

קונדרים

מאמרים ועיונים בהלכה ומנהג ועניינים שונים

גליון ט'

בבב הנעלה באה א המלך והסירה את שמלת שביה בתפלה ותחננוס די יבלא להחיה. במאמר אביא ובתחננוס אנביילם צב נצביה. בכי יבואו ודמעתה עב לוחי. ובגית כונה דתפלה בדמעה לעולם לוי הדרא ריקבא. הן עומדין להתפלל כאלי יתשא הכהן היה. במגידות ידעו לו נפשו טו חיה. וידי אדם משונות לקבל תשובה ותפלה היא וזה פריה. הכל מאמצי' בחו בארעא וטפרא. בפרט בהיותו יוצא ובא בעקבי הצאן אשר גבולו ראשו מ'גרי חפוא. המניקד על פי פפלים וקופרים הן האדם היה. מרגנא ורבנא הנשך הקדוש אביהן של ישרא ומשה היה. רועה ישרא בספרו ספר אהבה הפלא עצה המגיל תוטיה. ושם שם לו חוק ומשפט כאעין המתגבר חנינו וניא. כי כמו שאין להנסיף ולברוע במגי' דהלכות איפור ויהר ובאשר פתח לנו כן היה. כמו כן בנוסח התפלה עבדין אין להוסיף וממנו אין לברוע קל נפל מן שמיא. אשרי אנוש יעשה זאת וצאן אדם חזיק בה ביד חזקה ובזנוע נפוןיה. וכבר ידוע היתה מרגנא ורבנא בכל עטנינו ומנהגותינו היום במגזל על פיו שוריא שכלילי ואוטיא. כאשר העיד גבר בענא והעצומות הרב. מ'גרי מ'גריאט זיל בספרו סימא ברף ליה עלה היא העקולה



אייר ה'תשע"ח (ב'שכ"ט לשטרות)

קונדרים

מאמרים ועיונים

בהלכה ומנהג ועניינים שונים

בעריכת
דוד צדוק

..... גליון ט'



מודיעין עילית
אייר ה'תשע"ח ליצירה - ב'שכ"ט לשטרות



יוצא לאור ע"י

מכון "נצח יוסף"
לחקר המסורת

ע"ש רבי יוסף ב"ר חיים צאלח ז"ל

פקס: 1538-9286615

דוא"ל: tsad@okmail.co.il

© ה'תשע"ח (2018)

כל הזכויות שמורות לעורך

לקבלת קובץ זה (במייל) ללא תמורה
יש לפנות לכתובת דוא"ל הנ"ל
(ניתן להעבירו ולהפיצו הלאה ותעב"ט)

על גבי הכריכה:

קטע מתוך הקדמת מהרי"ץ ז"ל לתכלאל עץ חיים. בו מצויין את אשר אין להוסיף או לגרוע במילי דהלכות או בנוסח התפילה ממה שפטר לנו הרמב"ם ז"ל, ועיי"ע שם.
(צילום מתוך תכלאל עץ חיים כתי [המכונה כתי רצאבי], מעובדו המנוח הרה"ג יוסף רצאבי ז"ל, תנצב"ה.)

תוכן העניינים

עמוד

ד מעט העורך ד

~ ~ ~

ה סימן נא ביאור דברי ה"מעיל קטון" (המיוחס למהרי"ץ ז"ל) ה

סימן נב בענין ש"צ אם חוזר לומר 'אמן' יהא שמיה רבא [ותשובת הגר"י רצאבי על כך, ומענה לתשובתו] ז

יג סימן נג בענין המסרב לעלות לקרות בתורה יג

טו סימן נד בענין תגלחת קטן בחול המועד טו

כ סימן נה בדין ברכת לישיב בסוכה כ

כג סימן נו בדין קדימה בברכות כג

כח סימן נז בגדר ברכת מעין שלש כח

לג סימן נח בגדר דין עובר לעשייתן בברכת המצוות לג

לז סימן נט בגדר תעשה ולא מן העשוי לז

מ סימן ס בדין התולש צמר או שיער מן הבהמה לאחר מיתה מ

מד סימן סא בגדר מלאכת קושר מד

מה סימן סב בדין ייחוד אבן וכיוצ"ב לצורך שבת מה

~ ~ ~

בענין הקדיש שאחר שירי המעלות במוצאי שבת ומשנת רבי חנניא בן עקשיא נא

נה הערה בביאור בעל מדרש "מאור האפילה" נה

נו בענין תיבת "לז" במקרא שנהגו להטעים בה נו

~ ~ ~

נח שו"ת בסידור הרמב"ם (המשך) נח

~ ~ ~

מעט העורך

בקובץ זה, רוב המאמרים בו, הם מאמרים ישנים אשר נכתבו לפני כחמש עשרה שנה [עם מעט שינויים ותוספות כעת בשעת ההדפסה]. ביניהם (סימן נ"ד), מאמר מיוחד שכתבתי בשלהי שנת ה'תשס"ב [ופרסמתיו בקובץ תורני "אהל יוסף" (גליון ג', תשרי ה'תשס"ג) אשר נערך בזמנו על ידי] לרגל תגלחת ראשונה של בני בכורי, אשר התקיימה ברוב שמחה בחוה"מ סוכות ה'תשס"ג.



לשאלת רבים מן הקוראים מדוע איני מפרסם ב"קונדרים" את קובץ תשובותי (אשר נתפרסמו כבר בעבר) להשגות על התכלאל "עץ חיים" החדש שבעריכתי, אענה, שאיני מפרסם זאת ב"קונדרים" מטעמים מסויימים. אך המעוניינים להשיגו, יוכלו לפנות אלי במייל (המופיע בגב השער של זה ה"קונדרים").



וברצוני שוב להודות לכל ידידי הקוראים, המעירים ומאירים ואף מוסיפים על המאמרים המופיעים בזה ה"קונדרים" - על כל גליונותיו, ומקיימים בנו את הנאמר 'מכל מלמדי השכלתי', ויתברכו הם בכל מילי דמיטב.

זכינו שקובץ זה מתקבל באהבה וחיבה בקהל עם ועדה, מבני התשחורת ועד זקני העדה, המברכים ומעודדים ומסייעים בעצה ותבונה. ועל כולם, זקן רבני תימן, מרן הג"ר שלמה קורח שליט"א, המעודדינו ומברכינו מעת לעת ומדריכנו בעצה טובה, יחזקוהו השי"ת וירפאהו רפואה שלימה במהרה, ויאריך את ימיו בטוב ובנעימים, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, וימלא כל משאלות לבו לטובה ולברכה. אכ"ר.

סימן נא

ביאור דברי ה"מעיל קטון" (המיוחס למהרי"ץ ז"ל)

ידיו [וכן כתב שם בקב הישר], שאל"כ
היאך יעביר ידיו על פניו ועדיין המים
הרעים עליהם.

אולם לקמן שם במעיל קטון (בסוף ס"ק
כ', עמ' כ"ו) כתב וז"ל, המים
הנשארים על הידים, טהורים הם (סדר
היום). עכ"ל.

והנה בהשקפה ראשונה, לכאורה זה
צ"ע, דהא מדבריו לעיל משמע
דטמאים הם [וכן הקשה שם בשולי המעיל
(אות מ"ט)].

~ ~ ~

אך אחר העיון כראוי בדבריו, נראה
שאין עליו קושיא כלל. דבאמת
דעתו היא שאין המים טמאים, וכדעת
בעל סדר היום, ולכן לענין ברכה שרי
לברך בעוד המים על ידיו קודם הניגוב
[ועיי"ש בסדר היום, דהא דכתב דהמים
טהורים, קאי התם לענין ברכת עני", וכן קאי
הכא מהרי"ץ ז"ל לענין ברכת עני"], ואין
צריך לשפוך עליהם עוד מים.

אלא שלענין להעביר ידיו על פניו
ועיניו, דעתו דיש לחוש לדעת
הקב הישר לשטפם עוד פעם במים,
דהרי אמרו יד לעין תקצץ, ומשו"ה

שאלה: יש לכם אולי תשובה
לקושיה על מהרי"ץ
במעיל קטון, שפעם אחת כתב שהמים
אחרי גט"י טמאים ופעם כתב שהם
טהורים, תראו שם בשולי המעיל עמ'
כ"ז מה שהקשה הרה"ג יצחק רצאבי
הי"ו ותבינו מה התכוונתי, תודה.

י"כ ב"ב

תשובה: כדי שיובן לך הענין כהוגן,
אעלה את לשונו של בעל
"מעיל קטון" (המיוחס למהרי"ץ),
ואבאר לך עניינו. אך כמובן, כל מה
שאני כותב בזה, זה אליבא דשיטתו,
מבלי להכנס כעת לעצם הדין והענין
אליבא דשאר הפוסקים.

~ ~ ~

כתב במעיל קטון (עמ' כ' ס"ק כ' ד"ה
ואחר) בזה"ל, ואחר שיטול ידיו
ג"פ בסירוגין, מה טוב ומה נעים
שישפוך על ידיו שתייהם כאחת (ספר
היכל הקודש וספר קב הישר פרק י"ג),
ואז אח"כ ירחץ פניו ופיו כאות נפשו
(קב הישר שם). עכ"ל.

הטעם דיש לעשות כן, כדי לטהר
הידיים מהמים הרעים שעל

הנטילה קודם הניגוב [וכדעת בעל סדר היום] או בשעת הניגוב, דאם שכח לברך עד אחר הניגוב, לא יברך וכו' עיי"ש. וא"כ אם ישפוך עתה מים נוספים לטהר הידים, אפשר דחשיב זה כניגוב ולכן יש לברך קודם. אלא דאח"כ ישפוך עוד מים על ידיו, ויעבירם על עיניו.

מ"מ הך דכתב דישפוך עוד על ידיו שתיהם כאחת, לכתחילה הוא ולא לעיכובא, דבאמת המים טהורים הם, וכמבואר לעיל.

זה מה שנראה לי בביאור דבריו, אחר העיון הראוי ולא מקופיא. ועתה באו דבריו מבוררים ומבוארים היטב, מבלי שום קושיא ותמיהה. וא"ש וכאל"ש.

כתב להחמיר בזה. וכן מוכח הוא להדיא מלשונו שם לעיל, באמרו 'מה טוב ומה נעים שישפוך' וכו', דהיינו בלשון טוב להחמיר. והרואה בספר קב הישר, יראה שכתב שם בלשון שמוכרח הוא לעשות כן ולא בתורת חומרא.

ואין לחלק בין דברי סדר היום לדברי הקב הישר בסדר הנטילה, דהא שניהם קיימי בחד שיטא דיש ליטול ג"פ רצופין על כל יד ולא בסירוגין [ודלא כבעל מעיל קטון שהכריע שם בהיפך].

וא"כ נראה לומר, דכוונת הרב מעיל קטון היא, שיטול ידיו ג"פ לסירוגין ויברך. וכן משמע מדכתב שם לקמן (עמ' מ"א) בס"ק ל"ו שיברך תכף

סימן נב

בענין ש"צ אם חוזר לומר 'אמן' יהא שמיה רבא

עלמאי, להמשיך את העליון בכ"ח אותיות. והאומר קדיש צריך לכוין בכ"ח תיבות של קדיש עד דאמירן בעלמא. וי"א 'לעילא ולעילא' להשלים מנין התיבות שמתחילין המנין 'מן יהא שמיה רבא'. אבל מי [היינו הש"צ] שלא יאמר אותו, יכוין במילת אמן להשלים השמנה ועשרים, וסגי בהכי. וכן נוהגין. עכ"ל.

מוכח להדיא, מדכתב שיכוין הש"צ במלת 'אמן', שחוזר לומר כן, ואף סיים עלה 'וכן נוהגים'.

וכן כתב ב"ארחות חיים" (רא"ה מלונגיל בדיני הקדיש סוף אות ב') להדיא בזה"ל, כתב הר"מ נ"ע, וצריך החזן לומר הוא עצמו 'אמן' יהא שמיה רבא מברך' וכו'. עכ"ל.

אף מלשון הבית יוסף (או"ח סימן נ"ו) יש להוכיח כן, שכן כתב שם בזה"ל, ובעוד שהשליח ציבור מאריך ב'אמן' יהא שמיה רבא, אע"פ שכבר ענה אותו היחיד, אסור לספר וכו'. עכ"ל. הנה ודאי כוונתו ל'אמן' שעונים אותו הציבור עם 'יהא שמיה רבא', ואין כוונתו ל'אמן' של 'ואמרו אמן' שאומר הש"צ עצמו. ופשוט [ואמנם, אף בבארות יצחק (שם) כתב להוכיח כן מהבית יוסף, אלא

כתב מהרי"ץ ז"ל בספרו הקדוש "עץ חיים" (ח"א עמוד ק"ה) בזה"ל, ושליח צבור צריך לחזור ולענות 'אמן', יהא שמיה' וכו', ואין זה נקרא עונה אמן אחר ברכותיו. וזה דומה ל'ברוך ה' המבורך', שחוזר ש"צ ואומר, כדי לכלול עצמו עמהם. וכן נראה דעת הלבוש, דלא כדעת הטור. וכל שכן לדעת הזוהר. עיין בספר דרכי נועם באורך. עכ"ל. ועיין עוד בענף חיים שם (אות י"ח), שכן כתב העטרת זקנים להדיא, ושכן מוכח מלשון שו"ע התניא.

אולם ראיתי להגר"י רצאבי שליט"א בספרו בארות יצחק (ח"א עמ' ק"ג, הערה פ"ה), שכתב להוכיח מראשונים ואחרונים נגד מהרי"ץ. ובשולי המעיל (סימן ה' אות כ"ב) הכריח יותר בזה, ופסק שלא יחזור הש"צ לומר 'אמן'. וכ"כ בשע"ה (ח"א סימן י"ג סעיף ו').

אך אני הצעיר, מצאתי סעד וסמך לדברי מהרי"ץ בע"ח (שם), גם מראשונים וגם מאחרונים.

דהנה מצאתי לבעל סדר היום שכתב (בדיני הקדיש) בזה"ל, ויש הפרש בין האומר קדיש, לעונה אמן. כי העונה צריך לכוין באלו שבעה תיבות עד

שם דף לו:) בשם רב סעדיא גאון, שצריך ש"צ לחזור ולומר 'ברוך ה' המבורך' וכו'.

דאפשר

בדעת הרמב"ם, דדוקא

גבי ברכת המזון שאמר בלשון ציווי 'נברך', לכן צריך לחזור ולומר 'ברוך שאכלנו', כיון דלא הוי ממש בכלל עם הצבור. משא"כ ב"ברכו" שהרי כבר אמר 'המבורך', א"כ כבר כלל עצמו עם הציבור, ומשו"ה אינו חוזר.

עתה

יש לומר, דאף אם מוכח מלשון הרמב"ם שאין לחזור ולומר 'אמן יהא' וכו', ממה נפשך הא דעתו גם שלא יחזור הש"צ לומר 'ברוך ה' המבורך' [ומכל מקום, דעת רבינו הרמב"ם אינה פשוטה בזה, וראה מה שהערנו בזה בסידור הרמב"ם (עמ' ל"ד, הערה קע"ה)].

אם

כך, כיון דהמנהג עתה שחוזר ואומר הש"צ 'ברוך ה' המבורך' וכו', הוא הדין לאיש"ר שחוזר הש"צ גם על תיבת 'אמן'. ואין לחלק ביניהם, דהרי מצינו להרב דרכי נועם ועטרת זקנים שדימו בזה מילתא למילתא, וכן כתב מהרי"ץ כדבריהם.

ואף

אם מצינו למקצת גאונים שכתבו שלא לחזור, הא אפשר דשיטתם כהרמב"ם, ולדעתם אף ב"ברכו" אינו חוזר. ומה גם, דמצינו לכמה גאונים דדעתיהו שאף בברכת הזימון אינו חוזר [כ"כ הרמב"ן במלחמת ה' (שם דף לד.)].

שבשולי המעיל (שם) דחה להוכחתו זאת, באמרו שאין זה אלא אמן אחד בלבד. אך אחר המחילה, זה תימה, דהרי מלשון הב"י באמרו 'מאריך באמן יהא שמייה רבא', ודאי כוונתו ל'אמן' של 'יהא שמייה רבא' ואין כוונתו ל'אמן' של 'ואמרו אמן'.

ואולי

יש להוכיח קצת גם מלשון המנהיג (סדר תפילת השחר סוף אות כ"ה) שכתב בזה"ל, ובשעה שאומר החזן 'בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן', יענו הציבור אחריו בכל כחם 'אמן יהא שמייה רבא מברך', ע"ש שנאמר 'גדלו לי"י אתי', על כן אין ראוי להקדים לחזן. עכ"ל. משמע קצת שצריכים הם לומר עם החזן יחד 'אמן יהא' וכו', וכלשון הפסוק 'ונרוממה שמו יחדיו', ומדלא נקט פסוק 'כי שם ה' אקרא' וכו'.

~ ~ ~

נראה

לי, שיסוד המחלוקת בזה הוא, אם חוזר ש"צ ב"ברכו" לומר 'ברוך ה' המבורך' וכו', שרק גבי ברכת הזימון מצינו להרי"ף והרמב"ם ולעוד ראשונים שכתבו שחוזר המזמן אחר העונים [ואף בזה נחלקו בהבנת דברי הגמרא, עיין בעל המאור ומלחמת ה' (ברי"ף ברכות דף לד.)]. אבל ב"ברכו", לא כתב הרמב"ם שחוזר ש"צ כדכתב גבי הזימון, וכן נראה מפשט לשונו של הרי"ף, וכן הכריע הר"ד אבודרהם להדיא. משא"כ דעת הר"י ברצלוני (הובא ברבינו יונה על הרי"ף

□□ קצרו של דבר □□

נמצא על פי כל האמור לעיל, די ש חיווק וסמך לפסק גאון עוזינו מהרי"ץ שכתב דש"צ חוזר 'אמן יהא' וכו'. ושאמנם כן היא דעת האורחות חיים וסדר היום, וכן משמע בבית יוסף, וכן נראה דעת הלבוש, וכל שכן לדעת הוהר, ושכן כתבו הדרכי נועם והעטרת

זקנים [ואמנם, אף לדעת הסוברים דאין הש"צ חוזר ואומר 'אמן', יש לדבריהם חיווק וסמך, ואמנם גם מלשון התלמוד לכאורה מוכח כן כדבריהם. וראה עוד מה שהערנו בזה בסידור הרמב"ם (שם). אך לא באתי במאמר זה, אלא להליץ בעד מהרי"ץ ז"ל, דבאמת יש לדבריו חיווק וסמך אף מראשונים ואחרונים].

תשובת הגר"י רצאבי שליט"א להנ"ל

אחרי שהוכחנו ממהרי"ץ עצמו שהעניין מחודש בקהילותינו ולא נהגו כן לפניו, אלא שהוא היה סובר שאין בזה מחלוקת. אך מסופקני אעיקרא ויתכן בהחלט שעיקר כוונת הא"ח לומר שצריך הוא להשתתף באמירת יהא שמיא רבא, שלא נחשוב שרק הציבור עונים זאת, ופתח מתיבת אמן כפי סדר אמירתו הוא והם, אך לחזור מאן דכר שמיא התם.

ומה שרצית לתלות עניין זה בעניין ברוך ה' המבורך לעולם ועד, והרמב"ם לשיטתו התם שאינו חוזר וכו' משא"כ לפי מנהגינו עכת"ד, ברם לא דאמי, דהתם סבירא ליה לרמב"ם רק שאינו צריך לומר זאת מאחר שכבר כלל עצמו עמהם במה שאמר המבורך, אבל כאן יש מקום קפידא מצד עונה אמן אחר ברכותיו, מאי דלא שייך התם ודוק.

וכל זה פשוט למעיין, ולא הוצרכתי להשיב אלא מפני כבודך ויקרתך. ואחתום בשי"ש טו"ב. הצ' יצחק רצאבי ס"ט

ואחר שכתבתי עיקרי תשובה זו, שלחתי בזמנו אל הגר"י רצאבי שליט"א, וזוהי תשובתו אלי כלשונה:

לק"י עש"ק במדבר ה'תשס"ג בשי"ד

לקראת יקרת ידידנו הנעלה כש"ת הרב דוד בר"ש צדוק נר"ו.

על אודות מה שהעליתי בס"ד בבאי"צ ובמעיי"ק ובשע"ה סי' י"ג סעיף ו' בהוכחות מהפוסקים ומנהג הקדמונים שש"צ לא יחזור בקדיש שוב תיבת "אמן" יהא שמיא רבא וכו', וטענת שמצאת בסדר היום כוונת הקדיש דף כ"ג דמוכח מיניה להדיא מדכתב שיכוין הש"צ במלת אמן, שחוזר לומר כן, ואף סיים שכן נוהגים עכ"ד. אך אין שום הוכחה, שהוא לא כתב לחזור אלא לכוון, ופשוט.

עוד כתבת שבארחות חיים דיני הקדיש סוף אות ב' כתוב להדיא שצריך הש"צ לחזור ולומר אמן יהא וכו', גם אם היתה הוכחה שסובר כדעת החולקים, מאי נפקא לן לדידן

מענה לדברי הגר"י רצאבי שליט"א

ומה שהשיב לומר שמהרי"ץ היה סובר שאין בזה מחלוקת, אחר המחילה, הרי מהרי"ץ עצמו שם כותב על כך 'וכן נראה דעת הלבוש דלא כדעת הטור' [אף דהטור לא כתב כן במפורש], הרי ודאי שידע שיש חולקים. זאת ועוד, הרי גם הדרכי נועם שם סיים וכתב 'כי יש מקום לדוחה לדחות', דמשמע שאין הדבר פשוט ומוסכם לכו"ע, וגם את כל זה ראה מהרי"ץ.

עוד מה שהשיב שיתכן שעיקר כוונת הארחות חיים לומר שצריך הוא להשתתף באמירת יהא שמיה רבא ופתח מתבת אמן כפי סדר אמירתו הוא והם אך לחזור מאן דכר שמיה התם. אמנם, נכון הוא שזו היא עיקר כוונת הארחות חיים לומר שאף הש"צ צריך להשתתף עמהם, אך ממה שכתב 'וצריך החזן לומר הוא עצמו אמן יהא' וכו', פשוט שכוונתו שחוזר הש"צ לומר 'אמן' שוב, שהרי מדבר כאן על הש"צ עצמו, לא על הציבור, והנה הזכיר במפורש שאומר 'אמן' גם כן, וודאי אין כוונתו ל'אמן' של 'ואמרו אמן' אלא ל'אמן' שעונים אותו הציבור, ופשוט. ואם כן, היאך אפשר לדחות ולומר 'מאן דכר שמיה התם', על דבר שנזכר כן במפורש. במחילה, אין זה אפילו דחיה בקש.

ראשית, יתכן אמנם שכן היה מנהג הקדמונים שאין הש"צ חוזר לומר שוב 'אמן' יהא שמיה' וכו', ולפיכך במעיל קטון הזכיר זאת כדין מחודש [הגם שלדעתי אין הכרח שספר מעיל קטון חיברו מהרי"ץ, ואכמ"ל]. אך למעשה, אין הוויכוח כאן מה היה המנהג הקדום בזה, אלא האם יש קפידא לש"צ לחזור שוב ולומר 'אמן' יהא שמיה רבא', או שבאמת אין בזה קפידא כלל.

והנה מה שהשיב שאין שום הוכחה מבעל סדר היום שהוא לא כתב לחזור אלא לכוון ופשוט, אחר המחילה, אין זה פשוט כלל, אדרבא, דוחק עצום ותימה לומר כן. דהרי באותו ענין שם שכתב לכוון הש"צ או הציבור, לא כתב כן אלא בדברים שהם אומרים בפיהם ועל זה מכוונים, עיי"ש היטב.

עוד מה שהשיב לדחות ראייתנו מהארחות חיים מאחר שכבר הוכיח ממהרי"ץ עצמו שהענין מחודש בקהילותינו ושמהרי"ץ היה סובר שאין בזה מחלוקת, אחר המחילה, מה תשובה היא זו שהוא מנהג מחודש, והרי אין זה הנדון [שהרי מנהגים רבים אצלינו הם מחודשים ואינם קדומים], אך הנדון הוא אם יש בכך קפידא לחזור ולומר תיבת 'אמן' שוב.

ואם כן, חזרנו לומר דדמי עניית 'אמן' יהא שמיה רבא' לעניית "ברכו", וכמבואר לעיל.

ואכן, מצאתי עתה למהר"י קולון בפסקיו (סימן רס"ט) שכתב בזה"ל, בענין העונה אמן אחר ברכותיו, אין המנהג לענות אמן אלא אחר ברכת בונה ירושלים דברכת המזון. אבל קדיש וברכו וקדושה, אף אחר ברכותיו יכול לענות. עכ"ל. וודאי כתב כן מן הטעם שאין שייך דין עונה אמן אחר ברכותיו אלא בברכות בלבד.

אחר כל אלה הדברים, מה שכתב להשיב על דברינו ושכביכול כל זה פשוט למעיין, אחר המחילה, הנה אין זה פשוט כלל כדבריו, אלא להיפך, וכמבואר לעיל.

גם מה שהשיב שאין לתלות ענין זה בעניית 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' דלא דמי דהתם ס"ל להרמב"ם מטעם שכבר כלל עצמו עמהם משא"כ כאן שיש מקום קפידא מצד עונה אמן אחר ברכותיו מאי דלא שייך התם, אחר המחילה, זה אינו. דהרי דין העונה אמן אחר ברכותיו, לא נאמר אלא בברכות ממש, משא"כ בקדיש וכיוצ"ב. ומה שהזכיר זאת בדרכי נועם, לא הזכיר כן אלא בלשון השואל דסבר דהוי כעונה אמן אחר ברכותיו, ואמנם שם בתשובתו לא הזכיר דין זה כלל. גם מה שכתב זאת מהרי"ף בע"ח (שם), לא כתב כן אלא לרווחא דמילתא, שלא יחשבו ששייך דין זה כאן בקדיש כמו שחשב זאת השואל שם בדרכי נועם. אך ודאי לא שייך דין זה אלא בברכות בלבד.

סימן נג

בענין המסרב לעלות לקרות בתורה

ואורך ימיו' (דברים שם), ולמה נמנעת מלעלות. אמר להן, העבודה, לא נמנעתי לקרות, אלא על שלא סדרתי אותה פרשה שנים שלשה פעמים, שאין אדם רשאי לומר דברי תורה לפני הציבור עד שיפשוט אותו שנים שלשה פעמים בינו לבין עצמו. שכן מצינו בהקב"ה שהוא נותן מענה לשון לכל הבריות והתורה גלויה לפניו ככוכב אחד, וכשבא ליתן אותה לישראל כתיב בו (איוב שם) 'אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה', ואחרי כן (שם, כ"ח) 'ויאמר לאדם' וגו'. וכן כתיב (שמות כ', א') 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה, בינו לבין עצמו, ואחרי כן 'לאמר'. ע"כ.

ממעשהו של רבי עקיבא למדנו, שלא כל הנותנים לו ספר לקרות ואינו קורא מתקצרים ימיו ושנותיו, אלא תלוי זה בסיבת סירובו לקרות. כי פעמים, עצם סירובו לקרות, נותן טעם לשבח ביקרת מעלת התורה וכבודה או במעלת הציבור וכיוצ"ב, כסיבת סירובו של רבי עקיבא.

ואמנם כן ראיתי במאירי (ברכות שם) שכתב, שכל המסרב לקרות משום גאוה, מתקצרים ימיו ושנותיו.

איתה בגמרא ברכות (דף נה.) בזה"ל, אמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברבנות. ספר תורה לקרות ואינו קורא, דכתיב (דברים ל', כ') 'כי הוא חייך ואורך ימיו'. כוס של ברכה לברך ואינו מברך, דכתיב (בראשית י"ב, ג') 'ואברכה מברכך'. והמנהיג עצמו ברבנות, דאמר רב חמא בר חנינא, מפני מה מת יוסף קודם לאחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות. ע"כ. והעלו כן הר"ף (דף מג.) והרא"ש (פ"ט סימן ד').

אולם במדרש תנחומא (יתרו ט"ו) איתה בזה"ל, 'וידבר אלהים', זהו שאמר הכתוב (איוב כ"ח, כ"ז) 'אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה', ואחרי כן 'ויאמר לאדם'. למדך התורה, שאם תהיה בן תורה, לא תהא רוחך גסה לומר דבר לפני הציבור, עד שתפשוט אותה בינך ובין עצמך שנים שלשה פעמים. מעשה ברבי עקיבא שקראו החזן ברבים לקרות בספר תורה בצבור, ולא רצה לעלות. אמרו לו תלמידיו, רבינו, לא כך למדתנו 'כי היא חייך

(ריש סימן קל"ט) שהעלו זה המדרש במעשה דרבי עקיבא לענין שיסדר אדם את קריאתו לפני עלייתו לתורה, לא הזכירו דין זה של המסרב לעלות לתורה, וגם בשו"ע לא נזכר זה.

□ □ קצרו של דבר □ □

מה שאמרו שכל הנותנים לו ספר תורה לקרות ואינו קורא מקצרים ימיו ושנותיו, זה דוקא באופן שהמנהג הוא שהעולה קורא בעצמו, לא כשהחזן קורא במקומו.

ואף במקומות שנוהגים שהעולה קורא בעצמו, לא אמרו שמקצרים ימיו ושנותיו, אלא כשיודע לקרות ומצד גאווה אינו קורא. אך אם לא הכין קריאתו מקודם פעמיים או שלש, אדרבא, אין לו לעלות ולקרות, שלא תהא רוחו גסה לומר דבר לפני הציבור כשלא הכינו מקודם.

עוד נראה לי, שאף מצד כבודה של תורה, אין ראוי לו לאדם לעלות ולקרות מבלי שהכין קריאתו, שלא יהא נראה כמזלזל בערך התורה וכאילו לבו גס בה.

משמע, שכל סירוב אשר אינו מחמת גאווה וכדומה לה, אין מתקצרים ימיו ושנותיו.

~ ~ ~

אך נראה, שמה שאמרו מקצרים ימיו ושנותיו של אדם כשנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, היינו דוקא כשאותו אדם יודע לקרות ומסרב לקרות, וכפי מנהגם אז שכל העולים לתורה היו קוראים בעצמם [כמנהג ק"ק תימן המשתלשל בידם מאז ועד היום]. וראה עוד מה שהערנו בענין זה בסידור הרמב"ם (עמ' צ', הערה תקל"ח).

אבל באופן שהעולים לתורה אינם קוראים בעצמם אלא החזן קורא להם, כמנהג רוב הקהילות בזמנינו, אין מקצרים ימיו ושנותיו של המסרב לעלות לתורה. שלא אמרו כן, אלא באופן שמזמינים אותו לקרות בתורה ממש, ומסרב בזה.

~ ~ ~

מה גם, שהשמיט זאת רבינו הרמב"ם מספרו, ולא העלה דין זה, משום שאין זה להלכה. ואף הטור והבית יוסף

סימן נד

בענין תגלחת קטן בחול המועד

כי כשאדם מסתפר, יכוין שאינו מניח שיחתכו לו הפיאה של ראש משני צדדיו וגם אינו משחית פאת הזקן וכו'. עכ"ל. ומזה אנו למדים גם כן, שזו מצוה במה שאינו מניח לגלח הפיאות. ואף על פי שזה קטן הוא [שאינו בר מצוה], המצוה היא של האב כשאר מצוות שמוטל על האב לעשות לבן [מדין חינוך. דב"ש] דוק. עכ"ל מהרי"ף שם.

יוצא מדבריו [בשם האר"י ז"ל], דבאמת לא שאני לן בין תגלחת ראשונה דקטן זה לבין תגלחת שנייה ושלישית וכו', דבכולם מצוה איכא, במה שמכוין שלא יחתכו לו הפיאה. אלא דלענין תגלחת ראשונה דאיכא שמחה יתירה, נהגו להשהותה עד המועד כדי להגדיל בו שמחה יתירה, וכמו שכתב בגן המלך שם. ולכן מצד מצוה בתגלחת גרידא ללא שמחה יתירה, לא היו נוהגים להשהותה עד המועד [ועיין עוד מש"כ בזה הגר"פ קורח שליט"א בנרות זכריה (בני ברק ה'תש"ן, עמוד רכ"ד)].



ולעצם מנהג התגלחת בחול המועד, כן היה מנהג ארץ ישראל,

כתב הר"א הלוי ז"ל בספרו גן המלך (סימן ס"ב) וזה לשונו, המגלחין במועד, נלע"ד שמותר לספר על ידי ישראל כיון שיש צד היתר בדבר, דומיא שמותר למסור סחורה על ידי סרסור שאין לו מה יאכל. ומותר להשהות שמחת התגלחת שעושים לקטן, עד המועד, כדי להגדיל את השמחה במועד ומצוה נמי איכא בכך, ומגלחין על ידי ספר ישראל. עכ"ל. והביאו האחרונים דבריו.

נמצא לדבריו, דעצם היתר השהיית התגלחת עד חול המועד, הוא משום דאיכא בזה מצוה. ולולי כן, לא היה מותר, אף שיש בזה תוספת והגדלת השמחה במועד.

וכן פסק בזה מהרי"ף ז"ל בשו"ת פעולת צדיק (ח"ג סימן רל"ו) דתגלחת זו היא מצוה, וכפי ששמע כן כמה פעמים ממו"ז מהר"ף ז"ל. והעלה שם אף להר"א הלוי הנ"ל. והוסיף עוד לבאר בזה בזה"ל, ושוב מצאתי בכתבי האר"י ז"ל, בכל פעם שאדם עושה מצוה, אין מספיק במה שעושה אותה, רק צריך שיכוין בעשייתה שמקיים מצות בוראו במה שציוהו. כך [הפיאה],

בזה מהרי"ץ ז"ל (שם ח"א סימן ק"ע) היאך ייעשה, האם על ידי ספר ישראל שאין לו מה יאכל דוקא, או אפילו על ידי ספר שיש לו מה יאכל. והביא לדברי המגן אברהם (סימן תקל"א סק"ח) שכתב דדוקא לקטן מותר לגלח דלצורך הרגל הוא אבל לגוי אסור לגלח, דלא עדיף משאר מלאכות דאסור לעשותן במועד אלא אם כן אין לו מה יאכל. ודייק מדבריו, דשמע מינה דברי שא בישראל אפילו יש לו מה יאכל, שרי לגלוחי ביה והוא פשוט.

ומאידך כתב להוכיח, שאין לעשות כן, רק על ידי ספר שאין לו מה יאכל. והביא ראיה לדבריו מהא דכתב בספר גן המלך (שם) בזה"ל, המגלחין במועד נראה לי שמותר לספר על ידי ישראל, כיון שיש צד היתר בדבר דומיא דמותר למכור סחורה על ידי סרסור שאין לו מה יאכל. ע"כ. וכתב על זה, דדמיון יפה הוא וקל וחומר הוא, דאף דאסור למכור סחורה או לקנות סחורה בחול המועד, מכל מקום משום עני שאין לו מה יאכל התירו לו מפני זה. אם כן, כל שכן זה שהתירו לו חז"ל להתגלח, דפשיטא דמותר על ידי ישראל שאין לו מה יאכל. ושמעת מינה, דדוקא לגלח על ידי מי שאין לו מה יאכל, דאם התירו לזה לגלח מפני האונס, לא התירו לאחרי שאינו צריך שיעשה מלאכה מפני זה, דמה שייכות יש לו עם האונס. עכ"ל

כפי שכתב כן בשערי תשובה (סימן תקל"א ס"ק ז'. ועיין עוד כף החיים [סופר] שם). וכפי הנראה, פשט מנהג זה לשאר מקומות, כגון מצרים, כדאיתא בספר גן המלך שמחברו הוא משם.

ולענ"ד נראה, שמשם פשט אף לתימן ואין הוא מנהג הקדמונים [לדחות התגלחת לחול המועד], ומשום הכי לא נתחזק מנהג זה ברוב המקומות [אף בזמן מהרי"ץ], והלך ונשתכח מדור לדור [ומכאן אפשר ליישב מה שנכתב בספר נרות זכריה שם]. וכן מוכח ריהטא דלישניה דגאון עוזינו מהרי"ץ ז"ל, דבחלק הראשון מהשו"ת (סימן ק"ע, ואף בחלק ג' סימן רל"ו) הביא לדין זה ואף הביא להגן המלך הנ"ל, ולא העיר מאומה לענין מנהג התגלחת בחול המועד, אלא ציין זאת רק שם (בח"ג) בסימן רמ"ח בלשון 'מנהג העולם'. ואם תמצוי לומר דבחלק ראשון לא איירי בתגלחת ראשונה לקטן אלא בשאר תגלחות, מכל מקום בחלק שלישי בסימן רל"ו שהביא מנהג תגלחת ראשונה לקטן, לא הזכיר שם מאומה מענין חול המועד. אך מכל מקום, מנהג יפה הוא זה, דמי לנו גדול במנהגים כמהרי"ץ ז"ל שכתב (שם ח"ג סימן רמ"ח) לבאר ולחזק זה המנהג על כל דקדוקיו.

~ ~ ~

אמנם בעצם מעשה התגלחת [לאותם המותרים לגלח במועד], נסתפק

דחה בחנם דברי הרב מגן אברהם.
עכ"ל הרב שושנת המלך ז"ל.

אך אחר המחילה ונשיקת עפר רגליו,
אבוא העיר"ה בדבריו, דמה שכתב

להוכיח מבעל גן המלך דכל שיש צד
היתר לאחד יכול השני לעשות המלאכה
בשבילו אף על פי שהוא אינו צריך לה,
לכאורה זה דבר תימה. דאם כן, מצינו
תקנה לכל אותם שלא הסתפרו קודם
הרגל דאפשר ללכת לספר שאין לו מה
יאכל, וזה אינו. דהרי מצינו לגודע
ביהודה (מהדו"ק סימן י"ג) שכתב להתיר
למי שכבר הסתפר קודם הרגל ורוצה
לספר שוב בתוך הרגל, שילך לספר
שאיין לו מה יאכל. ולדעת בעל שושנת
המלך, לכאורה הוא הדין אף למי שלא
הסתפר קודם הרגל, ולא מצינו שדיבר
בזה הנודע ביהודה. ואף במה שכתב
הנו"ב להתיר, כבר זעקו על כך
האחרונים ואסרו זאת בכל תוקף, עיין
בזה בשדי חמד (ח"ט, ריש מערכת חול
המועד).

אלא דלענ"ד נראה לי לבאר כוונת
מהרי"ץ בדברי גן המלך דזו
היא כוונתו, דהיכא דעצם פעולת
המלאכה נעשית על ידי מי שאין לו מה
יאכל, הוא דשרי. ואף דאין לשני צורך
בה, מכל מקום כיון שאינו עושה הוא
עצמו את המלאכה אלא אותו שאין לו
מה יאכל, מותר. ואם כן, כמו שמותר
לתת לסרסור שאין לו מה יאכל שיעשה

מהרי"ץ שם. וכן הכריע שם כצד זה,
שאיין לספר אלא על ידי מי שאין לו
מה יאכל.

~ ~ ~

אולם ראיתי למהר"ש חבשוש ז"ל

בספרו שושנת המלך (סימן
תקל"א), שכתב להשיג על דברי מהרי"ץ
הנ"ל וז"ל, אש"ל [אמר שלום] הנה הרב
למד דין זה מדברי גן המלך, ולענ"ד,
דאין משם ראיה דלא איירי גם כן
בהכי. והא לך לשונו, נלע"ד שמותר
לספר על ידי ישראל כיון שיש צד
היתר בדבר דומיא דמותר למכור סחורה
על ידי סרסור שאין לו מה יאכל עכ"ל.
והנה לפענ"ד מה שכתב דומיא
דסחורה, רוצה לומר כמו שמצינו גבי
סחורה שהתירו לבעל הבית למכרה או
לקנותה בשביל הסרסור שאין לו מה
יאכל אף על פי שהוא אינו צריך לה,
הכא נמי אף על פי שהספר אסור
במלאכה, כיון שהותר לזה להתגלח,
הותר גם לו בשביל זה המתגלח. דכל
שיש צד היתר לאחד, יכול השני
לעשות המלאכה בשבילו אף על פי
שהוא אינו צריך לה. ולא נחת גן
המלך לאשמעינן דדוקא על ידי פועל
שאיין לו מה יאכל. וכן מוכח מלשון
פרי חדש שהביא הרב [מהרי"ץ] שכתב
ובמקום דוחק וכו'. וכן משמע מלשון
הרב עצמו לעיל בהלכות יום טוב (שו"ת
ח"ב סימן ע"ד) גבי טבח ודוק. ולפי זה

ראיה מסדר הטור ורבינו [השו"ע] שאחר סידור כל המלאכות המותרות והאסורות בחול המועד, כתב בסימן תקמ"ב וז"ל, אפילו מלאכות המותרות, אינן מותרות לעשותן אלא לעצמו או לאחרים בחנם, אבל בשכר אסור. ומיהו, אם אינו נותן לו דבר קצוב אלא שאוכל עמו בשכרו, מותר. וכל מלאכה מותר לעשותה על ידי פועל שאין לו מה יאכל, ע"כ. נמצא, שבארבעת דרכי היתר יש לו לספר; א. לעצמו אם אפשר. ב. על ידי אחרים בחנם. ג. אפילו נותן לו שכר, אם אינו קצוב. ד. על ידי פועל שאין לו מה יאכל. עכ"ל הרב רביד הזהב. ומהא דשתיק ולא הוסיף בזה, נמצא דבאחר ניתן להתיר רק באופנים הנ"ל, ולא על ידי פועל שיש לו מה יאכל ובשכר.

ומכל מקום, לא נצרכא לכל זו האריכות אף דיש עוד מה להוסיף בזה, אלא לרווחא דמילתא. שהרי מצינו לבעל ספר מזבח אדמה (דף ז' ע"ד. והובאו דבריו בספר התקנות ומנהגים של ירושת"ו הלכות חול המועד אות ע"ג) שכתב בזה"ל, דפה עיר הקודש ירושלים ת"ו נהגו לגלח הקטנים בבית הכנסת בשמחה גדולה, והספר יהיה ישראל עני. עכ"ל. הובאו דבריו בספר כף החיים [סופר] (סימן תקל"א אות ל'). מצינו הכא עדות ברורה לפרטי מנהג זה, דאין לגלח אלא על ידי ספר ישראל שאין לו מה יאכל, ומהא תידוק לשאר מקומות

מלאכה, כן הותר לגלח שערו [לאותו שהותר לו לגלח במועד] על ידי ספר שאין לו מה יאכל. אך עשיית פעולת המלאכה ע"י מי שיש לו מה יאכל, זאת לא התירו [אלא א"כ עושה זאת בחנם ולא בשכר, וכדלקמן]. ומה שכתב הגן המלך ספר ישראל בסתם, הוא לאפוקי מדעת הסוברים [דבר משה (סימן מ"ה)] דשרי רק על ידי ספר גוי ולא על ידי ישראל, וכן מוכח וברור מריהטא דלישניה.

ומה שכתב בעל שושנת המלך שמלשון הרב עצמו בהלכות יום טוב גבי טבח משמע דשרי, לכאורה לא דמי הא להא, דיש לחלק. דדוקא גבי טבח דאיכא מצוה בהך דצרכי רבים הוי ואיכא עוד מצוה בהכנת הבשר לרבים דשמחת יום טוב הוא, משום הכי שרי, כיון שיש לטבח זה שייכות בהך מצוה דהא מכין הוא את הבשר לרבים. מה שאין כן גבי ספר, דאם התירו לזה לגלח מפני האונס, לא התירו לאחר שאינו צריך שיעשה מלאכה מפני זה, דמה שייכות יש לו עם האונס.

~ ~ ~

עוד ראיתי להוכיח מספר רביד הזהב לבעל השתילי זתים (בחידושים סימן תקל"א, ובשו"ת סימן י"ד) דאף הוא אזיל ואתי בשיטת מהרי"ץ. דכתב שם להוכיח לספר על ידי ישראל ודלא כהדבר משה שכתב דרק על ידי עצמו או גוי וז"ל, ולרווחא דמילתא אביא עוד

שפשט בהם מנהג זה, כולל ארץ מצרים
וערי התימן.

□□ קצרו של דבר □□

מנהג יפה הוא להשהות תגלחת
ראשונה דקטן עד למועד,

כדי להגדיל ולהרבות בשמחת החג.
ומותר לגלח על ידי ישראל ודוקא
בשאינן לו מה יאכל, או אף ע"י מי שיש
לו מה יאכל אלא שעושה זאת בחנם
ולא בשכר כלל.

סימן נה

בדין ברכת לישוב בסוכה

השיג עליו שלא דייק בזה ושיכול לברך אף לאחר מכן קודם שיאכל אם כוונתו לאכול בה.

~ ~ ~

וכתב הרב המגיד (שם) וז"ל, מקדש מעומד, לפי שאמרו ז"ל (סוכה דף לט.) כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, ונמצא שראוי לברך קודם שישב, וזה הוא מנהג רבותינו. ובהשגות כתוב, אמר אברהם מנהג מקומנו וכו'. ואני אומר, שאין טעמו מספיק למנהגו, הרי שנכנס לישוב בה על דעת שלא לאכול, לדבריו יברך מעומד. ונראה לקיים מנהגו ומנהגנו, שאין כונת הברכה כשאמרו לישוב, ישיבה ממש. שהרי ודאי אם היה עומד בסוכה כל היום ואכל ושתה בה ולא ישב כלל, ודאי יצא ידי חובתו, שאינו מחוייב לישוב. ובודאי כשאמרו לישוב, רצו לומר לעמוד, ואחזו לשון הכתוב שאמר 'בסוכות תשבו שבעת ימים'. וכיון שכן, כשנכנס בה, כבר התחיל במצוה, שהרי מצותה בין עומד בין יושב. ואף על פי כן הוא מברך וקריו עובר לעשייתה, לפי שכל שעה היא קודמת לשעה אחרת, וכל היום נמשך מצותה. ולדעת רבינו ורבותיו, היה לו

כתב הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ו ה"ב) וז"ל, כל זמן שיכנס לישוב בסוכה כל שבעה, מברך קודם שישב, אשר קדשנו במצותיו וצונו לישוב בסוכה. ובלילי יום טוב הראשון, מברך על הסוכה ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס. נמצא מקדש מעומד, ומברך לישוב בסוכה ויושב, ואחר כך מברך על הזמן. וכזה היה מנהג רבותי ורבני ספרד, לקדש מעומד בליל ראשון של חג הסוכות, כמו שביארנו. עכ"ל.

והשיג עליו הראב"ד כאן בזה"ל, אמר אברהם, לא דייק. ומנהג מקומנו לא היה מעולם כזה. והטעם, כי הישיבה אינה אלא על דעת האכילה, וכל זמן שאינו אוכל, הברכה עובר למצוה היא באמת. עכ"ל.

כוונתו לומר, שכיון שהישיבה אינה אלא על דעת האכילה, הרי שיכול לברך על הסוכה אף לאחר שישב קודם שיאכל, שאף בכגון זה נחשב הוא למברך עובר לעשייתו. ומדבריו נראה לכאורה, שמסכים הוא לדברי הרמב"ם בזה שצריך לברך כל זמן שיכנס לסוכה, אף אם אין כוונתו לאכול בה [שאם לא כן, היה משיג עליו בזה]. אלא שלענין עובר לעשייתו בברכת הסוכה,

אך הנה איתא בגמרא סוכה (דף מו.) ת"ר העושה סוכה לעצמו, אומר ברוך שהחיינו כו'. נכנס לישיב בה, אומר ברוך אשר קדשנו כו'. היתה עשויה ועומדת, אם יכול לחדש בה דבר, מברך. אם לאו, לכשיכנס לישיב בה, מברך שתיים. אמר רב אשי, חזינא ליה לרב כהנא דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא. ע"כ. וכן העלה הרי"ף (דף כב.).

מלשון הגמרא 'נכנס לישיב בה' / 'לכשיכנס לישיב בה', משמע בדוקא, שכוונתו לישיב בסוכה. אם כן, יש לפרש ברכת 'לישיב בסוכה' כפישוטו, לשבת בסוכה. לפי זה, כשנכנס לסוכה ומברך קודם ישיבתו בה, הרי הוא מקיים עובר לעשייתן אף לכתחילה, ואין צורך לברך קודם כניסתו לסוכה, שהרי הכל תלוי בישיבתו בה. וכן הוא לשון הרמב"ם כלשון הגמרא, 'כל זמן שיכנס לישיב בסוכה כל שבעה' [וכן כתב הרמב"ם גם בהלכות ברכות (פי"א ה"ח)]. וכן היא גירסת הרי"ף (שם). וכן נראה מדברי הראב"ד שהבין כן, אלא שנראה לדעתו שענין ישיבה בסוכה הוא על דעת אכילה, ולפיכך סובר הוא שאף לאחר ישיבה קודם שיאכל עדיין חשיב עובר לעשייתן. וראה עוד מה שהרחבתי בזה בסידור הרמב"ם (עמ' תשמ"ב, הערה י"ט).

לברך קודם הכניסה, שהרי כיון שנכנס, התחיל במצוה. כך נראה לי. עכ"ל.

מדברי הרב המגיד נראה, שהוקשה לו בדברי הרמב"ם ומנהג רבותיו, שתי קושיות. אחת, מדוע כתב שכל זמן שיכנס לישיב בסוכה יברך קודם שישב. והשנית, גבי מנהג רבותיו לקדש מעומד בליל ראשון של יו"ט ולברך אז על הסוכה. לפי שלכתחילה צריך הוא לברך קודם הכניסה לסוכה משום עובר לעשייתן, שהרי בעת כניסתו כבר התחיל במצוה [ומה שכתב שם 'ואף על פי כן הוא מברך וקריו עובר לעשייתה', הוא לענין דיעבד, שאף אם לא בירך מתחילה יכול לברך בעת שנזכר, משום שכל היום נמשך מצותה]. וכן העיר הרא"ש (שם פ"ד סימן ג') על הרמב"ם, ועיי"ע שם מה שהאריך בזה.

ולכאורה, עוד יש להקשות. שהרי מדברי הרמב"ם ומנהג רבותיו, נראה שדוקא בקידוש הלילה של ליל יו"ט ראשון בלבד נהגו כן לקדש מעומד ולברך לישיב בסוכה, אך לא בקידוש היום, ואף לא בקידוש ליל יו"ט שני של גליות [שכן כתב 'וכזה היה מנהג וכו' בליל ראשון]. וצריך עיון, מדוע. שאם הענין הוא לסדר כל הברכות על הכוס, מה גרע קידוש של יום [וקידוש של ליל שני בחו"ל] מקידוש ליל יו"ט ראשון.

"שהחיינו" [מצד יו"ט עצמו, או גם כשלא בירך על עשיית הסוכה]. משא"כ בקידוש היום של יו"ט שאינו מברך אלא ברכה אחת "לישב בסוכה", אינו מסדרה על הכוס. וכענין המעשה של רב כהנא שסידר "כולהו" על הכוס, דמשמע שעשה כן רק בליל יו"ט ראשון.

ומלשון הגמרא שם נ'כנס לישב בה' ל'כשיכנס לישב בה', יתיישבו דברי הרמב"ם על נכון, שלדבריו ולדברי רבותיו אינו צריך לברך קודם שיכנס לסוכה משום עובר לעשייתן, אלא מברך לאחר כניסתו קודם שישב בה, וכפשוט לשון התלמוד [כמבואר לעיל].

□ □ קצרו של דבר □ □

לדעת רבינו הרמב"ם וכפי דעת רבותיו, אין צריך לברך קודם שיכנס לסוכה משום עובר לעשייתן, אלא מברך לאחר כניסתו קודם שישב בה. ואכן, כן הוא כפשוט לשון התלמוד.

אך כל זה דוקא בליל יו"ט ראשון, לפי שאז מברכים גם "שהחיינו". משא"כ בקידוש היום של יו"ט, שאינו מברך אלא ברכה אחת "לישב בסוכה", לדעת רבינו הרמב"ם אינו מסדרה על הכוס, אלא מברך אותה מיד בכניסתו לסוכה, ומקדש מיושב.

ולענין ברכת "שהחיינו", מן הגמרא משמע שלכתחילה מברך בעת עשיית הסוכה, אך אם לא בירך אז או אם היתה עשויה ועומדת ואינו יכול לחדש בה דבר, לכשיכנס לישב בה יברך שתיים ["שהחיינו" ו"לישב בסוכה"]. אלא שאמר רב אשי, שראה לרב כהנא שאומר שתי ברכות אלו ["שהחיינו" ו"לישב בסוכה"] על הכוס בקידוש. ומשמע, שלכתחילה עשה כן רב כהנא ודחה ברכת "שהחיינו" עד לזמן הקידוש [וראה מה שהארכנו בביאור הגמרא שם, ב"קונדרים" גליון ה' (סימן י"ז)]. וראה עוד בסידור הרמב"ם (עמ' תשל"ט, הערה י'). ומן הנראה, קידש רב כהנא מעומד, שהרי אין לישב קודם ברכה, כיון שצריך לברך עובר לעשייתן.

עוד ממה שכתוב שם בגמרא 'דקאמר להו לכולהו אכסא דקדושא', הנה באמרו 'לכולהו' כוונתו לשתי הברכות, ["שהחיינו" ו"לישב בסוכה"]. משמע שאם היתה לפניו רק ברכה אחת, דהיינו "לישב בסוכה", לא היה דוחה אותה על הכוס, אלא היה מברך אותה מיד בכניסתו לסוכה, ומקדש מיושב.

~ ~ ~

מכאן נבין מנהג רבותיו של הרמב"ם לסדר ברכות אלו על הכוס רק בליל יו"ט ראשון, לפי שאז מברכים גם

סימן נו

בדין קדימה בברכות

עדיפות בשבעת המינים, אלא מברך על איזה שירצה תחלה החביב לו, ואח"כ יברך על השני. והרא"ש (שם פ"ו סימן כ"ה) כתב, שכן כתב ה"ר שמעיה בשם רב האי. וכן פירש גם כן רבינו יונה (שם ד"ה אבל), דכשאין ברכותיהן שוות, יקדים החביב לו יותר. וכן כתב הרשב"א (שם דף מא. ד"ה ולענין) בשם רבינו האי גאון, וכן היא דעתו. וכן דעת הסמ"ק (סימן קב"א).

אולם כתב הרא"ש (שם), דמדלא קאמר מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחביב עדיף, אלמא אפילו אחד מהן חביב, יכול לברך על השני. דכיון שצריך לברך על השני אחר אכילת הראשון, אין עדיפות בחביב, משום דלא שייכי זה לזה כלל. ומה שתלו לרבי יהודה עדיפות במין שבעה ולרבנן בחביב, היינו דוקא כששניהם נפטרים בברכה אחת. עכ"ד.

יוצא מדבריו דבשאיין ברכותיהן שוות, אין שום ענין לאיזה קדימה שהיא, בין לרבנן בין לרבי יהודה, דלא אמרינן דין קדימה אלא היכא דשייכי זה לזה וכגון שנפטרינן שניהן בברכה אחת.

תנן בברכות (דף מ:), היו לפניו מינין הרבה, רבי יהודה אומר, אם יש ביניהן ממין שבעה, עליו הוא מברך. וחכמים אומרים, מברך על איזה מהן שירצה. ע"כ. ובגמרא שם (דף מא:): אמר עולא, מחלוקת בשברכותיהן שוות, דרבי יהודה סבר מין שבעה עדיף, ורבנן סברי מין חביב עדיף. אבל בשאיין ברכותיהן שוות, דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה. ע"כ.

ופירש רש"י, בשברכותיהן שוות, כגון זיתים ותפוחים, דתרווייהו בורא פרי העץ, ובא לפטור את שתיהן בברכה אחת. חביב עדיף, איזה שירצה, דמתניתין, את החביב עליו משמע. אבל בשאיין ברכותיהן שוות, דברי הכל, אין ברכה אחת פוטרתן, ושוב אין כאן מחלוקת. ע"כ.

וכתב הר"ף (שם דף כח:), דבשאיין ברכותיהן שוות, דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה, ואיזה שירצה יקדים. וכן פירשו התוספות (שם ד"ה אבל) לדעת רש"י, דבשאיין ברכותיהן שוות, כיון שאין האחד פוטר את חברו, אפילו רבי יהודה מודה דאין

לפי זה משמע, דבשאינ ברכותיהן שוות, בין להרא"ש בין לשאר המפרשים, אף רבי יהודה סבירא ליה דלא בעינן שום דין קדימה. וכן נראה מדברי רש"י דכתב ושוב אין מחלוקת, ולא כתב דבהא מודה רבי יהודה לרבנן. וכן נראה מדברי הרא"ש.

אך אין נראה דעת הבית יוסף כן, דמדבריו שם מוכח, דאף שאר מפרשים סבירא להו כהרא"ש ורבינו יונה דחביב אינו מה שחפץ בו עתה, לבד מהרמב"ם שאינו סובר כן. וכדכתב זאת בבית יוסף ובכס"מ. וכן מוכח מסתימתו בשו"ע שם סעיף א' בסופו.

~ ~ ~

עוד כתב הרא"ש (שם) וז"ל, היכי קאמרי רבנן דחביב עדיף, האמרינן לקמן (שם דף מא.) המוקדם בפסוק מוקדם לברכה, וכל שכן שיש להקדים האמור בפסוק למין שאינו נזכר כלל בשבח הארץ. ותירץ ה"ר שמעיה ז"ל דהיא דלקמן דכל המוקדם וכו', היינו כשאין חביב ליה זה יותר מזה, או יקדים אותו שכתוב תחלה. אבל אם המאוחר חביב, יקדים. וקשה מהא דאמרינן בשמעתין דרב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתי קמייהו תמרי ורימוני, קדים רב המנונא בריך אתמרי ברישא, אמר ליה לא סבר לה מר כל המוקדם בפסוק וכו'. ומאי קא קשיא ליה, דילמא תמרי חביבי ליה.

ובאמת נראה לכאורה, דעיקר יסוד מחלוקתם של הרא"ש כנגד שאר המפרשים הוא, דהרא"ש למד, דאף רבנן ס"ל דבעינן דין קדימה בברכות וכגון להקדים החביב לו ביותר, ובהא נחלקו על רבי יהודה הסובר דמין שבעה עדיף. משום הכי ראה הרא"ש לחלק בין המין הרצוי לו עתה לבין המין החביב לו ברוב הפעמים, דבשברכותיהן שוות ואין שם מין שבעה, יקדים החביב לו דרך כלל, אף שעתה רוצה הוא בפרי השני המונח לפניו. וכן להיפך, בשאין ברכותיהן שוות, מברך על הרצוי לו עתה, אף שאינו חביב עליו כמו המין השני. וזהו דיוקו של הרא"ש מדלא קאמר מברך על זה וחוזר ומברך על זה וחביב עדיף, דהא ס"ל דחביב אינו הרצוי לו עתה דוקא. וכן נראה דעת רבינו יונה (שם ד"ה גמ' מחלוקת).

אבל שאר המפרשים ובראשם רש"י דפירשו דאיזה שירצה דמתניתין היינו החביב עליו, סברי דלרבנן לא בעינן דין קדימה כלל, ולהכי מברך על איזה מהן שירצה בו עתה, בין אם היו ברכותיהן שוות ובין אם לאו. וכדכתב הבית יוסף (סימן רי"א) אליבא דהרמב"ם, דסתמא דמילתא, מינא דחביב עליה דאיניש מקדים ליה, הילכך כיון שהוא חביב עכשיו עליו יותר מחבירו, מקדים אותו. וכן נראה לבאר גם דעת הרי"ף (שם).

מחבירו, לדברי הכל מקדים מין שבעה. וס"ל להרמב"ם, דהא דאמר עולא אבל אין ברכותיהן שוות דברי הכל מברך על זה וחוזר ומברך על זה, לא להשמיענו דין הקדמה כלל, אלא שאין האחד פוטר את חברו, וכמו שפירש הרא"ש לדעת בעל הלכות גדולות, והוא פוסק הלכה כחכמים. עכ"ד הב"י. והביא עוד שם, שכן כתב המרדכי (שם סימן קל"ב) דלרב האיירוש"י הלכה כרבנן, ושגם הרשב"א (שם) כתב דדעת רבינו האיירוש"י דהלכה כרבנן.

~ ~ ~

אלא דא"כ דלא בא הרמב"ם להשמיענו דין הקדמה כלל אלא שאין האחד פוטר את חברו וכדפירש הרא"ש לדעת בה"ג, הא כבר תמה עליו הרא"ש שם דלישנא דגמרא לא משמע הכי, דאם כן הוה ליה למימר אין האחד פוטר את חברו. וכ"כ רבינו יונה (ברכות דף כט. דיבור ראשון) ככל דברי הרא"ש, כמובא בבית יוסף.

גם דלדבריו דאף לרבנן איכא דין קדימה דשבעת המינים וכגון כשאין חביב ליה זה יותר מזה וכדכתב הרא"ש (שם) בשם ה"ר שמעיה, אם כן תקשי ליה להרמב"ם הא דהקשה הרא"ש על ה"ר שמעיה מהא דאמרינן בשמעתין דרב חסדא ורב המנונא הוו יתבי בסעודתא אייתי קמייהו תמרי ורימוני,

ע"כ צריך לומר, דכל המוקדם דלקמן אתיא כרבי יהודה, וכל הנך אמוראי דסברי לקמן כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה, כרבי יהודה סבירא להו. וכן פסק בעל הלכות גדולות (ברכות פ"ו דף ה.) כרבי יהודה. עכ"ל.

וכתב הבית יוסף (שם) שכן כתב רבינו יונה (שם ד"ה ולענין), ושכן כתב הרשב"א (שם) בשם התוספות (שם) והראב"ד ולזה הסכים הוא, ושגם המרדכי כתב שהר"ם פסק כרבי יהודה, ושמתוך לשונו נראה שגם הוא סובר כן, וכן פסק הסמ"ג (עשין כ"ז, ק"ג ע"ג).

~ ~ ~

אבל הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ה ה"ג) כתב, היו לפניו מינים הרבה, אם היו ברכותיהן שוות, מברך על אחד מהן ופוטר את השאר. ואם אין ברכותיהן שוות, מברך על כל אחד מהן ברכה הראויה לו. ואיזה מין שירצה להקדים, מקדים. ואם אינו רוצה בזה יתר מזה, אם יש ביניהן אחד משבעת המינים, עליו הוא מברך תחלה, וכל הקודם בפסוק קודם לברכה וכו'. עכ"ל.

וכתב הבית יוסף (שם), דלהרמב"ם יש לפרש, דלא איפליגו רבי יהודה וחכמים אלא כשאחד מהמינים חביב לו יותר מחבירו, דרבנן סברי חביב עדיף ורבי יהודה סבר מין שבעה עדיף. אבל אם אין אחד מהמינים חביב לו יותר

ובאמת יש לעיין מה כוונת הרמב"ם באמרו 'ואם אינו רוצה בזה יותר מזה' וכו', דהא לא ס"ל להרמב"ם כהרא"ש דפירש דחביב היינו אותו שחביב עליו ברוב הפעמים וכדכתב שם בב"י ובכס"מ, והרי סתמא דמילתא מינא דחביב עליה דאיניש מקדים ליה. ואם כן, לפי זה לכאורה צריך עוד עיון, מאיזה דין יצא לו להרמב"ם דבכה"ג יש להקדים מין שבעה.

אך נראה לענ"ד, דבאמת אף הרמב"ם ס"ל דלרבנן לא בעינן דין קדימה כלל, בין אם ברכותיהן שוות ובין אם אין ברכותיהן שוות. ומה שכתב ואיזה מין שירצה להקדים מקדים, לא מיירי אלא כשברכותיהן שוות ויש ביניהן ממין שבעה, דיקדים מה שירצה ואפילו אינו מין שבעה [ומינה שמעינן דאף בשאין ברכותיהן שוות יקדים מה שירצה]. ועל זה כתב דכשאינו רוצה בזה יתר מזה, כלומר דחפץ בשניהם ומסתפק במה יברך תחלה, אם יש ביניהן אחד משבעת המינים, יברך עליו תחלה, ולא משום דין הקדמה בברכות דהא קי"ל כרבנן, אלא הוא משום דהכי נקטינן בקרא. ודוקא בשברכותיהן שוות, שנפטרין שניהן בברכה אחת ושייכי זה לזה. דוק מינה דנקט הרמב"ם דוגמא דענבים ותמרים, דברכתן שוה. ועפ"ז יש לפרש אף את דברי הרי"ף.

קדים רב המנונא בריך אתמרי ברישא, אמר ליה לא סבר לה מר כל המוקדם בפסוק וכו'. ומאי קא קשיא ליה, דילמא תמרי חביבי ליה. אלא נראה לומר, דלרבנן ליכא שום דין קדימה, וכדכתב שם הרא"ש דלא אתיא אלא לרבי יהודה.

ועוד הא דכתב הב"י לבאר הא דכתב הרמב"ם דאם אינו רוצה בזה יתר מזה אם יש ביניהן אחד משבעת המינים עליו הוא מברך תחלה וכל הקודם בפסוק קודם לברכה, דאתי ככולי עלמא דבין ברכותיהן שוות בין אינם שוות כיון שאין מין אחד מהן חביב יותר מחבירו אם יש בהן מין שבעה מודו רבנן שהוא קודם. יש לעיין מה סברא להקדים חביב למין שבעה, דאי אמרינן דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה, כל שכן שיש להקדים האמור בפסוק למין שאינו נזכר כלל בשבח ארץ ישראל ואפילו הוא חביב.

אמנם כתב כן הבית יוסף, דמדבריו נראה דסבר דאף לרבנן בעי דין קדימה, והיינו דחביב, ולא דוקא בשברכותיהן שוות, אלא ה"ה אף בשאין ברכותיהן שוות. וכדכתב כן הב"י שם לדעת שאר המפרשים, דלא כדברי הרא"ש שם דאמר דלא בעינן חביב בשאין ברכותיהן שוות.

לבורא פרי העץ שהן ברכות מבוררות, חביב עדיף. אבל ברכת שהכל שהיא ברכה כללית, יש להקדים הברכה המבוררת, דהיינו בורא פרי האדמה או בורא פרי העץ. וכן הכריע בשו"ע (סימן ר"א סעיף ג').

מכל מקום, מדבריו בשו"ע (שם סעיפים א'-ב') אין הכרע דסבירא ליה כהרא"ש, מדין סתם ויש. דהא לא העלה לדעת הרמב"ם בלשון וי"א, אלא במפורש בשמו. וכן הכריע הט"ז (שם ס"ק א'). ופירש כן דבריו הפרי מגדים (שם במש"ז), עיי"ש.

לפי זה יוצא, לדעת הרמב"ם כשם שאין דין קדימה בברכות כשהן שוות אלא מה שירצה יברך, אם כן הוא הדין דאין קדימה בברכות אף אם אינן שוות, והיינו שיכול להקדים אף מין שברכתו שהכל לברכת בפה"ע ואף לברכת מזונות. וכן משמע מסתימת לשונו שם. וכן כתב רבינו מנוח שם על הרמב"ם.

אולם לדעת הבית יוסף דסבירא ליה בדעת הרמב"ם דאית ליה דין קדימה והיינו דחביב, אם כן אפשר דדוקא בין ברכת בורא פרי האדמה

סימן נו

בגדר ברכת מעין שלש

אלא שיש לעיין, האם לדעת רבנן כיון שתיבת 'ארץ' הפסיקה הענין, אין חיוב ברכה מן התורה אלא על הלחם בלבד. או שנאמר, שרק לענין שלש ברכות אמרינן הכי שאין לברך אלא על הלחם, אבל מן התורה באמת יש חיוב לברך אף על שבעת המינים, וזו היא ברכת מעין שלש.

נפקא מינה, לענין אם נסתפק לו אם בירך מעין שלש או לא בירך. דאם נאמר שחיוב ברכת מעין שלש הוא מן התורה, הרי שצריך הוא לחזור ולברך, כענין ברכת המזון. אך אם נאמר שחיוב ברכת מעין שלש אינו מן התורה [אלא ברכת המזון בלבד], הרי שאם נסתפק לו אם בירך אם לא, אינו חוזר ומברך.

~ ~ ~

כתב הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א ה"א) וז"ל, מצות עשה מן התורה לברך אחר אכילת מזון, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת את יי א-להיך. ואינו חייב מן התורה, אלא אם שבע, שנאמר ושבעת וברכת. עכ"ל. וכ"כ גם בספר המצוות שלו (מצות עשה י"ט).

תנן בברכות (דף מד.) אכל ענבים ותאנים ורמונים, מברך אחריהם שלש ברכות, דברי רבן גמליאל. וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלש. רבי עקיבא אומר, אפילו אכל שלק והוא מזונו, מברך עליו שלש ברכות. ע"כ. ובגמרא שם, מ"ט דרבן גמליאל, דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו', וכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם וגו', וכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך. ורבנן, ארץ, הפסיק הענין. ע"כ.

מבואר דלדעת רבנן, כיון שתיבת 'ארץ' דכתיבא גבי לחם הפסיקה הענין [בין שבעת המינים לתיבת 'לחם'], לפיכך אמרינן ד'אכלת ושבעת וברכת' קאי אלחם ולא על שבעת המינים דלעיל מינה. וכן נפסק הלכה כרבנן, ולא כרבן גמליאל.

ומה שנזכר במשנה ענבים ותאנים ורמונים, לאו דוקא הוא, דהוא הדין אף לחמשת מיני דגן. שכן מצינו בגמרא שם (דף לז.) שנחלקו רבן גמליאל ורבנן אף בשאר פירות של שבעת המינים וגם בחמשת מיני דגן כשלא עשאו פת.

חמשת המינים שהם של דגן, אלא אפילו שאר שבעת המינים המוזכרים בפסוק.

~ ~ ~

עוד כתב הרמב"ם (שם פ"ח הי"ב) בזה"ל, כל הברכות האילו שנסתפק לו בהן אם בירך אם לא בירך, אינו חוזר ומברך, לא בתחלה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים. עכ"ל.

הטור (או"ח סימן ר"ט), אחר שהעלה לשון הרמב"ם הנ"ל, כתב וז"ל, ונראה דוקא בברכה ראשונה שהיא מדרבנן, דנפקא לן מסברא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה. אבל ברכה אחרונה מעין שלש דשבעת המינים, דאורייתא היא, דמסמיך לה אקרא. וכן נראה מדברי הלכות גדולות. עכ"ל.

אולם הכסף משנה (שם) כתב לדייק אחרת מלשון הרמב"ם וז"ל, כבר כתב רבינו פ"ד (ה"ב) שברכה שאינה מן התורה, אינו חוזר ומברך מספק. ודייק רבינו לכתוב כל ברכות האלו, דמשמע דוקא אלו האמורות בפרק זה שהן מדרבנן, אינו חוזר ומברך לא בתחלה ולא בסוף. אבל ברכה שלאחר המזון שהיא מדאורייתא, חוזר ומברך, וכמו שכתב בסוף פרק ב'. ומשמע שהוא סובר שאפילו ברכה מעין שלש אינה מן התורה, ואפילו על

מסתימת לשונו של הרמב"ם באמרו 'אכילת מזון', נראה שכוונתו לחמשת מיני דגן שעשאם פת. שכן דרכו במקומות רבים לכנות סעודת פת בלשון 'מזון'. כגון לענין חיוב מאה ברכות ביום (הלכות תפלה פ"ו הי"ד), כתב הרמב"ם 'ועל המזון אחת בתחלה ושלש בסוף ועל היין לפניו ולאחריו, הרי שנקט לשון מזון גבי פת בלבד.

וכן ציין המגדל עז [וכ"ה בכסף משנה], מקור דינו מן התוספתא (ברכות ריש פ"ו), והכי איתא התם, ברכת המזון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וכו'. הרי משם, שברכת המזון בלבד היא מן התורה, מה שאין כן שאר ברכות ואפילו ברכת מעין שלש [ומה שלא ציין מקור דינו מן הגמרא לפנינו (שם דף מח:)] דהכי איתא התם ת"ר מנין לברכת המזון מן התורה וכו', נראה משום שזהו לשון התוספתא (שם ריש פ"ו) אשר השתרבבה אל תוך לשון הגמרא, כדמצינו כן בכמה דוכתין [ופעמים אף תוך לשון המשנה עצמה], ובנוסחת הגמרא שלפניו בכת"י עדיין לא היתה כתובה תוספת זו. ואמנם, ברי"ף אינה, או שבאמת נשמט ממנו לציין זאת].

אלא שראיתי לרבינו מנוח (שם) שביאר דברי הרמב"ם, דאחר אכילת מזון, פירושו אחר אכילת דבר שהוא מזון, כגון מחמשת המינים וכיוצא בהם. ע"כ. ממה שכתב 'וכיוצא בהם', מדבריו לכאורה משמע, דלאו דוקא

ה"ב), אפשר שנכתבו שם דרך אגב. שהרי לא פירש עניינם ונוסח ברכתם, אלא לאחר דבריו הנ"ל (שם הי"ד). כענין ברכת מעין שלש שאחר חמשת מיני דגן, שכתבן קודם לכן (שם פ"ג), ושם הזכיר נוסח ברכתם. שהרי ודאי אין ענין לחלק בין ברכת מעין שלש שאחר חמשת מיני דגן, לברכת מעין שלש שאחר הפירות והיין [דא"כ, היה להם לחלק כן ג"כ בגמרא שם (דף מד.). ואף הגאונים והראשונים דלקמן, לא חילקו בזה].

עוד יש לעיין. דאף אם נאמר שכוונת הרמב"ם בדבריו שם גם על ברכת מעין שלש שאחר הפירות והיין המוזכרים שם, היאך נוכיח אם כן שכיוון בדבריו שם גם על ברכת מעין שלש שאחר חמשת מיני דגן, הרי לא נכתבו שם באותו הפרק.

עוד צ"ע, שהרי לעיל (פ"ב הי"ד) גבי מה שכתב הרמב"ם בזה"ל, וכן אם נעלם ממנו ולא ידע אם בירך אם לא בירך, חוזר ומברך, והוא שלא נתאכל המזון במעיו. ע"כ. הרי שם כתב הכסף משנה על זה וז"ל, משום דברכת המזון דאוריתא, ואתא רבינו למימר שאף על פי כן אם נתעכל כל המזון שבמעיו, אינו חוזר ומברך. ע"כ. הרי שמה שכתב שם הרמב"ם דין זה גבי דין מי שאכל ושכח ולא בירך דאין לו לברך אלא אם לא נתאכל המזון במעיו, הוא לענין אם נתאכל המזון

המחיה. ולפיכך כתב בסוף פ"ב, דין נעלם ממנו ולא ידע אם בירך לאחר המזון חוזר ומברך, קודם שכתב ברכת חמשת מיני דגן שבפ"ג. עכ"ל. ועיי"ע בבית יוסף על הטור (שם), מה שהעיר בזה. וכן פסק בשו"ע (סימן ר"ט סעיף ג') בזה"ל, כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון, מפני שהיא של תורה. עכ"ל.

אמנם, כדברי הכסף משנה, כן נראה גם מלשון הגהות מיימוניות שם (אות ר') שאף הם דייקו כן מלשון הרמב"ם הנ"ל, שכן כתוב שם בזה"ל, וכן נראה לבעל ס"ה. ולא כדמשמע מתוך ה"ג שברכה אחת מעין שלש מן התורה דקאי וברכת אף על תאנים ורמונים הנכתבים במקרא, דאם כן יברכו עליהם שלש ברכות ממש, אלא ודאי לא קאי אלא על הלחם. עכ"ל.

~ ~ ~

אלא שצריך לי עיון. הגם שמדיוק לשון הרמב"ם נראה שאין כוונתו אלא על אותן ברכות הנזכרות באותו הפרק עד אותו מקום, שאם כוונתו על כל הברכות, היה לו לציין ולומר 'כל הברכות כולן', כלשונו לעיל מינה (שם פ"א ה"ח). אך מה שנזכר באותו הפרק (פ"ח) ענין ברכת מעין שלש שאחר חמשת המינין של פירות (שם ה"א) וענין ברכת מעין שלש שאחר היין (שם

לקרא תרין מילי, אכילה ושתיה, כיון דכתיב בקרא חטה ושעורה דהיינו אכילה, וכתוב ביה גפן וזית ושמן דמשכחת לה בשתיה. אהדרינהו כולהו בכלל ברכה, דאע"ג דארץ הפסיק הענין כדארמן בכיצד מברכין (דף מד.), ההוא לאיפלוגי בין ברכה לברכה, לומר דלא דמו ברכות אהדדי, אבל כולהו חייבין בברכה. ושמעינן מינה לדברי רבי מאיר, דברכה אחת מעין שלש דעל הגפן והוא הדין לשבעת המינין, כולן דבר תורה הן, ובכלל ברכת המזון הן. ונפקא מינה למי שנסתפק אם בירך אם לא, שחוזר ומברך, מה שאין כן בשאר ברכות [שהם מדרבנן] וכו'. וכך אמר בעל הלכות וכו'. עכ"ל. ושם העלה דברי בעל הלכות גדולות, כמופיע לעיל. והלכה כרבי מאיר שם.

כן מוכח מלשון הרשב"א (ברכות דף לה.) שמן התורה יש לברך אף אחר שבעת המינים, שכן כתב בזה"ל, אי נמי יליף גזירה שוה, אשכחן לאחרינו, לפניו מנא ליה. מסתברא דהכי פירוש וכו', וכיון שכן, נוקמה לאחרינו דנלמוד סתום מן המפורש, שחייבה תורה ברכה לשבעת המינים בהדיא לאחריהם, כדכתיב ואכלת ושבעת וברכת. עכ"ל. וכן נראה דעת הרא"ש (ברכות פ"ו סימן ט"ז) שכתב וז"ל, ויש להסתפק על ברכת בורא נפשות, אם צריכה שיעור אם לאו. דדילמא דוקא ברכה מעין שלש דכתיב ואכלת ושבעת וברכת, הוא

כדכתב הכסף משנה שם, ולא דוקא משום דרצה לבאר דין ספק לו אם בירך. דוק מלשונו שכתב 'וכן', המורה על דימוי הענין שלפניו. דלענין ספק, הרי כבר מילתו אמורה (הלכות קרית שמע פ"ב ה"ג), דכל דהוא מדאורייתא, כשנסתפק לו אם אמרו אם לאו, חוזר הוא ואומר. וכן מדוייק מדבריו שם (הלכות ברכות פ"ד ה"ב) שכתב גבי מי שנסתפק לו אם בירך המוציא או לא בירך שאינו חוזר ומברך, מפני שאינה של תורה.

~ ~ ~

אמנם מצינו לגאונים והרבה ראשונים, הסוברים שלא רק ברכת המזון חיובה מן התורה, אלא אף ברכת מעין שלש.

שכן כתב בעל הלכות גדולות (ברכות דף י' ע"ד) וז"ל, והיכא דאכל ומספקא ליה אי בריך אי לא בריך, אי משבעת המינין אכל דמחייבין ברכה מדאורייתא [שנאמר] ארץ חטה ושעורה וגו' ואכלת ושבעת וברכת, מספיקא הדר מברך. ואי משאר מינין אכל דחייבא דברכה דלהון מדרבנן הוא, מספיקא לא הדר מברך. עכ"ל.

אף הרמב"ן (ברכות דף מט:) דעתו נוטה כן, שכן כתב בזה"ל, רבי מאיר סבר ואכלת זו אכילה, ושבעת זו שתיה, ואכילה בכזית. פירוש, רבי מאיר עביד

שלדעת הגאונים והראשונים הנ"ל, הא דאמרינן לדעת רבנן דתיבת 'ארץ' הפסיקה הענין, כל זה דוקא לענין שלש ברכות, שאין לאמרם אלא על הלחם בלבד ולא על שבעת המינים. אך לענין חיוב ברכה מן התורה, אף על שבעת המינים איכא חיוב מן התורה, ונמצא לפי זה שאף ברכת "מעין שלש" חיובה מן התורה.

אולם לדעת הרי"ף והרמב"ם, הא דאמרינן לדעת רבנן דתיבת 'ארץ' הפסיקה הענין, אין זה רק לענין החילוק בברכותיהן [שעל הלחם מברכין ברכת המזון ועל שבעת המינים מעין שלש], אלא אף לענין חיובן מן התורה, שרק ברכת המזון מחוייבת מן התורה ולא ברכת מעין שלש.

□ □ קצרו של דבר □ □

אם נסתפק לו אם בירך ברכת מעין שלש אחר חמשת מיני דגן או אחר פירות משבעת המינים או אחר שתיין יין, אמנם דעת הגאונים והרבה ראשונים, שחוזר ומברך. אך לדעת הרי"ף והרמב"ם, וכן היא דעת השו"ע, אינו חוזר ומברך.

ולכתחילה, יזהר אדם ביותר ויכוין את דעתו, כדי שלא יגיע למקום הספק.

דבעי שיעור, למר בכדי אכילה ולמר בכדי שביעה. אבל בורא נפשות לא בעי שיעורא. עכ"ל. וכן דעת בנו הטור (או"ח סימן ר"ט) [כמובא לעיל]. וכ"כ הריטב"א (הלכות ברכות פ"א ה"ה) שמן התורה חייב לברך אחר שנהנה על שבעת המינים הכתובים בפסוק ארץ חטה ושעורה, שכתוב אחריו ואכלת ושבעת וברכת. ועי"ע שם (פ"ו סוף ה"ז), ובדבריו במסכת שבת (דף כג.).

וכ"כ המאירי (ברכות דף מד:) בזה"ל, מי שנסתפק בברכה אחרונה אם עשאה אם לאו, פירשו הגאונים שאם היא שלש ברכות או מעין שלש, חוזר ומברך, מפני שהן מן התורה. שאע"פ שלא נאמרו שלש אלא על הלחם, מ"מ מעין שלש יצא לנו, הואיל ונכללו כולן עם הלחם בפסוק אחד. עכ"ל. וכ"כ בשלטי הגבורים על הרי"ף (ברכות דף לב.) בשם ריא"ז, שברכת שבעת המינים וברכת חמשת המינים שהיא ברכה אחת מעין שלש, ברכה זו מן התורה, שנאמר ואכלת ושבעת וברכת. ואם נסתפק לו אם בירך אם לא בירך, חוזר ומברך מספק, הואיל והיא מן התורה. ע"כ.

~ ~ ~

נמצא לפי זה, שיסוד מחלוקתם הוא בהבנת דברי הגמרא ברכות שם (דף מד.).

סימן נח

בגדר דין עובר לעשייתן בברכת המצוות

קוצה לה חלה. ויש אומרים כל טמא אינו מברך אלא אחר הטבילה, דתנן בתרומות פ"א (משנה ו') חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתן תרומה, האלם והשכור והערום והסומא ובעל קרי. ואמרינן בגמרא, הללו חמשה אין תורמין לכתחלה. יש מהם מפני הברכה, והוא האלם והערום ובעל קרי, מפני שאינן יכולין לברך ולתרום. ויש מהן שאינן מכוונים את המובחר [כלומר שאינם יכולים לבחור את היפה (רמב"ם בפירוש המשנה שם)], והן הסומא והשכור. ע"כ.

אולם התוספות (שם ד"ה על הטבילה) כתבו בשמו אחרת, וז"ל שם, אומר רבינו חננאל בשם הגאון, דוקא בטבילת גר, דלא חזי קודם טבילה, דלא מצי למימר וצונו, דאכתי נכרי הוא. אבל שאר חייבי טבילה, כגון בעל קרי וכיוצא בו, מותר לברך. כדאמרינן בפרק מי שמתו (ברכות דף כב.) נהוג עלמא כתלתא סבי, כרבי יהודה בבעל קרי, שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה. עכ"ל.

ואכן, כן כתב אף הרי"ף תלמידו [של רבינו חננאל] (שם דף ד.) בזה"ל, ומפרשי לה רבנו, דבטבילת גר בלבד

איתא בפסחים (דף ו'): אמר רב יהודה אמר שמואל, כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. מאי משמע דהאי עובר לישנא דאקדומי הוא. אמר רב נחמן בר יצחק, דאמר קרא וירץ אחימעץ דרך הככר ויעבר את הכושי וכו'. בי רב אמרי, חוץ מן הטבילה ושופר. בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי, אלא שופר מאי טעמא. וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה, אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי. אלא אמר רב חסדא, חוץ מן הטבילה בלבד איתמר. תניא נמי הכי, טבל ועלה, בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה. ע"כ.

בדברי רבינו חננאל שבגליון הש"ס לפנינו, כתוב בזה"ל, והלכתא אקב"ו על ביעור חמץ. וכל המצות כולן, מברך עליהן קודם עשייתן, חוץ מן הטבילה בלבד. כדתניא, טבל ועלה, בעלייתו אומר אקב"ו על הטבילה. יש מי שאומר דבטבילה דגר בלבד הוא זה הדבר, דתנן עלה (שם דף צב.) ובית הלל אמר[י] הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר. אבל שאר חייבי טבילות, מברכין ואחר כך טובלין, דגרסינן (בכורות דף כז.) נדה

לומר אשר קדשנו וצווננו, שעדיין לא נתקדש ולא נצטווה עד שיטבול. לפיכך, אחר שיטבול, מברך על הטבילה, מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברכה. עכ"ל.

~ ~ ~

אמנם התוספות (שם), אחר שהעלו דברי רבינו חננאל בשם הגאון, אף שמלשונם שם נראה שנוטים לדעתו, כתבו הם בזה"ל, אף על פי כן, אומר ר"י דאין לגעור בנשים שמברכות אחר הטבילה ולא קודם, כיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך [עד לאחר הטבילה], לא חילקו. וכן בנטילת ידים, לא חילקו בין נטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם. מיהו בנטילה יש טעם אחר לברך אחר נטילה קודם ניגוב, כדאמרין (סוטה דף ד:): האוכל לחם בלא ניגוב ידים כאילו אוכל לחם טמא. ויש מפרשים דבכל טבילות קאמר, דגברא לא חזי, דקודם שירד למים אינו צריך לברך, דילמא משום ביעתותא דמיא מימנע ולא טביל. ואחר שיורד, אז הוא ערום ואסור לברך, משום דלבו רואה את הערוה. עכ"ל.

הנה מדבריהם משמע, דבאמת מצד הדין צריך לברך קודם הנטילה או הטבילה, מדין עובר לעשייתו, דרק בגר בלבד אמרו שיברך אחר הטבילה משום דגברא דלא חזי הוא, וכדעת

אמר. אבל שאר חייבי טבילות, מברכין ואחר כך טובלין. דהא קיימא לן, נדה קוצה לה חלתה, ומחייבא לברוכי להפריש חלה. ותנן גמי, זב שראה קרי ונדה שפלטה שכבת זרע, צריכין טבילה. טעמא דראה קרי ופלטה שכבת זרע. הא לא ראה קרי ולא פלטה ש"ז, קורין ומתפללין, ואין צריכין טבילה. עכ"ל. ומן הסתם, כדעת רבו אזיל. ודבריו יותר מבוררים, דלא הביא ראיה רק מבעל קרי [דבאמת אין ראיה מהא דביטלוה לטבילותא דבעל קרי], אלא גם מזב ונדה, דאף דלא ביטלו לטבילותם, אף על פי כן מותרים בברכה כמות שהם בטומאתם היכא דלא ראה הזב קרי ולא פלטה הנדה ש"ז.

כדבריו, כן פסק הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א ה"ב וה"ג) וז"ל, וכל מצות עשה, שבין אדם להקב"ה, בין מצוה שהיא חובה בין מצוה שאינה חובה, מברך עליה קודם לעשייתה. וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוות שהן חובה מדבריהם כגון מקרא מגלה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וציונו לעשות וכו'. עכ"ל.

עוד כתב (שם ה"ז) בזה"ל, אין לך מצוה שמברכין עליה אחר עשייתה לעולם, אלא טבילת הגר, שאינו יכול

אך לכאורה מלשון התוספות (שם) בתחילת דבריהם, מוכח דדעתם נוטה כדעת רבינו חננאל, ולא דיברו שם בהמשך דבריהם אלא לענין מנהג העם. ובאמת, כן כתבו התוספות להדיא בברכות (דף נא. ד"ה מעיקרא) בזה"ל, וכן בנטילת ידים, שפעמים אדם בא מבית הכסא ואין אדם ראוי לברך עד לאחר הנטילה, נהגו העם לברך כל שאר ברכת ידים לאחר נטילה.

ואמנם, כבר העיר כן הבית יוסף על הטור (שם) וז"ל, ומכל מקום, אין במשמע דבריהם [של התוספות בפסחים (שם)] שם דבדוקא קא אמרי דצריך לברך אחר הנטילה, אלא דמטעמים אלו נוהגים לברך אחר הנטילה. וא"כ, לא הוה ליה לרבינו [הטור] לכתוב 'לא יברך עד אחר הנטילה', אלא כך הוה ליה לכתוב, 'ומברך קודם הנטילה כדקיימא לן כל המצוות מברך עליהם קודם לעשייתן, ומיהו נהגו העולם לברך אחר נטילה משום דפעמים דאין ידיו נקיות'. עכ"ל הבית יוסף.

אף בשו"ע (שם סעיף י"א) פסק כן בזה"ל, מברך קודם נטילה, שכל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן. ונהגו שלא לברך עד אחר נטילה, משום דלפעמים דאין ידיו נקיות, ומפני כך מברכים עליהם אחר ששפשף ידיו שכבר ידיו נקיות, קודם שיטיל עליהם מים שניים. עכ"ל.

רבינו חננאל [שדבריו דברי קבלה. ואמנם, בחולין (דף קלו: ד"ה רבי) כתבו התוספות כן בשם רב האי גאון, עיי"ש]. אלא שכתבו בשם ר"י, דאין לגעור בנשים המברכות אחר הטבילה וכמו כן באותם הנוהגים לברך אחר נטילת ידים, דיש להם על מה שיסמוכו, מן הטעמים שכתבו שם [אך כשיצא מבית הכסא וכדו', דעתם שאין לו לברך אלא אחר הנטילה, וכדלקמן].

אף הרא"ש (שם פ"א סימן י'), אחר שהעלה דברי הרי"ף הנ"ל, העלה לדברי התוספות הנ"ל בשם ר"י, אך בשינוי לשון מעט. ומסתימת דבריו נראה שדעתו כדעתם.

~ ~ ~

אולם הטור (או"ח סוף סימן קנ"ח) כתב אחרת וז"ל, אף על גב דכל המצוות מברכין עליהם קודם לעשייתן, שאני הכא [בנט"י שקודם האכילה] שפעמים אין ידיו נקיות ואינו יכול לברך קודם, הילכך תקנו שלעולם יברך אחר כך. ועוד, כיון דמברך קודם הניגוב, הוי שפיר קודם לעשייתן, שגם הניגוב הוא מן המצוה. עכ"ל.

נראה מדבריו, שהבין מלשון התוספות (שם) שכתבו בלשון 'מיהו בנטילה יש טעם אחר לברך אחר נטילה' וכו', שמלשונם זה משמע שכן נוטה דעתם בענין נטילת ידים, דלא כרבינו חננאל.

הנטילה, מדין עובר לעשייתן. וכפי שכן הוא פשט לשון התלמוד. וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם.

אף התוספות ס"ל מעיקר הדין כדעת רב האי גאון ורבינו חננאל [חזן מאם יצא מבית הכסא שלדעת התוספות יברך אחר הנטילה], אלא שהעלו בדבריהם את מנהג העם לברך תמיד אחר הנטילה. וכן סתם הרא"ש כדבריהם. ודלא כהטור שכתב זאת כעיקר הדין, לברך תמיד אחר הנטילה.

ואמנם, כן נראה אף לדעת השו"ע שפסק בזה כשיטת התוספות, שמעיקר הדין צריך הנוטל לברך קודם הנטילה מדין עובר לעשייתן ככל ברכות המצוות, אלא שנהגו העם לברך תמיד אחר הנטילה ואין למחות בידם.

הנה ממה שדקדק הבית יוסף על לשון הטור ואף בשו"ע דקדק לכתוב כן שמעיקר הדין צריך לברך קודם הנטילה, מוכח לדעתו שכן הוא הראוי והנכון לעשות, אלא שאין למחות על מנהג העם המברכין אחר הנטילה.

גם מלשון הרמ"א בהגהתו בשו"ע (שם), נראה לכאורה דמסכים לדעת השו"ע דמעיקר הדין צריך לברך קודם הנטילה, אלא דלענין ברכה לאחר הנטילה כפי מנהג העם, הוסיף דאפשר לברך גם קודם הניגוב ושאם שכח יכול לברך אף אח"כ [וכעת איני נכנס לעצם ענין זה].

□□ קצרו של דבר □□

לדעת רב האי גאון ורבינו חננאל, יש לברך על הנטילה קודם

סימן נט

בגדר תעשה ולא מן העשוי

ופסק הרי"ף (שם דף ו.) כשמואל, דאם קצצן כשרה וצריך לנענע, דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן. וכן לענין ציציית, פסק נמי דהיכא דתלאן וקשרן ואחר כך פסק חוטין שלהן, פסולין, דלא אמרינן קציצתן זו היא עשייתן. וכן היא דעת רבינו חננאל בגליון הגמרא שם (דף יא:). וכן כתב הרא"ש (שם פ"א סימן כ"א וכ"ב).

אמנם, כן פסק גם רבינו הרמב"ם (הלכות סוכה פ"ה הי"ב) לענין סוכה. אך לענין ציציית שתלאן ואחר כך פסק חוטין שלהן, לא נזכר דין זה ברמב"ם.

~ ~ ~

והנה תנן בסוכה (דף ב.) סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר. ושאינה גבוהה עשרה טפחים ושאין לה שלש דפנות ושחמתה מרובה מצילתה, פסולה. ע"כ. ובגמרא שם (דף ד.) אמרינן, דסוכה שהיא גבוהה מעשרים אמה ומיעטה בתבן וביטלו, הרי זה מיעוט וכשרה. וכמו כן, גבי סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים וחקק בה להשלימה, אמרינן

שאלה: טליתות תימניות, שנעשו בהן רשתות לנוי בכנף הבגד, וכבר שמו ציציית על כנף הטלית עצמה, האם יועיל לחתוך רשתות אלו רק במקום כנף הבגד כדי שלא יהיו יותר משלש אצבעות משפת הבגד אם מחשיבים את הרשתות האלו כבגד עצמו, או שצריך קודם להתיר הציציית מכנף הבגד ורק אח"כ לחתוך את הרשתות משום תעשה ולא מן העשוי.

~ ~ ~

תנן בסוכה (דף יא.) הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסוס וסכך על גבן, פסולה. ואם היה הסכך הרבה מהן או שקצצן, כשרה. ע"כ. וגבי הא דתנן 'או שקצצן כשרה', שקלינן וטרינן בגמרא אי צריך לנענע או לאו, ואסיקנא דלרב אין צריך לנענע כיון שפסיקתן זו היא עשייתן, ולשמואל צריך לנענע דפסיקתן לאו היא עשייתן ואיכא הכא תעשה ולא מן העשוי. והרבה אמוראי ס"ל התם כוותיה דשמואל. ותו אקשינן התם (דף יא:) הא דתניא תלאן ואחר כך פסק ראשי חוטין שלהן, פסולין. ועלתה ליה לרב בקשיא.

ולפיכך צריך לעשות זה המרכיב שוב בהיתר.

כמו כן, כאשר סדר עשיית המצוה על מרכיביה נעשה בהיפוך, כגון שעשה הסכך ואחר כך הניח תחתיו דפנות הסוכה, בהא נמי אמרינן, דאף על גב שכל מרכיבי המצוה נעשו בהכשר, הרי זה תעשה ולא מן העשוי, ופסולה.

אבל בכהאיי גוונא שכל המרכיבים במצוה נעשו בהכשר וכסדר עשייתן, בהא אמרינן דמועיל לתקן, כגון להמעיט גובה הסוכה או להוסיף על גבהה כנ"ל, ולא אמרינן בכהאי גוונא תעשה ולא מן העשוי.

לפיכך, בסוכה שעשאה פחות מעשרה טפחים, מועיל לחקוק בה, ולא אסרינן משום תעשה ולא מן העשוי, אע"ג שבעת עשיית הסוכה היו הדפנות פחותות מעשרה טפחים בגבהן. לפי שאין דין בדפנות שיהיו גבוהות עשרה טפחים, אלא שיהיה חלל הסוכה עשרה טפחים. שהרי אם יש לו דפנות אשר גבהן שבעה טפחים ומשהו, יכול ליתנן סמוך לסכך בפחות משלשה טפחים, וכשרה.

כיוצא בזה לענין ציצית, אם נתן החוטים בכנף הבגד למעלה משיעור שלש אצבעות, נראה שמועיל לגזור מן הבגד ולהורידן אל תוך שלש אצבעות בכנף הבגד. שהרי הבגד עצמו

התם, דאם יש משפת חקק ולכותל פחות משלשה טפחים, כשרה.

וכן פסקו הרי"ף (שם דף א:) והרמב"ם (שם פ"ד ה"ג והט"ו), וכן כתב הרא"ש (שם פ"א סימן ב' וסימן ה').

אך לכאורה לפי זה יש להקשות, אמאי סוכה הגבוהה מעשרים אמה ומיעטה בתבן וביטלו או סוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים וחקק בה להשלימה כנ"ל, כשרה. והרי איכא הכא תעשה ולא מן העשוי, שהרי ללא התיקונים הנ"ל, הרי היא פסולה לגמרי.

~ ~ ~

אלא נראה, דבאמת יש לבאר ולחלק בין אלו האופנים.

דהיכא שאחד המרכיבים במצוה נעשו בפיסול, כגון סוכה שהדלה עליה את הגפן המחובר לקרקע, ששם הסכך אשר הוא אחד ממרכיבי הסוכה, נעשה בפיסול, דהיינו במחובר. בהא אמרינן, דליכא תקנתא בקציצה גרידא, דהוי תעשה ולא מן העשוי, לפי שתחילת עשייתו דהיינו הדלייתו על הסוכה, נעשית בפיסול, ולפיכך צריך לבטל עשייתו הראשונה ולעשותה שוב בהכשר, דהיינו לנענע הסכך.

הוא הדין בציצית, שאם תלאן ואחר כך קצצן, פסולה. לפי שתליית החוטין בציצית, אשר היא אחד המרכיבים במצוה, נעשה בפיסול,

רשתות לנוי בכנף הבגד, שאם ניתנו הציציות על כנף הטלית עצמה, שמועיל לחתוך הרשתות הנ"ל הנתונות במקום הכנף, ואין צורך ליתן את הציציות שם שוב מחדש לאחר חיתוך הרשתות, לפי שאין בזה משום תעשה ולא מן העשוי, כמבואר לעיל.

כל זה כתבתי רק כמשיב כהלכה לענין עצם החיתוך, אם שייך בזה דין תעשה ולא מן העשוי או לא. אך לא נכנסתי כאן לברר את עיקר הדין אם צריך בכלל לחתוך רשתות אלו או שאין צריך, ואמנם, כבר האריך בזה מורנו הגר"פ קורח שליט"א (ראה אסופת מאמרים, קרית ספר ה'תשעא, עמ' ר"צ) לחזק מנהג תימן בזה, והעלה שמעיקר הדין אין צריך כלל לחתכם, עיי"ש בדבריו.

מחוייב בציצית והחוטין אשר ניתנו בבגד הוכנסו כהלכתן בארבעה חוטין נפרדים, אלא שלא ניתנו במקומן הראוי, ואם כן הרי דינן כדין סוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה שתקנתה במיעוט גבהה.

נמצא, שכל דין תעשה ולא מן העשוי, אינו אלא כשאחד המרכיבים במצוה נעשה בפיסול או שלא כסדר עשייתו, ובכה"ג לא מועיל תיקון אלא עשייה מחדש. אבל כאשר מרכיבי המצוה נעשו בהכשר וכסדר עשייתן, בכה"ג מועיל תיקון ואין צריך עשייה חדשה.

□□ קצרו של דבר □□

לפי כל האמור כאן לעיל, הוא הדין בטליתות תימניות שנעשו בהן

סימן ס

בדין התולש צמר או שיער מן הבהמה לאחר מיתה

כתב הרמב"ם (הלכות שבת פ"ט ה"ז) וז"ל, הגוזז צמר או שיער, בין מן הבהמה בין מן החיה, בין מן החי בין מן המת אפילו מן השלח שלהן, חייב. וכו'. התולש כנף מן העוף, הרי זה תולדת גוזז. עכ"ל.

מהא דכתב הרמב"ם גבי בהמה הגוזז ולא הזכיר התולש, מוכח לדעתו, דהתולש מן הבהמה בין מחיים בין ממיתה, פטור. דאי סבר דאף בתולש לאחר מיתה בבהמה חייב, הוה ליה לפרושי בהדיא, כדכתב בסמוך גבי התולש מן העוף. ובאמת, כן משמע נמי מהתוספתא דלעיל.

אף הא דאיתא בירושלמי (שם) תדע לך שהוא כן דתני תלש מן המתה חייב תלישתה זו היא גיזתה, יש לומר דקאי אעוף דלא שייך ביה גיזה, ולכן תלישתו זו היא גיזתו אף לאחר מיתה, ולא קאי אבהמה כלל. ואדרבא, מהירושלמי יש להוכיח דבבהמה אינו חייב אלא עד שיגוזז.

ואמנם, כן משמע להדיא מהרמב"ן בחידושו (שבת דף ע"ד:), שאחר שהביא להירושלמי הנ"ל כתב בזה"ל, למדנו עכשיו, שהתולש מן

איתא בתוספתא (שבת פ"ט ה"א), הגוזז מן הבהמה מן החיה ומן העוף אפילו מן השלח, מלא הסיט כפול, הרי זה חייב. ע"כ.

עוד איתא בגמרא שבת (דף ע"ד: ת"ר) התולש את הכנף והקוטמו והמורטו, חייב שלש חטאות. ע"כ. ופירש רש"י, התולש את הכנף, נוצה גדולה מן כנף העוף. עכ"ל.

ובירושלמי (שבת פ"ו ה"ב) איתא, דבעוף, תלישתה היא גיזתה. ובבכורות (דף כה.) בתלמודא דידן נמי איתא הכי, ופירש שם רש"י (ד"ה דהיינו אורחיה), שדרך נוצת עוף לתלוש ולא לגזזה.

עוד איתא בירושלמי (שם), רבי אילא בשם רבי שמעון בן לקיש, התולש מן הקדשים פטור וכו'. רבי ירמיה בעי, מחלפה שיטתיה דרבי שמעון בן לקיש דאיתפלגון, התולש כנף בעוף המורטה והקוטמה, חייב משום שלש. וכו'. ולא דמיא, עוף שאין גיזה, תלישתה היא גיזתה. ברם הכא, אינו חייב עד שיגוזז. תדע לך שהוא כן, דתני תלש מן המתה חייב, תלישתה זו היא גיזתה. ע"כ.

שלחין חייב, אף בעוף ליכא למיפלג בין חיים ולאחר מיתה דהתולש ממנו חייב, דתלישתו היינו גזירתו ואפילו לאחר מיתה. וכו'. ואמר (בירושלמי), תדע לך שכן הוא, התולש מן המתה [בלשון נקבה. דב"ש] חייב וכו'. ואין להשיב היאך יאמר מתה על עוף מה שלא נמצא בלשון המקרא, שהרי כיון שעוף הוא שם כולל ויש בו זכר ונקבה, אפשר לכנות בו לשון נקבה ולומר מתה. כן פירוש מורי נר"ו, וכן נראה דעת הרמב"ן ז"ל. עכ"ל.

הנה לא זו בלבד דסבר דקאי הירושלמי אעוף, עוד טרח ליישב דוחק הלשון. וכן העלה בחידושו על הרי"ף (שם דף לב. ד"ה ומדאמרינן) [ואין להקשות ממה שמצינו להר"ן על הרי"ף בכיצה (דף ד.) שכתוב שם בזה"ל, כדגרסינן בירושלמי בפרק כלל גדול התולש מן הבהמה חייב, תלישתה זו היא גזירתה וכו'. עכ"ל. דודאי טעות סופר היא זו, ודלא כמו שהוסיפו שם בסוגריים תיבת 'המתה' [לאחר תיבת 'הבהמה'], דהרי הוא עצמו בשבת על הרי"ף גרס 'התולש מן המתה חייב'. וכן הוא בחידושו, ופשוט. ועפ"ז יש גם לתקן זאת בריטב"א הוצאת מוהר"ק שכתוב שם (שבת דף עד:) 'התולש מן הבהמה חייב', דפשוט דצריך לומר 'מן המתה' ולא 'מן הבהמה', דאם לא כן, אזי שייך תולש אף בבהמה מחיים, ופשוט דזה אינו, אלא דצריך להגיה שם כהריטב"א דבשאר הדפוסים שלפנינו].

~ ~ ~

העוף המת, חייב משום גוזו, כדרך שחייב גוזו עצמו בשלחין לאחר מיתה. עכ"ל. מוכח פשוט, דלא קאי הירושלמי אבהמה אלא אעוף, ומינה הוכיח הרמב"ן דהתולש מן העוף אפילו שמת חייב, ועוד משמע כן מהא דכתב כדרך שחייב הגוזו עצמו בשלחין, ולא אמר כדרך שחייב התולש וכו'. ופשוט. וכן העלה הריטב"א (שם) דבריו, ועיין עוד שם. וכן הוכיח מהרי"ט אלגזי על הלכות בכורות להרמב"ן (פ"ג אות מ') שכן סבירא ליה הרמב"ן בפירוש הירושלמי, ודיש לומר דהרמב"ם נמי סבירא ליה בפירוש הירושלמי כדעת הרמב"ן דמיירי בעוף דוקא.

כמו כן כתב בעל ההשלמה (שבת שם), דמשמע בירושלמי אפילו לאחר מיתה העוף, משום גוזו איכא וכו'. והרב ר' משה (הרמב"ם) ז"ל כתב גם כן בפרק תשיעי שהגוזו את הצמר וכו', עכ"ל. הנה מוכח, דאף הוא סבר כן בירושלמי דקאי אעוף בלבד. והביאוהו הארחות חיים (הלכות שבת אות פ') והכל בו (סימן ל"א), וסתמו כדבריו. וכן הביא בספר המאורות (שבת שם). וכן סתם בספר אהל מועד (דרך ה' נתיב א').

גם הנה ראיתי להר"ן בחידושו (שבת שם) שכתב וז"ל, פירש הרמב"ן ז"ל, דכיון דקאמר משום גוזו, שמעינן דתלישה דעוף כגזיזה דבהמה. ומה בהמה ליכא למיפלג בגזיזה בין חיים לאחר מיתה דאפילו לאחר הגוזו

פטור. עכ"ל. והביאוהו הראבי"ה (סימן ירכ"ג) והרא"ש (שבת פ"ז סימן ו'), ורבינו ירוחם (ני"ב חי"ד פ"ו ע"א), וסתמו כוותיה. מוכח דקסבר רבינו חננאל דהך 'ותדע' דבירושלמי, קאי אבהמה ולא אעוף [ואח"ז ראיתי שכבר העלה הגאון יביע אומר (ח"ה או"ח סימן ל') לחלק מן הראשונים הנ"ל, ועיין עוד שם שהוסיף בזה כיד ה' הטובה עליו. אלא דתמיהא לי טובא היאך העלה שם להר"ן על הר"ף בביצה דודאי ט"ס נפל שם כדביארנו, ולא זכר שר להר"ן על הר"ף כאן בשבת דגרס להדיא בירושלמי כהרמב"ן. גם מן התימה, איך לא שת לבו לט"ס שנפל בריטב"א כת"י (הוצאת מוהר"ק), שהעלה שם].

אם כן יוצא לפי גירסת רבינו חננאל בירושלמי, דאין ראייה לכאורה משום מקום דהתולש מן העוף לאחר מיתה דחייב, דהרי לא קאי הירושלמי בהך 'ותדע' אלא אבהמה.

ונראה לי לפום ריהטא, דאפשר שזהו יסוד מחלוקתם של הראשונים הנ"ל. דלרבינו חננאל וסיעתיה, רק בעוף חי שייך חיוב גוזז על ידי תלישה, וכדעת היראים והאור זרוע, ואפשר שאליו התכוין המאירי [או שנאמר שפירוש רש"י שעל הר"ף מדוייק יותר מרש"י שעל הש"ס שלפנינו, דבאמת לשון גדולי הרבנים שכותב המאירי, דרך כלל כוונתו לרש"י, וצ"ע]. אבל שאר הראשונים דסברי דשייך תולש דמיחייב בעוף אף לאחר מיתה, לא סבירא להו דהך 'ותדע'

עוד ביאר בזה המאירי (שבת שם) בזה"ל, זה שביארנו שהתולש חייב משום גוזז, גדולי הרבנים פירשו בתולש נוצה מכנף עוף החי, אלמא מן העוף המת אינו חייב. ואין הדברים נראין, שמאחר שהתולש חיובו משום גוזז, הרי חיוב גזיזה בחיים ובמתים שוים הם וכו'. וכן התבאר בתוספתא וכו', ומעתה אף התולש כנף מן העוף חייב אף לאחר מיתה. עכ"ל.

ואמנם, כן מצאתי להיראים (סימן ק"ב) דכתב, דגוזז או תולש כנף של עוף חי, כדתניא בפרק כלל גדול (שבת דף ע"ד:) ובבכורות בהלוקח בהמה (דף כה.). התולש את הכנף, פירוש נוצה גדולה מכנף עוף חי. וכן הוא בפירוש רש"י שעל הר"ף (דף לב.). [ואולי לפירושו זה התכוין המאירי].

~ ~ ~

אולם ראיתי לרבינו חננאל (שבת דף עה.) בגליון הש"ס שלפנינו, שגרס אחרת בירושלמי וז"ל, ואע"ג דרב כהנא לגבי רב תלמיד הוה, כיון דאשכחן בתלמוד ארץ ישראל דקיימי כוותיה, דגרסינן התולש כנף מן העוף חייב משום גוזז וכו', ודחינן לא דמיא תולש כנף עוף לתולש שער בהמה, דעוף שאין לו גזיזה תלישתה היא גזיזתה, ברם בהמה אינו חייב עד שיגזז. תדע שהוא כן, דתני תלש מן המתה חייב תלישתה זו היא גזיזתה, מן החיה

מעור בהמה, אינו צריך לשיער זה, נמצא דממה נפשך אין בו חיוב חטאת, דהא הויא מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור עליה.

□ □ קצרו של דבר □ □

לדעת רבינו חננאל ומקצת ראשונים, התולש צמר או שיער מן הבהמה לאחר מיתה, חייב. אך אם תלש ממנה מחיים, פטור.

אולם לדעת רבינו הרמב"ם והרבה ראשונים, התולש צמר או שיער מן הבהמה לאחר מיתה, פטור. דאינו חייב, אלא דוקא כשגוזז ממנה שיער או צמר, בין מחיים בין לאחר מיתה. ורק התולש מן העוף, הרי זה חייב.

דירושלמי קאי אבהמה, אלא אעוף בלבד.



אמנם חזינן להט"ז (או"ח סימן של"ו ס"ק י') דכתב, צריך אדם ליוהר במלבוש שנעשה מעור בהמה, שלא יתלוש שער ממנה, שיש בו חיוב חטאת. דהכי איתא בירושלמי פרק כלל גדול, התולש מהבהמה מתה חייב, שתלישתה זו היא גיזתה. עכ"ד.

אלא דלענ"ד זה צ"ע, דאף אי סבר כרבינו חננאל דבבהמה איכא חיוב בתולש לאחר מיתה, הא מכל מקום סבירא ליה לרבינו חננאל (שבת דף צו: בגליון הש"ס) כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור, ואם כן, הלא בתולש שיער ממלבוש שנעשה

סימן סא

בגדר מלאכת קושר

שלא תוכל לצאת, והוא קיים לעולם. בדרבנן, כשקושרים סביב רגליים, אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור. ומיהו, קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט, מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק, שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו. בדבני מחוזא, שהם רחבי לבב, ומקפידים על לבושיהן ונעליהן להיות מכוונין, וקושרין אותו בדוחק, וצריך להתירו ערבית. עכ"ל.

~ ~ ~

אולם הרי"ף שם (דף מא:): אחר שהעלה להנך ברייתות דסתרי אהדדי, פירש וכתב בזה"ל, מנעל אמנעל, לא קשיא. הא דתני חייב, במנעל דאושכפי, דמעשה אומן הוא וקשר של קיימא הוא. והא דתני פטור אבל אסור, בדרבנן, דמעשה הדיוט הוא, אלא שהוא קשר של קיימא, ולפיכך פטור אבל אסור. והא דתני מותר לכתחילה, בדבני מחוזא, כגון רצועות שיוצאות מגופו של מנעל וקושרין אותו על הרגל ועל השוק אחר שנועלין את המנעל, דלאו מעשה אומן ולא קשר של קיימא הוא. וכו'. עכ"ל.

איתא בשבת (דף קיד:). איתמר, התיר רצועות מנעל וסנדל, תני חדא חייב חטאת, ותניא אידך פטור אבל אסור, ותניא אידך מותר לכתחילה. קשיא מנעל אמנעל, קשיא סנדל אסנדל. מנעל אמנעל, לא קשיא. הא דקתני חייב חטאת, בדאושכפי. פטור אבל אסור, בדרבנן. מותר לכתחילה, בדבני מחוזא. סנדל אסנדל, לא קשיא. הא דקתני חייב חטאת, בדטייעי דקטרי אושכפי. פטור אבל אסור, בדחומרתא דקטרי אינהו. מותר לכתחילה, בסנדל דנפקי ביה בי תרי, כדרב יהודה. דרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא, הוה ליה ההוא זוגא דסנדלי, זמנין דנפיק ביה איהו, זמנין נפיק ביה ינוקיה. אתא לקמיה דאביי, אמר ליה, כהאי גוונא מאי. אמר ליה, חייב חטאת. אמר ליה, השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי, חייב חטאת קאמרת לי. מאי טעמא. אמר ליה, משום דבחול נמי זמנין נפיקנא ביה אנא, זמנין נפיק ביה ינוקא. אמר ליה, אי הכי, מותר לכתחילה. ע"כ.

פירש רש"י, בדאושכפי, בקשר שהאושכף עושה, כשתוחב הרצועה במנעל, קושר קשר מתוכו

ואז הוסיף תיבות אלו [ומהמשנה כת"י עם פירושו המיוחסת לו ככתיבת יד קדשו (שיצ"ל בדפוס צילום), אי אפשר לבדוק זאת, לפי שכל מסכת שבת חסרה שם]. וכן נוסף בהרבה כת"י של המשנה עם פירושו].



אך הרא"ש (שם פט"ו סימן א') כתב בזה"ל, מנעל אמנעל, לא קשיא. הא דתני חייב חטאת, דאושכפי. פירש רש"י, שהרצען מכניס הרצועה בנקב שבמנעל, וקושר קשר אחד בסוף הרצועה שלא תצא רצועה מן הנקב, והוא קיים לעולם. ורב אלפס ז"ל פירש, דמעשה של אומן הוא. ולא נהירא, דבקשר של קיימא, אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט. עכ"ל. ושם העלה לפירוש רש"י הנ"ל בביאור כל אותן הברייתות הנ"ל. ונראה שכן היא דעתו כדעת רש"י.

ואמנם, מלשון רש"י שכתב 'ומיהו קשר של קיימא לא הוי', לכאורה מוכח, שאם היה בדעתו של ההדיוט לקשור קשר של קיימא, הרי זה חייב. וא"כ יוצא, שאין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט. וכן נראה שהבין הרא"ש בדבריו.

כמו כן, כן משמע לכאורה גם מלשון רש"י שם בסמוך שכתב בזה"ל, בדחומרתא דקטרי אינהו, אלו סנדלים של שאר אנשים שאין רצועות קבועות

כדבריו, כך פסק הרמב"ם בחיבור (הלכות שבת פ"י ה"א) בזה"ל, הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן, חייב. כגון קשר הגמלין וקשר הספנין, וקשרי רצועות מנעל וסנדל שקושרין הרצענין בשעת עשייתן, וכן כל כיוצא בזה. אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן, פטור. וקשר שאינו של קיימא ואינו מעשה אומן, מותר לקשרו לכתחילה. עכ"ל.

[אמנם] מלשון רבינו הרמב"ם בפירושו למשנה (שבת פט"ו מ"א) נראה שמתחילה לא סבר כהרי"ף דבעינן מעשה אומן, אלא שלאחר מכן חזר בו. שכן כך כתב שם בזה"ל, הכלל שתסמוך עליו, כל קשר שהוא של קיימא ומעשה אומן, חייבין עליו. ושאינו של קיימא, אין חייבין עליו וכו'. עכ"ל.

הנה לכאורה היה לו לומר 'ושאינו מעשה אומן אין חייבין עליו אע"פ שהוא קשר של קיימא', וכפי דבריו בחיבור. אלא מכאן מוכח, שמתחילה, תיבות 'ומעשה אומן' לא כתבן שם כלל, אלא תלה הדבר אי הוי קשר של קיימא או לא הוי של קיימא. ואמנם, כן הגירסא בדפוסים הישנים של פירושו, ללא תיבות 'ומעשה אומן'. וכן היא גירסת המאירי (שבת דף קיב.). בפירושו לשון רבינו כאן. אלא שלאחר מכן חזר בו בזה, ותלה הדבר גם במעשה אומן

אולם לכאורה קצת צ"ע, מדוע הרבה ראשונים [כהרמב"ן והרשב"א והריטב"א] שתקו מזה, ולא העלו למחלוקתם הנ"ל.

יתירה מזו, ראיתי להמאירי (שם) שביאר ענין זה של דיני הקשר, אך העלה כל זה כדעת הרי"ף והרמב"ם, דבעינן שני תנאים להתחייב בעשיית הקשר, דהיינו שהוא קשר של קיימא ומעשה אומן. ולא העלה כדרכו לפירוש רש"י בזה, אשר לדעתו אין צריך מעשה אומן.

אפשר אולי לדעתם של המאירי וכן שאר הראשונים ששתקו מזה, לדחוק ולומר, שבאמת סבירא להו דאין חילוק בין דעת רש"י לדעת הרי"ף, דאף רש"י יודה דבעינן מעשה אומן כדי להתחייב על קשר של קיימא, אלא שפירש כפי המציאות, שקשרים אלו שקושר ההדיוט אינם מתקיימים לעולם. אך זה צ"ע.

~ ~ ~

איך שיהיה, מלשון הגמרא גבי מנעל ד'הא דקתני חייב חטאת בדאושכפי ופטור אבל אסור בדרבנן, וכן מלשון הגמרא שם גבי סנדל ד'הא דקתני חייב חטאת בדטייעי דקשרי אושכפי ופטור אבל אסור בדחומרתא דקטרי אינהו, מסתימת הלשון מוכח, דרק בדאושכפי חייב חטאת, כלומר

בהן ע"י אומן, אלא הם עצמן קושרין אותם בחומרתא בעלמא, וקושרין ומתירין ופעמים שמתקיים שבת או חודש עכ"ל. ממה שכתב 'וקושרין ומתירין'.

~ ~ ~

נמצא, שיסוד מחלוקתם של הרי"ף והרמב"ם כנגד רש"י והרא"ש, הוא בעצם הדין של קשירת ההדיוט, האם זה נחשב מלאכה, או שרק מעשה אומן נחשב למלאכה ולא מעשה הדיוט.

לדעת הרי"ף והרמב"ם, אין קשירת ההדיוט נחשבת מלאכה כלל, אלא רק מעשה האומן נחשב למלאכה. לפיכך, אפילו אם יקשור ההדיוט קשר של קיימא המתקיים לעולם, אינו חייב, אלא שאסור הוא מדבנן משום דדמי למלאכה.

אך לדעת רש"י והרא"ש, גם קשירת ההדיוט נחשבת מלאכה, כמו מעשה האומן. לכן, אם יקשור ההדיוט קשר של קיימא המתקיים לעולם, יהיה חייב.

~ ~ ~

ואמנם, הר"ן על הרי"ף (שם ד"ה איתמר) העלה למחלוקתם של הרי"ף ורש"י בזה, ונראה שנוטה הוא לדעת הרי"ף.

הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן או שהוא מעשה אומן ואינו קשר של קיימא פטור, כי זהו מהטעם שכתבנו, שאין מציאות כזו של קשר מעשה אומן שאינו של קיימא.

□ □ קצרו של דבר □ □

לדעת רש"י והרא"ש, גם קשירת ההדיוט נחשבת מלאכה, כמו מעשה האומן. לכן, אם יקשור ההדיוט קשר של קיימא המתקיים לעולם, יהיה חייב.

אולם לדעת הרי"ף והרמב"ם, אין קשירת ההדיוט נחשבת מלאכה כלל, אלא רק מעשה האומן נחשב למלאכה. לפיכך, אפילו אם יקשור ההדיוט קשר של קיימא המתקיים לעולם, אינו חייב, אלא שאסור הוא מדבנן משום דדמי למלאכה. ואף מלשון התלמוד מוכח כדבריהם, כנ"ל.

במעשה אומן. אך בדרבנן או בחומרתא דקטרי אינהו, לעולם פטור אבל אסור, ומשמע אף אם קשרו כן קשר של קיימא.

נמצא שזה מסתדר יותר עם דעת הרי"ף, שרק בקשר שהוא מעשה אומן חייב חטאת. ושכל מעשה הדיוט, אינו חייב כלל אף אם יהיה קשר של קיימא, אלא שהוא פטור בכגון זה.

ואין להקשות ולומר שא"כ לפי זה אף במעשה אומן אפילו בקשר שאינו של קיימא יהיה חייב, שהרי סתמה בזה הגמרא. דאין זו קושיא כלל, כיון שאין מציאות כזו של קשר מעשה אומן שהוא אינו של קיימא, אלא לעולם קשר אומן הרי הוא מתקיים לעולם.

דוק מלשון הרמב"ם (סו) שכתב 'אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור', ולא כתב 'אבל

סימן סב

ברין ייחוד אבן וכיוצ"ב לצורך שבת

לחבית אדרבא נעשה בסיס לדבר
האסור. עכת"ד, ועיי"ע שם.

אולם הר"ן (שבת דף כג. ד"ה ונשאל) אחר
שהביאו, השיג עליו, דלדעתו
יש לחלק בזה. דהא דגיזי צמר בעינן
ייחדן להטמנה לעולם, ההיא בשל
הפתק. והאבן שעל פי החבית דאסרינן
במניח, היינו טעמא לפי שאין דרכה של
אבן ליחד אותה לכיסוי חבית. אבל בכל
מידי דאורחיה בהכי, ייחוד דחד יומא
מהני. וכתב שכן פירש רש"י (שם דף ג.
ד"ה ואע"פ), אע"פ שלא חשב עליהן
למחר, אלמא אילו חשב לישב עליהן
למחר אע"פ שלא יחדן לעולם, מהני.
ושמעתין נמי מוכחא הכי דפלוגתייהו
דת"ק ורשב"ג בחריות של דקל בנמלך
עליהן לשיבה לצורך מחר בלבד היא,
דאילו יחדן לגמרי, לא אמר ת"ק דצריך
לקשר וכו', ועובדא דרבי חנניא בן
עקיבא דאתמר בגמרא (שם) נמי הכי
מוכח וכו'. עכ"ד, ועיי"ש. ודעת הבית
יוסף (סימן ש"ח) נראה דנוטה לדעת הר"ן
בזה, ועיין עוד דבריו בסימן רנ"ט.

ובענ"ד לא הבנתי, שאם נדייק כן
מרש"י (שם) דאילו חשב
לישב עליהן למחר מהני אף בלא יחוד,

נשאל הרשב"א (ח"א סימן תשנ"ו) במי
שמייחד אבן בערב שבת
לפצוע בו אגוזים, אם תועיל לו הכנה
זו. שכן מצינו בעפר שאין עליו תורת
כלי, ובאם הכניס מלא קופתו עפר,
עושה בו כל צרכיו.

והשיב (שם), דהנה איתא בשבת (דף
ג.) דדוקא בחריות של דקל
שגדרן לעצים, בעינן מעשה לרבנן,
כיון דבר מיעבד מעשה הוא. אבל
עפר דלאו בר מיעבד מעשה הוא,
אפילו בייחוד סגי להו. ואם כן, אבן
שייחדה לפצוע בה ולהיותה מוכנת
לכך, משמע דסגי ליה בהכי, כיון
דלאו בר מיעבד הוא. אך אפשר,
דלגבי אבן נמי בעי שישתמש בו
מערב שבת לפצוע בה, כההיא
דפיקרין (שבת שם) כי היכי דלהוי בה
היכרא בפיקרין וציפה. עכ"ד.

עוד השיב שם (סימן תשנ"ז), דדוקא
בשיחדה להיות עומדת בכך
לעולם, ולא שיחדה לאותו שבת בלבד,
דאין זה יחוד כלום, וכדאמר (שבת דף
מט:) גבי גיזי צמר ואין מטלטלין אותן
אע"פ שטמן בהן, וכן באבן שעל פי
החבית דאף במניח לא נעשה כיסוי

הנ"ל, כתב, דמכל מקום משמע דצריך לעשות בה שום מעשה כדי לטלטלה למחר, כדאמרינן גבי נדבך של אבנים (שבת דף קכה:): צאו ושפספסו וכדפירש רש"י שם, ושכן כתבו המרדכי (סימן תט"ו) ורבינו ירוחם (ני"ב חי"ג פ"ד ע"ד), עיי"ש. ומבואר מדבריהם, דבעינן שום מעשה של תיקון ממש, ולא סגי אם השתמש בהן מבעוד יום.

אמנם, אף שכן משמע מדברי המרדכי (שם) ורבינו ירוחם (שם) דבעינן לעשות בה שום מעשה, מכל מקום מלשון הרשב"א הנ"ל מוכח דלא בעינן שום מעשה של תיקון ממש, אלא שישתמש קצת מבעוד יום. גם שאם צריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון, מוכח דלא מהני ייחוד כלל.

עוד יש לעיין, דאולי המרדכי ורבינו ירוחם לא דברו אלא ברוצה להשתמש באבן לשבת אחת, משום הכי אמרי דבעינן שום מעשה של תיקון. אבל ברוצה לייחד אבן לעולם, אפשר שגם הם מודים להרשב"א דמהני אף בלא תיקון, ואם כן לעולם מהני ייחוד גרידא באבן.

~ ~ ~

ומכל מקום מהא דהביא זה בשו"ע (שם סעיף כ"ב) בלשון יש אומרים, נראה דחזר בו ממה שכתב בבית יוסף, וחזר להכריע כדברי הרשב"א והר"ן. ואולי גם מה שכתב

הא לא מהני אלא לשמואל דאמר חושב, אבל לרב דאמר קושר הא לא מהני כלל. ואי ס"ל להר"ן למיגמר אבן מחריות, לכאורה זה צ"ע, דהא עדיין יש לחלק בין אבן לחריות, דחריות קיימי טפי לתשמיש מסתם אבנים. ועוד, מה איכפת לן אי פליגי בהא או לא, הא קיימא לן כרב אסי דמהני ישב כ"ש חשב. גם דאם נאמר דלת"ק אם ייחדן לגמרי לא צריך לקשר, הנה יוצא דאף במידי דאורחיה בהכי כחריות דקיימי נמי לישיבה, בעינן נמי יחוד לעולם. אם כן צ"ע, היאך יש לחלק בין מידי דאורחיה בהכי לבין מידי דלאו אורחיה בהא [גם יוצא מדברי הר"ן, דאם פצע בה אגוזים מבעוד יום, מהני אף בלא ייחוד לכך, מידי דמהני ישב בחריות. וכן כתב הביאור הלכה (סימן מ"ה סעיף כ"ב ד"ה ביהוד)].

איברא, דטפי יש לחלק בין חריות לאבן. דהנה חריות כיון דלא באו לכאן אלא ע"י פעולתו של אדם ומפני מחשבתו שגדרן לעצים נאסרו, משום הכי מחשבת ישיבה מוציאה ממחשבה לעצים. משא"כ באבן, שהיתה אבן ונשארה אבן, דבעינן מעשה ממש או יחוד לעולם כדי להכינה לשום תשמיש, אף למידי דאורחיה בהכי.

~ ~ ~

והנה ראיתי להבית יוסף (סימן ש"ח), שאחר שהביא להרשב"א והר"ן

כן, הוא דלא כהמרדכי (שם) דכתב דבעינן מעשה תיקון, וכן כתב שם הדרכי משה (ס"ק א'). ועל פי זה צ"ע, למה הביאו הבית יוסף בסימן ש"ח.

לכן נראה לי, דאחר שראה הבית יוסף

(סימן ש"ח) להרב שבלי הלקט (שם)

דמהני ייחוד אף בלא שום מעשה, מהא

דפורפת על האבן (שבת דף סה.). דפירש

רש"י התם דבהקצה לכך ראוי לטלטול

דמשמע אפילו לא עשה בה שום מעשה,

נטה מדברי המרדכי לדבריו, ולכן

בשו"ע כתבו להמרדכי בלשון י"א.

ועדיין צריך לי עיון.

בבית יוסף, לא קאי אלא אמייחד אבן לשבת אחת, דאף דלא מהני בה ייחוד, מכל מקום מהני בה שום מעשה תיקון, כהא דנדבך של אבנים דודאי לא איירי התם אלא לשבת אחת. ויש לעיין אם דעתו כן אף בשו"ע.

~ ~ ~

ברם, ראיתי להרב בית יוסף בסימן

רנ"ט, דביאר דברי האגור (סימן

שנ"ו) בשם שבלי הלקט (סימן נ"ז),

דמעשה דבעינן מבעוד יום, היינו מעשה

תשמיש ולא מעשה תיקון, ולעולם

סבירא ליה התם כהרשב"א. אלא שאם

בענין הקדיש שאחר שירי המעלות במוצאי שבת ומשנת רבי חנניא בן עקשיא

בשביל תפלת המעריב, לכן אומרים קדיש אחריהן. ולא כן במזמורי שבת ויום טוב, שבשביל היום הם באים. עכ"ל.

אלא דמדכתב שם 'קדיש' סתם ולא פירש, יש לעיין בזה אם כוונתו לקדיש דרבנן [כדאמרינן אחר המזמורים שבתפילת מנחה], או שכוונתו לחצי קדיש [כלומר, מה שנקרא בלשוננו "חצי קדיש", ובאמת זהו עיקר הקדיש, דהיינו עד 'דאמירן בעלמא ואמרו אמן']. ועוד יוצא לנו, שאם הוא קדיש דרבנן, א"כ יש לומר לפניו "רבי חנניא בן עקשיא".

הנה מדבריו שם, לא מוכח דאיירי בקדיש דרבנן, אדרבא, נראה יותר לומר דבחצי קדיש מיירי [שבזה הוא מדבר שם], ובא לאפוקי מהנהגים לומר שם חצי קדיש קודם ברכו דערבית דשבת, וכן משמע מדהוכיח שם מקדיש שאחר ספר תורה, שאינו אלא חצי קדיש.

וכן מצאנו למהרי"ץ שכתב בסוף הקדמתו לסדר הסליחות בזה"ל, וקודם הסליחות צריך לומר אשרי יושבי ביתך, לפי שהוא שבח גדול ותהלה

מבוכה ראיתי בכמה בתי כנסיות בענין הקדיש שאחר שירי המעלות במוצ"ש, יש הטוענים לומר אז חצי קדיש, וכנגד זה יש אומרים לומר "רבי חנניא" וקדיש דעתיד, וכנגדם יש אומרים שצריך לומר רק קדיש "יהא שלמא", וכנגד כולם יש הסוברים שאין לומר אז קדיש כלל.

והנה מהרי"ץ סתם לשונו בזה בפירושו "עץ חיים" אשר על התכלאל [כדלקמן], אמנם העלה למנהג אמירת הקדיש אחר שירי המעלות, אך לא פירש לנו באיזה קדיש מדובר.

על כן אמרתי לברר מקחו של צדיק, לבאר דברי מהרי"ץ ולפרש כוונתו, בענין המנהג אשר נהגו אז בזמנו. למען יהא זה סמך ומקור, והכרעה נכונה בין המנהגים הנ"ל.

~ ~ ~

כתב מהרי"ץ ז"ל בעץ חיים (ח"א עמוד תמ"ו) גבי אמירת קדיש בליל שבת קודם ערבית וז"ל, ואם תאמר, והא נהגים במוצאי שבת לומר אחר קריאת המעלות, קדיש לפני המעריב. יש לומר, משום דהמעלות לא ניתקנו

המזמורים שאחר המנחה [מזמור וכו' קראתיך חושה לי" ו"משכיל לדוד"], נכתב בזה"ל, ואומרים פטום הקטרת ואומ' קדיש דרבנן. ע"כ [וכן ב"מחקרים בסידורי תימן" (ח"א עמוד 419), העלה ג"כ צילום תכלאל שהזכיר לומר את פטום הקטרת וקדיש דרבנן לאחר המנחה. לפי זה נראה, שבתחילה כשנהגו לומר פטום הקטרת במנחה (על פי הדפוסים), אמרו זאת לאחר התפילה. אך לאחר מכן בזמנו של מהרי"ץ, שינו את המנהג, ואמרו את פטום הקטרת קודם התפילה, כנהוג היום. אמנם, בתכלאל של מהר"י ונה שבכת"ק, לא הוזכר לומר פטום הקטרת במנחה כלל, אלא נכתב שם לומר "למנצח על הגתית" ופרשת צו (וצוין שם שזה על פי ספרי הדפוס), ולאחר המנחה נכתב לומר את המזמורים הנ"ל, ולאחר אלו המזמורים נכתב 'ונפטרין לבתיהן לשלום', ולא הוזכר לומר פטום הקטרת ולא קדיש דרבנן, לא לפני המנחה ולא לאחריה].

מזה אתה למד, שמה שנהגו לומר קדיש דרבנן אחר המזמורים שאחר המנחה, הוא שריד מן המנהג שנהגו מלפנים לומר את פטום הקטרת לאחר מזמורים אלו, ומחמתן בא קדיש זה, ולא מחמת המזמורים הנ"ל.

כענין הקדיש דרבנן שאחר התפילה במנחת שבת, שהוא שריד מהמנהג הקדום שהיו נוהגים לומר אז

לשי"ת. וקדיש אחר אשרי, שכן דרך לעולם לומר קדיש אחר פסוקים. עכ"ל. אף מכאן מוכח להדיא דהך קדיש דקאמר היינו חצי קדיש, וכידוע שכן הוא המנהג לומר חצי קדיש אחר אשרי שקודם הסליחות.

כמו כן, אף בשמחת תורה כשמחזירין הס"ת להיכל, מה שכתב שם מהרי"ץ בתכלאל (ח"ז [לסוכות], עמוד רל"ב) שאומרים קדיש, כוונתו גם כן לחצי קדיש. וראה מה שהערנו בזה שם (שם הערה קכ"ה).

~ ~ ~

אלא שלכאורה יש להקשות, דאם נאמר דהך קדיש שאחר פסוקים הוא חצי קדיש, מדוע אם כן אחר המזמורים של מנחה לחול אמרינן קדיש דרבנן. ואם מפני שאומרים קודם הקדיש משנת "רבי חנניא", אם כן אף כאן אחר המזמורים במוצ"ש נאמר "רבי חנניא" ולאחר כן קדיש דרבנן.

והנה מצאתי תכלאל אשר נכתב קרוב לזמן מהרי"ץ וכמנהג זמנו בעי"ת צנעא, ואף נראה שהיה בשימוש של מהרי"ץ כי יש מהגהותיו עליו [וכבר הזכרתי תכלאל זה פעמים רבות בהערותי], ושם קודם המנחה לא מופיע לומר פטום הקטרת, אלא רק מזמור "למנצח על הגתית" ופרשת צו, ולאחר

כף נחת לפי שאין אומרים קדיש דרבנן על המשנה, אינה לרבינו הרמב"ם, ובהיפך מזה כתב בחבורו בנוסח הקדיש וז"ל, כל עשרה מישראל או יותר שקורין בתורה שבעל פה ואפילו במדרש או אגדה וכו'. כן כתבו האחרונים יעויין בספריהם. ובספר מטה יוסף ח"ב סימן י"ב כתב, דההיא דסוף אבות מייירי לפי המנהג שנהגו העם כך, לא מן הדין. עכ"ל מהרי"ץ שם.

ואמנם, כן כתב בספר באר שבע

[הובא בגליון פירוש הרמב"ם

שבמשניות דפוס וילנא] לומר, דמה שכתוב בפירוש הרמב"ם שבדפוסים דאין אומרים קדיש דרבנן על המשנה, אין זה מדברי הרמב"ם אלא איזה תלמיד טועה כתב זה בגליון, שהרי "רבי חנניא בן עקשיא" משנה היא ולא אגדה.

נמצא, דטעם אמירת "רבי חנניא",

הוא כפי מה שקיבל מהרי"ץ, או מטעם שהוא סיום נאה הוא כדכתב הרמב"ם, ואינו מהטעם דאין אומרים קדיש אלא אחר משנה או ברייתא וכיוצ"ב. דאי תימא הכי, מה טעם נהגו לאמרו בשחרית אחר פיתום הקטורת, והרי פיתום הקטורת היא ברייתא, ואם כן ממה נפשך יש לומר אחריה קדיש דרבנן אף בלי אמירת "רבי חנניא".

מסכת אבות, ומחמת המסכת בא קדיש זה ולא מחמת המזמור הנאמר לאחר התפילה.

כך שאין ראיה כלל ממה שנוהגים לומר קדיש דרבנן לאחר המזמורים שאחר המנחה, כשם שאין ראיה מאמירתו לאחר מנחת שבת, כי לא מחמת אותם המזמורים ניתקן לאמרו אלא מצד אמירת פטום הקטורת או מסכת אבות, אשר מן הדין לאמרו לאחריהם.

~ ~ ~

ומכל מקום, נראה עוד לחקור בזה, אם משנת "רבי חנניא" יש לאמרה כדי שיאמרו קדיש דרבנן אחריה, או שבכדי לומר קדיש דרבנן יש לאמרה.

דבטעם אמירת משנה זו, הנה כתב

מהרי"ץ (שם עמוד ש"ג, ד"ה

רבי חנניא) בזה"ל, קבלנו בזה, לפי שרבי חנניא בן עקשיא לא היה לו בן, לכך מזכירים אגדה זו שיצאה מפיו, כי החכמה תחיה בעליה, והיה לו למשיב נפש טוב מבנים ומבנות שם עולם. ואומרים אותו אחר משנה ואגדה והלכות, בכל מקום שרוצים לומר קדיש דרבנן. והרמב"ם בסוף אבות ומכות כתב, שנהגו לאמרו בסוף משנה ואגדה, לפי שהוא סיום נאה. אמנם מה שכתבו שם בדפוסים ובספר

□□ קצרו של דבר □□

מכל האמור לעיל, נראה שדעת מהרי"ץ היא שיש לומר רק חצי קדיש לאחר שירי המעלות הנאמרים במוצאי שבת, ומלשוננו אתה למד שכן היה המנהג בזמנו. וכפי המבואר לעיל, זהו המנהג הנכון.

כמו כן, מן המבואר לעיל, הרי שגם אין נכון לומר משנת "רבי חנניא" אחר המזמורים כדי לומר לאחר מכן קדיש דרבנן. ודלא כדכתב בשלחן ערוך המקוצר (ח"א סימן כ"ה הערה י"ד, וח"ב סימן ס"א הערה ח') בביאור דברי מהרי"ץ בע"ח [הנ"ל].

הערה בביאור בעל מדרש "מאור האפילה"

אמנם נראה לי ליישב, דבאמת בכל מקום במקרא, מרבינן מאתי"ן אף כשהם בשלש נקודות.

אולם כאן, כיון שמצינו בזה דרשה לענין אחר, כדאיתא במדרש הגדול (בראשית עמוד י"ד) שאל רבי ישמעאל את רבי עקיבא וכו' אמר לו אלו נאמר 'בראשית ברא א-להים השמים והארץ' הייתי אומר שמותיו שלהקב"ה הן, וכשהוא אומר 'את השמים ואת הארץ' הרי שמים ממש וארץ ממש. 'ואת הארץ' למה לי, להקדים שמים לארץ [שלא נבראו בבת אחת. דב"ש], ע"ש. משום הכי נקטו כאן 'את' בשתי נקודות [דכידוע באה בטעם ומטעימים בה, וחזקה היא מ'את' בשלש נקודות הבאה במקף], ללמד כדדרש כאן בעל המדרש ב"מאור האפילה". כנלע"ד.

במדרש "מאור האפילה" תחילת פרשת בראשית כתב וז"ל, ואמרו 'את השמים ואת הארץ' בשתי נקודות [היינו צירי. דב"ש], לפי שאתי"ן וגמי"ן לרבות. 'את השמים', כל מה שבשמים נברא עם השמים כגון כוכבים ומזלות. 'ואת הארץ', לרבות כל מה שנברא עם הארץ, כלומר כל מה שהורכב מן החומר התחתון והם המתכות והצמחים והחי שאינו מדבר והחי המדבר. עכ"ל.

לכאורה יש להקשות, שהרי ראינו בהרבה מקומות רבוי אתי"ן אף בשלש נקודות [היינו סגול], כגון 'כבד את אביך ואת אמך'. ואם כן מה ראה בעל המדרש לחדש לנו כאן בשתי נקודות, הרי אפשר גם בשלש וכמו שביארנו. וצ"ע.

בענין תיבת "לו" במקרא שנהגו להטעים בה

אינם מדקדקים בכך, וצ"ע אם יש להחזירם על זה בספר תורה לקרוא זאת כראוי נוממה שידוע לי, בתימן לא היו מחזירים על כך, וספק אם בכלל היו גוערים בקורא בזה, מלבד אולי קצת מקומות].

והנה בפרשת משפטים (שמות כ"א, ח') גבי פסוק 'אשר לא יעדה והפדה' דקרינן 'לו' בוא"ו וכתיב באל"ף, כתב שם הראב"ע וז"ל, אמר רבי יהודה המדקדק, אנחנו לא נוכל להפריש במבטא בין 'לא' באל"ף ובין 'לו' בוא"ו, או בה"א כמו 'הלה היא ברבת בני עמון'. עכ"ל.

מזה מוכח לכאורה, שהמדקדקים הראשונים לא היו נוהגין להאריך מעט בתיבת 'לו' בוא"ו, ולכן כתבו שאין הפרש במבטא בין 'לו' ל'לא'.

גם דבפרשת תולדות (בראשית כ"ח, כ"ה) גבי פסוק 'ויבא לו יין וישת', שם יש תרי טעמי בתיבת 'לו', שתפקידו להטעים התיבה במשך קצת. ואם אכן בכל מקום יש להאריך קצת בתיבת 'לו', אם כן מאי רבותא בכאן יותר משאר מקומות. דהרי בכל תיבת 'לו' מאריכים מעט, וא"כ אין היכר לטעם תרי טעמי כאן.

בספר דברי שלום למו"ר הגאון הרב שלום יצחק הלוי ז"ל על חלק הדקדוק למהרי"ץ ז"ל, כתב שם בפרשת וישלח (בראשית ל"ה, י') בתוך חלק הדקדוק בזה"ל, ויאמר לו הא-להים, צריך להאריך קצת בתיבת לו, דלא לשתמע לא באל"ף ואז יהיה דרך חירוף חס ושלום. וגם בפסוק שאחר זה, יזהר בענין זה יותר משאר מקומות. עכ"ל.

ואני הצעיר לא מצאתי פסקא זו בכל ספרי חלק הדקדוק כת"י שראיתי, ונראה לי שאינה למחבר - מהרי"ץ ז"ל, אלא שהערה זו אפשר שכתב המעתיק ונשתרבה לתוך הציבור, כידוע בהרבה ספרים כת"י.

האף אמנם שכן באמת מנהג המדקדקים להאריך מעט בתיבת 'לו', להבדילה מתיבת 'לא' באל"ף. מכל מקום, מציאות הספרים ברובם ככולם תוכיח, שאין זה לרבינו המחבר מהרי"ץ ז"ל.

~ ~ ~

אמנם יש לעיין, גבי מי שקרא כן בלא להאריך בתיבת 'לו', האם באמת חשיב מחרף ומגדף חס ושלום, או לא. דבאמת, רוב הציבור

עוד קצת ראייה יש לזה, כי בפרשת שמיני (ויקרא י', א') כתוב 'אשר לא צוה אתם', תיבת 'לא' בתרי טעמי שמנהגינו להטעימה מעט בהרמת קול [לא בהפסק], וכמו שכתב בזה הרד"ק במכלול (דף פ' ע"א, מהדורת צילום וגשל). הנה מצינו אף תיבת 'לא' באל"ף שבאה כאן בהטעמה [כתיבת 'לו' בוא"ו], וראה תרגום אונקלוס (ויקרא שם) [אלא דכאן אפשר דיש לדחות, כדפירש בזה בעל הטורים ועוד מפרשים. אמנם, לשאר מפרשים שפירשו כפשוטו, יש ראייה, ולכן כתבנו כאן דיש מזה קצת ראייה].

~ ~ ~

מכל מקום מה שכתב במסו"מ (רמת גן, ה'תשנ"ח) על אסתר (ב', ט"ו) שתיבת 'לו' בוא"ו מנהגינו לקראה בטעם מפסיק, אין זה מדוקדק, דבאמת לא מפסיקים בה אלא מטעימים בה מעט, ופוק חזי למדקדקים בקריאה זו. וכטעם תרי טעמי, שהוא בהטעמה ולא בהפסק, ככתוב שם במכלול.

יוצא איפה לכאורה, שמי שלא דקדק בזה בפסוק 'ויאמר לו אלהים' שבפרשת וישלח (בראשית ל"ה, י'), אין להחזירו ואולי גם אין לגעור בו, שיש לו על מה שיסמוך, ולא חשיב כמחרף ומגדף חס ושלום.

שו"ת בסידור הרמב"ם (המשך)

שאלה ו'

שלום... בסידור הרמב"ם עמוד רכ"ג [הערה ק"ל] כתבת שם שאלו שהפסיקו לתרגם בתורה זה דרך מינות. לפי דבריך, גם באשכנז שהפסיקו לתרגם [בציבור] כבר בזמן רש"י ועוד לפניו, זה גם דרך מינות? היתכן?

תשובה

מה שהעליתי שם, כתבתי זאת בשם רב האי גאון שהשיב כך לשואליו, ושכן כתב בשמו בספר העתים.

הטעם שהפסיקו באשכנז לתרגם, אינו ידוע לי. והאמת, גם לא ברור שכבר בימי רש"י הפסיקו לתרגם.

שהרי מצינו סתירה בזה בדברי התוספות עצמם, בשני מקומות סמוכים בגמרא מגילה. שבמקום אחד (שם דף כג: ד"ה לא שנו) כתבו 'ועל זה אנו סומכין שאין אנו מתרגמין הפטרות שבכל ימות השנה וכן הפרשיות', ומיד בסמוך (שם דף כד: ד"ה ובנביא) כתבו 'ועכשיו אין אנו מקרין למתורגמן אפילו בנביא אלא פסוק אחד שלא יבוא לטעות, רק בתחילת ההפטרה

אנו מקרין שלשה למתורגמן להודיע כי כן הדין אי לא דחיישינן שיטעה'. וכן העיר על כך שם (דף כג:): בגליון הש"ס. **ומכל** מקום, אמנם מלשון התלמוד שם (דף כג:): 'לא שנו אלא במקום שאין תורגמן אבל מקום שיש תורגמן פוסק', משמע לכאורה כדיוק התוספות שם (ד"ה לא שנו), שכבר בזמן התלמוד היו מקומות שלא העמידו תורגמן בקריאת התורה וההפטרה.

אלא שעדיין לכאורה זה צריך עיון, כי אפשר שלא דיברו בתלמוד שם אלא לגבי ההפטרה בלבד, שבקריאתה היו מקומות בזמנם שלא העמידו תורגמן, כיון שאין בה נפקא מינה להלכה. אך בקריאת התורה, שיש בה נפקא מינה להלכה לידיעת המצוות, יתכן שבכל המקומות בזמנם היו מעמידים תורגמן. וכמו שכתב רש"י שם (דף כא: ד"ה ובנביא), 'ובתרגום של תורה צריכין אנו לחזור שיהו מבינין את המצוות, אבל בשל נביאים לא קפדי עלייהו כולי האי'.

גם מדברי המאירי (שם דף כג:): שהעלה שני פירושים שם בגמרא וכתב שהעיקר כפירוש הראשון [עיי"ש בדבריו], מוכח מדבריו שלא דיברו שם

בהערה ל"א, שיתכן שגם הרמב"ם הסכים כשיטת המקובלים. ובמחילה מכת"ר, לענ"ד זה לא מסתבר, הרי הרמב"ם שולל את תורת הגלגולים, וזה נגד דעת המקובלים שמחזיקים בזה, ובאמת בזמנינו הוכיחו את זה ממקרה שהיה אצל הדרוויים שבגלל זה גם הם מאמינים בגלגולים. מה דעתכם בזה.

בכבוד ויקר א"ל רחובות

תשובה

לכבוד...

עסקי כיום הוא בתורת הנגלה, ועוד הדרך לפני בזה ארוכה מארץ מדה, כך שעדיין אין עסקי בתורת הנסתר, ועל כן לא אענה בנסתר ממני.

אך מה שהעלית ראייה מן הדרוויים, ממה שראיתי בספרים, היא גופא הטענה של מכחישי תורת הגלגולים, כי סוברים הם שענין הגלגולים נכנס אצלינו מן הדרוויים ולא להיפך.

כך כתב הר"ר אברהם ן' מיגאש ז"ל בספרו "כבוד א-להים" (קושטא, ה'שמ"ה ליצירה, דף ק"ד ע"א) בזה"ל, מזמן רב וימים קדמוניות, נפל טעות בפי רוב בני עמינו, ונטה דעתם להאמין בגילגול הנפש, ומאמינים בו כאלו היה פנה אחד מפינות התורה, ופשטה הנגע בקירות לבם, והוא טעות גמור בידם, נשאר להם מהפאגאנוש ונקראים היום

בתלמוד אלא בענין קריאת הפטרה בלבד ולא בקריאת התורה.

אך נראה, שבבבל בכל המקומות שם עד זמן הגאונים, היו מעמידים תורגמן בקריאת התורה [וגם בהפטרה]. וכשקמו ענן ושאלו ויסדו את כת הקראים הכופרת בתורה שבעל פה, והשפיעו במידה רבה בארצם ואף מחוץ לארצם [עד שבא רבינו סעדיה גאון והצליח להחזיר עטרה לישנה ולמעט ערכם והשפעתם], אז גם ביטלו את קריאת התרגום אשר יסודו בתורה שבעל פה. וכנראה, לזה נתכוין רב האי גאון באמרו שכל המפסיקים מלתרגם הרי זו דרך מינות, שהושפעו כן מכת הקראים.

אולם מה שלא נהגו לתרגם באשכנז וסביבותיה, איני יודע אם עד לשם הגיעה השפעת הקראים, ואפשר שהפסיקו לתרגם שם מסיבות אחרות. אך עדיין אין לנו ראייה מוחלטת שכבר בדורו של רש"י בכל המקומות שם הפסיקו מלתרגם, שכן יתכן שהפסיקו בזה רק בדורות שאחריו, וכמו שמשמע כן לכאורה מדברי התוספות הנ"ל. ועיי"ע "עלי תמר" על הירושלמי שם (מגילה פ"ד ה"ג, ד"ה בשבת ממהרים).

שאלה ז'

לכבוד...

ראיתי מה שכתבתם במבוא לסידור הרמב"ם בתחילת שער ב'

זה ממה שראיתי להשיב לך בענין הדרוזים. אך מרובה אצלי הנסתר על הנגלה בעניינים אלו, ומי אני שאכניס ראשי בזה בין מצוקי ארץ, קדושים אשר בארץ המה. ולואי שנגיע לקרסוליהם בתורת הנגלה, קודם שנעפיל אל דרגותיהם בתורת הנסתר.

דורוזיש, והם היו כת כופרים אשר מחה השם ית' שמם מן העולם והנשארים ימקו בעונם בארצות אויביהם וכו'. עכ"ל [וזה המחבר, חי בתקופת מרן הבית יוסף, ואף התכתב עמו, כמופיע בשו"ת אבקת רוכל (סימן כ"ז) למרן הב"י. והזכירו החיד"א ב"שם הגדולים"].