

סימן א'

בענין כיסוי ראש בגברים ובחורות

א. חיוב או מדת חסידות.

בשבת דף קנ"ו ע"ב מבואר שכיסוי הראש מביא לידי יראת שמים, אבל משמע שם שלא היו כל האנשים נוהגים כן, דאמרינן שם שאמרו לה לאמו של רב נחמן בר יצחק שהבן שלה, דהיינו רב נחמן בר יצחק, עתיד להיות גנב, ואמרה לו אמו לרב נחמן בר יצחק תכסה ראשך תמיד כדי שתהי' לך יראת שמים, ותתפלל שלא תפול ביד יצר הרע.

מיהו המהרש"א שם כתב וז"ל, בשאר אינשי נמי אמרינן פ"ק דקידושין דבעי כיסוי ראש ומשום דשכינה למעלה מראשו, ומאי רבותי' דרב נחמן בר יצחק, ואיכא למימר דאימי' דרב נחמן בר יצחק דקדקה לכסות ראשו טפי שיהי' לו כובד ראש ביותר וכו', דאימי' דרב נחמן בר יצחק הוסיפה לכסות ראשו בגלימא שיהי' לו כובד ראש טפי וכו' עכ"ל. ומעתה לפי דבריו יש ראי' רק שהך כיסוי הראש טפי בגלימא היא מדת חסידות ושלא כל האנשים היו נוהגים כן.

מיהו בקידושין דף ל"א ע"א אמרינן שרב הונא ברי' דרב יהושע לא הי' הולך ד' אמות בלי כיסוי ראש כי אמר שכינה למעלה מראשי, ומשמע שרק הוא הי' נוהג כן, דאם זה אסור היו צריכים לומר שאסור

לילך בגילוי ראש כדרך שאמר רבי יהושע בן לוי לעיל שם שאסור לאדם לילך ד' אמות בקומה זקופה, ולא אמרו שם כן על גילוי ראש. ברם הבאר היטב בסי' ב' סק"ד הביא ש"רבינו ברמזים" כתב שאסור לילך ד' אמות בקומה זקופה ובגילוי ראש.

ובשבת דף קי"ח ע"ב איתא אמר רב הונא ברי' דרב יהושע תיתי לי דלא סגינא ד' אמות בגילוי ראש, ומשמע שרק הוא נהג כן משום מדת חסידות. מיהו בגמ' שם אמרו עוד כמה אמוראים "תיתי לי" גם על דברים שהם מעיקר הדין עיי"ש.

ועכ"פ הב"ח באו"ח סי' ב' כתב את ההוכחות הנ"ל שזה רק מדת חסידות (וכתב שכל "תיתי לי" דהתם הם מדת חסידות, וצ"ע), והביא שכן סוברים התשב"ץ, וכן הכלבו בשם מהר"ם, וכן כתב הבית יוסף בסי' צ"א בשם הכלבו בשם הר"ם, וכן כתב הדרכי משה בסי' ב' בשם הכלבו בשם הר"ם וגם בשם התרומת הדשן, אלא שהביא מדרש בפר' מצורע שע"י שאדם מתעצל בכיסוי הראש הרי הוא סובל מנזיקין.

ובספר חסידים באות נ"ג כתב וז"ל, ולא ילך בגילוי הראש מפני מורא שכינה, ועל כן יזכור תמיד בוראו כאילו נוכח לפניו

עכ"ל, וגם הוא לא כתב להדיא שאסור בלי כיסוי ראש.

והרמב"ם בפ"ה מהל' דעות ה"ז כתב וז"ל, צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן וכו' ולא יתגלה ראשן עכ"ל, ולא כתב כלום לענין הדיוט שאינו תלמיד חכם, ומשמע שנוהג רק בתלמיד חכם משום צניעות.

והב"ח שם כתב שגם הבית יוסף סובר שלכסות את הראש הרי זה רק ענין של מדת חסידות ולכן לא הביא בשו"ע שיכסה ראשו, ולא הבנתי דבריו כי להדיא כתב המחבר בסי' ב' ולא ילך ד"א בגילוי ראש, וגם הפרישה שם כתב שהמחבר הביאו בשו"ע.

והנה הפרישה שם הבין שלפי המחבר יש בזה איסור. מיהו המחצית השקל הביא שהמג"א בסי' צ"א סובר שלפי המחבר כיסוי ראש הוא מדת חסידות, ולכן הוצרך המחבר בסי' צ"א לומר שיש אומרים שלא יזכיר שם שמים וכן שלא יכנס לבית הכנסת בגילוי ראש, כי אז הרי זה מדינא (והפוסקים הביאו את הכלבו בשם הרי"ף כהמקור בנוגע לכניסה לבית הכנסת). והמ"ב בסי' צ"א שם הביא מהפמ"ג שבבית הכנסת גם פחות מד"א הוא מדינא משא"כ בעלמא רק ד"א הוא מדינא (אבל מדינא מיהא הוי).

וגם המהרש"ל בשו"ת בתשובה ע"ב כתב שכל הענין של כיסוי ראש הוא רק משום מדת חסידות, ורק בהולך ד' אמות תחת כיפת השמים ולא בביתו, אבל הוא כתב כן אפילו על שעת הזכרת השם וקריאת שמע, אלא שכתב וז"ל, שכיון

שעכשיו הדבר נתפס אצל בני אדם כקלות וכפריצות להיות בראש מגולה, יש לתלמיד חכם להזהר לכסות את הראש כדי שלא יבואו עמי הארץ להקל בו (בהתלמיד חכם), ואפילו בלומד בחדרו שמא העם הארץ יראה, לא בחנם אמרו כל שאסור משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור עכ"ל, ועי' עוד בענין מראית עין להלן בסק"ח.

ב. עוד בענין בשעת הזכרת השם ובשעת תפילה ובשעת כניסה לבית הכנסת.

ועכ"פ בשעת תפילה כתב הרמב"ם בפ"ה מהל' תפילה ה"ה שכל אדם חייב לכסות ראשו וז"ל, ולא יעמוד בתפילה וכו' ולא בראש מגולה עכ"ל. וכבר הבאנו שהמחבר בסי' צ"א כתב שיש אומרים שלא יזכיר שם שמים ולא יכנס לבית הכנסת בגילוי ראש.

ובמסכת סופרים פרק י"ד הט"ו הובאה מחלוקת לענין פורס על השמע והזכרת השם. ורעק"א בשו"ע בסי' צ"א שם הביא מהתרומת הדשן בסי' ר"ג שלא אשכחן "להדיא" שאסור להזכיר שם שמים בגילוי ראש. וגם הגר"א בסי' ח' סעיף ב' סובר שגם בשעת הזכרת השם הרי זה רק מדת חסידות ושכן היא גם כוונת המס' סופרים, וכבר הבאנו בסק"א שכן סובר המהרש"ל שזה רק מדת חסידות.

ובנוגע לברכת המזון, עי' במג"א בסי' קפ"ג סק"ה שכתב וז"ל, וב"ח כתב הירא שמים לא יכרך במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו עכ"ל, והמ"ב בסקי"א הביא את

דבריו וכתב שכן הוא המנהג. וראיתי מובא שהחזו"א לא הי' לובש כובע אלא כיפה גדולה כמו שלבש תמיד, ובאמת הב"ח שם בדבריו הזכיר שלא יברך במצנפת קטנה.

ג. הנחת ידו על ראשו.

המהרש"ל בתשובה ע"ב סובר שאם הוא רוצה לשתות באמצע הלילה ואין לו כיסוי הראש הרי הוא יכול לכסות ראשו בידו ולברך ולשתות. מיהו הט"ז בסי' ח' בסק"ג חולק עליו וכתב שאי אפשר לסמוך על זה בנוגע להזכרת השם כי אין גוף מכסה גוף (אבל יד חבירו שפיר תועיל), אלא צריכים כיסוי של בד וכדומה, אבל שלא בשעת דברים של קדושה אפשר לסמוך על זה עכ"ד. וגם המחבר בסי' צ"א סעיף ג' וסעיף ד' בדברו על הזכרת שם שמים כתב כהט"ז וז"ל, יש אומרים שאסור להוציא הזכרת השם מפיו בראש מגולה, ויש אומרים שיש למחות שלא ליכנס לבית הכנסת בגילוי הראש. כובעים הקלועים מקש חשיבא כיסוי, אבל הנחת יד על הראש לא חשיבא כיסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כיסוי עכ"ל, וכתב המג"א שהמהרש"ל חולק על השו"ע וכהנ"ל שהמהרש"ל מתיר הנחת יד שלו על ראשו אפילו בשעת ברכה.

ורבי יעקב עמדין בסידורו מחמיר שתמיד לא מהני ידו, ואפילו שלא בשעת אמירת דבר של קדושה.

ד. בשעת לבישת הטלית.

הטור בסי' ח' כתב ש"כסה ראשו (בהטלית) שלא יהא בגילוי ראש", והבית

יוסף שם כתב שאין כוונתו כדי שראשו לא יהי' לגמרי מגולה, דזה אינו, שהרי גם שלא בשעת לבישת טלית צריכים לכסות את הראש (ועי' להלן בסק"ז שנביא את דעת הב"ח בשיטת הטור), אלא כוונתו היא שעל הכיסוי התחתון יפרוס גם את הטלית לצניעות ולהכניע את לבו לשמים.

ועוד כתב הב"י לפרש שכוונת הטור היא שאע"פ שגם בלא הטלית צריך שראשו יהי' מכוסה, אבל יכסה ראשו עם הטלית "כדי שלא יהא בגילוי ראש מטלית של מצוה, שצריך שיכסה ראשו בציצית כדי לקיים מצות ציצית מן המובחר". ויש לעיין אם כוונת הבית יוסף בפירושו השני היא שבשעת לבישת הטלית יכול ראשו להיות מכוסה רק עם הטלית, דהיינו שהטלית יהי' הדבר שפועל שאין ראשו מגולה, או האם כוונתו היא כמו בהפירוש הראשון, דהיינו שיהי' ראשו מכוסה גם עם הטלית, אבל מטעם אחר, והיינו כדי שראשו יהי' מכוסה ולא מגולה גם מהטלית "משום מצות ציצית מן המובחר". ולכאורה נראה כהדרך הראשון בכוונתו, כי לפי הדרך השני למה צריכים את הכיסוי הראשון.

והנה הדרכי משה שם כתב שאע"פ ש"מצוה לשמוע אל דברי הב"י בפירושו", אבל נראה לפרש כוונת הטור כפשוטו, והיינו שלכסות את הראש הוא רק בגדר מדת חסידות, ולכן כתב הטור שבשעת עטיפת הטלית צריך לכסות ראשו מדינא.

ונראה שי"ל שמה שכתב הדרכי משה שמצוה לשמוע לדברי הבית יוסף, כוונתו היא למה שנוקט הבית יוסף שתמיד יש

חיוב לכסות את הראש, ושאינו רק בגדר מדת חסידות.

גם יש לפרש שכוונתו היא למה שמבואר בהב"י שבשעת לבישת הטלית יהי' מכוסה גם בכיסוי תחתון וגם בהטלית לצניעות ולהכניע את לבו לשמים (כפירושו הראשון של הב"י), וכן בשביל מצות ציצית מן המובחר (כפירושו השני של הב"י).

וע"ע להלן בסמוך במה שנביא מהפרישה.

ה. מהלך, עומד במקומו, רוכב על בהמה.

הפרישה בסי' ח' סק"ה פי' שחייבים מדינא תמיד לכסות את הראש, אבל היינו רק כשהוא מהלך, אבל היכא שהוא עומד במקומו הרי זה רק בגדר מדת חסידות, ושלכן כתב הטור שבשעה שהוא לובש את הטלית יכסה את הראש מדינא אע"פ שהוא עומד במקומו, ושהטעם הוא משום שכן הוא דרך עיטוף והרי מברכים להתעטף בציצית.

והט"ז כתב שבזמן שהוא רוכב על בהמה או יושב בעגלה יש לו דין של מהלך דהא איתא בגמ' בקידושין דף ל"ג ע"ב שרוכב כמהלך דמי לענין עמידה בפני זקן שרוכב.

ו. בשעה שישן.

המ"ב הביא מהשל"ה שאפילו כשהוא ישן יש מדת חסידות שיהא ראשו מכוסה.

ז. ד' אמות.

בסי' ב' כתב הטור וז"ל, וילך בכפיפות

קומה כדאיתא פ"ק דקידושין אמר רבי יהושע בן לוי אסור לילך בקומה זקופה שנאמר מלא כל הארץ כבודו, ויכסה ראשו כדאיתא נמי התם רב הונא לא אזיל ד' אמות בגילוי ראש אמר שכינה למעלה מראשי עכ"ל. והנה בקידושין שם הביאו את דברי רבי יהושע בן לוי בלשון שאסור לילך ארבע אמות בקומה זקופה, ואילו הטור שם לענין קומה זקופה לא כתב שאסור רק כשהולך ארבע אמות, אבל בנוגע לגילוי ראש שפיר הזכיר רק ד"א, וביאר הב"ח דהיינו משום דכיון שלילך ד"א בקומה זקופה אסור מדינא וכדברי ריב"ל, לכן החמיר הטור גם בפחות מד"א שמא בלא מתכוין ימשיך לילך ד"א, אבל בנוגע לכיסוי הראש כיון שכל הענין של הכיסוי הוא רק מדת חסידות, לכן לא החמיר בפחות מד"א (ועי' לעיל בסק"ד שהבאנו את דעת הב"י בשיטת הטור).

והנה הרמב"ם ורבינו יונה לא הזכירו לענין כיסוי ראש את השיעור של ד' אמות, וכתב הב"ח שהם סוברים שמה שהזכירו ד"א בנוגע לכיסוי הראש אין הכוונה בזה לומר שבפחות מד"א אין מדת חסידות, אלא הכוונה היא שיש מדת חסידות לא רק כשהוא הולך בחוץ תחת כיפת השמים, אלא הה"נ בתוך ביתו, והכוונה בד"א היא להליכה בתוך ביתו כי בתוך ביתו ההליכות הן קצרות דוגמת ד"א, אבל הליכה תחת כיפת השמים מן הסתם היא הליכה יותר ארוכה, וכתב שלכן הרמב"ם ורבינו יונה לא הזכירו ד"א. והמחצית השקל בסי' ב' כתב שי"ל שגם המחבר סובר כדברי הב"ח הנ"ל. ולעיל בסק"א הבאנו את דברי המהרש"ל שכל הענין של כיסוי ראש הוא

רק מדת חסידות, ורק בהולך ד' אמות תחת כיפת השמים ולא בביתו.

ת. פאה נכרית.

הפמ"ג, הובא במ"ב בסי' ב' סק"ב, אוסר פאה נכרית משום מראית עין כי נראה שראשו מגולה. ורעק"א בסי' צ"א הביא שגם העולת תמיד שולל פאה נכרית משום מראית עין, אבל כתב רעק"א שאולי היינו רק לענין הזכרת השם, אבל בלי הזכרת השם כיון שזה רק משום מדת חסידות לא חיישינן למראית עין. ולכאורה היינו משום שלא שייך מראית עין לענין זה שאינו עושה דבר שהוא מדת חסידות.

מיהו בספרי על כתובות בחלק ב' אות ל"ג כתבתי בזה"ל, דהנה יש לחקור אם כל דברי חסידות הם דברים שבעצם אין חייבים בהם, אלא הם כעין לפני משורת הדין ובגדר אינו מצווה ועושה, או האם הם דברים ששפיר חייבים לעשותם, רק שאין נענשים עליהם ע"כ, ומעתה אם נאמר שבאמת חייבים בדברים שהם משום מדת חסידות לכאורה שפיר שייך על זה מראית עין.

ועכ"פ להלן בסי' ו' סק"ו הבאתי מהפתחי תשובה שאפילו בדבר שאסור באיסור גמור דרבנן, אע"פ שגם אם הוא עושה כן בדרך היתר יש קפידא של מראית עין, אבל בצינעא אין את האיסור של דבר שאסור משום מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור. ולפ"ז גם כאן אפילו אם יש בפאה נכרית משום מראית עין אבל בביתו יהי' מותר.

ועוד הבאנו שם שיש אומרים שאפילו

בדבר שאסור באיסור גמור דרבנן לא חיישינן למראית עין אפילו בפני אנשים.

ומאידך, לעיל כאן בסוף סק"א הבאנו את דברי היש"ש שכיסוי ראש בגברים הוא רק מדת חסידות, ורק בהולך ד"א תחת כיפת השמים, ובכל זאת כתב וז"ל, כיון שעכשיו הדבר נתפס אצל בני אדם כקלות וכפריצות להיות בראש מגולה, יש לתלמיד חכם להזהר לכסות את הראש כדי שלא יבואו עמי הארץ להקל בו (בהתלמיד חכם), ואפילו בלומד בחדרו שמא העם הארץ יראה, ושלא בחנם אמרו כל שאסור משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור עכ"ל

ט. בחקותיהם לא תלכו.

עוד כתב הט"ז שעכשיו שדרך הגוים הוא שתיכף כשיושבים מורידים את הכובע, יש בגילוי ראש משום בחוקותיהם לא תלכו, אלא שגם לזה מספיק בכיסוי היד כי עי"ז הרי הוא מראה שאינו הולך בדרך הגוים.

מיהו האגרות משה בחלק א' סי' א' כתב שמשמע שהמג"א סובר שאין בזה משום בחוקותיהם לא תלכו, ושוב כתב שאולי המג"א מודה להט"ז בשעת ישיבה, וצידד שאולי המג"א סובר שרק בשעת תפילה יש להם חוק להסיר הכובע אבל בשעת ישיבה הרי זה "להקל בעלמא", ואילו הט"ז סובר "שגם זה נחשב חוק כיון שנמשך להם רגילות זה מצד חוק העכו"ם שלהם שבלא כובע הוא יותר חשיבות, ולכן אף שלישיבה בעלמא אין להם חוק עכו"ם להסיר הכובע, יש בזה דין חוק

עכו"ם שאסור, ועדיין לא מבורר טעם המג"א, ויש לאסור כהט"ז.

י. שיעור הכיסוי.

בספר האלף לך שלמה כתב רבי שלמה קלוגר זצ"ל שצריכים לכסות את רוב הראש, אבל האגרות משה באו"ח בח"א סי' א' כתב וז"ל, הרוצה להחמיר ולחוש לדעת הגאון ר' שלמה קלוגר, צריך לחבוש כיפה גדולה שתכסה את רוב ראשו, אבל מצד הדין אין חיוב לחשוש לדעתו, כיון שהיא דעת יחיד. ובפרט שכל יסוד חבישת הכיפה מבוסס על מנהג חסידות. ולכן אם הכיפה מכסה באופן שנקרא שראשו מכוסה, רשאים לילך כך ברחוב, ואף לברך ברכות, וכמו שעושים כן רבים, ואין להחשיבם חס וחלילה לקלים עכ"ל.

וגם בתשובות ישכיל עבדי בח"ו בהשמטות לאו"ח סי' א' הסכים שאין חיוב לכסות את רוב הראש, אולם כתב שלכל הפחות צריך שהכיפה תיראה מכל צדדי הראש.

ובשו"ת יביע אומר בח"ו סי' ט"ו אות ה', ובשו"ת אור לציון בח"ב סי' ז' אות י"ג, כתבו שבשעת תפילה ואזכרות השם צריכים שהכפה תכסה את רוב הראש.

יא. נשים, ילדים, ילדות.

המג"א בסי' ב' כתב שבנדרים דף ל' ע"ב משמע ש"קטנים דרכן לילך בגילוי ראש" כי תנן שם שהנודר משחורי הראש מותר בנשים וקטנים, כי נשים נקראות מכוסות הראש, וקטנים נקראים מגולי הראש, ורק אנשים נקראים שחורי הראש כי לפעמים הם מכסים את הראש ולפעמים

לא, ולכן אינם נקראים לא מכוסות הראש ולא מגולי הראש. וכתב המג"א שמ"מ טוב להרגילם בכיסוי הראש כיון שזה מביא לידי יראת שמים.

ברם ילדות אינן צריכות כיפה, כי הן מאליהן נוטות יותר ליראת שמים (כך ראיתי מובא בשם המהר"ל). ומכל מקום היו קהלות ספרדיות שבהן היו מכסות ראשן בשעת לימוד תורה.

שו"ר בשו"ת ציץ אליעזר בחלק י"ב סי' י"ג שהביא שבספר ישכיל עבדי בההשמטות לאו"ח בסי' א' הרעיש על זה שפנויות לא מכסות ראשן בבית הכנסת ובשעת אמירת דברים שבקדושה, ושבספר איש מצליח מאחד מגדולי רבני תוניס באו"ח סי' כ"ד וסי' כ"ה כתב שבתוניס ובגרובא מקפידים על זה.

והציץ אליעזר הביא מחי' חת"ס על נדרים דף ל' ע"ב שיישב את המנהג, וז"ל הציץ אליעזר, ועולה בדעתי ליישב מנהגן של ישראל זה, על פי מה שראיתי בחידושי חת"ס על נדרים דף ל' ע"ב וכו' שכותב וז"ל, ומ"מ נ"ל הא דבזמננו מקפידים מאד מבלי לגלות ראש ומחשי' את המגלה לפושע, לא נהגו אבותינו כן מטעם פרישות ויראת שמים דא"כ נשים פנויות נמי, דלענין זה אין לחלק, אדרבא בנשים הוה פריצות טפי שהרי נשואות הוה עוברת על דת אם יוצאה וראשה פרוע, אע"כ לא מטעם חסידות הנהיגו כן אלא מעיקר הדין כמו"ש הט"ז באו"ח סי' ח' מאחר שעשאוהו עע"ז חק לע"ז לילך דוקא בגילוי ראש ולכבד הע"ז בזה א"כ נאסר לנו מן הדין ולא עדיף ממצבה שהיתה אהובה בימי האבות ומשעשאום אמוריים

חק לע"ז שנהא הקדוש ברוך הוא, ומכ"ש הך, ומנהג זה נהגו בזכרים ולא בנקבות שלהם, אדרבא אית בהו קפידא ביניהם שלא תלכנה בגלוי ראש לבית ע"ז, ע"כ לא החמירו אבותינו בגלוי ראש דנקבות פנויות עכ"ל (החת"ס), ולפי דברי החת"ס אלה ליתא למה שמשיג בחדושי מהר"צ חיות בנדריים שם על הט"ז מסוגיין שם, ויעוין מ"ש גם בשו"ת ח"ס חחו"מ בהשמטות סי' קצ"א עיין שם. ופשוט).

"ולפי הסברו זה של החתם סופר אתי שפיר הכל, וכמין חומר, אתי שפיר מה שלא החמירו אבותינו בכלל בגלוי ראש דנקבות פנויות, וכפי הסברו המפורש בזה של החתם סופר, מפני שעיקר החומרא שקיבלנו בזה עלינו בזכרים הוא מדינא מכח שעשאוהו כן ע"ז חק לע"ז, והא עשאו כן רק בזכרים ולא בנקבות שאדרבא אית בהו קפידא ביניהם שלא תלכנה בגלוי ראש לבית ע"ז, ואתי שפיר נמי מה שלא החמירו אבותינו עלינו שעכ"פ בשעת הזכרת ד' ואמירת דברים שבקדושה יכסו ראשן אף הפנויות, מפני שאז אדרבא היה נראה זה ממש כהליכה בחקותיהם, דהא

המה שמקפידים כן שלא תלכנה הנשים בגלוי ראש לבית ע"ז. וכך היה יוצא איפוא גם בפנויות, שבדרך כלל הולכות גלויות ראש, ורק בהזכרת ד' ואמירת דברים שבקדושה מכסות ראשן, והיה יוצא שכרן בהפסדן, ומשום כך כשם שלא החמירו עליהן בדרך כלל שלא תלכנה גלויות ראש כך לא החמירו במיוחד בשעת הזכרת ד' ואמירת דברים שבקדושה עכ"ל הציץ אליעזר.

יב. ספורט, בריכה, מקוה.

כתבו פוסקי זמנינו שגם כשעוסק בספורט צריך לכסות את הראש, ואם הכפה נופלת מהראש שישים סיכה.

ובתוך בריכה אינו צריך לכסות את הראש, אבל עד הבריכה, ומיד כשיוצא, צריך לכסות ראשו.

ובשו"ת יביע אומר בחלק ו' או"ח סי' ט"ו אות ז' הכריע להלכה בנוגע למקוה, שבבית הטבילה, שהוא החדר הפנימי, אינו צריך לכסות ראשו, כי יש לו דין של מקום הטינופת (וכן יהי' בבית הכסא), וכן בחדר האמצעי אחרי שגמר לפשוט את בגדיו.

סימן ב'

בענין להפסיק בתפילה ולענות עם הציבור

וצריך ביאור למה נשתנו אמנים אלו מכל שאר האמנים. והלבושי שרד בדבריו על דברי המגן אברהם הביא שהפמ"ג העיר כן, וכתב הלבושי שרד שגם אמנים אלו נכללים בהשם של קדיש וברכו, כלומר שיסוד הדין הוא שמפסיקים כדי לענות על מה שנקרא בשם קדיש וברכו, וכלשון המחבר שם שכתב "לקדיש ולברכו", וגם האמנים הרי הם בכלל קדיש וברכו. ומה שאין מפסיקים בשביל האמן של תקבל הרי זה משום שזה רק מנהג וכמש"כ המג"א.

ועוד נראה להסביר שלעולם יסוד הדין הוא שמפסיקין כדי לענות את הענין של יהא שמי' רבא מברך וכו' (ולא כדי לענות על מה שנקרא בשם קדיש), והרי יהא שמי' רבא מברך וכו' היא תפילה שיתברך שמו של הקב"ה, ומעתה נראה לומר שהאמן שאחרי בעגלא ובזמן קריב הרי הוא קאי גם על מה שאומרים יתגדל ויתקדש שמי' רבא, ולכן גם האמן הזה הרי הוא על דבר שהוא כמו יהא שמי' רבא מברך וכו', ומש"ה שפיר מפסיקין גם בשביל האמן הזה, ולא מיבעיא שי"ל כהנ"ל לפי מה שהמחבר בסי' נ"ו סעיף ב' לא הזכיר שעונין אמן אחרי יתגדל ויתקדש

(א) בענין מה שמפסיקים באמצע הפרק כדי לומר אמן יהא שמי' רבא, ובענין עוד אמנים שעונים על קדיש, ועל ברכו, ועל ברכת התורה.

הנה הדין הוא שמפסיקים באמצע הפרק כדי לומר יהא שמי' רבא, ולא רק בשביל יהא שמי' רבא אלא גם בשביל האמן שלפניו, דהיינו האמן שאחרי בעגלא ובזמן קריב, וגם בשביל האמן שאחרי דאמירן בעלמא וכמו שמבואר באו"ח סי' ס"ו סעיף ג' ובמג"א ובמ"ב שם.

ועוד כתב המג"א וז"ל, ועל ברכת התורה עונה (באמצע הפרק) ברוך ה' המבורך לעולם ועד, וגם אמן עכ"ל, והבין הלבושי שרד שכוונתו היא לאמן אחרי שהמברך חוזר ואומר ברוך ה' המבורך לעולם ועד, וכתב שכ"ש שבהברכו שבתפילה יענה (גם באמצע הפרק) את האמן הזה. מיהו המ"ב בסקי"ח ביאר שהכוונה היא להאמן שאחרי סוף הברכה של אשר בחר בנו וכו', ובשער הציון בסקכ"ו הביא כן מהדרך חיים והשולחן שלמה, דלא כהבנת הלבושי שרד בדברי המג"א.

שלומר כל המודים דרבנן הרי זה נחשב בגדר הפסק גדול כמו שהביא המ"ב בסי"ו ס"ו סק"כ בשם האחרונים.

והנה יש לעיין היכא שהוא מפסיק באמצע הפרק כדי לומר קדושה האם בזמן שהש"ץ חוזר על הקטע או שר הרי הוא צריך להמתין בשתיקה או האם עליו להמשיך באמירת הברכה שהוא מחזיק בה, דמצד אחד אם ימשיך לומר את הברכה שהוא מחזיק בה הרי הוא מפסיק באמצע קדושה, אבל אם הוא ממתין הרי לפעמים יוצא שהוא מפסיק באמצע הברכה שהוא מחזיק בה כאורך הזמן של אמירת מודים דרבנן.

והמג"א בסי"ו ס"ו סק"ו כתב שישתוק מאמן יהא שמי' רבא וכו' עד דאמירן בעלמא. מיהו אולי התם אין זה נחשב עוד בגדר הפסק מרובה דהא מודים דרבנן הרי הוא כפלים כאותו חלק של קדיש.

ברם נראה שיתכן שאין לדמות המתנה בשתיקה לאמירה, אלא שאני מודים דרבנן דהוי אמירה, אבל לענין המתנה בשתיקה י"ל שאין קפידא כיון שהוא שותק כדי שלא להפסיק באמצע קדושה, דהא חזינן גם בעלמא שהמתנה בלי דיבור היא יותר קלה מדיבור, כי נראה שמותר להפסיק ולהמתין בשתיקה באמצע כל הברכות היכא שאינו ממתין כדי לגמור את כולה, אע"פ שלהפסיק בדיבור אסור אפילו מלה אחת, וא"כ גם כאן אולי מותר להמתין בשתיקה הפסקה גדולה אפילו כדי לגמור את כולה כיון שהוא שותק כדי שלא להפסיק באמצע קדושה אע"פ שדיבור כגון אמירת מודים אסור.

שמי' רבא (והמ"ב תמה על זה), וגם ר' יעקב עמדין בסידור בית יעקב בנוסח הקדיש שאחרי קרבנות בשחרית לא הזכיר אמן זה, דלפ"ז פשיטא שהאמן של בעגלא וכו' קאי גם על יתגדל, אלא גם לדין שאנו שפיר עונין אמן אחרי יתגדל ויתקדש שמי' רבא (וכדאייתא ברמב"ם והעתיקו הב"י), אבל בכל זאת י"ל שגם האמן שאחרי בעגלא וכו' קאי על יתגדל. כי י"ל שהא דאין מפסיקין באמצע הפרק בשביל האמן שאחרי יתגדל היינו משום שגם עניית האמן הזה היא רק מנהג, ומכיון שהאמן הזה הוא רק מנהג, לא זו ממקומו מה שהאמן שאחרי בעגלא ובזמן קריב שהוא מדינא קאי מדינא גם על יתגדל.

וכן אתי שפיר למה עונין אמן גם אחרי דאמירן בעלמא וכו', והיינו משום שאמן זה קאי גם על יתברך, אפילו לפי מה שכתב המחבר שעונין אמן אחרי יתברך (והרמ"א חולק), וכבר כתבנו כעין זה לענין האמן שלפני יהא שמי' רבא, וא"כ גם האמן שאחרי דאמירן בעלמא וכו' מכיון שקאי על יתברך הרי הוא מעניינא דיהא שמי' רבא, והא דאין מפסיקין בשביל האמן שאחרי יתברך י"ל דהיינו משום שהוא רק מנהג.

ב) בענין מה שמפסיקים כדי לומר מודים.

הנה מותר להפסיק באמצע הפרק כדי לומר מודים אנחנו לך עם הציבור, אבל אסור לומר את כל המודים דרבנן אלא רק את המלים מודים אנחנו לך, והיינו משום

(ד) בענין האמן של מקדש השבת, ובענין עוד ציורים של סוף סדר.

והנה מדברי הירושלמי הנ"ל מבואר שבשבת אינו מפסיק בשביל האמן של מקדש השבת, שהרי אילו כן, הי' לו לאותו אמורא שהזכיר הא-ל הקדוש להזכיר גם את האמן של מקדש השבת כיון שהוא מיירי בשבת. והטעם למה לא הזכיר אותו, הוא משום שאע"פ שמקדש השבת הרי היא הברכה היחידה באמצע, אבל בכל זאת אין היא חשובה כל כך כמו האמנים של הא-ל הקדוש ושל שומע תפילה שהם הסוף של סדר של כמה ברכות.

ויש לעיין האם מפסיקים בשביל האמן של שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, דהיינו האם הברכות של מלכיות וזכרונות ושופרות נחשבות בגדר סדר אחד וממילא יש לשומע קול תרועת וכו' אותה חשיבות שיש להא-ל הקדוש ולשומע תפילה, או האם אינן נחשבות בגדר סדר אחד, אלא כל אחת עומדת בפני עצמה, וממילא כל אמן הרי הוא כמו האמן של מקדש השבת, דהנה מצד אחד הברכות של מלכיות וזכרונות ושופרות הרי הן למטרה אחת כדאמרינן בר"ה דף ט"ז ע"א תמליכוני עליכם כדי שיעלה זכרוכם לפני לטובה ובמה בשופר, אבל מצד שני הרי הן פעולות נפרדות, דהיינו שבמלכיות הרי הוא ממליך את הקב"ה על עצמו, ובזכרונות הרי הוא מבקש שיעלה זכרונו לטוב, ובשופרות הרי הוא קובע אמצעי של שופר שעל ידו יעלה זכרונו לטוב, משא"כ הברכות האמצעיות של שמונה

(מיהו ידוע המעשה עם הגר"א שסבר שהקפידו עליו מן השמים על ששהה באמצע שמונה עשרה כרבע דקה כדי לסדר בראשו את מה שנתחדש לו פתאום בלימוד.)

(ג) בענין מה שמפסיקים בשביל האמנים של הא-ל הקדוש ושומע תפילה.

הנה גם את האמן של הא-ל הקדוש ושל שומע תפילה הרי הוא עונה אפילו באמצע הפרק כמש"כ הרמ"א בסי' ס"ו סעיף ג'. והמקור להדין הזה הוא מדברי הירושלמי בברכות בסוף פרק ד' (שהביא הב"י בסי' ס"ו) שהובאו שם דברי "תרי אמוראין", חד אמר שמפסיקים בשביל האמן של הא-ל הקדוש, וחד אמר שמפסיקים בשביל האמן של שומע תפילה, ואמר ר' פינחס שם שלא פליגי, רק שזה שאמר שמפסיקים בשביל האמן של הא-ל הקדוש לא הזכיר את האמן של שומע תפילה כי הוא איירי בשבת, וזה שהזכיר שומע תפילה איירי בחול, פי' שהאמורא ההוא בא להשמיענו כי בנוסף על מה שעונה על הא-ל הקדוש, הרי הוא עונה בחול גם על שומע תפילה. והביא הב"י בשם "רבינו הגדול המהרי"א" (דהיינו התרומת הדשן) שהטעם למה שאני אמנים אלו הרי זה כי הברכה של הא-ל הקדוש היא הסיום של סדר ברכות השבח של ג' הראשונות, והברכה של שומע תפילה היא הסיום של הברכות האמצעיות, ועוד ששומע תפילה הרי היא ברכה כוללת.

עשרה הרי הן כולן מעשים של בקשת צרכיו, רק שהצרכים הם שונים זה מזה מברכה לברכה, וכן הג' הראשונות נחשבות סדר אחד כיון ששלתן הן שבחים להקב"ה, וגם הרי הן סדר אחד כנגד השלשה אבות וכידוע.

גם יש לעיין דלפי הטעם של סוף סדר שכתב המהרי"א למה אין מפסיקים בשביל כל אמן שהוא סוף של סדר, וכגון האמן של ברכת בונה ירושלים בברכת המזון, או האמן של ברכת שומר עמו ישראל לעד, דהא התם הרי הן נחשבות בגדר סדר אחד כי הברכות הן כולם פעולה אחת, דבברכת המזון הרי הן סדר של שבחות ובקשות שונות כמו שהברכות האמצעיות של שמונה עשרה הן סדר של בקשות שונות, דבברכת הזן יש גם שבח וגם בקשה, ובהברכה השני' יש הודאה שכוללת בתוכה גם הענין של שבח, וגם יש בה בקשה (יתברך שמך בפי כל חי לעולם ועד), והברכה השלישית היא המשך של בקשה, וכן בברכות ק"ש הרי אמת ואמונה ושומר עמו ישראל לעד הרי הן "גאולה אריכתא".

וי"ל דלא סגי בזה שהברכה היא הסיום של סדר מסוים, אלא הרי אנו צריכים שהאמן יהי' קאי באמת על כל הסדר, וכגון הברכה של שומע תפילה, דכיון ששומע תפילה כוללת את כל הבקשות של קודם, ממילא האמן של שומע תפילה הרי הוא אמן על כל אותן ברכות, וכן כגון הא-ל הקדוש, דכיון שהיא כנגד יעקב שכלל בתוכו את המעלות של אברהם ויצחק גם יחד (דהיינו מדות החסד ואהבה ומדות הדין ויראה גם יחד וכידוע), א"כ האמן על ברכה זו הרי הוא אמן גם על

הברכות שהן כנגד אברהם ויצחק, ומעתה לפ"ז ניחא למה לא מפסיקים בשביל האמן של בונה ברחמיו ובשביל האמן של שומר עמו ישראל לעד, כי התם האמן קאי רק על הברכה הזאת ולא על הברכה שלפניו, כי אע"פ שהג' ברכות של ברכת המזון הן בגדר סדר אחד של שבח ובקשה וכמו שביארנו, אבל כל ברכה וברכה הרי היא על ענין שונה, וכן בברכות ק"ש גאל ישראל הרי היא על גאולת מצרים, ושומר עמו ישראל לעד היא בקשה עלינו.

מיהו לכאורה א"א לומר כדרך זה, כי לכאורה הענין הזה הוא הכוונה בהסברא השני' שהזכיר התרומת הדשן, דהיינו הסברא ששומע תפילה היא ברכה כוללת, דממילא גם האמן שקאי על הברכה הרי הוא כולל, אבל בסברתו הראשונה כתב רק ששומע תפילה היא סוף סדר, בלי לדון על מה קאי האמן, וא"כ גם בונה ברחמיו, וכן שומר עמו ישראל לעד, הרי הן סופי סדרים וכמו שצדדנו לעיל.

ברם י"ל שדברינו הנ"ל הם באמת כוונתו בסברתו הראשונה שכתב, דהיינו הסברא של סוף סדר, רק שאנחנו הסברנו מה היא המעלה של הן סוף סדר, ולמה זה שייך רק בהאמנים של הא-ל הקדוש ושומע תפילה, ואילו סברתו השני' היא ששומע תפילה היא ברכה חשובה כי היא כוללת את כל סוגי התפילות שבעולם.

ולפי הנ"ל לכאורה הדין נותן שלא יפסיק בשביל האמן של שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, כי אפילו אם נאמר כמו שצדדנו שהשלש ברכות נחשבות סדר

הלבוש דלדידן דקי"ל בסי' רט"ו דיחיד אינו עונה אמן אחר סיום י"ח, צריך להפסיק בקריאת שמע [כלומר כשהוא באמצע קריאת שמע] לענות אמן אחר שים שלום.

ה) בענין מה שמפסיקים בשביל קדושה.

הנה גם בשביל קדושה מפסיקין אפילו באמצע הפרק, אלא שרק בשביל קדוש קדוש קדוש וגו', וכן בשביל ברוך כבוד ה' ממקומו, ויש אומרים שגם בשביל ימלוך וגו' כמו שהביא הבאר היטב בסוף אות ז', אבל בשביל נקדש וכו' אסור להפסיק. והנה שיטת הגר"א והגר"ז היא שרק הש"ץ אומר נקדש או נקדישך והקהל שומעים ועונים אחריו קדוש וגו' (כמו שמבואר בסי' קכ"ה סעיף א' ובביאור הלכה שם), ואולי גם באמצע הפרק חייבים להמתין ולשמוע נקדש וכו' לפי הגר"א והגר"ז כיון שצורת אמירת קדוש היא בדרך עני' וציות לדברי הש"ץ.

ו) בענין שתיקה באמצע שמונה עשרה, או באמצע הפסוק ראשון של ק"ש, או באמצע ברכה קצרה, כדי לשמוע קדושה וכדומה, וכן כדי לשמוע קריאת התורה.

הנה אם הוא עומד באמצע שמונה עשרה והגיע הש"ץ לברכו או מודים או יהא שמי' רבא או קדושה, הדין הוא שאסור לו לענות אלא ישתוק וישמע

אחד כיון שהן למטרה אחת, אבל בכל זאת אותו אמן לא קאי על מלכיות וזכרונות אלא רק על שופרות. ברם י"ל שהוא שפיר קאי גם על מלכיות וזכרונות, שהרי השופר בא כדי להמליך את הקב"ה, והכוונה של "ובמה בשופר" היא גם שאנו ממליכים את הקב"ה ע"י השופר (וזהו אחד מהעשרה טעמים שנתן רבי סעדי' גאון לתקיעת שופר), ולא רק שזכרונינו יעלה לטובה ע"י השופר, ועוד דמה שאנו אומרים שהוא שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, המלה "ברחמים" מורה על זכרונות, דהיינו על מה שאנו מיחלים שזכרונו יעלה לפניו לטובה, וא"כ שפיר יוצא שהאמן קאי גם על מלכיות וזכרונות. מיהו יש להקשות על כל הנ"ל, דהנה עיין בב"י שהביא בשם המהרי"א שהטעם למה אין מפסיקים בשביל האמן של המברך את עמו ישראל בשלום הרי זה כי הוא עצמו עתיד לענות אמן על הענין של שלום בהסיום של שמונה עשרה כשהוא אומר עושה שלום וכו' ואמרו אמן, ומעתה צ"ע דהא לפי הנ"ל תיפוק לי' משום שהברכה של המברך את עמו ישראל בשלום והברכות של עבודה והודאה אינן שייכות זו לזו, שהרי הראשונה היא בקשה על עבודה, והשני' אינה בקשה אלא הודאה, והשלישית היא שוב בקשה על שלום, וא"כ אינן בגדר סדר אחד, ואפילו אם היו שפיר נחשבות בגדר סדר אחד, אבל האמן לא קאי על עבודה והודאה, אלא רק על שלום, כי תוכן הברכה הוא רק על שלום, ולכן אינו כמו האמנים של הא-ל הקדוש ושומע תפילה.

(ועכ"פ המג"א בסק"ז כתב וז"ל, כתב

מהש"ץ והוא יוצא ע"י הדין של שומע כעונה, ע"י בזה באו"ח סי' ק"ד סעיף ז'.

ויש לעיין אם הוא מחזיק באמצע הפסוק הראשון של ק"ש או ברוך שם וכו', או באמצע ברכה קצרה, כגון ברכות הנהנין, האם מותר לו להפסיק כדי לשמוע את הדברים הנ"ל ולצאת ע"י שומע כעונה, או האם אסור לו להפסיק כי ההפסק יהי' כדי לגמור את כולה, והנה לעיל באות ב' דננו על היכא שהוא עומד באמצע הפרק ומפסיק כדי לענות קדושה, האם מותר לו להפסיק בשתיקה בזמן שהש"ץ מזמר אפילו אם זה משך של זמן שהוא כדי לגמור את כל הפרק שהוא עומד בו (כי אם הוא ימשיך אז את הפרק שהוא עומד בו הרי יוצא שהפסיק באמצע קדושה), מיהו הכא גרע כי הכא מדובר לא רק בשתיקה אלא מדובר שעל כל הזמן שהוא שותק נאמר ששומע הוא כעונה.

גם יש לעיין אם מותר לו להקשיב לקריאת התורה כשהוא באמצע שמונה עשרה. ואם יצטרך להמתין רק פחות מכדי לגמור אותה ברכה יש צד יותר גדול להתיר, כי המתנה כזו אינה בגדר הפסק (אלא שלכאורה קשה לצייר ציור כזה), וגם מצד שומע כעונה אין כאן הפסק, כי לקריאת התורה אין צריכים את הדין של שומע כעונה, כי החיוב אינו לקרוא, אלא לשמוע את הקריאה (מיהו ע"י בסי' י"ט סק"ב בשם הרדב"ז), ומכיון שאין צריכים כאן את הדין של שומע כעונה, אין הדין הזה נפעל. מיהו ידוע המעשה עם הגר"א שסבר שהקפידו עליו מן השמים על

ששהה באמצע שמונה עשרה כרבע דקה כדי לסדר בראשו את מה שנתחדש לו פתאום בלימוד.

ז) בענין להפסיק לאחר ברכו.

הנה אחרי ברכו הרי זה נחשב כבר אמצע הפרק ואסור להפסיק בשביל שאר אמנים וכ"ש שאסור לדבר. ויש לעיין היכא שהוא מתפלל בציבור ועודו עומד לפני ברכו של יוצר אור או של אשר בדברו מעריב ערבים, והרי הוא רואה שהוא עומד לשמוע ברכה מציבור שמתפלל בחדר אחר, או שהוא רוצה לדבר (בערבית), האם הוא יכול לומר שאינו רוצה שהפרק יתחיל אצלו בברכו, אלא שיתחיל עם הברכה כמו היכא שהוא מתפלל ביחידות.

גם יש לעיין, דאפילו אם הוא יכול לומר כן, אבל האם הוא רשאי לעשות כן, כי אולי יש דין לכתחילה שהפרק יתחיל עם ברכו.

ח) בענין להפסיק באמצע ברוך שאמר או באמצע ישתבח.

והנה הדין הוא שבאמצע ברוך שאמר או באמצע ישתבח מותר לענות את כל האמנים (ודלא כמו יתר אמצעי פרקים), והטעם הוא משום שברכות אלו לא נזכרו בש"ס, אלא הביאו הראשונים שישתבח נזכר רק בירושלמי, דהיינו שהסח בין ישתבח ליוצר אור חוזר עליו מעורכי

המלחמה (מיהו אינו נמצא בהירושלמי שלנו), וברוך שאמר נזכר רק בזוהר. מיהו לכאורה צ"ע על הדין הזה דמאי איכפת לן היכן הוזכרו, הלא סוף סוף הרי הן ברכות.

ונראה שבודאי אם הטעם למה אסור להפסיק הוא משום שהוא מקלקל עי"ז את צורת הברכה, א"נ כדי להזדרז ועי"ז להבטיח שיגמור ושלא יכשל בהזכרת השם לבטלה, א"כ גם בברכות אלו הקפידא היתה צריכה להשאר קיימת, אבל אם מה שאסור להפסיק הרי זה תוצאה מחיוב להזדרז ולגמור את הברכה כדי לקיים את חיובו, א"כ שפיר י"ל שבברכות אלו, מכיון שהחיוב נחשב יותר חלש, ליכא חיוב כזה כשהוא צריך לענות אמן.

ברם אכתי צ"ב באמת מה היא כוונת המושג שחידשנו של חיוב יותר חלש. ואולי יש לבאר שכיון שאינן נזכרות בבבלי, אין זה בגדר חיוב עלינו מדינא, כיון שאנו נוהגים על פי תלמוד בבלי, רק שאנחנו קבלנו על עצמינו את הדבר כחיוב (דוגמת תפילת ערבית שאפילו למ"ד שתפילת ערבית היא רשות אבל כבר קבלנו אותה עלינו כחיוב וכמש"כ הפוסקים), ומעתה י"ל שלא קבלנו על

עצמינו חיוב להזדרז ולגמור במקום עניית אמן.

ט) בענין להפסיק בשביל שאר אמנים באמצע פסוקי דזמרה.

ע"י בביאור הלכה בסי' נ"א בד"ה וצריך ליזהר וכו' שפסק שמותר לענות שאר אמנים באמצע פסוקי דזמרה רק היכא שסליק עניינא, והיכא דסליק עניינא מותר לו לענות אפילו אם זה באמצע פסוק. ונראה שהטעם לזה הוא משום שיסוד הדין של פסוקי דזמרה הוא קריאת ענינים ולא קריאת פסוקים (למרות שזה נקרא בשבת דף קי"ח ע"ב בשם פסוקי דזמרה), ולכן בין ענין לענין אינו נחשב בגדר "באמצע" אפילו אם זה באמצע פסוק, אבל אמצע ענין נחשב שפיר בגדר "באמצע" אפילו אם זה בין פסוק לפסוק.

ובגלל הטעם הנ"ל מפסיק הש"ץ ב"נאמן לפניך" אע"פ שזה באמצע פסוק, כיון שנגמר הענין, ומצד שני אינו מפסיק אחרי ומהללים לשם תפארתך, אע"פ שעוברים שם מספר דברי הימים לספר נחמ"י, כיון שזה עדיין בגדר ענין אחד.

סימן ג'

בענין ספר תורה שנמצאת בו טעות

(א) בענין איך צריכים לנהוג אחרי שנמצאת טעות בספר תורה - שיטת ה"ר יעקב בירב, ושיטת המרדכי, והכרעת הרמ"א, ושיטת הגר"א, ושיטת המהר"ל מפראג, ושיטת הגאונים, ופסקי הפוסקים האחרונים.

א. שיטת ה"ר יעקב בירב, והמחבר שפוסק כמותו.

המחבר בסי' קמ"ג סתם כשיטת ה"ר יעקב בירב (רבו) בענין ספר תורה שנמצאת בו טעות, והיינו שאם נמצאת הטעות לאחר שכבר גמרו לקרוא, אין צריכים לחזור ולקרוא בספר כשר, כי לאחר שכבר גמרו לקרוא סומכים על הקצת פוסקים שסוברים שיוציאים גם אם קראו בספר תורה שהוא פסול (אע"פ שלא סגי בספר כזה כדי לצאת ידי המצוה של כתיבת ספר תורה) (משנה ברורה בסי' קמ"ג סקי"ג).

ועוד סובר ה"ר יעקב בירב שאם נמצאת הטעות בין גברא לגברא לאחר שכבר בירך הראשון את הברכה השני, מוציאים ס"ת כשר ומשלימים את מנין הקרואים, ומה שכבר קראו עולה למנין ז' קרואים, כי זה בגדר בדיעבד כמו היכא שגמרו את כל

הפרשה. ובכל זאת כתבו האחרונים שבכה"ג, גם לפי המחבר שפוסק כה"ר יעקב בירב, מכיון שמוציאים ספר אחר, "טוב יותר" שיקראו בהספר השני ז' קרואים מהמקום שפסק (מ"ב שם).

ועוד סובר ה"ר יעקב בירב שאם נמצאת הטעות לאחר שכבר קראו ג' פסוקים בהספר הראשון, ועוד לא בירך אשר נתן לנו וכו', או לאחר שכבר גמר את מה שהי' אמור לקרוא ועוד לא בירך, לא יברך עכשיו אשר נתן וכו', כי זה נקרא שאנו סומכים על הקצת פוסקים לכתחילה, אלא מוציאים ספר אחר וקורא בו שלשה פסוקים או יגמור את פסוקי העלי' שלו ויברך אחריהם.

וכ"ש אם עוד לא קרא ג' פסוקים, לא ימשיכו לקרוא ויברך אשר נתן וכו', אלא מוציאים ספר אחר וקורא בו ומברך.

ובהציורים הנ"ל אינו מברך אשר בחר בנו וכו' על הספר השני בתחילת הקריאה, ואפילו אם לא קרא עוד כלל בהראשון. ברם במקום שנהגו שבכה"ג שעוד לא קרא כלום שפיר מברך אשר בחר בנו על הספר השני (כי עדיין לא חלה הברכה כלל כיון שנודעה הטעות קודם שהתחילו לקרוא), אין מוחין בידם (מ"ב שם בסקי"ט וסק"כ ושער הציון).

ב. שיטת המרדכי.

מיהו שיטת המרדכי היא שבהציוור שקראו כבר שלשה פסוקים ואפשר להפסיק באותו מקום, הדין הוא ששפיר מברך באותו מקום באותו ספר אשר נתן לנו וכו', ואז מוציאים ספר אחר ומשלימים את יתר מנין הקרואים.

ואם עוד לא קראו ג' פסוקים, או שזה מקום שאי אפשר להפסיק, כגון כשיש פחות מג' פסוקים עד סוף הפרשה, יקרא את המלה שיש בה הטעות בעל פה (ואין בזה משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה כי בתיבה אחת שאין לה משמעות אם לא נצרף אותה לתיבה אחרת ליכא איסורא [מג"א בשם המהר"ל מפראג בספר נר ישראל]), "ויגמור קריאתו", ויברך, ואח"כ יוציאו ספר אחר וישלימו את מנין הקרואים.

וגם אם נמצאת הטעות באמצע שביעי סוברים הרבה אחרונים שלפי המרדכי יברך את הברכה השני' וימשיכו לקרוא בספר כשר. מיהו המג"א סובר (כנראה כי אינו רוצה שיעשו הוספה) שבכה"ג יגמור את הפרשה בספר זה שמצאו בו הטעות, ועולה קריאה זו גם למפטיר, ויברך אחרי' (וכשעושים הגבהה אין אומרים וזאת התורה וכו', פתחי תשובה ביו"ד סי' רע"ט סוף סק"ד בשם שו"ת אדני פז בסי' י"ג), ואח"כ יפטיר בנביא ואח"כ יאמר קדיש. ובמגן גיבורים משמע שיש לנהוג כהאחרונים הנ"ל אם לא במקום שכבר נוהגים כהמג"א.

(והנה היכא שמוציאים ס"ת שני אין עושים הגבהה על הראשון בסוף הקריאה,

אלא גוללים אותו על השולחן, והיינו משום שמאז שנודעה הטעות לא קראו בו, משא"כ בהציוור הנ"ל של המג"א שגומרים שביעי אע"פ שנודעה הטעות, שפיר צריכים להגביהו, רק שאין אומרים וזאת התורה. וכן יהי' גם היכא שנמצאת הטעות בהעליות הראשונות היכא שהוא מקום שאי אפשר לברך אשר בכה"ג ממשיכים לקרוא לפי שיטת המרדכי).

ובשבת מנחה או באמצע השבוע או בראש חודש, אם נמצאת הטעות בהעלי' האחרונה אשר בהני גווי אי אפשר להוסיף עוד עלי', א"כ אפילו אם זה מקום שאפשר להפסיק, בכל זאת יקרא את המלה שיש בה הטעות בעל פה וכהנ"ל, ויגמור את הקריאה ויברך.

ג. הכרעת הרמ"א.

והרמ"א שם עשה "כעין הכרעה" (לשון המ"ב בסקי"ג בשם השערי אפרים) בין שתי השיטות, ופסק שאם עוד לא קרא שלשה פסוקים או שזה מקום שאי אפשר להפסיק, עושים כשיטת ה"ר בירב שמוציאים ספר אחר וגומר קריאתו בהספר השני ויברך שם, ואינו ממשיך לקרוא ולברך בהספר הראשון, אבל אם זה במקום שאפשר להפסיק, וממילא אין צורך להמשיך ולקרוא, אלא רק לברך, אז עושים כהמרדכי ומברך על הספר הפסול.

ד. שיטת הגר"א.

ודעת הגר"א היא להחמיר עוד יותר משיטת ה"ר יעקב בירב, והיינו שאם נמצאת טעות באמצע הקריאה, מוציאים

ספר אחר וחוזר לתחילת הקריאה של אותו היום, דהיינו שמתחילים קריאת התורה מחדש.

ה. דעת המהר"ל מפראג.

ודעת המהר"ל מפראג היא להקל עוד יותר מהמרדכי, וזה לשון הבאר היטב באות ט', ודע שהמהר"ל מפראג הנהיג שלא להוציא אחרת לעולם, אפילו בחיסור תיבה, כיון דהרמב"ם מתיר לקרות בס"ת הפסול וכמו שכתב הב"י ביו"ד סי' רע"ט בשם מקצת פוסקים עכ"ל (וגם המג"א בסק"ד הביא את דעת המהר"ל). וצריכים להוסיף שבכל זאת לכתחילה צריכים לקרוא בספר כשר, ולא לסמוך על הרמב"ם והמקצת פוסקים שאפשר לקרוא מספר פסול, ועוד דאולי גם הם מודים שצריכים להדר לכתחילה אחרי ספר כשר, רק שאם כבר הוציאו אין מוציאים ספר אחר משום בזיונו של הראשון.

גם יש מקום לומר שבדיעבד אין מוציאים ספר אחר אלא סומכים על הרמב"ם והמקצת פוסקים בצירוף שיטת האגור שנביא להלן שהיום בלא"ה אין לנו ספר תורה שהוא ודאי כשר כי אין אנו בקיאים בחסרות ויתרות.

ו. דעות הגאונים.

ועוד הביא הבאר היטב שם בזה"ל, ושמעתי מהגאון הגדול המפורסם מוה"ר ארי' ליב אב"ד ור"מ דק"ק אמסטרדם שקבלה בידו מן הגאונים שהנהיגו לא להוציא אחרת ביתיר תיבה, אבל בחסר מוציאים, והטעם דבחסר צריך לקרות בע"פ ואסור לקרות בע"פ (ודלא כדברי המהר"ל

שהבאנו בסק"ב), אבל ביתיר תיבה לא שייך זה ע"כ שמעתי עכ"ל,

ז. דעות הפוסקים להלכה.

הנה הב"ח פוסק לגמרי כהמרדכי, והמג"א "מצדד להורות כוותי" (לשון הביאור הלכה בסי' קמ"ג סעיף ד' בד"ה אם נמצא טעות, ועי' להלן בסמוך שהבאתי את המשך לשונו וכן את דבריו במשנה ברורה).

והביאור הלכה (שם) הביא מהתשב"ץ שבדורות הראשונים הי' המנהג בכמה מקומות כשיטת הגר"א, אבל כתב הביאור הלכה שלאחר שנתפשט השו"ע יש מקומות שנהגו כהכרעת הרמ"א וכמו שכתב הש"ך ביו"ד סי' רע"ט, ויש מקומות שנהגו לגמרי כהמרדכי וכמו שהביא המג"א בסי' קמ"ג שם, ובמקום שאין מנהג כתב המג"א שיש לנהוג כהמרדכי וכמו שכתבנו לעיל בסמוך, וכן העתיקו החיי אדם והדרך החיים, אבל הביא הביאור הלכה שהרבה אחרונים תפסו לדינא כהכרעת הרמ"א, והביא כן גם מהשערי אפרים, ועוד הביא מהשערי אפרים בפתחי תשובה שאם נהגו שאפילו אם נמצאת הטעות במקום שאפשר לברך אינו מברך אלא מוציאים ספר אחר ומברך עליו (דהיינו כהר"י בירב), בכה"ג טוב לא להתחיל מאותו מקום שנמצאת הטעות אלא לחזור לתחילת העלי' ההיא שהתחיל שם (ודלא כהשיטות שהבאנו בסק"א), דכיון שעוד לא בירך אשר נתן לנו וכו', טוב שיקרא גם פסוקים אלו בהספר הכשר בברכה.

ובמ"ב שם בסק"ג כתב וז"ל, ועיין בביאור הלכה שבררנו בשם כמה אחרונים

דכן יש לנהוג למעשה כפסק השו"ע וכפי מה שהכריע הרמ"א, אם לא במקום שיש מנהג קבוע בעיר כדעת המג"א שתפס בשיטת המרדכי שהבאתי בהקדמה, אין להם לשנות מנהגם עכ"ל.

ועוד כתב שם בזה"ל, ונ"ל דביתר אות יש לסמוך על הב"ח שהבאתי לעיל סק"ה ולהשלים הג' פסוקים או הפרשה עם זה שנמצא הטעות ומברך אז לאחרי' ואח"כ מוציא אחרת ומשלימין מנין הקרואים בס"ת האחרת, ובוזה יש לומר דכל הפוסקים מודים וק"ל עכ"ל. ולא הבנתי מאי שנא יתר אות משאר הפסולים ששם חולקים על הפסק הזה שהוא על דרך שיטת המרדכי.

ועי' להלן בסמוך בענין אם מצאו את הטעות לאחר הז' קרואים אבל קודם קריאת מפטיר או באמצע קריאת מפטיר.

ח. בענין אם נמצאת הטעות אחרי שביעי.

אם נמצאת הטעות אחרי שגמרו לקרוא את כל הסדרה לפני שאמרו קדיש, אין אומרים עכשיו קדיש כי אי אפשר לומר קדיש על ס"ת שיודעים שנמצא פסול, ונוהגים שאין מוציאים ספר אחר בשביל מפטיר אלא קוראים מיד את ההפטרה ואומרים קדיש אחרי ההפטרה (מ"ב שם באמצע סקכ"ג).

והנה לפי המרדכי, וכן לפי הכרעת הרמ"א היינו אפילו אם נמצאת הטעות אחרי שגמרו את כל הפרשה ולפני שהשביעי בירך את הברכה השני', דבכה"ג הרי הוא מברך, ואז קוראים את ההפטרה ואומרים קדיש אחרי ההפטרה וכהנ"ל.

אבל לפי הר"י בירב לכאורה גם בכה"ג לא יוכל לברך אלא צריכים להוציא ספר אחר כדי שיקראו עוד פסוקים ויוכל לברך, וממילא ימשיכו גם לקרוא מפטיר כרגיל.

ואם כבר אמרו קדיש קודם שנודעה הטעות, יקרא ג' פסוקים בספר זה בלא ברכה ולא יאמר אחריהם קדיש פעם שני' אחרי ההפטרה (מ"ב שם).

ואם נמצאה הטעות באמצע מפטיר יגמור ולא יברך אחריו (מ"ב שם).

ולכאורה היינו רק לפי הכרעת הרמ"א שחושש במקצת לדעת הר"י בירב אבל לפי המרדכי אפשר גם לברך בכה"ג.

וכל זה הוא במפטיר רגיל של שבת, אבל ביו"ט או בד' פרשיות שהמפטיר הוא בגדר חובת היום, צריכים להוציא ס"ת אחר ולגמור כמו היכא שנמצאה טעות באמצע הסדרה (מ"ב שם).

ועי' לעיל בסק"ב בענין איך יהי' בהציורים הנ"ל בנוגע להגבהה.

ט. היכא שאין ספר תורה אחר.

הרמ"א בסי' קמ"ג סעיף ד' כתב וז"ל, ובשעת הדחק שאין לצבור רק ס"ת פסול ואין שם מי שיכול לתקנו י"א לקרות בו בצבור ולברך עליו (כל בו ואבודרהם), ויש פוסלים (תשובת הרשב"א תפ"ז ות"ה ומיימוני פ"י מהל' ס"ת), ואם חומש אחד שלם בלא טעות יש להקל לקרות באותו חומש אע"פ שיש טעות באחרים (ר"ן) עכ"ל הרמ"א. והביא המ"ב בסקכ"ט שסתמו האחרונים כה"ש פוסלים" לא להוציאו אפילו לחובת היום (דהיינו קריאת שבת שחרית וקריאות ראש חודש ומועדים

ולאפוקי שבת מנחה שאין זה נקרא חובת היום).

ושוב כתב שאם הוציאו ס"ת המוחזק כספר כשר, והיו באמצע הקריאה ונמצאת בו טעות, ואין להם ס"ת אחר, י"א שגומרים ז' קרואים ומברכים לפני ואחרי כל עלי', רק שאין עושים עלי' נפרדת למפטיר, אלא השביעי יהי' המפטיר, וקדיש יאמרו אחרי ההפטרה.

ובדגול מרבבה שם כתב וז"ל, ולי נראה דאין להרכות בברכות במקום פלוגתא ויגמור כל הסדרה עם זה (פי' עם אדם זה) שנמצא הטעות באמצע קריאתו ויברך אחר גמר כל הסדרה ברכה אחרונה עכ"ל.

והמ"ב שם הביא מהשערי אפרים כדברי הדגול מרבבה אלא שהוסיף וז"ל, שהש"ץ ישלים עם העולה הזה שנמצא אצלו הטעות בפרשה שלו, ולא יברך ברכה אחרונה, רק יעמוד שם והש"ץ יקרא לעולים אחרים עד תשלום ז' עולים, ולא יברכו כלל רק הש"ץ יקרא לכל אחד פרשה שלו עד גמר הסדרה, וזה העולה שנמצא הטעות בקריאה שלו העומד שם, לא יסיח דעתו, ויקרא בלחש עמהם, ובגמר הסדרה יברך הוא ברכה האחרונה, והוא יאמר גם כן ההפטרה בנביא בברכותי', וי"א שיאמר ההפטרה בלי ברכות עכ"ל השערי אפרים. ועי' בפתחי שערים שכתב שגם הדגול מרבבה מודה בכל זה ע"ש עכ"ל המ"ב.

והבאר היטב שם באות י' כתב בזה"ל, מוהר"ם מלובלין פסק דאם נמצא טעות בס"ת ואין שם אחרת ישלים ז' קרואים בס"ת ולא יוסיף עליהם, ובמנחה אין

להוציאה דאינה חובת היום. ומ"א כתב דאפילו במקום שהיא חובה אין להוציאה לכתחלה אא"כ חומש א' שלם וכמש"כ רמ"א כאן [ובספר אליהו רבה חולק על מ"א ופוסק דאף בשחרית מוציאים אותה ע"ש] עכ"ל.

י. המעשה עם הגרי"ז.

ובספר ארחות חסידך בעמוד 137 ראיתי שקרה פעם שנמצא ס"ת פסול באוטווצק, והגרי"ז הי' שם והורה להמשיך לקרוא בו ולא ללכת לבית הכנסת אחר כי הי' שם אדמו"ר זקן וחשש שבמקום ללכת לבית הכנסת אחר יביאו לו את הס"ת משם והעירוב הי' מפוקפק, ולכן הורה לסמוך על שיטת המרדכי שמתור לקרוא ולברך על ספר פסול (ואע"פ שהמרדכי מודה שליתר העליות מוציאים ס"ת אחר, אבל שאני בהמקרה של הגרי"ז שחשש לחילול שבת, ולכן הרי זה כמקום שאין שם ספר תורה אחר שבודאי סובר המרדכי שגומרים את כל הקריאה של אותו היום, מיהו עי' לעיל בסק"ט בדברי הפוסקים בענין איך צריכים לגמור, ואולי סבר הגרי"ז שאם לא יגמרו בצורה רגילה לא ישמעו לו לא להביא ספר אחר. גם י"ל שסמך על דעת הרמב"ם שמתיר לקרוא קריאת התורה מס"ת פסול וכדעת המהר"ל מפראג שהבאנו).

ב) בענין בשביל איזו טעות מוציאים ספר תורה אחר.

א. נקרעו התפירות שבין היריעות. אם נקרעו התפירות שבין שתי יריעות, אפילו אם נקרעו רוב התפירות, אם נשאר

האותיות, כל שאומר דאין בו צורת האות פסול הוא" (מ"ב שם בסק"ג).

והמחבר בסי' ל"ב סעיף ט"ז, וכן הלבוש שם, סוברים שאין צריכים לכסות שאר האותיות, אבל המג"א בשם המהרי"ט כתב שצריכים לכסות את מה שלפניו אבל את מה שלאחרי' אין צריכים לכסות. והנה איך שהדברים מובאים במג"א משמע שיש כאן מחלוקת בין המהרי"ט והמחבר, ברם המ"ב בסק"א כתב בזה"ל, וכן כתב הלבוש (כמו המחבר), אבל המ"א בשם המהרי"ט כתב דצריך לכסות את מה שלפניו שאם יתחיל מתחילת המקרא סירכא נקיט ואזיל, ואפילו תינוק שלא למד באותה פרשה אפילו הכי צריך לכסות לו מה שלפניו עד תיבה זו, אבל תיבה זו וגם מה שלאחרי' אין צריך לכסות כלל בכל גונוי עכ"ל, ולפי מה שהביא מהמהרי"ט אין הכרח לומר שיש מחלוקת, ודלא כמו שמשמע מהמג"א ובעקבותיו הלך המ"ב עצמו, דהא יתכן שגם המחבר התכוין לומר רק שאין צריך לכסות את האותיות של תיבה זו אשר גם המהרי"ט מודה לזה. וע"ע בשער הציון שם בסק"גח.

ד. כללים בענין מה נקרא טעות גמור.

הנה הב"י בסי' קמ"ג סובר שאפילו אם יש טעות בחסרות ויתרות, כגון שחיסר האות ו' בהמלה אבותיכם, הרי זה בגדר טעות גמור והס"ת פסול, אבל האגור סובר שאנחנו אין אנו בקיאים בחסרות ויתרות, וממילא אפילו אם נמצאת טעות גמור אין להוציא ספר אחר, כי אולי גם הספר השני

ה' או ו' תפירות אין להוציא ספר אחר. ועכ"פ אם נקרעו בחומש אחד אין לפסול לקרוא בשאר החומשים בגלל זה (מ"ב שם בסק"ה).

ב. שמוציאים רק אם נמצאת טעות גמור.

הרמ"א בסי' קמ"ג סעיף ד' כתב וז"ל, והא דמוציאין אחרת דוקא שנמצא טעות גמור עכ"ל, ובמ"ב שם בסק"ה כתב כגון חסר או יתר תיבה אחת או אות אחת, או שנכתב הקרי במקום הכתיב, או שעשה פרשה סתומה במקום פתוחה או איפכא, וכל שכן אם חיבר במקום שיש הפסק פרשיות, או שהפסיק במקום שאין הפסק פרשיות, וכן אם הרחיק באמצע תיבה עד שתינוק דלא חכים ולא טיפש קורא אותן כשתי תיבות, או להיפך שקירב שתי תיבות עד שתינוק קורא אותן כתיבה אחת, או שכתב דלת במקום ריש או בית במקום כף או להיפך.

ג. איזה סוג תינוק, ואיך מראים לו.

הנה הכוונה בלא חכים היא שאינו "חכם כל כך שמבין הענין, ומתוך כך הוא אומר האות הנפסק ויהי מתפרש שפיר, אבל אין נקרא חכם אם הוא חכם בהכרת האותיות היטיב ואין מבין מה שכתוב לפניו, דזה ודאי ג"כ כשר" (מ"ב בסי' ל"ב סקמ"ט).

והכוונה בטיפש "היינו שאינו יודע לקרות האותיות, וכל שיודע לקרות האותיות אע"ג דאינו בקי כל כך בצורת

אחרת, ודבר שהוא מחלוקת הפוסקים, יש להקל לענין קריאת התורה שלא להוציא אחרת (מאחר דיש קצת פוסקים המקילין לקרות בס"ת פסולה) עכ"ל.

ה. הדוגמאות שכתב המ"ב.

(א) כבש במקום כשב.

המ"ב כתב שאם הי' כתוב כבש במקום כשב מוציאין ס"ת אחר.

ברם הפתחי תשובה ביו"ד שם כתב בזה"ל, וכתב בשו"ת חינוך ב"י סי' ה' וז"ל, דעיקר הדבר אינו תלוי בוי"ו או ביו"ד אלא בשינוי הענין בשביל האות הנוסף, דוגמת כבש במקום כשב דלא נשתנה הענין וכו', ועיין במ"א בסי' קמ"ג סק"ז שכ' בשם של"ה דגם בכבש במקום כשב מוציאין, ועיין בתשובת בשמים ראש סי' רפ"ח בהגהת כס"ד מה שהקשה על זה, וכתב דאף אם נחמיר כדבריו אינו אלא אם כתב כשב במקום כבש, דלעולם עיקר השם כבש, אבל בהיפוך אין מוציאין אחרת ע"ש עכ"ל.

(ב) שלמה במקום שמלה.

(ג) מגרשיהן במקום מגרשיהם.

המ"ב כתב שבשני הצדדים הנ"ל מוציאין. ברם בשער הציון הביא מהשערי אפרים שבשעת הדחק, דהיינו שאין ספר תורה אחר, יש לסמוך להשלים את מנין הקרואים בספר זה והשביעי יהי' המפטיר. ובבאר היטב שם באות ט' כתב בזה"ל, כתב מגרשיהן במקום מגרשיהם א"צ להוציא אחרת תשובת צמח צדק סי' קי"ט, ועיין במנחת יעקב סי' י"ח. ובתשובת חכם צבי סי' צ"ד כתב דיש להוציא אחרת, וכ"כ

פסול כיון שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות, והרמ"א בסעיף ד' שם הכריע שאם נמצאת טעות בחסרות ויתרות אין להוציא ספר אחר, אבל אם נמצאת טעות אחרת שפיר יש להוציא (עיי"ש במ"ב בסקכ"ח).

והמ"ב שם בסקכ"ה נתן כללים, והיינו שאם מחמת היתרון או החסרון נשתנה המבטא הרי זה בגדר טעות גמור אפילו אם לא נשתנה הענין. וכן אם נשתנה הענין הרי זה טעות גמור אפילו אם לא נשתנה המבטא.

מיהו הפתחי תשובה ביו"ד סי' רע"ט סק"ד בשם שו"ת חינוך בית יהודה הזכיר רק את הכלל שאם נשתנה הענין הרי זה פסול אבל היכא שנשתנה המבטא בלי שישתנה הענין ס"ל שאינו פסול. מיהו לעיל שם הזכיר בשם המעיל צדקה (ואולי כוונתו היא לבאר היטב להמהרי"ט עיי"ש דאין הדבר ברור מתוך לשונו, ועי' להלן בסק"ו באות ב' בדברי הפמ"ג), ששינוי מבטא כגון מגרשיהם במקום מגרשיהן פוסל. והמ"ב שם נתן כמה דוגמאות לתופעה זו של שינוי המבטא בלי שינוי הענין, ולקמן בסמוך כאן נביא את הדוגמאות שכתב עם הוספת דברי פוסקים אחרים על ציורים אלו, וכן נביא דוגמאות של שינוי המובן בלי שינוי המבטא.

ולעיל בסמוך בסקכ"ה כתב המ"ב וז"ל, ויש עוד הרבה אופנים שצריך להוציא ס"ת אחרת על ידם, אך קצרה היריעה מהכילם, ימצאם המעיין בפמ"ג, ובספר שערי אפרים בשערי ה' ו', ובדרך החיים. אך נקוט האי כלל בידך, כל מקום שהוזכר בהלכות ספר תורה שהוא פסול ודאי, יש להוציא

בשם שו"ת חינוך בית יהודה הזכיר רק את הכלל שאם נשתנה הענין הרי זה פסול, אבל היכא שנשתנה המבטא בלי שישתנה הענין הרי זה פסול, אבל לעיל שם הזכיר בשם המעיל צדקה (ואולי כוונתו היא לבאר היטב להמהרי"ט עיי"ש דאין הדבר ברור מתוך לשונו, ועי' להלן בסמוך באות ב' בדברי הפמ"ג) ששינוי מבטא כגון מגרשיהם במקום מגרשיהן פוסל. ועכשיו נביא את יתר הדוגמאות שכתב שם.

(א) לך ואקחך אל מקום אחר, במקום לכה ואקחך אל מקום אחר.

על ציור זה הביא הפ"ת מהספר הנ"ל שלא להוציא ספר תורה אחר, והתם לא השתנה המבטא אבל השתנה המובן, וא"כ חזינן שהוא סובר שמוציאין רק אם נשתנה המבטא.

מיהו יש להעיר דהא תמיד את המלה "לך" אפשר לקרוא עם ך קמוצה, כלומר בשבילך, וכן אפשר לקרותה עם צירי תחת הלמד, כלומר תלך, והכל הוא לפי הענין, והרי הכא אי אפשר לקרותה "לך" כלומר בשבילך, כי אין שום מובן ל"בשבילך ואקחך", אבל אפשר לקרותה לך כלומר "תלך ואקחך", וא"כ אולי חשיב שנשתנה המבטא בלי שנשתנה הענין.

(ב) ויהיו כל ימי נח במקום ויהי כל ימי נח.

הפ"ת שם הביא מהספר הנ"ל שבכה"ג לא יוציאו ספר אחר אלא יקרא ויהי. מיהו בהציור הוזה השתנה המבטא. ברם ראיתי גם בפמ"ג באו"ח סי' קמ"ג במשבצות זהב שכתב בשם המעיל צדקה שאין מוציאין

בתשובת שבות יעקב ח"ב סי' ג' דכל שאינו מחסרות ויתרות יש להוציא אחרת, וכן הסכים מוהר"ר דוד אופנהיים בספר נשאל דוד ובספר חינוך בית יהודה סי' ה', רמזו בתשובת שבות יעקב שם, ועי' בתשובת שערי אפרים סי' פ"ב עכ"ל.

ועי' לעיל בסק"ד מה שהבאנו מהפתחי תשובה ביו"ד בענין טעות זאת.

(ד) רחבה במקום רחבו.

על הטעות הזאת כתב המ"ב שם וז"ל, צריך להוציא אחרת, אע"פ דנוכל לקרות בחולם כמו אהלה (בראשית י"ב ח') עכ"ל. והבאר היטב שם בסק"ט כתב בענין זה בזה"ל, אם כתב רחבה במקום רחבו יש להוציא אחרת שהוא טעות גמור מהר"ם מלובלין ומ"א, ועטרת זקנים כתב שאין זה שינוי דיכול לקרות בחולם ע"ש עכ"ל.

(ה) תאומים במקום תומים.

(ו) אנחנו במקום נחנו.

גם בהני גווי המ"ב הביא שצריכים להוציא ספר אחר כיון שנשתנה המבטא אע"פ שלא נשתנה הענין.

וכן אם נשתנה הענין אע"פ שלא נשתנה המבטא הרי זה טעות גמור, וגם לזה נתן המ"ב דוגמאות:

(ז) נמצא דמו במקום נמצה דמו.

(ח) מאין יבמי (שפירושו מכלום או מאפס) במקום מאן יבמי (שפירושו שמיאן ולא רצה).

ו. הדוגמאות שכתב הפתחי תשובה.

והנה כבר הבאנו לעיל כאן בסק"ד שהפתחי תשובה ביו"ד סי' רע"ט סק"ד

ומשמע משום שי"א שבאמת המלה היא ויהיו (אע"פ שהעיקר הוא שהמלה היא ויהי).

והנה יש לעיין במה היא כוונתו, דאם כוונתו היא שי"א שהקרי של "ויהי" הוא "ויהיו", כבר הבאנו בסק"ב מהמ"ב בשם הא"ר והשערי אפרים שאם כתב כמו הקרי הרי זה פסול, וא"כ צ"ל שכוונתו היא שי"א שצריך להיות כתוב "ויהיו".

ג) ואנכי איש שעיר במקום ואנכי איש שער (חסר יו"ד).

הפ"ת שם הביא מהנו"ב תניינא חלק יו"ד סי' קע"ח שבכה"ג יש להוציא ספר תורה אחר. וביאר הנו"ב כי "שער" פירושו הוא שיש לו שערות, כשהניקוד הוא עם קמץ וחיריק, כמו בהפסוק שם, אבל "שעיר" עם יו"ד פירושו הוא הבהמה דקה ששמה שער, וא"כ יוצא שנשתנה הענין.

ד) משתיהו במקום משיתהו.

הפ"ת הביא מהנו"ב שם שאין צריכים להוציא ספר אחר (לכאורה משום שאפשר לקרוא שניהם באותו מבטא, וגם המובן לא השתנה כי משתיהו אינו מורה על מובן אחר).

ה) ונטמאתם במקום ונטמתם.

הפתחי תשובה שם כתב בזה"ל, ועיין בשו"ת תשובה מאהבה חלק א' סי' נ"א בענין שנמצא בסדר שמיני ונטמתם במ (ויקרא י"א מ"ג), והי' כתוב ונטמאתם עם אלה, אם צריך להוציא ס"ת אחרת, וצידד לכאן ולכאן, ודעתו נוטה יותר שלא להוציא אחרת ע"ש עכ"ל (ולכאורה כי לא השתנה לא המובן ולא המבטא).

ו) עלי ראש הפסגה במקום עלה ראש הפסגה.

הפ"ת שם הביא משו"ת חינוך בית יהודה בסי' ה' שאם במקום עלה ראש הפסגה (דברים ג' כ"ז) הי' כתוב עלי אין להוציא ספר אחר כי לא נשתנה הענין כי גם "עלי" יכול להתפרש כמו "עלה" כמו שכתוב עלי באר (במדבר כ"א י"ז). וזהו כשיטתו ששינוי בהמבטא אינו פוסל אם לא השתנה הענין. מיהו צ"ע דהא הכא השתנה מלשון זכר ללשון נקיבה.

ז. נדבקו שתי אותיות זו בזו.

המ"ב שם בסקכ"ה כתב שאם נדבקו שתי אותיות זו בזו לאורך "כל" האות, או אפילו לא באורך כל האות אבל נשתנה צורת האות, מוציאים ספר אחר, ואפילו אם האות שנשתנה צורתה אינה אות השורש אלא אות השימוש כגון ו' או יו"ד מוציאים ספר אחר אע"פ שאם היתה חסרה לגמרי לא היו מוציאים ספר אחר. אבל "אם אין שם דבק באורך האות אלא רק מעט" ולא נשתנה צורת האות, לכתחילה אין להוציא ספר תורה זו לקרות בה" עכ"ד, והנה לא ברור מלשונות הנ"ל של המ"ב מה הדין אם הדבק הוא פחות מאורך כל האות אבל יותר מרק מעט האם זה כמו "לאורך כל האות" או האם זה כמו "מעט".

וכן לא ברור אם בציור שיש רק מעט דבק ולא תשתנה צורת האות דכתב המ"ב שלכתחילה אין להוציא "ספר תורה זו", מה הדין אם אין להם ספר תורה אלא זו, דממה שכתב שאין להוציא ס"ת "זו" משמע שיש שם ספר אחר שיכולים

להוציא, וא"כ משמע שאם אין ס"ת אחר, אפשר שפיר להוציא ס"ת זה, וצ"ע. ושוב ראיתי בפמ"ג במשבצות זהב שצידד בזה וז"ל, ואל תשיבני ממה שכתב הב"ח בסי' ל"ב סעיף י"ג בסופו דבדיבוק אות לאות אין להוציא לכתחילה י"ל ביש כשירה וכו' עכ"ל.

ועכ"פ היכא שכבר הוציאו את הספר תורה ובשעת הקריאה נמצא דיבוק אותיות, ו"הדבק מעט" הוא בתחילת האות, באופן שנכתבה בתחילה בפסול (ולא בסוף האות שגם בלי הסוף האות היתה כשירה), הביא המ"ב שם שיש דעות בין הפוסקים בזה, ובשעת הדחק שאין שם ספר אחר "וצריך שהות להביא ממקום אחר יש לסמוך על המקילין "לגמור את הקריאה" בספר תורה זה.

והנה גם כאן יש לעיין בלשונו, דבדבריו שהבאנו בהקטעים הקודמים כתב דהיכא שהדבק הוא רק מעט אין להוציא ספר תורה זו, ומשמע אפילו אם הדבק הוא בסוף האות, ועכשיו הבאנו שאם כבר הוציאו ונמצאת הדבק בשעת הקריאה יש חילוק, והיינו שאם נמצא בסוף האות אפשר להמשיך לקרוא (כן משמע מדבריו), אבל אם נמצא בתחילת האות יש חילוק בין שעת הדחק ובין היכא שאינה שעת הדחק וכמו שהבאנו, ומעתה יש לעיין מה הדין היכא שנודע שיש טעות אחרי שהוציאו את הס"ת אבל לפני שהתחילו את הקריאה, וכגון היכא שהי' ידוע שיש שם דיבוק אותיות, רק שבטעות הוציאו ספר זה, ונוכרו קודם שהתחילו את הקריאה, דמצד אחד הרי כבר הוציאו את הס"ת, אבל מצד שני הרי כתב שיש לסמוך

על המקילים "ולגמור את הקריאה" דמשמע שנודע הדבר לאחר שכבר התחילו לקרוא, אבל אם עוד לא התחילו לקרוא אין לסמוך אפילו אם כבר הוציאו את הספר, ואולי כן יהי' גם בנמצא בסוף האות.

ח. נמחקה האות.

אם רישומה של האות ניכר על ידי תינוק אין מוציאים ספר אחר, ואפילו אם נשאר רק אדמומיות מחמת יושן אין מוציאים ספר אחר.

ט. נפסקה האות באמצע.

אם יש הפסק או נקב באמצע אות, אם יש שיעור אות עד המקום ההוא הספר תורה כשר אפילו אם ההפסק חוצה את האות לגמרי, ואין מוציאים ספר אחר, אבל אם אין שיעור אות עד אותו מקום הספר תורה פסול עד שיתקנו, ולכן צריכים להוציא ספר אחר, ואפילו אם ההפסק נראה רק ע"י התבוננות היטיב, אבל אם ההפסק הוא דק מאד עד שאינו ניכר אלא כנגד השמש אינו צריך תיקון (ביאור הלכה בסי' ל"ב סעיף כ"ה בסד"ה אות אחת וכו').

י. עירוב אותיות.

אם נכנס ראש אות ל' לחלל של אות ד' או ח' או כף סופית וכדומה, כתב הפמ"ג בסי' קמ"ג במשבצות זהב אות ב' דכיון שבסי' ל"ב סעיף כ"ח ובט"ז ומג"א שם יש מכשירים בתפילין א"כ פשיטא שאין מוציאים ספר אחר "ואפשר אפילו קורא לכתחילה בברכה אם אין אחרת". והנה בסי' ל"ב שם כתב המחבר על

זה לשון של "יש לזוהר שלא יכנס וכו', וכתב המ"ב שם בסקל"ב וז"ל, ומשמע מלשון השו"ע דכתב שיש לזוהר דדוקא לכתחילה אבל לא לעיכובא בדיעבד, והני מילי שלא נכנס בענין שיפסד צורת האות עי"ז כגון שנכנס רק מעט, אבל אם נכנס כל כך בענין שנשתנה צורת האות שתינוק דלא חכים ולא טיפש אם נכסה לו שיטה התחתונה שלא יהא נראה רק ראש הלמ"ד ולא גוף הלמ"ד לא יכיר האות מה הוא, הוי שינוי צורת האות ופסול וכו', וכ"ש אם נכנס ראש הלמ"ד בתוך חלל ד' או רי"ש ונראית כה"א דפסול ואינו מועיל בזה קריאת תינוק כהוגן שהרי עינינו רואות שנשתנה עי"ז לאות אחר עכ"ל. פי' דראיית תינוק מהני רק כשבעינינו אפשר להסתכל על האות בשני דרכים, דאז אנו תולים שמחמת ההבנה והדעת שיש לנו הרי אנו יכולים להסתכל על האות בשני הדרכים, ולכן מראים לתינוק שאין לו הבנה, אבל כשבעינינו יש רק דרך אחד איך להסתכל על האות, דהיינו שנתבטלה צורת האות או שנשתנתה לאות אחר, אז אין מראים לתינוק, כי אנו נוקטים שאם התינוק יאמר דלא כהחלטה שלנו הרי הוא טועה.

יא. תגין.

הנה המחבר בסוף סי' ל"ו מכשיר אם חיסר את התגין ואפילו מאותיות שעטנ"ז ג"ץ. ברם הבאר היטב והמ"ב הביאו שהב"ח פוסל אם לא תייג אותיות שעטנ"ז ג"ץ, ושהגר"א הביא שהרבה פוסקים מחמירים בזה, אבל שהגר"א

עצמו לא הכריע, וכתב המ"ב שלכן נכון מאד לחוש לזה ולתקן. ברם לפי הכלל שכשיש מחלוקת אין צריכים להוציא ספר תורה אחר הה"נ לכאן.

והמג"א שם בסק"ג הביא מהרמ"ע מפאנו (מ"ע, מנחם עזרי"י) שאם אין התגין נוגעים בהאות הרי זה פסול, וביאר בהגהות יד אפרים בהגליון שם בשם שו"ת הרמ"ך דגרע מחיסר התגין כי הכא הרי זה נראה כאותיות קטנות בין השיטין.

עוד מבואר במג"א שם שאם נפסקו התגין מהאות לאחר שנכתבה הרי זה כשר, ושלכן אם ידוע שהספר נכתב מסופר מומחה הרי אנו נוקטים שאירע אח"כ וכשר. ולפ"ז מכיון שכל הספרים שלנו נכתבים ע"י מומחים אין צריכים להוציא ספר אחר. מיהו לא הבנתי, דהא גם אם נפסקו אחרי הכתיבה, בכל זאת הרי זה נראה כמו שיש אותיות קטנות בין השיטין. וגם בהגהות לבושי שרד שם הביא (אבל לא ברור בדבריו ממי הוא מביא) את הטעם הנ"ל שנראה כעין יתרון אותיות בין השיטין וכתב וז"ל, ולכאורה תיובתא מהא לדרב נודע ביהודה חלק יו"ד סי' ע"ד שכתב שאין אות יתירה פוסל וע"ש ואין להאריך כאן עכ"ל.

וגם אם התגין נוגעים זה בזה פוסל הרמ"ע מפאנו כמו שהביא המג"א שם, ובהגהות יד אפרים שם כתב דהיינו משום "דאז מחזי כאות אחר", ובהגהות רעק"א כתב "שלא יהא אלא זיינין, ולא ע או ש" (כלומר שאם התגין דבוקים יחד הרי הם נראים כמו ע או כמו ש בין השיטין), וכדברי רעק"א כתב המ"ב שם בסקי"ג.

ולפ"ז צריכים להוציא ספר תורה אחר.

מיהו בשו"ת זכרון יוסף בחלק יו"ד סי' י"ח נקט שדין זה שוה להיכא שתג נוגע באות אחרת, ולכן הקשה על המג"א הנ"ל בסי' ל"ו שהבאנו שפוסל בשם הרמ"ע מפאנו אם התגין נוגעים זה בזה, ממה שהמג"א בסי' ל"ב מכשיר בשם המאירי כשתג נוגע באות אחרת (וכמו שנביא להלן בסמוך), ומש"ה כתב שהמג"א בסי' ל"ו נתכוין לומר רק שהתג עצמו פסול, ואין כאן הקיום של תגין, אבל הס"ת כשר כי גם בלי תגין הס"ת כשר בדיעבד. ומעתה מאחר שבתגין הנוגעים זה בזה יש פלוגתא אין צריכים להוציא ספר תורה אחר.

ברם החיד"א בספרו יוסף אומץ בסי' מ"א משיג על הזכרון יוסף שאין שני המיקרים דומים זה לזה וז"ל, דשם (דברי המאירי) מיירי דיש תג קטן מאות לאות והאותיות כתקנן וכו', אבל בנדון דידן דנתחברו התגין זה לזה הו"ל כמו נתחברו האותיות עצמן עכ"ל (פי' דחשיב שאין האות כתיקנה). ובאמת גם בלא זה, הכא הרי זה נראה שיש אות ע או ש בין השיטין (ואולי הזכרון יוסף סובר כהנו"ב שהבאנו לעיל בסמוך כאן. ואולי כוונתו היא להיכא שנגעו הראשים זה בזה ולא מלמטה).

והנה הבאנו לעיל בסמוך שאם התג דבוק באות אחרת, המג"א בסי' ל"ב סק"ג מביא שהמאירי מכשיר, ועוד הביא שם שהרלב"ח כתב שנראה שהרמב"ם חולק (וכוונת המג"א היא לציור זה שתיארתי דהיינו שהתג נוגע באות אחרת ולא כשהתג נוגע בתג אחר של אות זו כמו שיתברר להמעיין שם). ולפ"ז מכיון שיש מחלוקת

אין צריכים להוציא ס"ת אחר.

יב. פרשיות זכור ופרה.

בפרשת זכור שהיא מהתורה יש להוציא בכל המקרים הנ"ל. וכן בפרשת פרה שיש אומרים שהיא מן התורה, ע"י בזה בסי' תרפ"ה סעיף ז'.

ג) צורת האותיות.

מיוסד ברובו על דברי המשנה ברורה בקונטרס משנת סופרים שאחרי סימן ל"ו.

אות א.

אם הקו בצד ימין שעולה מן השדרה, או הקו בצד שמאל שיורד מן השדרה, עולה או יורד כקו שוה, דהיינו שאין בסופו יוד ניכר, האות פסולה, ואפילו אם רק אחד מהם אינו ניכר.

אם יש הפסק בין היוד שבראש הקו לגוף הקו, או בין הקו להשדרה, ואפילו אחד מהם, האות פסולה, ולא מהני בזה מה שתינוק אומר שנראית לו כאלף דוגמת מה שהבאנו לעיל באות ב' בסק"י (חוץ מהיכא שההפסק הוא דק מאד עד שאינו נראה אלא כנגד השמש, דבכה"ג כשרה, ע"י בביאור הלכה בסי' ל"ב סעיף כ"ה בסוף ד"ה אות אחת וכו').

אות ב.

אם האות היא עגולה למטה בצד ימין (שלא כדין), ומרובעת למעלה בצד ימין (כדין), האות פסולה כי היא דומה לאות כ, ומוציאין ס"ת אחר (אבל העקב שבולט לצד ימין אינו מעכב), ואם יש ספק אם היא דומה לאות כ מראים לתינוק (ויש

לעיין היכא שתינוק אומר שהיא עגולה למטה רק שבכל זאת נראית כמו ב כי היא מרובעת למעלה, מה דינו, ובפשטות נראה שהוא פסול).

אם היא מרובעת למטה (כדין) ועגולה למעלה (שלא כדין) יש מקילים, וכיון שיש מקילים אין מוציאים ספר תורה אחר.

אם רחבה קצר עד שנראית כמו נ האות פסולה, ובספק אם היא נראית כמו נ מראים לתינוק.

האות ד.

אם אין ברגלה כי אם כמלוא י (בכתב בינוני) כשרה.

אם רגלה ארוכה ונראית כמו האות ך, או אם היא עגולה למעלה בצד ימין ונראית כמו ר הרי האות פסולה, ובספק מראים לתינוק.

הבליטה לצד ימין למעלה אינה מעכבת.

האות ה.

אם היא עגולה למעלה בצד ימין, האות כשרה בדיעבד.

אם הנקודה שבצד שמאל היא כנגד אמצעית גגה, יש ראשונים שסוברים שהאות פסולה, אבל יש ראשונים שסוברים שגם זה הוא עיקר צורתה, וכיון שיש מקילים אין מוציאים ספר תורה אחר.

אם הנקודה נוגעת בגגה של האות אפילו כחוט השערה האות פסולה (ולא מהני אם תינוק אומר שהאות היא אות ה דוגמת מה שביארנו באות ב' סק"י). ולכתחילה תהי' מרוחקת כדי היכר כשקורא אדם בינוני מעל הבימה (אבל בדיעבד כל

שלא נגעה כשירה. ואולי אם נראית ההפרדה רק נגד השמש האות פסולה).

אם אין הנקודה ארוכה כמלוא אות י, המחבר בסי' ל"ב סעיף ט"ו מכשיר אפילו אם הוא רק כל שהוא, והרמ"א פוסל, וא"כ מכיון שיש מחלוקת אין מוציאים ספר אחר. וצריך שלא תהא מרוחקת מן הגג יותר מעובי הגג. ובדיעבד אם הרחיק לכאורה סגי אם תינוק קורא אותה כהלכתה. ויותר מסתבר לומר שאולי אין צריכים להראות משום שגם זה הוא עיקר צורת האות בדיעבד. וכן יש להוכיח קצת, דהנה המחבר סובר שבדיעבד הנקודה יכולה להיות בגודל כל שהוא, והרי הפמ"ג מצדד לפסול אם אין סופה שוה לסופה של רגל ימין וכמו שנביא להלן בסמוך, וא"כ מוכח שהנקודה כל שהוא יכולה להיות מרוחקת הרבה שהרי היא יכולה להיות בגודל כל שהוא וגם שוה עם סופה של רגל ימין.

אם נשלמה הנקודה כנגד חצי ירך הימני ואינה מגיעה עד למטה באופן שסופה שוה לסופה של רגל ימין, הפרי מגדים מסתפק בזה. ואף דכתב המשנה ברורה שלענין תפילין ומזוזות יש להקל בקריאת תינוק, יתכן שלקריאת התורה לא צריכים להראות לתינוק, כי שיתכן שזהו בכלל עיקר צורת האות וכספיקת הפמ"ג ובספק אין מוציאים ספר אחר.

רגל ימין סגי בכמלוא אות י.

האות ו.

לכתחילה הרגל צריכה להיות ארוכה כעובי שני קולמוסין ולא יותר כדי שלא תדמה לתינוק כאות ן.

ואם היא קצרה כמו האות י הרי היא

אבל בדיעבד אם עשה כרש"י לבד או כר"ת לבד הרי זה כשר. ולפי ר"ת אם עשה את החטוטרות רחבה מדי הרי האות פסולה כי לא דמי לחטוטרות, וגם לפי רש"י האות פסולה כי לפי רש"י אין הכוונה בחטוטרות שהגג הוא משופע וממילא אין זו צורת האות, אבל אם עשה כדעת רש"י, דהיינו גג ישר, הרי האות כשירה אע"פ שהרחיב את הגג. ורעק"א הסיק שהאות כשירה גם אם לא עשה חטוטרות, דהיינו שלא עשה לא גג משופע ולא מקל.

אם לא עשאה כמו שני זיינין אלא כמו וז או כשני ווים אין צריכים להוציא ספר תורה אחר.

נפסקה החטוטרות בצורה ניכרת (עי' בזה לעיל באות ב' סק"ט, ובדברינו לעיל כאן על האות א), האות פסולה, וכך אם יש הפסק בין החטוטרות להזיינין, ואפילו אם יש הפסק רק לאחד מהם האות פסולה, וצריכים להוציא ס"ת אחר. ולא מהני כאן שאלה לתינוק כמו שביארנו לעיל באות ב' סק"י.

אם אין ביריכות אלא כמלוא אות י כשרה.

האות ט.

אם הראש הימני כפוף לתוכו עד שנוגע למטה צריכים להוציא ספר תורה אחר, אבל אם אינו נוגע למטה, אע"פ שהיא כפופה הרבה לתוכו, אין צריכים להוציא ספר תורה אחר.

אם לא הי' כפוף כלל צריכים להוציא ס"ת אחר.

פסולה. ואם היא ארוכה קצת יותר מהאות י, ובעינינו אפשר להסתכל עלי' גם כאות ו וגם כאות י, צריכים להראות לתינוק.

מרובעת בקרן ימין כשרה.

אם הגג רחב מדי עד שיתכן שנראה כאות ר או אות ד צריכים להראות לתינוק.

האות ז.

אם אין הגג בולט משני צדדי הרגל פסולה.

אם הגג נוטה יותר לצד שמאל עד שיתכן שנראית כאות ד הרי היא פסולה, ובספק יראה לתינוק.

אם הרגל שיוורת למטה היא בצורה של קו ששווה בעביו לכל אורכה כשרה.

יעשה אורכה כעובי שני קולמוסין כמו האות ו.

ואם היא קצרה כמו י, אע"פ שהפמ"ג מצדד להקל כשהיא קצרה כמו י (כיון שהגג יוצא משני הצדדים), אבל הדרך חיים והשערי אפרים פוסלים בכה"ג. ואולי יש להוציא ספר אחר כיון שגם הפמ"ג רק מצדד להכשיר.

האות ח.

האות ח צריכה להיות בצורה של שני זיינין וגג, ושני הזיינין לכתחילה לא יהיו מרוחקים זה מזה יותר מעובי הקולמוס. ולפי רש"י הגג הוא קו ישר, והחטוטרות המזוכרת באות ח הרי היא מקל שיוצאת מהגג של הזיין השמאלי לכיוון מעלה. ולפי ר"ת הכוונה בחטוטרות היא שעושה בין שני הזיינין גג בשיפוע משני הצדדים. והיראים כתב שיעשה כשניהם (מג"א),

אם שני הראשים למעלה נוגעים זה בזה הרי האות פסולה. ועי' באות ע.

אם עשה את הראש עגולה, נשאר המ"ב בצ"ע, ולכן אין להוציא ס"ת אחר.

האות י.

אם חסר רגלה או ראשה פסולה.

אם רגלה יותר ארוכה מראשה עד שיתכן שהיא דומה לאות ו יראה לתינוק.

אם אין רגלה משוכה פנימה, או אם אינה עגולה בקרן ימין אלא מרובעת, כשרה.

אם חסר העוקץ השמאלי היורד למטה, כתב המ"ב בדבריו על אות י וז"ל, ובאמת רוב פוסקים פסקו כר"ת דעוקץ שמאלי מעכב כמו רגל ימני עכ"ל. מיהו בביאור הלכה שם בד"ה יגרור כל העוקץ כתב וז"ל, ודילמא הלכה כרש"י (שסובר שאין צריכים עוקץ שמאלי שיוורד למטה) דהלא דינא דר"ת לא ברירא כ"כ להפוסקים [ע"י בנו"ב מהדורא תניינא בסי' קי"ג דמכשיר בדיעבד בלא עוקץ שמאלי] ורק להחמיר צריך לחוש לדבריו ולא להקל עכ"ל, ולפ"ז לכאורה אם חסר העוקץ אין צריכים להוציא ספר תורה אחר.

אם חסר התג של צד שמאל שעולה למעלה, הביא הביה"ל לעיל שם בד"ה גם וכו' את דעת הלבוש שמיקל ומכשיר בדיעבד. ברם הביאור הלכה עצמו שם כתב להוכיח שהדין שוה לחסר העוקץ שיוורד למטה.

אם האריך את העוקץ השמאלי למטה

עד שהאות נראית כמו ח האות פסולה (מ"ב בדבריו על אות י), ובספק יראה לתינוק (ביאור הלכה שם בד"ה יגרור כל העוקץ וכו').

אם משך את התג שבצד שמאל למעלה עד שנראית כמו ל קטן ולא כאות י הרי האות פסולה, ויש לעיין אם מהני בזה ראיית תינוק.

האות כ.

חללה צריך להיות לכה"פ כמלא קולמוס. ויש לעיין אם זה לעיכובא.

מרובעת למטה פסולה. ולמעלה יש מקילים וממילא אין צריכים להוציא ספר תורה אחר.

אם קיצר רחבה עד שנראית כאות נ כפופה הרי היא פסולה, ובספק יראה לתינוק.

האות ך.

אם עשה כ פשוטה באמצע התיבה, או כפופה בסוף התיבה הרי הספר תורה פסול וצריכים להוציא ספר תורה אחר.

אם האריך גגה עד שנראית לתינוק כמו ר, או אם עשה את הגג קצר עד שנראית כמו ו או נ פשוטה, צריכים להוציא ספר תורה אחר.

אם עשה הזוית מרובעת ולא עגולה אין מוציאין ספר תורה אחר כי נחלקו הפוסקים בזה.

האות ל.

אם הצואר, דהיינו הקו שעולה למעלה,

הוא רק כמו י אין להוציא ס"ת אחר כי יש מכשירים.

אם הצואר עולה כקו ואינו כמו וא"ו שעגול בצד ימין וכולט לצד שמאל, אין להוציא ספר תורה אחר.

וכן אם הקו התחתון, דהיינו המושב, הוא רק כמו יו"ד האות כשרה (ביאור הלכה בשם הפמ"ג).

אבל אם לא עשה מושב אלא רק כשיעור האות י בהקו "העגולה האמצעי שמצד ימין [הרי זה פסול כי] אין בו תמונת למד כלל" (ביאור הלכה שם).

האות מ.

אם הוא"ו של צד שמאל אינו מגיע למקום מושבו, אפילו אם תינוק קורא אותה כאות מ, בכל זאת נשאר המ"ב בצ"ע כי י"ל שחסר בזה בעיקר צורת האות אשר לפ"ז לא מהני מה שתינוק יאמר שנראית לו כמו מ, ומעתה מכיון שהמ"ב נשאר בצ"ע והוי ספק אין להוציא ספר תורה אחר.

אם הקו הנ"ל שבצד שמאל אינו מחובר למעלה להכף של צד ימין, משמע שהיא פסולה, וצ"ע.

אם הוא מחובר מלמטה פסולה.

וצ"ע כעת מה הדין אם אינו מחובר למטה אבל הוא כנגד המושב ולא בצדה, האם זה ודאי פסול וצריכים להוציא ספר תורה אחר.

אם עשה את הקרן שלמטה בצד ימין עגולה במקום זוית, או את הקרן שלמעלה בצד ימין בצורת זוית במקום עגולה, אין להוציא ספר תורה אחר.

אם יש הפסק גדול למטה בין הוא"ו להכף אין זה מעכב.

האות ס.

האות צריכה להיות סתומה, ואם היא פתוחה קצת צ"ע כעת אם האות פסולה.

וצריכים לעשות זוית למטה גם בצד ימין וגם בצד שמאל, ואם לא עשה כן, ויתכן שדומה לאות ס, צריכים להראות לתינוק לראות אם יחשוב שהיא ס.

אם המשיך גגה לחוץ לצד שמאל עד שאין האות ניכרת לתינוק הרי היא פסולה.

האות נ.

אם משך את גגה לצד שמאל עד שהיא נראית כמו ב פסולה.

הקו שבצד ימין צריך לצאת מאמצע הגג כמו באות ז, ואם לא עשה כן אלא משך אותו מהצד הימני של הגג כמו באות ו אין מוציאים ספר תורה אחר כי הפמ"ג ורעק"א מסתפקים בזה, ומהנחלת דוד משמע דכשר בדיעבד, וכן סובר המ"ב שמשמע מהלבוש כי לא מנה הלבוש דבר זה בין הפסולים.

האות ז.

הקו צריך לצאת מאמצע הגג כמו בהאות ז.

אם היא קצרה ואולי דומה לזיין יראה לתינוק.

אם עשאה כמו ו ארוכה ולא כאות ז ארוכה יתכן שצריכים להוציא ספר תורה אחר כי האחרונים פוסלים בזה, והפמ"ג

הניח בצ"ע ולא הכריע להכשיר. ואולי אם אין ראשה ניכר כלל גרע טפי.

האות ס.

האות צריכה להיות סתומה, ואם היא פתוחה קצת צ"ע כעת אם היא פסולה. וצריכה להיות עגולה למטה משני הצדדים ולמעלה מצד ימין, ובדיעבד צ"ע. ולכתחילה גגה צריך להמשך החוצה לצד שמאל כמו באות ו, דצורת האות לכתחילה היא כמו כ המחובר לאות ו.

האות ע.

אם נגעו הראשים זה בזה הרי היא פסולה, ובסוף דבריו על אות ש הביא המ"ב שיש הרבה פוסקים שסוברים שהוי חסרון בצורת האות, אבל שבספר משנת אברהם כתב שרוב פוסקים סוברים דהוי רק משום שאינה מוקפת גויל במקום הנגיעה, ולפי המשנת חכמים אין צריכים להוציא ספר תורה אחר, וצ"ע למעשה.

אם הראש של ירך ימין אינו נראה כאות י הרי היא פסולה (מ"ב בדבריו על אות א).

אם בצד שמאל הראש של הזיין אינה ניכרת הרי היא פסולה, אבל לא בעינין לעיכובא שהראש יבלוט משני הצדדים כמו האות ז (שעה"צ בסק"ה).

אם הירך הימני אינה יורדת באלכסון אלא יורדת ישר למטה, נשאר המ"ב בשער הציון שם בסק"ד בצ"ע.

אם הזיין השמאלי אינו נוגע להירך הרי היא פסולה, אבל לא בעינין שיגע דוקא למטה מחצי הירך הימנית אלא לכתחילה.

האות פ.

אם בצד שמאל עשה רק קו היורד מגגה ולא תלה בו נקודה הרי היא פסולה.

אם הנקודה נוגעת בהאות מבפנים הרי היא פסולה.

אם הנקודה אינה מחוברת להגג ע"י הקו, כלומר שאינה מחוברת להקו, הרי היא פסולה.

אם הקו בצד שמאל יורד מאמצע הגג אין להוציא ספר תורה אחר (והרי זה כמו בהרגל השמאלי של האות ה).

אם תלה את הנקודה לכיוון צד חוץ של הקו נשאר המ"ב בצ"ע ולכן אין להוציא ספר תורה אחר.

האות ף.

אם אין ברגל ימין מכנגד מקום הנקודה ולמטה כמלוא האות י הרי היא פסולה.

אם תלה את הנקודה לכיוון צד חוץ של הקו, משמע מהמ"ב שכאן הרי זה יותר גרוע כי נראית כאות ת.

האות צ.

אם הראשים נוגעים זה בזה הרי היא פסולה (ועיין באות ע).

אם אין הרגל של האות י למעלה בצד ימין נוגעת להנזן הרי היא פסולה.

"ומאד יזהר להדביק באמצע הצואר ולא למטה שלא תדמה לעיין" (מ"ב).

אם אין הראש השמאלי או הראש הימני ניכרים כי עשה קו שוה הרי היא פסולה.

אם הראש השמאלי אינו כזיין אלא כאות ו.

האות ז.

הדין של הראשים הוא כמו בכפופה.

אם אין למטה ממקום הדיבוק כמלוא אות י נשאר המ"ב בצ"ע, אבל בלא כלום פשיטא שיהא פסולה.

האות ק.

אם רגל שמאל נוגעת או בהגג או בהרגל שבצד ימין הרי היא פסולה (אבל אם אינה נוגעת רק שאינה ניכרת מעל הבימה, וכן אם ריחקה יותר מכדי עובי הקולמוס, הרי זה כמו לעיל בהרגל שמאל של אות ה).

אם היא תלוי' כנגד אמצע הגג אין מוציאים ספר תורה אחר, וכמו באות ה.

אם הרגל השמאלית אינה יורדת למטה לכה"פ כמלוא אות י מכנגד "מקום הכפיפה מלמטה", הרי היא פסולה.

אם הירך הימנית אינה כפופה, אלא הרי היא יורדת ישר למטה הרי היא פסולה (כן מבואר מדברי הביה"ל בד"ה ויריכה).

האות ר.

אם היא נראית כמו ד או ו או ך או ן

הרי היא פסולה, ובספק מראים לתינוק, ובדיעבד סגי אם יריכה ארוך רק כמלוא אות י.

האות ש.

אם עשה ארבעה ראשים הרי היא פסולה.

אם הראשים נוגעים זה בזה הרי היא פסולה.

"אם נגעו איזה מהראשין יותר מבמקום דיבוקן, דהיינו שאין ניכר הראש אלא נראה כקו שוה, פסול, ואין תינוק מועיל בזה" (מ"ב בדבריו על אות ש שם).

אם אינן נוגעות בשולה או שיש הפסק באמצע הראשים, האות פסולה.

המושב צריך להיות חד, ואם עשה אותו רחב נשאר הפמ"ג בצ"ע.

האות ת.

בהרגל ימין סגי באורך אות י.

אם הרגל השמאלי יורד בקו ישר ואינו יוצא לצד שמאל האות פסולה גם בדיעבד.

סימן ד'

בענין סדר תפילות לנשים

א) במה הן חייבות.

א. ברכת התורה.

נשים חייבות בברכת התורה (שו"ע באור"ח בסוף סי' מ"ז). ועי' להלן בסוף סקי"א.

ב. פרשת תמיד.

נשים חייבות בפרשת הקרבנות כמו שחייבות בתפילה (ב"י ומג"א בסוף סי' מ"ז).

ג. ברכות השחר.

המ"ב בסי' ע' סק"ב באמצע דבריו כתב בזה"ל, ולענין ברכת השחר לכאורה תלוי זה אם נימא דהברכות האלו יש להם זמן, עיין לעיל בסוף סי' נ"ב במשנה ברורה ובביאור הלכה וצ"ע. ומסתימת לשון הטור שו"ע בסי' מ"ו סעיף ד', ובפרט מהלבוש שם עי"ש, משמע דמברכות ברכות השחר כמו אנשים עכ"ל.

ד. ברוך שאמר פסוקי דזמרה וישתבח.

המ"ב לעיל בסמוך שם הביא שמדברי רעק"א בהגהותיו על שו"ע בסי' נ"ב מוכח שפסוקי דזמרה נתקנו בשביל השמונה עשרה, וממילא כתב המ"ב שכמו שהן חייבות בתפילה הרי הן חייבות גם בפסוקי

דזמרה, ובשער הציון שם בסק"ד הביא שהגר"ז "כתב להיפך", וסיים השער הציון שם "וצ"ע". והערוך השולחן מסיק שאינן חייבות לומר ברוך שאמר וישתבח, אבל הרי הן רשאות לאומרן.

ה. ברכות קריאת שמע.

עוד מבואר במשנה ברורה שם שמשתיה הברכות שלפני ק"ש הרי הן פטורות משום שהן מצות שהזמ"ג אבל הרי הן רשאות לאומרן (וביביע אומר בח"ב בסי' ו' אות א' פסק שספרדיות אסורות לברכן כמו שהן אסורות לברך על מ"ע שהזמ"ג גרמא וכדעת הרמב"ם והמחבר, אבל רש"ז אורבך והרב אלישיב מתירים כי אין אומרים שם וצוננו), אבל לענין אמת ויציב, וכן לענין אמת ואמונה והשכיבנו, כיון שהן חייבות בזכירת יציאת מצרים (עי' בזה להלן בסק"ז), וכן הרי הן חייבות בשמונה עשרה, הרי הן חייבות גם לסמוך גאולה לתפילה ע"י הברכות הנ"ל, כן הביא מהמג"א.

ו. פסוק ראשון של קריאת שמע.

המחבר בסי' ע' סעיף א' כתב שנשים פטורות מקריאת שמע כי היא מ"ע שהזמ"ג גרמא, אבל שנכון ללמדן שיקבלו עליהן עול מלכות שמים. וכתב הרמ"א בשם

הב"י בשם ספר אוהל מועד שיקראו לפחות פסוק ראשון. והב"י שם ציטט מהספר הנ"ל שהן חייבות בכך (אע"פ שבשו"ע לא פסק שהן חייבות אלא כתב רק שנכון שכן יעשו). והמ"ב שם בסק"ד הביא שגם הב"ח פוסק שחייבות מדינא לקבל עול מלכות שמים ע"י קריאת פסוק ראשון, אבל שהרבה אחרונים חולקים על הב"ח.

והמ"ב בסק"ה הביא שהנחלת צבי פי' שכוונת המחבר היא לכל הפרשה הראשונה, ועל זה הוסיף הרמ"א שלכה"פ פסוק ראשון, אבל שהלבוש פי' שגם כוונת המחבר היא רק לפסוק ראשון.

ועכ"פ לכאורה הך "נכון" או חיוב שיקבלו עליהן מלכות שמים אינו מוגבל דוקא לזמן קריאת שמע.

ולא ידעתי כעת אם הדין הנ"ל אמור גם בלילה.

ז. זכירת יציאת מצרים.

לפי הסוברים שזכירת יציאת מצרים בלילה היא רק מדרבנן, א"כ מהתורה ביום הרי הן פטורות משום שהיא מצוה שהזמן גרמא, והרי הן חייבות רק מדרבנן בין ביום ובין בלילה כיון שמדרבנן אינה בגדר זמן גרמא, כך כתב המ"ב בסי' ע' סק"ב בשם הפמ"ג והישועות יעקב. מיהו יש להעיר דאולי תיקנו רבנן רק על לילה באופן שביום יש מצות עשה מה"ת אשר היא מצוה שהזמ"ג, ובלילה יש מצוה דרבנן אשר גם היא מצוה שהזמ"ג, ומהיכא תיתי לומר שרבנן תיקנו גם על היום (א"נ שהחיוב של היום ינהג גם בלילה) כדי שלא יהי' בגדר זמן גרמא וממילא נשים חייבות (והנהג הפמ"ג שם כתב שכפי

הנראה רש"י בברכות סובר שנשים חייבות במצות דרבנן שהזמן גרמא, ודלא כתוס' שם שהביא, ברם אין זה כוונתו בדבריו הנ"ל שהבאנו לענין זכירת יציאת מצרים, אלא כוונתו היא שהן חייבות מדרבנן כי מדרבנן בכלל אינה בגדר זמן גרמא כיון שמדרבנן הרי היא נוהגת גם בלילה).

ועוד הביא המ"ב שהשאגת ארי' בסי' י"ג מצדד לומר שאפילו אם מהתורה צריכים להזכיר גם בלילה אבל י"ל שהן שתי מצות נפרדות, אחת ביום ואחת בלילה, וממילא הן מ"ע שהזמ"ג ונשים פטורות, והרי הן פטורות לפי זה גם מדרבנן.

ח. שמונה עשרה.

במ"ב סי' ק"ו סק"ד מבואר שלפי הרמב"ם נשים פטורות משמונה עשרה, כי הרי זה מ"ע שהזמ"ג וכמו שנבאר להלן בסמוך, אבל בכל זאת עיקר מצות תפילה היא מהתורה, ואין זמנה קבוע, ומש"ה הרי הן חייבות לומר במשך היום איזו דיבור של תפילה, אבל לפי הרמב"ן עיקר מצות תפילה היא רק מדרבנן, דהיינו להתפלל את השלש תפילות, וגם נשים חייבות בשמונה עשרה מדרבנן, כי אע"פ שהיא מצוה שהזמן גרמא, אבל הרי הן בקשת רחמים, וגם נשים זקוקות לרחמים, אבל מתפילת ערבית הרי הן פטורות כי היא רק רשות, ואע"פ שכבר קיבלו עליהם כל ישראל לחובה, אבל נשים לא קיבלו אותה על עצמן.

והא דנחשב בגדר זמ"ג, י"ל דהיינו משום שאין חיוב בלילה לפי הצד שתפילת ערבית היא רשות, ואפילו לפי הצד

שתפילת ערבית היא חובה אבל אולי הג' תפילות הן ג' חיובים נפרדים (דוגמת מה שהבאנו מהשאגת ארי' לענין זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה), והרי כל אחת מהן נוהגת

רק בזמן מסוים (אבל אם הן נחשבות בגדר חיוב אחד, צ"ע אם שייך לומר שבגלל הזמן המועט של חצי שעה אחרי חצות שא"א להתפלל אז לא שחרית ולא מנחה, חשיבא זמן גרמא, ועוד דבאמת אותו חצי שעה הוא שפיר זמן מנחה, רק שא"א להתפלל אז כי אין אנו בקיין בהזמן ואולי טועה הוא. ברם יתכן שבגלל החשש שמא יטעה קבעו שבכלל אינו זמן מנחה, ואפילו אם התפלל והתברר שלא טעה לא יצא).

והביא המ"ב מהמג"א שדעת רוב הפוסקים היא כהרמב"ן ושכן הכריע השאגת ארי'.

ט. הלל.

נשים פטורות מהלל כי היא מצוה שהזמן גרמא חוץ מליל פסח כיון שאף הן היו באותו הנס. ובשו"ת התעוררות תשובה בח"א סי' נ"א כתב שגם בחנוכה חייבות מטעם זה, אבל ביחוד דעת בח"א סי' ע"ח כתב שגם בזה ספרדיות לא יברכו (ביאור הלכה בסי' תכ"ב סעיף ב' בד"ה הלל).

י. שאר התפילות שאחרי שמונה עשרה.

משאר התפילות שאחרי שמונה עשרה נשים פטורות כי כולן הן בגדר זמן גרמא. אבל יש לעיין לענין עלינו, שהרי זמנה כל היום וכל הלילה, חוץ מהחצי שעה

שאחרי חצות עד זמן מנחה גדולה ואולי בגלל זמן מועט כזה אינו נחשב בגדר זמ"ג, ועוד דבאמת הוי שפיר זמן מנחה רק שא"א להתפלל אז כי אין אנו בקיין בהזמן ואולי טועה הוא. ברם יתכן שבגלל החשש שמא יטעה קבעו שבכלל אינו זמן מנחה, ואפילו אם התפלל והתברר שלא טעה לא יצא.

מיהו גם י"ל שבאמת הרי הן ג' חיובים נפרדים (דוגמת מה שהבאנו מהשאגת ארי' לענין זכירת יציאת מצרים ביום ובלילה), וממילא היא שפיר בגדר זמן גרמא. ועוד דנשים לא קיבלו על עצמן חיוב להתפלל ערבית שזה כולל גם עלינו, וממילא לגבי נשים הזמן של עלינו הוא רק ביום.

מיהו בספר שו"ת מחזה אליהו בסי' כ' תשובה י' כתב בזה"ל, ונראה שהוא (עלינו) סיום התפילה לכל פעם שמתפללים, שמשבחים שבח גדול להא-ל העונה לנו בכל קראינו אליו, ולכן נכון הוא שגם נשים יאמרו, ולכה"פ נראה שקבלו עליהו הנשים המתפללים י"ח לומר אח"כ עלינו עכ"ל.

ולענין תחנון, המחזה אליהו שם פוטר נשים גם מנפילת אפים וגם מאמירת תחנון, והובאו דבריו בשו"ת רבבות אפרים ח"ד סי' ל"ד. ועוד הביא הרבבות אפרים מספר קדושים תהיו עמוד קנ"ט שנשים פטורות לכה"פ מנפילת אפים.

יא. תפילת מוסף.

המ"ב בסי' ק"ו בסוף סק"ד הביא שהצל"ח פוטר נשים מתפילת מוסף אבל שהמגן גבורים מחייב. ובספרי על חומש בפר' כי תשא

הארכתי בענין נשים בתפילת מוסף והנני מעתיק את הדברים כאן.

והנה יש מקום לומר שנשים חייבות בחובות ציבור אפילו אם הן בגדר זמ"ג, ולפ"ז יוצא שנשים חייבות גם בקרבנות ציבור כגון תמידים ומוספים, ויש בזה אריכות דברים בספרי הפוסקים וכדלהלן.

דהנה בעבודת הקרבנות יש דין שצריכים לעשות את העבודות לשם הבעלים של הקרבן ולא לשם אדם אחר, ובזבחים דף ד' ע"א אמרינן שמחשבה שלא לשם בעלים לא שייך בקרבן ציבור כי כל הציבור הם בעליו, וכתבו תוס' בד"ה וישנן בציבור וז"ל, ואפילו לשם עכו"ם לא מיפסיל דבעינן חבירו דומיא דידו מחויב כפרה כמותו עכ"ל, פי' שהי' קשה להם ששפיר שייך בקרבן ציבור מחשבה שלא לשם בעלים דהיינו כשהוא עושה את העבודה לשם עכו"ם שהרי הקרבן אינו בא בשביל עכו"ם וא"כ אינם בעלי הקרבן, ועל זה תירצו שמחשבת שינוי בעלים פוסלת רק כשהוא מחשב בשביל מי שבעצם חייב באותו קרבן רק שאין הוא הבעלים של הקרבן הזה שמקריבים עכשיו, והרי עכו"ם ככלל אינם חייבים בקרבנות ציבור.

ויש לעיין למה הקשו תוס' רק מעכו"ם ולא הקשו מנשים. ולכאורה יש להוכיח מזה שנשים שפיר חייבות בקרבנות ציבור כמו שאנשים חייבים ומש"ה הקרבנות ההם באים גם בשבילן וממילא גם הן הרי הן בעלים של הקרבן. והנה לפי תירוצם של תוס' שייך לומר גם בנוגע לנשים שלעולם אינן חייבות, רק שבכל זאת לא שייך בהן שינוי בעלים משום הא גופא שאינן מחויבות כמו שתירצו בנוגע לעכו"ם, אלא

שאכתי מוכח מקושיית תוס' שהן שפיר חייבות כי אם אינן חייבות היו תוס' יכולים להקשות ולתרץ בנוגע לנשים.

שו"ר בספר אוצר חיים בדבריו על תוס' בזבחים שם (נדפס באסיפת זקנים חדש על זבחים כרך א') שכתב שאה"נ תוס' היו יכולים להקשות ולתרץ גם בנוגע לנשים. ולפ"ז יוצא שנשים אינן חייבות בקרבנות ציבור, וביאר דהיינו משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא.

וכן נוקט רעק"א, דעי' בשו"ת רעק"א בסי' ט' בד"ה גם וכו' שדן אם יש קדימה לעשות מצות עשה ששואה בכל לפני מצוה שאינה שואה בכל, וכתב להוכיח שאין קדימה מהא דמציינו שאם הגיע זמן מנחה הרי הוא צריך להתפלל מנחה לפני מוסף כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, הרי שלא אמרו משום שתפילת מנחה שואה בכל ואילו תפילת מוסף אינה נוהגת בנשים, וא"כ חזינן שאין דין קדימה כזה. ובביאור הדבר למה תפילת מוסף אינה נוהגת בנשים כתב רעק"א וז"ל, דנשים פטורות מתפילת מוסף, כיון דנשים לא היו שוקלות אין להן חלק בקרבנות ציבור, וכ"מ בת' בשמים ראש סי' פ"ט ע"ש עכ"ל, וכ"כ רעק"א בהגהותיו על שו"ע באו"ח סי' ק"ו עיי"ש.

מיהו עי' בספר עמודי אור בסי' ז' שנקט כדרכינו הנ"ל שנשים חייבות בקרבנות ציבור, ודלא כרעק"א והאוצר חיים, והוכיח כן מהתוס' הנ"ל, דהיינו מהא דלא הקשו מנשים, ודלא כדרכו של האוצר חיים שבאמת תוס' היו יכולים להקשות ולתרץ גם בנוגע לנשים כמו דבריהם על עכו"ם, אלא אם נאמר שאינן

חייבות אז שייך רק הקושיא של תוס' אבל לא התירוקן, כי גם אם נאמר שאינן חייבות אבל אכתי צריכות הן את הריצוי של הקרבן ציבור כי אין לך אדם בישראל שלא עבר על עשה, וא"כ שפיר יש כאן שינוי בעלים כי אם ישחט את הקרבן לשם נשים הרי אינן הבעלים כיון שאינן חייבות, אבל הרי הן שפיר צריכות את הכפרה, וא"כ בע"כ צ"ל שהן חייבות באמת בקרבנות ציבור ומש"ה אין כאן שינוי בעלים.

והחזו"א על זבחים בסי' א' סק"ב כתב וז"ל, וקרבן ציבור ששחטו לשם אשה שאינה שוקלת לא חשיב שינוי בעלים דגם נשים מתכפרין בקרבן ציבור שהרי שעירים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו כדתנן ריש שבועות ובודאי גם נשים מתכפרין עכ"ל. הרי שכתב שהן מתכפרות בהקרבן ציבור ושלכן לא חשיב שינוי בעלים, אבל לא כתב כהעמודי אור וכן כהדרך שאנחנו כתבנו שהן גם חייבות בהקרבן, וא"כ דבריו הם דרך שלישי, והיינו שבאמת אינן חייבות, וכרעק"א והאוצר חיים, אבל רעק"א והאוצר חיים סוברים שגם אינן שייכות בהדי הכפרה, שהרי האוצר חיים כתב ששייך גם על נשים תירוצם של תוס', ורעק"א כתב לשון של "אין להן חלק בקרבנות ציבור", אבל החזו"א סובר שאע"פ שאינן חייבות אבל בכל זאת הרי הן שפיר מתכפרות בהקרבן ציבור, אלא שהעמודי אור נוקט שאע"פ שהן מתכפרות אבל אכתי בדין הוא שיחשב שינוי בעלים כיון שאינן חייבות בהקרבן, ומזה הוכיח שהן שפיר חייבות, ואילו החזו"א סובר שהעובדא שהן מתכפרות שפיר גורמת שלא יחשב שינוי בעלים.

ועי' בשו"ע או"ח בסוף סי' מ"ז דאיתא שנשים חייבות בברכת התורה, והבית יוסף הביא כן מספר האגור בשם מהר"י מולין, ואחד מן הטעמים שכתב האגור הוא משום שהן חייבות לומר פרשת עולה וקרבנות, ולכאורה הכוונה בעולה היא להקרבן תמיד (וצ"ע מה היא כוונתו ב"קרבנות"), וא"כ לכאורה מזה מבואר שהן שפיר חייבות בקרבנות ציבור. מיהו לפי העמודי האור והחזו"א אין ראוי, כי אע"פ שאינן חייבות בהקרבן אבל בכל זאת הרי הן מתכפרות בו וא"כ י"ל שסגי בדבר זה לחייבן לומר את הפרשה.

איברא, מדברי האגור עצמו שם מבואר הסבר אחר למה הן חייבות באמירת הקרבנות, וז"ל שם, ועוד כי הן מברכות על קריאת הקרבנות (פי' שנשים צריכות לברך ברכת התורה כי הן קוראות את הקרבנות), ותפלה כנגד קרבנות תקנום, והן חייבות בתפלה, וא"כ חייבות ג"כ בקריאת העולה והקרבנות (ומש"ה צריכות לברך ברכת התורה) עכ"ל האגור.

עד כאן ציטטתי מספרי על חומש.

ובשו"ת התעוררות תשובה בח"ג סי' ש"צ כתב שבמוסף של ראש השנה הרי הן חייבות כי רחמי הוא, וכ"כ ביביע אומר בח"ב באו"ח סי' ו' לענין תפילת נעילה.

(ב) סדר קדימה.

ראיתי מאמר בעילום שם, והקדים שם שדבריו הם להלכה ולא למעשה, וסידר סדר של קדימות לנשים כשאין להן מספיק זמן להתפלל הכל (הרי הן פטורות מחמת הטעמים שכתבו הפוסקים, דהיינו משום שהן עסוקות במצות גידול הבנים, ועוד

דמשום כך אין דעתן מיושבת עליהן, וגם הרי הן משועבדות לעשות רצון בעליהן), וציין שם הרבה לספר בשם רגשי לב וספר בשם שיח תפילה, וצריך בדיקה, אבל הנני מעתיק את רשימתו. והראשון ראשון קודם (כל אחד במקומו הנכון בסדר התפילה).

א. שחרית.

שמונה עשרה.

ברכות השחר עד הגומל חסדים טובים.

ברכת התורה.

פסוק ראשון של קריאת שמע וברוך שם כבוד מלכותו.

אמת ויציב עד גאל ישראל.

ברוך שאמר אשרי וישתבח.

מוסף.

הלל בחנוכה.

פרשת ואהבת את ה' אלוקיך.

פרשת והי' אם שמוע ופרשת ויאמר.

ברכת יוצר אור וברכת אהבה רבה.

שאר פסוקי דזמרה.

פרשת תמיד.

הלל בשאר הימים חוץ מחנוכה.

תחנון.

עלינו.

אשרי ובא לציון.

שאר התפילה.

ובספר ברור הלכה להגריי"א זילבר בחלק א' סי' ע' כתב סדר קדימה אחר: שמונה עשרה, פסוק ראשון של קריאת שמע, ברוך שאמר אשרי וישתבח, ברכות השחר, ברכות התורה והפסוקים יברכך וגו', ברכות, קריאת שמע עם קריאת שמע, פסוקי דזמרה.

ב. מנחה.

כמו באנשים שאין להם זמן, דהיינו:

שמונה עשרה.

תחנון.

אשרי.

עלינו.

ג. מעריב.

שמונה עשרה.

פסוק ראשון של ק"ש וברוך שם.

אמת ואמונה עד גאל ישראל.

השכיבנו.

פרשת ואהבת את ה' אלוקיך.

פרשת והי' אם שמוע ופרשת ויאמר.

ברכת אשר בדברו מעריב ערבים וברכת

אהבת עולם.

עלינו.

סימן ה'

בענין סוף זמני ברכות ותפילות

א. על נטילת ידיים.

אפשר לברך ברכה זו רק לפני התפילה, כי הרא"ש סובר שטעם הנטילה הוא משום התפילה, והרשב"א סובר משום שהוא כבוי' חדשה, ואנחנו מחמירים ומברכים רק כששייכים שני הטעמים, והרי לאחר שהתפלל שייך רק הטעם של ברי' חדשה (מ"ב בסי' ד' סק"א בשם החיי אדם, וכן בסי' נ"ב סק"ב).

ב. אשר יצר.

המ"ב בסי' ז' סק"א הביא שהפמ"ג סובר שאם לא בירך עד שהוא צריך להטיל מים פעם נוספת, קודם שמטיל מים פעם נוספת יברך על הפעם הראשונה, אבל שהשערי תשובה הסכים בשם כמה אחרונים שאם לא בירך עד שהתחיל לו הצורך להטיל מים פעם נוספת אינו יכול לברך, וכן סתם המ"ב לעיל בסי' ד' סק"ג. ועי' להלן בסי' ז' בסוף סק"ג.

ולא ידוע לי כעת אם לא בירך לאחר עשיית גדולים ועכשיו הוצרך להטיל מים, או איפכא דהיינו שלא בירך אחרי שהטיל מים ועכשיו נתעורר אצלו צורך רק לגדולים, בלי להטיל מים, האם הוא יכול עוד לברך על הפעם הראשונה, די' להסתפק האם נאמר בזה רק חיוב אחד לברך ברכת השבח על עשיית צרכיו אשר

לפ"ז לא יוכל לברך בהציורים הנ"ל כי כבר הוצרך שוב לעשות צרכיו, או האם נאמרו בזה שני חיובים נפרדים, דהיינו חיוב אחד לברך על עשיית קטנים וחיוב שני לברך על עשיית גדולים, אשר לפ"ז דנים על קטנים וגדולים כל אחד בפני עצמו, וממילא שפיר יוכל לברך בהציורים הנ"ל. ואע"פ שעל שניהם מברכים אותה ברכה, אבל אכתי י"ל שהם שני חיובים נפרדים, שהרי מצינו גם את הברכה של עושה מעשה בראשית, שהיא ברכה על כל מיני דברים הנפלאים בהבריא, ואם ראה דבר אחד נפלא ובירך, אינו יכול לברך שוב על אותו דבר עד שיעברו שלשים יום שלא ראהו, ובכל זאת אם ראה דבר אחר נפלא בתוך שלשים הרי הוא שפיר מברך, ולא אמרינן שהכל הוא חיוב אחד לברך על דברים נפלאים וכבר ראה דבר נפלא בתוך שלשים יום, אלא דנים על כל דבר ודבר כחיוב בפני עצמו, וא"כ אולי גם באשר יצר על עשיית קטנים וגדולים הרי זה כך.

מיהו באמת בספרי על סנהדרין באות רס"ח צדדתי לומר דלא כדברינו הנ"ל אלא שבאמת בעושה מעשה בראשית הכל הוא חיוב אחד, דהיינו לברך על הדברים הנפלאים בהבריא, וכן הבאנו שם

מהמהרי"ל דיסקין, ואעפ"כ דנין על כל דבר ודבר מהדברים הנפלאים בפני עצמו לענין שאע"פ שכבר בירך וקיים את החיוב הזה בתוך שלשים יום בכל זאת הרי הוא צריך לקיים את החיוב עוד הפעם אם ראה דבר חדש, וא"כ גם לענין אשר יצר י"ל שהכל הוא חיוב אחד ובכל זאת דנין על גדולים וקטנים כעל שני דברים נפרדים ושאע"פ שכבר נתעורר אצלו צורך להשני עדיין יכול לברך על הראשון.

ג. אלוקי נשמה.

הפרי חדש סובר שאפשר לברך ברכה זו רק עד שמונה עשרה כי ברכת מחי המתים דומה לברכת אלוקי נשמה וממילא הרי היא פוטרת אותה.

מיהו השערי תשובה בסי' ו' באמצע אות ו' הביא שבספר שלמי צבור כתב שהמאמר מרדכי מפקפק בדין זה של הפרי חדש "אלא שלענין למעשה לא מלאו לבו (של המאמר מרדכי) לחלוק עליו". והשערי תשובה עצמו השיג על הפר"ח וכתב שע"י ברכת מחי המתים בשמונה עשה "מסתבר דלא יצא" ידי ברכת אלוקי נשמה, כי ברכת אלוקי נשמה קאי על מה שהקב"ה מחזיר את הנשמה עכשיו לאחר שינה שיש בה טעם מיתה, ואינה דומה לברכת מחי המתים שהיא על תחיית המתים שלעתיד לבוא. והשערי תשובה הסיק שאם בשעת ברכת מחי המתים הי' בדעתו לברך אח"כ ברכת אלקי נשמה בודאי רשאי אח"כ לברך, ושאפשר שגם הפר"ח מודה לזה.

והמ"ב בסי' נ"ב סק"ט הביא שהפמ"ג כתב שמדברי הרמ"א "לא משמע" כהפר"ח, ובביאור הלכה שם כתב שהמאמר מרדכי "חולק" באמת על הפר"ח, ודלא כמו השלמי צבור שהבין מדברי המאמר מרדכי שלא מלאו לבו לחלוק עליו. ועוד הביא המ"ב בסי' נ"ב את מה שכתב השערי תשובה בסי' ו' ש"מסתבר דלא יצא" ע"י ברכת מחי המתים (כמו שהבאנו כבר), והביא שכן משמע גם בביאור הגר"א בסי' נ"ב. וכתב ש"יותר טוב" לכתחילה היכא ששכח לברך אלוקי נשמה, שיתכוין בברכת מחי מתים שלא לצאת בזה ידי ברכת אלוקי נשמה (כי אע"פ שבברכות אין צריכים כוונה לצאת, אבל היכא שהוא מתכוין להדיא שלא לצאת אינו יוצא), ואז יוכל לכו"ע לברך אח"כ ברכת אלוקי נשמה (וזה דומה לעצת השערי תשובה שיהי' דעתו בשעת ברכת מחי המתים שהוא יברך אח"כ ברכת אלוקי נשמה). וממה שכתב המ"ב את העצה הנ"ל בלשון ש"יותר טוב", מבואר שבדיעבד גם בלי לקבל עצה זו יכולים לברך אח"כ, אלא שבביאור הלכה הוסיף שמ"מ הרוצה לא לברך וכהפרי חדש אין למחות בידו כי החיי אדם והדרך החיים העתיקו דבריו, אבל מי שרוצה לברך וככל השיטות שהביא לא הפסיד עכ"ד בביאור הלכה, וזהו כמו שדייקנו עכשיו מדבריו הנ"ל במ"ב שהוא יכול לברך רק שיותר טוב להתכוין בברכת מחי המתים לא לצאת בזה ידי ברכת אלקי נשמה.

ועוד כתב הביאור הלכה עוד עצה, והיינו שיישן קצת ביום ואז יברך כי יש

לצורך מעתה את הדעות שסוברים שגם הישן ביום צריך לברך אלוקי נשמה, דאע"פ שכתב הב"י שלא נהגו כן, אבל בכל זאת היכא ששכח לברך אלוקי נשמה במקומה אפשר לצרף את הדעות הנ"ל. מיהו יש להעיר על זה דהא בסי' ז' סעיף ג' מבואר בדברי המחבר שמי שלא בירך אשר יצר אחרי שהטיל מים ושוב הטיל פעם שנית, מה שמברך עכשיו אשר יצר אינו מועיל על הפעם הראשונה אלא צריך לברך עוד הפעם לשם תשלומין, וא"כ הדין נותן שגם מה שהוא מברך עכשיו אלוקי נשמה לא יועיל על השניה הראשונה אלא יצטרך לברך שתי פעמים. מיהו עיי"ש במ"ב שהביא שהרבה אחרונים חולקים על המחבר וסוברים שבברכת הודאה הרי הוא יוצא בברכה אחת על כמה פעמים, וזהו כדברי הביאור הלכה הנ"ל בסי' נ"ב שהבאנו לענין אלוקי נשמה.

ד. ברכת התורה.

הנה אהבה רבה פוטרת ברכת התורה כמו שהביא המחבר בסי' מ"ז סעיף ז'. והביאור הלכה בסי' נ"ב בד"ה ומ"מ וכו' באמצע דבריו בקטע ודע עוד וכו' הביא שהמאמר מרדכי הסביר דהיינו משום שברכת אהבה רבה היא גופה בגדר ברכת התורה. והביא הביאור הלכה שכן מוכח מהירושלמי בפ"א דברכות שקורא לאהבה רבה בשם ברכת התורה כי גם קריאת שמע בתוך התפילה היא בגדר לימוד תורה וצריכה ברכת התורה אע"פ שהיא כדי לצאת ידי מצות קריאת שמע.

והביאור הלכה בסי' נ"ב שם, וכן בסי' מ"ז בד"ה פוטרת, הביא מהפמ"ג שמי

שלא בירך לפני התפילה יכוין באהבה רבה שלא לצאת בה ידי ברכת התורה ואז יוכל לברך אחרי התפילה, והביאור הלכה בסי' נ"ב שם השיג עליו דהא הוא צריך שאהבה רבה תיחשב ברכת התורה כדי לפטור את מה שקורא קריאת שמע, אלא שכתב ש"לכאורה" מדברי תלמידי רבינו יונה יש ראי' לדברי הפמ"ג, וכוונתו היא למה שהביא לעיל בסי' מ"ז בביה"ל הנ"ל מתלמידי רבינו יונה שאם הוא יודע שלא התכוין שאהבה רבה תפטור, או כגון שזכר רק אחרי אהבה רבה שלא אמר ברכת התורה לפני התפילה, אז אין אהבה רבה פוטרת עכ"ד תלמידי רבינו יונה, הרי שגם תלמידי רבינו יונה סוברים שאפשר מצב שאהבה רבה אינה פוטרת דברי תורה, וגם על דברי תר"י קיימת קושייתו של הביה"ל דהא בע"כ מן הסתם ברכת אהבה רבה נחשבת ברכת התורה כדי לפטור את מה שקורא ק"ש.

והנה אע"פ שהביה"ל השווה את דברי התר"י לדברי הפמ"ג, אבל בכל זאת הם שונים קצת, דהפמ"ג נוקט שמן הסתם אהבה רבה פוטרת דברי תורה, וכדי שלא תפטור הרי הוא צריך להתכוין בפירוש שלא תפטור, ואילו תלמידי רבינו יונה סוברים שמן הסתם אינה פוטרת, וכדי ששפיר תפטור הרי הוא צריך להתכוין לכך.

והנה לכאורה יש ליישב את קושיית הביה"ל שבודאי מודה הפמ"ג שק"ש זקוקה לברכת התורה, רק שנראה שאם אדם מברך ברכת התורה בדעה שתפטור רק לזמן מסוים או רק דברי תורה מסוימים

התורה כדי לחוש להצד שק"ש נחשבת בגדר דברי תורה, ויראה ללמוד מיד אחרי התפילה כדי לחוש להצד שק"ש אינה נחשבת בגדר דברי תורה.

ה. ברכות השחר.

המ"ב בסי' נ"ב סק"י כתב וז"ל, ועיין בספר מאמר מרדכי ובספר נהר שלום דזמן כל הברכות כל היום בדיעבד, וכן כתב בספר מעשה רב להגר"א ז"ל, והוסיף שם עוד יותר דאפילו בלילה עד שעת השינה הוא חיובן אם שכח לאומרן קודם. ונ"ל דאם חוטפתו שינה לכו"ע לא יוכל תו לברך ברכת המעביר שינה וכו', ומ"מ לכתחלה צריך לזיזוהר שלא לאחר הברכות יותר מד' שעות של היום (כדעת הרשב"א בתשובה שהביא בביה"ל שם שדוקא עד ד' שעות), אך בדיעבד עכ"פ יוכל לברך אותם עד חצות כי כן מוכח מהרבה אחרונים שלא הפסיד הברכות אחר ד' שעות, והמיקל לסמוך בדיעבד על הגדולים הנ"ל ולברך אותם אחר חצות אין למחות בידו עכ"ל.

ובספר במחיצת ה"חזון איש" מאת הרב רפאל הלפרין ז"ל בעמוד 211 כתוב בזה"ל, במוצאי יום כיפור כשנעל מנעליו ורחץ עיניו הי' אומר ברכות "שעשה לי כל צרכי" ו"המעביר שינה" שלא אמרם בבוקר עכ"ל.

ובביאור הלכה הביא מהדרך החיים שברכות שלא עשני גוי ועבד ואשה זמנם כל היום.

ו. ברכת המעביר שינה.

עי' לעיל בסמוך.

הרי הוא יכול לקבוע כן כמו בברכת הנהנין שהוא יכול לקבוע שהיא תפטור רק מאכל מסוים, וא"כ כוונת הפמ"ג היא שיתכוין שמה שהוא מברך אהבה רבה הרי זה יפטור רק קריאת שמע ולא שאר דברי תורה, ואז שפיר יוכל לברך אחרי התפילה כדי לפטור שאר דברי תורה.

ועל דרך זה יש להבין גם את דברי תלמידי יונה, רק שהפמ"ג סובר שמן הסתם אהבה רבה משמשת ברכת התורה כללית על כל דברי תורה, וכדי לצמצמה רק לק"ש הרי הוא צריך להתכוין כן, ואילו תלמידי רבינו יונה סוברים שמן הסתם הרי היא קאי רק על קריאת שמע, וכדי לפטור שאר דברי תורה הרי הוא צריך להתכוין לכך, אלא שמחלוקת זו צ"ב.

ברם קשה לי על דברי הביאור הלכה שהרי בסי' מ"ז סקי"ז הביא מהגר"א, ומהאליהו רבא שהביא כן מהרבה פוסקים ושפסק כן הא"ר עצמו להלכה, שק"ש בתוך התפילה אינה נחשבת בגדר לימוד תורה אלא הרי זה בגדר תפילה, ואע"פ שהמחבר שם נסתפק בזה אבל בביאור הלכה בד"ה ויש להסתפק וכו' הביא מחידושי רעק"א שמה שהמחבר הסתפק כן הרי זה רק לזהירות בעלמא לכתחילה, אבל בדיעבד גם הוא מודה שאינה בגדר דברי תורה, וא"כ לא קשה כל כך מה שהקשה הביאור הלכה על הפמ"ג שקריאת שמע זקוקה לברכת התורה.

ועכ"פ בסי' נ"ב שם הסיק הביאור הלכה שצ"ע למעשה איך לנהוג כששכח לברך ברכת התורה לפני התפילה, וש"יותר טוב" לכוין באהבה רבה לצאת ידי ברכת

ז. פרשת תמיד.

אפשר לאומרה עד שקיעה, וראיתי מפוסקי זמנינו שבדיעבד עד צאת הכוכבים. ועיי' להלן בסקי"ז לענין השמונה עשרה של מנחה.

ח. ברוך שאמר וישתבח.

אפשר לברך אותן רק לפני שמונה עשרה אבל לא כשהוא משלים פסוקי דומרה אחרי התפילה (סי' נ"ב ומ"ב שם בסק"ח).

ט. פסוקי דומרה.

הנה המחבר בסי' נ"ב כתב וז"ל, ואם כבר התחילו הצבור יוצר ואין שהות לומר פסוקי דומרה אפילו בדילוג יקרא ק"ש וברכות' עם הציבור ויתפלל עמהם ואחר כך יקרא כל פסוקי דומרה בלא ברכה שלפניהם ולא של אחריהם עכ"ל (והמ"ב הביא מהמשכנות יעקב שמוטב לומר ברוך שאמר ואשרי וישתבח אפילו אם תפילתו תהי' ביחידות).

ויש לעיין היכא ששפיר הספיק לומר פסוקי דומרה במקומם, אבל בדילוג, האם הוא חייב להשלים אחרי שמונה עשרה את החלק שדילג, דמצד אחד חזינן שהמחבר הזכיר שצריך להשלים רק על היכא שדילג פסוקי דומרה לגמרי, אבל מצד שני חזינן שכתב שהוא צריך להשלים כל פסוקי דומרה, כלומר שלא סגי בחלק לחוד, והיינו משום שצריך שיהי' בידו כל פסוקי דומרה, וא"כ הדין נותן שגם היכא שאמר אותם במקומם בדילוג הרי הוא צריך להשלים כדי שלבסוף יהיו בידו כל פסוקי דומרה, ומה שאמר בתוך התפילה ומה שהוא משלים אחרי התפילה מצטרפים.

מיהו יתכן שלעולם היכא שאמר פסוקי דומרה במקומם בדילוג אינו חייב להשלים, רק דהיכא שדילג לגמרי אשר בכה"ג הרי הוא שפיר חייב להשלים א"כ בכה"ג צריך לכתחילה לאומרם כתיקנם כמו כשהוא אומרם במקומם, וצ"ע. ועכ"פ העולם נוהגים להשלים.

ובענין עד מתי יכול להשלים, עיי' בספר תהלה לדוד על סי' נ"ב שם באות ג' שכתב בזה"ל, מש"כ המחבר ואח"כ יקרא כל פסד"ז בלא ברכה, לכאורה נראה דהיינו דוקא בזמן תפלה, אבל אם עבר זמן תפלה שוב אין אומרים. אבל רש"י ז"ל כתב בברכות דף י"א ע"ב שברכת ישתבח אומרים אותו קודם זמן קריאת שמע (כלומר שיכול לומר פסוקי דומרה עם הברכות גם קודם שהגיע זמן קריאת שמע, אשר מזה חזינן שאין יסוד דינם להיות מחוברים לסדר קריאת שמע וברכות''), ולפי"ז יש להסתפק אפשר דזמנם כל היום (כלומר דכיון שהם תקנה מחמת עצמם יש להסתפק איך תיקנו את התקנה, האם רק עד סוף ד' שעות כתפילה, ובדיעבד עד חצות, או האם אפילו לכתחילה כל היום). ואיך שיהי' צ"ע למה לא יאמרם במנחה, דנהי דבכל מנחה אין מסדרין שבחו של מקום בברכה לפני' ולאחרי', היינו (משום) שכבר סידר שחרית, אבל זה שלא סידר בשחרית למה לא יסדר במנחה (כלומר גם בברכה לפני' ולאחרי'), וצ"ל דלא נתקנו אלא בשחרית, וצ"ע עכ"ל.

י. ברכות יוצר אור ואהבה רבה וגאל ישראל.

בשו"ע בסי' נ"ח סעיף ו' פסק המחבר

שזמנן של הברכות הנ"ל הוא עד סוף שעה רביעית, והמ"ב שם בסק"ו הביא מהב"ח והט"ז והפמ"ג שאינו יכול לברכן אח"כ אפילו אם נאנס, מיהו בביאור הלכה שם הביא שבש"ת משכנות יעקב בסי' ע"ז פסק שבדיעבד יכול לברך אותן עד חצות כמו הדין בשמונה עשרה, וכתב הביאור הלכה שאולי יש לסמוך על זה היכא שהי' אונס כי מצא בספר מהרי"ל בהל' תפילה שכתב בשם מהר"ש שהמנהג הוא להקל היכא שנאנס.

ובענין מה נקרא אונס, עי' בסי' ק"ח סעיף ח' ובביאור הלכה שם וכן בסי' רל"ה סעיף ד' ולהלן כאן בסק"ט.

יא. פרי ראשונה ושני של קריאת שמע.

המחבר בסי' נ"ח סעיף ו' פוסק שזמן ק"ש לעיכובא הוא עד סוף ג' שעות. ואם עברו ג' שעות הרי הוא קורא אותה עם הברכות כל שעה ד' "אבל אין לו שכר כקורא בזמנה", ואם עברה שעה ד' "קוראה בלא ברכותי כל היום". והביא המ"ב בסק"ז שהלבוש כתב שאם עברה שעה ג' "יכול לקוראה", וביאר המ"ב שכוונתו היא שטוב לקוראה כדי שיקבל על עצמו עול מלכות שמים, אבל אינו חייב לעשות כן.

יב. פרשת ציצית.

המ"ב שם הוסיף בזה"ל, ודע דמ"מ פרשת ציצית או שארי פסוקים שהם מזכירת יציאת מצרים, מחויב מן התורה כל היום, דהא מן התורה לא נקבע זמן לזכירתה וכמו שכתב השאגת ארי' סימן י' דעד הערב הוא זמן לזכירת יציאת מצרים עי"ש עכ"ל.

יג. שמונה עשרה.

המחבר בסי' פ"ט סעיף א' פוסק שזמנה עד סוף ד' שעות, ואם התפלל אחרי זה עד חצות אע"פ שאין לו שכר תפילה בזמנה אבל יש לו שכר תפילה. והוסיף הרמ"א בזה"ל, ואחר חצות אסור להתפלל תפילת שחרית עכ"ל.

וכתב המ"ב שם בסק"ז וז"ל, משמע מלשון הר"ב דאפילו תיכף אחר חצות אסור להתפלל שחרית וכו', ויש מקילין בהחצי שעה שאחר חצות, ולדינא משמע מפמ"ג ודרך החיים שאין לזוז מפסק הר"ב, וכן משמע מביאור הגר"א דבאמת כבר הגיע זמן מנחה שמתחלת בתחילת שבע, אלא מטעם שאין אנו בקיאים, ושמא יבוא לטעות, וע"כ אסרו חז"ל וכו', על כן כששגג או נאנס ולא התפלל קודם חצות ימתין אחר חצות חצי שעה (דהיינו כדי שיגיע זמן תפילת מנחה) ויתפלל מנחה, ואח"כ שחרית בתורת השלמה ולא להיפך, אמנם בדיעבד אם התפלל שחרית בחצי שעה זו שאחר חצות יצא ואינו צריך להתפלל שנית [דרך החיים עי"ש עור] עכ"ל (פי' כי סומכים על ה"ש מקילים", ולא משום דחשיב תפילת תשלומין וכמו שנסיק להלן על פי דברי המחבר בסי' ק"ח סעיף ג' שאינו יכול להשלים אז).

ובאמת צ"ע למה לא נאמר עוד יותר מזה, והיינו שלכתחילה יתפלל ויעשה תנאי, דאם אפשר עדיין להתפלל שחרית וכהיש מקילין, תעלה תפילה זו לתפילת שחרית, ואם אי אפשר להתפלל עכשיו שחרית, תעלה לתפילת תשלומין, ואז אחרי שיעבור חצי שעה ויגיע תחילת זמן מנחה יתפלל מנחה.

ועי' ברעק"א על השו"ע שם שהביא מהצל"ח שיש עצה שיתפלל אז בהחצי שעה הנ"ל ויעשה תנאי, אבל הצל"ח המציא תנאי אחר, והיינו שאם אפשר עוד להתפלל שחרית, תעלה לתפילת שחרית, ואם אי אפשר כי כבר הגיע זמן מנחה, תעלה לתפילת מנחה, ואז אחרי חצי שעה יתפלל עוד הפעם ויעשה תנאי, דאם השמונה עשרה הראשונה עלתה לתפילת שחרית, תעלה זאת למנחה, ואם הראשונה לא עלתה לתפילת שחרית אלא לתפילת מנחה, תהי' זאת תשלומין לתפילת שחרית שהפסיד. ולפי המצאתו יוצא שצריך להתנות על שתי התפילות של השמונה עשרה. ברם לכאורה הרי הוא יכול לפרט את שני התנאים לפני השמונה עשרה הראשונה, דהיינו שיתנה אז גם על השמונה עשרה השני', ואינו צריך להתנות על השמונה עשרה השני' דוקא אחרי שכבר התפלל את הראשונה (וכדרך זה כתב הביאור הלכה בסי' רל"ג בשם ספר סדר זמנים לענין היכא שאיחר תפילת מנחה עד אחרי שקיעה עיי"ש).

אבל עכ"פ לא הבנתי כי מספיק אם יתנה רק על השמונה עשרה הראשונה שהוא מתפלל אותה תוך החצי שעה, וכהתנאי שהמצאתי, דהיינו שאם אפשר עוד להתפלל שחרית, תעלה לתפילת שחרית, ואם אי אפשר, תעלה לתשלומין בשביל התפילת שחרית שהפסיד, ואז אינו צריך להתנות כלום על השמונה עשרה השני'.

מיהו לכאורה לא קשה מידי, כי אם הראשונה אינה עולה לשחרית כי חשיב

כבר זמן מנחה (רק שא"א להתפלל אז מנחה כי אין אנו בקיאיין) א"כ כבר חל הדין שהוא צריך להתפלל מנחה לפני שהוא מתפלל תפילת התשלומין.

ברם עדיין לא הבנתי כי נהי שכבר אינו זמן שחרית אלא זמן מנחה אבל בכל זאת מכיון שלמעשה אסור לו להתפלל אז מנחה למה לא יוכל להשלים אז תפילת שחרית אע"פ שעוד לא התפלל מנחה.

מיהו לק"מ כי כבר פסק המחבר בסי' ק"ח סעיף ג' בזה"ל, הא דמשלים התפילה שהפסיד דוקא בזמן תפלה, אבל בשעה שאין זמן תפלה לא עכ"ל. ועל פי זה פסק המ"ב שם בשם הדרך חיים שאפשר להשלים תפילת שחרית רק משש שעות ומחצה שכבר הגיעה הזמן שיכולים להתפלל מנחה. ולא עוד אלא שהביא שמקצת פוסקים סוברים שיכול להתפלל תפילת תשלומין רק כשהוא "עודנו עוסק בהתפילה העיקרית, אחר ששהה כדי הילוך ד' אמות או [אחרי שאמר] אשרי בינתיים". ועכ"פ גם כאן בענין זה יש להקשות את הקושיא שהבאתי להלן בסי' כ"ד אות י"ח שהקשה רבי שמעון שקופ זצ"ל על התנאי של האבני נזר בנוגע לאכילת האפיקומן לפני חצות, דהא מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי.

יד. הלל.

מותר לכתחילה לקוראו עד שקיעה, אלא שכמובן זריזין מקדימין למצות (והביאור הלכה בריש סי' תכ"ב הביא משו"ת שאלת יעב"ץ שהיא שייכת לתפילת שחרית וממילא אסור לאכול עד לאחר שקרא את ההלל אם לא שהוא

טו. תפילת מוסף.

המחבר בס' רפ"ו סעיף א' פוסק שצריך להתפלל מוסף עד סוף שבע שעות, ואם איחר הרי הוא נקרא פושע אבל יצא ידי חובתו כי זמנה היא כל היום. והוסיף הביאור הלכה שם שאם הוא מתפלל אותה אחרי שש שעות ומחצה הרי הוא צריך להקדים ולהתפלל מנחה תחילה (עי' בסעיף ד' שם כל הפרטים בזה), ואע"פ שאינו מתפלל בכה"ג כסדר ההקרבה לא מיקרי פושע משום כך (אבל לאחר שבע שעות מיקרי פושע משום שאיחר את התפילת מוסף), רק שבדאי לכתחילה יזהר שלא לבוא לידי כך.

ובענין אם יכול להתפלל אותה אחרי שקיעה עד צאת הכוכבים, עי' לעיל בסק"ז מה שהבאנו בנוגע לפרשת תמיד.

טז. אשרי של מנחה.

זמנו עד שקיעה כמו השמונה עשרה, ומצד הסברא גם לאחר שקיעה טוב לאומרו בין השמשות כיון דהוי לכה"פ ספק יום, עי' בזה לעיל בסקי"ג (אבל עכ"פ אינו חייב).

ובענין לאומרו בלילה לפני מעריב בתורת תשלומין יש בזה דעות אם על פי קבלה לא נכון לעשות כן.

והמג"א הביא מהזוהר שאפילו אם עודו יום, רק שאיחר לבית הכנסת ולא הספיק לומר אשרי לפני שמונה עשרה אלא התפלל שמונה עשרה עם הציבור, לא יאמר אשרי אדעתא דחובה אחרי שמונה עשרה, אלא רק כקורא תהלים, והגר"ז כתב שבדרך זה יכול לאומרה גם בלילה לפני

חלש בלבו דמותר, ובכה"ג אפילו מדת חסידות ליכא למנוע את עצמו מלאכול עכ"ד השאלת יעב"ץ).

והנה בס' תרנ"ב סק"ב כתב המ"ב לענין נטילת לולב שאם לא נטל עד שקיעה, בשאר הימים מלבד יום ראשון, אינו חייב ליטול בין השמשות כי החיוב הוא רק מדרבנן וספיקא דרבנן לקולא, אלא שהביא שהאחרונים הסכימו שאע"פ שהוא מדרבנן נכון ליטול כי אין בזה טרחה (רק שיזהר שלא יברך). ולכאורה כן יסברו גם לענין הלל שהוא מדרבנן, דהיינו שגם בהלל יהי' פטור אבל שנכון לקוראו. ברם אולי קריאת הלל, ששוהה זמן מה, חשיבא שפיר בגדר טרחה.

ועכ"פ צ"ע דבסי' תרפ"ז בסק"ה לענין קריאת המגילה בפורים כתב המ"ב שאם לא קראה עד בין השמשות יקרא בלי ברכה, והרי קריאת המגילה בודאי חשיבא בגדר טרחה. ואולי כוונתו היא רק שאם הוא מחליט לקרוא, יראה לקרוא בלי ברכה, אבל אין זה אפילו בגדר "נכון" לעשות כן כמו בלולב כיון שיש בזה טרחה.

ברם לא ידעתי מה היא כוונתו בזה שכתב לענין לולב שהדבר "נכון", דאם הכוונה היא שהדבר יפה או שנחשב מדת חסידות אבל אין שום קפידא על פי דין שיעשה כן, א"כ גם אם יש בזה טרחה למה אין בזה מדת חסידות ולמה לא אמרינן גם על זה שיפה הדבר לעשות כן, ואם הכוונה ב"נכון" היא שיש קפידא מסוימת אם לא יעשה כן, אבל רק אם אין בזה טרחה, לא ידעתי מה טיבה של קפידא זו מאחר שספיקא דרבנן לקולא.

מעריב (מ"ב בסי' ק"ח סקי"ד ושער הציון שם באות כ"ז).

יז. שמונה עשרה של מנחה.

המ"ב בסי' רל"ג סקי"ד כתב שמהמחבר והרמ"א שם משמע שלדידן שנוהגים להתפלל מעריב רק לאחר צאת הכוכבים מותר להתפלל מנחה גם אחרי שקיעה עד "ערך רבע שעה" לפני צאת הכוכבים, ושיעור זה הוא שלש עשרה וחצי רגעים אחרי שקיעה, והטעם הוא משום דאזלי דעד אז הוא עוד יום כי בין השמשות מתחיל רבע שעה לפני צאת הכוכבים. וכתב המ"ב שהרבה פוסקים חולקים על המחבר והרמ"א, ובשער הציון באות י"ח הביא שהם השלטי הגיבורים והלבוש והלחם חמודות והגר"א וספר סדר זמנים.

ועוד כתב המ"ב שלכן לכתחילה בודאי צריך להקפיד להתפלל לפני שקיעה, דהיינו "שיגמור תפילתו בעוד שלא נתכסה השמש מעיינינו", אבל ש"בדיעבד ושעת הדחק גדול" יכול לסמוך על המקילים, אבל גם אז חייב למהר ולהתפלל מה יותר קודם "כדי שלא יכנס לספק בין השמשות" עכ"ד.

ועוד כתב שאם כבר נראו אפילו רק שני כוכבים הרי זה ודאי לילה ואינו יכול להתפלל אז מנחה (שער הציון אות כ').

ברם ראיתי בספר ארחות רבנו ב"הוספות או"ח ח"ב" שהגאון ר"ח קניבסקי שליט"א אמר להמחבר שהחזון איש אמר לו שאם הוא משער שלא יוכל לגמור את השמונה עשרה כולה לפני שקיעה, שלא יתפלל, אלא יתפלל ערבית

שתים. וכן הובא דעתו בשם הגר"ח בספר מעשה איש חלק ז' עמוד קל"ח.

ובביאור הלכה שם הביא מספר סדר זמנים שבדיעבד אם לא התפלל לפני שקיעה יתפלל אחרי שקיעה ויעשה תנאי, שאם עכשיו עדיין יום, תעלה תפילה זו לתפילת מנחה, ומה שיתפלל אח"כ אחרי צאת הכוכבים תעלה לתפילת ערבית, ואם עכשיו הוא לילה, תעלה תפילה זו לתפילת ערבית, ומה שיתפלל אח"כ יהי תשלומי התפילת מנחה שחיסר.

ועי' לעיל בסקי"ג שהבאתי מהצל"ח כעין עצה זו לענין החצי שעה שאחרי חצות היום עד שש ומחצה, דהיינו שיתנה שאם אפשר עוד להתפלל שחרית תעלה תפילה זו לתפילת שחרית, ואם אי אפשר כי כבר הגיע זמן מנחה אז תעלה תפילה זו לתפילת מנחה, ואחרי שש ומחצה יתפלל עוד שמונה עשרה ויתנה ויאמר שאם הראשונה היתה תפילת שחרית אז תפילה זו תעלה לתפילת מנחה, ואם הראשונה היתה תפילת מנחה תהי' תפילה זו תשלומי התפילת שחרית שחיסר (והערנו שם שלכאורה הרי הוא יכול להתנות גם על השמונה עשרה השני' לפני שהוא מתפלל את הראשונה וכדרך שצייר הסדר זמנים).

והקשינו שם שלכאורה יש עצה יותר טובה, והיינו שיתנה רק על השמונה עשרה הראשונה, דהיינו שאם אפשר עוד להתפלל שחרית תעלה תפילה זו לתפילת שחרית, ואם אי אפשר תעלה לתשלומי התפילת שחרית שחיסר, ואז אינו צריך להתנות כלום על השמונה עשרה השני' כי היא בתורת ודאי תפילת מנחה, וכן גם כאן

אפשר להקשות כן, והיינו שיספיק אם יתנה רק על השמונה עשרה הראשונה, דהיינו שאם הוי עוד יום תעלה לתפילת מנחה, ואם כבר הגיע זמן ערבית תעלה לתשלומי התפילת מנחה שחיסר, ואז אינו צריך להתנות כלום על השמונה עשרה השני כי היא בתורת ודאי תפילת ערבית.

וכתבנו שם שלכאורה לא קשה מידי, כי אם הראשונה אינה עולה לשחרית כי חשיב כבר זמן מנחה (רק שא"א להתפלל אז מנחה כי אין אנו בקיאיין) א"כ כבר חל הדין שהוא צריך להתפלל מנחה לפני שהוא מתפלל את תפילת התשלומין, וא"כ כן יש לתרץ גם כאן, והיינו שאם כבר הגיע זמן ערבית, כבר חל הדין שהוא צריך להתפלל ערבית לפני שהוא מתפלל את תפילת התשלומין.

אלא שהערנו שם שנהי שכבר אינו זמן שחרית אלא זמן מנחה, וכן כאן נהי שכבר אינו זמן מנחה אלא זמן ערבית, אבל בכל זאת מכיון שלמעשה אסור לו להתפלל אז מנחה, וכן כאן ערבית, למה לא יוכל להשלים אז את התפילה שחיסר אע"פ שעוד לא התפלל את התפילה הנוכחית.

וכתבנו שלק"מ כי כבר פסק המחבר בסי' ק"ח סעיף ג' בזה"ל, הא דמשלים התפילה שהפסיד דוקא בזמן תפלה, אבל בשעה שאין זמן תפלה לא עכ"ל. ועל פי זה פסק המ"ב שם בשם הדרך חיים שאפשר להשלים תפילת שחרית רק משש שעות ומחצה שכבר הגיעה זמן שיכולים להתפלל מנחה, וא"כ גם כאן אינו יכול להשלים לפני שהוא יכול להתפלל ערבית. ולא עוד אלא שהביא שמקצת פוסקים סוברים שיכול להתפלל תפילת תשלומין

רק כשהוא "עודנו עוסק בהתפילה העיקרית, דהיינו אחר ששהה כדי הילוך ד' אמות או [אחרי שאמר] אשרי בינתים". ועכ"פ גם כאן יש להקשות את הקושיא שהבאתי להלן בסי' כ"ד אות י"ח בשם רבי שמעון שקופ זצ"ל על התנאי של האבני נזר בנוגע לאכילת האפיקומן לפני חצות דהא מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי.

יח. נפילת אפים של מנחה.

המחבר בסי' קל"א סעיף ג' פוסק שאין נפילת אפים בלילה, רק שכשאומרים סליחות בעוד לילה מותר לעשות נפילת אפים אע"פ שעודו לילה כיון שהוא קרוב ליום, וכתב הט"ז שם בנוגע לנפילת אפים בתפילת מנחה ש"אין לחוש לזה (להדין שאין נפילת אפים בלילה) כל זמן שאין ודאי לילה אלא בין השמשות דלא גרע מליל אשמורת שהוא קרוב ליום" כלומר דאע"פ שמצד הדין כבר אינו נחשב קרוב להזמן של ודאי יום, אבל עצם הדבר שהוא עוד ספק יום לא גרע מקרוב ליום.

יט. קריאת שמע של ערבית וברכותי.

המחבר בסי' רל"ה סעיף ג' פוסק שמן התורה קריאת שמע של ערבית זמנה הוא עד נץ החמה כיון שעד אז הרי זה זמן שכיבה למקצת אנשים אע"פ שכבר עלה עמוד השחר, ומדרבנן הזמן הוא עד חצות, אבל משום זריזות צריכים לקרות קריאת שמע מיד בצאת הכוכבים.

ואם קרא אחרי חצות, אע"פ שיצא ידי חובתו, בכל זאת מיקרי עובר על דברי חכמים כמו שהביא המ"ב שם בסק"ז ובשער הציון מהעולת תמיד ומהאליהו

המלה השכיבנו ולהתחיל תקנינו ה' אלוקינו בעצה טובה וכו' (מחבר בסי' רל"ה שם ומ"ב בסקל"ב וסקל"ג).

כא. השמונה עשרה של מעריב.

עי' במ"ב בסי' ק"ח סקט"ו שכתב שעד חצות "הוא זמן הראוי לתפילת ערבית לכתחילה". ובדיעבד אפשר להתפלל אחרי חצות, אבל רק עד עלות השחר, כי זמנה הוא רק בזמן שהוא לילה, ואחרי עלות השחר הרי זה כבר יום (ואין זה כמו קריאת שמע שתלוי בזמן שכיבה ועדיין הוא זמן שכיבה למקצת בני אדם (מ"ב בסי' רל"ה סקל"ד ושער הציון שם).

כב. תפילת תשלומין.

הזמן של תפילת תשלומין הוא תיכף אחרי ששהה כדי הילוך ד' אמות או תיכף אחרי אמירת אשרי אחרי התפילה שהתפלל עכשיו, ויש מהאחרונים שסוברים שאפילו בדיעבד אינו יכול להשלים אח"כ, אבל הרבה אחרונים סוברים שזה רק דין לכתחילה. ולכתחילה יותר נכון שאם איחר את התשלומין, יתנה ויאמר שאם כבר אינו יכול להשלים תהי' תפילה זו תפילת נדבה (סי' ק"ח סעיף ג' ומ"ב שם).

וסוף הזמן של השלמת תפילת ערבית הוא עד ד' שעות של היום (אלא שחידש הדרך חיים שאם הוא מתפלל גם את התפילה העיקרית אחרי ד' שעות הרי הוא יכול גם להשלים אז את התפילת ערבית שחיסר. והשלמת תפילת שחרית היא עד בין השמשות. והשלמת תפילת מנחה היא עד החצות הלילה, אבל הפמ"ג סובר כל הלילה (מ"ב סי' ק"ח סקט"ו).

רבה, וכתב השער הציון שפשוט שהוא כך, כי חכמים גזרו שיקרא לפני חצות כדי להרחיקו מלעבור את הזמן. ואם קרא אחרי עלות השחר בפשיעה אינו יוצא אפילו מהתורה כי "בטלו חכמים ממנו מצות קריאת שמע" (מ"ב בסק"ל), אבל היכא שהי' אונס "כגון שיכור או חולה וכיוצא בהן" (לשון המחבר, ועי' בסי' ק"ח סעיף ח' בענין מי שהי' טרוד בממונו שלא יבוא לידי הפסד ובמ"ב וביאור הלכה שם) יכול לקרות עד נץ החמה כעיקר דין התורה. וכתב המ"ב שאפילו אם נשתכר בלילה לאחר שהגיע זמן קריאת שמע הרי זה נחשב אונס כי בודאי חשב שיוכל להפיג את יינו כשהוא עוד זמן קריאת שמע, אבל אם נשתכר זמן מועט לפני עלות השחר אינו נחשב אונס.

ובביאור הלכה הביא שהגם שרוב הראשונים פוסקים להלכה כחכמים שיש סייג שיקרא קודם חצות וכפסקו של המחבר, אבל יש גם ראשונים שסוברים שאין ההלכה כחכמים, ושלכן "במקום הדחק כגון שהוא מלמד תורה לאחרים וכה"ג, אפשר דיכול לסמוך על שיטת הרא"ש (שסובר שאין הלכה כחכמים) לאחר עד אחר חצות, וכן משמע במגן גבורים".

כ. ברכת השכיבנו.

מיהו ברכת השכיבנו אינו יכול לברך אחרי עלות השחר, כי לברכת השכיבנו לא מספיק בזה שהוא זמן שכיבה למקצת אנשים אלא צריכים זמן שכיבה לרוב אנשים, ואפילו אם הוא רוצה לדלג את

סימן ר'

בענין החיוב להמתין בין בשר לחלב

(א) הטעם למה צריכים להמתין, ונפ"מ לענין לעיסה, ולענין אכילת שומן.

הנה רש"י בחולין דף ק"ה ע"א בד"ה אסור כתב וז"ל, משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו עכ"ל.

אבל הרמב"ם בפ"ט מהל' מאכלות אסורות הכ"ח כתב וז"ל, מפני הבשר של בין השיניים שאינו סר בקנוח עכ"ל. והוסיף הטור ביו"ד סי' פ"ט שלאחר ששעות אין צורך להמתין אפילו אם יש עוד בשר ביו שיניו כי כבר נתבטל ממנו תורת בשר.

וז"ל הטור שם, ובתוך ששעות אפילו אין בשר בין השיניים אסור לפי שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך, ולפי זה אם לא אכלו אלא שלעסו לתינוק אין צריך להמתין דכיון שלא אכלו אינו מוציא טעם, והרמב"ם נתן טעם לשהיי' משום בשר שבין השיניים והלועס לתינוק צריך להמתין, וטוב לאחוז כחומר שני הטעמים עכ"ל. והנה הטור הבין שהכוונה ב"בשר מוציא שומן ומושך טעם" היא מתוך הבטן, ולכן אם הוא רק לועס לתינוק, ואפילו אם הוא לועס בשר, אינו צריך להמתין אם הוציא מיהא את

הבשר שהוא בעין מבין שיניו. ומה שכתב כחומר ב' הטעמים כוונתו היא שלפי רש"י יש חומרא שאם אכל שומן ובלע אותו הרי הוא צריך להמתין כי השומן בבטן מוציא טעם, אבל לפי הרמב"ם אינו צריך להמתין כי אין בשר בין שיניו, ולפי הרמב"ם יש חומרא בזה שאפילו אם הוא רק לועס בשר, ואפילו אם קינח את שיניו, הרי הוא צריך להמתין כי אינו יכול לקנח לגמרי.

והנה הש"ך בסק"ב שם הביא את דברי הטור, והביא את דברי הלבוש שכתב שלפי רש"י גם הלועס לתינוק צריך להמתין ולא מהני קינוח כי הטעם נשאר, היפך דברי הטור, וכתב הש"ך שדברי הלבוש תמוהין. ברם באמת דברי הטור אינם כדברי רש"י שלפנינו, שהרי ברש"י איתא שהוא נדבק בפיו ומאריך טעם, והרי דבר זה קיים גם כשהוא רק לועס ואינו בולע, והלבוש כתב באמת גם דבר זה, דהיינו שהטעם נשאר בפיו, וא"כ לק"מ.

והב"ח והפמ"ג כתבו שלפי הדרך הראשון שכתב הטור יש עוד חומרא, והיינו שאם לא קינח את שיניו לא עוזר מה שהמתין ששעות ודלא כהרמב"ם שכתב שלאחר ששעות כבר אין לו דין בשר.

הציור הבודד הזה שפיר אומרים לא פלוג.

(ב) בענין כמה זמן צריכים להמתין אחרי אכילת בשר.

הנה הרמ"א ביו"ד בסי' פ"ט הביא שתוס' והמרדכי וההגהות אשר"י וההגהות מיימוניות והראב"י מתירים לאכול חלב מיד לאחר ברכת המזון, דהיינו מיד לאחר שסילק את עצמו מאותה סעודה שאכל בה בשר, ושהמנהג הפשוט "במדינות אלו" הוא להמתין שעה, והטעם הוא משום שזהו זמן התחלת העיכול (כרתי ופלתי, והחכמת אדם בסי' מ' אות י"ג בשמו), אבל צריכים גם ברכת המזון ואין הבדל בין אם השעה (וכן לדין השש שעות, כי גם בזה צריכים ברכת המזון, ערוך השלחן באות ז') היתה אחרי ברכת המזון, או אם היתה לפני ברכת המזון (דאז מותר מיד לאחר ברכת המזון), אבל שיש אומרים שלא יברך ברכת המזון רק כדי שיוכל לאכול גבינה או לשתות חלב, כי זה לא מהני, כי אין זה נחשב שסילק את עצמו מאותה סעודה שאכל בה בשר ואנו צריכים שיסלק את עצמו מאותה סעודה, והוסף עוד הרמ"א "אבל אין נזהרין בזה" (שלא לסמוך על ברכת המזון שבירך בכוונה כדי להפסיק), ושוב הסיק "ויש מדקדקין להמתין שש שעות אחרי אכילת בשר לגבינה וכן נכון לעשות". והש"ך הביא שם בשם המהרש"ל שכן ראוי לעשות לכל מי שיש בו ריח תורה. והחכמת אדם באות י"ג שם כתב שאם אינו ממתין שש שעות עובר באל תטוש תורת אמך (ואפילו אם אינו ממתין כהנ"ל אחרי תבשיל של בשר שאינו

ולפי הלבוש יוצא שבדרכו של רש"י אין שום קולא אלא רק חומרות. והפמ"ג במשבצות זהב, והחכמת אדם בסי' מ' אות י"ב, אזלי בדרכו של הטור שלפי דרכו של רש"י יש גם קולא, וכבר הבאנו שהטור כתב ש"טוב" לאחוז כחומר שני הטעמים, וכתב החכמת אדם שאנו "קבלנו לחומרא כשני הטעמים".

והוסף הפמ"ג שלפי שני הטעמים צריך להיות מותר אם הוא לועס לתינוק תבשיל שיש בו שומן (כלומר ולא בשר) אלא שכתב ש"מ"מ יש להחמיר להמתין שש שעות משום לא פלוג, וישראל קדושים ואין לפרוץ גדר". ומה שכתב שלפי שני הטעמים צריך להיות מותר הרי זה כהטור ודלא כהלבוש שלפי רש"י יש בכה"ג טעם שנדבק בפיו.

ואולי משמע מדברי הפמ"ג שאם היינו סוברים רק אחד מהטעמים לחוד, וכגון הטעם של מוציא שומן ומושך טעם, אשר לפ"ז מדינא אחרי לעיסה אין צורך להמתין, דהיינו בין לעיסת שומן ובין לעיסת בשר (לפי הטור), לא היינו אומרים לא פלוג לאסור גם לעיסה של שומן וגם לעיסה של בשר, וכן אם היינו סוברים רק את טעמו של הרמב"ם, אשר לפ"ז מותר כל היכא שלא נשאר בין שיניו, כגון אם אכל שומן, או אם אכל בשר אבל אין לו שינים, או שיש לו שינים תותבות והוציא אותם לאחר אכילת הבשר, אז לא היינו אומרים לא פלוג על כל הציורים האלו, ורק מכיון שאנו מחמירים כשני הטעמים, אשר לפי זה הציור היחידי של היתר הוא רק כשהוא לועס ואינו בולע וגם אין בשר בין שיניו כגון כשהוא לועס שומן, על

בשר ממש, או בין גבינה קשה אפילו לתבשיל של בשר).

והנה יהודי גרמניא מחכים שלש שעות, ורבי שמעון שוואב זצ"ל (הרב של הקהילה של יוצאי גרמניא בניו יורק) כותב שהיינו רק לנשים וקטנים, אבל ראיתי מובא בשם רבי זכרי' געלליא זצ"ל (ג"כ הרב של הקהילה הנ"ל) שה"ה לגברים. ויש אומרים שהטעם למנהג זה הוא כי היו רגילים שם לאכול חמש סעודות ביום ולכן הזמן בין סעודה לסעודה הי' בערך ג' שעות.

ויהודי הולנד מחכים רק חצי שעה.

והרמב"ם פוסק "כמו" שש שעות.

והמאירי בספר מגן אבות סי' ט' עמוד מ"ז כתב "חמש שעות או שש שעות", ובחולין דף ק"ה כתב במקום אחד "שש שעות או קרוב לזה".

ובשו"ת יביע אומר בח"א בחלק יו"ד סי' ד' אות י"ג כתב ש"לולא דמסתפינא הוה אמינא שאם חסר משש שעות פחות מחצי שעה מותר וכו' ועל כל פנים בבשר עוף יש להקל בזה, וביחוד כשיש צורך קצת". ובחלק ג' ביו"ד סי' ג' בסופו הזכיר את הפסק הנ"ל שפסק בח"א אבל בלי להזכיר שדוקא כשיש "צורך קצת", וגם לא הזכיר שרק בבשר עוף.

ובשו"ת דברי חכמים (בעמוד קע"ח) כתב בשם הרב אלישיב זצ"ל שסגי מעיקר הדין בחמש שעות ומשהו.

אבל הערוך השלחן באות ז' כתב שהמנהג הוא לחכות שש שעות שלמות ושחלילה להקל ושעל זה נאמר פורץ גדר וגו'.

והפרי מגדים כותב שהשעות הן שלימות של ששים דקות ולא שעות

זמניות, וכך הביא הפתחי תשובה בסי' פ"ט שם בסק"ג מהכרתי ופלטתי ומהחכמת אדם.

מיהו הפר"ח כתב שאין צורך בשש שעות ממש אלא בחצי מהיום, כלומר שש שעות זמניות, ושלכן בחורף שהימים קצרים, אם אכל בשר בבוקר מותר לו לאכול גבינה בצהרים אע"פ שלא עברו אלא כארבע שעות של ששים דקות. ובספר מזמור לדוד לר' דוד פארדו בסי' פ"ט כתב שמזה נמשך המנהג בכמה מקומות שאין ממתניים אפילו בקיץ אלא שלש שעות, דהואיל ששרי בחורף אמרינן שלא פלוג כיון שמוכח מהחורף שאין הטעם נמשך יותר מזה. ועיי' בשו"ת יביע אומר בח"א בחלק יו"ד בסי' ד' אות י"ב שהביא את כל הפולמוס סביב דברי הפרי חדש. ועכ"פ לא ידעתי מה סובר הפר"ח בקיץ כשהיום הוא יותר מי"ב שעות, האם אז לא סגי בשש שעות של ששים דקות. וכן מה יהי בצפון העולם שיש חלק מהשנה שבו היום קצר ביותר האם גם שם מספיק בחצי היום. והשעות הן מסוף אכילת הבשר עד תחילת אכילת הגבינה או שתיית החלב. מיהו הדגול מרבבה בסי' פ"ט כתב מסוף הסעודה שאכל בו בשר עד תחילת הסעודה שאוכל בו גבינה או חלב.

ג) בענין מתי ומי צריך לחכות.

א. אשת איש.

ראיתי בשם רבי יעקב קמנצקי זצ"ל שאשה נוהגת בזה כבעלה גם לקולא, וגם בלי התרת נדרים, אבל יש מחמירים לעשות התרת נדרים.

ב. ספק.

וראיתי בשם הרבה פוסקי זמנינו שאם הוא מסופק אם עברו שש שעות יש להקל. אבל ראיתי בעיתון יתד נאמן ב"לקט הלכות לחג שבועות" שהרב אלישיב זצ"ל מיקל רק בהצירור הזה שהוא מסופק אם עברו שש שעות, אבל אם אכל קציצות, ורק אח"כ נולד לו ספק אם הן של בשר, רשאי לאכול מאכלי חלב רק אם כבר עברו שלש שעות. ומזה משמע שאם כבר בשעת האכילה הי' מסופק אינו רשאי להקל אלא צריך להמתין שש שעות.

ג. חולה, מינקת, ויולדת.

הפתחי תשובה בסק"ג שם הביא משו"ת חת"ס שאם הוא חולה (אפילו חולה קצת, שם) מותר לו לשותות חלב לרפואתו גם אם המתין רק שעה, אבל רק אם בירך ברכת המזון. ובחכמת אדם באות י"ג שם התיר כהנ"ל "לצורך חולה קצת", וראיתי מבינים שכוונת החכמת אדם היא אפילו להיכא שאין זה חלק מרפואתו רק שנח לו יותר אם ישתה חלב. ובשם הרב אלישיב זצ"ל ראיתי בעיתון יתד נאמן ב"לקט הלכות לחג שבועות" שפסק שהיכא שאינו לצורך רפואתו ימתין ג' שעות.

ובשו"ת שלמת חיים (שהוא ילקוט תשובות שהשיב רבי חיים זוננפלד זצ"ל להשואל) ביורה דעה סי' י"א איתא בזה"ל, שמינקת אם צריכה לכך פשיטא שראוי להקל תוך ל', ואפשר אפילו כל זמן שמנקת או מעוברת אם מרגישה שצריכה לכך כמו לענין תענית חוץ מתשעה באב עכ"ל. וכן ראיתי בשם פוסקי זמנינו שהיא כמו חולה שצריך לשתות חלב לרפואתו.

ד. ישן.

ראיתי בשם הדרכי תשובה שצריך להמתין שש שעות אפילו אם ישן באמצע, אבל ראיתי מובא שהרב אלישיב זצ"ל מיקל ומתיר לאכול חלבי אע"פ שלא עברו שש שעות (אבל לא ראיתי אם הוא מתיר בכה"ג אפילו אם עבר רק מעט זמן).

ה. אכל פחות מכזית.

ראיתי בספר יד יהודה על יו"ד סי' פ"ט בפירוש הקצר באות ו' שנוקט שצריך להמתין אפילו אם אכל פחות מכזית בשר, וכן סובר הכף החיים באות כ"ה.

ו. תינוק וקטן.

ראיתי בשם פוסקי זמנינו שתינוק עד גיל שלש שנים אינו צריך להמתין כלל, רק שינקו את פיו. ושאחרי גיל שלש שנים מתחילים לחנכו בזה, וכל שנה מוסיפים עוד זמן לפי מצבו של הילד, עד שבגיל 9-10 הרי הוא מחכה כל השש שעות.

וראיתי בעיתון יתד נאמן ב"לקט הלכות לחג שבועות" בשם הרב אלישיב זצ"ל שעד גיל שלש "יקפיד" על הפרדה אבל לא על הרחקה, ומגיל שלש עד שש "יש להרחיק" שעה אחת, ומגיל שש עד גיל תשע "יש להשתדל להרחיק" שלש שעות, ומגיל תשע "יש להקפיד" על הרחקת שש שעות.

אבל בשם רבי משה פיינשטיין זצ"ל שמעתי שהגיע לחינוך לענין זה הוא ממתן שידוע לספור שעות, וראיתי מביאים שכן איתא משמו בספר פסקי הלכה, כשרות 1 דף 22 הערה 33.

ובשו"ת יביע אומר בחלק ג' יו"ד סי' ג' אות ז' כתב שכל הקולא בקטנים הוא רק בנוגע להאכילו את המאכל החלבי הרגיל שלו, אבל ממתקים או שוקולד חלביים בודאי אסור עד עבור שש שעות, אלא שכתב על פי כמה מספרי הפוסקים שכתינוק שאין בו הבנה יש מקום להקל.

ד) גדר אכילת בשרי ואכילת חלבי.

א. שומן.

שומן דינו כבשר (רמ"א בסי' פ"ט סעיף ג' בשם הרשב"א והמרדכי והשערי דורא, ועיין עוד בזה לעיל באות א').

ב. אחרי מאכל שנתבשל בתוך סיר יחד עם בשר.

אחרי תבשיל של בשר, דהיינו מאכל שנתבשל יחד עם בשר, כגון תפוח אדמה שנתבשל בתוך החמין, המחבר בסי' פ"ט סעיף ג' מתיר לאכול אחריו תבשיל של גבינה גם בלי ליטול את ידיו, וכן מותר לו לאכול אחריו גם גבינה עצמה אבל רק אם נטל ידיו, וכתב הרמ"א שעכשיו נוהגים שלא לאכול גבינה אחרי תבשיל של בשר כמו אחרי בשר עצמו ושאיין לשנות ולפרוץ גדר. והחכמת אדם בסי' מ' אות י"ג כתב שאנו נוהגים שאחרי תבשיל של בשר אין אוכלים "מאכל של חלב" ושמי שמיקל בזה עובר על אל תטוש תורת אמך.

ג. מאכל שהוא פרוה שנאפה בתוך תנור אחד עם בשר.

אם אפה מאכל פרוה בתנור אחד עם בשר המנהג הוא להמתין שש שעות אחרי

אכילת הפרוה משום שההבל והאדים של הבשר נכנסים להפרוה, וראיתי מובא שהרב ישראל רייזמן שאל את הרב אלישיב זצ"ל על זה ושהוא הקל, אבל בעתון יתד נאמן ב"לקט הלכות לחג השבועות" ראיתי שהוא אוסר.

ד. אחרי מרק.

הדין של מרק של בשר תלוי, דאם הוא צלול דינו כמו תבשיל של בשר אבל אם הוא עבה דינו כבשר עצמו (ט"ז בסי' פ"ט סק"ה).

ה. מאכל שהוא פרוה שנתבשל לבדו בסיר בשרי.

סיר שנתבשל בו בשר ואפילו דבר חריף, ואפילו אם הסיר הוא עדיין בן יומו, ועכשיו בישל בו מאכל שהוא פרוה, והוא רוצה לאכול גבינה ביחד עם המאכל שהוא פרוה או אחריו, הרי זה תלוי, דאם הסיר נתקנח יפה ואין עליו לחלוחית של המאכל הבשרי מותר לאכול את המאכל שהוא פרוה אפילו ביחד עם גבינה, אבל אם לא נתקנח יפה וממילא יש עליו לחלוחית של הבשר אז אסור לאכול גבינה ביחד עם המאכל שהוא פרוה אבל מותר לאכול גבינה אחריו בלי להמתין שש שעות, וכל זה אמור רק אם אין במה שנשאר בהסיר מהבשר כדי לתת טעם בהמאכל שהוא פרוה, אבל אם יש בו כדי לתת טעם, דהיינו שאין בהמאכל שהוא פרוה ששים כנגדו, אז אסור, לא מיבעיא אם יש לחלוחית על הסיר, אלא אפילו אם נתקנח יפה, רק שמה שנבלע בדופן הסיר יש בו

כדי לתת טעם הרי זה אסור כי אנו מחמירים לכתחילה בנותן טעם בר נותן טעם (ש"ך שם בסקי"ט ופתחי תשובה בסק"ז).

ו. חלב שקדים.

הרמ"א בסי' פ"ז סעיף ג' כתב לענין חלב שקדים (וכן יהי' גם בחלב סוי' או אורז) שרוצה לשתותו ביחד עם בשר בהמה, יש להניח בהצד כמה שקדים כדי שיבינו שהמסקה הוא חלב שקדים ולא תהי' מראית עין, אבל ביחד עם בשר עוף אינו צריך להניח כי כיון שכל האיסור של בשר עוף בחלב הוא רק מדרבנן לא חיישינן למראית עין (ולעיל בסי' א' סק"ח הבאנו סוכרים שבדבר שהוא מדת חסידות לא חיישינן למראית עין).

ויש לעיין אם כשהוא שותה חלב סוי' יכול להניח שקדים או האם הוא צריך להניח דוקא פולי סוי' כדי להרחיק את עצמו מתרמית. וראיתי בשם ספר חגורת שמואל על הלבוש בהערה י' שאע"פ שאסור לבשל בשר בחלב אשה משום מראית עין אבל אם הניח שקדים מותר, הרי שמותר אע"פ שלא מדובר במבשל בחלב שקדים אלא במבשל בחלב אשה.

והנה הט"ז בסק"ד כתב שדברי הרמ"א נכונים, ושכבר נתפשט המנהג כן, רק שמ"מ נראה לו שיש להניח לכתחילה שקדים גם אצל בשר עוף, רק שאם אין לו אין לאסור. ולא ידעתי אם כוונתו היא לפרש כן את דברי הרמ"א, והיינו שהרמ"א איירי רק לענין אם לאסור כשאין לו שקדים, ובזה חילק בין בשר בהמה דיש

לאסור, לבין בשר עוף שאין לאסור, אבל גם הרמ"א מודה שלכתחילה אם יש לו שקדים צריך להניח גם אצל בשר עוף (וכדברי הט"ז), או האם הרמ"א עצמו מתיר בבשר עוף גם לכתחילה בלי להניח (ודלא כדעתו של הט"ז ששפיר כדאי להניח שם שקדים, ומש"כ שדברי הרמ"א נכונים כוונתו היא שהם נכונים מעיקר הדין) (ולפ"ז אולי י"ל שמה שהרמ"א הצריך להניח אצל בשר בהמה הרי זה רק לכתחילה, אבל אם אין לו אין לאסור אפילו בבשר בהמה), והמעין בדברי הט"ז יראה שמבואר בדבריו דרך זה שהרמ"א מתיר בהדי בשר עוף גם לכתחילה, וכ"כ הפתחי תשובה שם בשמו.

והבאר היטב שם הביא שהמהרש"ל סובר שאסור לאכול גם בשר עוף ביחד עם חלב שקדים בלי הנחת שקדים ומשמע מסתימת דברי הבאר היטב דהיינו אפילו בדיעבד כשאין לו שקדים.

וכתב הפתחי תשובה שהיינו רק בפני אנשים אבל אם הוא אוכל לבדו שלא בנוכחות אנשים מותר לו לאכול בשר עוף עם חלב שקדים בלי הנחת שקדים ולא אמרינן בכה"ג שאפילו בחדרי חדרים אסור.

וראיתי סוכרים שכל זה איירי בלאכול בשר ביחד עם החלב שקדים, אבל בכל האופנים מותר לשתות חלב שקדים או סוי' בתוך השש שעות (דמצד מראית עין י"ל שכיון שבכה"ג גם לאחר בשר בהמה הוא רק איסור דרבנן לכן מדינא לא חיישינן למראית עין, ועוד דלא כל אחד יודע שלא עברו שש שעות).

גם נראה פשוט שאם מונח שם הבקבוק שכתוב עליו חלב שקדים הרי זה כמו שמונחים שם שקדים.

ז. טעימה.

בתוך שש שעות מותר לו להכניס חלב לפיו ולירוק אותו (כן ראיתי בשם ספר דעת תורה להמהרש"ם על סי' פ"ט סעיף א' כי הבינו שכן היא כוונתו במש"כ שם לשפסף פיו בחלב), אבל אין להכין מאכל חלבי בתוך השש שעות אם מנהגו הוא לטעום ממה שהוא מכין ולבולעו.

ח. עוד הלכות.

(א) בתוך השש שעות מותר לו לאכול פרוה ביחד עם מי שאוכל חלבי ואין חוששים בכה"ג שגם הוא יאכל מהחלבי כמו שחוששין היכא שהוא אוכל בשר עם

מי שאוכל חלבי (הפרי מגדים בסי' פ"ח במשבצות זהב בסק"ב מביא שבשו"ת בית יעקב אוסר, אבל הפרי מגדים עצמו שם מתיר).

(ב) מותר להריח מאכל חלבי בתוך השש שעות.

(ג) אם שכח שאסור לו לשתות חלב או לאכול גבינה ובירך שהכל ונזכר, ראיתי מובא שלדעת הרב אלישיב זצ"ל מותר לו לטעום קצת כדי שלא תהי' ברכה לבטלה. ויש פוסקים שמותר רק אם כבר עברה שעה. ויש פוסקים שיטעום קצת וירוק (עי' בזה באו"ח סי' ר"י סעיף ב'), וכן ראיתי בדעת תורה שם בשם ספר זכור לאברהם. ויש אומרים שאם יש לפניו על השולחן עוד מאכל שהוא פרוה שברכתו ג"כ שהכל יטעום מהמאכל ההוא (ועי' בזה באו"ח סי' ר"ו במ"ב סקכ"ו).

סימן ז'

בענין שום ובצל וביצה קולפים שלנו

(א) בנדה דף י"ז ע"א איתא שרבי שמעון בן יוחי אומר שיש סכנה לאכול שום או בצל או ביצה קולפים שעבר עליהן הלילה, כלומר שלנו עד עלות השחר, משום ששורה עליהם רוח רעה, והאוכלו דמיו בראשו.

(ב) הרמב"ם והמחבר והרמ"א ביו"ד סי' קט"ז (שהוא הסימן אודות הדברים שאסורים משום סכנה) לא הביאו דבר זה בכלל הדברים המסוכנים. והאגרות משה ביו"ד חלק ג' סי' כ' כתב שאולי הם סוברים שרק רשב"י סובר כן אבל חכמים חולקים (ושלכן לא הוזכר דבר זה בירושלמי בפ"ח דתרומות ה"ג עיי"ש). ועוד רצה לומר שרשב"י אינו גורס בהגמ' ביצה ולכן לא הזכיר ביצה בדבריו שם בד"ה שעבר עליהם הלילה, ודלא כהרשב"ש שם שכתב שחסר בלשון רשב"י (כנראה בטעות המדפיסים), ושלעולם גם רשב"י גורס כן בהגמ'.

ובליקוטי הלכות להחפץ חיים בנדה שם בעין משפט כתב וז"ל, לא מצאתי זה ברמב"ם, ומ"מ בודאי צריך ליזהר בהן עכ"ל.

ויש אומרים שרוח רעה זו אינה קיימת בזמנינו, והובאו דבריהם בשו"ת יביע אומר ביורה דעה חלק א' סימן ט' וז"ל, וכ"כ רש"ל בים של שלמה (פ' כל הבשר סי'

יב), שכל מה שהזהירו משום רוח רעה, כולם לא שכיחי האידנא כמו זוגות וכיו"ב. והביאו דבריו הרב מזמור לדוד (דק"א ע"ב). והרב זבחי צדק (סי' קטז ס"ק סא). וכתב הזבחי צדק דמה"ט אין העולם נזהרים במ"ש (נדה יז) האוכל שום קלוף ובצל קלוף וכו' שעברה עליו הלילה דמו בראשו, דהוי משום רוח רעה. ע"ש. ובאמת שכבר כתב כיו"ב בהגהות מרדכי (פ' המוציא יין), וז"ל: ומביצה קלופה ששאלת אמאי לא חיישינן משום רוח רעה (כמ"ש בנדה יז), יפה כתבתם דדילמא לא שכיח בינינו. א"נ כתבי הקדש שעליהם מצילין. [ר"ל שהיו כותבים על ביצה קלופה פסוקים ושמות וטוב לזכרון כמ"ש במרדכי (ס"פ כלל גדול) ע"ש. וכ"כ הרב בגדי ישע] עכ"ל היביע אומר (במרדכי בסוף פרק כלל גדול שם איתא רק "כתבי הקודש").

האגרות משה שם כתב וז"ל, ובדרכי תשובה ס"ק ע"ד מצאתי שהביא מספר שו"ת יד מאיר דהשיב לחכם אחד על מה שהעולם אינם נזהרים בזה, וכתב משום דלא בחנם השמיטו הטור והמחבר וכל הפוסקים דין זה כי מהירושלמי משמע דאין בזה איסור מצד רוח רע בזה"ז, ע"כ יפה מנהגן של ישראל שאין נזהרים לא בשום קלוף ולא בביצה קלופה, עכ"פ

איכא מאן דסובר כן עכ"ל. ולכאורה כוונת היד מאיר היא שאין בזה איסור בזה"ז כי אין הרוח רעה נמצאת בינינו בזה"ז.

מיהו להלן שם כתב האג"מ וז"ל, ובסוף ס"ק זה הביא (הדרכי תשובה) להיפוך משו"ת בית שלמה דאף להמקילין בשאר דברים הנזכרים בש"ס כגון באוכלין ומשקין תחת המטה, יש להחמיר באלו הג' דברים דרשב"י מאחר דמפורש בגמ' לענין אכילה עכ"ל (בדרכי תשובה שם בשם היד מאיר איתא משום דאיתא בגמ' שמתחייב בנפשו). וכן היא הסכמת הפוסקים להחמיר גם בזמן הזה.

ועי' להלן בסי' ט"ו סק"ד בענין אם שייך להקל בזמן הזה מטעם שומר פתאים ה'.

ג) מיהו יש פוסקים שסוברים שבזמן הזה בדיעבד אם לן אינו אסור באכילה, עי' בזה בשו"ת יביע אומר ביו"ד חלק ב' סי' ז'.

ד) בגמ' שם מבואר שאם חלק מהקליפה נשאר, וכן אם נשארו חלק מהשערות על ראש השום או הבצל (כן ראיתי מובא מהפוסקים שגם בשערות מספיק בחלק), אין קפידא. ולכאורה לא רק בביצה אלא גם בשום ובצל אם נשאר חלק מהקליפה על השן של השום הרי זה מציל. מיהו לפ"ז יוצא שצריכים להשערות רק כשנקלף השן לגמרי ונשאר עוד מחובר להראש, וצ"ע.

ה) יש פוסקים שסוברים שהגמ' איירי רק בביצה חי' שאינה מבושלת, ויש

שסוברים להיפך והיינו דאיירי רק במבושלת, ואנו מחמירים בשני המקרים. ו) בגמ' שם איתא שאפילו אם הוא סגור בסל והסל חתום אין זה עוזר.

ז) באגרות משה בהסימן הנ"ל פוסק בזה"ל, (שכל האיסור הוא רק) שדרך העולם שקולפין ביצים ושומין ובצלים בשעת סעודתן וסמוך לסעודתן, וכשנזדמן שקלפו בזמן קודם ונמלכו שלא לאכול, או שכחו מלאכול, משמיענו רשב"י שאיכא סכנה כשעבר עליהן הלילה, וכן הוא אף כשהכין מאיזה טעם הביצים והשומין ובצלים בכונה לאוכלן למחר, נמי הוא בכלל הסכנה, אבל בדבר שהדרך שצריך לקליפתם הוא בזמן מוקדם דימים, כהא דקלוף לקבוץ חביות של חלבונים ושל חלמונים להקפיאם ולמוכרם לבתי אפיה, הוא ענין קלוף אחר שאין זה בכלל עובדא דסתם מה שאמר רשב"י, (וממילא) אין לנו למילף מזה, שבדברים כאלו שאין להם טעם אלא שכן הוא המציאות דשריית הרוח רעה אין לנו אלא זה שנאמר מפורש ולא אף בשינוי קצת עכ"ל.

ולהלן שם הביא שהדרכי תשובה שם הביא שהבית שלמה החמיר ב"קונים ביצים לאלפים ולרכבות ושוברים הקליפות וממלאים חביות מחלמונים דראוי להחמיר" אבל בכל זאת החזיק האגרות משה בהפסק הנ"ל שלו, וכתב "אבל לדינא אף שראוי להחמיר כגמ' דידן בשם רשב"י אבל בהא דקולפין לקבוץ חביות להקפיא הנכון שמותר כדכתבתי שהוא חלוק נכון". והביא ראי' לדבריו מתוס' במס' ביצה עיי"ש.

ויש לעיין מה יסבור האג"מ בציר

שאינו ממלא חביות כדי למכור הכל בבת אחת לאחר זמן, אלא הוא מכין כמות גדולה כדי להסתפק הוא עצמו קצת מהכמות כל יום, האם גם זה נחשב "שינוי קצת".

ח) הסכמת הפוסקים היא שאין איסור אם הוא מיושב (קודם שלן) כמו אבקה שום או אבקה ביצים.

ט) ועוד הסכימו הפוסקים שאם הוא מעורב (קודם שלן) במין אחר שמשפיע על טעמו הרי זה מותר. והכף החיים באות צ"ב שם מתיר אם עושים זלאטא (סלט) של ירקות ומערבים בו שום, או אם מחמיצים ירקות ומערבים בהם שום או אם כבשו את השום בחומץ או מי מלח.

ובטעמי המנהגים בהליקוטים באות ט"ז הביא שיותר עם מלחו אותו.

והסמ"ק במצוה קע"א הביא מתירים אם שם מהקליפה של השום בתוכו.

י) בשו"ת דברי יציב להרבי מקלויזנבורג זצ"ל בחלק יו"ד סי' ל"א אות י"ב נוטה לומר שהאיסור הוא רק כשלן כל הלילה, אבל לא כשנקלף באמצע הלילה ונשאר עד אחרי עלות השחר, דכתב שלא ראה שמקפידים בכה"ג, וגם הציע סמך לדבר. וכן ראיתי בשם ספר שבט הקהתי.

יא) בספר שו"ת יד מאיר בסי' י"ט קרוב לסופו בד"ה ובאמת וכו' כתב שבדיעבד יש לסמוך ששטיפה ג' פעמים מעבירה את הרוח רעה, אבל ראית בשו"ת יביע אומר בחלק ד' או"ח סי' ה' אות ו' שהביא מהמלבי"ם

בארצות החיים בהמאיר לארץ סי' ד' אות ל"ב שלא מהני.

יב) גם יש אומרים שהקפידא הוא רק על בצל לבן אבל לא על בצל סגול.

יג) יש שמחמירים גם בצנון, אבל אין לזה מקור.

יד) בקובץ אוצרות ירושלים חלק י"ד אות רנ"ח הובא בשם הגר"פ אפשטיין זצ"ל שהיכא שהניחו אוכלים תחת המטה בליל פסח מותר לאוכלם, כי כיון שהוא ליל שימורים אין אז רוח רעה, אבל בשם המהרי"ל דיסקין הובא שם שאסר ביצים קלופים שלנו בליל פסח, ורצה הכותב לדחוק שהמעשה בהמהרי"ל דיסקין קרה בליל שביעי של פסח. ועוד רצה הכותב שם לומר שה"ה שבבוקר שאחרי הסדר יטול ידיו בלא ברכה כי לא שייך הטעם של רוח רעה, וממילא הרי זה דומה למה שפסק הרמ"א בסי' ד' לענין נייעור כל הלילה.

מיהו בספר חוט שני בהל' פסח פרק י"ז אות כ"ח איתא בשם הגר"נ קרליץ שליט"א [זצ"ל] בזה"ל, אף שמצינו בגמ' דאין מזיקין בליל הסדר משום ליל שימורים וכו', מ"מ אנו לא יודעים ולא יכולים לדמות מילתא למילתא בענין זה, וכגון שלא מצינו שאין משום רוח רעה במשקין שתחת המטה או ביצה קלופה בליל שימורים, וכמו שלא מצינו שלא צריך ליטול ידיים בקם ממתו משום ליל שימורים, ואין לנו אלא מה שמקובל בידינו בענינים אלו עכ"ל.

סימן ח'

בענין מים אחרונים

שאסור לברך בידיים מזוהמות, אבל בלי נטילה חשיבי מזוהמות רק במי שרגיל ליטול את ידיו אחרי גמר האכילה, דבאדם כזה ידיו נחשבות מזוהמות אם לא יטול, אבל הידים שלנו אינן נחשבות מזוהמות כיון שאין אנו רגילים בכך. ובשלמא אם היתה דרשה גמורה משום קדושה, אז לא הי' מועיל מה שאין רגילים בכך כי צריכים קדושה, אבל באמת זה רק אסמכתא בעלמא, אבל הטעם הוא משום זיהום, ומש"ה מהני מה שאין אנו רגילים בכך, אבל לעולם מי שרגיל בכך חייב ליטול גם עכשיו (ולפ"ז לכאורה לא הי' צריך הרא"ש לומר שלא שייך אצלנו הטעם של קדושה כי אין אנו עושים את שמן הטוב). וצ"ע על הרא"ש שאיך היו הראשונים שהפסיקו ליטול רשאים להפסיק הלא אז היתה עוד רגילות ליטול וא"כ יוצא שבירכו בידיים מזוהמות. ואולי הי' מותר משום שהפסיקו בדעה לקבוע רגילות חדשה.

ותוס' בחולין שם בע"א כתבו קצת אחרת מהרא"ש, והיינו שגם הם כתבו כדברי הרא"ש שזה אסמכתא בעלמא, ושהטעם הוא משום מלח סדומית, רק שהם כתבו דהא דאין כאן משום ידים מזוהמות הרי זה משום שרק להם כיון

א. הטעמים להחיות, והמקילים בזמנינו.

בחולין דף ק"ה ע"ב אמרין שמים אחרונים הם חובה משום סכנת מלח סדומית. וקשה דבברכות דף נ"ג ע"ב אמר רב יהודה אמר רב, ואמרי לה במתניתא תנא, והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, כי קדוש זה שמן הטוב, אני הי' מקדשכם זו ברכה, פי' שנוטלים מים אחרונים כדי שהברכה תהי' בקדושה. וכתב הרא"ש בברכות שם לתרץ שמתעם קדושה הרי הן מצוה, ומשום מלח סדומית הרי הן חובה. ובשם רב האי גאון תי' שהמברך, שמזכיר את השם, צריך ליטול משום קדושה, ומש"ה הרי הוא צריך ליטול קודם ברכת המזון, אבל האחרים שיוצאים ידי חובתם ע"י שומע כעונה, צריכים ליטול רק משום מלח סדומית, ומש"ה הרי הם יכולים ליטול מטעם זה גם אחרי ברכת המזון.

ועוד כתב הרא"ש שעכשיו אין מקפידים על מים אחרונים כי אין בינינו מלח סדומית, וגם לא שייך הטעם של קדושה כי בלא"ה אין משתמשים בשמן הטוב (מיהו לא הבנתי דבריו אלו, דאדרבה נשתמש גם בשמן הטוב), ואע"פ

שהי' עליהם חובה ליטול משום מלח סדומית, עצם החיוב ליטול משום מלח סדומית גרם שבלי נטילה היו הידים נחשבות מזוהמות (א"נ שמחמת המלח סדומית גופא חשיב מזוהמות), ודלא כהרא"ש שסובר שהרגילות ליטול הוא הדבר שגורם שבלי נטילה נחשבות הידים מזוהמות.

מיהו הרי"ף בחולין שם כתב שגם אם לא אכל מלח סדומית קבעו מים אחרונים חובה בגלל המעשה ביומא דף פ"ג ע"ב שקרה פעם שאדם אחד לא נטל מים אחרונים ודבר זה גרם שהרג את אשתו, ולפי דעה אחרת שם דבר זה גרם לו לגרש את אשתו, עיי"ש כל המעשה. והדברי חמודות על הרא"ש בברכות שם תמה שלפ"ז למה אינו חובה גם בזמן הזה שאין לנו מלח סדומית, ותירץ שבזמן הזה שאין רגילים ליטול לא שייך שתצא התקלה שאירע ביומא שם עיי"ש.

והמחבר באו"ח סי' קפ"א סעיף י' הביא את דעת הראשונים שהבאנו שבזמנינו יש להקל, אבל המשנה ברורה שם הביא בשם הגר"א שצריכים ליטול גם עכשיו כי חוששין שמא גם בהמלח שלנו מעורב מין מלח שיש לו את התכונות של מלח סדומית, וגם הטעם של ידים מזוהמות שייך גם בזמנינו, והביא שגם המג"א כתב בשם המקובלים שצריכים להזהר גם בזמן הזה, ושגם המהרש"ל בים שלמה בחולין שם מחמיר, ושהברכי יוסף החמיר בזה הרבה. ועוד סובר הגר"א שחז"ל לא גילו לנו את כל הטעמים של דיניהם ולכן צריכים להחמיר גם בזמן הזה.

ובספר חרדים במצות עשה מדברי קבלה

ומדברי סופרים התלויות בידיים באות ד' איתא שהמיקל במים אחרונים "מקילין ימיו ושנותיו, כך השיבו מן השמים ע"י שאלת חלום מגיסו של הרב המרדכי", ובזה נמי מחמיר מאד".

והערוך השלחן באות ה' כתב "ובתשו' מן השמים לאחד מן הקדמונים מבואר שכל המקיל במים אחרונים מקילים לו מזונותיו מן השמים".

ב. נשים.

רוב פוסקים סוברים שגם נשים חייבות, אבל יש מקילים (ולא ידעתי כעת למה, אבל עכ"פ הטעם של הרי"ף על פי הגמ' ביומא לא שייך בנשים), ויש שנוטלות רק בשבת ויו"ט (וגם בזה לא ידעתי טעם הדבר).

ג. דיני המים.

לא יטול במים שהיד סולדת מהם (45 מעלות), אבל בפושרים מותר. והרש"ל הי' מקפיד ליטול דוקא בצוננים (סי' קפ"א סעיף ג' ומ"ב שם).

מותר ליטול בכל המשקים חוץ משיירי היין שקידש עליו מפני חשיבותו (סעיף ט' שם ומ"ב שם).

ואין שיעור לכמות המים, רק שיספיק כדי להדיח את אצבעותיו, ובמעשה רב איתא שהגר"א הי' נוטל ברביעית (מ"ב בסי' קפ"א סקי"ט). והבן איש חי בפר' שלח בשנה ראשונה אות ח' אומר שעל פי קבלה לא ישתמש בהרבה מים למים אחרונים.

ד. כמה מהיד.

יטול עד הפרק השני של האצבעות

(ובהאגודל עד הפרק הראשון), ויש מחמירים עד הפרק השלישי, דהיינו מקום החיבור עם כף היד, וכן הכריע הכף החיים בסי' קפ"א אות טו"ב (י"ז). ואם נתלכלך למעלה מהפרק השני לכו"ע יטול עד מקום הלכלוך (סי' קפ"א סעיף ד' וביאור הלכה שם), ויש מחמירים עד הזרוע (כן היא שיטת הגר"א שכמו שמים הראשונים הם על כל היד ה"ה למים אחרונים כמו שבירר בספר תשובות והנהגות בחלק א' בסי' קע"ג, ותמה שם על הביאור הלכה שכתב שהגר"א סובר עד סוף האצבעות). והמשנה ברורה שם מוחה נגד הטובלים רק את ראשי אצבעותיהם לחוד במים.

ה. מעשה הנטילה.

א) ישפיל אצבעותיו למטה (סי' קפ"א סעיף ה').

ובספר שו"ת רבבות אפרים חלק אורח חיים סי' ק"מ אות ב' כתב בזה"ל, בנטילת ידים יש ליטול יד ימין תחילה וכמבואר במ"ב בסי' קנ"ח סק"ה, ולפ"ז בנטילת ידים של מים אחרונים יתכן ג"כ דיש ליטול יד ימין קודם, אבל בקב וישור פרק י"ג כתב דיש ליטול ידו השמאלית קודם, אבל להלכה כתב לי מו"ר הרה"ג ר' משה פינשטיין שליט"א דיש ליטול יד ימין קודם עכ"ל.

ב) אין קפידא על חציצה (מ"ב שם בסקכ"א).

ג) מספיק בפעם אחת (מ"ב שם סקכ"א).

ד) אין צריכים ליטול מתוך כלי (כלבו בשם הראב"ד, הובא בערוך השלחן באות ח', לבוש).

וכן המ"ב בסקכ"א כתב שאינם צריכים כלי, וגם לא כח גברא (אבל עכ"פ לא יתחוב ידו בתוך כלי אלא צריכים שהמים ירדו על ידיו, שם סק"ג).

ברם בשער הציון שם באות ל"א הביא שהשלטי הגיבורים סובר ששפיר צריכים כלי.

ובספר תשובות והנהגות בח"א סי' קע"ג מסתפק שאולי לדעת הגר"א שצריכים רביעית צריכים גם כלי. וז"ל שם, ונסתפקתי לשיטת הגר"א שצריך שיעור רביעית למים אחרונים, אי צריך ליטול מכלי או לא, שבמים ראשונים מפורש בגמרא חולין קז. שצריך לעיכובא כלי שמחזיק רביעית, ולהגר"א כיון דילפינן מחדא קרא והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים, וקדושה צריך כמו במי כיוור כלי ורביעית ועיין דבריו ס"ס קפ"א, ולפי זה אלו הנוהגין כהגר"א, אם מושיטים כוס קטן לאורחים למים אחרונים יש כאן תרתי לריעותא, ראשית, הכלי לא מחזיק רביעית שצריך לקדושה, וגם אינו נוטל במים שיעור רביעית שצריך לשיטתו מדינא. ועכשיו מצאתי דבר פלא ממש בספר "ארחות רבינו" (ע) בשם הגאון רבי יעקב קניבסקי זצ"ל, ששמע מפני רבינו החזו"א זצ"ל, שאין לסמוך על הא דמבואר במעש"ר (פ"ד) שהגר"א זצ"ל היה נוטל מים אחרונים ברביעית דלא מר בר רב אשי חתום ע"ז עכ"ל. ואני תמה היאך נוכל לפקפק בזה, והלוא הדבר מפורש ברמב"ם פ"ו מברכות ע"ש, וגם הדבר ידוע ומפורסם, וכן נהגו כל תלמידי הגר"א זצ"ל, ולמה נפקפק בדבריו בזה וצע"ג, ואולי נימא שלדעת הגר"א זצ"ל שחוששין

ונוטלים כל היד שפיר השיעור רביעית, אבל אי נוטלין לפרק שני באצבעות לא קאמר הגר"א מעולם שצריך רביעית, וד"ז צ"ב דנימא שע"ז קאמר לאו מר ב"ר אשי חתום עלה עכ"ל.

ובשו"ת אור לציון ח"ב ס' י"ג אות א' פסק שמדינא אין צריכים ליטול מתוך כלי, אבל שלכתחילה "טוב" ליטול מתוך כלי כי הזוהר מקפיד על זה (והוא בפר' וישב דף קפ"ד ב'), ובהערה א' שם הגדיר ש"יש להקפיד לכתחילה".

ובטעמי המנהגים בעמוד י"א בהערה כתב שאין להשתמש בהכוס של קידוש או בהכוס שמברכים עליו ברכת המזון.

ה) יש אומרים שאין צריכים ניגוב אבל הרמב"ם סובר שצריכים ניגוב, ומשמע שדעת המחבר היא להקל, אבל החיי אדם כתב שטוב לנגב כדי לצאת לפי כו"ע (סי' קפ"א סעיף ח' ומ"ב סקי"ט).

ו. לאן נוטלים.

אין נוטלים על גבי קרקע מפני שיש עליהם רוח רעה ויש סכנה למי שעובר עליהם (סי' קפ"א סעיף ב' ומ"ב שם), ולכן מותר ליטול על הקרקע שמתחת השולחן (מ"ב שם).

מיהו יש מן המקובלים שהיו מקפידים ליטול דוקא לתוך כלי כי המים האחרונים הם החלק של הסיטרא אחרא, ולכן שמים את חלקו בכלי.

ובשו"ת אור לציון ח"ב ס' י"ג אות א' פסק שמדינא אין צריכים ליטול לתוך כלי, אבל שלכתחילה "טוב" ליטול מתוך כלי כי הזוהר מקפיד על זה (והוא בפר' וישב

דף קפ"ד ב'), ובהערה א' שם הגדיר ש"יש להקפיד לכתחילה".

יש שמסלקים את המים אחרונים מן השולחן כי יש עליהם רוח רעה, ויש אומרים שאין רוח רעה אלא כשהם על גבי הקרקע. והקהלות יעקב הי' מכסה את הכלי עם המים עם מפה.

ז. תיכף לנטילת ידים ברכה.

הנה בברכות דף מ"ב ע"א איתא תיכף לנטילת ידים ברכה, ופירשו רש"י ותוס' דקאי על מים אחרונים. ובאו"ח סי' קס"ו הובאו ב' דעות, א', שהכוונה היא רק שלא יעסוק באיזו פעולה שמסיח את דעתו כגון להכין כוס חמין שצריך דקדוק ותשומת לב, וכן שלא יאריך בדיבור, אבל מותר לדבר מעט, או לישב בלי לעשות כלום אפילו אם הוא שוהה כך הרבה, ב', שגם זה אסור, וכתב המחבר שטוב להזהר, וכתב הרמ"א שההפסק של שהי' הוא כדי הילוך כ"ב אמה מאז שניגב, כלומר מגמר הניגוב, ומקובל שזהו בערך שתיים עשרה שניות. והביא המ"ב שם שבכל זאת כתבו האחרונים שבלי סיבה טובה יברך מיד בלי שום הפסק כלל. ויש עצה איך לקיים דין זה בלי קושי, והיינו ע"י שישהה את הניגוב.

ואם שמע דברים שבקדושה יענה ויטול ידיו פעם שני'.

והמ"ב בסי' קפ"א סקכ"ד הביא שאפילו בדברי תורה אסור להפסיק, ולכן אם לא אמר דברי תורה על השולחן יאמר עכשיו ויטול ידיו פעם שני'.

ובסי' קע"ט סק"א כתב שאם צריך להפסיק מחמת דבר נחוץ, או בדיעבד אם

הפסיק, צריך ליטול פעם שני' כמו בהציוורים הנ"ל שכתבנו.

ובשו"ע הרב בסי' קפ"א כתב וז"ל, אבל שיחה בעלמא ב' או ג' תיבות אין לחוש אלא משנטל הכוס בידו לברך כמש"כ סי' קפ"ג עכ"ל.

וראיתי בשם ספר אז נדברו בחלק י"ג סי' ל' אות ד' שחקר אם עשה צרכיו לפני ברכת המזון ונטל מים אחרונים וברך אשר יצר, האם זה נחשב הפסק, או האם אינו נחשב הפסק כמו גבי נטילת מים הראשונים שאם עשה צרכיו ונטל לשם נטילה לאכילה יברך על נטילת ידים ואשר יצר ולא חשיב הפסק כי הכל הוא לשם טהרת הידים (אבל לכתחילה ההלכה שם היא שיטול נטילה אחת בדרך שאינו עולה לנטילת ידים לסעודה אלא רק לנקיות ויברך אשר יצר ושוב יטול ידיו לאכילה).

וראיתי מובא שהגר"ח קניבסקי שליט"א דן על הציוור הנ"ל בענין אם אפשר ליטול ידיו רק פעם אחת ולברך אשר יצר, ותעלה הנטילה לשני החיובים דהיינו גם למים אחרונים, ופסק שסגי בנטילה אחת,

ח. עוד דיני הפסק.

וראיתי מובא שרבי משה פינשטיין זצ"ל הורה בעל פה להשוואל אותו שמותר ליטול בזמן שהוא עוד לועס את האוכל.

והיסוד ושורש העבודה מתיר ללבוש כובע וחליפה לכבוד ברכת המזון אחרי שנטל מים אחרונים.

(אגב, המג"א בסי' קפ"ג סק"ה כתב וז"ל, וב"ח כתב הירא שמים לא יברך במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו ויתעטף בבגד עליון עכ"ל. וכתב המ"ב

בסקי"א וז"ל, כתב המג"א בשם הב"ח ירא שמים לא יברך במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו, ויש שנוהגין ג"כ להתעטף בבגד עליון, דכל זה הוא בכלל עיטוף הנאמר בגמרא אצל כוס של ברכה, וכן נהגו כהיום בישראל בעת ברכת המזון שמימיין הכובע על ראשיהן אפילו כשהוא מברך ביחיד בלי כוס עכ"ל. וראיתי מובא שהחזו"א לא הי' לובש כובע אלא כיפה גדולה כמו שלבש תמיד. ובאמת בב"ח שם איתא שלא יברך במצנפת קטנה. ובנוגע לבגד עליון הערוך השלחן באות ד' שם כתב וז"ל, ויש נוהגים גם עיטוף בבגד עליון, ולא ראינו ולא שמענו מנהג זה עכ"ל. ובשם החזו"ן איש אומרים שמספיק אם הוא עוטף את החליפה על כתפיו, והקהלות יעקב הי' לובש כובע אבל לא חליפה. ובספר הליכות שלמה איתא בזה"ל, ראה בספר ותן ברכה עמ' ט' בשם רבינו (רש"ז אויערבאך) וז"ל, צריך להתלבש לגמרי כדי לברך ברכת המזון, ואינו נכון לברך ברכת המזון לבוש בחלוק. אמנם מי שחולה עד כדי ששוכב במטה, מספיק שילבש חלוק מעל בגדי לילה שלו. וכן בחוף הים אין לברך לבוש בבגדי ים, ואם יש לו חלוק, מספיק ללבוש חלוקו, ואם אין לו חלוק, צריך להתלבש לגמרי, ויזהר לא להראות כיוהרא כשמתלבש בחוף הים עכ"ל).

המג"א בסי' קפ"א סק"א כתב למזוג את הכוס קודם מים אחרונים, אבל במור וקציעה כתב אחרי מים אחרונים.

ט. על מי נאמר תיכף לנטילה ברכה.

ובסי' קפ"א סעיף ו' הביא המחבר

שכשיש עד חמשה סועדים, יטול המברך ראשון כדי שיוכל לעיין בהברכות בזמן שהאחרים נוטלים, ואין זה נחשב הפסק. ואם יש הרבה סועדים מתחילים מהקטן, וכשמגיעים לחמשה האחרונים יטול המברך תחילה וכהנ"ל, וכתב המ"ב בסקי"ג וז"ל, והטעם הוא כדי שלא יהא צריך המברך להמתין הרבה אחרי נטילתו עד שיטלו כולם וגנאי הוא לו וגם דהוי הפסק עכ"ל, ובשער הציון כתב שבזמנינו מאחר שכולם מברכים ברכת המזון ואין יוצאים ע"י שומע כעונה, יש קפידא שגם הקטן לא יפסיק (ולפ"ז צריכים ליטול כולם יחד או קרוב לזה). ושוב צידד לומר שבזמנינו, זה שמזמן נקרא עיקר המברך, ולכן "צריכין אנו לחוש יותר להמברך, דהוא העיקר יותר, ובכל מה שאפשר לתקן מתקנין".

ובמ"ב בסקי"ב כתב וז"ל, ואע"ג דהיום המנהג שכל אחד מהמסובין מברך לעצמו ואין יוצאים בברכתו, מ"מ לא נשתנה הדין שכשיש חמשה או כשמגיעים לחמשה האחרונים, נוטל המברך תחילה (כדי שיוכל לעיין) דגם היום מהנכון שיאמרו המסובין

כל ברכה וברכה בלחש עם המברך שמברך בקול רם כדאיתא לקמן וכו' (פי' דלכן צריך המזמן לעיין יותר בהברכות קודם שמזמן), וגם ברכת הזימון צריך המברך לומר לפנייהם, מש"ה צריך לעיין קצת מתחלה עכ"ל.

י. שכח ליטול או שאין לו מים.

אם אין לו מים אחרונים אבל יש בתוך ד' מילין לפניו, או בתוך מיל אחד מאחוריו, יש אומרים שלא יאכל עד שישג את המים, אבל אם המים מרוחקים יותר מהשיעורים הנ"ל מותר לו לאכול מיד, ויטול מתי שיזדמנו לו מים, ומ"מ טוב שיכרוך ידיו במפה בשעת האכילה (עי' במ"ב בסי' קפ"א סק"ב ובשער הציון שם).

אם שכח ליטול מים אחרונים ונזכר אחרי ברכת המזון, יטול ידיו אחרי ברכת המזון, כך ראיתי בתשובות והנהגות ח"ב סי' קי"ד ששמע שכך הי' "מרגלא בפומי" דהגר"ח מבריסק כי עי"ז יצא לכה"פ ידי הטעם של חשש מלח סדומית (עי' לעיל בסק"א בשם רב האי גאון).

סימן ט'

בענין סדר קדימה בברכות הנהנין

(א) פירות שבעת המינים שנזכרים בהפסוק בפר' עקב.

הנה כתוב בפרשת עקב בשבח ארץ ישראל שהיא "ארץ חטה ושעורה גפן תאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש". ובדרך כלל מינים אלו קודמים למינים אחרים שאינם משבעת המינים שבברכותיהם שוות (שו"ע באור"ח סי' רי"א סעיף א').

ובתוך מינים אלו, בדרך כלל כלל הסמוך ל"ארץ" קודם את חברו, אפילו אם הוא סמוך לארץ בתרא, כגון תמרים (שעושים מהם דבש) שהוא שני לארץ בתרא, הרי הם קודמים לגפן, דהיינו ענבים, שהוא השלישי לארץ קמא (שו"ע שם בסעיף ד').
ואם שניהם שוים במרחק, כגון חטה וזיתים, זה שסמוך לארץ קמא, דהיינו החטה, קודם (רמ"א שם בסעיף ד').

ומעלת שבעת המינים היא אפילו אם אינו חביב כמו המין שאינו משבעת המינים (ואיירי בברכותיהם שוות כמו שיבואר להלן) (מחבר שם בסעיף א'), וכן אע"פ שאינו שלם (מ"ב שם בסק"ד).

ולענין סמיכות לארץ, אם זה עדיף מחביב או לא, כתב המ"ב בסק"כ שהסמוך לארץ קודם (ועי' בשער הציון בסקי"ב שהביא שיש חולקים על זה), וכן המעלה

של סמיכות לארץ קודמת להמעלה של שלם (שער הציון בסק"ד. מיהו הדין נותן שהיש חולקים הנ"ל חולקים גם על זה שהרי המעלה של שלם עולה על המעלה של חביב כמו שנביא להלן באות ב' סקי"ג).

מיהו להלן נבאר שאם הברכה על אחד מהם היא המוציא, או בורא מיני מזונות, או בורא פרי הגפן, או שהכל, יש דינים שונים.

(ב) סדר קדימות.

א. המוציא.

המוציא קודם לבורא מיני מזונות, אפילו המוציא על לחם משעורים או שבולת שועל או שיפון או כוסמין הרי הם קודמים לבורא מיני מזונות שהוא מחטה (מ"ב בסקל"ה בשם הפמ"ג).

ב. בורא מיני מזונות של חטים.

ג. בורא מיני מזונות של שעורים.

עי' להלן באות ג' בסק"ב בענין אם בורא מיני מזונות של שעורים שהוא שני לארץ קודם גם לזיתים (ולכאורה גם לכוסס חטה שברכתו בורא פרי האדמה) שהם ראשון לארץ.

ד. בורא מיני מזונות של שכולת שועל או שיפון או כוסמין.

ע"י להלן באות ג' בסק"ב בענין אם הם קודמים גם לזיתים (ולכאורה גם לכוסס חטה שברכתו בורא פרי האדמה) שהם מז' המינים.

ה. בורא פרי הגפן.

ע"י בזה להלן באות ג' סק"ג.

ו. הכוסס חטים.

הנה כוסס חטה ברכתו בורא פרי האדמה, והוא קודם לזית אע"פ שזית הוא בבורא פרי העץ כיון שחטה קודמת בהפסוק, והיינו כששניהם שוים בחביבות, ולהלן באות ג' סק"א נביא שכן משמע במגן אברהם, אבל שמהגר"א משמע שמברך על איזה שירצה.

ז. הכוסס שעורים.

ע"י להלן באות ג' סק"ב בענין מה דינו לפי הרמ"א שסובר שברכתו שהכל. ולפי המחבר שסובר שברכתו אדמה דינם כך, דהיכא ששניהם שוים בחביבות, אין השעורים קודמים להזיתים כיון שהזיתים הם גם בבורא פרי העץ וגם קרובים לארץ, אבל בענין אם השעורים קודמים לתמרים אשר גם הם רק שניים לארץ, ורק לארץ בתרא, א"כ לפי המג"א השעורים קודמים כיון שהם קודמים בהפסוק, ולפי הגר"א יכול להקדים את השעורים אם הוא רוצה כיון שהם קרובים לארץ קמא.

ח. זיתים.

גם שמן זית קודם כמו הזיתים עצמם

כיון שמברכים עליו בורא פרי העץ ולא שהכל, אבל רק כשעירב את השמן עם משקה אחר, ובאופן שהשמן נשאר העיקר אשר אז מברכים עליו בורא פרי העץ, אבל לא כששותים אותו לבדו אשר אז אין מברכים עליו כלל כיון שהוא מזיק, וכמו שמבואר כל זה בס"י ר"ב סעיף ד'.

ט. תמרים.

רק התמרים עצמם קודמים אבל לא דבש תמרים, כי מברכים עליו שהכל, וברכות בורא פרי העץ או אדמה קודמים לשהכל אפילו אם השהכל הוא מהז' מינים כמו דבש תמרים כמו שנביא להלן כאן בסק"ט.

י. ענבים (גפן).

יא. תאנה.

יב. רמון.

יג. שניהם ממין אחד משבעת המינים, או שני מינים שאינם משבעת המינים אפילו אם אחד הוא בבורא פרי העץ והשני הוא בבורא פרי האדמה.

ואם שני המאכלים הם ממין אחד משבעת המינים, או שני מינים שאינם משבעת המינים אפילו אם אחד הוא בבורא פרי העץ והשני הוא בבורא פרי האדמה, אז סדר הקדימות הוא כך:

א', שלם.

ב', חביב עליו תמיד.

מיהו גם מי שמקדים את המין שחביב עליו באותה שעה במקום להקדים את מה

שחביב עליו תמיד, יש לו על מה לסמוך כי יש שסוברים שהגדר של חביב הוא שחביב עליו באותה שעה (מ"ב בסקי"א). ג'. חביב עליו באותה עשה. ד'. גדול (מיהו לא ידוע לי כעת אם הגדול קודם אפילו אם הוא בבורא פרי האדמה והפרוסה היא בבורא פרי העץ).

יד. שני מינים מהז' מינים שברכותיהם שוות.

ואם שני המאכלים הם משני מינים מהשבעה מינים וברכותיהם שוות, אז המוקדם בקרא קודם אפילו למעלת שלם וחביב וגדול (עי' לעיל בסוף אות א').

טו. אין ברכותיהם שוות, כגון צנון וזית, והצנון חביב.

והיכא שאין הברכות שוות אלא אחד מהם הוא בבורא פרי העץ והשני הוא בבורא פרי האדמה, וכגון צנון וזית, והצנון חביב עליו, הצנון קודם אע"פ שהזית הוא מהז' מינים, כי היכא שאין ברכותיהם שוות מעלת חביבות עולה על מעלת ד' המינים (וגם אם הצנון חביב עליו רק באותה שעה והזית חביב עליו תמיד, המברך על הצנון יש לו על מה לסמוך כי יש שסוברים שהגדר של חביב הוא שחביב עליו באותה שעה [מ"ב בסקי"א]).

ברם בביאור הלכה שם בד"ה וי"א שגם וכו' (באמצע דבריו שכתב "אכן אם הזית וכו'") כתב שאם הזית חביב עליו באותה שעה, אע"פ שהצנון חביב עליו תמיד, "יותר טוב" להקדים את הזית כי יש פוסקים שסוברים שגם כשאין ברכותיהם שוות הז' מינים קודמים להחביב.

טז. כהנ"ל בצנון ותפוח.

וכתב לחדש עוד שה"ה בצנון ותפוח, אשר התפוח אינו מהז' מינים, גם בכה"ג אם התפוח חביב עליו באותה שעה, "יותר טוב" לברך על התפוח קודם כיון שהוא בבורא פרי העץ, אע"פ שהצנון חביב עליו תמיד.

יז. היכא ששניהם שוים בחביבות ואחד מהם הוא בבורא פרי האדמה אבל הוא מז' המינים, והשני הוא בבורא פרי העץ אבל אינו מז' המינים.

ואם שניהם חביבים אז זה שהוא מהז' מינים קודם אפילו אם הוא בבורא פרי האדמה והשני הוא בבורא פרי העץ (כן משמע במגן אברהם, אבל מהגר"א משמע שאם אין ברכותיהם שוות, אין המעלה של ד' המינים גוברת על המעלה של בורא פרי העץ, אלא שניהם שוים, וממילא מברך על איזה שירצה, דהיינו או על זה שהוא מהז' מינים או על השני אם הוא בבורא פרי העץ, אבל לא כשגם הוא בבורא פרי האדמה או כשהוא בשהכל) (על פי מ"ב סק"ז).

ואם שניהם אינם מהז' מינים, ושניהם שוים בחביבות, אז בורא פרי העץ קודם לבורא פרי האדמה.

יח. היכא שאחד הוא בבורא פרי האדמה אבל הוא שלם, והשני הוא בבורא פרי העץ והוא גם חביב או מהז' מינים אבל אינו שלם.

ובשער הציון בסק"ה חקר אם היכא

כ. מין שנשתבח בו הקב"ה או כלל ישראל.

הכף החיים בסי' רי"א אות ז' כתב שאם יש שני פירות שברכותיהם שוות ואינם מז' המינים ואחד מהם הוא מין שנשתבח בו (הקב"ה או) כלל ישראל, כגון תפוח דכתיב כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים (דזהו שבחו של הקב"ה), או אגוז דכתיב אל גינת אגוז ירדתי (דזהו שבחם של ישראל), יקדים אותו להשני, ואם השני הוא יותר חביב עליו, יקדים איזה שירצה.

ג) כמה דינים פרטיים בנוגע למינים מסוימים.

א. חטה.

הנה מהפסוק הנ"ל שהבאנו בראשית דברינו יוצא שחטה קודמת לכל יתר ששת המינים כיון שהיא ראשונה לארץ קמא. מיהו כתב המחבר בסי' רי"א סעיף ה' שהיינו רק אם עשה מהם לחם שברכתו המוציא או תבשיל שברכתו מזונות, אבל הכוסס חטה שברכתו בורא פרי האדמה אינו קודם לבורא פרי העץ, אלא בורא פרי העץ קודם אפילו אם אינו מהז' מינים, וכתב המ"ב בסקכ"ז שמשמע במג"א שהיינו רק אם הבורא פרי העץ חביב יותר וכמו שהבאנו כבר שהיכא שאין ברכותיהם שוות אזלינן בתר חביבות אפילו אם החביב הוא בורא פרי האדמה והשני הוא בורא פרי העץ, אבל אם שניהם שוים בחביבות מברך על החטה קודם, כי גם כשאין ברכותיהם שוות אזלינן בתר ז' מינים, וכן בתר קורבה לארץ קמא, כשאין כאן חביב, אבל שבביאור הגר"א משמע

שאינן ברכותיהם שוות ואחד הוא שלם, והוא בבורא פרי האדמה, והשני הוא חביב או משבעת המינים, והוא בבורא פרי העץ, איזה מהם קודם, דמצד אחד י"ל שהשלם קודם להחביב, שהרי חזינן בעלמא שבברכותיהם שוות שלם קודם לחביב, וכן י"ל שבכה"ג זה שהוא שלם קודם להז' מינים שהרי חזינן שכשאין ברכותיהם שוות חביב קודם לז' מינים וא"כ כ"ש ששלם קודם לז' המינים, אבל מצד שני י"ל שאולי רק היכא שברכותיהם שוות אמרינן ששלם קודם לחביב, אבל היכא שאין ברכותיהם שוות הרי יש לחביב יותר כח וקודם אפילו להז' מינים, וא"כ כ"ש דעדיף משלם כיון ששלם הוא יותר גרוע מז' מינים (כשברכותיהם שוות). מיהו לא הבנתי את הצד השני שלו כי היכא ששלם הוא יותר גרוע מז' מינים, דהיינו כשברכותיהם שוות, הרי גם חביב הוא יותר גרוע. ועכ"פ מהדרך החיים הביא שהשלם עדיף וסיים שעדיין צ"ע.

יט. אם מין אחד הוא בבורא פרי העץ או בבורא פרי האדמה והשני הוא בשהכל.

ואם מין אחד הוא בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, והמין השני הוא שהכל, מברך על הבורא פרי העץ או על הבורא פרי האדמה קודם (סעיף ג'), אפילו אם ה'שהכל' הוא חביב (מ"ב בסקי"ד בשם המג"א והשער אפרים), ואפי' אם ה'שהכל' הוא מז' המינים כגון דבש של תמרים, והבורא פרי העץ או הבורא פרי האדמה אינו מהז' מינים (שעה"צ באות ט' בשם הפמ"ג), ולכאור' אפי' אם ה'שהכל' הוא שלם.

שאם שניהם שוים בחביבות מברך על איזה שירצה קודם, דהיינו או על זה שהוא מהז' מינים, אפילו כשהוא בבורא פרי האדמה, או על הבורא פרי העץ, כי כשאין ברכותיהם שוות המעלה של ז' המינים, והמעלה של קורבה לארץ קמא, אינן גוברות על המעלה של בורא פרי העץ, אלא שתיהן שוות, וממילא מברך על איזה מהם שירצה, וכבר הבאנו דבר זה בקיצור לעיל באות ב' בסק"ו וסק"ז וסק"ז, וכן להלן בסמוך בסק"ב.

ב. שעורה.

הנה שעורה, דהיינו בורא מיני מזונות משעורים (וכן בורא מיני מזונות של שיפון שבולת שועל וכוסמין, מ"ב בסקל"ד וסקל"ה), קודמת לגפן תאנה ורמון, וכן הרי היא קודמת לתמרים כי אע"פ ששניהם הם שניים לארץ אבל שעורה היא שני' לארץ קמא, אבל י"ל שאינה קודמת לזית שהוא ראשון לארץ בתרא, והמ"ב בסקכ"ה ובשער הציון בסקט"ז הביא שכן צדדו המ"א והט"ז, אבל הביא שהלבוש סובר דכיון שהברכה על השעורה היא מזונות הרי היא קודמת גם לזיתים (ולכאורה גם לכוסס חטה שברכתו בורא פרי האדמה), ושכן הסכימו הרבה אחרונים.

והנה המחבר בסי' ר"ח סעיף ד' סובר שלא רק כוסס חטים הוא בבורא פרי האדמה אלא גם כוסס שעורה, אשר לפ"ז הדין הוא כך, היכא ששניהם שוים בחביבות אין השעורים קודמים להזיתים כיון שהזיתים הם בבורא פרי העץ וגם קרובים לארץ, אבל בענין אם השעורים

קודמים לתמרים אשר גם הם רק שניים לארץ, ורק לארץ בתרא, א"כ לפי המג"א השעורים קודמים כיון שהם קודמים בהפסוק, ולפי הגר"א יכול להקדים את תמרים אם הוא רוצה כיון שהם קרובים לארץ קמא.

והרמ"א בסי' ר"ח שם סובר שכוסס שעורה הוא רק בש הכל כי היא נאכלת כך רק ע"י הדחק, ולפ"ז בודאי הזיתים קודמים כיון שברכתם היא בורא פרי העץ, וכן תפוח קודם אע"פ שאינו מהז' מינים, וכן בורא פרי האדמה קודם, וכמו שהבאנו באות ב' סקי"ט.

ג. תמרים.

תמרים שהם שניים לארץ בתרא הרי הם קודמים לגפן שהוא שלישי לארץ קמא (מחבר בסעיף ד'). וכתב הרמ"א (שם) שאם עשה מהגפן יין, אשר מעתה יש לו ברכה מיוחדת, דהיינו בורא פרי הגפן, ולא רק הברכה הכללית של בורא פרי העץ, הרי היין קודם, והביא המ"ב בסקכ"ג מהטור שלא רק שהיין קודם לתמרים אלא קודמים גם לזיתים.

אבל תבשיל מחטה ושעורה קודם אפילו ליין, כי גם בורא מיני מזונות היא ברכה מיוחדת פרטית והרי הם קודמים לארץ יותר מגפן, וכתב המ"ב בסקכ"ד שבדברי הרמ"א שם מבואר שאפילו מעשה קדירה מכוסמין ושבולת שועל ושיפון קודמים ליין וזיתים כי הם בכלל חטים ושעורים דקרא (ולפ"ז יוצא שבורא מיני מזונות על מעשה קדירה של אורז אינה קודמת לבורא פרי הגפן).

סימן י'

בענין קריאת שמע על המטה וברכת המפיל

א. הטעם לקריאת שמע על המטה. נשמרים רמ"ח אבריו (מ"ב בסי' רל"ט סק"א).

ב. מהות ברכת המפיל - ברכת השבח או ברכת הנהנין.

י"א שברכת המפיל היא ברכה על מנהג העולם וממילא אפילו אם לא הצליח לישון אינה ברכה לבטלה (החיי אדם, ולפי תי' אחד בהאלי' רבה, אבל המ"ב בביה"ל שם פקפק בזה כי מהנוסח של הברכה מבואר שהוא מברך על השינה הפרטית שלו, שהרי אומרים המפיל חבלי שינה על עיני, ומש"ה כתב הביה"ל שאם הוא מסופק אם יצליח לישון לא כדאי לברך).

"ושמעתי שסגולה גדולה לאמרו (המפיל) בכוונת הלב ויזכה לינצל ממחשבות רעות ומכמה צרות. ושמעתי בשם האדמו"ר רבי מאיר מפרימשלאן שזהו סגולה שלא תפיל פרי בטנה". (תשובות והנהגות כרך ד' סי' נ"ז, וכרך א' סי' קצ"ח).

ג. האם מקומה של ברכת המפיל הוא לפני ק"ש או אחרי'.

י"א שיאמר המפיל אחרי הקריאת שמע, וכן אחרי הפסוקים של שמירה, כדי לא להפסיק בינה לבין השינה. וי"א

בברכות דף ד' ע"ב אמר רבי יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת מצוה לקרותו על מטתו, א"ר יוסי (בגליון איתא שצ"ל רב אסי או רב יוסף) אמר קראה רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה (ופירש"י אמרו מה שכתוב על לבבך), ואמר רב נחמן אם תלמיד חכם הוא אינו צריך (ופירש"י וז"ל, אם תלמיד חכם הוא שרגיל במשנתו, לחזור על גירסתו תמיד, דיו בכך עכ"ל), אמר אביי אף תלמיד חכם מבעי לי למימר חד פסוקא דרחמי כגון בידך אפקיד רוחי פדית אותי ה' א-ל אמת, ובדף ה' ע"א אמר ר' יצחק שכל הקורא קריאת שמע על המטה הרי זה כאלו אוחז חרב של שתי פיות בידו (נגד יצר הרע).

א.* כמה פרשיות צריכים לקרוא.

וקריאת שמע על המטה הובאה להלכה באו"ח סי' רל"ט. והכוונה היא להפרשה הראשונה. ומדינא מספיק בהפרשה הראשונה כיון שכבר קרא את שלש הפרשיות בקריאת שמע של ערבית. מיהו טוב לומר את כל הג' פרשיות כי יש בהן רמ"ח מלים בצירוף א-ל מלך נאמן ועי"ז

שאפשר לאומרה אחרי הקריאת שמע לפני הפסוקים, כי הפסוקים אינם נחשבים הפסק, דכיון שהם באים לשמירה בזמן השינה הרי הם מעניינא דשינה, אבל "שמע אין אומרים משום שמירה, רק משום דילפינן מקרא אמרו בלבבכם כדאיתא בגמ' שצ"ל דברי תורה או קריאת שמע סמוך לשינה" (מג"א שם). וי"א שיכול לאומרה גם לפני הקריאת שמע, כי "קריאת שמע נמי משום שמירה הוא". ולמעשה יכול לעשות כמו טבעו, דהיינו שאם הוא חושש שאם יאמר אותה בסוף אולי ירדם קודם, יכול לאומרה קודם (מ"ב שם בסק"ב, ושערי ציון באות ח').

ד. בעמידה, בישיבה, בשכיבה.

החיי אדם מחמיר לקרותה בישיבה או בעמידה, ולא בשכיבה, אבל המג"א מיקל אפילו לכתחילה לקרותה בשכיבה, ונראה שאפשר לסמוך עליו לקרותה בשכיבה, ולפי כו"ע מותר לו להטות על צדו ולקרוא (חוץ מהיכא שעוד לא קיים מצות קריאת שמע של ערבית והוא רוצה לצאת ע"י הקריאת שמע על המטה דאז צריך לקרותה בישיבה או בעמידה) (מ"ב שם בסק"ו ושערי ציון באות י'), ואם הוא חוזר וקורא אותה כמה פעמים כשאינו יכול לישון, לכו"ע יכול לקרות את הפעמים הנוספות בשכיבה.

ה. נשים.

המג"א בסי' רל"ט סק"ב סובר שאשה פטורה מקריאת שמע על המטה כי היא

בגדר מצוה שהזמן גרמא, אבל האליהו רבה סובר שהן חייבות כי גם הן צריכות שמירה.

והערוך השלחן באות ז' כתב וז"ל, ונראה דגם נשים חייבות בברכת המפיל ורוב נשים שלנו נזהרות בזה (עי מג"א סק"ב) עכ"ל.

והמ"ב בשער הציון באות ט"ז כתב בשם הפמ"ג שהיום נהגו נשים לקרותה. אבל מספיק אם יקראו רק את הפרשה הראשונה וברכת המפיל ופסוקי ויהי נועם (תשובות והנהגות כרך א' סי' קצ"ח).

ו. ילדים.

הבן איש חי בשנה שני' בפר' כי תצא אות כ"ב כותב לחנך גם ילדים בקריאת שמע על המטה, ושזה מהדברים שמחנכם ליראת שמים.

ז. שינה ביום, ושינה אחרי חצות הלילה.

כתבו הפוסקים שאין מברכים על שינה ביום, אפילו אם בדעתו לישון לתוך הלילה, ואפילו אם התעורר אח"כ באמצע הלילה וחוזר לישון אינו מברך על המשך השינה כיון שהתחיל לישון ביום, אבל אם נשכב ביום ולא נרדם עד הלילה, כשמתחילה הלילה חייב לברך.

ונסתפק הביאור הלכה שם אם נשכב לישון קודם עלות השחר האם הוא יכול לברך כשהוא משער בנפשו שיאיר השחר לפני שיצליח להרדם, אבל הא ודאי שאינו מברך אחרי עלות השחר אע"פ שזה קודם נץ החמה (והשערי תשובה מביא משו"ת

אות ז' התיר להפסיק ולברך אשר יצר אחרי המפיל, ושלא רק לברכת אשר יצר אלא ה"ה "לאיזה צורך אחר". ובספר שו"ת רבבות אפרים בחלק או"ח בסי' ק"פ התיר על פי זה לענות לשאלת הורים, ושמותר לברך על הרעמים, אבל בסידור יעב"ץ (בדפוס הישן בעמוד 131 באות י') איתא שאם הסיח דעת לגמרי מהברכה חייב לברך פעם שני'.

י. עוד הלכות.

(א) מותר לקרות קריאת שמע ולברך המפיל גם חוץ להחדר שינה, ויש מחמירים חוץ מהיכא שהוא לצורך כגון שאין אור בהחדר שינה.

(ב) יש מחמירים שלא לקרותה לבוש בפג'מה, אבל רבי חיים קניבסקי שליט"א מתיר.

(ג) גם באוטובוס או אירון חייב לקרותה אם יישן בלילה חצי שעה או שעה.

(ד) הכף החיים בסי' רל"ט אות ב' סובר שאין לומר את ה"רבונו של עולם" ואת ה"יהי רצון" בשבת, אלא יתחיל בהשכיבנו, אבל בספר ילקוט יוסף (קיצור שו"ע או"ח סי' רל"ט דין קריאת שמע על המטה סעיף ז') מתיר.

(ה) הרמ"א באו"ח סי' תפ"א אומר שבליל פסח י"א שמספיק בהפרשה הראשונה (והמפיל, באר היטב) כי הוא ליל שימורים. מיהו הבן איש חי בשנה ראשונה פר' צו אות ל"ח אומר שיאמר את הכל. (ו) חולה יכול להסתפק בהפרשה הראשונה והמפיל (מ"ב בסק"ט בשם המג"א).

לחמי תודה שיש אומרים על פי קבלה שאין לברך אותה אם הולך לישון אחרי חצות הלילה, אבל שהאמת אינו כן עכ"ד הלחמי תודה. ולמעשה נוהגים לברך).

אפילו מי שעובד בלילה וישן ביום לא יברך ביום, אבל קורא קריאת שמע על המטה (כך ראיתי בשם ספר ישראל והזמנים מהרב ישראל דוד הארפענעס).

ח. כמה צריך לישון, וכמה פעמים אפשר לברך בלילה אחת.

ראיתי מובא שיש אומרים שכדי להתחייב בהמפיל מספיק לישון חצי שעה (ספר בית ברוך על ספר חיי אדם לרבי בנימין זילבר זצ"ל בכלל ל"ה בעמוד שצ"א בסוף ההערה), ויש אומרים שעה שלימה (ספר תפילה כהלכתה בעמוד ש"נ בשם הגאון רבי בן ציון אבא שאול זצ"ל). ולכו"ע אינו מברך אלא פעם אחת בלילה, דהיינו שאם ישן חצי שעה או שעה ונתעורר, כשחוזר לישון אינו חוזר ומברך, אבל אם ישן רק רבע שעה אולי שפיר חוזר ומברך (ולכאורה איירי כשקם והסיח דעתו מלישון עוד לעת עתה).

ט. להפסיק בדיבור אחרי קריאת שמע על המטה או אחרי ברכת המפיל.

אחרי קריאת שמע מותר להפסיק אבל צריך אח"כ לחזור ולקרות קריאת שמע כי כתיב אמרו בלבבכם על משכבכם זו ק"ש ודומו סלה, אבל אחרי המפיל אין להפסיק כי י"א שהברכה היא על השינה הפרטית שלו ולא על מנהג העולם (רמ"א שם ומ"ב סק"ד וביאור הלכה בד"ה סמוך). ובשו"ת ציץ אליעזר בחלק ז' סי' כ"ז

סימן י"א

בענין שינה

א. דינים ומנהגים שונים.

(א) המ"ב בסי' רל"ט סק"ט כתב וז"ל, כתבו הספרים שבלילה קודם השינה נכון לאדם שיפשפש במעשיו שעשה כל היום, ואם ימצא שעשה עבירה יתודה עלי' ויקבל על עצמו שלא לעשותה עוד וכו'. גם ראוי למחול לכל מי שחטא כנגדו וציערו ובזכות זה אדם מאריך ימים עכ"ל.

(ב) הרמב"ם בפ"ד מהל' דעות ה"ה כותב שבתחילת הלילה יישן על צד שמאל ובסוף הלילה על צד ימין. ובספר הליקוטם ברמב"ם הוצאת רש"פ הובא שהפרי חדש והעלה לתרופה כתבו בשם ספר שבילי אמונה שהטעם לישון על צד שמאל הוא כי הכבד נמצא בצד ימין וע"י שיישן על צד שמאל יהי' הכבד מונח על האצטומכא (הקיבה העליונה) ויחמם את האצטומכא והחמימות תגרום לעיכול המזון. וכן כתב הקיצור שולחן ערוך בסי' ע"א סעיף ה'. והכפ' החיים בסי' רל"ח אות י"א כתב שיישן על צד שמאל, אבל לאחר חצות אפשר לישון על צד ימין ושזה "מועיל מאד לבטל כחות החיצונים",

(ג) בספר הליכות שלמה בפרק י"ג סעיף י"ח איתא שאין להשתמש בשעון שמעורר ע"י נגינה, וכ"ש לא בקלטות של נגינה כדי להרדם.

(ד) בשו"ת שבט הלוי בחלק ז' סי' רכ"ד ד"ה רק זה וכו' כתב וז"ל, הנה גדר גזל לכאורה לא שייך רק בגזול חפץ שהגזולן ישתמש בו או יהנה ממנו, משא"כ ביטול שינה שהיא בגדר מבטל תועלת וטובת חברו, ואיסורא איכא משום זה כאשר העיר מב"ב כ' ע"ב וחו"מ סי' קנ"ו. איברא העירו אותי להמבואר בכרכות ו' ע"ב גזלת העני בבתיכם לענין גזילת ברכת שלום (ויש ליישב). ולענין גניבה עי' תוספתא פ"ז דב"ק שבעה גנבין הם וכו' עכ"ל.

ובספר פתחי חושן, פרק ט"ו בעמוד תכ"ו כתב שלומר גזל שינה "אינו מדויק כל כך בזה, אבל איסור צער ודאי יש בזה, וכ"כ בשו"ת קרן לדוד באו"ח סי' י"ח שאסור מן התורה להקיץ חברו בשנתו משום צער", והפתחי חושן שם כתב שעובר בזה על לא תונו ועל ואהבת לרעך כמוך. ועוד כתב הפתחי חושן שדן הקרן לדוד אם שייך איסור צער בעלי חיים באדם, ושהוא עצמו (הפתחי חושן) דן בזה ב"דיני נזיקין" (וברבינו גרשום בערכין דף ז' ע"א איתא להדיא ששפיר שייך עיי"ש). ועוד הביא שהקרן לדוד שם דן בענין אם מותר להעיר את חברו כדי לקיים מצוה דאורייתא או מצוה דרבנן או כדי להפרישו מאיסורא.

ובשם רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל ראיתי מובא שאם אדם רואה את חבירו שנרדם על ספר, אם הוא יכול להשמיט את הספר מתחת ראשו בלי להעירו יעשה כן. וראיתי פוסקים שאם הוא רואה את חבירו ישן פרקדן מותר להעירו.

(ה) ראיתי מובא שהחתם סופר כשהתעורר מוקדם ה' מסתובב בלי נעליים כדי שלא להעיר את בני הבית.

(ו) יש נוהגים לנשק את המזוזה שבע פעמים לפני השינה, אבל ראיתי מובא שרבי משה פיינשטיין זצ"ל ה' מנשק רק פעם אחת.

ב. האיסור לישון יחידי בבית.

(א) בשבת דף קנ"א ע"ב אמר רבי חנינא שאסור לישון בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית. והרא"ש שם גורס הישן בבית יחידי בלילה.

והרמב"ם והשו"ע לא הביאו את דברי רבי חנינא.

והמשנה ברורה בסי' רל"ט בסק"ט הביא רק את מה שאמר רבי חנינא שאוחזתו לילית אבל לא הביא את תחילת דבריו שאסור.

(ב) והמג"א שם הביא מהמהרי"ל שהכוונה ב"בבית" היא לחדר, דהיינו שאין לישון בחדר יחידי. ובשער הציון שם כתב שמשום כך צריך להשאיר את הדלת פתוח ליתר בני הבית, אבל כתב שהמנהג הוא להקל ולא לפתוח את הדלת כיון שיש עוד אחד באותו בית.

(ג) ואם מגיע אור לחדר כתבו האשל אברהם להגאון מבוטשאטש, והכף החיים בסי' רל"ט אות י"ז, שמותר, וכן כתבו

הרבה פוסקי דורינו, אבל שהחזון איש לא סמך על זה והקפיד שיישנו עמו בחדר גם כשהגיע לשם אור. ובספר הליכות שלמה בפ"ג הערה 36 איתא שרש"ז אויערבאך זצ"ל לא ה' סומך על אור שמגיע מחוץ לחדר.

ובירושלמי בשבת בפ"ג ה"ו איתא שהשטן מצוי לקטרג במי ש"ישן בבית אפל לעצמו", וראיתי מביאים רא"י מהירושלמי שאם יש אור ואינו אפל לית לן בה.

(ד) ובשו"ת חלקת יעקב בחלק או"ח בסי' נ"ז הביא שהאשל אברהם להגאון מבוטשאטש מסתפק שאולי בחדר שיש בו מזוזה אין קפידא, ושכל הקפידא הוא רק בחדר שאין בו מזוזה (כגון בבית מלון ששייך לגוי). והחלקת יעקב עצמו הביא "סמוכין לדבריו". ובמעשה רב באות רכ"א איתא בשם הגר"א שבסוכה אפשר לישון יחידי כי שומר מצוה לא ידע דבר רע. ועי' בעמוד נ"ט בנוגע לליל שימורים

(ה) ועוד הביא שיש אומרים שהקפידא הוא רק בבית שעומד במקום מבודד.

ובספר ילקוט יוסף בהל' ברכות עמ' תרס"ז כתב בזה"ל, אסור לישון יחידי בבית, ויש אומרים דהאיסור הוא בנמצא בבית הסמוך לגבול העיר, אבל בתוך העיר אין לחוש בזה. ובפרט בבית מגורים. ויש חולקים ואומרים דבכל גוונא בלילה אסור לישון יחידי בכל בית שיהי, ואילו ביום אסור רק בבית מיוחד משאר בתים עכ"ל.

(ו) המאירי בשבת שם כתב בזה"ל, אסור לישון בבית יחידי, וכן בכל מה שהוא מביא עצמו לידי נסיון של פחד אסור, והכל לפי טבעו, ומ"מ אם אירע לו כן

יחזק עצמו בבטחון בשם, ויתעסק בתוך לבו בדברי תורה, כמו שאמרו כל הקורא ק"ש על מיטתו כאילו אווז חרב פיפות בידו

ג. באיזו שעות לישון.

הנה בפ"ג דאבות משנה י' אמר רבי חנינא בן דוסא ששינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם.

והרמב"ם בפ"ד מהל' דעות ה"ד כתב וז"ל, היום והלילה כ"ד שעות, די לו לאדם לישן שלישה שהוא ח' שעות, ויהיו בסוף הלילה כדי שתהי' מתחילת שנתו עד שתעלה השמש שמונה שעות, ונמצא עומד ממטתו קודם שתעלה השמש עכ"ל. ונראה שהוא מפרש ששינה של שחרית פירושו הוא בשעת הנץ החמה, אבל אין קפידא אם הוא ישן בעמוד השחר.

ועי' בברכות דף ס"ב ע"ב דאמר שמואל שינה בעמוד השחר כאסטמא לפרזלא, כלומר שהיא מועלת לבריאות הגוף, והמהרש"א הביא שהערוך כתב בשם רב האי גאון שאע"פ ששינה של שחרית נעימה מאד ומש"ה מוציאה את האדם מן העולם אבל בעמוד השחר מותר. הבאר היטב בסי' רל"ח סק"ב הביא בשם האריז"ל שאין לישון אלא לאחר ג' שעות לתוך הלילה.

ד. כמה שעות לישון.

ובענין מה שכתב הרמב"ם שדיו לאדם לישון ח' שעות, המגן אברהם בסי' רל"ח כתב שיש סימן לדבר דכתיב ישנתי א"ז [בגימטריא שמונה] ינוח לי.

ועי' בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ב שכתב עוד הרמב"ם וז"ל, אין דברי תורה

מתקיימים אלא במי שמרפה עצמו עליהן וכו', אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה עכ"ל. ובפ"ו דאבות נמנית מיעוט שינה בין קניני התורה וכדברי הרמב"ם הנ"ל בהל' תלמוד תורה, ואולי לכן כתב המחבר בשו"ע סי' א' שיהא הוא מעורר את השחר כלומר עמוד השחר, כלומר ולא יישן עד נץ החמה אע"פ ששינה בעמוד השחר היא כאסטמא לפרזלא.

ושמעתי שבתקופה מסוימת החתם סופר הי' ער כל הלילה, ובהלילה השני הי' ישן ח' שעות, ואמר שיש לפרש את הסימן בהפסוק של ישנתי אז ינוח לי כך, שע"י שישן ח' שעות, דהיינו א"ז, ינוח מל"י שעות כלומר מהארבעים שעות שהי' ער. ושמעתי שהחפץ חיים הי' אומר ששמונה שעות מותר לישון, ושבע שעות אפשר לישון, ושש שעות צריכים לישון, וחמש שעות מוכרחים לישון. והמגן אברהם בסי' רל"ח הסיק שהכל לפי מה שהוא אדם.

ועי' בכ"ן איש חי שנה ראשונה בפ"ר וישלח אות א' שכתב שהסכמת הרופאים היא "שלא יישן אדם בלילה פחות משש שעות ולא יותר על שמונה שעות", ושלכן "איש יהודי שצריך לדאוג גם לנפשו, יישן ו' שעות, ואם לפעמים ימעט מזה לצורך עבודתו, כגון בלילי ששי או אלול וימים נוראים, מובטח לו שלא יזקק".

ודברי המאירי על פ"ג דאבות משנה ד' (הנעור בלילה) נראין תמוהין, דכתב שם שגם לצורך תלמוד תורה לא יהא נייעור יותר מט"ז שעות.

והט"ז באה"ע בריש סי' כ"ה כתב שאם

הוא מרבה בשינה לשם שמים כדי להיות יותר זריז בלימודו, כי יוכל ללמוד במשך שעה אחת מה שהי' לוקח ב' שעות אילו הי' מנדרד שינה מעיניו, הרי שכרו שוה להמנדרד.

ועיין עוד ביומא דף ע"ז ע"א שדרשו על הפסוק כן יתן לידידו שנא בזה"ל, מאי כן יתן לידידו שנא, א"ר יצחק אלו נשותיהן של תלמידי חכמים שמנדרדות שינה בעוה"ז וזוכות לעוה"ב.

ה. עוד בענין שינה ביום.

עיין במחבר באו"ח סי' ד' סעיף ט"ז בענין שינה באמצע היום שהביא שדוד המלך הי' נזהר שלא לישון ס' נשמין כדי לא לטעום טעם מיתה, והרמ"א כתב שבגמ' משמע שדוקא ביום הי' נזהר, והביא המ"ב שהאחרונים תמהו שעל דוד לא אמרו בגמ' שנהג כן דוקא ביום, אלא רק על אמוראים אמרו כן, אבל דוד עצמו הי' נזהר גם בלילה. ועוד הביא מהמג"א שבעל נפש יחמיר על עצמו עכ"פ ביום, ושאיין שבת בכלל.

ובביה"ל שם הביא ג' שיטות בענין כמה זה ס' נשמין, א', ג' שעות, ב', יותר מחצי שעה, ג' מעט יותר משלש דקות.

ובסי' רל"א סעיף א' כתב המחבר וז"ל, אם א"א לו ללמוד בלא שינת צהרים יישן, ובלבד שלא יאריך בה, שאסור לישון ביום יותר משינת הסוס שהוא שתין נשמי עכ"ל. ובסי' ד' שם הביא המ"ב מהמחצית השקל שכתב שענין שינה ביום תלוי לפי מה שהוא אדם וכפי הצורך לעבודתו יתברך עכ"ל.

והרמב"ם בפ"ד מהל' דעות ה"ה כתב

וז"ל, ולא ישן ביום עכ"ל, אבל בספר המפתח שם ברמב"ם הוצאת רש"פ הובא מהאחרונים דהיינו רק בדרך קבע אבל בדרך עראי מותר.

ו. האיסור לישון פרקדן.

(א) בברכות דף י"ג ע"ב הביאה הגמ' את דברי רב יוסף ש"פרקדן לא יקרא קריאת שמע", ומקשה הגמ' עליו דמשמע מדבריו שרק קריאת שמע אסור לו לקרות כך, אבל אין קפידא שלא לישון פרקדן, ואילו רבי יהושע בן לוי "לייט" (קילל) על מי שישן אפרקיד, ופירש"י שפרקדן הוא כששוכב על גבו ופניו כלפי מעלה, והקפידא הוא משום שמא יתקשה אברו ויתראה לרבים ודבר של גנאי הוא, ומתריצין שרבי יהושע בן לוי אוסר רק אם הוא שוכב על גבו ממש, וכמו שפירש"י שפניו כלפי מעלה, אבל אם הוא מטה עצמו על צדו "מעט" (רש"י) אין קפידא, ורב יוסף איירי בכה"ג ואמר שמ"מ לא יקרא קריאת שמע כך, כי זהו תנוחה של "שררה וגאווה" (רש"י) ואין ראוי לקבל עול מלכות שמים בצורה כזאת (וזה עדיין נקרא שהוא שוכב על גבו, וכלשונו של רב יוסף שפרקדן לא יקרא קריאת שמע, רק שאין פניו כלפי מעלה).

והנה לפי הטעם שכתב רש"י בברכות שם יוצא שאם הוא ישן במקום שאין שם רבים ליכא קפידא. מיהו גם בנדה דף י"ד ע"א איתא כהגמ' בברכות, וגם שם פירש"י כדבריו במס' ברכות, אלא שהוסיף שם גם עוד טעם, והיינו שע"י שישן על גבו, ידיו יהיו מונחות על אברו ומתחמם, ותוס' שם הביאו מהרשב"ם שאם ישכב על גבו בגדיו

נופלים על אמתו ומתחמם, ובגליון איתא בגלל שעייזו השדרה שלו מתחמם וזה יגרום לו להתקשות ויבא לידי קרי, ומרש"י בפירושו השני ומהרשב"ם והגליון מבואר שהעובדא שהוא שוכב פרקדן זהו מה שיגרום לו להתחמם, אבל בפירושו הראשון, וכן במס' ברכות, לא הזכיר רש"י שהתנוחה של פרקדן גורמת לו להתקשות. ולפי פירושו השני של רש"י במס' נדה, וכן לפי הרשב"ם והגליון, ה"ה שאסור לישון כך גם במקום מוסתר ולא רק ברבים.

ועוד הביאו תוס' בנדה שם שהערוך מפרש להיפך מרש"י והיינו שפרקדן פירושו הוא שהוא שוכב על בטנו, ודחו תוס' את פירושו.

וגם בפסחים דף ק"ח ע"א בד"ה פרקדן דחו תוס' את פירושו של הערוך והוכיחו כן מב"ב דף ע"ד ע"א דאיתא שם שמתי מדבר היו ישנים פרקדן וברכיהם היו זקופות ובא פרש על סוסו ועבר תחת הברכים כשרומח בידו, והרי שייך לכופף את הברכים בצורה כזאת רק אם הוא שוכב על גבו, ובב"ב שם הביאו תוס' את ההוכחה הנ"ל בשם ר"ת.

והרמב"ם בפ"כ מהל' איסורי ביאה הי"ט כתב את הביאור שהוא שוכב על גבו ופניו כלפי מעלה, אבל בפ"ב מהל' ק"ש ה"ב כתב את שני הביאורים, וכן עשה המחבר, דהיינו שבהל' ק"ש באו"ח סי' ס"ג סעיף א' כתב את שני הביאורים, ואילו באבן העזר בסי' כ"ג סעיף ג' כתב רק את הביאור שהוא שוכב על גבו ופניו כלפי מעלה. וכבר העיר הגר"א על זה בביאורו באו"ח שם.

והקיצור שו"ע בסי' ע"א סעיף ה' אסור את שתי התנוחות, והגדיר את הדבר כ"איסור גדול", ושצריכים "ליזהר בזה מאד".

(ב) בשו"ת משנה הלכות בחלק ט"ו סי' צ"ו הביא משו"ת אז נדברו חלק י"ב סימן מ"ב וסימן מ"ג שהאיסור הוא דוקא כשהוא שוכב לישון, אבל אם הוא קורא ספר, או כשהתעורר ואין לו עדיין כח לקום, מותר לו לשכב פרקדן, אבל אם זה גורם לו הרהורים יש להתרחק מכך כמו משאר דברים הגורמים הרהורים רעים.

והמשנה הלכות עצמו מחמיר גם בשכיבה כשהוא ער, שמא יישן (כן דייק שם מלשון תוס' ר' יהודה החסיד), ועוד שהרי הטעם שע"י שבגדיו מונחים על ערותו יתקשה, וכן הטעם שע"י שגבו מתחמם יתקשה, שייכים גם כשהוא ער. ושמעתי שהגרי"ז הי' מקפיד על זה גם כשהי' ער, וגם בימי מחלתו האחרונה על אף שהי' בעל יסורים.

(ג) אם הגב מורם במדה סבירה, ראיתי בשם פוסקי דורינו שאין קפידא (ויש לדון על זה לפי הטעמים שהבאנו).

(ד) ועוד ראיתי פוסקים שאם הוא רואה את חבריו ישן פרקדן מותר להעירו (ועי' עוד בענין להעיר את חבריו לעיל כאן בסק"א בקטע "ובספר פתחי חושן" ולהלן שם).

(ה) ובשם שו"ת שלמת חיים (תשובות שהשיב רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל בעל פה) ראיתי שיש להקל בנוגע לילד מתחת לגיל תשע, אבל "אין ראוי להרגילו".

סימן י"ב

בענין אוכל תחת המטה

(א) גדרי האיסור

א', בפסחים דף קי"ב ע"א תניא אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהן, ועל פי זה נפסק בשו"ע ביו"ד סי' קט"ז סעיף ה' שלא יעשה כן.

ב', בהכריתא שם איתא שהטעם הוא משום רוח רעה וכהנ"ל, אבל הרמב"ם בפ"ב מהל' רוצח ושמירת נפש ה"ה כתב שהטעם הוא שמא יפול לתוכו דבר המזיק ולא יבחין בזה, והראב"ד שם כתב משום רוח רעה. וכתב המגדול עוז שלפי טעמו של הרמב"ם ה"ה לתחת כסא וספסל וכדומה.

ובספר המפתח שברמב"ם הוצאת רש"פ הובא שהפר"ח והמעשה רוקח מעירים שלפי הרמב"ם צריך לצאת שאם הם מכוסים אין קפידא, ואילו הירושלמי סתם, ובהבבלי (שסובר משום רוח רעה) איתא להדיא שאפילו מחופים וכמו שהבאנו לעיל בסמוך.

והדרישה ביו"ד סי' קט"ז אות ז' רצה לומר שהרמב"ם איירי במטה שהיו יושבים עלי' בשעת סעודה אשר בכה"ג יש חשש שמא יפול בתוכו דבר המזיק, אבל בזמן הזה שאין יושבים ואוכלים על גבי מטות אין חשש.

ברם הרמב"ם כתב לשון של "אע"פ

שהוא עוסק בסעודה" דמשמע שכל שכן ששלא בשעת סעודה יש לחשוש שמא יפול לתוכו דבר המזיק. מיהו י"ל לפי הדרישה שלעולם דוקא בשעת סעודה יש קפידא שמא יפול לתוכו מהסעודה דבר המזיק, רק שכתב הרמב"ם "אע"פ שהוא עוסק בסעודה" כדי לומר שאע"פ שבכה"ג שהוא עוסק באוכל מסתמא יבחין בזה, בכל זאת אין סומכים על זה.

ג', יש מתירים בליל פסח כי כיון שהוא ליל שימורים אין אז רוח רעה.

ד', הדרכי תשובה בסי' קט"ז סקל"ז בשם ספר מזמור לדוד וספר יפה ללב, והכף החיים באות מ"ב ובאות מ"ד, סוברים שהרוח רעה שורה רק על רצפה של עפר, אבל לא על ריצוף. מיהו ראיתי מביאים שאין נוהגים לסמוך על זה.

ה', יש אומרים שהרוח רעה שולטת רק בזמן שהוא ישן על המטה, וכן נוקט התורת חיים בשבועות דף ט"ו בד"ה ריב"ל, והיביע אומר בחלק א' סי' ט' אות כ"ג, וכן ראיתי מובא בשם רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל ובשם רבי נסים קרליץ שליט"א, אבל בבן איש חי בשנה שני' בפרשת פנחס אות י"ד משמע שאסור לשים שם אוכלים ומשקים גם בזמן שאין מי שישן שם, והדרכי תשובה בסקל"ח אחרי שהביא את דברי התורת חיים כתב

וז"ל, ועי' מזה בספר נחלה לישראל בקונטרס הלכה למשה הלכה כ"ט, ועי' בשו"ת אור יצחק סוף סי' י"ד שם שהביא ראי' דלכתחילה יש לזוהר שלא ליתן תחת המטה אוכלין ומשקין אפילו בשעה שאין ישנים עלי' עיי"ש, ועי' בשו"ת פרי השדה סי' ה' מש"כ בזה עכ"ל.

ובספר תשובות והנהגות בכרך א' סי' ח' הביא מספר כל הכתוב לחיים בעמוד קל"ב שהגר"א החמיר גם אם לא ישנו שם, אלא שיש אומרים שהחמיר רק לעצמו, ובעל תשובות והנהגות ר"ל שמה שהחמיר רק לעצמו הרי זה רק בלא ישנו עליהם, אבל כשישנו עליהם החמיר אף לאחרים, ושאפילו לעכו"ם לא ימכרונו שמא ימכרונו לישראל. ובכרך ב' סי' א' הביא מספר שערי רחמים בשם הגר"ח מואלאזין שהגר"א החמיר באוכלין תחת המטה רק לעצמו, אבל לאחרים הקיל, וגם שם כתב בעל תשובות והנהגות כהנ"ל שהיינו רק אם לא ישנו עליהם, אבל אם ישנו עליהם ה' מחמיר גם לאחרים.

ו', השבות יעקב בח"ב סי' ק"ה מתיר את המאכל באכילה בדיעבד, אבל הבינת אדם בשער איסור והיתר באות ס"ג (הובא בפתחי תשובה בסי' קט"ז שם) הביא שהי' עובדא אצל הגר"א שהניחו צנון תחת המטה וצוה הגר"א שיחתכו אותו לחתיכות קטנות ושיזרקו אותן למקום שלא ימצאו אותו בני אדם. וכתב הבינת אדם שהיום כיון דדשו בי' רבים אולי אומרים על זה ששומר פתאים ה'. ועי' בזה להלן בסי' ט"ו שהוא סימן על שומר פתאים ה'.

ולהלכה יש מחמירים בדיעבד ויש מקילים. ובארחות רבנו איתא שהחזו"א הי'

מורה לאנשים לחלקו לעניים (או לתתם לבחורי ישיבת תפארת ציון) בלי להגיד שהי' תחת המטה, כי אע"פ שהי' מחמיר לעצמו גם בדיעבד אבל לא הי' מחמיר לאחרים, משא"כ בנוגע לגילוי הי' אומר לתתם לאחרים אבל להודיע להם, כי שם הי' מחמיר יותר.

ובספר במחיצת ה"הזון איש" מאת הרב רפאל הלפרין ז"ל בעמוד 207 כתוב בזה"ל, בנוגע לאוכלין ששהו תחת המטה, אף שהקפידו בכיתו לא לאוכלם, צייה לחלק אותם לעניים רעבים ואמר שאין להשליכם לאיבוד כיון שמצד הדין מותר לאוכלם עכ"ל.

ובספר תשובות והנהגות בכרך א' סי' ח' כתב שרוב האחרונים התירו בדיעבד בכל דבר שהוא משום רוח רעה.

ועכשיו ראיתי בעיתון המבשר יום ששי פר' מטות מסעי תשע"ח בהחלק התורני בעמ' כ"ח שהרב אלישיב זצ"ל "התיר בדיעבד כל אוכל שהי' תחת המטה כדעת השבות יעקב".

ועי' לעיל בעמוד נ"ח (קטע ג') בענין שום בצל וביצה קלופים שלנו אסורים בדיעבד. ועי' בסוף הסימן שם בענין ליל שימורים.

ב) איזה סוג אוכל

א', בהברייתא בפסחים שם איתא אוכלין ומשקין וכמו שהבאנו, אבל בירושלמי בפ"ח מתרומות ה"ג ובעבודה זרה פ"ב ה"ג איתא תבשיל, ובטור איתא אוכלין, ובשו"ע ביו"ד סי' קט"ז סעיף ה' איתא תבשיל, והבינת אדם בכלל ס"ג (הובא בפתחי תשובה בסי' קט"ז שם) כתב

שקרה עובדא אצל הגר"א שהניחו צנון תחת המטה וצוה הגר"א לחתוך אותו לחתיכות קטנות ולזרוק אותו למקום שלא ימצאו אותו בני אדם, ומבואר בבית אדם שם שלא דוקא צנון אלא ה"ה לשאר אוכלין כגון ביצים ולפתות.

ועוד העיר הבינת אדם שבירושלמי איתא רק תבשיל, וכן שהרמב"ם והסמ"ג והרי"ף והרא"ש והראב"ד כולם כתבו רק תבשיל, וכתב הבינת אדם שממה שכתבו רק תבשיל, ולא כתבו אוכלין, נראה לו שהיו גורסים בהברייתא בפסחים שם רק משקין ולא אוכלין, ולכן כתבו רק תבשיל כדאיתא בירושלמי (מיהו לפ"ז היו צריכים להביא משקין).

ועוד העיר הבינת אדם שכולם הביאו רק את הירושלמי, והרמב"ם והסמ"ג כתבו שהטעם הוא שמא יפול לתוך התבשיל דבר המזיק, ולא כתבו משום רוח רעה, והראב"ד שם שכתב משום רוח רעה כתב שכן מפרשים את הטעם של הירושלמי אבל לא כתב שכן איתא בהברייתא בפסחים, וכתב הבינת אדם שיתכן שבכלל לא גרסו את הברייתא בפסחים ולכן לא הביאו משקין, וכן לא את הטעם של רוח רעה.

וראיתי מובא שלמעשה, יש פוסקים שמקילים באוכל שאינו מבושל (שאינו בגדר "תבשיל"), וביניהם השרי חמד במערכת למד באות ל"א, והערוך השלחן באות י"א, אלא שהוסיף הערוך השלחן שיש מחמירים. ובין המחמירים הם הבן איש חי, והחכמת אדם בשם הגר"א בבית אדם בשער איסור והיתר באות ס"ג, ושולחן ערוך הרב בהל' שמירת גוף ונפש

ובל תשחית בסעיף ז'. והאגרות משה ביו"ד חלק ג' סימן כ' כתב שמסתבר לאסור גם אוכל שאינו תבשיל אבל סיים ב"צע"ק". והדרכי תשובה בסי' קט"ז אות ל"ו הביא שבשו"ת אור יצחק מחמיר (ועוד הביא שבספר מילי דחסידותא מיקל באוכל שאינו ראוי לאכילה בלי בישול, ושכתוב כלי בודאי אין קפידא אפילו לכתחילה, ועי' להלן בקטע "ג" וקטע "ד").

ב', יש מתירים תרופות ואפשר לסמוך על זה.

ג', יש מתירים קפה וכדומה, כי אינו ראוי לאכול בלי הוספת מים.

ד', ועכשיו ראיתי בעיתון המבשר יום ששי פר' מטות מסעי תשע"ח בהחלק התורני בעמ' כ"ח שהרב אלישיב זצ"ל נשאל על אבקת חלב שאינו ראוי לאכילה כמו שהוא, והשיב ש"יש להתיר משום דהוי כעפרא בעלמא ולא שמי' אוכל".

ואולי בקפה ואבקת חלב יש יותר סברא להקל ממה שיש באוכל שאינו ראוי לאכילה בלי בישול (דהיינו מה שהבאנו מספר מילי דחסידותא) כי קפה ואבקת חלב הרי הם ראויים לאכילה כמו שהם, גם בלי בישול, רק שצריכים להוסיף מים או חלב, ויש לדחות.

ה', אגוז סגור בקליפתו אסור, אבל יש מתירים קופסת שימורים.

ו', צריכים להקפיד שלא להשתמש בשביל נטילת ידיים של שחרית במים ששהו תחת המטה, וראיתי מובא שרבי עובדי' יוסף מתיר להשתמש בהם בדיעבד, אבל הברכי יוסף בסי' קט"ז אות ס"ו אוסר. וכן ראיתי בתשובות והנהגות כרך ב' סי' א', ועיקר טעמו הוא משום שאולי כיון

ששורה עליהם רוח רעה שוב אינם מסוגלים להעביר רוח רעה מהידים, וגם צידד משום שאין ראוי להשתמש בהם לדבר שהוא בגדר מצוה.

ז', וראיתי שצריכים להקפיד גם לא לשים שם אתרוג, ושמן של נרות שבת או חנוכה, וכהנ"ל שלא נכון להשתמש בדבר פגום בשביל לקיים מצוה, אבל שבדיעבד מותר להשתמש בהם.

ח', ראיתי מובא שמותר לשים שם אוכל של אדם אחר בלא דעתו כי בכהאי גוונא אין רוח רעה.

ט', וכן שמותר לישון תחת המטה כי רוח רעה זו אינה נדבקת באדם.

ג) איזה סוג מטה.

א', בין הכר והמזרון מותר, וכן עמו בהמטה, וכן בסל או מדף שמתחת למטה, וכן על המטה התחתונה של מטת שתי קומות, כי רק על הארץ אסור. ועי' לעיל בסי' זה באות א' בקטע "ד". ועי' להלן כאן בשם הרב אלישיב זצ"ל.

ב', גם יש אומרים שתחת עגלת תינוק מותר כי העגלה אינה עשויה רק לשינה, וכן לא לזמן מרובה.

ועי' בדרכי תשובה בסי' קט"ז סקל"ח שכתב בשם ספר מילי דחסידותא שאסור רק במטה המיוחדת לשינה ולתשמיש המטה.

מיהו בספר תשובות והנהגות בכרך א' סי' ח' הביא שהגר"א החמיר בתיבה שמונח בתוכו סוכר שישן עלי' אדם מעט ביום.

ולפי המקילים הנ"ל מותר תחת כסא באירון אע"פ שישנים שם.

ועכשיו ראיתי בעיתון המבשר יום ששי פר' מטות מסעי תשע"ח בהחלק התורני בעמ' כ"ח שהרב אלישיב זצ"ל נשאל על עגלת תינוק שיש תחת' מקום להניח דברים, והי' מונח שם אוכל בשעה שהתינוק ישן בעגלה, אם יש סברא להתיר "כיון דקי"ל שמעיקר הדין תינוק אינו חייב בנטילת ידים של בוקר משום שאין לו רוח רעה מעיקר הדין", והשיב "יש מי שכתב שכל דין זה (שלא להניח אוכל תחת המטה) הוא דוקא במטה המיוחדת לשינה, וא"כ י"ל שאולי עגלת תינוק אינה נחשבת כמיוחדת דוקא לשינה אלא עומדת לנשיאת התינוק, אך שיטה זו מחודשת מאד".

ג', הדרכי תשובה בסי' קט"ז אות ל"ט הביא שבשורת דגל אפרים בסוף סי' כ"ח לא חילק בין מטתו של ישראל למטתו של גוי, אבל שבספר תשורת שי מהדורא תניינא בסי' קט"ז כתב שאין קפידא במטתו של גוי כי רוח רעה אינה שורה תחת מטתו של גוי.

מיהו לפי מה שהבאנו לעיל באות א' סק"ה שיש אוסרים רק בזמן שישנים עליו לכאורה צריך להיות תלוי במי ישן שם ולא בלמי שייכת המטה. ברם הדרכי תשובה עצמו בסיום דבריו נקט כשהגוי ישן שם וז"ל, אבל בודאי לכתחילה אם ידעין שישן עלי' נכרי יש ליזהר וכו' עכ"ל. וכן מבואר בשו"ת יביע אומר ביורה דעה חלק א' בסי' י'.

ד', כתבו הפוסקים שכדאי להחמיר גם במטה שישנים עליו רק ביום, אבל בשורת יביע אומר ביורה דעה חלק א' סי' א' הכריע להקל עיי"ש.

סימן י"ג

בענין כבוד ספרים

א) ספרים על הרצפה.

א. כמה גובה צריכים.

אסור להשאיר ספר על הרצפה, ומדת חסידות היא שיהי' מורם ג' טפחים, אבל מדינא מספיק בטפח אחד (יו"ד סי' רפ"ב סעיף ז' ברמ"א וש"ך וערוך השלחן שם). ומדברי הר"ר מנוח שהביאו הב"י והש"ך (שם) יוצא דסגי במורם כל שהוא.

ב. מונחים על שטיח או על מדריגות.

לא מהני אם יש שטיח על הרצפה תחת הספר כי השטיח נחשב כמו הרצפה (כן נראה פשוט, וכן ראיתי מובא מפוסקי דורינו). ויש לעיין אם הניח שם שטיח קטן רק בשביל הספרים, ולכאורה סגי בזה. ועכ"פ כל הצד להתיר בהני גווני הוא רק אם סוברים כהר"ר מנוח דסגי במורם כל שהוא.

וגם מה שהספר מונח על המדריגות של הבימה או של הארון קודש אינו מספיק אע"פ שע"ז הרי הוא מורם מרצפת בית הכנסת (רמ"א שם), כי המדריגות נחשבות כמו רצפה כיון שדורכים עליהן (ביאור הגר"א שם). ולפ"ז לכאורה יהי' אסור להניחם על שלב של

סולם, כי גם הוא עשוי לדרוך עליו, ובסולם נמוך גם השטח למעלה עשוי כדי לעמוד עליו.

ג. בתוך שקית או ארגז או ארון ספרים.

ראיתי מובא בשם הרב אלישיב זצ"ל והרב נסים קרליץ שליט"א שאין קפידא אם הספרים מונחים על הרצפה בתוך שקית או ארגז. מיהו לא ידעתי אם הכוונה היא רק כשהשקית והארגז סגורים, או האם אפילו כשהם פתוחים. ואם ההיתר הוא רק כשהארגז סגור, יהי' אסור לפותחו כשהוא על הרצפה (אבל כדי להוציא ספר או כדי להכניסו יתכן שמותר ואינו צריך להרים את כל הארגז לפני שהוא מוציא או מכניס ספר).

מיהו אם מותר אפילו כשהם פתוחים, אז צ"ע מתי נוהג הדין שצריכים שיהיו מורמים ג' טפחים או טפח אחד, הלא גם כשהם מורמים כל שהוא הרי הם בע"כ מונחים על דף או אבן, וא"כ הרי זה בגדר הפסק כמו שקית, וא"כ למה צריכים הרמת טפח. ברם י"ל שרק שקית או ארגז נחשבים בגדר הפסק כיון שהם כלים חשובים בזכות עצמם (ואולי גם שטיח קטן לפי הצד שכתבנו לעיל שאינו כמו רצפה),

דלכן אינם נחשבים בטלים לגבי הרצפה. א"נ דשאני ארגז או שקית דכיון שהוא סגור גם מהצדדים הרי זה נראה יותר כמקום נפרד.

ברם אכתי יש לעיין בזה, כי ראיתי מתירים להניח ספרים על רצפת ארון ספרים שאינה גבוהה טפח מהרצפה של החדר כי אין זה נחשב שהספר מונח על הרצפה של החדר כיון שהארון מחובר להקיר ע"י מסמרים, ואירי אפילו כשאין הארון תלוי על הקיר בהאוויר, אלא אפילו אם הוא מונח על רצפת החדר כיון שהוא מחובר להקיר ע"י מסמרים, ומזה מבואר שאם הארון אינו מחובר להקיר אסור להניח ספרים על תחתיתו אם אינה גבוהה טפח, ואילו לפי הנ"ל קשה מאי שנא מארגז, וא"כ צ"ל שכל ההיתר של ארגז הוא רק אם הוא סגור (ולפ"ז אם להארון יש דלתות מזכוכית או מעץ, והוא סגור, יהי מותר גם אם אינו מחובר להקיר, אלא שלא יוכלו לפתוח אותו, וכמו שכתבנו לענין ארגז, כי אז יהיו הספרים נחשבים מונחים על רצפת החדר, אבל לפותחו כדי להוציא ספר או כדי להכניסו יתכן שמותר כמו שצדדנו לעיל לענין ארגז).

מיהו אולי י"ל דרך הפכית, והיינו שאדרכה, היכא שאין הארון מחובר להקיר הרי זה בודאי מותר כי הוא נחשב כמו ארגז, ומותר אפילו אם הארגז והארון פתוחים, אבל אכתי יש סברא לומר שהיינו רק כי אפשר להזיז את הארון משם כמו בהציוור של ארגז, אבל אם הוא מחובר להקיר ואי אפשר להזיזו אין תחתית הארון נחשבת בגדר דבר המפסיק, אלא הרי היא בטילה להרצפה של החדר.

ד. מתי ואיך צריכים להרימו.

אם יש ספר על הרצפה צריכים להרימו גם באמצע לימוד (ערוך השלחן באות י"א).

ומותר להרימו אפילו באמצע שמונה עשרה בין ברכה לברכה אם העובדא שיש ספר על הרצפה מפריע לו לכיין את השמונה עשרה (מ"ב בסי' צ"ו סק"ז בשם ספר חסידים והמגן אברהם). ומותר אפילו לזוז ממקומו לצורך זה (כן ראיתי בשו"ת באר משה חלק ג' סי' י"ג אות ו').

המנהג הוא לנשק את הספר כשהוא מרימו (ספר חסידים בסי' תתקכ"ג, ועוד). והרב פאם זצ"ל הי' גם פותח אותו ולומד בו דבר מה.

אם נפלו כמה ספרים ירים את כולם ורק אח"כ ינשקם, כי צריכים להרים אותם במהירות האפשרי (ס"ח שם, והגהות בית לחם יהודה בסי' רפ"ב שם).

ואם נפלו ספרים על הרצפה, ויש "שיהוי וטורח אם יגבי' כל אחד בפני עצמו משאם יניחנו כולו כאחד זה על גבי זה בארץ, יגביהם כאחד" (פתחי תשובה שם בסק"ז בשם ספר תפארת למשה, והביא ששוב פקפק התפארת למשה בהרא"י שהביא לדין זה).

ב) ספרים עמו על גבי מטה או ספסל.

אסור לישיב על מטה (וכן ספסל או ספה) שספר תורה עלי' (שו"ע שם בסעיף ז'), וה"ה לשאר ספרי קודש (הסכמת כל הפוסקים).

ולא מהני אם הוא זוקף את הספר

במטה עכ"ל (פי' אפילו כשאינו יושב שם יחד עם ספר).

ג) לישוב או לישון על גבי ארגז שיש בתוכו ספרים.

בשו"ת הרמ"א דן אם מותר לשבת על ארגז שיש בתוכו ספרים, כי כיון שהארגז גדול עד כדי כך שכבר אינו דומה לסתם כלי הרי תוכו נחשב רשות בפני עצמו, והט"ז הוכיח שאסור, והש"ך בנקודות הכסף דחה ראייתו, וכתב שהרמ"א עצמו נשאר בספק אם מותר או לא. והוסיף הש"ך דהיכא שגופו מכביד על הספרים ומנענע אותם הרי זה בודאי אסור.

ועכ"פ אין קפידא אם ספרים מונחים בתא המטען של אוטובוס (אע"פ שהוא דורך על גג המטען שהוא רצפת האוטובוס) כי המטען בודאי נחשב רשות אחרת.

והפתחי תשובה שם בסק"ח כתב וז"ל, ועיין בספר בכור שור בחידושו למס' עירובין דף ל' ע"ב שהביא דעת הב"ח באו"ח סי' ק"א שפסק דמותר לישוב על גבי ארגז ספרים בתוכו, והעלה דהסומך בשעת הדחק אדעת הב"ח לא הפסיד אפילו ביושב בקרון וארגז קטן רק שאינו כליין (כלומר שהארגז אינו הכלי הקבוע להנחת הספרים), וכ"ש כשיש בארגז דברים אחרים עם הספרים דאז אין הארגז בטל אצל הספרים, ובספר תורה יש להחמיר עיי"ש. ועי' בתפארת למשה שכתב דנראה קצת היתר היכא שאין מכסה התיבה נוגע בספרים עיי"ש עכ"ל הפתחי תשובה. והחיד"א בשו"ר ברכה שם מתיר.

ועכ"פ הש"ך בנקודות הכסף שם אסר

וסומכו על הגב של המטה או הספסל (בשם הרב אלישיב זצ"ל). מיהו ראיתי בספר "רבי יעקב" אודות רבי יעקב קמנצקי זצ"ל בעמוד 439 שכנראה התיר דבר זה, וזה"ל שם, הוא הדגים {למי שרצה לשבת על ספסל והי' ספר מונח עליו} כיצד ניתן הי' למנוע זאת (בזיון להספר) ע"י הנחת הספר בעמידה על הספסל עכ"ל. מיהו מצד הסברא לכאורה צריך להיות אסור, וה"ה אם יעמיד את הספר על הרצפה ע"י שיסמוך אותו על הקיר.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי ה"ג סי' י"א שהיכא שיש שורה של כסאות שמחוברים עם מוט של ברזל מותר לו לישוב על אחד מהם כשספר ("וקרוב הדבר אפילו כשספר תורה") מונח על הכסא השני, כי כל כסא הוא כסא בפני עצמו רק שהם מחוברים יחד "לצורך השתמשות הרבים".

ויש לעיין לענין ספה שיש שם שני מקומות ישיבות נפרדים, דהיינו שני כסתות נפרדות אבל השלד של הספה הוא אחד. וראיתי גאון אחד שהקל בכה"ג לישוב על מושב אחד כשיש ספר על המושב השני.

וראיתי שיש מתירים אם הוא קדם לישוב שם ורק אח"כ הניחו שם ספר, דאז אינו צריך לקום, וצ"ע.

אם אין מקום אחר איפוא לשבת, כגון שהמקום היחידי הפנוי הוא על ספסל שעל חלק ממנו מונחים ספרים (ואי אפשר להזיזם למקום אחר), מותר לשבת שם (על פי הש"ך בסק"ט שם בשם הר"ר מנוח).

הספר חסידים בסי' קנ"ז כתב בזה"ל, לא יתכן שתשים ספרים על מטה שישנת עלי' במפת שכבת זרע או אדם מפיה

לישון על תיבה שיש ספרים בתוכו כי שינה שאני כי חיישינן שמא יפיח או ישמש מטתו.

ועוד כתבו שלדפדף לעמוד אחר אינו מועיל.

ועוד כתבו שכשהוא עולה לתורה מותר להשאיר את החומש פתוח.

הערוך השלחן בסי' רע"ז אות ב' כתב שאסור רק ביוצא להרחוב לזמן ארוך, "אבל הנכנס מחדר לחדר או אפילו לחצר ולרחוב שלא על אריכת הזמן אין חשש בזה [וכ"כ הי"ש ע"ש]."

ובספר שלמת חיים שם בסי' קס"ג כתב שיש ללמוד זכות על אלו שיוצאים לשעה קלה ומניחים מפה על הספר אע"פ שאינה מכסה את כל הספר, די"ל שכגון זה לא נקרא בזיון, "ובכל זאת היותר טוב לסגור הספר".

בעמוד י"ד של עיתון המבשר בחלק התורני י"ז אדר תש"פ איתא בזה"ל, כך נשאל (רש"ז אויערבאך זצ"ל) אם מותר לפתוח ספר [וכתוב שם שמן הסתם כוונת השואל היתה לפתוח רק את הכריכה בעמודים הנקראים "פאר-זעץ"] במטרה לשמור מקום או סטנדר, והשיב שאם אח"כ ילמד בספר זה מותר, ואם לא ישתמש בו אז אסור עכ"ל.

עמוד בודד שכתוב בו דברי תורה אינו צריך כיסוי (בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל).

אסור להפוך ספר על פניו ועי"ז להשאירו פתוח להמקום שעומד בו (רמ"א בסי' רפ"ב סעיף ה' בשם המהרי"ל), ואסור אפילו כשקוראים אותו לתורה (החיד"א בשירי ברכה שם בשם הרד"ק בהגהותיו כתב יד).

אבל כתבו הפוסקים שמותר להפכו כדי לצלמו במכונת צילום.

ד) עוד דרכי כבוד בהנחת ספרים.

א. תלי', והנחה על דבר צר.

אסור לתלות ספר, דהיינו לקשור סביבו חבל ולתלות את החבל, או לפתוח את הספר ולתלותו באמצעותו על גבי מסמר וכדומה, אבל אם הם בתוך שקית מותר לתלות את השקית, כמו הדין לענין תפילין (או"ח סי' מ', ומ"ב שם בסק"ג).

וראיתי בספר "רבי יעקב" אודות רבי יעקב קמנצקי זצ"ל בעמוד 439 שמחה באחד שהניח את הספר על היד של ספסל שאינה רחבה ד' טפחים על ד' טפחים.

ב. ספרים שמונחים בפיזור שלא לפי כבודם.

הרב שך זצ"ל הי' טורח לסדר ספרים שהיו מונחים שלא לפי כבודם. ועי' להלן בסק"ד בשם השלמת חיים.

ג. לא להשאיר ספר פתוח או להופכו על פניו.

אסור לצאת ולהשאיר ספר פתוח, אפילו אם הוא לומד עם חברותא, כל אחד בספרו, והחברותא נשאר שם (שו"ת שלמת חיים (תשובות שהשיב רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל בעל פה) ביו"ד סי' קס"ב).

אבל מותר אם הוא מכסהו עם בד (ב"ח ביו"ד סי' רע"ז וט"ז וש"ך שם). וראיתי שכתבו הפוסקים שצריך לכסות את כולו, ועי' בזה להלן כאן בשם השלמת חיים.

ד. להחזירו למקומו.

צריכים להחזיר את הספר למקומו אחרי שימוש (דעת כל הפוסקים, גם משום כבוד הספר, וכ"ש בבית המדרש כיון שע"ז הרי הוא מונע ביטול תורה וטירחה לאלו שיחפשו אותו).

ובספר שלמת חיים ב"ד סי' קס"ד פסק שאם אדם ספר מונח בבזיון צריך להחזירו למקומו הנכון, אפילו אם זה יגרום לו להתבטל באותו זמן מלימודו, ואפילו אם מדובר בהרבה ספרים שיקח זמן רב לטפל בהם. ועי' לעיל בסק"ב.

ה. נרדם על ספר.

הקהלות יעקב הי' מצטער הרבה כשהי' נרדם על ספר (אשכבתי' דרבי ח"ב עמ' קל"א). ובשם רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל ראיתי מובא שאם אדם רואה שחבירו שנרדם על ספר, אם הוא יכול להשמיט את הספר מתחת ראשו בלי להעירו יעשה כן (וע"ע בזה לעיל בסי' י"א סק"א בקטע "ובספר פתחי חושן" ולהלן שם).

ובספר שלמת חיים ב"ד סי' קס"א פסק וז"ל, נראה דאין צריך להקיצו כיון דהוא דרך לימודו, ועי' בפיוט "להחיותך בטללי שינה" בפירוש מר' יחיאל מפאריש עכ"ל.

ובהגהות המהרש"ם לב"מ דף פ"ה ע"ב (נדפס בש"ס מהדורת נהרדעא - וגשל) איתא בזה"ל, ועיין ילקוט חדש אות משיח אות כ"ה שעמי הארצות יחיו (לעתיד לבוא) ע"י טללי שינה, שהתלמידים ישנים על הספר וריר יוצא מפיהם, דזהו הפירוש בפייט בחזרת הש"ץ למוסף יום א' דר"ה "אטומים להחיות בטללי שינה", דאטומים

היינו המתים שנמצאים בקברם מכוסים בעפר, יחיו בתחיית המתים בטללי שינה של הת"ח עכ"ל.

ו. ספר תחת הכר לשם סגולה.

בשו"ת שבט הלוי בחלק ו' סימן קס"ב מתיר לשים ספר תחת הכר של חולה שיש בו סכנה לשם סגולה.

ז. מקום מיוחד לספר תורה.

בענין הדין שצריכים לקבוע מקום מיוחד בשביל ספר תורה, עי' בספרי על אבות על המשנה בפרק ד' דתנן שכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות.

ה) ספר על גבי ספר.

ב"ד סי' רפ"ב סעיף י"ט פסק המחבר על פי הברייתא במגילה דף כ"ז ע"א שמותר להניח ספר תורה על גבי ספר תורה, וכן על גבי חומשים, וכן חומשים על גבי נביאים וכתובים, אבל אין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשים, ולא חומשים על גבי ספר תורה. וצ"ע על רש"י בפ"ד דאבות על המשנה דתנן כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות שכתב שלא יניח תורה על גבי תורה, דהא מבואר מהברייתא במגילה שרק חומשים על גבי ספר תורה אסור.

ולהניח נביאים על גבי כתובים או כתובים על גבי נביאים מותר (הרמ"א שם בשם הב"י בשם הר"ן בשם תוס').

מותר להשתמש בתנ"ך שנדפס הכל בכרך אחד אע"פ שכשהוא פתוח לנביאים או כתובים, בצד ימין מונח חלק מהנביאים וכתובים על גבי החומשים (הרמ"א שם

בשם המרדכי, והברכי יוסף בסי' רפ"ב סעיף ט"ז הביא בשם רבי אברהם בן הרמב"ם, הובא בתחילת ספר מעשה רוקח, שהרמב"ם הי' מחמיר בזה ("וכן הי' מונע לכתוב התרגום או פירוש בכרך אחד עם התורה"), אבל כתב הברכי יוסף שנתפשט המנהג כפסקו של המרדכי "ולית מאן דחייש להא".

בהגהות בית לחם יהודה שם הביא מספר חסידים שאין להניח ספרי תלמוד על כתבי הקודש, וכן איתא במחזור ויטרי על המשנה הנ"ל באבות.

מותר להניח ספרי הראשונים על גבי גמרא, אבל שמעתי שרבי אהרן קוטלר זצ"ל הי' מקפיד לא לעשות כן.

מותר לשים ספרי האחרונים על גבי ספרי הראשונים.

אסור להניח ספר של פירוש על חומש על גבי חומשים, וכן לא מדרש על גבי חומשים (פוסקי זמנינו).

אסור להניח סידור על גבי חומש (ותופעה זו מצוי' מאד בבתי כנסיות).

מותר להניח סידור שיש בו פסוקים על גבי גמרא (בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א).

החזון איש הי' מתיר להניח גמרא על גבי סידור (בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א).

מותר להניח תהלים (וכן שאר ספרי נביאים וכתובים) על גבי סידור אע"פ שיש בהסידור פסוקים ופרשיות מהתורה (כך ראיתי בשם פוסקי זמנינו), והרי החזון"א התיר להניח אפילו גמרא על גבי סידור (אם לא שנאמר שהיינו משום שיש בגמ' חלקי פסוקים של תורה).

ויש לעיין אם מותר להניח סידור על גבי תהלים (וכן על שאר ספרי נביאים

כתובים) כי סוף סוף תהלים הוא ספר שלם של כתבי הקודש.

מי שאוסף ספרים בבית מדרש כדי להחזירם למקומם, אינו צריך להקפיד על כל ההלכות הנ"ל בשעה שהוא אוסף אותם ומטלטלם, אם קשה לו (כך ראיתי בשם פוסקי זמנינו. ולכאורה אחרי שגמר את האסיפה אם הוא משאיר אותם והם מונחים על השולחן, שפיר יש לו להקפיד שיהיו מונחים בהסדר הנכון).

והערוך השולחן בסי' רפ"ג ו' סובר שבספרים הנדפסים אין חילוקי קדושה, ומותר להניח משניות על חומשים וכדומה. וראיתי מובא שהגאון רש"ז אויערבאך נוקט כדבריו, אבל שהגאון רי"ש אלישיב אינו סובר כן (מעדני שלמה עמוד רפ"ה).

ו) הנחת חפצים על ספרים.

הנה לכתוב דברי תורה על נייר שמונח על גבי ספר צריך להיות אסור משום הנחת הנייר על גבי הספר. ואם יש תועלת בהכתיבה בזה שהוא כותב על גבי הספר, וכגון שהשולחן קשה מאד או רך מאד, אז אסור גם משום השתמשות בהספר. מיהו ראיתי מובא בשם רבי נסים קרליץ שליט"א שכיון שזה לתועלת לימודו הרי זה מותר. ברם לכאורה הני מילי היכא שהספר כבר מונח שם, אבל אם הוא מניח שם את הספר בתחילה לצורך זה הרי זה צריך להיות תלוי בהמחלוקת בין הט"ז והמג"א שנביא להלן באות ח'. ועכ"פ היכא שאין זה לתועלת הכתיבה עדיין צריך להיות אסור משום הנחת הנייר על גבי הספר.

והנה הפוסקים הביאו מהס"ח (וגם המ"ב בסי' קנ"ד סקל"א הביא דין זה)

דהיכא שיש לו נייר שהוא רוצה להניחו על גבי ספר פתוח ולשרטט את הנייר ע"י שהוא רואה את שורות הספר מתחתיו והרי הוא משרטט עי"ז את הנייר, הרי זה מותר רק אם כבר כתובים דברי תורה על הנייר, אבל לא בנייר חלק כי עדיין אין בו קדושה, הרי שגם לצורך לימודו אסור. ברם יתכן שלשרטט הוא יותר גרוע מלכתוב דברי תורה.

וראיתי מובא שהקה"י הי' נזהר בכל האופנים מלכתוב דברי תורה על נייר שמונח על גבי ספר.

והנה מסתימת הפוסקים משמע שאסור להניח אפילו דבר קטן, כמו עט, על ספר, ובספר שלמת חיים ביו"ד סי' ק"ס אסור להניח קופסת טבק על ספר. מיהו לכאורה אין בזיון להספר ממה שמונח עליו דבר קטן כזה, וגם אין כאן משום השתמשות בספרים כי אין לו תועלת מזה, כי ניחא לו גם אם העט מונח על השולחן.

ויש לומדים ממה שהביא הביאור הלכה בסוף סימן מ"ג עיי"ש, שמותר להניח דברים על גבי ספר אם הספר נמצא בתוך שקית שאינה השקית הקבועה שלו.

בתוך מזוודה שלוקחים לנסיעה מותר להניח דברים אחרים על גבי הספרים (כך ראיתי בשם פוסקי זמנינו).

ז) הנחת חפץ בתוך ספר.

אסור להניח בתוך ספר חפץ מסוים כדי שישתמר שם (פ"ת ביו"ד סי' רפ"ז סקי"ז). וראיתי בפוסקי זמנינו שאין להחזיק 'שישו' בתוך סידור או מחזור (ודבר זה מצוי מאד בימים נוראים).

וכן "אל יניח קונטרסים שלא נכתבו שם

דברי תורה בתוך בספר ולא שום דבר" (משנה ברורה בסי' קנ"ד סקל"א בשם הא"ר).

ובשו"ת אג"מ בחלק או"ח חלק ד' סי' ע"ב כתב שאם הכין את הנייר לכתוב עליו תורה מותר להניחו בתוך הספר. מיהו בשו"ת תורה לשמה סי' ש"ו כתב שלפי פירש"י שהביא שם משבת דף כ"ב ע"ב בענין מעשר שני יוצא שאסור כי אולי יתחרט וישתמש בהנייר לצורך אחר. ועוד הביא שהרמב"ם מפרש שם פירוש אחר.

ועכ"פ אם כתוב עליו דברי תורה מותר לשומרו בתוך ספר. וכן ראיתי בעמוד י"ד של חלק התורני של עיתון המבשר מ"ז אדר תש"פ בשם רש"ז אויערבאר זצ"ל.

אבל אסור להניח "שמות" בתוך ספר, אבל אם הם נקרעו מאותו ספר מותר (כן ראיתי בשם פוסקי זמנינו).

יש שנוהגים על פי קבלה לשמור שערות זקנם שנשרו בתוך ספרים, אבל בשו"ת תורה לשמה בסי' ש"ו איתא שלא לעשות כן. וראיתי בשו"ת בית ישראל ביו"ד סי' קל"ז שהביא מספר ליקוטי מהרי"ח בחלק ראשון בסדר קביעות עתים תורה בדרך ק"י ע"א בד"ה ועיי' בספר חסידים וכו' שהביא מספר מאורי אור שהתרעם על זה, אבל שלימד זכות על זה כי כבר דשו בזה רבים, וגם אנשי מעשה, ובדאי יש בזה סוד, אבל שזה אמור רק לאותם שנוהגין כדברי האריז"ל שלא להושיט יד לזקנו שמא יתלוש שערות ויפגם בהצינורות, אבל אלו שבלא"ה תמיד זורקים שערותיהם, בודאי לא נכון להניחם בספרים עכ"ד דברי הליקוטי מהרי"ח. והבית ישראל עצמו לימד זכות שזה מותר

בשעת לימודו כי עי"ז אינו צריך להפסיק מלימודו, או כדי שישמשו לו כסימן איפוא הוא מחזיק בתוך הספר, אבל לאחר מותו "אולי" צריכים להוציאם משם (לפי הטעם הראשון לכאורה הי' צריך הבית ישראל לומר שהוא עצמו יוציאם כשהוא גומר את לימודו), והביא שאדם בא בחלום לבנו וצוהו להוציא את שערותיו מספריו.

(ח) השתמשות בספרים.

הרמ"א בסי' רפ"ב סעיף ז' אוסר להניח ספר על ברכיו ולהשען עליו עם אצילי ידיו. ופוסקי זמנינו אוסרים כמו כן להשען על הספר כשהוא מונח על השולחן. אבל אם זה מסייע ללימודו מותר (בשם רבי נסים קרליץ שליט"א ורבי פנחס שיינברג זצ"ל, ועי' להלן בסמוך).

וכן "אסור להשתמש בספר להנאתו כגון להגן בפני החמה או כדי שלא יראה חבירו מה שעושה וכו', וכשהשמש זורחת על הספר שלומד בו יש להקל להגן במקום הדחק בספר אחר להיות לצל כיון שאינו עושה להנאתו" (מ"ב בסי' קנ"ד סקל"א, ועי' לעיל בסמוך).

אם הכריכה של הספר שלומד בו קשה וזה גורם שהספר אינו נשאר פתוח מעצמו, אלא הוא נסגר מאליו, מותר להשתמש בספר אחר כדי להחזיק את הספר שלומד בו פתוח (בשם רבי נסים קרליץ שליט"א).
הט"ז ביו"ד סי' רפ"ב סקי"ג אוסר להניח ספר תחת הספר שלומד בו כדי להגביהו ועי"ז יהי נוח לו יותר ללמוד, אבל המג"א באו"ח סי' קנ"ד סקי"ד מתיר. וצ"ע למה זה שונה מהציורים שהבאתי אם זה מסייע לתלמודו. ועכ"פ היכא שהספר

כבר מונח שם, ואינו צריך להניחו שם, גם הט"ז מתיר לכו"ע להניח ספר אחר עליו כדי ללמוד בו.

יש אוסרים לקפל את דף הספר כדי לסמן את מקום לימודו, אבל הרבה מתירים, וכן ראיתי שנהג הרב שך זצ"ל. אסור לשים ספר בתוך ספר כדי שלא יצטרך לחפש אח"כ את המקום שהוא לומד בו (קיצור שו"ע בסי' כ"ח אות ט', וכן נראה כוונת הפ"ת בסי' רפ"ב סקי"ז בשם חמודי דניאל).

אסור לשים ספר על הכסא כדי לשמור את מקום ישיבתו אבל אם דעתו ללמוד מתוך הספר מותר (כך ראיתי מובא בשם פוסקי זמנינו).

(ט) עוד בענין כבוד ספרים

בספר אשכבתי דרכי בעמ' קל"א איתא שהקהלות יעקב הי' מעיין בספר שהוציאו בשבילו בטעות משום כבוד הספר.

עוד איתא שם שלעת זקנותו נרטבו כמה ספרים בחדרו ואמר שזה מגיע לו על שמחמת חולשתו לא הי' מוציאם לשוטחם בפרוס הפסח כמנהג בני אדם.

עוד הובא שם שביקש מהחברותא שלו להביא דבק טוב, והדביקו מחדש את הכריכת הש"ס שלו, וכשיימו אמר שיש לו הנאה מזה שהספרים חזרו לכבודם.

ובשו"ת שבט הלוי ה' קס"ה איתא שצילום או דפוס של זמנינו טעון גניזה, וכן הורה הגאונים רש"ז אויערבאך ורבי נסים קרליץ (גנזי הקודש עמ' כ"ג), ורבי ניסים קרליץ סובר שמספיק בכיסוי אחד אבל הרש"ז והשבט הלוי סוברים שאין להקל (גנזי הקודש עמ' ס"ג בהערה).

סימן י"ד

בענין ביקור חולים

א. המקורות למצות ביקור חולים.

בב"מ דף ל' ע"ב תני רב יוסף והודעת להם את הדרך זו גמילות חסדים, ילכו זו ביקור חולים, בה זו קבורה, והגמרא שואלת על הדרשה של ילכו זו ביקור חולים, וכן על הדרשה של בה זו קבורה, דתיפוק ל' משום גמילות חסדים, ומתרצת הגמ' שהדרשה של ילכו זו ביקור חולים באה לרבות שהוא חייב לבקר גם את בן גילו אע"פ שלוקח ממנו אחד מששים מהמחלה, והדרשה של בה זו קבורה באה לרבות זקן ואינה לפי כבודו.

מיהו צ"ע למה צריכים את הדרשה של "את הדרך" שבביל גמילות חסדים, תיפוק ל' משום ואהבת לרעך כמוך.

וי"ל שבלי הדרשה של "את הדרך" היינו אומרים שהמצוה של ואהבת לרעך כמוך היא רק על הרגשת הלב, אבל אינה מחייבת לעשות מעשים, אלא חיוב זה ידעינן רק מהדרשה של "את הדרך", ולבסוף י"ל שהכל הוא בכלל ואהבת לרעך כמוך, דהיינו שאמרינן ש"את הדרך" מגלה שכן היא גם הכוונה של ואהבת לרעך כמוך, דהיינו לעשות מעשים, וכן שגם לבקר את בן גילו, וכן קבורה ע"י זקן ואינה לפי כבודו, הרי הן לבסוף בכלל

החיוב של ואהבת לרעך כמוך.

מיהו הנ"ל אתי שפיר רק אם נאמר שהדרשות הנ"ל הן דרשות דאורייתא ולא רק בגדר אסמכתות.

ברם אולי באמת גם בלי הדרשות הנ"ל כל הנזכר בב"מ שם הוא בכלל ואהבת לרעך כמוך, והדרשות שם הרי הן רק אסמכתות וסימנים שנתנו חכמים כדי שנדע שגם דברים אלו הם בכלל המצוה דאורייתא של ואהבת לרעך כמוך.

מיהו אכתי יש להעיר על דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' אבל שכתב וז"ל, מ"ע של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללות אורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, ולשאת על הכתף ולילך לפניו, ולספור, ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן ולסעדם בכל דבריהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין לה שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות עכ"ל. וצ"ע דאם מעצמינו לא היינו אומרים שהם בכלל ואהבת לרעך כמוך א"כ איך מהני דרשה שהיא מדבריהם להכניסם להמצוה דאורייתא, ואם גם בלי הדרשה היינו

כוללים עשיית מעשים אלו בכלל המצוה של ואהבת, א"כ למה צריכים את הדרשה של "את הדרך", ואם הדרשות הנ"ל הן רק בגדר אסמכתות וסימנים שנתנו חכמים כדי שנדע שגם דברים אלו הם בכלל המצוה דאורייתא של אהבת לרעך כמוך, וכמו שצדדנו לעיל כאן, א"כ לא שייך להגדיר אותם כמצות מדבריהם כמו שעשה הרמב"ם, דהא מדאורייתא הם.

וגם דברי הקרית ספר שם צ"ב מהטעם הנ"ל וז"ל, מצות גמילות חסדים דרך כלל דאורייתא, בכלל ואהבת לרעך כמוך, ונלמד מדכתיב והלכת בדרכיו וגו' כמו שדרשו חכמים ז"ל, ופרטי גמ"ח מדבריהם עכ"ל. והחרדים בפ"א ממצות עשה מן התורה אות ל"ט כתב בזה"ל, מצות ביקור חולים מנאוה ממנין תרי"ג כדנכתוב לקמן עכ"ל, וכוונתו היא למה שכתב בפרק ו' שם באות ט' וז"ל, לבקר חולים וכו' שנאמר והודעת להם את הדרך אשר ילכו בה, ואמר ילכו זו ביקור חולים, וכל שאינו מבקר חולים כאילו שופך דמים, ענף מצוה עכ"ל, כלומר ענף או של ואהבת לרעך כמוך או של והלכת בדרכיו. ועל דבריו אי אפשר להקשות את קושייתנו הנ"ל כי הוא לא כתב שהדרשות הן מדבריהם, וא"כ י"ל לדידי' שהן דרשות גמורות, וצריכים "את הדרך" כי בלי זה היינו אומרים שואהבת אינו מחייב עשיית מעשים.

והנה הבה"ג מונה מלביש ערומים, וביקור חולים, וקבורת מתים, וניחום אבלים, במנין תרי"ג, והרמב"ם בסה"מ בשורש א' השיג עליו שאין למנות מצות דרבנן, והרמב"ן כתב שכוונת הבה"ג היא למנותן כולן מצוה אחת מהדרשה של

ללכת בדרכיו מה הוא וכו' אף אתה, ועוד כתב הרמב"ן שהן בכלל ואהבת לרעך כמוך וז"ל, והנראה מכל זה שכל אלו (קבורת המת וביקור חולים וכו') הם גמילות חסדים, ובכלל ואהבת לרעך כמוך הם נכנסים, וכל שנתרבה בגמילות החסד בזקן ואינה לפי כבודו ובכך גילו, מאיזה מקום שיתרבה, הכל מצוה אחת לגמול חסד עם האח.

והנה הרמב"ן לא סתר את הנחת הרמב"ם שהדרשות הנ"ל הן דרשות דרבנן, וא"כ משמע כמו שמשמע מדברי הרמב"ם בהל' אבל שם, והיינו שאע"פ שהדרשות הנ"ל הן דרשות דרבנן, ואינן רק בגדר אסמכתות, אלא צריכים באמת את הדרשות הנ"ל, אבל לאחר שנתרבו בן גילו וזקן ואינו לפי כבודו הרי הם נכללים גם בואהבת לרעך כמוך. וכבר הקשינו איך הם נהפכים להיות נכלל בואהבת.

ויש לחדש עוד דרך כדי לבאר את דעת הרמב"ם ואת דעת הרמב"ן, והיינו שמן הסתם ואהבת קאי רק על הרגשת הלב, כי התורה לא הטריחה אותו לעשות מעשים, אבל מאחר שחכמים חייבוהו מ"א את הדרך וגו' ובלא"ה הרי הוא צריך לעשות את אותם מעשים, הרי הם מעתה בכלל ואהבת לרעך כמוך, והטעם הוא כי ואהבת לרעך כמוך קאי על הרגשת הלב, וכן על מעשים כשכין הרי הוא חייב לעשות את המעשה. ובנדרים דף ל"ט ע"ב אמר ריש לקיש רמז לביקור חולין מן התורה מנין שנאמר אם כמות כל אדם ימותון אלה ופקודת כל אדם וגו', מאי משמע, אמר רבא אם כמות כל אדם ימותון אלה שהן חולים ומוטלים בעריסתן ובני אדם מבקרים אותן וכו',

וכתב המפרש וז"ל, ופקודת כל אדם, שבני אדם מבקרים אותן עכ"ל. והביא המהר"ץ חיות שם שהרמב"ם בשורש ג' כתב שהכוונה בהך לשון של רמז מן התורה היא לאסמכתא, ועוד כתב המהר"ץ חיות שם שבכל זאת כל מקום שאיתא בגמ' רמז לדבר פלוני מנין, הרי עיקר הדבר הוא מהלכה למשה מסיני רק שחיפשו רמז, כלומר אסמכתא בהתורה, והביא דוגמאות לזה, ומשמע שרצונו לומר שגם ביקור חולים הוא הלכה למשה מסיני. מיהו קשה לי על הכלל שכתב שכל מקום שאיתא רמז עיקר הדבר הוא הלכה למשה מסיני, מהגמ' ביבמות דף כ"א ע"א דאמר רבא רמז לשניות בעריות מן התורה וכו', וגם רב יהודה ורב אושעיא ורב כהנא אמרו שם רמזים לשניות בעריות, ובכל זאת הרי השניות אסורות רק מדרבנן ולא מהלכה משה מסיני. ועוד דכבר הבאנו שהרמב"ם סובר שמה שלומדים מהדרשה של אשר ילכו הוא רק חיוב מדרבנן, וכן משום ואהבת לרעך כמוך, אבל לא כתב שהיא הלכה למשה מסיני.

מיהו ראיתי בשדה חמד במערכת הבי"ת אות קט"ז שהביא שהחקקי לב בסי' י"ז בד"ה עוד וכו' כתב שרבינו יונה והריטב"א חולקים על הרמב"ם וסוברים שיש מצוה פרטית דאורייתא של ביקור חולים, אלא שהחקקי לב לא גילה איפוא נמצאים דברי רבינו יונה והריטב"א, וכתב השדה חמד שאפשר שכוונתו היא לדברי רבינו יונה בברכות על המשנה של קברו את המת שכתב (וכן איתא בשערי תשובה בשער ג' אות י"ג) שגמילות חסדים היא מצוה דאורייתא מוהודעת להם את הדרך וממילא

אמרינן על העוסק בקבורה שעוסק במצוה פטור מן המצוה, הרי שהוא סובר שהתני רב יוסף הוא דרשה גמורה, וא"כ ה"ה ל"ילכו זה ביקור חולים" (אבל מקומו של הריטב"א אינו ידוע לו), ועוד הביא שגם בספר מחזה אברהם בריש סי' י"ד כתב שרבינו יונה בפ"ג מברכות סובר שביקור חולים הוא מצוה דאורייתא, ושכונגע להלשון בנדריים שם של רמז לביקור חולים מן התורה י"ל דקרי לי' רמז רק בגלל שאינו מפורש בקרא, אבל לעולם זה דרשה גמורה (מיהו צ"ע דאם י"לכו זו ביקור חולים" זה מצוה פרטית דאורייתא על ביקור חולים למה צריכים את הרמז). מיהו השדה חמד עצמו כתב שלא רחוק ממנו לומר שכוונת רבינו יונה היא רק שיש רמז בהתורה אבל לעולם זה מצוה דרבנן ואסמכתא אקרא (ושגם העוסק במצוה דרבנן פטור מן המצוה), אלא שהביא שהמחזה אברהם לא ניחא לו בפירוש זה.

ב. התפקיד של המבקר.

א) על המבקר להשגיח על צרכיו הגשמיים של החולה כמו רבי עקיבא שכיבד וריבין את הבית לתלמידו החולה בנדריים דף מ' ע"א, וכן כתב השיטה מקובצת שם וז"ל, מכאן שכל ההולך לבקר את החולה יורד לעיין בעניני מטתו ובעניני המקום אשר הוא שם וכו', וכן נמצא בספר הרופאים שיש לתקן מטת החולה כמו שהי' לו שר גדול לשכב עליו עכ"ל. וכן מבואר בטור ובב"י ביו"ד ריש סי' של"ה עיי"ש.

והשל"ה כתב שצריך לעזור לו גם בממון, וז"ל במס' פסחים בפרק נר מצוה

בד"ה וביקור חולים, וביקור חולים הוא בגוף ונפש וממון וכו', בממון כיצד, לראות אם אין לו להחולי ממון כל צרכו להשתדל לו כי צרכי החולי הם מרובות עכ"ל.

ובמאירי בנדרים שם איתא שביקורי אנשים מהנים את החולה ו"ערב עליו, שמצד הנאתו מהם, חליו מיקל".

והרא"ש בפירושו על התורה בריש פר' וירא כתב וז"ל, ובא ללמד דרך ארץ שיש לו לאדם לבקר החולה, ואפילו לא ידבר עמו דבר, כגון שמצאו ישן, ניחא לו כאשר יגידו לחולה כי בא פלוני לראותו, ועושה לו נחת רוח עכ"ל.

(ב) המבקר צריך להתפלל על החולה כמו שמבאר בנדרים שם, והרמ"א בורה דעה בסי' של"ה סעיף ד' פוסק שבלי זה אינו מקיים את המצוה, ומקורו הוא דברי הרמב"ן בספר תורה אדם.

והחיד"א בספרו יוסף אומץ בעמ' שכ"ג סובר שבמה שהוא אומר "הקב"ה ישלח לך רפואה שלימה" הרי הוא יוצא.

ובספר הליכות שלמה בפרק ח' הערה 63 איתא בשם ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שגם אם הוא מברכו ב"רפואה שלימה" הרי הוא יוצא (דהיינו גם בלי להזכיר בפירוש את הקב"ה).

ועוד איתא שם שאע"פ שחייב להתפלל עליו או לברכו בשעת הביקור, אבל הרי הוא יכול לפנות להצד ולהתפלל, ואין צריכים שהחולה יראה אותו מתפלל.

ועכ"פ לפי הרמ"א צ"ל שטעם הביקור הוא כי זה מעורר אותו יותר להתפלל בכוונה ובשפיכות הלב, וכן איתא בטור ובלבוש שכתבו שמתוך כך יבקשו עליו

רחמים, ולכן איתא בגמ' שלא יבקר אותו בתחילת היום ובסוף היום אשר בזמנים אלו אינו מתעורר להתפלל עליו כמו שביארו שם.

ועכ"פ לכאורה דברי הרמ"א הם דלא ככל הני ראשונים שהבאתי לעיל בסמוך בסק"ב שהזכירו תועלת גשמית בלא תפילה.

מיהו אולי גם הרמ"א אינו סובר שבלי להתפלל אי אפשר לקיים את המצוה, אלא גדר הדבר הוא שהמבקר מקיים את המצוה רק אם הועיל להחולה, ואם הועיל לו בצרכיו הגשמיים קיים את המצוה, אבל אם אין לו מה להועיל לו בצרכיו הגשמיים אז הרי הוא יכול להועיל לו בתפילתו, ובכה"ג שלא הועיל לו בגשמיות, אז בלי תפילה, אלא ע"י ביקור לחוד, לא קיים את המצוה.

מיהו המאירי והרא"ש כתבו שעצם הביקור מיקל על החולה, והרי תמיד שייכת תועלת זו. ועוד דיש לעיין אם אפשר לפרש כהנ"ל את לשון הרמב"ן שכתב וז"ל, שמעינן מהכא דביקור חולים כדי שיכבדו וירבצו לפניו ויעשו לו צרכים הצריכים לחולה וימצא נחת רוח עם חבריו, ועוד כדי שיכוין דעתו לרחמים, ויבקש עליו, הלכך המבקר את החולה ולא ביקש עליו רחמים לא קיים מצוה זו עכ"ל.

ולפי הרמב"ן י"ל שגדר הדבר הוא שכדי לקיים את המצוה הרי הוא צריך להועיל להחולה בכל מה שבכחו, דהיינו גם בגשמיות אם הוא יכול, וגם ע"י תפילה אשר דבר זה הוא תמיד ביכולתו לעשות. ואולי כן סוברים הרמ"א והראשונים שהבאנו, אלא שכל אחד ריכז את דבריו

בתועלת מסוימת, אבל לעולם הרי הם מודים זה לזה.

ג. מה נחשב חולה.

חייבים לבקר גם חולה שאין בו סכנה, וכן חולה נפש (שו"ת מהרי"ל סי' קצ"ז). והמהר"ל בגור ארי' בפר' וירא כתב שהקב"ה ביקר את אברהם אבינו רק ביום השלישי למילתו ולא קודם כי רק בהיום השלישי נעשה הנימול חולה כל גופו, ורק אז הרי הוא נקרא חולה, ולכן רק אז יש מצוה לבקרו, אבל החש באבר אחד אינו נקרא בשם חולה. ומקורו של המהר"ל למה שכתב שבשלישי למילה נעשה הנימול חולה כל גופו הוא מהירושלמי במס' שבת פ"ט ה"ג שבשלישי למילה כל האברים כואבים.

וראיתי סוברים שאם הוא מרגיש כל כך חולה עד שהוא מרגיש שהוא חייב לשכב הרי זה נקרא חולה כל גופו ונקרא חולה, דעי' בנדרים דף ל"ט ע"ב דאיתא "שהן חולים ומוטלים בעריסתן ובני אדם מבקרים אותן".

ד. מחלה מדבקת.

בשו"ת הרמ"א בסוף סי' כ' כתב שחייבים לבקר גם חולה במחלה המדבקת וז"ל, כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק, כולו הבל, ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחל והרופא וכו', כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מלענין בעל ראתן דאסרו לישיב בצילו עכ"ל. וכן הביא השדה חמד באות ב' אות קט"ז מהכנה"ג ובספר קמח סלת הביא את דבריו. ובספר נשמת כל חי לר"ח פלאגי איתא

בשם האריז"ל ש"יוכל לבקר את החולה בעת המגיפה בהיותו עומד ולא יושב, או הולך ובא".

ובספר ובתורתו יהגה בפרק י"ב בהערה הביא מספר זרע חיים שהקשה מנדרים דף מ"א ע"ב שרבי יוחנן אמר שבורדס אין מבקרין ואין מזכירים שמו (של המחלה) מ"ט א"ר אלעזר מפני שהוא כמעייין הנובע, ובפירוש המיוחס לרש"י שם איתא שקופץ מזה לזה ויש בו סכנה להזכירו, ועוד הקשה בתורתו יהגה שם דלפי הרמ"א ששפיר חייבים למה לא אמרו בב"מ דף ל' ע"ב ש"ילכו" אתי לרבות חולה במחלה מדבקת (ברם מדברי הרמ"א משמע שאין בזה שום חידוש כי באמת אין זה מדבק). ומספר שולחן גבוה (על יו"ד סי' של"ה בסק"א), הביא שאין לבקר מי שחולה במחלה המדבקת, אלא יבקרנהו אנשים מחברה המיוחדת לכך בכסף מלא. ועוד כתב בספר בתורתו יהגה ששמע מהגר"ח קניבסקי שליט"א שאין חייבים.

ועי' בשו"ת מהרשד"ם בחלק חו"מ בסי' שמ"ו שכתב וז"ל, ונגף במגיפה הרב הנזכר (פי' הרב שהזכיר אותו בדבריו הקודמים, נחלה במגיפה) ומת ולא צוה לביתו, כי כמעט מת פתאום בתוך ג' או ד' ימים, ומחולי שאין מבקרין לחולה ממנו עכ"ל.

ובשו"ת שבט הלוי בחלק ח' סי' רנ"א אות ה' כתב שדברי הרמ"א צריכים עיון, והוא מייעץ שהמבקר ישאר בבית החיצון ושואל בשלומו שם כמו שעושים כשמבקרים חולה מעיים כמו שנפסק בשו"ע בסעיף ח' שם.

והשדה חמד במערכת הבי"ת כלל קט"ז

הביא את דברי הכנה"ג שסובר כהרמ"א כמו שהבאנו לעיל, ושהקמח סלת הביא את דברי הכנה"ג, ושגם הביא הקמח סלת את דברי השולחן גבוה שהבאנו, והשדה חמד עצמו כתב שקשה להכריע.

ה. ימי הביקור.

בנדרים דף מ' ע"א מובא שרבא כשחלה, ביום הראשון צוה שלא לגלות לבני אדם כדי שלא יורע מזלו, אבל מכאן ואילך צוה שאדרבה יגלו הדבר כדי שיתפללו עליו. ופירש המפרש וז"ל, דלא ליתרע מזלי, דאולי מתצלנא לאלתר עכ"ל (פי' אולי יתרפא וינצל לאלתר), ונראה שכוונתו היא שכיון שעוד לא הוחזק ברבים כחולה, יותר קל לזכות מן השמים לרפואה מהיכא שכבר הוחזק כחולה, אבל לאחר היום הראשון, מכיון שלא נתרפא א"כ גם בלי ידיעת רבים חל עליו שם חולה, וממילא אין סיבה לא לגלות, אלא אדרבה יגלו כדי שיתפללו עליו.

ועוד כתב המפרש טעם שני וז"ל, כדי דלא לישתעי מילי עליוי' עכ"ל. ויש לפרש כוונתו שהעובדא שירבו לדבר אודותיו זהו הדבר שגורם שירוע מזלו, ולא מה שהוחזק ברבים כחולה, משא"כ לאחר יום ראשון העובדא שהוא מאד צריך לרפואה דוחה טעם זה ולכן עדיף לגלות כדי שיתפללו עליו, א"נ כי ביום השני בודאי כבר מדברים עליו, א"נ כי ביום השני גם בלי שידברו עליו כבר הורע מזלו.

מיהו לפי הפירוש הנ"ל בדברי המפרש הי' מספיק לכתוב "דלא לישתעי עליוי'" ולמה כתב המפרש "דלא לישתעי מילי עליוי'".

ואולי כוונתו היא שאולי ידברו עליו דברים רעים, כגון שאולי נהי' חולה כעונש על שלא נשא פני פלוני בדין וכדומה, ודבר זה מוריד את מזלו. וכעין זה מצאתי בשט"מ שם וז"ל, דלא ליתרע מזלי' דאין לך אדם שאין לו שונאים, ויאמרו כדין יש לבא עליו חולי שכך וכך עשה, ומזכירין עונותיו, ויש לחוש שמא למעלה ידינוהו על פי דבריהם וכו', אבל ביום שני כבר איתרע מזלי' ואינו חסר כי אם תפילה וכו' עכ"ל.

ובשולחן ערוך שם בסעיף א' נפסק שקרובים וחברים יכולים לבקר מיד, אבל אחרים צריכים להמתין עד אחרי ג' ימים, ואם קפץ עליו החולי אלו ואלו נכנסים מיד לבקרו, ומקורו הוא מהירושלמי בפ"ג דפאה ה"ט ובגיטין פ"ו ה"ה, ומבואר שם בירושלמי שהכוונה בקפץ עליו החולי היא למסוכן, והרמב"ם בפ"ד מהל' אבל כתב "אם קפץ עליו החולי והכביד". והביא הט"ז שם מהב"ח שהטעם למה לא לבקרו תוך ג' ימים היא כדי שלא יורע מזלו מזה שמטילים עליו שם של חולה, ויש לפרש שכוונתו היא כדברינו בכוונת המפרש בנדרים שם, דהיינו שע"י שנכנסים לבקרו הרי הדבר מתפרסם שהוא חולה ועי"ז נקבע עליו שם חולה ויורע מזלו (אלא שצ"ע דהא רבא אמר כך רק על היום הראשון), אבל בקרובים וחברים לא שייך טעם זה, כי הם נכנסים תמיד לביתו, וא"כ אין כניסתם מורגשת כל כך שהיא לשם ביקור חולים, וממילא ע"י שמבקרים אותו לא יתפרסם ברבים שהוא חולה ולא יקבע עליו שם של חולה, והא שבקפץ עליו החולי נכנסים

מיד הרי זה כי גם בלא"ה נקבע עליו שם של חולה מחמת כובד המחלה.

ו. באיזה שעות של היום.

בנדירים שם איתא שלא יבקר את החולה בג' שעות הראשונות של היום כי אז החולה מרגיש טוב ואולי המבקר יחשוב שאין צורך להתפלל עליו, וכן לא בג' שעות האחרונות כי אז החולה מרגיש רע ואולי המבקר יתיאש מלהתפלל עליו. מיהו אין זה איסור אלא עצה בעלמא, ולפיכך לא נהגו עתה לדקדק בזה (ערוך השלחן באות ח').

ועכ"פ הרמב"ם כתב טעם אחר, והיינו כי בשעות אלו מטפלים בהחולה, ונוכחות המבקר יעכב את הטיפולים, וכבר העיר הכסף משנה למה לא כתב את הטעמים של הגמ', וכתב שאולי לא היתה להרמב"ם הגירסא שלנו בגמ'.

ובברכי יוסף על שולחן ערוך באות ב' כתב החיד"א שבזמן הזה מבקרים כל היום כי סומכים על טעמו הרמב"ם, והיום לא שייך הטעם הנ"ל של טיפולים, כי כשרוצים לטפל בהחולה מוציאים אותו לחדר טיפולים, או מפני שהיום לא מבקשים מהמבקרים לצאת, וא"כ אין הביקור מעכב את הטיפולים.

ועוד כתב הברכי יוסף שם, שאם הוא מבקר את חולה כמה פעמים במשך היום לא שייך הטעם של הש"ס כי ע"י שהוא מבקרו כמה פעמים הרי הוא מכיר היטב את מצבו האמתי, אבל טעמו של הרמב"ם שייך גם בכה"ג.

ז. איך יושבים.

בגמ' איתא שהמבקר צריך להתעטף

משום כבוד השכינה שנמצאת למעלה מן החולה. וכתב השל"ה במסכת פסחים בפרק נר מצוה בד"ה עוד יש ללמוד וכו' שהכוונה היא שיהי' לבוש בדרך כבוד כמו כשהוא הולך לבית הכנסת.

ח. אורך הביקור.

הנה בנדירים דף ל"ט ע"ב איתא שביקור חולים אין לו שיעור אלא אפילו מאה פעמים ביום.

ואמר רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שמוכח שמספיק אפילו בקצת יותר משלש וחצי דקות כי כן יוצא אם מחלקים את השש שעות של ביקור במאה (מיהו ברמב"ם איתא "ומבקרין הרבה פעמים ביום", ובשו"ע איתא "אפילו כמה פעמים ביום", הרי שהבינו שמאה הוא לאו דוקא אלא גוזמא. ברם גם הגוזמא צריך להיות אמת לפי הדין).

ובספר גשר החיים בפרק א' כתב שיזהר שלא ישהה שם כל כך הרבה זמן עד שהוא מכביד ומטריח, אלא "חולה שאינו צריך שימוש או צוותא אל ישהה אצלו המבקר בביקורו, יבוא לרגעים וישאל לשלומו ויתפלל בעדו (בלחש או בצאתו מהבית ולא כנגד פניו) ויצא" (והנה בנוגע למה שמבואר בדבריו שלא יתפלל כנגד פניו, ממה שהבאנו לעיל בסק"ב אות ב' לא נראה כדבריו).

והגרי"ז זצ"ל הי' מבקר זמן מועט.

וברמב"ם איתא "ויוצא" אחרי הביקור, וביאר הגרי"ז שכוונתו היא לומר שגם היציאה היא חלק מהמצוה במוכן שאינו

מקלקל את המצוה ע"י שאינו מכביד עליו, וממילא צריכים לדעת מתי לצאת.

ט. דרך הטלפון.

בשו"ת חלקת יעקב בחלק יו"ד סי' קפ"ח כתב שמקיים גמילות חסדים גם על ידי טלפון אבל לא את המצוה המיוחדת של ביקור חולים (והוא נוקט בזה שקיימת מצוה מיוחדת על המעשה של ביקור חולים חוץ ממה שזה נכלל לבסוף בואהבת).

ובשו"ת אגרות משה בחלק יו"ד בח"א סי' רכ"ג כתב שע"י טלפון אינו מקיים את המצוה בשלימותה. וכן איתא בשו"ת יחיה דעת בחלק ג' סי' פ"ג.

ובשו"ת ציץ אליעזר בחלק ה' סי' ח' כתב וז"ל, וכשאינן אפשרות של ביקור אצל חולה בגלל עיכובים שונים וכו' נראה לי דיש ענין של יציאה ידי המצוה גם ע"י שאלה בשלומו אצל מיודעיו ומקורביו שפוגשם בשוק (ויודיעו להחולה ששאל בשלומו) או ע"י טלפון וכו' עכ"ל.

סימן ט"ו

בענין שומר פתאים ה'

א. מילה ביום המעונן וביום שיש רוח דרומית.

בחמשה מקומות בש"ס נזכרים דברים שאסור לעשותם מחמת הסכנה, רק שכיון שדשו בו רבים אנו אומרים על מי שאינו מקפיד עליהם ששומר פתאים ה'.

אחד מהמקומות הוא ביבמות דף ע"ב ע"א דאיתא שם אמר רב פפא הלכך יומא דעיבא (יום המעונן) ויומא דשותא (יום שרוח דרומית מנשבת) לא מהלינן בי' (אין מלין בו) וכו', והאידנא דדשו בה רבים שומר פתאים ה'. והריטב"א שם (בשם מהר"ם, והסכים עמו) כתב שלסמוך על שומר פתאים ה' הוא רק "רשות", אבל אינו חייב, אלא מותר לו לחוש ולא למול ביום השמיני אלא לחכות עד שיהי' מזג אויר מתאים. והנ"י שם הביא את דברי הריטב"א "בשם רבו" (של הריטב"א).

והבן איש חי בשנה שני' בההקדמה לפר' פנחס סובר עוד יותר מהריטב"א, דכתב שיותר טוב לא לסמוך על שומר פתאים ה' וז"ל, הן אמת תמצא בכמה דברים שומר פתאים ה', אל יסמוך אדם על הנס דאם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו, והאדם ישתדל לעשות שמירה כל מה שבידו לעשות, והשם יתברך לא ימנע טוב עכ"ל.

והנה הב"י ביו"ד סי' רס"ב הביא את דברי הריטב"א, ושרבינו ירוחם וה"ר מנוח חולקים על זה וסוברים שחייבים למולו ביום השמיני ולסמוך על שומר פתאים ה', אבל בשו"ע לא הזכיר מזה כלום, והחיד"א בספר חיים שאל בח"א סי' נ"ט כתב שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ואחריהם המחבר בשו"ע, אינם סוברים כהריטב"א (וכ"ש שאינם סוברים כהבן איש חי) כי לא הביאו להלכה לא לימול במזג אויר שאינו מתאים, ואילו לפי הריטב"א הרי נשאר דבר זה להלכה שהרי הוא סובר שגם לאחר הטעם של שומר פתאים ה' מותר לאחר ולא למול ביום השמיני מטעם סכנה, וא"כ מבואר שהרי"ף והרמב"ם והרא"ש והמחבר בשו"ע סוברים שמכיון ששומר פתאים ה' הרי הוא חייב למול ביום השמיני בכל מזג אויר, וכן הביא שהיש"ש ביבמות שם בפרק הבא על יבמתו בסי' ד' סובר דלא כהריטב"א, וכן המהריק"ש ביו"ד סי' רס"ב סובר דלא כהריטב"א.

ב. לישא קטלנית.

התרומת הדשן בחלק א' סי' רי"א הביא ששאלו אותו בזה"ל, ראינו כמה תלמידי חכמים גדולים ואנשי מעשה הגונים דלא הוו קפדי לישא אשה שמתו לה שני

אנשים, ואין מוחה בידם או קורא תגר עליהם, יש סמך לקולא זו או לא עכ"ל, והתה"ד רצה להתיר עכשיו לישא קטלנית כי עכשיו כבר דשו בה רבים ושומר פתאים ה', ושוב כתב וז"ל, וצריך עיון אי שייך למימר האי טעמא שומר פתאים לתלמיד חכם שהוא יודע ומכיר, ונזכר למופלא בדורו עכ"ל, ולכאורה נוקט התה"ד בזה ששומר פתאים ה' אמור בההמון עם שאינם יודעים את דברי חז"ל שיש סכנה בדבר, והרי הם בגדר פתאים בדבר זה, דאין הכוונה שהם פתאים בזה שהם עושים את הדבר אע"פ שיוודעים שיש בו סכנה, אלא הכוונה היא שהם פתאים בזה שבכלל אינם יודעים שיש בזה סכנה, אבל אינו אמור על מי שיוודע ומכיר.

ועוד כתב התה"ד וז"ל, ואפילו באיניש דעלמא קשה הדבר לצדד כל כך להתיר, הואיל ואיכא חשש סכנה, כדאמר פ' אין מעמידין (ע"ז ל' ע"א) פרוקא לסכנתה, בתמיה (ופירש"י שם וז"ל, לדבר שיש בו סכנה אתה בא לתרץ ולסתור ראיות שאנו מביאים, ואנן נסמוך אהני שינויי דליתו, אלא ודאי לא שנא הכי ולא שנא הכי אסור עכ"ל). והנה לא ביאר התה"ד למה א"א לומר בזה ששומר פתאים ה', ומאי שנא ממילה ביום המעונן דהוי ג"כ סכנה ומ"מ אמרינן שומר פתאים ה'. ואולי כוונתו היא כדברי החיד"א שנביא להלן בסמוך דהכא בקטלנית אין הדבר ברור כל כך שכבר דשו בה רבים, א"נ שרק במילה אמרו כן משום מצות מילה בזמנה.

והקשה החיד"א שם למה המחבר לא כתב היתר זה לישא קטלנית שהרי הוא

פוסק שאמרינן שומר פתאים ה' אפילו בדבר של סכנה כמו שרואים מזה שלא הביא שאין מליץ ביום המעונן וכמו שהבאנו לעיל.

ותי' החיד"א וז"ל, הא לא קשה, דהכא (במילה) במילתא שהש"ס קאמר דדשו בה רבים ושומר פתאים ה', ונקטינן הכי, וסמכינן אהימנותיהו דרבנן בעלי התלמוד (שכן ה' המצב שדשו בו רבים), ואילו התם בקטלנית מהש"ס ורוב פוסקים מוכח דאסורה להינשא לג', והא דדשו רבים בקטלנית היא בזמן אחרונים (כלומר אחרי חתימת הש"ס), וגם לא בכל המקומות, ובכה"ג יפה עשה מרן בקטלנית לפסוק לאיסורא.

ועוד תי' שרק במילה אומרים שומר פתאים ה' כדי לקיים מצות מילה בזמנה אבל אינו חייב לישא קטלנית.

ג. לשמש במוך.

אחד מהציורים הוא ביבמות דף י"ב, דאמרינן שם שג' נשים משמשות במוך, קטנה שמא תתעבר ושמא תמות (ויש גירסא שגורסת שמא תתעבר ותמות, כלומר שאם תתעבר בודאי תמות ולא רק "שמא" תמות), מעוברת שמא (תתעבר פעם שני) (ו)תעשה עוברה (הראשון) סנדל, מניקה שמא (תתעבר) (ו)תגמל (כי יפסיק החלב שלה) וימות (התינוק ברעב) דברי רבי מאיר וכו' וחכמים אומרים משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו משום שנאמר שומר פתאים ה'.

ושיטת הערל"נ בשו"ת בנין ציון סי' קל"ז היא שאומרים שומר פתאים ה' רק

ד. שום בצל וביצה קלופים שעברה עליהם הלילה.

הנה בנדה דף י"ז ע"א איתא שהאוכל שום או בצל או ביצה קלופים שעברה עליהם הלילה מתחייב בנפשו ודמו בראשו משום שרוח רעה שורה עליהם. ובשו"ת חלקת יעקב ביו"ד סי' ל"ט אוסר שום או בצל קלוף וביצה קלופה ששהה כל הלילה גם בזמן הזה, כי לא דשו בו רבים, אלא העולם נזהרים בזה, ולכן לא שייך לומר על זה שומר פתאים ה', ועוד דאומרים שומר פתאים ה' רק על מה שכתוב בש"ס וז"ל, מכל זה נראה דלא סמכינן להתיר דבר הנאסר משום סכנה רק היכא דדשו בו רבים ונאמר בגמרא או בראשונים, והיכא דאיתמר איתמר, ואנן ידענו דעד היום העולם נזהרין לאכול שום ובצל שעבר עליהן לילה עכ"ל.

ה. מרחץ בתוך ביתו.

רבי יהודה החסיד כתב בצוואתו שלא יעשה אדם מרחץ בתוך ביתו משום סכנה אא"כ מוסרו לרבים, ובשו"ת אגרות משה ביו"ד חלק ב' סימן צ"ז פוסק שמותר היום לעשות אמבטיא בתוך הבית כי שומר פתאים ה', אע"פ שלא נזכר בש"ס.

והנה לכאורה נשלמו כאן חלק מהתנאים שהזכרנו כדי לומר שומר פתאים ה', שהרי לכאורה אין הסכנה ודאית, וא"כ י"ל שזה על מדריגת ספק ספיקא דסגי בכך לפי הבנין ציון. ואולי זה רק בגדר חשש רחוק ומיעוט שאינו מצוי כמו שהגדירו אחרונים אחרים, ולפי הקו"ש אפשר לומר שומר פתאים ה' כי הדרך הטבעי הוא להתרחץ,

בציורים כמו שם שהסכנה היא בהעתיד, אבל אם הסכנה היא מיד, אין אומרים שומר פתאים ה', אלא חוששין. וכנראה שהוא נוקט שבמילה אין הסכנה מיד. ועוד כתב וז"ל, וכ"ש דאתי שפיר למאן דגריס שמא תתעבר ושמא תמות דהוי ספק ספיקא, דהיינו שמא לא תתעבר, ואת"ל תתעבר שמא לא תמות וכו' עכ"ל.

ויש עוד הרבה אחרונים (הובאו באוצר הפוסקים על אה"ע סי' כ"ג סעיף ה') שסוברים שאומרים שומר פתאים ה' רק בציור שהסכנה היא חשש רחוק ומיעוט שאינו מצוי.

והגרש"ז אויערבאך במנחת שלמה ב' ל"ד הגדיר שאם "אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה, אף אם באמת יש בזה קצת סכנה", אומרים בזה שומר פתאים ה'. ובספר דרכי חושן א' רי"א הביא שהגאון רבי דוב לנדו שליט"א הגדיר שאם אין הציבור מחשיבו לסכנה, אף אם יש בזה אחוז לא קטן של סכנה, מותר משום שומר פתאים ה'.

ועוד כתבו האחרונים שאומרים שומר פתאים ה' רק בדבר שהוא מנהגו הטבעי של עולם, כגון מילה בשמיני שדרך העולם היא למול בשמיני, או כגון לשמש מטתו (או שהדבר מוכרח לישבו של עולם כגון להפליג בספינה לצורך פרנסה, שו"ת שם ארי' יו"ד סי' כ"ז), דאז אפילו אם בציור מסוים הדבר הוא מסוכן אומרים שומר פתאים ה', אבל לא בדבר שאינו מנהג טבעי כגון לטייל במדבריות או לשחות במים עמוקים. וכן סובר הקו"ש בכתובות אות קל"ו.

אבל מצד שני אינו נזכר בש"ס או בדברי הראשונים, וכן אינו תמיד בגדר מצוה.

ו. עישון.

האגרות משה ביו"ד חלק ב' סי' מ"ט משנת תשכ"ד מתיר עישון מפני ששומר פתאים ה' (אע"פ שלא נזכר בחז"ל). ויש לעיין בזה לפי דברי האחרונים שהבאתי בסק"ג שאומרים כן רק בדבר שהוא מנהגו הטבעי של העולם, וז"ל, הנה בדבר עישון סיגריות ודאי מכיון שיש חשש להתחלות (להיות חולה) מזה, מן הראוי להזהר מזה, אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא, מכיון דדשו בה רבים כבר איתא בגמ' בכה"ג שומר פתאים ה' וכו', ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורנו מעשנין, וממילא אף לאלו שמחמירים לחוש להסכנה ליכא האיסור לפני עור בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן עכ"ל.

ובחלק חו"מ ח"ב סי' ע"ו משנת תשמ"א חזר והתיר משום דאמרינן שומר פתאים ה', אלא שביאר דהיינו משום שרק מיעוט מעשנים חולים מזה וז"ל, אף שודאי בסתם חשש סכנתא אסור לסמוך ע"ז (על שומר פתאים ה') אף אם יודמן כה"ג בדבר שיש בו חשש סכנתא ולא זהירי בהו אינשי, נראה פשוט דבדבר דאיכא הרבה שלא קשה להו לבריאותם כלום, כגון הרבה מיני אוכלין שהאינשי נהנין מהם ביותר, כבשרא שמנא ודברים חריפים ביותר, אבל קשה זה לבריאותן של כמה אינשי, ליכא בזה איסור מלאוכלן מצד חשש סכנה, מאחר דהרוב אינשי לא מסתכנין מזה. ועיין ברמב"ם

פ"ד מדעות שנקט שם עניני אוכלין ומשקין הטובים לבריאות הגוף והרעים לבריאות הגוף, ולא כתב בלשון איסור וכו', והוא משום דעל כל הדברים האלו שפרט אותם לא שייך לאוסרן ממש מאחר דהרוב מהן עניני הנאה הן ולרובא דרובא דאינשי לא מזיק להו כלום ואיכא הרבה מהן שא"א להזהר בהו להרבה אינשי שטרידי בפרנסתן, ולדברים כאלו דמי עישון סיגריות שאלו הרגילין בזה נהנין מזה מאד ומצטערין כשאין להם סיגריות עוד יותר מחסרון מיני אוכלין טובים, ואף יותר מחסרון אוכלין לגמרי לזמן קצר, והקלקול לחלות מזה הוא עכ"פ רק מיעוט קטן וכ"ש להחלות מזה בסרטן (קענסער) ובעוד מחלות מסוכנות הוא קטן ביותר וכו', ובחשש כזה אמרינן שומר פתאים ה' עכ"ל.

מיהו יש מעידים שאחר כך חזר בו בעל פה ואסר.

וראיתי מובא מקובץ תשובות (הרב אלישיב) בחלק חושן משפט סי' רי"ט עמ' תל"ז שכתב בענין זה וז"ל, הריני בזה לאשר קבלת הקונטרס החשוב אשר חיבר כת"ה בענין השאלה האם אנשים יושבים יחד. במקום צבורי ואחד מהם מעשן סיגרי' בידם למחות ביד המעשן בטענה שאינם יכולים לסבול עשן הסיגרי' והריח מזיק לבריאות שלהם, וכת"ר הקיף כל הענינים הקשורים בה, הרחיב והעמיק בטוב טעם. והנה רצון כת"ר לשמוע חו"ד בנדון. לענ"ד אחרי כל הדברים האמורים בקו' הנ"ל אכתי יש לדון שמשורת הדין אין בכוחם למונעו מזה על אף שהרופאים בזמנינו קבעו שלריח עשן סיגריות יש

תוצאות בלתי רצויות על בריאות האדם, ואף יכול להיות גורם רציני למחלות מסוימות רח"ל, מ"מ התודעה הזאת עדיין לא יצאה טבעה בעולם, ולא פשטה בקרב הארץ (מדבריו אלו נראה כמו שצייד התה"ד ששומר פתאים ה' לא נאמר על מי שידוע ומכיר) ורבים וכן שלמים גדולים וטובים מעשנים מנעוריהם ועד זקנה ושיבה והבריאות שלהם במצב טוב ויפה, כנראה שגם דבר זה כלול במ"ש חז"ל כיון דרשו בה רבים שומר פתאים ה' וכו', אכן זה פשוט בהמעשן יחוש לעצמו לא לגרום צער ועג"נ זולתו, וע"ז על כיוצ"ב ארז"ל חגיגה ה' יבוא במשפט על כל נעלם, זה הרק בפני חבריו ונמאס, וברש"י שם על כל, אפילו דבר מועט במשמע ונמאס קצת דעת חבריו בדבר, והיטב אשר דיבר כת"ה שיש להשפיע על המעשן במענה רך ובדרכי נועם שיבליג על רצונו לטובת זולתו, ומה ד' אלקיך דורש ממך כי אם אהבת חסד עכ"ל.

ומיהו בשו"ת ציץ אליעזר בחלק ט"ו סי' ל"ט אוסר משום שזה סכנה גדולה מאד.

ובהמשך דבריו הביא את דברי החפץ חיים בספרו ליקוטי אמרים פרק י"ג, וז"ל הציץ אליעזר, מידי דברו (החפץ חיים) והטיפו על הרעות הכבודות אגב העישון, שע"כ קובעים א"ע לדבר דברים בטלים ולשון הרע, בזבזו זמן ובזבזו כספים וכו'. מוסיף וכותב (החפץ חיים) וז"ל: ואגב דאתי לידי אודות עישון הסיגארין, נדבר

קצת אודות זה, הנה כמה רופאים גזרו אומר שכל מי שהוא חלוש אסור להרגיל את עצמו בזה שמחליש כחותיו, ולפעמים נוגע גם לנפשו, והנה דברתי כמה פעמים עם חלושי כח אודות זה, וענו לי שגם הם יודעים ומכירים בעצמם שהעישון קשה להם, אך מפני שהורגלו בזה מכבר קשה להם לפרוש מזה, ואמרתי להם מי התיר לכם להרגיל עצמיכם על כך, אמת חז"ל אמרו (בב"ק צ' ע"ב) החובל בעצמו אעפ"י שאינו רשאי פטור (כי למי ישלם אם לא לעצמו) אבל על כל פנים הלא אמרו שאינו רשאי לחבול בעצמו, ראשית משום ונשמרתם לנפשותיכם, ועוד, דין הוא, דהלא תבל ומלואה של הקדוש ברוך הוא ולכבודו בראנו, ונותן לכל אחד בחסדו כח כפי צרכו לתורתו ולעולמו, ואיך ירשה העבד לעשות לעצמו כפי רצונו, הלא הוא שייך לאדונו, ואם על ידי העישון נגרעו כחותיו בודאי יתבע לבסוף לדין על זה, דהלא עשה זה ברצון לבו ולא באונס. ויעוין עוד בספרו זכור למרים פרק כ"ג, דגם שם מדבר מרעת העישון מבפנים שונים, ומפטיר בתוך דבריו בפשיטות וכותב בלשון שחוף מה שהם מזיקים לגוף, כידוע עוד גורמים היזק לנשמתו בביטול תורה עכ"ל לשונו של הציץ אליעזר.

ז. אוכל ששהה תחת המטה.

עי' לעיל בסי' י"ב בסק"א מה שהבאנו בענין זה מהבינת אדם.

סימן ט"ז

בענין חנוכת הבית

(א) מה נקרא חינוך בנוגע לחזרה מעורכי המלחמה.

כתיב מי האיש אשר בנה בית ולא חנכו ילך וישוב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו (דברים כ' ה'), ופירש"י שהכוונה היא שלא דר בו, ובתרגום ירושלמי איתא ולא קבע בי' מזוזתא.

(ב) בענין למה חוזר מעורכי המלחמה.

בירו' בסוטה פ"ח ה"ד איתא שאיירי רק בבונה בית בארץ ישראל משום ש"מצוה לחנכו", ופי' הקרבן העדה כי "הדירה בארץ ישראל מצוה היא", דהיינו מצות ישוב ארץ ישראל, וכן פסק הרמב"ם בפ"ז מהל' מלכים הי"ד. מיהו צ"ע למה יש בזה מצוה הלא גם בלא"ה הרי הוא דר בארץ ישראל. וי"ל שאה"נ, רק שעכשיו הרי הוא ימשיך לקיים את המצוה ע"י דירה בהבית הזה, ולכן הרי הוא חוזר מהמלחמה כדי לחנכו. ובלא פירושו של הקרבן העדה יש לפרש שבניית בית בארץ ישראל היא מצד עצמה קיום מצוה של ישוב ארץ ישראל, כי עי"ז הרי הוא עושה את ארץ ישראל ליותר ארץ נושבת, ומשום כך מאחר שעשה מצוה זו הרי הוא חוזר מעורכי המלחמה כדי לחנך את הבית. מיהו לפי

הביאור הזה השני צריך לצאת שאם קנה בית הדין הוא שלא יחזור מעורכי המלחמה כי לא הוסיף כלום בבניית ארץ ישראל, ואילו בהמשנה בסוטה דף מ"ג ע"א תנן שגם אם קנה בית הרי הוא חוזר כי הוא חדש אצלו.

ועכ"פ האבן העזרא כתב שהטעם למה חוזר הוא "כי לבו וכל תאוותו לחנוך ביתו, והנה לבו לביתו ולא למלחמה, על כן ינוס ויניס אחרים". והרי טעם זה שייך גם אם בנה בית בחו"ל.

(ג) מי שכבר חנך את הבית.

בהמשנה שם תנן שאע"פ שחוזר מעורכי המלחמה אבל עדיין הרי הוא צריך לספק מים ומזון ולתקן את הדרכים, אבל אם כבר חנכו הרי הוא פטור מהכל שנה שלימה.

(ד) בענין למה אנו עושים חנוכת הבית.

טעם א': הבאר שבע בסי' ע' כתב משום שעושים שמחה בגמר מצוה כמו שחמשה עשר באב הוא כעין חג מפני שגמרו אז להכין את עצי המערכה כמו שאומרים רבה ורב יוסף בב"ב דף קכ"א ע"ב (מיהו יש עוד דעות שם בענין למה

הוא כעין חג עיי"ש), וכתב הנ"י שם וז"ל, מכאן שהוא מנהג לשמוח בענין מצוה עד שכשישלימנה עושים שמחה ומשתה ויו"ט עכ"ל, ועוד הביא הבאר שבע את מה שמצינו שעושים סעודה לגמרה של תורה, ומשום כך כתב שם שגם כאן עושים שמחה כיון שגמר לעסוק במצות ישוב ארץ ישראל וכמו שביארנו לעיל. ולפי דבריו דוקא בארץ ישראל עושים חנוכת הבית. והבאר שבע דימה דבר זה למה שחוזרים מעורכי המלחמה דוקא בשביל בית שבנה בארץ ישראל כדאיתא בהירושלמי הנ"ל שהבאנו. והוכיח הבאר שבע מכל זה שהסעודה היא סעודת מצוה ולא סעודת רשות.

טעם ב': השם משמואל בפר' בראשית כתב שכל בנין הוא צמצום והגבלה, ושורש צמצום הוא מדת הדין, והנה אמרו חז"ל כל העוסק בבנין נעשה עני, וביאר המהר"ל בגבורת ה' פרק ט"ז כהנ"ל, דהיינו כי בנין הוא היפך ברכה, כי בברכה אין גדר וגבול, ולכן נאמר בברכה ופרצת וגו', ובנין הוא היפך זה, דהיינו צמצום, שבונה גבולים וגדרים, והעוסק בדבר שהוא היפך ברכה נעשה עני עכ"ד המהר"ל, ולא עוד אלא מכיון שבנין הוא מושרש במדת הדין וכהנ"ל, לכן מתעוררים לרגלו גם כוחות מזיקים, ולכן מחנכים הבית ע"י קביעת מזוזה כי כשהמזיקים רואים את שם ה' הכתוב בו הרי הם בורחים, וא"כ י"ל שלכן עושים סעודת חנוכת הבית, כי ע"י הסעודה הרי הוא מהנה אחרים ועוסק במדת החסד, וזהו היפך מדת הדין, וא"כ נמצא שהבית נעשה כלי בשביל חסד ולא בשביל דין עכ"ד השם משמואל. ולפי

דבריו הדין נותן שגם בחו"ל צריכים לעשות חנוכת הבית.

טעם ג': המשך חכמה וההעמק דבר על מה שכתוב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחי שלמיכם וגו', פירשו שהכוונה ב"וביום שמחתכם" היא יום חנוכת המזבח ובית המקדש. ומעתה לפי דבריהם י"ל שגם חנוכת הבית שלנו שהוא מיועד להיות מקום לעבודת הקב"ה נקרא יום שמחה וממילא צריכים להודות להקב"ה דוגמת הבאת קרבנות, ומש"ה עושים סעודה לשם להודות בה להקב"ה.

והרי הרמ"א בס"י תר"ע כתב בשם מהר"א מפראג שהסעודות שעושים בחנוכה הרי הן קצת סעודות מצוה כי הן בשביל חנוכת המזבח עכ"ד, ולכן גם בחנוכת הבית שלנו עושים סעודה.

טעם ד': בתנחומא בפר' בראשית אות ב', ובשאלות בפר' בראשית בשאלתא א', איתא שכמו שהקב"ה עשה שבת אחרי גמר הבריאה כך אנו צריכים לעשות הילולא חד יומא בגמר הבנין.

ה) האם היא סעודת מצוה.

הנה לפי הטעם הראשון שהבאנו לכאורה הוי סעודת מצוה, וכבר הבאנו שכן כתב הבאר שבע להדיא.

וכן יוצא לפי הטעם השלישי כי לכאורה מה שבחנוכה הסעודות הן רק "קצת סעודת מצוה" הרי זה כי אנחנו עכשיו אין אנו מחנכים את המזבח, ועוד דהרמ"א שם סיים שאם שרים שירים ותשבחות להקב"ה הרי זה בודאי סעודת מצוה.

ו) מתי לעשות את הסעודה.

לפי התנחומא והשאלות אולי הזמן לעשות את הסעודה הוא בגמר הבנין דוגמת גמר בריאת העולם, וגם הנצי"ב בהעמק שאלה על השאלות שם כתב בגמר הבנין אע"פ שעוד אינו גר שם.

וכן יוצא לפי מה שדמינו לדברי הרמ"א הנ"ל בחנוכה, שהרי גמרו את בנין המשכן בימי חנוכה, אבל לא התחילו להשתמש בו עד סוף חודש אדר ותחילת חודש ניסן.

ולפי הבאר שבע שכתב משום מצות ישוב ארץ ישראל א"כ בציור שיש בעצם הבנין משום מצות ישוב ארץ ישראל כי ע"י שבנה בית הוסיף לעשותה יותר בגדר ארץ נושבת, א"כ הזמן הוא גמר הבנין, וגם היכא שקנה בית אשר בכה"ג הכוונה היא שמכאן ואילך הרי הוא ימשיך לקיים את המצוה לדור בארץ ישראל ע"י הבית הזה א"כ גם לפ"ז הזמן הוא בגמר הקנין שהרי הבאר שבע דימה דבר זה לעצי המערכה שהזמן של השמחה הוא בגמר ההכנות. מיהו לפי מה שדימה אותו להדין של חוזרים מעורכי המלחמה אולי אפשר לעשות את הסעודה במשך כל השנה הראשונה כמו שהוא פטור ממלחמה כל השנה משום שנקרא עוד בית חדש. ולפי התרגום ירושלמי אולי הזמן הוא בשעת קביעת המזוזה.

אבל לפי הטעם השני צ"ע אם כל סעודה שעושה לעניים או להכנסת אורחים, שמקיים עם הסעודה מצוה מסוימת, נקראת סעודת מצוה ושמצוה להשתתף ולקחת חלק בה, כי י"ל שחשיב סעודת מצוה רק היכא שהסעודה באה לכבוד מצוה מסוימת שקיים, כגון ישוב ארץ ישראל או חנוכת המזבח. ברם לכאורה כ"ש כשהסעודה עצמה היא בגדר מצוה, והרי חזינן מדברי הרמ"א, וביותר מדברי החוות יאיר שנביא להלן בסמוך, שע"י שירים ותשבחות וע"י דרשה הסעודה נחשבת סעודת מצוה.

וכן יש לעיין לפי הטעם הרביעי אם היא נחשבת סעודת מצוה.

והחוות יאיר בסי' ע' כתב וז"ל, סעודת חינוך הבית יש להסתפק, אע"פ דמדמי לה הכתוב גבי ילך וישוב לביתו ללקיחת אשה וחילול כרמו דודאי מצוה הם, מ"מ שיהי' הסעודה סעודת מצוה מנא לן, אם לא שדורשים בו וע"י כך נעשה סעודת מצוה עכ"ל, הרי שבלי שידרשו בה לא ניחא לו מצד הסברא דהוי סעודת מצוה.

וכ"כ היש"ש בב"ק בפרק ז' סי' ל"ז דהוי סעודת הרשות אם לא שדורשים בה דברי תורה עכ"ל.

והגליון מהרש"א ביו"ד בסי' שצ"א סעיף ב' החשיב לסעודת מצוה "סעודת חינוך הבית שרוצה לחנוך ביתו בתורה ובמצות".

סימן י"ז

רמזי חתן וכלה

א. הנה בירושלמי בבכורים פ"ג ה"ג איתא שמוחלין להחתן על כל עונותיו, ודרשינן כן ממה שבשמת אשת עשו נקראת גם בשם מחלת "כי נמחלו לו כל עונותיו". ובשו"ת יביע אומר בח"ג אה"ע סי' ט' אות ב' הביא שהמהר"ם מינץ בסי' ק"ט, והתשב"ץ קטן בסי' תס"ה, וספר מטה משה בהכנסת כלה אות ב', הביאו את הירושלמי בנוסח שנמחלו "לה" על "עונותיו", והביא שגם האלי' רבה בסי' תקע"ג סובר שמוחלים גם להכלה, וכתב היביע אומר שאע"פ שבהירושלמי שלפנינו שם, וכן במדרש רבה בסוף פר' תולדות, ובמדרש שמואל פר' י"ז, הוזכר רק החתן, אבל בכמה דפוסים בפירש"י בוישלח (ל"ו ג') איתא נמחלו עונותי, ובילקוט שמואל ברמז רי"ז איתא נמחלו עונותיהם. ובטעם הדבר למה הקב"ה מוחל, הביא שם כמה טעמים, כגון משום שהחתן (והכלה) עולה לגדולה והעולה לגדולה מוחלין לו על כל עונותיו, וכן בזכות מצות פרו ורבו, ופלפל בזה שם.

ונראה שיש לומר טעם חדש בענין למה מוחלין להחתן והכלה על כל עונותיהם, דהנה היסודות של נישואין מוצלחים הם חסד ואמת, דהיינו ויתור, שהוא תולדה של מדת החסד, וכן לבטוח אחד בהשני, שזה

נובע ממה שהם אנשי אמת וראויים לאימון. והנה "חסד ואמת" עולה בגימטריא כמנין "חתן וכלה" (519). ונראה דהיינו משום שבודאי הרי הם מקבלים על עצמם חסד ואמת, וכהנ"ל שאלו הם היסודות של נישואין מוצלחים, והרי כתיב במשלי ט"ז ו' בחסד ואמת יכופר עון, ולכן מוחלין להם על עונותיהם.

ועוד כתב היביע אומר שלפי הנ"ל שמוחלין גם להכלה א"כ גם הכלה צריכה לצום לפי הטעם שצמים בגלל שהוא יום כפרת עונותיהם וכהנ"ל, והביא מהגאון מבוטשאטש בסי' תקע"ג שלא מצינו שמוחלין גם להכלה ושממילא לפי הטעם של מחילת עונות אין הכלה צריכה לצום, ושהסיק הגאון הנ"ל שעכ"פ יש להקל בנוגע להכלה יותר מלגבי החתן. ועוד הביא היביע אומר שכדברי הגאון הנ"ל איתא בשו"ת יד יצחק בח"ב סי' ק"ג, ושכבן איש חי בשנה ראשונה בפר' שופטים באות י"ג, ובשדה חמד אס"ד במערכת חתן וכלה באות ד', כתבו שבמקומותיהם לא נהגו הכלות לצום והניחם הגדולים הנ"ל במנהגם.

ב. "חתן" עולה בגימטריא כמנין "ישמח אביך ואמך" (458).

ג. המלה "חתן" הן אותיות "נחת".

ד. המלה "חתן" היא הראשי תיבות של "חטאתי נגדי תמיד".

ה. "חתן על כלה" עולה בגימטריא תרי"ג, וכן כמו "משה רבינו" (תשב"ץ קטן סי' תס"ה).

ו. "חתן על כלה" עולה בגימטריא כמו "בתורה" "לומר כל המשמח חתן וכלה כאלו עסק בתורה" (תשב"ץ שם).

ז. "חתן וכלה" עולה בגימטריא כמו "פריה ורביה" (תשב"ץ שם). (צ"ע דחתן וכלה עולה 519 ואילו פריה ורביה עולה 518 בלי להחשיב הכולל).

ח. "חתן וכלה" עולה כמנין "והיו תואמים" (תשב"ץ שם). (צ"ע דחתן וכלה עולה 519 ואילו "והיו תואמים" עולה 524. מיהו "והיו תואמים" חסר, ועם הכולל, עולה 519).

ט. "הטבעת" עולה בגימטריא כמנין "הקידושין" (תשב"ץ שם). (וצ"ע ד"הטבעת" עולה 486 ואילו "הקידושין" עולה 485. מיהו "הקידושין" עם הכולל עולה 486).

י. "בתולה" עולה כמנין "אפרסמון" "לומר שיש לשלוח לכלה בשמים" (תשב"ץ שם). (צ"ע ד"בתולה" עולה 443 ואילו "אפרסמון" עולה 437. מיהו "בתלה" חסר עולה 437).

יא. הנה מנהגי החופה נלמדים ממתן תורה, כגון מה שהחתן יוצא לקראת הכלה כי במתן תורה הקב"ה התגלה "כחתן זה

יוצא לקראת כלה" (מכילתא בפר' יתרו, ב"חדש", פרשה ג'), וביאר בתשב"ץ חדש בסי' תס"ה שלכן אנו מדליקים נרות בהחופה כי במתן תורה כתוב וכל העם רואם את הקולות ואת הלפידים ושהקב"ה דיבר מתוך האש.

גם יש אומרים שמדליקים שני נרות בהחופה כי הגימטריא של פעמיים "נר" עולה 500 וזהו כמו הגימטריא של "פרו ורבו". ועוד כי לאיש יש רמ"ח אברים ולאשה רנ"ב, וביחד הרי זה 500. ובגלל שני הרמזים הנ"ל מדליקים שני נרות פעמיים, דהיינו גם כשמוליכים את החתן וגם כשמוליכים את הכלה.

יב. "איש ואשה" עולה בגימטריא בגי' 623, דהיינו כמנין תרי"ג מצות, ועוד עשר מצות שנצטוו במרה, דמאז שיצאו ממצרים ונעשה כלל ישראל יחידה בפני עצמה, דהיינו גוי מקרב גוי, נצטוו מאת הקב"ה 623 ציוויים מאותן מצות שנוהגות לדורות וכהנ"ל, ולכן "איש ואשה" עולה 623 כדי לרמז שכיון שהם נעשים מעתה יחידה בפני עצמם, מובדלים מן האחרים, הרי היחידה הזאת צריכה להיות מבוססת על קיום הציוויים של הקב"ה.

יג. המלה "כלה" היא הראשי תיבות של "כי לה' המלוכה", כלומר שאע"פ שכתב הרמב"ם בסוף פרק ט"ו מהל' אישות שהבעל יהי' בעיני אשתו כמו מלך אבל בכל זאת לא לשכוח כי לה' המלוכה.

יד. בדברים כ"ד ה' כתוב כי יקח איש

אשה חדשה לא יצא לצבא ולא יעבר עליו לכל דבר, נקי יהי לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח. והנה הסופי תיבות של "נקי יהי לביתו שנה" הם אותיות "הוי", ושוב כתוב "אחת", כלומר ה' אחד", והרי זה רמז שבאמת

כך צריכה ליראות השנה הראשונה, דהיינו מלאה קבלת עול מלכות שמים, ולא רק חלק מהשנה או רק השבתות, אלא כל השנה, דהיינו כל ה 354 ימי השנה כמנין "ושמח, וכמובן לא רק השנה הראשונה אלא כל החיים.

סימן י"ח

מנהגי תספורת הראשונה של ילד

א. המנהג לעשות את התספורת הראשונה של ילד על קברות צדיקים, וביום פטירתם, ולעשות שם שמחה.

הנה המנהג לספר ילד בפעם הראשונה על קברות צדיקים מוזכר לראשונה בשו"ת הרדב"ז בח"ב תשובה תר"ח, ונזכר שם גם מנהג לתת לצדקה כמשקל שערור של הילד וז"ל, שהיו רגילים להביא נדרים ונדבות ונותנים משקל השיער לצורך המקום (של קבר שמואל הנביא, עי' להלן כאן) להדליק עליו שעה ושמן ושאר צרכיו, גם יש בנדבות חלק לעניים ולצורכי צבור עכ"ל. וכן ראיתי מובא מספר מעשה יחיאל, תולדות אות ח' שהמהר"ם מגלינא, חתן מהר"ם מפרמישלאן, צוה לתת לצדקה כמשקל השערות במטבעות של כסף. ומספר ביתו נאווה קודש בח"ב עמוד קכ"ד ראיתי מובא שמהר"א מבלז צוה לשקול את השערות, ושם מטבע של זהב, וצוה להגבאי להוסיף עוד מטבעות כמשקל השערות ולתתם לצדקה.

ובשער הכוונות (דף פ"ז ע"א) כתב רבי חיים ויטל וז"ל, והמנהג שנהגו ישראל ללכת בל"ג בעומר על קברי רבי שמעון בר יוחאי ורבי אלעזר בנו הקבורים במירון, ואוכלים ושותים ושמחים שם, ראיתי

למורי האר"י ז"ל שהלך לשם בל"ג בעומר הוא וכל אנשי ביתו וישב שם שלשה ימים. וזה היה בפעם הראשונה שבא ממצרים, אבל אינני יודע אם אז היה בקי ויודע בחכמה הנפלאה שהשיג אחר כך. והרב רבי יונתן סאגיש העיד לי שקודם שהלכתי ללמוד אצל מורי ז"ל, הוליך רבינו האר"י ז"ל את בנו הקטן לשם עם כל אנשי ביתו (כלומר בל"ג בעומר וכהנ"ל), ושם גילחו את ראשו כמנהג הידוע, ועשה שם יום משתה ושמחה וכו', וכתבתי כל זה להורות כי יש שורש במנהג הנ"ל עכ"ל.

והשערי תשובה באו"ח סי' תקל"א סק"ז כתב וז"ל, וענין של השמחה הוא מנהג ארץ ישראל ג"כ שעושיין שמחה בתגלחת הראשונה של קטן שמחנכין אותו במצות להיות לו פאות הראש, ועיין בפרי עץ חיים שער ספירת העומר שכתב בענין ההולכים על קבר רשב"י ור"א בנו במירון בל"ג בעומר שראה את מורו האר"י ז"ל שהלך שם לגלח את בנו במשתה ושמחה בימים ההם ע"ש עכ"ל.

וראיתי שבתחילה הי' המנהג לספר את הקטנים בציון שמואל הנביא בכ"ח אייר שהוא יום פטירתו, אבל בשנת ש"ל (1570 במספרם) גזר המלכות על זה, ולכן העבירו את המנהג לציון רשב"י במירון. וגם

בתשובת הרדב"ז הנ"ל נזכר המנהג לספרו בציון שמואל הנביא כמו שהבאנו כבר, וששוב "נלקח ביד עכו"ם, ואין ישראל יכולים להכנס לשם".

וראיתי גם בשו"ת משנה הלכות להגאון רבי מנשה קליין זצ"ל בחלק י"ב סי' ת"ע בד"ה וידוע דהאר"י וכו' שהזכיר שהי' מנהג קדמונים לעשות כן על קבר שמואל הנביא.

ורבי יהודה ליב מפלטישאן זצ"ל מחבר ספר "טל ירושלים", שהי' חסיד רוזין שעלה לירושלים, כותב בספרו שהספרדים נהגו לעשות לילדיהם תספורת על קבר שמעון הצדיק וז"ל, תגלחת שלהם, שקורין "חאלקין", ופה עיר הקודש בימי הקיץ. הספרדים הולכים על קבר שמעון הצדיק (וראיתי מובא דהיינו משום שמצינו בנדרי דף ט' ע"ב ששמעון הצדיק שיבח נזיר שגילח שערו לשם שמים), ובימי החורף לוקחים לקטן לבית הכנסת ועושים תגלחת בשמחה ובמשתה, מה שאחינו בני ישראל שבחוץ לארץ אין יודעים מזה כלום, ואנשים פשוטים, עמי הארץ, אם באים לכאן, שואלים: מה העבודה הזאת לכם עכ"ל.

ובספר עליית הארץ מרבי מנחם מנדל מקמניץ זצ"ל כתב וז"ל, בנים קטנים הצריכים לגזוז שיער בפעם הראשונה, אין גוזזים שערותיו בביתם, אלא ממתניים להילולת רשב"י. באים הנשים ומביאים שם בניהם, וכל אחת מביאה נר גדול כמדת בנה, ומתחיל החכם לגזוז קצת, ואחר כך משלמת אמו הגזיזה, ולעשות לו פאת הראש. ובליל ל"ד בעומר עושים כן לכבוד רבי אלעזר בנו גם שם עמו. ובליל השלישי

הולכים לקבר רבי יוחנן הסנדלר וגם שם עושים כן עכ"ל.

ובספר תבואת הארץ מרבי יוסף שווארץ איתא שבני ירושלים שאינם יכולים להגיע למירון מספרים את ילדיהם בל"ג בעומר במערת כלבא שבוע ובמערת שבעים הסנהדרין.

ובשו"ת דברי יציב מהרבי מקלויזנבורג זצ"ל ביו"ד סי' קל"ג בד"ה ד) ובשער וכו' מחדש טעם להשמחה שמקובל לעשות בשעת התספורת, דהנה בניזר דף נ"ז ע"ב איתא שר' אדא בר אהבה ראה את בניו הקטנים של רב הונא כשכל ראשם מגולח, כולל מקום הפאות, ושאל את רב הונא מי מספר אותם כך, והשיב לו רב הונא שאשתו ששמה חובה עושה כן, וקילל רב אדא ש"חובה תקברינן לבניה", וקללתו נתקיימה ו"כולהו שני דרב אדא בר אהבה לא אקיים לי' זרעא לרב הונא", וא"כ יוצא שבוה שעושים להקטן פאות מצילים אותו ממות, ובגלל הצלה זו עושים שמחה (מיהו צ"ע דהא עכשיו הרי זה כבר אחרי "שני רב אדא בר אהבה", ויש ליישב).

ב. בגיל שלש.

ובמדרש תנחומא בפר' קדושים אות י"ד איתא בזה"ל, ונטעתם וערלתם, הכתוב מדבר בתינוק, שלש שנים יהי' לכם ערלים, שאינו יכול להשיח ולא לדבר, ובשנה הרביעית יהי' כל פרו קדש שאביו מקדישו לתורה. ובשו"ת ערוגת הבושם בסי' ר"י הביא מדרש זה שמדמה את התינוק לערלה כסמך להמנהג לספרו בפעם הראשונה אחרי שלש שנים ועי"ז לעשות לו פאת הראש. ועוד כתב שלכן אין להקדים את

התספורת לפני כלות השלש שנים (כלומר שעד שלש שנים שערות ראשו הם כמו ערלה, ולכן אין עושים עמם כלום, ובשנה הרביעית נותנים את השערות להקב"ה ע"י שעושים לו פאות, והרי זה כמו הפירות של השנה הרביעית שנותנים אותם להקב"ה ע"י שאוכלים אותם בירושלים), וכתב שגם אין לאחרו אלא א"כ הוא מאחרו בשביל לקיים את התספורת בחג הסמוך או בל"ג בעומר.

והגר"א ביו"ד סי' רמ"ה סק"ט הביא את המדרש הנ"ל כמקור לדברי הרמ"א שם שמגיל שלש אביו מלמדו אותיות התורה "כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה".

ובשו"ת דברי יציב שם כותב שהמנהג להסתפר דווקא כשהילד נהיה בן שלש יש לו טעם על פי קבלה.

ובספר עטרת ישועה להאדמו"ר רבי יהושע מדז"קוב זצ"ל, במועדים - ל"ג בעומר, כתב רמז להא שמגלחים תינוק תגלחת ראשונה בל"ג בעומר, דכתוב בפר' תזריע "והתגלח" עם ג' רבתי, וזה רמז שצריכים לגלח תינוק בגיל שלש, והפסוק הנ"ל הוא הפסוק השלישי ושלשה בהפרק שם, וזה מרמז על ל"ג בעומר (ואע"פ שחלוקת הפרקים נעשתה ע"י גוים, אבל יש שכתבו שאחרי שכבר נתקבלה חלוקה זו ע"י כלל ישראל, אמרינן על זה שמנהג ישראל תורה הוא).

מיהו בשם ספר תבואות הארץ ראיתי שאפשר לספרו בל"ג בעומר גם אם חסרים ג' חדשים לג' שנים. ועוד ראיתי מובא שבספר מסע מירון (עמוד קל"ו) איתא

שהמנחת אלעזר הורה לגלח בל"ג בעומר ילד שיום הולדתו הי' בכ"ד אב.

ג. המתנגדים להמנהג לספרו על קברות צדיקים ולעשות שם שמחה, ובל"ג בעומר.

בספר שרשי מנהג אשכנז מהרב שלמה בנימין המבורגר בכרך ג' (נדפס בשנת תשס"ב) בהפרק על "חלאקה" הביא שיש מתנגדים להמנהג לספר את הילד על קברות צדיקים בגלל שדבר זה הי' מנהג הערבים וההודים, שהיו מספרים את שערות ילדיהם על קברי קדושיהם, וא"כ הרי זה בגדר חוקת הגוים.

ועוד הביא שיש מתנגדים להמנהג לספרו בל"ג בעומר משום שלפי האר"י ז"ל אין להסתפר בכל ימי ספירת העומר כולל ל"ג בעומר (מיהו בשו"ת דברי יציב שם בד"ה "ה") כתב שטעמו של האריז"ל, שהוא על פי קבלה, לא שייך בנוגע לתספורת קטן, וכן לא הטעם של אבלות, ושלכן האר"י ז"ל עצמו סיפר את בנו בל"ג בעומר כמו שהבאנו לעיל, אלא שנסתפק רח"ו אם כבר הי' בקי אז כמו אח"כ בחכמת הקבלה, וגם זה כבר הבאנו לעיל).

ועוד הביא שם שהגרי"ז והקהלות יעקב לא הסכימו לספר ילדים שהביאו לפניהם. ויש שהסבירו שטעמם הי' כי גם כשכל השערות היו ארוכות הי' נחשב שיש לו פאות הראש, וא"כ יוצא שאין בהתספורת הראשונה מצוה, אלא רק סילוק שערות רשות. ברם טעמם של המחזיקים בהמנהג הנ"ל לכאורה הוא כי סוף סוף על ידי התספורת הדבר ניכר שמקיימים את החיוב של הנחת פאות הראש, ושגם על זה ראוי

לעשות שמחה, ולכבד שאנשים צדיקים יעשו את ההיכר.

ובספר נחפה בכסף (ח"ב דף ז'), ובשדה חמד (חוה"מ ה'), כתבו שלא יספרוהו גוי. ובתגלחת מצוה עמ' ט"ז איתא בשם הגאון רבי חיים קניבסקי שליט"א שגם לא אצל יהודי שאינו שומר תורה ומצות.

ובשו"ת יחיה דעת בחלק ה' סי' ל"ה פוסק שכיום יש להמנע מלנסוע למירון בל"ג בעומר כי יש שם אז הרבה פריצות, וגם שוחטים שם בהמות שלא ע"י שוחט מוסמך, וגם רבו המכשולות בענין ניקור החלב.

ועוד יש מתנגדים משום שאסור לאכול ולשתות בבית הקברות או להתנהג שם בקלות ראש או לעשותו קיצור דרך כמו שנפסק ביו"ד סי' שס"ח, וא"כ ה"ה שאסור לחגוג שם בשירה וריקודים.

ורבה של ירושלים, רבי שמואל גרמיון זצ"ל, מחבר ספר משפטי צדק בסי' ע"ד כתב בזה"ל, אני לא ידעתי מה שורש מצוה זו להסתפר על קברי הצדיקים, והלא אפילו הביקור בבית הקברות להשתטח על קברי הצדיקים איני יודע מה מצוה יש בדבר, לולא שכתב רבי חיים ויטל שיש עיקר בביקור בקברי צדיקים, אך להסתפר לא שמענו עכ"ל.

ובנוגע להמנהג לגלחו בבית הכנסת ר' חיים פלאגי בספרו לב חיים בסי' קמ"ב אסר משום ביזוי בית הכנסת. וראיתי מובא מקונטרס תגלחת מצוה שהגאון רח"ק שליט"א סובר שאפילו במערת רשב"י

במירון הוי בזיון. ברם השדה חמד באסיפת דינים, בית הכנסת י' מיישב את המנהג לגלחו בבית הכנסת דמותר כיון שהוא משום חיבוב מצוה וליכא בתים מרווחים להכיל בתוכם קהל ועדה.

ד. עוד מנהגים.

ובספר שרשי מנהגי אשכנז, מובאים מנהגים רבים של קהילות שונות שסיפרו את הקטנים בגילים שונים, דבמרוקו המנהג ה' לספרו בגיל 9 חודשים, ושבתמין בגיל שנתיים או שלש או ארבע בלי קפידא על גיל שלש, ושהמהרי"ל כותב שמנהג בני ריינוס ה' לספר לכל המאוחר בגיל 13 שבועות ושכן סובר התרומת הדשן, ושבמזרח אירופה, אלו שלא נהגו כמו החסידים לספרו בגיל שלש, היו מספרים כשהתחיל לדבר, ושההונגריא היו מספרים לפני מלאת ההתינוק שנה, ושהקהלות יעקב ה' משיב לשואלים שגיל שלש הוא רק מנהג ירושלים, ואת נכדיו היו מספרים אחרי שהגיעו לגיל שנתיים (וכן הוא בספר ארחות רבינו בעמוד רל"ג מ', וכן הוא מנהג חסידי סקווירא כדאיתא בספר חינוך ישראל עמוד פ"ח א').

ה. גניזת השערות.

ראיתי מובא שיש מנהג לגנוז את השערות (מנהגי ירושון, וילנא י' ט', וספר ארץ ישראל להרימ"ט סי' י"ח ג'), ושבקונטרס תגלחת מצוה עמוד י"ז איתא שהגאון רח"ק שליט"א אמר שאין לזורקן דרך בזיון.

סימן י"ט

בענין שנים מקרא ואחד תרגום

א. החיוב וטעמו.

(א) בברכות דף ח' ע"א - ע"ב אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אסי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון (שאינן עליו תרגום חייבים, רש"י, וצריך לקרות פסוק שאינן עליו תרגום ג"פ מקרא, תוס') שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכים לו ימיו ושנותיו.

(ב) התרומת הדשן בחלק א' סי' כ"ג מגדיר את החיוב, דחז"ל תיקנו שכמו שהציבור גומר את התורה כל שנה, כמו כן צריך גם היחיד לגמור לעצמו את התורה בכל שנה כמו שעושים הציבור, וייחס גדר זה לרבינו שמחה שהביא ההגהות מיימוניות בפ"ג מהל' תפילה אות ש' שכתב שאם לא קרא שמו"ת בכל שבוע יראה להשלים בשמיני עצרת שאז גומרים הציבור את התורה, וכתב ההג"מ שראייתו היא מהא דהובא בברכות דף ח' ע"ב שרב ביבי בר אביי סבר להשלים את הכל בערב יוה"כ (כדי שלא תהי' לו עבירה זו ביוה"כ), וביאר התרומת הדשן שהיינו כהנ"ל דכיון שתיקנו שיגמור היחיד את התורה כמו שעושים הציבור, משום כך ראוי שיגמור ביחד עם הציבור. ועוד הראה שם התה"ד שכן יש להבין מלשון הרמב"ן בגדר החיוב. ומשום כך

כתב התה"ד שאינן חיוב לקרוא את הקריאות של המועדים והזמנים שמו"ת, כי גם בלא זה הרי הוא גומר את התורה במשך השנה.

ושוב הביא התה"ד את מה שההג"מ הביא שם את גירסתו של הר"ח שרב ביבי בר אביי סבר להשלים את הפרשיות של כלה, כלומר של חודש אלול שהי' החודש של כלה בהשיבות של בבל, ולא הי' לו זמן באותו חודש לקרוא שמו"ת מחמת טרדת לימוד הכלה, ולכן השלים סמוך לחודש הכלה, וכתב התה"ד שלפי הר"ח אין ראוי מרב ביבי בר אביי שגדר החיוב הוא לגמור את התורה ביחיד כמו הציבור, וכן ביחד עם הציבור, כי לפי הר"ח אין הכרח לומר שזה הי' הטעם למה הקפיד להשלים לפני יוה"כ, כי יתכן שהטעם למה הקפיד לעשות כן הי' כי זה הי' סמוך להזמן שחיסר, ולעולם "אפשר" שטעם החיוב הוא "כדי שיהא רגיל במה שהציבור קורא" אשר לפ"ז ה"ה שצריך לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום גם את הקריאות המיוחדות של המועדים והזמנים (אלא שלפ"ז לא ידעתי מה היא התועלת של השלמה, הלא לפי טעם זה אין בהשלמה התועלת של התקנה). (ג) הלבוש באו"ח סי' רפ"ה סובר שטעם

החיוב הוא "כדי שיהא בקי בתורה".

ד) הפמ"ג שם במשבצות זהב אות ב' כותב שהב' פעמים של שנים מקרא בצירוף מה ששומעים את קריאת התורה בציבור הרי הן כנגד מה שהתורה ניתנה בסיני ונשנית באהל מועד ונשתלשלה בערבות מואב.

ה) הראב"י כותב שקוראים את המקרא ב' פעמים ואילו את התרגום רק פעם אחת כדי להראות שהמקרא הוא יותר חשוב מהתרגום.

ב. מי חייב.

א) נשים פטורות (כל הפוסקים).

ב) ראיתי בשו"ת שבט הלוי בחלק ח' סימן מ"ו שצריכים לחנך את הילדים לקרא שנים מקרא ואחד תרגום ממי שהגיעו לחינוך לדבר זה, דהיינו מאז שהם יכולים להבין את הפרשה ולקרותה כהוגן עכ"ד.

ג) הרדב"ז בשו"ת בחלק ג' סי' תכ"ה סובר שאפשר לצאת ידי שנים מקרא ואחד תרגום על ידי שומע כעונה (וגם כתב שם שיסוד הדין של שמיעת קריאת התורה הוא שהוא יוצא על ידי שומע כעונה, כלומר שאין יסוד החיוב רק שישמע, אלא יסוד החיוב הוא שהוא עצמו יקרא, רק שיוצא כי שומע הוא כעונה, וע"י לעיל בסי' ב' אות ו').

ועוד כתב שמי שאינו רואה טוב או שהוא חולה פטור ואינו צריך לשמוע מאחר על דרך שומע כעונה כי "לא מצינו דבר שיהי' פטור ע"י עצמו משום דלא

שייך, ויתחייב ע"י אחרים". ויש לעיין אם הוא צריך להשלים לאחר שמבריא.

ג. איך קוראים.

א) המג"א בסי' רפ"ה סק"ח כתב בשם ספר לחם חמודות שבדיעבד יוצאים ידי פעם אחת מקרא ע"י ששומעים קריאת התורה מהבעל קריאה, אבל שלכתחילה לא יסמוך על זה, וצ"י המג"א לסי' נ"ט, וביאר המחצית השקל שהטור בשם הרא"ש כתב שם שלכתחילה לא יצא בברכת יוצר אור ע"י שומע כעונה כי עלול הוא לא לשמוע כל מלה כהוגן, וא"כ גם כאן אם לא ישמע כל מלה כהוגן מלבד ממה שלא יצא ידי החיוב של שמיעת קריאת התורה גם לא יצא ידי שנים מקרא ואחד תרגום, והוסיף המחצית השקל שמבואר שם (בדבריו על מגן אברהם סק"ה) גם עוד טעם, והיינו שלא כו"ע סוברים שאפשר להוציא את מי שהוא עצמו בקי ע"י שומע כעונה. והמ"ב שם בסק"ב ובשער הציון בסק"א הביא שיש מחמירים שסוברים שגם בדיעבד אינו יוצא.

ב) אבל אפשר לקרוא בלחש ביחד עם הבעל קריאה (בתנאי שמכוין אז לשמוע גם כל תיבה מהבעל קריאה) וזה שפיר עולה לו לפעם אחת מקרא (מ"ב סק"ב וסקי"ד). ג) מותר לקרוא בין העליות (מ"ב סקי"ד).

ד) אם דילג פסוק, הכף החיים באות ט"ו סובר שיחזור ויקרא משם והלאה עד הסוף.

מיהו בספר הליכות שלמה בפרק י"ב סעיף מ"ז איתא בזה"ל, ובקריאת הפרשה עצמה נראה פשוט דלא בעינן כסדרן

וכדחזינן נמי בג' פרשיות דק"ש שמצוותן בקריאה ואפ"ה אין הסדר מעכב, וכ"ש בנידון דידן עכ"ל.

ברם צ"ע, דגם בקריאת שמע סדר הפסוקים בתוך הפרשה שפיר מעכב, וא"כ גם כאן יצטרך לכה"פ לגמור מהפסוק שדילג עד סוף אותה פרשה.

ועוד, דגם בנוגע לסדר הפרשיות איתא שם שלכתחילה צריכים לאומרם על הסדר ואינו רשאי לשנות את הסדר, וא"כ הכא שהוא בא בתחילה להשלים ולצאת ידי חובתו, הדין נותן שצריכים כסדרם. מיהו י"ל שבכל זאת לאחר שקרה את הפרשה שחיסר הרי כבר יצא בדיעבד, ודנים על מצבו בשעה זו, ולכן אינו צריך להמשיך.

ועוד, דהתם הטעם למה יצא בדיעבד הרי זה כי אין הפרשיות של קריאת שמע סמוכות זו לזו בהתורה, והרי הכא הרי הן שפיר סמוכות.

ה) ועוד ראיתי בספר הליכות שלמה בסי' ל"ב סעיף ל"ו שאם הפסיד שבוע, אז בשבוע הבא ישלים קודם את הפרשה שדילג, ורק אח"כ יקרא את פרשת השבוע הנוכחי, אבל אם כבר התחיל את הפרשה הנוכחית יגמור אותה קודם (ואולי הא דשונה כאן מתשלומי תפילות, דהתם מתפלל קודם את השמונה עשרה של עכשיו ורק אח"כ משלים את מה שהפסיד, הרי זה כי הכא רוצים שהפרשיות תהיינה נקראות על הסדר).

ו) המג"א בסק"א מביא מהשל"ה שיקצוץ את הצפרנים לפני הקריאה, ומהמקובלים הביא שיטבול במקוה לכבוד

שבת אחרי הקריאה, אבל המ"ב לא הביא דברים אלו.

ז) לכתחילה יקרא עם הטעמים אבל אינם מעכבים (מ"ב סקי"ז). והביא המג"א בסק"א מהרדב"ז שאם הוא בקי בטעמים (וכמובן גם בהניקוד) יקרא מתוך ס"ת, כלומר שטוב להדר לעשות כן.

ח) הפמ"ג בסי' תר"צ במשבצות זהב אות א' מתיר לשבת כשהוא קורא שמו"ת, אבל ראיתי מובא שיש נוהגים לעמוד כשמגיעים לשירת הים ולעשרת הדברות.

ט) כשגומר, טוב לחזור עוד הפעם על הפסוק האחרון כדי לגמור בדברי תורה ולא בתרגום (מג"א בסק"א ולבושי שוד שם).

י) לא יקרא שמו"ת בלילה כי אין לקרוא תרגום בלילה (שערי תשובה בסי' רפ"ה אות א'). וראיתי ביסוד ושורש העבודה בשם האר"י ז"ל שגם פסוקים לא יקרא בלילה (וכן הביא הבאר היטב בסי' רל"ח סק"ב בשם האריז"ל) אבל ביאר היסוד ושורש העבודה שהיינו רק בלי פירוש אבל אם פירש"י מותר.

יא) "אם אפשר לו שלא יפסיק בשמו"ת על שום דבר, הוא טוב ויפה מאד, וכן ראיתי מהמדקקים עושים כן, וכן ראוי לבעל נפש לעשות [שכנה"ג בשם סדר היום, וכ"כ שאר אחרונים]" (מ"ב סק"ו).

"נ"ל דזה הוא אף בין פרשה לפרשה, אבל באמצע ענינא מן הדין אסור להפסיק וכמו שאמרו חז"ל הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים, ואפשר שלזה כיון הבאר היטב

שכתב ואיסור גדול להפסיק בקריאת שמו"ת" (שער הציון שם סק"א).

ויש מפוסקי דורינו שסובר שגם בין פרשה לפרשה רק לדברי תורה מותר מדינא להפסיק אבל לדברים אחרים אסור (מיהו השיירי כנה"ג כתב רק שזה טוב ויפה וראוי, ושראה כן רק אצל המדקדקים).

ובספר הליכות שלמה בפ"ב הערה 105 איתא בזה"ל, אמר רבינו שלפנים הי' נזהר שלא להפסיק אפילו בדיבור כל זמן קריאתו וכו', אבל לימים נתיישב בדעתו שעדיף להשיב לפונים אליו בשאלות שהרי יש בכך מצות חסד דאורייתא, וכן הורה לשואלים שמותר להפסיק באמצע שמו"ת לכל מה שמפסיקין בת"ת כגון מצוה עוברת אפילו באמצע פרשה עכ"ל.

וראיתי בכף החיים באות ט"ו שהוא מתיר לשתות אם הוא צמא מאד, אבל לא ידעתי כעת אם היינו גם באמצע פרשה, דנהי שלשונו שם היא "בתוך הפרשה" אבל יתכן שכוונתו היא בתוך הסדרה של השבוע ולא בתוך פרשה ממש, אבל נראה שמאחר שלא חילק משמע שכוונתו היא גם לאמצע פרשה.

ד. מה היא הכוונה בתרגום.

א) המחבר בסי' רפ"ה פוסק שיוצאים או בתרגום אונקלוס או בפירוש רש"י, אבל רוב פוסקים סוברים שתרגום עדיף כי ניתן בסיני (מ"ב סק"ו).

מיהו לא הבנתי למה פירש"י אינו בכלל מה שאמרו שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני. ואולי בגלל שהוא נחשב רק בגדר פירוש ולא בגדר חידושים, משא"כ התרגום אע"פ שגם הוא

הרי הוא רק בגדר פירוש נאמר שפיר למשה בסיני, וצ"ע.

ב) ירא שמים יעשה שניהם (שו"ע שם סעיף ב').

ג) אם הוא אומר פירש"י א"כ בפסוק שאין עליו פירש"י יאמר המקרא פעם נוספת (מ"ב סק"ה).

ד) את התרגום צריך לומר בפיו, אבל פירש"י אינו צריך לומר בפיו כי הוא פירוש ולא תרגום (פוסקי דורינו).

ראיתי בשם פוסקי דורינו שיוצא ידי חובתו אפילו אם אינו מבין את המלים של התרגום.

ואם אינו מבין פירש"י יכול לקרוא פירוש התורה בלשון שמבין כמו צאנה וראנה ושאר פירושים (מ"ב סק"ה).

ה. איך מחלקים את הקריאה.

א) האר"י ז"ל, הי' קורא פסוק פסוק ותרגומו (מג"א סק"א).

ב) הגר"א הי' קורא את התרגום אחרי כל פרשה ופרשה, פתוחה או סתומה, או אחרי מקום שנראה שהוא הפסק ענין (מ"ב סק"ב).

וראיתי שהנוהגים להפסיק אחרי כל פרשה ופרשה, מפסיקים גם אם הפרשה מסתיימת באמצע הפסוק כמו בבמדבר כ"ו א'.

ג) המג"א בסק"א מביא שהמהרש"ל והשל"ה כתבו שיקרא כל הסדר כולה בבת אחת ב' פעמים ואח"כ התרגום.

ד) עכ"פ אין ענין לחלק כפי הפסק העליות, דהיינו אחרי שני ואחרי שלישי וכו'.

ה) אם קרא מקרא תרגום ומקרא הרי

הוא יוצא בדיעבד (שער הציון בסק"י מהדברי חמודות על הרא"ש שכן "מוכח בלבוש בהדיא").

ובספר במחיצת ה"חזון איש" מאת הרב רפאל הלפרין ז"ל בעמוד 210 כתוב בזה"ל, נהג לקרוא בכל שבוע את הפרשה "שנים מקרא ואחד תרגום" באופן אחר ממה שנהגו העם - הי' אומר תחילה פסוקי המקרא פעם אחת, ואחרי' הי' קורא מיד את התרגום, ואחרי' פעם שנית מקרא, לשאלת תלמיד, מה ראה על ככה, השיב: אני קורא בתרגום כדי להבין פירוש המקראות, ובפעם השנית כבר אקרא מתוך הבנה עכ"ל.

ו. מתי מתחילים.

א) אפשר להתחיל בשבת אחרי מנחה כיון שכבר קראו בהפרשה של השבוע הבא (מ"ב סק"ז).

ב) אבל יש סוברים שמצוה מן המובחר לקרותה בערב שבת. ברם הגר"א הי' קורא מקצת כל יום אחרי שחרית (מ"ב סק"ח).

ג) ובין אלו שסוברים שמצוה מן המובחר לקרותה בערב שבת י"א שהיינו אחרי חצות, ברם האר"י ז"ל הי' קורא אותה בערב שבת מיד אחרי שחרית (שע"ת שם בסק"א).

ז. עד מתי צריכים לסיים.

א) המג"א מביא דעות שלכתחילה יגמור בערב שבת.

ב) "ולכתחילה מהנכון אם לא קרא שנים מקרא וא' תרגום בערב שבת להשכים בשבת בבקר ולקרוא השמו"ת קודם הליכתו לבית הכנסת [כן איתא באור

זרוע ריש הלכות שבת, וכ"מ בתר"י ריש ברכות ע"ש" (מ"ב סק"ט).

ג) ואם לא עלתה בידו יראה לכה"פ לגמור קודם הסעודה (סי' רפ"ה סעיף ד'), אבל לא יעכב את הסעודה מחמת זה עד לאחר חצות (מ"ב סק"ט), וכן לא יעכב את הסעודה אם יש לו אורחים שרוצים לאכול (שער הציון סק"ד), אלא יגמור את הפרשה עד מנחה (כלומר זמן מנחה, פוסקי דורינו).

ובדיעבד יראה לכה"פ לגמור בשבת.

ואם לא גמר בשבת הביא המחבר שם שיש אומרים שיכול לגמור עד סוף יום ג', ושיש אומרים עד שמחת תורה. והדרכי משה באות ג' הביא מהאבודרהם (ב"סדר תפילת סוכות") שטוב להשלימה בעשרת ימי תשובה (כרב ביבי בר אביי בברכות דף ח' ע"ב, דהיינו מי שלא עשה כן במשך כל השנה עם הציבור כדי שלא תהי' לו עבירה זו ביוה"כ).

ח. פרשת וזאת הברכה.

פרשת וזאת הברכה, שאין קוראים אותה בשבת, יש אומרים שיקרא אותה שמו"ת בהושענא רבה (והפמ"ג באשל אברהם אות ז' הזכיר ליל הושענא רבה, אבל המ"ב בסקי"ח הזכיר יום הושענא רבה, אבל איני יודע אם הזכיר כן בדוקא עיי"ש).

ובחוץ לארץ אם קרא אותה ביום ח' דהיינו בשמיני עצרת לא הפסיד (שערי תשובה סק"ד ומ"ב סקי"ח).

ובסי' תרס"ט סק"ט כתב המ"ב בליל שמחת תורה "שעתה הוא זמנה", וצ"ע מדבריו הנ"ל בסי' רפ"ה שכתב בהושענא רבה.

סימן כ'

בענין שבותים

פתיחה

הנה רשמתי כאן הרבה הלכות שמצאתי בענין מתי יש להתיר לעשות שבותים בשבת, והבאתי את דברי הפוסקים בהרבה ציורים שונים, ולפעמים אין דבריהם עולים יחד מצד אחד להשני, ובפרט באות ג' בענין שבות ושבות דשבות במקום צער. ויש מקומות שעלתה בידי ליישב את הדברים, אבל יש מקומות שלא עלתה בידי, ובמקומות אלו השארתי את הדברים כמו שהם ורק הבאתי את דבריהם. ובכל זאת יש תועלת בזה שריכזתי הרבה ידיעות במקום אחד בס"ד.

גם אקדים את מה שהבאתי באות א' סק"ד מהמ"ב בשם המג"א והתו"ש שאין לדמות גזרות חכמים זו לזו, ושהאיסור של מוקצה הוא יותר חמור מהאיסור דרבנן של מבטל כלי מהיכנו.

ובאות ב' הבאתי את מה שמבואר בהציורים שהבאתי שם שהאיסור של מוקצה הוא יותר קל מהאיסור דרבנן שלא לטלטל בכרמלית או פחות מד' אמות ברה"ר.

ובאות א' סק"א בקטע ובסי' ש"ח וכו' הבאתי שיתכן שהאיסור של מוקצה של

כלי שמלאכתו לאיסור הוא יותר קל משאר שבותים.

והבאתי עוד דוגמאות של שבותים יותר קלים באות א' סק"א קרוב לסופו, ובאות ג' בקטע "שו"ר".

גם הנני נכוך בזה שיש ציורים שהבאתי שדנו בהם הפוסקים לאסור משום פסיק רישא בלי להתיחס להנידון שהבאתי באות ו' אם פסיק רישא אסור בציור של מלאכה דרבנן, וכן בלי להתיחס להעובדא שלא ניחא לי'.

(א) אמירה לעכו"ם.

א. אמירה לעכו"ם לעשות דבר שאסור רק משום שבות.

הנה אע"פ שאמירה לעכו"ם אסורה משום שבות אבל בכל זאת פסק המחבר בסי' ש"ז סעיף ה' שמותר לומר לגוי לעשות דבר שהוא עצמו אסור רק משום שבות אם יש שם מקצת חולי או שהוא צריך את הדבר הרבה או שהוא לצורך מצוה.

ובענין מה נחשב לצורך מצוה יש שלש מדריגות.

א', המ"ב בסי' שכ"ה סק"ס וסקס"ב כתב שאם זה לדבר מצוה גמורה כגון להביא לו יין לקידוש דרך כרמלית או

להביא לו את התבשיל החם שהכין לסעודת שבת, אז הרי זה מותר.

ב', ובנוגע להבאת שכר לשתי', שהוא מהדברים שצריכים בשבת שאי אפשר בלעדם אלא בדוחק קצת, כתב הרמ"א שגם בזה יש נוהגים היתר לומר לאינו יהודי להביא דרך כרמלית, והוסיף שיש להחמיר בזה, אבל שאין למחות ביד המקילים.

ג', וכתב המ"ב בשם האחרונים שאין להקל אלא בכגון שכר וכיוצא בו "מהדברים הצריכים בשבת שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת, אבל בדברים שאין צורך כל כך כגון להביא פירות אין להקל".

ובסי' של"ח סעיף ב' כתב המחבר (וכן כתב הטור בשם האבי העזרי, והוא במרדכי במס' ביצה בפרק משילין סי' תרצ"ו) שיש מתירים לומר לגוי לנגן בכלי שיר "בחופות" כי הוא שבות דשבות (כמו לומר לגוי להביא דרך כרמלית) במקום מצוה, כי אין "שמחת חתן וכלה" אלא בכלי שיר, ושמחת חתן וכלה עדיף משאר שמחות כגון סעודת מילה או בשמחת תורה, אלא שהביא המ"ב שם בשם הכנסת הגדולה שיש מקומות שמחמירים בזה א"כ אמר להגוי בערב שבת שיבוא לנגן בשבת, ובשבת עצמה אינו אומר לו כלום, או כשהגוי בא מעצמו בשבת, דבהני גווני מותר אע"פ שהגוי עושה בשביל הישראל (והוסיף הרמ"א, וכן בדרכי משה, בשם המרדכי, שמותר אפילו לומר להגוי לתקן את הכלי שיר אע"פ שזה מלאכה דאורייתא "אבל בלא"ה אסור", וביאר המג"א כי שמחת חתן וכלה עדיפא משאר מצות, אבל

בביאור הגר"א איתא שהרי זה כהשיטה שאמירה לעכו"ם מותרת לכל דבר מצוה [עי' בזה להלן כאן בסק"ג], ואנן לא קי"ל הכי).

(והנה במרדכי לא הובא דין זה שהוסיף הרמ"א שמותר לומר לגוי גם לתקן הכלי שיר "אבל בלא"ה אסור", והמחצית השקל כתב שהרמ"א הוסיף דבר זה מדעתו. ולפ"ז מה שציין הרמ"א להמרדכי הרי זה קאי רק על מה שכתב "אבל בלא"ה (כלומר שלא לצורך חתן וכלה) אסור", כלומר אסור לומר לגוי לנגן. מיהו בדרכי משה עצמו מבואר להדיא שהוא מביא גם את הדין של לומר לגוי לתקן את הכלי שיר בשם המרדכי, וכבר העיר בשו"ת ציץ אליעזר בח"ג סי' ט"ז פרק ו' שבמרדכי שלפנינו לא נזכר דין זה.)

ובענין הציור שהוא צריך את הדבר הרבה מסיק המג"א שמותר רק במקום הפסד ממון גדול, והא"ר מפקפק אם להתיר אפילו במקום הפסד גדול, ומה שכתב המחבר שמותר אם הוא צריך להדבר הרבה הרי זה רק כדי להפטר מצער הגוף וכדוגמא שכתב המחבר להלן שם שהוא אומר להגוי להביא מים דרך חצר שלא עירבו כדי לרחוץ בו את המצטער.

והנה אחרי שכתב המחבר להתיר אמירה לעכו"ם לעשות שבות בהציורים הנ"ל שוב הביא שם שיש אוסרים (ורק במילה התירו שבות דשבות, כגון לומר לגוי להביא את האזמל דרך חצר שאינה מעורבת), והלבוש והא"ר פסקו כהדעה הראשונה שמתרת (מ"ב שם).

ובספר שמירת שבת כהלכתה בפרק כ"ח בהערה י"ד הביא משו"ת מלמד להועיל

בסי' ס' שבמקום הפסד, אמירה לעכו"ם לעשות שבות מותרת רק אם זה דבר שאי אפשר לבוא לידי מלאכה דאורייתא, כגון לכבות את הגז לפי הסוברים שאינו מלאכה דאורייתא כיון שאינו עושה בזה גחלים (אשר אז הוי מלאכה דאורייתא), וגם אינה יכולה לידי מלאכה דאורייתא מהטעם הנ"ל שאינו עושה גחלים.

ובסי' ש"ח סעיף ג' פסק המחבר שכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו, כגון כגון קורנס של נפחים לפצוע בו אגוזים, אבל אסור לטלטלו "מחמה לצל דהיינו שאינו צריך לטלטלו אלא מפני שירא שישבר או יגנב". והביא המ"ב בסקט"ו מהפמ"ג שע"י גוי י"ל שמותר, כלומר שמותר לומר לגוי לטלטלו מחמה לצל (ולעיל הבאנו שלומר לגוי לעשות שבות מותר כדי להמנע מהפסד גדול, ושיש אוסרים ומתירים רק כדי לסלק צער הגוף, וכי נימא שהאיסור של מוקצה של כלי במלאכתו לאיסור קיל משאר שבותים, וע"י בזה לעיל בפתחה).

ועוד מבואר מדברי המ"ב בסי' ש"ז סק"א וסקכ"ד שאפילו כשאמירה לעכו"ם מותרת לצורך אבל בכל זאת יראה הישראל לא ליהנות מזה עד מוצאי שבת (וזה קאי על הציורים של הפסד גדול וכגון הציור של המחבר שם של לשכור פועלים בשבת, אבל לא על הציורים של לצורך מצוה או מקצת חולי או כשהוא מצטער צער הגוף).

ב. אמירה לעכו"ם לומר לגוי אחר לעשות מלאכה דרבנן או מלאכה דאורייתא.

עוד הביא המ"ב בסי' ש"ז בסקכ"ד

מבעל ספר עבודת הגרשוני שאסור לומר לגוי לא רק שהוא עצמו יעשה מלאכה דרבנן אלא ה"ה שאסור לומר לגוי לומר לגוי אחר לעשות מלאכה דרבנן, דהיינו אמירה לעכו"ם לעשות אמירה לעכו"ם לעשות שבות, אבל שהחיות יאיר מצדד להקל לומר לגוי לומר לגוי אחר לעשות אפילו מלאכה דאורייתא וכ"ש לומר להגוי השני לעשות דבר שהוא רק משום שבות, ושכספר החיים צידד להקל במקום הפסד גדול (וצ"ע שכבר הביא שהלבוש והא"ר פסקו כהדעה הראשונה שהביא המחבר שמותר אפילו לומר לגוי שהוא עצמו יעשה מלאכה דרבנן אם הוא צריך להדבר הרבה, ועוד הביא שם מהמג"א שמותר רק במקום הפסד גדול. ואולי הספר החיים מקל במקום הפסד גדול לומר לגוי לומר לגוי אחר לעשות אפילו מלאכה דאורייתא, ואין לי כעת את הספר הנ"ל לעיין בו. ועוד שכבר הבאנו לעיל שהא"ר מפקפק אם להתיר אפילו במקום הפסד גדול לומר לגוי לעשות הוא עצמו דבר שהוא משום שבות, ושאינו מתיר אלא במקום צער הגוף).

ג. אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה דאורייתא במקום מצוה.

והנה בסי' רע"ו סעיף ב' הביא הרמ"א מהבעל העיטור שמותר לצורך מצוה לומר לגוי לעשות אפילו מלאכה דאורייתא כגון להדליק נר לצורך סעודת שבת (ודלא כמו שהבאנו לעיל שמותר לומר לו רק לעשות שבות ושאפילו על זה יש חולקים ואוסרים), אלא שכתב הרמ"א שיש להחמיר א"כ יש בזה גם צורך גדול כגון

שזה סעודת חתונה. והמ"ב שם הביא שהשל"ה והר"ש מחמירים גם בזה, ושהפמ"ג מתיר לצורך מצוה בבין השמשות (גם בלי צורך גדול), בין של ערב שבת ובין של מוצאי שבת.

וכבר הבאנו לעיל בסק"א שבסי' של"ח סעיף ב' הביא הרמ"א שיש מתירים לומר לגוי בשבת לתקן כלי שיר לצורך שמחת חתן וכלה אע"פ שלתקן כלי שיר הוא מלאכה דאורייתא, והביא המ"ב שבמג"א מבואר שטעם דעה זו הוא משום ששמחת חתן וכלה עדיף משאר דבר מצוה, אבל הגר"א ביאר שדעה זו סוברת כדעת המתירים הנ"ל שהבאנו כאן מסי' רע"ו סעיף ב' שמתירים לצורך כל דבר מצוה לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא ואנן לא קי"ל הכי.

ד. אמירה לעכו"ם ושאר שבותים במקום צער בעלי חיים.

בסי' ש"ה סעיף כ' מבואר שאמירה לעכו"ם מותרת במקום צער בעלי חיים, כגון לחלוב בהמה, וכן מבואר בדברי החיי אדם שהביא המשנה ברורה בסי' של"ב סק"ט (ואיירי שם בלומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא, דהיינו חליבה וכהנ"ל).

והמחבר שם הוסיף וז"ל, וי"א שצריך לקנות מן האינו יהודי בדבר מועט שלא יהא נראה כחולב לצורך ישראל עכ"ל. וביאר המ"ב בסקע"ג וז"ל, ס"ל דאמירה לעכו"ם לא הותר כלל כי אם כשהאינו יהודי חולב לצורך עצמו והישראל קונה אחר שבת ממנו בדבר מועט, והעולם נוהגים כסברא הראשונה דמשום צער בע"ח שרי אמירה לאינו יהודי לחלוב וכו',

ומכל מקום טוב שיחלוב האינו יהודי לתוך אוכל דהו"ל שבות דשבות [מג"א] עכ"ל.

ובסי' ש"ה סעיף י"ט פסק המחבר שאם בהמה נפלה למים מותר לשים תחתיו כרים וכסתות כדי שתוכל לעלות ולצאת כי צער בעלי חיים דוחה את האיסור דרבנן של מבטל כלי מהיכנו. וכתב המ"ב בסק"ע וז"ל, אבל אסור להעלותו בידיים, דכל בעלי חיים הם מוקצים, ואע"ג דאיכא צער בעלי חיים אסור, דאין לדמות גזרות חכמים זה לזה [מג"א ותו"ש שכן מוכח מרמב"ם], ועיין בא"ר שהביא דיש פוסקים שמקילים אף להעלותה בידיים אם אי אפשר ע"י כרים וכסתות, וע"י אינו יהודי לכו"ע מותר להעלותה, וזה עדיף יותר מהנחת כרים וכסתות ושאר כלים תחתיו (בשם הא"ר) עכ"ל.

ב) עשיית שבות כדי למנוע היזק.

בסי' ש"ח סעיף י"ח פסק המחבר שמותר לסלק קוץ שמונח ברה"ר ע"י שיטלטלנו פחות פחות מד' אמות, ובכרמלית מותר לטלטלו בדרך רגיל, כי חיישינן שמא יוזקו בו רבים, ובמקום הזיקא דרבים לא גזרו רבנן שבות. והמ"ב הביא שלכאורה זהו דלא כדברי הרמ"א שם בסעיף ו' ששברי זכוכית בתוך הבית מותר לסלקם ולפנותם אף שבסתם בית נמצאים רק בני הבית ולא אנשים רבים. והביא שהפמ"ג מצדד לחלק שהאיסור של מוקצה הוא פחות חמור מהאיסורים של טלטול בכרמלית או טלטול פחות פחות מד"א ברה"ר, ולכן התירו את האיסור של

מוקצה גם במקום הזיקא דיחיד משא"כ את האיסורים של טלטול בכרמלית או טלטול פחות פחות מד"א ברה"ר התיירו רק במקום הזיקא דרבים.

ג) שבות ושבות דשבות במקום צער.

בסי' ש"ח סעיף י"א מתיר המחבר ליטול מחט כדי להוציא קוץ כי אע"פ שהמחט הוא כלי שמלאכתו לאיסור אבל הרי מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו או מקומו, ובהציור הנ"ל הרי הוא מטלטלו לצורך גופו, כלומר שהוא צריך להשתמש בהמחט. ובביאור הלכה שם בד"ה הקוץ וכו' הביא שבעל ספר חמד משה סובר שמותר אפילו אם ברור שיוציא דם כי זה מקלקל בחבורה שאסור רק מדרבנן, והרי זה גם מלאכה שאינה צריכה לגופה שהיא רק שבות, ובמקום צער לא גזרו שבות, אבל מהמג"א בסי' שכ"ח סק"ב הביא שהיכא שזה בגדר פסיק רישא שיוציא דם הרי זה אסור אע"פ שזה במקום צער, ומה שהתיר המחבר הרי זה רק לעשות בדרך שלא יהי' פסיק רישא (כך משמע לי מהביה"ל דהיינו שהוא הבין שהמג"א אסור אם זה בגדר פסיק רישא), וצ"ע לפי המג"א למה מפסיס במורסא מותר אם הוא עושה כדי להוציא ליחה ולא כדי לעשות פה אע"פ שזה פסיק רישא שיעשה לו פה, והמג"א עצמו בסק"ג כתב שמותר משום שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה רק מדרבנן לפי רבי שמעון ומש"ה הרי זה מותר במקום צער, ומעתה הרי הוא סותר את דברי עצמו הנ"ל שבסק"ב. וצ"ל כהמחצית השקל שהמג"א בסק"ב

התכוין לומר רק שישתדל לכתחילה לעשות בדרך שלא יהי' פסיק רישא, אבל אם אי אפשר אלא באופן שיהי' פסיק רישא גם הוא מודה שמותר, ואולי גם החמד משה מודה שלכתחילה צריך להשתדל שלא יהי' פסיק רישא.

ובאמת מדברי המ"ב בסק"צ ובשער הציון באות ס"ח שנביא להלן כאן מוכח שבאמת גם הוא הבין שדבר ברור הוא שאם אי אפשר לעשות באופן שלא יהי' פסיק רישא מותר לעשות אפילו בדרך שהוא פסיק רישא וכדברי המחצית השקל.

והוסיף המג"א בסק"ג בזה"ל, ואפילו למ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב מהתורה, אבל כשהוא רק להוציא ליחה אינה גמר מלאכה, וא"א לבוא לידי חיוב מכה בפטיש, א"נ הוי דבר שאינו מתכוין עכ"ל, וכוונתו בהסברא הראשונה היא שכיון שהוא עושה רק כדי להוציא ליחה הרי הוא עושה בדרך שבמציאות לא נעשה עי"ז פה שהוא בגדר גמר מלאכה. ובביאור סברתו השני' כתב השער הציון בזה"ל, ור"ל דכל שאינו מתכוין לעשות לה פה אין על זה שם מלאכה כלל, ולא שייך לומר על זה פסיק רישא הוא, וכעין מה שכתב המ"א בסי' שי"ח סק"ו בשם המגיד משנה ע"ש עכ"ל.

ועוד הביא שם המ"ב בסי' שכ"ח בסק"צ שמותר לו לקנח את מכתו ולהוציא ממנה ליחה, אבל אסור אם הוא יודע שיצא דם כי הוי פסיק רישא, ובשער הציון באות ס"ח הקשה דהא גם כאן הוצאת הדם היא מלאכה שאינה צריכה לגופה וא"כ למה אינה מותרת במקום צער כמו במפסי

במורסא לענין עשיית פה (והסברות המיוחדות לענין עשיית פה, הוצרך המג"א לחדש רק אם סוברים שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה), וכתב שאולי הכא אין כל כך הרבה צער, א"נ שאיירי באופן שיכול לעשות גם בלי הוצאת דם (כלומר שהוא יכול לעשות את הקינוח ע"י פעולה אחרת שבודאי לא תגרום הוצאת דם).

מיהו בכיבור הלכה בסי' שכ"ח סעיף כ"ח בד"ה כדי להרחיב וכו' הביא מהפמ"ג בסי' שכ"ח במשבצות זהב אות כ"ג שמשמע מהמג"א בסי' ש"ז סק"ז שמשום צער מתירים שבות רק אם הוא עושה ע"י שינוי, וא"כ הא דמפיס במורסא מותר כדי להוציא ליחה משום צער הרי זה רק אם הוא עושה כן בידו דהוי בגדר שינוי עכ"ד הפמ"ג. ומעתה לפ"ז י"ל שבקינוח מכתו הרי זה אסור אם הוי פסיק רישא כי איירי בלי שינוי.

וזה מיישב גם את מה שהקשינו על הביאור הלכה לענין נטילת הקוץ למה נטילת קוץ אסורה ע"י מחט דמאי שנא ממפיס במורסא.

ברם לפ"ז היו צריכים לומר גם בנטילת הקוץ ובקינוח מכתו שהרי זה מותר ע"י שינוי.

והנה סיכום הדברים עד כאן הוא כך, דיש לנו שלשה ציורים, נטילת הקוץ, וקינוח מכתו, דבשני הציורים האלו מצינו שאסור אם זה פסיק רישא שיוציא דם, והציור השלישי הוא מפיס במורסא דהתם מותר אע"פ שזה פסיק רישא שיעשה פה. ויש לנו כמה סברות פרטיות, והיינו

שקינוח מכתו אסור כי איירי כשאין כל כך הרבה צער (שער הציון בסי' שכ"ח סק"ח), וכן שמפיס במורסא מותר כי באמת אין כאן פסיק רישא (המג"א בסי' שכ"ח סק"ג). ויש לנו גם שתי סברות שנוגעים לכלל הג' ציורים, א', שמה שאסרו בנטילת הקוץ ומקנח מכתו הרי זה יכול לעשות בדרך שלא יהי' פסיק רישא משא"כ במפיס במורסא, ב', שמה שהתירו במפיס במורסא הרי זה כשהוא עושה ע"י שינוי.

ועכשיו נביא עוד כמה ציורים בנוגע להכללים הנ"ל.

ע"י בסי' ש"ב סעיף ו' בכיבור הלכה בסוף ד"ה או וכו' שהביא את דעת הפמ"ג שאם יש לו טיט יבש על רגלו מותר לו לקנח את רגלו על הכותל אע"פ שהוא טוחן כי זה נחשב כלאחר יד שאסור רק משום שבות ולא אסרו במקום צערא דגופא, וכן שמותר לרחוץ את רגלו במים כדי להסיר את הטיט אע"פ שיש כאן גיבול כי גם זה נחשב כלאחר יד, הרי שגם כשזה בגדר פסיק רישא שבות מותר במקום צערא דגופא. ולפי המבואר לעיל הרי זה כי יש לו צער הרבה, א"נ בגלל שאי אפשר לו לעשות בדרך אחרת (לפי השער הציון בסי' שכ"ח סק"ח), א"נ כי זה ע"י שינוי (לפי מה שכתבנו לפי הפמ"ג בסי' ש"ז).

שו"ר את דברי רעק"א בסי' ש"ז סעיף ה' שכתב שהא דמותר לרחוץ גופו במים חמים אם הוא מצטער הרי זה משום ששבות זו היא יותר קלה משבותים אחרים כי היא אסורה רק משום גזירה עכ"ד, הרי ששאר שבותים אסורים במקום צער. ולפי

דרכינו הנ"ל צ"ל שגם השבות של מלאכה שאינה צריכה לגופה מותר במקום צער, אם לא שנאמר שרעק"א סוכר כהפמ"ג שבמורסא איירי שעושה כלאחר יד אשר אז הוי שבות דשבות.

ועי' בסי' שכ"ח סעיף ל"א שפסק המחבר שצפורן שפירשה רובה מותר להסירה ביד, וכתב המ"ב דכיון שפירשה רובה הרי היא קרובה לינתק וכתלושה דמיא ולכך במקום צער לא גזרו רבנן כשהוא מסירו ע"י שינוי דהיינו בידו. וגם שם הרי זה ציור של שבות דשבות במקום צער דהיינו שכבר פירשה רובה, וכן הרי הוא עושה ע"י שינוי, אבל בכלי הרי זה אסור, וזה נראה כדברי הפמ"ג.

ועי' בסי' שי"ז סעיף א' שכתב הרמ"א וז"ל, וי"א דיש ליזהר שלא להתיר שום קשר שהוא שני קשרים זה על זה (כלומר אפילו אם אינו של קיימא), ואע"פ שקשר שאינו של קיימא מותר אם אינו מעשה אומן, אבל אין אנו בקיאים איזה מיקרי קשר של אומן דאפילו בשאינו של קיימא אסור לקשרו וה"ה להתירו, וכן נוהגין, ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו דאינו אלא איסור דרבנן ובמקום צער לא גזרו עכ"ל, ולא ברירא לי אם כוונתו היא שלא גזרו במקום צער אפילו כשזה בודאי מעשה אומן או האם רק כשיש גם ספק אם זה בגדר מעשה אומן.

ועי' עוד בסי' שכ"ח בסעיף ל"ב שפסק המחבר בזה"ל, החושש בשינוי לא יגמע בהם חומץ ויפלוט אבל גומע ובלוע או מטבל בו כדרכו, וכתב המ"ב וז"ל, לא יגמע, דמוכח מילתא שהוא לרפואה,

ואפילו לשהות ואח"כ יבלע אסור. ועוד כתב המ"ב וז"ל, וה"ה יין שרף ג"כ דינו כמו חומץ, אך במקום צער גדול אפשר לסמוך ביי"ש דמותר לשהותו בפיו ולבלוע אח"כ (חיי אדם) עכ"ל. הרי שהתם לא התירו את השבות משום סתם צער אלא רק משום צער גדול, וגם בצער גדול התירו רק להשהותו בפיו ולבלוע אבל לא לפלוט, וגם את זה התירו רק ביין שרף אבל לא בחומץ, אולי בגלל שביי"ש אינו נראה כל כך שעושה כן לרפואה. ואם נאמר שכל שבות מותר במקום צער י"ל דהא דאסור לגמוע חומץ ולפלוט, או אפילו להשהות חומץ בפיו ולבלוע, הרי זה כי מן הסתם יש לו יין שרף ויכול לעשות ע"י להשהות את היין שרף בפיו ולבלוע, וצ"ע.

ובסעיף ל"ג שם פסק המחבר בזה"ל, גונח (מכאב לבו שרפואתו לינק חלב רותח מהבהמה, מ"ב שם) מותר לינק חלב מבהמה דבמקום צערא לא גזרו רבנן עכ"ל. וביאר המ"ב בזה"ל, היינו דאף דעיקר חליבת הבהמה היא מדאורייתא משום מפרק דהוא תולדה דדש וכמו שכתבנו בריש סי' שכ"א, מ"מ בזה שהוא ע"י יניקה דהוא רק כלאחר יד לא הוי רק איסור מדרבנן והתירו בזה עכ"ל. הרי שמצינו שם ששבות מותר במקום צער גם בלי שיהיו שני שבותים דהיינו גם מלאכה שאינה צריכה לגופה וגם שינוי.

ד) עובדא דחול במקום צער או במקום מצוה.

הנה בסי' שכ"ח סעיף מ"ג פסק המחבר בזה"ל, מותר לכפות כוס חם על הטבור

ולהעלותו, ולהעלות אזנים בין ביד בין בכלי, ולהעלות אנקלי דהיינו תנוך שכנגד הלב שנכפף לצד פנים, שכל אחד מאלו אין עושים בסממים כדי שנחוש לשחיקה, ויש לו צער מהם עכ"ל, וכתב המ"ב שאי לאו הכי (כלומר אם אין לו צער) הי' אסור עכ"פ משום עובדא דחול עכ"ל (בשם המג"א). הרי שמצינו שם שעובדא דחול מותר במקום צער.

ובסי' של"ג סעיף א' פסק המחבר שמותר לפנות אוצר לצורך מצוה כגון להכנסת אורחים או קביעת בית המדרש, ופי' הב"י שבלי זה הרי זה אסור משום טירחא, והב"ח פי' משום עובדא דחול.

ה) עוד ציורים של שבות דשבות.

עי' לעיל באות א' סק"א בענין אמירה לעכו"ם לעשות דבר שאסור רק משום שבות, דהיינו ציור של שבות דשבות.

ולעיל באות ג' הבאנו מיקרים שהתירו שבות דשבות או שבות במקום צער.

והביאור הלכה בסי' שט"ז סעיף י"ב בד"ה לצוד הביא מהמשאת בנימין שבדרך כלאחר יד מותר לעשות צידה דרבנן, כגון להכניס תרנגולת לביתה כדי שלא יגנבו אותה, כי זה רק שבות דשבות, דהא זה רק צידה דרבנן כי התרנגולת כבר הורגלה לבוא מעצמה לביתה.

וכתב הביאור הלכה שאולי מותר לעשות צידה דרבנן גם בלי שינוי אם זה כדי שלא יעשו היזקים בתוך הבית כי גם בכה"ג הרי זה רק שבות דשבות כי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה, והביא את

מה שפסק המחבר לעיל בסעיף ז' שם שמותר לעשות אפילו צידה דאורייתא כדי שלא ישכנו, כי כיון שעושה כדי שלא ישכנו הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא שכתב הביאור הלכה שהתם המחבר מתיר אפילו צידה דאורייתא כי זה במקום היזק הגוף, אבל כשזה רק במקום הפסד ממון גם המחבר יודה שצריכים שיהי' שבות דשבות.

והנה הביאור הלכה כתב רק "שאו"י" יש להתיר, אבל לא החליט את הדבר להיתר כמו שעשה המשאת בנימין, וכן בדבריו במ"ב שם בסקנ"ח כתב כן בלשון "אפשר", וי"ל דהיינו משום שכשמדובר רק בהפסד ממון הרי הוא חושש לדעת הרמב"ם שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה מהתורה, ואע"פ שהביא שם שכתבו המפרשים שגם הרמב"ם מודה להדין של המחבר בסעיף ז' שמותר כדי שלא ישכנו כי אין זה נחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה אלא הרי זה בגדר מתעסק, כי אין זה נחשב שהוא מתעסק בצידה, אלא הרי זה נקרא שהוא מתעסק להבריחו מעליו, וא"כ גם כאן י"ל שאין זה נחשב שהוא מתעסק בצידה אלא בסילוק התרנגולין מהבית, אבל בכל זאת כתב בלשון אפשר כי כמובן יש לחלק, דהתם, בציור של כדי שלא ישכנו נחש, הרי הוא באמת מתכוין רק להבריחו מעליו, רק שהדרך איך לעשות כן הוא בדרך צידה, אבל הכא בתרנגולין, כדי שלא יזיקו בתוך הבית, הרי הוא מתכוין להכניסם להכלוב שלהם ולמקום השמור להם שזהו באמת ענין של צידה, ויש לדחות.

ו) פסיק רישא באיסור דרבנן, ועוד ציורים של צירוף כמה שבותים.

הנה המג"א בסי' שי"ד סק"ה הבין שהתרומת הדשן בסי' ס"ד סובר שהיכא שאינו מתכוין, אשר בכה"ג הדין הוא שאסור אם זה בגדר פסיק רישא, הרי זה רק במלאכה דאורייתא, אבל אם מדובר רק בשבות דרבנן, אם אינו מתכוין הרי זה מותר אפילו אם זה בגדר פ"ר ושכן הביא התה"ד מהמרדכי בשם הר"ם. והמג"א עצמו שם חולק עליו ואוסר. ולהלן כאן נביא מקורות וציורים בענין זה, וכן בענין היכא שבנוסף למה שזה מלאכה דרבנן הרי זה גם בגדר מקלקל וכלאחר יד [וכן בענין היכא שהמלאכה היא דאורייתא אבל הציור שלפנינו הוא ציור של מלאכה שאינה צריכה לגופה]. ועכ"פ להט"ז שם יש הבנה אחרת בדברי התה"ד אשר לפי הבנתו יוצא שגם התה"ד אוסר פסיק רישא בשבות דרבנן.

והנה מצאתי בכמה מקומות שדנים הפוסקים על ציורים שהם פסיק רישא באיסורים דרבנן וכדלהלן.

א. המ"ב בסי' שכ"א סקנ"ז הביא שהמג"א אוסר להשתין על טיט משום גיבול, וכתב המ"ב שכוונתו היא שאע"פ שלפי רוב הפוסקים "בדבר הראוי לגיבול אינו חייב עד שיגבל, מ"מ איסורא מיהא איכא", הרי שאע"פ שבכה"ג יש רק איסור דרבנן (כי לא גיבל אלא רק הניח שם מים), אבל בכל זאת פסיק רישא אסור, והוסיף המ"ב שה"ה שאסור להשתין על עפר תיחוח או חול. ובשם

הפמ"ג הביא שלירוק בתוך כלי שיש בו חול אולי מותר כי אולי זה פסיק רישא דלא ניחא לי', כלומר שנוקט שהמג"א אוסר רק כשניחא לי'. והביא המ"ב שהבית מאיר מתיר אפילו להשתין על טיט במקום הצורך (נראה שכוונתו ב"מקום הצורך" היא כגון שאין שם מקום אחר להשתין) מטעם שזה פסיק רישא דלא ניחא לי'. והמ"ב הסיק שיש לסמוך על זה בציור שבודאי לא ניחא לי' דהיינו כשהטיט אינו שלו (אבל לכאורה רק כשזה לצורך). הרי שפסיק רישא (דניחא לי') אסור גם במלאכה דרבנן.

ב. מיהו בסי' של"ח בסק"ו הביא המ"ב שהמג"א מתיר בציור שהוא פסיק רישא דרבנן, דהמג"א מתיר שם לפתוח את הארון קודש ע"י הזזת פרוכת שיש בה פעמונים כדי שישמיעו קול והקהל ידעו לעמוד, דמותר משום שאותו אדם שפותח אינו מתכוין כלל להשמיע קול אלא לפתוח את הארון קודש, והתם הציור הוא ציור של פסיק רישא באיסור דרבנן. מיהו י"ל דשאני התם כי איירי בדבר מצוה, ועוד דאולי התם מיקרי שלא איכפת לי'.

(ומהש"ך ביו"ד סי' רפ"ב הביא שמותר לדבר מצוה להשמיע קול אפילו אם הוא מתכוין לכך כמו שמותר לרקוד בשבת לפני החתן, ושלא דמי להא שאסור להשמש להקיש בדלתות הבתים כדי להעיר לבית הכנסת כי התם אפשר להעיר בדרך אחרת, ומהט"ז הביא שהוא חולק על הש"ך.)

ג. ובסי' ש"מ ברמ"א בסעיף ג' מבואר שפ"ר אסור גם במלאכה דרבנן שהרי כתב שאסור לשבור עוגה שיש עלי' אותיות אע"פ שאינו מתכוין אלא לאכילה, וכתב המ"ב בזה"ל, ואף דאינו על מנת לכתוב, איסורא דרבנן מיהא איכא, ואף שאינו מכוין למחוק, פ"ר הוא ואסור אף בדרבנן, וכדמוכח בסי' שט"ז סעיף ד' עכ"ל, פי' דפסק המחבר שם שפורסין מחצלת על גבי הכוורת (בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים) אבל רק אם אינו בגדר פסיק רישא של צידה, דהיינו שהדבורים לא יוכלו לצאת אפילו בדוחק, וכתב המ"ב שם בסקי"ח דאע"פ שאינו מתכוין לצידה אבל פ"ר אסור אפילו בדרבנן (והתם הוי רק דרבנן כי אין במינו נצוד, עי' לעיל שם בסקי"ג). ועכ"פ הדגול מרבבה בסי' ש"מ שם מתיר בעוגה כי זה פ"ר באיסור דרבנן (כיון שאינו על מנת לכתוב) וגם מקלקל וגם כלאחר יד, ועי' בזה להלן בסמוך כאן.

ד. פסיק רישא היכא שהוא מקלקל ועושה כלאחר יד והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

הנה לעיל בסמוך הבאנו את דברי הדגול מרבבה בסי' ש"מ שמתיר לשבור עוגה שיש עלי' אותיות כי זה פ"ר באיסור דרבנן וגם מקלקל וגם כלאחר יד, והתם איירי באיסור דרבנן כי הוא מוחק שלא על מנת לכתוב.

ועי' בסי' שי"ד בסעיף י"ב דמבואר שאם הי' סכין תקוע בכותל בחוזק קצת אסור להוציאו בשבת כי עי"ז יתרחב הסדק וזה בגדר קודח שהוא תולדה דבונה. ולעיל

בסעיף א' כתב המחבר שבחבית מותר כי מהתורה אין בנין וסתירה בכלים, והרמ"א בשם התרומת הדשן אוסר להוציא את הסכין גם בחבית כי הוא עושה נקב ופתח להחבית שזה בגדר מכה בפטיש, וביאר המג"א בסק"ה דהיינו משום דאזיל התה"ד שזה ציור של מלאכה דאורייתא, וכשיטתו של התה"ד (לפי הבנת המג"א בדבריו) שפ"ר מותר בשבות דרבנן, והמג"א תמה עליו דהא זה רק מלאכה דרבנן כי מקלקל הוא.

והמ"ב בסקי"א כתב שאע"פ שהסכימו המג"א והא"ר והגר"א והגרע"א שפסיק רישא אסור גם במילתא דרבנן, אבל בכל זאת הכא מצדדים המג"א והגר"א שמדינא אף בכותל אין איסור כי זה גם מלאכה שאינה צריכה לגופה וגם כלאחר יד וגם מקלקל, אלא שהעולם נהגו איסור לענין כותל, וגם הט"ז מצדד להתיר מדינא אלא שכתב שאין בידו להקל נגד התה"ד והשו"ע והרמ"א לענין כותל, אבל בחבית יש לסמוך על דעת המחבר לצורך גדול. ומהא"ר הביא שעכ"פ היכא שניחא לי' הרי זה אסור גם בחבית אע"פ שהוי בגדר תרי דרבנן (כלים וכלאחר יד), והא"ר אוסר תמיד מחשש שמא ניחא לי' עכ"ד המ"ב. ובסי' של"ז סעיף ד' אוסר המחבר לסובב חבית על הארץ כדי שתעמוד יפה, כי כיון שהיא כבידה הרי זה משהו גומות והוי פ"ר, והביא המ"ב בשם המג"א בשם בה"ג שה"ה שלא יטה אותה על צד, כדי לשפוך ממנה כי עי"ז הוא חופר גומא, וביאר המ"ב בסקי"ט שאע"פ שזה מלאכה שאינה צריכה לגופה וכן כלאחר יד וכן מקלקל מ"מ אסור מדרבנן. והתם עיקר

המלאכה היא מלאכה דאורייתא. ועכ"פ הפסק הנ"ל של המחבר מתאים לפסקו בנוגע לסכין התחוב בכותל.

ובסי' שט"ז סעיף ג' כתב הרמ"א שלא יסגור תיבה אם יש בה זבובים כי עי"ז הרי הם ניצודים, וצידת דבר שאין מינו ניצוד אסורה מדרבנן, ומש"ה צריך להשאיר את התיבה פתוחה קצת, וביאר המ"ב בסקט"ו שבתיבה גדולה שאפילו אם אדם יהי' בתוכה לא יוכל לתפוס את הזבוב בחד שחי', אשר בכה"ג הרי זה רק צידה דרבנן, מותר כיון שאיירי ג"כ במין שאינו ניצוד אשר גם בגלל זה הרי זה רק מדרבנן (ולא הזכיר דהוי גם מלאכה שאינה צריכה לגופה).

ברם בסי' של"ז סק"ד הביא מהמג"א שלגורור כלים גדולים שבודאי יעשו חריץ על הקרקע אסור, וביאר בשער הציון סק"ב דאע"פ שזה ציור של פ"ר דלא ניחא לי' וגם כלאחר יד וגם מקלקל אבל בכל זאת מחמירים, וגם זהו כפסקו של המחבר לענין סכין התחוב בכותל, ודלא כהמג"א והגר"א. ובסקי"ד ובשער הציון בסק"י כתב

שה"ה שמחמירים שלא לטאטאות את הבית במטאטא שיש בו שערות שבודאי ישתברו.

ז) פסיק רישא ע"י גוי או קטן.

בסי' רע"ז סעיף ג' מבואר שאם שכח נר על הטבלא אסור לנער את הטבלא כדי שהנר יפול, ואע"פ שאינו מתכוין לכבותו אלא להורידו מעל הטבלא, הרי זה אסור אם זה בגדר פסיק רישא שיכבה, אבל ע"י גוי מותר, ואם אין גוי יעשה ע"י קטן. וכן מבואר בסי' של"ז ברמ"א ובמ"ב בסק"י שע"י גוי מותר לכבד את הבית אפילו בסוג מטאטא שזה פסיק רישא שיעשה גומות (מיהו ציור זה הרי הוא לכאורה ציור של פ"ר דלא ניחא לי'), והמ"ב שם ציין לסי' רנ"ג סעיף ה' דגם שם יש ציור שאמירה לעכו"ם מותרת כשאין העכו"ם מתכוין אע"פ שזה פסיק רישא, וביאר שם המ"ב בסקצ"ט דהיינו משום שהשבות של אמירה לעכו"ם קיל כי אין בו מעשה אלא רק דיבור.

סימן כ"א

בענין פסיק רישא

ולפעמים אינו משיר הרי זה מותר.

ובסי' שט"ז סעיף ג' בביאור הלכה ד"ה ולכן יש לזהר וכו' כתב שגם היכא שהספק הוא בנוגע להחפץ שהוא פועל עליו, וכגון היכא שהוא מסופק אם יש שם שערות, או בנועל את התיבה היכא שיש ספק אם יש שם זבובים, דהיינו שאם הדבר נמצא שם הרי זה ודאי שתהי' כאן מלאכה, הרי זה אסור כי זה נחשב ספיקא דאורייתא, ואסור אע"פ שאינו מתכוין (ואין זה דומה להיכא שהחפץ ישנו כאן רק שיש ספק אם הפעולה שלו תעשה מלאכה), והיינו משום שבכה"ג מצד המעשה שלו יש כאן מלאכה, וצ"ע שכן כתב רעק"א ביו"ד סי' פ"ז סעיף ו' בד"ה י"א דאסור לחתות אש וכו', ורעק"א כתב שם ד"חשיב פסיק רישא". וכל זה הוא דלא כדברי הט"ז שהביא הביה"ל, וגם רעק"א שם בסוף דבריו, שסובר שגם זה מותר.

א) "קרוב לפסיק רישא" או "כמעט פסיק רישא".

ע"י בתרומת הדשן בסי' ס"ד שאוסר כשזה מצב של "כמעט פסיק רישא", והביאו המ"ב בסי' שי"ד סקנ"ב.

וע"ע בביאור הלכה בסי' רע"ז סעיף ג' בד"ה ע"י א"י וכו' שכתב שמשמע מהרמ"א שם שגם היכא שזה בגדר "קרוב לפסיק רישא" אסור אם לא בשעת הדחק.

ב) ספק פ"ר.

הנה המ"ב בסי' שכ"ו סעיף ט' בביאור הלכה ד"ה בדברים וכו' כתב שדבר שאינו מתכוין אסור אפילו אם זה רק ספק פ"ר, ושלכן אסור לרחוץ פניו ידיו ורגליו בדבר שאינו יודע אם הוא מסוגל להשיר שערות או לא, דהיינו שאם הוא מסוגל להשיר שערות הרי זה ודאי שהוא ישיר במעשה זה, ורק היכא שזה דבר שלפעמים משיר

סימן כ"ב

בענין הבדלה

א. איסור מלאכה לפני הבדלה.

אסור לעשות מלאכה אפילו לאחר חשיכה עד שיבדיל, ואם הבדיל בתפילה מותר, ואם צריך לעשות מלאכה, כגון להדליק נר או לכתוב או לארוג קודם התפילה יאמר "ברוך המבדיל בין הקודש ובין החול" (רמ"א בסי' רצ"ט סעיף י' ומ"ב שם בסקל"ד בשם הלבוש, ולהלן שם כתוב בדברי הרמ"א הנוסח "בין קודש לחול"), אבל בעל נפש לא יעשה מלאכה עד אחרי קדושה דסידרא (מ"ב שם בסק"מ). ובסידור בית יעקב לרבי יעקב עמדין בהלכות הבדלה סעיף ה' הוסיף וז"ל, אבל מלאכה קבועה, אפילו הבדיל בתפילה, וגם אחר סדר קדושה, אינו רשאי לעשות שמא יפשע בהבדלה על הכוס עכ"ל, ולפי זה צ"ל דמה שהזכיר הרמ"א שם אורג או כותב איירי באופן שאינו צריך לשהות בזה זמן רב, וצ"ע.

ובסי' רס"ג סעיף י"ז הביא המחבר שיש אומרים שמי שקיבל על עצמו תוספת שבת, מותר לומר לחבירו שלא קיבל, לעשות בשבילו מלאכה, והוסיף הרמ"א שם שכל שכן במוצאי שבת שהוא עצמו יש בידו להתפלל ולהבדיל ולעשות את המלאכה, וכן פסק הרמ"א בסוף סי' רצ"ט, והשערי תשובה הביא שזה מחלוקת בין

הרשב"א בשם תוס' שמתיר ובין הר"ן שאוסר, והביא משו"ת הב"ח שהמיקל כהרשב"א לא הפסיד ושהמחמיר כהר"ן "קדוש יאמר לו". ובסידור בית יעקב שם באות ו' כתב וז"ל, ולענ"ד להחמיר כדעת הר"ן אפילו במוצאי שבת ואין צ"ל בכניסת שבת עכ"ל.

א.* בענין עד מתי צריכים ללבוש בגדי שבת ולהניח מפה על שולחן.

לא יפשוט בגדי שבת עד אחרי הבדלה (חיי אדם בהלכות שבת כלל ח' סעיף ל"ה, ומ"ב בסי' רס"ב סק"ח בשם האגודה).

מיהו היסוד ושורש העבודה בסוף שער העליון הביא בשם האריז"ל עד לאחר סעודת מלוה מלכה.

וגם בסעודת מלוה מלכה צריכים מפה על השולחן (ט"ז בסי' ש', הובא במ"ב שם).

ועי' להלן כאן בסי' כ"ג בענין עשיית מלאכה קודם מלוה מלכה.

ב. איך מתנהגים בשעת הבדלה.

משלקח הכוס בידו לא ידבר (שו"ע בסי' קפ"ג סעיף ד' לענין כוס של ברכת המזון), וראוי שגם השומעים לא ידברו (דאע"פ שהמחבר שם התיר, אבל המ"ב

הביא שיש מחמירים ושנוכח לחוש לדבריהם).

והמחבר בסי' קפ"ג סעיף ד' כתב שבשעת ברכת המזון יתן עיניו בהכוס כדי שלא יסיח דעתו. והרמ"א בסי' רע"א סעיף י' כתב לענין כוס של קידוש בזה"ל, וכשמתחיל נותן עיניו בנרות (מהרי"ל ושכל טוב), ובשעת הקידוש בכוס של ברכה, וכתב המ"ב לענין נתינת עיניו בנרות בזה"ל, והוא סגולת רפואה לעינים שכהו ע"י פסיעה גסה, מיהו אין מרדקין בזה כל כך [א"ר] עכ"ל.

וממה שנביא בסק"ה מהמחבר והמ"ב מבואר שגם המסובים צריכים לתת עיניהם בהכוס.

אחרי ששתה את הכוס לא יברך ברכה אחרונה עד שמנקה את ידיו מהיין אם הוא בן אדם שבדרך כלל רוחץ את ידיו לאחר שנשפך עליהן יין (מ"ב בסי' קפ"א סק"ג).

ג. באיזה יד משתמשים.

בברכת היין יחזיק את הכוס ביד ימינו והבשמים בשמאלו. ובשעה שמברך בורא מיני בשמים יהיו הבשמים בימינו והיין בשמאלו אבל אינו מניח את היין כי כל ההבדלה צריכה להיות על הכוס. ואחרי שהריח את הבשמים מניחם ורואה בצפרנים ומברך בורא מאורי האש ושוב מחזיר את הכוס לימינו וגומר את ההבדלה (סי' רצ"ו סעיף ו' ומ"ב שם, ומשמע שבשעה שהוא מברך בורא מאורי האש הכוס הוא בשמאלו, דלא כהשיירי כנסת הגדולה שנביא בסק"ז, אלא כהחזו"א שנביא שם, ועיי"ש במנהגו של התה"ד).

ואיטר יד יעשה להיפך (מחבר בסי' קפ"ג סעיף ה' בשם יש אומרים דהיינו השבלי הלקט, וכן סובר הרמ"א בסי' תרנ"א, וכן הסכים המג"א בסי' קפ"ג בסק"ט, אבל הכף החיים שם באות כ"ט סובר שגם איטר יד מחזיק את הכוס ביד ימין של כל אדם וכדעת הבעל העיטור והטור והמקובלים, דכן סתם המחבר עצמו בסי' תרנ"א ודלא כהי"א שהביא בסי' קפ"ג). והמג"א בסי' קפ"ג כתב שבשבלי הלקט שבידינו לא נזכר מזה כלום בנוגע לברכת המזון ושבונוגע ללולב בסי' תרנ"א שם פסק השבלי הלקט שנוטל את הלולב בימין כל אדם, וכתב המג"א שאולי איזה פוסק אחר פוסק לגבי ברכת המזון שאיטר שונה מכל אדם. ובספר ארחות רבנו איתא שהקהלות יעקב אע"פ שהי' איטר יד גמור הי' מחזיק את הכוס בימין כל אדם.

והנה איני מבין למה צריך לאחוז את הבשמים ביד שמאל בשעה שהוא מברך על היין, והערוך השלחן בסי' רצ"ו באות י"ז כתב שבאמת אינו צריך אלא סגי בלפניו על השולחן.

ובספר במחיצת ה"חזון איש" מאת הרב רפאל הלפרין ז"ל, בעמוד 211 כתוב בזה"ל, (שאחרי בורא פרי הגפן) הי' מניח את הכוס על השולחן, לוקח את הבשמים בימין ומברך, ומניחן על השולחן, לוקח את כוס וכו' עכ"ל. הרי שלפי הכתוב שם לא הי' מחזיק את את הבשמים בשעה שבירך על היין, וזהו כדברי הערוך השלחן, אלא שמבואר שבשעת ברכת הבשמים בכלל לא הי' מחזיק את הכוס, וזהו דלא כמו שהבאנו לעיל כאן.

ד. מעומד או מיושב.

בסי' רע"א סעיף י' לענין קידוש כתב המחבר שאומר ויכולו מעומד (והיינו משום דהוי בגדר עדות ואין עדות בשיבה), ומשמע שרק את ויכולו צריך לומר מעומד אבל אח"כ יכול לישב, וכתב הרמ"א שהוא יכול גם להמשיך לעמוד אבל שיותר טוב לישב, ושנוהגים לישב גם בשעת אמירת ויכולו (ואע"פ שאין הגדת עדות בשיבה אבל כבר יצא ידי דין זה ע"י שאמר ויכולו בעמידה בבית הכנסת, מ"ב שם), אלא שעומדים בשעה שאומרים יום הששי ויכולו השמים כי הראשי תיבות הם האותיות של שם הוי', והביא המ"ב מהלבוש והכלבו שהטעם לישב בשעת קידוש הוא משום שבהכי מיקרי יותר קידוש במקום סעודה, ומהגר"א הביא משום דכיון שמוציא אחרים ידי חובתם צריכים שיהיו קבועים יחד, ובישיבה מיקרי קביעות. וכתב המ"ב שלפי טעם זה צריכים שכולם ישבו, ומשמע שלפי הטעם הראשון מספיק בזה שהמקדש יושב.

ולענין הבדלה כתב המחבר בסי' רצ"ו סעיף ו' שאומר הבדלה מיושב, ומלשון זה מבואר שצריך דוקא לשבת, ושם הביא המ"ב רק את הטעם דכיון שפוטר אחרים צריכים שכולם יהיו קבועים יחד, והיינו משום שהתם לא שייך הטעם של במקום סעודה שהרי אין צריכים הבדלה במקום סעודה. ושם לענין הבדלה כתב הרמ"א שי"א מעומד ושכן נוהגין "במדינות אלו" וכתב המ"ב "דכיון שהוא הלוי המלך אין מלוין אלא מעומד, ולענין הקביעות סגי כשמזמנין הכל ועומדין ומכוונין כדי לצאת, וס"ל דמתוך שקובעין עצמן כדי

לצאת ידי ברכת הבדלה מהני נמי קביעות זו לצאת ידי ברכת היין [ב"ן]. וע"ע בסי' רע"א בשער הציון סקנ"א.

ה. ברכת היין.

כשהוא ממלא את הכוס יגלוש החוצה, כדי לעשות סימן ברכה בתחילת השבוע וכדאמרינן שכל בית שלא נשפך בו יין כמים אין בו סימן ברכה, ואם אין בדעתו לשתות את מה שגלש אז יראה שיגלוש רק קצת. וגם לאחר השתי' שופכים מן הכוס כדי לכבות בזה את נר ההבדלה ורוחצים בו את העינים משום חיבוב מצוה.

ושותה בשיבה דאין שתי' בעמידה לכתחילה.

ונהגו הנשים שלא לשתות מהכוס (והבאר היטב הביא שבשל"ה כתב את הטעם לזה).

והמבדיל רגיל לשתות כולו בלי לתת לבני ביתו (מג"א) כדי שישתה שיעור רביעית ויוכל בודאות לברך ברכה אחרונה וכמו שמבואר בסי' ר"י, אבל כדי לצאת ידי גוף ההבדלה מספיק אם שותה מלא לוגמיו דהיינו רוב רביעית כמו שמבואר בסי' רע"א סעיף י"ד לענין קידוש (דברינו עד כאן בס"ק זה הוא על פי סי' רצ"ו סעיף א' ומ"ב שם).

וצריך להרים את כוס טפח מעל השולחן (שו"ע בסי' קפ"ג סעיף ד', כדי שיהא נראה לכל המסובין ויסתכלו בו (טור), ובגמ' מסמיך לה אקרא דכתיב כוס ישועות אשא וגו' (מ"ב שם סקט"ז), ואפשר דכשהכוס עומד על הכף (של ידו) כמש"כ המג"א סק"ו בשם של"ה, או כשעומד על האצבעות כמש"כ הבאר היטב

סק"ה בשם הנגיד ומצוה, עובי הכף או האצבעות מצטרפין לטפח (תהלה לדוד שם באות ג').

ובבאר היטב בסי' קפ"ג אות ה' הוסיף בשם השל"ה שיהיו אצבעותיו זקופות סביב הכוס.

ושמעתי שכוס בגימטריא הרי עולה פ"ו, ויחד עם החמש אצבעות הרי זה עולה צ"א שזהו הגימטריא של השם הוי' ביחד עם השם אדנות.

ו. בורא מיני בשמים.

טוב לקחת את ההדס של הלולב בשביל בשמים, וכן איתא בזוהר, דכיון דאיתעביד בי' חדא מצוה ליעבד בי' מצוה אחרייתא, ורמז לדבר מה שכתוב ותחת הסרפד יעלה הדס וסמין לי' כל שומר שבת וגו' (מיהו במוצאי שבת שבתוך החג לא ישתמש בהדס של הלולב כי הוא הוקצה למצותו). ומה שאפשר להשתמש בהדס של הלולב הרי זה רק אם נשאר בו ריח קצת. ויש חולקים כי כיון שכבר ניטל ממנו עיקר ריחו אין מברכים עליו. וכתב הרמ"א שיניח קצת עלי ההדס בין הבשמים כדי לצאת ידי שתי הדעות (סי' רצ"ז סעיף ד' ומ"ב שם).

המחבר בסי' רצ"ז סעיף ה' פוסק שמי שאינו יכול להריח, כגון שנסתם אפו, יכול לברך כדי להוציא את בני ביתו, כי הרי זה כמו קידוש או עיקר ההבדלה דאע"פ שיצא מוציא, אבל המ"ב מביא שכל האחרונים חולקים על זה כי כיון שאינו חיוב גמור אלא מנהג חכמים הרי זה כמו כל ברכות הנהנין שאם הוא עצמו אינו נהנה אינו יכול לברך בשביל אחרים.

ז. בורא מאורי האש (בענין אם להסתכל על הצפרנים לפני הברכה או אחרי, ועל איזו יד, ועל איזה חלק מהיד, מסתכלים).

הנה בשו"ע בסי' רצ"ח איתא שיסתכל על הצפרנים, והמ"ב בסק"ט כתב וז"ל, הטעם דהא בעינן שיוכל להכיר לאורו בין מטבע למטבע וכדלקמ"י, ולכן נוהגים להסתכל בצפרנים לראות אם יוכל ליהנות לאורו ולהכיר בין מטבע למטבע כמו שמכיר בין צפורן לבשר, ועוד שהצפרנים הן סימן ברכה שהן פרות ורבות לעולם, וגם מסתכלים בכפות ידים שיש בשרטוטי היד סימן ברכה להתברך בו עכ"ל, ובסידור בית יעקב בהל' הבדלה באות י"ג כתב וז"ל, ונ"ל שיסתכל ג"כ אם ניכר שגדלו בשבת לאחר שקצצן בע"ש, שכל מה שעושה עתה בהבדלה הוא מעין מה שעשה בערב שבת עכ"ל.

ובקיצור שו"ע כתוב בזה"ל, ונוהגין שלאחר בורא מאורי האש מסתכלין בצפרנים עכ"ל, מיהו הפמ"ג במשבצות זהב בסי' רצ"ו סק"ו כתב שבתחילה רואה ואח"כ מברך "שכל ברכת השבח מברך אח"כ, עי' פרישה, ועי' סי' רצ"ח ואי"ה שם אבאר". ומש"כ לעיין בפרישה כוונתו היא שכדבריו כתב הפרישה שם באות ה'. ומה שכתב שבסי' רצ"ח יבאר, בסק"ב שם הביא שהשיירי כנסת הגדולה בהגהות על הטור באות י"ג כתב שבשעת הברכה יהי הכוס ביד ימין (עי' בזה לעיל בסק"ג) ובשעת ההבטה הכוס ביד שמאל ומשמע שמברך קודם ההבטה. והמ"ב בסי' רצ"ו סק"א כתב שרואה ואח"כ מברך ובשער הציון ציין שמקורו הוא מהפמ"ג.

ובספר חוט השני בפרק ד' פ"ו סק"ו איתא שהגרי"ז הי' נוהג כהמ"ב. ובספר ארחות רבנו בח"א עמוד ק"ל הביא שגם הקהלות יעקב הי' נוהג כהמ"ב. אבל בספר בירור הלכה קמא ח"ג סי' רצ"ח בההערות באות א' הביא שהחזו"א הי' מברך ואח"כ מסתכל כי כך נהגו בבית אביו. ובספר במחיצת ה"חזון איש" מאת הרב רפאל הלפרין ז"ל, בעמוד 211 כתוב בזה"ל, (שאחרי שהניח את הבשמים) לוקח את הכוס בשמאלו ומסתכל על האש, ומברך "בורא מאורי האש", מסתכל על כף ידו הימנית ופותח את ידו והופכה, ומסתכל על ידו וגומר ההבדלה עכ"ל, הרי שהי' מסתכל על האש לפני הברכה (ועי' להלן בסמוך כאן בשם פוסקי דורינו). ובסידור הגר"א בסדר הבדלה בעמוד קנ"ב איתא לברך ואח"כ להסתכל. וכתב בספר אגרות משה באו"ח ח"ה בסי' ט' אות ט' שכן הוא מנהג העולם ושעושים כדין.

וראיתי מובא מכמה פוסקי דורינו שטוב להסתכל גם לפני הברכה וגם אחרי הברכה, וכן עשה הקהלות יעקב כמו שנביא להלן.

והנה מדברי השיירי כנה"ג מבואר שצריך להסתכל על יד ימין. ובלקט יושר (שהמחבר הוא תלמידו של התרומת הדשן) בעמוד נ"ז איתא בזה"ל, וכשהתחיל (התרומת הדשן) הברכה ממאורי האש, ראה בצפורן של יד שמאל עד שבא למלך העולם, ואח"כ לקח הכוס ביד שמאל ומסתכל ביד ימין עד שסיים הברכה עכ"ל. ובקיצור שולחן ערוך איתא בזה"ל, ויש לראות בצפרני יד ימין, גם נוהגין להסתכל בכף יד ימין, ויש לכפף ארבע האצבעות

על האגודל תוך כף היד ויסתכל בצפרנים ובכף היד בבת אחת, ואח"כ פושט את האצבעות ומסתכל בצפרנים מאחוריהן עכ"ל.

ובספר ארחות רבנו (ח"א עמוד ק"ל) איתא שהקהלות יעקב הי' "מכופף את אצבעותיו על כף ידו, ושם את הבהן על צפורן האצבע שסמוך לו ומסתכל על הצפורן של הבהן ומברך בורא מאורי האש (ולא מכבים את החשמל בחדר כשמברך בורא מאורי האש) וממשיך להסתכל על הצפורן ואח"כ עובר עם הבהן בצורה כזו על כל אצבע ואצבע כסדר באופן נפרד (ולא הפך את כף ידו כשצפרניו למעלה כמנהג העולם).

הנה מש"כ הקשו"ע שישתכל על יד ימין, כן כתב הרמ"א בסי' רצ"ח סעיף ג', והערוך השלחן באות ח' כתב רק על יד ימין ולא על יד שמאל. ובלקוטי מהרי"ח בסדר הבדלה הביא שלא יסתכל על יד שמאל (וגם לא בשתי ידיו כמו שעושים ההמון) שלא ידבקו בו הקליפות ח"ו. מיהו בלקט יושר באו"ח עמוד נ"ז כתב שהתרומת הדשן הסתכל על צפרני שתי ידיו כמו שהבאנו לעיל, ואיתא בספר ארחות רבנו שם שכן נהג הקהלות יעקב דהיינו שהסתכל קודם על יד ימין ואח"כ על יד שמאל.

וכבר הבאנו לעיל כאן שהחזון איש הי' "מסתכל על כף ידו הימנית ופותח את ידו והופכה, ומסתכל על ידו.

ובקונטרס איש אטר להגר"ח קניבסקי שליט"א באות מ"ה כתב ש"לענין להסתכל בהבדלה בצפרני יד ימין אין לחלק בין איטר לאחר".

סימן כ"ג

בענין סעודת מלוה מלכה

- א. החיי אדם בהלכות שבת כלל ח' סעיף ל"ה, והמ"ב בסי' רס"ב סק"ח בשם האגודה, כתבו שלא יפשוט בגדי שבת עד אחרי הברלה.
- ב. החוזה מלובלין הי' אומר שנקבע בשולחן ערוך סימן מיוחד למלוה מלכה (או"ח סי' ש'), וכן לסעודת ראש חודש (או"ח סי' תי"ט), כדי להראות את חשיבות הענין.
- ג. ר' ישראל מרוזין הי' קורא על אלו שמזלזלין במלוה מלכה ובסעודת ראש חודש "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעפים (הסעיפים)" (מלכים א', י"ח, כ"א), כלומר שתי הסעיפים בשו"ע.
- ד. המשנה ברורה בסי' ש' סק"ב פוסק שטוב להקדים סעודת מלוה מלכה, וש"אם אינו תאב עדיין לאכול, מהנכון שעל כל פנים לא יעסוק במלאכה בקבע עד שיקיים סעודה זו".
- ה. המשנה ברורה שם כתב שבשערי תשובה משמע שבכל אופן לא יאחר אותה מחצות.
- ו. היסוד ושורש העבודה שם כתב שצריכים לאוכלה עד ד' שעות בתוך הלילה וש"א"כ לא יצא ידי חובתו.
- ז. ברם בהגהות אשל אברהם (רא"ד מבוטאטש) באו"ח סי' קע"ד כתב שאפשר לצאת ידי סעודה זו גם ביום א' כל שכוונתו היא לשם מלוה מלכה. וכתב שאולי אפשר לצאת עד יום ד'.
- ח. הדברי חיים, וכן ר' מרדכי מנדבורנא, היו אוכלים סעודת מלוה מלכה ביום א' בבוקר. וכן הי' עושה ר"ש מיערוסלב והי' נמשך עד הצהריים, והי' לובש בגדי שבת ולא אמר תחנון.
- ט. ר' אורי מסטרעליסק אמר שעד מלוה מלכה המפתח של גיהנם בידו.

סימן כ"ד

הלכות ומנהגי ליל הסדר

(א) אמירת השם בתוך קטעי פסוקים.

על ר' יעקב קמנצקי זצ"ל מסופר שהי' אומר את השם ממש רק בפסוקים שלמים, אבל בהדרשות עליהם, כגון אני ה' אני הוא ולא אחר, הי' אומר "השם".

(ב) דברים בטלים במשך הסדר.

בספר נהרי אש ליקוטי דיבורים בעמוד ק"צ מובא שהגה"ק רבי אברהם שמעון הלוי איש הורוויץ זצ"ל מעיר זעליחוב, משגיח ישיבת חכמי לובלין, לא דיבר מאומה בכל זמן הסעודה בליל הסדר. וכשהאורח שלו התחיל לשאול איזה שאלה, אמר לו שבסעודה קדושה זו ראוי לדבר רק מגאולת מצרים או מהגאולה העתידה.

והנה הב"י בסי' תע"ב הביא בשם הרוקח בסי' רפ"ג בשם התוספתא ש"שתאן בפוסקין לא יצא". והרמ"א שם כתב בלשון שצריך לשתות בלא הפסק גדול. והמ"ב בשם האחרונים מפרש דהיינו ששתית הכוס לא יקח יותר מכדי אכילת פרס. מיהו המאמר מרדכי מביא שהמהרי"ל מפרש שכוונת הרוקח היא להפסק גדול של דיבור

דברים בטלים וכשיטתו (של המהרי"ל) שאין להפסיק הפסק כזה מקידוש עד אחרי הכוס הרביעי. וכתב על פי זה המאמר מרדכי להלכה שיש להזהר שלא לעשות הפסק גדול של דיבור דברים בטלים מקידוש עד אחרי הכוס הרביעי.

ובשו"ע בסי' תע"ה סעיף א' מבואר שלא לדבר דברים בטלים שאינם מענין הסעודה מאכילת מצה עד אחרי כורך הרי שלא כתב כן על כל משך הד' כוסות.

ברם באמת גם המהרי"ל כתב רק שלא יפסיק הפסק גדול של דברים בטלים במשך כל הד' כוסות, וא"כ י"ל שגם המחבר מודה לזה, וכן שגם המהרי"ל מודה שמאכילת מצה עד אחרי כורך לא יפסיק אפילו הפסק קטן.

והשל"ה כתב שלא ישיח דברים בטלים מאכילת מצה עד אחרי האפיקומן. מיהו החק יעקב כתב שזה חומרא יתירא שלא הוזכר בפוסקים (שהרי המחבר כתב רק עד אחרי כורך) וש"א לעמוד בה. ובמ"ב לא הובא חומרא זה. ברם אולי גם השל"ה התכוין רק להפסק גדול של דברים בטלים.

ועי' עוד בשער הציון בסי' תע"ז סק"ד שכתב שמרש"י והרשב"ם משמע שמקיימים את עיקר המצוה של אכילת

מצה עם האפיקומן ומה שמברכין בתחילה הרי זה רק כי תיקנו לברך בתחילת הסעודה, ושממילא לפי שיטתם צריכים להתכוין בהברכה של על אכילת מצה להוציא את האפיקומן, וכן שאם שכח ואכל את האפיקומן בלא הסיבה צריך לחזור ולאוכלו בהסיבה. מיהו לא כתב שלפי שיטתם צריכים להזהר לא לדבר דברים בטלים עד אחרי האפיקומן כדי שלא להפסיק בין הברכה להמצוה, ומשמע שלענין זה אינו חושש לשיטתם. וצ"ע למה, ואם הוא חושש רק לענין דיני גוף האכילה, כגון הסיבה, אבל כדי לקיים את הברכה אינו חושש לשיטתם, א"כ למה חושש הוא לענין להתכוין בהברכה להוציא את האפיקומן, ואם הוא חושש לענין הברכה רק לכתחילה, ולעולם אם לא התכוין אינו חוזר ומברך, א"כ למה לענין הפסק אינו חושש לענין שלכתחילה יזהר לא להפסיק.

ג) לבישת קיטל.

לובשים קיטל משום שתי סיבות: א', משום שהצבע הלבן הוא זכר לחרות. ב', זכר לתכריכים של מת דזה גורם שלא יתגאו.

ד) שולחן.

צריכים שיהיו להשלחן 4 רגלים.

ה) כלים נאים.

יש מנהג ששמים כלים נאים על השלחן משום שתי סיבות, א', זכר לחרות, ב', זכר ל"רכוש גדול".

וכבר קרה שרב אחד שם את חידושי תורה שלו על השלחן משום שכתוב "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", אבל לכאורה אין בזה קיום של שני הטעמים הנ"ל. ועי' בסי' כ"ה אות ח'.

ו) יין אדום.

יש מקפידים שהיין יהיה אדום זכר לדם תינוקות ששחט פרעה להתרחץ בדמם.

ז) שלום עליכם.

אין אומרים בשבת שלום עליכם כי רוצים למהר למצוות הלילה.

ח) שהחיינו.

הנה המחבר בסי' תצ"ה פוסק שבפורים מברכים שהחיינו על המגילה רק בלילה ואינו מברך עוד פעם ביום, ואילו הרמ"א הביא שיש אומרים שגם ביום חוזר ומברך (דהיינו הטור בשם ר"ת והרא"ש והמגיד), וכתב שכן נוהגים "בכל מדינות אלו". והביא המג"א מהשל"ה שנכון שהשומע את הששהיינו מהקורא יכוין לפטור בזה גם משלוח מנות וסעודת פורים. והפרי מגדים כתב שצריכים גם להודיע להמברך לכוין שהברכה תפטור גם דברים אלו כי צריכים גם כוונת השומע וגם כוונת המברך. וכתב המג"א שיכוין כהנ"ל בהשהחיינו של היום ולא של הלילה כי זמנם של סעודת פורים ומשלוח מנות הוא ביום. ועוד כתב המג"א שמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודת פורים כי אלו הם דברים שעושים כל יום, דהיינו שאוכלים סעודות וגם מצוי ששולח מתנה לחבירו.

והנה לכאורה נראה שגם המג"א יודה שגם לפי המחבר שסובר שמברכים שהחיינו רק בלילה נכון שיכוין לפטור גם משלוח מנות וסעודת פורים של מחר ביום, ומה שכתב המג"א שלא יתכוין כן בהשהחיינו של הלילה כי זמנם הוא למחר, כוונתו היא שלפי הרמ"א עדיף להתכוין כן ביום, אבל לפי המחבר שאין מברכים ביום מודה המג"א שיתכוין כן בלילה (אבל בסוכות לא מסתפקים בזה אלא חוזרים ומברכים שהחיינו עוד הפעם ביום על מצות ד' מינים כי נטילת ד' מינים היא דבר שאינו עושה כל השנה ומש"ה שפיר אפשר לברך על זה שהחיינו).

מיהו שוב ראיתי בחלק התורני של עיתון יתד נאמן פר' מצורע שנת תשע"ט בעמודים 2-3 שהגראי"ל שטיינמן זצ"ל סבר שאי אפשר לברך ברכת שהחיינו על מצוה שעוד לא הגיע זמנה, דלא כמו שנקטנו לעיל כאן, וזה"ל שם, לגבי מה שאין הנשים עונות 'אמן' על ברכת 'שהחיינו' של קידוש משום הפסק (שהרי הן כבר בירכו שהחיינו בשעת הדלקת נרות), יש לחלק בין יו"ט רגיל לליל פסח, שבפסח ברכת שהחיינו איננה רק על היו"ט אלא גם על כל המצוות - והרי את המצוות הללו אי אפשר לקיים לפני צאת הכוכבים - נמצא שגם אשה (שהדליקה קודם) צריכה לצאת ידי חובת שהחיינו בקידוש ולומר 'אמן עכ"ל, וא"כ לפ"ז לפי המחבר אין תועלת להתכוין בשעת השחיינו של ליל פורים לפטור את המצוות של היום המחרת.

והנה גם בליל פסח לא מברכים שהחיינו בנפרד על מצוה ומרור. וי"ל

כהנ"ל כי אוכלים מצוה ומרור גם במשך כל השנה (ויש לעיין לענין סיפור יציאת מצרים, ולהלן הבאתי את דברי שו"ת שבט הלוי שהזכיר גם סיפור יציאת מצרים). אמנם צ"ע למה לא כתבו הפוסקים גם על ליל פסח שנכון שיכוין בברכת שהחיינו שבשעת קידוש לפטור גם מצוה ומרור, ובשלמא בנוגע למצות ישיבת סוכה י"ל דפשיטא שגם בלי כוונה מיוחדת השהחיינו בשעת קידוש קאי גם על מצות ישיבת סוכה כי היא כבר מתקיימת בשעה שהוא מברך, אבל בליל פסח האכילה של מצוה ומרור באה רק אח"כ.

וי"ל שבכל זאת, מכיון שעכ"פ עתידים לאכול מצוה ומרור באותו מעמד, סגי גם בזה, וגם בלי להתכוין בפירוש אמרינן שהשהחיינו קאי גם עליהם.

ברם שו"ר בסידורו של ר"י מעמדין שכתב שגם בליל פסח יכוין להוציא גם את המצות של הלילה.

והנה הבאנו לעיל שהגראי"ל שטיינמן זצ"ל הי' סבור שבליל פסח אם אשה בירכה שהחיינו בשעת הדלקת הנרות בעוד יום, הדין נותן שתענה אמן על שהחיינו בשעת קידוש כדי לפטור את המצות של הלילה. מיהו לפי מה שהבאנו שבעצם מעיקר הדין המצות ההן אינן זקוקות לשהחיינו, רק שנכון הדבר לפטור גם אותן, אבל אי אפשר לברך עליהן לבד, א"כ אולי עדיף שהאשה לא תענה אמן, כי האמן יהי' קאי רק על שהחיינו בנוגע להמצות של הלילה, ולא על קידוש היום, והרי על המצות ההן בנפרד אין מברכים, וא"כ אולי שפיר חשיב הפסק.

שו"ר שכבר דנו הקדמונים בהנקודות הנ"ל, דבשבלי הלקט בסי רל"ד כתב שהטעם למה לא מברכים שהחיינו על ספירת העומר הרי זה כי כבר יצא ע"י שבירך שהחיינו בליל הסדר. הרי שהשהחיינו שהוא מברך בליל הסדר מהני על ספירת העומר אע"פ שעדיין לא הגיע בכלל היום של ספירת העומר.

מיהו בדבריו שם מבואר שכוונתו היא לומר שבמובן מסוים שפיר הוי כאילו הגיע הזמן, אלא שיש להעיר על כל דבריו שם ואכמ"ל וז"ל, מה שלא נהגו לברך שהחיינו, לפי שזמן ספירה תלוי בקביעת פסח, כמה דתימר וספרתם לכם ממחרת השבת, לכן נראה שאין מברכין עליו זמן, ודי לו בברכת זמן של יום טוב עצמו. ואינו דומה לסוכה ולולב שטעונין זמן ואינן נפטרים בזמן של יום טוב עצמו, דהתם איתחייב בזמן משעת עשיי, ואם לא בירך משעת עשיי מברך בשעת קיום המצוה, ושופר נמי שטעון זמן שהרי יש בו מעשה של תקיעות, ובכל הני סוכה ולולב ושופר אית בהו מעשה מה שאין כן בספירת העומר עכ"ל.

ובשו"ת הרלב"ח בסי"ב כתב שאין מברכין שהחיינו על ספירת העומר כי המצוה לוקחת מ"ט יום כדי לקיימה, ובמשך שעות היום אי אפשר לספור וא"כ יש הפסקים באמצע קיום המצוה, ומש"ה הרי זה נקרא שאין כל המצוה לפניו בשעת הברכה, וסובר הרלב"ח שאי אפשר לברך אם חלקים מהמצוה נמשכים לתוך זמן שעוד לא הגיע.

והרא"ש בסוכה דף מ"ו ע"א בסי' ב'

הביא את דברי ההלכות גדולות שהשהחיינו שמברך בשעת קידוש פוטר מלברך שהחיינו על הד' מינים של מחר, ושרבי שלמה ב"ר שמשון תמה על זה וז"ל, והלא לענין לולב מפסקי לילות מימים, וביאר הקרבן נתנאל באות ט' וז"ל, וא"כ אכתי בלילה לא הגיע זמן לולב ואיך יפטור אותו. ובאות ח' ביאר הקרבן נתנאל שגם ההלכות גדולות אמר כן רק על יו"ט שני של גליות, אבל גם הוא מודה שביום הראשון צריכים לברך שהחיינו על נטילת ד' מינים אע"פ שכבר בירך בלילה, והיינו משום שהשהחיינו של הלילה הראשונה אינו רק על היו"ט אלא גם על מצות סוכה, וכיון דקאי גם על מצות סוכה אי אפשר לחברו גם למצות לולב, אבל השהחיינו של הלילה השני הוא רק על היו"ט ולכן שפיר י"ל שהוא פוטר גם את נטילת לולב של מחר כי גם נטילת לולב באה מחמת היו"ט, והא דבראש השנה התקיעת שופר אינה נפטרת משהחיינו על ידי שבירך על הכוס בלילה הרי זה כי באמת ראש השנה לא מיקרי רגל, רק שחכמים החשיבו אותו רגל לענין לברך עליו שהחיינו, אבל תקיעת שופר היא מצוה דאורייתא, ושהחיינו על דבר שהוא מדרבנן אינו יכול לפטור דבר שהוא מדאורייתא ע"כ דברי הק"נ. הרי שגם רבי שלמה ב"ר שמשון סובר שאפשר לברך שהחיינו רק כשהגיע הזמן.

(והנה לכאורה גם לפי הרשב"ש אם לא בירך שהחיינו על היו"ט בלילה אלא רק כשהגיע היום הרי זה שפיר קאי גם על נטילת הד' מינים שהוא עתיד לקיים בשעה יותר מאוחרת. אמנם בחוברת מורי' שנת תשע"ב במאמרו של הגאון רבי רפאל יצחק רייכמאן שליט"א ראיתי שהבין שאין זה

טעמו של רשב"ש, אלא הרי הוא סובר שברכת הזמן לא קאי על כל משך המועד, אלא רק על תחילת המועד דהיינו שהגיענו לתחילת המועד, וממילא אפילו אם בירך על הזמן רק ביום הרי זה קאי רק על הגעת תחילת הלילה שלפניו שעוד אינה זמן מצות ד' מינים.

ולפ"ז הוסיף שה"ה אם בירך שהחיינו בליל פסח על המועד אין זה קאי על מצות אכילת מצה וד' כוסות, כי א"א לצאת ידי חובתן בזמן תוספת יו"ט אלא צריכים לעשותן בלילה דוקא, ואילו ברכת שהחיינו על הזמן קאי רק על תחילת הזמן דהיינו תחילת התוספת יו"ט ולכן אין הברכה קאי על המצות של הלילה כי בזמן תוספת יו"ט עוד לא הגיע זמן קיום המצות וכמו שאמרנו לענין ד' מינים. ולפי דבריו לכאורה אם בירך על הזמן במשך תוספת יו"ט ומת אין זה ברכה לבטלה שהרי הגיע לתחילת הזמן.

ברם לענ"ד יש לחלק ולומר ששאינו זמן תוספת יו"ט מהזמן של לילה במצות ד' מינים, כי התם בד' מינים כשמתקדש החג עוד לא הגיע הזמן של קיום המצוה, והשהחיינו קאי באמת על זמן שאינו ראוי למצות ד' מינים, אבל כשהוא מברך בשעת תוספת יו"ט אי אפשר לומר שהברכה קאי רק על תחילת זמן תוספת יו"ט ולא על תחילת הלילה, כי תוספת יו"ט אינה זמן קדוש בזכות עצמו, אלא הרי הוא תולדה ותוצאה מעיקר היו"ט, ואם אין עיקר היו"ט אין מציאות של תוספת יו"ט, ולכן נראה שאם התחיל לקיים תוספת יו"ט ומת לפני תחילת הלילה אין בידו שום מצוה כי אם אין כאן היו"ט עצמו לא שייך לומר שיש כאן תוספת, משא"כ אם מת בליל סוכות בודאי נשארת לו מצות קיום היו"ט כל זמן שהי' חי (אם לא שנאמר שהקיום של היו"ט הוא רק ע"י נהיגת כל היום כולו ולא על כל חלק ממנו), וממילא לפ"ז יש מקום לומר שכמו שכוונת הברכה היא שהגיענו לתחילת הזמן של תוספת יו"ט ה"ה שכוונת הברכה היא שהגיענו לתחילת הזמן של הלילה כי אין מציאות של הגיענו להתוספת יו"ט בלי להגיע להיו"ט עצמו, וממילא הברכה שפיר קאי גם על זמן שראוי לקיום מצות מצה וד' כוסות.

אלא שלפ"ז יש לעיין למה אינו צריך לחכות עם שהחיינו עד הלילה כי שמא ימות אמרינן (אע"פ ששמא מת לא אמרינן) כמו ב"חטאת לה"י.

והערל"נ בסוכה דף מ"ו ע"א בדבריו על תד"ה נכנס וכו' דסוכה וכו' כתב שמצות אכילת מצה (ולא הזכיר שאר מצות הלילה) שפיר זקוקה לברכת שהחיינו, והברכה בשעת קידוש קאי גם על זה, אבל בראש השנה וסוכות לא קאי השהחיינו גם על שופר ולולב, וביאר בזה"ל, וי"ל דפטור שהחיינו במצוות הבאים מחמת החג ע"י ברכת החג, לא שייך אלא במצוות שחלים מיד בכניסת החג, דשייך בזה "והגיענו לזמן הזה" לקיים כל המצוות התלויות בזמן הזה, וזה שייך גבי פסח מצה וסוכה, שחלים מיד בעת כניסת החג, אבל לולב ושופר שלא חלים עד בוקר של יו"ט, לא נפטרו בברכת שהחיינו של החג, כיון שחלים בזמן אחר מאוחר להחג, א"כ שייך שהחיינו לעצמו, ליתן הודאה להקב"ה שהגיע לזמן חיוב מצוה זו. שוב ראיתי במרדכי פרק לולב וערבה שכתב כן, דלכן ברכת הזמן ביו"ט לא פוטר זמן דלולב כיון דלא הגיע עדיין זמנו של לולב עד למחר ע"ש, ובוזה מתורץ גם מה שהקשיתי משופר וממצה ומפסח עכ"ל.

וביחוד דעת בחלק ג' סי' ל"ד כתב בזה"ל, אולם בשו"ת שבט הלוי חלק ג' (חלק אורח חיים סימן ס"ט) הביא מי שהעיר בזה (אם אשה בירכה שהחיינו בשעת הדלקת נרות תענה אמן על שהחיינו שעושים בקידוש), וכתב שנראה לו שיש לחלק, שבליל פסח לא הוי הפסק, כיון שברכת שהחיינו בליל פסח באה גם על מצות מצה ומרור וסיפור יציאת מצרים, והאשה שבירכה שהחיינו בעת הדלקת הנרות לא נתכוונה לפטור מצות אלה, לפיכך אף על פי שלברך עוד הפעם שהחיינו אין לזה מקום, אבל אם מכוונת

ודברי רש"א יודלביץ, אבל התם כתב על דבריהם "אולם אין זה מוכרח להלכה, ושב ואל תעשה (פי' לא לענות אמן גם בליל פסח) עדיף".

ט) הסיבה.

"בספר ארחות רבנו (על הקהלות יעקב) להגאון ר' אברהם הורוביץ זצ"ל בחלק ב' עמוד נ"ט איתא: "אמר לי מו"ר (הקהלות יעקב) זצוק"ל: הסיבה לא מהני על משענת של כסא, ואף שמונח עלי' כר ונשען עליו, משום דהוי מחיצה, ומיקרי יושב וראשו עקום. והסיבה היינו שגופו מיסב, ולכן יסב על ברכי חבירו כמבואר בגמ', או על שתי כסאות ועל כר (והמשענת תהיינה לצד גבו). ומו"ר הראה לי בגופו איך להסב על שתי כסאות".

מיהו ראיתי בעיתון המבשר, בחוברת "היו מספרים" לפסח תשע"ט בעמוד ט', אודות הארמו"ר מו"זניץ רבי ישראל זצ"ל מח"ס אהבת ישראל, מפי נכדו האדמו"ר מו"זניץ מונסי זצ"ל בזה"ל, בהרבה מקומות נהגו להסב בדרך שכיבה, אבל אצל אאזמו"ר [בעל אהבת ישראל] זי"ע ראיתי שהי' רק מוטה על צידו, וכן אנו נוהגים להסב הטי' לצד הכסא (ובסוגריים שם, כנראה מבעל המאמר איתא, "וכן הוא במשנה ברורה (סי' תע"ב סק"ז) "ראשו מוטה לצד שמאל על המטה או על הספסל, וכרים תחת ראשו אצל השולחן".

י) ורחץ

בספר מאיר עיני ישראל ח"א מסופר שפעם בירך החפץ חיים בטעות על

על ברכת שהחיינו של בעלה אין האמן הפסק, אבל בליל שבועות יש להזהר שלא תענה אמן על ברכת שהחיינו שבקידוש משום הפסק וכו' ע"ש. וכן כתב הרה"ג ר' שמואל אהרן יודלביץ בירחון מוריה (אדר תשכ"ט עמוד מ"ט) ע"ש. והן עתה מצאתי לרבינו הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (סוף פרק ג' דראש השנה) שכתב, המקדש לאחרים תחלה בליל יום טוב, כשהוא חוזר ומקדש לעצמו לא יחזור לברך שהחיינו, שכיון דקיימא לן (עירובין מ' ע"ב) זמן אומרו אפילו בשוק, כבר יצא ידי חובת ברכת שהחיינו. ואם קידש לנשים תחלה בליל חג הסוכות חוץ לסוכה, כשחוזר ומקדש לעצמו בסוכה חוזר ומברך שהחיינו, וכן הוא הדין בליל פסח, הואיל וברכת שהחיינו שייכת גם לאכילת מצה ע"כ. ולפי זה אם קדמו הנשים ובירכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות, ראיות מן הדין אפילו לחזור ולברך שהחיינו בקידוש של ליל פסח, אם עורכות סדר לעצמן. ומכל שכן שאין לפקפק על עניית אמן לאחר ברכת בעליהן עכ"ל היחזה דעת. הרי שהוא כתב שהטעם למה אינן יוצאות ע"י השהחיינו שבשעת הדלקת נרות הרי זה כי לא נתכוונו (ולא בגלל שעודנו יום וכדברי הגרא"ל זצ"ל). מיהו יתכן שכוונתו היא להיכא שהדליקו אחרי צאת הכוכבים אבל לפני תחילת הסדר, כגון כשהדליקו מיד כשהבעל חזר מבית הכנסת (ועכ"פ מדברי הרמ"ע מפאנו נראה דס"ל דלא סגי בהגיע הזמן אלא צריכים שעתיד לקיים את המצוה באותו מעמד).

וגם ביחזה דעת בח"א בסי' צ"א כתב כדבריו הנ"ל, והביא את דברי השבט הלוי

הנטילת ידים לכרפס, ואח"כ אמר שעי"ז יצא לו פעם אחת בחייו לקיים את שיטת הגר"א שצריכים לברך על נטילת ידים גם כשנוטלים ידים בשביל לאכול דבר שטיבולו במשקה.

יא) כרפס.

א. מהו כרפס.

בשו"ת חת"ס או"ח ח"א סי' קל"ב כתב וז"ל, ועוד באתי לעוררהו על דבר שארי ירקות שהמציא מהרי"ל שיהי' כרפס על רמז פר"ך כמ"ש מגן אברהם [סי' תע"ג סק"ד], ומ"ו הגאון מו"ה נתן אדליר טרח ויגע לידע איזה נקרא כרפס הואיל ונפיק מפומא דגברא רבא מהרי"ל, ומצא שנקרא ברוב לשונות אפיא [ובהגדה "אפיך"], והוא הנקרא בלשון דייטש "צעליר", והוא נאכל כמו שהוא חי, נטבל בחומץ, וכן אנו נוהגין אחריו, ונתתי סימנא מילתא אפיא ר"ת כמו אל פועל ישועות אתה, ע"כ יאכלו ענוים וישבעו, יהללו ה' דורשיו, ויחי לבבו לעד, כנפשו ונפש א"נ הדש"ת עכ"ל.

והרי"ן דושינסקי זצ"ל הי' לוקח סלרי. ובספר עטרת ישועה (דז"קוב) על הגדה של פסח תרצ"ח עמוד 10 איתא בזה"ל, כתב הגאון רבי יונה לנדא מחבר ספר "מעון הברכות": ושמעתי כי הגאון מווילנא ז"ל אכל קלח פייטרייזל מבושל לכרפס עכ"ל.

ובספר מגדולי התורה והחסידות מסופר על הישמח משה בזה"ל, דייקנותו בדיני פסח הי' הפליא. אדם בן זמננו לא יוכל לתפוס ולהבין מה מסירות הנפש הגדולה

של גאון זה אפילו על שמץ חשש כל שהוא. פרט קטן כיצד הי' מקפיד על עצמו: פעם באו וסיפרו לו שרבי נפתלי מרופשיץ מברך שהכל על תפוח אדמה. עמד וחשב כמה רגעים ואמר אולי באמת צודק הרב מרופשיץ. לקח את ספר הערוך וראה ששם נאמר כמהין ופטירות שקורין טארטאפיל (שיבוש של קארטאפל שהוא תפוח אדמה באידיש גרמנית), ומאז שוב לא לקח תפוח אדמה לכרפס אלא פטרוזיל ע"כ.

ברם בספר מאיר עיני ישראל (על החפץ חיים) ח"א מובא שסיפר ר' הירש זקס נכד החפץ חיים שהח"ח הי' אוכל לכרפס תפוח אדמה מבושל.

ב. הסיבה באכילת כרפס.

החיד"א בברכי יוסף בסי' תע"ג אות י"ד כתב וז"ל, ויקח מהכרפס וכו'. כד הוינא טליא שמעתי מפי המרובין מחכמי הדור כי לא פורש אשר לא כתוב בספר אי הכרפס נאכל בהסבה. ולפי טעם הכלבו (סי' ג') דשם רמז כרפס אותיות ספרך, כלומר כשנשתעבדו סבלות בפרך (כלומר שהאות ס מרמזת להמלה סבל), וי"א ששים רבוא שנשתעבדו בפרך, א"כ דמי למרור ואינו טעון הסיבה.

ועוד כתב החיד"א בזה"ל, ועתה ראיתי להרב בית דוד סי' ר"ן שכתב וז"ל, דבר ברור הוא שכל הסבה שצריך להסב בלילה הזה הוי דוקא בשעת אכילה ושתייה, ולא בשעת ברכה וכו' עד כל הברכות כמו ברכת אכילת כרפס וקריאת הגדה וברכת המוציא על אכילת מצה צריך בלא הסבה,

עכ"ל. ומזה מוכח דהרב סבר בפשיטות דאכילת כרפס בעי הסבה, רק דקפיד על הברכה דידי, ואינך, כי הוא יברך בלא הסבה עכ"ל החיד"א.

ועוד כתב החיד"א בזה"ל, אמנם ראיתי בספר שבלי הלקט שכתב סי' ס"ד, נוטל הבקי כרפס או ששאר מיני ירקות שהן לטבול ראשון ומברך בורא פרי האדמה ומטבל בחרוסת ואוכלין בלא הסבה, עכ"ל. הרי מפורש דאוכל כרפס בלא הסבה. וכ"כ צידה לדרך פי"א. וכן ראיתי כתוב משם מטה משה סי' תרכ"ו. וכל זה נעלם מהרב בית דוד. וראיתי בפירוש ה"ר מנוח (פ"ח ה"ב) כמה טעמים באכילת כרפס, זכר לכתונת פסים {שהיא} סיבה ראשונה לגלות מצרים, ושהוא מורה ניצוח מלחמה, ושהיו אוכלים אותו במצרים לרפואת האברים שהיו נרדים בעבודת פרך. עש"ב. ועל דרך האמת יש רמז נכון בכרפס, וכך היה מונה מילי קטנ"י, ולא זימניה דהסבה הוא. ודוק עכ"ל החיד"א.

ובאבודרהם איתא שכן להסב, וכן פוסק הקיצור שו"ע, וכ"כ ר"י עמדין בסידורו. ובשו"ע ובנו"כ ובמ"ב לא הזכירו איך לנהוג.

יב) בענין הגבהת הקערה יחד עם אשתו בשעת אמירת הא לחמא עניא.

בספר י"ג אורות בעמוד רל"ז הובא שאצל הרה"ק רבי שלום מבלז הי' המנהג שבליל הסדר כשאמרו הא לחמא עניא היתה גם הרבנית מסייעת בהגבהת הקערה.

והחיי אדם בכלל ק"ל ב"הסדר בקצרה" באות ז' כתב בזה"ל, ונוהגין שכל בני הבית מגביהין הקערה, ולפעמים שאשתו נדה ואז מתביישת, או שבאים לידי שחוק, ולכן יותר נכון שלעולם לא תגבי' אשתו הקערה כמו שנוהגין כמה גדולים עכ"ל.

יג) מגיד.

א. בענין אם יוצאים ידי סיפור יציאת מצרים ע"י דברי תורה של פלפולים וראשי תיבות וגימטריאות וכדומה.

בספר והאיש משה (על רבי משה סאלאווייציק זצ"ל) - שבת ומועדים בעמוד קל"ו איתא בזה"ל, נשאל הגאון ר' משה אם אפשר לצאת מצות סיפור יציאת מצרים אף בדברי תורה של פלפולים וראשי תיבות וגימטריות כגון אלו שמובאים בספר חנוכת התורה וכדומה, דהא ברמב"ם איתא מצות עשה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים וכו' וכל המאריך בדברים שארעו ושהיו הרי זה משובח, ואילו כשעוסק בפלפולים וגימטריות הרי אינו מספר בנסים ונפלאות. והשיב דגם בזה יוצאים כי לא גרע מהלכות פסח והלכות שנוהגות בליל הסדר שגם בהם יוצאים ידי חובה אף שאינם כוללים סיפורי נפלאות מיציאת מצרים עכ"ל.

ב. שפיכת הטיפות יין.

מובא בשם הסבא מסלבודקה שהטעם לשפיכת הטיפות בהזכרת המכות הוא כי גם כשנפרעים מצרינו צריכים אנו להצטער על אבדן צלם אלקים, ועל צער כל אדם,

ומראים דבר זה על ידי שממעטים חלקנו בהיין.

יד) אמירת פסח זה וכו', מצה זו וכו', מרור זה וכו'.

בשור"ע בסי' תע"ג סעיף ז' איתא שצריכים להגביה את המצה והמרור, אבל כשאומר פסח זה לא יגביה את הזרוע (כדי שלא יהי' נראה שהקדישו לקרבן פסח). מיהו הפמ"ג והא"ר והחק יעקב הביאו מהמהרי"ו דמ"מ צריכים להסתכל בו. ובמהרי"ל איתא שצריך שיהי' מגולה.

טו) הלל.

כתב המרדכי שהטעם למה מחלקים את ההלל לשנים הוא כדי שיאמרו שבח על כל כוס וכוס, כי ההגדה היא רק סיפור דברים, וכ"כ האבודרהם (ולא הבנתי למה אין זה מתקיים ע"י השבחים שבהברכה "אשר גאלנו וכו'").

וז"ל האבודרהם, ולמה חולקין ההלל, כדי להדר בו את כוס שני, שכוס ראשון מהדרו בקידוש, וכוס שני מהדרו במקצת ההלל, שההגדה אינה אלא ספור דברים בעלמא, וכוס שלישי מהדרו בברכת המזון, וכוס רביעי מהדרו בהשלמת הלל עכ"ל.

טז) אכילת מצה.

א. בענין מצות יד לעומת מצות מכונה.

הגאון ר' אהרן קוטלר זצ"ל הי' אוכל מצות יד בליל הסדר ובמשך כל הפסח,

ושמעתי שמה שנהג כן כל ימי הפסח לא הי' משום חשש חמץ, אלא משום דעת הגר"א שכל ימי הפסח מקיימים מצוה באכילת מצה. ומשום כך הי' אוכל קניידליך שנעשו ממצת מכונה (ואיני יודע אם שמורה או לא), כיון שבין כך אין יוצאים בהם ידי מצות מצה.

ועכ"פ עבור הציבור הכינו להסדר גם מצות יד וגם מצות מכונה שמורה משעת קצירה. ולשאר ימות החג הכינו גם מצות מכונה רגילים (דהיינו לא שמורה) וגם מצות מכונה שמורה משעת טחינה.

ובספר דינים והנהגות (על החזו"א) בפרק י"ח אות ל"ד איתא שהחזו"א שמע פעם שאחד ממקורביו עומד להשתמש במצות מכונה להכזית מצה של הלילה הראשונה, ואמר החזון איש ז"ל "למה נכנס בספק של דאורייתא", ושלח לו מהמצות שלו. ויש אומרים שאמר פעם להשיב לשואל שאין יוצאים במצות מכונה.

ב. מי שאינו יכול ללעוס.

עוד כתוב בהספר הנ"ל באות ל"ו ששמעו שאחד שלא הי' יכול ללעוס את המצה שאל את החזו"א אם לצאת עם מצה שרוי' או מפוררת, והשיב דעדיף במפוררת.

ובספר ארחות רבנו (על הקהלות יעקב) להגאון ר' אברהם הורוביץ זצ"ל בחלק ב' עמוד ס"א איתא בזה"ל, הוי עובדא בחולה שהי' קשה לו לאכול מצה וקשה לו לבלוע פרורי מצות טחון, ואמר מו"ה (הקהלות יעקב) זצוק"ל שיכול לאכול בליל פסח כזית מצה שמורה מכונה וירטיבו במים ויאכל שיעור כזית קטן כדעת הגר"ח

מוואלאזין זצ"ל שכזית הוא כשליש ביצה של זמנו. אבל בנוגע לרביעית יין אמר מו"ר שאי אפשר להקל בשיעור כי זה מוכח מהגמ' שהוא מאה וחמישים מל' בית קיבול, ובשעת הדחק גדול אפשר להקל מאה שלשים ושלש מל' עכ"ל.

ג. כמה מצה.

בספר ארחות רבנו (על הקהלות יעקב) להגאון ר' אברהם הורוביץ זצ"ל בחלק ב' עמוד ס"ו איתא בזה"ל, סיפר לי מו"ר (הקהלות יעקב) זצוק"ל שמרן החזון איש זצוק"ל הי' לוקח רבע מצת יד לכזית מצה ואכל כרגיל, ואחר כך חתיכה בגודל זה בערך לכורך, ואחר כך בתוך הסעודה הי' אוכל עוד חתיכה מצה כדי לצאת מידי מעט.

"בשנת תשכ"ז אמר לי מו"ר זצוק"ל שמרן החזון איש זצוק"ל נהג לתת לנשים ולמסובים את הכזית מצה בגודל של כף יד עם האצבעות חוץ מן הבוהן, וכן נהג מו"ר.

"ועוד אמר לי מו"ר ששובר גם מהמצה השלישית כדי שיהי' לו לחלק כזיתים לכולם ולא מצרף ממצות אחרות.

"ועוד אמר לי שלוקח לעצמו שני כזיתים מהמצות, אבל אינו מקפיד שיהי' כזית מכל אחד (מהעליונה ומהפרוסה) משום דברכת אכילת מצה קאי על כל השלשה מצות.

"ואוכלים מצה יותר מהכזיתים שחלק, וזה לאחר המרור כדלהלן כדי לצאת כל הדעות (בשיעור הכזיתים). ומו"ר אוכל גם את היותר בהסיבה וכו'.

"אמנם לאחר שאכל ב' כזיתים מצות,

מו"ר אוכל מרור, ואמר לי שזה לא הפסק (כלומר שאכילת המרור אינה הפסק בין השני כזיתים והתוספת) משום שסך הכל הוא אוכל זה בב' רגעים (ועי' להלן כאן באות י"ז), ואח"כ אוכל כורך, ואח"כ ממשיך באכילת עוד קצת מצה בהסיבה כדי לצאת כל הדעות עכ"ל.

ד. איך אוכלים את המצה.

עוד איתא בהספר הנ"ל, "ואינו מכניס לפה שני כזיתים בבת אחת רק אוכל כרגיל, ואומר לנשים, וכן הוא עצמו".

ובספר דינים והנהגות (על החזו"א) באות ל"ה איתא שהחזו"א הי' אוכל את המצה של מצוה במהירות, אבל לא הי' מכניס לפיו את הכל בבת אחת אלא מעט מעט.

יז) מרור.

א. בענין מה הוא מרור.

החכם צבי בסי' קי"ט כותב שחסא, שהוא הירק הראשון שנזכר בהמשנה אודות מרור ושלכן מצוה לחזור אחריו, הוא הירק הנקרא סאלאט בלשון אשכנז, "ושם העצם שלו הוא לטוגא" ("לעטיס" באנגלית, דהיינו מה שקוראים עכשיו "חסה").

וכן סובר החת"ס כדאיתא בספר מנהגי חתם סופר לר' יהושע ליב שילל אב"ד פיוונג בפרק י' עמוד מ"ז.

ובשו"ת יהודה יעלה בחלק ב' סי' רנ"ח אות ו' איתא בזה"ל, על דבר פקפוק החות דעת בהגדה שלו על הקריי"ן (החריי"ן) שממללים אותו לצאת בו ידי חובת מרור שמפיג טעמו, הנה כבר השיג הגאון בתשובות בית אפרים א"ח סי' מ"ג

בארוכה, ומסיק גם למעשה בשם הגאון נו"ב והגאון מהרח"ץ ובתשובה מאהבה דנהגו כן בעצמם, ואני מזהיר שלא להשהותו משך זמן הרבה רק כב' וג' שעות לבד אינו מפיג טעמו ואריך עכ"ל.

ב. איך אוכלים אותו.

ובספר ארחות רבנו בחלק ב' באות ע"א להג"ר אברהם הורוביץ זצ"ל איתא "ואמר לי הגר"ח"ק שליט"א שמרן (הקהלות יעקב) לא הכניס את המרור לפה בבת אחת אלא אכלו כדרך אכילה תוך ג' רגעים, וכן אמר מפורש מרן החזון איש להגר"ח"ק על שאלתו, ששיעור אכילתו עד ג' רגעים" (ועי' לעיל כאן באות ט"ז סוף סק"ג).

ובאות ע"ב איתא "מו"ר (הקהלות יעקב) זצוק"ל הי' אוכל למרור חריין מרוסק, ואינו מטבילו בחרוסת אלא שם על החריין קצת חרוסת ואוכלם יחד, ולא הכניסו בפה בבת אחת אלא אכלו כרגיל כנ"ל אצל החזון איש זצוק"ל.

"ואמר מו"ר שמרור מרוסק קשה לטבול, לכן אינו מטבילו, רק שם עליו קצת חרוסת. ועל מרור של כורך מו"ר לא שם חרוסת ואוכלו בלי חרוסת".

ג. מעשה אודות החפץ חיים.

ובספר מאיר עיני ישראל ח"א בשם ר' הירש זקס (נכד החפץ חיים) איתא בזה"ל, החפץ חיים בשלש שנותיו האחרונות לא אכל מרור, אלא סתם אוכל לא טעים, והי' מתנחם בזה שוימררו את חייהם הוא לא רק מלשון מר אלא גם כפי שחז"ל אומרים שהחליפו עבודתיהם של גברים לנשים ושל נשים לגברים (פי' וימררו מלשון המרה

והחלפה) וכדומה דברים אלו כדי להרגיזם, וממילא הוא יוצא במרור זכר לדבר גם במאכל שהוא אוכל עכ"ל (כלומר שהמיר והחליף את מאכלו הרגיל בשביל מאכל לא טעים).

והסיבה למה לא אכל מרור היתה משום שפעם אחת בחדש אייר ירד לו דם מהאף ולא יכלו לעצור אותו עד שקראו לרופא, והרופא אמר לו שהוא חושב שזה כתוצאה מהמרור שאכל בפסח.

ד. מרור פחות מכזית.

בספר מושיען של ישראל (סאטמאר) ח"ד עמוד י"ז איתא בזה"ל, ועי' בשו"ת לחם שלמה חאו"ח סי' צ"ד משאמלוי זצ"ל מש"כ לרבינו ז"ל (האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל) בענין זה וז"ל, לכבוד יד"ע ויד"ג אהובי הרב הגאון חסידא ופרישא צדיק ונשגב בנש"ק: מהר"ן מראפשיץ לא אכל רק פחות מכזית מרור, ואחריו התנהגו כן בניו ובניו הקדושים מדזיקוב זי"ע. ותמיכתם הי' על דברי הרא"ש פרק ערבי פסחים דסובר דמה שצריכין כזית הוא רק משום ברכת על אכילת מרור ואכילה היא בכזית, ועל כן לחולה ולמי שמזיק לו יש להקל בכל שהוא, עיי"ש (בספר לחם שלמה) על מנהג זה, ומעתיק מש"כ מרן הדברי חיים ז"ל בשו"ת דברי חיים חלק או"ח סי' כ"ח שכתב שם בפשיטות דמרור צריך כזית מהתורה וכו' ואף שהי' תלמידו של הה"ק מרופשיץ זי"ע נטה בזה מדעתו עיי"ש באריכות עכ"ל ספר מושיען של ישראל.

ועוד איתא שם בזה"ל, ורבינו

(מסאטמאר) ז"ל הי' דרכו להורות לחולה שמזיק לו המרור שיאכל פחות מכזית, ויצא הברכה משמיעה מאחרים. והי' דרכו לומר לצירוף מה שברופשיץ ופלאנטש אכלו תמיד פחות מכזית עכ"ל.

ובספר טעמי המנהגים ראיתי כתוב בזה"ל, שמעתי מאדמו"ר הרה"צ הקדוש מאלעסק זצוק"ל שהרה"צ הקדוש מסטרעליסק זלה"ה אכל ג"כ דבר מועט מהמרור.

גם שמעתי מאנשים יראים ושלמים ששמעו מפיו הקדוש של הרב הצדיק הקדוש מהר"י מבעלז זצוק"ל שאמר בשם אביו הרהצה"ק המפורסם [מהר"ש] זלה"ה שאנשים החלושים בטבעם יכולין לאכול דבר מועט ממרור ולברך עליו עכ"ל ספר טעמי המנהגים.

יז* (אכילת ביצים

בשו"ע בסי' תע"ו סעיף ב' כתב הרמ"א שיש נוהגין לאכול ביצים זכר לחורבן. והמ"ב בסקי"א הביא שהגר"א כתב "עוד טעם", דהיינו זכר לחגיגה, ושלפי הגר"א צריכים גם לאכול אותו (ומשמע שלפי הטעם של זכר לחורבן מספיק בזה שהוא מונח על השולחן). והא דאין אוכלין גם את הזרוע הרי זה כי אסור לאכול צלי בליל פסח ויוצאין במה שאוכלין את האפיקומן.

מיהו המעיין בביאור הגר"א שם יראה שלא כתב את דבריו כ"עוד טעם", אלא בסגנון שמורה שרק זה הוא הטעם. ועי' להלן בסמוך כאן מה שהבאנו מהמעשה רב.

ובלקט יושר בחלק א' עמוד פ"ו כתב

בשם רבו התרומת הדשן שאוכלים ביצה זכר לאבלות, כי אברהם אבינו נפטר בליל פסח.

מיהו במעשה רב באות קצ"א איתא שח"ו להזכיר אבלות ביו"ט רק הטעם הוא זכר לחגיגה.

ובספר רבי מאיר אומר, בעמוד 95 הובא בשם רבי מאיר שפירא שאוכלים ביצה כי זה מרמז על מה שכתוב והי' כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, כי גם ביצה כשמוסיפים לבשלו הרי היא מוסיפה להתקשות, ולא כשאר דברים שמתרככים ע"י בישול.

יח) אפיקומן.

א. אכילת האפיקומן לפני חצות.

הנה בענין אכילת האפיקומן לפני חצות, האבני נזר באו"ח סי' שפ"א אות ה' המציא עצה, והיינו שיאכל כזית מצה קודם חצות ויעשה תנאי שאם ההלכה היא שפסח נאכל רק עד חצות, אז זהו האפיקומן [אשר לפ"ז בירר האבנ"ז שם שמותר להמשיך ולאכול אחרי חצות כי כבר אינו הזמן של הפסח]. ואם הפסח נאכל כל הלילה, אז אין זה האפיקומן אלא מה שיאכל אח"כ בסוף הוא יהי' האפיקומן. וסיפר הגר"ש רזובסקי זצ"ל לחמיו הגאון רצ"פ פרנק זצ"ל שהקשה על זה הגאון רבי שמעון שקופ זצ"ל מהדין שמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי.

ושמעתי שהגאון ר"א קוטלר זצ"ל הי' עושה את התנאי הנ"ל של האבני נזר. ולעיל בסי' ה' בסקי"ג וסקי"ז הבאתי דברי כמה אחרונים שהמציאו תנאים כעין הנ"ל לענין תפילת שמונה עשרה לאחר

הזמן, וכתבתי שם שגם על דבריהם יש להקשות כקושיית הגאון רבי שמעון שקופ הנ"ל.

ובספר קול חוצב עמוד 222 מסופר שהגאון ר' שלום שוודרון הי' אומר שלצער אלמנה הוא איסור דאורייתא (דהיינו לגעור בה ולהכריחה למהר את הגשת הסעודה יותר מכחותי), אבל לאכול אפיקומן לפני חצות הוא דרבנן.

ובספר והאיש משה בעמוד קל"ו איתא בזה"ל, סיפר הגאון ר"מ סאלאווייציק זצוק"ל: נהירא מימי חורפי כשלמדתי בא"י בישיבת פ"ת, ובליל הסדר הסבתי לשולחנם של רבנן החזון איש זצוק"ל והקהלות יעקב זצוק"ל, היו אז שניהם ממחרים באמירת ההגדה, אמירה בלא פירושים, על מנת להספיק ולאכול האפיקומן לפני שעת חצות עכ"ל.

ב. גניבת האפיקומן.

בספר שו"ת מכתב סופר מרבי שמעון סופר מקראקא זצ"ל (בנו של החת"ס) בעמוד 307 בהגהה למטה בשם באר מרים איתא בשם המחבר (הגר"ש סופר הנ"ל) שטעם גניבת האפיקומן הוא כי איתא בפסחים דף קי"ג ע"א לא תדור בעיר דלא נבח בה כלבא, ופירש"י משום שהוא נטירותא מאויבים ומגנבים, והרי בליל פסח "לא יחרץ כלב לשונו", וא"כ במצב כזה מצויים גנבים, וא"כ בזה שגונבים את האפיקומן ומראים שגנבים מצויים, מתקיים זכר להנס של לא יחרץ כלב לשונו.

אמנם הטעם המקובל הוא שזה נובע מהברייתא בפסחים דף ק"ט ע"א דתניא רבי אליעזר אומר חוטפים מצות בלילי פסחים בשביל תינוקות שלא ישנו.

ועי' בבאר היטב בסי' תע"ג סקי"ט שכתב וז"ל, ועי' ת"י סי' תע"ב סק"ב טעם למנהג שהתינוקות לוקחים האפיקומן עכ"ל.

ג. אכילה אחרי האפיקומן.

בספר בישישים חכמה בעמ' קנ"ז איתא שאמר ר' אלטר סגל בשם המהרי"ל דיסקין, דהנה כתוב בא אחיך במרמה ויקח ברכתך, ו"במרמה" עולה בגימטריא כמו אפיקומן, וא"כ נתכוין יצחק לומר שיעקב כבר נתן לו אפיקומן ואינו יכול לאכול עוד ממטעמיו של עשו ולברכו, והרי אותו מעשה קרה בליל פסח וכמו שפירש"י על "שני גדיי עזים" שאחד הי' לפסח ואחד לחגיגה (ברש"י איתא שאחד הי' לפסח ומאחד עשה מטעמים).

בהגדה של פסח "דברי חיים" בהנהגות אות י"ז איתא שהדברי חיים הי' מעשן באמצע הסדר אבל לא עישן אחרי האפיקומן כדי שישאר בפיו טעם מצה.

ד. שכח לאכול את האפיקומן.

בסידור רש"י בסימן קל"ד מובא שפעם רש"י שכח לאכול אפיקומן, ונזכר לאחר ברכת המזון, ולא רצה לאכול אחרי ברכת המזון כי א"כ צריך לברך ברכת המזון על הכוס עוד הפעם והוי שותה בין כוס שלישי לרביעי, וכן אחרי כל הסדר לא רצה לאכול ולברך על הכוס כי תיקנו ד'

שאמונה כזאת היא גדולה מגילוי אליהו.

(כ) הלל.

הרמ"א בסי' תכ"ב סעיף ב' כתב וז"ל, וי"א דכשיחיד קורא (את ההלל) אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי בפרק במה מדלקין, והאגור בשם שוחר טוב), ונהגו כן ב"הודו" ולא ב"אנא עכ"ל, וכתב שם הרמ"ב בסקי"ח וז"ל, וכתבו האחרונים דאין נפקא מינה בזה בין ראש חודש לימים שגומרים במ ההלל (שבאותם ימים מברכים לכו"ע אפילו ביחיד) ובכל גווי יש לו לומר לשנים נומש"כ הרמ"א דאז הוי כרבים ר"ל דבר"ח יש תועלת מיוחדת בזה כי עי"ז הרי הוא יוצא קצת את דעת הפוסקים דבעינן צבור לברכת הלל (בראש חודש) אלא דכתבו דעיקר דבר זה אינו אלא לכתחילה, ואם אין מצויין לפניו שנים אין לו לחזור אחריהם עכ"ל.

ושאלו את הגרמ"ד הלוי סאלאווייציק שליט"א האם אביו הגרי"ז זצ"ל נהג כן בליל הסדר באומרו ההגדה. ואמר שלא נהג כן, אלא כל אחד אמר לעצמו (ואע"פ שהיו שם יותר משלשה).

כוסות ולא ה' כוסות, וכן לא רצה לברך ברכת המזון בלי כוס כי תיקנו על הכוס. ומש"ה נמנע מלאכול, וסמך על זה שיצא ע"י המצה האחרונה שאכל בסוף הסעודה.

(ט) שפוך חמתך.

הגאון הרב משה שלמה כשר זצ"ל בנשמת חיים (ירושלים תשכ"א) הביא שבליל הסדר כאשר קם האדמו"ר מקוצק לומר שפוך חמתך כנהוג, פתח חסיד אחד את הדלת כדי שאליהו הנביא יכנס, פנה אליו הרבי ואמר לו אתה חושב שאליהו נכנס דרך הפתח, הוא נכנס דרך הלב.

בספר אור פני יצחק מובא בשם הגאון ר' יצחק פייגענבוים זצ"ל שפעם אחת הפליג אדמו"ר מהר"ם בצדקתו של הגאון הנודע ביהודה זצ"ל, וסיפר שבליל פסח אחרי אמירת שפוך חמתך ה' הולך ומלוה את אליהו הנביא מכל המדרגות שאצל ביתו. ואמר שאין זה בגלל שהי' רואה את אליהו הנביא, אלא ה' מאמין באמונה שלימה שאליהו הנביא בא אז לכל אחד מישראל, ולכן ה' הולך ומלוה אותו, ואמר

סימן כ"ה

פירושים על ההגדה

הסעודה אנו רעבים כי הי' אסור לאכול מסמוך לחשיכה, ולכן אומרים כל דכפין, דהיינו מי שרעב, ייתי ויכול, אבל כשאוכלים את האפיקומן, שהוא כנגד הקרבן פסח, כבר גמרנו לאכול את הסעודה, ואין אנו רעבים, אלא שצריכים לאכול את האפיקומן, ולכן אומרים "כל דצריך", כלומר כל מי שצריך לאכול את האפיקומן שהוא כנגד הקרבן פסח, ייתי ויפסח.

וגם בזמן הבית הרי היו אוכלים את הפסח על השובע אחרי אכילת קרבן חגיגת ארבעה עשר.

(ד) כיון שהוציא את עצמו מן הכלל וכו'.

פעם בליל הסדר שאל אחד מהתלמידים את הגאון רבי יוסף הוכגלרנטר זצ"ל מזאמושץ' (בעל משנת חכמים), את הקושיא הידועה שהרי גם החכם הוציא את עצמו מן הכלל ע"י שאמר מה העבודה הזאת לכם. וענה לו שהגירסא ברמב"ם בדברי החכם הוא אשר צוה ה' אלקינו אותנו (וזה נמצא בנוסח ההגדה של הרמב"ם בסוף הל' חמץ ומצה, אלא שיש שם שתי גירסאות, אחת שגורסת אתכם

(א) קדש ורחץ וכו'.
מר' יוחנן מרחמסטרביקה, מובא בספר ספרן של צדיקים עמוד ס'.
קדש ורחץ - קדש עצמך, ורחץ עצמך מהעונות.

ואיך עושים דבר זה, ע"י "כרפס" שהוא הראשי תיבות של "כלל ראשון פה סגור".
ואפילו אם חייבים לדבר, אבל "יחץ מגיד", תגיד רק החצי.

(ב) מגיד.
על פי האמור בספר שלוחא דרבנן על ר' שרגא פייביל מנדלוביץ זצ"ל.

הנה כתוב למען תספר באזני בנך ובן בנך וגו' וידעתם כי אני ה', ויש לפרש שהכוונה היא שתספר באופן שגם אתה תתעלה עי"ז.

(ג) כל דכפין וכו'.
הנה אנו אומרים כל דכפין ייתי ויאכל, כל דצריך ייתי ויפסח. וצריך ביאור למה מחלקים את הדבר לשתי אימרות, ולא מחברים אותן יחד ואומרים כל דכפין ייתי ויאכל ויפסח, או כל דצריך ייתי ויאכל ויפסח.
ויש לפרש, דהנה כשאוכלים את

כמו הנוסח שלנו בההגדה, וגירסא שני' שגורסת אותנו).

ור' שלמה קלוגר הי' אז תלמיד צעיר והוא עמד עד רגליו וענה כך: הלא כתיב ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה, הרי שבאור מוזכר השם אלקים משא"כ בנוגע לחושך, ואיתא בבראשית רבה בפרשה ג' ויקרא אלקים לאור יום אלו מעשיהם של צדיקים, ולחושך קרא לילה אלו מעשיהם של רשעים, והיינו משום ששם שמים שגור רק בפיהם של הצדיקים.

והרי החכם הזכיר שם שמים שזהו כמעשיהם של צדיקים, ואילו הרשע לא הזכיר שם שמים.

והמשיך רבי שלמה קלוגר שעל פי זה יש לפרש את הכוונה בהפסוק בקהלת ב' י"ג שכתוב וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך, כי יתרון החכם הוא בזה ששם שמים שגור בפיו, שזהו גם יתרון האור על החושך וכהנ"ל.

ה) כיון שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר.

הנה לכאורה הי' צריך לומר להיפך, דהיינו שכיון שכפר בעיקר א"כ בזה הוציא את עצמו מן הכלל, ואילו איך שכתוב אין הדבר מובן, כי נהי שהוציא את עצמו מן הכלל אבל מי יימר שזה מראה או גורם לו להיות כופר בעיקר.

ויש לבאר דהנה הגר"א וסרמן הי"ד בסוף ספר קובץ הערות בהסימנים בעניני אגדה והשקפה בסי' י"ב ביאר שטעמו של

הרמב"ם למה המאמין בהתגשמות יצא מכלל ישראל, אע"פ שהוא שוגג כי הוא טועה בכוונת הפסוקים והאגדות ואינו מוכן להאמין ששלילת ההתגשמות היא האמת וחלק מהתורה, הרי זה כי דבר זה נובע ממה שבפנימיותו אין רצונו לקבל על עצמו את הבורא ואת דתו כראוי, והרצון שלו בפריקת עול מונע משכלו מלקבל ולהבין דברים פשוטים "ואילו היתה דעתן צלולה לא היו האגדות מטעות אותם, והיו מוציין דרך לישב דברי האגדות שלא יהיו נגד הדעת".

ומעתה לפ"ז יש לבאר שהכוונה כאן היא שכיון שהוציא את עצמו מן הכלל ע"י שהוא רשע ועושה עבירות, וכמו שהוא אומר כאן מה העבודה הזאת לכם, לכם ולא לו, זה גופא גורם לו להיות כופר בעיקר כדי ליישב לעצמו את התנהגותו.

ו) בעבור זה.

ראיתי מבארים דהנה "זה" עולה בגימטריא עולה 12, וזה מרמז על ה'12 מצות המיוחדות לליל פסח. מיהו צ"ע דבסימני הסדר יש חמש עשרה פרטים.

וי"ל ש'רחץ' ו'רחצה' נחשבים כאחת כיון שהם מטעם אחד, דהיינו טהרת הידים לפני האוכל.

וכן 'יחץ' אינה בגדר מצוה אלא רק הכנת האפיקומן, וכן הכנת הפרוסה של לחם עוני, וא"כ הרי זה חלק מ'מצה' ו'צפון'.

וכן 'מוציא' ו'שולחן ערך' נמנים כאחת כי מוציא הוא חלק מ'שולחן ערך'.

ז) בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם וגו' ויעבדו אלהים אחרים וגו'.

מהגר"י אברמסקי, מובא בספר מלך ביפיו חלק ב' עמ' 430.

פי' שהם ישבו בעבר הנהר כי לא היתה להקב"ה שום סיבה להזיזם ממקומם, כי מה בצע בטלטולם, הלא עי"ז יפיצו את העבודה זרה שלהם בכל העולם, אבל את אביכם את אברהם לקח הקב"ה מעבר הנהר והוליך אותו בכל ארץ כנען כי ידע שהוא יפיץ את האמונה בבורא עולם.

וכיוצא בזה יש לפרש גם את ההמשך שכתוב ואתן לעשו את הר עשו לרשת אותו, והיינו שהקב"ה רצה שישב שם בשקט ולכן לא טלטל אותו, אבל יעקב ובניו ירדו מצרימה, כי כלל ישראל צריכים להפיץ את שם ה' ויחודו בעולם.

ח) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול.

חז"ל אומרים שהקב"ה אמר למשה שישאלו איש מאת רעהו כלים ושמלות כדי שאברהם אבינו לא יאמר שועבדום וענו אותם קיים בהם אבל לא קיים בהם ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. וקשה למה הי' רק כדי שלא יהיו לאברהם אבינו טענות. הלא גם בלי זה הי' צריך לתת להם רכוש גדול כיון שהבטיח.

ושמעתי לתרץ שהקב"ה התכוין בהבטחתו להתורה, שהיא רכוש גדול, אבל אברהם אבינו חשש שלא יהיו מרוצים בזה

לבד, כי הם עבדו בגשמיות, וסבלו בגופם, ולכן ירצו גם שכר גשמי, ולכן אברהם הוסיף לבקש דבר זה, אבל הקב"ה לא הבטיחו על זה, רק שאברהם אבינו הי' בא בטענה שעבדום וענו אותם קיים בהם בגשמיות אבל ואחרי כן יצאו ברכוש גדול של גשמיות לא קיים בהם, אבל אין הכוונה שלא קיים בזה את הבטחתו כי באמת לא הבטיח דבר זה.

והנה שאלוני על הפי' הנ"ל שאין אפשר לומר שההבטחה בברית בין הבתרים היתה על התורה, הלא כתוב ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, ואילו בשעת היציאה ממצרים עוד לא הי' להם את הרכוש הגדול של התורה.

ברם לכאורה יש ליישב בפשיטות שכיון שהתכלית של היציאה ממצרים היתה כדי להגיע למתן תורה, הרי זה נקרא שכבר בשעת היציאה ממצרים התחיל התהליך של מתן תורה.

ועוד, דעיינ ברמב"ן בהקדמתו לספר שמות שביאר שאע"פ שיצאו מארץ מצרים, אבל עדיין לא נגמרה הגאולה מגלות מצרים, כי עוד היו נבוכים במדבר, ועדיין לא חזרו למעלת אבותיהם השלשה אבות, וזה הסתיים בהקמת המשכן, שאז הי' נחשב שחזרו להסתופף תחת כנפי השכינה וחזרו עי"ז למעלת אבותיהם. ומעתה לפ"ז שפיר יוצא שבשעת הגמר של גאולה ממצרים, כבר הי' להם את הרכוש הגדול, והכוונה ב"ואחרי כן יצאו" אינה ליציאה מהארץ של מצרים, אלא הכוונה היא ליציאה מגלות מצרים.

ט) והיא שעמדה וכו'.

הנה אנחנו אומרים והיא שעמדה לאבותינו ולנו שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו והקב"ה מצילנו מידם. והכוונה היא שהבטחת הקב"ה בכרית בין הבתרים שמוזכרת לעיל בההגדה (דכתיב וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול) היא היא שעמדה לאבותינו ולנו. מיהו צ"ב איך נכלל בהבטחה הנ"ל שהקב"ה יושיע אותנו בכל דור ודור מהעומדים עלינו לכלותנו, הלא אותה ההבטחה היתה רק על המצרים.

והנה איתא להלן בההגדה שבכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שלא את אבותינו בלבד הוציא הקב"ה ממצרים אלא אף אותנו גאל עמם. והביאור הוא שלכאורה הי' אפשר להבין שכשהקב"ה גאל את אבותינו ממצרים הרי המעשה הי' מכוון רק להדור ההוא, רק שבדרך תוצאה דממילא הרי זה גרם שגם הדורות העתידים היו מוצאים ממצרים, ועל זה קמ"ל המימרא הנ"ל שאינו כן אלא הקב"ה גאל בכוונה מפורשת שהוא גואל עי"ז גם את הדורות העתידים מלהיות במצרים, וזהו הכוונה שאף אותנו הוציא עמם, ולכן אנחנו צריכים לדמיין לעצמנו באמת שאנחנו מיוצאי מצרים.

ומעתה נראה להוסיף די"ל שמה שהקב"ה גואל אותנו בכל דור ודור מן הקמים עלינו לכלותינו הרי זה לא רק עם כוונה להצילנו מהצרה ההיא העומדת על הפרק, אלא הרי זה גם בכוונה שהיציאת

מצרים שעשה עמנו (וכהנ"ל) תשאר קיימת, דהיינו שנשאר בני חורין, וא"כ שפיר יוצא שההבטחה על יציאת ממצרים כוללת הצלה מהעומדים עלינו בכל דור ודור, אבל אם נאמר שמה שאנחנו מוצאים ממצרים הרי זה רק בגדר תוצאה דממילא, אבל עצם מעשה ההוצאה הי' מכוון רק להדור ההוא, א"כ אז אי אפשר לומר שהוא גואל אותנו עכשיו מהקמים עלינו בכוונה שהמעשה שלו של יציאת מצרים ישאר קיים, שהרי בין כך ובין כך אותו מעשה יציאה הסתיים עם הדור ההוא, וגם אם לא יגאל אותנו עכשיו לא יפול עי"ז שום חסרון במה שגאל אותם ממצרים.

ברם העירוני שרש"י על וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי מביא את מה שדרשו חז"ל ש"וגם" אתי לרבות את הד' מלכיות, הרי ששפיר הבטיח בפירוש לגאול אותנו במשך הדורות.

מיהו אי משום הא עדיין קשה איך אומרים שהיא שעמדה לאבותינו נגד העומדים עלינו בכל דור ודור, הלא הגאולה מארבע המלכיות אינה בכל דור ודור, וא"כ בע"כ צריכים להוסיף את דברינו הנ"ל, ואדרבה מעתה קשה איפכא, והיינו דכיון שצריכים לומר כדברינו הנ"ל כדי לתרץ איך ההבטחה עומדת לנו נגד הקמים עלינו בכל דור ודור, א"כ למה צריכים לרבות את הגאולה מן הד' מלכיות הלא גם לזה מספיק בדברינו הנ"ל.

ברם יתכן שגם הגאולה מכל הקמים עלינו בכל דור ודור הרי זה נקרא גאולה מסוימת מהד' מלכיות, כי הצרה באה עלינו משום היותינו בגלות אצל הד' מלכיות,

וא"כ שפיר יוצא שהריבוי הנ"ל מספיק להעומדים עלינו בכל דור ודור, ואין צורך לומר כהדרך הנ"ל שכתבנו.

(י) והיא שעמדה.

האותיות של "והיא" מורות על ששה סדרי משנה (י), חמשה חומשי תורה (ה). עשרת הדברות (י), ואמונה שה' אחד (א), וזהו מה שעומד לנו.

(יא) ונצעק אל ה' אלוקי אבותינו וכו'.

הנה אנחנו אומרים ונצעק אל ה' אלוקי אבותינו כמה שנאמר ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה. ועיין באור החיים על הפסוק הנ"ל שכתב באחד משני פירושי שאין הכוונה שהתפללו, אלא הכוונה היא שצעקו מתוך הכאב, וסתם צעקה מתוך הכאב עלתה להקב"ה כמו שתפילות עולות. מיהו מהלשון הנ"ל בהגדה לא משמע כן, כי על צעקה סתם מתוך כאב לא שייך לומר ונצעק אל ה' אלוקי אבותינו, וא"כ צ"ל כהפירוש שכתב שם שהכוונה היא שצעקו אל הקב"ה בתפילה.

(יב) לבן ביקש לעקור את הכל.

צ"ע איפוא רואים שלבן ביקש לעקור את הכל. ואע"פ שכתוב שרדף אחרי יעקב, ואפילו אם נאמר שרצה להורגו (ועי' ברמב"ן שם) אבל וכי הי' הורג גם את בנותיו ואת נכדיו.

ויש לבאר, דהנה הדין הוא שאם אדם עושה שליח לקדש לו אשה, והשליח מת בדרך, האיש אסור להתחתן עם כל הנשים שבעולם, כי אולי היא הקרובה של האשה שקידש השליח. והרי לבן רצה להרעיל את אליעזר, ואם הי' עושה כן הי' אסור ליצחק להתחתן והי' לבן מצליח בזה לעקור את הכל.

ברם הנ"ל אפשר לומר רק לפי הבראשית רבה בפר' חיי שרה על מה שכתוב ויושם לפניו לאכול וגו' שאינה מפרטת מי ביקש להרעילו, אבל בחזקוני שם הביא שבתואל הוא זה שביקש להרעילו. ובמדרש שכל טוב איתא ויושם לפניו לאכול, וישם כתיב, מלמד שנתנו לפניו סם המות, ועד שמדברין בא מלאך והפך הקערה לפני בתואל ואכל ומת בלילה ההוא ע"כ, ומשמע שבתואל הוא זה שביקש להרעילו ולכן הוא זה שהמלאך הרג.

גם יש לבאר כי בלעם הי' גלגול מלבן, ובלעם הרי רצה לעקור את הכל.

(יג) אני ולא מלאך וכו' אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו וכו'.

צ"ע דהא כתוב ולא יתן המשחית לנגוף, דמשמע מזה שהמלאך עשה את מכת בכורות.

ושמעתי שהגר"א מתרץ שהכוונה היא שהקב"ה לא יתן להמשחית להרוג אפילו את אלו שבין כך היו צריכים למות באותה לילה של מכת בכורות, שמיתה זו היתה

אמורה להיות ע"י המשחית ולא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו.

יד) בענין המחלוקת בין רבי יוסי הגלילי ור"ע כמה מכות היו.

הנה כתוב כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאיך, וא"כ נתינת כמות יותר גדולה של מכות למצרים גרמה פחות מכות לבני ישראל.

טו) אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו.

מרבם להקשות מה היא המעלה של קרבנו לפני הר סיני בלי מתן תורה. ורגילים לתרץ על פי מה שפירש"י על ויחן שם ישראל נגד ההר שכתוב לשון יחיד כי היו כאיש אחד בלב אחד, אבל בשאר המסעות כתוב ויסעו ויחנו כי הם היו במחלוקת. ולפ"ז יש לפרש אילו קרבנו בתוך עצמינו, אחד עם השני, דיינו.

ברם שמעתי לתרץ עוד, דלמה הדבר דומה, לאיש שנכנס לחנות של בשמים, שאפילו אם אינו קונה כלום אבל הוא יוצא מבושם מריח הבשמים, וכן בהר סיני אפילו אם ה' לא ה' נתן לנו באותו מעמד את התורה אבל ה' נשאר איזה רושם טוב מזה שהיינו נמצאים לפני הר סיני שהשכינה שרתה שם.

טז) וימררו את חייהם בעבודה קשה וגו'.

מרכי יונתן אייבשיץ.

טעמי המקרא של וימררו את חייהם הם קדמא ואזלא, ושאלו את רבי יהונתן אייבשיץ למה קבעו שם טעמים שמורים על שמחה. והשיב כי באמת היו צריכים לשהות שם 400 שנה, רק שע"י קושי השיעבוד יצאו ידי הגזירה ב210 שנים, וא"כ ה"וימררו" ה" באמת סיבה לשמחה, ולכן יש כאן טעמי המקרא שמורים על שמחה. ובחרו דוקא בטעמים אלו של שמחה כי ע"י קושי השיעבוד, דהיינו ע"י וימררו את חייהם, קדמו ואזלו ממצרים לפני הזמן. ולא עוד אלא ש"קדמא ואזלא" הם בגימטריא 190 והרי ה"וימררו" חסר 190 שנים מהשיעבוד.

יז) אנא ה' כי אני עבדיך וגו'.

בספר ראש גולת אריאל בח"ב עמוד רע"ז איתא שהרבי מגור רבי אברהם מרדכי זצ"ל אמר שאביו, השפת אמת, אמר שב"אנא ה'" אפשר להתקרב אל השי"ת ולפעול ישועה בכל מה שצריכים ורוצים, ואמר רא"מ שהכל היו סבורים שהתכוין לאנא ה' הושיעא נא אנא ה' הצליחה נא, אבל אני יודע שהתכוין לאנא ה' כי אני עבדיך.

סימן כ"ו

מעשיות הקשורות לליל הסדר

(א) ר' משולם איגרא.

בספר אוצר החג בעמוד ס"ג הובא שפעם המשרתת בביתו של ר' משולם איגרא השתמשה בטעות בהמצות המיוחדות של ר' משולם בשביל בישול הקניידלאך, וכשנודעה הטעות ברחת מפחד. כשר' משולם בא הביתה בליל פסח מהתפילה, בני ביתו פחדו להגיד לו מה שקרה עם המצות, ואחרי שאמרו לו, הוא לא כעס כלל, אלא אמר וכי שאר בני העיר אינם יוצאים ידי מצות מצה, אז השנה אני אהי' כאחד מהם. ושלח לחפש את הנערה, ודיבר על לבה, ואמר לה "חלף הצער שהי' לך תקבלי ממני מתנה, ובטוח אני שבעלך לעתיד פניו יאירו בתורה כאחד מן הגדולים, משום שבמעשיך התכוונת לשפר סעודת החג".

(ב) החוזה מלובלין.

מסופר על החוזה מלובלין זצ"ל שהי' מקפיד שהשלש מצות שלו להסדר יהיו בגדר שמורה משעת הקצירה שמירה מעולה ביותר, וכן שיהיו נעשות בכל מיני דקדוקים. ופעם אחת כשהחוזה התפלל תפלת ערבית של פסח בא עני אחד אל ביתו והתאוונן לפני הרבנית שאין לו מצות להסדר, ומתוך רחמנות נתנה לו שלש

מצות אלא שבטעות נתנה לו את המצות שהחוזה הכין לעצמו. וכשבא החוזה מהתפלה ונגש להוציא את המצות שלו ולא מצא אותן הרגישה הרבנית את הטעות שבשגגה נתנה להעני את השלש מצות של הרבי, וסיפרה לו מה שקרה.

וכשמע החוזה את דברי' לא אמר כלום, אלא נטל שלש מצות פשוטות וערך עליהן את הסדר באמרו שמהו כעס הוא מדאורייתא.

ג. הרב מפונוביז.

בספר הרב מפונוביז בחלק ג' עמוד קי"ג כתוב שפעם אחת נכנס אצלו בחולו של מועד פסח אבא עם בנו שהי' ילד המבקש לשטוח בפני הרב קושיא על מה שלמד במשניות, והיינו שאיך זה שבמשנה במסכת פסחים הנוסח של מה נשתנה שונה מן הנוסח שבהגדה שאומרים בליל הסדר, דהא בהמשנה תנן גם שאלה נוספת והיינו שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל אבל הלילה הזה כולו צלי. ובכדי לעודד את הינוקא, ובכדי לאהב עליו את התורה, הרב הקשיב לשאלתו בסבלנות רבה, וניגש בפנים רציניות לארון הספרים לעיין בפנים המשנה, ושוב התהלך בחדרו אנה ואנה כשהוא ממלמל לעצמו בקול רם

"קושיא טובה, קושיא טובה". ולבסוף חזר אל הילד וביאר לו, במלים מתאימות לגילו, שהמשנה מדברת בזמן הבית כשהקריבו קרבן פסח, והי' מקום להשאלה הנוספת הנ"ל שהוזכרה בה, אבל ההגדה שלנו נתקנה לתקופת הגלות כשאינ לנו קרבן פסח.

ד) רבי יוסף חיים זוננפלד.

באור לארבעה עשר בניסן בשנת תרפ"ו, אחרי שגמר לבדוק את החמץ וסיים את סעודת ערבית שלו באחת מפינות הבית. הופיעו אצלו ארבעה יהודים נשואי פנים מנכבדי הקהלה בבודפשט.

תוך כדי שיחה, הביעו האורחים את חפצם העז להסב אל שולחן הסדר שלו, דבר השווה בעיניהם כל הון יקר. בקשתם זו לוותה במשאלה נוספת, והיינו שהרב יסכים לקבל מהם תשלום בעד הוצאת סעודתם.

בודאי שאני מסכים שתסבו יחד אתנו לשולחן הסדר, וגם משאלתכם לקבל מכם תמורה כספית, מוכן אני למלאה, היתה תשובתו של רבי חיים.

הם היו קצת מופתעים מהסכמתו לקבל תשלום, אחרי שהוגד להם שאין להם סיכוי לכך. ואחד מהם הוציא סכום נכבד ושמר על השולחן.

ביום הראשון של חול המועד בבקר,

הופיע לפתע רבי חיים במלון "אמדורסקי" ושאל על האורחים מבודפשט. האורחים עמדו עוד באמצע תפילת יום טוב שני של חג, ומשסיימו תפלתם, מיהרו לקבל את פני רבי חיים בחדרם. רבי חיים נכנס אתם בשיחה שגרתית על שלומם והרגשתם בחג בירושלים, ותוך כדי שיחה הוציא מכיסו את הכסף שקיבל מהם בערב החג, ותחבו מתחת למפת השולחן.

האורחים שהיו מופתעים מהביקור ומהשבת הכסף, לא יכלו לעשות דבר נגד זה, בגלל היותו יום טוב שני של גלויות שחל עליהם. אולם אחד מהם העיז ושאל מורנו ורבנו, מעיקרא מאי קסבר.

רבי חיים ענה להם, הלא חג חרותנו הוא, ואיזה חרות היא זה לסעוד על שולחן אחרים, ולפיכך קבלתי מכם כסף מלא גם בכדי שתרגישו כבני חורין שאוכלים משלהם, וגם בכדי שלא תמנעו מלאכול הרבה בסעודת החג, אבל עכשיו הרי שלכם לפניכם.

ה) עוד מעשים והנהגות של גדולי ישראל.

עי' לעיל בסי' כ"ד אותיות י', י"א סק"א, י"ב, ט"ז סק"א סק"ג, י"ז סק"ב סק"ג סק"ד, י"ח סק"א סק"ג סק"ד, י"ט, כ'.