



קובץ  
**תורת ציון**

ליקוטים חדשים והוספות  
על אור לציון - דיני פרוזבול

ביאורים, עיונים ומאמרים  
בתורתו של האור לציון

ד'

תמוז ה'תשפ"ב

תודת המערכת  
נתונה לכל  
הרבנים הגאונים  
אשר כתבו  
והשתתפו בקובץ זה.  
יה"ר שזכות מרן רבינו  
האור לציון זצ"ל  
תעמוד להם ולבני ביתם  
ויזכו להגדיל תורה  
ולהאדירה.

הודפס ב-  
**עול ההדפסות**

ספרים וחברות  
במחירים מוזלים ביותר

054-8499453

054-8543029



כל הזכויות שמורות

עורך: ישראל אליהו

המעוניינים לפרסם מאמרים,  
תגובות וכן בכל ענייני הקובץ,  
ניתן לפנות לדוא"ל:

[h043434620@gmail.com](mailto:h043434620@gmail.com)

גרפיקה:

*Quich*  
עיצוב גרפי

054-8479974 | [yaeliyahu2@gmail.com](mailto:yaeliyahu2@gmail.com)



**יבואו על הברכה**

**כל התורמים והמסייעים לקובץ זה**

**יה"ר שזכות התורה וזכות רבינו זצוק"ל**

**תעמוד להם**

**שלא תמוש התורה מפיהם ומפי זרעם**

**ויזכו לכל מילי דמיטב**

קובץ זה מוקדש

לעילוי נשמתו הטהורה של האי גברא רבא  
שייף עייל שייף נפיק ולא מחזיק טיבותא לנפשיה  
העמיד תלמידים הרבה

עשה אזנים לתורת אביו רבינו הגדול  
כאשר הגה את הרעיון לשמר את תורת אביו  
וזכה להוציא את תורת אביו מרשות היחיד  
לרשות הרבים

מרן ראש הישיבה

רבי אליהו אבא שאול זצוק"ל  
בתורתו ובתורת מרן רבינו האול"צ ננוחם  
ויזכו בניו הרבנים הגאונים שליט"א  
שיהיו הענפים דומים לשרשם  
להמשיך להגדיל תורה ולהאדירה

אמן

המערכת

## תוכן העניינים

(המאמרים סודרו כפי סדר האול"צ,  
מלבד ענייני שביעית ופרוזבול אשר הוקדמו, ואף הם כפי סדר האול"צ)

- ענייני פרוזבול (מרן רבינו בן ציון אבא שאול זצוק"ל).....ז
- דיני טעימה מכוס הקידוש (הרב אליהו אבא שאול זצוק"ל).....כג
- הליכות, עובדות והנהגות מרן האול"צ (הרב ראובן שרבאני זצוק"ל).....לז
- בדין אמירה לישראל (הבה"ח יהודה נטף).....מד
- לא תחנם בגוי שאינו עובד ע"ז (הרב אברהם דהאן).....מח
- נקיטת ההלכה כדעת הרמב"ם, ותשובות להשגות העוטה אור (הרב יצחק רצאבי).....נד
- ביעור פירות שביעית (הרב עמנואל מולקנדוב).....סב
- גילויי חדש בדעת הרמב"ם במחלוקת הגאונים ור"ת (הרב אמיתי אילני).....ע
- האם הגאונים חולקים על ר"ת בענין צאת הכוכבים (הרב אמיתי אילני).....עח
- בחיוב מרפסת במזוזה ומקום קביעותה (הרב אברהם דהאן).....פו
- איסור 'לא תגודדו' במשנת האול"צ (הרב יצחק אזולאי).....צ
- ברכת השלוה, ראשונה ואחרונה (הרב ישראל אליהו).....קט
- תיקון חצות או ניץ החמה, מי עדיף (הרב בצלאל כהן).....קטז
- אפר מקלה בראש החתן (הרב אורי כהן).....קכז
- ש"ץ שטעה בעשי"ת בברכת מעין שבע (הרב אלעד כהן).....קלד
- ברכת הטבילה / ברכה בטובלת על דם טוהר (הרב יוסף כהן).....קלט
- מי שלא אכל פת, האם יכול לברך שבע ברכות בסעודת נישואין (הרב ראובן ניסן).....קנו

רבינו הגדול מרן ה"אור לציון"  
הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצוק"ל

### חידושים וביאורים בדיני פרוזבול

**בשנת** תשנ"ד, יצא לאור עולם הספר "אור לציון – שביעית" כלול בהדרו, הכולל תשובות, פסקי הלכות, וחקרי דינים בהלכות שביעית. חידושים וביאורים למשניות שביעית, וחידושים וביאורים על הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל.

**מטבע** הדברים במשך השנים נוספו במכון "אור לציון" עוד ועוד חידושים על ענייני שביעית ופרוזבול, כאשר העורכים משלבים חלקים בשאר חלקי האור לציון בחלק ההלכה ובחלק המשניות ועל הש"ס, וחלקם עדיין בכתב יד.

**על** מנת שתהא תורתו של מרן זי"ע שהגיעה לידינו ערוכה ומתוקנת לפני ציבור בני התורה הי"ו הצמאים ומייחלים לשמועותיו, ועושים אזנם כאפרכסת לקלוט מדברות קדשו כל מה שאפשר, קובצו שוב כל ענייני פרוזבול אל מקום אחד, על סדר השו"ע חו"מ סימן ס"ז. (את ההוספות על דיני שביעית פרסמנו בס"ד בקובץ הקודם). יראו ישרים וישמחו, ולכל בני ישראל יהיה אור במושבתם.

**נהגנו** דייקנות במהלך עבודתנו, וכל הדברים המופיעים כאן הם המה דברי מרן זי"ע ללא שינוי, אלא שהדברים עברו עריכה לשונית ונוספו מראי מקומות. המופיע בסוגר מרובע הוא כנראה כוונת מרן זי"ע, אך לא הגיעו הדברים במפורש מפיו ועל כן סומנו בסוגר לסימן. והמופיע בסוגר עגול או בהערות למטה, הם מדברי העורכים.

**התודה** והברכה לכל המסייעים במלאכה, תלמידי רבינו הגאונים שליט"א, על שנהגו בנו טובת עין, והעניקו את תורת רבינו מרשימות כתב ידם למכון החשוב "אור לציון". זכות הרבים תלויה להם. **וכאן** המקום להודות לכל הרבנים הגאונים חברי המכון "אור לציון", על איסוף החומר וחלקם בבירור שמועות רבינו.

**תודתנו** למכון 'אור לציון', על שנהגו בנו טובת עין ומסרו בידינו להדפסה מחידושי מרן האור לציון זיע"א.

### המערכת



**א. ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת בזמן הזה בכל מקום.** ופשוט הוא דהיינו אפילו באופן שהלוה לחבירו את כל כספו, ואם לא יקבל חזרה את הלוואתו,

המלוה יתמוטט מנכסיו לגמרי ויגיע לפת לחם, אעפ"כ שביעית משמטתו, ולא ראינו שסמך מרן השו"ע בכה"ג על מאן דאמר שאין שביעית נוהגת בזמן הזה. ועל כרחק שאין בזה את ההיתר בעלמא שבשעת הדחק סומכים על דעה יחידאה. וממילא יש ללמוד מזה על כל דיני שביעית, שאין לנו להקל בדיני שביעית על ידי היתר של שעת הדחק.

**ב. והעיקר וכו'.** ואף שהטור פסק כרש"י, מ"מ פסק הרמ"א כהרשב"ם ושאר הראשונים וכפי מה שהביא הרמב"ם את שיטת הגאונים שיש למנות קע"א שנה עד סוף האלף הרביעי. וכ"פ מרן בב"י יו"ד סימן של"א. וכן המנהג, וכמו שכתבו הברכ"י ביו"ד סימן של"א אות ט'

ובספר ארץ חיים שם סעיף י"ט שכן הסכמת כל חכמי ישראל, ע"ש. ועל כן שנת ה"א

תשנ"ד היא למעשה שנת השמיטה. (וראה עוד בזה בדברי הגר"א חו"מ סימן ס"ז ס"ק ח' ובחזו"א שביעית סימן ג' ס"ק ל"ג, ע"ש). ומכיון שיש על כל פנים מחלוקת בחשבון שנת השמיטה א"כ

לכאורה יש לצרף לזה את המחלוקת אם שביעית בזה"ז דרבנן או מידת חסידות בלבד, והוי ספק ספיקא, ספק אם שביעית נוהגת בזמן הזה, וספק אם זו שנת השמיטה האמיתית, ויהיה אפשר להקל משום כך בזמנינו במצות השמיטה. אולם נראה שאין לסמוך על זה כלל, דמלבד שיש לפקפק בעצם ספק ספיקא זה, נראה שאי אפשר לצרף את הדעות ששנת השמיטה אינה השנה הנהוגה, ואפילו לסניף בעלמא, שכפי שנתבאר במבוא לאול"צ שביעית ענף א', הרמב"ם לא למד כהגאונים ואף לא חזר בו מדרך לימודו ואעפ"י כן למעשה פסק שיש לנהוג כהגאונים, וכל זה מחמת שכן המנהג, והקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה, הרי שאין אחר המנהג כלום, ואין להסתפק כלל אחרי

## שולחן ערוך חושן משפט הלכות הלוואה סימן סז

### דין שמיטה ופרוזבול ובו ל"ח סעיפים

**א אין שמיטת כספים נוהגת מן התורה, אלא בזמן שהיובל נוהג.** ומדברי סופרים שתהא שמיטת כספים נוהגת הזה בכל מקום. הגה. כן הוא הסכמת הפוסקים, אבל י"א דאין שמיטה נוהגת בזמן הזה, ונראה שעליהם סמכו צמדינות אלו, שאין נוהגים דין שמיטה כלל בזמן הזה, והמנהג היו נוהגים עדיין בזמן הרא"ש, כמו שכתוב בתשובה שהיה לווח ככרוכיא לבטל המנהג, ולא אשגחו ציה, וכבר כתבו גם כן האחרונים ז"ל טעם למנהג שאין נוהגין שמיטה כמצואר דצדרי מהרי"ק שורש צ"ב ומהר"ר איסרלן בתרומת הדשן סימן ש"ד וצמחרי"ל, ואין ללקדק אחריהם. וצחשצון שנת השמיטה נפלה מחלוקת, כוהעיקר ששנת ש"ך ושנת שכ"ז היתה שמיטה, ואם כן יהיה שנת של"ד הצע"ל שמיטה, יהי רצון שיצנה בית המקדש ויחזרו אז למנות שמיטין ויזכות כי יצא של"ה לפרט.

שרואים אימתי נהגה השמיטה. וראה גם במבוא לאול"צ ח"ב ענף ג' בכוחו של מנהג,

ע"ש. וא"כ כיון שהמנהג היום ששנת השמיטה היא כשיטת הגאונים, אי אפשר לצרף את הדעות ששנת השמיטה היא בשנה אחרת אפילו לספק או לסניף בעלמא, עיון שהוא נגד המנהג.

הלוה השביעית משמטת. ג. מלוה בשטר שיש בו אחריות נכסים. בזה נחלקו האמוראים, דמצד אחד הלא אף אם הלוה ימכור כל נכסיו, יכול המלוה לגבות מהנכסים המכורים,

**ב שביעית משמטת את המלוה,**

**וּאפילו מלוה שבשטר שיש בו אחריות נכסים. והמשכנתא, במקום שדרכם לסלק המלוה בכל עת שיביא מעותיו, שביעית משמטתה. ומקום שאינו יכול לסלקו עד סוף זמנו, אין שביעית משמטתה. ואם אינה משכנתא, אלא שסיים לו שדה בהלואתו, אינו משמט. וי"א דה"מ באתרא דלא מסלקי ליה. וכל שאינו יכול לסלקו, אפילו יום אחד, מקרי אתרא דלא מסלקי ליה.**

נמצא שהחוב כלל לא שייך ללוה, אלא כולו על הנכסים, וע"כ לדעת רבי יוחנן וריש לקיש השביעית לא משמטת כזה חוב. אבל רב ושמואל סוברים, שכיון שאם הלוה ירצה לשלם למלוה, מסתלק השעבוד שלו על הקרקעות, הרי שהשעבוד שלו הוא על האדם, ושפיר קרינן ביה "את אחיך תשמט ידיך". ואינו דומה למלוה על המשכון, שכבר גבה

**ג. ואפילו מלוה שבשטר**

וכו'. ובגמרא בגיטין (דף ל"ג ע"א) איתא, תנן התם השביעית משמטת את המלוה, בין בשטר בין שלא בשטר. רב ושמואל דאמרי תרוייהו, בשטר - שטר שיש בו אחריות נכסים, שלא בשטר - שאין בו אחריות נכסים, כל שכן מלוה על פה רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו, בשטר - שטר

משכוננו, משא"כ הכא. ד. **סיים לו שדה אחד בהלואתו.** ולדעת רבי יוחנן וריש לקיש, שכיון שיש לו אחריות נכסים נמצא שהחוב הוא כלל לא על הלוה אלא על הנכסים, וע"כ השביעית לא משמטת אותו. מבואר בגמ' דלפ"ז כ"ש שאם סיים לו שדה אחד בהלואתו שהשביעית לא תשמט, שהרי בכה"ג אין הלוה יכול לדחות את המלוה מקרקע לקרקע, ופשיטא דחשיב כגבוי, ואין השביעית משמטת. ולא מפורש בגמ' מה סוברים רב ושמואל בדין סיים לו שדה אחד בהלואתו. **ולהלכה** כתב הרמב"ם (פ"ט מהל' יובל ה"ו) "שביעית משמטת את המלוה ואפילו מלוה שבשטר שיש בו אחריות נכסים ה"ז משמיט, ואם סיים לו שדה בהלואתו אינו משמיט". ומבואר שפסק כדעת רב

שאיין בו אחריות נכסים, שלא בשטר - מלוה על פה, אבל שטר שיש בו אחריות נכסים אינו משמט. ע"כ. והנה לפ"ז יש ארבע מיני הלוואות: א. מלוה בעל פה. הנה שביעית משמטת חובות ושיעבודים שיש למלוה על הלוה, כמו שנאמר "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך". ועל כן שביעית משמטת מלוה בע"פ, שהרי כל ההלוואה היא שיעבוד על הלוה, והתורה אמרה שהשביעית משמטת כל החובות שיש לך על חבריך. ב. מלוה בשטר שאין בו אחריות נכסים. לכאורה בזה כבר יש מקום לומר, דכיון שהלוה לא יכול לכפור בחוב כנגד השטר, השביעית לא תשמט. וקמ"ל דמ"מ כיון שיכול הלוה למכור את נכסיו, ולמלוה לא ישאר מהיכן לגבות, וחזר החוב להיות על הלוה, וכיון שהחוב על



ושמואל, שגם מלוה בשטר משמט, ומ"מ פסק שאם סיים לו שדה, חשיב כגבוי ממש, ואין השביעית משמטת. והנה הג"ר רבי חיים כאסר זצ"ל בפירושו על הרמב"ם 'שם טוב' כתב, "ואם סיים לו שדה בהלואתו אינו משמיט, ברייתא בפרק השולח, וסובר רבינו ז"ל דאתיא אליבא דכו"ע, וטעמא הואיל וסיים לו מקום וייחדו לו לגבות ממנו חובו הו"ל כגבוי בידו דמי ואע"ג דיכול לסלקו לאחר זמן. עכ"ל. וכוונתו לומר, דאפושי פלוגתא

ג. דמי שיש לו עסקא משל חברו, שביעית משמטת פלגא שהיא מלוה.

ד. מי שהיה שותף עם חברו, והיו מתעסקים בסחורות ובשטרות, ונשאר ביד אחד מהשותפין, אין שביעית משמטתו, ה' שאין שביעית משמטת אלא מלוה.

א. נראה דכוונת רבינו ליישב קושית הראשונים ז"ל, דהנה הר"ן (יט ע"ב מדפי הרי"ף) כתב ג"כ שמקור הרמב"ם הוא מהברייתא שהגמ' הביאה, ואע"פ שהגמ' דוחה דברי הברייתא ומעמידה אותה כבית שמאי, מ"מ אין אנו דוחים אלא את מה שדחו מפורש בגמ', אבל סיים לו שדה לא נדחה במפורש בגמרא, ואף דברי ר"י "וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה", נאמרו רק על סתם אחריות, אך על סיים לו שדה לא מצינו שחזר בו. אמנם הרשב"א והריטב"א והחינוך (מצוה תע"ז) הקשו ע"ז, שהרי העמידו הברייתא שסיים לו שדה אינו משמט כב"ש, וכיצד ניתן לפסוק כמותה לדידן, יעו"ש. ולפי דברי רבינו א"ש, שדקדוק הרמב"ם אינו מהברייתא, אלא מעיקר מילתא דרב ושמואל, ודו"ק.

לא מפשרין, וא"כ כיון שרב ושמואל נחלקו עם רבי יוחנן ושמואל על שטר שכתוב בו אחריות נכסים סתם, ולגבי סיים לו קרקע לא מצינו שנחלקו, ע"כ יש לנו לומר דכו"ע מודו בזה דשביעית לא משמטת. ולפי דבריו, הברייתא שהביאה הגמ' יש בה חילוק בין הרישא לסיפא, דבגמ' איתא "תניא אידך סיים לו שדה אחת בהלואתו אינו משמט, ולא עוד אלא אפילו כתב כל נכסי אחראין וערבאין לך אינו משמט". וסובר הרמב"ם דהרישא אתיא לכ"ע - דגם רב ושמואל מודו בסיים לו קרקע שאינו משמט. והסיפא דברייתא בשטר שיש בו אחריות נכסים סתם

השמיטה, ועברה שנת השמיטה, האם נחשבת ההפקדה בבנק כמלוה, ושביעית משמטתה, וצריך לעשות פרוזבול כדי שיוכל למשוך את הכסף בחזרה, או שאין שביעית משמטת הפקדות אלו, ואין צריך לעשות פרוזבול בשביל הפקדות בנק. (וראה בקצות החושן ס"ק ב', ובדברי הרדב"ז בתשובה סימן אלף רפ"ה, ע"ש). וצ"ע.

ה. שאין שביעית משמטת אלא מלוה. מדברי השו"ע עולה שאין השביעית משמטת אלא מלוה ולא שאר חיובים, וראה עוד להלן בסעיף ט"ו וט"ז. והנה בשדי חמד

א. נראה דכוונת רבינו ליישב קושית הראשונים ז"ל, דהנה הר"ן (יט ע"ב מדפי הרי"ף) כתב ג"כ שמקור הרמב"ם הוא מהברייתא שהגמ' הביאה, ואע"פ שהגמ' דוחה דברי הברייתא ומעמידה אותה כבית שמאי, מ"מ אין אנו דוחים אלא את מה שדחו מפורש בגמ', אבל סיים לו שדה לא נדחה במפורש בגמרא, ואף דברי ר"י "וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה", נאמרו רק על סתם אחריות, אך על סיים לו שדה לא מצינו שחזר בו. אמנם הרשב"א והריטב"א והחינוך (מצוה תע"ז) הקשו ע"ז, שהרי העמידו הברייתא שסיים לו שדה אינו משמט כב"ש, וכיצד ניתן לפסוק כמותה לדידן, יעו"ש. ולפי דברי רבינו א"ש, שדקדוק הרמב"ם אינו מהברייתא, אלא מעיקר מילתא דרב ושמואל, ודו"ק.

מכח השבועה, כיון שענין שבועה חמור הוא, ולפחות היה צריך להורות שישאל על שבועתו. ועל כרחק דלא חיישינן כלל למ"ד דאין שביעית נוהגת בזמן הזה.

(אסיפת דינים מערכת יום הכיפורים סימן ב' אות י"ד) הביא שיש שאמרו, דהא דבעינן ריצוי חבירו, היינו בשאר שנים, אבל בשנת השמיטה, כיון שמקיים מצות השמיטה

כתיקנה, ומשמט חובות חבירו, גם ה' לא ימנע טוב, ומכפר לו גם עבירות שבין אדם לחבירו בלא ריצוי, מידה כנגד מידה. וכתב על דבריו, שאף שלא מצא סתירה מפורשת לזה, מ"מ אינו מסכים לזה, ע"ש. ובאמת נראה שאי אפשר כלל לומר דבר כזה, שהרי אין שביעית משמטת אלא מלוה ולא שאר חיובים שיש לו על חבירו (וכמו שמשמע מלשון השו"ע כאן). ופשוט שכל מה שחטא לחבירו, גם בשנה זו לא נמחק עונו עד שירצה את חבירו.

ו. מי שחייב לחבירו וכו'. מדברי הרמ"א הללו משמע, שאין לחוש לסוברים שאין שביעית נוהגת בזמן הזה כלל, שאם לא כן, היה צריך לחוש לשלם על כל פנים

דהוי כאילו נכתב, אעפ"י שלענין שאר דברים אמרינן כן, כלעיל סימן מ"ג.

ה ערב שפרע למלוה, וקודם שפרע הלזה הגיעה שנת השמיטה, משמט.

ז. המלוה את חבירו וקבע לו זמן לעשר שנים וכו', אין שביעית הבאה בתוך הזמן משמטתו. והוא מהגמרא במכות (דף ג' ע"ב). והקשה הגאון בעל חלקת יואב בקונטרס קבא

ו כל דבר ששביעית משמטת, גם כן משמטת שבועתו. לפיכך שבועת הדיינים וכיוצא בה, שאם היה מודה בו היתה שביעית משמטתו, משמטת

שבועתו. אבל שבועת השומרים והשותפים וכיוצא בהם, שאם היה מודה בו לא היתה שביעית משמטתו, לפי שהם פקדון ולא מלוה, אין שביעית משמטת שבועתו. הגה ימי שחייב לחבירו ונשבע לשלם לו, כל דבר שהשביעית משמטת, פטור ג"כ לשלם מנכח השבועה, דלא נשבע לשלם רק כל זמן שחייב הממון.

ז[הלווה ו]תבעו (הלוה) וכפר ונשבע לו, והגיעה שמיטה והוא בכפירתו, ולאחר שעברה שמיטה הודה או באו עדים, אינו משמט. אבל כפר ונשבע והודה אחר כך, או שבאו עדים קודם סוף שביעית, הרי זה משמטת.

ח תבעו ממון וכפר, והביא עדים וחייבוהו בית דין וכתבו לו פסק דין, הרי כגבוי ואינו משמט.

ט המלוה את חבירו, והתנה עמו שלא תשמיטנו שביעית, הרי זה נשמט. אבל אם התנה עמו שלא ישמיט הוא חוב זה, ואפילו בשביעית, תנאו קיים, שנמצא שחייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה, שהוא חייב. הגה וכן אם כתב בשטר לשון פקדון, אינה משמטת, דלהכי כתב לשון פקדון, שלא ישמט, אם נהגו לכתוב כן בשטרות, ובשטר אחד לא נמלא כן, לא אמרינן

י המלוה את חבירו וקבע לו זמן לעשר שנים או פחות או יותר, אין שביעית הבאה בתוך הזמן משמטתו, דהשתא לא קרי ביה לא יגוש (דברים טו, ב).

דקשייתא (קושיא מ"ו), דלפי שיטת הרא"ה שהביא הר"ן בכתובות (דף נ"ג ע"א ד"ה מוחלת), דמחילה בעל כרחו מהני, א"כ אמאי הוצרך הלל לתקן פרוזבול, והרי בידו בערב

ראש השנה של מוצאי שמיטה להרויח לו זמן עד אחר ראש השנה דאז אינו משמט כדין המלוה את חבירו לעשר שנים, ואף שהלוה לא יהיה מרוצה במחילתו, הרי מחילה מהני בעל כרחו, ונשאר בצ"ע. ונראה ליישב, דהנה מי שמלוה את חבירו סתם, דקיימא לן סתם הלוואה שלשים יום, אפילו הכי שביעית משמטו אם הלוה לו ערב ראש השנה (ראה בדברי הב"ח סימן ס"ז סעיף י"ג). על כרחנו לומר שלא תלוי אם יכול לגבות חובו ערב ראש

השנה אם לאו, אלא תלוי אם ההלוואה היתה בסתם או לעשר שנים, ולכן גם אם ימחל המלוה ללוה לא עדיף מסתם הלוואה שמשמט.

ה. **הקפת חנות וכו'.** במשנה שביעית (פ"י מ"א) איתא, הקפת חנות אינה משמטת ואם עשאה מלוה הרי זה משמט, וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהלכות שמיטה ויובל הי"א. ונחלקו המפרשים בטעם הדבר דהקפת חנות אינה משמטת, יש אומרים שאינו משמט אלא מלוה בלבד והקפת חנות אינה דרך מלוה ואינה משמטת וראה בזה בכנה"ג וכתומים

ובפאת השלחן סימן כ"ט ס"ק ל'. אולם מרן בכסף משנה על הרמב"ם שם הביא את לשון הרמב"ם בפירוש המשנה שכתב וז"ל, הקפת חנות היא, האמנה במקח ובממכר שבין בני

אדם ובעלי החנויות שיוציא עליו כל מה שצריך וכשיקבץ סך ממון עליו יפרעהו, וזה הנקבץ לא יהיה נשמט בשנה השביעית מפני שאינו על דרך חוב ולא מכר לו בעל החנות על מנת שיהיה חוב, אבל מכר לו מעט מעט עד שנתקבץ לו הכל ויתן לו ממנו, ע"כ, וכתב על זה בכס"מ שם וז"ל, ונראה לי שטעם הדבר, שמאחר שדרך להקיף זמן אחר זמן ואינו נפרע ממנו עד שיזדמנו לו מעות ואין דרך לנגשו, הוי כאילו הלווה עד אחר שביעית

שאינ שביעית משמטתו, עכ"ל. וכן כתב בב"י כאן, והביא דברי הרמב"ם בהלכה ה', שהשוחט פרה וחלקה לאחרים על דעת שהיום ראש השנה של מוצאי שביעית ולא תהא שביעית משמטת החוב, ונתעבר אלול ונמצא שאותו היום סוף שביעית הוא, שהדין הוא שהשביעית משמטת אותו חוב ואבדו הדמים, וכתב שמוכח מכאן שכל שחייב לחבירו בין דרך הלוואה בין דרך מכר הרי הוא משמט בשביעית, והקפת חנות שאני דכיון שדרך להקיף שנה ושנתיים ובסוף נוטל חובו ואין צריך לנגשו הו"ל כהלווה עד אחר שביעית דלרוב הפוסקים אין שביעית

**יא המוסר שטרותיו לבית דין, ואמר להם: אתם גבו לי**

**חובי, אינו נשמט.**

**יב המלוה על המשכון, אינו**

**משמט מה שכנגד המשכון.**

**יש מי שאומר שאף היתר על**

**המשכון אינו משמט.**

**יג משכנו שלא בשעת הלואתו,**

**על ידי בית דין, דינו כמלוה**

**על המשכון.**

**יד ה"ה הקפת (פירוש שקנה באמנה)**

**חנות, אינה משמטת. ואם**

**זקפה עליו במלוה, משמטת.**

**הגה ומקרי זקיפה משעה שקצע לו זמן**

**לפרעו, ויש אומרים דמקרי זקיפה מיד**

**שכתנ צפנקסו כל המשכון ציחד.**

משמטת, ע"ש, מבואר בדברי מרן, דאף כשאינו מלוה שביעית משמטתו, וכעין דבריו כתב הרדב"ז שם בהלכה ה', ע"ש. והסמ"ע ס"ק כ"ו הביא את דברי הב"י להלכה, וראה

גם בבית ירדב"ז שם במה שדחה את דברי התומים בזה, והוכיח כדברי הב"י מדברי המרדכי וקיים את דברי מרן, ע"ש. וראה עוד בפאת השלחן בסימן כ"ט ס"ק ל' במה שביאר את דברי הרמב"ם, ע"ש. וכיון שנתבאר שאף בדרך מכר שביעית משמטת, ורק בדרך הקפת חנות אין שביעית משמטת, על כן הקונה חפץ מחנות באופן חד פעמי ולא שילם את החוב עד צאת השנה, שביעית משמטתו, ורק הקונה דרך הקפה וכגון במכולת שהרגילות לשלם בסוף החודש אין שביעית משמטתו, אא"כ זקף את החוב בתורת הלוואה.

השוכר אותו ואינו נוגשו לתתם לו אבל הם בידו כפקדון או כהלווה עד אחר השביעית עכ"ל וכן כתב בב"י כאן, וראה עוד בפירושו המשנה להרמב"ם על המשנה שם והביאו

בב"י. וראה עוד בשו"ת מהרי"ט ח"ב חו"מ סימן קי"ד, ובפאת השלחן סימן כ"ט ס"ק נ"ו ע"ש, ובמה שנתבאר לעיל אות ח' לגבי הקפת חנות. נתבאר מדברי הרמב"ם ומרן דאף בדבר שאינו מלוה שביעית משמטתו, והנה יש שרצו לומר שמאחר ובזמנינו תובעים מיד את המשכורת, אין שייך טעמו של הב"י, ועל כן אם לא נפרע החוב ועברה השנה השביעית נשמט החוב, ויש שאמרו שאף שאין ממתנינים היום שנה או שנתיים מכל מקום ממתנינים פרק זמן ואין תובעים מיד בגמר החודש ולכן אין השביעית משמטת. וכן נראה עיקר. דלא מבעיא

שאם לא הגיע זמן הפרעון לפני סוף שביעית שאין השביעית משמטת שהרי לא קרינן ביה לא יגוש, אלא אף אם הגיע תאריך פרעון המשכורת לפני סוף השביעית, כל שלא זקף את החוב במלוה אינו משמט אף בזמנינו וצריך בעל הבית לפרוע להם חובו, ואם זקף את החוב במלוה אין בעל הבית צריך לפרוע את החוב אם לא עשו הפועלים פרוזבול.

**מ"ו שכר שכיר אינו משמט, ואם זקפו עליו במלוה משמט.**

**מ"ז קנס של אונס ומפתה ומוציא שם רע, אינם משמטים. ואם זקפם במלוה משמטים, ומאימתי נזקפים משעת העמדה בדין.**

**י"ז המגרש את אשתו קודם השמיטה, אין כתובתה נשמטת. ואם פגמתה או זקפתה עליו במלוה, משמטת. הגה הנא מכח עוזה כוכזים, הרי הוא לעוזה כוכזים. ולכן מי שקנה שטר מן העוזה כוכזים, על חצירו, אין השביעית משמטתו. וכן מי שערצ עזר חצירו נגד עוזה כוכזים, ופרע לעוזה כוכזים, ולקח השטר מן העוזה כוכזים ותנע חצירו נאלוהו השטר, אין השביעית משמטת. אצל בלאו הכי משמטת, אף על פי שפרע לעוזה כוכזים נשצילו.**

**מ"ז. שכר שכיר וכו'.** במשנה במסכת שביעית פ"י מ"א איתא, שכר שכיר אינו משמט ואם עשאו מלוה הרי זה משמט, וכן פסק הרמב"ם בפרק ט' מהלכות שמיטה ויובל הלכה י"א, וזה מקור דברי השו"ע כאן. וכתב בכס"מ על הרמב"ם שם בטעם הדבר וז"ל, מפני שהדרך לקבץ שכר שנה או שנתיים ביד

י. פרוזובול אינו משמט. במשנה (שביעית פ"י מ"ג) איתא, שהתקין הלל הזקן שראה את העם שנמנעו מלהלוות זה את זה ועברו על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וגו' יח י"א פרוזובול, אינו משמט. מוסיפה שחוץ ממה שכאשר לא ילוו יעברו עמד והתקין פרוסבול.

ומלשון "שנמנעו העם וכו'", יש לדקדק שלא תיקן פרוזובול משום שראה שנמנעים ולא מלווים והעניים ישארו ללא מעות, דבדרך כלל התקנות שתיקנו חכמינו הם בכדי שלא יעברו עבירות, אבל לא מצינו תקנות מתוך רחמנות. וזה מה שמבארת המשנה, שתקנת הפרוזובול לא היתה תקנה מצד רחמנות על ישראל, אלא בשביל שלא יעברו עבירה, שלא ילוו ויעברו על השמר לך אם יהיה עם לבבך דבר בליעל וגו'. אבל אם היו מלוים ולא היה חשש לזה, והיתה רק דאגה על המלוים שמאבדים את כספם מחמת שהשביעית משמטת, לא היה מתקן פרוסבול, שהרי אם התורה לא דאגה לכך, ודאי שחז"ל לא צריכים לחשוש ולרחם. ומלשון הגמ' בגיטין (דף ל"ז ע"ב) "מאי פרוסבול, אמר רב חסדא פרוס בולי ובוטי, בולי אלו עשירים דכתיב ושברתי את גאון עוזכם, ותני רב יוסף אלו בולאות שביהודה. בוטי אלו העניים

דכתיב העבט תעביטנו", אין להקשות על דברינו, שלכאורה התקנה היתה בשביל העניים, דאמנם התקנה הייתה מחמת החשש שלא ילוו, וכמו שביארנו, ורק שהגמרא מוסיפה שחוץ ממה שכאשר לא ילוו יעברו

העשירים על הלאו, גם הרווחנו בתקנת הפרוזובול, שעל ידי כך יש תקנה לעניים, שיהיה מי שילווה להם, ולא ימותו ברעב.

ומלשון "ועוברים על מה שכתוב בתורה", יש לדקדק דמשמע דעוברים על

איסור דאורייתא ממש אם לא מלווים מחמת השמיטה, והנה לאביי דתקנת הלל היתה בשביעית דרבנן מבואר דאיכא איסורא דאורייתא אם אינו מלווה אפי' אם השמיטה משמטת רק מדרבנן, ונראה דהדברים ק"ו דאם כשהשביעית משמטת מהתורה הזהירה התורה באיסור דאורייתא שלא ימנע מלהלוות משום כך, השתא דליכא שביעית מהתורה אלא רק מדרבנן כ"ש שאסור לו להמנע מחמת כן מלהלוות.

יא. פרוזובול אינו משמט. ובגמרא בגיטין (דף ל"ו ע"א) איתא, ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל

ב. ומה שכתב רש"י בגיטין (לו ע"א) "בולי ובוטי - עשירים ועניים, עשירים שלא יפסידו, ועניים שלא ינעלו דלת בפניהם". כבר ביאר הב"ח (סק"כ), שכיון שיש עשירים שאינם מלוים ועוברים על מה שכתוב בתורה, הוכרחו העשירים הצדיקים להלוות יותר מכפי אפשרותם, וכיון שנתמעטו המלווים נמצא שחסר היה לעניים הללוים ממון שיוכלו לשלם קודם בוא השמיטה, ומתוך כך נמצאו העשירים הצדיקים מפסידים כספם. ג. רבים מרבתינו האחרונים ז"ל נוקטים דלא כמרן זי"ע, יעו' בחת"ס (גיטין ל"ו ע"א) שכתב דרך בזמן שהיובל נוהג מן התורה שאז הבטיח הקב"ה שכר מצוה זו ולכן אין לו לאדם לחוש להפסד מעותיו והוא מוזהר בזה בלאו, אבל בזה"ז שאינו מהתורה לא נאמרה הבטחת שכר זו וממילא אינו מוזהר בכך, וע"ש שהביא סמך לזה מהסמ"ע סק"ב, וכ"כ עוד אחרונים. אבל כדברי מרן זי"ע מבואר בחינוך מצוה ת"פ שכתב בזה"ל "ונוהג איסור זה בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן, שאף בזמן הזה שאין שמטת כספים נוהגת מן התורה אלא מדרבנן, מכל מקום אנו מוזהרים גם כן שלא נמנע מלהלוות אל הצריך מפני

דלא משמטא, אמר אביי בשביעית בזמן הזה ורבי היא כו', ותקינן רבנן דתשמט זכר לשביעית, ראה הלל שנמנעו העם מלהלוות זה את זה עמד והתקין פרוסבול. ומי איכא מידי דמדאורייתא לא משמטא שביעית ותקינן רבנן דתשמט, אמר אביי שב ואל תעשה הוא, רבא אמר הפקר ב"ד היה הפקר. ע"כ. ונמצא שלפי דעת אביי, היו שלשה שלבים: א. בזמן שהשביעית נוהגת מהתורה, לא שייך פרוזבול, כי חכמים לא עושים דין להוציא מידי הלוח ליד המלוה בקום ועשה. ב. בזה"ז שביעית לא נוהגת מהתורה, ורבנן תיקנו שתשמט, כי יש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה. ג. ובא הלל והתקין פרוזבול, דכיון שכל השביעית דרבנן הם אמרו והם אמרו שלא תשמט. ולפי זה מועיל פרוזבול רק למ"ד שביעית בזה"ז דרבנן. אבל דעת רבא, אליבא דרש"י, דגם אליבא דמ"ד שביעית בזה"ז דאורייתא, יש כח ביד חכמים לעשות הפקר ב"ד נגד ד"ת, וא"כ לדעתו מועיל הפרוזבול גם למ"ד שביעית בזה"ז דאורייתא. ולפי רש"י נראה דעיקר כוונת רבא היא לחלוק על אביי בדבר זה, ולבאר שתקנת הפרוזבול שייכת גם למ"ד שביעית בזה"ז דאורייתא, ונראה שרבא סובר כמ"ד זה, וא"כ למרות שאביי בהכרח סובר שההלכה כרבי שהשביעית דרבנן, מ"מ רבא ואביי הלכה כרבא. ועי' גם ברש"י בברייתא שם שכתב "מוסרני לכם - את שטרותי שאתם

תהיו נוגשים ואני לא אגוש, ולקמן מוקי דיש כח בידם להפקיע ממונו של זה וליתן לזה במקום שיש סייג ותקנה". והיינו שרש"י פירש אליבא דרבא, וכפי שיטתו, שרבא טעמו שיכולים לכתוב פרוסבול אפילו אם שביעית דאורייתא משום הפקר ב"ד הפקר. וראה בתוספות שם (ד"ה מי איכא) שחולקים על רש"י וכתבו שרבא בא לתרץ רק את הקושיא השניה, אבל על הקושיא הראשונה מסכים הוא עם אביי, דמירי בשביעית בזה"ז ואליבא דרבי. והנה לכאורה בזה יש נ"מ בין רש"י לתוס', אף בזמנינו, דלרש"י נחלקו אביי ורבא אם הלכה כרבי או כרבנן, דאביי דמוקי לה אליבא דרבי ס"ל דהלכה כרבי דשביעית בזה"ז דרבנן, ורבא דמוקי לה כרבנן ס"ל דהלכה כרבנן דשביעית בזה"ז דאורייתא, ואביי ורבא הלכה כרבא, אבל להתוס' לא פליגי אביי ורבא בהא, וכולהו מוקי לה כרבי, ומשמע דהלכה כרבי, הרי לנו דרש"י סבירא ליה דהשביעית בזמן הזה דאורייתא, והתוס' סבירא להו דשביעית בזמן הזה דרבנן. ועי' גם בגמ' מו"ק (ב ע"ב) "בין למאן דאמר משום זורע ובין למאן דאמר משום חורש, זריעה וחרישה בשביעית מי שרי, אמר אביי בשביעית בזמן הזה ורבי היא כו', רבא אמר אפילו תימא רבנן אבות אסר רחמנא וכו'". ולכאורה משמע כדעת רש"י שלדעת רבא קיי"ל כחכמים ששביעית בזה"ז דאורייתא.

פחד שנת השמטה שמשמטת, מדרבנן בזמן הזה, ומן התורה בזמן הבית. ועובר על זה ונמנע מהלוות אל הצריך מפני זה עבר על לאו, אבל אין בו מלקות לפי שאין בו מעשה, עכ"ל שם. הרי מבואר להדיא כדעת מרן זי"ע. ולהחת"ס ודעימיה יש להקשות מלישנא דגמ' דבשעה שראה הלל כו' ועברו עמ"ש בתורה כו', דמשמע דהוא איסור מדאורייתא, וכמו שדקדק מרן זי"ע, ומצאתי בספר יד דוד שביעית פ"י מ"ג שנקט בפשטות דבזה"ז אינו עובר בלאו ונדחק בקושיא זו ע"ש.

**יב. ואינו נכתב אלא בכי"ד חשוב.** למעשה נחלקו הראשונים בזה. וג' דעות יש בדבר. **א.** יש סוברים שהלכה כשמואל ממש, וכיון שאין לנו היום חכמים כאלו, לא כתבינן פרוזבול, וזו שיטת ר"ת **יב ואינו נכתב** לפני שחזר בו וכמו שכתב הרא"ש בשמעתין בשמו, וכן הביא בעל התרומות בשער מ"ה בשם איכא מאן דאמר, והובא כאן בכ"י. **ב.** ויש סוברים שאמנם הלכה כשמואל, אך בית דינא דרב אסי ורב אמי לאו דוקא, אלא כל ב"ד חשוב שבדור, וזו היא שיטת ר"ת לאחר שחזר בו, וכמו שכתב הרא"ש כאן. וכן כתב בכ"י, והביא מה שכתב בעל התרומות שכל ג' בקיאיין בדין ובענין פרוזבול ויודעים מצות שמיטה והמחוס רבים עליהם באותה העיר שהם דרים בה הרי הם באותה העיר ובאותו זמן כב"ד דרב אסי. ומה שהביאו תוס' בגיטין (שם ד"ה דאלימי), ר"ת כתב פרוזבול כי היה אומר דלא בעינן אלא ב"ד חשוב שבדור, יש לפרש שכוונת תוס' שר"ת חזר בו ממה שסבר בתחילה שצריך גדולים כמו רבי אמי ורבי אסי ממש, וכמו שהבאנו. ויש לפרש שר"ת דרך ענווה אמר כן, שלא רצה לומר שהוא ובית דינו חשובים כרבי אמי ורבי אסי ממש. **ג.** ויש הסוברים שאין הלכה כשמואל אלא כל ב"ד יכול לכתוב פרוזבול, והיא דעת הרא"ש והרשב"א וכמו שהביא בכ"י, וכן כתב הטור. **ובדעת הרמב"ם** יש גם כן שלש דעות, שהרמב"ם (פ"ט מהל' שמיטה ויובל הי"ז) כתב "אין כותבין פרוזבול אלא חכמים גדולים ביותר כבית דינו של רבי אמי ורבי אסי שהן ראויין להפקיע ממון בני אדם, אבל שאר בתי דינין אין כותבין". **א.** בבית יוסף הביא שהר"מ בתשובה הבין שדעת הרמב"ם כדעה א'

שצריך חכמים גדולים כאלו ממש, והאידינא שאין לנו חכמים כאלו לא כותבים פרוזבול. **ב.** ובכסף משנה שם הביא דעת הר"ן דב"ד דרבי אמי ורבי אסי לאו דוקא, אלא ה"ה לכל ב"ד חשוב שבדור. וכתב שכן נראה דעת רבינו, ממה שכתב "אלא חכמים גדולים ביותר", ולא סתם וכתב 'אין כותבין פרוזבול אלא בב"ד של רבי אמי ורבי אסי' כפי הלשון שבגמרא, ועוד שכתב שהם ראויים להפקיע ממון, וכיון דכל ב"ד חשוב שבדור ראוי להפקיע ממון, ממילא משמע דכל ב"ד חשוב שבדור הוא כב"ד של רבי אמי ורבי אסי. **ג.** ובפי' מהר"י קורקוס שם וברדב"ז, נראה שנקטו בדעת הרמב"ם כהדעה השלישית, דכל ב"ד מועיל, יעו"ש. ולמעשה כתב מרן כדברי בעל התרומות, והרמ"א הביא את דעת הרא"ש. וכיון שדעת מרן דבעינן ב"ד חשוב אף שבני אשכנז מקילים כדעת הרמ"א דסגי בכל ב"ד, אין לבני ספרד לסדר פרוזבול אלא בב"ד חשוב וכדעת מרן שקיבלנו הוראותיו, ולכן אין די בסידור פרוזבול אף בפני שלשה הבקאים בשו"ע חו"מ ויכולים להורות, אלא צריך ב"ד הממונה על ידי הקהל ויכול לתקן תקנות, ואף אם בית דין זה עדיין לא דן דיני ממונות וכדומה אפשר לסדר לפניו פרוזבול וראה גם בשו"ת המבי"ט ח"ב סימן פ"א שכתב וז"ל ובשנת השמיטה שעברה ביטלנו כמה פרוזבולין שלא נעשו בב"ד החשוב שבעיר וכתבו אחרים תחתיהם בב"ד החשוב עכ"ל וכן הביא בספר ארץ חיים כאן. וראה להלן אות ט"ז שנתבאר שאין צריך למסור את הפרוזבול לפני הדיינים עצמם, ודי שיעשה כן בפני עדים ואפילו אם אין הבית דין יודעים על זה ואפילו אם הבית דין נמצא בעיר אחרת, ע"ש. ועל כן בני ספרד

הנמצאים בעיר שאין שם ב"ד חשוב, יכולים לכתוב בנוסח הפרוזבול שמוסרים דבריהם לפני ב"ד חשוב שבעיר אחרת ויחתמו שני עדים על הפרוזבול.

לך הדיינים את החוב, וממילא אני אוכל לגבות אותו כל זמן שארצה, שהרי אין זה חוב שלי, אלא של בית הדין. והעמסת הדברים בלשון הפרוזבול כך הוא: אני מוסר

יג. חשוב. וכתב בערך לחם למהריק"ש, שיש ללמוד מכאן שאין לעשות פרוזבול כאשר הדיינים קרובים זה לזה, שהרי בעיני ב"ד חשוב, וכבר נתבאר לעיל את י"ב שכן עיקר שאין לעשות פרוזבול אלא

**י"ח חשוב, דהיינו שלשה בקיאים בדין ובענין פרוזבול, ויודעים ענין שמיטה, והמחום רבים עליהם באותה העיר.** (וי"א) דכותבין פרוזבול ככל צית דין, ונלאה לי דיש להקל בזמן הזה).

לכם שאני בסוף אוכל לגבות, ואיך זה קורה, על ידי שאתם תהיו בעלי החוב.

בב"ד חשוב, ועל כן אין לעשות פרוזבול כשהדיינים קרובים זה לזה. והנה התומים כאן בס"ק כ"ג הסתפק אם אפשר לעשות פרוזבול כשהדיינים קרובים ללוה, שהרי על ידם יבוא חוב ללוה, או שמא בדרבנן הקילו, ע"ש. ומהריק"ש בסעיף ל"א כתב, שאפשר לעשות פרוזבול בדיינים הקרובים למלוה, ע"ש. והאחרונים האריכו בזה ונחלקו אם מהני בקרובים או לא. ונראה שלמעשה יש להזהר בזה, ויש להמנע מלכתוב פרוזבול בדיינים קרובים. וכן כשעושה פרוזבול בפני עדים, וכמו שיתבאר להלן אות ט"ז, לא יעשה בפני עדים קרובים.

זו. לכם הדיינים וכו'. וכתב המהריק"ש בהגהותיו, דמלשון מוסרני לכם הדיינים משמע דליתיה על ידי

**י"ט זה גופו של פרוזבול, מוסרני מוסרני לכם פלוני**

שליח, שיאמר לדיינים פלוני מוסר לכם חובותיו, שאין כאן מסירה גמורה אלא מסירת מילי, ומילי לא ממסרן לשליח. (וציין שם לתשובותיו, ובתשובתו בספר אהלי יעקב סימן כ"ד דין ה' כתב מהריק"ש, שאם הרשהו לפקח על עסקיו, יכול למסור חובותיו לדיינים, ע"ש). וכתב החיד"א בברכ"י או"ח סימן תל"ד אות ה', שדעת מהריק"ש כדעת המהרי"ט בסימן קכ"ז, שאין שליחות להקדיש כיון דמילי לא ממסרן לשליח, אולם דעת הרבה אחרונים, דדוקא בכה"ג דשליח ימסור דבריו לשליח אחר אמרינן דמילי לא ממסרן לשליח, אבל כשהשליח עצמו אומר את הדברים לא חשוב מילי. וכתב שם החיד"א שמדברי השבלי הלקט והאורחות חיים והרשב"ץ ומרן שכתבו שאפשר לבטל חמץ על ידי שליח, מוכח דבכה"ג אין חסרון של מילי לא ממסרן לשליח, ע"ש. וראה גם בספר מחנה אפרים

**יד. וזה הוא גופו של פרוזבול מוסרני לכם וכו'.** אין הכוונה שאני מודיע לכם ומוסר לכם שכל זמן שאני רוצה אני אגבה את החוב, אלא מכוון הלשון כך הוא: אני מוסר

ד. ומיושבות תמיהות האחרונים ז"ל, שעיקר הענין חסר מגוף הנוסח, שהיה לו לומר 'מוסרני לכם שאתם תהיו הנוגשים ולא אני', וע"ע בחי' הרי"ם שם, שתמה מדוע אומר 'שאגבנו', ולא אומר 'שתגבו'. ועי' עוד בשו"ת חתם סופר (קובץ תשובות סי' פו). ובדברי רבינו מיושב הכל.



הלכות שלוחין סימן ז' ובשור"ת נודע ביהודה מהדרו"ת יו"ד סימן קמ"ז, ע"ש. וכן עיקר, שאפשר לעשות פרוזבול על ידי שליח. ואין צריך לחוש בזה, כיון דשמיטת כספים בזמן הזה היא מדרבנן, וכמו שנתבאר במבוא לאול"צ שביעית ענף א', ע"ש.

**מז. כי יכול לומר אפילו שלא בפניהם וכו'.**

וכ"כ בבדק הבית בשם המרדכי. ועל כן אף שיש שהצריכו למסור דוקא בפני הדיינים, וראה גם בפאת השלחן בסימן כ"ט ס"ק ע"ה, אין לנו אלא מה שהביא מרן, שאין צריך למסור לדיינים עצמם, ודי שימסור בפני עדים. וכן כתב בשו"ת המבי"ט ח"ב סימן פ"א, שיכול למסור שלא בפני הדיינים, ואפילו אם אינם יודעים שמוסר להם, ע"ש. וכן מנהג ירושלים ת"ו, וכמו שהביא בספר ארץ חיים חו"מ (כאן סעיף י"ט), נוסח פרוזבול שנכתב בירושלים בזמן הגאון רבי רפאל יוסף חזן בעל חקרי לב וז"ל הפרוזבול, בפנינו עדים

הקרקע שיש לי, לכל אחד מבעלי חובות שחייבים לי שאין להם קרקע, לכתוב עליו פרוזבול. וקנינו קנין גמור ושלם במנא דכשר למקניה ביה מיד הנזכר. ובכך אמר לנו, הו

עלי סהדי, שאני מוסר כל חוב שיש לי לב"ד הצדק אשר פה עיה"ק ירושלים תובב"א, ה"ה הרה"ג כמוהר"ר רפאל יוסף חזן, והרבנים כמוהר"ר יו"ט דאנון וכמוה"ר שלמה חאטים, שאגבנו כל זמן שארצה. ועל דבר אמת חתמנו שמותינו פה עיה"ק ירושת"ו בחודש אלול שנת התקע"ט ליצירה. והכל שריר ובריר וקיים יהודה עזיאל, אליהו ששון. עכ"ל. וכן הביא שם מדברי הרב מזבח אדמה יו"ד סוף סימן של"א שכן המנהג, ע"ש. הרי שנהגו לכתוב פרוזבול בפני עדים ושלא בפני הדיינים. וכן עיקר.

**יז. קמי שלשה דיינים.**  
בגמ' בגיטין (דף ל"ז ע"א) איתא, רבי יונתן מסר מילי לר' חייא בר אבא אמר ליה צריכנא מידי אחרינא אמר ליה

לא צריכת. וכתב הרא"ש (גיטין פ"ד אות י"ג) וז"ל "ורבי חייא בר אבא היה עמו אחר, דשנים בעינן, דאמרינן זה הוא גופו של

**ופלוני ופלוני הדיינים שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, והדיינים או העדים חותמים מלמטה.** (והוא הדין שיוכל למסור נצית דין חוזמיו שזעל פה).

**כ תלמידי חכמים שהלוי זה את זה, ומסר דבריו לתלמידים, ואמר: מוסרני לכם שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, אינו צריך לכתוב פרוזבול, מפני שהם יודעים ששמיטת כספים בזמן הזה מדבריהם, ובדברים בלבד היא נדחת. הגה וי"א דכל אדם נמי יוכל לומר דבריו זעל פה לפני צ"ד ומהני ואין נריך פרוזבול. ואין חילוק בין אם המלוה צעיר הדיינים או לא, מ"כי יכול לומר אפילו שלא צפניהם, אני מוסר שטרומי לצית דין פלוני שזעיר פלוני.**

**כא יש מי שכתב ענין שטר פרוזבול כך הוא, הולך המלוה אצל שלשה עדים, ויש אומרים אפילו לשנים, ואומר הו ע"לי סהדי וחזו דאנא מסרנא פרוזבול "קמי שלשה דיינים**

החותמים מטה בא פלוני ואמר לנו, קנו ממני קנין גמור ושלם במנא דכשר למקניה ביה, איך אני מזכה על ידכם קרקע כל שהוא מן

פרוזבול, מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינין, שכל חוב שיש לי אצל פלוני שאגבנו כל זמן שארצה, והדיינין חותמין למטה או העדים". וכתב הקרבן נתנאל (שם ס"ק ו'), "וקשה לפי

מה שפסק הטור דלענין פרוזבול צריך ג' דיינים וכן פרשתי לעיל בפרק זה סי' ד' דעת רבינו, ע"כ. אבל באמת אין בזה קושיא כל כך, כי גם הרמב"ם כתב (שמיטה פ"ט הי"ח) "זהו גופו של פרוזבול, מוסרני לכם פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, והדיינין או העדים חותמין מלמטה", משמע בשנים מספיק. ואין זה קושיא על הרא"ש אם סובר כן. ודבר זה תלוי במחלוקת ר"נ ור"ש בגיטין (דף ל"ב ע"ב). והשו"ע כאן פסק שצריך ג'.

לא יגוש, והוי כמלוה שיש עליה משכון. וראה בפי' הר"ש סיריליאו על הירושלמי (שביעית פ"י ה"ב) שהביא עוד טעם, שכיון שיש לו קרקע, חשיבי כל המטלטלין כקנויים

אגב הקרקע, ולא קרינן ביה לא יגוש. והנה מטעם זה נהגו לכתוב בנוסח הפרוזבול שעושים קנין לזכות קרקע כל שהוא מהמלוה ללוה שאין לו קרקע, להם קרקע. (ובפרט בחורים וכדו' שאין להם קרקע, וכמ"ש בשו"ת חת"ס חו"מ סימן נ', ע"ש). ועל כן מזכים ללוה קרקע, ואפילו שלא בפניו, וכמבואר בדברי מרן כאן. וכפי הנוסח שהובא בספר ארץ חיים שכן הוא מנהג ירושלים והועתק לעיל, ע"ש. ואף שבשו"ת המבי"ט ח"א סימן ש"א כתב שלא נהגו לכתוב זיכוי קרקע

**דאינון פלוני ופלוני ודיינים שבמקום פלוני, ודי לו אם יחתמו בו אותם עדים, ואי חתמו ביה דייני טפי מעלי ואין צריך שם עדים.**

**כב"ה אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע, ואפילו קרקע כל שהוא סגי, ואפילו אין לו אלא עציץ נקוב מונח על גבי יתירות באויר, אף על פי שאין מקום היתירות שלו סגי. אפילו אין ללוה כלל, ויש לחייב לו או לערב, או למי שחייב לו כותבין. ואפילו אין לזה ולא לזה, ויש למלוה או למי שחייב לו, מזכהו אפילו על ידי אחר, ואפילו שלא בפניו. הגה מיהו אס הלוה לפנינו ולווא איני רוצה לזכות בקרקע של אחרים, אין מוזכין לו לאדם צעל כחמו.**

בפרוזבול, כיון שרוב העולם יש להם קרקע, מכל מקום ודאי שלכתחילה יש לכתוב קנין על זיכוי הקרקע, וכפי המנהג בירושלים ת"ו.

**יג. ואפילו קרקע כל שהוא סגי.** וצריך ביאור מה מהני שיזכה ללוה קרקע כל שהוא, והרי אין בו שיעור גביית החוב. והנה הרמב"ם בהל' מכירה פ"ג ה"ח פסק, דאין אונאה לקרקעות לעולם, ואפילו אם מכר שוה דינר באלף, יע"ש. ולדבריו אתי שפיר, דכיון

**יח. אין כותבין פרוזבול אלא על הקרקע.** ובטעם הדבר, פירש רש"י בגיטין דף ל"ז ע"א, דלא תקנו פרוזבול אלא בזמן שהחוב כשאר רוב שטרות שהן נגבין מן הקרקע, דהוי מילתא דשכיחא, כדאמרינן בכמה דוכתי דבמילתא דלא שכיחא לא עבוד רבנן תקנתא. ע"כ. וכן כתבו התוס' שם ד"ה אלא, ע"ש. והר"ש והרע"ב על המשנה (שביעית פ"י מ"ו) כתבו, שהטעם שצריך קרקע ללוה, משום שאז חשוב כגבוי ביד ב"ד, ולא קרינן ביה

שאינ אונאה לקרקע כלל, נמצא שקרקע כל שהוא ראויה לפרוע בה כל החובות שבעולם. [ועי' תוס' גיטין ל"ז ע"א ע"א שהביאו שכן פירש רשב"ם והקשו עליו, ולדעת הרמב"ם ניחא. והתוס' הסכימו לפירוש רש"י שם דראוי לגבות בו כל חובו כמעשה דקטינא דאביי, עיי"ש].

איירי ביתומים גדולים דודאי דר"ג וב"ד לאו אבוהון נינהו ולהכי לעניני חובתן וודאי שצריכין פרוזבול, ואשמועינן רש"י רבותא דאפי' שהם גדולים מ"מ במילי דאבוהון אינם צריכין פרוזבול דבזה ר"ג וב"ד אבוהון נינהו, אבל אה"נ דיתומים קטנים אינם צריכין פרוזבול אף לחובות שלהם, וגדר יתומים קטנים הוא כל עוד שאינם יודעים להסדר לבד. וכן מתבאר מדברי הרשב"א שהביא הב"י שכתב בתשובה [ח"ג סי' נ"ז] שאם היו גדולים טענינן להו שמא היה לאביהם פרוזבול או שמא התנה שלא ישמיטנו בשביעית, יעו"ש.

**בג השאלו מקום לתנור או לכירים, כותבים עליו פרוזבול, והוא הדין אם השכירו לו.**

**בד היתה לו שדה ממושכנת, כותבין עליה פרוזבול.**

**בה כותבים לאיש על נכסי אשתו, ולאשה על נכסי בעלה, וליתומים על נכסי אפוטרופוס.**

**בו חמשה שלוו מאחד, די לו בפרוזבול אחד. ואם לוו בשטר אחד, אפילו אין לו קרקע אלא לאחד מהם, כותבים פרוזבול על כולם.**

**בו חמשה שהלוו לאחד, כל אחד צריך פרוזבול.**

**בח ביתומים כ"א קטנים שיש להם מלוה ביד אחרים, אין צריכים פרוזבול. כ"ב מי שחייב לקופת הצדקה, אינו משמט.**

**כ. יתומים קטנים שיש להם מלוה ביד אחרים, אין צריכים פרוזבול.** יעויין בב"י [סי' ס"ז] שהביא דהר"ן [דף י"ט ע"ב] הביא שהרא"ה כתב בשם רבו הרמב"ן דממה שהלוו הם קאמר דאי ממה שירשו מאביהם אינו צריך, וכדאמרינן בספרי "רבי שמעון אומר כל בעל משה ידו ולא היורש", וסיים הב"י שם דרש"י (גיטין ל"ז ע"ב) ד"ה אין צריכין) שכתב שאין שביעית משמטת חוב אביהם המת אפשר דסבירא ליה דהיא דספרי רבי שמעון הוא

**כא. קטנים.** והכרעת הפוסקים, דקטן אינו קטן ממש, אלא כל שלא יכול לחיות מעצמו, חשיב קטן.

**כב. מי שחייב לקופת הצדקה אינו**

**משמט.** ומקורו בדברי הרשב"א בחידושו לב"ק דף ל"ו ע"ב שכתב, דמהא דאמרינן התם, אנן יד עניימ אנן, דאמר רב יהודה אמר שמואל, יתומים אינן צריכים פרוזבול, שמעינן דדין העניימ כדין היתומים, והחייב מעות לקופת צדקה אינו משמט, ע"ש. וכתב

והר"ף והרא"ש ופשוט דרבנן פליגי עליה. והר"ף והרא"ש סתמו דברי הגמרא ומשמע דס"ל דאיירי בכל ענין. והקשה המהר"ם ש"ף דלמה הוצרך רש"י להעמיד בחוב של אביהן הלא גם בחוב שלהם עצמם אינם צריכין ב"ד כיון שר"ג ובית דינו אבוהון דיתמי. ויש ליישב דהכא

בספר מזבח אדמה יו"ד סימן של"א, דמזה נלמד לכל מי שחייב לפקידו כוללות עיה"ק ת"ו דאינו משמט, והביאו בספר ארץ חיים חו"מ סימן ס"ז סעיף כ"ח, ע"ש הרי מבואר

שהלווה כסף מקופת גמ"ח אין שביעית משמטתו, ואין בעלי הגמ"ח צריכים לכתוב פרוזבול. אכן נראה שכל זה אינו אלא בקופת גמ"ח השייכת לרבים, דשייך לומר בזה דהוה כמסורים לב"ד, וכמו שכתב רש"י בב"ק שם, אבל יחיד שייחד כסף כדי להלוותו לאחרים לשם מצות גמילות חסד, הרי הוא כשאר הלוואה דשביעית משמטתו, וצריך לכתוב פרוזבול. (וע"ע בב"י בשם הנמוק"י).

**בג. אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה.** איתא בגיטין (ל"ז ע"ב), אבא בר מרתא דהוא אבא בר מגיומי הוה מסיק ביה רבה זוזי אייתינהו ניהליה בשביעית. ע"כ. וצריך לומר דמש"כ הגמרא

"אייתינהו ניהליה בשביעית" הוא לא דווקא, דהא השביעית אינה משמטת אלא בסופה, וכמ"ש רש"י שם בריש העמוד בדברי המשנה דתנן "המחזיר חוב לחבירו בשביעית

צריך שיאמר לו משמט אני", ופירש רש"י דהכוונה בזמן שהשביעית נוהגת ועברה עליו שביעית ואחר כך החזירו, ולא שהחזירו בשביעית עצמה, יעו"ש. והכא קצת דוחק

לומר כן, דבשלמא בלשון המשנה שהתנא שנה דין בסתמא, לכך הוצרך התנא להדגיש שדין זה אינו נוהג אלא בזמן שהשביעית נוהגת, אבל כאן הגמרא הלא מביאה עובדא מסויימת שקרתה בשנת השמיטה, ואם כן מדוע הוצרך התנא להדגיש דבר זה שהיה זה בזמן ששביעית נהגה.

**כד. ולא עוד אלא שפותחין לו וכו'.**

כן כתבו התוספות (גיטין ל"ז ע"ב ד"ה לא), ונראה שלמדו כן ממה שאמרו שם בגמ', דרב היה פותח למלוה ושואל אותו אם עשה פרוזבול, וצריך ביאור אמאי לא חייש שמא ילמדו לשקר ולומר שעשו פרוזבול למרות שלא עשו, ועל כרחין דסמך על זה דודאי עשו

פרוזבול מכח חזקה דלא שביק היתרא ואכיל איסורא, וודאי עשה פרוזבול, וכיון שאנו תופסים חזקה זו לודאי, יש לפטור את המלוה משבועה.

**כז. יתומים גדולים, טענין להו שמא היה לאביהם פרוזבול או שמא התנה שלא ישמיטנו בשביעית.**

**ל. כי אין שביעית משמטת כספים אלא בסופה. לפיכך המלוה את חבירו בשביעית עצמה, גובה חובו כל השנה בבית דין, וכשתשקע חמה בליל ראש השנה של מוצאי שביעית אבד החוב.**

**לא. כל זמן שהוא יכול לגבות החוב, כותבין פרוזבול.**

**לב. פרוזבול המוקדם כשר, והמאוחר פסול.**

**לג. נאמן אדם לומר פרוזבול היה לי ואבד, כי ולא עוד אלא שפותחין לו שמא פרוזבול היה לך ואבד, ואם אמר כן נאמן. הגה ואם לא פתחו לו ה"ד, ולא מצ"ד וחזר ואמר פרוזבול היה לי, אם הוא קודם פסק דין, נאמן. אבל אם הוא לאחר פסק דין, אינו נאמן.**

**כה. אמר לו אף על פי כן רצוני שתקבל, יקבל ממנו.** ואם אמר משמט אני ושתק,

ורק אח"כ בא ואומר אף על פי כן, מהני. וכהמעשה המובא בגמרא (גיטין ל"ז ע"ב) גבי

אבא בר מרתא דהוא אבא בר מניומי הוה מסיק ביה רבה זוזי, ואף נראה שכל מה שהגמרא הביאה מעשה זה היינו ללמדנו הלכה דאם אמר משמט אני ושתק, ורק אח"כ בא ואומר אף על פי כן מהני.

**כו. החזיר לו חובו ולא אמר לו כן וכי.**

ובגמרא (גיטין ל"ז ע"ב) אמר רבה ותלי ליה עד דאמר הכי. ויעוין ברש"י [ד"ה ותלי] שפירש "ותלי ליה אם היה רוצה לחזור בו יתלנו על עץ אם גברה ידו עד דאמר ליה אע"פ כן". וכתבו הראשונים דאין הדברים נראים דהאיך רשאי לעשות כן הלא מדאורייתא השביעית משמטת והמעות שלו, והאיך יכול לתלותו על עץ עד שיתן לו ממון שדבר תורה אינם שלו, ומכח זה פירשו הרא"ש והרמב"ן כפירוש הערוך דכוונת

רבה היא דתולה עיניו בו וידיו פשוטות לקבל עד שיתבייש ויסכים לשלם. וליישב שיטת

רש"י נראה דהנה ידועה החקירה בגדר ההשמטה של שביעית, אם יש כאן הפקעת החוב, והממון שהיה שייך למלוה עובר ללוה, או שלעולם הממון נשאר של המלוה

ורק שהתורה מצוה למלוה לא לתבוע הממון ממון זה. ונראה דרש"י סובר דשביעית אינה הפקעת החוב דאף אחר השמיטה הממון שייך למלוה, ורק שהתורה צייתה עליו לא לתבוע החוב, ולכך שפיר יכול לכופו לשלם לו, והראשונים שתמהים על רש"י נראה דסבירא להו דההשמטה היא על עצם החוב. והרמב"ם השמיט הא דתלי ליה, אכן יעויין ברמב"ם [פ"ט שמיטה הכ"ט] שפסק "החזיר לו חובו ולא אמר לו כן, מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתם לך, ואם לא אמר לא יקבל ממנו אלא יטול מעותיו וילך לו", ע"כ. וכתב שם הרדב"ז "ואפשר שזהו פירוש ותלי ליה עד דאמר הכי דלאו תלייה ממש אלא יסבב עמו בדברים עד שיאמר כן", והיינו כדעת הערוך, וכן

נקט הר"ן שם בדעת הרמב"ם. (והשו"ע כאן העתיק את לשון הרמב"ם).

**לד וכן אם אמר המלוה תנאי היה בינינו שלא תשמיטני שביעית, או הקפת חנות היה, או משאר דברים שאין שביעית משמטתן נאמן, במגו דאי בעי אמר פרוזבול היה לי ואבד.**

**לה הוציא פרוזבול, וטוען הנתבע ואמר: מלוה זו**

**שהוא תובע, אחר פרוזבול זה היתה, התובע נאמן, שאלו אמר: פרוזבול היה לי ואבד, נאמן, ואף על פי שאין אנו יודעים זמן הפרוזבול שאבד.**

**לו המחזיר חוב שעברה עליו שביעית, יאמר לו המלוה**

**משמט אני וכבר נפטרת ממני.**

**כה אמר לו אף על פי כן רצוני שתקבל, יקבל ממנו. ואל יאמר לו בחובי אני נותן לך, אלא יאמר לו שלי הם, במתנה אני נותן לך. כי החזיר לו חובו ולא א"ל כן, מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתי לך, ואם לא אמר לא יקבל ממנו, אלא יטול מעותיו וילך לו.**

## תורת

## ציון

כז. המוכר שטר חוב לחבירו וכו'. מכאן יש להביא ראיה שסברת הפוסקים דאין שביעית בזמן הזה, דחוויה היא, שאם נאמר שאין סברתם דחוויה, א"כ מדוע צריך המוכר לשלם ללוקח, הרי יכול לומר לו, קים לי כמאן דאמר דאין שביעית בזמן הזה, ויכול אתה לגבות בשטר זה מהלוה, דהא קי"ל שאפשר לטעון קים לי אפילו כסברת המיעוט אף במקום שהרבים

חולקים על דעה זו, (וראה בזה בברכ"י חו"מ סימן כ"ה), ומדוע לא חש לה מרן. ועל כרחך שסברת האומרים שאין שביעית בזמן הזה, סברא דחוויה היא. וכיון שמצינו שאף בממונות חשובה סברא זו דחוויה, כל שכן לענין איסורין, שאין לסמוך על סברא זו בשעת הדחק. (וראה גם בבית הלוי ח"ג סימן א' ובחזו"א יו"ד סימן ק"ג ס"ק ד', ע"ש).

**לו שטר חוב שעברה עליו שביעית ולא נכתב עליו פרוזבול, מוציאים שטר מהמלוה להחזירו ללוה.**

**לח כו המוכר שטר חוב לחבירו ואחר כך עברה עליו שמיטה, אין הלוקח חוזר על**

המוכר, שהלוקח פשע מעצמו שלא עשה פרוזבול. ואם כבר עברה עליו שמיטה כשמכרו, טוענין ללוקח שהמוכר היה לו פרוזבול ואבד. ואם הודה המוכר שלא היה לו פרוזבול, אם אין לו נכסים אינו נאמן, ואם יש לו נכסים, נאמן ונפטר, והמוכר ישלם ללוקח.

מרן ראש הישיבה  
הגאון רבי אליהו אבא שאול זצ"ל

### נטפי זכרון

**נפלה** עטרת ראשנו ונוטל כבוד מבית חיינו, בהעלות מעלינו הודנו והדרינו, עמוד האש מורה הדרך, אשר באורו ראינו אור ובצל כנפיו נחסה ונתלונן, מימינו שתינו בצמא, ובטובו נטה לנו חסד וחמלה, הוראותיו והדרכותיו לנו קודש, ותקנותיו ועצותיו מחסה ועוז מזרם וממטר, רוח אפינו ואור עינינו, מרן ראש הישיבה הגאון המופלא אאמו"ר הכ"מ.

**אהה** ואבוי. אמרנו לעולם חוסן, ותפארתנו עלי ראשינו לדור דורים. כי עוד לנו לעינים איש על העדה, אשר על פיו נשק כל דבר כקטן כגדול, במסירות ובאחריות, באהבה ובאבהות, השגיח ופיקח, עשה והצליח, ומה גברא - גברא בכלא, מאריה סייעיה, איהו בסעדיה כל עידן ועידן. הלל נרצה, כי את מעשיו הטובים ה' רצה, ויברכהו ואת מעשיו לצפירת תפארה, בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מיליהם, כי המלך בוטח בה' ובחסד עליון לא ימוט.

**ויותר** משהיה קהלת חכם לימד דעת את העם, אלפי תלמידיו אשר לימדם תורה, ויעטרם בעטרת הדעת הנכונה, לשמור את דרך עץ החיים, מאבותינו ואבות אבותינו אבותיהם של ישראל, שלא פסקה מהם ישיבה מעולם, באר מים חיים הם למוצאיהם, תלמידי חכמים מרבים שלום.

**הוא** הגבר הוקם על, שהקים עולה של תורה, והזריח בחושך אור לישרים, ולכל בני ישראל היה אור במושבותם, בחצריהם ובטירותם, אור לציון הנה הינם ולירושלים מבשר אתן, ויט שכמו לסבול ולישא במשא קודש הקדשים, לעשות לתורתו של מרן אור עולם - אזניים, שמעה בת ציון ותגלנה בנות יהודה למען משפטיך, ואת ובנייך תחיי בנותר, אשר הותיר אחריו ברכת טוב, אין טוב אלא תורה, בקדושתה ובטהרתה.

**עונג** מיוחד היה לו, בעת שהיה הג"ר ישראל אליהו שליט"א, מביא לו הקובץ הנפלא 'תורת ציון' בו התקבצו ובאו מאמרים נפלאים

ושיעורים מעמיקים בעומק דברי מרן האור לציון זצ"ל, היה מעיין ברוב ככל הדברים, ונהנה מהצעת הסוגיות, וליבונה של הלכה, כדבעי.

הנני בברכה נאמנה, לכבוד העורך החשוב שליט"א, ולכל העוסקים במלאכת הקודש, ולתלמידי החכמים החשובים שמשתתפים בכתיבת המאמרים, שזכותו אדוני אבי מורי ורבי עט"ר הכ"מ, וזכות זקני מרן רבינו האור לציון זצוק"ל, תעמוד להם, להגדיל תורה ולהאדירה, באריכות ימים ונהורא מעליא, אמן.

אלחנן אבא שאול



מכון אור לציון – פעיה"ק תובכ"א

## דיני טעימה מכוס הקידוש

(פרק ערבי פסחים, ושוי"ע או"ח סימן רע"א)

**פסחים ק"ה ע"ב** "הנכנס לביתו במוצאי שבת, מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים, ואחר כך אומר הבדלה על הכוס, ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשן כולן לאחריו כו', שמע מינה מיהא מתניתא תמני, שמע מינה המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, ושמע מינה ברכה טעונה כוס, ושמע מינה כוס של ברכה צריך שיעור, ושמע מינה המברך צריך שיטעום, ושמע מינה טעמו פגמו, ושמע מינה טעם מבדיל, ושמע מינה אומר שתי קדושות על כוס אחד, ושמע מינה בית שמאי היא ואליא דרבי יהודה".

**ענף א – דיני טעימת הכוס**

**א. מחלוקת הראשונים אם יכול אחד המסובים לטעום מלא לוגמיו**

והנהגה בהא דשמע מינה "המברך צריך שיטעום", מפורש בסוגיא שם (דף ק"ז ע"א) "אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש, המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא, אמר רב נחמן בר יצחק אנה תנינא לה, לא גידול בר מנשיא ולא גידול בר מניומי, אלא גידול סתמא, למאי נפקא מינה, למירמא דידיה אדידיה".

והנהגה בעיקר הדין דבעי טעימה, כתב הרשב"ם שם (בדף ק"ה ע"ב ד"ה וש"מ המברך צריך שיטעום) "או הוא או אחד מן השומעים, ובשתיית אחד מהן יצאו כולן". וכ"ה דעת התוס'

---

**א. וזכורני** שכאשר העזתי פני לבקש ממנו ג"כ מאמר לקובץ 'תורת ציון', השיב שאם הוא יכתוב אז צריך לכתוב על כל הפסקים מתחילה ועד סוף. אלא שמרן הגריש"א זצ"ל הורה לו שלא להגרר למחלוקת כלל. ובעת שקיבלתי מידי את הספר אול"צ ח"ה, קיבלני בביתו בחביבות כדרכו. ואמר לי שמאד נהנה מהקובץ, ושהמאמרים מצויינים וכו'. זיע"א. **העורך.**



בפסחים דף ק' ע"ב (ד"ה ידי קידוש יצאו). וכן כתב הרשב"ם שם (בדף ק"ז ע"א ד"ה וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא). "והכי הילכתא. והוא שלא טעם אחד מכל המסובין, אבל טעם אחד מהם יצאו כולן ידי חובתן, ואף על פי שלא טעמו". וכן כתב הרא"ש שם (בסימן יח).

והמקור לדבריהם הביאו הרשב"ם והרא"ש מהסוגיא בעירובין (דף מ ע"ב) שהגמרא מוכיחה דברכת "זמן" אינה טעונה כוס, דאל"כ היאך מברך שהחיינו ביום הכיפורים, ומבארת הגמ' "אי מברך עליה ושתי ליה, כיון דאמר זמן קבליה עליה ואסר ליה כו', לברוך עליה ולנחיה, המברך צריך שיטעום, ליתביה לינוקא לית הלכתא כרב אחא דילמא אתי למסרך כו'". ומבואר דמהני טעימת כל אחד מן השותים, אפילו הינוקא, נורק מחמת שאסור לו לשתות דלמא אתי למסרך, לא עבדינן הכין]. וכן דעת רש"י בעירובין דף מ' ע"ב (ד"ה ליתביה), ובראש השנה דף כט ע"ב (ד"ה מהו), והריטב"א בעירובין דף עט ע"ב (ד"ה הא), והמאירי בעירובין שם (ד"ה המקדש), והאגודה (סימן סח), והרוקח (סימן נב).

אכן דעת בה"ג (הלכות קידוש והבדלה) והגאונים (הובאו דבריהם בטור או"ח סי' רעא), שכל שהמקדש לא טעם שיעור כמלא לוגמיו, אע"פ שאחד מהשומעים טעם, לא יצאו ידי חובת קידוש. וכן כתב המהר"ם חלאווה בפסחים דף ק"ז ע"א (ד"ה המקדש). אמנם ראה עוד מש"כ האליה רבה (סימן רעא ס"ק כ"ח), ואכמ"ל בזה.

וביאר הב"ח שם (ס"ק י"ג) שהגאונים למדו כן מלשון הגמרא "המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא", דמשמע להדיא שהמקדש עצמו צריך שיטעם מלא לוגמיו, ולא אחר, וכן משמע לשון הגמרא "המברך צריך שיטעום".

וכתב הטור שם, "והא דמשמע בעירובין (מ כ"ב) דסגי בטעימת אחר, פירשו הגאונים, היינו דוקא בשאר דברים שטעונין כוס, אבל בקידוש לא יצא אא"כ טעם המקדש".

ובביאור החילוק בין קידוש לשאר דברים הטעונים כוס, מבואר בדברי הלבוש (סימן תרע"א סי"ד) שאחר שהביא דעות החולקים בזה, כתב "וכל זה דוקא בכוס של קידוש שהוא דאורייתא ואסמכוהו אקרא להיות על יין, אבל בשאר דברים הטעונים כוס כולי עלמא מודים דסגי בטעימת אחד מהם". [וכע"ז הט"ז שם (ס"ק י"ח) "שבקידוש הסמיכוהו על הפסוק לקדש על היין". ועיין בפרי מגדים (משב"ז שם) נפק"מ בין לשון הלבוש ללשון הט"ז, בקידוש היום שהסמיכוהו רבנן אקרא אך הוא אינו אלא מדרבנן, שלהט"ז בעי שישתה המקדש דווקא, ואילו להלבוש גם להגאונים די בשתיית אחד כיון שאינו מהתורה, וע"ע במחצית השקל (סימן ערב סק"ט)]. ועיין עוד בשולחן ערוך רבינו זלמן (סימן ק"צ ס"ד), ובעמק שאלה (שאלתא נד אות ד).

ומרן השולחן ערוך (בסימן רע"א סעיף יד) הביא שתי הדעות בזה, ודעתו שראו להחמיר כדעת הגאונים, וכמו שיובא להלן בס"ד.

ב. מחלוקת הראשונים אם יכולים כמה מסובין להצטרף לשתיית מלא לוגמיו

ונחלקו הראשונים עוד, לפי הדעות דלא בעי שישתה המקדש דווקא, האם חייב אחד מן המסובים לשתות כל המלא לוגמיו, או שניתן לחלק שתיה זו לכמה מסובים. דהרא"ש (בסימן יח) כתב "ויראה שהאחד מן המסובין צריך לשתות מלא לוגמא. ואין שתית שנים מצטרפין למלא לוגמא, דלא מיקרי שתיה של הנאה בפחות ממלא לוגמא, ואנן בעינן שיהנה האדם מכוס של ברכה".

אבל הריטב"א בעירובין (דף ע"ט ע"ב ד"ה הא דאמרינן) כתב "ומורי ז"ל היה מסופק אם לא טעם אחד מהם מלא לוגמיו, שטעמו בין כולם כשיעור ההוא אם יצאו. אבל בתוספות כתבו דיצאו, דכולם מצטרפין למלא לוגמיו, ומיהו בד' כוסות של פסח צריך שיטעום כל אחד מהם רובא דכסא דהיינו רוב רביעית". [נדברי התוס' הללו לא נמצאו לפנינו, ועיין בביאור הלכה סימן רע"א סי"ד ד"ה ויש אומרים, דאדרבה מתוספות ביומא פ ע"א ד"ה הכא, משמע להיפך עי"ש. ועיין עוד באגרות משה (באו"ח ח"ד סי' סט אות א ד"ה והנה)].

ובביאור מחלוקתם כתב התוספת שבת דנחלקו בעיקר מה שהצריכו לטעום מהקידוש שיעור מלא לוגמיו, שלדעת הרא"ש הטעם הוא משום שצריך לטעום מהכוס שיעור שיש לו בו הנאה ומתיישבת דעתו עליו, ובפחות ממלא לוגמיו אינו נקרא שתיה של הנאה, [וכן כתבו התוס' ביומא (דף פ ע"א ד"ה הכא)]. ועל כן סבירא לרא"ש דלא שייך ששיעור זה יצטרף על ידי שתיית כמה מהמסובים. וכמו שמפורש להדיא בלשון הרא"ש "דלא מיקרי שתיה של הנאה בפחות ממלא לוגמא, ואנן בעינן שיהנה האדם מכוס של ברכה".

אמנם הריטב"א סובר דהטעם דבעי שתית מלא לוגמיו היא משום שחז"ל חלקו כבוד לכוס של קידוש שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, ואינו דין באדם שישתה שיעור שיש בו הנאה אלא דין בכוס שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, ועל כן די שבין כולם יחד שתו מהכוס שיעור מלא לוגמיו. [וכן הביא טעם זה המשנה ברורה בשער הציון (סימן רע"א ס"ק ס"ה), לבאר דעת הריטב"א].

ואחר שהתברר לנו כל זה, בוא נבוא לפסק מרן השולחן ערוך בשתי מחלוקת אלו, דהנה מרן ז"ל (בסימן קע"א סי"ד) הביא את שלשת הדעות בזה, וז"ל, "אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא. ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו. ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם, ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר". והיינו דחשש מרן לכתחילה לדעת הגאונים דדוקא המקדש עצמו צריך לשתות מלא לוגמיו.

ועל כן פסק מרן אמו"ר זללה"ה בספרו אור לציון ח"ב פרק כ תשובה ח, דלכתחילה צריך המקדש לשתות בעצמו מלוא לוגמיו, ואם אינו יכול, ישתה אחד מן המסובין שיעור זה, ובאופן זה עדיף לכתחילה לא יקדש בעל הבית (שאינו יכול לשתות מלא לוגמיו), אלא יתן לקדש למי

שיכול לשתות. והיינו לחוש לכתחילה כדעת הגאונים והבה"ג דחייב המקדש עצמו לשתות מלוא לוגמיו].

**ועוד** הוסיף אם אין מי שיכול לשתות מלוא לוגמיו, בקידוש הלילה שאפשר לקדש על הפת, עדיף שיקדשו על הפת. ובקידוש היום שאי אפשר לקדש על הפת, ישתו כל אחד מעט בכדי שיצטרף ביחד לכמלוא לוגמיו. [והיינו לחוש לכתחילה לדעת הרא"ש דאין לצרף שיעור מלוא לוגמיו על ידי שתית כמה מסובים].

### ג. בדין שתית אחר שאינו מן המסובין

והנה המשנה ברורה שם (ס"ק ס"ט) כתב "אחד מהמסובין, דכיון שהמסובין שמעו מתחלה את הברכה, והוא כוון עליהם להוציאן מהני טעימתן לכולם, אבל אם שתה אחר שלא כוון עליו בברכה ואותו האחר בירך מחדש, משמע שאין יוצאין בטעימתו, ודינו כאלו נשפך הכוס לקמן". [ויבואר בסמוך כוונת המשנ"ב בדין נשפך הכוס].

ומרן אאמו"ר באור לציון ח"ב פ"כ תשובה ח, חלק ע"ד המשנה ברורה, וכתב דנראה שאין הדבר מוכח מהשו"ע, שאעפ"י שכתב בשו"ע "אחד מן המסובין", אין כוונתו שאם אינו מהמסובין לא מהני, אלא שאם אינו מן המסובין ולא כיוון לצאת, צריך לברך ברכת בורא פרי הגפן, משא"כ במסובין. אבל במקום שהאחר מברך, יוצאים בשתייתו אעפ"י שלא יצא הוא בקידוש זה.

והביא ראיה לזה ממה דקי"ל דאם יצא מוציא, היינו שאדם שכבר יצא ידי חובת קידוש מכל מקום יכול לקדש שוב כדי להוציא אחרים, ולא ראינו לשום אחד מן הפוסקים שכתב דבמקרה כזה צריך טעימתו של היוצא בדוקא, אלא בפשטות סגי בשתייתו של המקדש, אעפ"י שכבר יצא מקודם לכן, ומבואר דאין דין דדוקא אחד מן היוצאים ידי חובה חייב לטעום. [וע"ע בסמוך מה שנתבאר בדבריו].

### ד. דין נשפך כוס

והנה המשנה ברורה סמך הוראתו על דין נשפך כוסו, וכוונתו לדין שפסק השו"ע בסמוך (סעיף ט"ו) "קידש, וקודם שיטעום הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בפה"ג ואין צריך לחזור ולקדש. וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג, וא"צ לחזור ולקדש".

ויש לדעת דבהלכה זו דנשפך הכוס יש אריכות דברים, דהנה מרן בבית יוסף כתב לכאורה דלא כדבריו בשולחן, וז"ל מרן שם "ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום, אינו צריך לחזור ולקדש, דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא, היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה, ויש סעד לזה ממה שכתב רבינו בסוף סימן זה בשם בה"ג, וכן כתוב בארחות חיים (הל' קדוש היום אות כא) בהדיא". וכבר תמה בזה המג"א שם (ס"ק ל"ב).

ובאמת הלבוש (שם סעיף יז) תמה על דינו של השולחן ערוך שצריך לחביא כוס אחרת, וז"ל "וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעמו ממנו, יביא כוס אחר ויברך עליו בורא פרי הגפן ואינו

צריך לחזור ולקדש, כן כתב רבינו יוסף הקאר"ו ז"ל. ואיני יודע טעם, כיון שנשפך הכוס שקדש עליו ובירך כבר למה הצריך להביא כוס אחר, שהרי ידי קידוש כבר יצא, והברכה ראשונה כבר נפסדה, והיתה ברכה לבטלה כיון שנשפך הכוס, וכבר אמרו חז"ל בפרק בכל מערבין (עירובין מ ע"ב) דשתיה לא מעכבא, וא"כ הכוס השני למאי צריך. ואולי כוונתו להודיענו שאם ירצו להביא כוס אחר שצריכין לברך עליו אינו יוצא בברכתו הראשונה שבירך על הכוס הראשון שכבר נשפך והברכה הראשונה נעשית לבטלה, אבל אין הכי נמי אם אינו רוצה להביא כוס אחר הרשות בידו כו".

והמגן אברהם (שם ס"ק לב) כתב על הלבוש ש"שגג בזה", דראה דבר זה שהשתיה לא מעכבא, בבית יוסף בסוף סימן זה בשם התוס', אך באמת כוונת התוס' אינה דלא בעי שתיה כלל, דודאי אחד מן המסובים חייב לשתות, ורק כוונת התוס' דשתיית כל המסובים לא מעכבא, אלא די אם טעם אחד מהם. ומה שכתב הלבוש דכן מוכח בסוגיא בעירובין (שהבאנו אותה לעיל), דליתביה לינוקא כו', אדרבא משם מוכח להיפך דבעי שיהיה שתיה עכ"פ של אחד מן המסובים, דאל"כ מאי קשיא לגמרא, יברך על הכוס ויניחנה. עוד תמה המג"א שם, בסתירת דברי מרן, דבבית יוסף מבואר שיצא ידי קידוש, ואילו בשולחנו הערוך כתב דיביא כוס אחר ויברך עליו בפה"ג, וכמו שהקשנו לעיל.

ועוד הקשה המג"א דבבית יוסף עצמו כתב מיד לאחר מכן בשם האורחות חיים גופיה, "אבל אי לא טעים ליה אחריני, או שלא במקום סעודה קדיש, או קם מההוא דוכתא, צריך למיהדר ולקדושי". והביא הגמון אברהם דבכמה מקומות מבואר להדיא דאם לא טעמו כלל מן היין לא יצאו ידי חובה, והשיא שכן כתב בשלטי הגיבורים (פסחים שם אות ד), וקיצור פסקי הרא"ש (פסחים שם אות יח), ותוספות בפסחים דף ק' ע"ב (ד"ה ידי קידוש).

ומכח כל זה הסיק המגן אברהם, דמרן חזר בו בשולחנו הטהור, וכתב שיביאו כוס אחר ויטעום ממנו, דכיון שלא טעם לא יצא ידי חובה עד שיטעם, ויכול להביא כוס אחרת לטעון דאף על פי שלא טעם מאותו הכוס יצא, דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין א"צ לשתות מכוס המקדש, א"כ הוא בעצמו נמי יצא בכוס אחר. [ועייין גם באליה רבה (סימן רע"א ס"ק לג) שנקט שגם הבית יוסף סבר שאם לא טעם כלל לא יצא ידי חובה, ומה שכתב בבית יוסף שדברי הגמרא שאם לא טעם לא יצא היינו לא יצא ידי מצוה כתיקנה, אין כוונתו שבדיעבד אף בלא טעימה יצא ידי חובה, אלא שאם נשפך היין והביא כוס אחרת וטעם ממנה אין זה מצוה כתיקנה משום שלכתחילה צריך לשתות מכוס המקדש, יעו"ש].

אכן מרן אממו"ר זללה"ה באור לציון תשובות ח"ב פרק כ' תשובה ז', כתב שנראה דאפשר לדחות דברי המג"א, שמה שהצריך השו"ע להביא כוס אחר ולברך עליו הגפן, אינו כדי לצאת ידי חובת קידוש, דמרן קאי שפיר כשיטתו בית יוסף דיצא יד"ח קידוש, וכוונתו בשולחנו היא שכדי לצאת ידי חובת מצוה כתיקנה, יש לו להביא כוס ולברך הגפן שוב, אבל ידי חובת קידוש יצא. ועל כן הכריע אממו"ר זללה"ה למעשה, דאין לנו אלא דברי מרן שבדיעבד יצא ידי חובת קידוש [אלא שמכל מקום ודאי שלכתחילה טוב ללכת ולשמוע קידוש שוב, או להביא כוס ולברך הגפן, כדי לצאת ידי מצוה כתיקנה לדעת מרן, וגם לחוש לכתחילה לדברי המג"א].

## ה. ישוב פסק אאמו"ר זללה"ה בדעת מרן השו"ע בדין לא טעם כלל

וקודם לכל נפתח בדברי אאמו"ר זללה"ה, במה שהעמיד המגן אברהם סתור משנתנו בין הבית יוסף לשולחן ערוך. ואאמו"ר זללה"ה, דעתו שגם בשולחנו לא התכוון מרן לומר שצריך לקדש שוב מדינא, אלא דאף שלא טעם כלל, יצא ידי חובת קידוש, וכמו שכתב בבית יוסף, ורק בכדי לעשות מצוה כתיקנה, יביא כוס נוסף ויברך עליו הגפן.

וסמך גדול לדברי אאמו"ר זללה"ה, דהנה בבית יוסף שם כתב "ויש סעד לזה ממה שכתב רבינו בסוף סימן זה בשם בה"ג". וכוונתו למה שכתב הטור "כתב בה"ג מאן דמקדש ומקמי דליטעם משתעי, הדר מברך בפ"ה, וא"צ לחזור ולקדש", וכוונת הב"י ללמוד מזה, דגם כשלא טעם כלל יצא ידי קידוש, דאי נימא דלא יצא אף ידי קידוש, א"כ מדוע כשהפסיק לפני הטעימה, חוזר ומברך רק בפ"ה"ג, הלא כיון שהפסיק ולא טעם כלום, היה לו לחזור ולקדש, ולמד מזה הב"י, דקידוש מהני אף בלא טעימה כלל, ועל כן כיון דקידוש על כוס שוב א"צ לקדש, אלא צריך רק לברך שוב ברכת בפ"ה"ג בכדי שתהיה המצווה כתיקונה.

וכן מפורש להדיא בדברי הבית יוסף על דברי הטור הנ"ל בשם בה"ג, שכתב טעמא דמילתא בזה"ל "כתב בה"ג מאן דמקדש ומקמי דליטעם משתעי הדר מברך בורא פרי הגפן, ואין צריך לחזור ולקדש. דברים נכונים הם, והטעם מבואר דדיבור הוי הפסק בין ברכת הנהנין לטעימה, אבל לענין הקידוש לא הוי הפסק כיון דכבר הזכיר קדושת היום על הכוס, יצא". ומבואר להדיא דדעתו דטעימה דבה"ג הוא משום דדי באמירת קדושת היום על הכוס ללא טעימה כלל.

ומעתה נשוב ונדרון בדעת מרן בשולחנו, הנה באותו הסעיף שעליו אנו דנים, בדין נשפך הכוס, הקדים מרן ופסק כדין בה"ג, וז"ל "קידוש, וקודם שיטעום הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בפ"ה"ג, ואין צריך לחזור ולקדש". וע"ז הוסיף מרן "וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בפ"ה"ג, וא"צ לחזור ולקדש". והשתא כיון דטעמא דמילתא קמייתא דפסק, הוא משום דגם בלא טעימה מועיל הקידוש, וודאי דזהו כוונתו בדין בתרא דנשפך הכוס, וק"ל. [ועיין גם בעטרת צבי סימן תרע"א ס"ק כג].

הנה כן כתב בהגהות מוהר"א אזולאי על הלבוש שם (סי"ט) שמדברי הבית יוסף נראה שבדיעבד יוצא ידי חובת קידוש אף אם לא טעם כלל, וכן פסק הערוך השולחן (סימן רע"א סעיף ל' וסעיף ל"ח), שבדיעבד אף אם לא שתה כלל יצא ידי חובת קידוש.

## ו. ישוב פסקי אאמו"ר זללה"ה בדין שתיה על ידי אחר

ובדין שתיה אחר שאינו מן המסובים, כתב לנו תלמידו של אאמו"ר עט"ר זללה"ה הגאון רבי שלמה מגנוז שליט"א, שדקדוק לשון השו"ע משמע לא כן, שהרי מרן כתב בזה הנוסח, "אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו, יצא". והבין הרב המשיג שליט"א, דכוונת מרן "יצא" היא על הטועם, שיצא הטועם ידי חובת קידוש, ואם כן משמע שמרן מדבר רק באופן שהטועם צריך לצאת ידי חובת קידוש, אבל אם הוא אינו מן המסובים, לא מהני שתיתו, וכדעת המשנה ברורה.

אכן נראה, דכוונת מרן "יצא" היא על המקדש, דאע"פ שהמקדש לא טעם כלל, מ"מ אם טעם אחד מן המסובים (וה"ה שאר אדם) "יצא" – המקדש חובת קידוש. ולא מבעיא לפי מה שפירש מרן אאמו"ר זללה"ה דכן היא דעת השו"ע בכל מקדש שנשפך כוסו דיצא ידי חובה, [ורק משום מצווה כתיקנה החמיר שיביא כוס נוספת], דפשיטא ד"יצא" המקדש, אלא אף לדעת המג"א דבנשפך כוסו ולא טעם כלום לא יצא המקדש כלל ידי חובתו לדעת מרן אחרי שחזר בו, דמ"מ שאני הכא שטעם אחד מן המסובים או שאר אדם, ולהכי יצא המקדש.

ויש להכריח מיניה וביה דאין מקום לדקדק בלשון מרן כדברי המשנה ברורה, דהנה יש לדעת, דדברי המשנה ברורה, מקורן בדברי האליה רבה, (סימן רע"ג ס"ק כ"ט), וכמו שכתב בשער הציון על אתר (אות ע).

והנה באליה רבה שם, כתב כן ליישב את פסק הבה"ג והגאונים דהמקדש חייב לטעום ולא מהני טעימת אחר, ומאידך בשיבולי הלקט הביא פסק הגאונים, שסגי בשתיית אחד מן שאר המסובין. וע"ז כתב האליה רבה ליישב דמה שהביא הטור היינו דאם לא שתה אף אחד לא יצא, אבל אם שתה אחד מן המסובים די בזה, וכמו שהביא בשיבולי הלקט בשמו. ועפ"י פסק המשנה ברורה להחמיר דדווקא אחד מן המסובין ישתה.

ולכאורה לדין דנקטינן בדעת הבה"ג והגאונים דבעי שהמקדש עצמו יטעם ממש, ולא אחד מן המסובים, וכמו שנקטו הטור והשו"ע להדיא בדעתו [וגם הא"ר עצמו כתב "ומה שכתב הטור דבה"ג ס"ל דאין יוצא לענ"ד ליתא", ומבואר דודאי דכך נקט הטור], וכן פשוט לשון הבה"ג, שקידוש רק שתיית המקדש עצמו מהני ולא של אחר, וכן מבואר ברי"ץ גיאנות (מאה שערים הלכות קידוש) וז"ל "חומר בקידוש משאר ברכות, שהמקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא וצריך לחזור ולברך, ובשאר ברכות אע"פ שלא טעם וטעמו אחרים כמו שטעם הוא דמי וכו'", וע"ש שביאר דעת הבה"ג שבכוס של קידוש יש דין שתיה על המקדש עצמו ע"ש, וספר זה הוא טובב והולך לבאר דעות הגאונים, והוא מקור גדול בהבנת דעתם. וכן רהיטת כל הפוסקים לדעת הגאונים לא מהני טעימת המסובין כלל.

ומעתה אליבא דהגאונים ובה"ג [שכך פסק מרן לכתחילה דראוי לחוש לדבריהם] יש להקפיד דווקא שהמקדש יטעם, וכמו שנקטו הטור והשו"ע בדעתם, וכמו שמפורש ברי"ץ גיאנות. ואין מקום לקולא של האליה רבה דגם אחד מן המסובים יכול לטעום, ואף המשנה ברורה לא הביא קולא זו בדעת הגאונים.

ומאוד יש לתמוה, על מה שהמשנה ברורה העתיק חילוקו של האליה רבה בדעת הפוסקים דלא כהגאונים, שהביאם מרן בדעה ראשונה, "אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא", דבאליה רבה ודאי אין מקור לזה. שהוא חילוק שכתבו האליה רבה בדעת הגאונים ובה"ג, ומה שייך להכניסו בדעת החולקים. [אלא שהקושיא איננה רק על המשנה ברורה, דכבר בחיי אדם (כלל ו סעיף טו) מבואר להלכה דיש להקפיד שדווקא אחד מן המסובין ישתה, ואם שתה אדם אחר, לא יצאו יד"ת, וצ"ע].

וכך הסיק להלכה גם הג"ר אברהם חיים נאה זצ"ל בספרו קצות השולחן (דיני קידוש על היין אות יח), יעו"ש שהביא דברי המשנ"ב, ושמקורו באליה רבה, וכתב ע"ז "לפי זה אפשר דלדידן, גם האליה רבה מודה דבשתיית אחר סגי". וגם בספר תהילה לדוד (סימן ער"ב סק"ו - ח) האריך בזה והעלה דבשתיית אחר סגי, יעו"ש בארוכה.

**ועוד** כתב הרב שליט"א, לדחות ההוכחה שכתב מרן אאמו"ר זצ"ל להוכיח מהא דיצא מוציא, דשאני התם למרות שהמקדש כבר יצא קודם לכן בקידוש אחר, מ"מ הוא שייך עתה לקידוש הזה ג"כ, והוא לא פחות מאחד מן המסובין, ולכן בשתייתו יצאו כולם, משא"כ באחר שלא שמע את הקידוש ואין לו כל שייכות לקידוש הזה אפשר דלא מהני שתייתו.

והן אמת שיש מקום לחילוק, אבל למה לנו להכריח חילוק כזה, ובפרט שאנו קיימין בדעת מרן שלפי דברי אאמו"ר זללה"ה בשיטתו בדיעבד יוצאים אף ללא טעימה כלל ועיקר, וכל השתיה היא רק לצאת ידי מצוה כתיקנה, ואם כן ודאי אפשר לומר דכדי לצאת מצוה כתיקונה סגי בשתיית היין אפילו ע"י אחר שאינו יוצא כעת בקידוש זה, כמו שראינו שמספיקה שתייתו של המקדש שכבר יצא ועתה בא להוציא אחרים.

### ענף ב – גדר ברכת בפה"ג בקידוש

#### ז. מוכיח דברכת בפה"ג אינה חלק ממהות הקידוש

**ובשביל** להבין הדברים לעומקן, יש לנו לפתוח פתח נוסף לדון בעיקר ברכת 'בורא פרי הגפן' שמברכים בקידוש, ונחקור האם ברכה זו היא ברכת הנהנין גרידא שאינו יכול לשתות מן היין ללא ברכה, או שהיא חלק ממהות הקידוש.

והנה בשו"ע (ס"ד) פסק "אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפי" מיס. ואפילו אם התחיל מבעוד יום, צריך להפסיק, שפורס מפה ומקדש. ואם היו שותים יין תחלה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין, ואח"כ מברך ברכת המוציא". ומקור דבריו מהטור בסימן זה שכתב "אפילו התחיל לאכול מבע"י צריך להפסיק, ומיהו אין צריך להפסיק בעקירת השולחן, אלא פורס מפה ומקדש, וי"א שמקדש כמו בשאר פעמים, שמברך על היין ואח"כ קידוש, ומיהו בירושלמי יש שאם היו שותים יין תחלה שא"צ לברך על היין, אלא אומר קידוש לבד, כיון שהיו יושבין ושותין תחלה, וכן פסק הרי"ף גיא"ת".

**חזינן** להדיא דכל הסיבה שצריך לברך ברכת הגפן אינו אלא בשביל הטעימה, ועל כן כאשר אינו צריך ברכה לטעימה, אינו מברך בפה"ג, אלא ברכת הקידוש, ותו לא. [ויש לדעת דאע"פ שהב"י הביא בשם הרמב"ם (פ"ד מברכות ה"ח) ורבנו ירוחם ומהרי"ק (צ"ו אות ב'), דפורס מפה ומברך בפה"ג שנית. אך המעייין ברי"ו ומהרי"ק יראה שטעמם הוא משום שכיון שנכנסה שבת אסור לו לשתות, ולכן לדעתם חשיב כהפסק, וע"כ צריך לברך בפה"ג שנית, אבל אין זה משום שבפה"ג הוא חלק מהקידוש, ודו"ק].

**אכן** יש שהוכיחו לא כן, דברכת בפה"ג אינה כברכת הנהנין, ממה שכתב מרן (סי' רע"ג סעיף

(ד) "ואע"ג דבברכת היין אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, כיון דהאי בורא פרי הגפן הוא חובה לקידוש, כקידוש היום דמי". כלומר דברכת בפה"ג אינה כשאר ברכות הנהנין, דבברכת הנהנין קיי"ל דאין אדם מוציא את חבריו אם הוא עצמו אינו נהנה, אבל בברכת בפה"ג דקידוש, אע"פ שיצא מוציא, ומשמע לכאורה דברכה זו היא חלק ממהות הקידוש.

אלא שבאמת אינו כן, כי מקור דברי מרן הוא בראש השנה (כט ע"ב) דשם איתא כך "בעי רבא, ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו, כיון דחובה הוא מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא". ומכריעה הגמרא "תא שמע, דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לך, וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו".

ופירש רש"י ספיקו של רבא, "על אכילת מצה ומקדש ישראל - לא תיבעי לך, דחובה נינהו, ומפיק. אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לך, שאין באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעום, ואי אפשר ליהנות בלא ברכה, אי נמי לא טעים איהו - אי אפשר דלא יהיב ליה לחד מינייהו למטעם, ובעי ברכה, מאי. כיון דחובה היא - אכילת מצה חובה עליו, וכן קידוש היום חובה עליו, ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה - נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה, ומפיק. או דלמא - ברכת ההנאה לאו חובה למצוה אתיא, שאף בכל ההניות היא נוהגת".

ומבואר להדיא בלשונו, דודאי דברכת בפה"ג אינה חלק מהקידוש, והצד של רבא [שכך נפסק] דבכל זאת אע"פ שיצא מוציא, הוא משום דסוף סוף המצווה של הקידוש תלויה בברכת הנהנין הזו, ולכך אע"פ שהברכה אינה אלא ברכת הנהנין, מ"מ לענין הא דיצא מוציא, הויה כחובה משום שהיא נצרכת למצוה.

#### ח. סתירת דברי רש"י אם הברכה דבפה"ג עיקר או הטעימה עיקר

אלא דאכתי יש לחקור מה הסיבה ומה המסובב, האם תחילת החיוב הוא שהמקדש יטעום, ומכיון שצריך לטעום הרי הוא חייב לברך, שאסור להנות בעוה"ז ללא ברכה. או דמכיון שצריך לברך צריך לשתות כדי שלא תהא הברכה לבטלה.

ובאמת מצינו סתירה גדולה בזה בדברי רש"י ז"ל, דמצד אחד בדבריו במסכת ראש השנה הנזכ"ל מפורש שהחובה היא לטעום, ומחמת שחייב לטעום חייב לברך, דאי אפשר להינות בלא ברכה.

ואילו בעירובין (דף מ' ע"ב) גבי ליתביה לינוקא, כתב רש"י "ליתביה לינוקא - לשתותו, לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר - לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא - שפיר דמי, וכדתינא נמי בגמרא דפרק ראוהו בית דין (ראש השנה כט ע"ב) לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם, שהרי הן יכולין לעשות, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ואף על פי שהוא לא טעם אלא בניו - שפיר דמי, ואף על פי שברך עליה ברכת המוציא".



ומבואר להדיא מדברי רש"י דעיקר ברכת הגפן נתקנה בתחילה והיא חובה בפני עצמה, ורק מחמת שלא תהא הברכה ריקם "דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין דבפה"ג שלא לצורך", על כן הוצרך לטעום. וצ"ע שסתר משנתו לר"ה. וכבר עמד בקושיא זו הרש"ש בהגהותיו בעירובין שם, ע"ש.

**ט. שני דרכים בדעת רש"י**

ומצינו שני דרכים מרכזיות בדעת רש"י:

**א. הר"ן** בתשובותיו (סימן נב) תמה ע"ד רש"י בעירובין, מדוע הוצרך רש"י לפרש דהטעימה היא משום שהוא גנאי לכוס של ברכה, ולא פירש דהטעימה היא בשביל שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה.

ומכח זה נדחק הר"ן בדברי רש"י וז"ל "אלא אם כן נאמר שאין דעת רש"י ז"ל במה שהזכיר גנאי בלחוד, רק כשלא יטעום המברך שהכוס בידו לשתות לאלתר, ובטעימת זולתו הוא הגנאי, אבל אם יברכו ולא יטעום שום אדם בברכה זו, עבירה היא בידו, וצריך לזוהר עליה שיטעום הוא או אחר שהגיע לחינוך שיוכל לברך ברכת הנהנין עליו".

ולפי פירוש זה, נראה דדברי רש"י מיושבים, דבאמת גם רש"י בעירובין מודה דעיקר הברכה נתקנה מעיקרא, ובשביל ברכה זו חייב לטעום הוא או אחר – שלא תהיה הברכה לבטלה. וכמו שכתב בר"ה. וכוונתו בעירובין היא רק דאם טעם אחר, והמברך עצמו לא טעם, זהו גנאי לכוס של הברכה.

והבית מאיר (יו"ד סימן רסה) תמה על הר"ן שאין זה במשמעות דברי רש"י כלל, שכוונתו לומר שאם אחר טועם ולא המקדש עצמו הוי גנאי לכוס, ועוד שבברייתא בפסחים שמשם נלמד שהמברך צריך שיטעום, אין שום מקור לזה שצריך דווקא המברך לטעום מהכוס, אלא רק שכוס צריכה טעימה. [איברא יש להעיר דבתשובות רש"י סימן שע"ט מבואר דין זה להדיא, שלכתחילה צריך המקדש עצמו לשתות ולא אחרים].

**ב. ועל כן ביאר הבית מאיר** שדברי רש"י כפשוטם, שרק משום גנאי צריך לטעום מן הכוס, אבל אין בזה משום ברכה לבטלה, משום שכיון שתיקנו חז"ל שיאמר הקידוש או הזמן על הכוס, אם כן גם ברכת בורא פרי הגפן היא צורך הקידוש, שמשבח את ה' על שברא את היין לקדש עליו, והרי זה צורך, כמו אם שותה הימנו, ועל כן אין זו ברכה לבטלה, אלא גנאי בלבד. [וכסברא זו כתבו גם המהר"ם שיק בתשובותיו (או"ח סי' שי"ט), והגאון רבינו זלמן בשו"ע שלו (סימן ק"צ ס"ד), עי"ש].

**אלא** שיש לדעת, דבעוד דרכו של הר"ן מיישבת הסתירה בדעת רש"י, וכמש"נ. דרכו של הבית מאיר לא מיישבת, דדברי רש"י בר"ה עדיין קשים, שמפורש בדבריו דמחמת הטעימה חייב לברך, ולא שמחמת הברכה חייב לטעום, כמו שכתב בעירובין [והבית מאיר עצמו הניח זה בקושיא].

י. מחלוקת השו"ע והרמ"א בדין ברכה על הכוס במילה ביום הכיפורים ודברי הבית מאיר  
דמחלוקת זו תלוייה בחקירה הנ"ל

והנה דעת מרן השו"ע (יו"ד סימן רס"ה ס"ד) דאם חל יום המילה ביום הכיפורים, לא יברך על הכוס, [ע"פ הטור בשם בעל העיטור], ואילו דעת הרמ"א שם, שיברך על הכוס ויתן לתינוק הנימול לשתותה, [ע"פ דעת הכל בן]. ועי' בבית יוסף בזה הסימן שכתב "כתב הכלבו, באותו טעימה שמטעימין לתינוק, סומכין שלא לטעום המוהל, אבל משגרין לאם התינוק. וגם בעל העיטור כתב אע"ג דאמרין המברך צריך שיטעום, הני מילי היכא דאפשר, אבל היכא דלא אפשר, יהבינן לינוקא דלטעמיה ונפיק, והביא ראייה לדבר". והבית יוסף עצמו דחה דבריהם "ולי נראה שטעימת הנימול אינו מוציאתו מידי ברכה לבטלה, כיון דלאו בר חיובא הוא כלל, ואפילו מדרבנן".

והבית מאיר שם, תלה מחלוקת זו, בחקירה הנ"ל, דאי נימא כמשמעות דברי רש"י בראש השנה, דבלא שיטעם הוי ברכה לבטלה, צדקו דברי הב"י והשו"ע, דודאי דעל ידי טעימת קטן זה שלא הגיע לגיל חינוך, לא התקיימה ברכת המברך, אלא הויא ברכה לבטלה. אך למאי דמשמע מדברי רש"י בעירובין, דגם בלא טעימה כלל לא הויא ברכה לבטלה [וכמו שביאר דבריו הבית מאיר עצמו, ולא כמו שביאר הר"ן], לפי זה צדקו דברי הכלבו שפסק כמותם הרמ"א, דכיון דכל הטעם דבעי טעימה היא בשביל שלא יהיה גנאי לכוס, אם כן כיון שטעם התינוק מהכוס, תו ליכא גנאי.

והוכיח לזה מלשונו של הראב"ן (הו"ד במג"א א"ח סי' תרכ"א) שפירשה מה דמהניא טעימת התינוק, בזה"ל "וא"ת מה היא חשובה טעימה זו להתיר את הכוס, איברא היא חשיבה, דהא טעימת הכוס ליתא אלא משום גנאי של כוס שלא יאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו, וכי חזו דמטעמינן ליה לתינוק ליכא גנאי".

ומדברי הבית מאיר נראה שנקט לעיקר כשיטה זו, דיעו"ש שהוכיח ממה דאמרין בפסחים (ק"ה ע"ב) דש"מ מן הברייתא שמונה דינים, והאחד מהם שצריך המברך לטעון מהכוס, ולדעת הבית יוסף תמוה מה החידוש בזה, פשיטא דצריך לטעום, כדי שלא יהיה ברכתו ברכה לבטלה. [ובדוחק צ"ל דס"ד דליכא חשש ברכה לבטלה וכדעת הראב"ן, וזה גופא הקמ"ל].

וכן הוכיח עוד מדברי תוס' בפסחים ק"ו ע"א (סוף ד"ה זכרהו על היין), שכתבו דאמנם קידוש על היין דבר תורה הוא, אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן. הרי דמן התורה חייב לקדש ולברך על היין, ואין צריך לטעום, וקשה הא הוי ברכה לבטלה, אלא ודאי דדעת תוס' דכל שהוא צורך מצוה אינו כלל ברכה לבטלה. [ויש לדון בהוכחה זו, דדלמא מדאורייתא כלל לא היה מברך בורא פרי הגפן].

[ואגב יש להוסיף, דהנה הטור שם הביא דברי בעל העיטור שכתב דהיכא דמיקלע מילה ביומא דתעניתא, אשכחן לרבוותא קמאי דקאמרי, מברך על הכוס, ומנהג להניחו עד מוצאי י"ח כ, ושותהו אמו של תינוק". ומנהג זה מובן לכאורה רק אליבא דהבית מאיר, דליכא חשש ברכה

לבטלה, ורק איכא גנאי לכוס, וע"כ סברו הנהו דמועיל מה ששומרים הכוס למוצאי יום הכיפורים, ואז שותים ממנו, דאזי כבר אין גנאי. אך לדעת הר"ן ודעימ' דאיכא חשש ברכה לבטלה ממש, תמוה מה מהני מנהג זה, הלא עד מוצאי יום כיפור איכא הפסק טובא, ועיין בב"י שם שהביא שהראשונים דחו מנהג זה מכמה טעמים, האחד שיש לחוש שמא ישפך הכוס עד מוצאי יח"כ, ונמצא שבירך לבטלה, ועוד שאין להפסיק כל כך בין הברכה והטעימה, וכשיטעום צריך ברכה אחרת, ונמצא שהברכה הראשונה היתה לבטלה, וא"ש הבית יוסף לשיטתו דיש כאן חשש ברכה לבטלה ממש].

**יא. מבאר דמחלוקת זו היא בפירוש הסוגיא "ליתביה לינוקא"**

**ויש** לדעת שמחלוקת זו היא בפירוש הסוגיא בעירובין שם, דאמרין "ליתביה לינוקא", ומכאן עיקר בנין שבנה הבית מאיר, דסגי לתת לתינוק שלא הגיע לגיל חינוך, ומוכח דליכא חשש ברכה לבטלה בברכת בורא פרי הגפן.

וליישב דעת רש"י בראש השנה שסבר דבלא שטועם איכא ברכה לבטלה ממש, כבר כתב הר"ן בתשובותיו שם, "אפילו הכי איכא למימר דהכא שאני שהיא ברכת המצוה שעשה, ר"ל המילה והיא ברכת אשר קדש, וכיון שכן, בטעימת התינוק הנימול סגי, דכיון שפורס בשביל התינוק שנתחייב בחינוך, כל שכן בשביל זה שהגיע לחיוב מצוה זו, ועליה נתקנה ברכת אשר קדש על היין שנוכל לברך על טעימתו בלבד". וכן כתב סברא זו התשב"ץ בשו"ת ח"ג סי' סה. וראה גם במג"א או"ח רס"ט סק"א.

[ונפקא מינה, אם די להטעים תינוק אחר, דלפי הסברו של הבית מאיר דליכא כלל חששא דברכה לבטלה, ורק משום גנאי לכוס, צריך לתת לתינוק לטעום, ואפילו תינוק שלא הגיע לכלל חינוך מהני, משמע דה"ה בתינוק אחר סגי, אך לפי מה שנקטו הר"ן והתשב"ץ, רק בתינוק שנעשתה בו המצווה מועילה טעימה זו, ודו"ק].

**ויש** לדעת דהרשב"א והריטב"א והר"ן בסוגיא בעירובין שם, פירשו שהגמרא מתכוונת שיתן הכוס לקטן שהגיע לחינוך מצוות, וצריך לחנכו בברכות, אך לא הגיע לחינוך תענית, ועל כן הוא יכול לשתות, ושתייתו עולה לקיים הברכה שלא תהא לבטלה.

**יב. מיישב דברי רש"י שלא יסתרו זה לזה**

ואשר יראה ליישב דעת רש"י גופיה בס"ד, דבאמת יש שני עניינים בטעימת המברך, חדא – צריך לטעום טעימה בכדי שלא תהא הברכה לבטלה, כמו בכל ברכות הנהנין שאם מברך צריך לטעום, ולזה סגי בטעימה כל שהוא. אך יש דין נוסף והוא "טעימת מלא לוגמיו", שזהו טעימה מיוחדת לכוס ברכה, והוא משום גנאי הכוס.

והדין הראשון הוא מילתא דפשיטא, דהא בכל ברכות הנהנין אם לא נהנה – ברכתו לבטלה. והמקור לדין השני, נראה דלמד זאת רש"י מהברייתא בפסחים (ק"ה ע"ב) דהוצרכה לאשמועינן שצריך המברך לטעום מהכוס, וכבר הקשה הבית מאיר, מאי קמ"ל פשיטא, דהא

בכל ברכות הנהנין צריך לטעום בשביל שלא תהיה ברכתו לבטלה. ורש"י ז"ל למד מזה, דבכוס של ברכה יש דין נוסף, והוא דין שתית "מלא לוגמיו" בשביל שלא יהיה גנאי לכוס. [והיינו דאם שתי מעט, אך פחות ממלא לוגמיו, ברכתו אינה בטלה, אך איכא גנאי לכוס].

והנה בסוגיא בעירובין, צריך להעמיד שאין כאן חשש ברכה לבטלה, או כמו שהעמידו הר"ן והתשב"ץ, דכיון שהוא התינוק שנעשתה בו מצוה זו, אין זה ברכה לבטלה, או כמו שהעמידו הרשב"א והריטב"א דאיירי בתינוק שהגיע לגיל חינוך.

אכן רש"י התקשה בקושיא אחרת שם, והוא היאך יכול לתת לאחר לשתות, והלא מהך דינא דבעינן "מלא לוגמיו" לכאורה מוכרח שהמקדש עצמו ישתה, דהא כשיש דין מיוחד שהמקדש צריך לטעום – והיינו מלא לוגמיו, איך יוכל להתקיים דין זה על ידי שתיית אחר. וע"ז תירץ רש"י דכל דין זה דמלא לוגמיו, הוא רק מפני שבלא זה זה גנאי לכוס "שלא יהנה אדם ממנו אדם לאלתר" [ודו"ק שלא כתב 'שלא יטעם', אלא "שלא יהנה" היינו שיעור הנאה – מלא לוגמיו], שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרנא - שפיר דמי, דהיינו שמאחר שטעם זה הוא בכדי שלא יהיה גנאי לברכה, זה מועיל גם בשתיית אחרים, ודו"ק.

וזהו מה שמבואר ברש"י במסכת ראש השנה, שחובת הטעימה היא העיקר, ומחמתה תיקנו חובה לברך, דכוונתו לדין של המקדש צריך שיטעם, שזהו הלכה בהלכות קידוש, דחייב לטעום מלוא לוגמיו, וכיון שחייב לטעום מלא לוגמיו חייב לברך לפני כן ברכת הנהנין לצורך טעימה זו, ולכך חשיבה ברכת הנהנין זו כברכת חובה וכברכת המצוות, שאע"פ שיצא מוציא.

## הגאון הרב ראובן שרבאני זצ"ל

## הליכות, עובדות והנהגות מרן האור לציון זצוק"ל

## הלכות:

- הורה מו"ר חכם בן ציון זצ"ל, לאלו המתנדבים ספר תורה לבית הכנסת, שטוב יעשו אם לא יתנו את הספר במתנה לבית הכנסת, אלא יתנו רק בתור השאלה. משום שאם נותנים במתנה גמורה הרי לאחר שנתן תמה המצוה, משא"כ אם הספר מונח בהשאלה, יש לו לבעלים מצוה בכל רגע ורגע שמשאיל את ספרו לצורך רבים<sup>2</sup>. ומו"ר זצ"ל דקדק זאת גם מלשון דרשת חז"ל "זהו הכותב כו' ומשאילם לאחרים" דייקן לומר שישאילן ולא שיתנן במתנה או בנדבה<sup>3</sup>.
- דעת מו"ר חכם בן ציון זצ"ל הייתה שכשאוכלים ארוז עם בשר, יש לברך גם על הבשר בנפרד, שאין הארוז מטפיל את הבשר<sup>4</sup>. [ופ"א הזדמנתי אצל מרן רה"י הגר"י צדקה זצ"ל, והגישו לפנינו ארוז עם בשר, וראיתי שראש הישיבה ע"ה אינו מברך על הבשר, וכדעת הבן איש חי בזה<sup>5</sup>, וע"כ חשבתי שמן הראוי שגם אני לא אברך, שאין זה ד"א לסתור מנהג רבי בפניו, ובשע"ד ניתן לסמוך על סברת הרב בא"ח. ואח"כ שאלתי את מו"ר חכם בן ציון זצ"ל, והשיב שנהגתי כשורה].
- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל הזהיר בכל תוקף שלא להיכנס לבית המשפט שהוא מקום טומאה ומטרתו לקעקע כל דבר שבקדושה, ורק מי שאין לו שום ברירה יש מקום להתיר, אך סתם כך לשם ביקור מאן דכר שמיה.

א. במאמר שלפנינו הובאו דברי אלוקים חיים שנשמעו מפי גיסו של רבינו תלמידו ואהובו הגאון המופלג ח"ר ראובן שרבאני זצ"ל, בהזדמנויות שונות, מהם מהקלטתו שיעוריו ושיחותיו, מהם מכתביו ומספריו. בהזדמנות זו נודה ונברך את המכון החשוב "יחי ראובן", ואת העומד בראשותו, בנו החשוב רבי אלחנן שרבאני שליט"א, העוסק במלאכת הקודש והמקדש, בהוצאת דברי קודשו ותורתו לאור עולם.

ב. עוד מרבינו זצ"ל בענין זה [מפי תלמידו הרב נפתלי יונה שליט"א]: דרשו רבותינו בכתובות דף ג' ע"א על הפסוק "הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד" זהו הכותב תורה ונביאים וכתובים ומשאילם לאחרים, וה"ה אם קונה שאר ספרים ומשאילן דהוא בכלל וצדקתו עומדת לעד, וגם מקיים בזה מצות כתיבת ס"ת, כמ"ש הרא"ש ה"ד בטור יו"ד סימן ע"ר. ויש להזהיר את ההמון שאדם שנודב ספרי קודש לבית הכנסת או לבית המדרש לא יכתוב לשון תרומה והקדש, אלא לשון השאלה ופקדון, ויש שני טעמים לזה א' דעתה מקיים מצות כתיבת ס"ת בזה, וא"כ הדין בזה כמו ס"ת שלא יתרום אותה לבה"כ דא"כ יצא מרשותו ונכנס לרשות בה"כ ואינו מקיים מ"ע של ועתה כתבו. ב' ועוד טעם כדי שיזכה ל"וצדקתם עומדת לעד", דאם יתרום לבית הכנסת יצאו מרשותו ותמה צדקתו, ולכך ישאילם לשם ובזה יקיים כל רגע ורגע "וצדקתו עומדת לעד".

ג. מכתבי הרב אלחנן אבא שאול שליט"א, ששמע זאת מפי הג"ר ראובן שרבאני זצ"ל בשם רבינו.

ד. ראה באור לציון תשובות ח"ב פרק י"ד תשובה ל': "ולענין הבשר או העוף, אם נחתכו לחתיכות קטנות, ומעורבים עם הארוז, מברך על הארוז בלבד, ואם החתיכות גדולות, אף אם הם מעורבים עם הארוז, מברך אף על הבשר או העוף". ועי"ש בביאורים.

ה. רב פעלים ח"ב סימן ל"ג.

- חכמי הישיבה הזהירו אותנו שלא לעבור ליד הבנין ברחוב ישעיהו המכונה "אדיסון", בגלל רוח הטומאה השורה על המקום. והיו אומרים להתרחק לצד השני של הכביש כדי שאפילו מהצל של אותו מקום לא נהנה בהיות שם רוח טומאה מסואבת. ומו"ר חכם בן ציון זצ"ל אמר לי שאפילו אם לא יהיה לו מקום להתפלל אלא שם, יעדיף לא להתפלל מאשר להיכנס לשם.
- כשהייתי בישיבה חשבתי לעמוד על כיסוי ראש עם מטפחת. וכשנפגשתי הבנתי שרוצים ללכת עם פאה. וניגשתי למו"ר חכם בן ציון זצ"ל, ואמר לי בזה"ל "הלכה – פאה מותרת, נקודה". [ואחי הג"ר שמואל שרבאני זצ"ל, גם הוצעה לו איזה הצעה שרצו פאה, והלכנו יחדיו למורינו ראש הישיבה הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל, והשיב לנו שמותר ללכת עם פאה].

### דרך הלימוד

- כשדיברו על מעלת 'המג"א', התבטא מו"ר חכם בן ציון זצ"ל, שאנחנו מתייחסים אליו כ"ראשון".
- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל התנגד שילמדו בישיבה סדר מועד, וביאר הטעם, שמי שלומד נשים נזיקין בעיון יכול להורות אח"כ בהלכות שבת, דהיינו שאת הדרך האמיתית לעיון יש לשאוב מסדר נשים ונזיקין ורק אח"כ להתעסק בהלכות שבת.
- וכיו"ב אמר מו"ר חכם בן ציון זצ"ל, שהלומד אורח חיים לפני שלמד בעיון סדר נשים ונזיקין הרי זה כאילו לא למד כלל או"ח, היאך אפשר להבין מגן אברהם ללא הבנה יסודית בדרכי העיון, ודרכי העיון קונים מתוך הלימוד בסדרים נשים ונזיקין כי הם פתח לרדת לעומק הבנת הסוגיות.
- שמעתי ממו"ר חכם בן ציון זצ"ל, שכשלומדים עם חברותא, והאחד קורא את דברי הגמרא, והשני שומע, זה ששומע נחסר ממנו המצות עשה של "ודברת בם", הוא יקבל את השכר של "והגית בו יומם ולילה", אבל "ודברת בם" שהיא המצווה העיקרית של תלמוד תורה נחסרת לו, לכן הורה שיבקש השומע מהחברותא שלו להוציא אותו ידי חובת מצות "ודברת בם". [ויש לדקדק זאת בגמרא בעירובין (נד ע"א) על הפסוק במשלי (ד, כב) "כי חיים הם למוצאייהם" למוצאייהם בפה, מכיון שעיקר המצוה של תלמוד תורה היא בפה, לכן בצורה זאת התורה נותנת חיים].
- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל היה נזהר לא לומר את המילה "אין", אלא היה אומר "לא יש", שאלתי אותו על כך, ואמר לי שצריך לשמור את הפה מלומר את החסרון, [ומזה הבנתי מדוע הרבה פעמים הבן איש חי והכף החיים כותבים בספריהם "לא יש" וממעטים היכא דאפשר מלהשתמש במילת אין].

- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל אמר, שכלימוד שניים מקרא ואחד תרגום וכדו', זוכה ללימוד תורה לשמה.

**קדושתו ומעלתו:**

- פעם זכיתי להתלוות למו"ר חכם בן ציון זצ"ל לביקור באיזה משרד בשביל איזה צורך, והגישו לפניו כוס תה, והוא הסתכל על הכוס וביקש שיביאו לו תה בכוס אחרת, המה ראו כן תמהו אבל עשו כדבריו, וכשהגישו לו בכוס השניה שאלו אותו מה ראה על ככה, ואמר להם שהכוס הראשונה לא היתה טובלה והכוס השניה היתה טובלה. [לי לא היה זה דבר תימה, כיון שהייתי רגיל לראות אצלו דברים מהסוג הזה, ומה גם כי ידעתי שזוהי נחלת לומדי תורה לשמה השומרים על קדושתם].

- כשהיינו צעירים, היה בא מו"ר חכם בן ציון זצ"ל כל יום לבית הורי [חמיו וחמותו ע"ה] לארוחת צהרים, וביום ראשון היה שואל תמיד אם נשאר חמין משבת, ואם נשאר היה אוכל מזה, ולמחרת היה שב ושואל שוב אם נשאר מהחמין. עד שנהגו בבית הורי לשמור את החמין שנשאר בעבורו. פעם אמרתי לו בבדיחותא "וכי כבודו כל כך אוהב את החמין". והשיב לי: "הענין שלי הוא בגלל שאני רוצה לאכול ממאכלי השבת, לקבל מקדושת השבת ששרתה על האוכל. [ובשעתו, התעוררתי מזה בכמה פנים: א. בחשיבות האכילה לשם שמים, ולקדש את החומר. ב. גם ראיתי איך צריך לחשב כל הזמן מה עוד אפשר לעשות בשביל לקדש את הגוף. ג. ועוד ראיתי שמי שהוא מתקדש והולך הדבר לא נחשב אצלו כניסיון כלל, ואכמ"ל].

- על גדלותו והשגתו, אספר מעשה נורא שהיה עם חכם ששון מזרחי זצ"ל שחלה בחולי קשה והוצרך להיות בבית חולים, ואחר יום או יומים סירב לקבל את הטיפול בבית חולים, ויצא לביתו. ומו"ר חכם בן ציון זצ"ל דאג מאוד לבריאותו, ושלה לשאול אותו מדוע אינו מסכים לקבל הטיפול. והשיב לו חכם ששון, שבבית חולים באים אליו הרבה נשמות שמבקשות תיקון ואינם נותנות לו מנוחה רגע אחד, וכבר לא יכול לעמוד בזה. ואז קרא לי חכם בן ציון, ואמר לי ללכת לחכם ששון, ולהגיד לו בשמו, שכל הענין הזה של הנשמות הוא דוקא בבית החולים "הדסה" אבל אם יעבור לבית חולים "שערי צדק" יונח לו ולא יהיה כדבר הזה. הלכתי לחכם ששון ומסרתי לו את דבריו של חכם בן ציון ומיד אורו פניו וכלי להשתהות נסע לבית חולים "שערי צדק" ושם עשו לו את כל הטיפול הנדרש עד שהבריא וחזר לביתו. וראיתי את מעלתם של אלו שדיבקו נפשם בתורה בקדושה ובטהרה והגיעו למצבים שנפקחו עיניהם לראות דברים אשר עין בשר רגילה לא תוכל לראות.

- הבן איש חי באחד מספריו כתב, שהפה והברית הם בקו אחד ישר והם אותו שורש, ולכן יש מחלה אחת מסוימת שקשורה באופן ישיר בין הפה לברית. מו"ר חכם בן ציון

זצ"ל היה מרפא אנשים ממחלה זו על ידי איזה קמיע הידוע לו שהיה בו ציור של מגן דוד עם שישה קצוות שזה כנגד היסוד. וכשאנו מבינים כמה תלויים שני הדברים הללו אחד בשני, אזי מובן גם למה מועילה הרפואה בצורה הזאת.

● כמה פעמים התבטא מו"ר חכם בן ציון זצ"ל שכשהם היו צעירים היו לומדים תורה מתוך עניות שחורה, ופעם שאלתי אותו מה כוונתו בזה. והשיב, שלא היה להם מה לאכול והיו לוקחים פת יבשה וטובלים אותה בשמן שנוצר מהנרות שלאורם היו לומדים ובזה היו משביעים נפשם<sup>1</sup>.

● אודות מה שיש טוענים שראוי לאברך בר אוריאל לעזוב הכולל לטובת משרה תורנית, שיש בזה מעלת הרבצת תורה ברבים והעמת תלמידים. דעת מו"ר חכם בן ציון זצ"ל הייתה באופן כללי שעדיף ללמוד בלי שיקח תפקיד של הרבצת תורה ככל שיוכל. וכשטענתי לפניו שהרי יש ענין להרביץ תורה ברבים, השיב לי ע"ז: "וכי החזו"א לא הרביץ תורה ולא העמיד תלמידים, ואף שלא היה ראש ישיבה, מ"מ העמיד תלמידים וגם ספריו נתפשטו אצל כל עמלי תורה ותופסי הלכה".

● וכן ראיתי מעשה בתלמיד חכם שבא להתייעץ עמו אם לעזוב את הכולל לטובת ישיבה אחת שרצו שילמד שם, והשיב לו, שלא כדאי לו לעזוב את הלימוד כי לפי איך שמכירו עדין לגדולות, ולא כדאי לעצור את התקדמותו בלימוד ככל תחומי התורה. וכשטען בפניו, שיש חשש שאם לא ילך לישיבה זו, הישיבה תדעך חלילה. אמר לו בזה"ל "שתחרב הישיבה".

1. א.ה. כעת המציא לידינו הרב אלחנן אבא שאול שליט"א, תמליל הקלטה משיעור מו"ר הגרב"צ זצ"ל על מסכת גיטין, ובשיעור המדבר בענין השמחה, אומר רבינו בזה"ל: "היו עניים מרודים, לא היה להם כלים, אם היה נשבר צלחת זכוכית עדין היו משאירים אותה בבית, בכוס שנשבר היו משתמשים עד מקום שנשבר, היו לוקחים בקבוק ושוברים אותו ועושים אותו בתור כוס, היה עניות גדולה. אני אומר לכם אני זוכר עניות שהיה בירושלים, לא היה ילד בכל הבית ספר שאין לו טלאי במכנסים ואין לא טלאי בחולצה כאן וכאן, לא היה ילד אחד, כל הילדים, היו הנשים מסכנות, אם נקרע הבגד היו משיגות איזה חתיכות ותופרות, כל כך היה עניות, אני זוכר את זה, אני כשהייתי בכיתה, כאילו עכשיו, אני זוכר הילדים היה להם טלאים במכנסים, כולם כולם, היום ילד ילבש תלאי? אם יש בגד כבר ישן נזרוק אותו, היום זה אחרת, ב"ה עכשיו המצב טוב. היו מביאים לאכל בבוקר פיתה וחתיכת מלפפון, או פיתה וחתיכת אבטיח, זה האוכל שהיה, הילדים היו חלשים מאוד, הילדים כולם היו חולים, היו באים אחיות ורופאים מטיפת חלב וקופת חולים ונותנים להם שמן דגים, רוב הילדים בבתי ספר היו שותים שמן דגים, אחד אחד אחד בתור, היו חלשים היה להם חוסר בוויטמינים, היו חיים קשים מאוד, עכשיו ב"ה אנחנו מלכים. היה ר' משה בלוי ע"ה לוקח לחם בבית הספר, מה נאכל, חותכים לו את הלחם את החיצון של הלחם עושים חתיכות חתיכות מכניסים אותו בין הבצק לבצק שיהיה זה לחם וזה ליפתן. אספר לכם יותר, היו רבנים יושבים ללמוד כלילה, באמצע הלילה היו רעבים, מה היו עושים, מחפשים לאכול, בחורים, יש להם תיאבון, לוקחים את המצה של העירוב, כי בבית הכנסת היה עירוב, שוברים אותה חתיכות חתיכות מכניסים אותם בתוך כדים שנשאר משיורי הפתילה שהדליקו אותה לעילוי נשמת בבית הכנסת מטבילים אותה ואוכלים, כך היה, היום ב"ה אנחנו בני מלכים". ע"כ מילה במילה מפי קודשו של רבינו.

2. כעת נדפס הספר הנפלא אור לציון על מסכת מכות, ושם בדף י ע"א כתב רבינו 'גמ', רבינא אמר כל האוהב ללמד, בהמון לו תבואה. והיינו דאמר רבי הרבה תורה למדתי מרבתי, ומחבירי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולם. כלומר, דאין לאדם לחשוש שאם ילמד אחרים זמנו מתבזבז, ויכול ללמוד יותר בלא התלמידים, משום



תפילה:

- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל אמר, שתפילה על דברים רוחניים נשמעת יותר, והביא את דברי חידושי הרי"מ במסכת ברכות (ל'ג ע"ב) שפירש דברי הגמרא שם "הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים". דהיינו שכל תפילה היא תלויה בשמים אם לקבלה או לא לקבלה, אבל תפילה על יראת שמים כביכול מוכרחה להתקבל, ולכן נאמר חוץ מיראת שמים שוודאי תתקבל התפילה.
- עוד אמר מו"ר חכם בן ציון זצ"ל שאת עיקר כוח התפילה בימינו צריך להשקיע בעניין חינוך הילדים, כי לגבי שאר צרכי העולם הזה, בדרך כלל אין מה לדאוג עליהם יותר מדי, והקב"ה נותן לאדם את הראוי לו שיוכל לחיות, אבל לגבי חינוך הילדים צריך להרבות בתפילה, ולא להסתפק במעט.
- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל המשיל את אותם המדלגים בתפילה, לאחד שמשתמש בטלפון ומחייג לחברו ללא הקידומת הנצרכת, שבודאי יגיע למקום אחר לגמרי, כך גם המדלג ומתחיל ללא ההקדמה הנצרכת לתפילה שזה הקרבנות, מגיעה התפילה למקומות לא נכונים ואיהו דאפסיד אנפשיה.
- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל אמר, שעבודה לפני הקדוש ברוך הוא צריכה להיות ביראה ופחד, וכמו שאנו אומרים בברכת מעין שבע, "לפניו נעבוד ביראה ופחד ונודה לשמו

שהקב"ה מברך את זמנו של המלמד תורה לרבים, שבזמן קצר מבין מה שהיה אמור להבין בזמן ארוך. והסדר הנכון בלימוד התורה הוא כמו שאומרים בברכת אהבת עולם "ללמוד, וללמד, לשמור, ולעשות, ולקיים", זאת אומרת בתחילה "ללמוד" - ילמד לעצמו, ורק אחר שעלה ונתעלה בתורה וביראה, יכול "ללמד", אך צריך גם "לשמור" את הלימוד שלמד, דהיינו לחזור על מה שלמד, שהתורה לא תשתכח ממנו, ו"לקיים" - לדאוג לקיים את כל פרטי המצוות ולהוסיף בענייני חסידות. אבל אם משנה את הסדר לא יצליח, כי ח"ו יהיה בגדר תלמיד חכם שלא הגיע להוראה ומורה, שדרשו עליו חז"ל (סוטה כב ע"א) את הפסוק (משלי ז, כו) "רבים חללים הפילה". ומוריניו ראש הישיבה מרן הגאון רבי עזרא עטייה זצ"ל דימה את מי שלא למד דיו ויוצא להוראה, לרופא שאינו בקי, שלא זו בלבד שאינו מרפא אלא יכול לקלקל ח"ו, דכן הענין ממש באדם שאינו ראוי עדיין ללמד את הרבים, שיכול ללמד ולהורות שלא כדיון. ועל כן אם כבר זכה לידעת התורה, יכול ללמד אחרים אפילו כל היום, כל זמן שרואה מי שצריך לכך, אבל אם עדיין לא זכה לזה, יקבע זמן קצוב כשעה או שעתיים ביום ללמד אחרים שיוזכו גם הם בלימוד תורה, ולא יורה להם הוראות אלא ילמד משניות או גמרא וכדו', שלא יהיה ח"ו בכלל "רבים חללים הפילה", ובשאר היום יעסוק בלימודו בשאר חלקי התורה. ועל כל פנים, אם נמצא במקום שאין איש' אלא רק הוא, יכול לעסוק בלימוד הרבים כל היום, אפי' שעדיין לא זכה לידעת התורה. ובכל אופן, מי שעדיין לא זכה לידעת התורה, רשאי תמיד להמשיך ללמוד לעצמו. וצריך לדעת שזכות המלמד תורה לרבים גדולה ועצומה, ואמרו רבותינו במסכת בבא מציעא (פה ע"א) "כל המלמד את בן עם הארץ תורה, אפילו הקב"ה גזור גזירה מבטלה בשבילו, שנאמר (ירמיהו טו, יט) ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה", ופירש רש"י בנביא - אם תוציא אדם הגון מאדם רשע שתחזירנו למוטב. כפי תהיה - שאני גזור גזירה ואתה מבטלה". והדמיון לה' הוא שברא יש מאין, וכביכול גם אדם זה שלימד את בן העם הארץ תורה עשה יש מאין שהחדיר בו נשמה, והעלה אותה לדרגה גבוהה של לימוד תורה. ונראה שעל כן דרש רבי פנחס בר חמא (בי"ב קטז ע"א) "כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים שנא' חמת מלך מלאכי מות ואיש חכם יכפרנה". וגירסת הנימוקי יוסף שם "ילך אצל תופס בישיבה", כי מסתמא בעת לימודו את הרבים העלה מבין תלמידיו לפחות נשמה אחת של עם הארץ, ועל כן הוא בבחינת "צדיק גזור והקב"ה מקיים".

בכל יום תמיד וכו', ובשביל להמחיש את הדבר אמר, שבילדותו היה בבית הכנסת תורנות שכל פעם אחד מהילדים דורש בדברי תורה, וכשהגיע תורו לדרוש בפעם הראשונה הייתה לו ממש סחרחורת מאימת הציבור, ובקושי הצליח לומר את דבריו, וכשגדל לקח מזה מוסר השכל לעצמו, אם כשדיבר לפני הציבור אחז אותו כזה פחד, אם כן מהו הפחד שצריך לאחוז אותנו כשבאים לעבוד לפני מלכי המלכים, כמה מפחיד הדבר שבאים לעבוד עבודה ולעשות מצווה, מה אנחנו ומה חיינו לפני הקדוש ברוך הוא.

- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל לא האריך כ"כ בשמו"ע, אלא הזמן הממוצע היה בין שש לשמונה דקות, שבזה מספיקים לכוון הפירוש הפשוט ובנחת כראוי, [וכך ראיתי גם אצל הגאון המקובל רבי אפרים הכהן, ומורנו ראש הישיבה חכם יהודה צדקה, ועוד הרבה מגאוני עולם].

- מו"ר חכם בן ציון זצ"ל היה מגביה מעט את קולו בשמונה עשרה, באופן שיכל לשמוע מה שאומר. [וכן ראיתי אצל עוד גדולים שכך נהגו, וזה עוד עצה לכוונה בתפילה].

- שיטת הרמ"ע מפאנו שבתפילת שמונה עשרה אין להתנענע, כי אין ראוי להתפלל כך לפניו עם תנועות, אלא צריך לעמוד לפניו בהכנעה בלי תזוזה. וכן נהג מו"ר חכם בן ציון זצ"ל. פעם אף אמר לי, שגם החזון איש חשש לדברי הרמ"ע מפאנו והתפלל ללא תזוזה.

- פעם זכיתי ללמוד עם מו"ר חכם בן ציון זצ"ל בחברותא בשבת קודש באיזו סוגיא, והתעמקנו בה מאוד, ולפתע סגר את הגמרא ואמר הולכים לבית הכנסת להתפלל, אמרתי לו, הרי יש מספיק זמן עד התחלת התפילה, ומה לנו להקדים ולמהר. והשיב לי: "ומה עם עשרה ראשונים". הרהבתי עוז לשאול "וכי גם באמצע הסוגיא צריך להקפיד על עשרה ראשונים". והשיבני בהחלטיות "אכן כן, כי לכל דבר יש את הזמן שלו".

- בצעירותי היה מתפלל לה' שאזכה ללמוד תורה מתוך הדחק, [ופרשתי בזה הכתוב "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", ולכאורה אם טובה היא מזהב כ"ש מכסף. אלא שיש שמבינים שהתורה יקרה מ'זהב' – עושר גדול, אך בכל זאת רוצים ללמוד תורה עם 'כסף' – שיהיה להם חיים נוחים ופרנסה קלה, וע"ז אומר הכתוב, שהתורה המעולה ביותר היא כשאינן לו לא זהב ולא כסף, אלא לומד מתוך הדחק]. אך מו"ר חכם בן ציון זצ"ל גער בי, ואמר שאסור להתפלל כך, כיון שבזה המתפלל חב לאחריני – לאשתו ולילדיו.

חכם יהודה צדקה ורבינו

- כמה פעמים שמעתי מרבינו ראש הישיבה חכם יהודה צדקה זצ"ל, שבדוק ומוחזק אצלו שרוח הקודש מופיעה אצל מו"ר חכם בן ציון זצ"ל. ועוד שמעתי מרה"י ע"ה, שמו"ר חכם בן ציון זצ"ל הוא עובד ה' נורא, אך בצורה פשוטה ללא התנהגויות כביכול רמות, אלא עוסק בתורה לשמה, וכל מעשיו לש"ש, ומטיב לאחרים בכל כוחו, ומקבל כל אדם בסבר פנים יפות מתוך אהבת ישראל הגדולה שלו, ולכן זכה לרוה"ק.
- כשמו"ר חכם בן ציון זצ"ל נחלה, היה כחודשים בבית חולים, וב"ה הלך והתאושש, ואני סיפרתי לו שמחר יש בר מצווה לבן הגדול שלי, ואף שלא העליתי בדעתי שיבוא, בכל זאת הבאתי את בני לקבל ממנו ברכה והזמנו אותו לבר מצווה. ובאו לכבדנו ראש הישיבה חכם יהודה צדקה וחכם יוסף עדס זצ"ל, והנה נשמע הקול שמו"ר חכם בן ציון זצ"ל בא ממייטת חוליו ותכף הוא נכנס לאולם, השמחה הרקיעה שחקים, וכשנכנס, לקח ראש הישיבה הגר"י צדקה זצ"ל המיקרופון בידו, ובירך ברכת "שהחיינו" בשם ובמלכות.
- שמעתי ממו"ר חכם בן ציון זצ"ל, שראש הישיבה חכם יהודה צדקה ע"ה, הוא אחרון שנשאר מהגדולים בדורות הקודמים.
- כשחלה ראש הישיבה חכם יהודה צדקה ע"ה, את חוליו האחרון, התלוותי אליו לביקור חולים אצלו, [והיה עמנו גם חכם ששון מזרחי ע"ה]. וראש הישיבה ע"ה היה כבר בלי הכרה ומחובר למכונת החיאה. ומו"ר חכם בן ציון זצ"ל אמר שלצערנו לא נראה שהראש ישיבה יבריא מחוליו, וכבר נגזרה הגזרה. ואז שאלתי אותו א"כ מדוע אנו מתפללים עליו שיחיה, לכה"פ נפסיק את התפילה כדי שלא יסבול מחיים כאלה, ותהיה לו מנוחה. והשיב לי: "משתי סיבות אנו צריכים להמשיך להתפלל. האחת בשבילנו והאחת בשבילו". וביאר דבריו: בשבילנו הדבר כדאי - כי כל רגע שחכם יהודה אתנו, הרי הוא מגן על הדור בכוח זכויותיו העצומות, ויש לנו לפחד מה יהיה אתנו לאחר פטירתו שלא יהיה מי שיגן על הדור. והסיבה השנייה היא בשבילו - כי אף שעכשיו הוא אינו יכול לקיים שום מצוה, מ"מ כיון שכשהיה בריא היה מקיים את כל המצוות, א"כ גם בשעה זו שהוא אנוס, בשמים הוא מקבל שכר עתה כאילו הוא מקיים את כל מה שעשה כשהוא היה בריא, ויש לו שכר על תפילת שחרית והנחת תפילין של היום אפי' שהוא לא התפלל, בגלל שעתה הוא אנוס ובצירוף זה שכשלא היה אנוס היה מקיים הכל. והוסיף מו"ר חכם בן ציון זצ"ל: "אין לך מושג, מה המשמעות של עוד מצוה לאדם, ואפי' מצוה קלה, שמכל מצוה משתנה כל עולמו, ומעלתו בשמים תהיה עצומה יותר ויותר, כי כל מצוה זה עולמות שלמים ואין סופיים, וא"כ גם בשבילו ראוי שנתפלל עליו שיאריך ימים, אפי' כשהוא חולה ובוודאי זה זכות בשבילו".

## הבה"ח יהודה חיים נטף נ"י ישיבת עטרת שלמה - ראשון לציון

### בדין אמירה לישראל

א'. איתא בשבת (דף קנא). אמר רב יהודה אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי. וכתב הרשב"א בחידושיו (שם) בשם התוס', דמהא שמעינן דישאל שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה הואיל והיא נעשית בהיתר לעושה אותה. וכ' ע"ז הר"ן (סד: מדפי הרי"ף), דאין הנידון דומה לראיה דשאני פירות שבתחומך שאם יש שם בורגנין הוא עצמו שומר. והבית יוסף (סי' רסג) דחה דבריו שהרי הכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה. ועי' ב"ח וט"ז (שם) שהאריכו לדחות דברי הבית יוסף ומ"מ כתב לקיים את דברי הרשב"א מטעם אחר כיעור"ש. וכן פסק השו"ע (סי' רסג ס"ז) יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה. וכ' המג"א (ס"ק ל) דהא אי בעי לא היה מקבל שבת עליו וכל שיש לו היתר מותר באמירה וזהו כד' הב"י הנ"ל. אולם הט"ז הק' ע"ז דסו"ס הרי קיבל שבת ושוב אין לו היתר. והאליה רבה תירץ ע"פ הלבוש שיכול להתיר קבלתו כמו נדר. אך יש חולקים ע"ז שא"א לישראל על קבלת שבת וכן מוכח מדברי המ"ב (שם ס"ק סה), ולכן כתב המ"ב הטעם לזה כמ"ש הט"ז דכיון שלחבירו מותר אין איסור אמירה שייך בזה דלא נאסר אמירה רק בדבר השווה לכל אדם מישראל ועי"ש הוכחתו.

ב'. והקשה בשו"ת פני יהושע (יו"ד סו"ס ג) דהנה בב"מ (:): אמרינן דקי"ל אין שליח לדבר עבירה, ומקשינן מדתניא 'אם המצא תמצא בידו הגניבה' אין לי אלא ידו, גגו חצירו וקרפיפו מנין ת"ל תמצא מ"מ, ולר"ל דחצר משום שליחות אתרבאי (להו"א שם), א"כ מצינו שליח לדבר עבירה. ואמר רבינא היכא אמרי' דאין שליח לדבר עבירה היכא דשליח בר חיובא אבל בחצר דלאו בר חיובא היא מיחייב שולח. ור' סמא אמר היכא אמרי' דאין שליח לדבר עבירה היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד אבל חצר דבעל כרחיה מוטיב בה מיחייב שולחו. וא"כ לרבינא דבלאו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה איך יאמר לחבירו שלא קיבל שבת שיעשה לו מלאכה והרי כיון שחבירו לא קיבל עדיין שבת הרי אינו בר חיובא וממילא שולחו הוא ואסור. ותירץ דכיון שיכול לקבל שבת גם כן ה"ז נחשב בר חיובא ובהו לכו"ע אין שליח לדבר עבירה. והוסיף שם הפנ"י שכל מה שאמירה לנכרי שבות זה רק לר' סמא אך לרבינא כיון שהנכרי לאו בר חיובא הרי הוא שולחו ואסור מדאו' וע"ש.

ג'. והנה רבנו באור לציון על שביעית (מבוא ענף ד) הביא מחלוקת הראשונים בדין אין שליח לדבר עבירה, דבקיודשין (מב:): אמרו בהו"א דהטעם דאין שליח לדבר עבירה הוא משום דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, והקשו שם מהא דאמרי' במעילה יש שליח לדבר עבירה ותירצו דהו"ל מעילה וטביחה שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. ולמ"ד מלמדין ילפי' מדגלי רחמנא בשחוטי חוץ דם יחשב לאיש ההוא דם שפך' הוא ולא שולחו

ומינה ילפי' דאשלד"ע בכל התורה. וא"כ יל"ע אם במסקנא נשארה הגמ' בסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין או לא. וכ' רבינו דמדברי רש"י (ד"ה ולמ"ד אין מלמד דין) משמע שגם במסק' נשארה הגמ' בסברא זו, והיינו שהמיעוט רק בא לומר שלא נלמד ממעילה דיש שליח לדבר עבירה וממילא נשארה הסברא דדברי הרב. אולם מדברי הריטב"א הביא רבינו דמשמע דלא ס"ל הכי שכתב על מה שאמרו דברי הרב וז"ל פירוש טעמא קאמרינן שהוא כן על הרוב, מיהו דינא דאורייתא הוא כדלקמן ואפי' היכא דליתא להאי טעמא כגון שהוא שוגג וכיוצא בזה. מוכח מדבריו דלא אזלינן בתר הטעם דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

ד'. וכתב רבינו דלכאורה יש שתי נפק"מ במחלוקת זו, חדא לענין שליחות לדבר עבירה בשוגג. ועוד לענין אם בשליחות לדבר עבירה המעשה קיים או בטל. דאי אזלי' בתר הטעם דדברי הרב הרי בשוגג לא שייך טעם זה, שהרי לא ידע השליח שהוא איסור. וכן מטעם זה בשליחות לדבר עבירה המעשה צריך להיות בטל. אך אם גזיה"כ היא אף בשוגג אשלד"ע כמ"ש הריטב"א וכן אין לנו ראייה דהמעשה בטל שהרי הפסוק בשחטי חוץ אינו מלמד רק לענין העונש ולא לגבי קיום המעשה. ועפ"י"ז כתב רבינו דלכאו' יש לקיים את מכירת הקרקעות בשמיטה לנכרי ואף שיש בזה איסור לא תחנם (כמ"ש רבינו שם ענף ה) וקיי"ל אין שליח לדבר עבירה מ"מ ממ"נ המכירה צריכה להיות קיימת דאי אזלי' בתר טעמא דדברי הרב, א"כ כאן שהעבירה נעשתה בשוגג (שהרי המוכרים עושים כן על דעת הרבנים וגם הרבנים עצמם שעושים את השליחות למכירה בודאי חושבים שאין כאן עבירה ושליחותם לעבירה זו היא בשוגג) ל"א אין שליח לדבר עבירה ובודאי שתועיל המכירה. ואי אזלינן בתר גזיה"כ ואשלד"ע גם בשוגג מ"מ נתבאר דלא ילפי' שהמעשה בטל משום כך וא"כ ממ"נ תועיל המכירה.

ה'. אך דחה רבינו דזה ודאי אינו, שהרי הרמב"ם פסק (בפ"ז מהל' מעילה) שהאומר לשלוחו שיתן לאורחיו בשר ועשה שליחותו ונתן להם בשר מקדשי בדק הבית חייב המשלח כי במעילה ישלד"ע אבל אם היה בשר עולה לא מעל אלא האוכל בלבד שהרי נתחייב באיסור אחר יתר על המעילה ורק במעילה אמרי' ישלד"ע ולא בכל התורה. והרי שם ודאי מיירי בשוגג שאל"כ ל"ש בזה איסור מעילה (כדאיתא בפסחים לב:) ואפ"ה דעת הרמב"ם שאשלד"ע בשאר איסורים, ומאי דך ס"ל שהשליחות בטילה שהרי אם קיימת השליחות אלא שהעבירה לא מתייחסת למשלח א"כ היה הרמב"ם צריך לפסוק שלענין אכילת בשר העולה השליח חייב ולענין מעילה המשלח חייב שהרי במעילה ישלד"ע, אלא ע"כ ס"ל להרמב"ם שכיון ששלחו גם לאכילת העולה ובזה אשלד"ע הרי בטלה השליחות ושוב אינו עושה ע"פ דברי המשלח אלא ע"פ עצמו, וא"כ ממילא גם לגבי המעילה יתחייב השליח. מוכח שבשליחות לדבר עבירה השליחות בטילה. וע"ש עוד שהוכיח שכן דעת הרמב"ם גבי שוגג וגבי ביטול השליחות מכמה דוכתי ושכ"כ כמה אחרונים בשיטת הרמב"ם. וא"כ מעשה מכירת הקרקעות ע"י שליחים הרי הוא בטל אף שהם שוגגים לדעת הרמב"ם שקבלנו הוראותיו (ע"ש ובמבוא לאול"צ ח"ב).

ו'. ולכאו' צריך לומר דדעת רבינו לבאר בשיטת הרמב"ם כמ"ש הסמ"ע (סי' קפב סק"ב) דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין היינו שיכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לכך אין

המשלח חייב. וכבר כתבו כן התוס' בב"ק (עט. ד"ה נתנו) שאין המשלח יודע שהשליח יעבור וכ"כ התורא"ש ותוס' שאנן בב"מ (י:). וא"כ אע"פ שהשליח שוגג כיון שהמשלח יודע שזו עבירה וסבור שאף השליח יודע כן חושב שלא יעשה כדבריו, וממילא אין כאן דעת משלח למעשה ואף דעת שליח אין שהרי עשה על דעת המשלח ואין כאן דעת משלח נמצא שמעשהו בטל, ולכך פסק הרמב"ם שאף בשליח שוגג אשלד"ע דסו"ס המשלח היה סבור שלא יעשה וכן מה"ט מעשה השליחות בטל וכמשנ"ת.

ז'. אולם אם זו דעת רבינו בביאור מאי דקיי"ל אין שליח לדבר עבירה, א"כ קשה מהאומר לחבירו בע"ש שיעשה עבורו מלאכה שפסק השו"ע להתיר וכ' הפנ"י דל"א ישלד"ע כיון שחבירו חשיב בר חיובא, וקשה הרי כיון שידע המשלח שהשליח יעשה לו מלאכתו א"כ ל"ש בזה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין שהרי יודע שחבירו לא קיבל שבת א"כ נאמר בזה ישלד"ע ויתחייב שולחו. ועוד קשה שהרי גבי מכירת הקרקעות ס"ל לרבינו דאשלד"ע והרי בזה גם המשלח חשב שמותר וא"כ לא יכול לומר סבור הייתי שלא יעשה, שהרי כל דברי הסמ"ע נכונים בטעמם רק אם המשלח יודע את האיסור וסבור שאף השליח יודע מזה שאז יכול לומר סבור הייתי שלא ישמע לי אך כשאין המשלח יודע שאסור או שידוע שהשליח שוגג ודאי ישלד"ע שלא יכול לומר סבור הייתי שלא ישמע לי. ושו"ר שכ"כ רבינו בחידושו לקידושין (מב: תוד"ה אמאי אות א). ובפרט לסברת היד רמ"ה בסנהדרין (כט). שדוקא אם טען המשלח להדיא סבור הייתי שלא ישמע לי רק אז אמרי' אשלד"ע, ולדעת רבינו פשוט שבמכירת הקרקעות אשלד"ע בכל אופן.

ח'. ולכן נראה דס"ל לרבינו בדעת הרמב"ם דאשלד"ע היינו מגזיה"כ דמצינו שני כתובים מעילה וטביחה דישלד"ע ואין מלמדים ומלמדים להיפך שבכל התורה אשלד"ע וכמבואר בתוס' בב"מ (י:). דמעילה וטביחה שאין מלמדין זהו מקור לאשלד"ע בכל התורה, וכוונתם לכאור' לפי שיטתם דס"ל לתוס' (בקידושין לה. ד"ה אלא) דשני כתובים הבאים כאחד מלמדים להיפך. ומזה יש ללמוד גם לשוגג ולכאור' גם שהשליחות בטילה שהרי במעילה חזינן שהמעשה קיים ולכן דעת הרמב"ם שאשלד"ע אף בשוגג דגזיה"כ היא ומאידיך השליחות בטלה, ועיי' מ"ש רבינו כעיי"ז בחידושו לקידושין (מג). על רש"י ד"ה ולמ"ד אין מלמדין דילפי' ההיפך ממעילה וטביחה ורק לדבר עבירה אך לא לדבר מצוה ומחמת הסברא דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. (אמנם מה שכתב כן בדעת רש"י לכאור' יש להעיר שדעת רש"י בכל מקום ששני כתובים שאין מלמדים, אין מלמדים גם להיפך וכמו שנראה מדבריו (שם לה). וכ"כ הרש"ש והבית מאיר על רש"י הנ"ל וכ"כ בספר הכריתות בשיטת רש"י ויל"ע). ועוד יש לבאר כמ"ש רע"א (בב"מ י:). שאם השליחות היתה לדבר עבירה כיון שהיה לשליח לשמוע בקול הרב ולא בקול התלמיד לכן לא חידשה התורה שליחות בדבר עבירה וכ"כ הפנ"י (קידושין מב:). וא"כ מובן דאף בשוגג אשלד"ע כיון שהתורה לא חידשה דין שליחות כה"ג שהמעשה עבירה וממילא גם מעשה השליחות בטל. וזה ניחא אף אם למסקנא נשאר הטעם דדברי הרב ובאמת שכ"ה דעת הרי"ף והרא"ש שהביאו במסק' טעם זה, והכי עדיף טפי לקרב דעת הרמב"ם לדברי

הרי"ף כנודע. ולפי כ"ז א"ש גם מה שמותר לומר לחבירו שיעשה לו מלאכה בע"ש שכיון שסו"ס לדידיה הוא דבר עבירה לא נתחדש בזה שליחות.

ט'. ולפי"ז נראה לומר בדעת רבינו שה"ה בשבת עצמה אם ישראל חבירו מיקל בדין כרבותיו אף שלדידיה אסור מ"מ כיון שאם זה עבירה לא התחדש בזה שליחות לכן מותר לומר לחבירו שיעשה דבר זה עבורו. ורק לנכרי אסור לומר לרבינא משום שאינו בר חיובא ובזה ישלד"ע ואסור מדאו' וכמ"ש הפנ"י, ולר' סמא אסור מדרבנן או משום שיש שליחות לחומרא לגוי מדרבנן וכמ"ש רש"י בב"מ (עא:): או מצד עצם האמירה שנאסרה משא"כ בישראל שאין בזה איסור כלל וכמ"ש הט"ז הנז"ל דלא נאסרה אמירה אלא בדבר השוה לכל אדם מישראל, ומצד השליחות הרי לא נתחדש בזה שליחות.

י'. ועוד יש להוסיף להתיר בזה מטעם אחר דהנה נודע מה שפסק רבינו בשו"ת אור לציון ח"ג (פ"ג אות ב) לגבי ברכת ההלל בר"ח שאע"פ שנהגו הספרדים כדעת מרן (סי' תכב ס"ב) שאין מברכים, מ"מ אם שמע מאשכנזי שנהג כדעת הרמ"א שמברך על ההלל בר"ח, יכול לענות אמן אחר ברכתו, וביאר שם משום שהרי אף אם ישאלו בני אשכנז לבני ספרד אם רשאים לברך, יאמרו להם שרשאים כיון שיש להם לילך אחר רבותיהם, וא"כ כ"ש שבני ספרד רשאים לענות אחריהם אמן. ואזיל בתר טעמיה דס"ל שקבלת הוראת מרן היינו כאילו שיטתו כדעת הרוב אבל אין שיטת החולקים דחוויה לגמרי וכמ"ש במבוא לאול"צ ח"ב (ענף ב), וממילא אף מרן עצמו יורה לאשכנזי דעת החולקים ולכן אף בני ספרד רשאים לענות אמן אחריהם. ומינה יש ללמוד שבכל הלכה שנח' מרן והרמ"א כיון שכ"א יורה לשני כדעת רבותיו ממילא מותר לומר לחבירו שמיקל שיעשה לו מלאכה, ושוב מצאתי שכ"כ הגר"י ברכה בס' ברכת יצחק (סי' רסג סי"ז) דהא בהא תליא ולדעת הגר"צ זצ"ל יש להתיר בזה כיעו"ש. ולכאו' יש להעיר ממ"ש רבינו בשו"ת אור לציון ח"א (סי' כג) דנראה שיש לאסור אמירה לבעלי חיים כמו אמירה לנכרי שאסורה והוכיח כן מהגמ' בשבת (יט.). כיעו"ש, וא"כ כ"ש באמירה לישראל אף שאינו מצווה כמו שלבע"ח נאסר אף שאינו מצווה. אולם זה אינו דדוקא בבע"ח אסור מחמת האמירה עצמה שהיא דיבור חול כמו אמירה לנכרי ממש אף שאינו מצווה משא"כ לישראל שאין אסור באמירה כמשנ"ת. (אמנם עתה ראיתי בס' טל אמרתי (דואר, כלל יח סעי' יב) שכ' בשם רבינו לאסור אמירה לישראל וע"ש טעמו בזה וצ"ע).

י"א. אכן נראה שעכ"פ כ"ז אינו ענין לדין שליח לדבר עבירה לפי מה שייסד רבינו בחידושו לקידושין (מב:): שאין הכונה בשלוחו של אדם כמותו שעצם המעשה שעשה השליח נחשב שעשאו המשלח, אלא המעשה ודאי הוא של השליח ורק התוצאות של המעשה והחלויות שנוצרו מחמתו מתייחסים למשלח, וכבר חקרו בזה האחרונים עי' חלקת יואב (תו"מ סי' ג) ואור שמח (פ"ב מהל' גירושין), וא"כ בדיני שבת שהמצוה היא לשבות ממלאכה א"א לחייב בזה משום שליחות שאין איסור בתוצאות המעשה אלא בעצם המעשה שנמנע משביתה, ולפי"ז לק"מ קו' הפנ"י דנימא ישלד"ע שהרי אף אם יש שליחות לא יתחייב המשלח משום כך וכ"כ בישועות יעקב (סי' רסג, ו) ובבית מאיר (אהע"ז סי' ה) ליישב קושיית הפנ"י. ורק בנכרי אמרינן שליחות לחומרא מדרבנן וכמו שנתבאר.

## הרב אברהם דהאן שליט"א כולל ברכת חיים

### לא תחנם בגוי שאינו עובד ע"ז

**במסכת ע"ז** (דף כ.) דרשו חז"ל מש"כ (דברים ז, ב) לא תכרות להם ברית ולא תחנם לשלושה דברים, א - שלא ליתן להם חן לשבחם ביופיים ובמעשיהם, ב - שלא לתת להם מתנת חנם, ג - שלא לתת להם חניה בארץ, והוכיחה הגמרא שיש לדרוש את כל הדינים האלו מלשון הפסוק, ומשמע שזה דרשה גמורה ולא אסמכתא שאל"כ לא הייתה מתאמצת להוכיח שאפשר לדרוש הכל, (ועין ביבי"א ח"י סי' מא סק"ה) והנה לכאורה מלשון הכתוב היה נראה שרק בשבעה אומות נאמר איסור זה שכך כתוב כי יביאך אל גוי ושבועה גוים רבים ועצומים ממך ונתנם ה' אלוקיך לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תחנם, וקשה א"כ למה לא התירו לתת נבילה אלא לגר ולנכרי רק במכירה הרי הוא לא משבעה עממים, תירצו התוספות דלענין זה אין טעם לחלק בין ז' אומות לשאר ע"ז, ולכאורה הני מילי יכוננו רק לעובד ע"ז שהוא גם כופר בבורא, אבל מי שלא ע"ז לא יאמרו התוס' שלא שונה משבעה אומות, דסוכ"ס מאמין בבורא דאל"כ א"כ יהיה איסור לתת חניה לחילוני שלא שומר תורה ומצות למרות שמאמין, אע"כ שהכל תלוי בעובד ע"ז שזה עיקר הדת ולכן דיקדקה הגמרא במסכת ע"ז, לגר בנתינה ולעכו"ם במכירה, וכן בחולין (קיד:), ולמרות שבפסוק כתוב או מכור לנכרי לא הלכו אחר לשון הפסוק, מיהו בפסחים (כא:): כן אמרו, לגר בנתינה ולנכרי במכירה, משמע שלכל גוי אין היתר אלא במכירה ורק לגר בנתינה, וי"ל דילמד סתום מהמפורש דרק בעכו"ם כיון שיש סברא לחלק ביניהם וכנ"ל, א"כ דיינו שריבנו גם שאר ע"ז ולא רק ז' אומות שנאמר בהם לא תחיה כל נשמה, אבל מי שלא ע"ז אין מקור לאסור, ותפשת מועט תפשת מרובה לא תפשת, וכן נראה מהתוספות (יבמות כג.) ד"ה ההוא וכן בכמה דוכתי וי"ל שבדוקא נקטו הכי, משא"כ במידי דאין סברא לחלק כגון לגבי אמירה לעכו"ם, יחוד, וכדומה צ"ל דלאו דוקא נקט עכו"ם דזיל תמיד בתר טעמא.

מיהו ברמב"ם פרק י מהלכות ע"ז הלכה ד כתב, ומפני מה אין מוכרים להם שנאמר ולא תחנם וכו' ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה או מכור לנכרי, במכירה ולא בנתינה ובהלכה ו כתב ואפי' יושב ישיבת עראי או עובר ממקום בסחורה לא יעבור בארצו אלא עד שיקבל שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר וכו' ואם קיבל עליו ז מצות ה"ז ג"ת, וכן בפרק יד מאיסורי ביאה ה"ז איזוהו גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד עכו"ם עם שאר מצות שנצטוו בני נח ולא מל ולא טבל ה"ז מקבלין אותו והוא מחסידי אומות העולם ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר להושיבו ביננו בארץ ישראל כמו שביארנו בהלכות עכו"ם, משמע שאיסור נתינת חניה אף למי שאינו ע"ז עד שיקבל עליו ז מצות וזה מיצד לא תחנם, וכן מהא דאסרו לתת מתנת חנם אלא לגר תושב ולא סגי כמה שאינו ע"ז והלא איסור זה נלמד מלא תחנם ש"מ דלא סגי כמה שאינו ע"ז, כ"כ החזו"א שביעית סי' כד, וכ"כ בשב"ל ח"ד סי' ריג וחוט השני שביעית עמ' תקט בשם כמה חכמים, וכן הוכיח



האול"צ שביעית במבוא ענף ה, ועוד הקשה באול"צ מימה שמותר בשבת לומר לגוי שיקנה לו בית בארץ ישראל ולא חילקו בין אם שולחו לקנות לו מעכו"ם או מישמעאלי שאינו עע"ז, ואם מותר אפילו למכור לו דירה כל שאינו עע"ז ודאי שלא נתיר לקנות ממנו ולכתוב בשטר בשבת, וכן דעת הב"י בחו"מ סי' רמט עמש"כ הטור דאסור לתת מתנה לעכו"ם אבל מותר לתת לגר תושב, כתב הב"י דלאו דוקא למי שעובד ע"ז אסור לתת אלא כל שאינו גר תושב וזהו שאנו מצווים להחיותו, והב"ח תמה דא"כ למה נתן הטור מקום לטעות שדוקא עע"ז, ובדפוס"ר מובא המשך מהב"ח שתירץ שמחמת אימה מהגויים כתבו עכו"ם שזה לא מצוי כיום, וגם הוא מודה לב"י שלא תחנם נאמר בכל גוי, וכן פסק בשו"ע שאסור לתת מתנה"ח אלא לג"ת (וע"ע בב"י חו"מ סי' רסו בראשו כיוצא בזה).

**לעומת** זה בספר מזבח אדמה יו"ד סי' קכא כתב שראינו לגדולי הדור מהרש"א ומהר"מ"ם שמכרו בתים בארץ ישראל לישמעאלים, ועל כרחך שסמכו על דברי הרמב"ם בספר המצוות מל"ת נא' שאם לא עע"ז זהו גר תושב שמותר להושיבו, וכן בשו"ע כתב שלא מוכרים בתים לעכו"ם, משמע דלמי שלא עע"ז מותר, וקשה ע"ד דברמב"ם בהלכות ע"ז ואיסור"ב הנ"ל מוכח דלא סגי רק עד שיקבל ז מצוות ויש לילך לענין הלכה אחרי מה שכתב במשנה תורה יותר מאשר סה"מ, וכנגד מה שהוכיח ממש"כ שאין מוכרים בתים לעכו"ם דמשמע לשאינו עע"ז שרי, עומד מש"כ הב"י בחו"מ סי' רמט דלאו דוקא נקט עכו"ם דאיו היתר לתת מתנת חנים אלא לג"ת וא"כ צ"ע על מה סמכו להקל למכור בתיהם לגויים.

והנה הרשב"א בתשובה חלק א סי' ח נשאל על מה שאמרו שולח אדם ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכה דלמה לא חששו בזה מיצד לא חחונם והשיב שאם נותן לו בגלל שלפני כן עשה עימו הנכרי טובה מותר, ועוד השיב דבגוי שאינו עע"ז לא נאמר לא תחנם, וכתב לו הרשב"א יפה אמרת ומקרא מלא דיבר הכתוב וכו', וכן כתב המאירי במסכת ע"ז (כ.), והביא דבריהם ביבי"א ח"י סי' מא, וכתב שאלו מרן היה רואה דבריהם לא היה אוסר לתת לגוי שאינו ע"ז, ואילו האחרונים שהתירו היו רואים דבריהם היו ששים לקראתם, וכפי שהבין בדברי הרשב"א כמו כן הבינו הגר"ח פלאגי' בנשמת כל חי סי' נד, וכן בשבט הלוי ח"ד סי' ריג ובציץ אליעזר חט"ו, ויש לכאורה לפקפק על זה דאין ראיה מהרשב"א לענין דינא, דהנה נחלקו ר"מ וחכמים בע"ז (סד:) מהו גר תושב האם סגי בזה שאינו עובד ע"ז, או שצריך גם לקבל עליו ז' מצוות ולא הותר לתת מתנה אלא לגר דהיינו גר תושב דקי"ל כרבי יהודה (כ.). שדרש הפסוק לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, דברים ככתבן לגר בנתינה ולנכרי במכירה וכן לענין למכור לו קרקע בארץ לא שרי לכאורה אלא לגר תושב שלכך שמו גר תושב שהוא מותר להושיבו וכמש"כ הרמב"ם וכנ"ל, וא"כ יש לומר דהרשב"א יסבור כר"מ שנקרא גר תושב משאינו עע"ז ואפילו שלא קיבל עליו ז' מצוות וכדעת הרמב"ם בספר המצוות מל"ת נ', וכנראה שמצאו הוכחה מגמרא לפסוק כר"מ נגד חכמים (אולי ממעשה דאבידן או מהדין דשולח ירך לנכרי) וא"כ למה דקי"ל כחכמים שבעינן שיקבל ז' מצוות בכדי להיחשב גר תושב וכמש"כ הר"מ והשו"ע, והר"מ חזר בו בחיבור ממש"כ בסה"מ, א"כ לדינא אין למכור קרקע או ליתן מתנה לגוי שאינו עע"ז אלא לג"ת, וא"ש למה הב"י וב"ח וש"ך וש"א הקדמונים כולם הסכימו

שלא לתת אלא לג"ת ולא זכרו מהרשב"א אף אחד, אע"כ שאין ראייה מדבריו, ולכן כתב הרשב"א ומקרא מלא דיבר הכתוב וכו', דקשה הרי הכתוב לא התיר אלא לגר אע"כ שסובר לדינא שגם הוא נקרא גר תושב, אלא דקצת קשה שיכתוב הרשב"א ומקרא מלא דיבר וכו' וכ"ש לר"מ וכו' וסתם מתניתין כר"מ דאחד גר ואחד גוי בין בנתינה בין במכירה, כיון שזה מ"ח ר"מ וחכמים ואיך סתם כאילו זה מוסכם ולא הביא הוכחה לפסוק כר"מ כמו בתירוץ האחר, ולומר שהבין ששבע מצוות לאו דוקא והעיקר שלא עע"ז וכל מחלוקת ר"מ וחכמים לענין גר תושב זה למה שמצוה להחיותו אבל להתיר לתת לו סגי במה שאינו עע"ז זה יותר דוחק כיון שחידש פה חידוש ואין לומר ע"ז מקרא מלא, דאדרבא משמע דאפי' לנכרי במכירה ולא בנתינה דלא כתוב או מכור לעכו"ם אלא או מכור לנכרי משמע דאפילו לו רק במכירה, משא"כ אם נאמר שפוסק שזה גר תושב עכ"פ יש לפרש הפסוק כך אף שיש פירוש אחר מובן הראיה (אלא דק"ק כנ"ל) וא"כ לדינא אין ראייה מהרשב"א כיון דק"ל כחכמים שג"ת זה שקיבל עליו ז מצוות גם לפי הנוסח שלפנינו ומובן למה כל רבוותא בתראי פסקו שאסור לתת מתנה לגוי שאינו עע"ז, דלא נעלם מכולם תשובת הרשב"א (בפרט שזה מסי' הראשונים שבח"א) שסוברים דלהלכה פוסקים כחכמים וכמו שחזר בו הר"מ מסה"מ, ויותר נראה לומר כמש"כ רב אחא"י בספרו עין יעקב שביעית עמ' רלט שחסר בלשון תשובת הרשב"א וצ"ל שאם קיבל עליו שלא לעבוד ע"ז ושאר ז מצוות, ואל תתמה, שחלק א בתשובות הרשב"א הם מקוצרים ולקו בחסר והביא כן מהב"י והב"ח והחיד"א והגו"ר שכתבו כן, ויש להוסיף מהב"י אהע"ס סי' יז עמ' קנח שכ"כ ודשאר ליה מאריה למי שקיצר, וא"כ אין להביא ראייה כלל מתשובת הרשב"א מתרי טעמי, וגם אם הרשב"א היה סובר כך מנ"ל לפסוק כוותיה ולא כר"מ דבשביל שיהא מותר לתת מתנ"ח צריך ז' מצוות כנ"ל, וסד"א לחומרא ובפרט שכוותיה פסקו הב"י והכנה"ג וש"ך ואיך נדחה דבריהם מפני שמצינו מי שחולק על הר"מ.

**ולאחר** העיון נראה כמו שסברנו בריש דברינו דאין מקור לחדש שגם מי שאינו עע"ז בלא תחנם דדיינו שחידשנו שגם מי שהוא לא משבעה עממים בכלל אבל עע"ז אבל בפחות מזה לא ותפשת מועט וכו', וכשנדקדק היטב בלשון הר"מ נראה כן וכמו שאבאר, דהנה כתב הרמב"ם פ"י מעכו"ם אין כורתין ברית לשבעה עממים וכו' ואסור לרחם עליהם שנאמר לא תחנם וכו' מכאן אתה למד שאסור לרפאות עכו"ם אפילו בשכר ואם היה מתיירא מהן או שהיה חושש משום איבה מרפא בשכר אבל בחינם אסור וגר תושב הואיל ואתה מצווה להחיותו מרפאים אותו אפי' בחינם, אין מוכרים להם בתים ושדות בא"י וכו' ומפני מה אין מוכרים להם שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חניה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן עראי, וכן אסור לספר בשבחן ואפי' לומר כמה נאה עכו"ם זה בצורתו ק"ו שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר לא תחנם לא יהא להם חן בעיניך, ואסור ליתן להם מתנת חינם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה וכו', אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לביו העכו"ם או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם אסור לנו להניח עכו"ם ביננו ואפי' יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצינו אלא עד שיקבל שבע מצות בני נח שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה ואם קיבל ז' מצוות ה"ז ג"ת, ואין מקבלין גר תושב

אלא בזמן שהיובל נוהג אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד, הנה מוכח מדברי הרמב"ם שלא הצריך שיקבל עליו מצות אלא בזמן שידינו תקיפה ומיצד לאו דלא ישבו בארצך שזה מלמד שאפילו להניח לו לעבור לא ניתן, אבל לתת להם חניה שאף באין ידינו תקיפה אסור, בזה לא כתב שאסור עד שיקבל ז' מצוות ושבוזמנינו לא שייך, לפי שבלאו דלא תחנם כתוב שבעת העמים אלא שריבינו כל מי שעע"ז דדמי להו משא"כ שאר הגויים, ולכן כתב בכל הפרק עכו"ם, ודייק הכסף משנה בהלכה א' דמי שאינו עע"ז מותר למכור לו ולרפואתו בשכר ובחינם מותר רק לגר תושב וה"ט דבשביל להתיר לתת לו בחינם הצריכה תורה שיהא גר תושב והנתינה מקרבת ביותר וילמד ממעשיו משא"כ לגבי מכירה לא הזכיר איסור אלא לעכו"ם ולמד האיסור מלא תחנם ואילו כשכתב איסור הנתינה לכל חוץ מג"ת למד מלגר וכו' או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה, ולמה לא למד מלא תחנם כמו גבי מכירה ואיסור נתינת חן דהרי בגמ' למדו גם איסור מתנת חנם מלא תחנם, אע"כ כדי לאסור גם למי שאינו עע"ז וזה יש פסוק מיוחד ורק במתנה וכה"ג כתב הרמב"ם בפ"ג מזכיה ומתנה דאסור ליתן מתנה אלא לג"ת שנאמר לגר וכו', במכירה ולא בנתינה.

**דאתינן** להכי מוכן למה גבי מתנה כתב הב"י חו"מ סי' רמט דמש"כ הטור דאסור לתת מתנה לעכו"ם לאו דוקא דאין היתר אלא לג"ת וכ"כ בשו"ע דאין ליתן אלא לג"ת ואילו גבי למכור להם בתים לא נשמר מזה וכתב ביו"ד סי' קנא דאין מוכרים להם בתים למרות שבכל הסי' כתב עכו"ם ולא חש לטעות שנדייק להתיר באינו עע"ז וכמו שדייק בכ"מ אע"כ דאה"נ דשרי ורק ליתן בחינם אסור אלא לג"ת, ומה שכתב הר"מ בפ"ד מאיסור"ב דלמה נקרא גר תושב לפי שמותר להושיבו וכמו שביארנו בהלכות עכו"ם, לאו למימרא דבלא זה אסור להושיבו אלא שאותו מותר להושיב בכל ענין אף בידנו תקיפה שאז אין להושיב ואף ליתן לן לעבור אא"כ קיבל עליו ז' מצוות מלאו דלא ישבו בארצך כמש"כ הרמב"ם ולא מלא תחנם, ולהנ"ל א"ש דללאו דלא תחנם כל שאינו עע"ז ש"ד, ובספר המצות מל"ת נא ג"כ מבואר דסגי בקיבל עליו שלא לעבוד ע"ז בין ללא תחנם בין ללאו דלא ישבו וגו', ויתכן דסבר דג"ת סגי בזה כדעת ר"מ אבל ביד החזקה חזר בו ופסק כחכמים שאינו נקרא גר תושב אלא עד שיקבל ז' מצוות אבל אין צריך גר תושב אלא כשיד ישראל תקיפה או גבי מתנה וכנ"ל, גם מה שהקשה האול"צ מימה שמותר לומר לגוי לכתוב שטר בשבת ש"מ שאסור לתת לו לגור, צ"ע איך מוכח מימה שאני מקיים מצוה בישיבה שאסור לתת להם לגור, דילמא הא והא איתא ואם נצרך לכסף מותר למכור להם באינו עע"ז וכמו שמותר לקנות מגר תושב בשבת שלא חילקו ממי קונה ומאידיך מותר למכור לגר תושב אע"כ דלא תלוי זה בזה.

**ושבתי** וראיתי שגם מהרשב"א יש להוכיח דאין לא תחנם כל שאינו עע"ז ולא צריך להיות גר תושב ואמנם מתשובתו אין להוכיח וכנ"ל אבל יש להוכיח מספרו תוה"ב דיני יין נסך בית חמישי שער א, שכתב שגר תושב אינו אוסר יין במגעו בהנאה ומכאן סמכו הגאונים להתיר מגען של ישמעאלים הללו בהנאה שהרי אינן עע"ז וכו' ואע"פ שישמעאלים הללו לא קיבלו עליהם בפני שלשה לא לעבוד ע"ז וכן לא קיבלו בפני שלשה שבע מצות בני נח וברייתא קתני איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני שלשה חבירים שלא לעבוד ע"ז דברי ר"מ וחכ"א כל

שקיבל עליו ז' מצוות "ההיא לא לענין יין נסך ושאר גזירות שגזרו בנכרים היא שנויה אלא להחיותו בלבד, דההיא רבי יהודה שדר ליה קרבנא לבי אבידן ביום אמר קים לי דלא פלח לע"א וכו' אלמא כל שידענוהו שלא עע"ז אינו בכלל גזירות הללו ולא הצריכוהו לקבל בפני שלשה חברים אלא להחיותו", ומ"מ כל שאסרו משום חתנות אף הוא אסור בו שהרי בכלל חתנות הוא ולפיכך אף יינו אסור בשתיה כשמנו, וכן כתב בביאור הגר"א יו"ד סי' קכד סק"ד שכל מה שלחכמים כדי להיחשב גר תושב צריך ז' מצוות רק לענין להחיותו ומש"כ הר"מ וש"ע דגר תושב שקיבל ז' מצוות יינו מותר בהנאה לאו דוקא אלא כל שאינו עע"ז וכמש"כ הרמב"ם והשו"ע עצמו בס"ו אלא לרבותא נקט דאף בג"ת אסור בשתיה, ויש לדון לדבריהם אם מותר לתת מתנת חנינם דרק לענין שיהיה מצוה להחיותו ל"א אלא בג"ת אבל אולי איסור לא יהיה כל שאינו עע"ז, וקצת משמע כן מלשונו אבל באמת זה מחלוקת ר"מ ורבי יהודה בע"ז (דף כ). אבל כל זה לענין נתינה בחינם דגלי קרא לאיסורא לר"י וה"ט דהנתינה מקרבת אבל במכירה דלא מקרבת דעתו אלי שרי, גם לפי מש"כ הכסף משנה פי"א ממאכלות אסורות ה"ז, בתירוץ קמא שמה שישמעאלים יינם מותר אף שאינם גר תושב לפי שהם מאומה שאינם עע"ז וכל מה שצריך גר תושב זה כשבא מאומה שעע"ז הלאה"כ סגי באינו עע"ז וכ"כ במאירי ע"ז (דף כ) שבא מאומה שגדורה בדרכי הדתות ומודה באלהות א"צ גר תושב וגם הישמעאלים מבחינת המלכות באופן כללי גדורים בזה.

וראיתי בעין יעקב שביעית עמ' רמ שרצה לפקפק אי אפשר ליתן כלל עליהו שאינם עע"ז מכח הוראת הגאונים לגבי י"נ, דהנה הר"ן בסנהדרין (סא:) כתב מכאן שהקדשים של כותים וגם המשוגע של הישמעאלים אע"פ שאין טועים אחריהם לעשותן אלהות הואיל ומשתחוים לפנייהם השתחוה של אלהות וכו' וקאי לענין יהרג ואל יעבור, וכ"כ הריטב"א בפסחים כה: שאע"פ שמודים ביחוד ע"ז גמורה ליהרג ולא להשתמד, שהרי המודה באמונתם ככופר בתורת משה שאינה אמת כמו שבידינו וכל כיוצא כזה ע"ז היא, וכ"פ הרדב"ז, ויש לדחות דאין לדמות ענין להשתמד ללאו דלא תחנם דלא עובר באינו עע"ז משא"כ בהעברה על הדת כל שכופר בתורת משה אפיקורס הוי, ויהרג ואל ישתמד ודוק, וע"ע בילקו"י שמחות עמ' רנ וי"ל ע"ד ואכמ"ל, ועכ"פ לענין לאו דלא תחנם י"ל דיוודו דלאו ע"ז ממש הוא וכשם שמותר למכור למומר לכל התורה ה"נ.

דאיתנין להכי, לא קשה מסתמות האחרונים בחו"מ סי' רמט ומהרמב"ם בכ"ד דאסור לתת מתנה אלא לגר תושב על גדולי הדור שהביא המזבח אדמה שמכרו קרקעותיהם לישמעאלי, דשאני נתינה ממכירה דבא כו"ע יודו דשרי וכמו שהוכחנו ועפי"ז א"ש שלא יהיה סתירה בב"י מחו"מ ליו"ד קנא דמדויק בלשונו שם שרק לעע"ז אסור וכמו שדייק בעצמו מלשון זו בכס"מ וכנ"ל, הן אמת דלפי הרשב"א בתשובה היה מקום להקל אף גבי מתנה אבל לפי מה שנתבאר אין לסמוך על תשובה זו לדינא עין לעיל מילתא בטעמא, וגם אי נימא שהרשב"א מתיר מ"מ הרמב"ם וש"ע וש"ר בתראי פסקו לאסור ולא יהא אלא מחלוקת ראשונים סד"א לחומרא ואפי' בבא מאומה שגדורה בדרכי הדתות ומאמינה בהשי"ת שהיקל המאירי גם אם נאמר שהישמעאלים בגדר זה דאמנם מאמינים בה' אבל לא גדורים בדרכי הדתות וצ"ב, מ"מ הכס"מ

בתי' אחד לא ס"ל, וגם סתמות הפוסקים לאסור וסד"א לחומרא ואין לתת מתנה אלא לגר תושב שקיבל בבי"ד ז' מצוות ובזמנינו לא נוהג וכמש"כ הרמב"ם, אבל במכירה אף הרמב"ם וש"פ מודו, הנלענ"כ והיעב"א.

## הגאון הרב יצחק רצאבי שליט"א פוסק עדת תימן. מח"ס שו"ע המקוצר, עולת יצחק ועוד

**מאמר** זה הינו חלק מתוך שיעור רחב בדיני שמיטה שנמסר מפי מורינו הרב שליט"א בישיבת 'יודעי בינה' חדרה בשנת התשע"ד. השיעור עבר עריכה לשונית ועובד על ידינו. תודתנו נתונה למורינו הרב שליט"א על כך שטרם והמציא מתורתו לדפוס, לתועלת ציבור בני התורה.

### המערכת



## דעת האור לציון בנקיטת ההלכה כדעת הרמב"ם, ותשובות להשגות העוטה אור

**כתב** האור לציון (שביעית פ"ה ה"א): שאלה. ירקות שהתחילו לצמוח בשנה ששית ילקטו בשנה שביעית האם מותרים באכילה או אסורים משום איסור ספיחין. תשובה. מנהג בני אשכנז להקל לאכול את הירקות האלו, אולם בני ספרד אין להם לאכול שום ירק שנלקט אחרי ר"ה שלשנה השביעית, ואפי' אם לא הוסיף צמיחה בשנה השביעית. ע"כ. ובמקורות שם מביא את הראשונים, רבינו שמשון בפירושו למס' שביעית כתב, ירק שגדל בששית, למרות שהולכים אחר לקיטה אז אין איסור ספיחין וכו', מאריך בזה. אולם מדברי הרמב"ם מבואר שבאיסור ספיחין הולכים אחרי לקיטה, וכו'. והביא עוד את דברי החזו"א, ע"ש.

והוסיף הרב שם, שמכל מקום אפשר שבירקות המתקלקלים כשנשארים באדמה, לא יהיה בהם איסור ספיחין אף שלקטו בשביעית. כלומר שלפני ר"ה היה מבושל כל צרכו, ואם ישאיר אותו עוד באדמה יתקלקל, למרות שבפועל לקטתי אחרי ר"ה הרי זה כלקוט דמי. אבל השאיר זאת בצ"ע אולי בזה אין איסור ספיחין.

והאול"צ ביאר שם שטעמו משום שכל דבר שאין לו גילוי בשו"ע יש לפסוק ע"פ הרמב"ם. וכן נראה למעשה, שאף שהפאת השולחן והחזו"א כתבו להקל, מכיון שזה רק איסור דרבנן, מ"מ בני ספרד יש להם להחמיר. משום שבני ספרד, גירי בתר הוראות הרמב"ם, כמו שכתב מרן בשו"ת אבקת רוכל שהרמב"ם הוא גדול הפוסקים, וכל קהילות ארץ ישראל וערביסתאן והמערב, נוהגים על פיו. [ערכיסתאן] היינו ארצות ערב, ארצות המזרח. ו'המערב', פירושו מרוקו, אלגיר, לוב, וכל הארצות שלצד מערב]. קיבלוהו עליהם לרְבָם\*. וכן כתב מרן בכס"מ

א. ויש להוסיף עוד, שכן כתבו שו"ת מהר"י בירב (רבו של הבית יוסף). שו"ת הרדב"ז. מהריט"ץ, הוא מה"ר יום טוב צהלון. גם הרשב"ץ כתב כך, הסכמנו לדון ע"פ ספרי הרמב"ם, מלבד קצת דברים. הכל נעשה כמו הרמב"ם פרט לקצת דברים, ואחד מהם זה דין מורדת. השאירו כמה דברים בודדים.

[ובבית יוסף], לכן כל מקום שלא גילה מרן את דעתו, יש לבני ספרד ללכת אחרי הוראות הרמב"ם.

וכך כתב באול"צ: נראה שאם הרמב"ם גילה דעתו, ומרן לא גילה, הולכים אחרי הרמב"ם. ומילתא דמסתברא היא, בני ספרד קיבלו הוראות הרמב"ם, בא מרן להכריע וכו'. ולבסוף כתב האול"צ, אבל אם היכא דלא אפשר במקומות שלא ניתן להשיג ירקות של גויים ואין לו מה לאכול יש לו על מה לסמוך כיון ששמיטה בזמן הזה הוא מדרבנן, רוב הפוסקים סוברים כמו הרא"ש. חזינן שמיקל האול"צ בשעת הדוחק.

וראוי להזכיר, כי הרמב"ם שאוסר ספיחין שנלקטו מיד אחרי ר"ה, איננו שיטת יחיד. כי הר"ן בר"ה סובר כמו הרמב"ם, וכך הוא גם בחידושי הר"ן על הגמרא שם, [אולי זה נדפס רק בזמנינו]. דעתו מעצמו כמו הרמב"ם, בלי להזכיר את הרמב"ם. הוא מפרש את המחלוקת בריש פ"ט דשביעית, כמו שהחזו"א הסביר ברמב"ם. זה חידוש גדול שגם דעת רבינו ניסים בענין הזה כמו הרמב"ם. זה גם יסוד גדול בנדון דיין.

והרה"ג רבי עמנואל טולידנו בספר עוטה אור, כתב לחלוק על זה, ונראה שיש להשיב על טענותיו.

תחילה הוא מביא את האור לציון, ומקדים, ידעתי מיעוט ערכי, עפר אני תחת כפות רגליו וכו', אבל תורה היא וללמוד אני צריך.

ואח"כ הביא את הכס"מ אשר כתב בשם מהר"י קורקוס הסובר שבזמן הזה סומכים על הדעה שלביעור די בהפקר, למרות שהוא ג"כ ספרדי. אבל כדאים הגאונים לסמוך עליהם, כל שכך בשעת הדוחק כי רבו, וגם כי שביעית בזמן הזה דרבנן, ואזלינן לקולא. ואמנם טען שם שהאור לציון, שאמנם הכס"מ כך הביא, אבל הוא רק העתיק את מהרי"ק, והוא לא הוסיף כלום וכו', וכתב שם כמה וכמה טענות, יעו"ש.

---

וכן היכין ובעוז כותב כך, הריב"ש והרשב"ץ הסכימו שיתנהגו ע"פ הרמב"ם, (הריב"ש הוא מגדולי ישראל באלג'יר), והרשב"ץ, זולתי בשלושה מקומות, הוציאו שלושה דברים לא כמו הרמב"ם, מאיס עלי, בענין אגב, בענין שטרות שעולם בערכאות של גויים. וכן מהרלב"ח (רבי לוי בן חביב שהיה בעיקו"ת ירושלם) כותב, בכל מלכות המערב, יש להם קבלה, רב מפי רב, קצת דברים שאינם עושים על פי הרמב"ם, כמו בכפיית הגט במאיס עלי, ודינים אחרים. וגם ענין הטרפיות כשנסרכה אונה לבשר שבחזה, והדין עמהם. השאירו פרצות פה ושם. נמצא כי פרט לשלושה דברים, חמישה דברים, אולי עשרה דברים, אבל הכל הכל, כמו הרמב"ם. כמובן כי הדבר השתנה אחרי שמרן הבית יוסף פסק בהרבה דברים לא כמו הרמב"ם.

**והעוטה** אור טוען, לכאורה בעבור מה הכס"מ העתיק את מהרי"ק אם הוא סובר לא כמוהו. אם זה פשוט ברמב"ם, מובן שהוא צריך להביא אותו. אבל כאן אם הוא הביא אותו סתם, משמע שהוא הביא אותו להלכה. ולכאורה התירוץ של הגרב"צ כאן נראה דחוק.

**בזמנו** בחיים חיותו של הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל, שאלתי אותו על הנושא הזה. והוא הוסיף בע"פ דברים שלא נכתבו בספר אור לציון, וענה לי כך, הרי מה כתוב בעצם במהרי"ק, מהרי"ק אומר מפני הדוחק והדלות כי רב הוא, לכן סמכו על ההפקר. דהיינו, שהמצב היה עניות כ"כ גדולה בא"י בתקופה ההיא, ולכן סמכו, אם תעשה ביעור [בפירוש כילוי] האנשים היו נשאים בצער ובדוחק גדול. והוסיף הרב זצ"ל ואמר, 'היום, אנחנו עשירים', כך המלים שלו. הבאתי זאת בהקדמה לספר שנת השבע, וזה שמעתי מפיו. זאת אומרת כך במצב שלהם אז הקילו, אבל כיום יש להחמיר.

**ושאלה** זאת היא שאלה כללית. מה שקיבלנו הוראות מרן השו"ע, הדבר מוסכם. מה הדין בשעת הדוחק, האם אפשר להקל נגד מרן, יש בזה ויכוח [כמ"ש בס"ד בשו"ת עולת יצחק חלק ב' סוף סימן רמ"א]. כנראה הוא סובר שאותו דבר לגבי הרמב"ם, נכון שקיבלנו הוראות הרמב"ם במקום שאין מרן כותב אחרת, אבל במקום של שעת הדוחק אפשר להקל כמו פוסקים אחרים. בזמנם הקילו בגלל שהיה שעת הדוחק, לנו אינה שעת הדוחק, הלכך חזרנו לעיקר הדין.

**ואפשר** לבאר את פסק האול"צ באופן אחר. שהנה הספר כסף משנה הוא לא כהבית יוסף. כס"מ הוא לא ספר שנועד להלכה למעשה. בכס"מ כוונת מרן לברר את דברי הרמב"ם, המקורות של רמב"ם, קושיות ותירוצים, והוא לא נהג שם כ"כ לפסוק הלכה. אם בב"י הוא היה מביא את מהרי"ק ושותק, היתה זאת ראייה, אולם כשכותב בכס"מ ולא מעיר שהלכה למעשה אין לנו לזוז מדברי הרמב"ם, נראה שהאול"צ סובר שזאת אינה ראייה. אבל אין זאת הנקודה העיקרית בנושא זה, אלא יש לדון עוד וכדלהלן.

\*

**ונפתח** בדברי החזו"א, כי העוטה אור סומך על החזו"א, וגם האור לציון נחלק עם החזו"א.

**החזו"א** כותב [שביעית כ"ג אות ה'], מה שכתבנו להקל בדרבנן לסמוך על הפוסקים שחולקים על הרמב"ם, צריכים אנו לפרש. אין חילוק בזה בין א"י לשאר ארצות, ואין לטעון ממה שכתב הב"י והמהרש"ס (מה"ר שלמה סירילאו) בפירושו על הירושלמי, שהרמב"ם הוא רבן של בני א"י. אין הדבר כן עכשיו אבל היו אמנם ימים שהיו נוהגים כך על פי ספרי הרמב"ם. אבל מפני הבלבול, שהעירות חרבו וחזרו ונתיישבו, נתבטל הדבר, והחדשים היו נגררים אחרי פוסקים אחרים וכו', ע"ש באריכות.



והחזו"א מביא כמה מקומות שמרן פסק דלא כהרמב"ם. מה שהזכירו שהיה רבם של בני א"י, לא הביאו אלא לסניף, כמבואר בדבריהם. הם החזיקו בדעת הרמב"ם בהלכה שהזכירו, וחיזקו דבריהם במעלת הרמב"ם שהיה רבם. וקודם חיבור הב"י, היו תורות הרבה. אבל אחרי שהחזיקו בפסקי השו"ע, חזרו גם בא"י לנהוג ע"פ השו"ע אף נגד הרמב"ם.

**לאחמ"כ** הוא כותב בארץ לכן הרמב"ם קובע יותר. כך המסקנא שלון. ואילו היה מנהג קבוע, וכולם היו מחליטים ללכת אחרי הרמב"ם, לא היתה בזה מחלוקת. אבל כיון שבפועל אין כזה מנהג, ממילא זה התבטל.

והסיפא של דברי החזו"א (שאחרי השו"ע נוהגים על פי גדולי האחרונים, ע"פ הפרי חדש, הגר"א), אינו אלא לפי האשכנזים, ולא התכוין החזו"א לספרדים, שהרי ידוע מה שהרב פעלים [ח"ב יו"ד סימן ז'] וזולתו אומרים, שהספרדים נוהגים לפסוק כמו מרן, אפילו כשמאה אחרונים חולקים על מרן, הם עושים כדעת מרן. אם כן, מה שהחזו"א אומר פה בסוף, ודאי אינו אלא לפי האשכנזים, ולא לפי שיטת הספרדים.

אך נראה שהחזו"א לא ראה מה שכתוב בארץ חיים (כלל ב'). והאור לציון כבר הביא אותו). שהחזו"א טען, שעוד לפני השו"ע, כבר התבטלה קבלת הוראות הרמב"ם, ק"ו אחרי כן. אך מי שיעיין בספר הכללים ארץ חיים, יראה שהוא לא כתב כן. וכך כתוב שם, כתב מרן בבדק הבית, פשט הדבר בכל גלילותינו לפסוק כרמב"ם אפילו להוציא מיד המוחזק, זולתי בקצת מקומות שהוקשו להם דבריו ולא ירדו לסוף דעתו. ובהמשך הוא מביא: הרב בית יוסף, היה דר בא"י, והוא נמשך ברוב המקומות לפסוק כרמב"ם. זאת אומרת, שגם השו"ע ברוב המקומות פסק כמו הרמב"ם, שהרי הוא המרא דאתרא.

ועוד מביא הארץ חיים (כלל ג'), דהיכא דאין בירור בדעת מרן איך הכרעתו להלכה, אזלינן בא"י אחר דעת הרמב"ם, כמו שכתב החקרי לב במהדורא בתרא, ובשער אשר חושן משפט סו"ס הנזכר, ועוד ספרים, ע"ש.

ונוסיף כי בשו"ת תעלומות לב (ח"ד עמ' ל"ה ע"ב ועמ' ל"ו ע"א) כתוב, שגם בדברים שמרן העלה פסק מסויים, וקיבלנו הוראות מרן. בכל זאת, מי שעשה כדעת הרמב"ם, עשוי. ולכאורה יש להבין, שהרי כשיש מחלוקת בין מרן לרמ"א ונגיד שהרמ"א מיקל, מבואר בפוסקים כי ספרדי שעושה כדעת הרמ"א חייב תשובה וכפרה ביום הכיפורים, למרות שהרמ"א כותב ויש פוסקים שמתירים, אבל קיבלנו הוראות מרן. וכן איפכא, אשכנזי שהיקל כמו מרן, צריך גם כן לעשות תשובה וכפרה. אבל אם עשה כדעת הרמב"ם, מה שעשה עשוי, ואין צריך שום כפרה. ומוכח שיש לרמב"ם עדיין משקל, ולא שפסקי הרמב"ם התבטלו לגמרי.

ועוד טוען העוטה אור [אות ג'], מה שכתב הגרב"צ לגבי הפלוגתא באיסור ספיחין, ירק שנזרע בששית שאף שרוב הראשונים סוברים נגד הרמב"ם, מ"מ כיון שמרן לא גילה דעתו נשארנו בקבלת הוראות הרמב"ם, לכאורה לא מובן בסברא כלל. הרי מרן בעצמו דרכו להכריע כרבים

נגד יחיד, וזה בעצמו גילוי דעת של מרן לפסוק כן בכל מקום אפילו במה שהוא לא כתב. ויש כאן הוראה של מרן לעזוב את דעת הרמב"ם במקום שרבים פליגי, וצריך עיון.

**ונלע"ד** בס"ד שצריכים לתרץ, שהדבר בכלל לא פשוט. דהיינו, למרות שמרן יש לו את כל הכללים האלו, הרי מצאנו שבהרבה מקומות הוא חרג מהם, ואין לזה הסבר. אולי אפשר להסביר פה ושם כל מיני שיקולים, אבל מי שיבדוק לאורך כל הדרך יש מקומות שאנחנו לא מבינים את ההכרעה של מרן. אם כן, איך אנחנו יכולים לדעת שאנחנו פוסקים נכון, הרי מצאנו בהרבה מקומות שאנחנו לא מבינים את ההכרעה שלו, ולא מסתדרת המסקנא עם הכללים. אם כן אנחנו לא יכולים להעמיד את עצמנו עכשיו לפסוק פסקים במקומו, וכי אנחנו במקומו?

**למשל**, באפיקומן, יש מחלוקת אם יוצאים י"ח אחרי חצות או לא. הרמב"ם אומר שיוצאים י"ח, הרא"ש אומר שלא יוצאים י"ח. וזאת מחלוקת בין רבי עקיבא לרבי אלעזר בן עזריה. השו"ע כותב שיזהר, הוא לא פסק מפורש לא כמו הרמב"ם, ואפילו לכתחילה, ולפי הרמב"ם זה מותר. ויש שם גם את דעת הרי"ף, ובעצם זה עוד יותר טענה אבל לא ניכנס לפלפול הזה, יש מקום להתווכח. אבל יש מקומות שהדבר ברור שהוא לא לפי הכללים, אם כן לא יכולים לבוא ולהעמיד את עצמנו שאנחנו נמשיך את הדרך של מרן, בזמן שהרבה מקומות שמרן פסק ואנחנו לא יודעים מה היו השיקולים שלו.

**א"כ** נמצא שצודק האול"צ, שאנחנו לא יכולים לעמוד במקום מרן. וכיון שמרן בעצמו הולך ברוב החיבור שלחן ערוך על פי הרמב"ם, ויש לנו את קבלת הוראות הרמב"ם. אע"פ שבהרבה מקומות מרן פסק לא כמו הרמב"ם, אבל לא מבטל את המקומות האחרים ששם הוא לא פסק, ובכה"ג נשאר בזה קבלת הקדמונים על הוראות הרמב"ם. ואף שמרן כתב בהקדמתו לב"י שהולכים לפי שניים מגדולי ההוראה, מ"מ כיון שאנחנו רואים כי יש הרבה יוצאים מן הכלל, לא אחד ולא שניים, אם כן אנחנו כאילו לוקחים את התפקיד של מרן, ואנו אין לנו את הכח הזה.

**ויש** להדגיש עוד דבר, אשר נראה שהחזו"א לא ראה את זה.

**כתב** הארץ חיים (כלל ג') מצינו כמה פסקים שפסק מהר"י קארו היפך הרמב"ם, והוא לא חשש למה שהרמב"ם מרא דאתרא. וידוע שמאתיים רבנים הסכימו עם מרן להכרעתו ללכת אחרי הרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם היכא שעומדים בשיטה אחת, ועם כל זה, היו עדיין חכמי הדור רגילים בהוראות הרמב"ם.

**וזה** לא כדעת העוטה אור שטוען שכבר לפני השו"ע התבטלו הוראות הרמב"ם. ורואים שאפי' בזמנו לא, ואפי' תלמידי מרן במקום משכן כבודו פה עיר הקודש צפת, וגם בדברים שהרמב"ם לא ביאר בחיבורו, לא התקבלו הוראות מרן. ואפי' דברים שלא נזכרו ברמב"ם, היו להם מנהגים אחרים, או שיטות אחרות. כן כתב בשם בריכות המים. ושלא התקבלו הוראות מרן עד זמן

ארוך מפטירתו, וכו', זה לקח זמן, ואח"כ הוא אומר שבזמן מהר"ם גלאנטי התפשטו פסקיו בכל א"י, ואז דנים אם אפשר להגיד קים לי נגד מרן.

דבר נוסף העוטה אור כותב שם בהערה. יש לי תמיהה גדולה בדברי האור לציון, שהוא כתב אפילו שהולכים אחרי הרמב"ם, היכא דלא אפשר כגון במקומות שלא ניתן להשיג ירקות של גויים, אין לו מה לאכול, המיקל לאכול יש לו על מה לסמוך.

שלכאורה הדבר תמוה. אם קיבלנו הוראות הרמב"ם, אז גם בשעת הדוחק אין לסמוך להקל, דהוי לדידן הלכה ודאי כדברי הרמב"ם, דגדר הא שקיבלנו הוראות הרמב"ם, שאין לנו אלא שופט שבימינו. אם הוא השופט, אזי גם בשעת הדוחק.

לפי מה שאמרנו קודם, הדבר מיושב, כי לגבי שעת הדוחק, לא קיבלנו מראש הוראות הרמב"ם. אולי יש גם בזה חילוקי דעות, אבל מי שיראה בשו"ת עולת יצחק [ח"א וח"ב] הבאתי כיו"ב בשם כמה וכמה פוסקים שלא קיבלנו הוראות מרן בשעת הדוחק. בכל אופן יש שיטה כזאת, אבל א"א לבוא ולהגיד שזה תמוה.

והעוטה אור כותב [בדף צ"ה אות ז'] עוד, נראה מה שלפנינו. הלא החזו"א פסק שירק שנזרע בששית אין בו איסור ספיחין, נגד הרמב"ם. ובא הגרב"צ אבא שאול זצ"ל וטוען שאנחנו הספרדים צריכים להחמיר, כי קיבלנו הוראות הרמב"ם במקום שמרן לא גילה דעתו. אולם א"כ נוכל לטעון כך גם על פסקי מרן שפסק כרבים נגד הרמב"ם, שאין לנהוג כן. ונמצא שטענת האול"צ, זו בעצם טענה על הבית יוסף.

מה שנראה לי תשובה, דאה"נ. אבל מה, הסכימו על כך מאתיים רבנים, וזה מה שכתבנו לעיל. וחזן מזה צריכים לדעת, לא כל אדם זוכה שהפסקים שלו יתקבלו. ישנם גדולים ענקיים, שהפסקים שלהם לא התקבלו. יש ספרים מצויינים, שלא התפשטו בעם ישראל. צריך לכך איזו זכות, יש כל מיני סיבות. לדוגמא, יש נשמות שהדברים שלהם מתקבלים בעולם, ויש כאלה שלא. המגיד מישרים, המלאך שהיה מגלה למרן בית יוסף אמר לו שהפסקים שלך יתפשטו בכל העולם, הכל היה מכוון משמים שהשלחן ערוך יתקבל. אם זה התקבל, מאחר שכל גדולי ישראל הסכימו לקבל את מרן, הסכימו לקבל אותו. זה לא שבא מישוהו ומחליט ככה. עצם זה שבזמן מרן, מתי שזה התקבל וכולם הסכימו והלכו אחריו, פירושו שזה כפי הכלל שמנהג ישראל תורה הוא.

בשו"ת הלכות גדולות, שואל מהר"י חאגיז, למה מנהג ישראל נחשב תורה. לכאורה יש לדון לגופו של עניין, אם זה נכון או לא נכון. התשובה שלו היא, שמהשמים לא נותנים לכלל ישראל לטעות, מהשמים משגיחים שכלל ישראל ילכו בדרך. לכן אם רואים שהדבר הזה התקבל, סימן שזהו רצון הקב"ה, אחרי שאתה רואה שאף אחד לא מתנגד לזה.

ומוסיף העוטה אור: לא אָמַנַע לכתוב מהרהורי לבי, אנן המרוקאים, שמאז באו הצרפתים וכבשו את מרוקו לפני כתשעים שנה, ואח"כ באו אליאנס, שר"י, פתחו בתי ספר ליהודים, ולימדו רק לימודי חול, התמעטה מאד התורה. ואותם שידעו תורה, כל לימודם היה בשו"ע או"ח. אם כבר אנשים שם למדו תורה, למדו רק שו"ע או"ח עם באר היטב. זה כל הלימוד, וכולי האי ואלו. חוץ מיחידים שלמדו גם אבן העזר ויו"ד בשביל להיות דיינים ורבנים. אבל ככה, באופן כללי, שכחנו את הרמב"ם לגמרי. ענייני תו"מ לקט שכחה ופאה ושביעית, לא נהגו בחו"ל, מעולם לא עשינו דבר ע"פ דעת הרמב"ם.

כלומר הוא טוען, במרוקו לא שמעתי רמב"ם. ואם כך במרוקו, שהצרפתים באו מאוחר יחסית, אז באלגיריה שהצרפתים באו לפני כן, על אחת כמה וכמה, וכך בעוד מדינות. ואולי גם לפני מאה שנה ויותר, לא היה שום פסק אפי' מגדולי הרבנים רק לפי דעת הרמב"ם איפה שמרן לא גילה דעתו. יכול להיות שאפי' לא היה דבר כזה, שגם הרבה עשרות שנים לפני פא הצרפתים, היה לימודם בעיקר בטור ובית יוסף, ולאט לאט השתכח הרמב"ם. ואח"כ עם מיעוט התורה, השתכח לגמרי הרמב"ם. אם כן, לא בא אף פעם לידי ביטוי שהרמב"ם הוא רבינו, וקיבלנו את הוראותיו. ורק בספר חקרי לב ובעוד ספרים כתוב כך. אבל למעשה, לא קיימת מציאות דבר כזה שהרמב"ם מקובל עלינו כרב. ואם כן, אנחנו המרוקאים והאלגירים מבני שמונים ומטה, שבאנו עתה לא"י, וזכינו שקרָבְנו המקום ברוך הוא לעבודתו, למדנו תורה, [למדנו בישיבת פוניבז-אני מוסיף], מצאנו ראשונים חולקים על הרמב"ם, מה מחייב אותנו לנהוג כרמב"ם. וכי משום שהרמב"ם היה רב של אבותינו, הוא יהיה רב גם עלינו. אף שייתכן, שבא"י וסוריא שהיתה יותר תורה, בגלל קרבתם לא"י, נהגו למעשה כמו הרמב"ם במקום שלא גילה מרן דעתו. אבל זה לא מחייב את כל הספרדים. אינני רואה שום כח, לבוא לחייב את כל הספרדים לנהוג כהרמב"ם בהלכות שביעית, בגלל שלאבותיהם היה הרמב"ם מורה.

וכיון שבלא הענין שקיבלנו הוראות הרמב"ם, מחוייבים אנחנו מן הדין ללכת אחרי הכלל שבמסכת ע"ז [דף ז' ע"א] שכל מקום שנחלקו רבותינו, הולכים אחרי הגדול בחכמה ובמנין. זה הכלל בגמ', אז צריכים ללכת אחרי הגדול. ואם הגדולים שקולים, אז בדאורייתא הולכים כדברי המחמיר, ובדרבנן הולכים כדברי המיקל. אז אנחנו לא רשאים לסטות מדינא דגמ', ואין ספק מוציא מידי ודאי. ובפרט שהחזו"א חולק על זה, וסובר שבטלה היום קבלת הוראות הרמב"ם.

אולם יש להשיב. כי אם הוא אומר שהתמעטה בארצם התורה, לא שלפום קושטא השתנה אצלם משהו, לא שהתכנסו רבני מרוקו ואלגיריה והחליטו אנחנו לא. אלא מאי, נתמעט לימוד התורה, לא למדו ולא יודעים, ומה יהיה ואין שביעית בכלל בחו"ל, ולא דנו על זה בכלל.

ראיה לזה, שכבר היו דברים האלה מעולם, וזה לא דבר חדש. לפני חמש מאות שנה, היה דבר כזה אצל האשכנזים. היה מצב כזה שהתמעטה אצלם התורה, ולא ידעו מה המסורת, והם כן הלכו לפי מה שהיה מקובל בעבר. מצאתי את זה בס"ד בספר המנהגים של רבי יצחק אייזיק

מטירנא, והוא כותב בהקדמה שלו כך. חושבני שזהו בסיס חזק להגיד שגם כשהיה מיעוט תורה, צריך בכל זאת לאחוז במנהגים. הרי הוא אומר התמעטה תורה, אבל לא היה הפוך, לכן קבלת האבות חלה גם על זרעם אחריהם. אילו התכנסו כולם והחליטו אחרת, טוב. אבל פה לא היה כלום, לא היה מציאותי, ולא דנו, אם כן עכשיו שזה כן מציאותי, נשאר מה שהיה בעבר. לפענ"ד זוהי ראייה טובה.

כותב רבי אייזיק מטירנא כך [בהקדמה לספר המנהגים, נדפס בירושלם התש"ס], ב"ה אשר לא עזב חסדו ואמתו מעם עבדו. לא נביא כאן את הכל, אלא את העיקר: הַנְחֵנִי בדרך אמת, לתקן את מנהגי כל השנה, וכדי להקל, וקיצרתי בראיות החמורות וקצת הטעמים. לא נכנסתי לפלפולים, כדי שאנשים לא יסתבכו. יען כי נתמעטו הלומדים ות"ח בעוונותינו הרבים, מאחר שאבדו ואפסו אנשי אמנה בתורה ומעשים טובים שבאוסטרייך. (המו"ל מסביר בהערה, שהיתה גזירת וינה). רבנו כתב את ספרו בשנת קפ"א, לפני כן היתה מדינת אוסטרייך בכלל, והעיר וינה בפרט, ידועים כמקום תורה. ובסוף הוא אומר, למחוזות האלה נמלטו המגורשים. עד שראיתי ישוב, או אפי' קהילות, שלא נמצא בהם שניים או שלושה אנשים, שיודעים את אַמְתַּת מנהג עירם על פְּרִיו. וק"ו של עיר אחרת. והנני הצעיר איזיק טירנא, מיימי גדלתי בין החכמים המקובלים, מהר"ש, מהרא"ק (רבי אברהם קלויזנר), ר' אהרון הקדוש, שהם היו עיקרי תושבי אוסטרייך (העיקריים). הם בקיאים ויודעים את עיקר המנהגים, ומימיהם אנחנו שותים. ראיתי כמה מנהגים ישנים, וכמה חילוקי מנהגים וכו' וכו', המנהג עוקר הלכה אפי' באיסור דאורייתא. כגון בריינוס, ששופכים את הכרס עם החלב שעליו. לדידן זה איסור כרת. (ידוע עניין החלב של בני ריינוס, יש בזה ויכוח גדול אם כן או לא. והם היו מתירים אותו).

אם כן רואים אנחנו פה שמכח מיעוט תורה, השתנו מנהגים, לא נודעו, ואז מי שבקי בא והחזיר אותם. יש עוד עניין חשוב בזה, במבוא נוה צדיק לשו"ת פעולת צדיק למהרי"ץ דף מ"ד. וע"ע במבוא לש"ע המקוצר נוכח השלחן דף י"ז ד"ה כי.

לכן נראה בעזרת הי"ת למסקנא, שהשבנו כמעט על כל הטענות, וצריך להחמיר גם בנושא הזה. וכמרכן גם בענין ביעור שביעית.

## הרב עמנואל מולקנדוב שליט"א מח"ס תורת הקדמונים

### ביעור פירות שביעית – בהפקר או בכילוי

הכס"מ בפ"ז מהלכות שמיטה ה"ג הביא את מחלוקת הראשונים מהו ביעור פירות שביעית; שדעת הר"ש בשביעית פ"ט מ"ח, התוס' בפסחים נ"ב ע"ב, הסמ"ג [עשה קמ"ז] והרמב"ן בפירושו התורה פרשת בהר שהביעור היינו הפקר ולאחר מכן אפשר לזכות בפירות ולאכלם. ודעת רש"י בפסחים נ"א ע"ב והרמב"ם בפ"ז משמיטה וכן הראב"ד בהשגות שם שהביעור היינו לאבד מן העולם\*.

והנה כדעת תוס' וסיעתם כ"ד עוד ראשונים ומהם הריבמ"ן בשביעית פ"ט מ"ב ע"ש, הרי"ד בתוספותיו לפסחים נ"א ע"ב עיש"ב, תור"פ, ר' דוד והר"ן בחידושיהם לפסחים שם, הרי"ץ המובא בשטמ"ק נדרים נ"ח ע"א ע"ש. וכן מתבאר מדברי הר"ש שהביא המבי"ט בתשובה שנדפסה גם באבק"ר סי' כ"ג [ואינו הר"ש משאנץ הנ"ל] שכתב שבקונה מנכרי לא צריך לבער דהא אתי מגברא דלא חייב, ואומר לעניים אתינא מגברא דלא מצית וכו', ומבואר דס"ל שהביעור הוא הפקר, דאם הוא ביעור מהעולם לא שייך טענה זו, דהא זהו מצוה כלפי שמיא ולא כלפי העניים. וכ"ד הרמ"ה בסנהדרין כ"ה ע"ב שכתב: ועיקר ביעור היכא דלא מספקי בעלים למיכליה לההוא מדעם בקדושת שביעית – לעניים הוא ע"ש.

וכדעת הרמב"ם וסיעתו; הנה הרמב"ן שם כתב שר' משה 'והרבה מן החכמים' פירשו שצריך לבערם מן העולם וכו' ע"ש. ובאמת שמצאנו לר' נתן אב הישיבה בפ"ד משביעית שכתב: וכן מותר לנו לתת מתנה לגוים בשמינית מה שנשאר לנו מפירות שביעית אחר הביעור לפי שאסור לנו לאכלר' ע"כ. והמאירי גם כתב בפשיטות בכמה מקומות [ע"י לקמן] כדעת הרמב"ם, ובמסכת ע"ז ס"ב ע"ב כתב וז"ל משהגיע זמן הבעור אסור לאכול מהם אף לעניים ומה שאמרו בספרא פרשת בהר סיני עניים אוכלים לאחר זמן הביעור אבל לא עשירים ור' יוסי אומר אף עשירים - ענינו מזון ג' סעודות, ואף זו לא ראיתה לאחד מן הפוסקים אלא 'כולם רגילים לומר שאין אוכלין אחר הביעור כלל' ע"כ. ואם כי יש לתמוה ע"ד שלא ראה את דברי הר"ש והרמב"ן וסיעתם – מ"מ תסגי לן שמעיד שהמפרשים שהכיר כתבו שאין אוכלין אחר הביעור כלל. וכ"נ מדברי הרלב"ג ויקרא כ"ה, ז' שכתב: כי התורה גזרה בפירות ההם שיהיו לאכלה להם 'ולאביונים' בעת שתוכל לאכול חית השדה מהם לא אחר זה ע"ש. וכן הכפתור ופרח בפמ"ח העתיק את דברי הרמב"ם ע"ש.

\* אלא שלראב"ד יש ב' ביעורים; הראשון כשיכלו הפירות מהעיר ותחומיה ואז מפקירים, והשני כשיכלו הפירות מכל יהודה או גליל וכדומה אז מאבדים מן העולם ע"ש. וע"ע בפירושו הראב"ד למסכת ע"ז ע"ג ע"ב.

והנה הר"ש סירלאו בפירושו למסכת שביעית פ"ט האריך להביא ראיות רבות שהביעור הינו כילוי ולא הפקר [וכיון לחלקם מהרמב"ח בספרו תוספת יוה"כ יומא פ"ג ע"א], ונביא את הראיות בתוספת הסבר מדברי הראשונים;

**בתענית** דף ו' ע"ב איתא גבי רביעה שניה שרנב"י אמר שהנפקא מינה היא לענין לבער פירות שביעית, דתנן עד מתי נהנין ושורפין בתבן ובקש של שביעית עד שתרד רביעה שניה מ"ט וכו' כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית וכו'. והנה במסכת שביעית פ"ט מ"ז איתא למשנה זו בנוסח אחר והוא מאמתי נהנין בתבן וכו' משתרד רביעה שניה. והר"ש כתב שא"א לקיים גירסת הבבלי במס' תענית וכו' ועוד דלאחר הביעור שרי להאכיל לכל הפחות לעניים ואית דשרי אף לעשירים עי"ש. והרא"ש שם כתב ליישב הגירסה במסכת תענית שמותר ליהנות מהם בלא ביעור דמאכל בהמה עד שתרד רביעה שניה וה"ה משם ואילך מותרים אף לשריפה לאחר שיבערם ע"כ. והנה פירוש זה דחוק עד מאוד דהגמ' אמרה עד מתי וכו' ולדבריו גם לאחר מכן מותר אם מבער דהיינו הפקר. ובאמת שמתבאר מדברי כמה ראשונים בתענית שם שכן הדין שלאחר מכן אסור כלל ליהנות; בפירוש הר"א כתב שורפין בתבן ובקש של שביעית עד שתרד רביעה שניה במרחשוון של שביעית דמכאן ואילך תו לא משכחא חיה בשדה כלום וכבר כלה לחיה ע"כ. ובשיטה לבעל הצורות כתב עד מתי שורפין בתבן ובקש דהואיל וכלה מן השדה כלה מן הבית ועד זה הזמן מותר. וי"מ דמאימתי מותרין דמכאן ואילך הרי הוא מוסרח ומותרים ואפילו ביציאת שביעית ע"כ. ונראה מדבריהם שלאחר רביעה שניה אסור לגמרי ליהנות ולא מהני הפקר. ומפורש יותר כתב כן המאירי שם וז"ל עד מתי נהנין בתבן וקש של שביעית הבאה שלא מן השמור הן לשרוף הן להנאה אחרת עד שתרד רביעה שניה משם ואילך כבר כלה לחיה שבשדה שכבר נעשית אותה שבשדה זבל גמור והוא צריך לכלות לחיה שבבית וכו' ויש גורסים בשמועה זו דרך אחרת וכו' [כבמשנה וכפירוש הר"ש שם] עי"ש, ומבואר ג"כ שלגירסא הראשונה שהיא לפנינו צריך לכלות לגמרי, והמאירי לשיטתו בשאר דוכתי וכמו שנביא לקמן. וא"כ מגמ' זו בפשיטות נראה כדעת הרמב"ם וכמו שמתבאר גם מהראשונים הנ"ל.

**ובע"ז** ס"ב ע"ב איתא דבי ר' ינאי יזפי פירי שביעית מעניים ופרעו להו בשמינית אתו אמרו ליה לר' יוחנן אמר להו יאות הן עבדין עי"ש. וכתב רש"י אישתכח דאכלי עניים בשמינית אחר הביעור חליפי פירות שביעית ע"כ. והנה התוס' שם פירשו מה היתה כונת האומרים לר' יוחנן ולמה רצו לאסור וכתבו שהוא משום שהיו אוכלין אותם בחזקת שהוא שלהם דאילו בתורת שביעית אפילו הפירות עצמם מותרים עכ"פ לעניים והביאו את התוספתא מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי עי"ש. אולם הקושיא לשיטתם היא מדוע העניים היו צריכים לעצה הזאת ומדוע לא השאירו לעצמם את הפירות והיו מפקירים אותם בשעת הביעור אם יש עצה להפקיר ולזכות בפירות, וזוהי ראייה גדולה לשיטת הרמב"ם. והנה בספר תוספת יוה"כ כתב לדחות ראייה זו וז"ל י"ל דהיו יראים להפקירם פן יזכה בהם אחר, א"נ שהיו הפירות מתקלקלין אם ישמרום ע"כ. אולם תירוצים אלו קשים, דמה שתירץ שהיו יראים וכו' – הרי בירושלמי יש תקנה לזה שיצא לשוק בשעה שאין שם אנשים או שיפקיר בפני אוהביו וכד', ודוחק גדול לומר שלא היו יכולים לעשות זה, ובפרט שנראה שהיו עושים כן בצורה קבועה ונראה שבדוקא עשו כן. ומה

שכתב שהיו הפירות מתקלקלים – אינו מובן, דאם עסקינן בזמן רחוק מהביעור א"כ יכולים לאכלם וכמו שאוכלים כל פירות במשך כל שנה ומה התחדש בשנה השביעית שלא יכולים לאכול ולגמור הפירות עד שצריכים להלוותם, ואם עסקינן בזמן סמוך לביעור – אמאי יתקלקלו, דהא עד הביעור יאכלום ומהביעור יפקירום וימשיכו לאכול, באופן שאין דבריו מובנים. ובאמת שהמאירי בע"ז שם כתב בזה להדיא כדעת הרמב"ם וז"ל היו לו פירות שביעית שנלקטו לאכילה ורואה שיש לו מהם הרבה עד שיותיר לאחר זמן הביעור והרי משהגיע זמן הביעור אסור לאכול מהם אף לעניים וכו' [וכמו שהעתקנו לעיל] ואומר עכשו שאם רואה שיש לו הרבה מלוה מהם בתוך זמן הביעור לחברו וחברו אוכלן בתוך זמן הראוי ר"ל קודם הביעור וכו' עי"ש, הרי שפירש כן בפשטות את הגמ' וזהו הפשט הפשוט בגמ', וע"כ זוהי ראייה גדולה לשיטה זו.

**ובתורת כהנים** פרשת בהר עה"פ וכי תאמרו וכו' ולא נאסוף את תבואתנו איתא למה נאמר הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו, אמרת לנו לא תזרעו ומה שאנו אוספים אין מכניסו לקיום, אמרת לנו בערוהו ומה אנו אוכלים מן הביעור ואילך ע"כ. ומבואר להדיא שלאחר הביעור א"א לאכול מהפירות ולכן בני"י שאלו מה נאכל, דאם אפשר ע"י הפקר מה השאלה, יפקירו ויאכלו. והנה הרמב"ן בריש פרשת בהר הביא את התו"כ הזה ולאחר מכן כתב בזה"ל וכן לא נאסוף את תבואתינו שלא נאסוף אל בתינו פירות האילן והספיחים כי בהפקירם לעניין ולחיה ולבהמה ובביעור לא נוכל לחיות בהן ע"כ. אולם פירוש זה לא נכנס בדברי התו"כ דהא התו"כ מירי רק לענין ביעור ומשמע שבעצם הפקר הפירות בכל שנת השביעית אין בזה בעיה של מה נאכל וא"כ אם ביעור היינו הפקר מה בין מצות הביעור למצות כל שנת השביעית להפקיר. ועוד דבשלמא הפקר פירות שביעית כיון שלא יכול לחזור ולזכות בהן שייך לומר מה נאכל, אולם ביעור שיכול לחזור ולזכות בהם מה שייך שלא נוכל לחיות בהן, אע"כ זוהי ראייה גדולה מאוד לשיטת הרמב"ם וסיעתו שלאחר הביעור לא שייך לאכול כלל ולכן אמרו מה נאכל.

**וביומא פ"ג ע"א** גבי מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל תחלה אמרה הגמ' טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית. ופירש"י שביעית לאחר זמן הביעור, וכ"פ המאירי שם. וזהו לשיטתם ששביעית לאחר הביעור היא איסור מוחלט ואין לו היתר. אולם כבר כתב בספר תוספת יוה"כ שם שלדעת הרמב"ן וסיעתו צ"ל שהוא לא ביער והחזיק בזה כשלו ולכן נאסרו באכילה. ובאמת שכבר כתב כן הרי"ד בתוספותיו שם שהביא פירוש רש"י [וכנראה הקשה עליו, דלפנינו חסר הקושיא] וכתב אלא איסור שביעית היא כגון ששמר פרדיסו ולא הפקירו וכו' [וכ"כ הרי"ז שם], א"נ שלא הפקיר פירותיו בשעת הביעור, א"נ כגון שזרע וקצר בשביעית ע"כ. וא"כ אין מגמ' זו ראייה לרמב"ם וסיעתו אלא מרש"י והמאירי לשיטתם.

**ובבב"ק ק"א ע"א** בגד שצבעו בקלפי שביעית ידלק. וכתב המאירי [הובא בשטמ"ק] וז"ל פירות שביעית וכו' משהגיע זמן ביעורם אסור לצבוע בהם ובגד שצבעו בקלפי אותם המינים ידלק וכו' עי"ש, וזה לשיטתו וכדעת הרמב"ם וסיעתו. אולם ר' ברוך מארץ יון פירש דמיירי שנטע



את האילן בשביעית ונאסר משום נעבד עי"ש, ואפשר לפרש גם ששמר את כרמו או שלא הפקיר בעת הביעור וכנ"ל, וע"ע ברש"י שם שפירש משום סחורה, וע"כ גם מגמ' זו אין ראייה.

והר"ש והרמב"ן וסיעתם הביאו ראיות לדבריהם מהתוספתא ומהירושלמי ומהגירסא במשנה ובתו"כ בדעת ר' יוסי אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור. אולם הרמב"ם גרס אין אוכלין אחר הביעור, וכמו שכבר עמד הכס"מ בזה לנכון, וכ"ה בנוסח המשנה להרמב"ם שנכתב בכתב ידו<sup>2</sup>. ואת הראיות מהתוספתא והירושלמי אפשר שהרמב"ם דחה מכח כל הראיות מהבבלי הנ"ל, ואולי הוא מחלוקת הבבלי והירושלמי והלכה כהבבלי.

ולענין הלכה. הנה הכס"מ בפ"ז ה"ג הביא את דברי הר"י קורקוס שכתב שלגירסת תוס' וסיעתם יש תקנה גדולה ליושבי הארץ בזמן הזה כי אע"פ שיותר לקנות פירות מגוי מ"מ יש קדושת שביעית בפירות וכו' והרי הם חייבים בביעור כי הדלות רב ועצום ואפשר לקיים הביעור בהפקר אע"פ שלדעת רש"י והרמב"ם צריך לשרוף ולבער מ"מ כדאים הם הגאונים הנזכרים והראיות לסמוך עליהם כ"ש בשעת הדחק כי רב הוא עכ"ד. והנה הוא לא ראה את הראיות העצומות מהבבלי שהביא הר"ש סירילאו לשיטת הרמב"ם וסיעתו, וגם הוא לא סמך על דברי הר"ש וסיעתו אלא משום שעת הדחק כי רב ועצום הוא, הלא"ה נראה מדבריו שהיה מורה כדעת הרמב"ם. ועוד שבזמנינו אין דוחק כבזמנם ואפשר שפיר לבער הפירות לגמרי ובעיקר להתכונן לזה מראש ולחלק לכולם מזון ג' סעודות, ומה גם שיש ייבוא של פירות מחו"ל וכדומה.

ובספר תוספת יוה"כ דף פ"ג ע"א כתב וז"ל ולענין הלכה בענין ביעור פירות שביעית נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם וכ"כ מרן בכס"מ בשם הר"י קורקוס וכו' והביא שם את דברי הכס"מ ספ"ד משמיטה שא"צ לנהוג כלל קדושת שביעית בפירות גוים, וסיים ומחוורתא דפסקא לחוש לשתי הסברות להחמיר לעשרן כדברי מרן ולעשות בהם בשביעית ביעור דהיינו הפקר כדעת הסמ"ג ומהר"י קורקוס עי"ש. ונראה מדבריו שרק בפירות גוים שדעת הב"י להקל בהם לגמרי היקל בביעור של הפקר אבל בפירות של ישראל ממש לא גילה דעתו ואפשר שהיה מחמיר בזה, וכפי שעמד בזה בספר אור לציון עמ' נ"ד-נ"ה.

והנה בספר ילקו"י שביעית [תשע"ה] עמ' תקע"ב כתב להשיג על דברי האול"צ בזה"ל והנה במה שכתב בשם המהר"ם בן חביב דאיירי בפירות שהיו קונים מנכרים זה אינו וכנראה לא הראו להרב המחבר את לשונו של המהר"ם בן חביב כי שם דיבר על פירות שנתמרחו על ידי ישראל וכגון יין שנעשה מענבים של גויים שהוא מצוי גם כיום ולפי זה באמת כוונת המהר"ם

ב. יש לציין שבנוסחאות שיש לפנינו בכתה"י השונים [המובאות במשנה זרעים הוצאת מהכון התלמוד הישראלי השלם] אין נוסח כהרמב"ם, אלא ככולם איתא 'אוכלין' אחר הביעור. ולא ברור האם הרמב"ם הגיה מעצמו את הנוסח 'אין' עפ"י הבנתו וראיותיו שכך עכ"פ לדעת הבבלי, או שאכן היו לו כת"י שבהם היתה כן הגירסא והעדיף גירסא זו לאור הראיות הנ"ל.

בן חביב להעיד על המנהג שאינו כדעת הרמב"ם וזה שכתב ולענין הלכה ביעור פירות שביעית נהגו בירושלים חסידים ואנשי מעשה להפקירם ולחזור ולזכות בהם וכן כתב מרן הכסף משנה בשם מהר"י קורקוס ע"כ.

אולם דבריו תמוהים טובא, דהמעייין במהרמב"ח הנ"ל יראה שלא הזכיר מאומה מענין פירות שנתמרחו ע"י ישראל ולא מיין שנעשה מענבים של גויים עי"ש. וגם אם היה כתוב דבר זה דמיירי בפירות שנתמרחו ע"י ישראל – עדיין אין זה סותר את דבריו של האול"צ, שהרי גם בפירות אלו דעת מהרמב"ח להחמיר בקדושת שביעית מספק, ודעת הב"י שאין בהם קדושת שביעית כלל, ולכן היקל מהרמב"ח בביעור כדעת הר"ש וסיעתו דמהני הפקר, אבל בפירות ישראל ממש שקדושים ודאי בקדושת שביעית לא מיירי, ופשוט.

ובספר ילקו"י פסח ח"ג עמ' 866 כתב השגתו בזה"ל ומה שציין [האול"צ] מדברי מהרמב"ח, הנה פשוט שכוונתו על פירות שגדלו בקרקע של ישראל כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים, ואין כוונתו לפירות שגדלו בקרקע של נכרים. וגם אין זה מסתבר שחסידים ואנשי מעשה בירושלים ינהגו קדושת שביעית בפירות של נכרים נגד דעת מרן הב"י וסיעתו, ומאחר שכן מנהג ירושלים כן יש להורות ע"כ. אולם גם בזה דבריו תמוהים טובא, דאדרבה עיני המעיין תחזינה מישרים דמיירי שם בפירות שגדלו בקרקע של נכרים ולא בקרקע של ישראל, וסבירא ליה למהרמב"ח לנהוג קדושת שביעית בפירות נכרים היפך דעת הב"י, וכפי שהארכתי במאמר שפורסם בירחון 'האוצר' סיון תשפ"א עיש"ב.

וכן מתבאר יותר מדברי מהרמב"ח בתשובות החדשות סי' קכ"ח בסופה שכתב שעפ"י סברא זו של הכס"מ [שאינן קדושה בפירות גוים] יש לסמוך בשעת הדחק, וכמו שאנו סומכים בביעור ע"י הפקר ואין אנו מאבדין אותו וסומכין אסברת המקילין וכו' עי"ש, ומבואר להדיא שכל מה שסמכו ונהגו להקל זהו משום צירוף סברת הב"י ורק בפירות נכרים אבל בפירות של ישראל לא מיירו בזה כי לא היה מצוי בזמנם, ואדרבה נראה מדבריו ומדברי מהר"י קורקוס הנ"ל שצריך להחמיר בזה.

ולמעשה. הגרע"י זצ"ל בספרו מאור ישראל פסחים נ"ב ע"ב ויבי"א ח"ט סי' ק"ח אות ח' פסק להקל כדעת הר"ש והרמב"ן וסיעתם, אולם האור לציון שם פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו. ולפי האמור, אם כי הרוצה להקל גם בפירות של ישראל בביעור של הפקר יש לו על מה לסמוך דשביעית בזה"ז דרבנן, אולם לכתחלה נראה שיש לחוש לדעת הרמב"ם וסיעתו, דהא פשטות סוגיות הבבלי כן הם, וכן מתבאר מדברי גדולי האחרונים, מהר"י קורקוס והכפות תמרים, שבפירות של ישראל אין להקל כדעת הר"ש וסיעתו, וגם הרש"ס ס"ל כן בראיות וכו"ל.

### האם יש לחוש באיבוד הפירות משום הפסד פירות שביעית

הנה החכמת אדם בספרו שערי צדק שער מצות הארץ פרק יט סעיף ו כתב בזה"ל ומי אשר מלא ידו לה' ויכולת בידו לקיים מצות ביעור ע"י שריפה, נראה לי שיעשה כן, שאיזה ימים קודם

שיגיע לזמן ביעור יחלק הכל לעניים, וישאר לעצמו מעט מכל מין כדי לקיים בו מצות ביעור בשריפה בזמנו. וכן דעת לעשות אם יזכני ה' לעלות לארץ הקודש, ולקיים מצות שביעת וביעור ע"כ. ובשו"ת משפט כהן סי' פ"ג כתב שאין דעתו מסכמת לשריפה, כי יש לנו לחוש לד' ר"ש וסמ"ג ורמב"ן וסיעתם, הסוברים שאין דין שריפה ואיבוד כלל בפירות שביעית, א"כ קם לן איסור תורה של לא להפסד וכו', ולא נהירא לי כלל דברי הרב חיי אדם שחשב להידור לשרוף, כי האי חומרא קולא היא לרבים וגדולים ע"ש. והסתמך על דבריו בספר מאור ישראל הנ"ל.

**אולם** נראה שצדקו דברי החכמת אדם, שהרי הדבר מוסכם לכל שאם אדם לא קיים את מצות הביעור, דהיינו הפקר לדעת רוב הראשונים, הפירות אסורים באכילה, אלא שלדעת הראשונים הנ"ל יש לו אפשרות להפקיר את הפירות כשמגיע זמן הביעור ואז יהיה מותר לו לאכלם, אבל אם לא עשה כן, הפירות אסורים. וכשלא מפקיר את הפירות לא עובר בהפסד, שהרי זה גרמא בעלמא בלי שום מעשה, ועל כן אם רוצה לחוש לדעת הרמב"ם ודאי שיכול שלא להפקיר עד לאחר זמן הביעור ואז יאסרו הפירות לכל הדעות, ובזה יצא ידי חובת כולם, משא"כ אם יפקיר את הפירות ויאכלם – לדעת הרמב"ם וסיעתו עושה איסור באכילת הפירות, ועל כן ודאי שעדיף לעשות כדעת הרמב"ם ולצאת ידי חובת הכל, מאשר לעשות כדעת הר"ש וסיעתו ולהפסיד את דעת הרמב"ם.

**ואע"פ** שבזה שאינו מפקיר בזמן הביעור מבטל את המצוה לדעת הר"ש וסיעתו – מ"מ כיון שהוא בשוא"ת ועושה זאת כדי לחוש לדעת הרמב"ם וסיעתו שלא יצטרך לעבור על דבריהם בקום ועשה לאכול פירות שאסור לפי דעתם, שפיר דמי, וכעין מה דאיתא בזבחים פ' ע"א במחלוקת ר"א ור' יהושע גבי הניתנין מתנה אחת שהתערבו בניתנין מתן ד' ע"ש.

### **האם בני ספרד צריכים לפסוק כדעת הרמב"ם בעניני שביעית או כדעת רוב הראשונים**

**ידועה** שיטתו של האור לציון בהקדמה לחלק ב' וכן בהלכות שביעית במקומות רבים, שהספרדים צריכים לפסוק כדעת הרמב"ם במקום שהשו"ע לא גילה דעתו מאחר וקיבלו הוראותיו. אולם בשו"ת יבי"א ח"ט סי' ק"ח אות ח' חלק עליו וס"ל שיש לפסוק כדעת רוב הראשונים. והחרה החזיק אחריו בנו הרה"ג יצחק יוסף שליט"א בילקוט יוסף שביעית עמ' תקע"ב, והביא כמה מקומות שהב"י פסק שלא כדעת הרמב"ם אלא כדעת שאר הראשונים ע"ש.

**אולם** נראה שבעניני זרעים ומצוות התלויות בארץ דעת הב"י ושא"ר חכמי דורו שפוסקים כהרמב"ם אף שהוא דעת מיעוט בראשונים, ולא התחשבו בסברות הפוסקים האחרים;

**בשו"ת** אבקת רוכל בסי' כ"ד דן הב"י בראיית המבי"ט מדברי ר"ת והרא"ש ביבמות קכ"ב ע"א שמבואר מדבריהם שיש קדושת שביעית בפירות הגוי, וכתב הב"י ומה שהביא מר"ת והרא"ש דאוקמא בקרקע של גוי - איכא למימר דהא הרמב"ם דהוא מריה דארעא פליג כמו שיתבאר

ע"כ. ומבואר מדבריו שמשכים לזה שר"ת והרא"ש ס"ל שיש קדושה בפירות הגוי, אולם כיון שהרמב"ם שהוא מריה דארעא פליג לא מתחשבים בדעות האחרות, אע"פ ששם הרא"ש הוא אחד מעמודי ההוראה, ועמו מצטרף ר"ת, והו"ל לפסוק כמותם נגד הרמב"ם, בכל אופן לא התחשב בזה.

כמו כן השו"ע ביו"ד סי' רצ"ו [הלכות כלאי זרעים] וסי' של"א [הלכות תרומות ומעשרות], העתיק פרקים שלמים מדברי הרמב"ם כסדר מלה במלה ללא שדן בדברים בב"י, ואף שבדברים רבים הרמב"ם הוא דעת יחיד נגד שאר הראשונים, ומוכח מזה שבני ארץ ישראל קיבלו עליהם את דברי הרמב"ם כצורתם בעניני זרעים ומצוות התלויות בארץ, והשו"ע המשיך דרך זו, וא"כ אין ראיה מדברי הב"י בשאר ההלכות כגון או"ח ויו"ד ששם אכן נטה מדברי הרמב"ם בהרבה פעמים, אבל בעניני מצוות התלויות בארץ פסק כדעת הרמב"ם אף שהוא דעת יחיד וכנ"ל.

ולפי מה שהעלנו שלכתחלה יש להחמיר כדעת הרמב"ם בענין ביעור, יש להוסיף שבדברים שנחלקו בהם גם לדעת הר"ש וסיעתו, בודאי שיש להחמיר ולאסור בזה וכמו שנבאר בס"ד;

### הקונה מגוי לאחר זמן הביעור

בספר חרדים במצוות התלויות בארץ בהקדמה כתב וז"ל וגם אחר הביעור מותר לקנות אותם מן הגוי שלא נאסרו פירות ישראל אחר הביעור אלא לפי שהשהה אותם בביתו ולא הפקירן לקיים מצות ביעור אבל בגוי שלא נצטוה לא שייך לאסורן אך אחר שקנה השיראל פירות מן הגוי אפילו אחר הביעור מיד חל עליו חובת ביעור ומפקירן וכו' וחוזר וזוכה בהם עי"ש. אולם השל"ה [בשער האותיות אות ק', קדושת האכילה] הביאו וכתב דכיון דבשעה שקונה קונה באיסור דהא הקניה אינה הפקר א"כ באיסור בא לידו ולכן אסור לקנות מן הגוי לאחר הביעור עי"ש. וכן מהרי"ט בסי' מ"ג כתב וז"ל ומיהו ע"כ אף לסברת הר"ש [שהקונה מגוי לא חייב בביעור דמצי למימר ליה אתינא מכח גברא וכו'] לאחר הביעור אין אנו יכולים לקנות מן השוק כלל אף מן הגוי כדמוכח מההיא דסוף אהלות אהא דהתירו קסרי לומר שאינה א"י שהניחו שוק מלא פירות ובאו ישראל ובזוזום ופי' הוא ז"ל [היינו הר"ש] דלא חשו משום שביעית לאחר הביעור, והיינו טעמא דכל שלא הופקר בשעת הביעור שוב אין לו תקנה כדמוכח בנדריים דקרי לפירות שביעית שלאחר הביעור דבר שאין לו מתירין ע"כ. הרי דפשיטא ליה להיפך מהחרדים אולם מטעם אחר מהשל"ה. וכן מהר"ם גאלאנטי בשו"ת גדולת מרדכי סי' ט' האריך לחלוק על החרדים הנ"ל מהראיה מהתוספתא הנ"ל והביא גם את דברי מהרי"ט עי"ש ב [אלא שהוא ס"ל למעשה כדעת הב"י שאין קדושה כלל בפירות נכרים עי"ש].

וע"כ כיון שהרבה אחרונים חולקים על חידושו של החרדים, ובצירוף דעת הרמב"ם וסיעתו שביעור היינו כילוי מהעולם – יש להחמיר בענין זה ואין לקנות מהגוי לאחר זמן הביעור לפי מה שהארכתי בירחון 'האוצר' סיון תשפ"א שיש לנהוג קדושת שביעית בפירות נכרים עי"ש.

### ישראל שנאנס ולא הפקיר בשעת הביעור

הרמב"ן בפירושו החומש כתב וז"ל אבל אם עכבם בביתו אחר הביעור כדי לאכלן אסורין הם באכילה לגמרי וכו' עי"ש. וכתב החרדים בהקדמה למצוות התלויות בארץ וז"ל משמע שאם נודע לנו שלא עכבן לאכילה אלא להפקירן בזמן ביעורן או לאחר ביעורן לא נאסרו וכן אם נאנס ולא הפקירן בזמן הביעור וכשיודע לב"ד יאמרו לו שיקיים מצות ביעור או כשיעבור אונסו יפקירם ויחזור ויזכה בהם וכו' עי"ש. אולם מדברי מהרי"ט בסי' מ"ג נראה לא כך שהרי כתב שאסור לקנות מגוי לאחר הביעור דכל שלא הופקר בשעת הביעור אין לו תקנה, והרי הגוי לא היה מצווה כלל להפקיר אע"כ שזהו דין על הפירות שצריכים להיות מופקרים וא"כ גם אם נאנס ולא הפקירם אסורים. וכ"כ להדיא בשו"ת גדולת מרדכי שם לחלוק על החרדים גם בפרט זה [אולם מה שכתב שברמב"ן ליתא המילים 'כדי לאכלן' – אינו נכון, ואיתא למילים אלון] ושהפירות אסורים גם באונס. וא"כ גם בזה כיון שהוא מחלוקת בדעת המתירים להפקיר – יש להחמיר בזה בצירוף דעת הרמב"ם וסיעתו שכל ביעור היינו כילוי, וא"כ גם אם לא ידע שצריך להפקיר יש להחמיר בזה ולא להפקירו לאחר זמן אלא לבערו מן העולם.

#### סיכום:

**לכתחלה יש לבער פירות שביעית באיבוד וכילוי מן העולם כדעת הרמב"ם וסיעתו.**

**גם הקונה מגוי לאחר הביעור יש לאבד את הפירות.**

**גם הנוהג להפקיר את הפירות ולא לאבדם - אם שגג או נאנס ולא הפקיר את הפירות יש לו לאבד הפירות.**

## הרב אמיתי אילני שליט"א מח"ס אורך ואמיתך

### גילוי חדש בדעת הרמב"ם במחלוקת הגאונים ור"ת

**ידועה** דעת האול"צ (ח"א יו"ד ס"י) לפסוק כהגאונים במחלוקתם עם ר"ת בענין זמן השקיעה. וע"ש שהוכיח כן גם מדברי הרמב"ם.

**והנה** בספר גנזי שכטר (ח"ב עמוד 362) נדפס פירוש קדמון על הגמרא תחילת מסכת ברכות, פירוש שנכתב בלשון צחה וברורה, והנה מלבד החשיבות של עצם הפירוש של אחד מרבתינו הראשונים על הסוגיות עם כל הפירושים המיוחדים הכלולים בו עוד יש חשיבות מיוחדת לפירוש זה שכן הוא אחד מהמקורות היותר ברורים ומפורשים בראשונים לשיטה שצאת הכוכבים היא בסמוך לשקיעת החמה – השיטה שנודעה כשיטת הגאונים – ודלא כשיטת ר"ת שצאת הכוכבים היא ד' מילין אחר השקיעה, שכן בעל פירוש זה כותב בפשיטות כשיטת הגאונים ומאריך לבאר שיטה זו. (ואביא את לשונו להלן).

**ובספרי** אורך ואמתך (פרק שיטות הפוסקים ערך הרמב"ם) הבאתי כמה ראיות מהסגנון והתוכן שפירוש זה הוא לא אחר מאשר פירוש הרמב"ם ז"ל בכבודו ובעצמו. ולאחר הדפסת ספרי הובא לידי מאמר של החוקר עדיאל ברויאר הי"ו (בקובץ חצי גיבורים פליטת סופרים אלול תשע"ה עמ' א'קז) שהוא זיהה שכתב היד שממנו נדפס פירוש זה (צילום ממנו הובא להלן, תמונה ב') הוא כתב ידו המקורי של רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל והביא עוד ראיות המאמתות את ייחוס הפירוש לר' אברהם בן הרמב"ם. וכמו כן נודע לי מדבריו שישנם עוד חלקים מפירוש זה שנדפסו באוצר הגאונים ברכות (חלק הפירושים עמ' 1 סימן ב' ועמוד 7-8 סימן כ') ובקובץ "סורא" (חלק ג' עמ' 134-136) ועיינתי שם ומצאתי ראיות נוספות לייחוס הפירוש לרמב"ם.

**וראיתי** לנכון לקבץ את כל הראיות לזיהוי פירוש זה – הן מה שהובא ע"י ברויאר והן מה שהבאתי בספרי ומה שהתחדש לי לאחר שראיתי את הקטעים הנוספים של החיבור, וכן טרחתי ומצאתי שימושי לשון רבים המיוחדים לחיבור זה ולחיבור משנה תורה להרמב"ם שאינם רגילים בלשונם של ראשונים אחרים, וכמו כן יש לי להוסיף נופך על דבריו של ברויאר בזה. ובסוף דבריי אתייחס לשאלה האם זהו פירוש הרמב"ם ור' אברהם רק העתיק אותו או שזה פירוש ר' אברהם בעצמו.



**ראשית** נבאר את הקביעה של ברויאר שזהו כתב ידו של ר' אברהם – הנה כתב ידו של ר' אברהם ידוע לנו ממספר תשובות שנמצאו בכתיבתו וחתימת ידו. וברויאר ציין שיש בידינו "תשובה" בכתב ידו של ר' אברהם אלא שהתשובה כתובה בכתב רוט ואילו הפירוש נכתב בכתב בינוני, ואף על פי כן נראה שאותה יד כתבה את שניהם. עכ"ד. ויש להעיר על דבריו שבאחת מתשובותיו (שצילום ממנה נדפס ב"מחקר מקיף על כתב ידו של הרמב"ם", וצילומו הובא להלן, תמונה א') כתב ר' אברהם גם כמה מילים בכתב בינוני ומהשוואת כתב זה לכתב של הפירוש דידן נראה שזה אותו כתב יד.

**עוד** ידוע לנו כתב ידו של ר' אברהם מכמה עמודים בפירוש המשניות להרמב"ם (ביבמות סוף פרק ו' ותחילת פרק ז'. וצילומו הובא להלן, תמונה ג') שנכתבו ביד אחרת, ור' סלימאן ששון (במחקר הנ"ל) ור"י קאפח ייחסו אותם לר' אברהם בן הרמב"ם, וכתב ברויאר שנראה שהכתב של המשלים בפירוש המשניות והכתב יד דידן יצאו מיד אחת. ע"כ. ואף אני מעיד שראיתי את שני הכתבים והם נראים זהים זה לזה וכן זהים לכתב ידו של ר' אברהם בתשובה הנ"ל. ויש להוסיף בעניין זה שהקביעה של ששון וקאפח אינה השערה בעלמא אלא כפי הנראה מסתמכת על כך שאותו המשלים גם תיקן בכמה מקומות שפלטה קולמוסו של הרמב"ם דבר שאינו מדויק או שהשמיט איזו מילה כמתואר במחקר של ששון (עמ' 20), ומי היה מעיז לעשות בפירוש הרמב"ם ככתוך שלו אם לא בנו נאמן ביתו ר' אברהם.

**עוד** הביא ברויאר שישנו כתב יד נוסף של ספר מוסר בערבית יהודית שזהה ממש לכתב יד דידן (אותו כתב ואותן מדות של הדף ואותן מדות של השטח הכתוב ואותו מספר שורות) באופן שבודאי יצאו שניהם מיד אחת, והתוכן של הספר מתאים לספר המספיק של ר' אברהם ואם כן ייתכן שזה חלק מהכתב יד המקורי של ספר המספיק.

**ונראה** לי שבצירוף שלושת הראיות הנ"ל, דהיינו כתב ידו של ר' אברהם בתשובתו וכתב ידו בהשלמת פירוש המשנה וכתב ידו בכת"י המיוחס לספר המספיק אפשר לקבוע כמעט בוודאות שכתב היד דידן הוא אכן כתב ידו של ר' אברהם בן הרמב"ם.

**וכעת** אפרט את הראיות מהסגנון והתוכן:

**במאמר** הנ"ל הביא ראייה מכך שהמחבר פתח את החיבור במילים **בשם ה' אל עולם** כדרכם של הרמב"ם ור' אברהם בנו בפתחת כל חיבוריהם, ולא מצינו למחברים אחרים שעשו כן.

**המחבר** מראה בקיאות בחכמת התכונה וזה מתאים לרמב"ם שהיה תוכן גדול כידוע.

**בספרי** הבאתי ראייה ממה שמפרש בדין של אין נכנסים לחורבה מפני המזיקין שבפשוטו הכוונה לשדים וכן פירש רש"י ואילו המחבר דידן פירש דהיינו זוחלי עפר, וזה מתאים לרמב"ם שביטל מציאות השדים כידוע. וברויאר במאמר הנ"ל הוסיף שר' אברהם בספר המספיק (מהדורת נ' דנה עמ' 66) כתב גם כן כפירוש המחודש הזה שמזיקין היינו זוחלי עפר.

**בכתב יד** של פירוש זה מציין הפסק בין עניין לעניין בשלוש נקודות כעין חצובה, וזה כדרכו

של הרמב"ם במשנה תורה וכמו שהביאו באחרית דבר במהדורת פרנקל שבדפים הבודדים שנתרו בידינו מהטופס המקורי של משנה תורה ציין הרמב"ם את ההפסק בין הלכה להלכה בשלוש נקודות. שאר ראשונים רגילים לציין הפסק בשתי נקודות כנהוג.

**וכעת** אביא את הראיות שמצאתי מלשונות הרגילים בשאר פירושי הרמב"ם לתלמוד:

**במבוא** לספר חידושי הרמב"ם לתלמוד אסף המו"ל כמה ביטויים ייחודיים לפירוש הרמב"ם לתלמוד ואחד מהם הוא הביטוי "**הם הכי נמי**" שנמצא כמה פעמים בפירוש הרמב"ם לתלמוד וכמעט שלא נמצא בשאר ראשונים (חוץ מדברי הרי"ף שהובאו בעיטור). הביטוי הזה מופיע בפירוש שלפנינו (בדפים שנדפסו ב"סורא" בתחילתם).

**ואקשינן – ופרקינן** – זו הלשון השגורה בפירושי הרמב"ם לתלמוד וכן הוא בחיבור דידן. שאר ראשונים נוקטים בדרך כלל לשונות אחרים, למשל התוספות רגילים לומר ופרין – ומשני.

**ושיילינן – ואהדרינן**. וכנ"ל.

**הרי נתברר**<sup>א</sup> – מופיע גם בפירוש הרמב"ם לראש השנה (עמ' א).

**ופשוט הוא**<sup>ב</sup> – מופיע פעמיים בפירוש הרמב"ם לשבת.

**וכעת** לראיות משימושי לשון ייחודיים הנמצאים בפירוש זה וגם במשנה תורה להרמב"ם:

**בפירושו** ביטוי ייחודי: ויהיה **הסע דברים**<sup>ג</sup> במובן פירוש וביאור הדברים, ומצינו כמותו במשנה תורה הלכות תשובה (פרק ט' הלכה א'): "אלא כך הוא הצע הדברים" ובילקוט שינויי נוסח במהדורת פרנקל שם הובא שברוב כתבי היד הגירסא היא הסע הדברים (ואף לגירסת הצע זה ביטוי כמעט זהה). הרי לנו טביעת חותם מובהקת של הרמב"ם.

**זמן מעט**<sup>ד</sup>, וכן הוא רגיל בלשון המשנה תורה להשתמש במילה מעט אחרי שם דבר בעוד ששאר הראשונים רגילים לומר זמן מועט או דבר מועט ואילו במילה מעט משתמשים רק כשהיא באה לפני שם העצם (כמו מעט דבש – דבש מועט).

**שניים או יתר**<sup>ה</sup>, וכן רגיל בלשון המשנה תורה בעוד ששאר ראשונים היו כותבים "או יתר".

עת במקום זמן<sup>ו</sup>.

א. הביטוי מופיע בגניז שכתר עמוד 369 ועמוד 370.

ב. שם עמוד 364.

ג. שם עמוד 365.

ד. שם עמוד 363.

ה. שם עמוד 369.

ו. **למשל** בהלכות עבודה זרה (ד, ב) הלכות תפילין (ג, ד) ופרק ו הלכה ד ועוד מקומות רבו מספור.  
ז. **מופיע** בפירושו בגניז שכתר עמ' 367 ו 369 ובאוצר הגאונים סימן ב' ובנדפס ב"סורא" בסופו, ובמשנה תורה בהלכות קידוש החדש (ט"ו, א) שמיטה ויובל (יב, טו) מלוה ולוה (יב, יא) תרומות (ז, ב) ועוד מקומות רבים.



כמו במקום "כ"י.<sup>7</sup>

קרוב מ במקום קרוב ל<sup>ט</sup>.

לידע במקום לדעת וכן הוא תדיר במשנה תורה'. ובלשון "לדעת" משתמש הרמב"ם בעיקר במשמעות "מרצון".

ליקח במקום לקחת<sup>א</sup>.

שכל מקום שנאמר וכו' (בתחילת הקטע שנדפס בגנזי שכטר) וכן הוא במשנה תורה ריש הלכות שבת: כל מקום שנאמר בהלכות אלו וכו'. שאר ראשונים אפשר שהיו נוקטים כל מקום שאכתוב או שנכתוב או שאומר.

"בתחילת מסכת תעניות" (מופיע בתחילת הפירוש) וכן קורא הרמב"ם למסכת זו בכל חיבוריו<sup>2</sup>. שאר ראשונים קוראים לה בדרך כלל מסכת תענית.

המחבר דידן מחבר את מילת "של" למילה הסמוכה לה וזה כדרכו של הרמב"ם כידוע.

בחיבור דידן ניכר שימוש מרובה בוא"ו החיבור גם במקומות ששאר ראשונים לא היו משתמשים בה, וכן הוא במשנה תורה.

שימוש בלשון עתיד במקום הווה, כגון "שהזמן יחלק" במקום נחלק וכן הוא רגיל בלשון הרמב"ם.

מלבד כל זאת עצם הסגנון הצח והברור (כמו שהתפעל כבר המו"ל גנזי קדם במבוא לפירוש זה) וכן מקום הימצאו בגניזת קהיר, וזמנו – אחרי רב ניסים גאון כמפורש בדבריו וכנראה לפני שהתפשטו פירושי רש"י במקומותינו – כל זה מצביע על כך שזהו פירוש מהרמב"ם או מבית מדרשו על כל פנים.

וחשוב להדגיש שגם אם נמצא את הלשונות שהזכרנו כאן גם אצל חכמים אחרים מכל מקום הצירוף של כל כך הרבה לשונות האופייניים לרמב"ם לא מותר ספק וכבר כתבו הפוסקים (באבן העזר סימן י"ז סעיף כ"ד) שהרבה סימנים שאינם מובהקים שקולים כסימן מובהק. כל שכן בהיגלות נגלות שזהו כתב ידו של ר' אברהם א"כ הרי זה כמבורר שאכן מדובר בפירוש הרמב"ם או ר' אברהם בנו.

ח. בפירושונו בגנזי שכטר עמ' 364 ובמשנה תורה בהלכות יסודי התורה (ג, ח) תרומות (ז, ב) דעות (ד, ה) קריאת שמע (א, יא) ועוד רבים.

ט. בגנזי שכטר שם ובמשנה תורה בהלכות קידוש החודש (יט, יב) שקלים (ד, ג).

י. למשל בהלכות יסודי התורה (א, א; ב, ב) עבודה זרה (ג, ב) תשובה (ה, ה) ועוד. ובפירושונו בגנזי שכטר עמ' 363.

יא. לדוגמא עיין הלכות תלמוד תורה (א, ז) עבודה זרה (ט, א) תפלה (ט, ז) תפילין (י, ב) שבת (ז, ה) ועוד. בפירושונו באוצר הגאונים סימן כ'.

יב. עיין בפירוש המשנה מסכת מועד קטן (א, א) ומסכת תמיד (ה, ו).

**אמנם** עדיין יש לדון האם הפירוש הוא מהרמב"ם או מר' אברהם, כי עצם הדבר שהפירוש נכתב ע"י ר' אברהם אינו ראיה כי אפשר שהוא ז"ל העתיק בכתב מסודר ובתיקוני נוסח הכרחיים את פירושו של אביו שכבר היה כתוב בטיוטא בכתב רהוט, שכן משמע מתשובת ר' אברהם (סימן קכ"ד) שכתב: והחיבורים אשר התחלתי בהם אחר פטירת אבא מארי זצ"ל דקדוק פירוש התלמוד וספר הביאור לעיקרי החיבור. עכ"ל. ומהקשר הדברים משמע שמדובר על פירוש התלמוד של אביו ור' אברהם רק עסק ב"דקדוק" שלו, ו"דקדוק" היינו כתיבה ועריכה סופית כמבואר בהמשך התשובה שכתב לגבי ספר המספיק: והשלמתי חיבורו ודקדקתי והעתקתי רובו וכו' שעדיין לא השלמתי דקדוק החיבור הראשון. עכ"ל.

והנה הטעם שבספרי ייחסתי את פירוש זה להרמב"ם עצמו ולא לר' אברהם בנו זה גם בגלל הסגנון הדומה כל כך לזה של הרמב"ם וגם בגלל מה שכתב המחבר על עניין העריב שמשו אוכל בתרומה וכו' שאינו מאריך בה כיוון שכבר האריך בה רב ניסים גאון. ע"כ. ורואים שהמחבר לא בא לפרש מה שכבר נתפרש בפירושים הנפוצים, והנה בימי ר' אברהם כבר התפשט במקומותיהם פירושי רש"י כמו שרואים בפירוש רבינו פרחיה שהיה בן דורו של ר' אברהם שמרבה להביא מפירושי רש"י ואם כן לכאורה לא היה לו להמחבר להאריך בפשטי הסוגיות שכבר פירשם רש"י באר היטב.

**אמנם** אחרי שהתברר שהפירוש הוא מכתב ידו של ר' אברהם יש יותר מקום לצדד ולומר שזהו פירוש של ר' אברהם בעצמו, ויש לזה סיוע ממה שהזכרנו לעיל שהמחבר פירש שמזיקין היינו זוחלי עפר וכפירוש ר' אברהם בספר המספיק ואילו הרמב"ם כשהביא דין זה של אין נכנסים לחורבה לא הזכיר כלל את עניין המזיקין ומשמע שפירש כפשוטו שהכוונה לשדים ולכן לא הזכיר זאת וכמו שהעיר המו"ל ספר גנזי קדם, וכן ממה שפירש בעניין ובא השמש וטהר שפירושו החשיך בלשון סגי נהור ואילו הרמב"ם בהלכות תרומות (פרק ז' הלכה ב') פירש דהיינו שיטהר הרקיע מן האור שבפשוטו אין זה אותו הפירוש, אם לא שנאמר שהרמב"ם חזר בו מפירושו בשני העניינים הללו. וברוך היודע.

ועל כל פנים לעניין סוגיא דבין השמשות גם אם נאמר שזהו פירוש ר' אברהם מכל מקום רואים שהוא כותב את שיטת הגאונים כהנחת יסוד שעליה הוא בונה קושיות ותירוצים, ואם היה מכיר שיטה אחרת מאביו הרמב"ם או מסביבתו היה לו קודם לבאר מדוע הוא חולק על שיטתם ורק אחר כך להקשות קושיות, אלא ודאי שהוא לא הכיר שיטה אחרת. וזה מצטרף גם לדבריו בספר המספיק שהביא מהר"ם אלאשקאר (סימן צ"ו) ונדפסו לאחרונה מכתב יד ע"י הרב יהודה זייבלר (מוריה ניסן תשע"ט) שגם שם כתב בפשיטות כשיטת הגאונים. ואם כן בודאי שדעת הרמב"ם כשיטת הגאונים וכמו שכתבו רוב האחרונים בדעתו ודלא כהרדב"ז שרצה לייחס להרמב"ם כשיטת ר"ת.

ולתועלת המעינים ראיתי לנכון להעתיק כאן את הקטע העוסק בעניין צאת הכוכבים מתוך הפירוש:

**וממאי** דהאי ובא השמש וטהר ביאת אורו הוא ומאי וטהר טהר יומא וכו' פירוש זמן ביאת

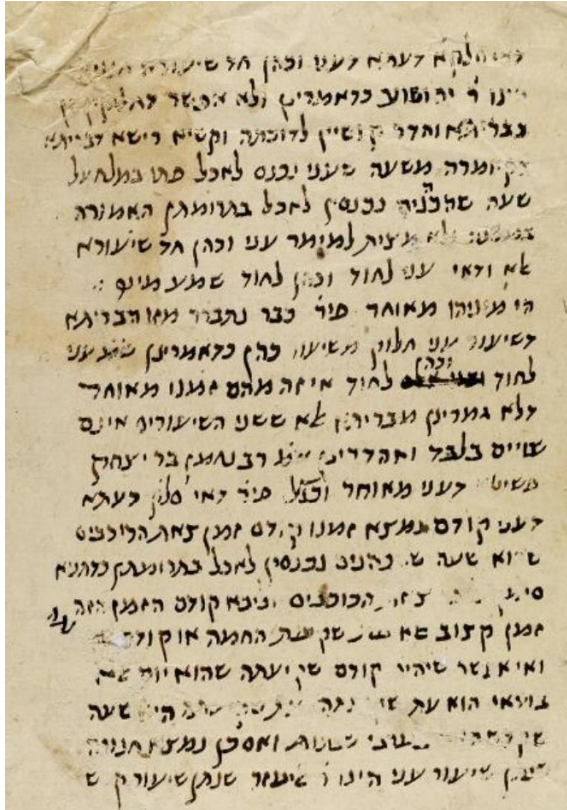
האור מאוחר מזמן ביאת השמש לפי שאחר שתשקע החמה יישאר האור בעולם מעט לפי גודל אורה ולא יראו הכוכבים עד לאחר שקיעתה בזמן מעט, ולפיכך אקשינן ואמרינן מנא לן דהאי ובא השמש לא על שקיעת גופה הוא אלא על שקיעת אורה והאי וטהר על היום הוא אמור וכלומר: ובא השמש ולא די אלא וטהר כלומר וטהר היום שעניינו והחשיך אלא שדיברו חכמים בלשון נקייה ואחר כך יהיה מותר בתרומה דהכין מראין הדברים מדאמרינן ביאת אורו מעכבתו ולא אמרינן ביאת שמשו מעכבתו, דילמא על שקיעת גופה שלשמש אמר קרא והאי וטהר לא על היום הוא אמור אלא על הטמא ועניין הכתוב: ובא השמש וטהר הטמא דהוא טהר גברא. ומהדרינן אמר רבה בר רב שלא וכך נ"ל פירושו אי כדאמרת היה אומר קרא ויטהר ביו"ד שמשמע להבא כלומר ואחר שיבוא השמש יטהר, אלא מדכתיב וטהר דמשמע לשעבר שמע מינה ביאת אורו הוא. במערבא הא דרבה בר רב שלא לא שמיעא להו וכו' ופשוט הוא ממה שפירשנו.

אמר המחבר יש להקשות מאחר דאוקמינן דהאי ובא השמש אביאת האור הוא ומאי וטהר טהר יומא למה די להו ביציאת הכוכבים והלא אור השמש ישאר אחר יציאת הכוכבים בעולם זמן ארוך כמו שעה או קרוב ממנה, והאי קושיא איכא לאקשויהייה אהא דגרסינן בשבת בפרק במה מדליקין שכוכב אחד יום שניים בין השמשות שלושה לילה לדברי מקצת התנאים ולא חלק מקצתם אלא בזמן בין השמשות אבל בשלושה לילה ליכא מאן דפליג כדמשכחת התם.

ופירוקה דהאי קושיא כדאיתחזי לי דהא דאמרינן ביאת אורו לא על הליכת אור השמש מן הארץ לגמרי ולא משיפולי הרקיע שהוא המערב אלא עניין אלו הדברים כך הוא: הכוכבים שברקיע אינם שוקעים כולם ביום אלא אור השמש יחביא אורם לפי עוצם אור השמש ומיעוט אורם וגם אחר שקיעת השמש במעט יעלם אורם מן האור שנשאר ברקיע מהשמש, ולא יראו הכוכבים לעין האדם אלא עד שיתגבר אורם על האור המצוי מהשמש כמו שאינן נעלמין בשחר אלא עד שיתגבר אור השמש על אורם ואע"פ שעדיין לא זרחה. והואיל ונראו הכוכבים הרי בא אור השמש מעל מקצת העולם והוא מקום הכוכבים ושלמעלה ממנו מצד המזרח מהרקיע ואע"פ שעדיין לא נשתקע שאר האור לא מהארץ ולא ממערב הרקיע.

ויהיה הסע דברים שביאת אורו לא כל האור מהעולם אלא ביאת האור ממקום הכוכבים שהוא ביאת רובו מהעולם כולו, וקודם לזמן הזה דהוא קודם צאת הכוכבים לא בא מהאור דבר שירגיש בו אדם. וזה הוא הנראה לי בעין דעתי לא בקבלה מפי אחרים. עד כאן.

למעלה: כתי"י הפירוש על ברכות מגנזי שכטר. למטה: כתי"י רבי אברהם בן הרמב"ם (וחתימתו בסוף). התיבות 'בדיני ישראל' - 'בדיני גויים' נכתבו בכתב מרובע. הזחה לפירוש על ברכות שבנידוננו. וכן זחה לכת"י פירוש המשניות אשר הושלם עיי' ר"א בן הרמב"ם (צילום הובא בעמוד הבא - מימין כתי"י הרמב"ם, ומשמאל כתי"י ר"א בנו).



אגוב

אנא פבר מלכיה אטרם לתעם כדיני ושרא פישע מלכיה לפי לא ילמשה  
 בקיוד ארץ ואטרם ארץ לרוב לאמלחכדיני גויים אן טאן אכנאב פירוש  
~~אמלחכדיני~~ ארץ טאן אכנאב כדכנא פלא יעמלכב מ לרוב ארץ  
 אן יכנאב דינע משה ולפסא אן יעמלכב אוליא פיר ואן כנאב יעמלכב  
 בקיוד ארץ יוצין כלך וכנספא אוב וככב אכנאב כנאב כנאב



## הרב אמיתי אילני שליט"א מח"ס אורך ואמיתך

### האם הגאונים חולקים על רבינו תם בענין צאת הכוכבים

**בשנים** האחרונות התפרסמו כמה מאמרים וקונטרסים<sup>א</sup> הבאים בטענה שנפלה טעות אצל החכמים והמון העם בדורות הקודמים בענין בין השמשות וצאת הכוכבים, שהם היו סבורים שהגאונים חולקים על ר"ת ולכן הנהיגו למעשה כשיטת הגאונים, אולם מכתבי יד של הגאונים שנדפסו בדור האחרון וכן מדברי הראשונים בשם הגאונים מוכח שבאמת גם הם סוברים כשיטת ר"ת. עד כאן תורף דבריהם.

**ומאחר** ועסקתי רבות בסוגיא זו ביקשו ממני כמה מהחברים לחוות דעתי בענין זה. והנה אחרי שעיינתי היטב בטענות המערערים הנ"ל נראה לענ"ד שאין כאן טעות ואכן דעת הגאונים כמקובל בידינו שבין השמשות מתחיל בשקיעה הנראית, ועל טענות המערערים יש להשיב, וכבר ביארתי את הדברים באורך בס"ד בספרי "אורך ואמתך", וכאן אחזור על עיקרי הדברים בקצרה ובתוספת של כמה נקודות שהתחדשו לי אחר הדפסת ספרי.



### האם יש ראייה מדברי הגאונים בענין האדמומית במערב

**הנה** אחת הטענות העיקריות של המערערים<sup>ב</sup> היא, ממה שכתבו רש"ג ורה"ג בתשובה (שנדפסה בשנת תרצ"ד בספר גנזי קדם חלק ה' עמ' 37) שסימן האדמומית שנזכר בגמרא (שבת לד:) כאחד מסימני בין השמשות הוא בצד מערב הרקיע, וטוענים המערערים שענינו הרואות שהאדמומית במערב נמשכת זמן רב ויש מעידים שהיא נמשכת כשעה וזה מתאים לשיטת ר"ת ולא לשיטה הנהוגה. עכ"ד.

**וטענה** זו תמוהה שהרי אין זה חידוש של הגאונים, אלא הם דברי הגמרא עצמה שם שסימן פני

<sup>א.</sup> **וכגון** קונטרס "לעשות את השבת" להרב נפתלי קליין שליט"א והקדמה ללוח "זמנים מדוייקים" לידידי הרה"ג נהוראי יוסף אוחנה שליט"א ועוד.

<sup>ב.</sup> **הראשון** להעיר בזה היה הגר"ח דרוק זצ"ל בספר אורות חיים (עמ' צא) לפני כשבעים שנה, וציינתי זאת כי יש שחושבים שזו מציאה חדשה שהתגלתה בשנים האחרונות ולא ידעו זאת גדולי הדור שהורו להלכה כשיטת הגאונים, אבל באמת היא טענה ישנה וידועה, וידוע שהרב דרוק נכנס לחזון איש והרצה בפניו את טענותיו, וחזון איש דחה אותו בשתי ידיים כפי שהעיד הרב דרוק בעצמו להגר"ש אירבאך זצ"ל (הובא במאמרו שנדפס בקובץ שערי ציון ח"א עמ' 16).

מזרח מאדימין הוא במערב<sup>2</sup>, וא"כ אין מכאן שום הכרע מה שיטת הגאונים בדין בין השמשות אלא רק קושיא מהגמרא עצמה על השיטה הנהוגה, ומה שנפרש בגמרא נפרש בדעת הגאונים.

**ולגוף הקושיא מהגמרא** הנה לענ"ד לא רק שאין מכאן קושיא על השיטה הנהוגה אלא שיש מכאן אף סיוע לשיטה הנהוגה, דהנה כבר ביאר הגר"א חבר זצ"ל בסדר זמנים (דף י"א)<sup>3</sup> שכוונת הגמרא לאותה הילה אדמדמה זוהרת הנראית במערב מיד אחרי השקיעה מעל מקום השמש ונעלמת תוך דקות ספורות ונשאר כל צד מערב אפור-צהוב, ולאחר מספר דקות מתכהה הצהוב הזה ומאדים אבל זה כבר לא נוגע לסימני בין השמשות שהרי הגמרא דיברה במפורש על האדמימות שמיד אחרי השקיעה וזו נעלמת תוך דקות ספורות וכאמור.

**ולפי מה שבדקתי** האדמומית נעלמת בין 2 ל 6 דקות אחרי השקיעה וזה מתיישב עם השיעור של חצי שעות מיל שנאמר בסוגיא דהיינו כדקה וחצי או שתי דקות, רק שצריך לומר שהגמרא נקטה את השיעור לפי הימים שהאדמומית ממחרת להסתלק<sup>4</sup>.

**ולעומת זאת** לשיטת ר"ת קשה, כי בדקתי פעמים רבות ומצאתי שהאדמומית (השנייה) מסתלקת בד"כ אחרי 50 דקות ולא אחרי שעה, וכן הביא בספר הזמנים בהלכה עמ' ת"ז מהתוכנים שאחרי 52 דקות כבר אין אדמומית במערב<sup>5</sup>. ואם תתרוץ שהשיעור של הגמרא הוא לפי הימים שהאדמומית מאחרת להסתלק אז קשה שהרי יוצא מזה מכשול ברוב ככל הימים שיבואו למנות שני שלישי מיל אחרי סילוק האדמומית ויחשבו שהוא כבר לילה ובאמת הוא

ג. זו דעת רבא לפי שתי הלישנות בסוגיא ומשמע שם בשתי הלישנות שאף אביי חזר והודה לרבא בזה, ואף אם לא הודה לו ידוע שאביי ורבא הלכה כרבא. אמנם בספר בין השמשות (טיקוצ'נסקי פרק ב עמ' י"ג) צידד לפרש שהסימן במזרח נדחק בפירוש הגמרא אבל המעיין יראה שאי אפשר בשום פנים ואופן לפרש כן.  
ד. ישנו פירוש נוסף של רבינו חננאל והריטב"א ומהר"ם מלובלין שצריך אדמומית חזקה במערב שתאדים גם את המזרח אך מדברי רה"ג ורש"ג בתשובה הנ"ל נראה שאינם סוברים כן ולכן נקטתי את פירוש הסדר זמנים ואכמ"ל.

ה. וכן בדין לתת את השיעור לפי הימים שהאדמומית ממחרת להסתלק דאם היתה הגמרא נותנת את השיעור לפי הימים שהאדמומית מאחרת להסתלק היה יוצא מזה מכשול ברוב הימים שיחשבו שיעור לא הסתלקה האדמומית והוא עדיין יום ובאמת כבר הסתלקה והוא כבר בין השמשות. ועוד מכשול שמי שראה מתי הסתלקה האדמומית ימנה משם את שיעור משך בין השמשות ויחשוב שכבר הוא לילה גמור ובאמת הוא עדיין בין השמשות שכן היה עליו למנות מהזמן שבו האדמומית מסתלקת כשהיא מאחרת להסתלק, לכן נתנה הגמרא את השיעור המירבי, וק"ל.

ו. **ובקונטרס** לעשות את השבת הביא תמונות של המערב כדי להוכיח שהאדמומית נמשכת שם זמן רב אולם הזמן היותר מאוחר שרואים שם אדמומית הוא 55 דקות אחרי השקיעה וזה בתקופת טבת שהזמנים מתארכים כידוע לפי חשבון המעלות וא"כ זה מקביל לחמישים דקות בערך בתקופת ניסן שעליה מדברת הגמרא בפסחים - ונמצא שהתמונות שהביא הם ראייה לסתור את שיטתו. וחרב וייס בספר יום ולילה של תורה עמי קס"ט כתב שבד"כ ראה שהאדמימות נמשכת כשעה ויותר - אבל הוא לא צפה רק בתקופת ניסן אלא גם בחורף ובקיץ שהזמנים מתארכים וא"כ אין ראייה מדבריו שגם בתקופת ניסן האדמומית נמשכת כל כך, גם אפשר שמקומו של הרב וייס בשכונת בית וגן בשל הגובה רואים גם חלק מהקיעה שמתחת עגולת האופק וזה גורם לראות את האדמומית עוד מספר דקות אחרי מה שראוי להיות. רק בספר אור מאיר (עמ' 137) כתב שצפה בזה פעם אחת באזור הנגב וראה שהאדמומית או ההכספה (ואיני יודע למה הוא קורא "הכספה") נמשכת 65 דקות, והנה הוא יחיד בעדות זו ואפשר שבאותו זמן ומקום היה מזג אוויר יוצא דופן שגרם להאריך את האדמומית. וזאת לדעת שלכל השיטות והפירושים האדמומית במערב שדיברו בה חז"ל היינו צבע כחום כצבע החמה עצמה בשקיעתה שנקרא בלשון חז"ל אדום (בבבא בתרא פד.) שהרי אין במערב כלל צבע אדום כדם ובד"כ גם לא צבע וורוד אלא כחום בלבד.

עדיין בין השמשות. נמצא שעניין האדמומית במערב הוא דווקא ראייה לשיטת הגאונים.

### האם יש ראייה מלשון ביאת אורו

עוד אחת מהטענות העיקריות של המערערים היא מגירת הגאונים בסוגיא דריש ברכות שצאת הכוכבים נקרא "ביאת אורו" (הובאה גירסא זו בשם ברז"ה וברשב"א שם וכן הוא בתשובתם הנ"ל) ורוצים להוכיח מכאן שצאת הכוכבים הוא רק כשמסתלק כל האור מכל וכל אחרי ד' מילין ואילו בזמן צאת הכוכבים הנהוג יש עוד אור גדול. עכ"ד.<sup>1</sup>

וגם טענה זו אינה מובנת שהרי גם לפי הגירסא שלפנינו (שהיא גירסת רש"י) שצאת הכוכבים נקרא ביאת שמשו בוודאי שהכוונה לביאת אור השמש וכמו שכתב שם רש"י ולא לביאת גוף השמש שהיא קודמת לצאת הכוכבים וזה פשוט. וא"כ גם כאן אין שום הכרע מהגירסאות מה דעת הגאונים בזה, אלא זו בסך הכל קושיא מהגמרא עצמה על השיטה הנהוגה - מדוע נקרא זמן צאת הכוכבים ביאת אור השמש?<sup>2</sup>

ולגוף הקושיא מהגמרא, ראשית יש להקדים שקושיא זו קשה גם לשיטת ר"ת שהרי מפורש בגמרא שבצאת הכוכבים נראים רק ג' כוכבים בינוניים וא"כ על כרחך שבזמן צאת הכוכבים יש עדיין אור ברקיע שמונע מאיתנו לראות את שאר הכוכבים הבינוניים ואת כל הכוכבים הקטנים. וביותר קשה שהרי כבר אחרי ג' מילין ורבע הוא ספק לילה לר"ת ובשעה זו יש עדיין קצת אור בפאת מערב ואעפ"כ מספקא לן אם הוא כבר ביאת אורו (דאל"כ איזה צד ספק יש כאן לומר שהוא כבר לילה) ורואים בהדיא שגם כשיש עדיין אור ברקיע אפשר לקרוא לזה ביאת אורו. נמצא שקושיא זו קשה לכל השיטות.

והיה נראה ליישב בפשיטות דהנה לא רק העדר מוחלט של אור נקרא חושך שהרי אפילו בחצות הלילה יש קצת אור בעולם אלא המושג של חושך הוא כשמתמעט האור באופן שכבר קשה לעשות את הפעילויות היומיומיות, וחז"ל קיבלו שבזמן של ג' רבעי מיל אחרי השקיעה כבר נקרא חושך<sup>3</sup> ולכן קראו לזמן זה ביאת האור דהיינו שכבר הסתלק עיקר תוקף האור באופן שנעשה חושך בעולם. וגם באו חז"ל להבדיל בין זמן זה לבין ביאת שמשו דהיינו גוף השמש ולכן קראו לזה ביאת אורו דהיינו הביאה המתייחסת לאור לאפוקי שלא תפרש ביאת גוף

ז. הראשון להעיר בזה לפני שלוש מאות שנה היה מהר"ר יעקב פראג'י זצ"ל בתשובותיו (סימן מ"ו) שנדפסו לראשונה בשנת ה'תר"ס, ונמשך אחריו הרב ישמ"ח עובדיה אחד מחכמי מרוקו לפני כשבעים שנה בתשובה שנדפסה בספר אבני שיש ח"ב סימן קי"ח ובשו"ת ישמח לבב סי' י-י"א. ודרך אגב הרב ישמח לבב פסק שם שמוצאי שבת הוא 38 דקות אחרי השקיעה ודי בזה אף לר"ת ודלא כהמצריכים 72 דקות.  
ח. ואין לטעון שאם זו היתה כוונת הגאונים היה להם לפרש דבריהם ולא לסתום - זה אינו כי באמת הגאונים לא סתמו דבריהם אלא פירשו שם בצורה הברורה ביותר שבין השמשות מתחיל כשלא תראה השמש ומה יש לפרש יותר מזה.

ט. והשגור כפי הבריות שבתוך הבתים או בסמטאות צרות 20-15 דקות אחרי השקיעה אומרים שכבר חושך ובמקומות פתוחים (הרחוקים מאורות החשמל) כ 30-25 דקות אחרי השקיעה אומרים שכבר חושך, ונראה שחז"ל קיבלו בזה ללכת אחר החשכה שבמקומות שאינם פתוחים, וכבר הזהירו חז"ל זכור בים דהיינו שבמקומות פתוחים כמו הים נראה שיש אור אף שהוא כבר לילה. עוד אפשר שגדרי חושך של התורה אינו כפי השגור כפי הבריות כיום.



השמש.

**ובאמת** הדבר מפורש בראשונים שביאת אורו אין פירושו שהחשיך מכל וכל שהרי הרשב"ץ בפירושו לברכות שם גורס ביאת אורו ואעפ"כ כותב שבצאת הכוכבים "עדיין יש אור גדול", וכן רש"י שם כותב שצאת הכוכבים היא גמר ביאת האור ואעפ"כ מוכח מדבריו שם (ב: ד"ה משהעני) שאף כמה דקות אחרי צאת הכוכבים יש עוד אור חשוב בעולם שהעני אוכל פתו לאורו, וכן הראב"ד בהשגות על הרז"ה גורס ביאת אורו ואעפ"כ כותב שבצאת הכוכבים יש עדיין אור (הובא בר"ן ריש פסחים).

**ומצאתי** שכבר עמדו בקושיא זו רבותינו הראשונים, דהנה בפירוש קדמון למסכת ברכות המיוחס לר' אברהם בן הרמב"ם ז"ל<sup>1</sup> כתב וזה לשונו: יש להקשות מאחר דאוקמינן דהאי ובא השמש אביאת האור ומאי וטהר טהר יומא למה די להו ביציאת הכוכבים הלא אור השמש ישאר אחר יציאת הכוכבים בעולם זמן ארוך כמו שעה וכו'. ותירץ שם וז"ל: שביאת אורו לא כל האור מהעולם אלא ביאת האור ממקום הכוכבים שהוא ביאת רובו מהעולם כולו וקודם לזמן הזה דהוא קודם צאת הכוכבים לא בא מהאור דבר שירגיש בו אדם<sup>2</sup>. עכ"ל.

**והריטב"א** שם תירץ שהאור שיש אחרי צאת הכוכבים אינו אור מהשמש אלא מהרקיע, ודבריו מוסברים היטב לפי מה שגילו החוקרים בזמננו שבתחלת הנשף אור הרקיע מגיע ישירות מהשמש ואילו כשליש שעה אחרי השקיעה כבר כמעט שאין בעליונו של רקיע וברוב הרקיע אור קזא אלא רק אור שמגיע מהרקיע שבמערב לרקיע שמעל ראשנו ולא ישירות מהשמש ובודאי שזה אור קלוש ומכסיף ולא נקרא אור השמש אלא אור הרקיע, והיינו "הכסיף העליון"<sup>3</sup> "ביאת אורו", והדברים ברורים ומאירים.

### האם יש ראייה מדברי הרשב"א בשם רה"ג

**עוד** נסמכים המערערים על דברי הרשב"א בריש ברכות שכתב בשם רה"ג שבביאת השמש קדש היום בערבי שבתות ופירש הרשב"א דהיינו שראוי להיקדש ע"י תוספת מחול על הקודש. ע"כ. וכן כתב בתורא"ש שם<sup>4</sup> ובארחות חיים (הלכות יום הכיפורים סעיף ג'). ומוכח שאחרי

1. בספרי הבאתי ראיות שפירוש זה הוא של הרמב"ם ז"ל אולם החוקר עדיאל ברויאר (במאמר בקובץ חצי גיבורים-פליטת סופרים חוברת ח') מצא, שהפירוש כתוב בכתב יד קדשו של ר' אברהם בן הרמב"ם. וראה בזה במאמר הבא.

יא. וכן כתבו הר"ן והאברבנאל בפירושיהם על התורה (בראשית א') שצאת הכוכבים הוא כשסר אור חשמש "בצד מוחש" כלומר באופן נרגש, ובודאי באו ליישב בזה מדוע נקרא צאת הכוכבים ביאת אורו.

יב. וכן מפורש בדברי רה"ג ורש"ג שם שהכסיף העליון היינו "שאף כלפי הרקיע נשתנה האור והכסיף לחשוך" הרי מפורש שיש עדיין אור אלא שנעשה מכסיף וחשוך, ודוק בלשונם שלא כתבו נשתנה לחשוך אלא נשתנה לחשוך דהיינו אור חשוך.

יג. הרא"ש שם כתב את דברי רה"ג ואת הפירוש שפירש בו הרשב"א כמקשה אחת אבל ברור שזה פירוש של הראשונים ולא דברי רה"ג עצמו כמפורש במקור הדברים ברשב"א, וכמה רחוק לומר שנתגלה להרא"ש כתב יד אחר של פירוש רה"ג לברכות שבו פירש רה"ג בעצמו בדיוק כפי ששיער הרשב"א ככוונתו, הא ודאי ליתא. גם האורחות חיים שכותב שכן כתב רה"ג בתשובה בודאי כוונתו לדברים שהביא הרשב"א בשם רה"ג כי לא מסתבר שלאורחות חיים שהוא כולו ספר ליקוטים נתגלתה איזו תשובה עלומה של רה"ג שלא נודעה לאיש לפניו בארצות צרפת וספרד כולל הרמב"ן והרב המגיד שלא היו כמותם בקיאים בתשובות הגאונים והס מעידים

ביאת השמש הוא עדיין חול ורק ראוי לעשותו תוספת שבת וכשיטת ר"ת. עכ"ד.

ואני אומר שלא רק שאין מכאן ראייה שדעת רה"ג כר"ת אלא אדרבה מכאן ראייה שדעת רה"ג כמנהגנו שהרי רה"ג כותב כאן שבתחלת שקיעה קדש היום ומשמע שאז קדש היום מעצמו משום שמתחיל בין השמשות וכמשמעות לשון "קדש היום" בכל מקום<sup>7</sup>, ומשמע איפה שבין השמשות מתחיל בשקיעה הנראית. אלא שהרשב"א כדי להתאים את דברי רה"ג לשיטת ר"ת נדחק לפרש שמה שכתב רה"ג קדש היום היינו שראוי ליקדש ע"י תוספת.

ויש שרוצים להוכיח שדעת רה"ג כר"ת ממה שקורא כאן לשקיעת החמה תחילת שקיעה ורוצים לומר שכיון בזה רה"ג לשיטת ר"ת שיש תחלת שקיעה וסוף שקיעה ושבין השמשות רק בסוף שקיעה. ע"כ. וגם זו לא ראייה (אף אם נודה שזה מלשון רה"ג ולא תוספת ביאור של הרשב"א עצמו) כי מצינו לכמה מהסוברים כהגאונים שקוראים על דרך ההשאלה לשקיעת החמה תחלת שקיעה ולצאת הכוכבים סוף שקיעה<sup>8</sup>, וזה בנוי על דברי הגמרא כאן שמצדדת בפירוש ובא השמש האם הוא ביאת גוף השמש או ביאת אור השמש ונמצא שיש בביאת השמש התחלה שהיא ביאת גוף השמש וסוף שהוא ביאת אור השמש.

#### האם יש ראייה מדברי רה"ג בפירוש הסוגיא דפסחים

עוד ראיתי בספר כי בא השמש שרוצה להוכיח כר"ת ממה שכתב רבינו חננאל בפסחים צ"ד: וכשתצא מעובי הרקיע כולו מיד הכוכבים נראים. ע"כ. הרי שצאת הכוכבים היא בסוף עביו של רקיע. עכ"ד. ובאמת דברי ר"ח בזה מועתקים מתשובת רה"ג<sup>9</sup>.

ובמחכ"ת אין כאן שום ראייה שהרי אין אלו אלא דברי הגמרא עצמה שם שבהגיע חמה לסוף עביו של רקיע הוא צאת הכוכבים ולא חידש כאן רה"ג כלום על דברי הגמרא<sup>10</sup>, וכבר הוכיחו גדולי האחרונים שכוונת הגמרא לצאת כל הכוכבים כולם ולא לצאת הכוכבים לדינא שהיא בשלושה כוכבים גרידא<sup>11</sup>.

---

שהקדמונים לא ביארו דבר זה. ומה שקורא לזה האורחות חיים תשובה ולא פירוש זה משום שפירוש זה נכתב בתור תשובת שאלה לקהילת קירואן כפי שהתפרסם לאחרונה במאמר של רי"ם דובאוויק (בנטועים יט, תשע"ד עמי 151).

יד. וכן כותב שם רה"ג בהדיא שזמן זה הוא תחילת הלילה ע"ש. ודע שמהרי"ף העתיק מהרשב"א "ויש ביניהם שעה" (דהיינו משקדש היום עד צאת הכוכבים), וטעות נזדקרה לפניו שבכל הדפוסים הגירסא היא "ואין ביניהם שעה" וזה גם מוכרח מהקשר הדברים ומהמשך לשון רה"ג כפי שיווכח המעיין ואכמ"ל.

טו. כמו הטור שלא הביא בשום מקום את שיטת ר"ת ואעפ"כ קורא לצאת הכוכבים סוף שקיעה בסימן תרע"ב וכן בסימן תקס"ב קורא לצאה"כ שקיעת החמה, וכן הרו"ה ומהרי"ל ועוד.

טז. שהובאה בשו"ת מהר"ם אלשקאר סימן צ"ו, וחזר על זה רה"ג בתשובה נוספת שנדפסה באוצר הגאונים על פסחים שם.

יז. ומה שכתב שם רה"ג וכשמגיע למערב נכנסת לחלונה של רקיע וזו היא שקיעתה ומהלכת על כל עביו של רקיע. ע"כ. אין פירושו שהילוך החמה בחלון הרקיע נקרא שקיעה דא"כ הוה ליה למימר ומהלכת וכו' וזו היא שקיעתה, אלא פירושו שכניסת החמה לתחילת חלון הרקיע היא השקיעה ופשוט.

יח. ותורף דבריהם שהרי מבואר בגמרא שזה הזמן המקביל לעלות השחר ובעלות השחר יש רק ניצוץ קטן של אור במזרח ועדיין כל הכוכבים נראים ואם כן בודאי שגם ד' מילין אחר השקיעה כל הכוכבים נראים. וכך מעידים התוכנים ששעה וחומש אחרי השקיעה כבר נראים כל הכוכבים חוץ מבודדים ממש שמופיעים לפעמים כמה

גם מה שכתב שם רה"ג שקדמא וחשוכא הם ד' מילין הם הם דברי הגמרא שם ואין בהם שום ריח ראייה לר"ת, ואדרבה מזה שקורא רה"ג לנשף הערב חשוכא משמע שהוא בכלל זמן החושך דהיינו הלילה וכשיטה הנהוגה.

### מדוע לא הביאו הראשונים את דברי הגאונים שהביא מהר"ם אלשקאר?

עוד באים המערערים בטענה מדוע לא הביאו הראשונים שעסקו בדין בין השמשות את תשובת הגאונים שהביא מהר"ם אלשקאר. ורוצים להוכיח מזה שזו אינה תשובה דסמכא או שאין ממנה הכרע נגד שיטת ר"ת.

וגם זו אינה טענה כלל שהרי תשובת הגאונים בזה נשלחה למצרים ושם נמצאה שם היתה ומעולם לא ראו אותה הראשונים שבארצות אירופה, ורק כשהגיע מהר"ם אלשקאר ז"ל למצרים אחרי גירוש ספרד גילה שם אוצר של תשובות וחיבורים של הגאונים והרמב"ם, וכמובא גם בשיטה מקובצת שמהר"ם אלשקאר מצא מפירושי הרמב"ם לתלמוד והעיד עליהם שהם מכתב יד הרמב"ם.

### מהי דעת רס"ג בזה

והנה יש הרוצים להוכיח שדעת רס"ג כר"ת וללמוד מזה שכבר בין רבותינו הגאונים היו מהלכים לשיטה זו של ר"ת, וזה ממה שהביא האבן עזרא משמו בשמות י"ב שבין הערביים שבו שחטו את הפסחים הוא אותה שעה ושליש שמשקיעת החמה עד סילוק האור. ע"כ.

אבל ברוך שמסר עולמו לשומרים, כי בדורנו נדפס פירוש רס"ג הארוך על התורה<sup>ט</sup> ושם (שמות ט"ז) כתב במפורש שבין הערביים אינו זמן הנשף אלא מחצות היום ואילך ודלא כדעת האבן עזרא, ואם כן התברר שרק תחלת הדברים באבן עזרא שם הם מרס"ג אבל סוף הדברים שבין הערביים הוא זמן הנשף הם כבר דברי הראב"ע עצמו שכן רס"ג סבירא ליה להפך מזה.

ועוד כתב שם רס"ג שבזמן הדמדומים שאחרי יום שישי המלאכה אסורה - וזה מפורש כשיטת הגאונים שזמן הדמדומים הוא כבר מכלל יום השבת<sup>כ</sup>. נמצינו למדים שאין בזה מחלוקת בין

---

דקות לאחר מכן ואינם נרגשים לרוב מיעוטם וקטנותן, באופן שבלשון בני אדם בודאי שהומן של שעה וחומש אחר השקיעה נקרא זמן צאת כל הכוכבים.

ט. הביא דבריו הרב יהודה זייבלד שליט"א במכתב שנדפס בספר אוצר מאמרים בין השמשות עמ' רמד-רמה וכן במאמר בקובץ חצי גיבורים-פליטת סופרים אלול תשע"ה עמי תקי"ז. וזה לשונו של רס"ג שם בערבית: אלסלוי לו כאן יקע פי עסכר בני אסראיל פי וקת אלשפק פי עשיה אלגמעה לם יכון ימכן אצללחה לסכת אד כאן אלעמל מחצורא פי דלך אלוקת. עכ"ל. ותרגומו: השליו לו היה יורד במחנה בני ישראל בזמן הנשף של יום שישי בערב לא היה אפשר להכינו לשבת שהרי המלאכה אסורה בזמן זה.

כ. ומה שכתב בפירושו לברכות שעד צאת הכוכבים הוא מכלל היום הם דברי הגמרא שם וכבר יישבו אותם הראשונים והאחרונים לשיטת הגאונים (שהכוונה היא שהוא בכלל ספק יום או שהסוגיא כרב יוסף או כר' יוסי ועוד תירוצים כמו שהבאתי בספרי), ורס"ג לא נכנס לזה כי לא בא שם לפסוק הלכות אלא רק לתרגם לערבית את עיקרי הסוגיא, גם אפשר שהוא פוסק כרב יוסף וכדעת כמה מהקדמונים (וראה מש"כ בהערה 23).

הגאונים אלא דעת כולם שווה לטובה כמנהגנו<sup>א</sup>.

### דבריהם המפורשים של רש"ג ורה"ג

והנה כל האריכות הזאת היתה נצרכת אם לא היה לנו גילוי מפורש מה דעת הגאונים בזה, אבל באמת רש"ג ורה"ג גילו דעתם בזה בצורה הברורה ביותר וכתבו בתשובה (שנדפסה בשנת תרצ"ד בגניזת קדם חלק ה' עמ' 37) שזמן השקיעה שנזכר בסוגיא דבין השמשות הוא "משתשקע החמה ולא תראה מאותו מקום"<sup>ב</sup>. עכ"ל. ועוד חזרו על זה להלן וכתבו שבין השמשות הוא משתקע החמה "ולא תראה אפילו על ראשי דקלים". עכ"ל. הרי מפורש שבין השמשות מתחיל ברגע שכבר לא נראית השמש מאותו המקום דהיינו ברגע שאפילו על ראשי הדקלים שבאופק כבר לא רואים את עגולת החמה<sup>ג</sup>.

ואם באנו לפרש שהגאונים דיברו כאן בלשון חידה ומליצה ושכוונתם לקרני החמה וכדומה - הנה אם באנו לידי מדה זו שכל דבר בקדמונים שאין דעתנו מסכמת בו נוציא אותו מפורש ונפרש אותו באופן הליציי אם כן לא נמצא ידינו ורגלינו בבית המדרש, ובאופן כזה אפשר להוציא את דברי ר"ת מפורש ולפרש שגם הוא התכווין כשיטת הגאונים כמו שכתבו באמת כמה ממחברי הזמן.

זאת מלבד שאין זה נכון במציאות שקרני השמש נעלמות 58.5 דקות אחרי השקיעה שהרי גם לאחר מכן יש עוד אור במערב, ואין שום דבר מיוחד שמתחדש באור השמש אחרי 58.5 דקות. ועוד שמפורש בתשובה שם שבזמן "משתשקע החמה" עוד לא השתנה האור לא בארץ ולא ברקיע וא"כ פשיטא שלא שייך לומר שלא רואים אז את אור החמה אלא ברור כשמש שכוונת הגאונים לשקיעת גוף השמש. וכל מודה על האמת יודה שאין שום פירוש אחר בדברי הגאונים והדברים כפשוטם וכמשמעם.

כל שכן וכל שכן אחרי שכבר מאות בשנים מוחזק אצל חכמי ישראל ואתם עמם כלל המון ישראל שיש ויש את שיטת הגאונים שבין השמשות בתחילת שקיעה ולא עוד אלא שזו השיטה הנהוגה והמתוורת, וידוע שאין מוציאים מהמוחזק אלא בראייה ברורה, ואף כאן אין להוציא ממה שמוחזק ומקובל בכלל ישראל אלא בראייה ברורה, וכבר נתבאר שאין כאן שום ראייה לא קול ענות גבורה ולא קול ענות חלושה והדבר ברור שדעת הגאונים מעתיקי השמועה

**א.** וכן דעת בעל הלכות גדולות שכתב בהלכות תשעה באב וערב תשעה באב מיבעי ליה לאפסוקי מדאיכא שימשא פירוש שמש בשמים. וכן דעת רב נטרוניא גאון בתשובה שהובאה באוצר הגאונים בסוגיא דבין השמשות שכתב שם שבזמן בין השמשות המערב מאדים את המזרח ע"ש.

**ב.** הם כתבו זאת בביאור דברי רב יוסף אבל פשוט שזהו פירוש "משתשקע" גם לפי רבה, שלא נחלקו רבה ורב יוסף אלא מה דין הזמן שמשתשקע עד שהכסיף התחתון האם הוא יום או בין השמשות אבל לא נחלקו בביאור "משתשקע" כדמוכח בסוגיא וכמפורש בהמשך תשובת הגאונים.

**ג.** וכן מוכח מדבריהם שהעתקנו לעיל הערה 12. וכן מוכח ממה שכתבו שסימן הכוכבים מסייע לרב יוסף כיוון שמשערים כוכבים שאינם נראים ביום - הרי מפורש שלרבה בין השמשות מתחיל בשקיעה הנראית שאז אין עדיין כוכבים שאינם נראים ביום ודו"ק. וכן מפורש בתשובת רה"ג בספר האשכול הלכות תפלת מנחה (עמ' 105 במהדורת אלבק) על ציבור שהתפללו בע"ש עם דמדומי חמה וראו שבא השמש וחל שבת שפוסק באותה ברכה - הרי מפורש ששבת חלה מיד אחרי דמדומי חמה ודו"ק.

כמנהגנו.

תמצית הדברים שנתבארו כאן:

- התבאר שאין ראייה לר"ת מדברי הגמרא והגאונים על האדמימות במערב ואדרבה משם סיוע לשיטה הנהוגה.
- התבאר שאין ראייה לר"ת מדברי הגמרא והגאונים שצאת הכוכבים היא ביאת האור.
- התבאר שמדברי הרשב"א בשם רה"ג לא רק שאין ראייה כר"ת אלא אדרבה משם ראייה לשיטה הנהוגה.
- התבאר שאין שום ראייה מדברי רה"ג בפירוש הסוגיא דפסחים.
- התבאר שגם רס"ג ושאר הגאונים סוברים כשיטה הנהוגה.
- הבאנו את דבריהם המפורשים של הגאונים שבין השמשות מתחיל בשקיעה הנראית.

## הרב אברהם דהאן שליט"א כולל ברכת חיים

### בחיוב מרפסת במזוזה ומקום קביעותה

**בשולחן** ערוך יו"ד סי' רפו סי"ד כתב, דבית שאין לו תקרה פטור ממזוזה ואם מקצתו מקורה בעינן שיהא כנגד הפתח דע"ד מקורה ואז חייב, ובב"י הביא בשם הרא"ש שהקשה מזה שונה משערי חצירות דחייבים במזוזה, ותירץ הרא"ש שחצר שאני שדרכו בכך ומשמש לדירת הבתים אבל בית אינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה וכ"כ הרמב"ם שבת שאינו מקורה פטור ממזוזה, ורבנו מנוח תירץ דהתם שבתים פתוחים לחצירות והם מקורים, ומשמע מדבריו של הב"י שאין מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש, וכן בין הרא"ש לרבנו מנוח, דגם הרא"ש מודה דאם בתים פתוחים דמחייב במזוזה אלא שא"צ לאוקומי בהכי דאפשר לחייב חצר מצד עצמה כשמשתת הבתים ודרכה בכך דהוי כבית גם שלא נכנסים אליה מהבית אלא אפי' יש לה פתח בפנ"ע ולכן לא כתב אבל רבנו מנוח וכו', וכן רבינו מנוח יתכן שיודה בכה"ג דמשמשת כבית אלא שאין צריך שמשמע ליה שאפי' חצירות ומובאות לבתים אפי' שאינם משמשות הבית כרחובות שלנו שבתים פתוחים לתוכו, ולכן לא כתוב בס"א שדווקא שבתים פתוחים לתוכה כדהעמיד הרי"ף דס"ל דאפילו באין בתים אם משמשת הבית חייב וסמך על דבריו בב"י, וכן הר"מ למרות שכ' בטעם חצר שבתים פתוחים יודה במשמש לבית שחייב, ולכן הב"י לא העיר מהרי"ף והר"מ, וכ"נ מהרא"ש שמסכים לרמב"ם שהרי הביאו לסיוע שבעינין תקרה, ולא כתב הב"י דברי הרי"ף והרמב"ם דבעינן בתים פתוחים לתוכו אלא גבי אכסדרא ומרפסת מקורה שעולים ממנה לעליה אבל בחצר לא הזכיר מחלוקת זו, והיינו טעמא שחצר משמשת לבתים ואפשר לחייבה מצד עצמה, וכן נראה מהפתי"ש סק"ג דק"ל כטעם הרא"ש הזה, וכן דעת החק"ל (סי' קכה) והבא"ח (כי תבוא סי"ח).

מיהו בב"י בסימן רפז ס"א הביא בשם המרדכי שכתב על דברי רש"י שפירש הטעם שפטור בבי שימאי לפי שאין לו תקרה דקשה דמי גרע מחצר, ואין סברא לחלק בין סופו להיות מקורה ללא עכ"ל, ולעיל כתבתי בשם הרב מנוח ליישב זה ע"כ, ולכאורא נראה שמה שכתב ואין סברא, זה כסברת הרא"ש ולזה הביא דיש לפרש כרבינו מנוח, ולפי זה יהיה נפקא מינה למקום הנחת המזוזה במרפסת שאינה מקורה, דאם חצר חייבת מטעם שמשמשת לבתים אם כן יניח מימין הנכנס אליה, אבל אם הטעם משום שבתים פתוחים אליה כלומר שהיא משמשת פתח להם א"כ יניח משמאל דהיינו מצד ימיו הכניסה מהמרפסת לבית, וכן כתב הבית מאיר (סי' רפט) ובעל נתה"מ (אך הבין שלמהרי"ל והט"ז מניח מצד הכניסה למרפסת ולמעשה לא רצה לחלוק על המהרי"ל) וכן דעת החזו"א ועוד, ויש לדחות דלעולם קי"ל כהרא"ש לחייב חצר המשמשת כבתים מצד עצמה, ומה שכתב המרדכי זה סברא אחרת דאין לחייב כל שאין עתיד לעשות תקרה שדרכו בכך ואע"פ שלא משמש כבית, דאין סברא זו נכונה אלא יש ליישב על פי דברי רבנו מנוח דעל כל פנים יש לחייב היכא שבתים פתוחים, שדוחק הוא לומר שלעיל

יקבל הב"י דברי הרא"ש ופה דחה אותם בלא להסביר, אע"פ שלכאורה דברי הרא"ש מסתברים.

ולפי האמור שהרא"ש מחלק בין חצר המשמשת לבית ללא, לפי זה לא קשה מימה ששנינו דבית שער אכסדרא ומרפסת פטורים ממזוזה וכן גינה אילולי שבית פתוח לה מצד אחר של הבית שער, שגינה זה לא צורכי הבית אלא לגידול נטיעות לנוי או לאכילה, וכן בית שער אכסדרא ומרפסת לא משמש תשמיש מגורים אלא מעבר ופריקת סחורה כשנכנס לבית, משא"כ חצר ומרפסת שאנו קורים כיום, משמש להתאווורות כביסה מנגל בריכה הנחת חפצים ועוד, ודמי לסוכה שמה שאוכל ושותה ומטייל נחשב כעין תדורו ולכן גם אנשים שאינם שומרים תורה ומצוות רוצים דירה עם מרפסת אף שאינם יושבים בסוכה לפי שזה משמש לצורכי הבית ואכסדרא שפטורה משום שפצימין לחיזוק תקרה עשויין ולא לשם פתח כדמפרש בגמרא, ומה שמצינו ברייתא אחרת שמחייבת ב"ש ומרפסת, תירצו הראשונים שמדובר כשפתוחה לבית או שעל כל פנים חייב מדרבנן הובאו בב"י ס"ז, וכן לא קשה ממסכת מזוזה פרק ב', אכסדרא שהיא לפני מן הבתים ואין לה יציאה ממקום אחר נותן דרך יציאתו מן האכסדרא לבתים, רבי יוסי אומר דרך כניסתו מבתיים לאכסדרא, וע"כ מדובר באכסדרא החייבת במזוזה שיש לה רוח רביעית אלא שעשויה חלונות חלונות, וכן אם יש לה דופן רביעית אף שלא מגיעה לסכך חייבת במזוזה כמבואר בגמ' (מנחות לג: ) וא"כ לרבנן נלמד מדבריהם למרפסת שיתן המזוזה מצד הכניסה לבית, ולא כמנהג לתת בימין היציאה למרפסת, ולהנ"ל יש לחלק דאם משמש כתשמישי הבית אף שלא לגמרי מ"מ דמי לחדר פחות שימושי כגון משמש לאורחים מחסן וכיוצא בו שאף למסכת מזוזה יתן בכניסה לאותו חדר משא"כ אכסדרא היא אירי משמש לאורה ואויר ולא לאכילה ותשמישי הבית לכן בית עיקר דאין לחייבו במזוזה בכניסה למקום פטור כשכל חיובו מצד הבית משא"כ רבי יוסי סבירא ליה דכיון שהפתח הזה משמש לכניסה ויציאה וקודם כל נכנס יתן בימין הכניסה.

השתא דאתינן להכי יש לדחות הראיה מהראשונים שסוברים כרבנו מנוח ומינה נילף למרפסת דשאני מרפסת מגינה שיש לה תשמישי בית, וכן שאני מחדר פנימי שאין בו דע"ד שחייב רעק"א לתת מצד הגדול לפי ששם לאו חדר ולכן א"א לחייבו מצד שהוא פתח למקום הזה שכמאן דליתא דמי שלא ראוי לדירה משא"כ כשיש בו דע"ד אלא שלא מקורה א"כ הוי פתח למרפסת דהוי תשמיש חשוב וכיון שהפתח הזה לא עומד לבית שער לבית לא נקרא בית שער, ודוקא אם היה לה פתח מבחוץ היינו יכולים לומר דהוי בית שער אבל כיון שאין על כרחך שכדי ליכנס לבית עשו זאת, וכשאין ד"א כמאן דליתא (ועוד שיתכן שרעק"א אירי ביש לו פתח מבחוץ ג"כ וכמש"כ בדעת קדושים סק"ח) אבל כשפתוח לחדר חשוב אלא שלא מספיק בכדי לחייבו במזוזה יש לומר שאם מרפסת פטורה יהא פטור ואי חייבת יתחייב בימין, וכן נראה מדברי הגרש"ק בקנאת סופרים סי' מ, וגם המטה יוסף יו"ד ח"ב סי' י יש לומר שאירי ביש פתח לפנימי ע"ש, גם האבנ"ז סי' שפב סק"ו, וישועות מולכו על הרמב"ם פ"ו הלכה א תלו את זה במחלוקת מהרי"ל והרא"ש על רבינו מנוח, ולהנ"ל יש לומר שדברי מהרי"ל שהובאו בט"ז ובב"י סי' רפט בשתיקה הלכתא, והיינו טעמא שהראשונים לא חלקו לדינא עלייהו אלא

שתירצו באופן אחר, ולו יהא ספק יעשה שתיים כמש"כ הערל"נ בבנין ציון ח"א סי' צט, ופה יש ספק אי חייב מחמת דתלוי לכל הפחות בפלוגתא, ודלא כשו"ת דברות יעקב ח"ד סי' כג שכתב דלכולי עלמא פטור שעדיף היה לאינשי חדר ממרפסת אלא לחיסכון עלויות עושים כן, וליתא שגם שאינם שומרי תורה קונים דירה בכוונה תחילה עם מרפסת לנוח וכו' וכנ"ל, ובאור לציון ח"א סי' יד כתב שיש ספק ספיקא לעשות בימין וא"צ לעשות גם בשמאל, דשמא כהרא"ש שמרפסת חייבת במזוזה וממילא מניחה בימין כניסתה ואת"ל שפטורה מצד עצמה וחייבת רק מצד שהיא בית שער לבית שמא כהחק"ל שכל פתח שצריכים תחילה לצאת ממנו ולאח"כ נכנסים לא חשיב פתח לחייבו במזוזה, ובדברות יעקב דחה דבריו מכח ראשונים ואחרונים שסוברים שפטור בית שאינו מקורה אילולי שהוא בית שער, ויניחנה משמאל אע"ג שאין לה פתח אלא מהבית כדמוכח ממסכת מזוזה, ויש לדחות דשאני מרפסת החשובה שמשמשת את הבית שאמרינן שהפתח נעשה לשם ואף שאינו שימושי כ"כ דמי לחדר המשמש לאורחים ומחסן שחייב במזוזה מימין הכניסה, דעד כאן לא אמרינן שהולכים בתר היכר ציר או בתר החשוב, אלא כשפתוח למקום חשוב ואפשר לומר שנעשה כבית שער לקיטונית זה כשיש פתח בלא הבית ליכנס לגינה, לכן יש לומר שיחשב כבית שער לבית אבל אם אי אפשר ליכנס אלא לבית ומשם לגינה אין לומר שהיא בית שער לבית דלמה יכנס אליה כדי ליכנס לבית אחר שהיה בבית כבר, וכל מה שאמר רעק"א זה כשפתוח למקום שאינו חשוב בית וכסתום שאין בו ד"א וכמאן דליתא, אבל בפתוח למרפסת לא, וזה אפילו לצד שמרפסת פטורה כיון שהוא מקום חשוב נחשב שפתוח לשם ולא לבית וכמו שבית הכסא לא אומרים שיתחייב במזוזה שהוא בית שער לבית וישים המזוזה בשמאל שהוא הכניסה לבית (ובאופן שלא יהא בזיון למזוזה) וכמו שהוכיח האול"צ שאי אפשר לקרוא לזה כניסה לבית שקודם משמש כניסה לביהכ"ס, ושאני מחדר פחות מד"א דכמאן דליתא ומה שבאכסדרא לת"ק מניח משמאל זה לפי שלא חלק מתשמישי הבית ולא חשובה כחדר וכנ"ל, ועו"ל דאיירי דיש כניסה לאכסדרא מרוח רביעית מלבד הכניסה דרך הבית אלא שלא נחייב האכסדרא במזוזה דעשוי לחיזוק תקרה ובפתח מצד הבית לא נחייב מצד כניסה לאכסדרא דגם משמש בשוה לפתח הבית, ומש"כ במסכת מזוזה שאין לה יציאה אחרת הכונה המחייבת במזוזה, תדע דתנא קמא קורא לכניסה לבית שיניח במקום היציאה לבית, על כרחך שכבר נכנס לאכסדרא ועכשיו יוצא לבית משא"כ במרפסת שלא משמש הפתח בעיקר כניסה לבית דלשם מה צריך כיון שכבר נמצא בבית אלא זה כניסה למרפסת ויש להסתפק בדעת הישועות מולכו שגם הוא יודה באין פתח אחר ע"ש.

**שוב** בינותי דאפשר לומר שאף לרעק"א אף בפתוח לבית שאין בו ד"א שחייב מצד הגדול, דכונתו מצד הבית פשוטו כמשמעו ולא מצד הכונה מחמת אלא באיזה כיוון קמ"ל, ואף שמשמש לפתח למקום שלא חייב במזוזה מ"מ כיון שהוא ג"כ פתח של בית שחייב במזוזה וכיון שנכנסים לבית דרכו יניח מימין הכניסה.

**ועיין** במנחות לג: בי הרזיקי חייב בשתי מזוזות ובית שער הפתוח לגינה מחלוקת ר"י וחכמים, ולרו"ש פליגי בפתוח מבית לגינה והלכה כר"י דקיטונית עיקר, ולרבה ור"י נחלקו בפתוח מגינה לבית, מר סבר ביאה דבית עיקר ומר סבר כולה אדעתא דגינה נעשית, וא"כ י"ל לדידן



דקי"ל כרו"ש וכו"י דהיינו טעמא דסוף סוף ביאה דבית ומכל מקום אדעתא דגינה נעשית לכן יניח בימין הכניסה למרפסת ויש לפרש עפי"ז טעמא דרבנן דמסכת מזוזה דמחייבים האכסדרא במזוזה כיון דגם נכנסים ממנה לבית, ורבי יוסי סובר דיניח מצד הכניסה לאכסדרא דאדעתא נעשית, ושוב ראיתי בערוך השולחן סי' רפו סכ"ג שכך הבין בדעת רעק"א, גם מהלבוש אין ראיה שסובר כהחזו"א, דאיירי דיש פתח אחר לבית החיצון לכן אפשר לקרוא לו ביי"ש עיי"ש, וזה ממש כדדחה החק"ל וחסד לאברהם תאומים, וע"ע בשלמת חיים ח"ב סי' קה ואילך, דנראה דנוטה לפטור אם זה דרך יציאה, ובסימן קח פירש אף דברי רעק"א ביש פתח אחר וכמש"כ בדעת קדושים הנ"ל, וכך צריך להיות מסבירא דעיקרו למה נעשה ודאי ליכנס למרפסת ולולא דברי רעק"א לא היינו אומרים כן דהוי פתח לבית, וכיון שיש לו בר פלוגתא החק"ל ועוד שאין לחייבו מצד כניסה לבית, וגם הוא יתכן שיודה בכעין מרפסת דידן וככל הנ"ל, יש לומר ס"ס לעשותה דוקא בימין כניסתו למרפסת ופטור מצד שמאל וכמש"כ באול"צ.

**וראיתי** בשו"ת יוסף אומץ סימו טו שכתב דאף לרבינו מנוח שסובר שטעם חיוב חצר לפי שבתים פתוחים לתוכו, אין כוונתו מצד ביי"ש לבית אלא שזה גורם שהחצר נחשבת כחלק מהבית, וצריך ביאור דא"כ מה הוסיף רבינו מנוח על דברי הרא"ש, ויש לישב שהרא"ש מדבר בחצר שהיא אחורי הבית אלא שמשמשת לצורכי הבית כבזמנם שמחמת הצפיפות היו עושים הרבה מתשמישי הבית בחצר לכן חשיבא כבית אע"פ שאינו מקורה, משא"כ רבינו מנוח ס"ל דאפילו בכה"ג פטורה אא"כ פתוחה לבית ולפי"ז אף הרי"ף והר"מ וש"פ שכתבו כרבינו מנוח הן הם יודו ויברכו במזוזה בימין הכניסה למרפסת דחייבת במזוזה מצד עצמה.

**תבנא** לדינא דנראה לחייב מזוזה במרפסת ומצד ימין דנראה שאין מחלוקת בין הרא"ש לרבינו מנוח כאשר משמשת את הבית, ואת"ל שפליג מ"מ יש לחייבו מצד בית שער ואף לזה יש להניחה בימין הכניסה למרפסת ולא בשמאל אף לרעק"א, ויש ס"ס לפטור בשמאל וכן המנהג להניח בימין כמש"כ בספר חובת הדר פ"ח וביבי"א ח"ד סי' כג והאול"צ, וע"ע בספר אגור באהלך, ונראה שאף יכול לברך מימין דספק ספקא כשהמצוה דאורייתא (א למ"ד ולא קי"ל הכי) עבדינן אף בברכות, וכמו שהוכיחו משו"ע או"ח סימן תפט גבי ספק אם ספר אמש שיכול להמשיך לספור בברכה, והכא נמי לרא"ש יש לחייבה מדאורייתא ולרווחא דמילתא יסמוך קביעותה למזוזה אחרת שמברך עליה, וכל שכן במרפסת מקורה דמאי לחדר פחות שמושי המשמש לעיתים רחוקות לאירוח מחסן וכיוצא בו, שודאי חייב מצד עצמו וה"נ דישנים ואוכלים שם מדוחק ותולים כביסה וכו' וכשמקורה לא איכפת לן שתשמישו עראי, ומה שאמרו בגמ' גבי סוכה חיצונה דלא חייבת מצד שהיא ביי"ש לפנימית, דוקא ביי"ש א"א לחייב לא קבוע אבל מרפסת חייבת מצד שמשמשת גם פתח לבית וכנ"ל, הנלענ"ד כתבתי והיעב"א.

הרב יצחק אזולאי שליט"א  
כולל שובי נפשי

## איסור "לא תתגודדו" במשנתו של רבינו האור לציון זצ"ל

א. דברי האור לציון

כתב רבינו בספרו אור לציון (תשובות ב פרק ה הלכה יא בביאורים) וזו לשונו: "יש אחרונים שכתבו שכן ספרד המתפלל אצל בני אשכנז וכן להיפך צריך להתפלל לפי נוסח המקום משום איסור לא תתגודדו, אולם נראה שהיא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, דהנה הרמב"ם (בפרק יב מהלכות עבודת כוכבים הלכה יד) כתב וז"ל: ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות.

**מבואר** בדברי הרמב"ם שהאזהרה היא לבית דין ולא לאנשים בעלמא הנוהגים כל אחד מנהג אחר. ואף על פי שבכסף משנה שם הביא פירוש רבי דוד הכהן שפירש ברמב"ם שאין הכוונה לבית דין ממש, אלא שחלק מאנשי העיר נוהגים כך וחלק נוהגים אחרת, אין משמע כן מדברי הרמב"ם, ואף בכסף משנה שם כתב שהוא פרוש דחוק. ע"ש.

**אולם** מדברי הרא"ש ביבמות משמע שאף על יחידים יש איסור לא תתגודדו כשאין זה שני בתי דינים בעיר אחת.

**והנה** ידוע שמנהג בני ספרד לילך תמיד אחר פסקי הרמב"ם, וכמו שכתב מרן באבקת רוכל סימן ל"ב, אם כן אין לבני ספרד בכגון זה משום לא תתגודדו. ולכן אף שלכתחילה יש לחוש לדעת הרא"ש שיש בזה משום לא תתגודדו, מכל מקום כשיש קפידא בדבר וכמו בקדיש שנוסח הקדיש חשוב לפי הקבלה, אין לשנות ממנהגו, ורק אם אותו ציבור מקפיד שהאומר קדיש יאמר דוקא כמנהגם, יעשה כמנהגם משום דרכי שלום. אולם לענין יהא שלמא רבא וכו', כיון שאינו מעיקר הקדיש אלא תוספת שנהגו לומר לאחר הקדיש, אין קפידא בדבר ויאמר כמנהגם. וכן אם נמצא במקום שרק אחד אומר קדיש, ולפי דיני קדימה, יעשה כמנהגם ולא יאמר קדיש". עד כאן לשון רבינו זצ"ל.

ב. ביאור דברי הרמב"ם

**פירוש** דברי רבינו: מלשון הרמב"ם שכתב "שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר", משמע שכל איסור לא תתגודדו חל על בתי הדין שמנהגם הוא מנהג חשוב וקובע, אבל אינו חל על יחידים כיון שאין מנהגם חשוב כל כך להכניסם בגדר לא תתגודדו.

**ונראה** שדיוק רבינו מהרמב"ם, אינו רק מלשונו שכתב: "שלא יהיו שני בתי דינים", שבזה יש מקום לומר שמה שנקט הרמב"ם "בתי דינים" הוא משום שכך הוא לשון הגמרא ביבמות (יד). שאמרו שם: "אמר אביי, כי אמרינן לא תתגודדו כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי בית שמאי אומרים והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה", אבל באמת הוא לאו דוקא, וכמו שמוכרחים אנו לומר בדברי הרא"ש שהוא סובר שהאיסור הוא גם ליחידים, ולדעתו צריך לומר שמה שנקטה הגמרא "בית דין" הוא משום שבדרך כלל מנהג היחידים נמשך מהבתי דינים, או משום שרק מנהג המיוסד על בתי דינים נקרא מנהג לעבור עליו בלא תתגודדו, אבל אחר שנתייחד המנהג על ידי הבתי דינים, אזי גם ביחידים הנוהגים כן, שייך לא תתגודדו.

**ועל כן נראה** שדיוק רבינו הוא ממה שהרמב"ם שינה מלשון הגמרא, שבגמרא כתוב "הללו מורים", שהוא לשון הוראה, ומשמע מזה שהבית דין מורים הוראה והיחידים נמשכים אחרי הוראתם, ואם כן המנהג שהוא המעשה בפועל, נעשה על ידי היחידים, דאיסור לא תתגודדו אינו על עצם ההוראה, אלא על העשייה, ולכן כל הדוגמאות שהובאו בגמרא יבמות שם מדברים על עשייה, כמו מגילה שבני הכפרים קורים אותה בימים אחרים, וכן מקום שנהגו "לעשות" מלאכה בערבי פסחים, וכן מבית שמאי ש"עשו" כדבריהם, וכן ממקומו של רבי אליעזר שהיו כורתים עצים בשבת, וכן מרבי אבהו שטלטל שרגא, בכל אלו מדובר במעשה בפועל, ומעשה זה נעשה על ידי היחידים, מה שאין כן הבית דין שהם רק מורים את ההוראה. וזהו אפשר טעמו של הרא"ש שכתב שלא תתגודדו הוא על היחידים שהם עושי המנהגים בפועל.

**אולם הרמב"ם נקט בלשון:** "שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר", ולכאורה לגבי בתי דינים היה צריך לתפוס לשון הוראה ולומר "זה מורה כך וזה מורה כך", וכפי שהוא באמת לשון הגמרא. ומזה שהרמב"ם נקט לשון "מנהג" שזה נוהג כך וזה נוהג כך, בהכרח בא לומר שאיסור לא תתגודדו שהוא אינו תלוי בהוראה אלא במנהג דוקא, חוזר על הבתי דינים שזה נוהג כך וזה נוהג כך, דהיינו שהבתי דינים לא רק שהורו כך, אלא שהם גם נהגו כך בפועל, ומנהג היחידים לא נמשך מ"הוראת" הבית דין, אלא מ"מנהג" הבית דין.

**אלא** שאם כן שלא של לא תתגודדו הוא תלוי דוקא במנהג, אם כן מדוע שייך הרמב"ם את המנהג כלפי הבית דין, ולא נקט בסתם שחלק נוהגים כך וחלק נוהגים כך, ואז היינו מפרשים שהוא בין מנהג הבית דין ובין מנהג יחידים, שכיון שהעיקר זה המנהג, מה לי מנהג בית דין או מנהג היחידים. אם לא שבא ללמדנו שרק מנהג בתי דינים חשיב מנהג לעבור עליו בלא תתגודדו, ולא מנהג יחידים בעלמא, וזאת על אף שמנהגם נמשך ממנהג בית הדינים.

**אם** כן מזה למד רבינו בדברי הרמב"ם שעיקר איסור לא תתגודדו הוא על הבית דינים, ומה שסיים הרמב"ם וכתב: "שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, שנאמר לא תתגודדו, לא תעשו

אגודות אגודות", הוא רק טעם לכך שבית הדין מצווה שלא לנהוג בשני מנהגים שונים כדי שלא יהיה מחלוקת בין הקהל, אבל באמת עיקר האיסור הוא על הבית דין.

וכל זה הוא אפילו במנהג יחידים שנמשך אחרי מנהג הבית דין, שאפילו הכי היחידים אינם עוברים בזה משום לא תתגודדו, וכל שכן במנהג שנתייחד רק על ידי היחידים, שבזה מעיקרא לא חשיב מנהג, וממילא אינם עוברים עליו בלא תתגודדו.

### ג. ביאור דברי הרא"ש

אולם הרא"ש במסכת יבמות שם (פרק א סימן ט) כתב: "ואסקה רבא כי אמרינן לא תתגודדו כגון בית דין אחד בעיר אחת, פלג מורין כבית שמאי ופלג מורין כבית הלל, אבל שתי בתי דינין בעיר אחת לית לן בה, וכל שכן שתי בתי דינין בשתי עיירות. ובמגילה, אף על פי שקורין לבני העיר בארבעה עשר ומקדימין לבני הכפרים, והוי כמו בית דין אחד בעיר אחת פלג מורים כבית שמאי ופלג מורים כבית הלל, לא קרינן ביה לא תתגודדו, כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא, אלא שהמקום גורם, ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם, הלכך לא מיחזי כשתי תורות ... ועוד יש לומר דמגילה הוי כשתי בתי דינין בעיר אחת, שבני הכרכים לא היו קוראים לבני הכפרים, אלא בני הכפרים קורין לעצמם בכרכים...".

הנה הרא"ש מקשה ממגילה שבני הכפרים באים לכרכים לקרוא שם ביום הכניסה, ואילו בני הכרכים עצמם קורים לעולם ביי"ד, ונמצא שבעיר אחת דיינינו בכרכים נוהגים בשני מנהגים. ותירץ על זה שני תירוצים. ומזה שהקשה הרא"ש ממנהג יחידי הכפרים והכרכים והשווה אותם לבית דין שפלג מורים כך ופלג מורים כך, משמע שסובר שדין לא תתגודדו נאמר גם לגבי יחידים ולא רק כלפי בית דין.

והנה גם להרמב"ם יקשה ממגילה, שאף לתירוץ הרא"ש השני שבני הכפרים ובני הכרכים חשיבי כשתי בתי דינים, הרי הרמב"ם סובר שבעיר אחת גם בשני בתי דינים אסורים לנהוג בשני מנהגים שונים, ואם כן כיצד יקראו בני הכפרים בכרכים דהוי כשני בתי דינים בעיר אחת. מה תאמר שהרי כתבנו שהרמב"ם סובר שאיסור לא תתגודדו הוא חל רק על בתי הדין ולא על היחידים, והכא במגילה הרי איירי ביחידים, ואם כן נאמר שבאמת לדעת הרמב"ם ליכא בזה לא תתגודדו, ולכן לא יקשה עליו ממגילה, ורק הרא"ש נתקשה ממגילה משום דסבירא ליה שגם ביחידים יש איסור לא תתגודדו. זה אינו, שכבר כתבנו שלפי הרמב"ם קושית הגמרא ממגילה היא לא על עצם הפעולה של הגעת בני הכפרים לבני הכרכים, אלא על עצם תקנת חכמים, שאיך חכמים שהם הבית דין תיקנו מעיקרא כמה ימים שונים לקריאת המגילה, ואם כן גם להרמב"ם יקשה ממגילה, שאם נאמר שעיקר התקנה היתה שבני הכפרים יקראו בכרכים, יש בזה לא תתגודדו, כיון דהוי כשני בתי דינים בעיר אחת שאסור. ועל כן צריך לומר שלדעת הרמב"ם התקנה היתה שבני הכפרים יקראו בזמנם בכפרים ולא בכרכים. ואם יסבור הרמב"ם כתירוץ הראשון של הרא"ש ד"לא קרינן ביה לא תתגודדו כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא",

אם כן אפשר לומר שגם אם נאמר שעיקר התקנה היתה שבני הכפרים יקראו בכרכים, אין בזה משום לא תתגודדו כיון שאינם עושים את זה משום פלוגתא אלא מפני חילוק המקומות.

**ולעצם** הקושיא ממגילה על שיטת אביי, כתב הרמב"ן בחידושו ליבמות וז"ל: "אמר אביי, כי אמרינן לא תתגודדו כגון שני בתי דינין בעיר אחת. פירוש, אביי לתרוצי למאן דאמר עשו אתא, אבל מגילה לא מתרין, דהא איכא כפרים שמקדימין ליום הכניסה ונכנסין לכרכין וקורין כמו שפירש רש"י ז"ל במסכת מגילה, ורבא פרכיה מטעמיה דבית שמאי ובית הלל כשתי בית דין בעיר אחת דמו, ובודאי ממגילה מצי לפרוכי עליה, אלא ניחא ליה לפרוכי מילתא מינה ובה. אי נמי לאביי בני כפרים ובני כרכין אפילו בעיר אחת כשתי עיירות דמו ליה, שמצויינין הם שם, וקורין לעצמן. וכיוצא בזה כתב הר"ן (א: מדפי הרי"ף ד"ה ויש לשאול) וז"ל: "ויש לומר דהני נמי כשני בתי דינין בשתי עיירות מיקרו, שהרי בני הכפרים מצויינין לעצמן ודעתן לחזור, ואחד מהן הוא שמוציאן, שאינו נראה שיהא אחד מבני העיר פוטרן כיון שאינו מחויב בדבר, הלכך הווי להו כשני בתי דינין בשני עיירות ושרי לכולי עלמא". והביא דבריו רבינו באור לציון על מסכת יבמות (יג: ב"רש"י ד"ה לא תעשו אגודות אגודות (דף סג ע"א מדפי הספר). ועל סברא זו נסתמך רבינו בכני אשכנז שבאים לדור בעיר של ספרדים, שיכולים להמשיך במנהגם כיון שחזותם מוכיחה עליהם, וכמו שיבוא להלן בעזרת ה'.

#### ד. מנהג בני ספרד לילך תמיד אחר פסקי הרמב"ם

ומה שכתב רבינו: "והנה ידוע שמנהג בני ספרד לילך תמיד אחר פסקי הרמב"ם, וכמו שכתב מרן באבקת רוכל סימן ל"ב, אם כן אין לבני ספרד בכגון זה משום לא תתגודדו", הנה זה לשון האבקת רוכל שם: "ילמדנו רבינו, קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל בקולותיו ובחומרותיו דור אחר דור, מהו לכוף אותם לנהוג כהר"י וזולתם מהאחרונים המביאים הסברות, או דילמא הזהירו מנהג אבותיכם, ואם רבו במלכיות רבים מהו. תשובה: מי הוא זה אשר ערב אל לבו לגשת לכוף קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כשום אחד מן הפוסקים ראשונים ואחרונים ... והלא דברים קל וחומר, ומה אם בית שמאי דאין הלכה כמותם, אמרו: אי כבית שמאי כקוליהון וכחומריוהון, הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקים, וכל קהילות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרבן, מי שינהוג כמוהו בקולותיו ובחומרותיו למה יכפוהו לזוז ממנו ... וליכא משום לא תתגודדו, דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון, הוה ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת, וקיימא לן כרבא דהיכא דאיכא שתי דיינים בעיר אחת, אלו נוהגים לאסור ואלו נוהגים להתיר אין כאן משום לא תתגודדו, כדאייתא פרק קמא דיבמות, וכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו, שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחר, וכך כתב מוהר"ר דוד כהן ז"ל בתשובותיו". עכ"ל.

והנה בפשטות נראה שרבינו מביא ראיה לדבריו רק ממה שכתב האבקת רוכל שמנהג בני ספרד לילך תמיד אחר פסקי הרמב"ם, אמנם לא לענין לא תתגודדו עצמו שהאיסור הוא רק על בתי הדינים ולא על היחידים. אמנם דומני שאפשר לדייק מדברי מרן גם את הדין עצמו שהאיסור

של לא תתגודדו הוא רק על בתי הדין, שכן מרן דייק בלשונו לכתוב: "שתי דיינים בעיר אחת אלו נוהגים לאסור ואלו נוהגים להתיר", והוא ממש כלשון הרמב"ם שנקט "שלא יהיו שני בתי דינים בעיר אחת, זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר", ואם כן משמע מלשונו זה של מרן שאיסור לא תתגודדו הוא רק על הבתי דינים ולא על היחידים, והוא כדברי רבינו בהבנת דברי הרמב"ם, ומשמע שגם מרן סובר כן לענין הלכה, ואם צודקים אנו בזה, אזי יכל רבינו להסתמך גם על דברי מרן בזה לענין הלכה, וכמו שהסתמך על דבריו בסמוך בענין אחר, וכאשר יבוא להלן אי"ה, ושם כתב רבינו שקבלנו הוראות מרן גם בתשובה. ועוד נשוב להלן (אות ו) לדברי אבקת רוכל הללו.

### ה. יחידים מבני אשכנז שהלכו לעיר של ספרדים כיצד ינהגו במנהגיהם

עוד כתב רבינו שם: "וראה עוד מה שכתב מרן בשו"ת אבקת רוכל סימן רי"ב, שבני אשכנז שבאו לעיר של בני ספרד יש להם לנהוג כמותם אף להקל ואין להם להחמיר, ומכל מקום דוקא בני ספרד יש להם לעשות כמו שכתב מרן כיון שקיבלו הוראותיו, אבל בני אשכנז שלא קיבלו הוראותיו, אף בזה אינם חייבים לעשות כדבריו, ויש להם לסמוך על מה שכתב הרמב"ן (ביבמות יד.) שבמקום שיש סברא של חזותם מוכחת עליהם אין בזה משום לא תתגודדו לאביי. ע"ש. ואם כן כל שכן למה דקיימא לן כרבא דבשני בתי דינים בעיר אחת אין משום איסור לא תתגודדו שיש להקל בזה, והרי בני אשכנז ובני ספרד חזותם מוכחת עליהם".

כאן מדבר רבינו על שתי קהילות נפרדות שנמצאים בעיר אחת, כגון קהילות של ספרדים ואשכנזים, דלא אמרינן בהם לא תתגודדו, או מטעם שחזותם מוכחת עליהם וזה מועיל אף לאביי, או דקיימא לן כרבא שבשתי בתי דינים אף שהם בעיר אחת אין בהם משום לא תתגודדו.

והנה בשו"ת אבקת רוכל שם דן בענין אשכנזים שבאו לדור בעיר של ספרדים, שיש להם לנהוג כמנהג הספרדים אף להקל, וזה מדין היוצא ממקום שמחמירין למקום שמקילין ואין דעתו לחזור למקומו, דאינו נוהג כמנהג מקום שיצא משם אלא כמנהג המקום שהלך לשם, ועל ענין זה נסובה כל התשובה שם, ואינו מזכיר שם מדין לא תתגודדו כלל. ונמצא לפי זה שסובר מרן שיחידים שבאו לעיר מסויימת שהמנהג שם שונה ממה שנהגו אותם יחידים במקומותם, אם ירצו אותם יחידים להמשיך במנהגם שלא כמנהג אנשי העיר שבאו לשם, אזי משום לא תתגודדו אין בהם כיון שהם יחידים, וזו ראייה לשיטת רבינו שביחידים ליכא איסור לא תתגודדו, אלא שעל כל פנים יש את הענין שאל ישנה אדם מפני המחלוקת, ולכן מטעם זה כתב מרן שיש להם לנהוג כמנהג המקום שבאו לשם.

אמנם רבינו כאן שהשווה בין תשובת מרן לענין לא תתגודדו, צריך לומר דתרת קאמר, חדא, מדין אל ישנה מפני המחלוקת (שזהו בעצם תשובת מרן), אלא שכתב רבינו שזה מחייב רק את הספרדים, שאם הם ילכו לעיר של בני אשכנז, הם מתבטלים כלפיהם ונוהגים בכל כמותם, אבל אשכנזים שילכו לעיר של ספרדים, אינם צריכים להתנהג כמותם, כיון שהם לא קבלו הוראות

מרן. ובשניהם הדיון הוא מדין אל ישנה אדם מפני המחלוקת ולא משום לא תתגודדו. [ונמצא לפי דברי רבינו, שמרן שיצא בתשובה זו להגן על מנהגי הספרדים, בפועל החמיר עליהם, שדוקא הם צריכים לנהוג כמנהג האשכנזים כשהלכו לעירם, ואילו האשכנזים שבאים לספרדים אינם צריכים לנהוג כמותם כיון שלא קבלו הוראותיו...].

והדבר השני שכתב רבינו הוא, שלגבי אשכנזים וספרדים לא אומרים לא תתגודדו משני טעמים, או משום שחזותם מוכיחה עליהם כדברי הרמב"ן, או משום שהם נחשבים כשתי בתי דינים בעיר אחת. וכוונת רבינו להקל לבני אשכנז בממה נפשך, דהנה הרמב"ן כתב את סברתו לדעת אב"י שסובר ששני בתי דינים בעיר אחת יש בהם לא תתגודדו, ואפילו הכי כתב שכאשר חזותם מוכיחה עליהם הם חשובים כשתי עיירות ואין בזה משום לא תתגודדו, [והבאנו את לשונו לעיל בסוף אות ב], וכל שכן לדעת רבא שסובר ששני בתי דינים בעיר אחת אין בהם לא תתגודדו, ובני ספרד ואשכנז חשיבי כשני בתי דינים ולא אמרינן בהם לא תתגודדו. ואם תתקש ותאמר שאינם חשובים כל כך כשני בתי דינים, הא על כל פנים חזותם מוכיחה עליהם, ואז אין בהם דין לא תתגודדו לכולי עלמא. [וכפי מהלכו של רבינו כאן יש לומר שגם לרבא דסבירא ליה דבבית דין אחד איכא לא תתגודדו, אם תהיה מציאות כזו שבבית דין אחד ישנם דיינים גם מבני ספרד וגם מבני אשכנז, והבית דין הזה פוסק לכל בני העיר, אמנם יש דברים מסויימים שיש מחלוקת ביניהם מסיבת מוצאם, יש לומר דלא אמרינן בזה לא תתגודדו, משום שחזותם מוכיחה עליהם שמנהגייהם שונים בכמה דברים, וזהו אף לשיטת רבא שבבית דין אחד יש איסור של לא תתגודדו].

ורבינו הוצרך לטעמים אלו רק לגבי האשכנזים, שהם הולכים אחר הרא"ש, והרמ"א (סימן תצ"ג), והמגן אברהם (שם סק"ו) שפסקו כמותו, שסובר שגם ביחידים איכא איסור של לא תתגודדו וכו"ל, ולכן כתב כאן רבינו שני טעמים מדוע לגבי אשכנזים וספרדים אין את האיסור של לא תתגודדו. אבל לגבי הספרדים לא צריכים להגיע לטעמים אלו, כי בלאו הכי כבר כתב רבינו (אליבא דהרמב"ם) שביחידים אין איסור של לא תתגודדו. אבל מכל מקום קולא זו בנידון דידן הוא רק לאשכנזים, שאין בהם לא דין לא תתגודדו, ולא דין של 'אל ישנה אדם מפני המחלוקת', אבל לגבי ספרדים, אם כי אין בהם דין לא תתגודדו וכו"ל, אבל מכל מקום יש בהם דין של 'אל ישנה אדם מפני המחלוקת', וכדברי האב"קת רובל, וכו"ל.

### ו. קהילות שלימות בעיר אחת דינים כשני בתי דינים

א) עוד כתב רבינו שם: "וכל זה כשבאו יחידים, אבל אם באו בקהילות שלימות ויש להם בית דין משלהם, הווי כשני בתי דינים בעיר אחת, וכל אחד נוהג כמנהגו, דקיימא לן כדברי הרא"ש ועוד ראשונים דבשני בתי דינים בעיר אחת אין איסור לא תתגודדו, ולא קיימא לן בזה כדעת הרמב"ם דלעיל, וכמו שכתב מרן בשו"ת אב"קת רובל סימן ל"ב ... ולכן בזמנינו בארץ ישראל שיש קהילות נפרדות לבני אשכנז ולבני ספרד ולבני תימן, כל אחד נוהג כמנהגו, וכל בני ספרד צריכים לנהוג מנהג אחד, וכן בני אשכנז, ובני תימן".

ביאור דברי רבינו, מה שאמרנו שהספרדים שהולכים אצל אשכנזים צריכים הם לנהוג כמנהגם, היינו דוקא כשבאו יחידים, ומדין אל ישנה מפני המחלוקת וכנ"ל, אבל כאשר באו קהילות שלימות ויש להם בית דין משלהם אזי יש להם דין של שני בתי דינים, וכל אחד נוהג כמנהגו.

**ונראה** שדקדק רבינו לכתוב "ויש להם בית דין משלהם", כיון שאם אין להם בית דין משלהם הרי הם מתבטלים לתושבי העיר שבאו לשם אף שבאו לשם קהלה, וכמבואר באבקת רוכל סימן רי"ב הנ"ל. ובוזה יש ליישב מה שלכאורה נראה כסתירה בין תשובת מרן בסימן ל"ב שהביאה כאן רבינו, שכתב שם "ואפילו רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו, אינם יכולים לכוף למיעוט הקהילות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם". ובין תשובת מרן בסימן רי"ב שהביאה רבינו קודם לכן, שכתב שהמיעוט מתבטל ברוב אף כאשר המיעוט הם קהל מסויים. ועל פי הנ"ל יש לומר, שבסימן ל"ב חשיב כיש להם בית דין משלהם, דזה הולך לפי הרמב"ם וזה הולך לפי הרא"ש, ודמי לשני בתי דינים בעיר אחת שאין בהם לא תתגודדו. וצריך לומר שגם לא שייך בזה משום אל ישנה אדם מפני המחלוקת, כיון שהם נמצאים בקהילות שונות ובמקומות נפרדים. מה שאין כן בסימן רי"ב, שאפילו אם באו קהל שלם, אבל בלי בית דין עמם, הרי הם מתבטלים בפני בני העיר התושבים ונוהגים כמנהגם.

**ב) ומה** שכתב רבינו: "דקיימא לן כדברי הרא"ש ועוד ראשונים דבשני בתי דינים בעיר אחת אין איסור לא תתגודדו, ולא קיימא לן בזה כדעת הרמב"ם דלעיל", זהו רק בענין זה שבשני בתי דינים בעיר אחת לא אמרין לא תתגודדו, וזאת משום שמרן פסק כמותו בשו"ת אבקת רוכל, אבל בענין שהאיסור הוא רק על הבתי דינים ולא על היחידים, בזה כבר כתב רבינו שהלכה כהרמב"ם שהאיסור הוא רק על הבתי דינים, אלא שיש לחוש לסברת הרא"ש שהאיסור הוא גם על היחידים וכנ"ל, וזאת משום שאדרבה לגבי פירוש הרד"ך בדברי הרמב"ם שמדובר במנהגים ולא בבתי דינים, כתב הכסף משנה שהוא דחוק, וכמו שהבאנו לעיל (אות א) מדברי רבינו.

וזה לשון האבקת רוכל בסימן ל"ב: "מי הוא זה אשר ערב אל לבו לגשת לכוף קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל, לנהוג כשום אחד מן הפוסקים ראשונים ואחרונים ... ומה גם אם נהגו אבותיהם ואבות אבותיהם, שאין לבניהם לנטות ימין ושמאל מהרמב"ם ז"ל. ואפילו רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו, אינם יכולים לכוף למיעוט הקהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם, וליכא משום לא תתגודדו, דהואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון, הוי ליה כשתי בתי דינים בעיר אחת, וקיימא לן כרבא דהיכא דאיכא שתי דינים בעיר אחת, אלו נוהגים לאסור ואלו נוהגים להתיר, אין כאן משום לא תתגודדו, כדאיתא פרק קמא דיבמות, וכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחר, וכן כתב מוהר"ר דוד כהן ז"ל בתשובותיו". עכ"ל.



**בתחילה** אעיר כי מה שכתב בסוף דבריו: "וכל קהל וקהל כעיר בפני עצמו", נראה שצריך לומר "כבית דין בפני עצמו", כיון שאין צורך שהקהל יהיו כעיר אחת, אלא כבית דין אחד, כיון דקיימא לן כרבא ששני בתי דינים בעיר אחת אין להם משום לא תתגודדו.

איך שיהיה למדנו מדברי מרן שהלכה כרבא ששני בתי דינים בעיר אחת אין בהם משום לא תתגודדו. ועוד זאת למדנו מדבריו, שאם יש שני קהילות בעיר אחת, שהאחת נוהגת כדעת הרמב"ם, והאחת נוהגת כהרא"ש, אין האחת יכולה לכוף את השניה, אפילו אם אחת מהן הם הרוב והשניה הם המיעוט, כיון שדין הקהל כדין בית דין, ושני בתי דינים שונים יכולים לנהוג כל אחד אחרת אף שהם באותה העיר, ואין בזה משום לא תתגודדו. ולכן כתב רבינו, שבזמנינו בארץ ישראל שיש קהילות נפרדות לבני אשכנז ולבני ספרד ולבני תימן, כל אחד נוהג כמנהגו.

**ג) ומה** שכתב מרן "שני דיינים" אין כוונתו בדוקא, ואז נפרש דבריו אפילו שהם מבית דין אחד, אי אפשר לומר כן, שהרי רבא סובר שבבית דין אחד פלג נהוג כך ופלג נהוג כך יש בהם משום לא תתגודדו. אלא הכוונה שני דיינים משני בתי דינים שונים, שהרי לגבי הוראה ומנהג אין צורך בבית של שלשה, אלא די באחד, וכל דין או רב המורה הוראה דינו כבית דין, וכמו שהוא בתשובת מרן עצמו שהמדובר הוא במחלוקות הרמב"ם והרא"ש שהם דיינים יחידים.

**ומטעם** זה כתב רבינו שכל בני ספרד צריכים לנהוג במנהג אחד, וכך כל בני אשכנז, וכך כל בני תימן, כיון שהקהילה כולה נקראת בית דין אחד, דהיינו קהילת הספרדים כולה חשובים כבית דין אחד, וכך קהילת האשכנזים וקהילת התימנים, וצריך שהקהילה כולה תשווה למנהג אחד, שאם לא כן, הרי אף לרבא בבית דין אחד אסור שחלקם ינהג כך וחלקם ינהג אחרת, ואם כן קהילת ספרד שכולה חשובה כבית דין אחד, אסור שחלקם ינהג כך, וחלקם ינהג אחרת. וכך אותו דבר בקהילות אשכנז וקהילות תימן. אך עינינו הרואות שגם שלשת הקהילות הללו שמנה רבינו המה מחולקים לקהילות קהילות, ועל ראשם רבניהם ודייניהם, זה מורה כך וזה מורה כך, ולא מצאנו רווחה בזה רק לפי דברי רבינו שהאיסור הוא רק על הבתי דינים, אבל לא על היחידים, ואם כן לפחות לגבי היחידים מצאנו קולא בזה שאינם עוברים על לא תתגודדו. [ועוד בביאור דברי האבקת רוכל הללו, ראה לעיל (אות ד)].

### ז. קושיות על שיטת רבינו שנדפסו בשו"ת תהלת יצחק

**ואנכי** הרואה בשו"ת תהלת יצחק (טופיק, חלק אורח חיים סימן ג) שכתב בענין לאו דלא תתגודדו, ושם (בסוף הסימן דף כג) דחה דברי רבינו מפני כמה קושיות שנתהוו לו על שיטתו, ובעניויתין נראה לי שאין בקושיות אלו כדי לדחות דברי רבינו, ובודאי שלא לתלות את הדבר בחוסר הבנת תלמידי רבינו מעתיקי השמועה מפיו, כי בטענה זו יכול כל טוען וכל מקשה לבטל את תורתו של רבינו שרובה ככולה נמסרה לנו בדרך זו, אשר על כן, אף על גב שמטבע הדברים אין בכוחו של מעתיק לדייק כפי שהיה מדייק המחבר עצמו, ובפרט כאשר מדובר ברבינו זצ"ל שהיה עמקן ודייקן ביותר, מכל מקום כל זה שייך בביאור הדברים ובניסוחם, אבל בעיקרי

הדברים שנמסרו אין להטיל בהם ספק, ואם יש קושי בביאורם כפי הנוסח שנמסר לפנינו, ננסה להתעמק בעיקרי הדברים להבינם ולבארם ולהעמידם בקרן אורה.

ואלו הן קושיותיו (מחולק על ידינו לאותיות):

**קושיא א)** וכל זה תמוה, דמה שכתב דלהרמב"ם אין איסור על היחידים אלא על הבתי דינים, כל דבריו אלו נסתרים מהסוגיא דיבמות גבי אתריה דרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי דפריך התם דניחוש ללא תתגודו.

**קושיא ב)** והתם על רבי אבהו פריך, וכדביארנו שם.

**קושיא ג)** ובכל הסוגיא שם ובכל הפוסקים שהזכרנו מבואר שהאיסור ודאי על היחידים.

**קושיא ד)** וכן מוכח מלשון הרמב"ם בספר המצוות שהבאנו לעיל שכתב שהאזהרה מחילוק בתי דיני העיר במנהגייהם וחילוף הקיבוצים, דמוכח דקאי על הקהל.

**קושיא ה)** ובפרט שמוכח מלשוננו שם שגם במנהג יש דין לא תתגודדו, ומנהג לעולם אינו יוצא מהבית דין אלא רק מהיחידים עצמם. ואדרבא לעיל הבאנו שיש אומרים שלהרמב"ם האיסור דוקא במנהג ולא בבית דין.

**קושיא ו)** ועוד הבאנו מהכפות תמרים שיישב את הרמב"ם על פי הסוגיא בסוכה דמוכח דסברה כאביי, והלא התם לא קאי לגבי הבית דין כלל.

**קושיא ז)** וגם הרד"ך בהדיא לא סובר כן, ובאבקת רוכל הסכים לדבריו.

**קושיא ח)** ותו, דאם הרמב"ם סבירא ליה שזה כוונת אביי ורבא ביבמות שם, אם כן נמצא שחולקים על רבי יוחנן וריש לקיש דדיברו לגבי מגילה ומלאכה בערב פסח דכל זה לא קאי אבית דין. ודוחק הוא שאביי ורבא חולקים על אמוראי קמאי, וגם הוה ליה למימר אלא אמר אביי וכו'.

**קושיא ט)** אלא על כרחך דהאיסור שבפועל יש שתי אגודות בעם ישראל, ורק להיות שבדרך כלל שתי התורות נעשים על ידי הבתי דינים, לכך הזכירו הגמרא והרמב"ם דין הבתי דינים שעליהם מוטל שלא לעשות מחלוקות שעל ידי זה יהיו שתי אגודות ושתי תורות.

**קושיא י)** גם מ"ש שלכתחילה יש לחוש להרא"ש אינו מובן, דהא הביאו שם שבספרדים ואשכנזים אין כאן שתי אגודות, דכל אחד נוהג כמנהג עדתו והבתי דינים הקדומים שלו, ולכן פשיטא שאין לחוש בכל זה.

**קושיא יא** עוד ראיתי בשו"ת הנ"ל (חלק אבן העזר סימן ג, דף שנה ע"ב ד"ה ודבר) שהביא דברי מרן בכסף משנה לעניינו, ודרך אגב הקשה מהם על דברי רבינו, וז"ל: "ודבר הדומה לזה מצינו להכסף משנה (בפרק א מהלכות תרומות הלכה יא) שכתב וז"ל: "ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו הפך המנהג הפשוט ומעשר פירות שגדלו בקרקע העכו"ם וכו', והולך ומפתה אחרים שיקבלו עליהם לעשות כדבריו, ונראה פשוט בעיני שראוי למנעם מזה משום לא תתגודדו". וכתב על זה בשו"ת הנ"ל: "מזה מוכח דלא כהאור לציון (חלק ב עמוד מז)".

### ח. יישוב הקושיות הנ"ל

**ועתה** נבוא ליישב הקושיות הנ"ל, ולהעמיד שיטת רבינו בקרן אורה בסיעתא דשמיא. (היישובים הם על סדר האותיות הנ"ל, ובכדי לקצר נכתוב רק את היישוב בלי הקושיא).

**תירוץ לקושיא א** מה שהקשתה הגמרא מאתריה דרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי בענין טלטול הנר (יבמות יד.), אין הקושיא מהיחידים שנהגו כרבי יוחנן או כרבי יהושע בן לוי, אלא הקושיא היא מרבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי עצמם, שהם חשובים כבית דין, ואיך נחלקו ביניהם באותה הלכה, וגרמו שגם בני מקומם ינהגו כמוהם, ועל ידי זה רבה המחלוקת בישראל, ולא הגיעו בזה לעמק השוה.

**תירוץ לקושיא ב** כדי ליישב קושיא זו מרבי אבהו, נקדים לשון הגמרא: "תא שמע, דרבי אבהו כי איקלע לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי איקלע לאתריה דרבי יוחנן לא הוה מטלטל שרגא. והאי מאי קושיא, ולא אמרינן מקומות שאני. אנן הכי קאמרינן, רבי אבהו היכי עביד הכא הכי והיכי עביד הכא הכי. רבי אבהו כרבי יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן. והאיכא שמעא, דמודע ליה לשמעא.

**הנה** כפי הבנת רבינו בדעת הרמב"ם שאיסור "לא תתגודדו" הוא דוקא על הבתי דינים ולא על היחידים, יש לפרש כך את שאלת הגמרא: שרבי אבהו יש לו דין של בית דין שהרי הוא מורה הוראה ואחריו ילכו תלמידיו, ואם כן, כמו ששתי בתי דינים בעיר אחת אסור להם לפסוק בשונה אחד מחבירו כדי שלא להרבות מחלוקת, כך אין לבית דין אחד לפסוק בשתי עיירות בכל עיר שונה מחבירתה, כי כך הוא מרבה מחלוקות בישראל, ואם כן מדוע רבי אבהו שיש לו תורת בית דין, במקומו של רבי יהושע בן לוי עשה כמוהו, ובמקומו של רבי יוחנן עשה כמוהו, היה לו להשוות מידותיו בשני המקומות משום לא תתגודדו. ועל זה משיבה הגמרא שבאמת רבי אבהו סובר כדעת רבי יהושע בן לוי שמותר לטלטל את הנר, ועל כן מן הדין היה צריך להיות שגם במקומו של רבי יוחנן יטלטל משום לא תתגודדו שלו עצמו, אלא שמפני כבודו של רבי יוחנן לא טלטל, על אף שעבר על דין לא תתגודדו, וזה כעין דברי הריטב"א בחידושו כאן שכתב: "ויש לומר דמייתי לה אגב אורחיה, דזמנין דשרי למעבר דין אגודות מפני כבוד רבו".

ומה שאמרה הגמרא "והאיכא שמעא", ופירש רש"י: "והא איכא שמעא דרבי אבהו דלא מסיק אדעתיה ומטלטל באתריה דרבי יוחנן הואיל וחזי לרבי אבהו בעלמא דמטלטל". ולפי דברי הרמב"ם שכל האיסור הוא רק על הבתי דינים ולא על היחידים, יש לשאול, דמה בכך שהשמעא יטלטל במקומו של רבי יוחנן, הרי ביחידים אין את האיסור של לא תתגודדו, ואין השמעא דומה לרבי אבהו שהוא בגדר בית דין וכמו שכתבנו לעיל. הנה ליישב שאלה זו אפשר לפרש שאלת הגמרא לדעת הרמב"ם בשני פנים:

**א. ששאלת הגמרא לגבי השמעא אינה מדין לא תתגודדו, אלא מדין כבודו של רבי יוחנן, שאם היה השמעא מטלטל, היה ניכר הדבר שעושה כן מפני הוראת רבו - רבי אבהו, ואז היתה כאן פגיעה בכבודו של רבי יוחנן שפוסק דלא כוותיה. וכך משמע שהבין בתוספות ישנים את פירוש רש"י שאין זה מדין לא תתגודדו, שכתב בזה"ל: "והא איכא שמעיה. פירש הקונטרס דמטלטל ליה באתריה דרבי יוחנן, ומשני דמודע ליה היזהר בכבוד רבי יוחנן ואל תהי מטלטל הנר במקומו. ותימה מה ענין זה הקושיא בכאן גבי אגודות אגודות, בשבת הוי ליה למיפרך. ועוד, פשיטא דמודע ליה לשמעיה שיעשה כמותו. ונראה לפרש והא איכא שמעיה שיסבור דשרי לעשות אגודות אגורות, לפי שראה רבו מטלטל במקום אחד, ובמקום אחר לא היה מטלטל. ומשני דמודע ליה ואומר לו אל תעשה אגודות, דהא שראית שאין אני מטלטל במקומו של רבי יוחנן, אין זה משום אסור טלטול, אלא משום כבודו של ר' יוחנן". נמצא שתוספות ישנים הבין בדעת רש"י ששאלת הגמרא והא איכא שמעיה, אין זה מדין לא תתגודדו אלא מדין כבודו של רבי יוחנן. ואם כן יש לומר שהרמב"ם גם כן יפרש כן את שאלת הגמרא, וזאת משום שהרמב"ם סובר שאין דין לא תתגודדו לגבי יחידים, ואם כן גם לגבי השמעא לא שייך ביה דין לא תתגודדו, אלא דין של כבודו של רבי יוחנן. ]אמנם התוספות ישנים עצמו פליג על רש"י וסובר דגם בשמעא השאלה היא מדין לא תתגודדו, ומשמע מזה שסובר שגם ביחידים יש דין לא תתגודדו ודלא כהרמב"ם].**

**ב. עוד אפשר לומר שבאמת שאלת הגמרא לגבי השמעא היא מדין לא תתגודדו, ואף על פי שסובר הרמב"ם שאין דין לא תתגודדו ביחידים, שאני שמעיה דרבי יוחנן, שכיון שהוא שמשו של רבי אבהו, גם הוא יש לו דין בית דין, שכל מעשה שנעשה על ידו חשיב כאילו רבי אבהו עצמו עושה אותו. ולכן גם מטעם זה הודיע רבי אבהו לשמעיה שלא יטלטל במקומו של רבי יוחנן משום כבודו, כיון שמעשהו של השמעיה חשיב כאילו נעשה על ידי רבי אבהו עצמו כיון שהוא שמשו".**

---

**א. אגב אעיר, כי בריטב"א ועוד ראשונים מבואר שמה שחשש רבי אבהו לכבודו של רבי יוחנן הוא משום שהיה רבו, אמנם בירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) מובא מעשה דומה לזה ברבי אבהו עצמו, בענין סדר הקידוש וההבדלה ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת, שיש בזה מחלוקת רבי חנינא ורבי יוחנן, ואמרו שם: "רבי אבהו כד הוה אזיל לדרומה הוה עביד כרבי חנינא, וכד הוה נחית לטבריא הוה עביד כרבי יוחנן, דלא מפלג על בר נש באתריה". ולפי זה אפשר לומר גם כאן, שאין זה דוקא משום שרבי יוחנן היה רבו, אלא שכך דרכו בעלמא שלא לחלוק על הרב במקומו. והנפקא מינה בזה בסוגיא דידן, שבשאלה הבינה הגמרא שרבי אבהו שעשה במקומו של רבי יהושע בן לוי כמותו, וכן במקומו של רבי יוחנן כמותו, שהיה זה מדינא, שסבר רבי אבהו שבכל מקום יש לעשות כרב המקום, ורק בתירוץ שסוברת הגמרא שאי אפשר שרב אחד יפסוק בשני מקומות באופן שונה**

**תירוץ לקושיא ג)** בכל הסוגיא דיבמות, קושיות הגמרא הם על עצם התקנה, ועל בתי הדינים עצמם שתיקנו כן בכל מקום תקנה אחרת, ולא על היחידים שנוהגים כן. כגון מגילה שנקראת בכמה ימים, השאלה היא על תקנת חכמים עצמם שתיקנו כן. וכן ממקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים, השאלה היא על עיקר התקנה. וכן על בית שמאי ובית הלל, השאלה עליהם עצמם שלא הגיעו לעמק השווה באותם דברים שיש ביניהם מחלוקת. ומה שדנה הגמרא על בית שמאי אם עשו כדבריהם או לא עשו, הכונה היא על בית שמאי עצמם שהם הבית דין, האם עשו כדבריהם שאז יש בזה לא לתגודדו, שבהוראה לכד בלי מעשה לא שייך לא לתגודדו. ואף אם נאמר שהכונה על תלמידיהם אם עשו או לא, אין ללמוד מזה שלא לתגודדו חל על היחידים, אלא שאם היחידים לא עשו כדבריהם, זה מראה שגם הבית דין דהיינו בית שמאי לא עשו כדבריהם, וממילא לא עברו על לא לתגודדו. וכן מה שהקשו בגמרא ממקומו של רבי אליעזר ורבי עקיבא לגבי מכשירי מילה, וממקומו של רבי יוסי הגלילי מבשר עוף בחלב, השאלה על אלו החכמים עצמם, ולא על היחידים תלמידיהם ההולכים אחריהם.

**תירוץ לקושיא ד)** כך הוא לשון הרמב"ם בספר המצוות: "והנה אמרו שבכלל לאו זה גם כן האזהרה מחלוק בתי דיני העיר במנהגם וחלוף הקבוצים, ואמרו: לא לתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות". הנה מה שכתב הרמב"ם "מחלוק בתי דיני העיר במנהגם וחלוף הקבוצים", הכל הוא דבר אחד, שלא יהיו בעיר שתי בתי דינים, ותחת כל בית דין קבוצה אחרת, שאז בית הדין גורמים שתהיה מחלוקת בעיר, ותהיה העיר בנויה מקבוצות קבוצות, אשר על כן מצווים שלא להיות שתי דינים בעיר, וממילא לא יהיו "חלוף הקבוצים". וכבר כתבנו שאף שאיסור לא לתגודדו הוא ציווי על הבית דין, אבל כל האיסור הוא כאשר הם גורמים להיות עם ישראל מחולקים לקבוצות. ומינה נלמד שאם יש כמה קבוצות בעיר ולכל קבוצה מנהג שונה, ויחיד מקבוצה אחת הולך לקבוצה אחרת ועושה שם כמנהגו ולא כמנהגם, אינו עובר על איסור לא לתגודדו, רק אותם בתי הדין שיצרו את הקבוצות הם המחוייבים בלאו דלא לתגודדו.

משום לא לתגודדו, לכן אמרה שרבי אבהו סובר כרבי יהושע בן לוי שמותר לטלטל, ורק במקומו של רבי יוחנן לא טלטל מפני כבודו. אולם לומר ההיפך, שיסבור רבי אבהו לאסור כרבי יוחנן, ורק במקומו של רבי יהושע בן לוי היקל בזה משום כבודו, זה אי אפשר לומר, כיון שמפני כבוד החכם אינו יכול לעבור על איסור. ולפי סוגיא דידן צריך לומר שמה שאמרו שם בירושלמי: "דלא מפלג על בר נש באתריה", אין זה מדינא ושהוא פוסק לגמרי כמותו, אלא הוא רק משום כבודו של מרא דאתרא, ולכן שם בירושלמי בענין הסדר של ברכות הקידוש וההבדלה ביום טוב שחל במוצאי שבת, שאין בו חששא דאיסורא, יכל לעשות רבי אבהו פעם כך ופעם כך, אבל במקום של חשש איסור כמו בסוגיא דידן שמדובר באיסור מוקצה, הוא יכול רק להחמיר כשיטת המרא דאתרא משום כבודו, אבל לא להקל משום כבוד המרא דאתרא, אם הוא סובר בעלמא שיש להחמיר ולאסור. אלא שבפני משה בירושלמי שם כתב: "דלא מפלג על בר נש באתריה. טבריה אתריה דרבי יוחנן הוה, ואין חולקין על אדם באתריה, ולפיכך נהג שם כוותיה". ומפשט לשונו משמע שבאמת הוא סובר כרבי חנינא, רק כאשר הגיע לטבריה נהג כרבי יוחנן משום כבודו, ולפי זה הדרינן לזה שאולי עשה כמוהו מפני שהיה רבו, אלא שהלשון "דלא מפלג על בר נש באתריה", משמע שמדבר על כל אדם, ולא רק על רבו.

**ב. רואה אני בספר המצוות דפוס קושטא ר"ע, ששם הנוסח הוא:** "מחלוק דתי העיר במנהגם (וחלוק) [וחלוק] הקבוצים". וכן הוא בדפוס אמשטרדם ת"ך, וברלין תצ"ג. ובכתב יד המבורג מצאתי שכתוב: "בתי העיר", וכנראה שאלו שהיה לפנייהם נוסח זה שהוא בלתי מובן, הוסיפו תיבת "דיני" ויצא מזה "בתי דיני העיר", אך יותר נראה שתיבת "בתי" היא טעות וצריך לומר "דתי". ולכאורה מלשון זה משמע שחזור על יחידי העיר שהרי לא כתוב כאן "בתי הדין", אך מאידך גיסא מזה שכתוב "דתי העיר" משמע שחזור על אלה שבידם לקבוע את

**תירוץ לקושיא ה)** מה שכתב הרמב"ם בלשון מנהג - "זה נוהג כמנהג זה, וזה נוהג כמנהג אחר", אין הכוונה למה שאנחנו קוררים מנהג, דהיינו עשיית מעשה על ידי העם, אלא הכוונה שבתי הדין לא רק שפסקו כך, אלא גם עשו מעשה כדבריהם, והמעשה הזה שעשו כדבריהם, נקרא כאן בלשון "מנהג".

**תירוץ לקושיא ו)** הנה בגמרא סוכה (מג:) אמרו: ואלא נדחו [ערבה את השבת בארץ ישראל]. כיון דאנן לא דחינן אינהו נמי לא דחו. והא יום טוב הראשון דלדידן לא דחי [לולב את השבת], ולדידהו דחי. אמרי, לדידהו נמי לא דחי. ופירש רש"י: "לדידהו נמי לא דחי - שלא לעשות ישראל אגודות אגודות, ונראה כשתי תורות, דלדידן לא דחי לולב שבת". וכתב על זה הרב כפות תמרים: "הקשו הכא מדגרסינן פרק קמא דיבמות אמר אביי כי אמרינן לא תתגודדו כגון שני בתי דינים בעיר אחת וכו', יע"ש. וכיון שכן קשה היכי אמרו הכא משום דלכני חוצה לארץ לא דחי, לבני ארץ ישראל נמי לא דחי, שלא לעשות ישראל אגודות אגודות, והרי אפילו לאביי שתי בתי דינים בשתי עיירות לית ביה משום לא תתגודדו, וכל שכן לרבא".

**ותירץ על זה הרב:** "ויראה לי דטעמו של הרמב"ם דפסק כאביי משום סוגיא דידן דאמרינן דכיון דלכני חוצה לארץ דחי, גם לבני ארץ ישראל דחי, שלא לעשות ישראל אגודות אגודות, וסבירא ליה להרמב"ם דהכונה משום בני חוצה לארץ עולי רגלים שעולים בארץ ישראל, ואם יראו דבני ארץ ישראל יקחו לולב והם לא יקחו, יבואו לידי מחלוקת כיון שהם בעיר אחד בזמן הרגל, והם שני בתי דינים בעיר אחד, ואפילו הכי חששו משום לא תתגודדו, וזה הולך כסברת אביי, ולכך פסק הרמב"ם כאביי". עכ"ל.

**ולכאורה יש ללמוד מזה שאיסור לא תתגודדו הוא גם על היחידים, שהרי מדובר כאן ביחידים** חוצה לארץ שיעלו לארץ ישראל, ואז יהיה בזה לא תתגודדו. אלא שאין קושיא מזה על רבינו, שיש לפרש שכוונת הגמרא היא מדוע מעיקרא חכמים תקנו שגם בארץ ישראל לא ידחו לולב וערבה את השבת, ועל זה תירצו שאם היו מתקנים כן היו גורמים מחלוקת בין יחידים חוץ לארץ ליחידים ארץ ישראל, כאשר היו עולים לרגל ורואים את בני ארץ ישראל נוהגים אחרת, וכתירוץ הכפות תמרים, [ומה שדברו המפרשים על עצם תירוץ הכפות תמרים ויישוב דבריו, אין כאן מקומו], והיו עוברים על לאו של לא תתגודדו, לכן תקנו הבית דין שגם בארץ ישראל לא ידחה משום לא תתגודדו, ונמצא לפי זה שעיקר האיסור של לא תתגודדו נאמר על הבית דין, וכדברי רבינו.

---

"דתי העיר" שהם בתי הדין, ואחר כך כתב: "וחלוק הקבוצים", שהם יחידים העיר שנחלקים לקבוצות, דאם לא כן הוי כפל לשון ללא צורך. ובמהדורת מה"ק נדפס גם נוסח הערבי וכך הוא הלשון שם: "אנקסאם אלכלמה ואכ'תלאף אלג'מוע", ותרגומו הוא: "חילוק הדיבור וחילוף החברות", דהיינו שעל ידי חילוק הדיבור, יבואו לידי שינוי החברה, דהיינו שיהיה שינוי בין החברות, וזה קרוב ללשון הרמב"ם ביד החזקה, כי הרי מי שאחראי על "הדיבור" הם בתי הדין, ואם שם יהיה חילוק בדיבורם, הם יגרמו לשינוי וחילוף בהתנהגות החברה, שחלק מהם ינהג כך, וחלק מהם ינהג אחרת.

**תירוץ לקושיא ז)** הן אמת שהרד"ך סובר שגם במנהגי הקהילות יש את האיסור של לא תתגודדו, ורצה אף לפרש כן בדברי הרמב"ם, אך כבר כתב רבינו משם הכסף משנה שהוא פירוש דחוק בדברי הרמב"ם. ומה שבאבקת רוכל הסכים לדבריו, הוא רק לענין שכל קהל חשיב כבית דין בפני עצמו, שכך הוא לשון האבקת רוכל (בסימן לב): "וכל קהל וקהל (כעיר) [כבית דין] בפני עצמו, שאין בני קהל אחד כופין לבני קהל אחר", ורצונו לומר שכל קהל "יחד עם בית דינם" נחשב כבית דין בפני עצמו, לאפוקי שלא נאמר שכל הקהילות שבכל העיר יחשבו כבית דין אחד, אף על פי שלכל קהל יש בית דין נפרד, ואם כן אם יש קהל בעיר שיש לו בית דין נפרד, אסור לו לפסוק אחרת משאר בתי הדין, דחשיב כבית דין אחד שפולג מורין כך ופולג מורין, דאף לרבא אסור לעשות כן משום לא תתגודדו. לכן כתב מרן שכל קהל וקהל שבעיר אחת נחשבים כבית דין נפרד, ולכן כל בית דין יכול לפסוק לקהל שלו, אף שהוא שונה מפסק של בין דין של קהל אחר. אבל הקהל עצמם בלי בית דין, לא חשיבי כבית דין לדעת האבקת רוכל. ונמצא לפי זה שאף שהאבקת רוכל הסכים עם הרד"ך, היינו רק לענין שכל קהל חשיב כבית דין אחד, אבל לא לענין שהקהל עצמם חשובים כבית דין.

**תירוץ לקושיא ח)** לדעת הרמב"ם, גם אביי ורבא, וגם רבי יוחנן וריש לקיש לגבי מגילה ומלאכה בערב פסח, חוזרים על הבית דין ולא על היחידים, וכמו שכתבנו לעיל בתירוץ לקושיא ג', ואם כן אין מחלוקת בין אביי ורבא לרבי יוחנן וריש לקיש.

**תירוץ לקושיא ט)** לדעת רבינו אליבא דהרמב"ם, האיסור בפועל הוא על הבתי דינים, אלא שהטעם לזה הוא כדי שלא ירבו המחלוקות בישראל, ולא יעשו אגודות אגודות.

**תירוץ לקושיא י)** יש חילוק בין דברי הרא"ש, לבין דברי האבקת רוכל שבספרדים ואשכנזים אין איסור שתי אגודות, שהאבקת רוכל מדבר בשתי קהילות שונות, קהילות הנוהגים כהרמב"ם וקהילות הנוהגים כהרא"ש, שבזה אין איסור של אגודות אגודות. אבל אחד מתוך קהילה זו שילך לקהילה אחרת וינהג שם כמנהגו שלא כמנהג אותה קהילה, בזה לא דיבר האבקת רוכל, והדרינן לדברי הרא"ש שיש בזה לא תתגודדו, ואם כן אין סתירה מדברי הרא"ש, למה שכתב רבינו שבספרדים ואשכנזים אין את האיסור של שתי אגודות, כי רבינו מדבר על קהילות נפרדות של אשכנזים וספרדים, ואילו הרא"ש מדבר על אחד מבני ספרד שילך לקהילה אשכנזית וינהג שם כמנהג הספרדים, או להיפך, שבזה לדעת הרא"ש יש את הענין של אגודות אגודות, ועל כן לדעת רבינו יש להחמיר כדעת הרא"ש היכא דאפשר.

**תירוץ לקושיא יא)** גם מה שכתב הכסף משנה בהלכות תרומה: "ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו הפך המנהג הפשוט, והולך ומפתה אחרים שיקבלו עליהם לעשות כדבריו, ונראה פשוט בעיני שראוי למנעם מזה משום לא תתגודדו". יש לפרשו כדעת רבינו שהאיסור הוא על בתי הדין, שהרי כאן מדובר ב"חכם אחד" שהוא בגדר מורה הוראה, וגם מפתה אחרים, ולא מדובר ביחיד פרטי שעושה כנגד המנהג בביתו ובחומותיו כנגד המנהג,

ואם כן דינו של חכם זה כבית דין, והוא גורם לעשות את הקהל אגודות ואגודות, ועל כן חל עליו האיסור של לא תתגודדו.

**עד** כאן עלה בידינו יד כהה בסיעתא דשמיא ליישב הקושיות הנ"ל שהקשה על רבינו, ואסיים בדברי החינוך שגם מדבריו נראה שהאיסור הוא על הבתי דינים, שכך כתב (במצוה תסז): "וכתב הרמב"ם ז"ל כי עוד דרשו ז"ל בכלל אזהרה זו שלא יהו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג במנהג אחד וזה נוהג במנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת, ולשון לא תתגודדו כלומר לא תעשו אגודות אגודות, כלומר שתהיו חלוקין אלו על אלו. ממורי ישמרו אל למדתי, שאין איסור זה אלא בחבורה אחת שחולקין קצתן על קצתן והן שוין בחכמה, שאסור לעשות כל כת מהן כדבריו שזה גורם מחלוקת ביניהן, אלא ישאו ויתנו בדבר הרבה עד שיסכימו כולם לדעה אחת, ואם אי אפשר בכך יעשו הכל כדברי המחמירין אם המחלוקת הוא על דבר שהוא מן התורה, אבל בשני בתי דינין חלוקין והן שוין בחכמה לא נאמר על זה לא תתגודדו, והביאו ראייה ממעשה דמסכת חולין שאמרו שם נפקי שיפורי דרב ואסרי, ונפקי שיפורי דשמואל ושרו". משמע מדבריו שהחוב של לא תתגודדו חל על הבתי דינים, והם צריכים להגיע למצב שלא תהיה מחלוקת ביניהם, אלא שדעת מורו שכל איסור זה הוא רק על חבורה אחת ובית דין אחד, אבל בשתי בתי דינים שיש להם שתי חבורות, והם שוין בחכמה שאז אין סיבה שאחד מהם יקבל את הדיעה של השני, אז לא חל עליהם איסור לא תתגודדו. ועל פניו נראה שמורו חולק על הרמב"ם וסובר שגם בעיר אחת אם הם שתי בתי דינים ושתי חבורות, אין בהם משום לא תתגודדו.

### ט. בן ספרד שמתפלל אצל בני אשכנז לענין נוסח התפילה

אחר שביארנו ויישבנו שיטתו של רבינו שסובר שיש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש האם גם ביחידים איכא לאו דלא תתגודדו, שלהרמב"ם הוא איסור רק על בתי הדין, ולהרא"ש הוא גם על היחידים, והכריע רבינו שמעיקר דינא, בני ספרד שהולכים בתר הוראות הרמב"ם, יכולים להקל בזה שאין ביחידים לאו דלא תתגודדו, ורק היכא אפשר יש להחמיר כדעת הרא"ש שגם ביחידים יש את האיסור לא תתגודדו. עתה נבוא לפרט כמה דינים שכתבם רבינו שיש בהם נפקא מינה במחלוקת זו.

**א) בן ספרד שמתפלל אצל בני אשכנז, מעיקר הדין יכול הוא להתפלל כפי הנוסח שהוא רגיל בו, ואין צריך להתפלל לפי נוסח המקום שהוא מתפלל בו, ואין בזה משום לא תתגודדו כיון שמנהג בני ספרד לילך תמיד אחר פסקי הרמב"ם, ולפי דעתו אין איסור לא תתגודדו ביחידים אלא רק לבתי דינים. אלא שלכתחילה יש לחוש לדעת הרא"ש שסובר שגם ביחידים יש איסור לא תתגודדו, אמנם כל זה דוקא בדבר שאין בו קפידא לומר דוקא באותו הנוסח, כגון באמירת קדיש בפסקת "יהא שלמא רבא" וכו', שכיון שאינו מעיקר הקדיש אלא הוא רק תוספת, יאמר כמנהג האשכנזים. וכן אם נמצא במקום שרק אחד אומר קדיש ולפי דיני קדימה, יעשה כמנהגם ולא יאמר קדיש. אבל כשיש קפידא בדבר, וכמו בחלק הראשון של הקדיש, שנוסח הספרדים**



הוא מדוייק על פי הקבלה, אין לספרדי לשנות ממנהגו. ורק אם אותו ציבור מקפיד שהאומר קדיש יאמר אותו דוקא כמנהגם, יעשה כמנהגם משום דרכי שלום. [תשובות ב פרק ה הלכה יא].

(ב) כיון שבנוסח התפילה יש קפידא לפי הקבלה, לא ישנה כשמתפלל בלחש, ורק כשמתפלל בציבור, כיון שאין תפלתו לצורך עצמו אלא לצורך הציבור, יש לו להתפלל לפי נוסח הציבור שבו מתפלל, והטוב ביותר שלא לעמוד שליח ציבור בציבור זה כיון שאין מתפלל לפי הנוסח שרגיל בו, ובכל אופן את המבטא אין לשנות, שהרי אין הוא יכול לומר מבטא לא נכון אף כשנמצא בציבור שהמבטא שלו שונה. [שם פרק ז אות לח. (וכן הוא בתשובות ד פרק ד אות ה)].

(ג) מי שנזדמן לציבור שאינם אומרים וידוי וי"ג מידות, טוב שיאמרם בצנעה ובלא הכאה על הלב, משום לא תתגודדו. [שם פרק ט אות א].

(ד) ראיתי לאחד מתלמידי רבינו שכתב, שכשהיה רבינו מתפלל עם אחינו האשכנזים, בנפילת אפים היה שם את ראשו על זרועו כדרך האשכנזים, ונימוקו עמו משום לא תתגודדו, ושאלו לרבינו מה עם דברי הזוהר שהחמיר בזה, וענה, שהזוהר מדבר דוקא באדם שעושה עם כוונת, אבל בלי כוונות אין בזה שום חשש. ועיין ברכי יוסף (סימן קלא שיעורי ברכה אות ה) שכתב: "בשעה שהציבור נופלין, אף שהוא לא התפלל עמהם צריך לעשות נפילת אפים עם הציבור, לפי מה שכתוב במדרשו של רשב"י. וכן ראוי לנהוג ליפול על פניו ולכסות עצמו בטליתו כמו שעושים הציבור אף שהוא אינו אומר נפילת אפים והוא בזמירות וכיוצא. הרב מהר"ר אברהם חזקוני בספר שתי ידות דף ל"א ריש ע"ב". וכתב שם בהערות הרד"א הי"ו (הערה כ), שלפי זה, בני ספרד שמתפללים עם בני אשכנז, וכן להפך, שמנהגייהם בסדר נפילת אפים שונה, יען יומא כי האידנא נהגו הספרדים שלא ליפול על פניהם כלל, אף על פי שבזמן החיד"א ז"ל היו נופלים על פניהם כמנהג אשכנז בזמנינו, וכמו שכתב רבי אברהם כלפון ז"ל בספר לקט הקציר (עמוד צט) שבשנת תקס"ד היה בליוורנו וראה להרב חיד"א ז"ל שנופל על צד שמאל בין בשחרית בין במנחה. ע"כ. ולפי זה יש לנהוג כפי מנהג הקהל שעמם הוא מתפלל. והביא שם כי בימי חורפו שאל לרבינו האור לציון זצ"ל בבחור שלומד בישיבה לבני אשכנז שלפי מנהגם נהגו שלא לומר וידוי אחר העמידה אלא מיד נופלים על פניהם מה יעשה, ואמר לו שעליו לשבת ולומר וידוי בישיבה, אבל לא השיב לו בבירור אם יש ליפול כמנהגם או לא, עכ"ד יע"ש. [אגב, בספר מגן אבות (לרבי מרדכי לבהר, דף קלא ע"ב קטע ראשון) כתב ששמע מהגאון רבי אליהו אבא שאול זצ"ל, שאביו - רבינו זצ"ל, נהג לפעמים להטות על השמאל כשכיון למסור את נפשו].

(ה) אם נזדמן למקום שלא אומרים "ויהי נועם" במוצאי שבת בשבוע שחל בו יום טוב, יאמרנו בלחש, וכמו שכתב ברכי יוסף שם [סימן רצה סק"א, וז"ל: "ראיתי לקצת גדולי הדור, שאף שלא היו אומרים הציבור 'ויהי נועם' במוצאי שבת שחל יום טוב באותו שבוע, הם היו אומרים

בלחש 'ויהי נועם' כדרך שאומרים כל מוצאי שבת שהוא חול, אף שיהיה יום באותו שבוע". [תשובות ב פרק כב אות א]. ורבינו מסביר שם את טעמו של רבינו החיד"א שיאמרנו בלחש משום לא תתגודדו. ולפי דברי רבינו, יהיו דברי רבינו החיד"א ראייה וסיעתא לדעתו ולשיטתו.

### י. להניח תפילין דר"ת בציבור שלא נוהגים להניחם

כתב רבינו (תשובות ב, פרק ג אות ח בביאורים): "וכן המתפלל בציבור שלא רגילים כלל בהנחת שני זוגות תפילין, לא יניחם יחד משום חשש לא תתגודדו, אלא יניח תפילין דר"ת בביתו. ומי שאינו מניחם יחד, יניח תפילין דר"ת לאחר קדיש תתקבל שאחר ובא לציון, כמבואר בשולחן ערוך ורמ"א (בסימן כה סעיף יג), וראה עוד במשנה ברורה (בסימן לד ס"ק יד)".

והנה מה שכתב רבינו: "בציבור שלא רגילים כלל", היינו כגון בני אשכנז המתפללים בנוסח אשכנז, שאינם מניחים כלל תפילין דר"ת, ואצליהם המנהג פשוט כרש"י ואינם חוששים כלל לר"ת אף לא מספק, ועל כן אם יניח שם גם תפילין דר"ת, יראה הדבר כאגודות אגודות, כיון שאף אם נשאל אותם לגבי דידן אם יש מקום להחמיר ולהניח תפילין דר"ת, יאמרו שלפי דעתם אין צורך בזה, ולכן אם נעשה מעשה אצלם להניח תפילין דר"ת, יראה זה כעשיית אגודות אגודות. מה שאין כן במקומות שנוהגים להניח תפילין דר"ת מספק כדעת השולחן ערוך, או לפי דעת האר"י ששניהם אמת, וכגון אצל הספרדים, וכן אצל בני אשכנז המתפללים בנוסח ספרד, יכול להניח הוא להניח תפילין דר"ת, על אף שרבים מהקהל שם אינם מניחים תפילין דר"ת, וזאת משום שלדעתם הם סוברים שיש מקום להחמיר בזה, ושזה חלק ממצות הנחת תפילין, ולכן אף על פי שלא כולם מחמירים בזה, ויש רבים מהקהילות שאינם מניחים ר"ת כלל, ואף המניחים תפילין דר"ת, אינם מניחים אותם ביחד אלא בזה אחר זה, מכל מקום יכול הוא להניח אותם שני זוגות של תפילין ביחד, על אף שרוב הציבור שהוא מתפלל שם, אינם מניחים אלא זוג אחד, ואין לחוש בזה ללא תתגודדו, כיון שגם אותם שאינם מניחים אותם ביחד, מודים שיש מקום להחמיר להניחם ביחד, ולכן אין בזה לא תתגודדו.

והנה ממה שכתב רבינו: "אלא יניח תפילין דר"ת בביתו", משמע שבאותם קהילות שלא מניחים ר"ת כלל, אין להניח שם תפילין דר"ת כלל ואף לא בזה אחר זה, שאף כשמניחם בזה אחר זה, נראה לעין כל שהוא שונה משאר הציבור, שהם אינם מניחים ר"ת כלל, והוא מניחם בזה אחר זה. אלא שיש להסתפק בזה האם זהו דוקא כשמניח אותם באמצע התפילה כגון אחרי קדיש תתקבל וכדומה, או שזה אפילו בסיום התפילה ממש כאשר המתפללים עדיין בבית הכנסת מקפלים את התפילין וכדומה, או אפילו אחרי שהלכו המתפללים לבתיהם, שגם אז יש לומר דאיכא לא תתגודדו, כיון שעל כל פנים באותו בית הכנסת אין נוהגים להניח ר"ת, שמה שכתב רבינו שיניחם בביתו, יש מקום לדייק שיניחם דוקא בביתו, ולא יניחם כלל באותו מקום שלא נוהגים להניחם. וצ"ע.

ומה שסיים רבינו: "ומי שאינו מניחם יחד, יניח תפילין דר"ת לאחר קדיש תתקבל שאחר ובא לציון", נראה פשוט שהוא דבר חדש, ובא לומר שבקהילות שנוהגין להניח תפילין ר"ת, אלא שאין מניחין אותו ביחד אלא בזה אחר זה, אזי יניח את ר"ת רק אחרי אשרי ובא לציון וקדיש תתקבל, ולא קודם לכן, אבל אין זה קשור לדין הקודם שמתפלל בקהילות שאינם נוהגים להניח כלל תפילין ר"ת, שהרי כבר כתב רבינו שבזה יניח תפילין דר"ת בביתו, ומשמע מזה שאם מתפלל בקהילות אלו אין לו להניח תפילין דר"ת גם לא בזה אחר זה, וכמו שביארנו בקטע הקודם, ולכן נראה שזהו דין חדש ואינו קשור לנאמר בתחילה הקטע.

### יא. להניח תפילין "שימושא רבה" במנחה

כתב רבינו (שם אות יב בביאורים) לענין הנחת תפילין "שימושא רבה" במנחה, וז"ל: "ואף רשאי להניח תפילין אלו במקום שלא נהגו כן ואין בזה משום לא תתגודדו, ולא מיבעיא לפי מה שיתבאר להלן (בפרק ה בבאורים לתשובה יא) שלדעת הרמב"ם אין לא תתגודדו אלא בשני בתי דינים, אלא אף להחולקים כאן אין לחוש משום לא תתגודדו, שהרי אף אלו שלא מניחים תפילין במנחה, אינו משום שסוברים שאין להניח תפילין במנחה, אלא נהגו שלא להניחם משום שאין יכולים לשמור גוף נקי שלא להפיח בהם ושלא להסיח דעת מהם, וכמבואר בשולחן ערוך (בסימן לו סעיף ב), ולכן אין בזה חשש משום לא תתגודדו".

דין זה מחזק את מה שביארנו לעיל, שכל איסור לא תתגודדו הוא רק במקום שלפי דעת אותו המקום, אותו אחד שעושה בשונה מהם, אינו צודק במנהגו, ולפי דעתם הוא אינו צריך לעשותו. אבל כאשר מדובר במנהג שעל אף שבאותו מקום לא נוהגים לעשותו, אבל מכל מקום הם מודים שאף לדעתם יש מקום למנהג האחר, אזי אותו אחד שנוהג במנהג האחר, אינו עובר על לא תתגודדו, כאשר הוא נהג במנהגו, במקום שאין נוהגים במנהג זה.

וזהו הטעם שיש לחלק בין תפילין דר"ת בקהילות אשכנז, שלדעתם אין מקום כלל למנהג זה, גם לא לאותו אחד שנוהג במנהג זה. ואף שאותו אחד סומך על רבו שנוהג במנהג זה, מכל מקום הם לשיטתם אין צורך במנהג זה אף לחומרא, ועל כן הנהגה להניח תפילין דר"ת בקהילות אלו עוד משום לא תתגודדו. אבל לגבי תפילין שימושא רבה במנחה, שאף אותם שנוהגים שלא להניחם, מכל מקום הם מודים שאלו שכן מניחים יש להם מקום, לכן כאשר מניח באותו מקום שימושא רבה, אין בזה משום לא תתגודדו.

ובענין הנחת תפילין כתב עוד רבינו בתשובות אור לציון חלק ג (פרק כט אות כב) לענין הנחתם בתשעה באב, שמי שנוהג להניח בשחרית ונודמן למקום שלא מניחים, ימנע מלהניח לפניו מחשש איסור לא תתגודדו, ועל כן יניחם בביתו לפני התפילה ויקרא בהם קריאת שמע ואחר כך יתפלל עם אותו ציבור בלא תפילין. והוא הדין להיפך, שהנוהג שלא להניח ונודמן למקום שמניחים שלא ישנה ממנהגם ויניח תפילין עמהם. וכן לענין מנחה לא ישנה ממנהג המקום.

יש להמנע מלהתפלל במקום שחלק מהציבור מניחים תפילין וחלקם אינם מניחים תפילין מחשש איסור לא תתגודדו.

**יב. לעמוד בקדיש במקום שנוהגים לעמוד**

כתב רבינו (שם פרק ה אות ט): "אם נמצא במקום שהציבור נוהגים לעמוד [בקדיש], יעמוד גם הוא מחשש איסור לא תתגודדו, ואולם אם יש בציבור זה מקצת אנשים שיושבים וכגון זקנים וכדומה אינו צריך לעמוד, כיון שאינו ניכר שיש כאן מחלוקת אם יש לעמוד בקדיש". [ובספר דבש וחלב לרבי שמעון שטרית (חלק ב עמוד 3) כתב ששמע בשיעור מרבינו שאמר שאם יש שלשה אנשים במנין זה שיושבים בבית הכנסת, מותר לשבת].

והמקור לזה נראה שהוא מדברי הגמרא ביבמות (יג:): "והתם [לגבי עשיית מלאכה בערבי פסחים] לאו איסורא הוא, והתנן: הלילה, בית שמאי אוסרין ובית הלל מתירין. אמר ליה: התם הרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה". למדנו מזה שמי שלא עושה מלאכה בערבי פסחים, על אף שהוא נמצא במקום שנהגו לעשות מלאכה, לא חשיב לא תתגודדו, מכיון שהרואה אותו שאינו עושה מלאכה, אינו אומר שהוא חולק עליו על עצם הדין, אלא שאין לו מלאכה לעשותה. והוא הדין כאן בקדיש, שכיון שיש אנשים שיושבים בקדיש והם עושים זאת בהיתר גם לפי השיטה שיש לעמוד בקדיש, אזי אותו אחד שיושב, אף על פי שהוא יושב מהטעם שהוא סובר שאין צריך לעמוד, אבל אין ניכר שזהו טעמו, אלא אפשר שהוא יושב מחמת חולשה וכדומה, שזה מותר גם להסוברים שצריך לעמוד.

\* \* \*

זה מה שנראה לענ"ד לבאר ולברר מקחו של צדיק רבינו זצ"ל, אשר לשמו ולזכרו תאות נפש, אשר עוד מילדותינו זכינו להיות במחיצתו, ואף לשמוע ממנו שיעורים תמידין כסדרן בהישיבה הגדולה "פורת יוסף" כשנתיים ימים, וזה חוץ משיעוריו הכלליים במשניות ובהלכה בימי שישי. זיע"א. ויהיו נא דברינו אלה לעילוי נשמת בנו יחידו חביבו הגאון רבי אליהו אבא שאול זצ"ל, שנתבקש לישיבה של מעלה בשנה זו, שזכינו ללמוד אצלו במשך שנתיים, שנה אחת בשיעור ב' ישיבה קטנה "יקירי ירושלים" (וקודם לכן היה המשגיח והמשיב בסדר ג' בהישיבה הנ"ל), והשנה האחרת בשיעור א' ישיבה גדולה "פורת יוסף" [שיעור אשר נתייסד על ידי הרב זצ"ל], וזכיתי לקרבתו במשך כל שנות שהותינו בישיבה, ואף לאחר מכן, וקבלתי ממנו רבות בנוסף לשמועות שמסר לנו מהנהגות אביו רבינו זצ"ל בכמה וכמה עניינים. יהי זכרו ברוך, ותנצב"ה.

## הרב ישראל אליהו שליט"א מח"ס הפסח במועדו

### ברכת שלוח, ראשונה ואחרונה

#### ברכה ראשונה

**אומרת הגמ'** (ברכות ל"ז). הכוסס את החטה מברך האדמה, וכן כתבו התוס' (ל"ז. ד"ה הכוסס) והרא"ש (פ"ו ס"ט) ובה"ג (הובא ברא"ש) ועוד ראשונים, שדגן חי ברכתו האדמה. וכ"פ בשו"ע.

**אולם** מוסיפה הגמ' שעל דייסא כעין חביץ קדירה' מברך מזונות, ומלשון זו למדו הראשונים שצריך שיהא מזין וסועד (ע"פ תר"י), ואין די בבישול לחודיה, אלא צריך שיהא כעין דייסא'. והראשונים נתנו לזה כמה תנאים לברכת מזונות, וכדלהלן.

**א', הרמב"ם** (ברכות פ"ג ה"ד) נתן תנאי לברכת מזונות: או שנחלק או שנכתש' דהיינו נקלף. ונחלקו האחרונים בדעתו, שדעת הכס"מ (שם) והמג"א (סק"ב) סגי בנקלף בשביל לברך מזונות, ומאידך לדעת העוללות אפרים והחיי אדם (המובאים בשעה"צ סק"כ) צריך גם נקלף וגם נדבק בשביל לברך מזונות. והפמ"ג (א"א סק"ב) הסתפק בדבר.

**ב', רבינו יונה** (ברכות כ"ה: ד"ה חביץ) נתן תנאי לברכת מזונות שיהא נדבק. ולמד זאת מלשון הש"ס דייסא כעין חביץ קדירה' והיינו שיהא נדבק כחביץ. [כן משמע ממ"ש המשנ"ב ס"ק ט"ו ושעה"צ סק"כ שדעת תר"י שצריך שיתדבקו בפועל, אכן מדברי האג"מ או"ח ח"ד סימן מ"ד ד"ה אבל הר' יונה, עולה דסגי במה שקלופין וראויין להתדבק].

**ג', התוספות** (ברכות ל"ז. ד"ה הכוסס) נתנו תנאי לברכת מזונות שיהא מעוך יפה.

ו**כתב השו"ע** (סימן ר"ח ס"ד) שעל דגן חי או שלוק או קלוי מברך האדמה, והוא שהדגן המבושל שלם. ע"כ. ופשט משמעות השו"ע שרק אם הוא מבושל הדבר תלוי אם הוא שלם או לא, דאם הוא שלם יברך האדמה ואם אינו שלם יברך מזונות ומחלוקת לגבי ברכתו האחרונה, אבל אם הוא חי או קלוי בין שלם ובין קלוף יברך האדמה.

**האם הראשונים חולקים, או דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי**

**כתב המג"א** (סימן ר"ח סק"ב) שמה שכתב הב"ח שלא לאכול חיטים ושעורים אלא בתוך הסעודה, היינו כשלא נדבקו ע"י בישול, אבל אם נדבקו ע"י בישול וגם נתמעכו יפה מברך מזונות, ע"כ. ומפשטות דבריו משמע שהבין שיש ביניהם מחלוקת, ועל כן יש להצריך את ג' התנאים יחד בכדי לברך מזונות. [ומה שלא כתב להצריך גם נקלף', זהו משום שאם נדבק ודאי

שגם נקלף, וכמ"ש המג"א קודם לכן, שאם לא הסיר הקליפה הרי שהגרעינים עומדים שלמים ואין יכולים להדבק ע"י הבישול].

**ומאיך המשנ"ב** פסק דסגי בתנאי אחד בלבד, וס"ל דאין ביניהם מחלוקת לדינא, ועל כן פסק: א', שאם לא נתמעכו ברכתך האדמה (ס"ק ט"ו), נתמעכו קצת הוי ספק (שעה"צ י"ח), נתמעכו מזונות ברכתך מזונות (סק"ג), **וזהו כתוס'**. ב', אם הוסרה קליפתך: אם לא נתמעכו באנו למחלוקת בדעת הרמב"ם (שעה"צ סק"כ) ועל כן יאכלם בסעודה, ואם נתמעכו ברכתך מזונות, וכן אם נדבקו קצת ברכתך מזונות (שעה"צ סק"ט), **וזהו כהרמב"ם**. וכן אם נחצו ונתבשלו ברכתך מזונות (משנ"ב סק"ג; שעה"צ סק"כ"ב. ומשמע אף אם לא נתמעכו או נדבקו), **וזהו כהרמב"ם**. ג', ואם נדבק ברכתך מזונות (משנ"ב סק"ד; ר' ט"ו), **וזהו כתר"י**.

**נמצא** אם כן לגבי שלוה, שלכאורה יש בה כמה ספיקות, שלפי פשטות המג"א שיש להחמיר את כל השיטות, א"כ כיון שאין בה את התנאי שנדבק וכן אין התנאי שנתמעך יפה, ממילא יש לחוש לדעת התוספות ותר"י, ולברך האדמה. ואף לדעת הרמב"ם שנתן תנאי אם נקלף, הרי שנחלקו בדעתו, שדעת הכס"מ והמג"א בדעתו שבנקלף לבדו מברך מזונות, ודעת העוללות אפרים והחיי אדם בדעתו אין די בנקלף לבדו אלא צריך גם שיהא נדבק, ועל כן יש לברך האדמה. [ויש להוסיף שבאופן שנקלף וגם ירד קצת מגוף הגרעין כתב המשנ"ב (סימן ר"ח ס"ק ט"ו) דהמברך מזונות אין מוחין בו, ועה"ש (ר"ח י"ז) כתב דברכתך מזונות]. וכיון שיש מחלוקת בזה קי"ל סב"ל, וברכתך האדמה. וכ"כ האול"צ (ח"ב פי"ד הכ"א) והחזו"ע (ברכות עמוד קפ"ג) לחוש לדעת העוללות אפרים והח"א ולברך האדמה, ואנו הוספנו עוד ספק – לפי פשטות המג"א שיש להחמיר את כל השיטות.

### ברכה אחרונה

**וכיון** שיש ספק לגבי ברכה ראשונה, ממילא יש ספק גם לגבי ברכה אחרונה, וכיון שברכת על המחיה אינה פוטרת נפשות וברכת נפשות אינה פוטרת על המחיה, על כן לא יברך כלל.

**וביותר** שישנם עוד כמה ספיקות לגבי ברכה אחרונה. דהיינו אף אם נאמר שברכתך הראשונה האדמה, ישנה מחלוקת לגבי ברכה אחרונה. וכדלהלן.

**התוספות** כתבו (ברכות ל"ו. ד"ה הכוסס) לגבי הכוסס את החטה, אשר מדינא דגמרא ברכתך הראשונה האדמה, שבברכה שלאחריו יש לספק מאי מברכין, אם מברכין על המחיה ועל הכלכלה ומסיים על האדמה ועל פרי האדמה, דלא אשכחן ברכת על המחיה ועל הכלכלה אלא היכא דברין עלייהו ברישא קודם אכילה בורא מיני מזונות, ור"ת הגיה במחזור שלו על האדמה ועל פרי האדמה וכו', וחזר בו דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה וכו', ומיהו אומר הר"י שיש לספק שמא חכמים כיילי ליה בההוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש, ונכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ברכת המזון פוטרתן אם לא נתמעכו יפה דהוה כמו דייסא. עכת"ד התוספות.

ואילו הרמב"ם כתב (ברכות פ"ג ה"ב): אכל דגן שלוק כמו שהוא מברך לפניו בורא פרי האדמה, ולאחריו בורא נפשות רבות. וכתב הטור (סי' ר"ח) שכ"כ בה"ג.

והבית יוסף (סימן ר"ח) הביא את המחלוקת הנ"ל, ואת דברי התוספות שנכון להחמיר שלא לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה, שאז ברכת המזון פוטרתן, ושכן כתבו הרא"ש (סי' ט') והרשב"א (ברכות ל"ו. ד"ה קימחא), וסיים הב"י 'זהכי נקטינן'.

ובשו"ע (סימן ר"ח ס"ד) הביא את ב' הדעות בזה"ל: אכל דגן חי או עשוי קליות או שלוק והגרעינין שלמים, אינו מברך אלא בורא פרי האדמה. ולאחריו בורא נפשות, והתוספות נסתפקו אם יברך לאחריו ברכה מעין שלש, ולכך כתבו שנכון שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה ויפטרנו ברכת המזון. ע"כ.

נמצא דאם לגבי ברכה ראשונה לשלוה חששנו דשמא ברכתה האדמה ושמא מזונות, ועל כן מחמת סב"ל יש לברך האדמה, גם לגבי ברכה אחרונה יש לחשוש ולא לברך כלל, והוא מכל שכן, משום שנוסף ספקם של התוספות, שאף על חיטה חיה שברכתה האדמה, הסתפקו מה יברך ברכה אחרונה, נפשות או מעין שלש. ואף שהרמב"ם ועוד ראשונים כתבו לברך על חטה חיה נפשות, אך מ"מ התוספות הסתפקו בזה. ועל כן מחמת כל הני ספיקות לא יברך כלל. וכ"פ האול"צ (ח"ב פי"ד הכ"א) מכח הני טעמי.

ובחזו"ע (ברכות עמוד קפ"ג) כתב להשיג ע"ד האול"צ הנ"ל, וכתב שאם אכל מהשלוה כזית מברך בורא נפשות רבות, כדעת הרמב"ם (פ"ג ה"ב), שסתם מרן כמוהו בשו"ע (סימן ר"ח ס"ד), ואף שהביא אח"כ שהתוספות (ברכות ל"ז). נסתפקו אם יברך לאחריה מעין שלש ולכן כתבו לאכלו בתוך הסעודה, מ"מ הכלל הוא סתם וי"א הלכה כסתם. וכן בדין דלא שבקינן ודאו של הרמב"ם מפני ספקם של התוספות. ובפרט שמצאנו חברים רבים להרמב"ם, שמברך בורא נפשות רבות, והם: בה"ג ורס"ג והאשכול וראב"ה והרשב"א והרשב"ץ בשם הראב"ד והסמ"ג וההשלמה והמאורות והמאירי והריטב"א. [ויש להוסיף את הרא"ה והמכתם]. ואף התוספות שם סיימו שחזר בו ר"ת ממה שנסתפק בזה, והסכים שיש לברך בנ"ר. וע"ע בספר הפרדס לרבינו אשר בן חיים (שער א', עמוד ח'). ואע"פ שבספר אול"צ כתב שלא יברך כלל, מפני ספקם של התוספות, אין דבריו מוכרחים. ובודאי שלא ראה דברי להקת הראשונים הנ"ל, שכולם עומדים בשיטת הרמב"ם, וכנ"ל. עכ"ד.

ויש להשיב על דבריו כדרכה של תורה, שהרי האול"צ לא התבסס רק על ספיקם של התוספות, אלא הקדים שיש להסתפק תחילה מחמת ברכתם הראשונה, שעל הצד שיש לברך מזונות, ממילא יש לברך על המחיה. [ואיחה גופיה חשש לשיטות אלו לגבי ברכה ראשונה, וכנ"ל]. ומה שכתב שהתוספות כתבו שר"ת חזר בו ממה שנסתפק בזה וסבר לברך על חטה חיה בורא נפשות, יש להעיר שר"ת כלל לא הסתפק בדבר, אלא בתחילה סבר (בתורת ודאי) שיש לברך מעין שלש ולחתום על האדמה ועל פרי האדמה, ולבסוף חזר בו וסבר שיש לברך בורא נפשות.

אלא שסיימו התוספות דר"י כתב דיש להסתפק בזה, וסיימו שיש להביא ראיה לדבריו מהירושלמי, וא"כ תוס' חתמו בספק. ויש להוסיף שכן הסתפקו בתוספות רבינו פרץ (ברכות ל"ז), והרא"ש (ברכות פ"ו אות ט'), והגהמ"י (פ"ג מברכות ה"א), והצדה לדרך (מאמר א' כלל ג'). ומה שכתב וע"ע בספר הפרדס (שער א'), שמא כוונתו להוכיח שהתוספות חזרו בהם וס"ל לברך נפשות, שכן כתב הפרדס שהתוספות כתבו דמברכינן בורא נפשות, ע"כ. ונראה שכוונת הפרדס לתוספות ר"י החסיד ולא על התוספות שלפנינו (שהם לתלמידי ר"פ. מאת הרה"ג אריאל אפרים אהרונוב שליט"א), דהתוספות שעל הדף חתמו וסיימו בספקו של ר"י [וכיוצא בזה כל מקום שהרא"ש והר"ן ועוד ראשונים מזכירים את התוספות בברכות, אין כוונתם לתוספות שלפנינו אלא לתוספות הר"י החסיד, והן אלו שהיו לפני הראשונים]. ואף בדעת רבינו תם נחלקו, שאף שהתוספות כתבו שחזר בו וסבר שיברך בורא נפשות, אך אין הדבר מוסכם, שהרשב"א (ברכות ל"ו. ד"ה ובברכות) ובספר השלחן (שער ג') ואהל מועד (שער הברכות דרך רביעי) כתבו בשם ר"ת שיברך מעין שלש. [והרא"ש כתב שההגהה נעשתה מבחוק, וכנראה לא ידעו אי ר"ת חתים עליה אי לאו].

והן אמת שסתם ויש שבשו"ע הלכה כסתם, מ"מ הלא בענייני ברכות אנו מורים תמיד לחוש לסב"ל, ואף אם לא היה השו"ע מביאם כלל. וכ"ש כאן שהביאם (וידועה בזה דעת הרבה פוסקים, והאול"צ מכללם, שיש לחוש ל"א. ואכמ"ל). ובפרט שכאן מרן עצמו כתב בב"י ובשו"ע לחוש לדעה זו.

ולגבי הטענה דאין ספיקן של התוספות מוציא מידי ודאין של הרמב"ם ודעימיה, הנה אף שכלל זה דאין ספיקו של פוסק מוציא מידי ודאו של פוסק אחר נאמר גם לגבי ברכות, וכדכתב בשדי חמד (ח"ד, אסיפת דינים, מערכת ברכות, סי' י"ח אות ח'), דאם פוסק אחד מספקא ליה, ושכנגדו פשיטא ליה לברך, לא אמרינן בכהאי גוונא סב"ל, ע"כ. מ"מ כתב הנמוק"י בפרק כיצד הרגל (דף ז': בדפי הרי"ף) בשם הריטב"א בשם רבו (הרא"ה), דכל זה מיירי באופן שהפוסק המסופק באותו דור או קדם להפוסק הודאי, אך אם המסופק בתראה לא אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי. והטעם לזה, שאם ידע מודאו ובכ"ז הסתפק, לא אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי. והביאו הכנסת הגדולה (כללים נפרדים, אות פ'). וכ"כ החיד"א בעין זוכר (מערכת הס' אות ה'). ויש להוסיף שכן משמע מדברי הבי"ה והשו"ע או"ח סימן ר"ב (סעיפים י"א-י"ב), לגבי מיא דשילקא שאף שהרשב"א פשיטא ליה ואילו הרא"ש מספקא ליה, חשש הבי"ה לדברי הרא"ש, ע"ש, וא"כ אית לן למימר או דפליג על הכלל הנ"ל בדיני ברכות, וס"ל דאף אם האחד פשט"ל והאחד מספק"ל עבדינן סב"ל, או משום שהרא"ש ידע מדברי הרשב"א ובכ"ז הסתפק (וראה בב"י יו"ד סימן נ"ה על ס"ה, שקראו להרא"ש 'בתרא' כלפי הרשב"א, וכן איתא בשו"ת הרדב"ז ח"א סימן קכ"ו, והביאו ביד מלאכי כללי רש"י ותוספות והרא"ש, אות ל"ו). וכן משמע מדברי הבי"ה (סימן ר"י על ס"א) לגבי אכילת בריה, שאף שמשמעות הרי"ף והרמב"ם דא"צ לחוש לבריה כיון שפשוט להם שהבבלי חולק בזה על הירושלמי, מכל מקום כיון שישנם ראשונים שמסתפקים בזה, יש להזהר שלא לאכול בריה לבדה אם אין בה כזית. הרי שחשש הבי"ה לספק במקום ודאי. ובנידון דידן הלא התוספות הביאו את ודאו של ר"ת לברך נפשות ובכ"ז המשיכו



וכתבו להסתפק, וכן הרא"ש והטור והצידה לדרך כולו ידעי לודאם של הפוסקים שכתבו לברך בורא נפשות, ועם כל זה כתבו להסתפק. וגם חזינן דהב"י חשש לשיטת התוס', והביאם ב"א בשו"ע, אלמא דבכה"ג לא אמרינן דאזלינן בתר האי דפשוט"ל, וכהני טעמי דלעיל. ובכה"ג לא אמרינן את הכלל 'אין ספק מוציא מידי ודאי'.

### ראשונים רבים כתבו שיש לברך מעין שלש

ויש להוסיף דמצינו בנידון דידן שיטה שלישית, שישנם ראשונים שכתבו שמברך מעין שלש, ובכה"ג ודאי שיש לפסוק סב"ל. שכך כתבו רב עמרם גאון (אוצר הגאונים ברכות, חלק הפירושים דף מ"ד. עמ' 64), רבינו חננאל (ברכות ל"ז), ומחזור ויטרי (סי' ע"א), וסידור רש"י (סי' קי"א), ושבולי הלקט (סי' קס"א) בשם הפרדס לרש"י וכ"כ בתשובות הרי"ד (סי' מ"א) בשם הפרדס, והראב"ן (סי' קצ"ז), והארחות חיים (הלכות ברכות אות ד') בשם י"א, וכ"כ בספר הפרנס לתלמיד מהר"ם (סימן שע"ו), שמעיקר הדין יברך ברכת מעין שלש, אלא שמהר"ם כתב שטוב להחמיר ולאכלם בתוך הסעודה כדי לפטרם ע"י ברכת המזון. ע"כ. ואף בדעת בה"ג נחלקו, שאף שהסמ"ג (עשין כ"ז) והרא"ש (ברכות פ"ו אות ט') והב"י (סימן ר"ח על ס"ד) כתבו בשמו שמברך בורא נפשות, וכן הוא בכה"ג שלפנינו (סימן א' ברכות פ"ו עמ' ס"ג) שכיסאני (קליות) סופן בורא נפשות, אולם בספר הבתים (מהדו' בלוי ח"ג על הרמב"ם ברכות פ"ג אות ז') כתב בשם בה"ג שמברך מעין שלש. וכן נחלקו בדעת ר"י, שהתוספות שלפנינו ועוד ראשונים כתבו בשם ר"י שנסתפק בדבר (וסתם ר"י שבתוס' הוא ר"י הזקן כנודע), ומאידך בתוס' רבי יהודה החסיד כתב: 'הכוסס את החטה שמברכים עליה ב"פ האדמה, לא אשכחן שיברך לסוף אלא בורא נפשות רבות ולא ברכה אחת מעין שלש וכו', מיהו אומר רבינו (הוא ר"י הזקן, כנודע) מדקא כייל כל שהוא מין דגן ולא עשאו פת וכו' וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש, משמע אפילו אכלו חי'.<sup>א</sup> וכן נחלקו בדעת רבינו תם, שהתוספות כתבו בשמו שחזר בו וסבר שיש לברך בורא נפשות, ומאידך הרשב"א (ברכות ל"ו. ד"ה ובברכות) והארחות חיים (הלכות ברכות אות ד') ובספר השלחן (שער ג') כתבו בשמו שיברך מעין שלש<sup>ב</sup>, והרא"ש כתב שההגהה נעשתה מבחוץ. וכנראה לא ידעו אי ר"ת חתים עליה אי לאו. וכ"כ המאירי בשם 'קצת רבני צרפת'. וא"כ הדרינן לכלל דסב"ל, וכ"ש בנדון דידן שתוס' הסתפקו בדין זה. ועל כן אין לברך כלל.

א. ובמקום שדברי ר"י סתרי אהדרי, ראה בספר מנוחת שלום (ח"ד סימן ל"א) שהאריך להביא דעות בזה, די"א שכאשר סותרים דבריו ממקום למקום, או שפוסק אחד כותב בשם ר"י ופוסק אחר כותב בשמו להיפך, מרגלא בפומייהו דרבנן לתרץ דתרי ר"י אינן (יד מלאכי כללי שאר המחברים אות ט"ו, ועוד), וי"א שכוונת שניהם לר"י הזקן, אלא שחזר בו (כנסת הגדולה יו"ד סימן של"א הגה"ט אות מ"ה, ועוד). ע"ש באריכות נפלאה. איך שיהיה ראינו שיש שהביאו בשם ר"י הזקן לברך מעין שלש.

ב. ויש להעיר שהרשב"א להלן (מ"א: ד"ה ולענין) כתב שלכו"ע הכוסס את החטה אין מברך לא שלש ולא מעין שלש. וצ"ע.

## ספק ספיקא בצירוף דעת השו"ע

ואמנם בספר הלכה ברורה (סימן ר"ח בירור הלכה אות י"ד) כתב, שיש להעיר שהרי ישנה כאן שיטה שלישית, וא"כ יש לפסוק סב"ל ולא לברך כלל ברכה אחרונה, אלא שהציע שיש כאן ספק ספיקא, שמא הלכה כמ"ד דיש לברך נפשות, ושמא הלכה כמ"ד דברכת נפשות פוטרת למעין שלש, ובצירוף דעת השו"ע שיש לברך על חיטה חיה בורא נפשות.

אולם כלל זה אינו נראה. דעיין בברכי יוסף (סימן ז' אות ג'), שאף שדעת מרן השו"ע שמי שהטיל מים ב' פעמים צריך לברך אשר יצר ב' פעמים, מ"מ אמרינן סב"ל ולא יברך, והוסיף הברכ"י שאף אם אח"כ נסתפק אם בירך אפילו פעם אחת אם לא, נראה דלא יברך, דשמא בירך. ע"כ. והרה"ג אברהם יצחקיאן שליט"א הוכיח כן גם מדין שינוי מקום, שהרבה אחרונים כתבו לעשות בו סב"ל נגד דעת מרן השו"ע (בא"ח וכה"ח וחזו"ע), ואף אם אכל משבעת המינים כתבו כן, ועל כן כתבו שאם אכל משבעת המינים ועשה שינוי מקום, לא ישוב ויברך. ואע"פ שיש ס"ס ספק שמא חוזר ומברך על כל שינוי מקום וכהרמב"ם וסיעתו, ואת"ל שאינו חוזר ומברך אלא על דברים שאינם טעונים ברכה במקומן וכהרא"ש וסיעתו שמא שבעת המינים אינן טעונים ברכה במקומן, והשו"ע פסק כהרמב"ם וכן פסק שבעת המינים אינן טעונים ברכה במקומן, ובכ"ז פסקו סב"ל. [ואמנם האול"צ פסק שלא לחוש בזה לסב"ל, אלא שהוא בא מטענה אחרת, דהוי גורם ברכה שאינה צריכה ולא ברכה לבטלה, אולם לא חלק מטעם דהוי ס"ס ובצירוף דעת השו"ע].

ומלבד זאת, הלא כאן דעת מרן השו"ע לברך על השלוה מזונות ועל המחיה, שהרי הכס"מ כתב בדעת הרמב"ם (הל' ברכות פ"ג ה"ב) בביאור תיבת 'כתשו' שכתב הרמב"ם (הל' ברכות פ"ג ה"ד), דהיינו שנקלף לבד, ובזה ברכתו מזונות ועל המחיה לדעת הכס"מ בדעת הרמב"ם, ומסתמא שכאשר העתיק השו"ע (סי' ר"ח ס"ב) לשון זו, כוונתו ג"כ כך (ראה שעה"צ סי' תמ"ב סק"א).

ועוד שכאן ישנה סברא חזקה שאילו היה השו"ע רואה את אלו הראשונים הסוברים לברך מעין שלש, היה חושש להם בספק ברכות והיה פוסק דלא יברך כלל. וממילא אין לנו דעת מרן לברך בורא נפשות בכדי שתצטרף לס"ס. [וראה בכה"ג בברכת ה' ח"ב פ"ב הערה ל']. ואף שדעת כמה מהפוסקים וכן דעת מורינו הגרב"צ שאין לחוש לראשונים הנדפסים מקרוב כנגד מה שכתב בשו"ע, וכמו שהובא באול"צ יבמות (כ"ב ע"א ד"ה ולטעמך), מ"מ בדיני ברכות סבירא ליה שיש לחוש לראשונים הנדפסים ולעשות סב"ל וכמו שחשש באול"צ ח"ב (פי"ד הלכה ל"א) לדברי הריטב"א כנגד דברי השו"ע. וההבדל בזה הוא, משום שעיקר הטעם שאין לחוש לראשונים הנדפסים, משום שכשם שנתגלה ראשון שכתב כך, אפשר שיש ראשון אחר שעדיין לא נתגלה, אשר כתב כדברי השו"ע, ובודאי שהשו"ע הסתמך על הראשון שעדיין לא נתגלה (אול"צ יבמות שם). אולם בדיני ברכות אף אם נמצא עוד הרבה ראשונים שכתבו כהשיטה שנפסקה בשו"ע, אכתי יש לחשוש לסב"ל כנודע. וכן אמר מו"ר הגרב"צ בפירוש לתלמידו

הגר"ד זאדה (והובא בזית רענן עמוד שמ"ט) שאף שבעלמא דעתו שאין לומר כלל זה שאילו היה רואה מרן ז"ל דברי הראשונים הוה הדר ביה, מ"מ במקום סב"ל אמרינן הכי, ע"כ.

**ועוד** שהלא כאן אין דעת מרן נחרצת לברך על דגן חי נפשות אלא רק הביא כן בסתם, ובי"א הביא את המסתפקים, ואנן בדידן דהביאם בכדי לחוש לדעתם שטוב לחוש ולא לברך, וגם כב"י משמע שדעתו לחוש לחולקים, שכתב דהכי נקטינן כהטור שלא יברך, וכן משמע שנשאר בדעתו ממה שהביאם בשו"ע כ"א.

**ולמעשה** בדין שלוה, הנה כתב השו"ע (ר"ח ס"ד) שעל דגן חי או שלוק או קלוי מברך האדמה, והוא שהדגן המבושל שלם. ומשמעות השו"ע שרק אם הוא מבושל הדבר תלוי אם הוא שלם או לא, דאם הוא שלם יברך האדמה ואם אינו שלם יברך מזונות ומחלוקת לגבי ברכת האחרונה, אבל אם הוא קלוי בין שלם ובין קלוף יברך האדמה. ושלוה, אופן עשייתה הוא שישנם שמבשלים אותה באדים וישנם שמבשלים בלי אדים, ולכאורה יש מקום לומר שאלו שמבשלים בלי אדים דינה כקליות שברכתם הראשונה ודאי ברכת האדמה, אכן דעת הגריש"א זצ"ל (וזאת הברכה בירור הלכה סימן כ"ז) שדינה כדין מבושלת, וא"כ יש בה ספק אף מצד ברכתה הראשונה. ולענין ברכתם האחרונה יאכלם בתוך הסעודה כיון שיש ספק מצד ברכתה האחרונה, ועל כן אין לאכלה אלא בסעודה ואם אכל כשיעור לא יברך כלל ברכה אחרונה.

**לסיכום:** ברכת השלוה (הנעשית ע"י בישול או אידוי), לפניה יש לברך האדמה, שאף שלדעת הכס"מ והמג"א בדעת הרמב"ם ברכתה מזונות, מ"מ לדעת התוספות ורבינו יונה וי"א בדעת הרמב"ם ברכתה האדמה, ולא נפקינן מפלוגתא וסב"ל. ולענין ברכה אחרונה, ישנם ג' טעמים לחוש לסב"ל ולא לברך בורא נפשות: א', כיון שלדעת הכס"מ והמג"א בדעת הרמב"ם אם נקלף יש לברך מזונות וממילא ברכתה האחרונה על המחיה, וכ"פ השו"ע, ויש לחוש לדעתם. ב', אף לסוברים שלפניה יש לברך האדמה והיא עדיין בגדר חיטה חיה, וכתבו הרבה ראשונים שעל חיטה חיה מברכים נפשות, מ"מ מאידך ישנם ראשונים רבים שהסתפקו אף לגבי חיטה חיה דשמה ברכתה לבסוף מעין שלש (ואין אומרים דאין ספיקם מוציא מידי ודאם של הסוברים לברך נפשות, כיון שהכירו את השיטות הסוברות לברך נפשות ובכ"ז הסתפקו). ג', ישנם ראשונים הסוברים בתורת ודאי שיש לברך על חיטה חיה מעין שלש, וממילא יש כאן ספק ברכות ולהקל. (ואין לעשות כאן ס"ס ובצירוף דעת השו"ע ולברך נפשות, דמלבד שיש לדון בכלל זה, ישנה סברא דהיה השו"ע חוזר בו, ובפרט שכאן דעת השו"ע שיש לברך מזונות ועל המחיה כיון שנקלף). ועל כן ראוי לאכול שלוה בתוך הסעודה.

## הרב בצלאל כהן שליט"א ישיבת פורת יוסף

### תיקון חצות או נץ החמה, מי עדיף

הנה מרן בעל האור לציון זצוק"ל זיע"א כתב בספרו ח"א (סימן י"ב) במי שחושש שאם יאמר תיקון חצות קודם שילך לישון לא יוכל להתפלל למחורת כותיקין שעדיף שיאמר תיקון חצות מאשר שיתפלל ותיקין בלא תיקון חצות והסביר טעמו כיון שמרן השו"ע (סימן נ"ח ס"א) כתב שתפילת ותיקין היא מצוה מן המובחר ואינה מן הדין ואעפ"י שהרמב"ם בהלכות ק"ש (פ"א הל' י"א) פסק שק"ש של שחרית זמנה עם הנץ החמה ורק בדיעבד יכול לקוראה עד סוף שלוש שעות שהרי כתב שם שאם איחר וקרא ק"ש אחרי שתעלה שמש יצא ידי חובה שעונתה עד סוף שלוש שעות למי שעבר ואיחר עכ"ד.

אך מ"מ אין כן דעת מרן השו"ע שהרי כתב בהלכות ק"ש (סימן נ"ח ס"א) שנמשך זמנה עד סוף ג' שעות שהוא רביע היום וכן בסימן פ"ט (ס"א) בהלכות תפילה כתב דמצותה שיתחיל עם הנץ החמה וכו' ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שליש היום וכו' ואינו דיעבד אלא עיקר הדין.

ומאידך תיקון חצות יש בו יותר חיוב ולכן עדיף שיאמר תיקון חצות אף אם יתבטל בתפילת ותיקין עכת"ד הרב מרן בעל האור לציון זצוק"ל.

והנה דבריו צ"ב טובא שהרי הרב סתם ולא פירש מהו החיוב שיש בו יותר בתיקון חצות יותר מתפילת ותיקין דמה שביאר שתפילת ותיקין אינו חיוב אלא מצוה מן המובחר, הנה מבואר כן להדיא אך מה שכתב שהתיקון חצות יש בו יותר חיוב לא ביאר הרב למה יש בו חיוב ומהו החיוב ומיהו המחייב אותנו בזה.

והנה עניין תיקון חצות ג"כ מבואר קצת שו"ע והוא מהגמ' בברכות (דף ג' ע"א) אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב ג' משמרות הוי לילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את בתי ושרפתי את היכלי והיגלתים לבין האומות העולם עכ"ל הגמ' וכתב הרא"ש שם סימן ב' שראוי לכל יר"ש להיות מיצר על חורבן בהמ"ק באותה שעה.

ובשו"ע כתב (סימן א' סעיף ב-ג) וז"ל המשכים להתחנן לפני בוראו יכוין לשעות המשתנות המשמרות שהן בשליש הלילה ולסוף שני שלישי הלילה ולסוף הלילה שהתפילה שיתפלל באותן השעות על החורבן ועל הגלות רצויה.

ועוד כתב וז"ל ראוי ירא שמים שיהא מצר ודואג על חורבן בית המקדש עכ"ל השו"ע שם. ומבואר מלשון השו"ע הנ"ל שאין חיוב כלל למצוה זו של תיקון חצות ממש"כ המשכים

להתחנן: דהיינו שדבר רשות דאם בכ"ז עושה יעשה בשעות הנ"ל ועוד וממש"כ אחריו ראוי לכל יר"ש שיהא מיצר ג"כ מבואר שהוא רק הנהגה טובה וראוי לעשותה ואינה לא דין ולא חיוב, ומאידיך לגבי תפילת ותיקין עפ"י השו"ע המבואר לעיל שכתב (בסימן נ"ח ס"א) שמצוה מן המובחר לקראתה כותיקין משמע שיש בה מעלה במצוה עצמה ואינה רק הנהגה בעלמא ועוד הוסיף שו"ע שם ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאוד, ובזה גדלה התמיה על דברי רבנו האור לציון זצוק"ל דחדא מש"כ שיש חיוב בתיקון חצות לכאורה מבואר משו"ע שאינו חיוב אלא הנהגה טובה בעלמא.

**ועוד** מלשון השו"ע נראה שמעלת תפילת ותיקין מעולה יותר שכתב עליו שיש בו מצוה מן המובחר, ומאידיך בתיקון חצות כתב ראוי לכל יר"ש ובלשון המשכים להתחנן.

**ונפלאתי** לשמוע מהגאון המקובל הרב רחמים שעיו שליט"א שהאיר את עיני לראות דברי הטור (שם בסימן נ"ח) שכתב כלשון השו"ע שמצוה מן המובחר לקראתה כותיקין והוסיף וכתב וכן כתב הרמב"ם, והוא פלאי שהרי הרמב"ם להדיא כתב דמי שמתפלל אחר הנץ החמה הוא בדיעבד למי שאיחר ועבר ואיך יצדק בו הלשון מצוה מן המובחר והיה לו לומר עיקר מצותו כותיקין.

**והרב הנז"ל שליט"א** הסביר ליישב דברי הטור בדעת הרמב"ם שמצוה מן המובחר פירושו הוא עיקר המצוה והינו שאף לדעת מרן יש חובה להתפלל ותיקין דוקא ומי שאיחר זמנו הוא בדיעבד וכך הבין הטור בדעת הרמב"ם ולכן כתב מצוה מן המובחר כותיקין וכן כתב הרמב"ם ואף לזה התכוין מרן השו"ע שכתב מצוה מן המובחר הינו שעיקר מצותה כותיקין ומי שאיחר הוא בדיעבד וזהו חידוש עצום לומר כך.

**אך ראיתי שבב"י** הרגיש בזה ונזהר מזה ולכן כתב לבאר ולהסביר דמה שכתב הטור וכן כתב הרמב"ם, כונתו לאפוקי מר"ת שפסק וביאר שתפילת ותיקין היינו דוקא אחר נץ החמה וזהו הפירוש כותיקין עם נץ החמה ולזה התכוין הטור שכתב וכן כתב הרמב"ם לאפוקי מ"ת אלא שיסיים היינו שסיים ק"ש עם ברכתיה עם נץ החמה פירוש שיאמר עם הנץ החמה ויתחיל קודם הנץ.

**וזהו כונת הב"י** להסביר שמה שכתב הטור וכן כתב הרמב"ם, שכונתו אינו על מצוה מן המובחר שבאמת ודאי דעת הרמב"ם שניץ החמה אינו מצוה מהמובחר אלא עיקר הדין ואח"כ למי שאיחר אחר נה"ח הוא בדיעבד ומש"כ וכן כתב הרמב"ם היינו שצריך לאמר כל הק"ש קודם הנה"ח ולא אחר נה"ח כמו שסבר ר"ת.

**ונחזור** לענייננו לחקור בשני המצוות הנ"ל תיקון חצות ונץ החמה מי מהם עדיף: והאמת שמעלת תפילת ותיקין עם הנץ החמה מבואר בתלמוד שמעלתו לאין קץ ונאמר בו דברים גדולים שלא נאמרו בשום מצוה אחרת וכמו שאמרה הגמ' בברכות ט: על רב ברונא שהיה אדם גדול ושמח במצוות ויומא חד סמך גאולה לתפילה ולא פסיק חוכא מפומיה כל ההוא יומא

ולא מצאנו שנאמר דבר זה בשום מצוה, ועוד שאסמכו חז"ל מצוה זו על פסוק מאי קראה ירואך עם שמש ולפני ירח דור דורים והובא בטור ובשו"ע בסימן (פ"ט ס"א).

**ועוד** שם בגמ' העיד ר' יוסי בן אלקיים משם קהלה קדישא דבירושלים כל הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל אותו היום, והקשו התוס' שם דמאי רבותיה דסמך גאולה לתפילה והרי כל עלמא סמכי גאולה לתפילה. וכן מאי דאמר רב ברונא דלא פסיק פומיה מחוכא כל ההוא יומא מאי רבותיה בזה שסמך גאולה לתפילה ותירצו שסמך גאולה לתפילה כותיקין עם נץ החמה, ויש מבארים בכונת התוס' שמשום שקשה לדקדק בדיוק שיסיים גאולה בנקודה שמתחלת הזריחה בדיוק וההוא יומא הצליח רב ברונא לדקדק בסמיכת גאולה לתפילה בדיוק בנקודת זריחת השמש והינו מעליותיה דההוא יומא.

**ועוד** מצאנו בירושלמי ברכות (פ"ד הל' א' דף ו.) שע"י תפילת ותיקין עם הנץ החמה זוכה שיראת ה' על פניו כל אותו היום שאמרו שם על ר' יוסף בר חנינא שהיה מתפלל עם דמדומי חמה והיה אומר כדי שיהיה מורא שמים עליו כל היום עכ"ד הירושלמי.

**ועוד** בברכות דף י' מצאנו גבי חזקיה המלך ששמע את נבואתו של ישעיה הנביא שאמר שנגזר עליו מיתה בעוה"ז ואין לו חלק לעוה"ב, ולא הועיל לו לבטל גזירה על האף שהעמיד את התורה בכל אותו הדור, ובדקו ומצאו שלא היה תינוק ותינוקת שלא היו בקיאיין בהלכות טומאה וטהרה ואעפ"כ נגזרה עליו גזירה זו משום שלא עסק בפרו"ר, אך מצוה היחידה שביטלה הגזירה ממנו הוא תפילת ותיקין על הנץ החמה כמבואר שם, ויסב חזקיהו פניו אל הקיר מלמד שהתפלל מקירות לבו, שאמר זכור נא אשר התהלכתי לפניך וכו' והטוב בעיניך עשיתי, ופרשה הגמ', מאי הטוב בעיניך שסמך גאולה לתפילה וביאר המהרש"א בכונת הגמ' כמו שביאר התוס' הנ"ל שסמך גאולה לתפילה הינו בנץ החמה דאל"כ מאי רבותיה, ונמצינו למדים שמעלת הנץ החמה מעולה ממצוות האחרות שלא הועילו לבטל את הגזירה הגדולה של חזקיה המלך.

**ועוד** עיין בספר קונטרס השכמה לרבה של העיר עכו הגאון הצדיק חסידא קדישא ר' שלום לופס זצוק"ל זיע"א שהאריך להוכיח עוד מהרמב"ן ועוד ראשונים וחז"ל במעלת תפילת ותיקין ע"ש וזכור אותו האיש לטובה שהיה מכתת רגליו לאין קץ ממקום למקום ומושב לכפר ובכל מקום מוכיח ומדבר במעלת ותיקין ומיסד מנינים לתפילת ותיקין שנטע אותם והם קיימים עד היום והוסיפו עליהם עוד ועוד והיה אומר בהלצה כי מצוה זו היא חברת ביטוח הגדולה ביותר שמצאנו בחז"ל שמבטיחים למתפלל ותיקים שלא ניזוק ח"ו ועוד כהנה וכהנה ומעל הכל המעלה הגדולה שמובטח לו שמורא ה' עליו כל היום.

**והנה** אחר ראותינו כל זה ודאי מדינא דגמ' מעלת נץ החמה מעולה יותר מתיקון חצות וכן בדעת מר"ן השו"ע כבר הוכחנו להדיא מלשונותיו ומדבריו שמוכת שהתיקון חצות אין בו שום חיוב כלל.

אך ודאי שבזוהר הקדוש האריך במעלת התיקון חצות ולימוד תורה של אחר חצות לילה לאין סוף ואין בידי לשקול את כל דברי הזוהר ולומר כמה העריך וחייב יותר, אם בתיקון חצות או בתפילת ותיקין, ואף אם היה בידנו לברר בזה, אין זה משקל לדינא אחר שמבואר וידוע בשם הפוסקים שאחר שביאר מרן רבנו הארי' ז"ל זיע"א את דברי הזוהר אין להוכיח מהזוהר הקדוש שם פסק הלכה מלבד מה שביאר מרן הארי' הח"י זיע"א והאמת יורה דרכו כי מזה לפני כעשרים שנה שמעתי מפה קדוש ה"ה מו"ר ראש הישיבה ח' משה צדקה שליט"א בשיעור על סדר טור וב"י באשמורת הבקר בלימוד ליל ששי בישיבה הקדושה פורת יוסף תכב"ץ ובהגיע לסוגיא דק"ש אמר הרב שליט"א כי ודאי מדינא דגמ' ולפי הפשט אין ספק שנן החמה עדיף ותדיר יותר מתיקון החצות ורק מה שכתב מורנו ח' בן ציון א"ש זצוק"ל זיע"א ודאי כונתו שם הייתה לפי תורת הסוד ולא רצה לגלות דברים אלו בפרסיה כי ראויים הם להצניע לכן כתב וסתם ולא פירש טעמו של דבר כלל אבל ודאי מדינא דגמ' ושו"ע תפילת ותיקין עדיף מתיקון חצות עכ"ד קודשו שליט"א.

וידוע שמו"ר ח' בן ציון א"ש זצוק"ל היה נזהר בזה להסתיר ידיעותיו בתורת הסוד עד הקצה האחרון עד שא"א היה להאמין שהרב זצ"ל מתמצה בתורת הסוד, לא מינה ולא מקצתיה והיה נראה בכל דרכיו ומעשיו בפני הציבור כפשטן לכל דבריו ואפי' שהיה רוצה בשיעוריו להזכיר איזה הלכה מרבנו הארי' ז"ל היה אומר שמעתי שכתוב בשער הכוונות או אומר אמרו לי שכך כתוב או אומר כתב כה"ח בשם רבינו הארי' וכדומה. ועל כן נתייתי לבי לחקור בעניין זה בתורת רבנו הארי' זיע"א עפ"י תורת הסוד מי מהם עדיף אם תפילת ותיקין עם נץ החמה או תיקון חצות.

### סדר הלילה

הנה בשה"כ ענין דרושי הלילה דרוש (ב' דף נ"ג ע"ד) כותב הרב זלה"ה זיע"א בענין השינה שצריך האדם התחתון לישון, שיש בו צורך קודם חצות לילה, כי גם בעת השינה הוא עובד את בוראו בסוד בכל דרכיך דעהו.

והיינו שמוחין דתפילת ערבית מיד אחר התפילה מתחילין להסתלק ולכן לא ישן מיד תיכף אחר התפילה אלא ישהה כשלוש שעות כמו שחסידים הראשונים היו שוהים אחר התפילה, והוא כדי למשוך ולהעמיד את המוחין שלא יסתלקו מיד.

ובחצות לילה מסתיים סילוק המוחין לגמרי ואז יש דורמיטא על ז"א כדי להעלות מ"ן לאו"א שהתיחדו ויורידו מ"ד לז"א לצורך יחוד חדש אחר חצות לילה ליעקב ולאח עד שיאיר היום, ואז באותה שעה רחל אין לה יחוד ויורדת לבריאה, והתחלת ירידתה מאחר תפילת ערבית עד חצות לילה, ובנקודת חצות שאז נגמר ירידתה ונמצאת כולה בבריאה ולא נשאר לה חלק באצילות אז החלה מבכה על בניה ועל ירידתה במקום הקל'י. אך אעפ"י שבאותה שעה נותנת חיות בבריאה בסוד טרף לביתה וחק לנערותיה מ"מ לה עצמה זוהי ירידה קשה ושם צועקת שואלת להשי"ת על חורבן בהמ"ק כמ"ש הכתוב קול ברמה נשמע וכו' רחל מבכה על בניה

וכו', וז"א צועק כארי מבפנים והיא מבחוץ וגם היא נותנת זמירות והודאה אליו כל הלילה בסוד אלהים אל דומי לך, ואינה שוקטת ושוקטת כל הלילה ותמיד משבחת אליו וזה נעשה על ידינו ע"י הבכיה, ע"י תיקון רחל וזמירות ע"י תיקון לאה, ועיין שמן ששון שם (באות כ"ט) שביאר שאינה גם צועקת גם מזמרת יחידיו אלא שצועקת היא דוקא ברגע חצות לילה שאז מסתימת ירידתה לבריאה, ואחר ח"ל שאז מתחלת שוב לעלות עד סיום עלייתה בתפילת שחרית, עד אז מזמרת ונותנת שבח, ע"כ דברי ש"ש.

ובדרושי הלילה דרוש (ד' דף נד ע"א) כתב וזת"ד והנה ענין שבח העוסק בתורה אחר ח"ל ה"ס יחוד יעקב עם לאה כמבואר אצלנו וכו', ואמנם רחל הנקראת עקרת הבית הנוק' האמיתית דז"א אין לה זיוג אז [בח"ל] וכמו שנבאר עניינה והיכן מקומה עתה בלילה כי ירדה אל הבריאה ושם היא צועקת ושואלת להשי"ת על חורבן בהמ"ק וכמ"ש קול ברמה נשמע וכו' רחל מבכה על בניה וכו' וגם היא נותנת זמירות והודאה אליו כל הלילה בסוד אלוקים אל דומי לך, ואינה שוקטת ושוקטת כל הלילה ותמיד משבחת אליו יתברך.

ועיין ש"ש שם (באות כ"ט) שביאר שאינה גם צועקת וגם ומזמרת יחידיו אלא שצועקת הוא דוקא ברגע ח"ל וזהו השעה שמסתימת ירידתה לבריאה שכיון שלא נשאר חלק ממנה באצילות אז זועקת אך אחר ח"ל מתחלת שוב להתחיל להעלות עד שנגמר עלייתה בתפילת שחרית ולכן מיד אחר ח"ל מזמרת ונותנת שבח ע"כ דברי ש"ש ע"ש.

ובעניין מש"כ שנגמרת ירידתה לבריאה הנה בזה צריך בירור מהו היורד ממנה, ובדרוש זה כותב רבנו זלה"ה שלא נגדלת בח"ל בכל קומת ז"א ולוקחת כל האורותיה של רחל וכתב עוד (ברך נ"ד ע"ב) שהנקודה העשירית היא היורדת לעולם הבריאה ונגדלת שם ושוב כותב הרב זלה"ה ובפעם אחרת שמעתי ממ"ל היפך מזה והוא שהחלק היורד לבריאה הוא הנקודה השורשית שהיא מלכות דכתר של רחל אבל כל תשעה ספירותיה מתחברות עם לאה באצילות, ושוב כתב עוד ששמע מרבו שמועה ג' והוא שהט"ס הבאות בסוד תוספת הם היורדות לבריאה ונקודה השורשית א"א לה לירד בשום אופן ועיין ש"ש (שם באות מ"ו – מ"ז) שיישב השמועות שבשני שמועות ראשונות פירוש אחד להם והוא שהמלכות דכתר היא שיורדת והוא נקודה השורשית של צד אחר והיא היורדת לבריאה וחוזרת ומתחלת לעלות אחר ח"ל, ומש"כ שנקודה השורשית אינה יורדת כונתו לפנים של הנקודה, והיינו פנים דמלכות בכתר ומה שחזור לעלות בשאר חלקי התפילה הוא המלכויות של ט"ס שג"כ ירדו עמה.

והנה נראה מדברי הרב בהרבה מקומות שהיחוד הזה של חצות לילה הוא נעשה ע"י נשמות התחתונים שבעה"ז, ע"י שמוסרים עצמן עק"ה בפסוק שמע ישראל בק"ש שעל המיטה, וע"י השינה שעולה נשמתן בסוד מ"ן, וזה נעשה ע"י מצות ומע"ט של כל היום ובעת השינה מעלתן הנשמה למ"ן לגרום יחוד והינו שמעלין את נשמתן למלכות והמלכות נותנת לז"א למ"ן ואז זר"ן מיחדים את או"א.



**ובעת** ח"ל מכריזין למעלה שירדו נשמות התחתונים הצדיקים למקומם בעולם הזה והיינו לעוררם שיקומו משינתם לשבחה למריהון ולאתעסק באורייתא בסוד ברכו את השם העומדים בבית ה' בלילות והיינו שקודם ח"ל הקב"ה משתעשע עם נשמות הצדיקים שהם עולות בסוד מ"ן ואחר ח"ל יורדות למטה לעסוק בתורה. ואפע"י שהיחוד ממשיך מאחר חצות עד שיאיר היום מ"מ אין נשמות הצדיקים צריכים להישאר שם עד אז אלא כל שהעלו מ"ן קודם חצות הרי זה מועיל עד אור הבקר.

וכל יחוד זה הוא יעקב עם לאה שמתחידים מח"ל עד אור היום אך רחל ירדה לבי"ע בשלושה כלים, חיצון בעשיה ואמצעי ביצירה וכו' ובזה המלכות רחל מתחידים נשמות הצדיקים ומשתעשעת עמהן אך יחוד ממש אין לה לרחל בלילה (דך נ"ד ריש ע"א) וכתב ש"ש (שם אות י') שכל אחד לפי מעלת נשמתו עולה אם לכלי החיצון, אמצעי או פנימי ומי שלא זכה גם לזה פורחת נשמתו באויר ע"ש. ועוד כתב ש"ש דרוש ד' אות נו שהנשמות הם עולות לרחל להשתעשע עם הצדיקים הוא בתורת פיקדון אך עולים משם לאצילות ללאה בסוד מ"ן כדי להתיחד עם יעקב.

### בביאור מעלת נה"ח

והנה בעניין תפילת בנץ החמה בדברי רבנו האריז"ל מצאנו לע"ע שכתב (בשעה"כ דרוש ג') דק"ש שביאר ד' ק"ש של כל יום, כל אחד מהם אנו מושכים ממקום אחר מוחין, כדי שבסוף היום יושלם פרצוף מוחין בז"א כולם יחד, ובק"ש דנפילת שחרית אנו מושכים מחיצוניות דעתיק, והוא המעולה מכולם, אך ק"ש דקרבנות בשחרית הוא נמשך מפנימיות דא"א והוא פחות במעלה מק"ש דיוצר, אך הוא היותר מעולה מק"ש של ערבית ושעה"מ.

וכתב שם הרב זלה"ה שמטרתה של ק"ש דקרבנות קודם שחרית הוא משום, דמוחין של יום אתמול היה להם רשימו כל היום, ובלילה אחר תפילת ערבית מתחיל להסתלק הרשימו עד ח"ל, ובח"ל חוזרין מוחין דק"ש שעה"מ ונעשה יחוד יעקב ולאה והוא מסתלק בעלות השחר.

ובתפילת שחרית אחר שאיר היום צריך עבודה רבה כדי להביא מוחין חדשים יען כי בעלות השחר מסתלק האור לגמרי ואינו ביכולנו להחזיר האור והמוחין בפעם אחת ע"י ק"ש דיוצר אור דשחרית. ולטעם זה תקנו ק"ש דקרבנות קודם תפילת שחרית כדי שע"י הק"ש דקרבנות יהיה יותר אפשרות ויכולת להביא אח"כ מהמוחין דק"ש דיוצר שהם העיקרים והמעולה ביותר.

ועוד כותב הרב זלה"ה שם שכל זה שאמרנו שצורך ק"ש דקרבנות קודם תפילת שחרית הוא דוקא למי שמתפלל אחרי שהאיר היום וכבר נסתלקו כל המוחין של יעקב ולאה של יחוד דאחר חצות לילה, אך לאלו המתפללים ותיקין שקורים ק"ש דיוצר קודם הנץ החמה וא"כ עדין לא נסתלקו המוחין דח"ל כיון שאינם מסתלקים אלא אחר היות יום ברור ולכן אין הם צריכים טורח גדול כדי להחזיר את המוחין כי כמעט שלא עבר רגע קטן מאז שנסתלקו ובקל אפשר להחזירם ואינם צריכים לק"ש דקרבנות כיון שקורין ק"ש דיוצר קודם נה"ח.

והרי מבואר מדבריו להדיא שאין צורך בק"ש דקרבנות אלא רק למי שאינו מתפלל בוטיקין ומתפלל אחר שהאיר היום שלצורך זה שהוא מאחר את ק"ש תיקנו לומר שוב ק"ש בקרבנות כדי שתייה יכולת וסיוע בק"ש דיוצר, אך למי שמתפלל בוטיקין וגומר קריאת קודם הנה"ח אין צריך ק"ש דקרבנות.

אך ממשיך הרב זלה"ה וז"ל האמנם ראיתי למוז"ל שאפי' שהיה מתפלל ותיקין וקורא ק"ש קודם הנה"ח אפ"ה היה אומר ק"ש דקרבנות והטעם הוא לפי שגם אותם המתפללים ותיקין צריך שיהיו חסידים גמורים שתועיל כונתם ומחשבתם לקיים ולהמשיך את המוחין שהיו אחר ח"ל שיחזרו מעצמן ואין כל אדם ראוי לכך בזמנינו, ולכן אפילו המתפלין ותיקים צריך שיאמרו ק"ש דקרבנות עד כאן ת"ד הרב זלה"ה (בדרוש ג' דק"ש).

ונמצאנו למדים מדבריו הקדושים שתפילת שחרית בנין החמה יש לו מעלה גדולה של המשכת המוחין של היחוד דאחר חצות לילה, אבל אינו דומה למצות תיקון חצות ולימוד התורה של אחר חצות שהוא עושה תיקון ויחוד בפני עצמו.

ועוד שאף מי שאינו מתפלל בנין החמה מבואר בדברי הרב דלעיל שיש לו תקנה להשלים את החסר, שהרי שתיקנו לנו ק"ש דקרבנות כדי להשלים את התיקון של נה"ח, והיינו שע"י כך נוכל לתת מוחין חדשים בק"ש דיוצר כיון שנסתלקו מוחין דח"ל ואחר שהאיר היום אין מוחין כלל וקשה להביא מוחין חדשים בפעם אחת וע"י ק"ש בקרבנות אנו נותנים כוח לק"ש דיוצר שנוכל להביא מוחין גדולים ומעולים, וא"כ אף אם נאמר שמעלת נה"ח גדולה מ"מ יש תיקון למי שמבטלו ח"ו אך לתיקון חצות והלימוד תורה שאחריו לא מצאנו לו השלמה בשום מקום, ועוד שהוא יחוד שלם ועליית רחל מבי"ע לצורך תפילת שחרית שאז יושלם עלייתה בתפילת העמידה ואם לא נעשה זה על ידינו מי תעשנה [ואם ח"ו לא יבא ולא יהיה מצב שלא ימצא בשם מקום תלמיד חכם שמקימים תיקון זה של תיקון חצות ולימוד תורה אחר חצות לילה, מי ישלים תיקון זה להמשך קיום בעולם כדי להעמיד היחוד של תפילת שחרית].

ובסוף (דרוש ד') כותב הרב זלה"ה זיע"א כי כל זה נגרם ע"י עונותינו שגרמנו שיפלו הנשמות למטה בקלי' ויתערבו טוב ברע, ולכן הוכרחה רחל לירד למטה ולכנוס בקלי' כדי ללקט ולהוציא משם הנשמות וצריך האדם לבכות ולהשתתף בצערה וכן מיד לעסוק בתורה עד הבקר, והוא לצורך רחל לתת כח עזר וסיוע להתחיל להעלותה לאצילות עד תפילת שמונה עשרה שאז נשלמת עלייתה לצורך יחוד בברכת שים שלום, או בנפ"א שהוא היחוד השלם דכוללות ג' הכ"ד שעות ובוה תבין שבח העצום שהפליג הזוהר בשבח העוסק בתורה אחר ח"ל וכן דהע"ה שהיה עוסק בתורה ובשירות ותשבחות אחר ח"ל ואין דבר למעלה ממנו ותיזהר מאוד שלא תבטל מזה אפי' לילה אחת כי עניין רב התועלת.

והנה אם הוא בלילי הקיץ הקצרים ואף כשיקום משנתו יהיה קרוב לעמוד השחר אל תחוש לעסוק בתורה באותה שעה רק תעשה סדר הבכיה ואח"כ אם ישאר זמן תעסוק בתורה ע"כ ת"ד בלשונו של הרב זלה"ה בקיצורים ומבואר מדבריו גודל התיקון וחומרת הדבר.

## אם רבנו הקפיד בנה"ח

והנה יש לחקור אם רבנו הארי"י זלה"ה גופיה היה מקפיד להתפלל עם הנץ החמה, ואף אם היה מתפלל ותיקין השאלה עד כמה היה מקפיד בזה דבר יום ביומו או רק משתדל בעלמא לפי היכולת ולפי הזמן, והאמת שהלב מרתית לשאול שאלה זו שמא ח"ו רבנו זלה"ה לא היה שלם בכל מעשיו וכבר עליו נאמר ראשונים כמלאכים ואין לנו השגה בדבריו ודרכיו ולדעת אפי' חלק קטן ממעלתו ואפי' טיפה מן הים אין לי ה"א שאוכל להשיג, אך מ"מ אם לא שמלשון הרב בעצמו יש קצת הוכחות לכך, לא הייתי מדבר בזה כלל ואשאת"מ.

והנה בשה"כ (דף כ ריש ע"ב) כתב בעניין ק"ש דקרבות דשחרית, שכתב בתחילה שאין בו צורך אלא לאלו שלא הקדימו להתפלל בנץ החמה אלא כיון שאיחרו להתפלל אחר שהאיר היום צריכים הם לק"ש דקרבות כדי שיהיה להם לעזר וסיוע והכנה לק"ש של שחרית ושוב כתב וז"ל האמנם ראיתי למורי ז"ל שאפי' שכשהיה מתפלל כמנהג ותיקין ולומר ק"ש קודם הנץ החמה אפ"ה היה אומר ק"ש ב"פ [פי' גם ק"ש דקרבות] וע"ש טעמו של דבר, ומבואר בלשונו שלא היה מתפלל ותיקין באופן קבוע אלא באופן אקראי שאומר שכשהיה מתפלל ותיקין משמע שאינו בקביעות, ומאידך (בדף ג' סע"ב) כתב רבנו זלה"ה שלא היה רבנו ז"ל מקיים מצוות להיות מעשרה ראשונים בשחרית, והוא משני סיבות ובסיבה שניה כתב וז"ל ועוד סיבה אחרת כדי שאח"כ ילבש טלית ותפילין בביתו וילך מעוטר ומעוטף בטלית ותפילין לביהכנ"ס והיה מוכרח לעשות כן ביום, כי בלילה לאו זמן תפילין הוא והעשרה ראשונים היו מקדימים לביהכנ"ס באשמורת טרם אור היום ולכן לא היה יכול לקיים מצוה זו עכ"ל. ומבואר מדבריו שהיה מוותר על מצות עשרה ראשונים כדי להתפלל ותיקין עם נץ החמה דאם נאמר שהייתה כונתו דוקא לבוא מעוטר ומעוטף בטלית ותפילין א"כ היה יכול להתעטף ולהניח ולילך ולהיות מעשרה ראשונים יחד עם עיטוף בטלית ותפילין.

ומ"מ גם זה אינו מוכרח, דשמא אולי לא היה במקום רבנו מניין אח"כ אחר נץ החמה או שמא היה לו צירוף של עוד סיבה שהיה מוכרח להתפלל דוקא במניין זה, אם מחמת קביעות מקום לתפילה או מחמת הכונות או סיבה אחרת שאינה ידועה לנו ולכן נראה שאין להוכיח מכאן כלום.

## יחוד לאה ע"י מי

ולכאורה היה מקום לומר שיחוד זה של אחר חצות לילה כיון שהוא יחוד יעקב ולאה שמא הוא נעשה מאליו ואינו צריך להיעשות על ידינו וא"כ אינו מחובתנו כל כך לקיים תיקון חצות והוא כמו מה שמבואר בדרוש ר"ה בשעה"כ (דף צו ע"ג) שבכל הימים שמיום א' דר"ה עד יום שמיני עצרת שבכל הימים האלו צריכים להשלים תיקון ישראל ורחל ממה שנפגם ע"י חטא אדה"ר והיינו להשלים עשרה ימים של נסירתה של רחל ואח"כ הכנסת הגבורות והחסדים פנימים ומקיפין הנה בכל אותם הימים אומר הרב זלה"ה שהיחוד שמכוונים כל התפילות בברכת אבות הוא יחוד לאה שבנייתה במלך עוזר ומושיע ומגן וחזרתה פנים בפנים עכ"ד שם.

וכן עוד כתב הרב זלה"ה דף ק"ב ע"ב כאשר ביוה"כ רחל עולה לבדה עד תפילת מנחה ויעקב עדין לא עלה שום עליה בשום תפילה מתחילת היום דהיינו ערבית ושחרית ומוסף של יוכ"ה כותב הרב זלה"ה שהיחוד בהם הוא יעקב עם לאה עכ"ד וק' ועוד כתב כן להדיא תחילת דרוש ג' של סוכות. והנה הרואה יראה דבסידור אין שום כונות במלך עוזר ומושיע ומגן וכן אין בכל עשי"ת יחוד עם לאה.

**ואולי** כוונת הרב שיחוד לאה הוא נעשה שלא על ידינו, ואולי שמא הימים שם גורמים שעבודתנו היא יותר גבוהה לבנות שם מה שחסר מבחינת הזמנים ולכן אין צורך לעשות אותה יחוד של לאה על ידינו דשרגא בטיהרא למאי מהניא.

**ולכאורה** יש להוכיח מכאן שכל מקום שיש יחוד לאה, אינו נעשה ע"י אלא נעשה מאליו, וא"כ ה"ה לתיקון חצות והיחוד של אחר ח"ל ולימוד התורה שלומד אחר ח"ל אינו צריך לנו כאן שהוא יחוד יעקב ולאה וא"כ נעשה מאליו ולא על ידינו וא"כ אין בו חיוב בתיקון חצות יותר מתפילת ותיקין.

**אך זה** אינו שהרי מבואר דברי הרב זלה"ה שהנסירה ובינין זו"ן והיחוד של הלילה וכן עליית רחל מהבריאה הכל נעשה ע"י מעשינו והוא מבואר בכ"מ כמה פעמים בענין דרושי הלילה בשע"כ (בדף נ"ג ע"ד ד"ה והנה) כתב וזת"ד שהאדם אף בעת שיושן הוא עובד את בוראו, והוא שיכוין האדם שהוא עצמו בחי' ז"א דכורא אשר הפיל עליו המאציל תרדמה וישן, וסוד השינה היא סוד הסתלקות המוחין ממנו ונכנס ברישא דנוק' וע"י כן נבנית הנוק' ועניין זה נמשך עד חצות לילה ואז כבר נבנית הנוק' ונתקנה וחוזרין המוחין למקומן ברישא דז"א ומתחד בנוק'. וזה סוד חיוב האדם לקום בחצות לילה להורות לחזרת המוחין ברישא דנוק' להתיחד עמה עכת"ד קרוב ללשונו של הרב זלה"ה.

**ומבואר** מדבריו שהאדם התחתון הוא חייב לעשות כעין הנעשה למעלה ביעקב ולאה בתחילת הלילה כשהיא עמו אב"א וכן בח"ל שבאה עמו פב"פ אך קושטא שהרב זלה"ה לא הזכיר כאן בלשונו שהדבר נעשה על ידינו אך כתב שחיוב יש בזה ומשמע שכן נעשה ע"י האדם התחתון

**ובהמשך** דבריו שם כתב כן להדיא, וזה לשונו והנה כמו כן ממש צריך האדם התחתון לכיין בעצמו כי רוחניותו ונשמתו מסתלקת ממנו והוא מעלה אותם בתחילת הלילה בסוד מ"ן לגבי נוק' לצורך שלה כדי שתוכל היא באותו רגע של ח"ל להעלות מ"ן לגבי בעלה שהוא ז"א המתחיל להתיחד עמה בח"ל עכ"ה וק' והטהור, ומבואר להדיא שהדבר נעשה ע"י האדם התחתון ואף אם נאמר שלא הכל נעשה על ידינו שזה הנסירה ובנית הנוק' שביארנו קודם, אך מ"מ כאן מבואר שהעליית מ"ן והיחוד ודאי נעשה ע"י עליית נשמתנו קודם חצות כמבואר מלשונו שהעתיקנו.

וכן עוד כותב שם הרב זלה"ה וזל"ק וזה סוד מה שכתוב בזוהר כי בעת חצות לילה מכריזין למעלה שירדו נשמות הצדיקים התחתונים למקומם בעוה"ז לשבחא למריהון ולאתעסקא

באורייתא בסוד מה שכתוב הנה ברכו את ה' כל עבדי ה' העומדים בבית ה' בלילות כנזכר בזוהר ויקהל קצ"ו ע"א, אבל בחצות הראשונה של הלילה אז קב"ה עייל בגן עדן ומשתעשע עם נשמות הצדיקים, וענין השעשוע הזה הוא שנשמותיהן עולות בסוד מ"ן ומעוררות היחוד והוא משתעשע בהם ואח"כ הם יורדות למטה לעסוק בתורה אחר חצות לילה עכ"ל"ק, ומוכח ומפורש מדבריו שצריך האדם התחתון לישון קודם חצות לילה כדי לתעלה נשמתו בסוד מ"ן ותיגרום יחוד למעלה, וכן מוכרח האדם לקום משינתו אחר חצות לילה כדי לעסוק בתורה כדי לשבחה למריהון. ובהמשך דבריו בדף נ"ד ע"ג מבאר הרב זלה"ה וזל"ק כי בחינת רחל שירדה לבריאה ואין לה יחוד עם בעלה ז"א וכו' הנה הם משתעשעות בנשמותיהם של צדיקים ושומעין קול העוסקים בתורה בחצות לילה. ובדרוש התפילין לעיל (דף ט' ע"ד) כתב תוספת ביאור לזה וזל"ק כי ע"י עסק התורה שעוסקים ישראל הקמים בחצות לילה הם מוסיפים בה כח והיא עולה מעט מעט עד שנמצא כי באור הבוקר גמר לעלות באצילות עכ"ל"ק, (ועין שם שכוונתו רק על נקודה העשירית ומשא"כ הט"ס ירדו בבי"ע).

וכן מבואר בהמשך דבריו שם (בדף נ"ד ע"ג) שבעלות עלות השחר נמצאת רחל מתוקנת כדי שתוכל לעלות בתפילת שחרית בעולם האצילות וזה ע"י עסק התורה אחר חצות לילה וכן כתב שם דף נ"ד ע"ד וזל"ק והנה אם הוא בלילי הקיץ הקצרים אף כשיקום משינתו יהיה קרוב לעמוד השחר אל תחוש לעסוק בתורה באותה שעה רק תעשה סדר הבכיה כנזכר ואח"כ אם ישאר זמן תעסוק בתורה ותזהר מאוד שלא תתבטל מזה אפי' לילה אחת כי הוא ענין רב התועלת עכ"ל"ק. ועוד כתב שם הרב זלה"ה ואין ספק שהיודע לכיון כל זה על אמיתותו גורם שהיחודים הנזכרים נעשים על ידו ממש ואין קץ ותכלית לשכרו ואין למעלה ממנו וכו' עכ"ל.

**נמצינו** למדים מכל לשונות אלו להדיא בדברי רבנו האר"י זלה"ה זיע"א שכל התיקון הנעשה בלילה הן עלית רחל מהבריאה והן בענין הנוק' והן הדורמיטה של ז"א והן היחוד הנעשה בלאה ויעקב אחר חצות לילה הכל נעשה ע"י האדם התחתון.

וכן ידוע מה שכתב שו"ת תורה לשמה לרבנו יוסף חיים זיע"א בסימן תמ"ט בענין מי שנהג לעשות תיקון כרת הרבה פעמים בלילות רצופים והוא שמנודדים שינה מעיניהם כל הלילה, וכתב להשיב וז"ל אע"פ שהמנודד שינה מעיניו כל הלילה כולה ודאי מצוה קעביד שתועיל לו לכפרה לתיקון כרת, אך דעו וראו כי רווח זה יש בו הפסד מצד אחר והוא כי ידוע מש"כ רבנו זלה"ה שכל לילה עולים נשמות התחתונים בסוד בידך אפקיד רוחי בעת השכיבה מתעברת.

**נוקבא** עילאה בסוד חדשים לבקרים רבה אמונותיך ותועלת העליה ההיא כדי לחדש את הנשמות האדם לתת להם כח ולהאיר להם וכו' וכו' נמצא זה הניעור כל הלילה מפסיד אותו הלילה התיקון הזה הנעשה ע"י השינה וכו' וכו' ועל כן עכ"פ האדם לא ירבה לעשות תיקון זה בכל שבוע ובפרט לעשות ב' פעמים בשבוע אלא די לעשותו פעם אחת בחודש וכו' ע"ש עכ"ל שו"ת תורה לשמה ועפ"י פסק זה מבואר שהבין רבנו יוסף חיים זיע"א כמו שהסברנו שיחוד יעקב ולאה אחר ח"ל נעשה על ידינו ואינו נעשה מאליו.

ושמעתי מאדוני אבי מו"ר הרב שלמה כהן זצ"ל שכך היה גם דעת המקובל הגדול הגאון הקדוש ר' מרדכי שרעבי זיע"א ר"י נהר שלום שהיה נזהר מאוד לישון קודם חצות, והיה אומר שיש בזה תיקון בשינה והיה נמנע מלעשות תיקון כרת כל הלילה, ופעם התמרמר על שבדרך מקרה באים לביתו בני משפחה קרובים או רחוקים וע"י כך נמנע ממנו לישון קודם ח"ל והיה זה לצער בעניו ע"כ שמעתי מפי אבי מו"ר זצ"ל, ואף מו"א ע"ה היה מאוד נזהר שקודם שיגיע ח"ל יעלה לישון כדי לתקן התיקון הנ"ל.

ולא אכחד שידוע מה שכתב בספר דברי שלום לנכד מרן הרש"ש זיע"א שכתב בדף ט"ו ע"ב בשאלה כ"ז שהאריך בענין השינה של קודם חצות ובענין השינה של אחרי ח"ל אם יש בה רוח מסאבא, ואם צריך בבקר נט"י עם ברכה וכתב שם דרבנו האר"י זלה"ה לא כתב בשום דוכתא לאסור להיות ער קודם חצות כדי שתעלה נשמתו בסוד מ"ן, וכדי שיהיה יחוד בעליונים, שהרי אי אפשר שיהיה יחוד אלא"כ התחתונים יעלו מ"ן ועוד שהרי האדם שלא ישן מפסיד שאינו מקבל הלבוש בסוד חדשים לבקרים שע"ז אנו מברכים בבקר מלביש ערומים והנותן ליעף כח ואפ"ה לא מצאנו לרבנו שאסר להיות ער קודם חצות. ועוד כתב שם הרב דברי שלום להעיד על סבו מרן הרש"ש זלה"ה ועוד כמה צדיקים גדולים אנשי מעשה שמיימיהם לא ישנו קודם חצות כדי שלא יעבור עליהם נקודת חצות והוא ישן, עכ"ד.

ולכאורה נראה מדבריו שכיון שאין צריך להיזהר לישון קודם חצות לילה משמע שאין צריך שתעלה נשמתו בסוד מ"ן לצורך יחוד יעקב ולאח אחר חצות ומשמע שנעשה היחוד מאליו, אך הרוואה יראה שהרב דברי שלום שם ביאר דבריו והסביר וחדש שאין צריך האדם התחתון ליזהר לישון קודם חצות כיון דאף שהוא ער עולה נשמתו קודם חצות ושוב חוזרת אליו אחר חצות וזהו נעשה מאליו אף בלי שישן אבל ודאי היחוד עצמו של יעקב ולאח נעשה דוקא ע"י נשמתו שתעלה למ"ן ועל ידינו יהיה היחוד והוכיח זה מכח שראה למרן הרש"ש זיע"א ועוד גדולים שלא היו נזהרים לישון קודם חצות וכיון שלא מפורש ברבנו האר"י זלה"ה להדר בזה שמע מינה דאין ענין בזה וע"כ הנשמה עולה אף בהיות האדם ער.

ולסיכום הוא אשר דיברנו שמפורש בדברי רבנו האר"י זלה"ה וכן הבין בדבריו שו"ת תורה לשמה לרבנו יוסף חיים וכן מפורש בספר דברי שלום לנכד מרן הרש"ש זיע"א שיחוד יעקב ולאח הנעשה אחר חצות לילה הוא נעשה על ידינו ולכן מוכרח הוא לומר כמו שכתב מרן בעל האור לציון בסיפרו ח"א שהתיקון חצות הוא חיוב גמור ולעומת זאת התפילת ותיקין בנץ החמה אין בו חיוב אלא מצוה מן המובחר כמו שכתב השו"ע בסימן נ"ח סעיף א' ולכן אם אין לו אפשרות לקיים שניהם אלא או תפילת ותיקין או תיקון חצות ודאי שיעשה תיקון חצות שיש בו חיוב יותר מתפילת ותיקין.

ושוב ראיתי שהרב אור לציון בח"ב עמ' מ"ב בביאורים כתב שיש חיוב לומר תיקון חצות וציון את מרן החיד"א במחזיק ברכה סימן א' סעיף א' ואת מש"כ בספר ראשית חכמה שכתבו גודל חיוב קימת חצות בין לת"ח בין עמי הארץ וכן ציין לשער הכונות דרושי הלילה דרוש א' ע"ש.

הרב הגאון אורי כהן שליט"א  
מנהל רוחני בישיבת פורת יוסף  
מח"ס 'בזכרנו את ציון' ו'למען שכינתך'

## אפר מקלה בראש החתן

חובת נתינת אפר מקלה בראש החתן בחופה, לחתן בן עדות המזרח / אין בחידוש מנהג זה הוצאת לעז על הראשונים או משום יוהרא / סגולת ההקפדה בענין זה

א. ידועה דעתו של מרן רבנו הגאון הרב בן ציון אבא שאול זצוק"ל ר"י פורת יוסף ת"ו, בענין נתינת אפר מקלה בראש חתנים, כמופיע בספרו אור לציון (ח"ג פרק ל אות ב) כי מלבד שבירת הכוס תחת החופה זכר לחורבן, יש גם ליתן אפר על ראש החתן בשעת החופה במקום הנחת תפילין. וכדעת מרן השו"ע. וברוך ה' אכשור דרא ובשנים האחרונים נראה שרוב הבתורים הספרדים הן בישיבות הספרדיות הן הלומדים בישיבות האשכנזיות נוהגים כן ליתן אפר מקלה בראשיהן בעת חופתם, ובאתי בזאת לברר מקחו של צדיק ולהסיר מעליו תלונה, וגם אוסיף להביא כי גם דעת רבינו מרן הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל, הגם דאינו חובה, עכ"ז מן הראוי לדקדק בזה ליתן אפר בראש חתנים, וכאשר יתבהרו הדברים להלן, ואכן גם הראשל"צ הר"י יוסף שליט"א במכתבו אלי (מתאריך ג' אייר תשע"ט), הסכים לנתינה זו. וכמו שנביא להלן.

הנה בספר בית חתנים (פ"י סעי' יז. וביתר הרחבה בקובץ בית הלל) להרה"ג ר' משה פנירי שליט"א, כתב דאין חיוב באפר מקלה דווקא, וכל פעולה לזכר לחרבן בחופה ש"ד, ומה שכתבו בגמ' מנהג האפר – אין זה בדווקא, ובגמ' נקטו דוגמא אחת שהיה נראה להם מתאים כדי שיתקיים לעתיד מקרא דלהניח לאבלי ציון פאר תחת אפר, וכל שיש סיבה לשנות – ש"ד. וכמו שהביא הבית יוסף (או"ח סימן תקס) וז"ל: וכתב הכל בו (סי' סב כה ע"ד) יש מקום שנמנעו שלא לתת אפר מקלה בראשי חתנים מפני שאין העם מוחזקים כלל בהנחת תפילין ולא יהיה להם האפר תחת פאר ויחושו ג"כ שמא לא יהיה ג"כ פאר תחת אפר ונהגו לעשות זכרון אחר במקומו שנותנין מפה שחורה על ראש החתן והכלה ועל זה פשט המנהג לשבר הכוס אחר שבע ברכות עד כאן. ורבים רצו לסמוך על דברי הכלבו האמורים, לומר שמרן הב"י הביאו לסמוך על דבריו.

ב. אמנם האמת תורה דרכה, שאין בזה בית אחיזה לסמוך על דברי הכלבו המובאים בב"י. ראשית כי הרי מרן עצמו, לא סמך על דבריו להלכה למעשה, ובשולחנו הטהור באורח חיים (סימן תקס סעי' א-ב) כתב "משחרב בית המקדש תקנו חכמים שהיו באותו הדור וכו', כשהחתן נושא אשה, לוקח אפר מקלה ונותן בראשו במקום הנחת תפילין". וכפל דבריו גם באבה"ע (סימן סה סעי' ג) וז"ל: צריך לתת אפר בראש החתן במקום הנחת תפילין זכר לאבלות ירושלים דכתיב 'לשום לאבלי ציון פאר תחת אפר'. ע"ש. והוא ע"פ הגמ' ב"ב (דף ס:) דאיתא התם, 'אם

אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי וגו', מאי "על ראש שמחתי",<sup>א</sup> אמר רב יצחק, זה אפר מקלה שבראש חתנים. א"ל רב פפא לאביי, היכא מנח ליה, במקום תפילין שנאמר "לשום לאבלי ציון פאר תחת אפר"<sup>ב</sup> [ומסיים שם – וכל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה שנאמר שמחו את ירושלים וגו' (ישעיה סו)]. והביאו כל זה להלכה בראשונים ובכללם ג' עמודי ההוראה, הלא המה הרי"ף ספ"ב דתענית (דף י ע"ב מהספר) והרא"ש שם (פ"ד סימן לו), וכ"פ הרמב"ם (פ"ה מהלכות תעניות הל' יג).

אם כן לא שייך לאחוז בזה שהביא הב"י את דברי הכלבו, כי הרי בשו"ע פסק שלא כמותו. ועוד שהרי אפי' הכלבו עצמו דבריו ברור מיללו שבאותו מקום לא היה בנתינת האפר זכר לחרבן "מפני שאין העם מוחזקים כלל בהנחת תפילין, ולא יהיה להם האפר תחת פאר, ויחושו ג"כ שמא לא יהיה ג"כ פאר תחת אפר" ומטעם זה הוכרחו לחפש זכר אחר לחרבן, ולא הכלבו ביטל מנהג הגמ' בזה, אלא המנהג בטל מאליו באותם מקומות, אבל כאשר מוחזקים בהנחת תפילין אין שום סיבה והיתר לבטל מנהג האפר המוזכר בגמ' מפורשות וכסברת רבנו האור לציון.

ומה שכתב בספר בית חתנים שם כי גם היום לא הכל מוחזקין בתפילין, זה אינו, שהרי דברי הכלבו ברור מללו, שלא היו מוחזקים שם כלל, ולא שחלק כן וחלק לא, מה גם שבקרב הישיבות ומשפחותיהם מוחזקים כולם בהנחת תפילין, ב"ה.<sup>ג</sup>

ועוד איך אפשר לומר שדברי הגמ' שדרשו על הפסוק "על ראש שמחתי" וקיום דברי הפסוק – "פאר תחת אפר" כדבר של מה בכך, ואינם בדווקא, וזהו רק מפני ש"כך נראה היה להם מתאים" (כלשונו). ועוד, דהכיצד נאמר שכשהיה סיבה כל שהיא בזמן הכלבו, שפיר דמי היה לשנות למנהג אחר זכר למקדש, ואילו בימינו ששוב מוחזקים בתפילין, מנועים אנו מלחזור ולהחזיק בתקנת התנאים כדברי הגמ' וקיום דברי הפסוקים, אתמהא.

א. בשו"ע או"ח (סימן תקס). וכתב בתורת חיים (בבא בתרא דף ס:) דבזמן הבית היו תולין על ראש חתנים וכלות עטרות זכר לשמחת ירושלים ובנינה, לכך אחר שנחרב הבית נותנין שם אפר מקלה זכר לשריפת ירושלים וחורבנה, וכתב שם (בתורת חיים) לבאר ד'ראש שמחתי', לפי שאמרו חכמים כל השרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה, נמצא כי תחילת שמחתו של אדם הוא יום חתונתו, לכך קאמר אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, כי בתחילת שמחתו דהיינו יום חתונתו יעשה זכר לירושלים. ע"כ.

ב. ופירש"י (ד"ה פאר), מכלל שהיו רגילים ליתן אפר במקום פאר דהיינו תפילין כדכתיב "פאריך חבוש עליך". ע"ש. ועי' בגמ' ברכות (יא:).

ג. והנה שמעתי ממרן הגר"ע יוסף זצ"ל, שהרוצים להאחז בדברי הכלבו, רצו לבאר בכוונת דברי הכלבו שכתב "שלא היו מוחזקים להניח תפילין כלל", היינו שהניחו תפילין אלא שלא הניחום כל היום כולו עד הלילה, מפני הטהרה והעסק וכדומה, ובהכי ביאר הכלבו דלא שייך בנתינת האפר להוי פאר תחת האפר, ולכן גם בזמנינו סמכו על דבריו הללו. אמנם הרואה יראה שאין כן פשט הדברים כלל בדברי הכלבו, לא בלשונו, ולא בסברא. ועוד, וכי כשהגמ' והראשונים כתבו דין זה דאפר מקלה דברו רק לאנשים שיכלו להשאר בתפילין כל היום כולו, והוציאו מן הכלל כל בעלי המלאכה שהיו רוב ישראל בשדות ובשאר מלאכות שלא יכלו לקיים שימת התפילין כל היום. וכן בשו"ע דכתב לחייב דין זה נתינון רק למתי מעט בלבד, ולא טרח להזכיר בדבריו הסתיגות זו כלל. אתמהא.



וגם מה שסיים הרב בית חתנים בדבריו כי מרן הגאון אור לציון לא פסק כן לציבור אלא עורר לקיים מנהג זה רק בקרב בני משפחתו, א"כ מודה כי דעת האור לציון שאין בזה חשש שינוי מנהג, דא"כ וכי לבני משפחתו שרי לשנות מנהג, אתמהא. ומה שלא העיר כן לכל תלמידיו, אגיד כי ידועה דרכו של רבינו זצ"ל אשר הרבה פסקים שלו בהלכה שאינם חיוב גמור, ויכולים לסמוך על דעות אחרים, לא הכריז ועמד על קיומם, אפי' לתלמידיו. אמנם לשואליו באופן עניני באותו נושא, או לקרובים לו ביותר גילה דעתו הרחבה בם.<sup>7</sup>

ג. ואם כנים אנו בדברינו, שומה עלינו כל בני ספרד ועדות המזרח, מאחר ואכשור דרא, ועם הישיבות, עם בפני עצמן הוא, ומקפידין קלה כבחמורה, ואין אפי' אחד שאינו מוחזק בהנחת תפילין (ואפי' רוב אחינו שאינם עימנו בקהילותינו, מקפידים עכ"פ בהנחת תפילין), ודאי דראוי לנו לשוב ולקיים מצוות הגמ' וכמנהג התנאים והאמוראים ורבותינו הראשונים הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, ועוד, וכפסיקת השו"ע, ולשום כל חתן בראשו אפר מקלה.

ובר מן דין איכא למימר, אם רבותינו כשהיה להם טעם, אמרו להחליף מנהג המוזכר בגמ' ונפסק בראשונים, והנהיגו מעשה אחר לחתן כזכר לאבילות, א"כ אף אנו ניזיל בתרייהו, מאחר והתעמעם כח הזיכרון לאבילות בעצם שבירת הכוס. וכוונתנו בזה, כי מן המפורסמות בינינו, המצב כיום כי שבירת הכוס נחשב בעיני ההמון כפעולת סיום לתהליך טקס החופה, ומיד עם שבירת הכוס, תחת היות הצורך בהתעטפות במחשבת צער לזכרון החרבן ולו לרגע קט, המציאות המבישה כי מיד מתפשטת נהרת חיוך על פני החתן על כי הצליח לשבור הכוס מיד בנסיון הראשון, ומיד נשמע קול מצהלות, ותרועות ניצחון – בקריאות מזל טוב, ואמירת הפסוק "אם אשכח" כמעט ולא מעורר כלל את החתן לגודל הענין.

ד. ולדוגמא, ידוע כי דעתו היתה ברורה שאין לסמוך על היתר העסקא הנעשית בליקחת משכנתא, כי אינה תופסת בשעת מבחן לאם יוכל מעל כל ספק שלא הריח הלוח, שבכה"ג אין למלוה זכות לבקש את הריביות כידוע ביסוד ההלכה שבהיתר עסקא, אמנם לא הורה דעתו לשואלים, כיון שיש להם על מי לסמוך להקל. וסיפר הגאון ר' אברהם טופיק שליט"א (רו"מ בשיבתנו הק' פורת יוסף ת"ו) שכשהתחתן ורצה לקנות דירה והוצרך למשכנתא, שאל את מרן הגאון בן ציון שאול זצ"ל, ואמר לו הרב אם תנהג כשיטתי הרי לא תוכל לקנות דירה, והרי יש לך לסמוך על דעת מרן הגאון הגרי"ש אלישיב זצ"ל שמקיל בהיתר העסקא שנעשית בבנקים על המשכנתאות (וידוע שהיה מחזיק מאוד בהכרעותיו בהלכה), ואכן שמע לדבריו ולקח משכנתא כהיתר הגרי"ש זצ"ל. אמנם שוב לאחר תקופה ניחם על מעשיו, ורצה להחמיר כדעת רבו הגר"ב זצ"ל, ולקח הלואות פריטות ופרע מיד כל המשכנתא. ובא וראה אם בענין ריבית החמורה לא רצה לומר ולהכתוב דעתו כשיש על מי לסמוך, כ"ש במנהג נתינת האפר מקלה. ורק בשיעוריו בהלכה היה אומר דעתו כדרכה של תורה, אבל מי שרצה לסמוך על פוסקים אחרים לא היה מעיר כי הוא זה.

סוף דבר כי כאשר היתה נפילה גדולה בפרויקט הבניה בעיר עמנואל, וקבלנים קרסו וברחו, והקונים אשר לקחו משכנתאות, ואפסה תקוותם, כשרצו לממש את הסעיף בהיתר עסקא להפטר מהריביות והדברים הגיעו לבתי המשפט, והם הורו שאין באפשרותם להפטר מתשלומי הריביות, והתנאי הפוטרם לא קביל, כי לא העלה המלוה להלוות בכה"ג, אזי ראה מרן הגרי"ש זצ"ל כמה צדק מרן הגר"ב זצ"ל והורה לאסור ליטול משכנתא עד שיוסדר הדבר, שגם בבית המשפט יוכלו לממש כל סעיפי ופרטי היתר העסקא, ואכן היראים לדבר ה' מנעו עצמם מליקח המשכנתא, עד שהתעוררו מנהלי בנק ירושלים והיו החלוצים לתקן הדבר, באופן שגם בתי המשפט יכילו העסקא עפ"י ההלכה, ואחריהם נוספו כמעל כל הבנקים בזה אחר זה.

ואף כי ישנם חתנים מיוחדים אשר רגע זה בנפשם ובמחשבותם, וכמו צער בנפשם בזכר המקדש, כי עשו הכנה לכך, אמנם אם ראית בני עליה – מועטים הן, ואנו מבקשים תקנת הכלל.

וכבר נתבררה תקלה זו, והתריעו עליה כמה בעלי ספרים, ואף יעצו לומר לקהל כמה מילות הקדמה להסבר שבירת הכוס, וכדי לתקן המעוות. אך דא עקא כי במציאות לא נשתנה המצב. ולאחרונה הגדילו עשות, עד כי שבירת הכוס נחשב כענין של כבוד, ואחר קריאת המכובדים לסידור חו"ק וקריאת הכתובה וז' הברכות מצהירים כי "בשבירת הכוס מכובד החתן וכו'". ועל זאת לבד כדאי לחזור ולהנהיג הנחת אפר מקלה בראש החתנים, ואף אמנם כי אין בידינו לבטל המנהג של שבירת הכוס, עכ"פ להוסיף זכר לאבילות ודאי דשפיר דמי, ומסתמא גם הפוסקים הספרדים אשר הביאו בספרם רק מנהג שבירת הכוס- יודו לע"ע אחר שבירת הכוס לא מסמלת כ"כ אבילות, לתקן ולשוב לנתינת אפר מקלה.

ד. פש גבן לברורי אם יש בחידוש מנהג זה מטעם מוציא לעז על הראשונים או שום חשש יוהרא, והנה הפר"ח או"ח [סימן תצו (או' יב)], כתב לדון בדין קהל אחד שנהגו כמה שנים קולא בדבר א' ורוצים להסכים לבטל אותו המנהג ולהחמיר אם יש לחוש להוצאת לעז על הראשונים או לא, והביא הסוגיא דבפ"ק דגיטין דר"א ור' אסי אמרו דלא צריך שליח הגט לעמוד על כל אות ואות, וכ"ת איעביד לחומרא, נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים (וזהו המקור לחשש לעז הראשונים), ואילו בפרק המגרש אמרינן אתקין רבא בגיטי מיומא דנן לאפוקי מדר"י וכו', וכתב רש"י ואע"ג דקי"ל כרבי יוסי בעינן לאפוקי נפשין מפלוגתא שיצא הדבר בהיתר ולא יצא שם פסול אמשפחות ישראל. ע"כ. ולא חיישינן ללעז הראשונים. וכתב כי בספר תרוה"ד (סימן רלב) ובמהריב"ל (ח"ג סימן י) עמדו בזה ויישבו, והוא עצמו כתב לישיב דכל היכא דאיכא פלוגתא בדבר, אזי אע"פ שהיא סברא יחידאה טפי אית לן למיחש אולי יבוא שום ב"ד ויסברו כסברת אותו היחיד דומיא דהמקדש במלוה ופרוטה שנחלק דוד עם שאול ובית דינו, ובאותו הדור נתבטלה סברת דוד דאף להיקרא מחלוקת לא נחשבה וכמ"ש התוס' בפרק אין דורשין, ודורות שבאו אחריו פסקו הלכה כמותו, וה"נ אית לן למיחש להכי ואיכא לעז דידן, א"כ טפי אית לן לתקוני ולמיחש ללעז דידן מלמיחש ללעז דקמאי, אבל בההיא דפ"ק דגיטין הדבר היה ברור בעיני ר' אמי ור' אסי דלא היה צריך לעמוד על כל אות ואות ואיכא לעז דקמאי, וליכא לעז דידהו שלא ימצא חולק בדבר ור' אחי לא היה חשיב להו וכו' ע"ש. וכן כתב בספר טהרת המים לר"א הכהן מסלוניקי (דף לג או' כ) דכל דאיכא שום פיקפוק בדבר מעיקר הדין, אי נמי דהוי פלוגתא דרבוותא אין במחמיר בזה משום לעז על הראשונים, וכן כל דלא מינכרא מילתא דמשום איסורא קמחמיר ג"כ ליכא משום לעז אראשונים, עש"ב, ובנ"ד איתנהו לכולהו, דאדרבה מעיקר הדין יש לתת אפר מקלה, וכן יש בו נמי פלוגתא דרבוותא, ולא מינכרא מילתא דמשום איסורא מחמיר דאפשר דחפץ להוסיף אבלות מעצמו על חורבן ירושלים.

ומלבד הנ"ל בכגון דא מסתברא דלא שייך כלל הוצאת לעז אראשונים, דמי יימא לן דהראשונים לא נהגו בכך, שמא נהגו בלא שהבחינו בזה הצבור, וכאשר ידענו כי רבים וגם שלמים עשו כן בלא שהרגישו בהם כלל.

ומאחר שנתברר לנו כי אין בזה חשש לעז, שוב גם ל"ש דין דמחזי כיוהרא, דאל"כ בכל מקום דשרי להחמיר ולית ביה חשש לעז – נאסרנו מדין יוהרא, וכדמוכח כן בשד"ח (שם). ובלא"ה אפשר לעשותו בסתר לרגע א' בלבד וכמבואר באור לציון (שם).

ה. **ובעיקר החשש של יוהרא**, כבר קבע מרן הב"י מסמרות לדעת מתי יחשב יוהרא, ודבריו נמצאים בב"י בהלכות ציצית (או"ח סימן כ"ד) בענין אחיזת הציציות בשעת ק"ש. דהביא דברי ר' נטרונאי גאון לאסור משום דיהירותא הוא "שכל דבר שאין האדם מחוייב בו ועושה אותו ברבים במדת חסידות וכל העם אינם עושים אותו הוא מתתזי כיוהרא עכ"ל וכתב על זה רבינו הב"י ד"עכשיו שנהגו בהם קצת בני אדם תו לא מיחזי כיוהרא". נמצאנו למדים תרתי, דאם אדם מחויב בו אפי' אם יעשהו ברבים ואפי' אחרים לא נהגו לא חשיב יוהרא. ועוד נלמד שאם כבר נהגו בו כבר "קצת בני אדם" תו לא מיחזי כיוהרא. וא"כ נמצא בנ"ד שנהגו בו הרבה יותר מ"קצת בני"א שנותנים אפר מקלה בראשם, אפי' מבני ספרד, שוב לא הוי יוהרא. וכ"ש בזה שחייב בו האדם. ומי שעדיין יתעקש יוכל ליתן בראשו שלא בפני רבים, כמדוקדק בזה בלשון ר' נטרונאי גאון דיהירותא הוא ב"עושה אותו ברבים", ותו לא מידי.

ו. **ובר מן דין בבדיקה שעשיתי לאחרונה גיליתי כי בכלל לא ברור שלא נהגו בזה כלל אצלנו בני ספרד**, והנה שאלתי מכמה חכמים ורבנים ואברכים שנשאו נשים מלפני 30 עד 60 שנה ומצאתי כי אף אמנם רבים ושלמים העידו על עצמם כי לא שמו אפר מקלה, מאידך מצאתי כי רבים ושלמים אכן שמו אפר מקלה, ובראשם מו"ר הגאון ר' יהודא מועלם זצ"ל (מלפני כ-60 שנה), והעיד כי בפשטות נהגו כן, וכן היו מחזורים שלמים שבשנתון שלהם היה נהוג כן בין כל החבורה". [ראה אשר כתבתי בזה בספרי הקטן למען שכינתך ח"ב עמו' רט למטה במקורות].

**ונתתי ללבי והגעתי למסקנה**, כי כנראה מאחר ולא היה לנתינת אפר מקלה זמן מסוים תחת החופה – וכמו שיש בכל סדר החופה, כסידור הקידושין ופריסת הטלית וקריאת הכתובה ושבירת הכוס, ואילו באפר המקלה נתנוהו הנותנים כל א' לפי עניינו מי תחת החופה לבדו לפני תהליך הקידושין, ומי נתנו בראשו קודם לכן בעודם עסוקין בהמתנה לכתיבת הכתובה וכדו', לכן הדבר לא נתפרסם אצל כולם, וחתנים צעירים לאו אדעתייהו ביום חופתם אם לא הזכירום אחרים, וכך נשתלשל ונשתכח אצל חלקם נתינת האפר.

**ושלחתי לפני כשש עשרה שנים ביד ידידי הרה"ג ר' שמעון כהן זצ"ל** (שהיה ר"מ בשיבת "אור אלחנן", ומו"צ בירושלים ותלמיד ותיק של הרב, ולדאבון לב נפטר ממחלת הקורונה

אשתקד, יזכר בטוב) שישאל את פוסק הדור מרן יוסף שלום אלישיב זצוק"ל ושאלו (ביום ש"ק פרשת משפטים תשס"ו) כך – כי יש אברך ספרדי החפץ להחזיר ולחדש נתינת אפר מקלה בראש חתנים – והרב הנהג בראשו בשביעות רצון ואמר – אדרבה ואדרבה. ושוב אמר לו כי יש חוששין בזה ללעז על הראשונים או ליוהרא ומיד הגיב הרב בתנועת ביטול בידו ואמר "דברים בטלים".

ז. ובעת ממש יצא לאור ספר "חזון עובדיה" הל' ארבע תעניות לרבינו עובדיה יוסף שליט"א, והביא שם המנהג של שבירת כוס זכוכית, ובמקורות שם הסתמך על דברי הכל בו ואורחות חיים שהביא מרן הבית יוסף, וגם כתב דאישתמטתיה להרב אור לציון לשון הכל בו ואורחות חיים שהביא מרן הבית יוסף וכו', ואחמח"ר לא זכיתי להבין את דברי קדשו, הרי מרן הב"י הגם שהביא דברי הכלבו עכ"ז בשו"ע לא פסק כוונתה, אלא פסק להניח דווקא אפר מקלה. וכמו שנתבאר לעיל. וכוננת האור לציון בהשגתו על דברי השו"ג כי משמעות דבריו דשבירת הכוס הוי תחליף שוה וראוי להשמת האפר גם בלי דוחק השעה דהרי לא הזכיר הרב שו"ג טענת הכלבו, וא"כ מה יועילו דברי הכלבו ששפתיו ברור מללו, כי מפני דוחק הנסיבות הנהיגו שם אחרת. וכל המקומות ששינו לנהוג בשבירת כוס, לא היו באר"י אתריה דמרן. ולא מצאנו מקורות שבא"י נהגו בזמן קדמון בשבירת כוס. ולפי דברינו גם אם נאמר שנהגו כן אעפ"כ שפיר דמי לחזור לעיקר הדין בהשמת אפר מקלה.

ותהילות להי"ת המציא לידי חביבי היקר הר"ר אברהם בביאן שליט"א הקלטה מאת מרן הגר"ע יוסף זצוק"ל אשר מתייחס לנושא הנזכר, ושם אכן אומר הרב זצ"ל כי בני עדות המזרח לא נהגו בזה, אמנם הוסיף לשבח את מי שבכל זאת ישים לראשו אפר מקלה, ושהוא מנהג טוב, מאחר ומוזכר בגמ', ושאין בזה משום יוהרא. נמצא א"כ לדברי הגר"צ א"ש זצ"ל הוא מעיקר הדין, ולדברי הגר"ע יוסף זצ"ל הוא מנהג טוב וראוי, באופן שמי שעושהו, יוצא ידי כו"ע ועכ"פ משובח הוי. אבל מי שימנע הרי נכנס לגדר הפסד לדעת הגר"צ ונמנע מלקיים מנהג ראוי להגר"ע יוסף זצ"ל. ומי יבוא אחרי המלך.

ואחר שמצאתי שלל רב בהקלטה זו שלחתי להגיד תוכנה להרשל"צ הר"י יוסף שליט"א, בתאריך א' אייר תשע"ט, ואחר שהביא שבספרו ילקוט יוסף דיני חופה וקידושין כתב שהספרדים לא נהגו בכך, והאריך קצת בזה, כתב וז"ל: "ואמנם אם כפי שכתבתם שישנה הקלטה מדברי מרן מלכא אאמו"ר זצוק"ל שאחר שביאר הטעם מדוע נמנעו מלשים אפר בראשם, אמר זה טעם למה נמנעו מלעשות, אבל ודאי הוא שמי שיכול לעשות שיעשה, אה"צ

ז. וזה תמלול דבריו (אחר שביאר טעם מדוע נמנעו מלשים אפר בראשם) "זה טעם למה נמנעו מלעשות. אבל ודאי הוא שמי שיכול לעשות שיעשה, [וכאן הרב מזהיר לרחוץ או לנקות שאריות האפר מחשש חציצה בתפילין]. שמעתי שיש הרבה עדיין עד עכשיו שמתחזקים במנהג הזה כיון שהוזכר בגמ' ... זה מנהג טוב, כיון שנכתב בתלמוד מנהג טוב לעשות אותו, אבל נשאר המנהג לשבור כלי זכוכית..."

מי שעושה כן בצינעא אין בזה משום יוהרא,<sup>1</sup> ויכולים לעשות כן לתת אפר מקלה, וגם יעשו כמנהג בשבירת כוס זכוכית". עכ"ד.

ואכן כך מנהג כל הבחורים בישיבתינו (למעט בודדים ממש) ובעוד ישיבות רבות, לתת גם אפר מקלה מלבד שבירת הכוס, ותלמידי ישיבתינו הגדילו עשות, שמעוררים את הקהל בענין מטרת האפר ושבירת הכוס, ומבקשים גם שלא לפצוח ברינה מיד בשבירת הכוס, אלא ימתינו כ-10 שניות להפנים את חסרון מקדשנו בעת הזאת, וגם מראש מבקשים מהתזמורת להמתין עם הניגון למספר שניות אלו. והדברים עושים רושם רב לעילוי שכינת עוזינו במעמד מרומם זה.

ודי לנו בזה כי נצטט מדברי היעב"ץ ז"ל בסידורו "בית יעקב" (דיני תשעה באב חלוך ו אות ז, עמוד שיג עמו' ג) שכתב וז"ל: – "וכשהחתן הולך לחופתו נותן אפר מקלה בראשו במקום הנחת תפילין. גם בזו אינן נזהרים, מי יודע שמא כמה לא הצליח זוגם בעוון זה, שאינם שמים על לב אבלות ירושלם בעת שמחתם". והדברים מבהילים. והגם שאפשר שדיבר במי שאין עושה זכר כלל, גם לא בשבירת הכוס, אעפ"כ אחר שמוכח דינא דגמ' והלכה שיש ענין דווקא באפר מקלה, הלא דבר הוא, ויש לחוש לכבוד השכינה.

ואין ספק שהזוכר ומצטער על השכינה בעת ההיא, יזכה יותר שתתלוו אליהם השכינה לביתם, ויזכו לנאמר "איש ואשה שזכו שכינה בניהם".

---

ז. אכן אני לא ידעתי מדוע בצנעא, וגם הגרע"י בהקלטה לא הצריך כן, ולגבי יוהרא כבר כתבנו שבנ"ד אין לחוש לה, מה גם דאכשור דרא ורבים כבר נוהגים כן. עד שכעת כמדומה רוב הבחורים הספרדים בישיבות שמים אפר מקלה, וממילא שוב הנמנע מלשים האפר, הוא החורג מן המנהג.

## הרב אלעד כהן שליט"א כולל שערי הלכה

### ש"ץ שטעה בעשי"ת בברכת מעין שבע

**כתב** רבינו מנוח בהלכות תפלה פ"י הי"ג וז"ל, באותן הימים (של עשי"ת) צריך לומר בברכה אחת מעין שבע המלך הקדוש שאין כמוהו וכו', עכ"ל. ולא כתב כן בשם פוסק אחר, אלא זהו חידוש מדיליה. והביאו הב"י סימן תקפ"ב על ס"ג, וכ"פ בשו"ע שם בפשיטות.

והד"מ שם על הב"י הוסיף שכ"כ גם במהרי"ל (מנהגים הל' עשי"ת אות ד', בנד"מ עמ' ד"ש), ובספר המנהגים טירנא (בנד"מ עמ' ק"ד). וכן דעתו בהגהה שעל השו"ע שם.

**ומלבד** הראשונים הנ"ל, הובא ענין זה גם בחידושי האגודה עמ"ס יומא (דף פ"ז ע"ב), שכן י"ל בשבת שבין ר"ה ליוה"כ. וכ"כ בספר המנהגים קלויזנר (בנד"מ עמ' ח').

**ועפ"ז** נחלקו האחרונים מה יהיה הדין אם טעה הש"ץ ואמר האל הקדוש, כרגיל, וכשאר ימות השנה, ולא המלך הקדוש. שלדעת השיירי כנה"ג (סי' תקפ"ב הגב"י ס"ק ה'). שכך כתב בתשובה או"ח סי' רפ"א, ול"מ) והא"ר (שם ס"ק ב') והמטה יהודה (שם אות ד') והמחזיק ברכה (שם אות ג') והשלמי חגיגה (דף קצ"ז ע"ד) והזכור לאברהם (אות קמ"ג) ומטה אפרים (שם ס"ה) ובא"ח (ש"א נצבים ס"ח) וכה"ח (שם ס"ק ח"י), אם נזכר אחר שחתם חוזר לראש. ומאידך דעת הפר"ח (שם ס"ק ח') ושכ"כ המהר"ש גרמיזאן והגינת ורדים (בגן המלך אות קמ"ט) והמקור חיים (בכרך. שם) והיד אהרון (שם בהגב"י) ושלחן גבוה (שם ס"ק ז') והישועות יעקב (שם) וחיי אדם (כלל ל"ד) בנשמת אדם (אות א') והדרך חיים (בדיני ברכה מעין שבע אות ה'), שאין צריך לחזור.

ו**כתב** המחזיק ברכה לבאר שיטת הסוברים שאין צריך לחזור שהם תלו טעמייהו דאינה חובה וחלק עליהם וכתב שלפי מה שכתב רבנו האר"י ז"ל דברכת מעין שבע חובה היא וזו"ל שאמרו מפני העם שבשדות סו"ד שתו בדברי קודשם והיה העלמ"ה ובהגלות נגלות אמרי קדוש האר"י זצ"ל דחובה היא וגם רז"ל כיוונו לסוד הדבר אלא שהיו נותנים טעם לפי הפשט ותחת כבודם הטמינו ברמ"ז בהדי כבשי נראה דחוזר וכן גם הבן איש חי שם כתב לחזור שלא אמרינן סב"ל נגד סברת רבנו האר"י ז"ל דסבר ברכת מעין שבע היא במקום חזרה ונמצא שעיקר המחלוקת בין האחרונים הנ"ל הוא האם ברכת מעין שבע היא חובה ואם כן אם טעה חייב לחזור או אם היא לא חובה ואם כן אם טעה בדיעבד אין צריך לחזור.

**והנה** כל הפוסקים הנ"ל דנו לפי המונח הפשוט שמה שכתוב בשלחן ערוך הנ"ל שכך צריך לומר בעשי"ת הוא דין פשוט בלא חולק וכאילו מקורו בגמרא אולם זה אינו כלל שמלבד מה שהראיתך לעיל שדין זה שכתב בשלחן ערוך מקורו ברבינו מנוח ושכתב זאת מדיליה בפשטות ובלי שום מקור ומזה משמע לכאורה שזה חידושו שלו, ולפניו אולי לא נהגו כן. הנה ראה מה שכתב בשו"ת הרדב"ז (הנד"מ מכת"י או"ח סי' ע"ג) וז"ל: **שאלת** ממני, על ברכה מעין שבע

אם צריך לומר בה המלך הקדוש בשבת בנתיים או בשבת ויום הכיפורים, דכיון שהיא מעין שבע כמו שאומר מגן אבות בדברו מחיה מתים במאמרו שהם מעין אבות וגבורות, גם כן כשאומר האל הקדוש שאין כמוהו יאמר המלך הקדוש, וכן שמעתי למקצת חזנים דייקנין.

**תשובה**, כיון שלא מצינו לאחד ממפרשי התפלות ולא ממחברי ההלכות שדברו בזה, אין לנו לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות, דדילמא לא תקנו לומר המלך המשפט (נדצ"ל 'המלך הקדוש'. הגהת המו"ל) בעשרת ימי תשובה אלא אצל החתימה, שהכל הולך אחר החתום, אבל בברכת מעין שבע כשאומר האל הקדוש שאין כמוהו אינו חותם בה, ותו דברכה זו מעין שבע היא ואין לנו לומר בה אלא מעין הנוסח הרגיל, תדע שאין אנו אומרים בה מעין המאורע כשאירע במועד ויום הכפורים. ותו דלא היתה תקנה קבועה אלא מפני עם שבשדות משום דשכיחי מזיקין, ומזה הטעם אין אומרים אותה בליל פסח לפי שהוא ליל שמורים לילה המשומר מן המזיקין, ולפיכך לא תקנו המלך הקדוש אלא בברכה הקבועה תדיר. ותו דלא תקנו אלא בברכה של חובה אבל זו אינה חובה, שהרי אין אומרים אותה אלא בבית הכנסת קבוע אבל במקום שאין קבוע אין אומרים אותה כלל, ותו דלא תקנו לומר המלך הקדוש המלך המשפט, אלא בברכות שהיחיד חייב בהם, אבל ברכה זו אין היחיד אומרה כלל. ומכל הני טעמי אין נראה לשנות מטבע שטבעו חכמים, כיון שהאחרונים לא הזכירוהו. והנלע"ד כתבתי. אבל ראיתי שנהגו שלוחי ציבור לומר המלך הקדוש, ואין מוחים בהם. עכ"ל הרדב"ז.

הנך רואה שהרדב"ז ביאר לנו כמה וכמה טעמים שחז"ל מעיקרא לא תקנו לשנות בעשי"ת ולומר 'המלך הקדוש' בברכת מעין שבע, אלא יש לומר את הנוסח הרגיל. ואדרבה אם ישנה את הנוסח, יש לחשוש שיהיה בגדר משנה ממטבע שטבעו חכמים. ויש לבאר שמ"ש הרדב"ז שלא מצינו לאחד ממפרשי התפילות ולא ממחברי ההלכות שדיברו בזה, שאין לנו לשנות ממטבע שטבעו חכמים בברכות, כוונתו היא שחידוש דבר כזה צריכים היו לומר לנו גדולי מפרשי התפילות או מחברי ההלכות להדיא, ומדשתקו משמע שאין שינוי, אלא הנוסח הוא כרגיל ככל השנה. ומפשטות דברים אלו נראית כוונתו שכל הגאונים וגדולי הראשונים סברו כך, וביניהם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. ועם כל זה, אם יאמר האומר שאין הדבר מוכרח, הנה בס"ד נביא לזה הכרחים גמורים.

והנה אחד מגדולי מפרשי התפלות הוא רב עמרם גאון. ובסידורו (סדר רב עמרם גאון, מה"ק, עמ' קע"א) כתב בזה"ל, ואם חל יוה"כ להיות בשבת, הש"ץ יורד בערבית, ואומר ויכלו השמים וקדושת שבת ומגן אבות בדברו, וחותם מקדש השבת. ואין צריך להזכיר יום הכפורים וכו', שאלמלא שבת אין ש"ץ יורד לפני התיבה בערבית ביו"ט ולא ביוה"כ. וזה טעמו ופירושו. עכ"ל. ולא העיר כלום שצריך לשנות מהנוסח הרגיל של כל השנה שהביא שם (בעמ' ס"ד), וראה שם בנוסח ברכת מגן אבות, שגרס 'האל הקדוש שאין כמוהו'. ובהערות המהדיר שם לא העיר שיש נוסח שונה בין כתבי היד השונים. וא"כ מוכרח הוא שרב עמרם גאון היה אומר בעשי"ת כרגיל האל הקדוש וכו', ולא שינה להמלך. וכן הוא במחזור ויטרי (מהדו' גולדשמידט, כרך ג' עמ' תשפ"א) שכתב, ואם חל יום הכיפורים להיות בשבת, לאחר סיום תפילת לחש אומר שליח ציבור ויכולו מגן אבות בדברו וכו', כסדר כל שבת ושבת, וחותם

מקדש השבת בלבד, ואינו צריך להזכיר של יום הכיפורים, שכך אמרו רבותינו אלמלא שבת אין שליח ציבור יורד לפני התיבה ערבית. עכ"ל. והנוסח שכתב המחז"ו בשבת רגילה (כרך א' עמ' רס"ה) הוא: 'האל הקדוש שאין כמוהו'. וא"כ ממה שכתב במפורש 'כסדר כל שבת ושבת' ולא העיר כלל שיש איזה שינוי בנוסח עשי"ת מהנוסח הרגיל של כל השנה, מוכרח שגרסתו בעשי"ת 'האל' ולא 'המלך'. וכן הוא בדיוק בספר אבודרהם שכתב בתפלת יוה"כ שאם חל יוה"כ בשבת, אומר ויכולו וברכת מגן אבות בדברו כמו בשאר שבתות, וחותרם בשל שבת, ואינו מזכיר של יוה"כ. ובשאר שבתות השנה כתב שהנוסח 'האל הקדוש וכו', הרי במפורש שכתב שאומר כמו בשאר שבתות, ולא העיר כלום על איזה שינוי. הרי מוכרח שגם בעשי"ת היה אומר האל, ולא המלך. וכן ראה בספר מנהגים דבי מהר"ם ב"ב מרוטנבורג (עמ' 8) שכתב בדיני מעין שבע בזה"ל: 'ושמעתי שאין אומרים בו המלך הקדוש בשבת שבעשי"ת. עכ"ל. ושם בעמ' 48 כתב: 'ובברכת מעין ז' אין אומרים המלך הקדוש במקום האל הקדוש שאין כמוהו, מפני שכל עיקר לא נתקן רק בשביל עם שבשדות ולא עיקר צלותא היא, משום הכי אין לשנות'. ע"כ.

וכן מוכח מהסידור הנדפס בונציה בשנת רפ"ד ליצירה (דף שי"א ע"א), שכתוב שם בזה"ל: 'ואם חל כיפור בשבת, קודם שאומר קדיש אומר ויכולו וברכת מגן אבות בדברו, וחותרם מקדש השבת בלבד, ולא יזכור שם יוה"כ ואחר (כך) יאמר קדיש עד לעילא. עכ"ל. ובערבית של ליל שבת (דף צ' ע"ב) הביא את סדר נוסח הברכה, וכתוב שם 'האל הקדוש שאין כמוהו'. הרי מוכח שאין שינוי בין עשי"ת לשאר ימות השנה, וגם בעשי"ת אומרים 'האל' ולא 'המלך', שאם היה צריך לומר 'המלך' היה מעיר שיש שינוי, וכמו שהעיר שלא יזכיר בו יוה"כ. ומכך לומדים שכך היה מנהג הספרדים בדורות הקודמים, שידוע שהוא היה הסידור הנפוץ בתקופת מרן והאריז"ל. ראה בתורת הקדמונים ח"א סימן ע"ד. והנה מלבד עדות למנהג הספרדים בזמנם, יש עוד ענין חשוב שלומדים מסידור זה, והוא נוסח התפילה שקיבל רבינו האר"י ז"ל והעבירו למהרח"ו ז"ל שכן מהרח"ו כתב בשעה"כ דף נ' ע"ד שאת נוסח התפילה שקיבל מרבו האר"י ז"ל הוא מלמד אותנו ע"פ נוסח סידור זה וכדי שלא יאריך בדבריו לכתוב את כל מה שקיבל כתב אותו ע"פ סדר סידור זה ורק מה שדורש להגיה בסידור אז העיר וכתב להגיה ואם אינו דורש להגיה לא כתב להעיר כלום וזה אומר שהנוסח כמו שהוא בסידור זה הוא הנכון ומכאן למדו הרבה את נוסח האר"י המדוייק כפי קבלת רבינו האר"י ז"ל ראה בענין זה באריכות בספר הנפלא תפילת חיים (רימר) שערך רק על ענין זה ספר שלם וכן ערך סידור שלם בכרך בפני עצמו שכולו ע"פ הסידור הנ"ל של ונציה רפ"ד, וכן ראה בדברי הג"ר יעקב משה הלל שליט"א בקובץ שיח תפלה ע"מ תרי"ד ובגיליון אליבא דהלכתא גיליון 14 ע"מ ח' (בסוף טור א') שהכריח ע"פ זה שרבינו האר"י ז"ל גרס מכניע זדים ולא מינים ע"ש וראה עוד בדבריו בגיליון ט"ו ע"מ כ' ובגיליון מ"ט ע"מ י"ב אות ד', וכן ראה בדברי מו"ר הג"ר עזריאל מנצור שליט"א שכתב בקובץ הלכה ומסורה כתב עת תורני ליהדות תימן כרך כ"ג בע"מ קס"ג בד"ה וראיתי, שרבינו האר"י ז"ל "הורה" ללכת ע"פ הכתוב בסידור נוסח ספרד הנדפס בשנת רפ"ד עכ"ל ע"ש, וראה עוד מש"כ בזה הג"ר אריאל אפרים אהרונוב בתשובתו הנפלאה על ברכת המינים הובא בקובץ עץ חיים (באבוב) גיליון כ"ט (תשע"ח מעמ' תס"ג והלאה) בפרק ג' אות ז', ובדברי הג"ר יהודה חטאב הובא דבריו בקובץ תורני ויברך יהודה ח"ז ע"מ נ"ב, ובדברי הג"ר יוסף חיים מזרחי



בספר נשמט חיים על תיקון תפלה בעמ' 113 הע' ט', ובספר וידעת את ה' בדף ס"ו ע"ב ובמה שהעיר משם והלאה, ובתורת הקדמונים ח"א ס"י ע"ד ובעוד רבים וטובים, ואמנם נחלקו אם אפשר ללמוד מזה על כל הסידור כולו או רק חלקו עיין בדבריהם שם, מכל מקום יש מהם שלמדו שסומכים על כולו ולכן גם כאן סברו כך ושעפ"ז כן הוא דעת רבינו האר"י ז"ל שלכתחילה צריך לומר האל הקדוש שאין כמוהו ולא המלך.

**נמצא** עד כאן שדעת רב עמרם גאון מהר"ם מרוטנבורג מחזור ויטרי אבודרהם הרדב"ז וע"פ דבריו נראה שכך דעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש וכך היה מנהג הספרדים בדורות הקודמים ע"פ עדות הסידורים שבזמנם ושע"פ הסידור דרפ"ד ומשמעות שעה"כ יש שסוברים שכך דעת רבינו האר"י ז"ל, ולפ"ז יוצא שבדיעבד בודאי שיצא יד"ח אלא שלכאורה אולי אפילו לכתחילה בעשי"ת צריך לומר האל ולא המלך שהרי לפי כל הנ"ל לכאורה יש חשש שהוא בגדר משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא יצא שהרי יותר מסתבר לפסוק כרע"ג וסיעתו הנ"ל מול רבינו מנוח וסיעתו הנ"ל, וגם יתכן שאילו היה מרן רואה את דברי רע"ג לא היה פוסק כרבינו מנוח. ולא מצינו למי מגדולי הראשונים והגאונים שיש אפי' רמז בדבריהם שצריך לשנות בעשי"ת וגם למי שניתנה רשות מן השמים בדורות האחרונים לקיים ולבאר לנו נוסח אנשי כנה"ג האמיתי והוא רבינו האר"י ז"ל יותר "נראה" מדעתו שגם בעשי"ת צריך לומר לכתחילה האל אלא שאח"כ ראיתי ברמב"ם בהלכות תפילה פ"ט ה"י שהביא שם את נוסח ברכת מעין שבע של כל השנה, ובכל מהדורות הרמב"ם כתוב 'האל הקדוש שאין כמוהו', אולם במהדורת פרנקל כתוב 'המלך הקדוש' (בכל השנה), וכתבו שם (בילקוט שינויי נוסחאות) שכן הוגה בספר החתום, ושכן הוא בעוד כמה כת"י. ושבשאר כת"י ובדפוסים (מלבד דפוס אחד הנק' שאל' שגרס כמו בספר השולחן דלקמן), ובגרסאות הראשונים ברמב"ם (וכנראה כך היתה גירסתו של הרדב"ז הנ"ל) כתוב 'האל הקדוש', וא"כ כיון שהרמב"ם הגיה בחתום 'המלך' כך נראה עיקר בדעתו, כידוע. ולפ"ז כך צריך לגרוס לדעת הרמב"ם כל השנה במעין שבע 'המלך וכו'. וראה בתכלאל עץ חיים בערבית לשבת דף ק"ט ע"א שהעיד שכך הם גרסו כל השנה. ושכן גירסת הרמב"ם. ושנראה לתת טעם דקי"ל כרבי יוחנן דאמר ברכה שאין עמה שם ומלכות אינה ברכה וכו', ע"ש.

וכן בספר השולחן (עמ' רפ"ח) גירסתו 'מלך נקדש בקדושה שאין כמוהו', ושור"ר בסידור רס"ג (עמ' קי"ד) שהובא שם גירסתו לברכת מעין שבע לכל השנה, והנוסח שם 'האל הקדוש' ואולם בהערות למטה כתבו שיש כת"י של סידור רס"ג אשר נוסחתו כל השנה 'המלך הקדוש'. ולפ"ז אע"פ שלא מצינו מקור קדמון בענין השינוי בעשי"ת משאר הימים ושצריך לשנות ולומר 'המלך' במקום 'האל', מ"מ מצינו מקורות קדומים שכך גרסו כל השנה. וא"כ על פיהם אפשר לומר דלא הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים, ויש עוד להאריך בענין זה. מ"מ כאן בתשובה זו באתי להתייחס רק למה שכתבו הפוסקים האחרונים הנ"ל בדין טעה בדיעבד ולא אמר המלך, האם צריך לחזור או לא. ולכן כתבתי כל זה הענין בדרך אגב.

והנה המחזיק ברכה והבן איש חי [ונמשכו אחריהם דברי שלום עפג"ן ח"ט עמ' רצ"ג, והמאמר מרדכי (אליהו) הלכות עשי"ת פ"ז סמ"ט, ובלוח דינים ומנהגים אהב"ש הלכות שבת שובה,

והג"ר ראובן ניסן שליט"א בגליון אליבא דהלכתא כ"ז עמ' ל' כתבו, שע"פ סודן של דברים ש"ץ שטעה צריך לחזור, כיון שע"פ רבינו האריז"ל ברכת מעין שבע חובה היא ויש לה דין חזרת הש"ץ, א"כ מעכב הוא אפילו בדיעבד. וע"פ האמור אחמה"ר, יש לפסוק שש"ץ שטעה ולא אמר המלך הקדוש אינו חוזר, שכן גם אם נאמר שהיא חובה גמורה, ואפילו נאמר שאין חולק בדבר ולכו"ע מעין שבע היא חובה גמורה, מ"מ הבאנו לעיל שדעת הרבה ראשונים שחז"ל לא תקנו להזכיר כלל המלך הקדוש בעשי"ת וכן היה המנהג הפשוט. ויש בזה כמה טעמים מדוע לא לשנות משאר שבתות השנה, וכנזכר לעיל בשו"ת הרדב"ז, וא"כ בודאי שאין צריך לחזור. וכ"ז אפילו להפוסקים שדרכם לפסוק כדעת רבינו האריז"ל. ומכאן תראה גדולתו של מו"ר האול"צ, שאף שדרכו לפסוק כהאריז"ל ומחמת כן רבים מפסיקותיו הם כהחיד"א וכהבא"ח, שאף הם דרכם לפסוק כהאריז"ל, מ"מ כאן נטה קו מדבריהם, ופסק בשו"ת אול"צ (ח"ד פ"ו ס"ה) שאם טעה ולא אמר 'המלך' וכבר סיים, שלא יחזור. דאף דקי"ל דלא אמרינן סב"ל נגד דברי הארי"י, ונוהגים כדבריו כאילו הם ודאי גמור, ואף במקום שיש מחלוקת בין מרן והאריז"ל נקטינן כדברי האריז"ל, מ"מ נראה דהיינו דוקא בדבר המפורש בדברי האריז"ל, אבל דבר הנרמז או המובן בדבריו, אין לקבוע הדברים כודאי, כיון שיש מקום לפרש דבריו באופן אחר. ואפילו אם אנחנו לא יכולים לפרש, שמא יבוא אחר ויפרש, ואמרינן בזה סב"ל וכו', ע"ש. ונתן שם דוגמא של אפשרות לפירוש אחר, וראה בזה גם באול"צ ח"ב (פי"ט ס"ה). וע"פ כל האמור לעיל, הנה עוד דוגמא, שאף אם נאמר שדעת האריז"ל שברכת מעין שבע כחזרה, מ"מ שמא א"צ לומר בה כלל 'המלך הקדוש', כיון שאפ"ל שמעיקרא חז"ל לא תיקנו לשנות בעשי"ת.

הרב הגאון יוסף ישראל כהן שליט"א  
ראש הישיבה הגדולה טבריה, ורו"כ יוסף חיים

## ברכת הטבילה

יש נדון בפוסקים בברכת הטבילה האם מברכין 'קודם הטבילה' או אחר הטבילה, והנדון הוא דכלל הוא בדינו דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, וכמו שבתפילין מברך בין הנחה לקשירה, ומפרש שם הב"י (סי' כה בפ"י ב') דקשירה היא גמר המצוה, וכן בציצית – מברכין קודם העטיפה, ובשחיטה – קודם השחיטה, וכל מצוה מברכים עליה קודם עשייתה.

ויסוד הדין הוא מהמבואר בגמ' בפסחים (ז ע"ב) "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, מאי משמע דהאי 'עבר' לישנא דאקדומי וכו', בי רב אמרי חוץ מן הטבילה ושופר, בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי, אלא שופר מ"ט וכו', אלא אמר ר"ח חוץ מן הטבילה בלבד, תניא נמי הכי טבל ועלה בעלייתו אומר אקב"ו על הטבילה".

**בדברי הגמ' דבטבילה לא בעינן 'עובר לעשייתן' האם זהו דין מיוחד ב'גמ' או בכל טבילה**

ניהדר לדינא, מ"מ מסקנת הגמרא דטבילה – לא בעינן בה דין 'עובר לעשייתן', והגמ' מביאה ברייתא (שמובאת גם בכרכות נא) דכשעולה מברך על הטבילה.

והנה דעת רש"י שזהו דין כללי בכל הטבילות שאין בס דין 'עובר לעשייתן' – והוא כותב דטעמא דמילתא ד'אכתי גברא לא חזי כגון טבילת בע"ק דקי"ל בכרכות דאסור בד"ת ובכרכה דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין", הרי דלא ר בגדר, אלא כל טומאה חשיגב גברא לא חזי ואפילו בעל קרי, ומשם למדו לכל הטבילות שמברכין לבסוף. נמצא דלדעת רש"י יש דין כללי בכל הטבילות דמברכין בסוף.

ויש לכאורה ראייה לשיטתו מנוסח הברכה מברכין 'על הטבילה' ולא 'לטבול', דבגמ' מבואר דכשאומרים 'ל' זה סמוך למצוה, ואילו 'על' זה לא סמוך למצוה, ונוסח הברכה הוא כללי לכל הטבילות באופן של 'על'. ואמנם הר"ן מיישב דאמרינן לגבי נוסח הברכה לא פלוג, אבל לכאורה רש"י יטען דאי אמרינן 'לא פלוג' נימא הכי גם בעצם צורת הטבילה. וכדעת רש"י כן דעת בה"ג,

והנה התוס' בשם ר"ח כתבו דפליג על רש"י, וס"ל דזהו דווקא בגר בלבד. אמנם לפי גירסתנו בפירוש הר"ח הוא אינו חולק באופן מוחלט על רש"י אלא מובא בדבריו מחלוקת בזה, 'יש מי שאומר דבטבילה דגר בלבד הוא זה הדבר וכו' אבל שאר חייבי טבילות מברכין ואח"כ טובלין וכו', ויש אומרים דכל טמא אינו מברך אלא אחר הטבילה', עכת"ד. הרי דהביא 'יש אומרים' כרש"י, ואילו דעת החולקים בלשון יחיד 'יש מי שאומר', וצ"ע דכתבו בדעתו כן, ואולי דמ"מ אמר כן בשם 'גאון' והוא היש מי שאומר.

ואולם הרי"ף (פסחים ד.) כתב בשם הגאונים דלא אמר רב חסדא אלא בטבילת גר בלבד שאינו יכול לומר אשר קדשנו במצוותיו וצונו עד שיטבול דמל ולא טבל כאילו לא מל אבל שאר חייבי טבילות מברכין ואחר כך טובלים דנדה שלא פלטה שכבת זרע וזב שלא ראה קרי קורין ומתפללים. והרמב"ם (פרק י"א מהלכות ברכות ה"ז) סובר דהוא דין בגר בלבד, והרמב"ם מבאר דאכתי גברא לא חזי 'שהרי לא נתקדש' – בקדושת ישראל 'ולא נצטוה' במצוות עדיין, ולכן אינו יכול לברך את הברכה בנוסח אשר קדשנו במצוותיו וצונו.

[ועיין בקובץ מקבציאל (חלק לט עמ' תקעז) שהביא עוד ראשונים רבים סוברים כשיטת הרמב"ם והרי"ף בזה, יעו' בריטב"א בפסחים, ורוקח (סי' שמט), ראב"ד בבעה"נ סוף שער הטבילה, או"ז (ח"א סי' עט) בשם ספר המקצועות, רשב"ץ (חי' ברכות נג, ב) ראב"ה ברכות (סי' פ"ב) וספר המנהיג (סי' קכא) וכלבו (סוף הלכות טבילה), ועוד, ע"ש].

ובדעת הרא"ש הנה מצינו בקיצור פסקי נדה שכתב כהרמב"ם והרי"ף, ואילו בפסקיו בברכות נא. ועוד מקומות פסק כדעת רש"י. ויש בזה סתירה, ויש מהאחרונים שביארו דהמנהג בספרד היה לעשות קודם טבילה כהרמב"ם והרי"ף, ולכן בהלכות נדה בקוצר שפרסם לנשות עירו כתב כמנהגן, ואילו בפסקיו כתב את הדין כפי הבנתו כרש"י ובה"ג.

#### ראיה מתשובות הגאונים כדעת רש"י ובה"ג

והנה בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' קע ולא הובאו בבית יוסף) נמצאה תשובה לרב שרירא גאון 'שהנדה מתפללת ומברכת כדרכה ואינה חוששת לדבר, וכו', ואי קשיא לנו הא דתניא (ברכות נא.) טבל ועלה בעלייתו מברך אקב"ו על הטבילה, אלמא קודם טבילה לא מברך ונילף מינה לנדה ולשאר הטמאים וכו' לאו הכי הוא ולא קשיא התם כיון דאפשר לאלתר דטביל מברך, אבל לענין תפלה וברהמ"ז מי אפשר כל יומי טומאה למיטבל לפיכך מברכת ומתפללת וברכת להפרשת חלה". וכן כתוב בספר אוצר הגאונים על מסכת ברכות (כ ע"ב) ומר רב עמרם ומר רב צמח שדרו ממתיבתא התם כמה דאפשר לברוכי בטרה מברך וטפי עדיף דאפשר לאלתר טביל ומברך אבל לענין תפלה וברכת המזון אי אפשר לבטולי כל יומי דטומאה וכו'. וכן כתב המאירי בפסחים (ז' ע"ב) דנראה בעיניו עיקר דכמה דאפשר לברך בטרה עדיף, וכפשטיה דלשון הגמרא 'חויץ מן הטבילה' ולא חילקו בין טבילה לטבילה. ולפ"ז נמצא דישנם גאונים רבים דס"ל כרש"י ובה"ג.

ונוסדר לי הרה"ג ישראל אליהו שליט"א עוד מקורות בראשונים דס"ל להדיא כשיטת רש"י ז"ל: דכ"כ בסידור רבינו שלמה ברבי נתן (עמוד קל"ח): "צריכה האשה לברך אחרי הטבילה בא"י אקב"ו על הטבילה". אכן יעויין שם בעמוד רפ"א, שישנם שתי גירסאות בשני כתבי היד. וכן דעת בעל תרומת הדשן, וכפי שכתב תלמידו בלקט יושר חלק ב' (יורה דעה) עמוד כ"ב ענין א': "והוא מצוה לנשים לברך אחר הטבילה כשתלביש החלוק בעוד שרגליה במים, וכן מצאתי בי"ד בסי' ר'". וכן נמצא בגנזי קדם. וכן בספר והזהיר (למר חפץ גאון. פרשת מצורע),

"וכשתעלה מן הטבילה חייבת לברך בא"י אמ"ה אקב"ו על הטבילה". ורבי יחיאל ב"ר יקותיאל. בעל התניא רבתי (נדפס בקובץ על יד כ"ה עמוד 170). וכ"כ הרא"ה על סוכה ל"ט. בזה"ל, כללו של דבר כל מצוה שברכתה עובר לעשייתה, והיא חובה עליו, ואי אפשר לו עשייתה ע"י אחר אלא על ידי עצמו או על ידי שלוחו שנתמנה לכך, בכולן מברך בלמ"ד, כגון סוכה וציצית, והפרשת תרומה, שאי אפשר לו אלא בשלוחו ממש שנתמנה לכך, בכולן מברך בלמ"ד. וכל מצוה שאין מברך עליה עובר לעשייתה כגון טבילה שהרי פעמים אין מברך עובר לעשייתה כגון גר וכן נטילת ידים שהרי לפעמים שאין ידיו נקיות ואין ראוי לברך, לעולם מברך בעל, ואפילו באותן פעמים שאפשר לברך עובר לעשייתה, כגון שאר טבילות או נטילת ידים שנוטל ידיו בסעודה שנפסלו בהיסח הדעת והם פסולות לאכילה וראויות לברכה, כמו שיתבאר לפנינו, בכולן מברך בעל שאין לשנות נוסח ברכות ובכולן תקנו נוסח אחד, דכיון שלפעמים מברך אחר עשייתה תקנו בכולן בעל, ואפשר גם כן שכיון שאין מברך לעולם בטבילה ולא בנטילת ידים אלא אחר עשייתה אפשר שאף כולם כן, עכ"ל. וביאור סיפא דדבריו, שאף שבטבילת נדה אין חובה לברך אחר הטבילה, וא"כ לכאורה היה מקום לברך בלמ"ד, מ"מ כיון שבפועל נוהגים לברך בכל הטבילות אחר הטבילה, שייך אף בהן לברך בעל. ואף שכתב כן הרא"ה בדרך 'אפשר', זהו רק על עצם לשון הברכה, אך מ"מ מוכח מדבריו שהמנהג בכל הטבילות לברך אחרי. והוסיף עוד (מספר תורת הקדמונים ח"א עמ' תער"ב), דיש הרבה ראשונים הסוברים דדין עובר לעשייתה אינו לעיכובא: דעת האור זרוע המובא בדרכי משה הלכות נט"י לגבי דיעבד בעובר לעשייתה דזהו דין רק בלכתחילה, וכתב האור"ז שכן סובר רבי משה ב"ר יעקב [ומסתמא הוא חבירו רבי משה מקוצי בעל הסמ"ג (ושניהם תלמידי הר"י שירליאון. יעויין בשם הגדולים מערכת גדולים י' בערך 'רבינו יהודה החסיד'). וכן הביא את האור"ז להלכה בהגהות אשר"י (חולין פ"א סימן ב'). וכ"כ הריקאנטי (אות רל"ה. ודו"ק). וכן דעת רבי יוסף בן פלט (הובא בספר הבתים מהדורת בלוי ח"ג עמוד קע"א). וכן יוצא לדעת הראב"ה (סימן קל"ח) שאפילו לגבי ברכות הנהנין פסק שמברך אחר סעודתו, וכ"ש לברכת המצוות. וכן כתב במיוחס לרשב"א (מנחות ל"ו) 'שלכתחילה תקנו חכמים לברך קודם, אך אם לא בירך קודם עשייתה צריך שיברך לאחריה'. ורבינו מנחם הזכיר דעה זו (ברכות פ"א ה"ה). וכן נוטה דעת האוהל מועד (שער הברכות דרך א' נתיב ב') שהביא את דברי הר"י בן פלט בסתמא, ע"ש. וכן דעת ספר המנהגות (עמוד 44) שבברכות הנאה אין לברך אחרי העשייה, משא"כ בברכות המצוות].

### מחלוקת השו"ע והרמ"א בפסק הלכה ועצת השל"ה לצאת י"ח שניהם

ואמנם השו"ע פסק כרי"ף והרמב"ם ודעמייהו – דמברכת קודם הטבילה. והרמ"א פסק כדעת רש"י ובה"ג (והגאונים רב עמרם רב שרירא ורב צמח, והמאירי).

והנה ישנה עצה שכתב השל"ה הקדוש (שער האותיות אות סא) לצאת י"ח שני הדעות: "בברכת הטבילה יש מחלוקת אם האשה תברך קודם הטבילה או לאחר שתעלה מהטבילה. וראיתי לחסידים ואנשי מעשה שהנהיג את אשתו כך, לאחר שתטבול כל גופה פעם אחת תעשה

הברכה, ולאחר שתברך תטבול פעם שנית, ובזה תעשה קדושה יתירה, ותהיה יוצאת גם כן לשני הדיעות".

### קושיא בדברי השל"ה ועל גדולי הפוסקים שנקטו כמותו

ואני לדידי תמיהה לי מילתא, דלכאורה בזמן שטבלה האשה טבילה ראשונה יצאה י"ח, וא"כ לדעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש בקיצור הלכות נדה שלו, לא ברכה כהוגן, משום דבעיא לטבול עובר לעשייתו.

ויותר מן התימה דנמשכו אחריו כל גדולי עולם, אף מגדולי ספרד ההולכים אחר פסקי השו"ע, ומהם מרן החיד"א (שיו"ב ס"ק ב), והגאון ר' חיים פלאגי (רוח חיים ס"ק א), וכן בספר חסד לאלפים לר"א פאפו (סעיף א), וכן מסגרת השולחן הספרדי מעיד שכך המנהג, ורק מעיר דיש מעליותא לעשות כדעת השו"ע מצד שהיא מכסה את ראשה. אבל לא העיר כתמיהתנו, וכ"כ הבא"ח. ובספר ארץ חיים להגאון ר' חיים סתהון שבו מבוארים מנהגי ארץ ישראל כתב דכך פשט המנהג לטבול ולברך ולשוב ולטבול. וכן בס' נתיבי עם לר' עמרם אבורביע (אב"ד פ"ת) העיד שכן הוא מנהג ירושלים, ולכאורה לבני ספרד הוא חומרא דאתי לידי קולא לפי דעת השו"ע והראשונים שפסק כמותם.

### יישוב החקרי לב דבעינן התנאה והוי כ'כונה הפכית'

ואמנם הגאון הגדול ר' רפאל יוסף חזן (מגדולי רבני ירושלים לפני כג' מאות שנים, וזקנו של הגאון ר' חיים פלאגי) בספרו חקרי לב (יו"ד ח"ב סי' לא) אחר שהביא דברי השל"ה תמה דמ"מ אין יוצאים י"ח הגאונים והראשונים דס"ל לברך קודם טבילה, משום דאחר שטבלה כבר קיימה את מצות הטבילה, וטבילה שנית אינה מן הדין, וא"כ המנהג אינו לכו"ע, ולדעת הראשונים דפסק כמותם השו"ע לא יצאו י"ח.

וביאר כוונת השל"ה שתכוין בטבילה ראשונה – אם הלכה כדעת הסוברים דבעינן שתהיה הברכה אחר הטבילה הטבילה הראשונה תעלה לטבילת מצוה, ואם הלכה כמ"ד שקודם הטבילה מברכת לא תצא אלא בטבילה השניה ולא בטבילה הראשונה. והוא מבאר דאע"ג דאין דין כוונה בטבילה של אשה לבעלה, מ"מ אם מכוונת להדיא לא לצאת לא חשיבא טבילה לכו"ע, והוי כדין 'כונה הפכית' שאף בדברים שא"צ כוונה אם כיון שלא לצאת לא יצא י"ח.

### האם מועילה 'כוונה הפכית' בטבילה

והנה בעיקר הסוגיא בחולין (לא). ישנה פלוגתא בין רב לר' יוחנן בטבלה שלא מדעתה, האם יצא י"ח או לא, ומבואר שם בגמ' דבטהרות לא עולה לה טבילה, אבל בחולין א"צ כוונה, והמחייב כוונה בנדה הוא מטעם דחייב נדה הוא בכרת, ואילו טהרות הוא מיתה בידי שמים, ולכן בנדה שהוא חומרא דכרת בעינן כוונה מ"מ. ולמעשה נחלקו הראשונים בזה הרמב"ם ס"ל

דלא בעינן כוונה, והרשב"א מחייב כוונה. ומבאר החק"ל דגם לשיטת הרמב"ם אם תהיה כוונה הפכית לא תעלה לה טבילה.

אלא דיש לחקור בזה לכאורה האם זה שייך לדין 'מצוות צריכות כוונה' או שזהו דין בפנ"ע. והנה ברמב"ן במלחמות בר"ה מביא בשם פי' רב האי גאון בדין מצוות צריכות כוונה, דגבי שופר מצוות צ"כ, ואילו לגבי טבילת אשה פלוגתא דרב ור' יוחנן. הרי שהכניס זאת בענין אחד דסוגיא דמצוות צ"כ. אבל לא ביאר מה החילוק בין הדברים דכאן נפסק דצריכות וכאן נחלקו.

ואילו הר"ן בחולין כותב דהאי פלוגתא דרב ור' יוחנן (גבי נדה) לא שייכא במצוות צריכות כוונה או אין צריכות כוונה, דאיפליגו ביה רבנן בר"ה. ולכאורה הדימוי של החקרי לב נכון רק לפי דברי הרמב"ן במלחמות אבל לפי הר"ן שמחלק בין הדברים מהיכי תיתי לדמות וללמוד מדין מצוות אין צ"כ לדין טבילה בלא כוונה, [וע' גם בחי' חת"ס דכתב דאיכא בגדר הדברים מח' בין הרמב"ן לר"ן].

אולם לאחר העיון היטב בדברי הר"ן, היה נראה להביא ראיה ברורה דאף לדעת הר"ן יעמדו דברי החק"ל, דהנה מבואר בהמשך דברי הר"ן חילוק, דכל המחלוקת התם היא רק במצוות האם צריכות כוונה או לא, אבל הכא בטבילה ושחיטה הן 'מכשירין' ולא 'מצוה', ובוה ישנה מח' דאף למ"ד מצוות צ"כ יש מקום לומר שב'מכשירין' א"צ כוונה. ונראה ברור דכוונת דברי הר"ן היא – דב'מכשירין' אף למ"ד מצוות צריכות כוונה הוא כמו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה – אבל בדין כוונה הפכית יגרע טפי, וכמו שלמ"ד מצוות א"צ כוונה לא יוצאים י"ח, ה"נ הכא יהיה הדין שוה. וממילא שפיר קא מדמי החקרי לב לדין מצוות אין צריכות כונה גם לשיטת הר"ן.

ונראה להביא ראיה דאין כאן מחלוקת בין הר"ן והרמב"ן, דהא הר"ן בסוף דבריו כותב דדבריו הם בשם הרמב"ן, וכיצד נעשה בחנם פלוגתא בין הרמב"ן בחולין לבין הרמב"ן במלחמות בר"ה.

היוצא מכאן דלשיטת הרמב"ן במלחמות בודאי דסברת החק"ל עומדת, אולם גם לפי הר"ן שאומר דאין שייך לדין מצוות צ"כ במכשירין יוכל להודות דא"צ כוונה, מ"מ לא יגרע ממ"ד מצוות א"צ כוונה דכוונה הפכית מבטלת את מעשה הטבילה.

וראיתי במפורש במהרש"ל ביש"ש על חולין שכותב לגבי שחיטה 'וצריך להתכוין לשום דבר מעשה [דאם כיון לזרוק ולנעוץ בכותל ושחט, חשיבא שחיטה] אבל בענין אחר לא מיקרי כח גברא, ואף דלא בעינן כונה בחולין, היינו מן סתם אבל אי כיון להדיא שלא לשחוט אותה שחיטה המכשרת אלא לשחוט אותה בנחירה וחניקה, נראה בעיני דלא נקרא זה שחיטה כלל, וגרע טפי מנפלה סכין מידו' וכו'. א"כ מבואר להדיא כסברת החקרי לב דאע"פ שלא בעינן כוונה לשחיטה אבל אם הוא מתנגד ומכוין להיפך לא חשיב שחיטה כלל, וה"נ גבי טבילה.

קושיית החק"ל דלכאורה רוב המון העם דאין יודעים שצריך להתנות מפסידים בתקנה זו

ואמנם החקרי לב מסיים 'התינח לחסידים ואנשי מעשה שיודעים להתנות, אבל איך נשתרבו שהנהיגו כך בכל הנשים'. ומיישב 'דכל הטובלות על דעת רבנן טובלות, ולב ב"ד מתנה עליהם'.

ואמנם ראיתי לגאון אחד שהקשה מהתוס' במסכת סוכה כיצד נוטלים ד' מינים, הלא מדאגבדיה נפיק ביה, ושוב אינו יכול לברך. והוא מיישב ב' תירוצים או דבתחלה מכוין שלא לצאת, או דבתחלה לוקח הלולב בלי האתרוג, ומברך ואח"כ נוטל האתרוג. והקשה דה"נ נימא הכא ד'לב ב"ד מתנה עליהם', ולא יצא עד שיברך.

אבל האמת דיש ליישב זו בפשטות, דכל זה עושים כשאין דרך תקנה אחרת, כמו הכא דאיכא פלוגתא דרבנן וא"א לצאת י"ח שניהם אלא בתנאי, אבל התם שאפשר לעשות, וכפי שנהגו להניח האתרוג ואז ליטלו ולצאת בלי שום תקנה - הכי ליעביד, ואין למדים אפשר משאי אפשר.

ובאופן נוסף יש ליישב, דיש חילוק בין 'הוראה' ו'הנהגה מיוחדת' שעושה עבור זה - מחמת שהורו חכמים לצאת מספק, דבכלל זה כללו התנאי גדולי ההוראה שהורו כן. משא"כ אם מנענע כדרכו אין כאן ע"ד חכמים אלא מקיים המצוה כדרכו.

### האם יש חשש לברך במקוה מצד 'זוהמא'

והנה הבא"ח בס' עוד יוסף חי (פרשת בא אות ה') דן לגבי 'מעיינות' של מים שהיו טובלות שם נשים רבות ולאחר ימים רבים היה מצטבר זוהמא, האם מותר לאשה לברך שם 'והנה פה עירינו בגדאד יע"א מקרוב עשה בעה"ב א' בבור מים שיש לו בביתו בתוך המרתף מאכ"ינא (מכונה) אחת מחוברת בתוך מימי הבור ומדליק אש בתוכה, והבור מתחמם בה שיהיו מימיו מים חמים וטובלין בו הנשים בימות החורף ומחמם אותו בכל יום וטובלות בו בכל לילה, לפעמים ט"ו נשים, או עשרים, או יותר, הנה אע"פ שבורות שלנו הם באר מים חיים ואינם מקואות עכ"ז ברבוי הימים שרבו הטובלין בהם אם יהיה בהם ריח זוהמא אסור לברך שם על הטבילה, וצריך לשים לב על הדבר שאם נמאסו מחמת ריח הזוהמא אם הם מוכרחים לטבול בהם מפני תוקף הקור לא יברכו על הטבילה אלא יהרהרו בלבם הברכה". ובשו"ת יביע אומר (ח"ב) כותב דבמקוה עומד שאינו מעייין יש להחמיר יותר, ולפ"ז במקואות של זמנינו איכא חומרא טפי מדינו של הבא"ח. ואמנם בס' בני יעקב להגר"י שכנזי הביא דברי היב"א להחמיר, וכתב על זה ד'אני בעצמי בדקתי במקוואות ומחליפים את המים בכל יום ואין שם שום זוהמא ולכלוך', וכידוע דהיום התקן של משרד הבריאות מאד מחמיר בזה, ולכן במקואות מפוקחים אין חשש זוהמא ואין בהם גדר בית מרחץ שיהא אסור לברך שם.

וכיון שכן היה המנהג בא"י ובחור"ל וכפי שכתב בס' מנוחת שלום (ח"ז סי' ו' אות סז, עמ' קנג) מהגאון ר' יעקב עטייה דכן היה המנהג בארם צובא, ובגדאד, וכן העיד ר' דוד עובדיה שכן



היה מנהג במרוקו, וכן היה המנהג פשוט בכל ערי אשכנז, וכן הורה מרן הגאון ר' בן ציון אבא שאול זצ"ל לנהוג גם היום, שבזה לדעת ר"פ יוצאים י"ח כל השיטות.

**ואמנם** הגאון בעל יבי"א זצ"ל כתב דלבני ספרד יש להעמיד על הדין ולצאת רק י"ח שיטת השו"ע. וטעמו דנתקשה הן מצד הדין ד'כונה הפכית' והן מצד 'לב ב"ד מתנה', וכן מצד 'מים חמים'. והיו קהלות שנהגו כן גם מקדמת דנא וכמו שראיתי בס' עלה הדס שכתב דכן היה המנהג בטוניס לברך קודם הטבילה.

**ומ"מ** מנהג רבים ושלמים בכלל ישראל היה כהנהגת השל"ה, וכמו שהעידו החיד"א, והחקרי לב, והגר"ח פ, והחס"ל, והבא"ח, ועוד, וכמו שנ"ת, ונהרא נהרא ופשטיה.



## דין ברכה בטובלת על 'דם טוהר'

### מעייין אחד או ב' מעיינות

**הנה** נחלקו האחרונים בדין 'דם טוהר' שמן התורה הוא טהור, ומצד תקנת הגאונים אין בועלים על דם טוהר, ואף סופרים ז' נקיים וטובלות, האם כשהאשה טובלת היא מברכת על טבילתה או לא. ונחלקו בזה האחרונים ובספר בני יעקב בשם הגר"צ אבא שאול שהיה מורה בפשטות שמברכין על דם טוהר, ולבאר את טעם הנדון ראיתי לבא ולבאר בס"ד.



**בתחלת** הדברים נזכיר את הידוע (כמבואר בויקרא יב), דאשה שילדה נקבה טמאה שבועיים, וטהורה ס"ו יום, ובזכר טמאה שבוע וטהורה ל"ג יום. ואח"כ צריכה לתת קרבן חטאת. ומבואר בדברי רבותינו (ע' ברמב"ן) דהטעם משום שנשבעת שלא תלד יותר, ולבסוף עוברת על שבועתה. וברמב"ן מוסיף טעם נוסף דהטעם בזה לא מצד כפרה אלא מצד שהלידה גורמת לה לחולי, היא מקריבה קרבן כדי שתתרפא. ואולי לכן יש שתי קרבנות "עולה" כדי שתחזור לבריאות, והקרבן "חטאת" עבור השבועה.

דין הקרבן לא נוהג בזה"ז, וטומאה וטהרה ג"כ האידנא אסור לבעול על דם טוהר, ועוד יבואר זה להלן. אך מ"מ בדין התורה עצמו נחלקו האמוראים (נדה לה ע"ב) מה החילוק בין ימי

טומאה לימי טהרה, דצריך להבין מאי שנא השבוע או השבועיים הראשונים מהל"ג והס"ו שאחריהם. ולחד מ"ד "מעייין אחד הוא התורה טמאתו והתורה טהרתו" כלומר, שאין חילוק בעצם אלא גזירת מלך. וללוי ב' מעיינות הם ולכן שונה דינם. והנפק"מ ביניהם היכא שהדם נמשך ולא פוסק מהיום השביעי ליום השמיני הדם שרואה ביום השמיני היא עדיין טמאה. דללוי בעינן ששפיעת הדם תפסיק זמן מה, ורק לאחר מכן הדם הופך לדם טהור, דכל שלא הפסיק מראה שהדם בא מאותו המעיין הטמא והוא עדיין לא פסק. אולם לרב היא טהורה דמעייין אחד הוא והתורה טמאתו והתורה טיהרתו. נפק"מ נוספת ברואה מתוך ארבעים לאחר ארבעים, ללוי אזלינן בתר תחילת הנביעה ואע"פ שהמשיך ליום המ"א תהא טהורה, אבל לרב דמעייין אחד הוא לכן אע"פ שהתחילה הנביעה ביום המ' כבר שראתה דם ביום המ"א טמאה. זו היא המחלוקת בין רב ללוי.

ובהבנת המחלוקת, יש כמה אפשרויות להבין. האחת, החזו"א (סי' קכ אות ח') מעלה אפשרות לבאר דאין כאן מחלוקת יסודית כ"כ, אלא דנחלקו האם אזלינן בתר "יציאת הדם" או "יצירת הדם", אבל לתרוייהו זוהי גזירת מלך, אלא דנחלקו בכוונת התורה האם כשטיהרה התורה ל"ג יום היינו דם שנוצר בתוך הל"ג יום, או דם שיוצא בתוך הל"ג יום. אמנם החזו"א דוחה סברא זו משום שהגמ' מגדירה זאת כ"נסתם המעיין", ומשמע שיש כאן סתימה של סיבה אחת ופתיחה של סיבה אחרת לדעת לוי, ואין כאן גזירת מלך בלבד.

ולכן החזון איש מבאר שבאמת שיש כאן לדעת לוי ב' סיבות נפרדות למה יוצא דם, וייתכן דאפילו יוצאים מב' עורקין נפרדים, ואת דמי הטוהר שהם שונים התורה טיהרה, ובימים ראשונים התורה טימאה.

החזו"א הלך בב' קצוות, בתחילה ביאר שזה ממש אותו דם גם ללוי, ואין כאן אלא מחלוקת בהבנת דין התורה האם דיברה תורה על היציאה או היצירה של הדם, ובמסקנתו הסיק דהם ב' סיבות נפרדות, וייתכן דאפי' בעורקין שונים. אבל החת"ס (שו"ת חתם סופר חלק ב יורה דעה סימן קנד) מבאר ד"מעייין" הוא הסיבה והשורש של היציאה של הדם, ומעיינות שונים היינו סיבות נפרדות למה הדם יוצא. וכותב החת"ס דקשה לומר שהם בגידים נפרדים, דהנה פליגי תנאי לגבי זמן היווצרות הנקבה, מח' בין חכמים לר' ישמעאל מ"א או פ"א, ומביאה שם הגמ' מעשה דקליאופטרה מלכת יון נתחייבו שפחותיה הריגה, והרגום ופתחו להם את הבטן ומצאה שלאחר מ"א יום גם הזכרים וגם הנקבות היו בצורתם בתוך הבטן, וממילא מוכיחים חכמים דאין חילוק בין עיבור של זכר לעיבור של נקבה. ורי"ש אמר להם שהביאו ראיה מן השוטים. ומבאר הגמ' דהם לא בדקו אם היו מעוברות מקודם לכן, ולכן אין זה ראיה, ורבנן אמרו דסם של הפלה לקחו, ורי"ש אמר דיש גופות שלא מקבלים סם, יעו"ש. מ"מ רואים דהיכא שאפשר לברר ע"י ניתוח היו מבררים, ולא מסתבר דחלקו רב ולוי במציאות שאפשר לברר ע"י ניתוח.

והיה נראה לבאר את המהלך של מרן החת"ס ע"פ הרמב"ן בריש פרשת תזריע, ד"טהרה" הוא מלשון "נקיון" כמו "כסף טהור" שהוא כסף נקי מסיגים, דבו' ימים ראשונים שופעת דמים מן

המקור, אך בל"ג יום אין זה דם מן המקור אלא ליחות שהצטברו בתוך הבטן של האשה בכל תקופת ההריון, ובימי טהרה הרי היא מתנקה מכל שאריות הדם הישן שהצטבר אצלה. ובספורנו מבאר יותר דבימי טהרה אין זה דם של עכשיו אלא דם ישן שנתעפש ונתבטל מצורת דם. ומבאר ברמב"ן דבנקבה יוצא יותר דם, ויש בה יותר ליחות ויוצא יותר ליחות ישנות וצריכה נקיון ארוך יותר. מכל מקום מתבאר מדבריהם שיש הבדל בין סוגי הדם שיוצאים מהאשה בין ימי טומאתה לימי טהרתה, דיש דם מן המקור, ויש דם של ליחות מעופשות. ולכאורה דבריהם יוצא כדברי לוי דב' מעיינות הם ולא מעיין אחד כרב. ובאמת הרשב"ם מביא טעם הרמב"ן וכותב "ולפי פשוטו כמ"ד ב' מעיינות הם".

ולכאורה צריך להבין האם רב חולק על הטעם שנתנו הראשונים וסובר שהוא גזירת מלך בלבד למרות שהם ענין אחד לגמרי. ואמנם יש מקום לומר דאף אם הדם נתעפש ונפסדה צורתו מ"מ הוא דם "וסת", ומה איכפת לן שהוא וסת ישנה, סו"ס דם מקור הוא ביסודו אלא שנתעפש. וא"כ לרב לולי התורה הדבר היה טמא, ורק התורה היא זו שטיהרתו בגזירת מלך. אולם ללוי כוונת התורה היא שסוג דם זה טהור וזה טמא, שהרי רואים שהם ב' סוגי דמים שונים, וסוג דם א' טימאה התורה והשני טיהרה.

ולפ"ז נבין ג"כ את דברי תוס' בדף לה ע"ב הקשה הר"ר מרדכי בר יצחק, ללוי שאמר ב' מעיינות הם, גירת שיצאה פדחת ולדה בהיותה עובדת כוכבים, ואח"כ נתגיירה, אין נותנין ימי טומאה וימי טהרה, מפני שהוא נולד בזמן שהיא גויה עדיין, ואי ב' מעיינות הם מאי שנא אם יצא כשהוא ישראל בשעת לידה או גוי, הרי סו"ס לאחר שבוע או שבועיים מתחלפים סוגי הדמים, ואין זה דם המקור, ולמה אינה נטהרת. והתוס' מתרץ דכל הדין הוא רק שאינה נטהרת בלי ז"נ מיד לאחר שנשלמו ימי טומאת לידתה דיש לה דין נדה. ותירוץ שני של תוס' דרק במקרה שהתורה מטהרת את הדם טוהר הוא טהור, ואי לאו הוא טמא גם ללוי.

ולכאורה תירוצו אינו מחוור, שהרי אם מעיין אחר הוא והוא דם מעופש ולא דם מקור והרי היא נטהרת בכל גוונא. ויש להגדיל את הקושיא יותר, דהרשב"א ביבמות עה ע"א מבאר דללוי "דם טוהר" הרי הוא כדם הנחיריים, וא"כ גם גבי גירת יש לטהר את הדם טוהר. ודברי הרשב"א אינם מתיישבים עם התי' השני של תוס'.

והחזו"א מבאר דגם ללוי למרות שהם טבעים שונים וגם עורקים אחרים, אך התורה היא שהתירה רק כשנחשבת ל"יולדת" בתכונה זו, והיינו דגם לפי לוי לולא דין התורה היה צריך לטמא דם זה, אלא שהתורה חילקה בין טבעים אלו, ולכן בגירת דלא חשיבא כיוולדת הרי היא טמאה.

ולכאורה לפי מה שביארנו בדעת החת"ס דיש כאן סוג דם אחר לגמרי של דם מקור ודם שנתעפש, ולולא התורה הדבר היה מותר, זה יתבאר היטב לפי תירוץ הראשון של תוס', וכהרשב"א, הנ"ל.

## שיטת הסוברים דאיסור 'דם טוהר' בכלל חומרא דר"ז

המרדכי (הלכות נדה - אות תשלח) מביא דעת רב יהודאי גאון לגבי 'דם קושי' שמדין תורה הוא טהור, דגם בזה"ז הוא טהור, וכן נהגו תלמידי אחריו. ואילו מר רב צדק גאון וכל בני הישיבה חלקו על רב יהודאי גאון וסוברים ש'דם קושי' אסור בזה"ז, דהאידינא שלא בקיאות בדמים אסרו 'כל טיפת דם כחרדל' לא חילקו בין סוגי הדמים, וגם דם קושי בכלל. ומסיים ע"ז המרדכי "וכן קיבל רבי"ה מרבתינו לחומרא, והן הן דברי האלפס". והנה צריך להבין דהרי"ף לא דיבר על 'דם קושי' אלא על 'דם טוהר'. ונראה דכיון דהטעם שנתן רב צדק גאון דר' זירא לא חילק בין דם יולדת לדם אחר דכל דם בסתמא קאמר, א"כ לפי סברא זו דאין כל חילוק בין סוגי הדם וגם הטהורים מדין תורה נאסרים, א"כ גם 'דם טוהר' בכלל. וכך באמת מדוייק מדברי הרי"ף שהביא את ר' זירא דבנות ישראל החמירו על עצמן וכו' וממשיך הרי"ף והכי נמי עבדינן בימי טוהר דיולדת, ומשמע דנכלל בתוך חומרא דר' זירא. א"כ נראה דהגאונים והרי"ף הבינו דאיסור דדם טוהר נכלל בתוך חומרא דר"ז.

ואמנם מצינו דמהר"ם מרוטנבורג פירש בדעת הרי"ף דמעולם לא עלה על דעת הרי"ף לאסור דם טוהר אלא דבעינן יומי וטבילה, ולפני טבילה הדם שרואה בימי טוהר הוא טמא. ובתשו' מהר"ם מרוטנבורג (סימן נד) מאריך בזה וכותב דרק העם שבשדות נהגו כן, ולא מצינו שום אדם גדול שאוסר.

ויש שהעירו מדברי תשו' הרי"ף דמבואר שם דלאחר דין טומאת לידה "דאם ראתה אח"כ חזרה לימי נדה". אולם האמת יורה דרכו, דבלא"ה אע"ג דמהר"ם מרוטנבורג דחק לבאר את דעת הרי"ף כדעת כל הגדולים והמנהג שהיה באשכנז באותו הזמן [וכדי לא לאפושי פלוגתא], מ"מ רוב הראשונים הבינו בדעת הרי"ף דאוסר דם טוהר. וזו היא הפשטות ברי"ף דמלבד דלשון הרי"ף מורה שלא בא לומר דין "יומי וטבילה" או לא, היה צריך להביא מח' ב"ש וב"ה, ולהכריע, ומה שייכות לחומרא דר' זירא יש כאן. ועוד דחומרא דר' זירא אלא אלא תקנה מאוחרת ודין "יומי וטבילה" הוא דין תורה, וא"כ מה כתב "כר' זירא". ועל כן נראה דהפשטות מורה כדעת המרדכי, והרשב"א והרמב"ן והראב"ד, בדעת הרי"ף שהוא אוסר 'דם טוהר' מדין חומרא דר' זירא.

ובמרדכי מובא דכן הוא דעת ר"י בר יקר ור"ש בר אברהם, ולכאורה רואים דאפי' באשכנז היה גדולים שסברו לאסור עוד בתחילת תקופת הראשונים, וזה קצת פלא על המהר"ם שכתב דלא שמע שום אדם גדול שאסר, וצ"ע.

## הקושיות שיש עליהם

ולכאורה יש לשאול, דהנה יסוד דין חומרא דר"ז משום שהיו טועות בחשבון ימי נדות וימי זיבות, ולכן החמירו דכל טיפת דם כחרדל ישבו עליה כזבה גדולה. אבל ימי טוהר לכאורה אין בהם חשש טעות, ומדוע להכליל דבר זה בתוך חומרא דר"ז.

ומצינו בראשונים עוד שאלה בענין זה, שלכאורה בפשטות הגמ' שקלא וטריא בדין דם טוהר' כאילו הוא נוהג בזה"ז, והרשב"א כותב דמשמע דבזמן הש"ס היה הדבר מותר, וא"כ זה קשה על דעת מר רב צדק גאון דזה נכלל ממש בחומרא דר"ז.

עוד קשה, דהנה הט"ז (או"ח סי' תקפח) כותב כלל שאין כח ביד חכמים לאסור דבר שהתורה התירה בפירוש, והיינו דאם התורה רק 'לא אסרה' יש כח בידי חכמים לגזור ולאסור, אבל אם התורה 'מתירה' במפורש אין כח ביד חכמים לאסור. דהביא קושיית הרא"ם מדוע לא אסרו לתקוע ביו"ט דר"ה 'שמא יתקן כלי שיר', ומדוע אין גוזרים במילה שמא יטלטל כלי מילה, דכיון דהתורה אמרה ביו"ט 'לתקוע' וריבתה בפירוש 'ביום השמיני' אין כח לחכמים לעקור מה שהתורה ציותה בפירוש. ואמנם יש מקום לחלק דהתם זה 'לבטל מצוה' והכא לא [ואולי מצד ביטול עונה, ופ"ר]. אולם הט"ז ביו"ד (סי' קיז) מוסיף על זה לגבי איסור למכור נבילות וטריפות, דאם נזדמן לו טריפה שרי למכור לגוי ולא אסרו שמא ימכרנו לישראל, משום שהתורה אמרה "לנכרי תננה" אין חכמים יכולים לבא ולאסור. והנה בדם טוהר התורה קראה הם 'מי טהרה' והתירה אותם במפורש, וא"כ כיצד יש כח ביד חכמים לאסור, וזה קשה בין אם זו תקנה חדשה של הגאונים ובין אם זו בכלל חומרא דר"ז (וע' בזה בספר יד מלאכי כללי היוד אות רצה, בשם מהר"י אירגאס).

### יישוב וביאור שיטתם

ונבאר, דהנה מה שהקשינו מה מקום לטעות ישנה ב'דם טוהר', הרמב"ן והר"ן כתבו דיש מקום לטעות בספיקות של יולדת, דהיינו ספק זכר וספק נקבה, דמונים לה לחומרא לכאן ולכאן, דימי טומאה שבועיים, ול"ג טוהר, ומהם מורידים שבוע ראשון. והרשב"א מוסיף דיש גם חשש טעות מתי מתחיל הלידה, בהוצאת ראשו חוץ לפרוזדור, ואיכא למטעי בהא. והב"י כותב דכל שכן הוא לטמא את דם טוהר. ונראה דהכוונה היא כמוש"כ במאירי דכל שכן שלא תהא האשה 'שופעת ומשמשת', והיינו דבדם טוהר מדין תורה שרי לה לשפוע ולשמש, ואם החמירו בהיותה נקייה וראה טיפת דם במקום להיות שומרת יום כנגד יום ולטבול ולשמש להמתין ז' נקיים ולטבול ולשמש, כ"ש שבשעה שהיא שופעת לא תשמש. שו"ר שכן מבואר להדיא ברמב"ן בהלכותיו (פ"ז ה"כ) "והרי הדברים ק"ו אם החמירו בנות ישראל על עצמן שאפי' רואות דם טפה חתרדל יושבות ז' נקיים ולא רצו להוציא עצמן בתקנת ב"ד שתשב ששה והוא כדי שתהא ספירת כולן שוה כל ימיהן ולא יבא לידי טעות, כ"ש שיהא להן לחוש שלא תהא האשה שופעת ומשמשת".

קושיא שניה, הקשה הרשב"א דמהגמ' משמע דלא חששו ל'דם טוהר', וכיצד נחוש בזה"ז. והנה הב"י כותב דהגמ' לא דיברה בזה ד'שמא לא פשטה עדיין חומרא דר"ז ביניהם'. ואמנם בגמ' סז ע"ב מבואר דצריך לטבול בליל שמיני, ואמרו שם הלא "האידינא כולם ספק זבות נינהו", ורואים שם דבזמן רב פפא אביי ורבא כבר פשטה חומרא דר"ז, ואעפ"כ לא דברו על יולדת, ושקלו וטרו בדין דם טוהר ויולדת כמשפטו. ובאמת הרשב"א מביא ראיה מגמ' זו

דפשטה חומרא דר"ז בזמן רבא. ואמנם הרא"ש בסימן ד' בסוגיא של 'דם חימוד' כותב דבימי רבא לא פשטה חומרא דר"ז. ולכאורה דברי הבי"ת תלויים במח' הרשב"א והרא"ש אי פשטה חומרא דר"ז באותו הזמן או לא, ואמנם הבי"ת מיישב שיטת הרי"ף הרמב"ן והראב"ד מקושיית הרשב"א.

### דעת הסוברים דדין 'דם טוהר' לא נכלל בחומרא דר"ז

מאידך בה"ג, ושאלתות דרב אחאי גאון, ורס"ג ומהר"ם מרוטנבורג והרוקח, התירו לגמרי 'דם טוהר'. והרמב"ם והסמ"ג סבורים דהדבר נאסר מתקנת הגאונים, ותלוי במנהג המדינות.

וזה לשון הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יא הלכות ה-ז) "ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובמערב [ובסמ"ג "היא ממלכת מרוקו"], שאם ראתה דם בתוך ימי מלאת אע"פ שראתה אחר שספרה שבעת ימים נקיים וטבלה הרי זו סופרת שבעת ימים נקיים אחר שיפסוק הדם ואין נותנין לה ימי טוהר כלל, אלא כל דם שתראה האשה בין דם קושי בין דם טוהר הכל טמא וסופרת שבעת ימים נקיים אחר שיפסוק הדם: ודין זה בימי הגאונים נתחדש והם גזרו שלא יהיה שם דם טוהר כלל שזה שהחמירו על עצמן בימי חכמי הגמרא אינו אלא ברואה דם שהוא טמא שיושבת עליו ז' נקיים אבל דם שתראה בימי טוהר אחר ספירה וטבילה אין לחוש לו שאין ימי טוהר ראויין לא לנדה ולא לזיבה כמו שביארנו: ושמענו שבצרפת בועלים על דם טוהר כדין הגמרא עד היום, אחר ספירה וטבילה מטומאת יולדת בזוב, ודבר זה תלוי במנהג". מתבאר מדבריו, דאין הרמב"ם סבור דהמנהג מבוסס על חומרא דר' זירא, אלא "מנהג שהנהיגו הגאונים" כהנהגה ותקנה חדשה.

והנה היום המנהג הוא פשוט שלא בועלים על דם טוהר וכך המנהג גם באשכנז כמו שהעיד בדרכי משה בשם האגור.

### יישוב הקושיא מדברי הט"ז

ומה שהרמב"ם סבור דאין זה נכלל בחומרא דר"ז, מלבד הטעם המפורש ברמב"ם דאינם ימים הראויים לנדה או לזיבה, ולכן אין בהם חשש טעות. יש להוסיף עוד דהנה בספר יד מלאכי תירץ כיצד תקנו חכמים תקנה לאסור דבר שהתירה תורה בפירוש, ויישב דאם הדבר היה 'תקנה' באמת יש מקום לקושיא לחול, אבל אם זה 'מנהג' הרי שאין זה קשה דכך הנהיגו את העם ופשט הדבר בכל ישראל.

ולגבי כל הראשונים האוסרים מצד חומרא דר"ז, וגם בשיטת הרמב"ם קצת משמע דזה 'גזירה' שכתב 'גזרו' הגאונים. דהנה יסוד דברי הט"ז אינו מוסכם כ"כ, יש אמנם מקור לדבריו בתוס' ב"מ דף ע"ב דנאמר 'לנכרי תשיך' שחכמים לא גזרו להמנע מלהלוות לנכרי מכיון שהתורה אמרה להדיא להשיך, ואמנם רש"י כותב להדיא דהתם זה 'מצוה' להלוות לנכרי, ולכן אין ראייה דכל דבר שהתורה התירה אין כח בידי חכמים לאסור, וכן העיר הגאון רעק"א (תשו' עד).

והריטב"א (בשטמ"ק שם) במקום כתוב דהרבה דברים "שהתורה התירה וחכמים עשו סייג לתורה".

אולם נראה לומר, דבעיקר דברי הט"ז, הביאור המסתבר ומתקבל באופן נפלא בדעתו הוא, דהנה קודם מתן תורה כל הדברים היו מותרים, ואם התורה אסרה הדבר נאסר. אולם כשהתורה באה והתירה דבר במפורש, לאיזה צורך הוצרכה התורה להתירו, הלא ממילא היה מותר כל זמן שלא נאסר, וא"כ למה התירה תורה במפורש אלא להשמיעך שאין לאסור דבר זה.

והנה לגבי דם טוהר, אם נשאל מדוע התורה התירה 'דם טוהר', התשובה תהיה כי לולא התורה הדבר היה אסור, ובפרט לרב דסובר דמעיינן אחד הוא התורה טמאתו והתורה טהרתו, א"כ מה שהתורה התירה לא בכדי שלא יאסרו זאת חכמים, אלא לאשמועינן שהדבר הוא מותר בלבד.

וממילא לגבי 'דם טוהר' לא נאמר הסברא של הט"ז. ולפ"ז גם לפי שיטת הט"ז ב'דם טוהר' אפשר לגזור גזירה ולאסור, דאין זה ככל מקום אחר שבו אסרה תורה.

### ברכה על טבילה מכח 'דם טוהר'

הבאנו מחלוקת ראשונים האם איסור דם טוהר מטעם 'מנהג' או מטעם 'חומרא דר"ז'.

שדעת מר רב צדק גאון המובאת במרדכי, וכן דעת הרי"ף ורש"י ור"י בר יקר, והרמב"ן, וכן נטיית דעת הב"י – דהוא חלק מחומרת ר"ז. ומאידך יש מהגאונים שהתירו לגמרי 'דם טוהר' בזה"ז, וכן יש מגאוני אשכנז שסברו. אולם לדעת הרמב"ם והסמ"ג כתבו שזהו ענין התלוי במנהג.

והנפק"מ בזה דאי מטעם חומרא דר"ז א"כ בודאי שמברכים על טבילה הבאה מכח דם טוהר כמו כל טבילות אחרות, ואי משום מנהג יש לדון בזה.

והנה יש לדון האם לאחר שפשטה ההוראה בכל ישראל כשיטת האוסרים, האם מצרפים שיטת הגאונים שהתירו 'דם טוהר' לספק. דהנה החזו"א בהנהגות איסור והיתר ד'לבתר דאתאמרה הלכתא' ונקטו כל הפוסקים כשיטה מסויימת אין לצרפה גם לספק ספיקא. ונראה דאחר שהעידו רבותינו הב"י והרמ"א שפשט האיסור בכל העולם אין לצרף שיטת המתירים לספק כלל.

והנה בדעת השו"ע נראה דסבר דדם זה אינו חלוק כלל משאר דמים, דאם היה חלוק בין 'דם טוהר' לבין שאר דם ומקילינן ביה טפי, היה צריך לפרש שיחתו בשו"ע דדם זה בזמן התורה מותר, אלא דבזה"ז פשט המנהג לאסרו, ובזה היינו יודעים דאיכא חילוק גדול בין איסור דם טוהר לשאר דמים דאינו אלא ממנהגא. וכן הרמ"א כתב ד"דינו של דם זה ככל דם לכל דבר", והרמ"א הדגיש זאת מפאת שבאשכנז היו מתירים זאת ורק אח"כ פשט האיסור, פסק בסכינא

חריפא דאין חילוק בזה בין דם לדם. והזכרנו לדברי הבני יעקב בשם הגר"צ אבא שאול שהיה מורה בפשטות שמברכין על דם טוהר, וכנראה דכן למד בדעת השו"ע.

וכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ג סימן קכב) שכתב "הנה דעת רבינו הב"י נוטה דתקנת איסור דם טוהר הוא בדרך ק"ו בכלל תקנה דר' זירא דבנות ישראל, ושכך נהגו מימות שנתפשטה התקנה דר' זירא", [והוסיף: "וחלוקי המנהגים בזה שבצרפת היו בועלין אדם טוהר אין מזה הוכחה דלא נכלל איסור הזה בכלל התקנה דר' זירא להמחמירים דאל"כ הרי תקנה דר' זירא היא הלכה פסוקה וכמבואר בש"ס ריש פ"ה דברכות, בזה לק"מ כענין הא דתנן פסחים נ"ג ע"ב מקום שנהגו להדליק נר בלילי יוה"כ מדליקין מקום שלא נהגו אין מדליקין, וברא"ש פסק לברך אף על פי דהוי רק מנהגא ובח"ס יו"ד סי' קצ"ט תמה הרבה דהרא"ש עצמו פסק לענין טבילת ערב יוה"כ דאין מברכין אמנהגא, וכתבתי שם דודאי האי מנהג דליל יוה"כ לאו מנהג חדש הוא דודאי טעם הדלקת נרות של שבת ויו"ט שייך גם ביוה"כ, אלא שהיו מקומות שלא קבלו תקנתם איוה"כ מחשש תשמיש כדאיתא בש"ס ונעשה להם מנהג שלא להדליק, אבל במקומות שכן מדליקין לא חדשו מאומה והיא התקנה של הדלקת נרות שבת ויו"ט יע"ש, וכיו"ב ממש בדידן ע"פ השערת רבינו הב"י שעם התפשטות תקנה דר' זירא נכלל בכלל התקנה בדרך כ"ש גם איסור דם טוהר, אלא שהיו מקומות שלא קבלו התקנה לענין דם טוהר וטעמם עמם"].

אלא דיש לדון סו"ס אם יש לחוש לברכה לפי דעת הרמב"ם והסמ"ג דהאיסור הוא מצד מנהג, [דהגאון נו"ב מסופק אם מברכים על טבילת דם טוהר כיון שהוא רק ממנהגא, ומרן הח"ס יו"ד סי' קצ"א אסיק דחייב לברך עכ"פ על הטבילה כיון דנהיגו איסור לבעול אדם טוהר והעובר ע"ז עובר אאל תטוש תורת אמך בלי ספק, ע"ש]. ויסוד הדברים הוא ממה דמצינו בגמ' (סוכה מד ע"ב) גבי 'חבטת ערבה' דהוא מנהג נביאים ובפרט האינדא דחרב ביהמ"ק דאין יסוד כלל לדין ערבה, והלכך אין מברכין עליה ואמרינן עלה 'חביט חביט ולא בריך'.

והנה בגמ' תענית כח ע"ב מבואר דרב ראה דקוראים הלל בר"ח, סבר רב להפסיקם, אך כיון שראה שהם מדלגים, אמר "מנהג אבותיהם בידיהם", ורוב הראשונים [ע' רמב"ן מאירי וריטב"א ועוד] הבינו דקראו את ההלל בברכה, דאל"כ היה רואה את השינוי מעיקרא בזה שלא בירכו על ההלל בתחילה כמו בימים שבהם גומרים את ההלל. וע"פ זה הקשו אמאי בירכו הלא אין מברכים על המנהג. ובאמת רש"י והרמב"ם סוברים דגם על הלל בר"ח אין מברכין ולפ"ד לק"מ.

ובב"י בסי' תכב מביא את שני הדעות, ובשו"ע הביא ג"כ את ב' הדעות וכתב דהמנהג בא"י וכל סביבותיה כהרמב"ם שלא לברך, ולכן רבים שינו מנהגם כאן בארץ ולא בירכו על המנהג, וכבר ראיתי בס' תרחם ציון שרוב ככל הראשונים סוברים לברך, אך מ"מ מנהג הספרדים בא"י הוא שלא לברך.



והנה יש להקשות יותר דהנה ביו"ט שני של גלויות דהוא מוגדר במסכת ביצה (ד ע"ב) כ"מנהג אבותיכם בידים" הלא שגם הוא מנהג בלבד בזה"ז, דבזמן שהיו מקדשין ע"פ הראייה, והיו מעבירים את זמן החדש שלוחי ב"ד במדורות, היה יכול להווצר טעות בחשבון, ולכן היו עושים יומיים מספק אם החדש מלא או חסר, אבל בזה"ז דאין מקדשין בב"ד אלא הכל ע"פ חשבון, א"כ הלוחות מצויים בחו"ל כמו בארץ, וא"צ לעשות ב' ימים טובים של גלויות, והלכך אין זה אלא מנהג בלבד.

והנה ביו"ט שני של גלויות למרות שהוא 'מנהג' מתפללים את כל התפלות של יו"ט בהזכרה, וביו"ט ב' של פסח מברים אקב"ו על אכילת מצה, ועל אכילת מרור.

וכן בהל' יו"כ יש מח' בין הרס"ג לרא"ש האם מברכים על טבילה בערב יוה"כ, דלרס"ג מברכים על זה למרות שאין לזה יסוד בתורה, והרא"ש חולק כיון דלא הוזכר בגמ' ואינו סייג לשל תורה ואין מברכים, דאין זה אלא מנהג בעלמא.

ועוד מצינו מח' אחרת (המובאת בטור וב"י סי' תר"י) לגבי נר ביוה"כ דיש בזה חילוקי מנהגים, ונחלקו הראשונים האם לברך או, הרא"ש כותב לברך על זה דהוא משום 'שלום בית', וביאור דבריו דאע"ג דדין זה תלוי במנהג, מ"מ למ"ד שס"ל להנהיג כן מדמה את הדבר לנר יו"ט ושבת ולכן מברכים, והחולקים ס"ל דסו"ס מנהג הוא ולא הלכה.

בהבנת הסוגיא מצינו כמה מהלכים, הריטב"א והמאירי ועוד הרבה ראשונים עמם ביארו ד'מנהג נביאים' פירושו שחגי ומלאכי היו יוצאים בינם לבין עצמם היו עושים חבטת ערבה, וראו הצבור אותם עושים, ואמרו אף אנו נעשה כן, אבל לא שהנהיגו להם כך לעשות, ולכן אינו בכלל 'לא תסור' ואין אין מברכין עליו, אבל מנהג שהנהיגו חכמים הרי הוא בכלל 'לא תסור' ומברכין עליו. ועל כן בהלל בר"ח באותם מקומות שצוו לעשות הנהיגום לומר הלל בר"ח, ולכן בירכו עליו.

ואמנם ר"ח פירש 'יסוד נביאים' הוראה שהורו להם לעשות כך, אבל 'מנהג נביאים' הוראה בלי תקון. והיה נראה באופן כוונתו בין 'הוראה פרטית' לעשות דבר מסויים לבא לשאול. אבל 'תקנה' היינו שהכריזו הדבר לרבים כתקנה לעשות כן.

והנה הרמב"ם בכמה מקומות כותב דלא מברכים על מנהג, בהל' ברכות פי"א הט"ז כתב כל דבר שהוא מנהג אע"פ שמנהג נביאים הוא וכו' וכ"ש מנהג חכמים וכו' אין מברכין עליו. וכן בפ"ז ה"כ מהל' לולב גבי חבטת ערבה שאין מברכין עליו. והראב"ד מחלק בין הלל דר"ח הוא 'שבח והודאה' ומברכין, וערבה אין מברכין.

והנה להרמב"ם קשה מיו"ט ב' של גלויות כיצד מברכין בו. והנה הר"ן כותב דהוא 'תקנה קבועה שינהגו במנהג אבותיהם', ולפ"ד לא קשה דסוף דבר שם 'תקנה' יש ליו"ט שני של גלויות, ולא שם 'מנהג'.

אבל הרמב"ם (שביתת יו"ט פ"ו הי"ד) כתב "היום שבני ארץ ישראל סומכין על החשבון, ומקדשין עליו, אין יום טוב שני להסתלק מן הספק, אלא מנהג בלבד". וכ"כ בפ"א הכ"ו מה' יו"ט, ובפ"ו מהל' ת"ת הי"ד, בכל המקומות הללו מבואר דיו"ט שני של גלויות הוא בגדר מנהג בלבד.

והנה יש קושיא נוספת ברמב"ם דהנה רש"י מבאר דאין מברכים על מנהג משום ד'מנהג' לא נכלל בכלל לא תסור. אולם הרמב"ם כותב בב' מקומות דמנהג גם הוא בכלל לא תסור, הן בהקדמה ליד החזקה כתב דהמנהגות נכללים בכלל 'לא תסור', וכן בהל' ממרים פ"א הי"ד דגזירות תקנות ומנהגות הן בכלל עשה ול"ת. וא"כ אם הם בכלל לא תסור נברך עליהם כשאר כל תקנות ומצוות, ומאי שנא.

והנה הגר"ז מבאר את שיטת הרמב"ם, דהטעם שלא מברכים על מנהג אינו מטעם דלא נצטוונו עליו ב'לא תסור', אלא דהוא בעצם החפצא של מנהג, דאינו מצוה אלא מנהג, כמו שטבע הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ג ה"ז "מנהג ואינו מצוה", דהיינו שיש תקנות שחייבו אותם חכמים כ'מצוה' ויש שלא חייבו אותם כמצוה אלא כ'מנהג', והיינו שזה תלוי בצורה של תקנת חכמים.

וממילא נשוב לקושיא על הרמב"ם מדין יו"ט שני של גלויות, כיצד אומרים 'וצונו' על אכילת מרור או 'מצה', היכן צונו, הלא זה 'מנהג'. דהנה אין כאן 'שקר' באמרו 'וצונו' דגם המנהגות הם בכלל "לא תסור", אלא דכאן למרות דיו"ט ב' בכללו הוא 'מנהג' ולא מצוה ולא תקנו עליו ברכה, מ"מ מצה ומרור דבזמן אחר הרי הוא בגדר 'מצוה' הרי גם שתקנוהו חכמים בזמן אחר הרי הוא כתקנה בגדר 'מצוה' ולא 'מנהג'. וכלשון הגר"ז ד"שם מצוות אית להו בחפצא".

והנה 'חבטת ערבה' אינו בכל מקום בגדר מצוה ולכן אין מברכין, וגם 'הלל שאינו גמור' אינו נעשה בצורה של מצוה בשום מקום ולכן אין מברכין עליהם. ולפ"ז לגבי 'דם טוהר' דהנה על כל טבילה של נדה מברכין, והן אמת דכאן הנהיגו הגאונים לעשות הרחקה נוספת, אך מ"מ זו צורת המצוה במקום אחר, לכן נראה שגם לדעת הרמב"ם יש לברך.

אלא דיש לזה סתירה מדברי הרמב"ם עצמו שכתב (הלכות קידוש החדש פ"ה ה"ה) "בזמן הזה שאין שם סנהדרין, ובית דין של ארץ ישראל קובעין על חשבון זה, היה מן הדין שיהיו בכל המקומות עושין יום טוב אחד בלבד, אפילו המקומות הרחוקות שבחוצה לארץ כמו בני ארץ ישראל שהכל על חשבון אחד סומכין וקובעין, אבל תקנת חכמים היא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם". הרי שכאן נתן לזה תוקף של 'תקנת חכמים' בשונה ממש"כ בהל' יו"ט שהוא 'מנהג בלבד'. והיה מקום גדול לומר שהוא מתרץ כמו הר"ן דיש כאן 'תקנה' לנהוג כמנהג אבותיהם, ואין זה בגדר מנהג אלא בגדר 'תקנה', ולק"מ. וכ"כ גם הגר"י רוזנטל בס' משנת יעקב על הרמב"ם פ"ג מהל' יו"ט.

אמנם רוב ככל האחרונים לא למדו כן בדעת הרמב"ם אלא סברו דהוא בגדר 'מנהג' שהוא שונה בגדרו מ'תקנה', כן למדו הלח"מ בפ"ו מהל' ת"ת, והחת"ס בתשובה, והגר"ז, ועוד רבים.

וטעמם בזה משום דמקומות רבים ביאר דהוא 'מנהג בלבד' וכיו"ב, ועל כן ביארו הרמב"ם בקידוה"ח דהוא תקנה שיקיימו את המנהג בגדר 'מנהג' בלבד, ולא בגדר 'תקנה'.

וראיתי דלמרות דבחידושיו על הרמב"ם לא מייתי רבינו הגרי"ז את הרמב"ם הזה מ"מ בחידושיו על מסכת ערכין (י ע"א) התייחס לזה וכתב "והנה ברמב"ם בהלכות קדוה"ח (פ"ה הל"ה) כ' וז"ל, בזמן הזה שאין שם סנהדרין ובי"ד של ארץ ישראל קובעין על חשבון זה וכו' אבל תקנת חכמים הוא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם, עכ"ל, המבואר דעיקר דיניו של יו"ט שני הוא מנהג וכן דינו בעצם החפצא, ורק דהדברי סופרים הוא לשמור המנהג, וזהו דקאמר ג"כ בהלכות יו"ט דמנהג הוא בעצם דינו והד"ס הוא להזהיר על המנהג". וממש כדבריו כתב הלח"מ בהל' ת"ת פ"ו הי"ד דביאר הטעם שכתב הרמב"ם דהמזלזל בדבר אחד מד"ס הוא מכ"ד דברים שמנדין עליהן, ואח"כ הוסיף המחלל יו"ט שני ש"ג, והלא הוא בכלל ד"ס שכתב לעיל מיניה, וביאר "ולכך כתב אע"פ שהוא מנהג, כלומר הדבר הזה פחות מדברי סופרים שזה מהלכות יו"ט שני אע"פ שהוא מד"ס משמע שהוא משום מנהג בלבד, וכי תימא הרי כתב רבינו בפ"ק שהוא מד"ס, יש לומר דנהי דהוי מד"ס עיקר הדבר משום מנהג, וכמו שאמרו בפ"ק דיו"ט הזהירו במנהג אבותיכם" וכו'. הרי שביאר דיש חיובי חכמים שחייבום מגדר 'מנהג' ולא מגדר 'מצוה' והוא קיל טפי.

ובאופן אחר היה נראה לבאר בשיטת הרמב"ם דיש חילוק בין מנהג שבא ל'סייג' וגדר, לבין מנהג שהוא הנהגה בעלמא שאין לה שורש בתורה. דהנה הלל דר"ח וחבטת ערבה זהו סוג של מנהג שאין בו שום שייכות וצירוף לד"ת, משא"כ יו"ט ב' ש"ג, שהוא 'סייג' לשל תורה', וממילא מנהג שהו הנהגה חדשה אין מברכין עליו, ולכן בחבטת ערבה דהאידינא ליכא מצות ערבה כלל א"כ ליכא בו "ושמרת את משמרת", אבל יו"ט ב' ש"ג שהנהיגו שמא תגזור המלכות ותטעו בחשבונכם הרי הוא מנהג מחמת 'סייג' לשל תורה' ולכן תקנו בו ברכה דכעין דאורייתא תקנו. וממילא בנ"ד שהוא 'סייג' לשל תורה' אף הרמב"ם יורה לברך בכה"ג.

וכעין זה ראיתי בספר שיעורי שבט הלוי (עמ' רמב) "וברש"י בסוכה (מד ד"ה מנהג) כתב דבמנהג ליכא לא תסור וכן מבואר ברמב"ם (פ"ז מלולב הכ"ב) ומקשים דברמב"ם הל' ממרים (פ"א ה"ב) כתב דהעובר על התקנות והסייגים והמנהגים עובר בלא תסור, וי"ל כמש"כ בדרשות הר"ן (הדרוש התמישי) דבמנהג דומיא דהלל בר"ח שאינו משום סייג רק תקנה מחודשת כחיבוט ערבה ליכא לא תסור, אבל מנהג שנעשה לסייג ותקנה איכא לא תסור. ובמרדכי (ר"פ גיד הנשה) כתב לענין חלב הגיד דשרי וישראל קדושים נהגו בו איסור דהוי כדברי סופרים דהמנהג בא לסייג לתורה וה"נ בדם טוהר אם איכא מנהג הוי סייג ואיכא לא תסור".

הגאון הרב ראובן ניסן שליט"א  
מח"ס יראת ההוראה

**בענין ששבע ברכות הם כחלק והמשך אחד ממש עם ברכת המזון,  
וכמה דינים היוצאים מזה, ובפרט שאין לתת למי שלא אכל לחם  
לברך איזה ברכה מהשבע ברכות**

רבינו הגדול אור העולם קודש הקדשים מרן הגרב"צ אבא שאול זצ"ל, פסק והורה שלא לתת שום ברכה מהשבע ברכות שבסוף סעודת חתן וכלה, למי שלא אכל עמהם פת ובירך ברכת המזון, וכמובא בקונטרס נר ציון (נישואין, עמוד קפ"ט) וז"ל: הורה מוריני ורבינו הגרב"צ זצלה"ה, שאף על פי שגם האוכל בסעודת חתן פת הבאה בכיסנין מצטרף לעשרה ולפנים חדשות, מכל מקום אין מברך שבע ברכות רק מי שאכל פת, עכ"ל.

והנה פסקו זה של האור לציון לא זכינו בו לביאורו ונימוקו מרבינו זצ"ל, ולכן חל עלינו חובת ביאור ונימוק פסק זה, ובפרט שחזינן שישנם שאינם מקפידים בזה ומברכים איזה ברכה מהשבע ברכות גם אם לא אכלו פת, ומאוד מצוי דבר זה בשבע ברכות שבסוף החתונה שמגיעים אז רבנים לחתונה וכמובן שלא אכלו שם פת כלל, אלא טעמו איזה מאכל או משקה ולפעמים גם זה לאו, ומכבדים אותם לברך איזה ברכה מהשבע ברכות, וישנם שמברכים ולא שמים לב על זה דלאו שפיר עבדי וכפסק רבינו האור לציון זיע"א. וכאן המקום לבאר ולהרחיב בנימוק פסק זה למען ידעו בו רבים ויזהרו בו, ולא יכשלו ח"ו בזה שהוא ענין ברכה באזכרת השם.



**א'. סוגיית הגמ' בפסחים שאין לברך שתי ברכות שאינן קשורות על כוס אחד**

והנה בפסחים דף ק"ב ע"ב הביאה הגמ' ברייתא שבאופן שצריך לעשות גם קידוש וגם ברכת המזון, כגון אם נמשכה סעודתו ביום שישי עד שנכנס שבת, אז אינו יכול לעשות גם קידוש וגם ברכת המזון על כוס אחד, אלא קודם מברך ברכת המזון על כוס אחד, ואחר כך מביא עוד כוס ואומר עליו קידוש היום. ומקשה הגמ' מדוע שלא יאמר גם קידוש וגם ברכת המזון על אותו כוס, ומתרצת הגמ' אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות [כלומר שתי מצוות-רשב"ם] על כוס אחד, מאי טעמא, אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצוות חבילות חבילות, [שנראה כמי שהיו עליו [המצוות] למשאוי וממהר לפרק משאו - רש"י בסוטה ח' ע"א ד"ה חבילות]. ומקשה הגמ' איך ביום טוב שחל במוצאי שבת עושים קידוש והבדלה על אותו כוס, ומתרצת

הגמ' "הבדלה וקידוש חדא מילתא היא, ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו", והיינו שברכת המזון וקידוש הם שני ענינים שלא קשורים אחד לשני, לכן אי אפשר לעשותם על כוס אחד משום האיסור של מצוות חבילות חבילות כנ"ל, אבל קידוש והבדלה אין בזה משום חבילות חבילות, כי הם ענין אחד ממש, ששניהם ענין קדושת שבתות וימים טובים. והוסיף שם הרשב"ם עוד, שהרי אפילו בהבדלה עצמה מזכירים את היום טוב שאומרים המבדיל בין קודש לקודש. ועל כל פנים מבואר לן כלל זה בגמ', שבכל מקום שיש שתי מצוות שונות אי אפשר לעשותם על כוס אחד דהוי מצוות חבילות חבילות, ורק אם שניהם ענין אחד ממש כקידוש והבדלה אז אפשר לעשותם על כוס אחד.

**ב'. שתי דעות בתוס' אם ברכות חתנים וברכת המזון הם ענין אחד או שני ענינים, וביאור כל שיטה**

ובתוס' שם ד"ה שאין אומרים וכו', כתבו שלכן יש נוהגין שבשבע ברכות אחר ברכת המזון לא לומר את הברכות חתנים על כוס ברכת המזון אלא על כוס אחר, כדי שלא יהיה בגדר מצוות חבילות חבילות, אלא שהביאו אחר כך את דעת רבינו משולם וז"ל: אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד, דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרינן בסמוך, אבל הכא "חדא מלתא היא, דברכת המזון גורם לברכת נישואין", עכ"ל. ומבואר כאן מחלוקת ראשונים ביסוד ושורש דין ברכות נישואין, דלדעת התוס' אין ברכות הנישואין קשורים לברכת המזון כלל, רק שלמעשה תיקנו לברך את השבע ברכות אחר הסעודה דוקא, כי בדרך כלל בסעודה זה עיקר השמחה שעושים לכבוד החתן. ובאמת עד כדי כך מצאנו דעות בראשונים שמברכים כל שבעת ימי החופה שבע ברכות כל יום ואפילו אם לא עשו סעודה דוקא, אלא מספיק שהתאספו באיזה מקום לכבוד שמחת החתן, כבר חייבים לברך שם שבע ברכות, כך כתב הרשב"א בכתובות דף ח' ע"א ד"ה מכאן ואילך וז"ל: וברכת חתנים כל שבעה בין בשעת אכילה בין שלא בשעת אכילה, כל שמתאספין שם לשמח את החתן, וכן היא במסכת סופרים. ונהגו רבותינו לומר בבוקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה, וכן בערב "קודם סעודה" שאין הכל תלוי באכילה אלא באסיפת העם לשמחם, עכ"ל.

ואם כן מבואר לן דעה זו בראשונים שאין קשר בין שבע ברכות לסעודה, אלא תקנום חז"ל בעיקר על שמחת החתן וכלה, ולכן סוברים התוס' הנ"ל שודאי לא שייך לברך על כוס אחד גם ברכת המזון וגם שבע ברכות, להיותם שני ענינים שונים, והוי בגדר מצוות חבילות.

אבל רבינו משולם הנ"ל ס"ל "דברכת המזון גורם לברכת נישואין", והיינו שמעיקרא כך תיקנו חז"ל, דכיון שעיקר השמחה חתנים היא בסעודה, שם דוקא תקנו את השבע ברכות בסוף הסעודה, כהמשך וכחלק אחד עם ברכת המזון ממש, שכשנתחייב בברכת המזון דסעודת חתן נתחייב להמשיך לברך עמה עוד שש ברכות, וזה הוי גדר מיוחד "ברכת המזון דסעודת חתנים", שברכת המזון של סעודת חתנים ממשיכה ומחייבת איתה יחד עוד שש ברכות חתנים, והשש ברכות אלו הם מדין ברכת המזון של סעודת חתנים.

וכבר ביאר מרן החיד"א, שבמחלוקת ראשונים זו תלוי גם הנידון האם לברך בורא פרי הגפן קודם שש ברכות או אחר השש ברכות, ונביא את דבריו בזה בספרו חיים שאל חלק א' סימן מ"ד וז"ל: הא מילתא לברך בורא פרי הגפן סמוך לשתייה או בגמר ברכת המזון, תלוי בפלוגתא דרבוואתא, אי בעו תרי כסי בשבע ברכות דמברכי בסעודת חתן, חד כסא לברכת המזון וחד כסא לברכות חתנים, או בחד כסא סגי ועל כוס אחד יברך ברכת המזון ושבע ברכות. דהסוברים דבעינן תרי כסי, סברי דברכות חתנים לא שייכי לברכת המזון, ולא דמי ליקנה"ז, אם כן צריך לברך בורא פרי הגפן בסוף סמוך לשתייה כיון דברכת חתנים לא שייכי לברכת המזון, ובעו כסא אחרייתא, אם כן הוי ליה הפסק, וצריך לברך בורא פרי הגפן בסוף, אבל מאן דסבר דברכות חתנים שייכי נמי לברכת המזון, והוי ליה כיקנה"ז דמברכינן אחד כסא, והכי נמי מברכינן ברכות חתנים על כוס ברכת המזון, לדידיה מברך בורא פרי הגפן והדר מברך ברכות חתנים, דהוי ליה כיקנה"ז, ולא הוי הפסק, דכלהו ברכות שייכי אהדדי. עכ"ל. והדברים נפלאים.

### ג'. הוכחות בדעת הרמב"ם דס"ל דברכת המזון ושבע ברכות חדא מילתא היא

וכן מוכח להדיא בדעת הרמב"ם, וסבירא ליה כדעת רבינו משולם, שברכות חתנים הם מדין ברכת המזון. דהנה בהלכות ברכות פרק ב', וזה הפרק שייחדו הרמב"ם רק לדיני ברכת המזון, ומהלכה א' עד ח' כתב הרמב"ם את כל סדר ודיני ברכת המזון עם ההוספות שמוסיפים בה בשבתות וימים טובים וחנוכה ופורים וברכת האורח והנוסח בבית האבל, ואחר כך מהלכה י"ב עד סוף הפרק השלים הרמב"ם את הלכות ברכת המזון בדין מי ששכח רצה והחליצנו בשבת או יעלה ויבוא ביום טוב וכדומה, כל מיני פרטי הלכות כאלו. וראה זה פלא שבתוך כל פרטי דיני ברכת המזון הכניס הרמב"ם שלשה סעיפים ט' י' י"א שבהם כתב את כל דיני שבע ברכות בשבעת ימי המשתה לכל פרטיהם, ולכאורה היה לו לכתוב את זה בדיני קידושין ונישואין בסדר נשים, וזה מלמדינו דסבירא ליה להרמב"ם שהשבע ברכות הם מדין ברכת המזון, וכמו בהלכה הקודמת להם שם שהביא הרמב"ם דין נוסח ברכת המזון בבית האבל, ששם ודאי זה דין בברכת המזון, שברכת המזון בבית האבל יש לה נוסח מיוחד, וכך גם פה לגבי שבעת ימי המשתה שברכת המזון של שבעת ימי המשתה יש לה נוסח מיוחד, שיש בה "בברכת המזון הזו" תוספת מיוחדת של עוד שש ברכות.

אלא שכמובן שכמו שלברכת המזון של בית האבל יש תנאים, כמו לדוגמא שבשבת מברכים אותה רק אם זה לא אבילות בפהרסיא כגון שרק האבלים נמצאים לבדם ואין איתם עוד אחרים שאינם אבלים, אבל אם יש אחרים איתם אז מברכים ברכת המזון רגילה, כך הוא גם לגבי "ברכת המזון הזו של בית חתנים, שכוללת גם תוספת של שבע ברכות" שיש לזה תנאים שזה יהיה בבית חתנים ויהיו פנים חדשות וכו', אבל על כל פנים שבע ברכות אלו הנוספים בבית חתנים הם "הוספה בברכת המזון", ולכן הביא הרמב"ם כל הלכות אלו בדיני ברכת המזון.

וכך מדוקדק להפליא לשונו הזך והטהור של הרמב"ם שכתב שם בסעיף ט' וז"ל: בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו, בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם וכו', עכ"ל. וכן

בסעיף י' כתב הרמב"ם וז"ל: ברכה זו שמוסיפים בבית חתנים וכו' מברכין אחר ברכת מזון שבע ברכות, עכ"ל. ומבואר כאן להדיא בדברי הרמב"ם שברכת חתנים היא הוספה שמוסיפין בברכת המזון בבית חתנים, מעין שאר ההוספות שמוסיפין בברכת המזון בזמנים שונים, כרצה והחליצנו בשבת ויעלה ויבוא ביו"ט. וזהו היסוד של רבינו משולם הנ"ל שכתב "דברכת המזון גורם לברכת נשואין", ולכן כתב הרמב"ם בדיני ברכת המזון דוקא, שבבית חתנים מוסיפים אחר ארבע ברכות של המזון, שבע ברכות הנישואין, ולא כתב את זה הרמב"ם בדיני הנישואין בסדר נשים.

ומדקדוק לשון הרמב"ם שכתב "אחר ארבע ברכות אלו" של המזון, היה מקום לדון שאולי כל בקשות "הרחמן" שנהגו להוסיף בסוף ברכת המזון, יחשבו להפסק בין ברכת המזון לשבע ברכות, וכבר עמד בזה "בעזר מקודש" על השו"ע באה"ע, ולקמן נדבר בזה.

וכעת מצאתי בס"ד שכבר עמדו בזה להוכיח כן בדעת הרמב"ם. עיין בספר מנחת שלמה למוריניו הגאון רבי שלמה זלמן זצ"ל בחלק א' עמוד קל"א בהערה עיי"ש. ובעיקר מצאתי בחידושי הגרי"ז בסוף מסכת סוטה בענינים סימן י"ח סעיף ג', שהאריך בכל זה להדיא ככל דבריני הנ"ל, שדעת הרמב"ם כדעת רבינו משולם שברכת חתנים היא חלק והמשך אחד עם ברכת המזון, ושלכאורה אפילו "הרחמן" שאומרים זה נחשב להפסק, ולחיבת הקודש אמרתי להעתיק את דבריו כאן, וז"ל שם: רמב"ם פרק ב' מהלכות ברכות הלכה ט', בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם וכו', ובהלכה י' כתב, ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין וכו'. ואמר הגרי"ז זצ"ל בדברי הרמב"ם אלו מבואר דברכת חתנים אשר אחר הסעודה, היא שייכת לברכת המזון ונכללת בה, שהרי כל פרק זה איירי בעיקר הדין דברכת המזון, דבהלכה א' שם כתב סדר ברכת המזון כך הוא, ראשונה ברכת הזן, שניה ברכת הארץ, שלישית בונה ירושלים, רביעית הטוב והמטיב, ובהלכה ה' כתב וכשמברכין בבית האבל אומר בברכה רביעית וכו', ואחרי זה כתב בהלכה ט' בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו, ובהלכה י' כתב, ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים וכו', ומבואר, מדכלל [הרמב"ם] ברכת חתנים בין הני שמוסיפין בברכת המזון, דכמו דבשבת ויום טוב ובחנוכה פורים יש הוספה בברכת המזון, הכי נמי איכא הוספה בברכת המזון בבית חתנים, [וזה שבע ברכות הנישואין], ומיישך שייכא הני ברכות לברכת המזון, והוי זה חלק מברכת המזון. והעיד הגר"מ הלוי שכאשר מרן ז"ל בירך בעצמו השבע ברכות, היה אומרם תיכף אחר ברכת המזון, לפני הרחמן, ומשום דלהרמב"ם הוא חלק מברכת המזון, על כן צריך לברכם לפני הרחמן, בגמר ברכה רביעית, וכמו שכתב שם בהלכה ח' לענין ברכת אבלים. והנה בתוס' בפסחים (דף ק"ב ע"ב ד"ה שאין) כתבו שאין לומר שבע ברכות על כוס של ברכת המזון, משום שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, ושוב כתבו בשם רבינו משולם דאפשר לברך על כוס אחד, דברכת המזון גורם לברכת נשואין עיי"ש, ואמר הרי"ד זצ"ל בשם מרן ז"ל דלפי המבואר בדברי הרמב"ם, דברכת חתנים הוא חלק מברכת המזון, שפיר יכולים לברך ברכת המזון וברכת חתנים על כוס אחד, דהכל הוא בכלל ברכת המזון, עכ"ל.

ואם כן הדברים ברורים בדעת הרמב"ם ככל הנ"ל, שברכות חתנים הם כחלק מברכת המזון, ובהמשך אחד מברכינן להן, וכמו שביאר מרן הגרי"ז זצ"ל בטוב טעם ודעת. וכך נראה לדייק מדברי האבודרהם בפרק "ברכת נישואין" ד"ה גרסינן וכו', וז"ל: וכתב הרב גרשון בר' שלמה, ובצרפת נהגו לברך ברכת חתנים בסעודה על כוס שני ולא על כוס של ברכת המזון, ושבע ברכות הם שני ענינים, וקיימא לן דאין עושין המצות חבילות חבילות, ולאחר שהשלים שבע ברכות חוזר ומברך בורא פרי הגפן על כוס של ברכת המזון. ויש אומרים שאין לשנות המנהג מזה הטעם, שכיון שברכת המזון ושבע ברכות מכח האכילה הם באים כענין אחד הם נחשבים, שהרי אם לא אכל לא היה חייב ברכת המזון ולא בשבע ברכות ועכשיו שאכל הוא נתחייב באלו, הלכך כענין אחד הם נחשבים ודומים לקידוש והבדלה שאין חוששין משום חבילות חבילות, וכן הוא דעת בעל העיטור, עכ"ל. ולהדיא מבואר בדבריו בדעה השניה שהביא שאין לשנות המנהג, שברכת המזון ושבע ברכות הם ענין אחד ממש, ששניהם כאחד מכח האכילה באים.

**ד'. ראיות בדעת מרן השו"ע דסבירא ליה שברכת המזון ושבע ברכות חדא מילתא היא**

והנה גם דעת מרן בשו"ע היא כדעת רבינו משולם והרמב"ם, דמלבד דמרן העתיק את אותם לשונות של הרמב"ם שדייקנו מהם ככל הנ"ל, גם פסק מרן להדיא כדעת רבינו משולם שדי בכוס אחד לברכת המזון ושבע ברכות, ואם כן להדיא סבירא ליה שברכת המזון ושבע ברכות הם חדא מילתא.

ועוד נראה להוכיח כן מדברי מרן באבן העזר סימן ס"ב. שבתחילה כתב שם בסעיף ד' שמברכים ברכות חתנים אחר ברכת המזון, ושוב בסעיף ה' העתיק לשון הרמב"ם הנ"ל בהלכה ט' וכפי שציין שם הבאר הגולה בס"ק י', ושוב בסעיף ז' העתיק את לשון הרמב"ם הנ"ל בהלכה י' וכפי שציין בבאר הגולה שם בס"ק ל', וכתב מרן, "ברכה זו שמוסיפים בבית חתנים", והיינו שמוסיפים בברכת המזון וכנ"ל.

ובסעיף ט' שם פסק מרן להדיא כדעת רבינו משולם הנ"ל, וז"ל: יש אומרים שאין לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביא כוס אחר ואומר עליו שש ברכות, וחוזר ולוקח כוס של ברכת המזון ואומר עליו בורא פרי הגפן, ויש אומרים שאין צריך, אלא על כוס של ברכת המזון מברך שבע ברכות, וכן פשט המנהג, עכ"ל. ואם כן מבואר דלהלכה קיי"ל כדעת רבינו משולם והרמב"ם, שברכת המזון היא כחלק והמשך אחד עם ברכת המזון, וממילא גם סגי לשניהם בכוס אחד, ולא בעינן שתי כוסות, ואין בזה משום מצוות חבילות חבילות. והגם דהרמ"א כתב שמנהגם לקחת שתי כוסות, משמעות הפוסקים שזה משום חומרא לחשוש לדעת התוס' הנ"ל, אבל ודאי שבעצם נשאר כל הגדר הנ"ל שעל כל פנים השבע ברכות הם כחלק והמשך אחד עם הברכת המזון, וכן מבואר להדיא בעזר מקודש על השו"ע שם בד"ה עיין בית שמואל וכו' עיי"ש. וכמו שנבאר לקמן מדברי החיד"א לגבי מנהג דידן.



ה'. חיוב שבע ברכות דסעודת חתנים הוא על כל מי שהשתתף בסעודה

ומעתה היות וברכת חתנים זה כחלק אחד ממש מברכת המזון דסעודת חתנים, ממילא פשוט וברור שחיוב זה שייך לכל אחד שהשתתף בסעודת חתנים, שכשהוא מברך ברכת המזון הוי ברכת המזון דבית חתנים, שגורמת ומחייבת ברכות הנישואין כלשונו של רבינו משולם הנ"ל, וממילא כל מי שמברך ברכת המזון זו שייך ביה החיוב דברכת חתנים, ולכן חייב להשאר שם עד שיברכו ברכות חתנים ולשומעם.

ויסוד זה מתבאר להדיא ביתר שאת ויתר עוז בדברי מרן באבן העזר שם, בסעיפים י"א וי"ב. בסעיף י"א כתב וז"ל: בני החופה שנתחלקו לחבורות, אפילו אם אכלו בבתי שאינם פתוחים למקום שהחתן אוכל, כולם מברכין ברכת חתנים, לא מבעיא אם השמש מצרפן, אלא אפילו אין השמש מצרפן, כיון שהתחילו לאכול אותם שבשאר בתים כשהתחילו אותם של בני החופה, כולם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים מסעודה שהתקינו לחופה, עכ"ל.

ומבואר להדיא במרן, שעצם זה שאדם אוכל בסעודה של חתן, זה עצמו מחייב ברכת חתנים, ולכן לא חייבים אפילו לאכול באותו חדר של החתן, אלא אפילו בבית אחר לגמרי, דכיון שזה סעודה שהכינו עבור שמחת החתונה, אז כל מי שאוכל בה בכל מקום שהוא, כשהוא מברך ברכת המזון, הברכת המזון שלו היא ברכת המזון של סעודת חתנים, וממילא הוא חייב בשבע ברכות, כי כמו שנתבאר לעיל הוא התחייב בסוג ברכת המזון מיוחדת "ברכת המזון דבית חתנים", שהיא כוללת ומושכת ומחייבת איתה שבע ברכות חתנים, ולכן אפילו אם נתחלקה הסעודה לכמה בתים שונים, כל בית חייב לברך בברכת המזון שבע ברכות, אפילו שאין החתן איתם כלל, וכמו שפסק מרן להדיא.

ואם כן מבואר כאן ששבע ברכות זה ממש חיוב על כל אחד שאכל בסעודת חתן ומתחייב בברכת המזון, שמדין הברכת המזון גופא מחוייב הוא בשבע ברכות, ולכן פשיטא שכל מי שהשתתף בסעודת חתן חייב להיות נוכח שם עד שיברכו שבע ברכות ולשומעם.

וכן מצאתי להדיא בשו"ת אגרות משה להגר"מ פיינשטיין באורח חיים חלק א' סימן נ"ו וז"ל: חיוב השבע ברכות אחר הסעודה, הוא על כל האוכלים מסעודת החופה, ואף על אלו שאין רואין את החתן והכלה כמפורש בסימן ס"ב סעיף י"א, ונמצא שאין רשאים לצאת קודם שמברכין השבע ברכות, או שיברכו בפני עצמן בעשרה השבע ברכות, כשאינן להם פנאי לחכות עד אחר גמר הסעודה וכו', עכ"ל, ועיי"ש עוד שהאריך שיש קצת לחשוש מקפידא של בעלי השמחה אם יברכו אנשים בפני עצמם ברכת המזון עם שבע ברכות, ולכן הביא שם עצה שאפשר להתנות מלכתחילה ולומר בפירוש שאינם מתכוונים להצטרף לקביעות הסעודה עם שאר המסובין, עיי"ש בדבריו באריכות.

ועוד יותר פסק מרן שם בסעיף י"ב וז"ל: השמשים האוכלים אחר סעודת נישואין, יש אומרים שאין מברכין שבע ברכות, ויש אומרים שמברכין, ולזה הדעת נוטה, עכ"ל. והיינו שהשמשים

שאוכלים אחר שנגמרה כבר לגמרי סעודת הנישואין, והלכו כולם לבתיהם לשלום, שוב כשאוכלים השמשים לבדיהם ללא החתן והכלה והאורחים, גם כן מתחייבים בשבע ברכות.

והט"ז שם בס"ק ט' הקשה על זה מאוד, וז"ל: "ולזה הדעת נוטה", איני יודע למה הדעת נוטה לדעה זו, דלפי הנראה לא מסתבר כלל, דאטו חיוב ברכת חתנים חל על האכילה, שנאמר דאין לו רשות לאכול זולת [דוקא אם יברך] ברכת חתנים, הא אינו אלא על האדם ששמח בשמחת חתן וכלה, דחייב בברכת חתנים, ממילא אלו השמשים שעוסקים בענין הסעודה, והשמח עושה צירוף אפילו לאותן שאוכלים בבית אחר כדלעיל [סעיף י"א], בודאי הא יצא ידי ברכת חתנים במה שכבר שמע בשעה שבירכו האוכלים שם, וכל שכן שאם אין החתן וכלה שם אלא הלכו, על מה יברכו השמשים אחר כך, על כן אין להם לברך ברכת חתנים שנית וכדעה ראשונה וכו', עכ"ל.

והנה ראשית חזינן להדיא בדברי הט"ז דזה פשוט "שכל אדם ששמח בסעודת שמחת חתן וכלה, חייב בברכת חתנים, וצריך ממש לצאת ידי חובה בשמיעת הברכות", רק דנחלק הט"ז עם מרן, האם שייך לומר שאחרי שכבר נגמרה הסעודה והלכו כולם, ורק השמשים אוכלים לבד, יתחייבו שוב בברכת חתנים, דהט"ז סבירא ליה שכיון שלמעשה כבר נגמרה בעצם סעודת החתן, וכבר שמע שם השמש שבע ברכות, אם כן במה שסועד כעת לאחר שהלכו כולם לא מתחייב בזה כלל בברכת חתנים, אולם דעת מרן כדעה השניה, שהיות ועל כל פנים עיקר תקנת ברכת חתנים מעיקרא היתה שכל אדם שאוכל בסעודת חתן מתחייב בשבע ברכות, וכפי שביאר מרן בסעיף הקודם שזה אפילו אם לא אכל דוקא ביחד עם החתן באותו מקום אלא אפילו במקום אחר, שכיון שאוכל מסעודה שהוכנה עבור שמחת החתן כבר מתחייב בשבע ברכות, אם כן הוא הדין השמשים דכיון שלמעשה גם הם אוכלים מסעודה שהכינוה עבור שמחת החתן, אם כן הוי בגדר שאוכלים מסעודת חתן, ושוב הברכת המזון שלהם מוגדרת כברכת המזון דבית חתנים וכנ"ל, וממילא מדין ברכת המזון דסעודה זו הם חייבים בשבע ברכות.

ואף על פי שבסעיף הקודם מרן כתב שצריך שאלה שאכלו בנפרד יתחילו לאכול יחד עם אלה שאוכלים עם החתן, כבר כתב על זה הערוך השולחן שם בס"ק ל"ז וז"ל: ולא דוקא [שהתחילו יחד] ברגע אחד, אלא כלומר שכולם באו בשביל השמחה, אך מפני דוחק המקום נפרדו בפני עצמם לחדרים אחרים, וכולם חשובים כאחד לברך ברכת חתנים, כיון שאוכלים כולם מסעודה שהתקינו לחופה, וכיון שכולם אין ביכולתם לשמוע הברכות מפי המברך בשולחנו של החתן, לכן יברכו בפני עצמם השבע ברכות, ואף על גב דהחתן והכלה לא ישמעו הברכות מפי אלו, מכל מקום אין זה כלום וכו', עכ"ל. ואם כן פשוט שגם לענינינו בענין השמשים, אף על פי שאוכלים אחר כך, מכל מקום כיון שסוף סוף הוי סעודת חתן חייבים לברך ברכת חתנים. ועיי"ש עוד בערוך השולחן שם בס"ק ל"ח, מה שכתב בענין השמשים שעל כל פנים איירי באופן שהשמשים עורכים ממש סעודה בהידור וכבוד כראוי לסעודת חתן, ולא סתם שאוכלים למלא כרסם ולא ניכר כלום מסעודתם שזה הוי סעודת חתן עיי"ש. ועל כל פנים שוב חזינן להדיא שדעת מרן שברכת חתנים זה חיוב מדין ברכת המזון על כל אדם שאוכל בסעודת חתנים,

שעצם אכילתו בסעודת החתן מחייבת אותו בברכת המזון דסעודה זו להוסיף שש ברכות, וכחיסוד הנ"ל שברכת חתנים היא כחלק והמשך מברכת המזון עצמו, וכמבואר לעיל שפיר.

ו'. ברור ופשוט שלדעת רבינו משולם והרמב"ם ומרן רק מי שאכל לחם ומברך ברכת המזון יכול לברך ברכת חתנים, וכן פסקו האחרונים

ולפי כל זה מובן ממילא שהדין פשוט הוא, שלא שייך כלל לתת לברך ברכה מהשבע ברכות לאיזה אורח או רב שבא לקראת סוף הסעודה, ולא אכל איתם כלל ואינו מברך ברכת המזון, דמה ענין שמיטה להר סיני, הלא השבע ברכות הם רק חיוב למי שאכל בסעודת החתן שכשמברך ברכת המזון יש לו חיוב של ברכת המזון מיוחדת עם המשך של ברכות חתנים, אבל זה שלא אכל ולא התחייב בברכת המזון כל עיקר, ואינו מברך ברכת המזון ופשיטא ופשיטא שלא שייך אצלו כלל שום ברכה מהשבע ברכות, ואי אפשר לתת לו לברכה כלל, כך יוצא פשוט לפי מה שקיי"ל כמרן והוכחנו שדעתו כך וכנ"ל, וכפי שיוצא גם לפי הרמב"ם ורבינו משולם וכנ"ל. וכך פסקו להדיא גדולי האחרונים ונזכיר כאן כמה מהם.

הנה מצינו להרב זכור לאברהם באבן העזר מערכת ב' ערך ברכת חתנים שעלה ונסתפק בדבר זה אם צריך המברך ברכה מהשבע ברכות להיות דוקא מאוכלי הפת בסעודה או לא, וז"ל שם: יש לעיין בשבע ברכות של חתנים וכו', אי בעינן על כל פנים דהברכות יברכם דוקא אחד מן האוכלים או שמא יוכל לברכם אפילו אחר שלא אכל, שכן ראיתי לחזן אחד תלמיד חכם שבירך ברכת חתנים אף שלא אכל, אם יפה עשה או לא וכו'. ועיין בשולחן גבוה אורח חיים בהשמטות שהעלה [לגבי ענין אחר, אם מברכים אלו שלא אכלו ביחד עם החתן], דהכל תלוי אם אוכלים מסעודת חתן מברכים אפילו אם אין חתן עמהם שכבר אכל בבית אחר והם אוכלים לבדם בבית שכנו של חתן, עכ"ל.

ומבואר לן שלמעשה לגבי נידונינו אם צריך המברך להיות מאוכלי הפת נשאר הרב זכור לאברהם בספק, ורק ציין אחר כך לדברי הרב שולחן גבוה לגבי ענין אחר והוא הנידון שהבאנו לעיל ממרן, שמברכים אפילו אלו שאכלו בבית אחר לבדם בלי החתן, העיקר שאכלו מסעודת חתן.

והנה בספר פני יצחק למהר"י אבולעפיא בהלכות ברכות סעיף ק"א, הביא את דברי הרב זכור לאברהם הנ"ל וכתב שלפי מה שהביא שם עוד הזכור לאברהם את דברי השולחן גבוה ופשוט הספק, וז"ל שם: נסתפק הרב זכור לאברהם אי בעינן דהברכות [של השבע ברכות] יברכם דוקא אחד מן האוכלים, או שמא יוכל לברכם אפילו אחר שלא אכל, שכן ראה לחזן אחד תלמיד חכם שבירך ברכת חתנים אף שלא אכל, אם יפה עשה או לא, והניח הדבר בספק יעוי"ש. ולפי מה שכתב הוא בתר הכי משם השולחן גבוה בהשמטות דהכל תלוי אם אוכלים מסעודת חתן מברכין יעוי"ש, אם כן ודאי דלא יברך אלא מי שאכל מסעודת חתן, ואותו חזן שבירך ברכת

חתנים אף שלא אכל לדעתי המעט הוא לא שפיר עבד, ומכל מקום אם אין אחר מהאוכלים שם שיודע לברך ברכת חתנים אזי מצי לברוכי מי שלא אכל עמהם, ופשוט, עכ"ל.

הרי לן דברי הרב פני יצחק זלה"ה להדיא ככל דברינו לעיל, ואדרבא הוכיח כן כפי שהוכחנו אנן בעניותין מעצם הדין של ברכת חתנים שמברכים אפילו אלו שלא אכלו עם החתן דחזינן דברכת חתנים תלויה לעולם בעצם האכילה מסעודת חתן, וממילא פשוט שהמברך חייב להיות מאוכלי הפת.

ומה שסיים הרב פני יצחק שאם אין מי שיודע לברך אז יתנו לברך אפילו למי שלא אכל, וסיים עלה "ופשוט", זה באמת פשוט בכל מקום שמדין ערבות אפשר לברך למי שלא יודע לברך, ולכן כתב שאם "אין אחד מהאוכלים שם שיודע לברך ברכת חתנים" אז יתנו לאדם אחר לברך כדי שיוציא אותם ידי חובה מדין ערבות בברכת חתנים שהתחייבו בהם, ופשוט.

וכן פסק כל זה בפשיטות הרב חינוא וחסדא למהר"י ארדיט זלה"ה במסכת כתובות דף ז' ע"ב ד"ה עוד ראיתי, שודאי המברך ברכת חתנים חייב להיות מאוכלי הפת, וז"ל שם: ראיתי להרב זכור לאברהם דעלה ונסתפק וכו', אם בעינן דהברכות [דברכת חתנים] יברכם אחד מן המסובין האוכלין דוקא או שמא יוכל לברך אותם אפילו אחד שלא אכל, ושכן מעשה חזא לחזן אחד תלמיד חכם שבירך ברכת חתנים אף שלא אכל, אם יפה עשה או לא, עיין שם שלא השיב על ספק זה כלום, ולעניות דעתי נראה לי דלאו שפיר דמי לברך אחר [שלא אכל] וכו', דברכת חתנים על ענין אכילה דאכלו בשולחן הוא בא, דבלאו הכי אפילו אכלו כיסנין לא שייך ברכת חתנים וכו', דהנהי שבע ברכות נגררות אחר האכילה ובברכת המזון, ולא שפיר דמי לברך אחר שלא נתחייב בברכת המזון, כי אם אחד מהמסובין האוכלים בסעודה, עכ"ל. והרי לן להדיא דברי הרב חינוא וחסדא ככל דברינו הנ"ל שברכת חתנים מישך שייכי לסעודה וברכת המזון דוקא, ושייך לברכם רק מי שסעד בפת ומברך ברכת המזון.

וכן פסק מרנא ורבנא הגר"א מני זלה"ה בספרו זכרונות אליהו אבן העזר מערכת ב' סעיף כ"ו וז"ל: ברכת חתנים וכו', המברך צריך שיהיה מאוכלי הפת, עכ"ל. וכן פסק בנו מהרס"מ מני זלה"ה בתשובה בסוף ספר מעשה אליהו עמוד קס"ט בנד"מ.

וכן מצאתי למהר"ח פדווא בשו"ת חשב האפוד סימן ט' דף ז' ע"ב שכתב וז"ל: ומעולם אני תמה על הא דיש נוהגין שמכבדין באמירת שבע ברכות למי שלא אכל פת עמהם, דנראה ברור דאין ברכת חתנים אלא הוספה לברכת המזון, וכנראה העולם סוברים דבמקום אשר הציבור מברכין ברכת המזון וחייבים בשבע ברכות יכול להוציא אותם אף מי שלא אכל פת, ואינני יודע מקור לזה, עכ"ל.

וראיתי בשו"ת ישכיל עבדי חלק ח' אורח חיים סימן כ' אות כ"ה שכתב בפשיטות להצדיק את מעשה אותו תלמיד חכם שהביא הזכור לאברהם שבירך ברכה מהשבע ברכות אף שלא אכל פת, וכתב שפשוט הדבר שאפשר לברך גם מי שלא אכל "מכיון שאין חיוב הברכה תלוי

באכילת המברך", ולא הביא שום מקור וראיה לדבריו אלו, רק כתב שכל זה פשוט כי זה כמו שלגבי קידוש יכול אדם לקדש לאחרים אפילו שהוא לא אוכל עמהם וכבר יצא ידי חובת קידוש לעצמו, עכ"ד.

וכל דבריו תמוהים לגמרי הן במה "דפשיטא ליה שאין חיוב הברכת חתנים תלויה באכילת המברך" שזה היפך כל דברי גדולי האחרונים הנ"ל וכפי שמוכח להדיא מדברי מרן השו"ע וככל הנ"ל בדברינו. וגם מה שהביא ראיה לדבריו מדין קידוש שאפשר לקדש לאחרים אף שהוא לא אוכל עמהם וכבר יצא, דבריו בזה מרפסן איגרי שהרי מבואר שם להדיא באותו סעיף בשו"ע (רע"ג סעיף ד') שזה דוקא אם אותם השומעים לא יודעים לברך בעצמם שאז מדין ערבות יכול להוציאם, אבל אם הם יודעים לברך בעצמם לא יכול לברך ולהוציא כמפורש כל זה שם בבית יוסף ובשו"ע ובמשנ"ב ס"ק כ' ובשעה"צ ס"ק כ"ב, ועיי"ש עוד במשנ"ב שם.

ואין הכי נמי גם בנידוננו פשוט שאם אין אף אחד מכל המסובים בסעודת החתן שיודע לברך את ברכת החתנים, שודאי יכול אחד שלא אכל עמהם לבוא ולברך להם מדין ערבות להוציאם במה שנתחייבו באותם שבע ברכות, וכפי שהבאנו כל זה לעיל מהרב פני יצחק, אבל אם יש מישהו מהאוכלים שיודע לברך ודאי שהוא דוקא יברך ולא יכול להוציאם מי שלא נתחייב וכנ"ל מהשו"ע, ואם כן כל ראית הרב ישכיל עבדי תמוהה לגמרי, ודבריו נגד כל הפוסקים הנ"ל, וברור שלא קיי"ל הכי כלל וכלל, אלא ודאי שחייב המברך להיות דוקא מאוכלי הפת שנתחייב בברכת המזון, ואז הברכת חתנים שמברך הוא כהמשך לברכת המזון שלו.

**ז'. זהירות שלא לעשות הפסק כלל בין ברכת המזון לשבע ברכות כיון שהם ענין אחד והמשך אחד**

וממוצא הדברים נמצאנו למדין, שהיות והוכחנו לעיל ברור שהשבע ברכות הם ממש המשך והוספה לברכת המזון של סעודת חתנים לכן ברור ופשוט שממילא אין להפסיק כלל בשום דבר, ולא לדבר כלל בין ברכת המזון לשבע ברכות, אלא מיד בסיום ברכת המזון צריכים להמשיך בעוד שש ברכות, על ידי המברך עצמו או אדם אחר שאכל פת, שהיות וזה ממש המשך וחלק מברכת המזון וככל הנ"ל, לא שייך להפסיק בניהם כלל, ואפילו על תפילות ובקשות יש לדון טובא, שהרי דייקנו לעיל מהרמב"ם שהשבע ברכות צריכים להיות מיד בסיום ברכה רביעית, ואם כן יש מקום לפקפק אפילו על אמירת "הרחמן" שנוהגים לומר אחר ברכה רביעית, שהרי כידוע אינה חלק מברכת המזון ממש אלא הוספת בקשות, וכתב רבינו יוסף חיים בחידושי אגדות התלמוד, מסכת בבא קמא דף י"ז ע"א, (נדפס בקובץ מקבציאל גליון ל"ג עמוד ס"א) וז"ל: זכור לטוב עטרת ראשי הרב מור זקני רבינו משה חיים, כשהיה שונה לתלמידים, והיה אוכל סעודת הצהרים או של בוקר, והיה מברך ברכת המזון, לא היה אומר הרחמן וכו', אלא רק גומר ברכה רביעית ותיכף שונה לתלמידים, עכ"ל. והיינו כי באמת כל "נוסח הרחמן" זה רק תוספת בקשות, ואם כן היה מקום לדון שכל "בקשות הרחמן" יחשבו להפסק בין ברכת

המזון לשבע ברכות, וכבר הבאנו לעיל שהרב מבריסק באמת חשב לזה. ועל כל פנים להפסיק בדיבור בדברים אחרים שאינם מעניין ברכת המזון והשבע ברכות ודאי שזו בעיה.

**ומצאתי שכבר עמד בפרטים אלו ב"עזר מקודש" על השו"ע שם באבן העזר סימן ס"ב ד"ה עיין בית שמואל וכו' וז"ל:** מנהג כל בני ספרד יצ"ו שמברכים ברכת המזון ושבע ברכות על כוס אחד [וכמו שכתב מרן וכנ"ל ולמעשה המנהג לעשות בשתי כוסות וכדלקמן], כדעת רבינו משולם ז"ל ודעימיה, דסבירא להו שהוא מצוה אחת, שכיון שאחר שבע ברכות שתחת החופה אין עוד שבע ברכות כי אם אחר ברכת המזון, על ידי זה השבע ברכות הם עם ברכת המזון כמצוה אחת, והגם שאומרים פסוקים, יראו את ה' וכו', [כפירים רשו ורעבו וכו', ברוך הגבר וכו',] אחר ברכת המזון, קודם השבע ברכות, הגם דלא קביעי כל כך לכל, עם כל זה הרי זה כעין מה שאמרו חז"ל [ברכות ד' ע"ב] כגאולה אריכתא, וכתפילה אריכתא, וכנוסח הרחמן וכו', ואינו הפסק, ומכל מקום בדברים אחרים חוץ לזה אין להפסיק, גם לדין [הנוהגים כהרמ"א] שמברכים על שתי כוסות וכו', שאין נכון להפסיק בין ברכת המזון לשבע ברכות לכולי עלמא, עכ"ל. ומבואר בדבריו שבאמת אכן נכון הדבר שאין להפסיק בדיבור כלל, ובשום דבר, בין ברכת המזון לשבע ברכות, אלא שעל כל פנים תפילות ובקשות שכבר נהגו לאומרם תמיד אחר ברכת המזון כגון הרחמן ועוד פסוקים, אף על פי שודאי אינם חלק מעצם הברכה דברכת המזון, מכל מקום כיון שרגילים לאומרם, הווי כתפילה אריכתא ולא הווי הפסק, ולכן נהגו להקל להפסיק בהם בין ברכת המזון לשבע ברכות, אף על פי שבעצם השבע ברכות הם ממש המשך לארבע ברכות של ברכת המזון וכנ"ל. והרב מבריסק החמיר גם בזה וכנ"ל שלא להפסיק בין ברכת המזון לשבע ברכות בהרחמן ושאר פסוקים, אמנם המנהג להקל בזה, אבל לדבר דברים אחרים, ולהפסיק בענינים אחרים, הדבר מבואר להדיא שאין להפסיק כלל וכנ"ל, וכפי שמוכן הדבר ממילא לפי כל היסוד דידן בעצם דינא דשבע ברכות, דהווי כחלק והמשך אחד ממש לברכת המזון.

### ח'. עוד זהירות למזוג את הכוס השניה של שבע ברכות לפני ברכת המזון

**ובאמת** חזינן שחשו מאוד להפסיק בין ברכת המזון לשבע ברכות, שהרי כידוע למעשה המנהג גם אצל הספרדים לקחת שתי כוסות נפרדים אחד לברכת המזון ואחד לשבע ברכות ודלא כמרן, וכפי שכתב מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל חלק א' סימן מ"ד, וחלק ב' סימן ל"ה ס"ק ב', והכף החיים בסימן ק"צ ס"ק א'. והחיד"א שם בחיים שאל חלק א' האריך בענין זה, וכתב שענין המנהג הוא לעשות פשרה להחמיר על כל פנים כשמברכים שבע ברכות, לחשוש לדעת התוס' שזה שתי מצוות שונות, ולכן לכתחילה נהגו לקחת כוס אחר היכא דאפשר, על צד היותר טוב, בגדר חומרא, אבל לדוגמא בליל פסח אם יש חתן, כתב החיד"א עצמו בשו"ת חיים שאל בסימן ע"ד סעיף ה' ס"ק י"ג, שיברכו את כל השבע ברכות על כוס ברכת המזון, ורק לכתחילה נהגו להחמיר לקחת שתי כוסות.

וגם חומרא זו שהחמירו לקחת שתי כוסות זה רק כשמברכים שבע ברכות, אבל כשמברכים רק אשר ברא כגון שאין פנים חדשות אז עושים כמנהג מרן לברך ברכת המזון ואשר ברא על כוס אחד בלבד. ועיי"ש בדברי החיד"א שכתב משום שבעיקר בברכת אשר ברא שהיא נוהגת תמיד בשבעת ימי המשתה, היא ודאי נחשבת לחדא מילתא עם ברכת המזון, ולכן נוהגים שכשמברכים רק אשר ברא אז מברכים קודם הגפן ואחר כך אשר ברא כמו בקידוש והבדלה ויקנה"ז, ואין ברכת אשר ברא נחשבת להפסק בין ברכת בורא פרי הגפן של ברכת המזון לשתיית היין כיון שהיא ודאי חדא מילתא עם ברכת המזון. ומזה נבין שלתת לברך "אשר ברא" למי שלא אכל פת זה חמור שבעתיים משאר השבע ברכות, כי היא נוהגת תמיד בסעודות החתן, והיא הכי קשורה עם ברכת המזון, ודו"ק. ולמעשה סיים שם החיד"א שכשמברכים שבע ברכות נהגו לברך הגפן בסוף, עיי"ש.

**ועל כל פנים למעשה לוקחים שתי כוסות כשמברכים שבע ברכות, וכתב הכף החיים את הסדר בזה שם בסימן ק"צ ס"ק א', וז"ל:** ומנהג עיר קדשינו ירושלים תבנה ותיכונן כיש אומרים קמא שכתב מרן שם [באבן העזר], שאומרים ברכת חתנים על כוס אחר, דהיינו שנותנין [מלכתחילה] כוס אחד ביד המברך ברכת המזון שאומר זימון, וכוס אחר לפני אדם אחר, וכשגומר המברך ברכת המזון ואומר עושה שלום וכו', לוקח האחר הכוס שלפניו בידו, ואומר עליו שש ברכות, וחוזר המברך ברכת המזון לומר בורא פרי הגפן על הכוס שבידו שבירך עליו ברכת המזון, ואחר כך מערבין הכוסות זה עם זה, ושותין המברך ברכת המזון והמברך ברכת חתנים כל אחד מכוס שבידו, ומכוס של ברכת חתנים נותנין לחתן ולכלה, ומכוס ברכת המזון נותנין למסובין, עכ"ל.

**וכמה הלכתא גבירתא איכא למשמע מדברי רבינו הכף החיים, ראשית שצריך למזוג את שתי הכוסות ביחד כבר לפני הזימון, שיהיו מוכנים זה לברכת המזון, וזה לשבע ברכות שהם המשך לברכת המזון. וענין זה שצריך למזוג את שתי הכוסות מהתחלה כתבו גם ה"עזר מקודש" הנ"ל באבן העזר שם בהמשך דבריו, וביאר שם שזה משום שאין להפסיק בשום דבר בין ברכת המזון לשבע ברכות, וככל דברינו הנ"ל, ולכן כדי שלא יהיה שום הפסק אלא מיד בסיום ברכת המזון יקח אדם אחר את הכוס השני ויאמר עליו שבע ברכות, צריכים למזוג את שתי הכוסות מהתחלה לפני ברכת המזון, עיי"ש. וכן מתבאר הדבר מהמשך דברי הכף החיים הנ"ל שכתב שכשגומר המברך ברכת המזון ואומר עושה שלום, לוקח האחר את הכוס שלפניו, ואומרים שבע ברכות, וחזינן כמה חששו מאוד להפסק בין ברכת המזון לשבע ברכות.**

**ועוד חזינן מדברי הכף החיים מזה שנהגו לערבב את שתי הכוסות עוד לפני שטועמים מהיין כמפורש בדבריו, שאפילו שעושים בשתי כוסות משום חומרא וכנ"ל, אבל על כל פנים ודאי שברכת המזון ושבע ברכות חדא מלתא נינהו, ולכן כנראה מערבבים את שתי הכוסות, וגם לא חוששים להפסק של הערבוב לפני השתייה, כי זה מצורך הענין לערבב את שתי הכוסות להיותם מצוה אחת.**

המורם מכל העניין להלכה ולמעשה הוא, שצריכינן לדקדק בזה טובא, שלעולם השבע ברכות יהיו כחלק והמשך אחד עם ברכת המזון, עם כל הנפק"מ שיש בזה, וכפי שנתבאר לעיל שפיר, בין לענין החיוב של כל אחד ואחד שהשתתף בסעודה שצריך לשמוע שבע ברכות, ושלא יכול לצאת לפני כן וכנ"ל, ובין לענין שדוקא מי שאכל לחם והתחייב בברכת המזון הוא רק יכול לברך איזה ברכה מהשבע ברכות וכנ"ל, ובין לענין שצריך להזהר לא להפסיק בשום דבר הן בדיבור הן במעשה בין ברכת המזון לשבע ברכות וככל הנ"ל, והמזהיר והנזהר שלומם יסגא כמי נהר.

ועל כל פנים זכינו בכאן לבאר ולנמק את פסקו של מרן הגרב"צ הנ"ל בריש דברינו, שרק מי שאכל פת יכול לברך ברכה מהשבע ברכות, להיות כל השבע ברכות כהמשך וחטיבה אחת עם ברכת המזון, ולכן דוקא מי שבירך ברכת המזון דבית חתנים שייך אצלו ההמשך של "ברכת המזון הזו דבית חתנים" שזה השבע ברכות הנוספות בברכת המזון הזו, ופסקו של מרן הגרב"צ זצ"ל פשוט וברור להלכה ולמעשה.