴.

הנה פסק השו"ע דגלד שעל המכה חוצץ ומקורו מהמשנה במקואות, ובפשטות דבריו הם אף באופן שהגלד הוא חיוני לה וללא הגלד היה לה צער וכאב, ויל"ע האם ריכוך הגלד במצב כזה הוא מדינא או

ג. דהביא את דברי הר"ש מקוצי ומהר"ק וכתב דנראה שהם סברו כפשטיה דמתניתין שגלד שחוץ למכה חוצץ ואף במצטער אי"ז בגדר 'אינו מקפיד', והיינו שהם אסרו מדינא ולא אסרו רק מחמת המנהג [והוי לשיטתו, וכמו שיבאר] דסבר שהטעם לאסור מחמת המנהג הוא רק 'מנהג' ואינו מדינא.

ד. שכתבה שגלד מחוץ למכה חוצץ ולא חילקה בין כשמצטער להסירו או שלא, והנה ראיית הסד"ט היא רק לפי הראשונים [הסמ"ג והתרומה וכו'] שסוברים כהרמב"ם שהמשנה דיברה על מחוץ למכה ממש והתבאר בה שמקפידה ע"ז, ולפי"ד מבואר שהמשנה התייחסה לזה כחציצה ממש אכן הרא"ש חילק רק בין תוך המכה למעל המכה [או מחוץ למכה] שרק בתוך המכה זה לא חוצץ ומעל המכה או מחוצה לה אי"ז חוצץ עד ג' ימים וכ"פ השו"ע.

ה. לשונות הראשונים לגבי דין גלד שהביא הב"י:

א. הלכות מקוואות למרדכי (שבועות) רמז תשמ"ח: "ריבדא דכוסילתא פירוש קיבוץ דם שעל נקבי ההיקז והוא כעין חטטין עד תלתא יומי שהקיו לא חייץ דלח הוא הדם שעל גבו ונכנס בו מים כדאמר' התם הדם הדיו והחלב יבשים חוצצין לחין אין חוצצין מכאן ואילך חייצי שנעשה יבש ונדבק בדוחק על הבשר ואפילו אם יצטער אם יסיר הגלד מעל גבי המכה או אבעבועות שחין דאין דעתו להסיר עתה וקרוי אינו מקפיד מ"מ רגילות הוא להסיר הכל או שתמתין שתתרפא ותוכל להסיר כל זה פירש רש"י [בדפו"י איתא ר"י] בתשובה".

ב. רא"ש מסכת נדה הלכות מקוואות: "גליד שחוץ למכה ריר היוצא מן המכה ומתייבש ונעשה גליד. והיינו דאמר רמי בר חמא (נדה דף סז א) האי ריבדא דכוסילתא עד תלתא יומי לא חייצי מכאן ואילך חייצי כי הוא חוץ למכה ונקרש ונעשה עב. אבל מה שבתוך המכה הוא רך תמיד".

ג. ספר מצוות קטן מצוה רצג: "והרגילו הנשים להסיר מעליהם כל גרב וכל שחין אעפ"י שמן הדין לא היה צריך, לפי זה אין לאסור מלטבול אשה שיש חטטין בראשה",

ד. ספר מצוות גדול לאוין סימן קיא: "וצריך להסיר כל גלד וכל מכה כדאמר רמי בר חמא (נדה סז, א) האי ריבדא דכוסילתא, פירוש מכה של הקזה, עד תלתא יומי לא חייצא, שעדיין הגלד לח הוא, מכאן ואילך חוצץ, שנתייבש ונדבק בדוחק על הבשר, ואפילו מצטער אם יסיר הגלד מעל המכה או אבעבועות שחין [שהיו על בשרו] שעתה לא היה דעתו להסיר וקרוי אינו מקפיד, מכל מקום רגילות הוא להסיר הכל או ימתין עד שיתרפא ויוכל להסיר בקל כל זה פירו(ו)ש רבינו יצחק בתשובה אחת (ע"פ סה"ת סי' קג):

ה. ספר התרומה הלכות נדה סימן קג: "וצריך להסיר גלד ומכה שעליה כדאמר רמי בר אבא (שם ובסוכה מ' ע"ב) האי ריבדא דכוסילת' עד תלתא יומי לא חייצא דעדיין לח הוא הגלד שעל המכה של הקזה מכאן ואילך חייצא שנעשה יבש ונדבק בדוחק אל הבשר ואפי' מצטער אם יסיר הגלד מעל המכה או אבעבועות או שחין דעתה לא היה דעתו להסיר וקרוי אינו מקפיד מכ"מ רגילות הוא להסיר הכל או ימתין עד שירפא ויוכ' להסיר בקל כל זה פ' מורי רבינו בתשו' אחת".

שאם הם מסירים אותו יהיה במקומו חבורה ודם יוצא מוגלה והיה מזיק או מצטער שאז לא היה חוצץ שלא חשיב מקפיד כיון שלא היה ראוי להסירו מעולם כל זמן שהוא כמו עכשיו ואפי' אם יקרא מקפיד חשיב מעיקר גוף כיון שאין דרך להסירו בעוד שהוא כ"כ רך מפני הצער ועל סברא זו אני סומך לעניין חציצה לנטילת ידיים לחולין שהעלה הגלד, אבל לעניין איסור נידות אעפ"כ לא מלאני ליבי להקל כי מי פרץ גדר של חכמים וינקה ומנהג אבות ודברי רש"י אין לעקור ולהקל בלא ראייה ברורה.

ורש"י לא חילק בין גלד גרדנות לשאר גלד אעפ"כ שאותו של גרדנות יותר בטל לגוף לפי שהוא מחובר שמה יותר וגם עמד לזמן ארוך אעפ"כ שבחציצה זו אינה יכולה להיות איסור דאורייתא לפי שהוא מיעוט המקפיד לא אתיר, גם איני אוסר אם תמצא סמך טוב להתיר ח"ו אין לה תקנה להתיר לטבול אם נאסור, תודיעני העניין היאך הוא ונתיישב בדברי למצוא לה תקנה, מ"כ ושלוש, יצחק ב"ר שמואל.

והנה מכל הני מבואר שאעפ"כ שמסברא אין מקום להחמיר בכל גלד מ"מ החמירו בדבר מכת הרגילות והמנהג [וכמש"כ ר"י הזקן שאסר מחמת כך] וכן מחמת דברי רש"י, ומבואר שבגלד של גרדנות שהוא בטל יותר לגוף היה מקום להקל יותר מגלד רגיל, ור"י הזקן ג"כ אסר זאת מחמת שרש"י לא חילק בין סוגי הגלד, ומ"מ כתב ע"כ ר"י דבזה הוא אינו מתיר ואינו אוסר.

וע"כ כתב הסד"ט לדינא שבאופן שא"א להחמיר אזי כשלא מקפידה אי"ז חוצץ דהוי מיעוט ואינו מקפיד, ורק כשמקפידה זה חוצץ, [וכשזה על רובה או על רוב שעה הרי"ז חוצץ דהוי רובו ואינו מקפיד].

שורש דין הראשונים

והנה יסוד דברי הראשונים הוא בתשובת ר"י הזקן [קמ"ג], וז"ל ר"י הזקן: "...על דבר חטטין שקורין טיינא איך תטבול האשה [עם חטטין] שבראשה אין חושבין כריבדא דכוסילתא לגוררם או לא, ואם חוצץ לא תטבול האשה שיש יבלת בעיניה, אמנם בהלכות נדה כתבו רבותינו תלמידי רש"י משמו הכתובים במחזור שסידר הר"ר שמחה מוירטרי' [סימן תצ"ט] "צריכה אשה שתסיר כל גלד מכה וחטטיה וחבורה שלא יחצוץ על בשרה". וכן נוהגות הנשים שבחפיפה שביום טבילה מסירות כל גלד מכה וחבורה וחטטיה מעליהן ואח"כ אין חוששת שמא [בין] חפיפתה לטבילתה הגליד גלד קשה הראוי לחוץ כדאשכחן בריבדא דכוסילתא דעד ג' יומי לא חייץ, ומחטטין של גרנות שאתה שואל שאלתי לנשים מה נוהגות וענו לי שלא ראוהו יהודית שצריכה לכך, ואינן יודעות שום מנהג ואין בזה לאסור כשאר חטטין, ואין בידי להתיר וכו'.

ומהם גלד של מכה מחלק במשנה במסכת מקוואות בין גלד שעל המכה לגלד שחוץ למכה שהנה הגלד שעל המכה כל זמן שלא נתייבשה כ"כ - "שדרך בנ"א להסירו,

ו. והיינו שהסתפק האם החטטין חוצצים, ואם הם חוצצים א"כ נימא שגם יבלת תחצוץ.
ז. וז"ל המחזור ויטרי, "ועוד צריכה אשה שתסיר מעליה כל גלד וחבורה וגרב שלא יחצוץ על בשרה. ומכה של הקזה עד שלשה ימים לא תחצוץ לפי שעדיין המכה לחה ופתוחה מיכן ואילך חוצצת".
ח. והיינו שמדבר כאן בגלד לאחר ג' ימים ושלא התייבש כ"כ שע"כ דרך בנ"א להסירו,

ד. זה פשטות לשון הרא"ש והשו"ע [וזה סברא שכבר נכללה לעיל].

וב"כ הלבוש הכא ס"ט, והחכמ"א"י [ק"י"ט ס"ו] שמשלשונם מבואר שזה מדינא.

בסברת רש"י שהובא בר"י הזקן

הנה מרש"י התבאר שאף דבר כשרגע הוא רוצה אותו מחמת צער וזה מגופו הרי"ז חוצץ דאם הוא מקפיד ע"ז באופן כללי בתור 'אדם' הרי"ז חוצץ [וכ"כ החלקת יואב],

וי"ש לבאר שא"י גלד שמשנתה [דאל"כ אזי הוא מקפיד רק על הגלד שיהיה בעוד כמה ימים אכן על הגלד כעת אינו חוצץ] אלא הוא תמיד מקפיד על הגלד ומה שמשנתה זה רק הריפוי של הגוף מתחת לגלד, ופשוט.

והתבאר ברש"י, דההגדרה של מקפיד זה לא מה שהוא מרגיש כרגע דאף שכעת הוא חפץ בזה מ"מ אזלינן באופן כללי על האדם,

וי"ל"ע דמאי שנא צ"ע שמקפיד להסיר את הצבע בזמן מסוים [כגון בשבת] ובינתיים במשך השבוע אי"ז חוצץ, מגלד שגם היא מקפידה רק בזמן שהוא יתרפה, ועד זמן זה זה חוצץ, והתבאר בזה ב"ט: א.

וי"ש להוכיח שדברי השו"ע הם מדינא ולא ממנהג, א. גם אם נאמר שדברי הראשונים ור"י הזקן הם רק ממנהג הנה מלשון הרא"ש שהובא בב"י מבואר שזה חוצץ מדינא [וכמש"כ ג"כ הסד"ט] והנה השו"ע פסק את הרא"ש [דהחילוק במשנה הוא בין מעל המכה לתוך המכה וכמש"ת לעיל ודלא כהרמב"ם ור"י הזקן], ואין סברא לומר שפסק כהרא"ש מצד אחד ומצד שני פסק שהיו מנהג ע"פ הראשונים האחרים כשלמעשה הוא נקט כמו הרא"ש כנגד הרמב"ם ור"י הזקן [שהראשונים הנ"ל הלכו בשיטתו]. ב. פשטות הדברים שגם הראשונים הם לא מחמת מנהג, דהא ר"י הזקן למעשה נקט כרש"י, ודברי רש"י אינם מכח מנהג אלא הוא למד כך פשט בהלכות חציצה, ובפשטות המנהג אינו מחמת דברי רש"י דבלא"ה מה בא ר"י הזקן לומר שמחמת המנהג ודברי רש"י יש להחמיר הא פשוט שהמנהג יש לו מקור, אלא שבא ר"י הזקן לומר שמחמת דברי רש"י שסבר כך מדינא יש לעשות כך וגם מחמת המנהג, ג. דכתב הב"י לאחר שהביא את דברי הראשונים 'וכן כתב הרא"ש' ומשמע שכו"ע סוברים שגם במקום צער הרי"ז חוצץ מדינא כהרא"ש, והיינו שא"י מנהג אלא מדינא, דבלא"ה מה שייך להשוות בין הראשונים הנ"ל להרא"ש.

ט. וביותר מוכח שהרא"ש דיבר כך דהא ר"י הזקן ביאר [לולי המנהג ודברי רש"י] את דברי המשנה שעל המכה אי"ז חוצץ מחמת שמצטער להסיר זאת, ולפי"ד ר"י הזקן דהם שמחוץ למכה חוצץ מחמת שאינה מצטערת והרא"ש שלמד שעל המכה זה חוצץ תמיד [והמשנה שכתבה שא"י חוצץ דיברה על תוך המכה] פליג ע"ד ר"י הזקן דגם באופן שמצטערת הרי"ז חוצץ ומבואר להדיא ולא רק מפשטות הדברים שהרא"ש כתב שזה חוצץ גם במצטערת.

י. וז"ל 'דם יבש שעל גב המכה חוצץ, וריר שבתוכה אינו חוצץ, דלח הוא תמיד. יצא הריר מתוכה, כל תוך ג' ימים הראשונים עדיין לח הוא ואינו חוצץ, לאחר מכאן יבש הוא וחוצץ, שהרי מקפדת עליהם להסירה, לפיכך אשה בעלת חטטין צריכה לחוף במים חמין עד שיתרככו'.

יא. כך נקט לגבי עיקר הדין אכן לגבי נדה כתב שבדיעבד כשטבלה וא"א לטבול שוב אי"ז חוצץ דעיקר הדין נאמר לגבי טהרות [וכמש"כ הש"ך ס"ק י"ג].

ויל"ע מלשון הראשונים והשו"ע שמשמע מדבריהם שצריך להוריד את כל הגלד, דו"ל המרדכי והסמ"ג והתרומה "מ"מ רגילות הוא להסיר הכל", וכ"כ הסמ"ק "והרגילו הנשים להסיר מעליהם כל גרב וכל שחין", וכ"כ השו"ע שדם מעל המכה לאחר ג' ימים יבש הוא וחוצץ, ולא חילק בין מקפידה ללא מקפידה, וצ"ע, ואפשר שכוונתם רק לגבי גלד שמקפידה אע"ג שיש לה בזה צער,

שו"ר דמרן הגר"ש אלישיב [הובא בספר פתחי דעת] סבר ע"פ המנהג הנ"ל שצריך להסיר את הגלד ולא סגי בריכוך ואע"ג שמעיקר הדין סגי בריכוך, והיינו שהמנהג שבעינינו גם להסיר וגם כל גלד.

טעם הסוברים שזה מנהג

והנה ישנם אחרונים שסברו שהאיסור הוא מחמת מנהג ובטעם המנהג מצינו כמה שיטות באחרונים, א. כתב הגרע"א^י [בשו"ת קמא סי' ס] שהטעם הכא הוא מחמת שתורידנו לאחר זמן, ומחמת כך הוא כתב שבאופן שבודאי היא לא תורידנו [כטבעת באו"מ לחולה] אין בזה חשש, ב. כתב הכתב סופר [תשובה צ"א]^ט טעם אחר

הבינת אדם [יב] ביאר דצבע אינו מקפיד לאחר הצביעה אלא רק בשבת אכן היא מקפידה מיד כשזה יתרפא, ב. כתב החלקת יואב [יו"ד סי' ל] דצבע אינו מוכרח לעבוד בזה וע"כ שאם הוא עובד בזה הקפידה שלו היא חלשה יותר, אכן הכא היא מקפידה ע"ז ורק ההכרח גרם לזה ויל"ד באופן שהצבע היה מוכרח לזה מסיבות שונות גון שעוסק בדברים בביתו וכיו"ב].

ואמנם שכ"ז בגלד שהיא מקפידה עליו אכן גלד הנמצא במקום שאינו מקפידה עליו או גלד שנמצא בפנים שיש הרבה נשים שלא נוגעות בזה מחמת שזה יעשה להם צלקת אזי אם באמת היא לא נוגעת בזה עד שזה יפול מאליו אי"ז חוצץ דהוי כגופה מחמת שהיא עי"כ מתיאשת מלהסירם וכ"מ ברמב"ן^י [נדה סה.] ובלבוש הכא"י [ס"ו] ולכא' זה סעיף מפורש בשו"ע בסעיף מ"ז לגבי כינים הדבוקות בבשר בחוזק שאינו יכול להסירם שאינם חוצצות מחמת שהאדם מתיאש מלהסירם [ויעו' בגר"א שם שכתב דהוי ריביתיה וא"כ ק"ו הכא]. אכן אם היא תוריד אותו בידיה אזי שתרטיב זאת במים חמים עם חפיפה וכמו שיתבאר.

יב. "וגלד שעל המכה נמי משום האי טעמא הוא דלא עביד איניש לקלף גלד מכתו משום דקשה למכה עד דיביש ומקליף מנפשיה".

יג. וז"ל, "ואותן שיש להן שערות דבוקות זו בזו כמין קליעות שנעשית בלילה ע"י שד וקורין להן בלשון אשכנז מורלי"ק, שסכנה הוא להסירם והוא מתיאש שיהיו עליו עד שיפלו מאליהן ואינו מקפיד עליהן להסירן, לפיכך אינן חוצצין".

יד. וז"ל, "ומה דמתכת [חץ שנראה מבחוץ כמבואר בשו"ע סי"א] חוצץ היינו משום דדעתה להסירה לאחר ז' וכמו בגלד, וא"כ משמע היכי דל"ש כן ואין דעתה להסירה לאחר זמן כמו בג' מיקרי אינה מקפדת, כך היה דעתי נוטה".

טו. וז"ל, "ונ"ל להטעים טעם שרגילות להחמיר ולהסיר הכל משום דצער זה להסיר גרב ושחין וכדומה אינו שוה בכל ואינו באופן א' תדיר דיש שאין מקפידים ומרגישים בצער ב"ד בהסר' הגלד ושחין והכל לפי מה שהוא אדם ענוג ואסטניס וגם לפעמים מתיבש הגלד והשחין מהר ולפעמים לימי' מרובי' הכל לפי הזמן קור וחום כידוע ודבר זה צריך אומד יפה ותורת כ"א בידו לכן החמירו תמיד בלא פלוג להסיר הכל וזה נ"ל טעמו של מהר"ק שבט"ז ס"ק י"ד וכן הר"ש מקוצי שהחמירו כ"כ הגם שהיה מצטער' ולכן עמד עלי'".

לחזור ולצטט את דברי רבותיהם] שכתב שבגלד של גרדנות הוא לא אוסר ולא מתיר, וא"כ י"ל שהוא דיבר ע"ז ואין מכאן ראה שהוא חולק ומתיר, והביא ראיה לזה מכך שהסמ"ק התחיל לדבר על 'גרב ושחין' וסיים לדבר על 'חטטין' ועל כרחך שדיבר על דברים שונים, ואמר הגר"ט דואר דבתחילה הוא דיבר על גלד רגיל שהוא אסור תמיד וכמש"כ ר"י הזקן, ובסוף הוא דיבר על חטטין שהם גלד של גרדנות^{טז}.

ודבריו הם צ"ע דהא אם הסמ"ק סבר כר"י הזקן א"כ אמאי הוא כתב 'אע"ג דמן הדין אינו צריך' הא לרש"י המובא בר"י הזקן הרי"ז חוצץ מדינא, ועוד שדוחק גדול לומר שהסמ"ק דיבר רק על חטטין של גרדנות ולא על חטטין רגילים שהם כגלד [וכמבואר בר"י הזקן] ויעוי' בב"י ס"ט שהביא את דברי הסמ"ק כלשונו ולא ביאר שאי"ז רק שאינו רוצה לאסור ואינו רוצה להתיר, וכ"כ בבדה"ב בס"ז [בעמ' קפ"ו מהדו' ש.ד.], וע"כ מפשטות דברי הסמ"ק משמע שבאמת הוא למד ישוה רק רגילות.

ג. בעיני הסרת הגלד או ריכוך בלבד

הנה כתב השו"ע בס"ט דם יבש שעל המכה חוצץ וריר שבתוכה אינו חוצץ יצא הריר מתוכה כל תוך ג' ימים לח הוא ואינו חוצץ, לאחמ"כ יבש הוא וחוצץ לפיכך אשה בעלת חטטין צריכה לחוף במים עד שיתרככו^{טז}.

בטעם המנהג שמחמת שיש נשים שמקפידות על צער מועט ויש שאינן מקפידות וגם שהתקשות הגלד [והצער שנגרם עי"כ] הוא תלוי במזג האויר ובקור וחום וכיו"ב ע"כ לא חילקו בזה וגזרו ע"כ שתמיד זה יהיה חוצץ, ועפי"ז כתב הכתב סופר דבאופן שהוי צער וודאי שכל הנשים הם מקפידות [וכגון ע"כ אזי אין בזה מנהג לאסור ואי"ז חוצץ].

והנה הם לא ראו את הר"י הזקן וע"כ הם כתבו טעמים בטעם המנהג מחמת שהתבטאות הראשונים [המרדכי והתרומה והסמ"ג והסמ"ק] הוא שיש להוריד זאת מחמת המנהג, אכן בר"י הזקן מבואר שכך נקט רש"י לדינא והפשטות היא שהמנהג היה מחמת דברי רש"י.

דברי הסמ"ק

והנה הסמ"ק כתב וז"ל, "והרגילו הנשים להסיר מעליהם כל גרב וכל שחין אעפ"י שמן הדין לא היה צריך, לפי זה אין לאסור מלטבול אשה שיש חטטין בראשה", והגרע"א [בשו"ת קמא סי' ס'] כתב דמכך שכתב לפ"ז אין לאסור מלטבול אשה שיש חטטין בראשה" הוא פליג ע"ד הראשונים [המרדכי והסמ"ג והתרומה] שאסרו זאת והוא סובר דבאופן שזה גורם צער אי"ז חוצץ, ואמר הגר"ט דואר דלפי מה שחזינן בר"י הזקן א"כ הוא לא נחלק על דבריהם כלל אלא הוא רק אמר את דברי ר"י הזקן [שהסמ"ק הוא מתלמידיו ודרך התלמידים

משום שהיתה רכה וענוגה והרגישה בצער מועט והקפידה עליו מה שאינו ברוב הנשים שאינן מעוניינים כ"כ".

טז. וכ"מ בבדה"ב [הובא להלן] בשם ההגהת רבינו פרץ על הסמ"ק שהתיר בגלד גרדנות, והנה במהדורות של הסמ"ק כיום לא מובא ההגהת ר"פ הזו, ושמעתי שאפשר שבזמן הב"י זה היה בתור הגהת ר"פ ומצוי שהב"י מגדיר גם את ההגהת הסמ"ק כ'סמ"ק' אכן זה עדיין מוזר שבב"י הוא מגדיר זאת כסמ"ק ולאחמ"כ בבדה"ב הוא מגדיר זאת כר"פ, ועוד, שבתחילה הוא מביא זאת בתור 'חטטין' בסתם ובבדה"ב כתב זאת על 'חטטין של גרדנים'.

והנה יסוד דבריו הוא ברא"ש [שהביא בב"י] וז"ל הרא"ש, "אבל מה שבתוך המכה הוא רך תמיד הילכך אשה שהיא בעלת חטטין צריכה לרחוץ במים עד שיתרככו", ומלשונו נשמע בפשטות שרק בעינין לרכך, וידוע לבאר שעצם הריכוך הוא עושה מצב שהמים כאילו יגעו בבשר.

ויל"ע האם סגי בריכוך הגלד היטב או שבעינין ע"י הריכוך ג"כ להסיר את הגלד.

ויל"ד בזה גם במקורות הדין וגם בסברא דמה המטרה של ריכוך דהאם עצם הריכוך הוא מטרת הדבר או שהוא רק היכי תימצא בשביל להסיר את הגלד, והנפק"מ, היא באופן שנכנס קוץ מתחת לגלד באופן שהוא בלוע בגלד וגבוה מהבשר דאם עי"כ הגלד נהיה כבשרו א"כ זה בלוע, אכן אם אין עי"כ הגלד כבשרו אזי הרי"ז חוצץ [וכמבואר בסי' קצ"ח סעיף יא].

והנה הסד"ט [ס"ק כ"ג בד"ה גם מ"ש המחבר] כתב דיש בזה מחלוקת בין הרא"ש והטור להסמ"ג והסמ"ק וסה"ת דדעת הרא"ש והטור דסגי בריכוך [וכמש"כ בפירוש] אכן הסה"ת והסמ"ג והסמ"ק

סוברים שבעינין להסירו בדווקא [דהם לא כתבו את התקנה הזו לרכך], וכן מבואר במקור הדין של הראשונים הנ"ל ברי"ז הזקן"י וכן משמע מהר"ש מקוצי ומהר"ק [שהובאו בט"ז] דבלא"ה אמאי הוא לא היה מאמין לה הא סגי רק בריכוך.

וב"כ ר"א מטול [הובא בקובץ שיטות קמאי נדה סו:] וז"ל, "ועוד צריכה רחיצת גופה בחמין שא"א שלא יהיה בגופה גלדי מכה שקורים מלונ"ט, והוא נושר בשריית חמין, ואם לא כך היה חוצץ, כדתנן במקואות [פ"ט מ"ב] גלדי מכה חוצצין, ומה שאינו נושר בחמין אינו חוצץ כדאמר [נדה סז]. גבי ריבדא דכוסילתא בגו ג' ימים לא חיין וכן פירש ה"ר שמעיה בשם רש"י". וכ"כ מהרי"ל"ה [שו"ת מהרי"ל החדשות סימן צג, ד].

ובביאור דברי הרא"ש והטור כתב הסד"ט דמחמת שמבואר בגמ' נדה סז. שריבדא דכוסילתא אינו חוצץ עד לאחר ג' ימים מחמת שהוא רך אזי ה"ה בגלד שמרככים אותו שדינו כך.

והנה בביאור דברי הגמ' הנ"ל מצינו ב' שיטות בראשונים, דדעת רש"י דעד ג'

י. וכן במקור דינו של ר"י הזקן שזה מחזור ויטרי [סימן תצ"ט] שהוא מקור הדין וז"ל, "דין חפיפה שצריך לעשות בכל גופה ובראשה. ושלא יהו שערותיה קשורות זו בזו. וצריך לסרוק הראש ולרחוץ במים חמים כדי לחוף כל גופה ולהסיר כל גלד מעליה". ומבואר דטעם החפיפה היא בכדי בשביל להסיר את הגלד ולא רק בשביל לרככו.

יח. וז"ל, "ומנהג לרחוץ בגיגית במים קודם טבילה אכן יש נשים מזוללות והולכות לבית המרחץ, יש מחמת קולא, ויש מחמת דוחק עניות, ולא יפה עושות. אמנם אין לקרות לעז עליהם בשביל כך, כי אם מדקדקות לחוף ולשפשף ולגרר בכל המקומות ולחוף שם ע"י הגיות המשרתות בבית המרחץ תוכל לחוף בטוב בכל מקום. ורק שתשפשף בסוף במים מפני המלמלאים ואי משום שאינו משרי ומרכך כמו באמבטי, הגע עצמך הראש דעיקר חפיפה בעי מאן קא שרי ומרכך ליה, אלא בחפיפה לחוד ששופכין עליו ומשפשף" סגי. ה"נ תוכל לעשות בגוף. ושמן יותר מתרכך ע"י הזיעה מאמבטי וזכר לדבר מטבילת יום הכפורים דכ"ע סמכי אחפיפה דבר' מסותא אף על גב דאבילה גמורא בעינן אכן קולא היא. והעיקר נ"ל שצריכה להסיר כל מיני שחין גלד וגרב, וזה אין נעשה כ"כ כמה באמבטי אבל בראש מסירתו במסרק. וגם זימנין דמישתלי לחוף לבית הסתרים, ע"כ אני אומר לשומעות לי שלא יעשו"

והיינו שלפי"ד טעם הריכוך הוא לא בשביל שיחשבו המים כנוגעים בבשר אלא בשביל להסיר את הגלד כשאפשר, והיינו שלהחזו"א מטרת הריכוך היא הסרת הגלד.

וכתב בחוט שני דמה שאינו יורד לאחר הריכוך גם לפי החזו"א הוא נחשב לחלק מהגוף וע"י הריכוך רק מתגלה מהו הגלד היבש, אכן לאחר שריככה ולא ירד הגלד התברר שהוא גלד רך ואי"צ להוריד מחמת שהוא נחשב לרך, וכתב בחו"ש דהריכוך צריך להתבצע במים חמים.

וב"כ הששבה"ל [הכא סק"ט] דיש לחוש כשאפשר, אכן כשיורד עי"כ דם או ריר סגי בריכוך.

והוכיח הגר"ט דואר שליט"א דדעת הב"י כדברי החזו"א והחוט שני די"ל דגם דברי הרא"ש הוא להסיר את הגלד ע"י הריכוך ממש"כ הב"י לאחר שהביא את דברי הסמ"ג והסמ"ק והתרומה "וכן כתב הרא"ש" ומבואר דס"ל שגם דעת הרא"ש שבעינן להסיר וזה רק מתבצע ע"י הריכוך, ואמנם שאפשר לדחות דכוונת הב"י הוא על עצם מה שהרא"ש כתב שחטטין חוצצים למרות שזה כואב לה אכן להרא"ש סגי בריכוך בלבד, אכן לפי"ד החזו"א הדברים יותר כפשוטם.

והנפק"מ בין החכמ"א והחזו"א להסד"ט היא כשיכלה להסירו ולא הסירה אלא ריככה בלבד, דלהחזו"א הרי"ז חוצץ מדרבנן.

ובאמת שהחילוק ביניהם הוא דק, מחמת שגם להסד"ט למעשה צריך

ימים הגלד נחשב כבשרו ממש וע"כ אי"ז חוצץ, אכן דעת המרדכי שעד ג' ימים הגלד רך ועיילי מים מתחתיו.

והנה לפי"ד רש"י לא סביר לומר שהגלד שהוא כבר התייבש והוא כבר בשלבים מתקדמים שהוא כבר אמור ליפול נהיה ע"י הריכוך כבשרו ממש, וע"כ מובנת שיטתו של רש"י [המובאת בר"י הזקן] שבעינן להסיר את הגלד.

אכן לפי"ד הרא"ש שסגי בריכוך על כרחק שההבנה כאן הא כהמרדכי דע"י הריכוך עיילי מים מתחת לגלד [וכן נקט מרן הגרי"ש אלישיב הובא בפתחי דעת].

וכתב הסד"ט דמדברי השו"ע שכתב שאשה בעלת חטטין צריכה אותם לחוף במים בכדי שיתרככו מבואר דס"ל כהרא"ש והטור ולא בעינן להסירם [וכן משמע מהרמ"א שסתם כדבריו].

ומ"מ כתב הסד"ט דבעינן שתעשה שם חפיפה מרובה בכדי שזה יתרכך היטב ובלא"ה אין להקל, וע"פ משנ"ת שטעם הריכוך הוא בשביל שעיילי מים מתחתיו א"כ זה מובן היטב שצריכה לחפוף זאת בשביל שעי"כ יוכלו להכנס מים מתחת לגלד הקשה והדביק.

אכן החכמ"א"י [כלל קיט סעיף ו] והחזו"א [סי' צ"ד סק"ו] פליגי ע"ד הסד"ט שכתב שעניין הריכוך הוא להפוך את הגלד לרך, וכתב וז"ל, "ועניין הריכוך שכתבו הפוסקים יש לפרש לפי האמור שהוא לנקות את הדם והריר שנסרך לאחר שנתלש שזה חוצץ והנשאר לאחר הריכוך אינו חוצץ".

יט. וז"ל, "או שתסיר הגלד לפיכך אשה בעלת חטטין צריכה לרחוץ במים עד שיתרכך ואפילו כואב לה הרבה. מכל מקום בדיעבד בכל אלו אם אפשר לטבול שנית יש להחמיר".

מבואר שבעינן להסיר כל כל גלד והיינו אף גלד שאינה מקפידה עליו.

היוצא: דבדעת השו"ע נראה יותר שסבר שסגי בריכוך ומ"מ זה צריך להתבצע ע"י חפיפה מרובה בשביל שיכנסו המים מתחת לגלד, אכן מבואר דעת הרבה ראשונים [ר"י הזקן ודעימיה, ר"א מטול, מהרי"ל, וכן משמע מהראשונים שהובאו בט"ז] דבעינן הסרה וכן נקטו רוב האחרונים ומרן הגרי"ש אלישיב נקט להסיר מחמת המנהג.

הסרה עדיף לעשות זאת באמבטיה

יעוי' מהרי"ל [שו"ת מהרי"ל החדשות סימן צג, ד] שכתב ששבביל לחפוף ולהסיר גלד אזי ראוי לעשות זאת באמבטי.

וב"כ ר"א מטול [שם] וז"ל, "ועוד צריכה רחיצת גופה בחמין שא"א שלא יהיה בגופה גלדי מכה שקורים מלונ"ט, והוא נושר בשריית חמין".

חפיפה מרובה ובחפיפה מרובה גלד יורד ומה שלא יורד כבר התבאר דלכו"ע אי"צ להוריד. וכן מבואר במהרי"ל שזה נעשה זה רק ע"י חפיפה.

וא"ל הגר"ט דואר שע"פ נסיונו אשה שנמצאת באמבטי 40 דקות אזי הגלדים שיכולים לרדת יורדים ומה שלא יכול לרדת לא יורד אכן אם היא תשב באמבטי פחות מהזמן הזה יתכן מצב שלאחר שתעלה מהמקוה פתאום יתברר שהגלד שיש עליה הוא נשר והיינו שיכלה להורידו ולא הורידתו והוא חציצה. וכשיש לה גלד בפניה ומקפידה להורידו [ובדרך כלל אי"ז מצוי מחמת שזה עושה צלקות] אזי תעשה טוש על זה כך.

שו"ר דמרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל [הובא בספר פתחי דעת] נקט שצריך להסיר את הגלד וטעמו שאף שמהדין סגי בריכוך [וכדברי השו"ע] מ"מ ע"פ המנהג המובא ברי"י הזקן ובסה"ת ושאר דאזלי בשיטתו



ב. וז"ל, "ומנהג לרחוץ בגיגית במים קודם טבילה אכן יש נשים מזוללות והולכות לבית המרחץ, יש מחמת קולא, ויש מחמת דוחק עניות, ולא יפה עושות. אמנם אין לקרות לעז עליהם בשביל כך, כי אם מדקדקות לחוף ולשפשף ולגרר בכל המקומות ולחוף שם ע"י הגיות המשרתות בבית המרחץ תוכל לחוף בטוב בכל מקום. ורק שתשפשף בסוף במים מפני המלמלאים ואי משום שאינו משרי ומרכך כמו באמבטי, הגע עצמך הראש דעיקר חפיפה בעי מאן קא שרי ומרכך ליה, אלא בחפיפה לחוד ששופכין עליו ומשפשף" סגי. ה"נ תוכל לעשות בגוף. ושמא יותר מתרכך ע"י הזיעה מאמבטי זכר לדבר מטבילת יום הכפורים דכ"ע סמכי אחפיפה דבר' מסותא אף על גב דאבילה גמורא בעינן אכן קולא היא. והעיקר נ"ל שצריכה להסיר כל מיני שחיין גלד וגרב, וזה אין נעשה כ"כ כמה באמבטי אבל בראש מסירתו במסרק. וגם זימנן דמישתלי לחוף לבית הסתרים, ע"כ אני אומר לשומעות לי שלא יעשו"

הרב שרון שרפי

הערות וחידושים בהלכות ברכות השחר (או"ח סימן מו)

- (א) ביסוד תקנת ברכות השחר
הסתירה בדברי הטור
טעם חדש במ"ב
- (ב) יישוב ראשון בשיטת הטור
ג' שיטות בגדר ברכות השחר:
שיטת הרמב"ם
שיטת הטור
שיטת הרמב"ן והר"נ
- (ג) יישוב שני בשיטת הטור
יסוד הביה"ל בגדר ברכות הנהנין
- (ד) "ולזהחזירה בי לעתיד לבא" - הערה על ביאור הח"ח בזה
- (ה) בגדר ברכת "הנותן לשכוי בינה"
- (ו) בדין טעות תוכ"ד - אם מועיל רק לתיקון או גם לקלוקל
ג' ראיות לנדון זה
נפק"מ להלכה בספירת העומר

ועל כן תקנו חכמים ז"ל, אלו הברכות
על סדר העולם והנהגתו, כדי
להשלים מאה ברכות בכל יום, וצריך כל
אדם ליזהר בהם.

ואמרינן בפרק כיצד מברכין (לה.), אמר רב
יהודה אמר שמואל, כל הנהנה
מהעולם הזה בלא ברכה - כאילו מעל,
וצריך כל אדם ליזהר שלא יבא לידי
מעילה".

ולכאורה דברי הטור סתרי אהרדי,
שמתחילה כתב שטעם תקנת
ברכות השחר היא בכדי להשלים מאה
ברכות (ולסלק חשש מגיפה מעל ישראל),
ואילו לבסוף כתב טעם אחר, שאסור
לאדם להנות בלא ברכה, שעל כן תיקנו

(א) ביסוד תקנת ברכות השחר

הסתירה בדברי הטור

כתב הטור (או"ח סימן מו) וז"ל, ודאי חובה
הוא על כל יחיד ויחיד לברך אותן,
דתניא היה רבי מאיר אומר (מנחות מג:),
מאה ברכות חייב אדם לברך בכל יום -
וסמכוהו על דרש הפסוקים.

והשיב רב נטרונאי, ריש מתיבתא דמתא
מחסיא, שדוד המלך עליו השלום -
תיקן מאה ברכות, דכתיב (שמואל ב, כג)
"נאם הגבר הוקם על", ו"על" בגימטריא
מאה הו', כי בכל יום היו מתים מאה נפשות
מישראל, ולא היו יודעין על מה, עד שחקר
והבין ברוח הקודש, ותיקן להם לישראל
מאה ברכות.

ברא צרכי העולם, וכן המנהג ואין לשנות".

הנאותיו של אדם או מנהגו של עולם

ומבואר, שנחלקו השו"ע והרמ"א אם ברכות השחר נתקנו על הנאותיו של אדם (כראייה ולבישה) ואם לא נהנה - לא מברך, או שנתקנו על מנהגו של עולם, ובכל אופן מברך.

אכן יעויין בב"י (שם), שהביא שלוש שיטות בגדר ברכות השחר.

שיטה א - הרמב"ם

כתב הרמב"ם (תפילה פ"ז ה"ט), "נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו, זו אחר זו בבית הכנסת, בין נתחייבו בהם ובין לא נתחייבו בהם, וטעויות הוא ואין ראוי לעשות כן, ולא יברך ברכה אא"כ נתחייב בה".

וביאר הב"י טעם הרמב"ם, שס"ל ברכות השחר נתקנו על הנאותיו של האדם (ויש לעיין אם הוי כברכות הנהנין ממש, או שהוי כברכות השבחה על הנאה, ומ"מ תקנו שלא יהנה אא"כ ישבח תחילה), ולכן כתב הרמב"ם, שאם לא נהנה - לא מברך, וכן פסק השו"ע (סעיפים א, ח).

שיטה ב - הרמב"ן והר"ן

כתב הר"ן (פסחים ד. ד"ה ומיהו בירושלמי), שברכות אלו הן על מנהגו של עולם, ואפילו לא נהנה כלל - מברך, ומנהגן של ישראל תורה היא, וכן כתב הרמב"ן בליקוטיו (פסחים ח. ד"ה והוי יודע), וכן פסק הרמ"א (סעיף ח)².

חז"ל לברכות השחר - שלא יהנה האדם בלא ברכה³.

ממתי התחילו ישראל - לברך ברכות השחר

וייש נפק"מ בדבר, שאם באנו לחקור מאימתי תקנו חז"ל לברכות השחר, הרי שהדבר תלוי בטעמי הטור, שאם הוא לטעם השלמת מאה ברכות, הרי שזה התחיל רק מזמן דוד המלך ולא לפני, אמנם אם הוא לטעם "איסור הנאה בלא ברכה", הרי שבודאי היה זה מעת שתקנו חז"ל את ברכות הנהנין (לפני זמן דוד המלך).

ב) ישוב ראשון בשיטת הטור

והנראה בזה ביישוב הסתירה בדברי הטור, שהנה כתב השו"ע (סימן מו סעיף א, ומקורו בברכות ס:) - "כשיעור משנתו יאמר "אלקי נשמה", כשישמע קול התרנגול יברך "הנותן לשכוי בינה", כששובש יברך "מלביש ערומים", כשיניח ידיו על עיניו יברך "פוקח עורים", כשישב יברך "מתיר אסורים וכו'".

ובסעיף ח כתב, "כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול תרנגול, או שלא הלך ולא לבש או לא חגר - אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם".

וברמ"א כתב, "ויש אומרים, שאפילו לא נתחייב בהן - מברך אותן, דאין הברכה דוקא על עצמו, אלא מברכין שהקב"ה

א. ויעויין במ"ב (בס"ק א), שהזכיר רק את הטעם של איסור מעילה בלא ברכה, ובסעיף כתב את ענין מאה הברכות כנושא בפני עצמו, שאינו קשור כלל לתקנת ברכות השחר, ודלא כשיטת הטור.

עוד יעויין במ"ב (סימן ד ס"ק א בשם הרשב"א),

ב. וכן נקטו להלכה האר"י ז"ל, כך החיים ובבן איש חי והחיד"א.

שיטה ג - הטור

הטור למעשה היא שיטה אמצעית בין הראשונים (וכעין פשרה), שכתב הטור שם, שיש לחלק את ברכות השחר לשתיים, ברכות שהן על סידור העולם והנהגתו (כגון אלקי נשמה, והנותן לשכוי בינה, ורוקע הארץ על המים) - יברך ואפילו לא נהנה מהם (וכגון שלא שמע קול תרנגול או לא הלך על הארץ), וברכות שהם על הנאותיו של אדם (מלביש ערומים, אוזר ישראל בגבורה) - לא יברך אא"כ נהנה, ולבש בגדיו או חגר בחגורה.

יישוב הסתירה בטור

ולפי זה יש ליישב הסתירה בפשטות, שהטור לשיטתו בזה, שהנה הביא הטור שני טעמים שונים לברכות השחר, כנגד שני סוגי הברכות, שכנגד הברכות שהן "הנאותיו של אדם" - כתב לטעם של "אסור לאדם להנות בלא ברכה", וכנגד הברכות שהן על הנהגת העולם (שאינן בהם איסור הנאה ומדוע תקנו) - כתב לטעם שהוא בכדי להשלים למאה ברכות ולסלק חשש מגיפה מישראל.

יישוב שני בשיטת הטור

ובאופן שני נראה ליישב, ע"פ מה שייסדו האחרונים (עמק ברכה, ובהליכות שלמה ועוד), שהאיסור של הנאה בלא ברכה, יסודו במצות חכמים לברך, וכל שלא חייבו חכמים לברך, הרי שגם אין איסור.

וראיתם מדין אינו, שמותר לאכול בלא לברך (ואף שאונן אינו מותר באיסורים, ורק הותר בחיובי עשה), והיאך א"כ מותר לאכול בלא ברכה, והרי אסור להנות בלא ברכה. אלא ע"כ שכיון שלא חייבו חז"ל את האונן לברך, הרי שגם אין לו איסור.

ומכאן יש ליישב אף בשיטת הטור, שלעולם יש איסור להנות מהעולם בלא ברכה, אלא שיסוד הענין מונח במה שתחילה תקנו חז"ל לברך ברכות אלו, והסיבה בזה הוא להשלים מאה ברכות, ונמצא ששני הטעמים אמת, והם סיבה ותוצאה של אותה תקנה, בדיוק כמו בכל ברכות הנהנין.

ד) "ולהחזירה בי לעתיד לבא" - דיון בדברי הח"ח

כתב בספר "שאל אביך ויגדך" (ח"ב עמוד רמה) בשם מרן החפץ חיים זצוק"ל, שקרא לכולם לאסיפה מיוחדת בשעה לא שגרתית, וכולם היו דרוכים לדעת מה כוונת הח"ח, ואמר הח"ח, שהכוונה בברכת אלקי נשמה "ואתה עתיד ליטלה ממני, ולהחזירה (מפיק ה) בי לעתיד לבא", שאותה נשמה בדיוק (באותו מצב רוחני) עתידה לחזור לגוף האדם לעתיד לבא.

אכו יעויין בזה, שפירש לענין זה אחרת.

דהנה איתא בזוהר הקדוש (פרשת וירא קי"ד ע"א, ע"פ מתוק מדבש עמוד תרטו), "אמר רבי לוי, הנשמה בעודה במעלתה בגן עדן, ניוזנת באור של מעלה ומתלבשת בו, וכשתכנס לגוף לעתיד לבא בתחיית המתים, באותו האור ממש תכנס, ואזי הגוף יאיר כזוהר הרקיע, הדא הוא דכתיב "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע", וישיגו בני אדם דעה שלימה, שנאמר "כי מלאה הארץ דעה את ה'", וזו היא הנשמה לעתיד לבא", ויש לעיין אם שני הביאורים חולקים, או משלימים זה את זה, ואכמ"ל.

ה) בגדר ברכת "הנותן לשכוי בינה"

הנה כתב המ"ב (ס"ק ד) שישנה תועלת לאדם בשמיעת התרנגול, ולכן תקנו בזה ברכה. והנה יש לחקור מהי אותה

תועלת, אם הכוונה שהתרנגול הוא כ"שעון מעורר", המעיר את האדם משנתו כשמגיע היום, או שמא שהתועלת היא גם לאדם שהוא ער, שמועילה קריאת התרנגול לדעת בין יום ללילה.

ובשו"ע (מ"ז, יג) כתב, שהמשכים קודם אור היום ללמוד, מברך את כל הברכות חוץ מברכת "הנותן לשכוי בינה" ופרשת התמיד, שימתין מלאומרה עד שיאור היום.

ובשו"ע (מ"ז, יג) כתב, שהמשכים קודם אור היום ללמוד, מברך את כל הברכות חוץ מברכת "הנותן לשכוי בינה" ופרשת התמיד, שימתין מלאומרה עד שיאור היום.

ולמדנו מכאן שברכת "הנותן לשכוי" מיירי באדם שהוא ער.

ומעתה קשה, איזו תועלת וצורך יש בקריאת התרנגול, והרי כל אדם ער שאינו סומא, מבחין בקלות בין יום ללילה, ומה צריך לתרנגול בזה.

ועוד, במציאות הרי התרנגול קורא לפני עלות השחר בעוד לילה, והיכן היא ההבחנה בין יום ללילה, ומה תקנו כאן חז"ל.

והנראה בזה, ע"פ דקדוק לשון המ"ב שם, שכתב, "יש בשמיעת התרנגול הנאה לאדם, שיודע שהוא קרוב ליום".

ומבואר, שחכמת התרנגול היא, להבחין בעוד לילה (כשהכל חשוך ונראה שלחושך אין סוף), שהאור קרב ובא, חכמה זו נתן ה' לתרנגול, ומעתה אף לאדם הער (שאין לו שעון), ישנה תועלת לדעת כשעדיין לילה, שהיום קרוב.

1) אם דין תוכ"ד מועיל - גם

כשמקלקל דבריו

הנה יש לעיין, אם בתוכ"ד מועילה חזרה

ראייה ראשונה מברכות השחר

כתב המ"ב (ס"ק כ) שאף שלכתחילה יש לברך את ברכות השחר - על פי סדר הנהגת האדם בבוקר (וכפי הסדר שתקנו חז"ל - בתחילה פוקח עורים, ואח"כ מתיר אסורים, זוקף כפופים, מלביש ערומים), מ"מ בדיעבד אין הסדר מעכב, ולכן אם טעה ובירך תחילה "מלביש ערומים" ומיד תיקן עצמו ואמר "פוקח עורים", וכך היתה אמירתו: "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם מלביש ערומים, פוקח עורים" - לכו"ע יצא ידי מלביש ערומים, וחוזר ומברך פוקח עורים - כיון שאין הסדר מעכב^ג.

ולכאורה צ"ע, דכיון שתוכ"ד כדיבור, ותיקן אמירתו לפוקח עורים, מדוע לא מתחשבים בחזרתו, ונחשב שאמר "מלביש ערומים".

ולכאורה מוכח מכאן, שכל הדין ד"תוכ"ד כדיבור - הוא רק במקום שהחזרה מועילה לתיקון כלשהו, אמנם אם אין צורך בתיקון (מכיון שאין סדר הברכות מעכב), אזי לא אמרינן תוכ"ד כדיבור, וגם אם תיקן עצמו - לא משגיחין בתיקון, וממילא שמעית מינה, דקל וחומר במקום שהחזרה מקלקלת שאין אומרים תוכ"ד כדיבור.

ג. שאם סדר הברכות היה מעכב - היה המברך יוצא י"ח "פוקח עורים", וחוזר ומברך "מלביש ערומים".

ראייה שניה

והנראה להביא ראייה נוספת ליסוד זה.

דהנה כתב המ"ב (סימן רט ס"ק ו) בשם האחרונים, שאף שלכתחילה הסדר בהבדלה הוא קודם בשמים ואח"כ מאורי האש, מ"מ אין הסדר מעכב, ולכן אם בטעות בירך תחילה "בורא מאורי האש" ונזכר שצריך להקדים בשמים ומיד תיקן "בורא מיני בשמים", וכך היתה אמירתו: "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, בורא מאורי האש, בורא מיני בשמים" - יצא י"ח בורא מאורי האש ואף שסיים "בורא מיני בשמים".

ולכאורה קשה, איך כתב שיצא י"ח מאורי האש, והרי סו"ס חזר בו וסיים מיני בשמים, אלא שוב חזינן ליסוד הנ"ל, דכיון שאין כאן תועלת תיקון - שסו"ס הסדר לא מעכב, אשר על כן לא אמרינן תוכ"ד כדיבור.

ראייה שלישית

כתב השו"ע (רט, ב) שמי שבירך בטעות על מים "בורא פרי הגפן", ומיד תיקן את עצמו ל"שהכל נהיה בדברו", וכך היתה אמירתו: "ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי הגפן, שהכל נהיה בדברו" - יצא י"ח.

וכתב הפמ"ג (רט משבצות זהב ס"ק א) שאם היתה אמירתו על המים: "שהכל נהיה בדברו, בורא פרי הגפן" - כל שכן שיצא י"ח,

שכבר יצא כשאמר "שהכל נהיה בדברו".

ולכאורה קשה מה ענין כל שכן לכאן, דבשלמא בדין השו"ע שסיים "שהכל" שפיר יצא שהרי סיים כדין, אמנם בדין הפמ"ג הרי חזר בו וסיים "בורא פרי הגפן", ואיך אמר הפמ"ג שכבר יצא מקודם בשהכל.

אלא צריך לומר, דבשלמא בדין השו"ע הרי תיקן את עצמו תוכ"ד (מבפ"ה ג לשהכל, דבפ"ה ג לא פוטר שהכל) ולכן אמרינן ביה תוכ"ד כדיבור, אמנם דין הפמ"ג כיון שמתחילה אמר "שהכל", הרי שבפ"ה ג הוא קלקול ולא תיקון, ולכן לא אמרינן בו תוכ"ד כדיבור.

ספר כדן וקלקל תוכ"ד

ומכאן תשובה להלכה, למעשה שנתפרסם בכמה גליונות, באדם שספר כדן (וכגון שאמר ביום החמישי לעומר - "היום חמישה ימים לעומר"), ולפתע חשב שתעה ותיקן עצמו ואמר "ששה ימים", ולאחר התפילה בדק ומצא שמתחילה ספר כדן, ובא לתקן ונמצא מקלקל, ונסתפקו בדינו, אם כיון שספר כדן - כבר יצא י"ח, או שמא כיון ששינה ספירתו תוכ"ד - נמצא שספר שלא כדן, וצריך לחזור ולספור בברכה.

ולהאמור הוא דין פשוט, שכל תקנת חכמים בתוכ"ד, היתה לתקן ולא לקלקל, שרק על צד תיקון תיקנו ולא לצד אחר, ויש עוד לפלפל ואכמ"ל.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אברהם דוד ברנד

בעניין אכילת קטניות בפסח

תשובה לדברי הרב ישראל מאיר ויינשטיין בגליון הקודם.

יישר כוח על השגותיו והארותיו המחכימות, והנני להשיב על דבריו:

והריטב"א הביא י"א שעכ"פ חמץ נוקשה הווי, והר"א מלוניל ס"ל דהווי חמץ גמור בימינו. ומש"כ דכוונת הר"א כה"א שבריטב"א, לא ידעתי לאיזה י"א כיוון, שבריטב"א נכתב במפורש דהוי דרבנן. ועוד, כיצד יכלכל לפי"ז לשון הר"א מלוניל שכ' "מחמיצין" בסתמא.

ד. מש"כ ע"ד הראב"ד שהבאתי שאסר חימוץ במי פירות משום חמץ נוקשה, שדבריו הם דברי רש"י - כבר רבים מלומדי בית המדרש העירוני שכדברי הראב"ד איתא כבר ברש"י. והשיבותי, שלא הבאתי דברי רש"י מאחר שאין הם מועילים לעניינינו. שרש"י לא דיבר אלא על מי פירות, משא"כ הראב"ד שאפשר לומר בדבריו שדיבר גם על קטניות (כפי שהבאתי בהערה שם). אמנם, לאחר עיון נוסף נראה שעיקר הסברא אפשר להביא גם מרש"י.

ה. מש"כ בחריפות כנגד הספר בשמים ראש. עיין במאמר המורחב "בעניין הספר בשמים ראש" שפרסמתי בס"ד בזה הקובץ.

ו. מש"כ שהג"ר יצחק אלחנן התיר קטניות בשעת הדחק - אכן צדקו דבריהם, וגם על נושא זה כתבתי מאמר בפנ"ע (והמעוניין בו יכול לבקשו), ולע"ע רק ארחיב כאן מעט אודות מה שהזכיר מהגרי"א ספקטור: בשנת תרכ"ט (1869), שרר רעב כבד בליטא. בעקבות כך, הג"ר יצחק אלחנן ספקטור, ששימש אז כרבה של קובנה, התיר אכילת

א. אמת צדקו דבריו במש"כ דאין להוכיח מתורתם של חכמי פרובנס למנהג צרפת באותם הימים. אכן, מנהגי פרובנס הושפעו מאוד ממנהגי ספרד, וא"כ אפשר שמה שלא נהגו כן בפרובנס היה זה בהשפעת חכמי ספרד, ואין להוכיח מכאן למנהג צרפת האשכנזי.

ב. מש"כ שכאשר הראשונים מזכירים רבינו ברוך סתם הכוונה היא לרבינו ברוך בעל התרומות, לענ"ד אי"ז נכון. שהרבה פעמים נזכר בדברי הראשונים רבינו ברוך אחר והוא "רבינו ברוך ממגנצא מחבר ספר החכמה". עי' מרדכי ב"מ סי' שמו, וב"ב סי' תקז, והרא"ש בקידושין פ"א ס"כ, ובשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' תשט"ו. ועוד ישנו רבינו ברוך המוזכר כמה פעמים בדברי הראשונים, והוא רבינו ברוך מוורמזיא אביו של מהר"ם מרוטנבורג. ואם כן מי תוקע לידינו שכאשר מזכירים הראשונים "רבינו ברוך" סתם כוונתם לרבינו ברוך מגרמייזא (ועל אחת כמה וכמה דבר שלא נשנה בספר התרומה).

ג. מש"כ דאין אומרים נשתנו הטבעים וכו', זאת ממש הייתה כוונתי: שהיום אנו רואים בעינינו שקטניות מחמיצות קצת כמוש"כ בכל הראשונים, ודלא כמו שנכתב בגמ' שאינן מחמיצות. ולפיכך הוצרך הרמב"ם לכתוב שאי"ז חמץ אלא סירחון,

קטניות בפסח של אותה שנה בלבד. והצטרף
לדבריו הג"ר ישראל סלנטר. לעומת זאת
הג"ר מרדכי גימפל יפה אב"ד רוז'נוי,
התנגד בחריפות להיתר זה. העניין התפתח
למחלוקת עזה, כאשר המשכילים עומדים
בתווך ומלבים את האש משני הצדדים.



מכתב ב'

הרב אליעזר גורא

תפרח

בעניין ריבית בחוזה דירה

שהרי כל זמן שלא נגמר התשלום לא נגמר הקניין והוא יכול לחזור בו וא"כ בוודאי שאינו חייב כלום. ועוד יש להעיר שאם יש בזה איסור נראה שלא יועיל בזה היתר עיסקא כיוון שבדרך כלל מי שלא משלם בזמן זה לא בגלל שהוא משתמש בכסף לעסקים אלא שאין לו כסף לשלם וא"כ אין כאן עיסקא ואפילו אם נסבור שמועיל היתר עיסקא שהוא מקנה למלווה חלק מהבית שלו והרווחים מהבית יהיו למלווה נראה שכאן זה לא יועיל שהרי הקנס שקונסים את מי שלא משלם בזמן הוא סכום גבוה על זמן קצר ונראה שאין שום אפשרות להרוויח סכום זה בזמן קצר אם לא בזמנים נדירים של קפיצת מחירים שקורה פעם בכמה זמן וא"כ אם ידוע שלא הייתה עליית מחירים בזמן זה לא יועיל ההיתר עיסקא. עוד כתב שם שיש איסור ריבית כשיש עליית מחירים והוא לא מעלה לו את המחיר שזה מתפרש שמה שאינו מעלה את המחיר הוא בגלל המקדמה שהוא שילם, ושמעתי בשם הגר"י לנדו שכשקונה דירה מוכנה בוודאי אין שייך חשש ריבית שהרי מותר לעשות פסיקה אפילו ביצא השער כשיש לו שהיינו שכשיש למוכר את החפץ שהוא מוכר מותר לשלם מוקדם ולא להעלות את המחיר כיוון שהוא יכל לתת את הסחורה מיד וא"כ כשהדירה קיימת והיא שייכת למוכר אין בזה איסור, והחשש הזה שייך רק בקונה דירה מוכנה מראש והם מסכימים להתחייב לא להעלות

הרה"ג ר' ישראל צבי גרינברג כתב באייר מאמר נפלא וחשוב למי שקונה דירה לתת לו את כל הידיעות הנצרכות שבדרך כלל אדם שקונה דירה לא נותן דעתו לזה. ורציתי להעיר הערה בעניין מה שכתב שם בעניין ריבית, שהוא כתב שם שלוש נידונים של חשש ריבית שבגללם צריך לעשות היתר עיסקא בחוזה של קניית דירה א' כיוון שיש בחוזה סעיף שאם יהיה עיכוב בתשלום הקונה ישלם קנס, ואם הקנס אינו חד פעמי יש בזה איסור ריבית שהרי ריבית דרך קנס אסור שהקנס אינו חד פעמי כשמו שמבואר בסי' קעז ולכאורא נראה שאין בזה איסור ריבית כיוון שהדירה לא נקנית לקונה עד גמר התשלום וא"כ אין לו שום חוב לשלם ואין כאן הלוואה ולא שייך ריבית, ואין לומר שאע"פ שאין כאן הלוואה יש לאסור מצד טרשא שאסור לומר אם הקונה ישלם מוקדם יהיה המחיר זול ואם הוא ישלם מאוחר יהיה יקר יותר וא"כ גם כאן הוא אומר שאם הוא ישלם מאוחר הוא ישלם, שהרי שם הזמן האמיתי לשלם הוא מיד וכיוון שאם ישלם מיד הוא מבקש פחות א"כ המחיר הוא פחות וכשהוא משלם יותר יקר בגלל איחור התשלום יש כאן ריבית, אבל כאן לפי דין התורה זמן התשלום הוא בסוף אלא שנהגו לבקש לפני הזמן וא"כ גם אם מייקרים בגלל שלא שילם כפי המנהג אין כאן הלוואה, ואין לומר שאחרי שנהגו לשלם מוקדם זה נחשב שיש עליו חיוב לשלם

שהוא כתב שם שאם ישלם מוקדם הוא
ימכור לו בזול יותר זה באמת ריבית ובזה
מסתבר מאוד שמועיל היתר עיסקא כיוון
שאם הוא מוכן להוזיל בשביל לקבל את
התשלום קודם כנראה שאפשר להרויח את
הסכום הזה.

את המחיר כיוון שהוא שילם מראש, ואם
משלמים לפי שלבי הבניה לכאורה אין צורך
בהיתר עיסקא כיוון שכל תשלום הוא על
דבר שיש למוכר אבל נראה שבאופן זה ראוי
לעשות היתר עיסקא כיוון שיתכן שזה לא
מדויק לפי שלבי הבנייה, האופן השלישי



מכתב ג'

הרב אליעזר גורא - הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

בעניין זמן הסיפור דיציאת מצרים

נלמד מבעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחיו לפניך ואם אנו מפרש את הדברים בדווקא ואפילו אם אינו לעיכובא אבל לכתחילה צריך לקיים את הפסוק כפשוטו מה"ת לחלק בזה, ועל עצם הקושיא ראיתי בגליון אהלי מועד בשם הגרמ"ד סולוביצקי זצ"ל שיתכן שאה"נ צריך שיהיה מצה על השולחן כל הלילה אמנם למעשה יש הרבה שממשיכים לספר אחרי הסדר ולא שמעתי שמקפידים שיהיה מצה על השולחן אמנם אינו ברור שזה מקור לדחות את דבריו, עוד י"ל שכיוון שהוא ביאר שם שגם לסוברים שצריך שיהיה מצה לפניו בפועל אינו לעיכובא וא"כ י"ל שכיוון שאין שייך לקיים כל הלילה כשיש מצות בפועל מקימים באופן שאינו לכתחילה, אבל זה דוחק כיוון שבפשוטו הדין שצריך מצה ומרור הוא דאורייתא אלא שהוא רק לכתחילה ובפשוטו גם הדין לספר כל הלילה לכתחילה יש בו לפחות קיום דאורייתא וא"כ לא יתכן שבאותה מצווה בחלקה יש דין מצה ומרור לכתחילה ובחלקה לא, עוד צריך בדיקה במקור הדין של מצווה לספר כל הלילה ואולי אינה חלק ממצוות סיפור יציאת מצרים.

ידידי הגרי"מ ויינשטיין האריך כיד ה' הטובה עליו בגליון של ניסן בשיטות הראשונים אם הדין של בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך הכוונה היא בשעה שראוי שיהיה לפניך דהיינו שהוא זמן אכילת מצה או שצריך שבפועל יהיה לפניו מצה ולהלכה קי"ל שצריך שיהיה מצה בפועל, ובסוף דבריו נתקשה שהרי נפסק להלכה שמצווה לספר ביציאת מצרים כל הלילה וא"כ מבואר בזה שיש מצווה גם בזמן שאין מצה ומרור, וקשה על השיטות שצריך שיהיה לפניו מצה ומרור בפועל וכמוהם נפסק להלכה, וכתב לישב שהמצווה לספר כל הלילה היא רק לבן החכם וא"כ י"ל שהדין של בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך לא נאמר לגבי הבן החכם, ועצם היסוד שהדין של כל הלילה נאמר לחכם נראה אמיתי וכן משמע בלשון הרמב"ם שכתב אם היה טיפש אומר לו שהיינו כעבד הזה ומשמע בלשון הרמב"ם שאין צורך להאריך לבן הטיפש, אבל מה שהוא כתב לחלק ביניהם לגבי בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך לכאורה דחוק, שהרי המקור של מה שצריך לספר דווקא בלילה

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תגובה בענין בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך

וממילא פשוט שגם כשמספר ביציאת מצרים לבן החכם, צריך "מצה ומרור מונחין

אבהיר את כוונתי. ודאי שמצות "והגדת לבנך" נוהגת גם בבן החכם,

ורביעית להלל, עכ"ד. (ושפיר חשיב קידוש במקום סעודה, מפני שהקידוש מיד לאחר הסעודה). וקשה איך קיימו "מצה ומרור מונחין לפניך". ומפרש הגרמ"ד זצ"ל ע"פ דרכו, שהיו מניחין מצה ומרור לפניהם גם לאחר הסעודה. וזה דלא כדברינו. בעניותי י"ל שר' יוסי חולק על דין מצה ומרור מונחין לפניך, ומפני זה אע"פ שבכל שבתות ויו"ט הלכה כר' יוסי, בע"פ אין הלכה כמותו, וכמבואר בסוגיא שם. ולא נתבאר מה טעם יש לחלק, וע"פ הנ"ל הטעם ברור.

ועוד הביא שם מציאה נפלאה בביאור הגר"א סי' תפ"ג סק"ח, ומשם ראה ברורה לדברינו, וכך הצעת הדברים. מבואר בשו"ע שם שמי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת ומברך המוציא ועל אכילת מצה, ואוכל כזית, ואח"כ כרפס והגדה, ואח"כ מרור ואח"כ כורך. וכתב הגר"א שהמרור לאחר ההגדה, מפני שלא נתקן אלא לאחר ההגדה, וכמ"ש בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך. ואף ברכת המצה היה ראוי לברך כאן, אלא שלאחר שמילא כרסו ממנה, חוזר ומברך עליה וכמ"ש בדף קטו: עכ"ד. הרי מפורש שאין מתקיים "בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך", אלא לפני המצוה ולא לאחריה. ומטעם זה צריך לאחר את המצה עד לאחר ההגדה. אלא שכאן א"א מפני שצריך לקדש עליה. וזה להדיא כדברינו.

ומה שהביא בשם מרן הגרי"ז זצ"ל מהתוספתא סוף פסחים במעשה דר"ג וזקנים שהיו עסוקין בהלכות הפסח עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להן לביהמ"ד. ומפרש מרן זצ"ל, שהגביהו מלפניהן את המצה והמרור, לא כן פירשו המפרשים שם, אלא שהגביהו סתימת החלון,

לפניך". אלא שבבן החכם נוסף עוד חיוב יותר משאר הבנים, ומפורש בדברי המכילתא, שבכלל החיוב שנוסף אצל הבן החכם, נוסף גם חיוב לספר ביציאת מצרים כל הלילה, גם לאחר שכבר אכלו פסח מצה ומרור. ולענין החיוב הנוסף הזה, לענין זה מסתבר שאין צריך מצה ומרור מונחין לפניך. והחילוק פשוט מאוד, כי דין זה נאמר בתורה לענין עיקר חיוב סיפור יצי"מ, שזמנו לפני אכילת פסח מצה ומרור, ובזה הצריכה תורה "מצה ומרור מונחין לפניך", ומהיכי תיתי להצריך זאת גם לאחר שכבר נאכלו? והלא דין הסיפור הזה הוא דין נוסף העומד לעצמו, ולא בהכרח שהוא שוה בכל פרטיו לעיקר דין סיפור יצי"מ.

וראיה פשוטה לדברינו, שהרי מפורש בדברי רש"י עה"ת ורבינו דוד, שכמו שצריך מצה ומרור מונחין לפניך, כך צריך שיהיה הפסח לפניך. [והדברים מוכרחים מצד עצמם, ונתבאר בעה"י היטב במאמרנו]. ומעתה, היעלה על הדעת להצריך שיהיה קרבן פסח לפניו עד עלות השחר? והלא עובר בלאו דלא תותירו ממנו עד בוקר.

תודה שהראני את דברי הגרמ"ד סאלאווייציק זצ"ל שנדפסו זה עתה בגליון "אהלי מועד", ושמתתי לראות שבעיקרי הדברים כיוונתי לדברי מרן הגרי"ז זצ"ל, שאמר דדינא הוא דבעינן מצה ומרור מונחין לפניך, אלא שאינו לעיכובא. והגרמ"ד זצ"ל נתקשה שהוא נסתר מהרמב"ם, ונדחק ליישב. ובעניותי פשוט שאי"צ להידחק, ודברי מרן זצ"ל לא נאמרו בדעת הרמב"ם, ומה שהביא שם מדברי התוס' (פסחים ק. ד"ה ר' יוסי), דלר' יוסי דס"ל שאם התחילו בסעודה, אף בע"פ אין מפקיקין, יעשו כוס של בהמ"ז ראשונה, ואחריה כוס של קידוש, וכוס שלישית למה נשתנה, ואחריו מרור,

ואמנם אמת שהלשון משמע יותר כפי' מרן שבתוספתא אינו יסוד מספיק להעמיד עליו
זצ"ל. אכן לכאורה הלשון הסתום הזה יסוד להלכה.



מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

ספק בספירת העומר

לכתחילה, אבל כל היכא שיש צירוף כל זהו להקל גם להבה"ג, סומכין ע"ז לברך.

בהזדמנות זו הנני להביע הכרת טובה והוקרה רבה על סיועו לקובץ נכבד זה, ועלי להביע הכרת טובה אישית, מפני שבמסגרת זו הנני זוכה בס"ד להדפיס מאמרים רבים.

ישראל מאיר ויינשטיין

לכבוד הגאון ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א,

מה שנסתפק במי שמסתפק אם החסיר יום אחד מלספור, ותשעים אחוז ששכח ועשר אחוז שספר. בענייני סתימת הפוסקים מראה שאין לחלק בזה, וכל היכא שמסתפק יכול לברך. והטעם בזה, כי דעת הבה"ג, שאם שכח יום אחד הפסיד את הספירה, היא כמעט דעת יחידאה, ואע"פ שחוששין לה



מכתב ה'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א,

בשמחה רבה קיבלתי את הקובץ מנורה בדרוך חלק נז. ואבוא האיר כדרכה של תורה.

נשמתו של אדם מעידה עליו

ולזכותך לחיי העוה"ב. עכ"ד. ועוד כתב בעץ הדעת טוב ח"א (דף רכג ע"א) וז"ל, מה שאין כן בנשמה כי בעת שיחטא האדם מסתלקת ממנו ברצונה וחפצה. עכ"ד. ועוד שם (דף רכג ע"ג) וז"ל, כי הנשמה איננה צרורה בצרור הגוף, ומסתלקת מן האדם בעת שחוטא, ואומרת סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה וכו'. עכ"ד. וכן מבואר העניין בדברי רבותינו המקובלים. ואכמ"ל.

לפי זה יש לדון מדוע הנשמה נידונה, והלא היא מסתלקת מהגוף לפני החטא. וכן ראיתי שהקשה הגר"ש חירארי ז"ל בספרו ישמח לב (עמוד רמז).

ולענ"ד יובן העניין בהקדים עוד את דבריו של ג"ע הרב חיד"א זיע"א גופיה בספרו קשר גודל (סימן ה אות ח) וז"ל, אין לומר 'טהורה היא' רק 'טהורה אתה בראת' וכו'. כן נהגתי מנעורי מטעם דעל הרוב חטאה ואיננה טהורה. ואחרי זה נדפס שלמי צבור וראיתי להרב ז"ל (דף מז ע"א) שכתב לדלג תיבת היא מטעמים אחרים ולא כתב בפירוש טעם כעיקר ואכמ"ל. עכ"ד הרב חיד"א זיע"א שם. וקשה טובא, הלא לפי דברי רבינו האר"י ז"ל הנ"ל, אין החטא תופס בנשמה כלל.

ומצאתי שכבר הקשה מעי"ז הגאון ר'

בעמוד קסא העיר הרה"ג ערן כברה שליט"א והנשמה עצמה הקב"ה דן אותה, ואיך יתכן שהיא מעידה על האדם.

ונראה לענ"ד לבאר הדבר בהקדים את מה שכתב רבינו הגדול האריז"ל בשער הפסוקים (פרשת שלח לך, דף לד ע"ד) וז"ל, ולא די בזה, אלא אפילו נשמת האדם עצמו מסתלקת בעת שחוטא בסוד הרשעים אשר בחייהם קרויים מתים, ולכן נסתלקו מהם. עכ"ד. [ונראה שם להרב שמן ששון מה שציין בזה]. ועוד כתב מהרח"ו ז"ל בספרו עץ הדעת טוב ח"ב (דף צח ע"ב) וז"ל, כי הנשמה בהיות האדם חוטא מסתלקת לה מעליו, ואומרת סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה, ואינה מתדבקת בו אחר שחטא, מה שאין כן ברוח ובנפש כי הם משתתפים באדם בעת שהוא חוטא ואינן מסתלקות מעליו. עכ"ד. ועוד כתב לנו שם (דף פז ע"א) וז"ל, כי בעת שחוטא מסתלקת הנשמה ממנו בסוד הרשעים בחייהם קרויים מתים. ובסוד "טורף נפשו באפו", וזה שכתוב "אל תאמר לרעך", שהיא נשמתך, לך עתה כי אני רוצה לחטוא בימי בחרותי, ושוב בימי הזקנה, כי הנה בזה אתה גורם רעה גדולה לנשמתך הנקראת רעך, ואין ראוי לך להיות חורש על רעך רעה כיון שהוא יושב לבטח אתך לעוזרך בכשרון מעשיך ולהועילך

יש לו חלק באדה"ר שהיה כולל כל נשמות הנבראים. עכ"ד.

ומעתה מובן נמי לענייננו שיש לומר שמה שכתוב 'נשמתו של אדם מעידה עליו', היינו בנשמה של בעל מעשים, שכל פעם שחטא היא מסלקת מגופו, עד שזוכה לקבלה שוב, ונשמה זו מעידה, ואינה נידונה כלל. וראה עוד מה שכתבתי בכל הנ"ל באורך בקונטרסי ויאמר שמואל (סימן ט).

ומ"ש בעמוד קנט לפי ב' הצדדים בדברי הקהילות יעקב, דליכא חששא לקבור את הקטן עם גלשן שגלש בו בשבת, היות דאינו עבירה כלל לקטן. לענ"ד יש לעיין בה טובא לפי המובא שרבינו האר"י עשה סיגופים ותעניות על שהכה את אימו פ"א בעת יניקתו ממנה. ומבואר שגם דברים שאדם עשה בעודו ילד, הם מפריעים אותו מלעלות בג"ע בדרגות. ואם כן אף שעונש אין כאן, ס"ס יעכבו מלעלות עוד ועוד.

בכבוד רב

שמואל ללזר ס"ט

רחמים ניסים יצחק פלאג"י זיע"א בספרו יפה ללב (סימן מו אות ד).

ואמינא ליישב בפשטות את דברי הרב חיד"א זיע"א שהנה את ברכת אלוקי נשמה כל אחד אומר, ואיך יתכן והלא לא כל אחד זוכה לנשמה, וכמבואר בדברי האר"י ז"ל. אלא וודאי שבברכת 'אלהי נשמה' אנו מכוונים על הנשמה שיש אותה לכולם, ולא רק לבעל מעשים. ומעתה לא קשיא מידי, כי יש לומר שכל מה שכתב האר"י זיע"א שאין פגם בנשמה הוא בנשמה זו שלא כל אחד זוכה לה, אולם נשמה זו שיש אותה לכולם יש לומר שכן יש בה פגם פגם, ועל כן אין לומר 'טהורה היא'. ושו"ר דכבר הוא מבואר בדברי האר"י זיע"א בשער הכוונות (דף ב ע"א) שהוא עצמו כתב שכולם אומרים 'אלוקי נשמה' אף שאין לכולם נשמה, משום שלכולם יש חלק בנשמת אדה"ר. עיי"ש. וכ"כ רבינו הגרי"ח זיע"א בבן איש חי ש"ר (הקדמה לפרשת וישב) וז"ל, ומפורש בדברי רבינו האר"י ז"ל דאע"פ שאין כל אדם זוכה לנשמה וכ"ש לנשמה דנשמה עכ"ז כל אדם

מכתב ו'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח תקוה

צביעה בדרך לכלוך

האוי"ז בסי' ס"ג אות ה', הריקאנטי בסי' קכ"ג, לקט יושר עמ' ס"ה, שה"ל בסי' פ"ו [בקצרה ובשינוי], ארח"ח שבת אות צ"ו לגבי דם מכה והוסיף: אלא כיצד יעשה כורך על החתך מקורי העכביש שקורין טרנינ"א ומכסה בה כל הדם וכל החבורה ואח"כ כורך עליה הסמרטוט ע"כ. וכ"כ האהל מועד שער השבת דרך ט' נתיב ט': יצא דם מבשרו נותן שם מקורי העכביש או בגד אדום שאין בזה משום צובע אבל בגד שאינו אדום אסור"א ע"כ. וכ"כ הרוקח בסי' ע': אסור לצבוע את המפה. אם חתך אצבעו או יצא דם מחוטמו לא יקנח בבגדו או דיו או סיקרא ע"כ. וכ"כ מהר"י וייל בפסקיו [נדפס בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמ' רצ"ה]: אין להניח בגד ע"ג חתך משום צובע, או כששותין יין אדום שלא לצבוע המפה ע"כ. וכן הביא המאירי בשבת נ' ע"א דעה זו בזה"ל: וקצת חכמי צרפת אוסרים בכריכת בגד על האצבע שנחתך בה בסכין משום צובע בדם ע"כ. והב"י בסוף סי' ש"כ הביא את שה"ל בשם

בגליון כ"ו דן הרב אביחיל לוי בכמה פרטים בענין צביעה בדרך לכלוך בשבת, ויש להוסיף בזה דברים;

האוסרים והמתירים צביעה בדרך לכלוך

ידועים דברי היראים בסי' רע"ד שכתב: אם שותים בשבת משקין צובעין כגון יין אדום או מי תותים או אוכלים אוכלים צובעים כגון תותים או פרי שקורין צריי"ש בלע"ז והם שחורות יזהרו שלא יצבעו מפותיהם וסדיניהם ובגדי לבושיהם. וכן אדם שחתך אצבעו יזהר שלא יתן עליו שום דבר מפני שצובע שאע"פ שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין איסורא דרבנן איכא. וצביעת פיו וידיו אין בו חשש שאין בצביעה קפידא אלא דבר שדרכו לצבוע ולא מקריא צביעה כלל. והא דתניא בהמצניע רשב"א אומר משום ר' אליעזר אשה לא תעביר שרק על פניה מפני שהיא צובעת ההיא כיון שדרך האשה בכך צביעה מקריא ע"כ. והעתיקוהו

א. האם בנה אדום הוא יותר המור או יותר קל מבגד לבן:

בדברי האהל מועד מבואר שאדום קל יותר מלבן, ומותר באדום. וכ"ה סברת היוסף אוימן [יוזפא] סי' תרנ"ב וכן הא"ר בסי' ש"כ אות כ"ד שבבגד אדום מותר. אולם בעל תה"ח סובר דאדרבה בבגד אדום יש יותר איסור מבגד לבן, וכפי שמואב בלקט יושר שם וז"ל: זימנא חדא בשבת חתך באצבעו עד שיצא הדם, ולא רצה לכפרה אפילו בבגד אדום משום צובע. ושייך צבע בבגד אדום יותר מבבגד לבן, משום די"ל בבגד לבן הוי לכלוך, מ"מ שייך נמי בבגד לבן צובע אדום, והיה מכפרה אצבעו בעץ ע"כ. וכ"ה סברת המג"א בסוף סי' ש"כ ובסי' שכ"ח.

היראים, ופסק כן בשו"ע שם ס"כ בזה"ל: **יש מי שאומר** שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים 'צריך לזהר' שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה משום צובע ע"כ. ובב"י בסי' שכ"ח סמ"ח הביא שוב את דברי שה"ל בשם היראים לגבי דם מכה, ושם הוסיף שכ"כ גם הארח"ח והרוקח עי"ש. ובשו"ע פסק את הדברים בזה"ל: 'אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע אותו. ואסור להוציא דם מהמכה, לכך יש לרחוץ המכה במים או בייין תחלה להעביר דם שבמכה ע"כ'.²

אולם האגור בסוף סי' תפ"ד כתב ע"ד שה"ל

בשם היראים: ונראה דלא מבעיא לדעת בעל הערוך שפסק דפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר דהכא מותר דלא ניחא ליה בהאי צביעה, אבל אפילו למ"ד אסור נראה דהוי האי דרך לכלוך דאין דרך לצבוע באלו הדברים ע"כ [והביאו הדרכ"מ בסוסי' ש"כ]. וכ"כ מדנפשיה הרדב"ז בח"ד סי' קל"א וז"ל: ואנחנו לא ראינו מימינו מי שנוהר בזה, ובודאי דחומרא יתירה היא, דאין זה דרך צביעה אלא דרך לכלוך, כי הא דאמרינן גבי עובר אדם במים. תדע שהוא דרך לכלוך שהרי אינו צובע כל הבגד אלא נעשה כתמים כתמים וכיון דאיכא תלת לטיבותא אין לחוש, והמחמיר תע"ב ע"כ.³ וגם בספר יוסף

ב. ביאור לשונות השו"ע 'יש לזהר' ו'אסור', בענין זה:

בחזו"ע ח"ה עמ' קי"ב עמד בסתירת לשונות השו"ע, שבסי' ש"כ כתב 'צריך לזהר', ובסי' שכ"ח כתב 'אסור'. וגם הקשה על מה שפסק הוא ז"ל בכל דוכתי שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן מותר, דהא מוכח מהשו"ע הנ"ל שאסור. וכתב שבסי' ש"כ הלשון 'צריך לזהר' היינו זהירות ובעלמא ואינו מן הדין הגמור [והביא כמה אחרונים שכתבו כן במקומות אחרים], ובסי' שכ"ח כתב 'אסור' משום שיש שם עוד איסור של הוצאת הליחה והדם מהמכה, וכפי שכתב התורת שבת בסי' שכ"ח אות ס"א עי"ש עכת"ד.

אולם מהלך זה צ"ע, דהא מצאנו 'צריך לזהר' בשו"ע שהוא דין גמור, כמו בסי' רצ"ו ס"א לגבי כוס הברלה: וצריך לזהר שלא יהיה פגום. ובסי' רנ"ד ס"ד: צריך לזהר שלא יחזיר הכיסוי [על פירות חיים שנחנע מע"ש] אם נתגלה משחשיכה וכו' מפני שממהר לגמור בישולם. ובסי' רצ"ג ס"ב: צריך לזהר מלעשות מלאכה עד שיארו ג' כוכבים קטנים, ועוד לשונות כאלו לרוב. אלא שכל מקרה לגופו, וצריך תמיד לבדוק במקור הדברים. וכאן במקור הדברים, ביראים שהעיקר, מפורש שהוא 'איסור' דרבנן מדין מקלקל, אע"פ שגם הוא כתב לשון של 'זהירות', ומוכח שכאן הוא לשון 'איסור' ממש. וגם הלשון 'אסור' הכתובה בסי' שכ"ח הוא לא מחמת הוצאת הליחה והדם, שזהו ענין אחר [וכפי שכתבו המ"ב והכה"ח שם], אלא האיסור שם הוא על עצם נתינת המפה והבגד על הדם מדין צובע.

והטעם לשינוי הלשונות בשו"ע, אע"פ שהוא אותו הדין, נראה פשוט ע"פ מה שכתבתי בח"ג סי' א' בביאור הסתירות בשו"ע, שהכל הוא לפי הענין המופיע בב"י באותו מקום עי"ש.ב. וגם כאן אתי שפיר, שבסי' ש"כ הביא רק את דברי שה"ל בשם היראים שכתב 'יש לזהר', ולכן העתיק כן בשו"ע, וגם כתב זאת בשם 'יש מי שאומר'. אולם בסי' שכ"ח הביא מלבד שה"ל בשם היראים גם את הרוקח והארח"ח שכתבו כן, ולכן לא כתב כן בשם 'יש מי שאומר גרידא', ולכן כתב גם לשון 'איסור'. ומ"מ ודאי שהשו"ע פוסק את הדין של היראים בתור 'איסור' דרבנן של מקלקל, וא"כ זוהי ראייה גדולה שהשו"ע ס"ל שפס"ר דלא ניחא ליה בדרבנן אסור [ויש עוד ראיות רבות לזה, ואכמ"ל].

ג. ובספר חזו"ע שבת ה' עמ' י"ז כתב שיש סיוע לדבריהם ממש"כ הסמ"ג [לאוין ס"ה] שלא מצינו חיוב אלא כשאדם חפץ באותה צביעה עי"ש. אולם בשו"ת יבי"א ח"ה סי' כ"ה אות ב' הביא הרב זצ"ל גופיה את דברי הטל אורות (מלאכת הצובע דמ"ח ע"ב) שהביא את דברי הרדב"ז והאגור הנ"ל, ודחה דבריהם, וכתב בתוך הדברים: ועי' בסמ"ג במלאכת הצביעה שכתב: בכל אלו לא מצינו חיוב אלא כשאדם חפץ באותה צביעה. מוכח שאפילו אינו חפץ באותה צביעה, חיובא הוא דליכא הא איסורא מדרבנן מיהא איכא עי"ש. הרי שכתב בדעת הסמ"ג להיפך מדברי האגור והרדב"ז. והאמת היא שאין ראייה מדברי הסמ"ג לכאן או לכאן, דיתכן

אע"פ שהם גאונים וגדולים בתורה אזכיר מה שהערותי אנא עבדא בספר גאון אחרון וכו' [והביא דברי החכ"צ הנ"ל והשואל ומשיב שהעתיקו, וכתב] והדבר יפלא דמנ"ל לפרש דברי רש"י דאיירי בתותים 'הצובעים', והלא יש תותים 'לבנים' שאין צובעים כלל, ורק הם פרי רך המלכלכים את הידים, ולכן אוכלים אותם ע"י מחט וכו', ופה עירנו רוב התותים הנמצאים הם לבנים שאין צובעים, ומעט מן המעט נמצא תותים הצובעים וכו', ואין לאכלם בכוש משום לתא דצובע, וזה ברור ופשוט, ועל זה אמרתי אגב חורפייחו לא דייקי עכ"ד. אולם נראה שאדרכה דברי החכ"צ הם הנקיים מהשגיאות בענין זה, דסתם 'תותים' המוזכרים בחז"ל ובראשונים הם התותים 'השחורים', וכפי שכתב רש"י בשבת ק"ד ע"ב גבי כתב במשקין: כגון מי תותים 'שמשחירין'. ובר"י מלוגיל ובמיוחס לר"ן שם הוסיפו 'או יין אדום'. ובנימוק"י הגירסא משקין שמשחירין כגון מי תותים ויין אדום. וכן בריטב"א כגון מי תותים או יין אדום או מי רימונים וכו' ע"ש. וחזינן מכל הני שסתם תותים הם האדומים שלנו. וע"ע בריש מסכת מעשרות האוג והתותים משיאדימו, ולא מצאנו התייחסות לתות הלבן, ומבואר שסתם תותים הנזכרים בחז"ל ובפוסקים הם התותים האדומים. ואכן, בספר 'צמחי המשנה' [לאוריה פלדמן] עמ' 147 כתב כך: התות אזרח ותיק בארץ אבל משני

אומץ [יזופא] סי' תרנ"ב כתב מדנפשיה סברא זו של דרך לכלוך ושאין בקינוח החוטם מהדם משום צובע, אלא שהביא את דברי היראים והב"י ונשאר בצ"ע ע"ש. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת חכם צבי הנוספות סי' ט' אות א' סברא זו, והוא הביא כמה ראיות חזקות לדין זה, וחלק מהאחרונים כתוב חילוקים שונים ליישב את הראיות הנ"ל, אולם דבריהם דחוקים, וכפי שנבאר בס"ד;

ראיות רבות מדברי חז"ל והראשונים שאין איסור בצביעה דרך לכלוך

אכילת תותים ע"י כוש או כרכר

במשנה בשבת קכ"ב ע"ב מבואר שמותר לטלטל את הכוש ואת הכרכר לתחוב בו. ופירש"י לאכול בו תותים וכל פרי רך ע"כ. והחכם צבי הביא את דברי ספר הזכרונות [זכרון ט' פ"א] שכתב שאין לאכול תותים ע"י מחט שאינה נקובה וכיוצא, דסוף סוף גם היא מקבלת אדמומית האוכל ע"כ. והקשה עליו מהמשנה ורש"י הנ"ל, דכל הנך משנתינו מותרין לכתחילה ואין בהם שום איסור בעולם כדמוכח משמואל דפוטר מפס מורסא היינו דמותר מדתנן מחט של יד ליטול בו את הקוץ, הרי שמותר לכתחילה לאכול תותים ע"י חתיכת כלי ואין חשש צביעה בדבר עכ"ד. ובהקדמת שו"ת רב פעלים כתב: וכדי להראות להמעייין שהאחרונים אין דבריהם נקיים מן השגיאות

שהוא כן ס"ל את סברת האגור והרדב"ז הנ"ל, ואין ראייה שאיסור דרבנן מיהא איכא, ודוק היטב. ד. בספר טל אורות דף מ"ח ע"ב כתב על דברי האגור והרדב"ז בזה"ל: ולענ"ד אין דבריהם נראים, שאפילו שהוא דרך לכלוך ונתקלקל הבגד הרי אמרו כל המקלקלים פטורין, והוא פטור אבל אסור מדרבנן, ואי לא ניחא ליה בהאי צביעה – פסיק רישיה הוא וכו' ע"ש. אולם דברי הפוסקים הנ"ל ברורים, דהם לא אתו עלה מצד מקלקל ולא ניחא ליה וכו', דהא מפורש באגור שטעם זה כתב גם לדעת היראים שיש מקום להתיר גם לסברתו, אבל הסברא של 'דרך לכלוך' היא שאין כלל שם צובע בכה"ג, דקלקול בצובע שייך מי שצבע בגד אולם לא צבע אותו יפה שבזה שייך מקלקל, אולם כשכל הפעולה מעיקרא היא 'לכלוך' הבגד ולא 'צביעתו' – אין בזה כלל מלאכת צביעה, והדברים ברורים בדעתם.

וכו' עי"ש. וכ"כ עוד בכתובות ו' ע"א עי"ש. וכ"כ המיוחס לר"ן בשבת קי"א וז"ל ובמשקין דלא מלבני שייך צובע. וקשיא לי צובע במאי ניהא ליה וי"ל דמירי בשאר משקין העשוין להצביע, אבל ביין ליכא משום ליבון ולא משום צובע דאדרבה לא ניהא ליה באותה צביעה עי"ש.

והנה השו"ע הרב בקונטרס אחרון לסי' ש"ב אות א', האריך בדברי הראים הנ"ל, וכתב ליישב את דבריו מכמה קושיות שהקשו עליו בזה"ל: והא דאסור ליגע בידיו צבועות במפה, היינו משום שהמפה דרכה בצביעה, ואילו היה עושה כן שלא בדרך לכלוך היתה מלאכה גמורה והיה מתקן, ועכשיו הוא ג"כ עושה המלאכה עצמה באותה מפה עצמה אלא שהוא מקלקל, ומכל מקום מעין מלאכה הוא עושה לכן אסור מדברי סופרים, אבל משמרת אין דרכה בליבון כלל עי"ש. ובספר תהלה לדוד בסי' שי"ט סוף אות ט"ז עמד ג"כ בקושיא מסודרין הנ"ל, וכתב ע"פ השו"ע הרב הנ"ל שע"כ צ"ל דסודר אין דרכו בצביעה כי היכי דמשמרת אין דרכה בליבון, אבל בבגד או במפה וכ"ש בבגד אדום אסור לסנן כי היכי דאסור ליגע בידים צבועות, וצ"ע עכ"ד. אולם אין זה נכון כלל, דסודר היינו בגד ממש, שדרכו בצביעה, וכפי דאיתא בסנהדרין מ"א ע"א ובר"ח וברש"י שם: בסודר שחנקו בה - שהעידו שחנק את חברו בסודרו, ועל הסודר היו נבדקין שחור היה או לבן היה עי"ש. וא"כ חזרה הראיה למקומה שגם בסודר, שדרכו בצביעה, אין איסור כלל של צביעה בדרך לכלוך.

בעילת בתולה בשבת ע"י סדינן

שתחתיה

עוד ראה הביאו החכם צבי והמשחא דרבוותא, וכן החת"ס בחידושו

מיניו הידועים, השחור והלבן, היה נפוץ בימי קדם (גם ביוון וברומא) רק התות השחור אשר מולדתו היא בארצות אסיה המערבית. לעומתו הרי התות הלבן, אשר עליו משמשים מזון מובחר לתולעי המשי, יליד סין הנהו, וחדר לאירופה ומשם גם אלינו רק בימי הבינים. ההיסטוריונים מצינים כי את התות הלבן הכירו האירופים רק במאה הי"א הי"ב [שזהו ממש זמנו של רש"י, ובזמן זה ודאי שעוד לא היה נפוץ, אלא רק התחיל להגיע לאירופה, ולא עליו דיבר רש"י], ורק במאה הט"ו התחילו לגדלו באיטליה בקנה מידה גדול ע"כ. וא"כ קמה ראיית החכ"צ וגם ניצבה מרש"י, שכיון לתותים השחורים, שאין בזה משום צובע.

סינון יין בסודרין

עוד ראה הביא החכ"צ מהא דשבת קל"ט ע"ב, ונפסק להלכה בסי' שי"ט ס"י, דמסננין את היין בסודרין, וסתם סודרין לבן כדאמרינן בר"א תולין [ק"מ ע"א] ותיבעי ליה למר סודרא וכו' התם מחזי כאלודי חורא יע"ש ברש"י, וסתם יין שחור או אדום כדתנן נשים בבתולים כגפנים יש גפן שיינו שחור ויש גפן שיינו אדום, ולא חיישינן לצביעה עכ"ד. וראה זו הביא גם המשחא דרבוותא בסי' שכ"ח סמ"ו עיש"ב. ובאמת שכבר כתב כן הריטב"א בשבת קל"ט ע"ב וז"ל והא דלא חיישינן הכא דילמא אתי לידי סחיטה משום דבסחיטה [דידה] ליכא לא משום מלבן ולא משום צובע דלא ניהא ליה בצביעה, ולא משום מפרק שהיא תולדה דדש מכיון דאזיל לאיבוד שאין דרך לסחוט סודר ע"ג כלי ע"כ. וכ"כ עוד בשבת קי"א ע"א וז"ל ויש שהוא תולדה דצובע בפירות דחזי להכי ומכוין לצביעה וכו'. והכא בברזא דחמרא ליכא משום מלבן ולא משום צובע כלל, אדרבה מלכלך ומפסיד היין את הבגד

הצובע כתב ליישב את הראיה מבעילה בשבת וז"ל: ואפשר אף לדידהו לא הוי אלא חומרא בעלמא, ולכן שם גבי בעילה דהוה מצוה מקילין בזה וא"צ לזוהר ע"כ. אולם מדברי היראים מבואר שהוא איסור דרבנן גמור כדין כל המקלקלן, ולא מצאנו שהתירו איסור דרבנן בשביל בעילה בשבת.

נתינת משקין על טלית שאחזו בה האור

עוד ראיה הביא המשחא דרבוותא מהא דסי' של"ד סכ"ד שיותר לתת משקין על טלית שאחזו בה האור בצדה השני ע"ש, ומבואר שאין בזה משום צביעה.

הפסק טהרה בשבת בבגד לבן

בספר לקט יושר עמ' ס"ה כתב: ושאלתי לו [לבעל תה"ד; לפי פסק היראים הנ"ל] האין הנדות בודקות בשבת, ואמר לי שמא לא מוצאות דם ע"כ. אולם בספר משחא דרבוותא עמד בזה מדנפשיה, והביא ראיה דלא כהיראים הנ"ל מהא דאשה מותר לה לעשות הפסק בטהרה בשבת אף שמעיינה פתוח ובחזקת שתראה ע"ש, וע"ז לא מהני תירוצו של התה"ד. והשו"ע הרב בקונט"א שם כתב לחדש שגם לדעת היראים וסיעתו שיש צובע בדרך לכלוך, זהו רק בדבר שדרכו בצביעה, משא"כ 'מוך' שהאשה מתקנה לנדתה - אין דרך לצובעו ולכן אין בו איסור בדרך לכלוך, והוסיף דאל"כ לר' יהודה שאסר דבר שאינו מתכוין לא מצינו 'בדיקת ז' נקיים', שאסור לבדוק בשבת לפי דעת האוסרים משום צביעה ע"ש. הרי שדן גם על הבדיקה בז' נקיים, והתיר מחמת סברתו שבדבר שעשוי לכך ואין דרכו בצביעה אין איסור גם ליראים. אולם יש להעיר על תירוצו, שבדיקת ז' נקיים אינה 'רק במוך' אלא 'גם בבגד פשתן לבן ישן' כמבואר בשו"ע ביו"ד סי' קצ"ו ס"ו, ובגד דרכו

לכתובות ה' ע"ב מההיא דמותר לבעול בתולה בשבת [כתובות ז' ע"א], וסתם בתולה יש תחתיה בגד לבן לבדוק את דם הבתולים, ולרמב"ם ורוב הפוסקים מותר אף בעילה כדרכה ולא צריך שיטה ואעפ"כ אין בזה משום צובע. ובאמת שהבה"ל בסי' ר"פ הביא מהפמ"ג שכתב עפ"י דברי השו"ע הנ"ל שיש לזוהר מלהביא מפה לבנה ע"ש. אולם בדברי הראשונים לא נזכר זה ובודאי שס"ל להתיר וכנ"ל. ומרן הגרע"י זצ"ל בספרו לוית חן בסוף סי' שכ"ח דחה ראייה זו עפ"י דברי השטמ"ק בכתובות ה' ע"ב בשם הקונטרסין שכתב בדעת רש"י שאין שייך צביעה אלא בדבר שיש בו טורח ואומנות כגון שעושה חבורה שיש בו טורח, אבל כשהוא מפקד פקיד אין בו טורח ע"ש. אולם כבר תמה לנכון בשו"ת שמש ומגן ח"ב סי' ל"ב על דברי הקונטרסין הנ"ל, דבשלמא לגבי חבורה שייך לומר דאם הוא מפקד פקיד לא עושה חבורה כיון דל"ש טורח וכמ"ש בש"ס. אבל לגבי צובע איזה הפרש איכא בין טורח ללא טורח, והלא בין כך ובין כך הוא צובע. האם נאמר שכל מלאכה שאין בה טורח מותר לעשות וכו', וברור שיש טעות בקונטרסין ולא נאמר זה אלא לגבי חובל ולא לגבי צובע ע"ש. ובאמת שמפורש כן בתוס' הרא"ש בכתובות ה' ע"ב בתוך הדברים וז"ל: ואפי' שייכא צביעה כדי להראות שהיא בתולה ע"י שהסדינין או בשרה צבועין מדם א"כ מה לי טעמא אי מיפקד פקיד או חבורי מיחבר ע"ש. ובר מן דין, אם נאמר כדברי הקונטרסין שבדבר שאין בו טורח ואומנות אין איסור צובע - הדר דינא שמותר לשים בגד על המכה או לנגב את הפה מאכילת התותים, כיון שגם בזה אין טורח ואומנות.

ובספר מנחת עני [לבעל היד דוד] במלאכת

והחת"ס, וגם הביאו לזה ראיות רבות וחזקות מדברי חז"ל, וגם המנהג כן וכפי שהעיד הרדב"ז, וגם לאוסרים הוא איסור דרבנן של מקלקל, ואף יותר קל דהא זהו פס"ר דלא ניחא ליה בתרי דרבנן [מקלקל וכלאחר יד]. וע"כ נראה שהעיקר הוא שאין צביעה בדרך לכלוך, ומותר לקנח את החוטם או את המכה או את צבע התותים שבשפתיים וכדומה במגבת או במפה בין בצבע אדום ובין בצבע לבן.

ואם מקנח בנייר טישו או מגבון וכדומה מותר גם לדעת היראים וסיעתו, וכפי שכתבו אחרוני זמננו ע"פ דברי הגר"ז הנ"ל שבדבר שאינו עומד לצביעה אין בו איסור - עי' בפסקי תשובות סי' ש"כ אות כ"ו ובהערות שם.

בצביעה, ולא שמענו לאף אחד מהפוסקים שיכתוב שהעושה הפסק בשבת תעשה רק במוך ולא בבגד, וזוהי ראייתו של המשחא דרבוותא, שגם מסתימת דין זה מוכח דלא כהיראים וסיעתו.

הנראה לדינא

המשחא דרבוותא שם: סיים ולעניין הלכה אין ולא ורפיא בידי, שלא מצאתי לאחד מן הראשונים שהתיר זה בפירוש ע"כ. אולם לפי האמור כן מתבאר מדברי רש"י לענין תותים בכוש, וכ"כ להדיא הריטב"א והמיוחס לר"ן סברא זו שאין צביעה בדרך לכלוך, וגם כמה מגדולי הפוסקים כתבו סברא זו מדנפשיהו ומהם האגור, הרדב"ז, היוסף אומץ, החכם צבי, המשחא דרבוותא



מכתב ז'

הרב און אברהם הכהן סקלי

מנהג הספרדים בהתעטפות בטלית גדול עם פסים שחורים

על התורה, מובאות תמונות רבות של גדולי ישראל מהדורות שעברו, ומצאתי שם כמה תמונות של חכמי הספרדים ועדות המזרח, מעוטפים בטלית בעלת פסים שחורים, וכלדהלן;

• בראשית - (פ' וירא עמ' 92) - מובאת תמונת הג"ר משה צדקה נר"ו מבר המצווה שלו, מעוטף בט"ג בעלת פסים שחורים, ומעוטר בתפילין.

• שמות - (פ' בא עמ' 66) - מובאת תמונת המקובל הג"ר ציון ברכה זצ"ל, מעוטף בט"ג בעל פסים שחורים, ומעוטר בתפילין.

• ויקרא - (פ' קדושים עמ' 182) - מובאת תמונת הג"ר אברהם ענתבי סקה זצ"ל, ראב"ד בד"צ לעדת אר"צ בירושלים, מעוטף בטלית בעל פסים שחורים ומעוטר בתפילין.

• שם (פ' בהר עמ' 233) - מובאת תמונת הג"ר עזרא עטיה זצ"ל, ראש ישיבת 'פורת יוסף', מעוטף בטלית בעלת פסים שחורים, ומעוטר בתפילין.

• במדבר - (פ' נשא עמ' 43) - מובאת תמונת הג"ר שלום לופס זצ"ל, רבה של העיר עכו, מעוטף בטלית בעלת פסים שחורים.

בגליון הקודם [גליון ס', אייר], פרסם הרב אביחנן בן משה נר"ו מאמר נפלא, אשר סובב הולך להוכיח שמנהג רוב הספרדים ועדות המזרח בדור הקודם, היה להתעטף בטלית גדול בעלת פסים שחורים, ולאפוקי ממה שכתב הגאון רבי בן ציון מוצפי נר"ו בכמה מקומות, שמנהג הספרדים היה ללבוש טלית לבנה כולה, ושספרדי הלוכש בימינו טלית בעלת פסים שחורים עובר על 'לא תטוש תורת אמן'.

והוכיח הרב בן משה נר"ו כי לא היו דברים מעולם, אלא כאמור נהגו רוב הספרדים ועדות המזרח להתעטף בטלית בעלת פסים שחורים.

והנה, מצאתי בעצמי בכמה וכמה ספרים, כמה תמונות של חכמי הספרדים ועדה"מ מהדורות הקודמים, מעוטפים בטלית בעלת פסים שחורים, ואמרתי דמגו דזכינא לנפשאי אזכה נמי לחברי, ועל כן אציין כאן בעז"ה מראי מקומות לתמונות אשר מצאתי בכמה ספרים, ואת שמות אותם חכמים, כך שמי שירצה יוכל למצוא התמונות בקלות.^א

וזו החלי:

א. בסדרת הספרים הנפלאה מופת לשבת

א. כדי להמנע מהצורך 'לדרג' החכמים הנזכרים, וע"מ לא לפגוע ח"ו בכבודו של אף אחד מהם, כתבתי לכולם את אותו התואר 'הג"ר', וקמי שמיא גליא מי ראוי לאיזה תואר.

ב. אגב, הוא מעוטף שם באופן שארבעת כנפות הטלית נמצאות מלפניו [כעין עיטוף התימנים היום], וכאשר נהגו בדור הקודם רבים מבני הספרדים ועדות המזרח, ואכמ"ל.

אביחצירא נר"ו מנהריה, מעוטף אף הוא בטלית גדול בעלת פסים שחורים.

ד. בספר פוסק הדור על הג"ר עובדיה יוסף זצ"ל:

• שם בעמ' 34 - תמונה מבר המצווה של בנו, הג"ר יעקב יוסף זצ"ל, עטוף בטלית בעלת פסים שחורים, ועטור בתפילין.

• עוד שם בעמ' 61, כמה תמונות מבר המצווה של בנו, הג"ר יצחק יוסף נר"ו, עטוף בטלית בעלת פסים שחורים.

ה. בספר סכורא וחכמיה [אשר חיבר ידידי הרב יוסף חיים דבדא נר"ו]:

• שם תמונת הג"ר מסעוד אדהאן זצ"ל, מעוטף בטלית בעלת פסים שחורים, ומעוטף בתפילין.

• עוד שם בעמ' 103, תמונת הג"ר מסעוד ריוח זצ"ל, כנ"ל.

ו. בס' עבד נאמן מתולדות הג"ר שלום לופס זצ"ל, רבה של העיר עכו, מובאות כמה תמונות שלו מעוטף בטלית בעלת פסים שחורים: שם בכריכה, וכן בעמודים 169, 295, 325, 376, 381, 398 ועוד.⁷

ז. בס' אורה של ירושלים מתולדות הג"ר שלום משאש זצ"ל - שם בעמ' 102, וכן בעמ' 472, מובאות תמונות שלו מעוטף בטלית בעלת פסים שחורים.

ח. בס' הצדיק מראש פינה מתולדות הג"ר מסעוד אדרעי זצ"ל, רבה של ראש פינה,

ב. בספר אחרון הגאונים בתוניסיה (ח"ב) - תולדות הג"ר מצליח מאזוז זצ"ל, נמצאו כמה תמונות של גדולי ג'רבא מעוטפים בטלית גדול בעלת פסים שחורים, כדלהלן:

• שם בעמ' 12 - תמונה מבכנ"ם בג'רבא [נראה בזמן דרשה של חכם] ונראים שם החכם והרבה מהקהל מעוטפים בטליתות בעלות פסים שחורים.

• שם בעמ' 61 - תמונת הג"ר מגוץ סבאג זצ"ל, מרבני ג'רבא.

• שם בעמ' 135 - תמונת הג"ר צנייר עשוש זצ"ל, מרבני ג'רבא.

• שם בעמ' 243 - תמונת הג"ר חיים חורי זצ"ל מגיה ס"ת, ומעוטף בטלית בעלת פסים שחורים.

ג. עוד מצאתי כמה תמונות בספר כעצם השמים לטוהר על תולדותיו של הג"ר מאיר אביחצירא זיע"א [אשר חיבר ידידי הרב יוסף חיים דאבדא נר"ו], כדלהלן:

• בעמ' תרנב, מובאת תמונה של הג"ר יצחק אביחצירא זצ"ל [בבא האקי, אחיו של סידנא בבא סאלי זיע"א], כשהוא מעוטף בטלית גדולה עם פסים שחורים. ועוד שם (עמ' תרנ), תמונתו עם טלית קטן [מעל חולצתו] בעלת פסים שחורים.

• ועוד שם בעמ' תרפד, מובאת תמונה של הג"ר מכלוף אזאגורי זצ"ל [מרבני העיר מידלת שבמרוקן], אשר מעוטף בטלית גדול בעלת פסים שחורים.

• ועוד שם בעמ' תרעג, תמונת הג"ר דוד חי

ג. מלבד תמונתו המפורסמת, בה הוא נראה עטוף בטלית בעלת פסים שחורים, ומעוטף בשני זוגות תפילין, וקורא מספר, אשר מופיעה במקומות רבים.

ד. אמנם נמצאו שם גם תמונות של הרב מעוטף בטלית לבנה, שם בעמ' 172 [וכן בעמ' 428 תמונה מאותו המעמד], וכן בסוף הספר.

מיהודים מבוגרים מהדור הקודם שכך היה המנהג פשוט.

ואף שניתן למצוא תמונות של חכמים מהדור הקודם שלבשו טלית לבנה כולה, מ"מ כמובן שאין מכאן כל קושיא על דברינו, כי אמנם יתכן ויש שנהגו סלסול בעצמם ללבוש טלית שכולה לבנה, אך כאמור, ברור שלא היה זה המנהג הרווח.

והנה, אף אם ירצה הדוחה לדחות - כי אמנם כל החכמים הנזכרים ושאר אבותינו ורבותינו, נהגו בטלית גדול בעלת פסים שחורים, אולם נהגו כן רק משום שאלו הטליתות שהיו בנמצא, ולא היה מצוי להשיג טליתות לבנות.¹ הנה אף אם נודה לזה, בכל אופן, יוצא למעשה כי בודאי שאין מנהג הספרדים להתעטף בטלית לבנה כולה, וממילא הרוצה לנהוג כמנהג אבותינו ללבוש טלית בעלת פסים שחורים, אינו עובר ח"ו על 'לא תטוש תורת אמן' וכיו"ב, אלא אדרבא - שומר ומאמץ את תורת אבותיו.

מובאת תמונתו מעוטף בטלית בעלת פסים שחורים [על הכריכה, ועוד בפנים הספר].

ט. בס' רבי מניני מתולדות הג"ר מניני בנימין ביתן זצ"ל, רב העדה התוניסאית בצפת, מובאות כמה תמונות שלו מעוטף בטלית בעלת פסים שחורים - שם בעמ' 45, 53, 119 [שם בבהכנ"ס כבר המצוה של נכדו, וכל בני המשפחה שם עם טליתות בעלות פסים שחורים], 142 [שם עוד מתפללים עם טליתות כנ"ל], 146, 158 ועוד.

י. בס' מלכי תרשיש תולדות רבני תונס וג'רבא, שם בח"ב עמ' רלח, תמונת הג"ר סאסי כהן זצ"ל, מעוטף בטלית גדולה בעלת פסים שחורים, ודורש בפני תלמידיו בבהכנ"ס.²

ובמובן שהמחפש, ימצא עוד תמונות רבות של רבותינו חכמי הספרדים ועדות המזרח מהדורות הקודמים, שהתעטפו בט"ג בעלת פסים שחורים. וכן שמענו בעצמנו



ה. ומובאות תמונות רבות בספר זה [על כמה חלקיו], ובעת שהיה תח"י לא נפנתי לחפש עוד.
ו. ומסתבר שאף טענה זו אינה נכונה במציאות, וזכורני שסיפר לי בעבר רבי אליהו רפאל מרציאנו נר"ו [מח"ס 'מנהגי ק"ק דברד', 'יחס דברד' ועוד ספרים רבים וחשובים], כי הטליתות שהגיעו אליהם למרוקן היו בעלות פסים שחורים, והיו מיוצרות בתוניס. וא"כ, לא ניתן לתלות שלבשו טליתות אלה כי זה משייצרו האשכנזים וכיו"ב, שהרי כאמור היו מיוצרות בתוניס, ואם היו רוצים, היו מייצרים אותן לבנות לגמרי [אגב, מסתמא ייצור טלית לבנה לגמרי היא גם זולה יותר, שהרי מסתמא צמר צבוע יקר יותר מצמר לבן].