

ספר

ילקוט יוסף

הלכות שבת - כרך א - חלק שלישי

כולל: כל דיני קידוש, קידוש בבית הכנסת, קידוש במקום סעודה,
ודיני בציעת הפת

פסקי הלכות ע"פ סדר השלחן ערוך, עם מקורותיהם מהש"ס הראשונים
והאחרונים, הש"ע ונושאי כליו, עד אחרוני זמנינו

מסימן רסט עד סימן רעד

בתוספת פסקים ומקורות מאאמו"ר עט"ר

מרן פאה"ד הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א
וכלל בתוכו כל הספר "חזון עובדיה" שבת ב'

עם הוספות וביאורים, ותשובות בהלכה

מאת: יצחק יוסף

ראש ישיבת "חזון עובדיה"

בן לאאמו"ר מרן הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א

מהדורת תשע"ב

הוצאת: "אש פיתוחים" 0508829878 - עיה"ק ירושלים ת"ו

זכרה ה' לטובה ולברכה

לארון היקר והנעלה, מיחידי סגולה, מוקיר ורחים
רבנן, יקר רוח איש תבונה, יצו ה' עמו את הברכה,
כבוד שם תפארתו

ר' בועז אלקיים הי"ו

ורעיתו תחי' מנשים באוהל תבורך
מכסיקו-סיטי

שתרם להוצאת הספרים על הלכות שבת
לעילוי נשמת:

אליהו ואסתר אלקיים ז"ל
אהרן ואסתר חסון ז"ל

ולרפואה והצלחה:
גבריאל ומזל אלקיים הי"ו

ולהצלחת כל בני משפחתו, בניו, ובנותיו, וכל אשר
לו, באורך ימים ושנות חיים, בטוב ובנעימים,
בריאות איתנה ונהורא מעליא, וכל מילי דמיטב.

©

כל הזכויות שמורות למחבר [כולל העתקת קטעים]
הוצאת "אש פיתוחים" רח' פינס 4 ירושלים
מל. 0508829878

OVADIA YOSSEF

RICHON LEZION CHIEF RABBI OF ISRAEL

עובדיה יוסף

ראשון לציון הרב הראשי לישראל

בית ידשליב ט"ו כסלו תשנ"ד JERUSALEM
„אום שאום" לפק

הסכמה

אמא לבי ויגל כבודי כהו ציאתא לאור עולם הספר הנוכחי "ילקוט יוסף" חלק ב' על הלכות זבת, מצעה ידי אומן, נטע נאמן. זה כנ נאמן. הרב המאור הגדול, מחזק ומגדול. שוקד על דלתות תורתיו הקדושה. לילה כיום יאיר כחשכה באורה. יראת ה' היא אורו. ועליו יבין נצרו. עמו עוז ותוסיה. מריץ וקץ. משנתו כך ונקי. סיני ועקר תרים. דובר צדק ומליצה אישים. שאן תירק שאו. טעמו וניאוקו עמו כפ"ת הרח"ג רבי יצחק יוסף אליש"ו, הוא בית המדרש הגדול לרבנים ולדיינים, חזון מצדקיה. אשר כנר יצאו אונטיין שלו דחולת התורה, כספר "איסור והיתר" על יורה דעה, וכספרי "ילקוט יוסף" כחלקים הקודמים, אשר כל הארץ יצא קום ובקנה תבל מליהם, והואך אמיל אלו חיל בהרדנות התורה וכליכוי הולמ כל רחבי הארץ. קורא אע עליו: "כי את חכמ לך ישאל לבי למ אנו". איישר חילך לאורייתא.

עבודת כדיון על סה הספר ממילתו ועד סופו, סדתי אחר סדתי, ורמית כי את הכל יפה עשה דעתו, ובטאו עיסור אחיר. לאוסקי גממלתא אליהו דהלכתא. להבין ולהורות. לשנה ולהורות. וכל מן דין סאוכו לני. וכבר אמתי לברא כספריו הקודמים, ונחא אוסיף והואך כטוב טעם ודעת. כן ירדה וכן יפתיץ. ואענה אמתי בשאמי כי באקומות רבים בארץ וכוון לויץ קודמים שיחזרים תמידים כספרים כספרי ילקוט יוסף אשר יצאו לאור עד כה, ועל סיו יתנו ועל סיו יסוד להלכה ולמצעה, ועוד היב נטויה בחיבור זה וכחילורים גידולא אחריו כעצה. דבר פשוה לכל נפש. כי דכיו אוסדימ על אפני פל כבקייזות רנה וכהנהך ישנה. צולא דאמ

אפירום ומצעה פנינים. כל הרואה אור דתקאי. וה' עמו שרחה כמותו. לנה וסומרה אמנו.

ואיסימ דדרבה, יהי רצון שפסץ ה' כבודו יצלה לכתך על האומאר כררד יאמ, לזכות את הרבים. וענה יפוצו מצינותו חוצה להלכות תורה ולהלכה. ויאסיך עוב לערות את הרבים להצמידם כקקן אורה ולהורות להם את הפדך אשר ילבו דה ואת המצעה אשר יעשו. מתך נמת ואלה השקט וכלח. כדריזאוג איתנה ונהוהו אמיליא לאורך יאמ וסני חיים טוב וכל ציאים, וכשודר שמות וכל טוב. וכל אשר יצעה יצליח.

כדורת התורה וכלהדה רנה

מצדקה יוסף

עובדיה יוסף הראשון לציון ונשיא מועצת חכמי התורה

ב"ה. ט"ו כסלו תשנ"ב "שלום שלום" לפ"ק.

הסכמה

שמח לבי ויגל כבודי בהוצאתו לאור עולם של הספר הנוכחי "ילקוט יוסף" על הלכות שבת, מעשה ידי אומן. נטע נאמן. זה בני נאמן. הרב המאור הגדול. מעוז ומגדול. שוקד על דלתות תוה"ק. לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה. יראת ה' היא אוצרו. ועליו יציץ נזרו. עמו עוז ותושיה. חריף ובקי, משנתו זך ונקי. סוע"ה, דובר צדק ומגיד מישרים. שמן תורק שמו. טעמו ונימוקו עמו, כש"ת הרה"ג יצחק יוסף שליט"א ראש ישיבת "חזון עובדיה". אשר כבר יצאו מוניטין שלו בעולם התורה, בספרו "איסור והיתר" על יו"ד, ובספרים "ילקוט יוסף" בחלקים הקודמים, אשר בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם, והולך מחיל אל חיל בהרבצת תורה ובזיכוי הרבים בכל רחבי הארץ. קורא אני עליו: "בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני". איישר חילך לאורייתא.

עברתי בעיון על כל הספר מתחלתו ועד סופו, סעיף אחר סעיף, וראיתי כי את הכל יפה עשה בעתו, ובעטו, עט סופרים מהיר. לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. להבין ולהורות. לשעה ולדורות. וכל מן דין סמוכו לנא. וכבר איתמחי גברא בספריו הקודמים. והוא מוסיף והולך בטוב טעם ודעת. וכן ירבה וכן יפרוץ. ומשנה שמחה שמחתי בשומעי כי במקומות רבים בארץ ובחוץ לארץ קובעים שיעורים תמידים כסדרם בספריו ילקוט יוסף אשר יצאו לאור עד כה, על פיו יחנו ועל פיו יסעו להלכה ולמעשה. ועוד היד נטויה בחיבור זה ובחיבורים אחרים שיבואו אחריו בעזה"י. דבר השוה לכל נפש. כי דבריו מיוסדים על אדני פז, בבקאות רבה ובהבנה ישרה. צולל במים אדירים ומעלה פנינים. כל הרואה אומר ברקאי. וה' עמו שהלכה כמותו. צנה וסחורה אמתו.

ואסיים בברכה יה"ר שחפץ ה' בידו יברך על המוגמר בקרב ימים. לזכות את הרבים. ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה. וימשיך עוד לזכות את הרבים להעמידם בקרן אורה ולהורות להם את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו. מתוך נחת ושלוה השקט ובטח. בכריאות איתנה ונהורא מעליא, לאורך ימים ושנות חיים. בטוב ובנעימים. ובשובע שמחות וכ"ט. וכל אשר יעשה יצלית.

בברכת התורה ובאהבה רבה
עובדיה יוסף

הקדמה

ב"ה. מנחם-אב תשע"ב

אודה ה' מאד בפי ובתוך רבים אהללנו כי גבר עלינו חסדו וזיכנו להיות ממצדיקי הרבים בהוצאת הספרים "ילקוט יוסף" ל"א כרכים, ויה"ר שזוכה עוד להגדיל תורה ולהאדירה.

והנה הספר "ילקוט יוסף", על שבת יצא לאור לראשונה לפני למעלה מ-40 שנה, [מהדורת תשל"א], ובשנת תשנ"א יצא לאור הכרך הראשון על הלכות שבת, ומאז ועד עתה נוספו אצלינו פרטי הלכה רבים, הן בהלכה הן במקורות, ובפרט לאחר שיצאו לאור הספרים חזון עובדיה על שבת, וב"ה בס"ד נוכחתי לראות כי זכינו לכוין לדעתו הרמה כמעט בכל ההלכות, גם בדברים שנכתבו אצלי זה לפני שנים, ובזמנו לא נתבארו בספריו. ואכן בספר הנוכחי הוספנו כל אשר הוסיף מרן אאמו"ר שליט"א, והכנסנו לספר כל דבר במקומו, לחברם אל האהל להיות אחד.

וברכה לראש משביר, ויוסף הוא המשביר, מרן אאמו"ר שליט"א אשר תדיר מרעיף עלי טללי עידוד וחיוק להמשיך בזיכוי הרבים, ועודדני רבות בהוצאת ספרי ילקוט יוסף, יה"ר שיאריך ימים על ממלכתו מתוך בריאות גופא ונהורא מעליא, להפיץ מעיינות ההלכה.

ויהי רצון שחיבורי זה, יעלה לנחת רוח ולע"נ מרת אמי הרבנית הצדקת מרת מרגלית בת זכיה ע"ה, יה"ר שתהיה נשמתה צרורה בצרור החיים ותנוח ותעמוד לגורלה לקץ הימין.

ונוות בית תחלק שלל, נו"ב מרת רות (לבית עטייה) מב"ת, שבזכות טיפולה בעניני הבית, התפנית לעסוק בנחת ובשלוות הנפש לכתובת החיבורים.

ואברכה את ה' בכל עת תמיד תהלתו בפי על שזיכנו לראות ברכה בעמלינו אלו הבנים, והינם שתולים בבית ה' ועוסקים בתורה ומפיעים מעייני תורתם חוצה. ועיני לשמיא נטלית, יהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל, ויבדרון מילי בבי מדרשא, וישיחו בהם יושבי שער, שערים המצויינים בהלכה, ולא אכשל ח"ו בדבר הלכה ולא תצא שום תקלה מתחת ידי, ואזכה להגדיל תורה ולהאדירה, לעשות נחת רוח לבורא, אכי"ר.

יצחק יוסף

בן לאאמו"ר עט"ר מרן רבנו עובדיה יוסף שליט"א

ספר

ילקוט יוסף

שבת כרך א' - חלק שלישי

סימן רסט - קידוש בבית הכנסת

א. יש נוהגים לקדש קידוש של שבת בבית הכנסת, בליל שבת ולמחרתו ביום שבת, כמו שהיו נוהגים בזמן רבותינו חכמי התלמוד, שתיקנו לקדש מפני האורחים שאוכלים ושותים בבית הכנסת, להוציאם ידי חובתם. ואף על פי שעכשיו אין לנו אורחים שאוכלים בבית הכנסת, מכל מקום תקנת חכמים לא בטלה. וזהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת. ובמקומות שהם לומדי תורה וכולם מקדשים בביתם, כדי לקיים מצות קידוש במקום סעודה, יותר טוב להנהיגם שלא לקדש בבית הכנסת, וכן מנהג ארץ ישראל. ומיהו במקומות שאינם בני תורה, ויש מהם שאינם מקדשים בביתם, מצוה להנהיגם לקדש בבית הכנסת, כדי להוציאם לכל הפחות ידי חובת מצות קידוש מן התורה, שדין זה שאין קידוש אלא במקום סעודה אינו אלא מדרבנן. (א)

קידוש בבית הכנסת

א) בגמ' פסחים (קא.) מבואר, שאין קידוש אלא במקום סעודה, ומה שמקדשין בבית הכנסת הוא כדי להוציא את האורחים י"ח. ואמנם הרא"ש שם כתב בשם רבינו יונה, שאף אם אין אורחים לא הוי ברכה לבטלה לקדש בבית הכנסת, דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, אינו אלא מדרבנן, ואסמכוה רבנן אקרא, וקראת לשבת עונג, במקום הקריאה לשבת יהיה עונג דהיינו

הסעודה, ועיקר מצות הקידוש הוא מן התורה, כדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו (פסחים קו.), הילכך, כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי חובת קידוש מן התורה. ע"כ. וכן כתב רבי דוד אבודרהם (בדף מב.), בשם רבינו יונה. [ועיין עוד במה שכתב הגאון הנצי"ב בהעמק שאלה פרשת יתרו שאילתא נד אות ב].

י"ב טעמים - לקידוש בבית הכנסת

ובטעם המנהג של קידוש בבית הכנסת, מצינו כמה טעמים: א. בסדר רב עמרם גאון (סדר שבתות) כתב, ומקדשין על היין להוציא אורחים ידי חובתן שאוכלין בבית הכנסת. וטעם זה הוא הנזכר בגמרא (פסחים קא.).

ב. הרא"ש (פסחים פרק י סימן ה) כתב בשם רבינו יונה, שכיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה. [והרא"ש הקשה ע"ז שהרי לא תרצו כן בגמ' אליבא דשמואל].

ג. י"ל משום עניים שאין להם יין, וכמ"ש במחזור ויטרי (סימן ק): "ומקדשין על היין

להוציא אורחים ידי חובתם שאין להם יין". וע"ע בספר העיתים (סימן קמ) בשם רב מתתיהו, בין איכא אורחים דאכלי בבית הכנסת ובין ליכא מקדשין ומבדילין בבהכ"ס, דבעינן זכרהו על היין בכניסתו [וביציאתו], דילמא איכא איניש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקידושא [והבדלה] דבית הכנסת, ואמר רב שמואל הנגיד, דווקא דלא שכיח ליה [חמרא], אבל שכיח ליה [חמרא] הא אמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, ודלא שכיח ליה דווקא דסעודתו בבית הכנסת אבל קידוש בבית הכנסת וסעודתו בבית לא. ע"כ. ובשו"ת התשב"ץ (ח"ד חוט המשולש טור

ומקדש אריפתא, מש"ה תקינו רבנן לקדש על היין בביהכ"נ משום רפואה. ע"כ. וכ"ה בתשו' רב נטרונאי גאון (מכון אופק תשנ"ד, סי' עז). וכ"כ בשמו בספר העתים (עמ' קפב), ובמעשה הגאונים (סי' מא עמ' כו), ובשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' קיד), ובסידור רש"י (סי' תפא), ובמחזור ויטרי (עמ' פד), ובעל המאורות (ברכות כ:), ובתשובות הרשב"א (סי' שכג, וסי' לז). וכ"כ בשמו הרב רבי דוד אבודרהם (דף מא ע"ד), והמנהיג (הל' שבת אות טו). וע"ע לבעל העיטור (הלכות מצה עמוד קלא), ובתוס' פסחים (ק: סוד"ה ידי קידוש).

גם הריטב"א (פסחים שם) כתב, והר"י קרהקושא כתב, ועכשיו שאין אורחין אמרי רבוותא מקדש משום רפואה דפסיעה גסה דמהדר ליה בקדושה דבי שמי, ומנהג פלירמ"ו השמש מביא כוס הקידוש לכל אחד ואחד. [ומבואר שהוא משום שיש בזה רפואה (שיש אדם שאין לו יין ויפסיד רפואה זו). פוק חזי כמה דאגו לרפואתם של ישראל. ודעת רב נטרונאי שמהדר ליה בקידושא דבי שמי היינו שמעביר את היין ע"ג עיניו. אולם בספר ספר העיתים שם הביא בשם רבינו האי גאון שנשאל על קידושי דבי שמי (שמרפא), האם בשתיה או לשום על גבי העין, והשיב, לא שמענו מי שמשים את כוס הקידוש בלילי שבת ע"ג עיניו אלא וודאי בשתיה אמרו, וגם כתב להשיב שלא אמרו דוקא קידוש של ביהכ"נ אלא גם קידוש שבבית מועיל לזה. וסיים רה"ג שאם אין אורחים אין לקדש בבית הכנסת שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה. ובס' העיתים כתב שמכל מקום נהגו האידנא לקדש בבית הכנסת לעולם, ואין מנהג אצלינו לשתות כל הצבור בביהכ"נ. ע"כ]. ומה שנקט רב נטרונאי ש"תקנו חכמים" משום רפואה, יל"ע אם כוונתו לחכמי הש"ס, או"ד לסבוראים והגאונים, שהרי בש"ס לא מצינו מקור לזה רק משום אורחים וגם לא נזכר להדיא שהוא תקנת חכמים, ויש ראשונים שלמדו שהוא רק מנהג, וראה להלן.

ה. באור זרוע (ח"א שו"ת סי' תשנב) כתב, שמתחילה תיקנו התנאים שהש"צ יקדש את השבת או יו"ט על ידי אמירת קידוש בבית הכנסת, ואחר כך יאמר ברכת מעין שבע. ובמקום שלא היה

ג' סי' לב) כתב, שהגאונים ז"ל סוברים דקידוש דבהכ"כ לא נתקן בשביל אורחים, אלא להוציא מי שאינו יודע לקדש, או מי שאין לו יין. ומקורו הוא בתשובת רב האי גאון שנדפסה בשו"ת (שערי תשובה סי' קיד), בין דאיכא אורחים דאכלי תמן בין דליכא מקדשין ומבדילין בכ"ה, דבעינן זכריהו על היין, דילמא איכא אינש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקידושא דבית הכנסת. ע"כ.

וכ"כ בספר הרוקח (סי' ג), שיש לקדש בביהכ"נ, ומטעם, דאע"ג דהשתא ליכא אורחים בביהכ"נ, מ"מ איכא עניים (שאינן להם יין), דיהבי דעתייהו ונפקי. כן כתבו הגאונים. ע"כ.

ד. עוד בסדר רע"ג שם: והכי א"ר נטרונאי, מקדשין ומבדילין בבתי כנסיות אף על פי שאין אורחים אוכלין שם. ולא מבעיא הברלה דודאי מבדילין, כיון דאבדיל שליחא דצבורא יצא כל הצבור י"ח. והרוצה להבדיל בביתו הרשות בידו, ואם לא רצה או שאין לו יין יצא י"ח בהבדלת ש"צ, אלא אפי' קידוש דהלכה רוחתא היא אין קידוש אלא במקום סעודה, אעפ"כ יקדשו על היין בבתי כנסיות. מה טעם, שהטעמת יין של קידוש שבת, רפואה. וזה שטועם הצבור כולו, לא שחובה היא לטעום, שחובה הוא לשמוע קידוש בלבד, וכיון ששמע קידוש יצא י"ח וא"צ לטעום. וזה שמקדש ומטעים לצבור, משום רפואה, מקדש ונותן להם, כדי ליתן ממנו על עיניהם, דקא אמרינן (ברכות מג:). פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות מאור עיניו של אדם, ובמאי הדרא בקדושא דבי שמי הלכך זמנין דאיכא מן הצבור דלית ליה יין ומקדש אריפתא, ותקנו חז"ל לקדש בביהכ"נ על היין משום רפואה. ע"כ.

והוא מתשו' רב נטרונאי בתשובות הגאונים (ליק, סי' נב) וז"ל: דעו שיש לקדש וכן להבדיל בבתי כנסיות אע"פ שאין אורחים אוכלים שם. ואף דהלכה רוחת דאין קידוש אלא במקום סעודה, אעפ"כ יקדשו על היין בביהכ"נ, שהמטעמת של קידוש שבת רפואה היא לו, וזמנין דאיכא מן הצבור דלית ליה יין

ו. עוד כתב האור זרוע: ועוד שמעתי, שיש בירושלמי, לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, כדי לזכות את התינוקות, פי' שירצו לשמוע ברכה ויענו אמן ויטעמו מן הברכה.

ז. בכל-בו (סימן לא) הזכיר טעם נוסף, כדי שמי שלא יודע כיצד לקדש, ישמע מהשליח ציבור וילמד. ושם מיירי לענין יו"ט, וז"ל שם: מה שנהגו לקדש בביהכ"נ הטעם מפני האורחים. וי"א משום רפואה, דמהדר ליה בקדושא דבי שמי, והוא הקדוש שעושין בביהכ"נ בלילי הפסח לפי שעני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות של יין, ובשאר יו"ט נהגו לקדש שם, י"א כי הטעם לפי שפעמים יש בצבור מי שאינו בקי בנוסח הקדוש ובשמעו אותו ילמדהו, או אפשר לומר להוציא בזה הקדוש אחר שדעתו לאכול בביתו, וכ"כ רבינו נסים ז"ל שמי שקדש בבית זה ודעתו לאכול בבית אחר א"צ לחזור ולקדש במקום סעודה, אך הרמב"ם ז"ל כתב וכו'. ע"כ. נומ"ש לגבי ליל פסח ע' להלן (סימן ג) שלא נהגו העולם לקדש בליל פסח בבית הכנסת לפי שאין שם לעולם מי שיצטרך אל הקדוש]. וכ"ה להדיא להלן שם (סימן נח): ולמה מקדשין בבית הכנסת בזמן הזה שאין אורחים אוכלין שם, כדי להסדיר להמון העם סדר הקדוש הצריכין ללמוד אותו דלא גרע מתפלת של פרקים שצריך להסדיר. ע"כ. וכ"ה בשו"ת מן השמים הנ"ל, בטעם שני, ועוד, שיש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל, וכששומעים בביהכ"נ נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם.

ונוכר טעם זה גם כן בפירושי סידור התפילה לרוקח (עמוד תרכח) וז"ל: כ"א יום שגומרים, אעפ"כ אין מונעים מלכפול, דלא פלוג, כדי שלא להקל ולזלזל, כמו שאומרים קידוש בביהכ"נ כיום דליכא אורחין, ואינן לבטלה, שאם לא היו מברכים בביהכ"נ לא היו עמי הארץ בקיאים לברך בביתם.

הטעם שנהגו לקדש בבית הכנסת אף בזמן שאין אורחים

הכנסת. א. והנה לפי טעמו של רבינו יונה הנ"ל א"ש, שכיון שיש בני אדם שאינם

להם יין היה הש"צ אומר ויכולו במקום קידוש. ואח"כ נהגו לומר ויכולו גם אם יש יין, כדי לומר ויכולו ג"פ. כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בע"ש ובערב יום טוב לקדש את השבת ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא. ולא נתקן בעבור האורחים, אלא לקידוש היום ברבים כדאמרי' בירושלמי. שקידוש היין שתקנו, היינו לכבוד שבת ולקבלת שבת, והיכא דליכא יין דליכא קידוש תקנו ויכולו לומר במקום הקידוש, אבל כדי להוציא אורחין לא נתקן כלל אלא בשביל לקידוש היום, כמו קידוש דראש חודש כשהיו מקדשין החודש במסכת סופרים וכמו ז' ברכות דחתן וכלה שתקנו על הכוס כדאיתא בירושלמי דסוטה דפ' כשם אף על גב דאינה באה לצורך אכילה כלל כמו כן הכא, קידוש על היין שבערבי שבתות וימים טובים שתקנו לא לצורך אכילה אלא לצורך היום, ואף על גב דקידשו בבית הכנסת תקנו לקדש בבית, כמו הבדלה דאף על גב דהבדיל בתפלה תקנו להבדיל על הכוס בבית. ע"כ.

והיינו, שקידוש בביהכ"נ לא נתקן להוציא את האורחים כמו שמבואר בפשט הגמ', אלא הוא תקנת חכמים כדי לקדש את השבת ברבים ולהעיד על קדושת היום. [וע"ש מ"ש לבאר פשט דברי הגמ', שתקנו משום אורחים. אלא שמבואר שם חידוש לדינא, שתיקנו לומר פעמיים קידוש, אחד בביהכ"נ ואחד בבית. וצ"ע אם הכוונה שגם אם לא נתכוין שלא לצאת י"ח בקידוש שבביהכ"נ חוזר ומקדש בביתו לעצמו, וכן בהבדלה]. וזה חידוש. ולכאורה כן מבואר גם ברוקח (פירושי סידור התפילה לרוקח עמוד תעח) וז"ל: מה שצריך אדם לקדש בביהכ"נ, כדי שיהא שותף להקב"ה במעשה בראשית, לכך אנו מקדשים ואומרים ויכולו בעמידה. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת מן השמים (סי' כה) דאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, מצוה לקדש ולהבדיל בביהכ"נ, משום ברוך עם הדרת מלך.

ומעתה יש לדון מה הטעם שנהגו לקדש בבית הכנסת גם בזמן שאין אורחים בבית

וצריך לחזור אחריה. עכ"ל. וע"ע בתשב"ץ (ה"ג סי' רמו) ובריב"ש (סי' מ). וכ"ה ברשב"ש (סימן נג) בשם המפרשים, דכיון דאיתקן איתקן.

ט. ובאבודרהם (מעריב של שבת) איתא בנוסח אחר קצת, וז"ל שם: עוד מצאתי כתוב לא' מן החכמים סיוע למנהגנו, דכיון דקי"ל כשמואל והוקבע הקידוש בבית הכנסת לצאת אורחים י"ח, אנן נמי השתא אפי" במקומות דליכא אורחים יש לנו לקדש שם "ממנהג חכמים הראשונים". וכן בשאר ענינים השאירו הגאונים "מנהג הקדמונים" במקומו, אף על פי שבטלה הסיבה שעליה היתה התקנה, כגון בברוך ה' ויראו עינינו אע"פ שנראה הפסק בין גאולה לתפלה כיון שתקנהו הראשונים על דבר אע"פ שבטל הדבר התקנה לא זזה ממקומה. וכן בענין הקדוש בבית הכנסת.

י. עוד כתב האבודרהם, וגם יש בזה פרסום גדול וקדוש השם והודאה לשמו לברכו במקהלות, שנא' במקהלות ברכו אלהים, ואין בזה משום ברכה לבטלה, כיון שמסדרין שם הברכות בפני כל העם בקיאין ושאינן בקיאין, ודומה לזה ג"כ מה שנהגו הראשונים להדליק נרות של חנוכה בבית הכנסת כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם, גם שיצאו ידי חובתן הרואי שאין להם בית לברך שם. ומקור דברים אלו הוא בכלבו (סימן נ).

יא. בשו"ת חוט המשולש הנ"ל כתב, שעוד יש סמך לענין כוס של קידוש אף על פי שאין טועמין בבהכ"ס כלל, מדחזינן לגאון דקאמר עדיפא מינה, דכוס דמילה ביוה"כ יניחנו עד הלילה וישתו אותו, וכ"ש כוס זה דקידוש בביהכ"נ, שאף על פי שאין טועמין ממנו לאלתר פשיטא שלא ישפכו אותו לבטלה, דודאי שמש הכנסת או אחר יוליכנו וישתהו בביתו, ולשתיה הוא עומד, ופוק חזי מה בין שהייה מועטת כזו לשהייה שהתיר הגאון ז"ל להשהות הכוס משעת המילה עד לערב.

יב. עוד כתב שם ליישב עפ"ד רב נסים גאון שאם היתה דעתו לאכול בבית אחר, מועיל. [ובשו"ת מן השמים (סימן כה) הביא

יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה. ב. וכן א"ש לפי הטעם משום עניים שאין להם יין. ג. וכן לדעת רב נטרונאי משום רפואה, שרק יין של קידוש ביהכ"נ מועיל לזה. ד. וכן לד' האור זרוע שהוא תקנ"ח כמו סדר התפילה, בכדי לקדש ברבים את יום השבת. ה. וכן לטעם שכתב כדי לזכות את התינוקות. ו. וכן לטעם הכלבו כדי להסדיר את הקידוש להמון העם.

ז. ובאו"ז שם כתב טעם חדש בזה, וז"ל: ויש מפרשים דאף על גב דמעיקרא תקנו בעבור האורחים והשתא ליכא אורחים, אעפ"כ הואיל ונהגנו בו הוי עלינו חובה, מידי דהוה אמגן אבות דמעיקרא איתקן בעבור המזיקין, ואעפ"כ גם השתא שבתי כנסיות שלנו בעיר, אפ"ה אנו מתפללים ולא אמרי' דברכה לבטלה היא. וה"נ אף על גב דמעיקרא בעבור האורחים נתקן והשתא ליכא אורחים, אעפ"כ הואיל ונהגנו בה נעשית עלינו חובה וליכא משום ברכה לבטלה.

ח. ומרן בבית יוסף כאן כתב בשם הר"ן (פסחים כ. דיבור ראשון). דכיון דמעיקרא איתקן משום אורחים, אמרינן שתקנות חכמים קבועות הן, כדאשכחן במעין שבע (שבת כד:). דאיתקן משום עם שבשדות הבאים באחרונה ואפילו היכא דליתיה לההוא טעמא כגון דאיתנהו כולהו בכי כנישתא אמרינן ליה דכיון דאיתקן איתקן. ושכ"כ המ"מ (שבת פכ"ט ה"ח), ובתשובת הרמב"ם (פאר הדור סי' קמח), והרשב"א בתשובה (ח"א סי' לז), דהא דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, אינו דבר תורה, אלא דבר תורה לקדש בכניסתו, וחכמים תקנו לקדש על הסעודה, ומשום דזימנין איכא אורחים תיקנו לקדש בבית הכנסת בין איכא אורחים בין ליכא אורחים, דומיא דברכה מעין שבע, שתיקנוה בבתי הכנסת שלהם שהיו מחוץ לעיר, מפני העם שבשדות שמתאחרים לבוא משום סכנה, אעפ"כ אנו אומרים אותה גם בבתי כנסיות שלנו שהם בעיר, ואע"פ שכל הצבור נמצאים כולם בביהכ"נ וכו'. ע"ש. והוסיף הרשב"א, שנראה שמחזרין על היין לקדש עליו בבית הכנסת, שתקנה קבועה היא

כמה מהטעמים הנו' יחד, וז"ל: והשיבו, אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת, משום ברוב עם הדרת מלך. ב. ועוד נרות חנוכה מדליקין בבית הכנסת אע"פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו. ג. ועוד כי יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל, וכששומעים בבית הכנסת נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם].

ואפשר, שרוב הטעמים שהוסיפו הראשונים אין כוונתם שזה עיקר הטעם, אלא מודים שעיקר הטעם הוא מה שמצינו בגמ' משום אורחים, רק שכיון שיש עדיין צורך במנהג משום סיבות אחרות, אמרין שעדיין לא בטלה הנהגה זו. וכן כתב בשו"ת אורח משפט

קידוש במקום סעודה כשבדעתו לאכול אחר כך במקום אחר

והביא ראייה לדבריו מהירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו), שאף על פי שעצם התקנה היא משום אורחין, מ"מ כל זמן שיש קצת טעם בהמשכת התקנה, אף על פי שמצד טעם זה לא היו מתקנים את התקנה, מ"מ כדי לבטל את התקנה די גם טעם אחר שלא הי' כדאי לייסד את התקנה על פיו, ועל כן כאשר היו אז הרבה אנשים מצטערים על אשר אין להם יין והם היו מחזיקים מצד שהיא רפואה לעינים, וגם כפי הנראה, היו כאלה שלא היו יודעים לקדש בעצמם, ואע"פ שאין יוצאים י"ח קידוש אלא במקום סעודה, מ"מ ס"ל להגאון ז"ל דיותר טוב שישמעו קידוש אפילו שלא במקום סעודה משלא יהי' להם כל עיקר קידוש, וע"כ בצירוף שני הטעמים המליץ על המשכת המנהג. ע"כ.

והביא ראייה לדבריו מהירושלמי (ברכות פ"ו ה"ו), מי שסוכתו עריבה עליו, מקדש בליל שמיני עצרת בביתו, ואוכל בסוכתו. ע"ש. וכ"כ בספר הפרדס לרש"י (דף לט. ובספר פירוס הגדול ס"ז צ), ובספר הפרדס לרבי אשר בן חיים (שער ט פ"ח עמ' קיח). ובמחזור ויטרי (ס"י שפב עמ' תמה). והראב"ה (פסחים ס"י תקט עמ' קלה), שהשומע קידוש בביהכ"נ ודעתו שילך אח"כ לביתו לאכול סעודתו יצא י"ח. ע"ש. וכ"כ בארחות חיים (דף סג אות ט).

ועל פי זה כתב מהר"א בן טאוה בשו"ת חוט המשולש (שם), ליישב המנהג שמקדשים בבית הכנסת אף על גב דליכא אורחים, ע"פ דברי רב נסים גאון, וכתב, ולפי זה יכול אדם לשמוע הקידוש בבית הכנסת אדעתא לאכול בביתו. וסיים, ובאמת שתיקון גדול הוא, וזכות הרבים תלוי בזה, שהרי רבים מתבטלים מן הקידוש מחמת שאינם יודעים לקדש. (ושוב הביא את דברי רבינו יונה הנ"ל). ע"ש.

איברא דהטור (ס"י רעג) כתב, שהתוס' פירשו דברי ר"נ גאון, דהא דמהני האי תנאה לקדש כאן על דעת לאכול במקום אחר, היינו דוקא כששני המקומות הם בבית אחד, כגון מחדר לחדר, אבל מבית לבית, לא מהני תנאה. ע"ש. (ועי' בתוס' והרא"ש פסחים קא:). וכן כתב

ואע"ג דבלאו הכי דעת כמה ראשונים שיוצאים י"ח קידוש מן התורה בתפלה, וא"כ אמאי צריכים לקדש בבית הכנסת, מכל מקום רבים מרבותינו הראשונים והאחרונים חולקים ע"ז וס"ל שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה. וראה להלן סימן רעא הערה ,, ועוד, דיש שכתבו בדעת הרשב"א והר"ן והלבוש, דכל שיש לו יין או פת לקדש עליהם, אינו יוצא ידי חובת קידוש אפילו מן התורה, שלא על הפת או על היין. ויתכן שזו דעת בה"ג שהובא להלן בסימן רעא, שכתב, דנר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, דאפשר דמקדש אריפתא, ומשמע דאם אין לו גם ריפתא, פת עדיף לקידוש וידחה נ"ח, וע"כ משום דקידוש על היין או על הפת יש לו דין כמו דאורייתא אחר שנקבע על ידי חכמים שזה האופן שיש לקיים מצות קידוש. ועדיין צריך לעיין בזה.

והנה הבאנו שיש טעם נוסף לקידוש בביהכ"נ, עפמ"ש רב נסים גאון במגלת סתרים, והובא בתוס' (פסחים ק:), ובהרא"ש (שם פרק ערבי פסחים ס"י ה), דהא דאמרי' אין קידוש אלא במקום סעודה, היינו היכא שהיה בדעתו לאכול במקום הקידוש, ושוב נמלך ואכל סעודתו במקום אחר. אבל אם מתחלה קידש ע"ד לאכול במקום אחר יצא י"ח קידוש.

בספר המכתם (פסחים קא. עמוד פא).

אבל המאירי (פסחים פ"י קא. עמ' ריב) אחר שהביא דברי האומרים שבבית רחוק לא מהני תנאה, כתב ע"ז, שאין נראה כן, דהא כשקידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר אפילו הוא רחוק במשמע, ואהא אמרינן שאם היה בדעתו כן א"צ לחזור ולקדש. ע"ש. וכ"כ בעל העיטור (הל' מצה דף קלא ע"ג). (וע' בספר העיטור הל' סוכה דף פו ע"ה). וכ"כ הראב"ה (פסחים ס"י תקט עמ' קלה). וכן מוכח מדברי השבולי הלקט (ס"י ע עמ' כז). ומדברי המהר"ח בר שמואל בספר צרור החיים (עמ' עח). וכן מבואר בדברי מהר"א בן טאוה הנ"ל.

גם האור זרוע הגדול ח"ב (ס"י כג) אחר שהאריך לפלפל בענין זה, סיים וז"ל, ומיהו נראה בעיני הלכה למעשה דתנאי מועיל בקידוש אפילו מבית לבית ובלבד שיאכל בבית האחר. ע"ש. וכן כתב המהרש"ם בדעת תורה (סימן רעג), שכן דעת רב נסים גאון, שגם מבית לבית מותר. ועיין עוד בערך השלחן (סימן רעג סק"א).

והנה בתשובת הרמב"ם (מהדורת פרימון ס"י לו) כתב, מאחר שרבותינו תיקנו שהשליח צבור יחזור התפלה כדי להוציא מי שאינו בקי, הילכך עם היות שאין בקהל מי שאינו בקי, לא תהיה חזרת השליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים, כמו שתקנו חכמים קידוש בבית הכנסת מפני האורחים ויתחייב כן בכל בתי כנסיות אפילו אין שם אורחים, וכמו שתקנו גם כן ברכת מעין שבע בעבור המתאחרים לבוא לבהכ"נ, ויתחייב דבר זה תמיד אף על פי שלא היו שם מתאחרים. וכל מה שתקנו חז"ל תקנה מפני איזה סיבה אפילו בטלה אותה סיבה התקנה קיימת. ע"ש. וכן הובא כל זה בבית יוסף (סימן קכד).

וכן כתב הרשב"א בתשובה (סימן לו ושכג), שכבר פשטה ההוראה כדעת רב נטרונאי ודעימיה, והביא ג"כ הראיות מדין חזרת השליח צבור גם כאשר כולם בקיאים, ומדין ברכת מעין שבע בזה"ז, וסיים, הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם (פסחים סו:).

וכן כתב הר"ן (פרק ערבי פסחים ב"ב ע"א מדפי הר"ן).

שכיון שהתקינו מעיקרא לקדש משום אורחים, אמרי' שתקנות חכמים תקנות קבועות הן. וכדאשכחן בברכה מעין שבע בליל שבת שהתקינו חז"ל משום העם שבשדות הבאים באחרונה. והאידנא כולהו אתו לבי כנישתא, ואעפ"כ אמרי' לה, שכיון דאתקון אתקון. וכ"כ המאירי (פסחים פ"י עמ' ריא), ומהר"ם חלאווה (פסחים קא.). ורבי דוד בונפיד (שם). וכ"כ בחי' הריטב"א (מהדורת מוסד הרב קוק שבת כד:).

גם בספר המכתם (פסחים קא.), כתב, שכל תקנה שתקנו חז"ל, אף על פי שבטל הטעם, התקנה לא זזה ממקומה, כמו בקידוש בבית הכנסת בליל שבת, שאף על פי שאין לנו אורחים שאוכלים שם, וקיי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, התקנה לא בטלה. ועוד שבקידוש שבבית הכנסת יש פרסום גדול, וקידוש השם, והודאה לשמו יתברך לברוכו במקהלות, שנאמר במקהלות ברכו אלהים, ואין בזה חשש ברכה לבטלה. ודומה לזה הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם.

וכן כתב בשו"ת הרשב"ץ ח"ג (ס"י רמו) דמה שנהגו כל ישראל לקדש בבית הכנסת, אע"פ שלא נתקן אלא משום האורחים דאכלי בבי כנישתא, והאידנא ליכא אורחים שיאכלו שם, מכל מקום אנו אומרים שכל תקנות חכמים תקנות קבועות הן, וכיון שנתקנו מפני איזה טעם אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה.

וכן כתב בשו"ת הרשב"ש (סימן נג), שכבר כתבו המפרשים שאף על פי שאין לנו בזמן הזה אורחים דאכלי בי כנישתא, כיון דמעיקרא תקינו לקדש בבית הכנסת משום אורחים, אנן נמי אמרינן ליה, לפי שתקנתן של חכמים תקנות קבועות הן, כדין ברכה מעין שבע, שאע"פ שאין בזמן הזה הטעם של המאחרים לביהכ"נ, כיון דאתקון אתקון. [וכעין מה שאמרו כיו"ב בירושלמי (פ"ק דכתובות ה"ה), ואף על פי שבטל השמד המנהג לא בטל. וראה עוד בתוס' (ר"ה לב:), ובסדר רב עמרם גאון ח"א (דף קלט:), ובשבולי הלקט (סימן מה), והובא בבי"י (ס"ס תכג)].

גם האור זרוע חלק א' (סימן תשג) כתב, דאף על

ליישוב המנהג שנהגו לקדש בבית הכנסת, שהוא להוציא את מי שאינו בקי לקדש, ובקידוש של בית הכנסת יוצא י"ח מן התורה, ואפי' מדרבנן יוצאים י"ח, כיון שדעתם לאכול בביתם וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה הגד"מ (חאו"ח סי' קכד).

גם בשו"ת שואל ומשיב חמישאה (סימן יז) כתב, שהואיל והמנהג במדינותינו לקדש בבית הכנסת, אמרתי ליישב בזה מנהגם של ישראל. וע' בשו"ת תורת רפאל (סימן י). ובשו"ת אגודת איזוב (סימן א). ע"ש.

ומצאנו בשו"ת תעלומות לב ח"ג (סימן כ סעיף ג) שכתב, דאף שלא נהגו אז באלכסנדריא לקדש בבית הכנסת, מכל מקום בשמעו כי רבים מן הבאים לבית הכנסת לשמוע אל הרנה ואל התפלה הולכים לבתייהם ואוכלים בלי קידוש, כי רבים עתה עמי הארץ שאינם יודעים בשפתם אפילו מלה אחת בלשון הקודש, (וכמ"ש בשו"ת מן השמים סי' כה הנ"ל), לכן עמד ותיקן לקדש בבית הכנסת אליהו הנביא, ובק"ק מנשה, מפני שנמצאים שם רבים שאינם בקיאים לקדש. שעכ"פ יוצאים בשמיעתם ידי מצות קידוש מן התורה. [וכמ"ש בסידור הרוקח הנז' (עמ' תרכח), שיש לקדש בביהכ"נ מפני עמי הארץ שאינם בקיאים לקדש בביתם].

ואף שמרן ז"ל כתב דהנכון כמנהג אר"י שלא לקדש בבית הכנסת, האידנא דאחסור דרי, במקומות שרבה העזובה בקרב הארץ, אדרבה למצוה רבה תחשב להנהיג לקדש בבית הכנסת, לצאת י"ח קידוש מן התורה. אף על פי שאינו מנהג קדמון באותו מקום, וכמ"ש רבינו יונה שהובא בהרא"ש, ובתשובת שב יעקב (סימן יד). וכן יש לסמוך ע"ד רבינו נסים גאון, וכמ"ש הפוסקים ובחוט המשולש. [ועיי' בס' נהר מצרים (הל' שבת אות ג), שכתב שמנהג מצרים (בזמנו) כמנהג ארץ ישראל שלא לקדש בבית הכנסת, משום דליכא אורחים דאכלי בבית הכנסת. ע"ש. וכ"כ עוד בשער המפקד (נהר פקוד, דף ס:). ע"ש. מכל מקום שנתפשט המנהג אין להזניחו, כיון שיסודתו בהררי קודש]. וחשש ברכה

גב דמעיקרא תקינו לקדושי בבית הכנסת בעבור האורחים, והשתא ליכא אורחים, אף על פי כן הוי עלינו חובה, כברכת מעין שבע שנתקנה מפני שבתי כנסיות שלהם היו חוץ ליישוב, וחששו למתאחרים שישוהו יחידים ויבאו לידי סכנה מן המזיקים, אפילו הכי גם אנו אומרים אותה, כיון שתקנוה חכמים, ולא אמרינן ברכה לבטלה היא, הכי נמי יש לומר לגבי הקידוש בבית הכנסת. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בספר הבתים (הלכות שבת פרק כ"ט עמוד ריח).

גם רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (פסחים קא). כתב, דאף על גב דהשתא ליכא אורחים דאכלי כבי כנישתא, מכל מקום המנהג לקדש בבית הכנסת, ונ"ל הטעם שהוא כדי להסדיר ברכת הקידוש לכל העם, כי רבים מבני המון העם צריכים ללמוד סדר הקידוש, ולא גרע מהתפלה של פרקים, דקיימא לן לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל. ע"כ.

והגאון משכנות יעקב מקרלין (סי' צו) כתב ליישב המנהג, דיוצא י"ח הקידוש בצלותא וכסא, והביא ראיה לזה גם כן ממ"ש בתענית (כד), גבי ר' אילפי דאמר משיב הרוח ונשב זיקא, מוריד הגשם ואתא מיטרא, ואמר ליה רבי מאי עובדך, א"ל דירנא בקוסטא דחיקא, (כפר דחוק שיש בו עניות ביותר, רש"י), דלית ביה חמרא לקידושא ואבדלתא, וטרחנא ואתינא תמן חמרא לקידוש ואבדלתא, ומפיקנא להו ידי חובתייהו. ואיך יצאו כל העיר י"ח קידוש, במה שקידש על היין שלא במקום סעודה, אלא ודאי שיוצאים בזה י"ח עיקר המצוה. הילכך הוא מנהג נכון מאד. [וכבר העיר בראיה זו המג"א (ס"ס רסט), ובמחה"ש שם]. וזהו פירוש הירוש' (פ"ח דברכות ה"א), במקום שאין יין שליח צבור יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחותרם מקדש ישראל ויום השבת. אלמא דלהוציא י"ח קידוש על היין הוי המנהג ולא משום אורחים. וכו'. ע"ש. וע' מ"ש האור זרוע (סי' תשנ"ב) על דברי הירושלמי הנ"ל. וע"ע בשירי קרבן (פסחים פ"י ה"ב), ובמראה כהן פסחים (ק"ז).

גם בשו"ת בית היוצר (חלק א"ח סימן ב דף ז) כתב

בזמן הזה, כי הרבה גאונים יסדוהו". וכתב, שכן נהגו בכל תפוצות ישראל. וכבר כתב רבינו יונה ליישב המנהג, וסיים, סוף דבר שדעתי היא שמצוה להנהיג לומר הקידוש בבית הכנסת, שיש בזה משום חינוך צבורי, וקידוש השבת בפרהסיא, ואולי ע"י כך יתעוררו כולם לקדש את השבת גם בביתם. ע"ש.

ולכן במקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת הנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם. ומנהג ישראל תורה הוא, והמעצער על זה אין רוח חכמים נוחה הימנו.

ואף שיש חולקים על זה, וגם מרן הב"י (סימן רסט) כתב, שהנכון כמנהג אר"י שלא לקדש בבית הכנסת, מ"מ בבתי כנסת שנהגו לקדש יש להם על מה שיסמוכו, כי הן רבים עתה עמי הארץ שאינם מקדשים בביתם כלל, ואנו עושים למענם להוציאם י"ח של קידוש מה"ת לכל הפחות. ובצירוף סברת האו"ז הנ"ל, שתקנת הגאונים לקדש בביהכ"נ נתקנה למצות קידוש היום ברבים, כי ברוב עם הדרת מלך, ולא משום האורחים. [וע"ע באוצר הגאונים ח"א סימן עח]. וכמבואר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"א (אור"ח סי' טו), וח"ב (חאו"ח סי' כה אות יז, ודף סה: חאו"ח סי' יט). וח"ד (סימן כה), ובח"ז (חלק אורח חיים סי' לה), ובח"ח (חאו"ח סי' לג), ובשו"ת יחווה דעת ח"ב (סי' לד), ובלוית חן (סי' י'). ובהקדמת מרן אאמור"ר בספר שלחן לחם הפנים (הנד"מ, כרך ד' אות ד). ובמאור ישראל ח"ב (עמ' קמדה). וע"ע בספר יסודי ישרון (עמ' 9).

לתת לקטן לשתות מהיין - בקידוש בבית הכנסת

לא ספינן לקטנים בידים, (וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך סי' שמג) י"ל דבנ"ד כיון שיש מתירים אף לגדולים לשתות בביהכ"נ, [כמ"ש המרדכי (פסחים דף לה. מהספר), בשם רבינו שמואל ששמע כן בשם השר מקוצי. וכ"כ הסמ"ק. והובאו בב"י קודם האמור כאן. וז"ל המאירי (פסחים קא). יש מי שמפקפק לאסור לש"צ עצמו לשתות מכוסו שהרי אסור לאדם שיטעום קודם שיקדש, ואף גדולי המפרשים כתבו בתשובת שאלה שהדבר יפה שלא לשתות ממנו ש"צ אלא שיטעמנו

לבטלה ליכא, כיון ששתה המקדש רביעית יין. גם בשו"ת חלקת יעקב (ח"ב סי' נו) נשאל אודות עיר שביטלו מנהגם לקדש על היין בבית הכנסת בפרוץ המלחמה, מחמת חסרון יין, וכעת נחה שקטה הארץ, ואין חסרון יין, האם כדאי לחדש המנהג לקדש בביהכ"נ, או יש לחוש למ"ש בש"ע (סי' רסט), שבזה"ז יותר טוב שלא לקדש בביהכ"נ, והשיב, שהדין פשוט שמחוייבים להנהיג המנהג מחדש לקדש בבית הכנסת, כמו שנהגו בכל תפוצות ישראל, בפולין וברוסיא, בפרט בימינו אלה שיש כמה אנשים שאינם מקדשים כלל בביתם, ויוצאים י"ח מן התורה בקידוש בבית הכנסת, וכדעת רבינו יונה. כי מה שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, אינו אלא מדרבנן, לכן מחוייבים להחזיר עטרה ליושנה לקדש בביהכ"נ, מהטעמים שכתבו הפוסקים. ע"ש.

ועיין בשו"ת ירך יעקב (בסי' לא) שהאריך בענין זה, ומסיק גם כן לקיים המנהג. ובאמת שגם מרן בשלחן ערוך (סי' רסט) לא שלל לגמרי המנהג שמקדשים בביהכ"נ, וגם בש"ע (סי' תפט) כתב, כליל שבת ויו"ט סופרים ספיה"ע, "אחר הקידוש שאומרים בביהכ"נ", וכשחל יו"ט האחרון של פסח במוצאי שבת שאז אומרים על הכוס "קידוש" והבדלה בפעם אחת, יש לספור ספירת העומר קודם לכן. ע"ש. וכן כתב בשו"ת שרידי אש ח"ב (סי' קנו) בשבח המנהג בזה"ז. והביא דברי המג"א (סי' רסט סק"ג), "שאינן לבטל המנהג לקדש בביהכ"נ

והנה מרן הבית יוסף כתב בשם הגמ"י (הל' שבת פכ"ט אות מ), שהמקדש בביהכ"נ יכול להשקותו לקטן, דאע"ג דאמרינן ביבמות (קיד.), דלא ספינן לקטנים איסורא בידים, הני מילי איסורא דאורייתא, כגון נבלות וטרפות, דנפקא לן מדכתיב לא תאכלום, קרי ביה לא תאכלום, אבל קידוש היום מצות עשה הוא ולא נפקא לן מהתם. עכ"ל. וכתב ע"ז מרן, שאפי' לדברי האומרים שאפילו איסור דרבנן

לתינוקות, ומ"מ אף הם חזרו לומר שלאותו כוס מיהא קידושו מועיל, וכן הדברים נראין, ולא עוד אלא שהדבר הדור למברך לטעום, וכ"ש במקום שאין תינוקות שאם אינו טועם נעשית ברכה לבטלה. אף שהגדולים נוהגים לאסור, מכל מקום לא חשיב איסור כל כך שיאסר להשקותו לקטנים. אי נמי כיון דאי לא שתו הקטנים הויא ברכה לבטלה, שרינן האי איסורא לקטנים לשתות שלא במקום סעודה וכו'. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (מהדורת מקיצי נרדמים, בלוח, עמוד שה), לחלק בין לא תעשה להאי עשה דלא אתי מהתם. ע"ש. ואף על פי שמרן הבית יוסף כתב ב' תירוצים, האחרונים תפסו להקל בכ"ד על פי התירון הראשון, כי שניהם אמת.

ולפי דברי מרן הבית יוסף הנ"ל יש ליישב קושית מהר"א בן טאוה הנ"ל (בד"ה הנה נחבאר), שתמה על מה שנהגו להטעים לתינוקות, דאמאי לא חיישינן לדילמא אתי למיסרך, כמו שאין מברכים על הכוס בליל יוהכ"פ ולהטעימו לתינוקות, דחיישינן דילמא אתי למסרך, אלא שסיים, ומכל מקום איני סומך ע"ז לבטל המנהג במקום שנהגו להטעים לתינוקות, שבודאי יש להם להחזיק במנהגם. ע"כ. ולפי דברי מרן יש ליישב דבנ"ד לא חיישינן דאתי למסרך, כיון שיש מתירים אף לגדול לטעום מכוס הקידוש. [ועיין בהלכות ברכות להריטב"א (פ"ח אות ט) שכתב: ואסור לטעום כלום אחר שקידש היום עד שיקדש על הפת או על היין על החביב מהן לפניו יותר במקום סעודה, ולפיכך ש"צ המקדש בבית הכנסת כמנהג אין לו לטעום ממנו כיון שאינו מקום סעודתו, אלא מטעים ממנו לקטן, ואם אין שם קטן טועם ממנו כדי שלא תהא ברכה לבטלה].

והנה הגאון חקרי לב (חלק אורח חיים סימן סט דף קכג.) שהביא דברי מרן הבית יוסף הנ"ל, וכתב שיש לתמוה עליו מתשובת הריב"ש (סימן שצג שצד), שהתרעם על מהר"ח גליפפא שהתיר בשנת בצורת להאכיל לקטן גבינות העכו"ם על פי דברי הרשב"א והר"ן, שכתבו דאיסור דרבנן מותר למספי בידים לקטן, שכדאים הם

לסמוך עליהם בשעת הדחק, והריב"ש חלק עליו, וכתב, שהיתר זה היה ראוי להעלימו. ומכאן יש לנו ללמוד היפך דברי מרן הבית יוסף, שהרי שם דעת כמה פוסקים להתיר, כמ"ש הסמ"ג (סימן קלב). וכן כתבו בשם רבינו תם, ואע"פ שרבו החולקים ונקטינן כוותייהו. (ע' היטב בבית יוסף יור"ד סימן קטו), לקטן מיהא נימא להקל. אלא ודאי שאין להתיר בכיו"ב. ע"כ.

אולם לא קשיא מידי, שמרן הבית יוסף כאן סמך גם על מ"ש מהר"ם לחלק בין איסור לאו לאיסור עשה, שהאיסור לטעום לפני הקידוש הוא איסור דרבנן משום מצות עשה, דקיל מאיסור דרבנן דלא תעשה. [כדאמר' (ביבמות ז. וביזמא פו.) דאיסור עשה קיל מאיסור לא תעשה], ובאיסור דרבנן משום מצות עשה שהוא קל בצירוף שיש מתירים אף לגדול, יש להקל. אבל בגבינת העכו"ם שהוא לתא דאיסור שמא יעמידנה בעור קיבת נבלה, דהוי איסור ל"ת, אין להקל אף על פי שיש מקילים אף לגדול. ומלבד כ"ז יש מקום להקל בנ"ד, מפני שהטעימה היא בדבר היתר גמור, ורק השעה אוסרתו. וכמ"ש הב"ח (סימן רד בד"ה כתב ה"ר ירוחם), לחלק בזה בין דבר שהוא אסור, לדבר שהוא היתר והשעה אוסרתו. ע"ש. ולא דמי לגבינת העכו"ם שהיא אסורה מצד עצמה, וכמ"ש בשו"ת אבני צדק (תארו"ח סי' מה ד"ה והנה מבואר) אליבא דהש"ך, דרבנן שמו איסור על גוף הדבר. ע"ש. ושוב ראיתי להמג"א כאן (סימן רסט) שכתב, שיש לחלק בין אכילת איסור, לטעימה מכוס הקידוש, שהוא דבר היתר בזמן האסור. וכ"ש שמותר להאכיל קטנים בשבת שחרית קודם הקידוש, כיון שלדעת הראב"ד (בהשגות פרק כ"ט ה"י) מותר אף לגדול.

וכיו"ב כתב המג"א (סימן קו סק"ג), שאע"פ שחייב לחנך הקטנים לתפלה, מ"מ רשאי לתת להם לאכול קודם התפלה, כמ"ש להלן (סי' רסט), ופירש המחצית השקל שם, שאע"פ שאסור למספי להו בידים אפילו איסור דרבנן, שאני הכא שהמאכל היתר אלא שהשעה אוסרתו. וכמ"ש המג"א להלן (סי' רסט). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ד (תארו"ח סי' יב אות טו). ע"ש.

קטן ישתה מהכוס, ואם כן אין הקטן מכוין לצאת, ואיך יועיל טעימת קטן, וכתב לתרץ, שאפשר שבכלל החינוך של קטן אין ידיעה זו שצריך להיות כוונת שומע ומשמיע ושראוי לידע למי להוציא ידי חובה, וממילא ברכה שהילד יכול לסמוך עליה לפי חינוכו אינה ברכה לבטלה. עכ"ד, וזה חידוש. ויתכן דאיה"נ, קודם שיקדש המקדש בבית הכנסת, צריך לייחד קטן, שיקרא לו ויודיע לו שהוא עומד לטעום מהכוס תיכף אחר הקידוש, ושיתן דעתו לצאת י"ח בקידוש ובברכת הגפן.

וע"ע בטורי אבן (תגיגה ו). שהקשה, שכיון שמצוות צריכות כוונה ובלא כוונה אינו יוצא ידי חובה, הרי ודאי קטן לאו בר כוונה הוא כדאמרין בש"ס (חולין יב.) גבי קטן יש לו מחשבה וכדפרש"י ותוס' התם, וא"כ מה הועילו חכמים במה שתיקנו לחנך את הקטן במצות, הא כיון דלאו בר כוונה הוא לאו כלום הוא. ועוד הא מסיק אב"י בגמרא כל היכא דגדול פטור מדאורייתא מדרבנן קטן נמי פטור, ומהשתא איכא להפקיע לקטן מחינוך כל המצות כיון דגדול כה"ג דלאו בר כוונה הוא פטור מה"ת קטן נמי פטור דהא לאו בר כוונה הוא.

וראה עוד בכף החיים (סי' רסט אות ב) שכתב, שיש להעמיד את הקטן אצל המקדש ולומר לו שיכוין לברכת המקדש לצאת ידי קידוש, ושישתה אחר כך שיעור רביעית כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. אולם עוד יש להעיר בכל זה, ואכמ"ל.

וז"ל מרן בש"ע (סי' רסט): נוהגין לקדש בבית הכנסת, ואין למקדש לטעום מין הקידוש אלא מטעמו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה. ומעיקרא לא נתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא, להוציאם ידי חובה, ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבהכ"נ. אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת, וכן מנהג ארץ ישראל.

ובאמת שהמעייין בתשובות הריב"ש (סי' שצד) יראה נכוחה שלא דחה את דברי החכם המתיר מכל וכל, ולא פסק בסכינא חריפא לאסור, שהרי כתב שם בד"ה עתה, שאפילו אם האחרונים דחו את דברי המתיר הסריקה בשבת, מכל מקום הייתי דן אותך לזכות, כאשר עשיתי במה שהתרת להאכיל לקטנים גבינה של עכו"ם בשנת הבצורת, מפני סברת הרשב"א (ביבמות קיד.), אף על פי שאמרתי שכיון שהיתר זה זר להמון והיה טוב להעלימו, מכל מקום כדאי הוא הרשב"א לסמוך עליו בשעת הדחק וכו'. ע"ש. וכן הבינו בשו"ת מהראנ"ח (סי' קיב עמ' תפ), ובכנה"ג (י"ד סי' פא הגב"י אות נה), שדעת הריב"ש להתיר. [אלא שהחקרי לב שם (בדף קגג:) כתב לחלוק עליהם משום דהרשב"א והר"ן יחידאי נינהו. ומכל מקום אינו מוכרח בדעת הריב"ש. ומאחר שהריב"ש צידד להקל אין ממנו שום ראייה נגד מרן הב"י.

והגאון בעל מצפה איתן בנחל איתן (הלכות שבת פרק כט) כתב טעם אחר להיתר טעימת התינוקות מכוס הקידוש, על פי דברי התוס' פסחים (פת). לגבי התינוקות שמאכילים אותם מן הפסח (סוכה דף מב.) אף על גב דהוי שלא למנויו, משום דאיכא בהו חינוך מצוה, והכא נמי אף דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, מכל מקום איכא חינוך של מצות קידוש דהוי חינוך מצוה. ע"ש. ותנא דמסייע ליה הוא הרדב"ז בשו"ת מכתב יד (סי' לט) שכתב, והטעם שהתירו להטעים מן הקידוש לתינוקות אף על גב דאיסורא לא ספינן להו בידים, שאני הכא שאיסור טעימה לפני הקידוש איסורא דרבנן בעלמא הוא, משום מצות עשה דקידוש, "ומצוה היא בטעימת התינוקות", הילכך שפיר דמי ולא חיישינן דילמא אתי למיסרך. וע"ע בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיד"ד סי' יא אות ו). [ע"כ מדברי מרן אאמ"ר שליט"א].

ויש להעיר, דהיאך סומכין בקידוש של בית הכנסת על טעימת קטן, והרי בדרך כלל הקטן אינו נותן דעתו לכוין לצאת ידי חובה. ושור"ר באשל אברהם (או"ח סי' רסט) שהקשה מצד אחר, שהרי בשעת הברכה אין ידוע איזה

הכנסת שאינם יודעים לקדש בביתם מחסרון ידיעה, מצוה רבה להחזיק במעוז במנהג הזה, אשר מחזה שדי יחזה, לקדש בביהכ"נ גם בא"י, לזכותם לשמוע הקידוש על הכוס. והכל לפי המקום ולפי הזמן, וכדמוכח בתשובת שב יעקב ובשו"ת תעלומות לב הנ"ל. ואף שאינו מקום סעודה, הרי יוצאים בזה מה"ת. [חלק מהדברים ממרן אאמ"ר].

וראה עוד בכל זה בשו"ת שואל ומשיב (יוסף דעת מהדורא חמישאה סי' יז), ובשו"ת ירך יעקב (חאו"ח סי' לא), ובשו"ת מים חיים (סי' קמט), ובשו"ת חלקת יעקב ח"ב (סי' נו), ובספר יסודי ישורון (עמוד 290).

ובספר מגן אבות (עמוד רא) כתב שמנהג מרוקן שלא לקדש בבית הכנסת. ע"ש. אולם מה בכך, שהרי מצינו שגדולי הדורות דאזלי בתר שיפולי גלימיה דמרן, שהנהיגו לקדש בבית הכנסת, ובעל כרחך שבמקום שיש אנשים שאינם מקדשים בביתם כך ראוי לנו להנהיג, ואין זה נגד דעת מרן, וכבר הבאנו כמה וכמה טעמים בזה. ועוד שכבר כתבנו שלכתחילה יכול המקדש לסמוך על רביעית יין ששותה, ובוזה אין חשש. ופשוט.

ואמנם אף שמרן ז"ל כתב דהנכון כמנהג ארץ ישראל שלא לקדש בבית הכנסת, האידנא דאחסור דרי, במקומות שרבה העזובה בקרב הארץ, אדרבה למצוה רבה תחשב להנהיג לקדש בביהכ"נ, כדי לצאת י"ח קידוש מה"ת. ובפרט דסמיה בידיה לכוין לצאת בעצמו י"ח קידוש, ובאופן שישתה רביעית [אפי' מכוס הקידוש עצמו], ואז אין בזה חשש, שהרי יוצא בזה י"ח קידוש במקום סעודה.

אולם במקומות שאין אנשים שאינם מקדשים בביתם, אין לנהוג לכתחילה לקדש בבית הכנסת, שאין לנו לזוז מדעת מרן מרא דאתרין, ובפרט שאפילו המקיימים את המנהג [כגון הרשב"ץ הנ"ל] לא סמכו על זה לגמרי, וכמ"ש בשו"ת יכין ובוועז (ח"א סי' קיח) שהרשב"ץ לא היה עונה אמן אחר ברכת הקידוש שבבית הכנסת, משום חשש ברכה לבטלה [והיה ליה ספק אמן יתומה]. ועלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה. ועל כן שב ואל תעשה עדיף, ואין לעשות חדשה בארץ. שאולי יהיו כאלה שיסמכו על שמיעת הקידוש שבבית הכנסת, ויחדלו לקדש בביתם, ונמצאת מכשילן לעתיד. וכ"כ בספר נתיבי עם (סימן רעג). ע"ש.

ורק במקום שנמצאים שם כמה אנשים בבית

ישוב תמיהה היאך פוסקים כאן נגד המבואר לכאורה בבית יוסף

ואם דין זה [קידוש בבית הכנסת] חשיב כמנהג נגד מרן השלחן ערוך

לכתחילה לברך אף שלא כדעת מרן ז"ל וגם במילי דברכות פסקו והורו לברך, אף כאשר אין דעת מרן נוחה ומסכמת בדבר. ע"כ.

אולם אלו דברים תמוהים, דאטו הרב תעלומות לב נתכוין לחלוק על מרן השלחן ערוך, ולהנהיג היפך דעת מרן, ובהכרח ס"ל שדעת מרן עצמו מסכמת לזה. והגאון ר"י ארגואיטי דיבר על המנהג הקדום באותה ארצות, כמו שהעידו הראשונים שפשט המנהג ברוב ככל המקומות לקדש בבית הכנסת.

ובעיקר הנידון כבר האריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"א (או"ח סימן טו) ובח"ב (או"ח

וראיתי לכמה מחברי זמנינו שכתבו להוכיח שמועיל מנהג נגד מרן, מדין קידוש בביהכ"נ (או"ח סי' רסט), שמרן פסק שטוב יותר להנהיג שלא לקדש, ושכן מנהג אר"י. וכיון שטעם התקנה הוא בשביל אורחים, והאידנא ליכא אורחים ובטלה התקנה. ובב"י הביא בזה מחלוקת הראשונים אם הוא ברכה לבטלה, וסיים שבארץ ישראל נהגו שלא לקדש והוא הנכון. ובספר מאמר יעקב העיר ממ"ש בשו"ת ירך יעקב (להגאון ר"י ארגואיטי מקושטא. או"ח לא), שבערי הונגריה יקדשו כליל שבת בכמה תנאים. ע"ש. בשו"ת תעלומות לב הנ"ל (ח"ג סימן כ) הנהיג במצרים לעשות כן מחדש. הרי שרבנן בני ספרד לעת הצורך הנהיגו

סימן יט) ובח"ז (או"ח סימן לה) ובח"ח (או"ח סימן כג) וביחודה דעת (ה"ב סימן לד) ובחזון עובדיה (שבת ב) ועוד. עש"ב. והדבר פשוט, שאין זה מנהג נגד מרן, אלא שגם מרן היה מודה לנהוג כן בדורות הללו דאחסור דרא ויש ע"ה שאין מקדשים, ועוד כמה טעמים, עש"ב. והרי מי נאמן לפסקי מרן זיע"א יותר ממרן אאמו"ר שליט"א, ואיהו גופיה הורה כן להנהיג מחדש לקדש בבית הכנסת בכל מקום שיש ע"ה שאינם מקדשים, כדי שיצאו לכה"פ קידוש מן התורה. (וקידוש במקום סעודה אינו מן התורה).

ובביאור טעמא דמילתא, הנה הטור (שם) כתב, שנוהגין בכל המקומות שהש"ץ מקדש בביהכ"נ, ואני תמה היאך נתפשט זה המנהג דהא קי"ל כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה ולדידיה אין מקדשין בביה"כ אלא לאפוקי אורחין דלדידהו הוי מקום סעודה, והשתא דליכא אורחין קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה. ולא תיקנו אותו אלא משום אורחין, וכיון דליכא אורחין ראוי היה שלא לקדש, ואי איישר חילי אבטליניה. ובב"י הביא שגם רבינו ירוחם תמה על המנהג. ודעת הרא"ש שאפי' יש מי שאינו יודע לקדש בביתו אין לקדש בביהכ"נ כיון שקידוש שלא במקום סעודה אינו קידוש כלל. וגם בגמ' לא אמרו טעם זה משום אלו שאינם יודעים. אך הר"ן והמ"מ כתבו לקיים המנהג מטעם שתקנ"ח קבועות הם. וכ"כ הרמב"ם (פאה"ד סימן קמח) והרשב"א (ח"א סימן לד), ושנראה לו שמחזירין על היין לקדש עליו בביה"כ, שתקנה קבועה היא וצריך לחזור אחריה. וסיים הבית יוסף, ובארץ ישראל נהגו שלא לקדש בביהכ"נ והוא הנכון. וצ"ע מדוע מרן לא פסק כדברי הרמב"ם והרשב"א שביארו טעמו של המנהג, והרשב"א העיד שכבר פשטה ההוראה כן, וסיים ג"כ שמחזרים אחרי זה. ואולי משמע ליה למרן שלא יצאו הדברים מכלל ספק, ובפרט שהוא ספק ברכות, ושוא"ת עדיף. אף שאין לומר סב"ל במקום מנהג, מ"מ ראוי להחמיר. ובפרט שהרמב"ם לא נחת לביור דין זה. עכ"פ הא קמן שמרן פסק שעדיף טפי להנהיג

שלא לקדש בבית הכנסת. [ובמה שכתב מרן שיותר טוב להנהיג שלא לקדש, יל"ע אם הוא רק במקום שאין מנהג, או שגם במקום שיש מנהג לקדש טוב שיפסיקו את המנהג. ואולי מה שסיים מרן שמנהג ארץ ישראל הוא הנכון, ר"ל שטוב שבכל המקומות ינהגו כמנהג ארץ ישראל. וצ"ע]. ולכאורה סתימת דברי מרן משמע דקאי גם על מקום שיש מהם שאינם בני תורה ואין מקדשים בביתם, ומרן כתב בסתם שיותר טוב שלא לקדש. והרי הנידון בין הרא"ש לרבינו יונה הוא במקום שיש אנשים שאין יודעים לקדש. ומ"מ משום סב"ל עדיף שלא לקדש.

אולם אינו מוכרח מכמה סיבות. א. יתכן שהנידון הוא בסתם אם לפסוק כן להנהיג בכל המקומות ובכל זמן משום שמצוי איזה מקומות שיש שאינם יודעים לקדש, אבל בביהכ"נ שיודעים שאצלם יש אנשים שאין מקדשים, בזה יש להו טעם הגון לסמוך על דברי רוב ככל הראשונים שהעלו שיש לקיים את המנהג לקדש בביהכ"נ. ב. כיון שמרן בב"י הביא על דברי הרא"ש "אבל הר"ן כתב וכו'". משמע שלעיקר הדין ר"ל שמסכים עם דברי הר"ן והרמב"ם והרשב"א שלא כדברי הרא"ש. ורק שלענין הנהגה לכתחילה עדיף להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ. ג. אפשר שמשמעות לשון מרן בש"ע שנוקט לעיקר כדעת הרמב"ם וש"ר שלא כדעת הרא"ש והטור, שהרי כתב בסתם: נוהגים לקדש בביהכ"נ, שאע"פ שאין אורחים מ"מ לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בביהכ"נ. אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ, וכן מנהג אר"י. ע"כ. וגם מה שסיים שיותר טוב להנהיג שלא לקדש, ר"ל משום הטעם של תקנה לא בטלה, שעדין סב"ל ושבוא"ת עדיף. אך לא מיירי במקום שיש אנשים שאין מקדשים בביתם. ד. אפשר שמרן לא ראה דברי רבים מהראשונים שכתבו טעמים נוספים למנהג, והם רוב ככל הראשונים, וכמו שהארכנו בזה בס"ד לעיל. וע"ע להלן. והנה כשנבוא לדון מצד הדין, טעמו של הרמב"ם והרשב"א הוא טעם אלים טובא,

בברכות, מכל מקום הרי יש לנו כמה טעמים טובא לפסוק כן לדינא וכמו שנתבאר, ועוד דנקטינן שהרוצה לברך במקום ס"ס אין מוחין בידו, ובפרט שכאן יש צורך גדול להוציא רבים י"ח מ"ע מה"ת. ועוד שדעת רוב ככל הראשונים שיש לקדש בבית הכנסת, נ"יש לעיין אם שייך לומר כאן סב"ל במקום מנהג ל"א אחר שכן נהגו הרבה דורות מזמן הראשונים, אלא שלכאור' כבר כמה דורות הופסק המנהג ברוב המקומות, וצ"ע בזה], וגם י"ל שהירושלמי יכריע וכמו שהוכיח האור זרוע מהירושלמי שתיקנו לקדש בבית הכנסת גם בלא אורחים. וכן כתב המשכנות יעקב (שם) להוכיח כן מירושלמי (ברכות פ"ח ה"א) שהיו מקדשין משום אלו שאין להם יין ולא משום אורחים.

וגם בדעת מרן אינו מוכרח לומר שכוונת מרן שטוב להנהיג שלא לקדש בשום אופן משום סב"ל, דהנה השמ"ח נפש גאגין (ערך קידוש) כתב, שמרן בשלחן ערוך פסק לעיקר הדין כמ"ד שיש לקדש בבית הכנסת, ורק סיים שעדיף לחוש להחמיר שלא לקדש. והוסיף עוד שאילו מרן היה רואה תשובת הרמב"ם במקורה היה מודה שכן ראוי לכתחילה. עכת"ד. [וצ"ב כוונת דבריו בזה, שבבית יוסף ציין, שלעיל (סי' קנד) העתיק לשון תשובת הרמב"ם שהובא באבודרהם].

ושו"ר שגם הגאון ר' יעקב רקח בספר שלחן לחם הפנים (ריש סימן רסט) למד בדברי מרן בש"ע שפסק שמן הדין מקדשין בביהכ"נ משום שתקנה קבועה היא. וציין שכ"פ הלבוש כדברי מרן. והלבוש כתב שהמנהג לקדש בביהכ"נ שתקנת הקידוש לא בטלה אע"פ שאין אורחים, ומ"מ במקום שאין מנהג, יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ, שאינו מוציא שום אדם כיון שאין אורחים. ע"כ. ולפ"ז גם מ"ש מרן שיותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכ"נ, הוא רק במקום שאין אורחים או אנשים שאינם מקדשין בביתם.

ובס' שלחן לחה"פ שם הביא באורך שיטות הראשונים בזה, וכתב לחזק פסקו זה של מרן [שמן הדין יש לקדש בבי"ה] ע"פ דברי הראשונים

דהכי קי"ל, שתקנות חכמים קבועות הם וכדמוכח מברכה מעין שבע, ואף שצ"ל שדעת החולקים שמעולם לא תקנו חכמים קידוש בביהכ"נ ואינו רק מנהג [ורק מצינו בגמ' פסחים שם שכן היו נוהגים], מ"מ מצינו שהרבה ראשונים כתבו שהוא תקנה. ב. ועוד, שהאר"ז הוסיף, שהוא תקנת תנאים ואמוראים, והוכיח כן מירושלמי. וא"כ אף מדברי הירושלמי סיוע לדברי הרמב"ם וש"ר שהוא תקנת חכמים ולא מנהג שתמא, (ושמא הרא"ש לא ראה דברי הירושלמי). ג. ועוד שדעת הרבה מרבתינו הגאונים כן הוא, שיש לקדש בביהכ"נ, רב נטרונאי ורב עמרם גאון, וכ"כ הרוקח בשם הגאונים. ודברי הגאונים דברי קבלה, [ויל"ד שכוין שרה"ג חולק אא"ל דברי קבלה]. ד. ועוד, שיש כאן ס"ס, שמא תקנת חכמים היא, ושמא כתירוצו של רבינו יונה שאינו מעכב את הקידוש מה"ת. ה. וגם יש כאן ספק נוסף שמא הלכה כדעת רב נסים גאון וסיעתו שמועיל להחשב קידוש במקום סעודה כאשר דעתו לאכול בבית אחר.

[ומעם נוסף כתב בתשובת רב האי (שערי תשובה סי' קיד) אף אם ליכא אורחים מקדשין ומבדילין בב"ה, דבעינן זכרהו על היין, דילמא איכא אינש דלא שכיח ליה חמרא ונפיק בקדושה דביהכ"נ, ואף על גב דאמרינן אין קידוש אלא במקום סעודה, "שעת הדחק שאני", ונפיק בההוא קדושה אי שוי רעותא למיפק ביה. והוא כעין טעמו של רבינו יונה].

ו. ועוד שהאח' (משכנות יעקב קרלין סי' צו) הוכיחו כטעמו של רבינו יונה מדברי הש"ס תענית (כד.), שר' אילפי היה מוציא את כל בני העיר (שלא היה להם יין בעיר) י"ח קידוש והבדלה, ומשמע שלא היה מקום סעודה וע"כ שיוצאין עכ"פ ידי המצוה מה"ת. ז. ועוד נוסף כאן [לציון] והוא כח המנהג, שכן נהגו רוב תפוצות ישראל כמבוא' בראשונים. ופוק חזי כמה וכמה גאוני עולם שהנהיגו כן לכתחילה, אף דבכל מילייהו אזלי בתר שיפולי גלימיה דמרן. וכבר הערנו שיתכן שמרן לא ראה שכן דעת רוב ככל הגאונים והראשונים שיש לקדש בביהכ"נ. ומעתה אף דקי"ל סב"ל, ולא מועיל אפי' ס"ס

אינם יוצאים י"ח בברכה מעין שבע, וצידד משום שהש"צ אינו מכוין להוציא בברכה מעין שבע, כיון שרגילים לקדש בביהכ"נ, וחכמים רצו לתקן כך. אי נמי משום שאינו מזכיר יצי"מ. ועוד שיי"א שבמקום שיש יין מצוי לא היה הש"צ אומר ברכה מעין שבע. עש"ב.

ואחר כתבי כל זה ראיתי שבשו"ת יביע אומר ח"ח (אר"ח ס" כג אות לג) עמד על ההערה הנ"ל, ויישב בדרך אחרת, ושם הביא מ"ש הרב שמ"ח נפש (בערך קידוש) שבלי ספק לא ראה מרן הש"ע תשובת הרמב"ם (פאר הדור ס" קמח) שכתב, שאפי' אם אין שם אורחים מקדשים כמו שאמרו בענין ברכה מעין שבע וכו'. וכתב ע"ז ביביע אומר, וראיתי למי שכתב לתמוה על דברינו ביבי"א, דאחר שקבלנו הוראות מרן, מה ראיתי בנ"ד לנטות מדברי מרן. ובאמת שכלל זה בדיניו שאף לגבי מרן כל שלא ראה דברי רבותינו הראשונים, אמינא שאילו ראה דבריהם היה חוזר בו, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (ס"ו נו) שאילו ראה מרן הש"ע דברי הרמב"ם בתשובה שכתב להקל היה חוזר בו, ולכן הורה למעשה כדברי הרמב"ם. וע"ע בשו"ת יוסף אומץ (ס"ס פ' בד"ה הכלל העולה). וכיו"ב כתבו בשו"ת בני יהודה (ס" קנד דף רב:), ושאר רבני אלג'יריא בהקדמת שו"ת הרשב"ץ, שאילו היה רואה מרן מ"ש בשו"ת הרשב"ץ היה חוזר בו וכו'. ע"ש. וע"ע בספר ווי העמודים (ס" רעב אות ד) ובשו"ת ויען משה (חור"מ ס"ס ה). ובביאור הלכה (ס"י שא סכ"ה ד"ה כגון). ובשו"ת ימי יוסף בתרא (עמוד קלז). ובשו"ת איש מצליח ח"ג (תאהע"ז ס"ס א'), ובשו"ת שואל ונשאל ח"ח (חאו"ח ס"ס ה). ועוד. ומעתה אף בנ"ד אמרינן שאילו ראה מרן תשובת הרמב"ם במקורה הנ"ל היה חוזר בו, ובפרט שבדורותינו אחסור דרי והן רבים עתה עמי הארץ. [קטע זה מיבי"א].

והנה מחבר אחד כתב לחלוק ע"ד מרן אמור"ר שליט"א בדין זה, וטען דהנה בב"י (בסימן רסט) הביא בתחילה דברי רבינו יונה שאותם שנהגו לקדש בביהכ"נ יש להם על מה לסמוך, כדי להוציא י"ח את מי שאינם

שכתבו כמה וכמה טעמים למנהג זה, וסיים שלכן פסק מרן בש"ע כנזכר. ושם (בדפ"ח עמוד קטו) כתב, שדעת הטור ומרן שאע"פ שמן הדין לא זזה התקנה ממקומה, מ"מ טוב לחוש לברכה לבטלה. וע"ש בסוה"ד שיש לעיין מדוע לא חששו הפוס' כמו כן לענין ברכת מעין שבע או חזרת הש"ץ אחר דנקטינן שכולם תקנות קבועות. והניח בצ"ע. [ואולי יש לחלק ששם לא היה מנהג קבוע בכל העולם, משא"כ לענין ברכת מעין ז' וחזרת הש"ץ שהוא מנהג קבוע בכל העולם. ועדיין צ"ע]. ובהקדמת מרן אמור"ר שליט"א שם, כתב ג"כ דהאידנא אחסור דרי ורבים עתה עם הארץ שאין מקדשין בביתם, ולכן מצוה רבה איכא לזכותם במצות קידוש מה"ת, ואין בזה חשש ברכה לבטלה כיון שהיא תקנת חכמים וכדין חזרת הש"ץ בתפלת י"ח במקום שכולם בקיאים להתפלל.

ועל הכל, הנה בר מן דין, אם נוהגים כהיום שהקטן שותה רביעית, א"כ חשיב מקום סעודה לדידיה. וכ"ש אם המקדש עצמו שהוא גדול שותה שאז אין שום חשש. [אולם יש להעיר שהבדלה בביהכ"נ ודאי עדיפא מקידוש, כיון שאין בה שום חשש של ברכה לבטלה, וא"כ כ"ש דנקטינן שהיא תקנת חכמים להבדיל בביהכ"נ, ומדוע לא נהגו בזה מצד תקנ"ח. [והרשב"א כתב לגבי קידוש שצריך לחזר אחריה]. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו ס"י פה) כתב בתו"ד, שהבדלה בביהכ"נ היא רק ממנהגא בפרט בזה"ז. וראה בזה במה שכתבנו בס"ד להלן סעיף יב].

ואף שלכאורה יש לשאול שאם משום אותם שאין יודעים לקדש כדי שיצאו י"ח קידוש מן התורה, הרי יצאו כבר בתפלה, ואת"ל שיש שאינם בקיאים להתפלל, אכתי תיקשי מדוע לא יצאו בברכת מעין שבע, שחותרם בה מקדש השבת.

ושו"ר בכה"ח (ס"י רעא סוף סק"ג), שכתב בתו"ד שיוצאין בברכת מעין שבע. אלא דיש לדחות שאותם אנשים אינם נותנים לבם לצאת י"ח בברכת מעין שבע, ורק בקידוש יתנו לב לצאת י"ח כיון שהוא מיוחד לשם קידוש. גם בשו"ת אגודת אזור (אר"ח ס"י א) האריך בזה מדוע

ועיין בשו"ת הר צבי (אורח חיים א' סי' קנג) שכתב, דבירושלים אין נוהגין לקדש בבית הכנסת בליל ש"ק, אבל מחוץ לירושלים יש שנוהגין לקדש על היין בליל ש"ק, שכנגד הבית יוסף שלא להנהיג כן הרי המג"א פוסק להנהיג כן, וכן מביאו המשנ"ב במקומו בסי' רסט. ולכן מחוץ לירושלים מי שרוצה להנהיג קידוש בליל ש"ק על היין אין חשש בזה, וכדאי הוא המג"א רבן של ישראל לסמוך עליו. ע"ש. ולהאמור אין הבדל בין ירושלים לשאר מקומות כשיש שם צבור עמי הארץ, וכנ"ל.

וראיתי בספר אשרי האיש (עמור' עא) שהביא בשם הגריש"א שכתב, שבבתי הכנסת של יוצאי אשכנז בירושלים, לא יקדשו בביהכ"נ, לפי שעיה"ק בירושלים לא נהגו כן, ואף בבני ברק אין דעתו נוחה שיקדשו בבית הכנסת, אלא מחמת פסקו של החזון איש זצ"ל בזה.

וכ"ה בספר וביום השבת (סי' לו סי"א), שאף שמנהג הספרדים באר"י שלא לקדש בביהכ"נ, מ"מ האשכנזים שקידשו בביהכ"נ בקהלותיהם יכולים להמשיך כן גם היום. וכן הורה החזו"א שיש לקדש בביהכ"נ אהבת חסד בב"ב. אלא שהגריש"א הורה שבירושלים גם יוצאי אשכנז לא יקדשו, כיון שכן המנהג בירושלים, וגם בב"ב אינו נראה שיקדשו, אלא ששם יסמכו על פסק החזו"א. אך הגר"ח פ"י שיינברג אמר, שמותר ליוצאי אשכנז לקדש גם בירושלים לפי שמנהג אבותיהם בידיהם.

ולהאמור, כל שיש שם אנשים עמי הארץ שאינם מקדשים בביתם, ראוי לקדש בבית הכנסת, וכמו שנתבאר באורך. ומה שכתב לגבי בני ברק מחמת פסקו של החזו"א, ראה להלן (סי' רעא) מה שכתבנו בזה באורך לגבי אתרא דמרן.

מקדשים בביתם כלל, שלכל הפחות יצאו י"ח קידוש מן התורה. ואח"כ הביא דברי הרא"ש דס"ל שיש לבטל המנהג, דהא אמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, ומשמע שהוא לעיכובא. ואח"כ הביא דברי הר"ן שלימד זכות על המנהג משום שאותם שאינם מקדשים בביתם כלל, והאריך להעתיק את כל דברי הר"ן, ושוב סיים דבאר"י נהגו שלא לקדש וכו'.

ומכאן העיר, דהא לדעת הרא"ש לא מהני האי סברא להוציא י"ח קידוש מדאורייתא. וגם בבית יוסף הרי סיים דבאר"י לא נהגו לקדש וכו'. [עיין בספר אדני שלמה להרה"ג ר' שלמה מנגנו שלי].

אולם כבר השבנו מכמה וכמה טעמי, ובפרט שמרן בבית יוסף כתב, "אבל הר"ן כתב וכו'", ואפשר שלעיר הדין קיבל דברי הר"ן כנגד דברי הרא"ש דלעיל מיניה, וכפי שהר"ן מליץ בעד המנהג. ואף שסיים מרן שבאר"י לא נהגו לקדש בבית הכנסת, י"ל שכל זה לענין המנהג, אהל לעצם הדין תפס כד' הר"ן. ולדידן, אי משום מנהג, הנה כל שיש בצבור כאלה שאינם מקדשים כלל בביתם, אפשר לבטל המנהג ולהנהיג לקדש בבית הכנסת כדי לזכותם במצוה יקרה זו של קידוש בליל שבת. שהרי מרן מודה שבמקום שנהגו לקדש, יכולים לקדש בבית הכנסת. וא"כ כל שמזכה אותם לכל הפחות שיצאו י"ח קידוש דאורייתא, אפשר להנהיג לקדש באותו ביכ"נ. ויתכן עוד, דהמנהג היה באר"י בזמן שלא היו מצויים עמי הארץ בבית הכנסת. תדע, דאם מרן היה סובר דאף במקומות שיש עמי ארצות אין לקדש בבית הכנסת, למה העתיק באורך ובשתיקה את דברי הר"ן, ומשמע דמסכים לדברי הר"ן שהעתיק בסוף דבריו. [וראה בעין יצחק (ח"ג עמ' תרעט) שמצינו כמה מנהגים שמרן הבית יוסף מעיד שכן המנהג, אך המנהג השתנה במרוצת הדורות, בהסכמת רוב חכמי אר"י].

האם קידוש בבית הכנסת הוא מנהג - או תקנת חכמים

תירץ שתקנות חכמים אינן בטלות גם אם בטל הטעם. ולכאור' הביאור בזה פשוט, שהטור ס"ל שאין לנו מקור לחדש שכך תקנו חכמים,

והנה בהערות יצחק ירנן על רי"צ גאות (הלכות ר"ה עמוד לד) הקשה על הטור שרצה לבטל מנהג זה של קידוש בבית הכנסת, מדוע לא

ב. יש מי שכתב שאם עושים את הקידוש אחר התפלה בליל שבת, וחלק מהקהל יוצאים מבית הכנסת עד שלא נשאר שם מנין, לא יקדשו, דצריך שיהיו שם בעת הקידוש מנין עשרה. אולם לדינא כל שעושים כן להוציא ידי חובה את עמי הארץ שאינם מקדשים בביתם, אין צריך שיהיה מנין בעת הקידוש. (ב)

ולא מצינו בגמ' אלא שהיה מנהג כזה בימיהם. והאמנם שנראה שנחלקו בזה הראשונים, האם הוא מנהג או תקנת חכמים, שהרא"ש (פסחים פ"י ס"ה) כתב בשם רבינו יונה, שאין זה ברכה לבטלה, דהא דאמרין דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן, ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג, ועיקר הקידוש מה"ת כדכתיב זכרהו על היין בכניסה, הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש, נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה. והרא"ש דחה, דהא דקאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, לא משמע כפירושו, דמשמע שאינו קידוש כלל. וכן הא דאמר רבה ובקידושא דהכא לא נפקיתו. ועוד קשה מאי קאמר לשמואל ל"ל לקדושי בני כנישתא, נימא להוציא מי שאינו יודע לקדש בביתו. ע"כ. ומשמע שמודה רבינו יונה שהוא רק מנהג.

[וצריך לעיין, מה יענה רבינו יונה על הוכחת הרא"ש שאם לא קידש במקום סעודה אינו נחשב קידוש כלל, שהרי צריך לחזור ולקדש. ודוחק לומר שבטלו כאן דין דרבנן שאין קידוש אלא במקום סעודה. וראיתי מי שביאר בזה שס"ל לרבינו יונה שאם קידש שלא במקום סעודה הועיל הקידוש מן התורה, ואינו ברכה לבטלה, ומה שחכמים חייבוהו לחזור ולקדש שוב, הוא תקנ"ח לקדש פעם שניה אך הקידוש הראשון לא היה לבטלה. וצ"ע בזה].

גם הב"ח כאן כתב, לאו תקנה היא כלל אלא מעצמם נהגו, כדמוכח מלישנא דתלמודא בפרק ערבי פסחים (דף ק:), דהכי איתא התם, אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו, אלא לרב למה לי

שאיין צריך מנין עשרה לענין קידוש בבית הכנסת

(ב) עיין בשו"ת שיח יצחק (סימן קמ) שנסתפק בקידוש בבית הכנסת כשאין מנין בביהכ"נ

ג. בבתי כנסיות שיש שם עמי הארץ שאינם מקדשים בביתם, אף שנהגו לקדש בלילה בבית הכנסת, אין צריך להנהיג לקדש גם ביום, שדוקא בליל שבת נהגו כן להוציאם ידי חובה לכל הפחות מדאורייתא, אבל ביום שהקידוש הוא מדרבנן לא נהגו לקדש בבית הכנסת, בפרט שאינו מקום סעודה. ואולם אם המקדש עצמו טועם מהיין שיעור רביעית, כדי שייחשב לו קידוש במקום סעודה, בכהאי גוונא אין שום חשש לקדש גם ביום בבית הכנסת. ג)

ד. במקומות שמקדשים בבית הכנסת יש להזהר שהמקדש לא יסתפק בטעימה בלבד מהיין של הקידוש, אלא יזהר לשתות רביעית יין מהכוס, על פי מה שפסק מרן השלחן ערוך (סימן

הכנסת, כגון שהלכו קצתן, ולא נשאר מנין, האם רשאים שם לקדש על היין כנהוג בבתי כנסיות, א"ל. שלשית האור זרוע (ח"א סי' תשנב) שטעם הקידוש בב"ה הוא כעין שבע ברכות דחופה הנאמרים על הכוס, וכמו"כ אומר הש"צ קידוש וברכת מעין ז' על הכוס, א"כ חלק מתפלת ערבית הוא, ובעיני עשרה דוקא. ומה"ט י"א שיש לקדש לפני אמירת במה מדליקין, שצריכים לקרבו מיד אחר

אמירת מעין ז' וברכת מקדש השבת. אך לסוברים שיש לקדש לאחר אמירת פרק ב"מ, ע"כ ס"ל שהטעם הוא עבור לאפוקי אורחים י"ח, וצריך לסומכו לעת שיסעודו. ע"ש.

ומ"מ מה שנקטינן להזהיר לקדש בבית הכנסת במקומות שאינם בני תורה, הרי הוא כדי להוציאם י"ח, וא"כ נראה יותר שאף בלא עשרה נמי יקדשו להם.

קִידוּשׁ בַּבַּיִת הַכְּנֶסֶת בַּיּוֹם

הנה יש לעיין במקומות שאינם בני תורה שטוב להנהיגם לקדש בבית הכנסת, האם הוא גם בקידוש היום או רק בקידוש הלילה. [וחלק מהטעמים שכתבו הראשונים לקידוש בביהכ"נ אינם שייכים אלא בקידוש הלילה, ראה לעיל כל הטעמים בזה]. והנה לכאורה לפי טעמו של רבינו יונה, שקידוש במקום סעודה אינו רק מדרבנן אבל מה"ת יוצאים י"ח גם בקידוש שלא במקום סעודה, לפי זה, בקידוש של יום אין טעם לקדש בשביל ע"ה, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, וקידוש היום הוא מדרבנן, והרי מדרבנן אינם יוצאים בזה י"ח קידוש, ולכן למה להכנס בחשש ברכה לבטלה, וא"כ אף שקידוש היום קיל, שאין בו ברכת הקידוש רק בפה"ג, ואין בזה שום חשש ברכה לבטלה בכרכת הקידוש, מ"מ מצד ברכת הגפן אם המקדש מטעימו לקטן והוא עצמו אינו טועם, לאו שפיר הכי לכתחילה.

עצמו אינו טועם, לאו שפיר הכי לכתחילה.

אלא שכבר נתבאר שאין שום חשש שהמקדש

עצמו ישתה רביעית מכוס הקידוש, והיינו שיכוין לצאת י"ח קידוש, והרי מקיים ג"כ קידוש במקום סעודה. וא"כ הכי עדיף ובוה יש ג"כ ריוח להנהיג כן לקדש בבית הכנסת אף ביום, כיון שלדעת כמה אח' די במה שהוא מקום סעודה למקדש עצמו, והוא סברת הגאון ר' יעקב כולי בס' מעם לועז שהו"ד בס' זכור לאברהם (ח"א מע' ק דף קכט ע"ב) דסגי במה שלמקדש הוי מקום סעודה, ועולה לכל השומעים שיוצאים ידי חובת קידוש אע"פ שאצלם ל"ה מקום סעודה, וכן מבואר בתשובת הרדב"ז מכתב יד (סי' לט) ועוד, וא"כ עכ"פ כשהמקדש שותה רביעית מועיל אף לשומעים. וגם יש לצרף סברת הגינת ורדים (כלל ג סי' יב) שבקידוש היום דקיל טובא מקידוש הלילה נראה שאין להחמיר בו ג"כ לענין שיהיה במקום סעודה וכו'. עש"ה. ועוד יש לפלפל בזה. ויש מקצת בתי כנסיות שנוהגים לקדש גם ביום. [והגאון ר' יהודה מועלם זצוק"ל היה רגיל בעצמו לקדש בבית מדרשו גם ביום].

רעג סעיף ה). [ויברך ברכה אחרונה על הגפן], או שיטעימנו לקטן שהגיע לחינוך, מפני שאין קידוש אלא במקום סעודה. ד)

ה. גבאי של בית הכנסת שאין בידו אלא לקנות שמן לנר חנוכה של בית הכנסת, או יין לקידוש של בית הכנסת, שנוהגים שם לקדש על היין בליל שבת ויום טוב, נראה שאף על פי שהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת אינה חובה מן הדין אלא מנהג, מכל מקום עדיף שיקח שמן לנרות חנוכה, אף שעל ידי זה מתבטל הקידוש בבית הכנסת לגמרי, דבזה סמכינן על הסוכרים שיוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפלת ערבית. ולכן יש להעדיף נר חנוכה על הקידוש שבבית הכנסת. וטוב הדבר שהשליח צבור יכריז קודם ערבית, שאם יש יחיד מן הקהל שאינו מקדש בביתו, מפני שהוא סומך על מה שהיה שומע קידוש בבית הכנסת, יכוין לצאת ידי חובת קידוש מה"ת בתפלה שחותמים בה ברוך אתה ה' מקדש השבת. ה)

במקומות שמקדשים בבית הכנסת אין להסתפק בטעימה בלבד מהיין של הקידוש

במצוה של תורה, וצורך לרכים, כדאי לעשות לכתחילה כדעת מרן, שהרי כל דין זה שאין קידוש אלא במקום סעודה אינו אלא מדרבנן.

ויתכן עוד, דהא הכא המחלוקת במצוה, אם היין חשוב כסעודה, והברכה נגזרת אחריה, ולדעת הרדב"ז והכפתור ופרח כל כהאי גוונא ליכא למיחש לסב"ל. ואף דלא קיימא לן לדינא כדברי הרדב"ז, מכל מקום היכא שדעת מרן להכשיר את המצוה, כמו בנ"ד שדעת מרן דשתיית יין מהני, לא חיישינן לסב"ל. וכמו שנתבאר האי כללא בעין יצחק חלק ב' (כללי ספק ברכות) ובשו"ת יביע אומר חלק ט' (חאו"ח סי' מז ובמילואים). ע"ש.

אלא שיש לעיין בזה, שיתכן לומר שסברת הרדב"ז שייכת רק בברכת המצוות, שלדעתו אחר שדעת אותו פוסק דהוי מצוה, לכן שייך ע"ז ברכה, אבל כאן הסעודה אינה מצוה כדי שנאמר שכיון שלדעת אותו פוסק חשיב מצוה, לכן ודאי יש לברך עליה, שהעיקר כדעת מרן הש"ע והרמ"א, שדי לשתות רביעית מכוס הקידוש עצמה. וצריך לעיין בזה, דהא עכ"פ אין הויכוח על הברכה.

גבאי שאין בידו אלא לקנות שמן לנר חנוכה של בית הכנסת, או יין לקידוש

ה) הנה אף שהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת אינה חובה מן הדין אלא מנהג, וכמו שכתב

ד) הנה מרן בש"ע (סי' רעג ס"ה) כתב, שצריך לשתות מהכוס כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ודעת הלבוש, צריך לשתות רביעית יין חוץ מכוס הקידוש, וכן כתבו הב"ח, הט"ז, האליה רבה, ועוד. אולם במטה יהודה כתב, יין מכוס הקידוש, וכן כתבו הפר"ח, אבן העזר, מאמר מרדכי, חיי אדם, ערך השלחן, גנת ורדים, פרי האדמה, ועוד. ואמנם בברכי יוסף החמיר בקידוש של הלילה לשתות רביעית נוספת חוץ מכוס הקידוש, מ"מ בקידוש של ביהכ"ג גם בלילה יש להקל כדברי רוב האחרונים הנ"ל. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר הנ"ל.

ואף שלדעת רבי עקיבא איגר ותוספת שבת לא מהני שתיית יין לקידוש במקום סעודה, והוכיחו כן מדברי כמה ראשונים, וא"כ לכאורה יש לנו לחוש לסב"ל, [נועצם הקושיא היא לאו דוקא על קידוש בבית הכנסת, אלא בכל קידוש של הלילה שמקדש ואינו שותה רביעית].

מכל מקום נראה שברכת הקידוש אינו לבטלה, שהרי דעת רבינו יונה שקידוש שלא במקום סעודה נחשב קידוש מה"ת, וא"כ אין כאן חשש ברכה לבטלה. ובפרט בנ"ד יש להקל בזה, כיון שעושה כן כדי לזכות את הרבים

1. קהילה שנהגו בחוץ לארץ לקדש בבית הכנסת, ועתה עלו לארץ ישראל, הנכון הוא שינהגו כמנהג ארץ ישראל, וכפי שכתב מרן שהמנהג הנכון הוא כמנהג ארץ ישראל, שלא לקדש בבית הכנסת. אלא אם כן יש שם אנשים שאינם מקדשים בביתם, שאז נכון להנהיג לקדש בבית הכנסת כדי להוציאם ידי חובת קידוש מן התורה וכמו שנתבאר. (1)

הקידוש שבבית הכנסת, שהרי בזמן הזה בהרבה בתי כנסת אין נוהגים כלל לקדש על היין בליל שבת. משא"כ בהדלקת נר חנוכה בביהכ"נ כמעט בכל קצוי תבל נהגו להדליק.

ואם אין השליח צבור מכריז לכוין בתפלה, במקומות שמקדשים בבית הכנסת כדי להוציא ידי חובה את מי שאינם מקדשים בביתם, אין הכי נמי עדיף קידוש כדי לזכותם במצוה מה"ת, ומה שאין כן מצות נר חנוכה שאינה מצוה מה"ת. ועוד שר נר חנוכה בביהכ"נ אין בו ביטול מצוה ממש, משא"כ אנשים אלו שיבטלו מצות קידוש המוטלת עליהם.

קהילה שנהגו בחוץ לארץ לקדש בבית הכנסת, ועתה עלו לארץ ישראל

לעשות כפי מנהג המקום שבאו לשם, ואפילו אם הם המרוכזים. שכל שקדמה קביעות של קהל אחד באותו המקום, הרי כל הבאים לשם בטלים אליהם. עש"ה שאין חילוק בזה. וכן הוא לשון מרן שם: שאפי' אם הנמצא במקום שנוהגים להקל, הם "קהל מסויים", שבאו אותו קהל ממקום שנהגו להחמיר למקום זה שנהגו להקל, צריך הוא לשנות מנהגו, שאותו קהל הרי הן בטלים לגבי המקום שהלכו לשם ואין להם להחזיק במנהג אבותיהם שהחמירו על עצמם.

ודע שאף שכבר נהגו להמשיך במנהגייהם הקדומים אינו מועיל, וכמו שכתב להדיא

בשו"ת גינת ורדים (כלל ג ס"ס ה ד"ה ואף על פי) לגבי האשכנזים שבמצרים, שאינו מועיל מה שכבר המשיכו במנהגי חומרות אבותיהם, כיון שמעיקרא היה עליהם לבטל מנהגי אבותיהם, והוי כמנהג טעות. וע' היטב בזה בשו"ת אבקת רוכל שם, שכיון שהיו צריכים לנהוג כמנהגינו הו"ל כולם ספרדים, וכל האשכנזים

הריב"ש, מכל מקום עדיף שיקח שמן לנרות חנוכה, שהפרסומי ניסא בבית הכנסת הוא יותר מהפרסומי ניסא שאדם פרטי מדליק בביתו, ועוד דכאלו האידנא שוויהו חובה בכל תפוצות ישראל. ואע"פ שע"ז מתבטל הקידוש בביהכ"נ לגמרי, שאין מקדשים בביהכ"נ על פת, אלא על יין. מכל מקום סמכין אשינוי"א דהריטב"א שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלת ערבית. וכ"כ רבינו ישעיה מטראני בפסקיו, ובספר המכריע (סי' עא), ובתוס' רי"ד (פסחים קו). ובצירוף דעת הסוברים שבזה"ז שאין אורחים אין לקדש בביהכ"נ, וכ"ה בש"ע (סי' רסט), יש להעדיף נר חנוכה על

(1) ראיתי מובא מספר מעשה איש (חלק ד עמוד קטו) לגבי קהילה אחת שעלו מחו"ל לארץ ישראל, ונתאגדו להתפלל יחד, ומנהג אבותיהם בידיהם לקדש אחר התפילה שרשאים להמשיך בכך. ע"ש. וכן הבאנו לעיל מספר וביום השבת (סי' לו סי"א), שאף שמנהג הספרדים באר"י שלא לקדש בביהכ"נ, מ"מ האשכנזים שקידשו בביהכ"נ בקהלותיהם יכולים להמשיך כן גם היום. ושכן הורה החזו"א לגבי בני ברק. אלא שהגריש"א הורה שהמנהג בירושלים שלא לקדש. ודלא כהגר"ח"פ שיינברג שאמר, שמותר ליוצאי אשכנז לקדש גם בירושלים, ע"ש.

ואמנם כ"ז לבני אשכנז לפי דעת כמה גדולים שבני אשכנז אינם מוכרחים להתבטל לפסקי מרן, וכמבואר בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן קלב) שיש מקום קולא בזה, בפרט אחר שכבר נהגו להמשיך במנהגייהם הקדומים, ע"ש. אולם דעת מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' ריב) שאין חילוק בזה ובכל גוונא צריכים

הבאים אחר כך בטלים לגבייהו, ע"ש. נוגם בספר מגן אבות בכמה דוכתי (כמו בעמ' רלו ועוד) הביא בשם הגריש"א שכל כהאי גוונא נחשב מנהג טעות ואין צריך אפי' התרה, ושם הוא אפילו בשינוי מנהג שאינו כפי שורת הדין, כל שכן כאשר שורת הדין היא להיפך].

וראה בעין יצחק ח"ג כללי המנהגים, ובילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א עמוד רסז והלאה). [ועוד באורך בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סימן לז). ובשו"ת יחיה דעת ח"א (סימן ג). ובח"ג (סימן נו)].

שאינ חילוק בין אם עלו קהלה לבין יחידים שעלו, ואפילו עלו עם בית דין שלהם

גם בלא הקבלה שכבר קבלו הוראותיו. וא"כ, גם את"ל שהם נחשבים הם כעיר בפני עצמה, ואפילו בנו להם עיר חדשה, לא יועיל, שהרי צריכים לנהוג כמנהג הגלילות האלו שכולם קבלו עליהם הוראות מרן. ונפ"מ מזה שדיינו שבני אשכנז נשאר במנהגיהם, אך לא שבני ספרד יגררו אחרי מנהגי האשכנזים.

ועוד יש להעיר, שהדבר פשוט, שגם מה שיש אומרים שקהילה בפני עצמה שאני, כמו שכתב הארץ חיים סתהון בהקדמתו, וע"ש בשם כמה גדולים. הנה כבר הערנו במק"א שמדברי מרן באבקת רוכל מוכח להדיא לא כן, ע"ש היטב, שאין שום חילוק בזה. ואם אנו הולכים אחר הש"ע לרוב גדלותו, אמאי נוזז מדבריו בענין עקרוני כזה. זאת ועוד, דמ"ש בארץ חיים הנ"ל, הנה כל זה בקהילה ממש שיש לה כל צרכי קהילה, כמו רב ותלמוד תורה ומקוה טהרה ושאר צרכי העיר, שנוכל לדמותם לעיר אחרת, ונאמר שאין כאן לא תתגודדו לפי שהם נחשבים כמו ב' ערים, אבל לא בכמה אנשים מבני איזה עדה שנתקבצו להתפלל בתוך ביהכ"נ אחד קבוע, וזה פשוט וברור לכל מביין. ודלא כמו שכתב לחדש בזה בספר מגן אבות (עמ' שסט והלאה).

וח"ל תשובת הרד"ך (סי' יא, יב): "אם יש בעיר חילוק מנהגים שחלק מהם נוהגים מנהג זה וחלק מהם נוהגים מנהג אחר, והם שתי בתי דינים ממש בכל דבר ובכל ענין וכו'. וכן העתיק בכסף משנה (הלכות ע"ז פרק יב הי"ד) וה"ר דוד כהן בתשובה נדחק בפירוש לשון רבינו, שר"ל שכשיש בעיר חילוק מנהגים וכו', שתי בתי דינים ממש בכל דבר ובכל ענין. וכן הוא בשו"ת מהרשד"ם (חלק יורה דעה סימן מ וסימן מב).

ושם ביארנו שגם המקילין בזה לא הקילו רק לבני אשכנז שהם חלוקים מעצמם לקהל בפני עצמו, ונבדלים מאליהם, ואפשר לדמותם לב' ערים בתוך עיר אחת, לא כן שאר חילוקי העדות, כמו יוצאי מרוקו ועוד. וכן היתה דעתו של ראש הישיבה הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל, שבני העדות צריכים לנהוג בארץ ישראל כפי פסקי מרן, וכן הוא בשמו בספר אור לציון (ח"ב פ"ה סעיף יא. וח"ג פ"ג סעיף א), ע"ש שכל בני הקהילות מבני ספרד נחשבים לקהילה אחת, שכולם מעורבים הם, ואין להם לשנות ממנהגי ארץ ישראל. ע"כ. ומה שהעירו סתירה בדברי מרן באבקת רוכל מסימן ל"ה לסימן רי"ב, כבר כתבנו על זה כמה דרכים ליישב הסתירה, ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א, עמ' רסז).

ויש כאן סברא נוספת, משום אתריה דמרן, שזולת מטעם שבני ספרד היו קבועים תחילה בארץ הקודש, עוד בה משום שאר"י וגלילותיה הם אתריה דמרן, [וכמו שכתב ג"כ החכמת אדם בספרו שערי צדק (שער משפטי הארץ פרק יא ס"ו כו) בדין מיעוץ הסירכות, שבארץ ישראל הולכים אחר פסק הש"ע שאסור למען, וכייפנין לאשכנזים באר"י שינהגו כמו הספרדים. וכ"כ בס' כתר שם (מבוא לחלק ג) עש"ב, והביא ג"כ עדות מר זקנו השמ"ח גאגין, שאמר לו בעל האמרי בינה אויערבך, מיום שבאתי לשכון כבוד בירושלים, נזהר אני מלאכול בשר במיעוץ סירכא, אלא בשר שלא נפל בו שום ספק, כיון שבאתי לקבוע כאן דירתי במקום אתריה דמרן הב"י. וכן עוד כו"כ גדולים. וכ"ד הגאון ר' בנימין מרדכי נבון. וכ"כ בשו"ת יד רא"ם (חיו"ד סימן א), ובשו"ת ישמח לב גאגין (אבה"ע סי' ד' דף ז).] ומהאי טעמא כתבו הפוסקים שיש חיוב לנהוג על פי הוראות מרן

מהם היה חכם אחד גדול שהיו כולם מתנהגים על פיו, האם יכולים רוב הבתי כנסיות (שלשה) לכוף את המיעוט (אחד), או שנחשבים כ"א כעיר בפני עצמה. וכתב להוכיח שחילוק בתי כנסיות אינו מעלה ולא מוריד אלא רק חילוק עיר, ושכן מצא שוב בת' מהריב"ל שס"ל הכי בפשיטות, שכתב בשם הרשב"א וכמה מהפוסקים שהרוב יכולין לכוף את המיעוט ואפי' בדבר דלא הוי מיגדר מילתא, וכי היכי דרוב הקהל יכולין לכוף את המיעוט ה"נ רוב הקהלות לקהל אחד. וכן ראיתי בתשובות החה"ש מה"ר יוסף פירמון שהביא ראיתו לדבר זה. וגם בתשובת מהרימ"ט כתב שם, שג' או ד' בתי כנסיות בעיר אחת יכולין רוב מנין ורוב בנין לכוף למיעוט אפילו הם קהל אחד. ועוד שאחר שהרמב"ם ז"ל תני טעמא משום מחלוקת שלא ירבו מחלוקת בישראל ע"י שני המנהגים א"כ מה מעלה או מוריד חילוק בתי תפלה. ועוד שאפי' היתה המח' בזה שקולה, טוב להטות אחר סברת מ"ד שכל קהלות שבב"כ העיר כקהל א' כי רבים חללים תפיל המחלוקת הנמשך מתחת יד סברת הפרד כל ב"ה וב"ה מרוב הקהלות בעיר אחד. עכת"ד. ועכ"פ כבר נתבאר שלכו"ע חילוק של מנין אנשים או בית הכנסת שאינם חלוקים בכל ענין ובכל דבר ואין להם רב שעל פי פסקיו מתנהגים, אינו חשוב כעיר בפני עצמו, וכפי שהסברא מכרעת שאין זה נחשב כמו שני ערים בתוך עיר אחת.

זמן הדלקת נרות בערב שבת בירושלים

ומכאן יש להעיר על מ"ש בשו"ת משנת יוסף (להגר"י זילברמן, ח"ד סימן לג), שיש לחזק את המנהג הקדוש והקדום שנהגו בירושלים להקדים מאד בקבלת השבת, כי גדול כח המנהג כמאמר רז"ל, ואמרו אפילו יבא אליהו אין שומעין לו, וישראל קדושים נוהגים ונהגו כן, וזיכני השי"ת להסתפח בנחלת ה' עיה"ק ירושלים ולמעלה מיובל שנים ראיתי שגדולי ישראל שדרו בה מכל העדות והחוגים, שהדליקו ארבעים דקות לפני השקיעה,

גם הרא"ם בתשובה (סי' יג) כתב: "שנחלקו כל הקהלות של עיר קושטאדינה לחבורות חבורות, וכל אחת נידונה בפני עצמה בין במנהגיה בין בתקנותיה בין במתי מצוה וכיוצא בזה, הרי היא נחשבת לכל אותם המתפללים שם כעיר בפני עצמה, ואית בה משום נותנים עליו חומרי מקום שהלך לשם ומשום אל ישנה מפני המחלוקת". ע"כ. ומבואר להדיא שגם לשיטה זו צריך שיהיו חלוקים לגמרי.

וראה בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סימן קכג) שהאריך בזה שחילוק בתי כנסיות אינו קובע, אלא רק חילוק עיר. והביא שם מתשובת מהר"ם אלשיך (סימן נט) שכתב בשם הריז"ל שהוכיח כן מהש"ס שחילוק בתי כנסיות אינו מועיל רק חילוק ערים. ומהר"ם אלשיך האריך שם בכמה ראיות מוצקות שתלוי רק בעיר ובית דין אחד, ועל כן כיון שכתב המג"א (סי' תצג) שמיעוט העיר צריכים לבטל מנהגיהם ולנהוג כפי רוב העיר, לפ"ז גם בית הכנסת אחד צריך לבטל מנהגו לשאר רוב בתי כנסיות שבעיר. ע"ש. ונהביא שם תשובת פרשת מרדכי (סי' ד) שיש לחלק בין מקום שא"א להגיע להשוואה כגון שכל חד סובר שיש איסור במנהגו של השני, כמו תפילין בחוה"מ, לבין מקום שיכולים להשוות המנהגים שאז גם אם כבר נח' ב"ד של הראשונים אין להם לגרום שיעברו הבי"ד בלאו של ל"ת. ע"ש.

ובתשובת מהר"ם אלשיך שם נשאל לגבי עיר שהיו בה ד' בתי כנסיות, ובכל אחד

עלמא, ואולי יש לומר שבירושלים שזמן השבת בכל העיר הוא ארבעים דקות לפני השקיעה, אם כן ניכר הוא שזהו לכבוד שבת, כיון שזהו הזמן שם לכל אחד, ובכהאי גוונא אפילו עבדי מלאכה אחר כך מהני. עכ"ד.

וצ"ע מה שכתב שתיקנו כן לסייג, דמהיכן היה כח לבית הדין של מקהלות האשכנזים, לגזור גם על כל קהלות הספרדים בלי לשתף עמם את גדולי הכמיהם בירושלים, ובפרט שהעידו שמנהג ירושלים להדליק כעשרים דקות קודם השקיעה, והמחבר הנ"ל היה לו לציין לכה"פ שכך המנהג אצל רוב יוצאי אשכנז, ולא לסתום הדברים להכריח את הכל לנהוג כמנהגם. וגם לענין קהלות האשכנזים אין זה ברור שנקבע כאן מנהג לחיוב על כל התושבים.

וכבר כתב החיד"א בשיורי ברכה (סימן ריד סק"ב) בשם הרב הגדול מהר"ר שלמה עמאר ז"ל אב"ד דק"ק מרואיקוס בפסקי דינים כת"י, שאפילו מנהג חשוב שמסתמא נעשה כהוגן בלי טעות, אם יש שום צד או שום הוכחה לתלות בטעות, אנו תולין, לפי שדבר זה הוא קל מאחר ששרשו מדרבנן. ושם (סק"א) כתב, שאם יש לנו ספק אם הוא מנהג או לאו, יש להקל, דקי"ל (שבת לד. ביצה ג.) ספיקא דרבנן לקולא. וכן כתב הרב לב שמח (יו"ד סימן ד), שכיון שהמנהג הוא דרבנן, לכך כל ספק שיהיה בו לקולא.

ועכ"פ כשבאים להורות הוראה, אין להורות להכריח לנהוג חומרא, ויש להורות רק את עיקר הדין. ועינינו הרואות רבים מהציבור טועים לחשוב כאילו יש בזה חיוב גמור על פי ההלכה. והרי על פי כל הפוסקים אין חיוב בזה. ועכ"פ היה לו לחלק בין בני אשכנז לבין בני ספרד, ולא לסתום שכך ההלכה.

ובאמת אם מקפידים כ"כ על מנהגי ירושלים, הו"ל לחכמי הזמן להקפיד על פאה נכרית, שגם זה היה מנהג ירושלים שהקפידו מאד שלא תצא אשה לרשות הרבים בפאה נכרית, וכל שכן שאין זה מנהג חומרא, אלא כן

שמאחרים להדליק, יכול להדליק כמקום שנמצא שם, שאינו מובן שגם אם נוהגות כן בלי נדר הרי לכתחילה אין לבל הנהגה שקבלה על עצמה ונוהגת בזה אם אינה אנוסה. עכ"ד.

וזה צ"ע מנין לו לקבוע כן בתורת מנהג של חובה, ולהכריז שכן הדין כאילו יש בזה חיוב לכתחילה, להדליק ארבעים דקות קודם השקיעה. וכבר ביארנו בילקוט יוסף שבת כרך א' (חלק שני עמוד קלו. ובקונטרס אחרון סימן ו עמוד תשסד הלאה) שלא הכל נהגו כן בירושלים. וגם חידוש יש כאן שיש קבלה בלי נדר, ויש בה חיוב לכתחילה זולת מקום אונס שרשאי לשנות מה שקיבל, כיון שהוא בלי נדר. וגם מה שכתב שכן מנהג כל גדולי ירושלים, כבר כתבנו שם, שבכף החיים העיד שמנהג ירושלים להדליק כעשרים דקות קודם השקיעה. וכן נהג מוהר"ר עזרא עטייה זצ"ל, וכן היה מנהגם של כל גדולי הספרדים בדור הקודם כפי שהעיד מרן אאמו"ר שליט"א.

ומכאן יש להשיב גם עמ"ש בתשובות והנהגות (ח"ד סימן סא) שכתב לחדש דאף דלא קי"ל כשי' היראים [שבין השמשות הוא ג' רבעי מיל לפני שקיעה], מ"מ בשבת נאמר "ושמרו", והואיל ושבית הוי זמן שמירה, כדאי לשמור ולצאת ידי כל החששות. ולכן זמן קבלת שבת לכתחילה ידוע דהוא כעשרים דקות לפני השקיעה, שחוששין עוד למ"ד ששיעור מיל הוא כ"ד מינוט, ועוד שתי דקות לתוספת שבת. ומ"מ במקום שנהגו להקדים 40 דקות שהוא מחמת סייג לשמירת השבת, אין לשנות, אע"פ שיש בזה חשש לשי' הרמב"ם ועוד [ע"ש], שאם יקבל שבת יותר מחצי שעה קודם שבת, אינו נקרא קבלת שבת, שאין זה סמוך לשבת. אלא שבירושלים המנהג כן, וזהו סייג למנוע מכשולים מחילולי שבת, וכפי הנראה זהו מנהג קדמון שמקובל כן מכמה דורות. וכבר הורו הבד"ץ כאן שאסור לשנות, וזה ברור. וכיון שרואים צורך וסייג לזה, ודאי ראוי לנהוג כן ולהקדים כפי הצורך. ומ"מ נראה דכאשר מדליקין קודם חצי שעה מהשקיעה, חייבין לקבל שבת מיד בעת ההדלקה לכולי

ז. גם במקומות שנוהגים לקדש בבית הכנסת, אין מקדשין בליל הסדר של פסח. (ז)

ח. יש אומרים שגם במקומות שמקדשין בבית הכנסת, אין לקדש בליל סוכות, או בשבת חול המועד סוכות. כיון שאין אוכלים בבית הכנסת בסוכות. ויש אומרים שנהגו לקדש בבית הכנסת גם בסוכות. ומותר לשתות יין מחוץ לסוכה. ואותם שאין שותים יין מחוץ לסוכה, יכולים לקדש בבית הכנסת, ויתנו לקטן לשתות היין. (ח)

אבל אם ישנה עדה שמכירים את הנמצאים בתוכם שיש מהם אנשים שאינם מקדשים בביתיהם, נראה שאין כדאי למנוע אותם מזה.

ושו"ר בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ד ס" כו) שהעיר ע"ד הרב הר צבי הנז', שנראה שאין להנהיג כן בשום מקום באר"י, שהרי מרן כתב שיותר טוב להנהיג בכל מקום שלא לקדש בביהכ"נ, וגם העיד שכן הוא באמת מנהג ארץ ישראל שלא לקדש. וגם המג"א והאחרונים שכתבו בעד המנהג, לא עלה על דעתם שיבטלו משום כך גם מנהג אר"י שלא לקדש. ודבר זה שהמנהג בכל אר"י שלא לקדש בב"ה, מועתק ונזכר בספרי המנהגים, כמו בארץ חיים, ובשער המפקד, ובמנהגי ארץ ישראל, ועוד. ובנהר פקוד שם כתב, שמנהג אר"י שלא לקדש בביהכ"נ הוא משופה ומנוקה מכל ערעור. ע"ש. וגם בספר נתיבי עם ח"א כתב, שכדאי להודיע ולפרסם שבאר"י ישנו מנהג קדום שהובא בש"ע שלא לקדש בביהכ"נ, ולא נוכל לשנות. ע"ש. ואין להאריך יותר בזה. עכת"ד. ועכ"פ במקום שיש עמי הארץ יש לזכותם במצות הקידוש וכמבואר.

אין מקדשין בבית הכנסת בליל הסדר

שאיין יין בעיר אלא בב"ה, לא יקדש בב"ה, דהא בכל השנ' נמי רבים אומרים שלא לקדש בב"ה, אלא שנוהגים מנהג ראשונים, ובפסח מעולם לא היה מנהג לקדש בב"ה. וכ"ה במשנה ברורה (סימן רס"ט סק"ה) דבמדינתנו נוהגין לקדש בביהכ"נ בשבת ויו"ט, מלבד בליל א' של פסח שאין לקדש בביהכ"נ. ע"כ. וכתב עוד בסימן תפז (סק"י) דהסכימו האחרונים דאפילו כשאין יין בעיר כ"א בביהכ"נ אפ"ה אין לקדש. וכן בליל שני של פסח בחו"ל אין מקדשין בביהכ"נ. [הגר"א וח"י].

הוא דעת ריה"פ. ובפרט בפאות של היום. וגדולי ירושלים הגרי"ח זוננפלד ומהר"ש סלאנט הקפידו מאד על אשה הפורצת גדר לצאת לרה"ר בפאה נכרית. וע' בזה בספר מרא דארעא דישאל (ח"א עמוד מב). ומפורסם כן בשם הגר"ז אויערבך ועוד גדולים שהעידו שבירושלים יש מנהג שלא לילך בפאה נכרית, ושיש להקפיד על כך משום מנהג ירושלים. וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"ט (ס"ס קה): שכן היה המנהג פשוט בירושלים לאסור בזה, והביא מספר מרא דארעא דישאל שם. וראה להלן סי' רע"א הערה טז.

וניחור אנפין לענין קידוש בבית הכנסת, הנה בשו"ת הר צבי הנז"ל (או"ח סי' קנג) כתב, שבירושלים נוהגים שלא לקדש בבית הכנסת, אבל מחוץ לירושלים מי שרוצה להנהיג כן אין חשש בזה. ולהאמור יש להשיב על דבריו. וע"ע בשו"ת אורח משפט (או"ח סי' נח) שנשאל בכיו"ב, לגבי קהל שבא מאשכנז לארץ ישראל ורוצים לקדש בבית הכנסת כמנהגם, והשיב, שכבר נתבטל המנהג זה, שהיה בהרבה מארצות הגולה, כיון שכולם מקדשים בביתם.

(ז) שולחן ערוך (אורח חיים סימן תפז סעיף ב): אין שליח צבור מקדש בבית הכנסת. ע"כ. והטעם מבואר בטור, לפי שאין עני בירושל שאין לו יין לדי' כוסות, וא"כ כל אדם מקדש בביתו. עכ"ל. וכתב הט"ז, דהטור כתב כן לפי המנהג שמקדשין כל השנה על היין, אבל דעת הטור עצמו בסי' רס"ט, דאי איישר חילי אבטליניה, ולפי הטעם של הטור אם הוא במקום שאין יין בעיר לכל הקהל רק ליחידים, יש לקדש בב"ה להוציא מי שאין לו יין. ע"ש. אולם המג"א שם כתב, דאע"פ

ט. קידוש זה שמקדשין בבית הכנסת אינו אלא על היין, ואם לא ניתן להשיג יין כשר לקידוש, אין מקדשין כלל [על הפת] בבית הכנסת. ט

אין מקדשין בבית הכנסת בליל סוכות

דה"ט כדאמרינן בברכות (לה:): דהא דלא תיקנו בהמ"ז על היין, אע"פ שהוא סועד ומשמח, משום דלא קבעי אינשי סעודתם עליו, ואפילו אי קבע אינשי סעודתו עליו, בטלה דעתו אצל כל אדם.

ואמנם האור זרוע (ס"ט שא) נסתפק בשתיית קבע של יין אם מותר חוץ לסוכה, דתשבו כעין תדורו אמר רחמנא, ואין שתיה בלא אכילה, או שמא פעמים אוכלים אגוזים ושאר פירות וקובעים עצמם לשתיה ואסור. ע"כ. והריטב"א (סוכה כה. בד"ה ומעשה) כתב, ואין שתיית קבע במים ושאר משקים, אלא ביין כדי רביעית. ע"ש. וכ"כ במחזור ויטרי (עמוד תיא). אולם הרמ"א בדרכי משה, כתב להקל ע"פ דברי הרמב"ם והרא"ש ורבינו פרץ, דאפי' קבע על היין א"צ סוכה, ודינו כשאר פירות. ע"ש. וכן מוכח מד' מרן הב"י. וכן העלה בביאור הלכה. וכן פסק המאמר מרדכי (סק"ב). וכן אנן נוהגים לברך ברכות ההבדלה בבית להוציא את בני הבית. וראה בחזון עובדיה על סוכות (עמוד קמח).

ואם עורכים ברית מילה בבית הכנסת ביו"ט של סוכות, או בשבת חוה"מ, מותר לטעום יין מכוס הקידוש, ודלא כמו שהחמיר בשו"ת משיב הלכה ח"א (סי' רצ). וע' בשו"ת מנחת שלמה ח"ב (סי' נח אות לט). [חזון עובדיה שם].

ט) בפמ"ג (סי' רסט) מסתפק דקידוש בבית הכנסת אפשר דוקא ביין, ולא בפת. וכתב במשנ"ב (סק"ה) דמהדרין אחר יין, ונוהגין לקנות בדמים המצוה מי שיתן יין לבהכ"נ לקידושא ואבדלתא, ואין לבטל המנהג, כי הרבה גאונים יסדוהו כמ"ש הרשב"א. ע"כ. אולם במג"א (סימן רפט סק"ד) מבואר, דבבית הכנסת דא"א לקדש בפת לאורחים, ש"ץ אומר ברכה מעין ז' ויוצאים בזה, וכל אדם נמי יוצא בזה במה שמקדש בתפלה וכו'. ע"ש.

ח) הנה הטור (סימן תרמב) כתב, שהשליח צבור מקדש בבית הכנסת בליל סוכות. וכן כתב במטה אפרים (סי' תרכה ס"מ) כתב, דבמקום שנהגו לקדש בביהכ"נ, הש"צ מקדש גם בליל סוכות. ובמקום שאין מנהג קבוע לקדש בליל חג הסוכות, ינהגו שלא לקדש בביהכ"נ. וכן בליל שבת חול המועד, וכן בליל שמיני עצרת. ואמנם באלף למטה שם כתב, שלא מצינו שנתקן לקדש בחג סוכות, דהא לא מצי למיכל שם בלא סוכה. וכשם שמעולם לא תיקנו לקדש בביהכ"נ בליל פסח, כך בליל סוכות. ושוב הביא מהכל"בו (סימן נח) שהובא באליה רבה (סי' תקט סק"ט) דמה שמקדשין בביהכ"נ בזה"ז שאין אורחים אוכלין שם, הוא כדי להסדיר להמון העם סדר הקדוש הצריכין ללמוד אותו, דלא גרע מתפלת של פרקים שצריך להסדיר. ע"ש. ומה שלא מקדשין בליל פסח כדי שלא יטעו לשתות בבית רק ג' כוסות. ולפ"ז בליל סוכות אפשר דיש לקדש בביהכ"נ מהך טעמא, כדי להסדיר להמון העם סדר הקידוש. ומ"מ צ"ע דהא מעיקרא לא נתקן קידוש בביהכ"נ רק בשביל אורחים, ולא כדי להסדיר הקידוש להמון העם. וזה לא שייך בליל סוכות שצריכים לאכול בסוכה. ולכן אין ראוי לקדש כלל בביהכ"נ בליל סוכות שלא כתקנת חכמים דהוי ברכה לבטלה. ע"ש.

אלא שבטור (הג"ל) מבואר, שהש"צ מקדש בביהכ"נ בליל סוכות. וע"ש בביכורי יעקב (סק"ב). ועכ"פ הנהגים כן יכולים לשתות היין מחוץ לסוכה, דהנה הטור (סי' תרלט) כתב, פירות וגבינה ושתיית יין א"צ סוכה, כיון שאכילתם דרך עראי, שאין דרך לקבוע עליהן, ואפילו הקובע עצמו עליהן, לא חשיב קבע, דלא עדיף מאכילת עראי דפת שאינה צריכה סוכה. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע שמותר לשתות יין ולאכול פירות חוץ לסוכה. ע"כ. ונראה

י. המקדש בבית הכנסת גם אם כבר יצא ידי חובת קידוש במה שקידש בבית הכנסת, רשאי לחזור ולקדש בביתו כדי להוציא את בני ביתו ידי חובתם. ואף שבני ביתו בקיאים לקדש לעצמם, מ"מ המנהג פשוט דאף על פי שיצא מוציא גם בבקיאים לצאת ידי חובה. י) **יא.** במקומות שנוהגים לקדש בבית הכנסת, בלילי שבתות שבימי ספירת העומר, מברכים וסופרים את העומר אחר הקידוש, וכשחל יום טוב האחרון של פסח במוצאי שבת, דאז

אף על פי שיצא מוציא בקידוש - גם למי שבקי לקדש בעצמו

להוציאן י"ח. [ולא ראה לנכון להדגיש שאם כבר יצא ידי חובה שהנשים היודעות לברך תברכנה. וכן ראיתי מעשה רב אצל מרן אאמו"ר שהיה קורא לנעשים והוא עצמו היה מברך את כל ברכות המגילה]. וכ"כ מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' תרפט סק"ד) דהטוב והישר שהאיש המוציא האשה בקריאת המגילה הוא עצמו יברך על מקרא מגילה. [והיינו שהוא כבר יצא י"ח, דאל"ה מאי קמ"ל]. יען ראיתי למהר"א הלוי בזקן אהרן (סי' ס') דסבר דבקריאת התורה המברך צריך שיקרא, ולא סגי בשמיעה, ומה שאמרו שומע כעונה היינו בהלל וקדושה וקדיש, ומי שהוא שומע קריאת התורה אין לו לברך, דלברך האדם במה שחבירו יעשה המצוה זה אינו וכו'. ע"ש.

וכן המנהג פשוט שהתוקע שבא לתקוע בבית החולה להוציאו ידי חובה, התוקע עצמו מברך ותוקע. וכמו שפסק הרמ"א (סי' תקפה ס"ב). וכ"פ הפרי חדש שם. וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ה), ושכ"כ הגר"א. וכ"כ במסגרת השלחן על יו"ד (בליקוטים אות טו"ב). גם בשו"ת בית דוד (חאו"ה סי' שצג) כתב, דמ"ש מרן הב"י בשם הרב תרומת הדשן (סי' קמ), דמן הדין היה ראוי שהשומע קול שופר מן התוקע שכבר יצא י"ח המצוה, השומע צריך לברך ולא התוקע, אלא שאין אנו נוהגים כן. ע"ש. וע' בבן איש חי (פרשת וישב ס"ו) שכתב, צריך להדליק נרות חנוכה במקום הנחתן, ואם בעה"ב חולה, ורתוק למטתו, יעשה שליח להדליק נרות חנוכה, ורשאי בעל הבית לברך והשליח ידליק תיכף ומיד. ע"כ. ואזיל לשטתיה גבי עירוב תבשילין. וע' בשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' קג), ובערוך השלחן יו"ד (סי' רפט ס"ד). ע"ש.

י) בגמ' ר"ה כט. אמרו, דאף על פי שיצא ידי חובת המצוה, יכול לחזור ולהוציא ידי חובה אחרים. והיינו מדין כל ישראל ערבין זה לזה. ונחלקו הראשונים אם הוא דוקא כאשר השומע אינו יודע לברך בעצמו, דאז אף שהמברך כבר יצא י"ח, יכול לברך שנית. או דבכל גוונא יכול להוציא אחרים ידי חובתם. שדעת בה"ג, שדוקא כשאינם יודעים לברך בעצמו, בזה אמרינן אע"פ שיצא מוציא. אבל אם השומעים יודעים לברך בעצמם, מי שיצא כבר ידי חובתו אינו יכול להוציא אחרים. וכן דעת רבי יהודה אברצלוני, ומר רב יהודה בספר העתים, וכן דעת הכל"בו. וכן פסקו הטור והש"ע (סימן רעג סעיף ד) בזה"ל: יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמם, דלדידהו הוי מקום סעודה וכו'. והוא שאינם יודעים. ע"כ. וכן פסק בשירי כנסת הגדולה (סי' מו סק"ד) דברכות השחר דהווי ברכת הנהנין אין אדם יוצא ידי חובה בברכת חבירו אם הוא בקי, והא דאמרינן כל הברכות וכו' חוץ מברכת הלחם והיין, דאם לא יצא מוציא וכו', מיירי בשאינו בקי. ע"ש.

אולם דעת האו"ז דמה שאמרו אע"פ שיצא מוציא הוא גם למי שבקי לברך בעצמו, וכן דעת עוד ראשונים, הובאה מחלוקתם בערך השלחן (סי' מו סק"ד, ובסימן רצו סק"ב). וכן פסק הפרי חדש (סימן תקפה). והעידו האחרונים שהמנהג דאע"פ שיצא מוציא הוא גם אם בקי לברך בעצמו, וכן מבואר בשו"ת זרע אמת ח"א (או"ח ס"ס צו). וכ"כ בשו"ת יביע אומר ח"י (סי' נה עמוד קפ). דאנו נוהגים שהקורא את המגילה לבני ביתו והוא כבר יצא י"ח, שהקורא את המגילה בעצמו מברך ברכות המגילה, וקורא

אומר קידוש והבדלה בפעם אחת, יש לספור קודם שמברכין על הכוס בבית הכנסת. (א)

לספור העומר אחר הקידוש בבית הכנסת

משום דאפוקי יומא מאחרין כמה דאפשר, ואף על גב שמקבל הכא קדושת יום טוב בקידושו, מ"מ קדושת שבת גדולה מקדושת יום טוב. ודעת הט"ז דלאו דוקא אם חל יום טוב אחרון במוצ"ש, דה"ה אפילו בחול נמי יש להקדים ספירה לקידוש, דטפי עדיף לאחר קדושת יום השביעי שהוא מן התורה, מלקבל קדושת יום טוב אחרון שאינו אלא מדרבנן. אבל האחרונים חלקו עליו. [שם].

(א) שלחן ערוך אורח חיים הלכות פסח סימן תפט סעיף ט. שכל מה שנוכל להקדים קדושת היום יש לנו להקדים. ואם סופר בביתו יספור קודם קידוש דאסור לאכול קודם ספירה. ומה שכתב מרן דכשחל יו"ט אחרון וכו', היינו בחו"ל, דשביעי של פסח אינו חל במו"ש, וליל שני של פסח אין מקדשין בבהכ"נ, כמ"ש בס"י תפ"ז [הגר"א וחי' ומשנ"ב]. והטעם שסופרים את העומר קודם הקידוש,

לספור העומר אחר עלינו לשבח

תיקנו יהושע לאחר שהנחיל את הארץ לישראל. ואחר החרבן תיקנו רבי יוחנן בן זכאי לומר אותו בכל יום. וגרסינן בעירובין ומני מגזרי ריב"ז שבחא דהדורא דארעא לבתר צלותא אתקן. ויש לומר אותו בכוונה בעטיפת ראש, מפני שאין שבח כמוהו ליוצרנו, ועלה על כל השבחות שבעולם. והאריך בזה הגאון בסודו הרבה. ואמנם סיים שם מרן החיד"א, דבש"ס עירובין דקמן לא אשכחן הא דמייתי הגאון. ע"ש. ואמנם מה שלא הובא נוסח זה בגמרא שלפנינו, הראוני בהגהות של המהדורא החדשה, שכתב, שהדבר ידוע שלגאוניס היה תלמוד שהיו בו כמה הוספות שאינן לפנינו.

ומילתא אגב אורחא, הנה מנהגינו לספור את העומר אחר עלינו לשבח, כמו שנתבאר בילקוט יוסף על המועדים (עמוד תכב). ואמנם מחבר אחד כתב לחלוק על דברינו, והורה לשנות מן המנהג ולספור את העומר אחר קדיש תתקבל. ועיקר סמיכתו דאף על גב דאמירת עלינו לשבח היא תדירא יותר מספירת העומר, מכל מקום אין אמירת עלינו לשבח בגדר מצוה כלל, רק בגדר רשות ומנהג טוב, וסדר התפלה מסתיים באמירת קדיש תתקבל, ואמירת שיר המעלות ועלינו לשבח לא נזכרת בדברי כל הפוסקים, והמעייין בספר הרד"א ישר יחזו פנימו שאינו מזכיר כלל ענין אמירת עלינו לשבח לא אחר תפלת שחרית ומנחה, ולא אחר תפלת ערבית. והביא דעות הפוסקים אם לומר אחר כל תפלה עלינו לשבח, או די לאומרו אחר תפלה אחת בלבד, וסיים, ולכל הדברות אין לחשוב אמירת עלינו לשבח בגדר מצוה רק בגדר מנהג טוב ונכון. והוה ליה כדברי הרשות לגבי ספירת העומר, ואם כן לא שייך בזה הכלל דתדיר קודם כדי שנקדים עלינו לשבח לספירת העומר.

ומעתה כיון שעלינו לשבח הוזכר בגמ', ובדברי רב האי גאון, חשיבא כחלק מהתפלה, ולאחר שמרן כתב שסופרים את העומר אחר תפלת ערבית, היינו אחר עלינו לשבח, שזה גמר התפלה, ובפרט דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ואי אפשר לנו לומר שהוא מנהג בעלמא כדי להקדים את ספירת העומר לפניו, ולדחות האי כללא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותמוה, שכתפלה למשה ח"ב (סימן טו). הזכיר דברי המחזיק ברכה הנז', אך כנראה לא ראה את המשך דבריו של מרן החיד"א שכתב להדיא כמו שנתבאר.

אולם, מה שתפס בפשיטות דאמירת עלינו לשבח אינה נזכרת בדברי כל הפוסקים [אלא בחלק מהם] ואינו אלא בגדר מנהג טוב וכו', תמוה, שהרי רב האי גאון, הובא במחזיק ברכה (סימן קלב סק"ב), כתב, שעלינו לשבח

יב. יש מי שכתב שגם לענין הבדלה, מנהג ירושלים להבדיל בבית הכנסת ואין לבטל את המנהג אף במקומות שהציבור מקדש בביתם. אולם לדינא אם כל הציבור מבדיל בביתם, אין שום חשש במה שאין מבדילין בבית הכנסת. (יב)

ועיין בנהר מצרים (דיני ספירת העומר אות כה) שכתב בזה"ל: המנהג פשוט פה במצרים לספור העומר אחר קדיש תתקבל, ולא אחר תפלת ערבית כולה, דלא כפשטות דברי מרן ז"ל, ודלא כמנהג עיה"ק ירושלים תובב"א. ע"כ. הרי שהבין בדעת מרן הש"ע שסופרים אחר גמר התפלה, והיינו אחר עלינו לשבח, ואף על פי שהביא מנהג מצרים לספור אחר קדיש תתקבל, מכל מקום העד העיד בנו שמנהג ירושלים כפשטות דברי מרן. ואם כי בדעת מרן אין הדבר מוכרח, וכמו שכתב בכיפור הלכה בשם הגאון היעב"ץ במור וקציעה, בטעם דסופרים ספירת העומר אחר התפלה, משום דבדורות הראשונים היה המנהג להתפלל ערבית קודם הלילה, ובסיום המעריב התחילה הלילה. ואז היו סופרים כדין בתחלת

הלילה. אכן בחק יעקב כתב, דמדינא צריך להקדים ק"ש שהיא תדירא. ע"כ. ומבואר שדעת מרן אינה ברורה שיש לספור העומר אחר התפלה כולה. ועכ"פ פשטות דברי מרן כהבנת הרב נהר מצרים. וכך הוא המנהג בירושלים. וא"א לבטל במחי יד מנהג ירושלים ודעת מרן, בלא הכרח. דאנן קטני דקטני כלפי גאוני הדורות הקודמים, ואין משנים מנהגים שלא בהכרח גמור. [א"א"כ מנהג שיש בו שמץ של איסור דבזה גדול הדור יכול לשנות מנהגים, וכדעת הרא"ש, נמוק"י, הריטב"א, הריב"ש, הפרי"ח ועוד]. ואדרבה לפי המבואר מנהגינו עדיף טפי, שהרי אמירת עלינו לשבח הוזכרה בגמרא ובגאונים, ויש לומר בזה תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ועיין בילקוט יוסף תפלה כרך ב' (עמוד תנח) בשבח אמירת עלינו לשבח.

הבדלה בבית הכנסת

ומשמע שיסוד המנהג להוציא י"ח מי שאין לו יין, אלמא שאם אין מצוי שם מי שאין לו יין, א"צ להבדיל בביהכ"נ. ואילו היתה זו תקנה קבועה להבדיל בביהכ"נ, כמו שמקדשין בביהכ"נ כדי לחוש לדעת הראשונים שקידוש בבית הכנסת הוא תקנה קבועה, וכתב הרשב"א שמחזירין אחריה, וס"ל דה"ה להבדלה, א"כ לא היה לו למרן לפרש כדי להוציא את מי שאינו בקי, אלא לומר בסתם מבדיל שליח ציבור בבית הכנסת, ומלשון מרן משמע שמבדילין רק אם יש צורך להוציא מי שאינו בקי. ואע"פ שאין להוציא דינים מלשון הש"ע, ופעמים שמרן העתיק לשון הראשונים ולא נחת לדיוקא, מ"מ כאן מרן כתב לשון זו מדיליה, שהטור כתב בלשון אחר: "ומבדיל שליח ציבור להוציא מי שאין לו יין". [ומקור דברי הטור הוא בקדמונים, ובאבודרהם (סדר מוצאי שבת)], וזה שכיח יותר, ומרן שינה מלשון הטור.

(יב) ראיתי בספר אור לציון (ח"ב עמוד שיד) שכתב, שמנהג ירושלים להבדיל בביהכ"נ, וכמו שכתב בארץ חיים סתהון (סי' רצה סעיף א), ואין לבטל את המנהג, אף במקומות שרוב הציבור מקדשים בביתם. ע"כ. והנה מקור הדבר שמבדילין בביהכ"נ, הוא בתשובת רב נטרונאי (תשו"ג ליק סי' נב), ובהלכות רי"ץ גיאת (עמ' יד), ובראבי"ה (ברכות עמ' 131), ובספר העיטור (ח"ב ד' כסות). ע"ש. ובספר פרי עץ חיים (שער השבת פרק כד) הלשון: ובענין הבדלה שהיו נוהגין לומר בבה"כ, היה אומר מורי ז"ל, שהוא מנהג טוב, והיה נותן ד' זוזים לאנשי בה"כ שיקחו יין, כדי לזכות ולהבדיל עליהם משלו. והלבוש (סימן תרכ"ב) תמה על כמה מקומות שאין נוהגים להבדיל בביהכ"נ. ע"ש.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רצה): מבדיל שליח צבור כדי להוציא מי שאין לו יין. ע"כ.

רק על פי הפשט, כפי שעשו בכל הדורות הקדמונים.

וזה לשון הרב פרי האדמה, [לר' מיוחס רפאל בכר שמואל, שמינהו החכמים לראש הרבנים בירושלים וארץ ישראל לפני מאתים חמישים שנה, משנת תקט"ז עד שנת תקל"א, נולד בשנת תס"ה] (בהלכות חנוכה פרק ד' הלכה י"ד): הפרי חדש בספר מים חיים הסכים שאפילו בבית הכנסת יבדילו קודם נר חנוכה, וכן כתב ביד אהרן (סי' תרפ"א). והרב בית דוד (אר"ח דף קכה) הביא סברת הראב"ד ז"ל דמי שמברך על הדלקת נר חנוכה קודם שיבדיל, טעות הוא. והסכים הרב בית דוד דבבית הכנסת נמי צריך להבדיל קודם נר חנוכה וכו'. והמנהג פה עיה"ק להדליק בבית הכנסת קודם ההבדלה. עכ"ד. ונראה שאין מכאן הכרח שהיה מנהג קבוע להבדיל בבית הכנסת. דאפשר שמעיד על אותם מקומות שהיו נוהגים כן והיו מקדימים נר חנוכה קודם ההבדלה. וגם לא שמענו שנהגו כן בתורת מנהג קבוע להבדיל, ואפילו אם כולם מבדילים בביתם.

ואמנם לגבי קידוש בביהכ"נ מצינו לכמה ראשונים שכתבו, שהיא תקנה קבועה לקדש בבית הכנסת אף שאין אורחים, ואף שבטל טעם תקנה לא בטלה, וכמו שהארכנו לעיל (הערה א). ולפי זה יתכן שהוא הדין לגבי הבדלה, וכן כתבו כמה ראשונים ראה שם. וראה עוד בשו"ת מן השמים (סימן כה) שמצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת, משום ברוב עם הדרת מלך, ואף על פי שכל אחד ואחד מבדיל בביתו, ועוד כי יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל וכששומעים בבית הכנסת נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם. ע"כ.

אלא שראיתי בלבוש (סימן תרכ"ד סעיף ב') שתמה על כמה מקומות שאין נוהגים להבדיל בבית הכנסת, ע"ש. מכל מקום הוא מעיד שלא הכל נוהגים כן, ואין זה בכלל תקנות חכמים.

ועכ"פ פוק חזי מאי עמא דבר שהרבה אינם נוהגים כן. ויש להם על מה שיסמוכו, ואין בכך משום ביטול מנהג, שלא מצינו שהיתה תקנת חכמים להבדיל בבית הכנסת, ואדרבה יתכן שיש לחוש לעמי הארץ שיכוונו לצאת בהבדלה של בית הכנסת, ואף על פי כן יחזרו לקדש בביתם גם כאשר כל בני הבית שמעו כבר הבדלה בבית הכנסת. [ועיין עוד במגן אברהם (סימן רצ"ו סק"י) שהביא מהסמ"ע (חושן משפט סימן רצ"א) שתלמידי חכמים אין סומכין על הבדלה שבבית הכנסת, וכתב, ולא ידעתי למה, ואפשר דמיירי כשיש לו בני בית, ע"כ].

ומה שהביא באור לציון מהארץ חיים שכן מנהג ירושלים, הנה שם כתב שכן מבואר מדברי הרב פרי האדמה (ח"א סוף הלכות חנוכה). [וראה להלן לשוננו], אך אינו מוכרח שכן כוונתו, דאפשר משום שהיו מצויים עניים שאין להם יין, או שהיו באות נשים אלמנות לעזרת נשים לשמוע הבדלה ואין מי שיבדיל להן. אך מנא לן שהוקבע כאן מנהג גם אם אין צורך בהבדלה זו, כגון שכל הציבור מבדילין בביתם, ולכן כיום בבתי כנסיות של בני תורה אין מקפידין בזה.

ומ"מ בסתם בתי כנסת הוא מנהג טוב, כיון שפעמים מצוי אנשים שמתעצלים להבדיל בביתם וכדו', או שיש חשש שישכחו מלהבדיל, או נשים שאין מי שיקדש להם ובאות לשמוע מעזרת נשים. ולכן טוב להנהיג כן.

ושמא טעמו של האור לציון על פי הסוד, והוא לפי מה שמצינו בשער הכוונות (דף פ"ז סוף עמוד ד): בענין ההבדלה, מה שמבדילין בבית הכנסת, מנהג טוב הוא, ומורי ז"ל נתן ד' זהובים לצדקה כדי שיניחוהו אנשי הקהל להוציא יין משלו להבדיל עליו בבית הכנסת. ע"כ. ואולי כוונת שער הכוונות על פי הסוד, וצ"ע. [וכן הבאנו לעיל כ"פ]. ומכל מקום לדינא נקטינן שבדרכי ההוראה הולכים

סימן רע - דין אמירת במה מדליקין

א. המנהג לומר בליל שבת פרק במה מדליקין. והספרדים אומרים אותו קודם תפלת ערבית, והוא המנהג הנכון. והמנהג בארץ ישראל לסמוך לבואי כלה פרק במה מדליקין, ואחר כך אומרים מזמור שיר ליום השבת. ויש נוהגים לומר מזמור שיר מיד אחר בואי כלה, ורק אחר כך אומרים פרק במה מדליקין. ויש שנהגו לחזור שוב ולומר מזמור שיר אחר במה מדליקין, אבל אין צריך להנהיג כן, כי די לומר מזמור שיר ליום השבת פעם אחת, וכן המנהג בירושלים, ואין להטריח את הצבור לכפול מזמור שיר ליום השבת. א)

י' טעמים לאמירת פרק במה מדליקין

לא שכיחי להזיק, ומנהג אבות תורה היא. ע"כ. וז"ל הכל-בו (הג"ל, סי' לה) בשם הגאונים וז"ל: ואח"כ אומר במה מדליקין, ואמרו הגאונים ז"ל שתיקנו לאמרו כדי להמתין מאן דלא מצלי משום סכנה דבי שמישי דשכיחי מזיקין, ע"ש. ובספר המחכים כתב: קדיש שלם, במה מדליקין, וקדיש של קטן, אמרו גאונים התקינו לאמרו כדי להמתין מאן דלא מצלי משום סכנה דבי שמישי דשכיחי מזיקין, וז"ל כך, להורות פסול פתילות ופסול שמנים ושאר הלכות שבו, ומשום חומרא דשבת תיקנו בה מה שלא בימים טובים. ע"כ.

ב. וטעם נוסף מבואר בכל-בו, ומיהו יש לומר שתיקנוהו כדי להזכיר פיסול שמנים ופתילות, ושאר הלכות שבת. ע"כ. ובפירושי סידור התפילה לרוקח (עמ' תפח, אות פז. משנת במה מדליקין) כתב, במה מדליקין אומרים בביהכ"נ, להודיע לעמי הארץ באיזו פתילה יכולים להדליק בערב שבת ובאיזו שמן, כדי שלא יבא להטות. והיינו מטעם שמא עשה שלא כדין שהדליק בשמנים ופתילות שאסור להדליק בהן, וילך ויתקן. וגם מפני שיש בו המשנה של ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ערב שבת עם חשיכה עשרתן ערבתן הדליקו את הנר, ועל ידי האמירה יזכור לעשות כן, וכמו שכתב בערוך השלחן כאן.

וכן הוא בטור (סימן ע"ד), ונוהגין לומר משנת במה מדליקין, לפי שיש בה דין הדלקה וג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ער"ש עם חשכה. ונוהגים באשכנז שלא לאמרו ביום טוב שחל להיות בער"ש, מפני שאין יכולים לומר

א) שלחן ערוך (סי' ע"ד ס"א). ועיקר התקנה לומר במה מדליקין מובא בסידור רב עמרם גאון (דף כו. סדר שבתות) שכתב, ולאחר שמקדשים בבית הכנסת אומר פרק אחד ממס' שבת, וזה הוא הפרק, במה מדליקין וגו' עד סוף פרקא. ע"כ. ומ"ש שהמנהג לאמרו אחרי הקידוש בביהכ"נ, כן מוכח נמי מהטור, שסידר ענין אמירת במה מדליקין אחרי דין קידוש בב"ה לעיל בסימן הקודם. וזה לא כמנהגינו לאמרו קודם התפילה, וכ"ה בשבלי הלקט (סי' סה), וכתב באליה זוטא שכ"כ הכלבו והרוקח ואבודרהם. ועוד. ולכאור דבר זה תלוי בטעמים של אמירת פרק זה.

דהנה כמה טעמים נאמרו בענין אמירת במה מדליקין:

א. בארחות חיים (דף סב.) כתב, שתיקנו לומר במה מדליקין כדי להמתין למי שלא התפלל, משום סכנתא דבי שמישי דשכיחי מזיקין (סימן תלג). וכן הוא בכל-בו (סימן לה), ובמטה משה, והובא בברכי יוסף. ולפי זה אתי שפיר המנהג לאמרו אחר התפילה. והיינו משום העם המתאחרים לבוא לבית הכנסת, שלא ישארו לבדם, ולכן נהגו לאמרו אחרי התפילה.

וכן נראה לכאורה מדברי שבולי הלקט (סימן סה) וז"ל שם: "באו האחרונים והוסיפו לומר ויכולו השמים וברכה אחת מעין שבע בנועם ובמשיכה ופרק במה מדליקין, כ"ז לצורך ולתקנה היא, שאם יש אחד שאיחר לבוא לבית הכנסת בעוד שהצבור מתפללין ואומרים ויכולו והפרק, הוא קורא את שמע בברכותיה ומתפלל, ואינו נשאר שם יחידי כדי שלא יסתכן, דבמקום רבים

עשרתם. ואומר קדיש ונפטרים לבתיהם לשלום. עכ"ל.

וכ"כ מרן בב"י, שע"י קריאת פרק זה יזכור הג' דברים שצריך אדם לומר בתוך ביתו ויזהיר עליהם. ע"כ.

וכן הוא בראב"ן (שבת ס"י שמב): ולהכי נמי הנהיגו לאמור המשנה במה מדליקין בער"ש כדי שישמע כל אדם וילמדו פסולי פתילות ופסולי שמנים ומהו היכשרן, ואם שגה בשבת זו שיפרוש ויתקן לשבת הבא. וא"ת יאמרו לפני תפילת המנחה כדי שישמעו ויתקנו מיד, אין רוב העם בבית הכנסת.

וכ"כ הראב"י (ח"א מסכת שבת ס"י קצט): ולכך נהגו לקרותה בביהכ"נ בלילי שבת, להורות את בני ישראל.

וכו"ב כתב האבודרהם (דף מב), דטעם אמירתו, משום שיש בו דין הדלקה, וג' דברים שצריך אדם לומר בביתו בערב שבת עם חשיכה, ולפי שבמקומותינו מקדימין להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, על ידי קריאת פרק זה ידע במה מדליקין, ויזכור ג' הדברים שצריך לומר בתוך ביתו, ויזהיר עליהם את בני ביתו. ומטעם זה קוראים פרק זה קודם ערבית. והיינו משום דקי"ל הדלקת נר בשבת מצוה, וקי"ל דהבערה וכיבוי ודבר הגורם כיבוי אסורין, לפיכך כתבו הפתילות שאין דרכן למשוך השמנים והפתילות שדרכם למשוך. וגם כתבו השמנים שהם יפים להמשיך אחר הפתילה ויש להם אור צח, והשמנים שהם עבים ושאינן אורם יפה. ואמרו במה מדליקין ובמה אין מדליקין כלומר באי זו פתילה יפה להדליק ואיזו אינה יפה. ע"כ. ולכאור' הכוונה שתיקנו לומר במה מדליקין בשביל להזכיר להדליק את הנר לכבוד שבת, והדינים בשביל שבת זו. אך יש לפרש נמי שהוא לשבתות הבאים, וכמו שכתב הראב"ן הנ"ל. וזה תלוי באם בני העיר נגזרים אחרי בית הכנסת בקבלת שבת. וכן בני הבית אחרי בעל הבית.

ג. וטעם נוסף מבואר בשבולי הלקט הנ"ל (סימן סה): ואומר פרק במה מדליקין שמדבר במשמרת השבת, והכל לחביבות הדבר שמזכירין ענין השבת וקוראין אותו כדי להגן עליהן. ע"כ.

ד. והב"ח שם כתב שטעם אמירת במה מדליקין, משום שמקדימין להתפלל ערבית מפלג המנחה, ואחר יציאת בית הכנסת עדיין יום הוא, ולא ישב לסעוד ולומר קידוש עד שחשכה, על כן נהגו ללמוד בשעה שהוא פנוי, ולא ראו ללמוד פרק יציאות השבת או פרק אחר אלא פרק במה מדליקין, שמדבר בדין הדלקה ובג' דברים השייך לליל שבת, כדי להזכירו אגב לימודו שאם הדליק בשמנים ופתילות האסורות להדליק בהם, שאסור להשתמש לאורן, וכן אם לא הפרישו מעשר שלא יאכלו אותם פירות, ואם לא עירבו עירובי חצירות שאסורים לטלטל בחצר, וכן בעירובי תחומין שלא ילך חוץ לתחום. ובזה כתב ליישב מנהג האשכנזים שאומרים אותו אחרי ערבית, והרי כבר חל שבת ומה מועיל באמירתו. ולהנ"ל אתי שפיר, דבא להזהיר על להבא.

ועיין במאמר מרדכי שהשיב ע"ד הב"ח, שלא ראה דברי הכל"בו בשם הגאונים, שתיקנוהו משום המתאחרים לצאת. וע"ש מ"ש ע"ד הטור.

ועוד כתב הב"ח, שיש לקדש בבית הכנסת קודם אמירת פרק זה, דעיולי יומא מקדמינן ליה, וכמו שכתב בתה"ד (ס"ו ס) לגבי ספה"ע שמברכין וסופרין אחר קידוש. והעולם נוהגין לומר תחלה במה מדליקין ואח"כ מקדש השליח צבור, והוא טעות ויש למחות בידם. עכ"ד. והרש"ל (סימן פה) כתב, שראוי לאומרו קודם קידוש, והביאו הכנסת הגדולה.

ה. ובספר העיתים (סימן קמ) כתב: וכתב מר רב עמרם הכי, ומקדשין על היין בביהכ"נ להוציא אורחים ידי חובתם, ולאחר שמקדשין בבית הכנסת, אומר פרק אחד ממסכתא שבת, והיא במה מדליקין, ושפיר דמי למיעבד הכי מפני שהיא "דבר בעתו לאדכורי הלכות הנר, נאה לומר ונאה למימר עליו קדושה דאגדתא".

ו. ובספר חסידים (סימן קנד) כתב: מצוה לשנות ארבעים מלאכות חסר אחת, כדי שלא ישכח איזה מלאכה אסורה. כמו שיש לדרוש במעשה מועדים לפני המועדים, כך בענין שבת לפניו, כדי למהר בצרכי שבת. אחר התפלה תקנו וקבעו לומר במה מדליקין בבית הכנסת, כלומר קיימתי מה שבזאת המשנה.

ט. וכעין זה כתב בספר אמרי פנחס מקאריץ (עניני שבת אות יט. הובא בפסקי תשובות כאן) שיש ענין לקיים מצות נר שבת במעשה בדיבור ובמחשבה, וע"י אמירת פרק זה מקיים מצות נר שבת בדיבור.

י. ולהלן הבאנו טעם נוסף מדברי החת"ס. וכעין זה ראיתי מובא משו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קכה ע' בפסקי תשובות כאן) שכתב, שאומרים פרק זה כדי לקבל נשמה יתירה, שסגולת המשניות לקבל נשמה יתירה, כמו שהביא בבאר היטב לעיל (סי' א סק"ו).

ומכל מקום אמירת במה מדליקין אף שהוא מנהג קבוע, ואין לבטלו, מ"מ אינו חובה כל כך, וכמו שכתב הגר"ח פ"ב בכף החיים (סי' כח אות ז) שאמירת במה מדליקין תלוי במנהג, ומה טוב האומרים אותו, כי ביני וביני יבואו המתאחרים, ע"כ. ולשון ספר חסידים הנ"ל: אחר התפלה תקנו וקבעו לומר במה מדליקין בבית הכנסת. אך אפשר שאין הכוונה תקנת חובה ממש אלא שתיקנו לסדר כן בתפילה. וע"ע להלן. וז"ל הגר"ח בשו"ת רב פעלים (ה"ד אר"ח סימן לד): ודע, כי אמירת במה מדליקין אינו חיוב מתקנת חכמים ז"ל, אלא הוא מנהג בעלמא, וכיון שהיא עיקרה מנהג בעלמא דחו אותה אפי" בטעם כל דהו, וכמ"ש הגאון היעב"ץ ז"ל בסידורו.

ובהנהגות מקור חיים לבעל חוות יאיר (סימן ער) כתב, שאפילו אם הוא תלמיד חכם מופלג, ואפילו הוא משלים את כל מסכת שבת בכל שבת, יאמר במה מדליקין בציבור בבית הכנסת, בכדי שלא יקלו הקהל, ומיד ירגישו בו עמי הארץ ויקילו באמירתו. עכ"ד.

ז. טעם על פי הסוד. והשל"ה בסידורו שער השמים כתב בשם הרמ"ק, שיש טעם ע"פ הקבלה לומר פ' במה מדליקין. ע"ש. ובחמדת ימים (שבת קדש פרק ה) כתב, שאחרי מזמור שיר ליום השבת, המשכילים יזהירו לשנות במשנת "במה מדליקין", מבעוד יום, אחר שידענו כי המשנה היא ביצירה, משנה למלך כמש"כ בתיקונים וכו', וכבר נתבאר כי עתה עולים העולמות למעלה, ולפיכך ראוי לתקן נמי למשנה ולהעלות אותה, וזה יהיה נמי להאיר לה מאותו האור הנמשך באותה שעה. ולכן קורין פרשת במה מדליקין על הנחה זו, כי העיקר הוא להאיר על וכו', נר הנזכר שם ע"י צדיק חי העולמים. ואין זה אפס קודם תפלת ערבית, כי בתפלה היא עולה יותר למעלה ונעשית בסוד "חקל תפוחין קדישין". אך קודם לכן עדיין היא נקראת "חקל תפוחין" בלבד ואז מאיר עליה סוד נ"ר הנזכר, ומשם מאיר למשנה אור זה. ואם לא פנה מבעוד יום, לא יעבור מלשנות בה בשבת להאיר אל עבר פניה גם היא, כמו שביארנו.

ובספר שושן סודות (אות תפח. ענין לשנות משנת במה מדליקין) כתב, נוהגים לשנות משנת במה מדליקין לתרי טעמי, דאית ביה ענין הדלקה, ואית ביה אזהרות עישור וערוב. והטעם נשגב מאוד כי בעת הזאת אור הנר ואוצר הנשמות כולם בחיבור אחד, והעשירית אשר המעשר רומז אליה וכו'. ע"כ.

ח. בשו"ת שיח יצחק (סי' רג) הביא מספר תורת שבת (סי' ע"ד סק"א) שטעם אמירתו, משום שמא לא עשו המצוה בהדלקת הנר כהוגן, ומשלימים בקריאה זו, על דרך שאמרו כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה.

מנהגינו לומר "במה מדליקין" קודם תפלת ערבית

שהיו מתפללים בער"ש מבעו"י, ויכולים להזהיר את בני ביתם שלא קיבלו שבת. וכן כתב ר' דוד אבודרהם הנז'. אך זה תלוי האם בני הבית נגררין ממילא לקבלת שבת, וכן שאר בני העיר אחר ביהכ"נ. ע"ש.

והנה לפי מה שכתב הבית יוסף הנז', אם כן יש

והנה בכ"י שם כתב, שנראה מדברי הטור, שהיו אומרים אותו אחר תפלת ערבית. וכן נוהגים האשכנזים. אלא שיותר נכון לאומרו קודם ערבית, כמנהג הספרדים, דלאחר ערבית מה תועלת יש לו שיזכור, הרי אין בידו לתקן מעתה. ע"כ.

וליישב דברי הטור צ"ל שיועיל לשבת הבאה, או

צבור (דף קצא:) הביא כל דברי המאמר מרדכי. וכן כתבו בשו"ת זרע אמת ח"א (סימן לג-לד), ובשו"ת לב חיים ח"ג (ס"ס נו). ובספר בית מנוחה, שאמירת מזמור שיר ליום השבת, הוא עיקר קבלת שבת. ולכן ראוי לאומרו בעמידה.

וב"ז כמנהגינו לומר במה מדליקין אחר הפיוט לכה דודי, קודם מזמור שיר ליום השבת. וכן כתב הרב השומר אמת (סי' לד אות א), שהמנהג לומר בערב שבת מזמור לדוד, והפיוט לכה דודי, ואח"כ במה מדליקין, ואח"כ מזמור שיר ליום השבת.

איברא שמצינו למהר"ם בן חביב בתשובות הנד"מ (סי' לו, ובקול גדול סי' לט), שכתב, שלדידן שאנו אומרים פזמון זה לקבלת שבת הוא קבלת שבת גמורה, וכל שהתחילו לומר הפזמון לכה דודי לקראת כלה, הוי קבלת שבת גמורה. וכן יש להוכיח מלשון בני אדם שקוראים פזמון זה קבלת שבת, שכיון שהתחילו לאומרו הוי קבלת שבת גמורה. וכן הוא המנהג דכל העם פורשין ממלאכה כשהתחילו הקהל לומר פזמון זה של קבלת שבת וכו', וכן לדידן פזמון זה שאנו אומרים בואי כלה וכו', כיון שהתחילו לאומרו הוי קבלת שבת גמורה. ע"כ. ור"ל, דפזמון זה של לכה דודי המסתיים בבואי כלה, מיד כשהתחילו לאומרו נחשב זה לקבלת שבת.

ובשו"ת הלק"ט ח"א (סי' נב) כתב וז"ל: שאלה: בואי כלה שאומרים בערב שבת אי הויא קבלת שבת. תשובה, כך נראים הדברים שעל כן נאספים הקהל לקבל את השבת ומסיימים תוך אמוני עם סגולה בואי כלה שבת מלכתא. ע"ש. וכ"כ הרב המני"ח בספר לקט הקמח.

וכ"כ בספר תוספת שבת (סי' רסא ס"ק יב), בשם ספר דרך חכמה, שכאשר מסיימים לכה דודי ואומרים בואי כלה, מיקרי קבלת שבת ממש. ואף שמדברי המג"א לא משמע כן, אפשר שבזמנו עדיין לא נתפשט המנהג לומר לכה דודי שחיברו רבינו שלמה אלקבץ. ע"כ. וכ"כ המשנ"ב (סימן רסא ס"ק לא). [וכ"כ בערוה"ש (סי' רסג סק"ב), שהקהל מקבלים שבת עליהם כשאומרים "לכה דודי"].

לאומרו קודם קבלת שבת, אחר בואי כלה, קודם מזמור שיר ליום השבת, וכמ"ש מרן הבית יוסף (סוף סימן רסא), דלדידן מכי אמר מזמור שיר ליום השבת קבלה לשבת עליו. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (שם ס"ד, וסימן רסג ס"י) בזה"ל: ולדידן אמירת מזמור שיר ליום השבת, כעניינת ברכו לדידהו. ולפ"ז יפה מנהגינו לומר במה מדליקין לפני מזמור שיר ליום השבת, שאמירת פיוט לכה דודי שמסיימים בו בואי כלה אינה אלא הזמנה לקבלת שבת. ואם יאמרו במה מדליקין אחר קבלת שבת מה תועלת יש בכך. ואיך יזהיר להדליק נר אחר שקיבל שבת. וצריך שיזכור הג' דברים טרם קבלת שבת. והיינו לפי מנהג הספרדים שהיו מקדימין להתפלל ערבית, וע"י קריאת פרק זה שיקרא מקודם, ידע במה מדליקין ויזכור הג' דברים ויזהיר עליהם. ויש מרבני אשכנז שהודו בזה לשיטת הספרדים. וכן הוא בכיאוור הגר"א, היעב"ץ בסידורו (דף שלח), חיי אדם (כלל לד אות יב), ובמשנ"ב (סק"ב).

ומהר"ש גרמיזאן בשו"ת משפטי צדק (סי' לו) כתב, שאף שהמנהג לומר בואי כלה היו נוהגים לאומרו גם הם, כמו שזכר בתלמוד (שבת קט. ובב"ק לב:), וכן כתב מרן בשלחן ערוך (סי' רסב ס"ג), ולפי מ"ש מרן דאמירת מזמור שיר ליום השבת כעניינת ברכו לדידהו דמי, מוכח שאמירת בואי כלה אינה אלא הזמנה בעלמא ולא קבלת שבת, ולדידהו אפי' אמירת מזמור שיר ליום השבת, לא הוי קבלת שבת, שכן יש לדייק מדברי מרן השלחן ערוך (ס"ס רסא), דמזמור שיר ליום השבת לדידן הוי כאמירת ברכו לדידהו, אלמא לדידהו מזמור שיר ליום השבת לא הוי קבלת שבת, שאינו אלא מזמור שנוהגים לאומרו קודם ערבית, כמו המזמור ברכי נפשי שאומרים קודם תפלת ערבית של ר"ח. עכת"ד.

וכ"כ המאמר מרדכי (סי' רסא סק"ז), והמנהג פשוט אצלנו שאף אחר אמירת הפיוט לכה דודי, ובואי כלה, מדליקים נרות וכיוצא, עד אחר אמירת מזמור שיר ליום השבת, ונראה דהכי קבילו עלייהו מעיקרא, שלא לקבל שבת באמירת לכה דודי, ואף שמסיימים באמירת בואי כלה, מ"מ אינה אלא הזמנה בעלמא, שמתכוננים לקבל השבת. עכת"ד. וכן בשלמי

בשור"ת ישכיל עבדי ח"ז (או"ח סימן מד, סוף עמוד ע), כדי לסמוך כל מה שאפשר מזמור שיר ליום השבת, למזמור לדוד הבו לה' בני אלים. [ומלבד הטעם ע"פ הסוד י"ל דמהני להזהיר על ההדלקה בקריאת במה מדליקין לשבתות הבאות].

וכן כתב בכף החיים (סימן ער סק"ה), שע"פ הסוד אין להפסיק בפרק במה מדליקין בין מזמור לדוד הבו לה', לבין מזמור שיר ליום השבת וכו'. ומיהו מה שמפסיקים באמירת לכה דודי, מכיון שהוא מענין קבלת שבת לא הוי הפסק. ע"ש.

וה"ל החיד"א בספר ברית עולם ושומר הברית (הגהות על ספר חסידים. בסימן קנד) "מנהג ספרד לאומרו בין מזמור לדוד ובין פיוט לכה דודי, לקבל שבת קודם מזמור שיר ליום השבת. ויש מי שכתב דמנהג ספרד מתיישב יותר, ועמ"ש הרב מור וקציעה, ונהרא נהרא ופשטיה".

ובשור"ת הרמ"ע מפאנו (סימן ב ב"ה ולפי דרכנו), כתב, שבאמירת "מקדש השבת" בתפלת ערבית בלחש, מעורר נפש יתירה, ומקדש השבת שבסוף ברכה מעין שבע, לרוח יתרה, ובקידוש שעל שלחנו לנשמה יתרה. ע"ש. ולדבריו אמירת "בואי כלה" אין בה משום קבלת שבת. ואתי שפיר אליבא דמון. ואנו אין לנו עסק בנסתרות. ונהרא נהרא ופשטיה.

ומדברי סדר היום (סדר ערב שבת) נראה דאפשר

שקבלת שבת איננה קבלת תוספת שבת, אלא הקבלת פני שבת משום כבוד שבת. וה"ל שם: אחר שלבש, אם השמש באה לשקוע יצא לקבל פני הכלה, ואפילו ד' אמות חוץ לביתו סגי, ואם אין לו טורח לצאת חוץ לעיר יצא, והוא יותר טוב שכן דרך המקבילים לצאת לחוץ להקביל. ואם יש עמו חבר או תלמיד שיצא עמו שיהיו ב' או ג' הוא טוב ויפה, וברוב עם הדרת מלך, ואם לאו הוא לבדו יעשה אותו, ואע"פ שלא הדליקו גרות בבית ויצא לקבל שבת, ואח"כ בא לו להדליק אין בכך כלום איסור, כיון שכוונתו לכך, וההדלקה לכבוד שבת עצמה אין לחוש, אבל ענין אחר אין ראוי לעשות אחר ההקבלה. וחכמים הראשונים היו אומרים זל"ז או לתלמידים בואו ונצא לקראת כלה. וכן ראוי לומר כשיוצא, כדי להוציא בשפתיו, ובאמרם בואו ונצא משמע שהיו יוצאים למקום אחר,

ומשמע מדבריהם שקבלת שבת היא בסוף פיוט לכה דודי כשאומרים בואי כלה. [ומדברי המהר"ם בן חביב הנ"ל מבואר שהוא בתחלת לכה דודי].

אולם נראה שמנהגינו הוא כמ"ש הגר"ש גרמיזאן וסיעתו וכפשוט דברי מרן שקבלת שבת תלויה באמירת מזמור שיר ליום השבת, שלפי זה אתי שפיר מנהגינו לומר במה מדליקין אחר סיום הפיוט לכה דודי, קודם אמירת מזמור שיר ליום השבת. וכמ"ש הרב שומר אמת הנ"ל.

וכ"כ הרב פתח הדביר (סימן ער סק"ב), דלדידן שמקדימין אמירת במה מדליקין קודם קבלת שבת, ולפי מ"ש הב"ח דעיולי יומא מקדימין, והאומרים "במה מדליקין" קודם הקידוש שבבית הכנסת טועים הם, לפי זה ניחא לן למעבד מילתא מציעתא דשוייא לתרוייהו, לאומרו אחר פיוט לכה דודי קודם מזמור שיר ליום השבת, מפני שאמירת פני שבת נקבלה חשיבא במקצת עיולי יומא, שמזמינים לכה מלכתא לבוא אלינו, והזמנה מילתא היא, ואע"פ שהיה יותר נכון להקדים במה מדליקין לפני אמירת הפיוט, כמ"ש החיד"א בספר ברית עולם (סימן קנד). מ"מ לית כל עמא תמן, לכן מאחרין אותו, דביני ביני יחידי הצבור רצים ובאים, וגם הם ישמעוהו, קודם מזמור שיר ליום השבת, ואתי שפיר. ע"כ.

וכ"כ הרה"ג ר' יעקב רקח בשלחן לחם הפנים (עמ' קכא), שמנהגם בעיר טראבלס המערב לאומרו אחר פיוט לכה דודי קודם מזמור שיר ליום השבת. וכן נהגו כמה קהלות. ע"ש.

והנה לפי מ"ש בספר בן איש חי ש"ב (פרשת וירא אות ג), בשם האר"י, שאמירת בואי כלה היא קבלת שבת, לקבל תוספת הנפש. וכשאומרים ברכו שקודם תפלת ערבית, זוכה לתוספת הרוח, וכשאומר ופרוס עלינו סוכת שלום זוכה לתוספת הנשמה. ע"כ. נמצא שבאמירת בואי כלה יש קבלת שבת, מ"מ יש ליישב מנהגינו שאומרים במה מדליקין אחר "בואי כלה", כי אע"פ שפרק במה מדליקין נאמר אחר קבלת שבת באמירת בואי כלה, ליכא למיחש למידי, כי בלא"ה המקובלים אומרים פרק במה מדליקין אחר קבלת שבת במזמור שיר ליום השבת, וכמ"ש

מיד אחרי אמירת מזמור שיר ליום השבת, כיון שלפי האמור פרק זה הוא המשכיות של ענין קבלת השבת, שבאמירת מזמור של יום השבת קבלנו עלינו את השבת. ובהוספת אמירת פרק במה מדליקין אנו ממשיכים עלינו תוספת הנפש שקיבלנו באמירת המזמור ומיישבים אותה בגופנו.

אולם הב"ח כתב דאין טעם אמירת במה מדליקין כדי להזכיר הג' דברים ולהזכיר לבני ביתו, אלא מטעם אחר, וכמבואר לעיל. וכתב עוד, דצריך לאמרו לאחר הקידוש בביהכ"נ. [כמ"ש רב עמרם גאון הנ"ל]. וכ"כ האליה רבה ושכ"מ מסדר דברי הטור, שסידר במה מדליקין אחרי דין קידוש בית הכנסת, משום דעיולי יומא מקדימין, וכן מבואר בכלבו ורוקח ואבודרהם שם. אך הרש"ל (בתשובה סימן פה) כתב, שראוי לאמרו קודם קידוש, שהרי במה מדליקין הוא נגד הנר ונר קודם לקידוש היין. והביאו הכנה"ג.

וז"ל מרן אאמור"ר: הנה הגאונים כתבו לאמרו אחר הקידוש שאומרים בביהכ"נ, כדאיתא בספר העתים (עמוד קעז). וכ"כ בסדר רב עמרם גאון ח"ב (דף יג): "ולאחר שמקדשים בביהכ"נ אומרים פרק במה מדליקין עד סופו". וכ"ה בסידור רש"י (סימן תפב). וכ"כ הרוקח (ס"ט ג), ור"י החסיד בספר חסידים (סי' קנד), והטור (סי' ער). וכתב ע"ז מרן הב"י, שנראה מדברי הטור שהיו נוהגים לאמרו אחר תפלת ערבית. אבל יותר נכון לאמרו קודם ערבית, כמנהג בני ספרד, עכ"ל.

אולם נראה שדעת הגאונים כמ"ש הכל בו (ס"ט לה), וז"ל: ואמרו הגאונים שתיקנו לומר פרק במה מדליקין, כדי להמתין למאן דלא צלי, משום סכנה דבי שמישי דשכיחי מזיקים, ומיהו י"ל שתיקנוהו כדי להזכיר פיסול שמנים ופתילות, ושאר הלכות שבת. ע"כ.

ובארחות חיים הנ"ל (דף סב ע"א אות טו) כתב, שאחר תפלת ערבית אומר במה מדליקין. וכן כתב רב עמרם. ויש מקומות שאומרים אותו קודם תפלת מנחה, ויש אומרים אותו בין מנחה לערבית של שבת, והכל הולך אחר המנהג. ואמרו הגאונים שתיקנוהו כדי להמתין למי שלא התפלל, משום סכנתא דבי שמישי דשכיחי מזיקים וכו'. ע"ש. ונהובא בברכי

והענין הוא לצאת נגד ביתם למקום אור אל הגן או אל החצר, מקום פנוי וראוי להקבלה. אבל לא שיחוייב לצאת חוץ לעיר. והכל לפי האדם ולפי המקום. ומנהגנו כשאנו הולכים לקבל שבת לומר אלו המזמורים, לכו נרננה לה' וכו', שירו לה' וכו', הבו לה' בני אלים וכו', לכה דודי לקראת כלה פני שבת נקבלה, בואי בשלום עטרת בעלה, וגם בשמחה ובצהלה, תוך אמוני עם סגולה, בואי כלה בואי כלה, בואי כלה בואי כלה, בואי לשלום שבת מלכתא. ויאמר מזמור שיר ליום השבת וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריו שאף שיצא לקבל פני שבת, מותר לעשות מלאכה ולהדליק את הנרות, ורק שאין ראוי לעשות מלאכה אחרת שאינה לכבוד שבת, חוץ מהדלקת הנרות, כיון שכבר הקביל פני שבת.

ומנהגינו לאמרו קודם ערבית וכמבואר, וכבר הבאנו שהגרא"א בביאורו כתב שהוא המנהג הנכון. וכן כתב היעב"ץ בסידור עמודי השמים (דף שלה) דהעיקר כמנהג הספרדים. וכן כתב בחיי אדם (כלל לד אות יב), דמנהג בכל ישראל שאומרים אחר קבלת שבת קודם ערבית פרק במה מדליקין.

הדרך למילתא קמייתא בטעם אמירת פרק במה מדליקין בער"ש, שהנה יש בזה טעם נוסף כמו שכתב החת"ס בחידושי (מהרורא רביעאה בדרוש לר"ה סוף פרשת וילך), שאין הנשמה יתירה של תוספת שבת, מתיישבת כראוי, אלא ע"י לימוד פרק משנה. ולכן נוהגים ללמוד אז פרק במה מדליקין, אף לאחר קבלת שבת, כי נר ה' נשמת אדם. אותיות נשמה משנה, כדי שתתיישב נשמה יתרה על מכונה. ובזה א"ש מנהגם שאומרים אותו אחר סיום תפלת ערבית. וזה על פי דברי הבאר היטב (ס"א) בשם האר"י ז"ל שאחר שישכים בבקר יהיה תחילת לימודו פרק משניות, כי עי"ז מתיישבת הנשמה בגופו, כי משנה אותיות נשמה. ולפי זה אחר תפלת ערבית בשבת שכבר קיבל נשמה יתירה, כדי ליישב אותה לומדין פרק במה מדליקין כי יען הנשמה קרוי' נר כדכתיב כי נר ה' נשמת אדם כדאי' בגמ' פ' זה, לכן לומדים פרק משניות זה שמדבר מעניני נר.

והובא בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ג סימן ג), וכתב גם כן, שלכן יש אומרים פרק במה מדליקין

ב. גם תלמיד חכם מופלג הטרוד בלימודו, ראוי ונכון שיאמר עם הציבור פרק במה מדליקין, שלא לזלזל במנהגי ישראל, וגם כדי שלא יקלו הקהל במנהגי התפלות. וכן המתפלל ביחידות ראוי ונכון שיאמר פרק זה. ומכל מקום אין זה בדרך חיוב, דאפשר שהמנהג היה בעיקר לאומרו בצבור. ולכן מי שלא אמר במה מדליקין, אם נזכר אחרי התפילה, יכול שלא לאמרו. (ב)

דשכיחי מזיקים, ודילמא איכא דעייל ולא צלי, ועד דמצלי נפקי צבורא, ונשאר יחידי ומסתכן, מש"ה תקינו רבנן דמתאחרי צבורא אחר תפלה כי היכי דליגמר צלותיה ונפיק בהדי צבורא. ע"כ. וכדברים האלה איתא בסידור רש"י (סי' תפב). ופשט הדברים דקאי על הקידוש שבבית הכנסת, והוא מעין מה שאמרו בגמ' (שבת כד:): בטעם ברכת מעין שבע. אבל הרב עתים לבינה שם נטה קו לפרש דברי ספר העתים כדברי הכל בו בטעם אמירת במה מדליקין. והרה"ג המו"ל סדר רב עמרם גאון חלק ב' (דף יד.) במגן האלף שם כתב להשיב על דבריו. ע"ש. ה' קטעים האחרונים מדברי מרן אאמרי'.

יוסף סי' ער סק"א. וכ"כ בספר המחכים (עמוד יט).

וכתב בש"ע הגר"ז (סימן ער ס"א), שזהו הטעם של מנהג האשכנזים לומר פרק במה מדליקין אחר ערבית, מפני שעיקר התקנה היתה להמתין למי שאיחר לבא לביהכ"נ, כדי שיוכל לסיים תפלתו בעוד שהצבור אומרים אותו. ע"ש. (וע"ע בספר מור וקציעה סי' ער).

והנה בספר העתים (עמוד קעז) אחר שהזכיר שיש לומר פרק במה מדליקין לאחר שמקדשים בבית הכנסת, שהוא דבר בעתו להזכיר הלכות הדלקת הנר, ושכן כתב רב עמרם, סיים, והאי קדושתא תקינו רבנן משום סכנתא דבי שמי

אמירת לכה דודי גם לדעת המקובלים אפשר שהיא רק הקבלת פני שבת ולא קבלת שבת

בדין תוספת שבת. ועתה ראיתי שכן מבואר גם כן בספר חמדת ימים (שבת קדש פרק ד), והביא דברי הסדר היום הנו': "וכשיוצא לקבל שבת מבעוד יום אל השדה כמו שנבאר להלן כמנהג חסידים הראשונים ז"ל, אע"פ שלא הדליקו נרות בבית ויצא לקבל שבת ואחר כך בא לו להדליק, אין בכך כלום איסור כיון שכונתו לכך מתחילה, וגם שההדלקה לכבוד שבת עצמו אין לחוש. אבל ענין אחר אין ראוי לעשות, כמו שכתב ה"ר משה ן' מכיר ז"ל. ואף אם היתה כוונתו מתחלה לקבל שבת בעת ההיא יכול לומר להדליק הנר ושאר דברים שצריך, ולא יחוש כמ"ש מהר"י". ע"כ. [פירוש שגם אם נתכוין לקבל שבת יכול לצוות לאחרים לעשות מלאכה]. וראה להלן הערה ח'.

וכבר הבאנו לעיל מספר סדר היום (סדר קבלת שבת והדלקת הנר ותפלת ערבית) שכתב: "וכשיוצא לקבל שבת, אם יש עמו חבר או תלמיד שיצא עמו, שיהיו ב' או ג' הוא טוב ויפה, וברוב עם הדרת מלך, ואם לאו הוא לבדו יעשה אותו, ואע"פ שלא הדליקו נרות בבית ויצא לקבל שבת ואח"כ בא לו להדליק, אין בכך כלום איסור, כיון שכונתו לכך. וההדלקה לכבוד שבת עצמו אין לחוש, אבל ענין אחר אין ראוי לעשות אחר ההקבלה. וחכמים הראשונים היו אומרים זה לזה או לתלמידים בואו ונצא לקראת כלה, וכן ראוי לומר כשיוצא, כדי להוציא בשפתיו וכו'". ומשמע שקבלת שבת אינה בהכרח קבלת תוספת שבת, אלא רק הקבלת פני שבת, ואינה תלויה

מי שלא אמר "במה מדליקין" עם הציבור, אם צריך לומר ביחידות

אדם שנמצא בביהכ"נ צריך לומר במה מדליקין, או דילמא די שהציבור אומרים אותו, והוא יעדיף ללמוד כמה הלכות במקום אמירת פרק זה. ולכא' מעיקר הדין אין חיוב ממש באמירת פרק

(ב) הנה יש לעיין האם מי שלא אמר במה מדליקין עם הציבור אם ראוי לכתחלה שיאמר אותו אחרי התפילה. וכן המתפלל ביחיד אם ראוי שיאמר במה מדליקין. וכן יל"ע אם כל

ג. קהלות שרוצים לבטל אמירת במה מדליקין, אין להם לבטל מנהג זה, אך קהלות שמעיקרא לא נהגו לומר פרק זה, אינם צריכים לשנות מנהגם לומר פרק זה. ג.

חיוב, דאפשר שהמנהג היה בעיקר לאומרו בצבור. ובפרט לפי טעמו של מרן, לכאורה אם כבר הגיע החשיכה שבלאו הכי אין בידו לתקן, אין טעם באמירת פרק זה, ונפ"מ ביחיד שרוצה ללמוד כמה הלכות במקום אמירת במה מדליקין רשאי לעשות כן. [אם אינו ניכר שבודל מן הציבור]. ומ"מ עדיף לאומרו עם הציבור כדי לקיים מנהגי ישראל, במנהגים כאלה שאין בהם שום חשש איסור, וירגיל עצמו שלא לזלזל במנהגי ישראל. ומיהו אם נזכר אחרי התפילה, יכול שלא לאומרו, כיון שמנהג ספרד היה לאומרו קודם התפילה, וגם המנהג היה בציבור.

ג) הנה בשו"ת זכר יהוסף (סימן פח"ט) דן בדבר קהלות שרוצים לבטל אמירת במה מדליקין, מפני שאין אנו מדליקין בפתילות ושמנים שאמרו בפרק זה, וכתב שם שאסור לבטל המנהג, שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, ואע"ג דמשום חששא שמא יעשה אח"כ איסור, ואין בדבר עצמו איסור אין אומרים בו דבר שבמנין וכו', וכמו שכתבו התוס' (ביצה ו. ד"ה והאידנא) מ"מ הרי נהגו לאמרו, ואין לנו כח לבטל המנהג. ע"ש.

ומכל מקום אינו מנהג פשוט בכל ישראל, שיש קהלות שלא נהגו לומר פרק זה, וכמ"ש בערוה"ש (סימן רסז. וסימן ער) שיש אצלינו מי שאין אומרים כלל במה מדליקין, אלא מאמר מזוהר פ' תרומה (דף קלה.) כגוונא וכו' עד בנהירו דאנפין. והגר"ח פ' בספר כף החיים (סימן כח אות ז) ידידה כתב, שאמירת במה מדליקין תלוי במנהג, ומה טוב האומרים אותו, כי ביני וביני יבואו המתאחרים, ועיין באשל אברהם (סי' ער), שהביא שתי סברות באמירת במה מדליקין, ע"כ. והו"ד לעיל. ובשו"ת רב פעלים (ח"ד א"ח סי' לד) כתב, שאמירת במה מדליקין אינו חיוב מתקנת חכמים ז"ל, אלא הוא מנהג בעלמא. וע' בסידור היעב"ץ כאן. ואף שיש מהראשונים שנקטו בזה לשון תקנה, י"ל.

זה, שהרי אינו תקנת חכמים ולא הוזכר ברמב"ם, רק הוזכר בסדר רב עמרם גאון שכן נוהגים. וקשה לומר שאחר שכן נהגו ייחשב כאילו הוקבע כחיוב, ואף אם נאמר שהוקבע כעין חובה זהו דוקא על הציבור, אך לא על כל יחיד ויחיד.

והנה הגאון רבי יעקב רקח בספר שלחן לחם הפנים (סימן ע"ד בדפו"ח עמ' קכט) חקר בזה, אם גם היחיד יאמר במה מדליקין, וכתב שבודאי שיכול לאמרה וגם צריך לאומרה, חדא שהרי גם לדידה צריך אזהרה של עשרתם ערבתי וכו' שאם שכח יחזור ויתקן, ועוד, דלו יהיה אלא כלימוד של פרק משנה, שאין זה מהדברים שצריכים עשרה. והביא שכן כתב בשכנה"ג (הגה"ט כאן) בזה"ל: יש אומרים שמשת במה מדליקין מותר ליחיד לאומרו, מפני שמזהיר על עניינו, כ"כ מהר"א ירושלמי ז"ל במחזור רומניא. ע"כ. וכן מבואר מדברי הא"ז (סעיף ב) בשם האח", וראה עוד בדרך החיים. ע"כ.

ובמאמר מרדכי (שם ס"א) העיר, דדברים ככתבם אין להם ביאור, דמהיכי תיתי לאסור ליחיד לאומרו, עד שהוצרך הרב להתיר, והיכן מצינו שנתקן זה בצבור, גם הטעם שהזכיר הרב ז"ל איננו מובן. וחברי החה"ש רבי משה רוקן תירץ, דהכוונה להתיר לומר פ' במה מדליקין לאור הנר ביחיד ולא חיישינן שמא יטה, כיון שמזהיר על עניינו שמדבר בשמנים ופתילות הפסולות מטעם דחיישינן שמא יטה. אלא דצ"ע שכבר מפורש דין זה בש"ע (סי' רעד ס"ז) מדברי הראשונים, ומאי קמ"ל. והניח בצ"ע.

ולדינא נראה שאין לנו מקור לומר שיש בו חיוב גמור, רק שלכתחילה עדיף שיאמר עם הציבור, הן מצד להשתתף עם הציבור והן מצד מנהג ישראל שראוי שלא לזלזל במנהגי ישראל, וטעמים אלו שייכי קצת גם במי שמתפלל ביחידות. וכ"ש שהטעם שכתב מרן בב"י כדי שע"י קריאת פרק זה יזכור הג' דברים שצריך לומר בתוך ביתו ויזהיר עליהם, שטעם זה שייך גם ביחיד המתפלל בביתו. ומ"מ אין זה בדרך

ד. אין אומרים "במה מדליקין" ביום טוב, שהרי מותר להדליק ביום טוב באותם שמנים ופתילות שאסרו חכמים להדליק בהם נר של שבת. וכן ביום טוב שחל בשבת, וכן בשבת חול המועד ובשבת של חנוכה, וביום הכפורים שחל בשבת. אלא אומרים "אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא תלמידי חכמים וכו'". וקדיש על ישראל. וגם ביום טוב שחל להיות בערב שבת, אין אומרים אותו. וכן המנהג. [הרמ"א בהגה סימן ער, שלחן ערוך הגאון רבי זלמן, שו"ת גור אריה יהודה סימן קכה]. (ב)

אין אומרים "במה מדליקין" ביום טוב, וכן ביום טוב שחל בערב שבת

הב"ח בשם המהרש"ל (סימן סד, עמוד קפט), שיש לאומרו אף כשחל יום טוב בערב שבת. וראה עוד במנהגי מהרא"ק (סימן מז), הובא במהרי"ל (סדר תפילות חג הסוכות).

ומנהגינו שלא לאומרו ביום טוב שחל בערב שבת, כמ"ש מרן. ועי' בט"ז (שם ס"ק א), שהטעם שאין אומרים אותו ביום טוב שחל בערב שבת, שאין הכל יודעים שאין מעשרין ביו"ט, ואם לא יאמרו פרק זה ירגישו שינוי וישאלו, ועי' כן יוזכר דין יו"ט, ומטעם זה אין אומרים אותו אף כשחל יו"ט בשבת. ובכף החיים (אות ה) כתב, דנהרא נהרא ופשיטה. ע"ש.

ובשיירי כנה"ג פירש דברי הטור, דר"ל דמשום דצריך לומר עשרתם קודם בין השמשות, שאם לא עישרו עד אותה שעה יעשרו עכשיו, שעדיין יכול לעשר, וכדפירש רש"י. וביו"ט שחל להיות ערב שבת, אינו יכול לומר כן, לפי שאם לא עישר קודם יו"ט אינו יכול לעשר עכשיו, וא"כ למאי הלכתא צ"ל עשרתם וכו'. ע"כ. ובמאמר מרדכי (סי' רע ס"ב) העיר, דהא מקור דין זה הוא מדברי הטור בשם מנהג אשכנז, ועליה קאי הרב החבי"ב, והרי מבואר מסידור דברי הטור שנוהגין לומר במה מדליקין אחר תפלת ערבית וקידוש, כמ"ש מרן וכל האחרונים, והלא באותה שעה אין בידו לתקן, שאם לא עישר שוב אינו יכול לעשר, דכבר קבלה לשבת עילויה, ומטעם זה הכריע מרן דנכון לאומרו קודם תפלת ערבית. וליכא למימר דאעפ"כ כיון שעדיין יום הוא יש בידו לתקן, כיון שאין בו אלא שבות, שהרי אפילו דברים המותרים בין השמשות, כגון לערב ערובי

(ד) כתב הטור (סימן ער), ונוהגים באשכנז שלא לאומרו ביום טוב שחל להיות בערב שבת מפני שאין יכולין לומר עשרתם. [שהרי אין מעשרין ביום טוב]. [וכן כתב בשו"ת מהר"ם בר ברוך (מהדורת מקיצי נרדמים עמוד שי"א). וכ"כ בספר המנהיג (הל' שבת אות ט), שהמנהג בצרפת שלא לאומרו ביום טוב שחל בערב שבת. ובמנהגי מהרא"ק (עמ' ט) כתב, שגם כשחל יו"ט בשבת אין לאומרו, משום דגזרינן אטו יום טוב שחל בערב שבת. ושכן נוהגים בוניא. ע"כ]. וכתב ע"ז מרן הבית יוסף, שכן כתבו הרוקח (סי' שב), והשבולי הלקט (סוף סימן טו), והכל בו (סי' לה דף לו ע"ג). וכתב הבית יוסף, דאע"פ שאין טעם זה כדאי, אפשר דטעמא דידן משום דביו"ט אין טרודים בשום דבר, כי אם בבישול והדלקה, הילכך מבעו"י עבדי להו, וא"צ להזהירם כמו בשאר ערבי שבתות. וכן הוא בשלחן ערוך (סי' ע"ד ס"ב): יש אין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת. ע"כ. וכ"ה בתניא רבתי (סי' י).

ואמנם בספר המחכים (עמוד יט) כתב, שגם ביום טוב שחל בערב שבת אומרים אותו שלא לחלק בין השבתות וכו'. ע"ש. וכ"כ ה"ר דוד אבודרהם (דף מג ע"ג), כתב אבן הירחי מנהג צרפת כשחל יו"ט בערב שבת שאין אומרים במה מדליקין מפני שאין יכול לומר עשרתם ערבית, שאין מגביהין תרומות ומעשרות ביום טוב. ע"כ. ובספרד אומרים אותו, וכן נראה בעיני שאין צריך למנעו, שאין לומר שמא יבואו להגביה תרומות ומעשרות כשיבנה בית המקדש, שאין האנשים טועים בזה. ע"כ. [דבחול"ל לא הפרישו תרומות ומעשרות עד שבאו לאר"ן]. וכ"כ

חצרות ולעשר את הדמאי, כל שקיבל עליו תוספת שבת אסור לעשותם לדעת איזה פוסקים. [דקיבל עליו שבת נעשה כודאי, ואילו בביה"ש תורת ספק עליו אם לא קיבל שבת]. וכ"פ מרן בסי' רס"א. וכ"ה דעת הטור לקמן סימן שצ"ג. ע"ש. ואמנם יש מתירין בדברים שמותר לעשות בין השמשות, גם לאחר שקיבל שבת, ומ"מ בדברים שאסור לעשותם ביה"ש, לא שמענו מי שיתיר. וממילא הכא דמיירי לעשר את הודאי, אין בידו לתקן. וכ"מ במנהגי מהרא"ק ז"ל שהביא בשירי כנה"ג, דכל שקיבל שבת אין בידו לתקן. ועוד יש לתמוה דלשון מפני שאין יכולין לומר עשרתם, לא משמע כהבנתו שא"צ לומר כן, אלא שאינו יכול לאומרו.

וע"ש במאמר שפירש דברי הטור, מפני שאין יכולים לומר עשרתן, וא"כ לא שייך לשאול אם עישרו אם לא, לפי שמשמעות שאלה זו הוא אם עישרו הפירות לצורך סעודת שבת, והרי לא היה בידם לעשר, ומערב יו"ט היה לו לשאול על זה. באופן דטעמא דנהגי שלא לומר פרק במה מדליקין לאו מטעם דא"צ לומר עשרתן ושאינ תועלת באמירתו, כמו שחשב הרב החבי"ב ז"ל, דאי מהאי טעמא גם בשאר שבתות השנה לא היה להם לאומרו, אלא טעמא משום דאין מקום לשאלה זו בשבת שאחר יו"ט, דכיון שאסור לעשר ביו"ט אין יאמר עשרתן דמשמע שהיו יכולין לעשר, ולמה לשילינהו אם עשו אסור אם לא. שוב מצאתי בכל"ב ור"ח שכתבו בזה הלשון, לפי שיש באותה משנה עשרתן ערבתן ואין מעשרין ביו"ט. ע"כ. וזה מכוון למ"ש. ואף על פי שגם פירוש שירי כנסת הגדולה יתיישב לשון הכל בו, מכל מקום משמע טפי כמ"ש.

וכן ביום טוב שחל בשבת אין אומרים אותו, משום לא פלוג. וכמבואר בלבוש שם, ועי' מחה"ש שם. וכעין זה במנהגי מהרא"ק שם, שביו"ט אין אומרים, גזירה משום מוצאי יו"ט.

אמירת לכה דודי ביום טוב שחל בשבת - וכתב בבית דוד (סימן רסד) יום טוב שחל בשבת שמעתי שאין אומרים לכה דודי, משום דנראה כביוש ליום טוב שאומרים פני שבת נקבלה, דמשמע ולא פני יום טוב. ונראה, דאין להקפיד, דשבת אין צריך קידוש בית דין וממילא קאתי, הילכך צריך לצאת לקראת שבת לקבלה, כיון שהוא בא אלינו מעצמו, אבל יום טוב שבא אלינו על ידי קידוש בית דין, נמצא שאנו מביאים אותו. ואם כן אין שום ביוש בזה, דהא עדיף הבאה של יום טוב מקבלת שבת. ועוד הביא ראייה שם, דלא חיישינן לביוש יו"ט. ע"ש.

ובליל יום הכפורים שחל בשבת, אין אומרים במה מדליקין, וכמו שכתבו בשכנה"ג, ובעו"ש, ובאליה רבה, ובשלמי צבור, וכה"ח. וז"ל הגרי"ח בשו"ת רב פעלים הנז"ל (ח"ד או"ח סי' לד) מנהג פשוט אצלנו שאין אומרים במה מדליקין בשבת של חנוכה, וכמ"ש מרן ז"ל בשלחן ערוך, והוא מטעם דאיכא פיסול שמנים שפסולים בשבת ומותרים בחנוכה. ודע כי אמירת במה מדליקין אינו חיוב מתקנת חכמים ז"ל, אלא הוא מנהג בעלמא, ולכן הגם כי אין הטעם הנז' מספיק כל כך, מכל מקום כיון שהיא עיקרה מנהג בעלמא דחו אותה אפילו בטעם כל דהו, וכמו שכתב הגאון היעב"ץ ז"ל בסידור שלו, ויש מקומות שאומרים אותו. ובכל מקום ינהגו לפי מנהג מקומם. ע"כ.

שאינ אומרים במה מדליקין בשבת חנוכה

להשתמש לאורה, וליכא למיחש שמא יטה. ועוד שצריך לקרותו להזכיר ג' דברים שצריך אדם לומר בערב שבת עם חשכה, ומשום דבחנוכה לא מיפסלי שמנים אין להניח מלהזכיר. ע"כ. ובמאמר מרדכי כתב, דהכי פירושו, שאין נמנעין מלומר במה מדליקין אף שמזכיר שם פיסול שמנים שמותרים בחנוכה, כיון דטעם הכשרם משום חומרא דיליה הוא, דבשלמא אלו

ומה שאין אומרים במה מדליקין בשבת חנוכה הוא משום שנזכר בפרק זה פסול פתילות ושמנים, שהם אסורים בשבת אבל לא בחנוכה, וכמ"ש כן בארחות חיים (הל' חנוכה אות כג ודף סב. אות טו), וכ"ה במהרי"א, הובא בבית יוסף (סימן ער), וכתב, ולא ראיתי שנמנעים מלאומרו, ואפשר שהטעם משום דמה שלא חששו לפיסול שמנים בחנוכה משום חומרא דידיה הוא, שאסור

ה. מנהגינו לומר פרק "במה מדליקין" בערב שבת בבית האבל, לפני תפלת ערבית של שבת, [כי פרק זה נחשב כפרק איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, דהוי בכלל סדר התפלה. ועוד, שהטעם לאמירת במה מדליקין כדי שיזכור דיני הדלקה, ולכן יש לאומרו גם בבית האבל. ועוד, כי יתכן דזה הוי בכלל אין אבלות בפרהסיא בשבת, דאחר שרגילים בכל שבת לומר פרק זה, אם לא יאמרו נראה כמראה אבלות בפרהסיא]. ורק במקום שנהגו שלא לאומרו בבית האבל יש להם על מה שיסמוכו. ואם מתפללים בבית האבל גם לאחר שבעה, לכולי עלמא צריך לאומרו. (ה)

בשם י"א, כדרכו בכמה מקומות, כל שלא נמצא הדין רק בפוסק אחד. ובפרט הכא שיש טעם שלא למנוע מלאומרו. וזה דלא כשיירי כנה"ג שכתב, דנראה מדברי הבית יוסף דראוי לאומרו. וסיים במאמר דמ"מ מנהגינו לאומרו, וכמנהג שהזכיר מרן בבית יוסף. ע"ש. ואולם כיום המנהג שלא לאומרו בשבת חנוכה.

ומרן החיד"א בברכי יוסף (סק"ב) כתב, והאידינא נהוג עלמא בארץ ישראל שלא לאומרו, והרב ברכת הזבח בספרו תפארת שמואל בהגהות על הרא"ש (דף מ"ז:), כתב, שהוכיח בראיות ברורות לאומרו בכל פעם. ונהרא נהרא ופשיטה. (וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי ח"ז סי' מד). וכ"ה בנוה שלום חזן, ובנהר מצרים, ובכף החיים (אות ח).

אמירת במה מדליקין - בבית האבל

שמועה ואגדה בבית האבל, וסמכו על מה שיש אומרים שהלכה כדברי המיקל באבל אף נגד דעת מרן, ואף שיש חולקים בזה, מאחר וכבר נהגו כן, הנח להם במנהגם. ובפרט שדברי האגדה הנאמרים בבית האבל הם לעילוי נשמת המנוח, וכמ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ג (חיו"ד ס"ס ל"א). דמש"ה נהגו הכל לומר דברי אגדה בבית האבל, אחר שכוונתם לעילוי נשמת הנפטר.

ולפי זה גם מה שנהגו לומר "במה מדליקין" בבית האבל, יש להם על מה שיסמוכו, שהרי כל הטעם שמתפללים בבית האבל נעשה בעיקר לעילוי נשמת הנפטר, וה"ה לענין אמירת במה מדליקין. ויתכן גם דזה הוי בכלל אין אבלות בפרהסיא בשבת, דאחר שרגילים בכל שבת לומר פרק זה, אם לא יאמרו נראה כמראה אבלות בפרהסיא, אחר שיש שם מנין. וראה בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סימן ה' אות

היו מותרים מטעם דנרות חנוכה קילי, היה טעם נכון למנוע מלאומרו בחנוכה, דאין להזכיר פיסול שמנים, כיון שהם כשרים לנ"ח משום דקילי. אבל מאחר דטעם הכשרם בחנוכה הוא מצד חומרא דיליה, אין להניח מלהזכיר פיסול שמנים בשבת, שהוא מצד חומרא. כלומר דגם נר חנוכה היה אסור להדליק באלו השמנים אי לא חומרא דאית בהו, שאסור להשתמש לאורם.

והנה מפשט לשון מרן משמע, דלא אתא אלא לתת טעם למנהג העולם במדינותיו, שלא נמנעו מלאומרו. אבל מעיקר הדין היה נראה לו כדברי מהרי"א ז"ל. ועכ"פ לא היה חולק עליו. וגם לא כתב מ"ש אלא בדרך אפשר. ולכן הזכיר דברי מהרי"א בשלחן ערוך, והביאו

(ה) בגמרא מו"ק (כג.) אמרו, אין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל. אמרו עליו על רבי חנינא בן גמליאל שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל. והרמב"ם (הלכות אבל פרק י"ג ה"ט) כתב, אין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, אלא יושבין דווין. וכן אין אומרים בפני המת אלא דברים של מת, אבל לעסוק בדברי תורה בפניו או בביה"ק אסור. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן שמד) דאין אומרים בפני המת אלא דברים של מת, כגון צרכי קבורתו והספד, אבל שאר כל דבר, אסור. והני מילי בדברי תורה, אבל במילי דעלמא לית לן בה. וכן הוא בסימן שעח סעיף ז'. אולם מדברי הרי"ף והרא"ש, ופסקי תוס', ורבינו ירוחם, נראה דסבירא להו כרבי חנינא בן גמליאל, מאחר ועשה מעשה רב.

והנה אע"ג דבכל דוכתא אנן קיימא לן כמרן הש"ע, מכל מקום נהגו הכל להקל לומר

קצט), ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (סימן ג), ובשו"ת יביע אומר ח"ד (דף שט: חלק יורה דעה סי' כט אות ה), ובילקוט יוסף על הלכות אבלות. (ח"ו עמוד קטז, ובמהדורת תשס"ד עמ' תסב). ע"ש.

וז"ל מרן אאמו"ר שליט"א: הנה בספר ארחות חיים ח"ב (עמוד תקפ) כתב, בתפלת ערבית של שבת בבית האבל אין אומרים ברכה מעין שבע, "ולא במה מדליקין", רק לאחר התפלה אומרים ויכולו וקדיש שלם וכו'. ויש מקומות שאומרים הכל, וכן עיקר, שאין אבלות בשבת. ע"כ. ובב"י (י"ד ס"ס שצג) הביא מהכל בו, שאין לומר במה מדליקין בבית האבל. ומרן השמיטו מהש"ע, ונראה שטעמו משום דס"ל שהארחות חיים והכל בו לשיטתם, שהתקינו לאומרו בשביל המתאחרים לבא לבהכ"נ, שלא יבואו לידי סכנה, כמו הטעם של ברכת מעין שבע. הילכך כשם שאין לומר ברכת מעין שבע, דלא שייך טעמא דמתאחרים, ה"ה לפרק במה מדליקין. משא"כ למנהגינו שהטעם לאמירת במה מדליקין כדי שיזכור דיני הדלקה, יש לאומרו גם בבית האבל. ע"ש. וכ"כ בפתח הדביר ח"ג (סי' ער סק"ג). וכן העלה הגר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תליתאה ח"ב סימן ר"ט). ע"ש.

והר"ב פרנקל (בא"ח סי' ער) כתב, שהטעם של הכל בו שכתב שאין אומרים במה מדליקין בבית האבל, משום דקיימא לן בברייתא במועד קטן (כג.), שאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל. ע"ש.

אולם פרק במה מדליקין י"ל דהוי כפרק איזהו מקומן וברייתא דר' ישמעאל, דהוי בכלל סדר התפלה, שכיון שכל הטעם שמתפללים בבית האבל הוא למנוחת הנפטר ולנח"ר ועילוי נשמתו, כמ"ש הרמ"א בהגה (סי' שפד ס"ג), והוא ע"פ הגמ' (שבת קנב:). וע"ע בתשובת רב פלטוי גאון בספר מאה שערים לר' יצחק בן גיאת ח"ב (עמ' טז), ובתשו' הגאונים (שערי צדק סי' ו' דף כ.), ובארחות חיים ח"ב (עמ' תקצט) בשם בעל האשכול, ובספר מעבר יבק (עתר ענן הקטורת פ"א). הילכך כל מה שנסדר לנו בסדר התפלה נחשב לכבוד ולנחת רוח לנפטר. וכמ"ש כיו"ב המחז"ב (א"ח סימן תרפג), ואין בזה משום מה שאמרו במו"ק (כג.), שאין אומרים שמועה ואגדה

בבית האבל. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (הני"ל), ע"ש. וסיוע לדבריו ממ"ש בשו"ת מהר"י בן מיגאש (סימן מז), והנימוקי יוסף (ב"ק טז:), ובשו"ת הרדב"ז ח"א (סי' רכד), ובב"י (י"ד סי' שדמ) בשם מהר"י אבוהב. ע"ש. ובלא"ה הא מסיים בברייתא דמו"ק (כג.), אמרו עליו על רבי חנינא בן גמליאל, שהיה אומר שמועה ואגדה בבית האבל, וקיי"ל הלכה כדברי המיקל באבל, אפי' יחיד במקום רבים, [כדאיתא במ"ק דף יח.]. וכל שכן הכא דהוי מעשה רב. וכ"כ בשו"ת פאר עץ חיים בח"ג (כדיני ט' באב סי' כד דף ח), שהלכה כר"ח בן גמליאל דמעשה רב וכו'. ע"ש.

וכן ראיתי בחידושי הרש"ש (מ"ק כג.) שכתב, לכאורה היה נראה לפסוק כר' חנינא בר גמליאל לומר שמועה ואגדה בבית האבל, דהא קיימא לן הלכה כדברי המיקל באבל. וגם מעשה רב. ולכאורה כן נראה מדברי הרי"ף והרא"ש שהביאו הא דאמרו עליו על רחב"ג.

וכן נראה מפסקי התוס' (סי' קכא), וכן נוהגים להקל. ומצאתי להרמב"ן בתורת האדם שמפרש הא דאין אומרים שמועה ואגדה בבית האבל, דקאי ארישא, חכם ואב"ד ונשיא שמת בתי מדרשות בטלים. ועל זה אמרו שאין אומרים שמועה ואגדה בבית מדרשו של האבל. ובזה מיושב המנהג אף לתנא קמא. ע"כ. ועיין בספר מאור ישראל (מ"ק כג.).

מסקנא דדינא שהנכון לדין שיש לומר במה מדליקין בבית האבל. וכן העלה בשו"ת גור אריה יהודה (תאו"ח סי' קכה). והובא להלכה בשו"ת זכר יהוסף (חאו"ח סי' פח ב"ד"ה והנה בשבולי וכו'). ע"ש. ואע"פ שבשו"ת תשורת שי (ח"א סי' תריד) לא כתב כן, מכל מקום נראה שהעיקר כמו שנתבאר. וכן העלה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג (סי' ג). ע"ש. [ע"כ ממון אאמו"ר].

והנה בספר אחד כתב להעיר על מה שכתבנו בדין זה, דמשמע בילקוט יוסף דבמקום שלא נהגו לומר במה מדליקין, יש להשאירם במנהגם, אחר שעושים כדעת מרן שלא לומר שמועה ואגדה בבית האבל, ולכאורה כיון שיש בדבר עילוי נשמה לנפטר, יש להנהיג כן בכל מקום. [עיין בס' אדני שלמה להגר"ש מנגנו שליט"א].

ו. יש נוהגים לקרוא בכל ערב שבת "שיר השירים" בנעימה. ומנהג חסידי בית אל לקרותו בין מנחה לערבית אחר קבלת שבת. ויש שנוהגים לקרותו קודם מנחה. אך אם יש לחשוש שעל ידי קריאת שיר השירים יעבור זמן מנחה, יש לדחות את קריאת שיר השירים אחר קבלת שבת. והנוהגים לומר שיר השירים אחר מנחה, וקבלת שבת לאחריה, הנכון להנהיגם להפוך הסדר, ומיד לאחר מנחה יאמרו קבלת שבת, ורק לאחר מכן יאמרו שיר השירים. (1)

ואנא דאמרי, אף שיש בדבר עילוי נשמה לנפטר, וגם הוא כמו פרק איזהו מקומן שבסדר התפלה, מ"מ אותם שנהגו שלא לאומרו, כיון שיש להם סמך מהפוסקים, אין לחייבם לשנות מנהגם, שאינו בכלל מנהג טעות. ותמוה, שהרי בהמשך דבריו כתב גם המחבר הנז', שאם נהגו שלא לאומרו הוה ליה כדברים המותרים ואחרים

נהגו בהם איסור, ואם כן לדבריו אמאי הורה לאומרו כהיום הזה בכל מקום, דהיינו בין במקום שנהגו לאומרו בין במקום שנהגו שלא לאומרו, וסותר דבריו בתוך כדי דיבור. ועיין בחזון עובדיה שבת א' (עמוד שלג) שכתב לבאר בדעת מרן (ב"י יו"ד סי' שצג) דלכתחלה נכון לאומרו גם בבית האבל כיון שהטעם כדי שיזכור.

יסוד המנהג לומר שיר השירים בכל ערב שבת

(1) דין זה נתבאר בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (סימן רסז הערה יח), ושם הובא מקור המנהג מהקדמונים, ובליקוטי מהרי"ח מביא ממדרש נעלם (פר' וירא) דמוכת שרבי אליעזר הגדול היה אומרה בכל ערב שבת. שביים שר"א הגדול חלה, ערב שבת היה, ופתח פומיה במעשה המרכבה, ואוליף ר' אליעזר לר"ע ר"י טעמים בפסוקי שיר השירים, והורה לו רזין תמירין בשיר השירים, שהוא קודש קדשים (פרק ג' דידים משנה ה'), ואין בכל השבוע שעה מקודשת כשעה זו, שאז ניכר ומתגלית אור קדושת השבת בגוף האדם, ולכן כתב השל"ה הקדוש בסידורו, שצריך לקרוא שיר השירים בערב שבת מן המנחה ולמעלה בבגדי שבת. והט"ז (סי' רפח סק"ב) כתב, ואיתא באגדה שמצאו תלמידיו של רע"ק שהיה בוכה בשבת, ואמר עונג יש לי. ונ"ל דהיינו שמרוב דבקותו בהקב"ה זולגים עיניו דמעות, שכן מצינו ברע"ק בזהר חדש, שהיה בוכה מאוד באמרו שיר השירים, באשר ידע היכן הדברים מגיעים. וכן מצוי במתפללים ככוונה. ע"ש. והובא במשנ"ב שם.

והיעב"ץ בסידור עמודי שמים (מוסף השבת דף שלו) כתב, ויקרא שיר השירים כולו בפעם אחת, ולא פסקי פסקי, ומי שירצה לקרותו לא יבצר ממנו ס' החומשים לקרוא מתוכו, אמנם מי שאין לו פנאי לגומרם כולו, יאמר לפני קבלת שבת אלו הד' פסוקים, ישקני מנשיקות פיהו וכו'. ע"כ. [נסימנם יעק"ב, ורמו לזה, והאכלתיך נחלת יעקב אביך]. וכ"ה

בסידור השל"ה בשם רבי אברהם תלמיד הרמ"ק, וספר אור צדיקים למהר"ם פאפירש.

ובס' דברי חנה השלם (ח"א עמ' יב) עמד על נוסח רבון העולמים שאומרים לאחר שיר השירים, שמקורו בתיקוני שבת הקדמון, אשר הם חתומים בה בכל תנאיו, אין לו פירוש, והנראה שהכוונה על ר"ת תיבותיו נ'קודותיו א'ותיותיו ו'טעמיו. והיו"ד היה קו וסימן לר"ת, המדפיס טעה בזה. [והר"ד בפסקי תשובות].

ובפתח הדביר (סימן רס אות ח) כתב, ולא ידעתי מה שייכות שיר השירים לקרותו בער"ש, ואפשר לתת טעם דאמרו בזה"ק (פרשת תרומה דף קד"ם ע"א) דבשיר השירים אית ביה כללא דכל אורייתא, כללא דכל עובדא דבראשית, כללא דרזא דאבהן, כללא דגלותא דמצרים, וכד נפקו ישראל ממצרים, כללא ד' אמירן וקיומא דה"ס, וכד אזלו ישראל במדברא עד אעלו לארעא ואתבני בי מקדשא, כללא דעטורא דש"ק, כללא דגלותהון דישראל ביני עממיא ופורקנא דילהון, כללא דתח"ה עד יומא דאיהו שבת לה', מאי דהוה ומאי דהוה ומאי דומין למיהו לבתר ביומא שביעאה, כד יהא שבת לה', כולא איהו בשיר השירים. ע"כ. ולכך נאה ויאה לאומרו בער"ש, דהוה זכר ליציאת מצרים כדכתיב בדברות האחרונות, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, על כן צוך ה' אלוך לך לעשות את יום השבת, וגם השבת

ז. אם רב בית הכנסת דורש לפני הקהל בליל שבת, ויש טורח צבור גם בדרשת הרב וגם בקריאת שיר השירים, יש להעדיף את דרשת הרב, על פני אמירת שיר השירים, ובפרט שלא בכל המקומות נהגו לומר שיר השירים. ומיהו יש לעשות הכל בלי שום מחלוקת ומצה ומריבה ח"ו. ז)

ועיין להפרי מגדים (א"א סימן תצ סק"ח) שנתן טעם למנהג דהגם דתיקנו לקרות שיר השירים בפסח, אין אומרים אותו כי אם בשבת שבתוך הפסח דוקא, דשבת רומז לעולם הבא, ושיר השירים יש בו רמזים הרבה על זה. ע"ש.

וע"ע בשו"ת שיח יצחק (סי' קסב) שהעיר, שמתיקוני שבת משמע שמי שלא הספיק לומר שיר השירים בער"ש, יכול לאומרו בשבת, שגם יום השבת זמנו. ע"ש.

והנכון להנהיג לומר קבלת שבת מיד אחר מנחה, ורק אחר קבלת שבת יאמרו שיר השירים, או שאחר מנחה יאמרו הבית בואי בשלום וכו', ואח"כ שיר השירים, ולא כפי מה שיש נוהגים לומר בתחילה את כל שיר השירים והמזמורים ומעכבים את סדר קבלת שבת לאחר השקיעה. שהרי לא הכל מקבלים עליהם שבת אחר מנחה, ויש אומרים דלמצות תוספת שבת בעינין קבלה במפורש. ואף שלדינא נקטינן דכל שפורש ממלאכה הוי מקבל עליו שבת, ולדבריהם אפשר לעכב את אמירת שיר השירים גם לאחר קבלת שבת, מ"מ לכתחלה נכון יותר לצאת ידי כל הדעות לומר קבלת שבת מיד לאחר מנחה, ורק אח"כ יאמרו שיר השירים. וגם מצד כבוד שבת, נכון לקבל שבת קודם כניסתה, וקבלת שבת בשעה מוקדמת מונעת מזיקין כנודע. וכמו שהבאנו לעיל שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א, סי' רסג הערה פ'). בשם השל"ה. ע"ש.

וכן מבואר בספר כף החיים להגר"ח פלאגי (סימן כח אות כו) וז"ל: המאחרים להתפלל ערבית בליל שבת מאיזה סיבה, יאמרו קבלת שבת מבעו"י, וכמו שעושים בזמן העומר, המצפים לספור קודם קידוש, וכך היה מנהגו של רבינו האר"י בכל שבת. ע"כ.

הוי זכר למעשה בראשית, וגם שהוא רמז לעולם שכולו שבת וזמן הגאולה בסוף אלף הששי המיוחסת בשם ער"ש בין השמשות, והיא השעה המיוחדת לקריאתו מכח כל הטעמים הנז'.

ועוד טעם, כי שיר השירים קדש קדשים ואין כל העולם כולו כדאי כיום שניתן שיר השירים לישראל. ואין בכל ימות השבוע שעה מקודשת כשעה זו שהאדם פשט בגדי החול וטבל או רחץ והלבש מחלצות, ואז ניכר ומתגלה תוספת אור קדושת השבת בגוף האדם, וזו שעת הכושר שיהיה גוף האדם במצב קדושה זו שיהיה ראוי לקרות שיר השירים קדש קדשים. ע"כ. וראה בכף החיים (סי' ר"ס ס"ק כ"דכח).

והוסיפו עוד, שהרי בערב שבת אנו מכינים עצמינו לכבוד שבת, וכשם ששיר השירים הוא משל בין מי שאוהב לנאהב, כך יום השבת הוא כסרסור המקשר בין ישראל לאביהם שבשמים, ולכן נהגו לאומרו בליל שבת לחזק הדבקות ואהבת השי"ת.

ובספר שער בת רבים על שיר השירים (פסוק א), כתב, שהוא מפני ששלמה המלך ע"ה כתב קי"ז פסוקים בשיר השירים, ואיתא בזה הקדוש כי הרשעים יש להם מנוחה בגיהנם ככל שבת כ"ד שעות, וגם בימי החול בשעה שישראל מתפללים שעה וחצי בכל תפלה, ובכל יום יש ג' תפלות, ביחד ד' שעות וחצי, נמצא שבכל ששת ימי השבוע יש כ"ז שעות, ועם כ"ד שעות של שבת, הוו נ"א שעות בשבוע שיש לרשעים מנוחה מהגיהנם. ובששת ימי החול יש קמ"ד שעות, הוצא מהם כ"ז, שבהם נחים הרשעים בששת ימי החול, נותרו קי"ז שעות, שבהם הרשעים נידונים בגיהנם, ולזה אמר שלמה המלך קי"ז פסוקים בשיר השירים, כדי להנצל מדין גיהנם קי"ז שעות של ימי החול, ומטעם זה אנו אומרים שיר השירים בשבת להינצל בזה מדין גיהנם.

אם להעדיף דרשה או קריאת שיר השירים

שמטעם זה יש מקומות שלא נהגו לומר שיר השירים, מאחר שאין הכל מבינים עומק הדברים

ז) הנה כל הנ"ל הוא בעיקר לאותם האומרים שיר השירים בכונה כי הוא קודש הקדשים. ואפשר

שיכולים לומר שיר השירים קודם מנחה, ואם א"א לאומרו כי אם על ידי ביטול הדרשה, יכולים לבטל שיר השירים כדי לשמוע הדרשה. ע"ש.

ובפרט אם על ידי דרשת הרב הצבור יזכה לקרוא קריאת שמע בעונתה. ואם הצבור מתנגד לזה, וכגון בזמן שהשלטונות קובעים שעות קיץ, גדול השלום, וינהיגו לקרוא קריאת שמע אחר תפלת ערבית, אם קראוה קודם זמנה. ונכון שהשליח צבור יקראנה אז בניגון והטעמה, להראות לצבור שבק"ש זו יוצאים ידי חובת מצות קריאת שמע מן התורה, ולא רק ממדת חסידות בעלמא, [וכמ"ש כן חכ"א]. וגם היכא שהרב דורש קודם תפלת ערבית, מן הראוי לקצוב זמן קצר לדרשתו, לבל יכביד על הצבור.

אם לבטל אמירת שיר השירים בשביל שיעור בפסקי הלכות - ולמנוע דברים בטלים

השירים שרוב הצבור אינו מבין את עומק הדברים. [ובפרט בפסקי הלכה מנומקים. אבל אם אינו דורש הלכות בדרך האמת והישר, עדיף העדרן], מה גם ויש כאן לאפרושי מאיסורא, ובדורינו גם בציבור הלומד, יש חסרון בידיעת פרטי ההלכה, וכמו שאמרו רז"ל (שבת קלח:): עתידה תורה שתשתכח מישראל שלא ימצאו הלכה מבוררת ומשונה ברורה במקום אחד. ואם כן עדיף לאפרושי מאיסורא, מאשר מעלת שיר השירים. ועוד, שבקריאת שיר השירים רבים אינם קוראים, אבל בדרשה אם הרב אינו מפלפל בדברים עמוקים, אלא מוסר או הלכות בדרך קצרה וישרה, והוצק חן בשפתותיו, הרי יש כאן זיכוי הרבים גדול יותר, ותורה דברים.

וסוף דבר שהכל כפי הענין, ואם יש אפשרות של שיעור בהלכה פסקי הלכות בקצרה, ובדרך ישרה ע"פ הפוסקים, יש להעדיפו על כל דבר אחר, וגם על פני שיעור בדף היומי בשביל ההלכות, שאין למעלה מלימוד ההלכה באופן מסודר. אך יש להקפיד שיהיה הכל באופן שאין חשש לשום מחלוקת. וכל ערום יעשה בדעת.

ויש מקומות שבעת אמירת שיר השירים הצבור מדברים דברים בטלים האחד עם רעהו, ובוהו ההיעדר טוב ממנו, כי כבר נודע חומר הענין לדבר דברים בטלים בבית הכנסת, וראה בילקוט יוסף על הלכות ספר תורה ובית הכנסת שהארכנו בזה. וכעת ראיתי בספר תשובות והנהגות (כרך א' סי' קנז) שכתב: וזהו מה ששמעתי בשם הגה"ק האדמו"ר

שנאמרים שם. וכ"כ בספר דרכי חיים ושלום (אות שסז), דלאו כולי עלמא נהיגי באמירת שיר השירים. ובמנהגי החתם סופר כתב, שהיה אומרו פעם אחת לחודש לערך. ועכ"פ רבים נהגו לאומרו אף שאינם מבינים עומק הדברים, שיש תועלת בעצם אמירת שיר השירים, ורק היכא שיש דרשת הרב, והדבר טורח צבור לומר גם שיר השירים, יש להעדיף דרשת הרב שהכל מבינים, ויש בזה זיכוי הרבים.

ומן אאמו"ר כשהיה במצרים, בעת שהצבור היה מאריך בקריאת שיר השירים בנעימה [בביהכ"נ אהבה ואחרת], קבע שיעור בורה דעה לאברכים.

גם בשו"ת שמש ומגן (ח"ד או"ח סי' יח אות יב) כתב,

והנה במה שכתבנו שאם יש טורח צבור לומר גם שיר השירים, וגם דרשת הרב, יש להעדיף דרשת הרב שהכל מבינים, ויש בזה זיכוי הרבים. הראוני עתה בשו"ת לב אהרן (להרה"ג ר' אהרן בוארון נר"ו מתלמידי ישיבתינו בהסכמות לחלק א') שהובא שם מעשה שהיה בשנת תשל"ה, בקהילת קודש בגבעה הצרפתית, שנהגו הקהל בשבתות שביין פסח לעצרת לקרוא שיר השירים יחד ברוב עם, אחר קבלת שבת קודם ערבית של שבת, והסתפקו האם לבטל את המנהג הזה בשביל הדרשה של הרב, ושאלו את הגרב"צ אבא שאול זצוק"ל, והסתפק הרבה בדבר וכמה דקות היה מתחבט כיצד להכריע בשאלה זו, ולבסוף אמר איני יכול לפסוק בשאלה זו, כי איך אפשר לבטל שיר השירים, שלא היה העולם כדאי כיום שניתן בו שיר השירים. ומצד שני הרי זה הזמן היחיד שאפשר לציבור גדול לשמוע דברי תורה, כיון שרבים מע"ה באים לבית הכנסת דוקא בשבת. ושלח לשאול בזה את ראש הישיבה הגר"י צדקה זצוק"ל, וכשהובאה השאלה לפניו, השיב, צריך להשאיר את שיר השירים ולומר דרשה קצרה, כי אי אפשר לדחות לשום אחד מהם. ושמו הגרב"צ זצ"ל על הצעה זו. ע"כ.

אולם דעת מן אאמו"ר שליט"א, שאם הדבר נעשה בהסכמה, והרב הדורש מחזק את הצבור ליראת ה', ואינו אומר דברי דרוש בעלמא, וכל שכן אם אומר דברי הלכה, אין לך דבר גדול למעלה מזה, ויש להעדיף שיעור זה על פני אמירת שיר

ח. מקומות שנהגו לומר פיוט יגדל אלקים חי אחרי התפילה, מנהג יפה הוא, ואין לבטל מנהגם, בפרט במקומות שאינם בני תורה, ויש בכך חיזוק בעיקרי האמונה. ועל פי הפשט אין שום הפסד לאומרו, ומי יערב לבו לבטל אמירת שבח להשי"ת שיש בו נחת רוח. ומכל מקום אם לא נהגו לאומרו, אין צריך לשנות מן המנהג ולאומרו. ובזה כל אחד יעשה כמנהגו. (ח)

הרא"ם אלתר זצ"ל (האדמו"ר מגור) לאחר השואה האיומה ביהדות אירופה, ויהדות ספרד כמו במרוקו וטוניסיה אף שהנאציים ימ"ש שהו שמה, ניצולו כולם, ופירש שמשום שלא מדברים בתפלה אצל ספרדים, לכן קדושת הבתי כנסיות ומדרשות שלהם מרובה מאד, ובזכותם ניצולו כל היהודים שמה מה שאין כן אצל האשכנזים בעוה"ר. וכן אמרו חז"ל בעירובין (מח:): "כל בית שנשמעין בו דברי תורה בלילה שוב אינו נחרב" ומאידך אמרו חז"ל בסנהדרין צב. "כל בית שאין נשמעים בו דברי תורה בלילה אש אוכלתו", הרי שהדברי תורה הן הן הקיום של כותלי הבית והוא כמו שנתבאר. נוכמה טוב נהגו בכמה מקהלות יוצאי מרוקו שכל הצבור אומר יחד את כל שיר השירים בנעימה, וכזה ראה וקדש].

בענין אמירת פזמון "יגדל אלקים חי" אחרי תפילת ערבית של שבת

לומר יגדל כי הוא אינו על דרך האמת.

אכן לכאורה, מה בכך שאין הדברים מכוונים על פי הסוד, והרי אין איסור לומר שבח להשי"ת שאינו ע"פ הסוד, ואולי כוונת האר"י ז"ל שזו הנהגה לחסידים המקובלים ההולכים בדרך הסוד, שהם מיישרים כל מעשיהם שיהיו מכוונים לפי כוונות וייחודים, שעדיף להם לנהוג בשב ואל תעשה. וכן עמא דבר שאומרים את הפיוטים של ר' שלמה אבן גבירול ור' יהודה הלוי. וגם את הוידוי של רבינו ניסים גאון אפילו בתוך חזרת הש"צ. ואין איסור יש לומר שבח להשי"ת וכדו' שאינו מכוון על פי הסוד. וכן כל ישראל משוררים פיוטים בשבתות ובחגים מדברי רבותינו הראשונים והקדמונים אע"פ שאינם מכוונים ע"פ הסוד. ובעל כרחך שלא נאמרו הדברים הללו אלא למצניעיהם.

ועצם הדבר שנתקבלו בקרב כל ישראל הוא לעדות שמעלתם גדולה, ורצויים הם שזכו ונתקבלו, ויתכן שיש בהם ג"כ סודות, אע"פ שהמחברים לא כונו [ובעניינים כאלו שאין בהם איסור והיתר, סומכים על סברות כאלו] כמו שכתב בפרי צדיק (שמות פרשת שקלים אות ה) שכיון שנתקבלו הפיוטים בכל ישראל, ראוי להבין בדבריהם, ואף שמחברם ומתקנם לא כיוון לזה, אעפ"כ יכול להיות אמת, וכעין שכתב התומים שדברי השולחן ערוך שנתקבלו

(ח) הנה מנהג זה לומר פיוט יגדל אלקים חי אחר התפלה בליל שבת, הוא מנהג קדום בהרבה קהילות, והוא שבח נאה להשי"ת שיש בו עיקרי האמונה, ותועלת לחזק את האמונה.

ואמנם בשער הכוונות (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א') וכן בספר פרי עץ חיים (שער התפלה בהקדמה) כתב, דע לך כי מורי ז"ל [האר"י] לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסדרו האחרונים, כגון ר' שלמה בן גבירול וכיוצא, לפי שלא ידעו דרכי הקבלה, ואינם יודעים מה שאומרים וטועים בסדר דיבורם בלי ידיעה כלל, ובפרט פזמון יגדל אלהים חי וכו', וכן ביוהכ"פ לא היה אומר וידוי של רבינו נסים, ור' שם טוב ן' אדרוטל ור' יצחק בן ישראל וכו', אבל היה אומר התפלות והבקשות ופזמונים שתקנו הראשונים, כמו תפילת ר"ע ע"ה, ותפילת ר"א בן ערך, ותפילת רבי נחוניא בן הקנה ע"ה, וכן היה אומר כל הפיוטים ופזמונים שתיקן ר"א הקליר, הלא המה במחזור האשכנזים, לפי שכל אלו הראשונים תיקנו דבריהם ע"פ חכמת האמת, והיו יודעים מה שתיקנו, לפי שהם היו תנאים והיו יודעים מה היו מתקנים וכל דבריהם היו מיוסדים על פי האמת. ושמעתי בשם מורי ז"ל כי הקליר שסדר קרוב"ץ במחזור האשכנזים הוא רבי אלעזר בר' שמעון. ע"כ. וכ"כ בספר משנת חסידים (מסכת ערבית דשבת פרק ו) ולא יחפוץ

בכל ישראל ראויים לפרש בדבריהם הגם שלא כיוונו לזה, כי רוח ה' דיבר בס. ע"כ. ובשו"ת שיח יצחק (סימן ק) הביא מספר ישמח משה (ריש פרשת וזאת הברכה) שכתב, שקבלה בידינו שהזמירות שנתפשו בישראל נאמרו ברוח הקודש. ע"ש.

אם האר"י ז"ל היה אומר פיוט "לכה דודי"

וכתב שאין בזה חשש. אך כיון שיש עדות שהאר"י ומהרח"ו אמרו, א"כ אין בזה שום חשש]. ומ"מ בחמדת ימים (שבת קדש פרק ה) הביא, שהאר"י ז"ל היה אומר פיוט לכה דודי, ואמר שרוב דבריו [של מהר"ש אלקבץ] מסכימים אל האמת. ולא בחר בשאר פיוטים שסידרו לקבלת שבת הראשונים. ע"כ.

גם בספר עמק המלך (ספר תקוני שבת פרק ו) כתב, וכך נהג מוריני קודש קדשים האר"י ע"ה וכו', ופעם אחת בער"ש סמוך להכנסת שבת, אחר עשותו כל התיקונים המבוארים בספר הזה, יצא עם תלמידיו חוץ לעיר האמורה, כשהוא לבוש ד' בגדי לבן נגד ד' אותיות השם ברוך הוא, שהם כנגד עליית ד' עולמות אבי"ע העולים בכונותינו בעת הזאת, והד' בגדים היו וכו', והתחיל לומר מזמור לכו נרננה, ואחריו ד' מזמורים, ואחריהם הבו לה', ושיר לכה דודי וכן הלאה, ואחריו מזמור שיר ליום השבת, ה' מלך. ובעודם משוררים, אמר הרב לתלמידיו, רצונכם שנלך לירושלם קודם השבת ונשבות בירושלם, וירושלם רחוקה מצפת כמו כ"ה פרסאות, וקצת מהתלמידים ענו הן בשמחה ובטוב לבב, וקצתם אמרו נלך ונודיע לנשותינו מקודם. וכיון ששמע הרב כך חרד יצחק חרדה גדולה עד מאד, ויך כף אל כף, ויאמר אוי לנו שלא היה לנו זכות ליגאל, שאלמלא עניתם כולכם נלך בשמחה, היו ישראל נגאלים, שעתה עומדת השעה לגאולה. ומתוך שמאנתם בדבר, חזר הגלות לאיתנו בעונותינו הרבים.

גם מצינו שכל ישראל אומרים פיוט לכה דודי ססידר מהר"ש אלקבץ, אף על פי שאינו מסודר בדוקא ע"פ קבלת האר"י. ובספר בן איש חי (ש"ב פ' וירא אות ה) העיר בזה"ל: פיוט לכה דודי לא נזכר בדברי רבינו האר"י ז"ל, כי זה הפיוט חברו רבינו שלמה אלקבץ ז"ל, ואין חיוב באמירתו, אך פשט המנהג לאומרו. אבל אמירת בואי כלה בואי כלה שבת מלכתא, היא מדברי רבותינו זכרונם לברכה, ונזכרה בגמרא ובתיקונים, וכפי דברי רבינו האר"י ז"ל, עיקר קבלת שבת היא באומרו בואי כלה.

ויש להעיר בזה, שבהגהת מהר"י צמח בספר פרי עץ חיים (שער השבת פרק ח) כתב, אח"כ יאמר לכה דודי, וצ"ל כבוד ה' עליך נגלה, מראש מקדם נסוכה, כי באלפא ביתות אותיות המאוחרים אל אותיות ראש, הם שב"ת וכו', והוא יחמול עליך חמלה, גם ברנה ובצהלה. ובשבת ויו"ט יאמר גם בשמחה. וכל זה היה נוהג הרח"ו ז"ל, וכן אמרו לי החברים, ע"כ. גם באגרות הרמ"ז (אגרת י) כתב להוכיח מדברי הרב בספר פרי ע"ח (שם) שיש לומר לכה דודי אפילו ביו"ט שחל בשבת. ע"ש. והובא גם בספר מחברת הקודש (שער השבת). ואולי כוונת הבא"ח משום שבשער הכוונות דקדק לומר שייגיד לכה דודי נצא השדה וכו', ומשמע שבמכוון השמיט לכה דודי. וצ"ע בזה. גם בספר שיבת ציון (עמ' ק) כתב שאמירת לכה דודי לא נזכר בדברי האר"י. [וע"ש מה שדן בזה אם יש בזה חשש הפסק בשביל סדר התיקונים של קבלת שבת,

מנהג ירושלים לומר רק חמשה בתים בפיוט "לכה דודי"

(תשרי תשנ"ה, כרך לה, גליון א') בסופו, במאמרו של ר' מאיר שוורץ (עמוד 39) שהביא מכתב מהגאון רבי יוסף שוורץ [בעל ספר תבואות הארץ ועוד], ששלח מירושלים אל אחיו רבי חיים בגרמניה, המכתב נכתב סביב שנת ת"ר, כלומר למעלה ממאה ושבעים שנה, ובו הובא שרוב יהודי ירושלים תובכ"א היו ספרדים, ונהגו לומר

וכבר כתבנו בילקו"י שבת כרך א' חלק שני (סימן 107) שמנהג ירושלים לומר רק חמשה בתים מתוך הפיוט לכה דודי, ואמנם בשנים האחרונות הנהיגו כמה קהלות לומר את כל הבתים כמנהג האשכנזים, אך ברוב בתי הכנסת ממשיכים במנהג הקדום לומר רק חמשה בתים. והאברך הרב נועם שמש שליט"א הראני בירחון המעיין

ה"לכה דודי" רק שמור וזכור, לקראת שבת, מקדש מלך, התעוררי, בואי בשלום. ע"כ. הרי שמעיד על מנהג קדום בירושלים לומר רק חמשה בתים. וכ"כ בנתיבי עם שכן מנהג ירושלים.

ועיין בספר סדר היום לרבי משה בן מכיר (בן דודו של מהר"ש אלקבץ, מחבר הפיוט לכה דודי) שהביא שם רק ד' בתים בלבד. וכנראה מכאן היסוד למנהג ירושלים. ונשמא המהר"ש אלקבץ לא תיקן אלא בתים אלה].

וניהדר אנפין לנ"ד בענין פזמון יגדל אלקים חי, שעל כל פנים לא שמענו שנוכל מטעם כזה לבטל מנהג ישראל של שבת להשי"ת וחזוק יסודי האמונה, שיש בו תועלת כל כך גדולה, וכל שכן אם נחשוב אותו מכח המנהג, כמו מנהגים בסדרי התפילות, שבהם שמענו אזהרה גדולה שלא לקום ולבטל שום מנהג בסדרי התפילה (כל שאין בו חשש איסור), עיין בזה באורך בשו"ת לב חיים להגר"פ (חלק ב סימן ט). ועל כיו"ב אמרו [ע' בספר פחד יצחק דף קלו ע"ד] שיש להזהר מאד שלא לשנות מנהג אבותיו, אפילו כחודו של מחט, ולא יחליפנו ולא ימיר אותו אפילו רע בטוב, וכמה מנהגים תמוהים הוקבעו בכל תפוצות ישראל וקיימים דור דור ושופטיו וכו'. ע"ש. גם בשו"ת אדני פו (דף כב ע"ג) האריך להוכיח דבזה גדול כח המנהג וכל המשנה ירו על התחנתנה. ע"ש.

וראה בחמדת ימים (יום הכפורים פרק ה) שכתב בשבח אמירת פרקי היכלות של רבי ישמעאל כהן גדול, וספר יצירה וספרא דצניעותא, באשמורת יום הכפורים. וכתב שלא יחוש אם לא ישאר לו פנאי על ידי סידור הזה לקרוא ה"כתר מלכות", כי זה נתקן ליתר העם, אך למי שזכה לבוא בסוד ה' או ליודע לקרוא בזוהר ובתקונים, לא זו הדרך ולא זו העי"ר את נשמתו, כי הוא דומה למי שיודע לשבח את המלך אשר כביר מצא ידו באלף אלפים דינרי זהב, ומהללו ומשבחו באלף אלפים דינרי כסף. כי בימיו של החכם שלמה בן גבירול ע"ה עדיין לא נגלה עליהם ספר הזוה"ק והנפלא, והרב האר"י זלה"ה לא היה אומר יגדל אלהים חי וכו', כי לא היה חפץ בשום פיוט ופזמון מאותם שסידרו האח', רק מן הראשונים כגון תפלת רבי

עקיבא ורבי ישמעאל ורבי אליעזר הקלירי ז"ל ודוגמתם, שתיקנום ע"ד האמת. אך האח' שלא ידעו דרך הקבלה לא סידרו הדברים כתקנן, ויפה יותר לקרוא בספר תהלים שנאמרו ברוה"ק על ידי דוד מלך ישראל, ועולים על כל השירות ותשבחות שבעולם.

ומאירך לעיל (שבת קדש פ"ו) כתב, ועל כי שקולה שבת כנגד כל המצוות אשר בה נתלים כל יסודי הדת וי"ג עיקרי האמונה, כמו שהניח בעל העקרים, על כן אחר שהעדנו בו יכולו בחידוש העולם, נהגו לומר פיוט "יגדל אלהים חי בכל שבת". ונכון להיות כל איש לשורר אותו בכוונה זו, ואף שאמרו על הרב שלא חפץ בו, "היטב חרה לו על הד' בתים הראשונים", כי אין הדברים מכוונים ע"ד האמת, ובזוהר (פר' תרומה) אמרו שירות ותשבחות דאית בהון קבלה אמיתית. ולכן אין ראוי לאומרם, אכן מ"הנו אדון עולם" ואילך, מהולל בתשבחות ואין למנוע מלאומרם. וכן אני נוהג עם כל החברים, ולפעמים היה מורי ז"ל אומר פיוט אדון עולם במקומו.

ומבואר שאף שידעו דברי האר"י, מכל מקום נמשך המנהג, וגם הגדולים לא עמדו לבטל המנהג. ובשער הכוונות שם בהגהת מהר"ש ויטל כתב, אף על פי שכתב זאת אבא מארי [מהרח"ן] ז"ל, אני ראיתו שכשהיה שליח צבור בימים נוראים היה אומר כל הוידוים הנזכרים, כי מנהגם של ישראל תורה הוא. עכ"ל. וכ"כ בשיח יצחק על חגיגה בקונטרס תפלת כל פה (סי' קיג סק"ט בד"ה אכן), שדברי השער הכוונות הנ"ל לא נאמרו אלא למצניעיהן וכו'. ע"ש.

ובספר סדר היום (סדר תפלת מוסף) כתב, יש שנהגו לומר אחר התפלה י"ג עקרים שהוא פזמון יגדל אלהים חי וכו' בנעימות קול, והוא מנהג טוב ויפה, ועולה לד' ענינים, לקבל עליהם האמנת הי"ג עיקרים, גם לומר אותם בשמחה לכבוד היום הקדוש, והוא מכלל העונג. ע"כ. ובשו"ת שיח יצחק (סי' שג) הביא מסידור עבודת הבורא שמנהג פולין שאומרים פיוט יגדל בשחרית לפני ברוך שאמר.

ובשל"ה (שער האותיות אות אל"ף) כתב לבאר את י"ג עיקרי האמונה על פי "השיר המשובח יגדל אלהים חי וכו'", וביאר הענין בשרשו ע"פ

האמת בסודות הקבלה. ע"ש. וראה בספר חרדים (פ"ה) שהביא ראיה מפיוט זה. וכן בקדושת לוי (ליקוטים) כתב לבאר דרושים ע"ד החסידות בפיוט זה.

גם בספר קמח סולת (דיני ברכת מעין שבע אות טז) כתב שנוהגים לומר יגדל אחרי תפילת ערבית, והביא דברי חמדת ימים שגם רבינו האר"י ז"ל לא הקפיד אלא על ד' בתים הראשונים. וע"ש בארוכה מספר יוסף עליכם (אותיות קמו - קנב) שהביא מה שכתב הרב פסח מעובין (אות קמז) כמה דקדוקים בפיוט יגדל, ע"ש.

עוד כתב בחמדת ימים (יוהכ"פ פ"ו) שהמיישרים אורחותם בסדר מזמורי המזמרות ע"פ האר"י גם ביוהכ"פ לא יאמרו את המזמורים הנוספים, כיון שהכל מכוון ומסודר כפי סדר המדריגות וכו', אבל החכם עיניו בראשו לנהוג הדברים האלה בצנעה לעצמו, ולא יראה את עצמו בפני המון העם וכו', וכן בענייני הפיוטים וכו', שהאר"י ז"ל גינה הדבר מאד שסידרם לא היה כתקנן ע"פ דרך האמת, לא נאמרו הדברים האלה רק להמיישרים אורחותם בכל סדר הרב, יודעים דעת ומביני מדע סדר העניינים והילוכם, אבל לשאר אינשי, לא עליהם היו האזהרות האלו וכו'. וכבר מצינו בענין ב' זוגות של תפילין כמה מחסידים הראשונים שלא היו מניחים אותם יחד מפני היוהרא, אף כי לפי האמת סוד הדבר להיותם יחד ושלא להפרידם. וכן כתב מהרח"ו בענין נטילת הלולב, שיותר טוב לברך תחלה קודם התפלה בהיותו בביתו בסוכה עצמה, אף שיותר טוב לברך עליו אחר העמידה קודם ההלל, מכל מקום משום דמחזי כיוהרא מפני הרואים, יעשה בתוך ביתו קודם התפלה, וכן בכמה מקומות אין מספר כתב כן. וזה עיקר גדול במעשה העבודה להסתיר מעשיו. [ואם הציבור אומרים פיוט יגדל, ותלמיד חכם רוצה ללמוד כמה הלכות במקום זה, עיין בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סי' מד) מ"ש בכיצא בזה].

וראיתי מובא שהרש"ש זיע"א בשטר התקשרות שעשה בשם חברת אהבת שלום בשנת תקי"ד [הוא שטר ההתקשרות השני, אחרי הראשון שהיה בשנת תקי"א, ובין היתר חתומים שם מהרי"ט

אלגאזי והחיד"א], יחד עם י"ב מגדולי התורה והיראה, וכתבו שם בין היתר שהפיוט הקדוש הזה של יגדל אלקים חי וכיוצא בו "מסוגלים לאבד הבאים לתעתעו באמונות רעות ח"ו בשעת מיתתו של האדם". ולכן קיבלו על עצמם לאמרו אצל החולה כדי לחזקו באמונה.

עוד הביאו מספר קסת יהונתן בן ר"י מאובן (דף ה), ששמע מתלמיד חכם אחד שאמר לו האר"י ז"ל שהטעם שבימים נוראים הלך להתפלל אצל האשכנזים, ולא חשש לקביעות מקום לתפילתו שהיה אצל הספרדים כל השנה, משום שלא נראו לו הפזמונים והפיוטים שהספרדים אומרים באותם הימים.

והראת לדעת שמנהג ישראל יכריע אף נגד דעת רבותינו המקובלים, שפשט המנהג בכל ישראל לומר פיוטים אלו, וכן וידוי של ר' ניסים גאון ביום הכיפורים שהאר"י ז"ל פקפק בו, ואף על פי כן אין חוששים לא בציבור ולא בצינעא, וכולם אומרים אותו.

ועכ"פ אין צריך לשנות מנהג מהסיבות הנ"ל, ובפרט שגם האר"י ז"ל לא נתכוין למנוע אמירתו רק ליחיד לעצמו, בטענה שאין בזה סודות, אבל לא משמע מדבריו שיש איסור בדבר ושצריך לבטל אמירתו בציבור. ומה איסור יש לומר שבח להשי"ת וכדו' שאינו מכוון על פי הסוד. והרי כל ישראל משוררים פיוטים בשבתות ובחגים מדברי רבותינו הראשונים והקדמונים אף על פי שאינם מכוונים על פי הסוד. ובעל כרחך שלא נאמרו הדברים הללו אלא למצניעיהם.

וביותר בענייני התפלה שאזהרה שמענו מפי ספרים מפי סופרים שחלילה לשנות מנהגים, כמו שהאריך הגר"ח"פ בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' ט) בשם גדולי הדורות, וכיון שאין בזה חשש איסור במנהגי סדר התפילה, אין רשאים לשנות, אם פשט המנהג היטב בכל הגלילות.

ובספר שלחן הטהור מקומרנא (סימן סח סעיף ד) כתב להזהיר שלא לומר פיוט יגדל ולא וידוי של רבינו ניסים גאון, כי רבינו האר"י ז"ל הזהיר שלא לאומרם. ובזר זהב שם, תמה על אמירת יגדל, וכן על גדולי הדורות שלא ציוו

לסלקו מן הסידורים, מאחר ורבינו האריז"ל הזהיר שלא לאמרו, והוא היה יודע ברוח קדשו כל הנשמות שהיו מאדם הראשון ועד ביאת משיח, מה היה עמם וכו', וכיון שהוא ציווה שלא לאמרו מסתמא היו דברים בגו וכו'. וכתב שמעשה בק"ק פדה"ץ שהמשאת בנימין הנהיג שם שלא לומר יגדל, ואחר פטירתו קם רב אחר וציווה לאמרו, ונעשה רעש גדול עד שנבקע בקיעה בכותל הדרומי, ומאז והלאה נתבטל שם אמירת יגדל עד היום. וכתב שזה חסרון אמונה מה שלא סילקו יגדל מן הסידורים.

ובמחכ"ת אי אפשר לקבוע הלכה למעשה לכל על פי סודות ונסתרות התורה, מלבד שגם האריז"ל לא אמר לבטל המנהג. וראה מה שכתב בשו"ת יביע אומר (ח"ה א"ח סי' כח): והן עתה ראיתי בחסד לאלפים (סי' שא אות כ) שכתב האריז"ל ו"ל ראה אדם אחד שמת שהיו מענישין אותו על שלא נזהר פעם אחת כשנכנס מעט עפר במנעלו, ויצא בו לרה"ר, ונענש ע"ז כשרצו להעלותו למדרגה עליונה. ולכן: חיובא רמיא עלן להזהר בזה שאם נכנס עפר למנעל ברשות הרבים לא ילך עד שיסירונו. ע"כ. וכן הובא ביפה ללב ח"א (דף י"ט). ובמחכ"ת וחסידותו, אין זה מן הדין כלל, ולא יכון על זה לשון חיוב. ואנו אין לנו אלא דברי רבותינו הפוסקים וכלליהם כנ"ל. וראה מה שכתבנו בס"ד בילקו"י שבת כרך ג' (סי' שיח) שהמתעסק בעלמא ועשה מלאכה בשבת דרך מתעסק, אינו בכלל מעשה עבירה, הן לענין הנאה ממעשה שבת, והן לענין תשובה וכפרה. ראה שם.

ועיין בשו"ת פאר עץ חיים חלק ב' (סי' כב, דף צה ע"ד), שהואיל ולא מצינו מקור בש"ס ופוסקים שהכוונה מעכבת בברכת המזון, וכן בקריאת שמע חוץ מפסוק ראשון, ובתפלה חוץ מברכה ראשונה, הגם שבספרי מוסר החמירו הרבה בזה, והביאו סיפורי מעשיות מהעונשים על זה. כמו שכתב בבאר היטב (סי' קפה ס"א) בשם ספר חסידים, [ועיין עוד בחיי אדם (כלל ה סי' א') מעשה נורא על חסיד שנענש על שאמר כמה אזכרות בתפלה בלי כוונת הלב. וכן הובא בספר חסד לאלפים (סי' מו אות י"ד). ע"ש. ועיין בספר חסידים סי' מן]. אבל אין פוסקים הלכות ע"פ סיפורי מעשיות, ולא בשמים היא.

ומה שאמרו בברכות (מז) ולא יזרוק ברכה מפיו, לאו משום חסרון כוונה הוא, אלא כפירוש רש"י שם, דהיינו כשאומר במהירות ודומה עליו כמש"א. ואולי דנו את המת על זה, ובעל החלום טעה במשפטו, ודברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. ודלא כאותם ספרים שהפליגו מאד בעונש ד"ז, שאין בית דין של מעלה יכולים לדון אלא על דבר שנמצא בש"ס ופוסקים בהדיא. או דמוכח מהש"ס הכי. ותמיהני על החסיד שהאמין לבעל החלום בדבר שהוא נגד התלמוד. ואולי הפלגת חסידותו גרמה לו כן. עכת"ד. ומ"מ יש לחלק בין הנושאים. ע"כ מיבי"א.

ומה שכתב עוד בספר שלחן הטהור קארמנא שם (סימן סו הערה ב) "שמדריגת רבינו האריז"ל גדולה היא מן הנביאים, ולא היה דבר כזה אף בימי התנאים". אף שאין לנו לדבר בעניינים שכאלו, מכל מקום לענין הלכה אין לנו אלא את דרך ההוראה המסורה לנו מדורי דורות שלא לפסוק הלכות על פי הקבלה. וגם בענין הוראה להורות לרבים ולהמון העם את מה שמתברר מתוך חלק הפשט של התורה. וראה בגמרא (ב"ב יב). חכם עדיף מנביא. ועיין היטב בגמרא (ברכות לד:). וכבר כתב בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד' סימן א) שפשוט דמה שאמרו שהקבלה תכריע, הוא דוקא ספר הזוהר והתיקונים, שהם דברי תנאים, אבל כתבי האריז"ל ופרי עץ חיים, אף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאים לחלוק עליו אפילו בדברי הקבלה. "ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממני", לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו. עכ"ל.

[ובספר עטרת שלמה (עמוד תקנה) כתב ליישב דברי האור לציון זצ"ל דלא אמרינן ספק ברכות להקל נגד האריז"ל, שזה מטעם שתורת האריז"ל ז"ל מקובלת אצלינו הן מצד המנהג, והן מצד עוצם גדולתו וקדושתו, ולפיכך לא אמרינן ספק ברכות להקל נגד האריז"ל. עכ"ד. אלא שאינו מבואר מ"ש "מצד גדולתו וקדושתו". אטו אין גדלות וקדושה בראשונים כמלאכים ובמרן הש"ע. ולאז רבותא היא למיחשב גברי של הקדמונים. ואין להאריך בזה].
שו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ו (א"ח סימן י) שהביא מ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תקלב), שהשבח

השביח את הפיוטים וסדרי קדושות שחיברו הר"א בן עזרא והר"ש בן גבירול ורבי יהודה הלוי וסיעתם, שהיו אנשים גדולים בחכמה, והם היו בזמנו של הרב רבינו יוסף הלוי אבן מיגאש, וכמה גאוני עולם באו אחריהם ושמעו הקדושות, ולא היה בהם פוצה פה ומצפצף, מפני שהיו חכמים באמת, ודברים קדושים כאלה אין לבטל כלל, אע"פ שהם [הפיוטים שבראש השנה ויום הכפורים] בג' ראשונות, ולא יפה עשו קצת חכמים בדורנו שביטלו מלומר סדרי קדושות ביוהכ"פ וכו', ואין שומעים להם, וכל שכן שכבר נהגו במנהג קדוש זה, ואין לבטל שום מנהג שהוקבע על פי חכמים, וכל שכן מנהג כזה הנותן כבוד לשמו ית' להקדישו ולהעריצו, והוקבע ע"פ חכמים גדולים זה קרוב לחמש מאות שנה, וקצת מהם מיוחסים לרבינו יצחק אבן גיאת שהיה ג"כ משורר גדול, ולכן אין לבטל מנהג זה כלל ואם בטלוהו אינו מבוטל. עכת"ד.

וכן בשו"ת ויקרא אברהם (דף קכב סע"ג) כתב, שהמבטל סדר קדושת יוהכ"פ לרבי יהודה הלוי ומונע אמירתם בביהכ"ג עונו ישא האיש ההוא, ודינו עם רבי יהודה הלוי זיע"א. עכת"ד.

אמנם בשער הכוונות (ד"ג סע"ג) כתב, ודע כי מורי (האר"י ז"ל) לא היה אומר פיוטים ובקשות מאלו שסידרו האחרונים כהר"ש בן גבירול וכיוצא בו שלא ידעו דרכי הקבלה, ובפרט פזמון יגדל אלהים חי וכו', וכן ביום הכפורים לא היה אומר הוידוי של רבינו נסים ורבי שם טוב בן אדריטל ורבי יצחק בן ישראל, אבל היה אומר כל הפיוטים שתיקן רבי אליעזר הקליר שבמחזור אשכנזים, וכן תפלת רבי עקיבא ור' נחוניא בן הקנה ור"א בן ערך לפי שהם היו תנאים וכל דבריהם מיוסדים על דרך האמת וכו'. ע"כ. וזה היפך ממש מה שהעלה מהרשד"ם, ועיין בהגהת מהר"ש ויטל בשער הכוונות שם, שכתב, אף על פי שכתב זאת אבא מארי (מהרח"ו), אני ראיתיו שכשהיה שליח צבור בימים נוראים היה אומר כל הוידויים הנזכרים, כי מנהגם של ישראל תורה הוא. עכ"ל. וכן כתב בשיח יצחק על חגיגה בקונטרס תפלת כל פה (סימן קיג סק"ט בד"ה אכן). שדברי השער הכוונות הנ"ל לא נאמרו אלא למצניעיהן וכו',

ע"ש. וע"ע בשו"ת שער אפרים (סי' יג), ובשו"ת מהרש"א אלפנדארי (סי' א דף ג.). ובשו"ת עמודי אש (סי' ג אות טו). ועיין בכף החיים (סי' כת"ר אות ז). עכ"פ אף שרבינו האר"י העדיף פיוטי הקלירי וכל קדושים שעמו על פיוטי המשוררים הספרדים, מר כי אתריה, ובודאי מר דגברא רבה ידע מאי קאמר עומק שיח שפתי קודש של התנאים, משא"כ לשאר המון העם צדק מאד מהרשד"ם שיש להעדיף פיוטי המשוררים המלהיבים את הנפש בהתעוררות דקדושה, מאחר שלשונם צח וברור לכל אדם, וכדברי הרדב"ז.

ואציין בזה כמה נקודות בביאור הפיוט יגדל אלקים חי וכו':

גומל לאיש חסד או לאיש חסיד. ובספר במגילת סתרים להר"ר דוד שלמה אייבשיץ בעל הלבושי שרד על השלחן ערוך, כתב שיותר טוב לומר בנוסח יגדל: גומל לאיש "חסד" כמפעלו, ולא כאשר כתבו המדקדקים האחרונים, וזה על פי דברי המהרח"ו בשער הקדושה (חלק א' שער א), שאם נתערב בו כוונת איזה קיבול שכר הוא חסיד לעצמו, כמו שכתוב גומל נפשו איש חסד, כי החסד הוא אל האיש עצמו הגומל עם נפשו, אך הגומל חסד עם קונו נקרא חסיד וקדוש וכו'.

יש שכופלין בית אחרון, והנה הכנה"ג בספרו פסח מעובין (אות קמו) כתב, המנהג לכפול הבית של מתים יחיה אל, ולא שמעתי הטעם, ואולי כדי לסיים בעיקר תחיית המתים, ואינו מספיק, עכ"ד. ובשו"ת שיח יצחק (סי' ל) פלפל בזה, וכתב דאפשר משום שיהיו שתי זמנים של תחיה לצדיקים, כדאיתא בזה"ק סדר תולדות, והובא במטה יהודה (הלכות שופר סי' תקפח). ועיקר הטעם יש לומר כמו שמצינו (אוי"ח סי' נא סעיף ז) שכופלין פסוק כל הנשמה תהלל, לפי שהוא סוף פסוקי דזמרה. וכן כופלים ה' ימלוך שבסוף השירה, עיין במחצית השקל שם (סק"ט).

וכן מצינו שכופלין פסוק אורך ימים אשביעהו, עיין במג"א (ריש סימן רצה), ובמחצית השקל שם הביא מהאליה רבה (אות א) בשם פסקי תוס' שיש לכפול בכל פעם שאומרים אותו.

וע"ע במשנה (סוכה לח). מקום שנהגו לכפול יכפול, ובפרש"י שם הטעם לזה.

סימן רעא - דיני הקידוש בשבת

פרק ט - איסור טעימה קודם הקידוש	פרק א - מצות הקידוש
פרק י - כיסוי הפת	פרק ב - הכנות לקידוש
פרק יא - דברים שאומרים קודם הקידוש	פרק ב - קבלת שבת- אמירת שבת שלום
פרק יב - דיני הכוס	פרק ג - לקדש מבעוד יום
פרק יג - נוסח הקידוש	פרק ה - תשלומין לקידוש
פרק יד - סדר הקידוש	פרק ו - כוונה בקידוש
פרק טו - ברכת הילדים, לנשק ידי ההורים	פרק ז - אם יוצאים י"ח קידוש בתפלה
	פרק ח- החייבים בקידוש ולהוציא י"ח

פרק א - מצות קידוש

א. מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בכניסתו בדברים, שנאמר, זכור את יום השבת לקדשו, כלומר, זכרהו זכירת שבח וקידוש. ומדברי סופרים צריך שתהיה זכירה זו על כוס של יין, וסמכו על מה שמצינו זכירה ביין, ככתוב: זכרו כיין לבנון, ונאמר: נזכירה דודיך מיין. (א)

מצוה מן התורה לקדש בליל שבת

(א) מה שכתבנו שקידוש הוא מה"ת, הוא על פי המבואר בפסחים (קו). וברמב"ם (פרק כט מהלכות שבת). ועיקר הלימוד שיש לקדש את השבת, נלמד מתיבת "זכור", כלשון הרמב"ם בספר המצות, שהקידוש הוא להזכיר ולשבח את יום השבת ומעלתו. אולם מהרמב"ן (ע"ת שמות כ, ח) משמע, שהלימוד הוא מתיבת "לקדשו", ולא מתיבת "זכור". וראה בזה בספר קידוש כהלכתו (עמוד כג). ע"ש.

והנה מצות הקידוש בליל שבת עיקרו לזכור בשבת זכירת שבח וקדושה, ולכן צריך לקדשו בכניסתו. (הרמב"ם פרק כט ה"א). והרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה קנה) מנה מצות הקידוש בתרי"ג מצות. וכ"כ בספר החינוך (מצוה לא), זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו בדברים שיהיה בהם גדולת קדושת היום ומעלתו. וכ"ה בסמ"ג (עשיין כט), ובספר המצוות לרס"ג (עשה לג). וע"ש בהגהות הר"י פערלא שכתב בדעת בעל

הלכות גדולות, והר"י אלברצלוני, והרא"ם, דמה שלא מנו מצות הקידוש בכלל תרי"ג מצות, הוא משום דסבירא להו שעיקר קידוש היום אינו אלא ברכת המצוה, למצות שביתה מעבודה. והיינו, שלדעתם אין מצוה מיוחדת לקדש את השבת בדברים, אלא עיקר המצוה היא שביתה ממלאכה, והקידוש הוא כברכה למצוה. ונמצא שלדעתם אף שהברכה היא מהתורה, בכל זאת לא נמנתה מצות קידוש בכלל תרי"ג מצוות כמצוה בפ"ע. עכת"ד. וכבר העיר לנכון בספר קידוש כהלכתו (עמוד כה) דלא משמע כן מלשון הבה"ג, שהרי כתב "מחייבין לקדושי ביומא דשבתא וכו', דכתיב זכור את יום השבת לקדשו וכו', מכאן "סמכו" לקידוש היום מה"ת". ומשמע שלדעתו הוא אסמכתא בעלמא. אלא דמה שהעיר שם מלשון "מה"ת" שכתב בה"ג, הנה י"ל דר"ל שיש לחיוב זה סמך מה"ת מקרא זכור את יום השבת לקדשו. ודו"ק.

קידוש על היין מדרבנן

דאף שהקידוש עצמו מה"ת, הקידוש "על היין" הוא מדרבנן, דילפינן מדברי קבלה, כתיב הכא

ומה שכתבנו לגבי קידוש על היין, כן כתבו התוס' בפסחים (קו. ד+ה זכרהו). וכ"ד רוה"פ

"זכור" את יום השבת לקדשו, וכתוב התם "נזכירה" דודיך מיין, וכן "זכור" כיון לבנון.

ואמנם דעת רש"י בנזיר (ד. ד"ה מושבע מהר סיני הוא), ובספר פרדס הגדול (סי' קיב דף ז.), שקידוש "על היין" דאורייתא, שהרי אמרו שם בגמרא (ג.) לאסור יין מצוה כיון הרשות, מאי היא, קידושא ואבדלתא. וכתב המפרש שם, "והרי מושבע ועומד מהר סיני הוא, דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זכרוהו על היין". ונודע, שהרבה מהאחרונים נקטי שהמפרש במסכת נזיר הוא רש"י ז"ל, ואף על פי ש"א שפירוש נזיר אינו מרש"י ז"ל, וכמ"ש ביד מלאכי ח"ב (כללי רש"י אות ו), כמו שנראה מדברי מרן בכ"מ בהלכות נזירות, שמכנה אותו בשם מפרש, וכן הוא במגילת ספר על הסמ"ג (דף י"ט א' מהעשין), והובא גם בגיליון הש"ס בריש נזיר. ובהגהות רעק"א נזיר שם. וכן כתבו בשו"ת בנין ציון (סימן ק"פ), והנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קסו), שהמפרש הוא ריב"ן חתנו של רש"י, מ"מ אין זה מוסכם, וכבר שדא ביה נרגא השדי חמד (בכללי הפוסקים סימן ח' אות ה'), והוכיח מדברי מרן הכס"מ שהוא פירוש רש"י, וראה בשו"ת חזון עובדיה ח"א (עמוד כו). ע"ש.

ומה שאמרו בגמ' נזיר שם, לאסור יין מצוה כיון רשות, לשיטת החולקים לכאורה צ"ב דהא ליכא מצוה מה"ת לקדש על היין. וכבר נתבאר בתוס' פסחים (קו.) שכתבו, ונראה דקידוש על היין אסמכתא היא, והא דאמר בברכות (כ:) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, היינו דוקא קידוש היום אבל על היין לא הויא אלא מדרבנן, כדמשמע בריש נזיר (ג.) דקאמר מיין ושכר יזיר, לאסור יין מצוה כיון הרשות. ופריך מאי ניהו, קידושא והבדלה, מושבע ועומד מהר סיני הוא דאיצטריך קרא למיסר [בתמיהה], אלא כי הא דאמר רבא, שבעה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר, איצטריך קרא דנזירות חל עליו, אע"פ שמושבע ועומד הוא. ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה, אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן. וכן פי' ר"ת בספר הישר. וכ"כ הרא"ש שם. וכ"כ הסמ"ג (עשין כט), והרשב"א בתשו' ח"א (סי' תרי"ד). ע"ש. ומה ששינוי בר"פ אלו דברים (נא.): כ"ה אומרים מברך על היין, ואח"כ על היום, שהיין גורם לקידוש שתאמר, לאו דוקא יין, אלא ה"ה לפת. דלכ"ה, המקדש על הפת, מברך על

הפת תחילה. וזה וזה לאו גורם לקדוש היום ממש קאמר. דדבר תורה אינו צריך, לא יין ולא פת, כמו שאמרנו. אלא קדושה שהתקינו אנשי כנה"ג, במקום סעודה קאמר. ע"כ.

גם בספר המכריע (סימן ע"א) כתב בשם רש"י דבעינן מה"ת קידוש על היין. וכתב, שזו הגירסא מצאתי כתובה גם בשאלתות דרב אחאי גאון (בפר' כי תשא). ע"ש. אלא שהוא עצמו כתב דקידוש על היין מדרבנן, כדמוכח בפרק כיצד מברכין, אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מניין שאין אומרים שירה אלא על היין, שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי וכו'. ע"ש.

ובספר העתים (סימן קמ"ו) כתב בשם רבי שמואל הנגיד, דאית מרבנן דאמרי, אונן אע"ג דאסור בשתיית יין, בקידוש והבדלה מותר, דתניא בספרי דבי רב, מיין ושכר יזיר לעשות יין מצוה כיון הרשות, שהיה בדין הואיל ואונן אסור בשתיית יין, ונזיר אסור בשתיית יין, מה אונן לא עשה בו יין מצוה כיון הרשות, אף נזיר לא עשה בו יין מצוה כיון רשות. ולא תימא דהאי עשה ולא תעשה אקידושא והבדלה קאי, דאפי' נזיר חייב בקידושא והבדלה, אלא אנשבע קאי וכו'. ע"כ. ומבואר מדבריו דס"ל דקידוש על היין מה"ת. וכן דעת רבנו חננאל (פסחים קז.). והראב"ן (דף קמג, סוטה דף נב ע"ג מהספר), והובא בערך השלחן (יו"ד סימן רל"ט ס"ק יא), ובשאגת אריה (סימן ס'). ע"ש. והנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא נד) כתב להוכיח שכן הוא דעת רבינו יונה. ע"ש. [וע"ע בתוס' (פסחים קו.) הנ"ל], וברש"י (שבועות כ: ד"ה כדור אדא), ובתוס' שם (ד"ה נשים לתי' ב.). ע"ש. [וע' בעתים לבינה שם אות פח], וכן משמע בספר הרוקח (סי' נב). ע"ש. וכ"כ רבינו יוסף קרא בשם רבינו קלונימוס איש רומי, והובאו בספר הישר לר"ת (סי' קטז), ובתוס' רבינו יהודה שיריליאון (לברכות כ: עמוד רנ"ו) ובהערת המו"ל שם. והגרי"פ פירלא בביאורו על ספר המצות לרס"ג (עשה לג דף קפה ע"ג) כתב ג"כ שמצאנו חברים הנ"ל לרש"י, והוסיף, שכ"ד רב האי גאון, שהובא בשבולי הלקט (הל' שבת סי' קל). ואינו מוכרח. ע"ש.

ולכאורה הכי משמע מדברי הרשב"א בתשו' (ח"א סי' לה), ובחידושו לשבת כג. דנר חנוכה עדיף על הקידוש משום פרסומי ניסא, אחר

שיכול לקדש על הפת, הא לאו הכי וכגון שאין לו פת, יין עדיף על נ"ח, דקידוש על היין דאורייתא. אך י"ל דכיון דתקנה קבועה היא לקדש על היין, כל שיש לו אפשרות לקנות יין [ולא נר חנוכה] עקרו חכמים דין קידוש מה"ת ולא יצא ידי חובה אלא בקידוש על היין. אבל אכתי קידוש על היין הוא מדרבנן. ועיין תוס' פסחים קו. בתירוץ השני. ועיין להריטב"א בפ"ב מהל' ברכות הלכה כד, דמי שמשופק אם קידש על היין, חוזר ומקדש, ורק ברכת הגפן לא יברך. ויש לפלפל בזה.

ולשיטה זו יש לשאול, דאם כן אמאי אמרו בגמ' (שבת כג:) דנר חנוכה וקידוש היום, נר חנוכה קודם משום פרסומי ניסא, והרי קידוש על היין הוא דבר תורה, ואילו נר חנוכה הוא מדרבנן. ובשלמא לדעת הסוברים [ראה להלן] דקידוש על היין אסמכתא, משום הכי נר חנוכה קודם, שהרי יכול לקדש על הפת, וכמ"ש הר"ן שם, אבל לשיטת הראשונים דסברי דקידוש על היין הוא מה"ת, אם כן אמאי נר חנוכה קודם. ובאמת רש"י גופיה שהוא אבי שיטה זו, כתב להדיא בפסחים קיד. ד"ה "מברך על היין", שהוא הדין למקדש על הפת, והביאו הב"י (סי' ערב ד"ה "ועל הפת") וז"ל: "ורשב"ם כתב שם שמקדשין על הפת. וכ"כ שם רש"י אמתניתין דמזגו לו כוס ראשון". עכ"ל.

וגם הראב"ן כתב להדיא בפסחים (פרק ערבי פסחים דף קו. קו. ובדפי הספר דף קסד:) וז"ל: "ומקדשין על הפת אם הפת חביב עליו שהוא רעב, ומקדשין ומברילין על השכר אם הוא חמר מדינה, אם אין היין מצוי, ומיהו קידוש על הפת טפי עדיף (אם אין לו יין). עכ"ל. וע"כ ההסבר לכך הוא כמ"ש רש"י גופיה בספר פרדס הגדול (סי' קיב) דאפי' לכתחלה יכול לקדש על הפת, אי חביב ליה טפי מחמרא, כדאמרינן בע"פ וכו' והא דאמרינן בברייתא התם זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו, לאו דוקא יין אלא ה"ה נמי על הפת יכול לקדש, ואורחא דמילתא נקט יין המשמח אלוי' ואנשים, ואפילו אם נדור הוא ועומד מער"ש שלא לאכול, יכול הוא לקדש על הפת ולאכול, דאין שבועה בתוך שבועה, ומושבע ועומד הוא מהר סיני שיקדש, אלא ממה שהוא קובע או פת או יין, דכתי' וקראת לשבת עונג, במקום קריאה שם תהא עונג, היילךך הוא חייב לאכול ולעבור

על נדרו, כדי שיהיה עונג במקום קריאה וכו'. עכ"ל. והובא גם בתוס' רי"ד (פסחים קו.) וביאר בזה"ל: ודברי הפרשנים האלה מוכיח דהא דתניא זכרהו על היין, מן התורה הוא לקדש על היין, ואף על גב דלא כתיב יין בקרא, כך קיבל משה בסיני, וצריך לקדש על היין או על הפת, שגם היא חשובה כ"יין". עכ"ל.

והנה בשאלה הנ"ל כבר עמד המהרי"י אלגזאי בספר ארעא דרבנן (מערכת ק' אות תקנ"ה), וכתב ליישב על פי דברי הר"ן שם, שהובא בב"ח (סי' רעא), דקידוש דאמרינן דהוי דאורייתא הוא בקידוש לילה ולא בקידוש היום. ועיין ברדב"ז ח"א (סימן רע"ח). ודו"ק.

ובירחון האהל (חוברת מ"ז טבת תשל"ג) כתב הגרי"י קנייבסקי זצ"ל ליישב, דכיון שנידון זה אי נר חנוכה ונר שבת קודם לקידוש היום, או קידוש היום קודם לנר חנוכה ונר שבת, הוא לענין מה עליו להכין מבעוד יום, אין בזה צד ביטול מצות עשה דאורייתא, שהרי עדיין לא הגיע זמן חיוב קידוש היום, ואפי' לא יקנה הוי רק כמכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב, ולכן שפיר יש כח ביד חכמים להורות שיקנה נר חנוכה ונר שבת, ויעדיפם על מצות קידוש היום, ובפרט שהחיוב שלהן חל קודם, שהרי מצות ההדלקה היא סמוך לחשיכה קודם השבת. נוא"כ הוי מצוה הבאה לידי אל תחמיצנה, ואין מעבירין על המצות, ומש"ה נר חנוכה שמגיע זמנו לפני השבת, קודם לקידוש היום.

אלא שיש לשאול, דאם כן למה אמרו בגמרא הטעם משום פרסומי ניסא, למה לא אמרו האי טעמא דאין מעבירין על המצות. ובשלמא להסוברים דקידוש על היין אינו אלא אסמכתא, והוי מדרבנן, אתי שפיר מה שהוצרכו לומר האי טעמא דפרסומי ניסא, שהרי נר חנוכה ונר שבת וכן קידוש היום על היין, כולוהו הוי מדרבנן, והי מינייהו נקדים, ועל כן הוצרכו לומר האי טעמא דפרסומי ניסא. ובפרט שעדיין לא הגיע זמן החיוב, וכנ"ל. [וע"ש שכתב עוד, דלכאורה למה לי טעמא דשלום בית ופרסומי ניסא דעדיפי מקידוש ונ"ח, לכאורה פשוט שהם קודמים דחיוב שלהם חל כבר, ועדיין אינו חייב בקידוש היום. ע"ש].

אשר על כן צריך לומר, שגדול כח פרסומי ניסא שדוחה אף מצות קידוש על היין, וכשם

שמצינו שיש כח ביד חכמים לבטל מצות עשה מה"ת, בשב ואל תעשה, מכח גזרת חכמים, כמו שאמרו כן לענין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, כך יש כח ביד חכמים לעקור מצות יין בקידוש משום פרסומי ניסא, ומצינו כעין זה בגמרא ברכות (מז:): ברבי אליעזר ששיחרר את עבדו להשלימו למנין עשרה לתפלה, וכתב שם הרא"ש, דאף שכל דברים שבקדושה הנאמרים בעשרה אינו אלא מדרבנן, ומה שלמדו כן מקרא דונקדשתי בתוך בני ישראל וגו', אינו אלא אסכמתא בעלמא, מכל מקום משום מצוה דרבים ביטל רבי אליעזר מצוה זו, ושיחרר את עבדו. [אלא שמדברי הר"ן בפרק השולח (ד"ה כל המשחרר את עבדו), מבואר, שאין זה עשה גמור, דאי נימא דהמשחרר את עבדו עובר בעשה ממש, איך שיחרר את עבדו להשלימו למנין עשרה. ע"ש. וראה בשו"ת חתם סופר (אהע"ז סימן קנ"א). ע"ש].

וכן יש לדמות ד"ז למה שאנו נוהגים לברך על הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ, ואף שלדעת הרמב"ם ומרן ז"ל אין לברך על מנהג, וכל עיקר הדלקת נרות חנוכה אינו אלא מנהג שהוזכר בראשונים, עכ"ז נהגו לברך על הדלקת נרות חנוכה שבביהכ"נ, וע"כ דהאי טעמא משום גדול כח פרסומי ניסא שמברכים על מנהג. [וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ט חאו"ח סי' לח אות ב]. וא"כ ה"ה לענין זה. וראה עוד בשו"ת חות יאיר (סימן י'). ואף שהר"ן שם כתב דלא דחי לקידוש אלא משום דאפשר לקדושי אריפתא, שמא לדעת התוס' שם אינו כן.

והן אמת שמצינו לכמה ראשונים שכתבו כדברי הר"ן, וראה בבה"ג (הלכות חנוכה), ובספר העתים (סימן ק"ג), ובחידושי הרשב"א שם, ובחידושי הריטב"א שבת שם, והרי"ן גיאות בספר שערי שמחה (הלכות קידוש), ובבית יוסף (סימן תרע"ח), ובאחרונים שם. מכל מקום לא כתבנו כן אלא ליישב שי' רש"י ודעימיה.

ובאמת לולי הטעמים של פרסומי ניסא ושלוש בית, יתכן דמשום אין מעבירין על המצות לחודיה לא היינו מקדימין נר חנוכה ונר שבת ליין לקידוש, כמו שנפסק בש"ע (ס' רעא סע"י יא) שאם יש לו ב' כוסות יין בצמצום אחר מזיגה, יקדש

בלילה באחד, ויבדיל על השני, ולא יקדש ביום. דהיינו מכיון שלהרמב"ם הברלה היא מה"ת, והקידוש בשחרית לכ"ע הוא מדרבנן, עדיף להשאיר היין להברלה, ולא לקידוש של שחרית, ואע"פ שנמצא שמעביר על המצוות על מצות קידוש של יום, מכיון שהברלה דאורייתא יש להעדיף הברלה על קידוש שחרית דרבנן, וא"כ גם בנ"ד לולי הטעמים של פרסומי ניסא בנר חנוכה, ושלוש בית בנר שבת, בודאי שהיינו מעדיפים יין לקידוש ליל שבת לראשונים הסוברים דקידוש על היין הוא מדאורייתא, ורק משום שלום בית ופרסומי ניסא נר חנוכה ונר שבת קודמים ליין לקידוש, אע"פ שהוא מן התורה. וכל זה בצירוף הטעם שעדיין לא חלה עליו חובת קידוש בער"ש, בשעה שקונה השמן לנ"ח ונ"ש, וזמן מצות נ"ח ונ"ש חל עליו קודם קידוש היום, ואין זה מפקיע בידים מצוה דאורייתא שחלה עליו חיובה, ורק מכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב, וזה התירו לו חכמים בצירוף הטעמים הנ"ל.

אולם דעת רה"פ שהקידוש "על היין" אינו אלא מדרבנן, הלא הם: הרמב"ם (פרק כט מהל' שבת הלכה א, והלכה ו). ר"ת בתוספות (נזיר ד), התוספות בסוכה (לח), הסמ"ג (עשין כט), הרא"ש בתשובה (כלל יא סימן ג'), ובתוספותיו לשבועות (כ:), ובפירושו לנזיר (ד), רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן עא), המרדכי (פרק מי שמתו סימן סא), החינוך (מצוה לא), הרמב"ן (בפירושו על התורה פרשת יתרו), הרשב"א בתשובה ח"ד (סימן רצ"ה), המאירי (פסחים קו), האור זרוע ח"ב (ס' כ"ה), הריטב"א (בחי' לברכות כ: ובהלכות ברכות פרק יח אות יב), הר"ן (שבת כג:), הריב"ש (סימן קנ"ט), ורבינו אברהם מן ההר (נזיר ג:). וכתב הנצי"ב בספר העמק שאלה (ר"ס נד), שכן דעת השאלתות ובה"ג. ע"ש. וז"ל הרשב"א הנ"ל: ותיקנו שיזכירו קדושתו על היין, לפי שאין אומרים שירה אלא על היין. ותיקנו להזכירו בתפלה, וקבעו לו ברכה רביעית. וכן בברכת המזון. ומה שאמרו זכרהו על היין, מדבריהם הוא. ותדע לך, דהא כי חביבא ליה ריפתא. מקדש אריפתא. ואלו היתה זכירתו על היין דבר תורה, משום חביבותא היכי מבטלינן ליה לכוס ונר ביתו, לקידוש היום, דאמר' (שבת כג:) נר ביתו

עדיף, אמאי, והיכי אתי נר ביתו, ודחי ליה לעשה דיין קידוש היום, ומה שאמרו בפ"ק דנזיר, אילמא קדושה ואבדלתא, מושבע ועומד מהר סיני, הוא, כבר כתב ר"ת ז"ל דהכי גרסינן: וכי מושבע ועומד מהר סיני הוא. ומה ששינו בר"פ אלו דברים (נא): ב"ה אומרים מברך על היין, ואח"כ על היום, שהיין גורם לקידוש שתאמר, לאו דוקא יין, אלא ה"ה לפת. דלב"ה המקדש על הפת, מברך על הפת תחילה. וזה וזה לאו גורם לקדוש היום ממש קאמר. דדבר תורה אינו צריך, לא יין ולא פת, כמו שאמרנו. אלא קדושה שהתקינו אנשי כנה"ג, במקום סעודה קאמר. ע"כ.

[ובתוס' פסחים קו. כתבו, ונראה דקידוש על היין אסמכתא היא, והא דאמר בברכות (כ:) נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, היינו דוקא קידוש היום אבל על היין לא היא אלא מדרבנן, כדמשמע בריש נזיר (ג:) דקאמר מיין ושכר זיר, לאסור יין מצוה כ"יין הרשות. ופר"ך מאי ניהו, קידושא והבדלה, מושבע ועומד מהר סיני הוא דאיצטריך קרא למיסר [בתמיהה], אלא כי הא דאמר רבא, שבועה שאשתה וחזר ואמר הריני נזיר, איצטריך קרא דנזירות חל עליו, אע"פ שמושבע ועומד הוא. ועוד מצינו למימר דקידוש על היין דבר תורה, אבל הא דאמר המברך צריך שיטעום זהו מדרבנן].

ובתוספות רי"ד (פסחים קו.), כתב, שאין הדבר ברור לו, אבל במהדורא תליתאה (דף קיד.) כתב בזה"ל: פי' דמדאורייתא זוכרהו הוי מה שאנו אומרים בתפלה מקדש השבת, ומדרבנן הוא שנחזור עוד ונקדש על הכוס. ע"כ.

וכן כתב בשו"ת חות יאיר (סימן יא), שכל גדולי הפוסקים חולקים בזה על דברי רש"י דס"ל שהקידוש "על היין" הוי מה"ת, והיא דעה יחידאה. ע"כ. [אלא שכבר נתבאר לעיל שאין רש"י דעה יחידאה].

וכל זה לאפוקי ממ"ש בספר מאורי אור (באר שבע דף קד סע"א), שאין הכרעה כהרמב"ם נגד רש"י בנזיר דס"ל שעל היין נמי הוי דאורייתא, ושלא כהא"ר. ותמה על הא"ר דפשיטא ליה שהקידוש "על היין" מדרבנן, ואף הבאר היטב שהעתיק דעת הרמב"ם והשמיט דעת רש"י הנ"ל לא יפה עשה. ע"ש. ובמחכ"ת אשתמטיתה דרוב מנין

ורוב בנין של הפוסקים ס"ל כד' הרמב"ם, ובודאי דנקטי' כד' הרמב"ם ורוב הראשונים דנקטי הכי לדינא. ועיין בשו"ת שאגת אריה הנ"ל. [קטע זה ממרן אאמור"ר שליט"א].

אלא דלכאורה קשה, הרי אף על פי שהקידוש על היין הוי מדרבנן, הרי לשיטת הרמב"ם בספר המצות דאיכא לאו דלא תסור בכל מצוות דרבנן, אם כן אכתי יש לחשוב ד"ז כמושבע ועומד מהר סיני. ובביאור מגלת אסתר לספר המצוות כתב, שכל מה שאינו מפורש בתורה אינו בכלל מושבע ועומד מהר סיני. ע"ש. וראה עוד בשו"ת הרמב"ם (הוצאת פרימין סי' ק"כ). ע"ש. וגדולה מזו כתב הר"ן (נדרים ח.) דכל מידי דאתא מדרשא, אע"פ שהוא מן התורה, כיון דליתיה מפורש בקרא בהדיא, שבועה חלה עליו. ע"ש. וה"ה בנ"ד.

ומ"ש במאורי אור שם להוכיח כפרש"י דהוי מן התורה מלשון הש"ע (רי"ט רע"א) שנשים מוציאות את האנשים י"ח בקידוש, הואיל וחיבות מה"ת כמותם, ותיפוק ליה שכבר התפללו האנשים ויצאו י"ח מה"ת. ולכן כתב שלא טוב עשה הבאר היטב שהעתיק כד' הרמב"ם דהוי מדרבנן, ושתק מדברי רש"י. ע"כ. הנה לא קשיא מידי, דמלבד שהש"ע קושטא קאמר, עוד נפקא מינה שיכולות להוציאם אף כשהנשים גם כן התפללו או אף כשהאנשים לא התפללו עדיין, דרשאים לקדש קודם ערבית, כמ"ש המג"א ועוד אחרונים שם, הובאו בכה"ח (אות כב). והיינו לקבל שבת מבעו"י ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה. וכ"כ הא"ר והיד אהרן. וכ' בא"ר, דמיירי חצי שעה קודם לזמן ערבית, וכ"מ מהט"ז (סי' רע"א סק"ד) דהפורס מפה ומקדש א"צ להתפלל ערבית, כיון שהתחיל לאכול בהיתר. ואמנם לפי דברי האר"י ז"ל בשעה"כ לא נכון לעשות כן, שכתב דסדר עליית העולמות והמשכת המוחין מתחיל מקבלת שבת, ואח"כ באמירת ברכו ובק"ש ובעמידה ובויכולו ובברכה מעין ז', ואח"כ התשלום הוא באמירת ויכולו שעל הכוס, ובברכת הקידוש. וא"כ אם יבא לקדש ולאכול קודם תפלת ערבית, הרי הוא מהפך הסדר הנעשה בליל שבת. [כה"ח]. ועכ"פ ע"פ הפשט אין מניעה מלעשות כן.

ודע, דמ"ש בגופי הלכות (סימן רכ"ג) שלהרמב"ם קידוש על היין מה"ת, אינו מחזור, וכדמוכח

ב. יש אומרים שכל שביטל מצות הקידוש, מלבד מה שביטל מצות עשה, עבר גם על "לא תעשה" של שמור את יום השבת לקדשו. ויש חולקים שאין במצוה זו אלא עשה דזכור את יום השבת לקדשו. וכן עיקר. (ב)

להחמיר. וראה בכה"ח שם, ובשו"ת קול גדול. והנה בשו"ת התשב"ץ ח"א (ס"ס פה) כתב, שיין לבן או מבושל אף על פי שאין מקדשין עליהם, מבדילים עליהם, כי הרבה הקילו חכמים בהבדלה יותר מבקידוש, לפי שהקידוש מה"ת כדאמרי' בפסחים (קו). זכרהו על היין בכניסתו, וההבדלה אינה אלא מתקנת חכמים כדאמרי' בפרק אין עומדין (ברכות לג.), וכשאין שם כוס סגי להבדיל בתפלה, וכשיש שם כוס כל דהו, מבדילין עליו. ע"כ. ומרן אאמו"ר שליט"א כתב, דנראה דרצונו לומר שעיקר מצות קידוש מה"ת, ועיקר הבדלה מדברי סופרים, וכדעת רבינו ישעיה הא' בס' המכריע (סימן עא) וסיעתו. ודלא כמו שהוכיח מכאן מהר"י נג'אר בספר שבות יהודה (בסוף הספר דף ו). דס"ל להרשב"ץ דקידוש על היין מן התורה. ע"ש. שיותר נכון להשוותו לדעת רזה"פ הנ"ל.

להדיא ברמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הלכה ו): מדברי סופרים לקדש על היין ולהבדיל על היין. ובהלכה א' כתב לגבי עיקר מצות קידוש: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר, זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש. עכ"ל. ומוכח שמה"ת די בזכירת שבת וקידוש, ורק מדרבנן בעינן קידוש על היין. וכן פי' להדיא המגיד משנה שם, דפשוט שהקידוש על היין אינו מה"ת. וכן פי' שם בהגמ"י, שהשוה דעת הרמב"ם לדעת ר"י שהובא בתוס' פסחים קו. ובשבועות כ: דקידוש דאורייתא. אבל מה שהצריכו לאומרו על היין אינו אלא מדרבנן. ומצאתי שכן הוכיח במישור ג"כ בספר מועדי ה' בסוף הספר (ד"ה ע"ד) ודלא כהג"ה. וכן הוכיח עוד מדברי הרמב"ם בפרק ז' מהלכות נזיר הלכה י"א. ע"ש. ומיהו בתרי דרבנן [נשים אי הוו דרבנן וגם התפללן אם מוציא חד דרבנן (אנשים שהתפללו) תלוי בפלוגתא (בסוף סימן קפ"ו). ובמשנה ברורה פסק

כשביטל מצות קידוש אם עובר בלאו דשמור

(ב) הנה היכא שביטל מצות הקידוש, י"א שמלבד מה שביטל מצות עשה, עבר גם על "לא תעשה" של שמור את יום השבת לקדשו. וכ"כ הרא"ם. ושם הביא מ"ש הרמב"ן עה"ת (שמות פרק ט) שרבותינו הקפידו בזה ואמרו זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ולא הקפידו בלשונות האחרות שנתחלפו בהם, מפני שזכור מצות עשה שנוכח יום השבת לקדשו, ולא נשכחהו. וישמור אצלם מצות לא תעשה, שכל מקום שנאמר 'השמר' פן' ו'אל', אינו אלא לא תעשה (עירובין צו.). ויזהיר בשמור אותו לקדשו, שלא נחללנו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי ה' ממצות עשה אל מצות לא תעשה. והקשה הרא"ם, דא"כ יהיה קידוש היום עשה ולא תעשה. ועוד, האי "שמור" השמר דעשה הוא, וכל השמר דעשה עשה, כדאייתא ביומא (יומא פא.). ואע"פ שפירש הרמב"ן "לקדשו" שלא נחללנו, מ"מ כיון שהוא בצורת עשה אינו אלא עשה, שהרי אפי' גבי (שבת קיד: טז,

(ג) "שבתון - שבות", שפירושו שלא לעשות מלאכה, אמרו שהיא מצות עשה, מפני שהיא בצורת עשה, כ"ש במלת "לקדשו". ועוד, שאין ראוי לפרש "לקדשו" ד"שמור" אלא כמלת "לקדשו" ד"זכור", שהוא מורה על קריאת הקדוש, כפירוש "מקרא קדש" (ויקרא כג, ב), לא שלא נחלל את השבת, כמו שפירש הרמב"ן ז"ל, דא"כ, יהיה פירוש "לקדשו" ד"זכור" לקרותו קדש, ופירוש "לקדשו" ד"שמור" שלא לחללו, ואין זה סותר לזה, אע"פ שהאחד עשה והאחר לא תעשה, מכיון שאין שניהם על ענין אחד. וע"ש ברא"ם שפירש אחרת מד' הרמב"ן, שאין הטעם של "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו" מפני שהאחד עשה והאחר לא תעשה, כדפירש הרמב"ן, אלא מפני ש"שמור את יום השבת" (דברים ה, יב) ע"כ שאינו דבק עם מלת "לקדשו", דהיכן מצינו שצוה ה' קודם הדברות על קידוש היום, והלא לא נצטוו קודם הדברות רק למר על

ג. אף בקידוש של יום טוב, דעת רבים מהראשונים שהוא מן התורה, ואף על פי שהרב המגיד כתב שהקידוש בליל יום טוב הוא מדברי סופרים, והביאוהו האחרונים להלכה, מכל מקום רבים מהראשונים סוברים שהוא מן התורה כמו בשבת, ולכן אם חל יום טוב בערב שבת, ואין לו אלא כוס אחד של יין בלבד, יקדש על הכוס בליל יום טוב, ובליל שבת יקדש על הפת אם לא נזדמן לו יין בינתים, שאין מעבירין על המצות. ג)

ב"מ וכו', זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דרב, זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא. ולפירוש ר"ת בתוס' שם, באמת אין מקדשין על הפת. אבל בטור וש"ע מבואר שמקדשין על הפת. ואין כאן מקומו.

וכ"כ בתרומת הדשן (פסקים וכתבים, סימן קטו), ושם נשאל במי שטעה וקידש על המים וסבר שהוא יין, אם יקדש על היין שנית, או די לו בברכת בפה"ג, אחרי שקידוש על היין הוי דווקא דרבנן, והשיב, כבר נעשה מעשה כה"ג ואמרתי בפשיטות דיחזור ויקדש שנית על היין. דמה בכך אם קידוש על היין דרבנן הוא, כמה מצוות דרבנן הן ואנו מברכין עליהן ומחייבין בהו בלאו דלא תסור וכו'. ואטו אם תקע בר"ה בטעות גמורה בתקיעות שמעומד, שא"צ לחזור ולתקוע כדין, הואיל וכבר יצא י"ח מה"ת בתקיעות שמיושב, והני אינן אלא מדרבנן, הא ודאי ליכא מאן דקאמר הכי. דאע"פ שקידוש על היין מדרבנן, אם קידש על המים וסבר שהוא יין, צריך לחזור ולקדש, שמצאנו במצוות דרבנן שחוזרים עליהם ומחייבין עליהן בלאו דלא תסור. ע"ש. ונודע מ"ש הרמב"ם בספר המצות (שורש ראשון) שכל מצוות דרבנן נכללו בכלל לאו דלא תסור, וע"ש ברמב"ן, ודו"ק.

גם קידוש של יום טוב הוא מן התורה

ע"ד. "מחייבין לקדושי ליומא דשבתא וליומא טבא בצלותא ועל כסא דחמרא, דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו, מכאן סמכו חכמים לקידוש היום מן התורה. אין לי אלא שבת, חג המצות מנין, תלמוד לומר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים, חג שבועות מנין, תלמוד לומר וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית. חג הסוכות מנין, תלמוד לומר וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך, ומנלן דבחג הסוכות קאי, מדכתיב עלויה

אזהרות שבת והלכותיה, ולמר אף על התחומין, כדאיתא בשבת (פז), וא"כ ע"כ לומר ש"כאשר צונן" (דברים ה, יב) אינו דבק עם מלת לקדשו, רק עם מלת שמור, כאילו אמר: שמור את יום השבת כאשר צוך ה' אלהיך ולקדשו. שפירושו: שמור את יום השבת מלעשות בו מלאכה כאשר צוך ה' אלהיך במרה, וגם לקדשו בקדוש היום. [ומה גם שתיבת "שמור" קאי על מצות לא תעשה של שבת, כמו שאמרו בגמ' ברכות (כ:) ושבועות (כ:)] כיון דאיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה].

איברא דאין הכרח לומר כן בד' הרמב"ן, דלעולם אין במצות קידוש גם עשה וגם לא תעשה, אלא מצוה לקדשו, ושמור הוא למצות לא תעשה שיש ביום השבת, ולא בקידוש. ולפ"ז א"ש קו' הרא"ם על הרמב"ן.

ואם נמנע בכוונה תחלה ולא קידש על היין, ולא על הפת, י"א שמאחר וחכמים ציוו לקדש על היין או על הפת, עובר על "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך". ולשיטת רש"י ודעימיה דסבירא להו דקידוש על היין הוי מה"ת [ראה לעיל], ביטל מצוה זו גם כן. ואמנם יוצא י"ח גם בקידוש על הפת, כדאמרינן בפסחים (קז:), א"ל רב יצחק ב"ש

ג) הנה במכילתא (פר' יתרו) אמרו, "זכור את יום השבת לקדשו, לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשים על היין בכניסתו, אין לי אלא קדושה ליום, ללילה מנין, ת"ל ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם. אין לי אלא שבת, ימים טובים מנין, ת"ל (אלה) מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש". הא קמן דילפי' לקידוש יו"ט מה"ת. אא"כ נימא דאסמכתא בעלמא היא. [נדרשה זו כולה דרבנן, וגבי שבת איכא ילפותא אחרייתא]. וראה להלן.

וזה לשון בעל הלכות גדולות (אחר מסכת ברכות דף יב

ד. כשחל יום טוב בשבת, חותם בקידוש מקדש השבת ישראל והזמנים. ד)

למחר. וכיו"ב כתב בערך השלחן (סי' תרעח סק"ב). וע"ש מ"ש בשם השאגת אריה (סי' סב). ובלא"ה יש להקדים קידוש של יו"ט עפ"ד הרדב"ז בח"ב (סי' יג) שאין מעבירין על המצות אפי' ממצוה קלה לחמורה, והמצוה הראשונה שבאה לידו יעשנה וכו'. וע' בחזו"ע שבת ב' (עמ' טט).

ועיין למרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רעא סק"ב) שהביא מ"ש המגיד משנה הנ"ל שקידוש יו"ט מדרבנן, ומה שהקשה האליה רבה (אות ג), דבה"ג (דף יב הל' קדוש והבדלה עמו' צא) מיייתי לה מקראי לרגלים. וכתב, דאולי כונת המגיד משנה ודעימיה על ר"ה, או דהנך קראי אסמכתא. וצ"ע. עכ"ל הא"ר. וכתב החיד"א, דמ"ש דכוונתם על ר"ה, אינו מחוור, והעיקר דהני אסמכתות הן. ופשוט. וגם יש להעיר על האליה רבה, דאדמותיב מבה"ג דהני דרשות דמייתי לא ידעינן אם הם מרז"ל או דרשה של הגאון, הו"ל לאותובי ממדרש מכילתא (פרשת יתרו פ"ז), וכך היא שנויה: "לקדשו בברכה מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו, אין לי אלא קדושה ליום קדושה ללילה מנין ת"ל ושמתם את השבת, אין לי אלא שבת ימים טובים מנין ת"ל אלה מועדי ה'". הרי דיליף קידוש לימים טובים מקרא. ומוכח לכל ימים טובים בין לרגלים בין לר"ה. אמנם היא אסמכתא. וגם בריש הברייתא אפשר שיש טעות סופר. עכ"ד החיד"א בברכי"ש שם.

והביאו בזה, שבספר שמחת הרגל (ליוורנו תקמא דף ה"י ע"א) בביאור הקידוש, כתב החיד"א שכבר בספר המכריע (ס"ס עא) כתב דהני דרשות דבה"ג מפי עצמו הם, ודרשת המכילתא הם אסמכתא. וכ"כ מהר"א נחום בפירושו למכילתא כ"י, וע"ע בשיו"ב (שם), ובספר מחזיק ברכה שם (אות ב), ובקו"א שם. [ועיין ברמב"ן (פרשת יתרו כ, ח), שכתב: וזהו קידוש היום, והוא מה"ת אינו אסמכתא. ע"כ. ואמנם בקידוש רבה של היום כתב דהוא אסמכתא. וכן על היין. אבל קידוש של לילה הוא מה"ת].

דקרא הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך, וכתוב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך. ואע"ג דמדכר להו בקידושא צריך לאדכורי להו בצלותא ובברהמ"ז, מ"ט זכור וזכרת תרי קראי כתיבי, ואתו מועדות וילפי משבת, מה שבת בתפלה ועל הכוס, אף יו"ט בתפלה ועל הכוס". ע"כ. וכדברים האלה כתבו במחזור ויטרי (עמוד פד סי' קז). והראבי"ה (פרק ערבי פסחים עמוד קכט). והאור זרוע (הל' ערב שבת סימן כה). ודרשות הפוסקים הנ"ל י"ל שהוא אסמכתא בעלמא שהרי קידוש של יום לכ"ע הוא מדרבנן. ויתכן שהביאור הוא סמכו חכמים היינו לומר שמכאן למדו חכמים דין זה שהוא מה"ת. וכן לשון האו"ז, מכאן סמכו חכמים וכו', וכו"ה במחזור ויטרי (סי' קז), מכאן סמכו חכמים לקידוש מה"ת. אלא שהראבי"ה הנ"ל לא כתב בלשון "מכאן סמכו חכמים".

והנה במשנה ברורה (סי' רעא סוף סק"ב) כתב, שקידוש של יו"ט אינו אלא מדרבנן, ואם חל יו"ט בער"ש ואין לו אלא כוס אחד, יניחנו לשבת שהוא מה"ת, וביו"ט יקדש על הפת. וכתב ע"ז בלית חן (סי' יא), הנה אף שכ"כ המג"א בשם המגיד משנה, שקידוש יו"ט מדרבנן, רבים חולקים ע"ז, וכמו שנתבאר בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סי' ב' עמ' יב), שדעת הרמ"ה והרשב"א (בעל התוס'), שקידוש יו"ט מה"ת. וכ"ד הריטב"א במו"ק (יט), ומהר"ם מרוטנבורג בספר תשב"ץ (סי' תקסג), והשטה מקובצת (ביצה ד:). וע"ע בשו"ת בנין של שמחה (סי' יא אות ד). ע"ש. ואם כן י"ל שאין מעבירין על המצות, ויקדש ביו"ט על היין, שהוא מוקדם יותר בזמן, ואח"כ יקדש בשבת על הפת אם לא נזדמן לו יין בינתים. ואע"פ שקידוש של שבת תדיר, ותדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אף לדחות. [ועיין תוס' סוכה נד: ובמג"א סי' תרפד, ובשו"ת שב יעקב סי' כב, ובשו"ת קרן לדוד סי' קמה, ובערוך לנר סוכה נד:]. מ"מ אהני אין מעבירין על המצוות להקדים של יו"ט שהוא חובת היום, על פני הקידוש של שבת שהוא

טעה בשבת ויום טוב - וחתם מקדש ישראל והזמנים

מקדשא וקיימא מששת ימי בראשית, כמבואר

ד) ומה שמקדים שבת לישראל, לפי שהשבת

ה. אם אין ידו משגת לקנות יין לקידוש ולהכין צרכי סעודה לכבוד הלילה, ולכבוד היום ולקידוש היום, מוטב שיקנה יין לקידוש הלילה ממה שיכין צרכי הסעודה, או ממה שיקנה יין לצורך היום. ובלבד שיש לו פת לצורך סעודות הלילה והיום. ודוקא בשאר צרכי סעודה כבוד היום קודם לכבוד לילה, אבל אם אין לו אלא כוס אחד לקידוש, כבוד לילה קודם לכבוד יום. ה)

רודיטי הסכימו דצריך לחזור. וכן הסכים הפר"ח, והב"ד ביד אהרן. וכן הסכים מרן החיד"א בברכי יוסף. הו"ד בכף החיים (סי' תפז אות כ).

ואם לא חתם מקדש ישראל והזמנים אלא מקדש השבת לבד, דעת הפרי חדש שצריך לחזור. אך בערך השלחן העלה, דגם בזה ספק ברכות להקל, אם הזכיר המועד בתפלתו. וכ"כ הגר"ז.

ומה שחותמין מקדש השבת ישראל והזמנים, ואין בזה משום אין חותמין בשנים, היינו משום דשניהם מיקרו שבת ובכלל שבתון הם. נכף החיים אות לט. וכן לגבי הדלקת נר שבת ויוהכ"פ, שאין בזה משום אין חותמין בשנים, דיוהכ"פ ויו"ט נמי בכלל שבתון הם. וכמו שכתבו כן בשו"ת יפה ללב (אות ט), ובספר חסד לאלפים (אות ה). וע"ע בשו"ת כפי אהרן אפשטיין (סי' א').

במס' ביצה (יז.). וכ"כ הלבוש, דמה שמקדים השבת לפי שהשבת מקודש מעצמו כשקדש היום, וא"צ קידוש ב"ד, וע"י קידוש השבת מקודשים ישראל, כדכתיב, אות היא וגו'. לדעת כי אני ה' מקדשכם, ואילו המועדות מקודשות ותלויות רק על ידי ישראל, סנהדרין שמקדשין את החודש וקובעים אימתי יחולו המועדות, לכן ישראל קודמין לזמנים.

ואם לא הזכיר שבת וחתם מקדש ישראל והזמנים, יש אומרים שיצא, אם הזכיר שבת בתפלתו. כן כתב בכנסת הגדולה (סימן תפז הגה"ט). וכ"כ בספרו פסח מעובין (אות קלה). וכן כתבו בחק יעקב, אליה רבה, בא"א, ומהר"א הכהן, והערך השלחן, ושלחן גבוה. וש"ע הגר"ז, והחיי אדם. ואמנם מהר"ם גלנטי ומהר"י אלפנדארי ומהר"ש

יין לקידוש או נר שבת מה להעדיף

שהרי יוצא ידי חובת קידוש במקום סעודה בשתיית רביעית יין לפ"ד מרן ז"ל. אמנם הדין דין אמת מהטעם השני, שבפת יש ב' דברים, גם מקדש עליו, וגם סועד ומקיים בו מצות סעודת שבת ועונג שבת.

ועל פי המבואר, היכא שיש לו מעות לקנות גם יין לקידוש וגם לשמן להדלקה, אך אם יקנה יין משובח, לא יוכל לקנות שמן מהודר, ויצטרך להסתפק בנרות פשוטות וכדומה, יש להעדיף להדר בקידוש ולקנות יין משובח, מאשר להדר בהדלקת הנר, שמצות היין עדיפא. וכמו שכתב בשו"ת תורה לשמה (סי' פט). ע"ש.

ומ"ש בשאר צרכי סעודה וכו', היינו כגון שיש לו מעט מיני מגדים, דטוב יותר שיניחם לצורך סעודת היום. ובספר ים של שלמה קורא תגר על שאין נזהרים בזה, ואדרבה מוסיפין

ה) ש"ע (סי' רעא ס"ג). והיינו טעמא, שהרי קידוש בליל שבת מפורש בגמרא שהוא מן התורה, ואילו מצות עונג שבת יש מהראשונים שכתבו שהיא מדברי קבלה, ואינה כדברי תורה ממש, כמו שביארנו בריש סימן רמב. ואף שאפשר לקיים מצות קידוש בלי יין, שהרי הקידוש על היין הוא מדרבנן, מכל מקום כיון שעיקר הקידוש הוא מן התורה, גם יין שלו קודם לכל, באופן שיש לו פת לצורך הלילה ולצורך היום, אבל כשאין לו פת מוטב שיקנה פת ויקדש עליו, שהרי הוא מחוייב גם באכילת פת בשבת, ואין קידוש אלא במקום סעודה, וכמו שכתבו כן באחרונים. ראה בהר"ן וברשב"א ובריטב"א שם. ועיין עוד במגן אברהם (סימן רעא סק"ג). ובט"ז (סימן תרעה). ובאליה רבה, ותוספת שבת. ע"ש. ובשו"ת אשמח בהשם (סי' לד) כתב, דאי משום קידוש במקום סעודה אין לזה הכרח כל כך,

ו. אם אין יין בעיר, או שהיין מזיקו, מקדש על הפת [בליל שבת]. ואם יש מי מהשומעים שישתה רוב רביעית מכוס הקידוש, יקדש על היין ויטעם משהו, ויתן לאחר לשתות. (ו)

ז. מי שנמצא במקום שאין שם יין כשר לקידוש, וכגון שכל היינות שם הם יין נסך, או מי שנמצא במדבר ואין לו יין לקדש עליו, וגם אין לו פת, אין לו לברך בליל שבת את ברכת הקידוש, שאין מברכים ברכה זו אלא על היין או על הפת. ודי במה שמזכיר דברי שבח וקדושת השבת בתפלתו. וטוב שיוסיף בתפלה "זכור למעשה בראשית וליציאת מצרים", ויכוין לצאת ידי חובתו, שמצוות צריכות כוונה. (ז)

בליל שבת. ואני גדרתי בעצמי שלא לאכול דגים בליל שבת שהוא דבר חשוב ומסוים, ואז אפי' יעשו בשבת כמה מעדנים לא ישוו לסעודת שחרית שיש בה דגים. עכ"ל. והביאו מח"ב. וא"כ מי שחביב עליו מן מאכל אחר יש לו להניחו על סעודת שחרית: [משנ"ב ושע"ת].

בליל שבת - אם אין יין בעיר מקדש על הפת, ולא על חמור מדינה

על היין, נהגו העם לקדש על היין בלילי שבתות וימים טובים, אף שהם רעבים והפת חביב עליהם, לפי שהיין חשוב ומברכין עליו במקומות רבים, והיו מנסכין בו ע"ג המזבח. וסתם קידוש נזכר במשנה ובתלמוד על היין, ולפי שיהא נראה כאילו אין שם פת נוהגין לפרוס המפה על השלחן ולקדש על היין, וכן שמעתי מפי רב מחכמי הדור בשם רבני צרפת ז"ל. ואנו קיבלנו שעושין כן זכר למן שהיה נתון כמי שמונח בקופסא בין שתי שכבות הטל, וגם זה נאה. ע"כ.

ואמנם גבי ברכת האירוסין וברכת הנישואין אין מברכים אותם על הפת, וכמ"ש הרמב"ם בתשובה (סי' ה"א), דלא שמע כך אדם מעולם, ואין לדבר זה דרך, מה מקום לפת בכאן, ואין לנו ברכה מן הברכות שסודרין אותה על הפת חוץ מקידוש היום בלבד, לפי שהקידוש במקום סעודה ובשעת הסעודה, אבל ההבדלה או שאר ברכות אין סודרין אותם על הפת. ע"כ.

ומה שכתבנו שאחד השומעים ישתה רוב רביעית וכו', כן פסק מרן אאמור"ר שליט"א, שאף שבעיקרי הד"ט (סימן י"ג אות כה) בשם הפחד יצחק לא משמע כן, מכל מקום העיקר כאמור.

(ו) מה שכתבנו שאם אין יין בעיר מקדש על הפת, בגמ' פסחים (קו:) אמרו על רב, דזימנין דחביבא ליה ריפתא הוה מקדש על ריפתא. ולדעת הרמב"ם (בפרק כט מהלכות שבת) ר"ל שהיה מקדש על הפת. וכ"ד רש"י (פסחים קיד:), ובספר הפרדס הגדול (סי' קיב), ורשב"ם (שם קו:), והרא"ש (שם סי' יז), ושלא כדעת ר"ת בתוס' שם, דס"ל שאין מקדשין על הפת. [ומה שאמרו מקדש אריפתא, היינו שהיה נוטל ידיו קודם הקידוש, ומקדש על היין, ומיד אח"כ אוכל פת. וכ"ד הסמ"ג (עשין נ"ט), וכ"ד המרדכי שם]. ובתוס' שם הזכירו כי בסדר רב עמרם גאון כתב דלא כר"ת. ובהגהות מיימוני שם כתב, שאף שגם רב שרירא גאון ס"ל כר"ת, מ"מ רב עמרם גאון, ורב יהודאי גאון, ורב נסים גאון, ומר יצחק בר צדוק, והר"ח, והר"ף (ברכות נב:), והראב"ה, ורבנו שמחה, ומהר"ם, ועוד, סבירא להו שמקדשין על הפת. וכ"פ האור זרוע (הל' ער"ש סי' כז), והמאירי (ברכות נב:), והטור והש"ע (סי' ער"ב ס"ט). ע"ש.

ובהלכות ברכות להריטב"א (פ"ח אות ט) כתב: ואסור לטעום כלום אחר שקידש היום עד שיקדש על הפת או על היין, על החביב מהן לפניו יותר במקום סעודה וכו'. ועוד כתב (אות י'): אע"פ שהדין לקדש על החביב לפניו יותר הן על הפת הן

אין לומר ברכת הקידוש בלא יין ופת

שנר ביתו מדרבנן, וקידוש מדאורייתא מכל מקום דחי הקידוש, משום דאפשר לקדושי אריפתא.

(ז) בגמרא שבת (כג:) אמרו, נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף. וכתבו הרשב"א והר"ן שם, דאף

ע"ש. ומשמע שאם אין לו גם פת, אין נר חנוכה ונר שבת קודמים לקידוש.

אולם הב"ח (סי' תרע"ח) כתב, דמשמע דס"ל להר"ן קידוש דאורייתא אינו אלא בפה בלא פת ובלא יין, ולפי זה אפילו אין לו יין ופת, נר חנוכה ונר ביתו עדיף. ע"כ.

ומשמע דס"ל להב"ח שאם אין לו יין או פת יכול לומר הקידוש בפה כדי לצאת י"ח קידוש מה"ת. וכן הבין הפר"ח שם בד' הב"ח. אלא שהקשה עליו מ"ש (ברכות נא:): שהיין גורם לקידוש שיאמר, ופירש"י, שאם אין לו יין אין מקדשין, והמקדש על הפת גם הוא במקום יין. ע"כ. ומוכח שאין קידוש בלי פת ויין.

ואפשר דר"ל שאם מצפה שיבא לו יין או פת אין לקדש בלי פת או יין. הא לאו הכי, איה"נ יכול לקדש בלי פת ובלו יין. וכ"כ הצ"ח (ברכות גא:). וכ"ד מהר"י מולכו בתשו' כ"י, הו"ד בברכי יוסף (סימן רע"ב סק"ח).

[אלא שבערך השלחן (סי' תרע"ח סק"ד) הבין בדברי הב"ח שיוצא י"ח בתפלה, אבל לא שיקדש בפה. ע"ש. ודלא כהבנת הפר"ח בדברי הב"ח. אלא שי"ל שהעיקר הוא כהבנת הפר"ח, שהרי הב"ח סיים עוד, וז"ל: ולא דוקא תפלה קאמר אלא משום דקבעוה (הבדלה) בתפלה ועל הכוס, נקט תפלה, כלומר בלי כוס. ע"כ. ודו"ק היטב].

אולם מרן החיד"א שם הסכים לדברי הפר"ח שאין לומר ברכת הקידוש בלי פת או יין.

ולכאורה מצינו סיעתא לדברי הב"ח, מ"ש המאירי (ברכות נב. ד"ה ולענין), שמקדש בלי כוס, וז"ל המאירי שם: אבל קידוש והבדלה לא יצא בהם י"ח אלא על הכוס, ואם אין לו כוס, דיו במה שהבדיל בתפלה, ומקדש על הפת כדרך שמקדש על היין, אבל הבדלה אינה על הפת, ואם אין לו פת לקדוש אף הוא פוטר עצמו בקדוש של תפלה, ואין נראה לי, אלא שמקדש בלא כוס, שהרי מצינו קידוש בלא כוס למי שהיה יושב ואוכל וקדש עליו היום כמו שביארנו בפרק זימון. ע"כ. הרי שבסיום דבריו כתב שמקדש בלא כוס.

ואמנם המאירי בפסחים (דף קה:) כתב, וקידוש והבדלה מיהא טעונים כוס אף לעיכובא,

אם אינו מקדש על הפת ואם אין לו יין להבדלה פוטר עצמו בשל תפלה. ע"כ. ומשמע דברכת הקידוש אינו יכול לומר בלא כוס. ומכל מקום העיקר לדינא כדברי הפר"ח ומרן החיד"א הנ"ל, שאין לקדש בלי פת ויין, וצ"ע בזה בשיטת המאירי. [א"כ נאמר דמ"ש המאירי בברכות אין הכל מד' המאירי עצמו, אלא דעת אחרים, ולעולם דעת המאירי שאין לומר ברכת הקידוש בלא יין. ודוחק]. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א אר"ח סימן טו אות כא]. וגם בחזון עובדיה שבת ב' (עמוד עו) ציין לסתירה זו. וצ"ע.

ועל כל פנים העיקר לדינא כדברי הפר"ח והחיד"א, ותנא דמסייע להו הוא רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובה (סימן ק"ט) שכתב, שאם אין יין ולא פת, לא יקדש בשום פנים לא על מאכל של קטניות ולא זולתה, ולא על כל דבר אחר. ואם ירצה לחנך הקטנים שלא ישכחו תורת קידוש בשבת ויו"ט, יאמר ברכת הקידוש בלי הזכרת שם ומלכות כלל. ע"כ.

וכ"כ הריטב"א (שבת סט: ד"ה קדוש ואבדלתא): ואם אין לו פת מקדש ומבדיל בתפלה, כמו שאנו עושים ביום הכפורים שאין קידוש אלא בתפלה, ואפילו כשחל להיות בשבת. ע"כ. ולא כתב שיאמר הנוסח שאומר על היין ללא יין ופת, אלא יצא ידי חובה בתפלה לכו. ודו"ק.

וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סי' תל"ז) שאם אין לו פת או יין, אינו מקדש, שכבר יצא י"ח בתפלה. ע"ש. וכ"פ המהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סימן צ"ד). וכן מתבאר בסדר רב עמרם גאון ח"ב (דף ס). ועוד. וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"א (תאר"ח סימן ט"ו אות כא-כב). ע"ש.

ועיין בכיו"ב בהגהות רעק"א (סימן תריח סעיף י) גבי חולה האוכל ביוהכ"פ, אם צריך לקדש, שדעת המגן אברהם שא"צ לקדש, ורעק"א שם כתב דהוא דוקא בכפור שחל ביום חול, אבל ביוכ"פ שחל בשבת שהקידוש דאורייתא, חייב החולה לקדש. ולכן יכוין בתפלה לקידוש היום וייצא י"ח. ע"ש. נוראה עוד כיו"ב בלוח אר"י בשם הגאון ריח"ז צ"ל שהעיר בשם רבו הגר"א שאג ז"ל, שביזה"כ שחל להיות בשבת צריך לזכור לכוון בתפלה בזכירת שבת לקיים מ"ע זכור את יום השבת, אחרי

שאינן היום קידוש על הכוס].

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן כד) כתב ע"ד החיד"א שאינו מוכרע כ"כ, אחר שמצינו להב"ח שכתב ג"כ כדברי מהר"י מולכו שיקדש בלא כוס, וגם נראה שמשמעות דברי הרמב"ם כן הוא (בפכ"ט מה' שבת ה"א) שכתב וז"ל: מ"ע מה"ת לקדש את יום השבת בדברים, שנא' זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה עכ"ל. ולא הזכיר כלל לא מיין וגם לא מתפלה. והעיקר רק שצריך לקדשו בדברים ובזכירת שבח וקידוש. ורק בהלכה ו' כתב דמיהו מד"ס לקדש ולהבדיל על היין. וכן הסמ"ג (עשין קנה) כתב, שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכיר במ ציאת מצרים וקדוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו, והוא אמרו יתברך זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו וקדשהו בברכה, עכ"ל. והיינו שמה"ת לא קובע בזה לא יין וגם לא תפלה כי אם הזכירה בדברים שיש בהם ענין קדושת היום מעלתו משאר הימים, וגם צריך שנוכיר במ גם יציאת מצרים, [כמב' בפסחים ק"ז:], דבר שאין אנו מזכירים בתפלה בנוסחא שלנו [וע"ע במ"ש בשו"ת שואל ומשיב מהדר"ת ח"ד סימן ס, בביאור טעם הדבר].

וגם הצ"ח (ברכות נא:) כתב שמי שהוא במדבר ואין לו שום כוס ולא פת, הא ודאי שעל כל פנים מוטל עליו חובת הקידוש של תורה, ומחוייב לקדש בלי כוס, וע"ש שעל פי זה חידש דין לגבי נשים שאין דרכם להתפלל ערבית ומקדשות לעצמם. ע"ש.

ובהעמק שאלה (פרשת ברכה שאלתא קס"ו סק"א) הביא שיש לדייק מדברי המגן אברהם שאם אינו יכול להתפלל ואין לו פת ויין מקדש בלא כוס, והגם שתמה ע"ז דזה לא שמענו, אלא כך ניתנה ההלכה, דא"א לברך קידוש והבדלה שבתורה אלא בתפלה הקבועה וכו', ואם אינו יודע סדר תפלה, אז אף הכוס גורם לקידוש שתאמר, וזה בכלל מה שאמרו שאין אומרים שירה אלא על היין. ע"ש. הוראה יראה דמ"מ בסוף דבריו תבריה לגזיזה, וכתב שהדבר תלוי בשינוי הנוסחאות שבסוגיא. ויתכן לומר דלא שייך לומר בזה ספק

ברכות להקל, דהא בכאן ספיקא דאורייתא הוא.

וא"כ דון מינה, לענין מי שאסור עליו אכילת פת ושתיית כל משקה של חמר מדינה, וניזון בהכנסת נוזלים דרך הוורידים, וגם אינו יודע סדר תפלה, שמחוייב מיהת על כל פנים לקדש בלי כוס כדי לצאת על ידי כך ידי חובת קידוש מן התורה, וממילא יכול גם אחר להוציאו י"ח, הגם שהאחר כבר יצא י"ח, מדין ערבות. ועוד עדיף לעשות כן כדי שהאחר יברך על כוס ויצא, דהא באיזה אופן נאמרת שירה על היין. [והא אנו בשאין כוונה זדונית לעקור חיוב דרבנן, במה שהצריכו שיהיה קידוש במקום סעודה, אלא איירינן באנוס, ובודאי בכה"ג לא נתעקר החיוב דאורייתא אליבא דכו"ע, ועיין בפמ"ג בפתיחה הכוללת לאורח חיים בחלק הג' אות ח'. וכן בשו"מ (מהדר"ה סי' יז) ע"ש], וטוב שהמוציא אותו י"ח יברך רק ברכת הגפן, והחולה בעצמו יאמר הקידוש. עכ"ד הצי"א שם.

אולם אין דבריו מוכרים, שהרי כן מצינו להדיא לרב עמרם גאון, ורש"י, ורשב"ם, והרמב"ם, ורבינו אברהם בן הרמב"ם, והרי"ד, והרי"טב"א, והרדב"ז, ועוד, [ויבאו להלן בסמוך] שהיו בהעלם מעיני קדשם של הב"ח והצל"ח. וגם בעיקר דברי הצי"א ובמה שהוכיח מהרמב"ם והסמ"ג יש להשיב, שלפי דבריהם די שיאמר נוסח הקידוש בלא שם ומלכות, או פסוקי שבח על השבת.

וה"ל מרן אמו"ר: הנה מי שאין לו יין ולא שכר, אם יכול לומר ברכת ההבדלה בלא כלום, עיין בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה סימן ק) שכתב, מי שאין לו לא יין ולא שכר כתב רבינו שמחה שמבדיל בלא כוס, שאף על פי שעל הכוס תקנוה אנשי כנה"ג, כשאין לו כוס מבדיל בלא כוס, מידי דהוה אברכת המזון שטעונה כוס, והיכא דאין לו כוס אעפ"כ מברך בהמ"ז. ע"כ. ולדבריו נראה שה"ה לגבי קידוש, שאם אין לו לא יין ולא פת, מקדש בעל פה, כעיקר דין קידוש מה"ת.

וב"כ הצ"ח (ברכות נא:), שמכיון שמצות קידוש היא מה"ת, והקידוש על היין הוא רק מדרבנן, מי שהיה במדבר ואין לו פת ולא יין, מחוייב לקדש בלא כוס, כיון שעל כל פנים מוטלת עליו חובת

הקידוש של תורה. ע"ש.

והמור (סימן רצו) כתב בשם פרקי רבי אליעזר, שאם אין לו יין להבדלה, בכל זאת חייב להבדיל. וכתב מרן הבית יוסף שבנוסחא שלנו בפרקי ר"א (פרק עשרים) לא כתוב שמבדיל בלא יין. אבל בנוסחת רבינו היה כתוב "אם אין לו יין", וכ"כ בספר הרוקח (סימן שנו). ע"כ וע"ע להב"ח שם.

ובסדר רב עמרם גאון ח"ב (ס"ט לט עמוד ט) הביא מ"ש בפרקי ר' אליעזר, וסיים ע"ז, מ"מ אגן לא סבירא לן להבדיל אלא על היין. ע"ש. וע"ע בביאור הרד"ל על פרקי ר"א (פרק עשרים אות כב).

ובתוס' ר"ד תליתאה (פסחים קו. דף כג ע"ב) כתב, ועלה על דעתי לומר שעיקר מצות קידוש היום לקדש אף בלא פת ובלא יין, אלא שחכמים תיקנו לקדש על היין או על הפת, מפני חבית מצות הקידוש, אבל לא יתכן לומר כן, מפני שא"כ יוהכ"פ שחל בשבת נקדש בלא סעודה, אלא שמע מינה שאין קידוש נוהג אלא בסעודה, ובדליכא סעודה לא מחייב בקידוש וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם (הג"ל) כתב, שאם אין לו לא יין ולא פת לא יקדש בשום פנים לא על פת קטנית ולא על זולתה, ולא על שום דבר אחר, ואם ירצה לחנך את הילדים שלא תשתכח מהם תורת קידוש בשבת ויו"ט יאמר ברכת הקידוש בלי הזכרת שם ומלכות כלל. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סימן תלז), שאם אין לו לא פת ולא יין אינו מקדש כלל. וכבר יצא י"ח בתפלה. ע"כ. וכן מוכח מהא דאיתא בברכות (נא:), אליבא דבית הלל, שמברך על היין ואחר כך מברך על קידוש היום, מפני שהיין גורם לקדושה שתיאמר. ופירש רש"י, שאם אין לו יין אינו מקדש, וקידוש על הפת גם הוא במקום יין, וגם ברכת הפת קודמת. ע"כ. וכ"כ רשב"ם (פסחים קיד.). משמע שאם אין לו לא יין ולא פת אינו מקדש.

וכ"כ הרמב"ם בפירושו המשנה (רפ"ח דברכות), "כי לולי היין לא יכולים לעשות קידוש". וכן העלה מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' צד).

וכ"כ מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן ערב סק"ט), שאחר שהביא מ"ש בתשובה כת"י להרה"ג ר' יעקב מולכו, דמי שהיה במדבר בלא לחם

ובלא יין, אף שהתפלל ערבית של שבת צריך לחזור ולקדש ברכת הקידוש, והעיר עליו ממ"ש הפר"ח (סי' תרעח), שאם אין לו לא יין ולא פת, אינו יכול לקדש, כדאמרינן (בברכות נא:), מברך על היין ואח"כ מברך על קדושת היום, שהיין גורם לקדושת היום שתאמר. וכתב רש"י שאם אין יין אין מקדשים, והמקדש על הפת אף הוא במקום יין, וברכת הפת קודמת. וסיים הפר"ח דמה שנראה מדברי הב"ח שם, שיכול לקדש בלא יין ובלא פת. דבריו לא האירו, דנהי דהקידוש מה"ת הוא בפה, מכל מקום השתא דתיקנו רבנן לקדש על היין או על הפת, אם אין לו לא יין ולא פת לא מצוי לקדושי, וסיים הברכי יוסף, אתה הראת לדעת דפשיטא ליה להפר"ח היפך ממ"ש הרב הנ"ל, וסמוכות שלו נכוחים וטובים. והפר"ח שם העלה ג"כ שיוצא י"ח קידוש בתפלה. ע"כ.

גם בספר משחא דרבנותא ח"ב (סימן רעא סעיף טו) העלה בתשובה, שהקידוש על הכוס מעכב אף בדיעבד, שא"א לקדש בלי יין ובלוי פת. ע"ש. וכ"כ בערך השלחן (סימן רעא סק"ז).

וכן מוכח ממ"ש רבינו יצחק אבן גיאת במאה שערים ח"א (עמוד טו), שאם אין לו אלא לנר חנוכה או ליין להבדלה, נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, והבדלה סגי ליה בתפלה. וכן מתבאר בסידור רב עמרם השלם ח"ב (דף ס.). ובמגן האלף שם. וע"ע ברשב"ם ובתוספות (פסחים קי:). ובהרא"ש (פסחים שם סימן יז).

וז"ל בעל המאורות (ברכות נב. עמוד קנה), ואי לא מתרמי ליה להבדלה לא חמרא ולא שיכרא, צ"ע אי מצוי לברך הבדלה בלא כוס כלל, או נימא כיון שאמרו שצריך שיבדיל על הכוס דוקא על הכוס אתקינו, ונראה שאינו מברך כלל. עכ"ל.

וכו"ב כתב המאירי (הג"ל, בפסחים) דקידוש והבדלה טעונים כוס אף לעיכובא, אם אינו מקדש על הפת. ע"ש. ומ"מ נראה שהעיקר כמ"ש הפר"ח ומרן החיד"א הנ"ל, דסב"ל.

וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה (פרשה וזאת הברכה שאילתא קטו, בדפו"ח עמוד רפב), דמה שהיה נראה מדברי המגן אברהם שאם אינו יכול להתפלל ואין לו לא יין ולא פת, יכול לקדש בלא כוס, "זה לא שמענו", אלא כך ניתנה ההלכה, שאין לומר לא

ח. אם עבר ואמר את כל נוסח ברכת הקידוש בלא יין ובלא פת, ואחר כך הובאו לו יין או פת, חייב לחזור ולקדש. (ח)

גם הגאון זרע אמת ח"ג (סימן כב בד"ה גם מה שצידד וכו'), כתב, שאין לסמוך כלל על תשו' מהר"ם הנז', אלא די לו בהבדלה שבתפלה. ע"ש. וכן העלה בשו"ת מעין גנים (חאו"ח סי' יג אות לב), שמסתמות דברי הפוסקים מוכח דמי שאין לו יין לקידוש, ולא פת, לא יקדש כלל. וע"ע בספר בית אהרן (מערכת ק' אות ב).

קידוש ולא הבדלה אלא בתפלה הקבועה או על היין או על הפת, וכדאמרין שהיין גורם לקידוש שיאמר. ע"ש. ושו"ר להרמ"א בדרכי משה (סי' רצו אות א), שהניח דברי המהר"ם הנ"ל בצ"ע. וכן בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חאו"ח סי' ה) כתב, שהמהר"ם יחידאה בזה, ולא מצאנו לו חבר בכל הפוסקים. ע"ש.

אם עבר וקידש ללא יין וללא פת, לא יצא ידי חובתו. ויחזור ולקדש

היכא דלא אפשר בפת. והוא הדין להבדלה. ע"כ. ובמחכ"ת לא נהירא שאף שהסעודה נקראת על שם הלחם, כמו שפירש רש"י (סוף פרשת ויצא), היינו מפני שאכלו לחם ממש עם שאר הסעודה. כמ"ש הרא"ם שם. אבל סעודה של שאר פירות וירקות לא נקראת לחם. וכן כתב באוצר הגאונים (פסחים קא). בשם רב נטרונאי גאון, דכל סעודה היינו פת. ע"ש. וכ"כ להדיא בשו"ת רבינו אברהם בן הרמב"ם הנ"ל, שאם אין לו לא יין ולא פת, לא יקדש לא על פת קטנית ולא על זולתה. ע"ש. וכ"כ הרדב"ז בחלק ג' (סימן תלז). וכן דעת שאר כל הפוסקים הנ"ל, שאם אין לו לא פת ולא יין, לא יקדש. ומוכח שבשאר מאכלים אין לקדש עליהם, והוא הדין שאין להבדיל עליהם.

וקצת יש ליישב דברי היעב"ץ עפ"ד הר"א בן עזרא (שמות טז. ד), על הפסוק הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, שמלת "לחם" פירושה מאכל, כמו שנאמר לחם אשה, על הבשר, וכן את לחם אלהיך הוא מקריב, וכן נשחיתה עץ בלחמו, והוא על הפירות. (וראה עוד בפירוש הרמב"ן שם). ועל הפסוק (דברים כט. ה) "לחם" לא אכלתם, פי' הרמב"ן, כי עיקר מחייתם היתה מן המן. ע"ש. אע"פ שנאמר על המן הנני ממטיר לכם לחם.

ומ"ש בספר רבבות אפרים חלק א' (ויש עמוד קנח), שיש לסמוך על הרב יעב"ץ דרב גובריה. ע"ש. לפע"ד העיקר כדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם וסיעתו, דלא מהני שאר מאכל לקידוש. ושו"ר בשו"ת אגרות משה ח"ד (חלק אורח חיים סי' מ' אות כה) שהשיג על דברי הגהות היעב"ץ

(ח) וכמ"ש כל האחרונים לגבי מי שקידש קידוש היום, ונמצא בכוס מים במקום יין. וכל שכן הכא שעבר וקידש בלא כוס, ודמי הכא למה שכתבו התוספות (סוכה ג), שכל שלא קיים מצות חכמים אינו יוצא ידי חובה מן התורה, ולכן אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך, אף על פי שלא עבר אלא על גזרת חכמים שגזרו שמא ימשך אחר שלחנו, והכי נמי שקידש קידוש היום בלא יין ובלא פת, ויש לו יין, לא יצא י"ח מה"ת. וכבר כתבנו דהכי מוכח מהסוגיא דר"ה בנשתהו העדים מלבוא, ולא אמרו הלויים שירה כל עיקר, אף על פי שמדאורייתא יכלו לומר שיר אחר כל דהוא.

[מפי הגר"ם ברים, ושכן כתב המהר"ם בסוף המסכת].

ולכאורה היה מקום לומר דבדיעבד סב"ל, וחיישי' לסברת המהר"ם הנ"ל, דקי"ל סב"ל אפילו נגד רבים. אך לדינא אין נראה כן. וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן כד) שרוח אחרת עמו, ונסמך על הב"ח (סימן תרעח), אשר דחאו לנכון הפרי חדש בשתי ידיים. [והערך השלחן סימן תרעח הכניס בתוך דברי הב"ח שיוצא י"ח בתפלה, מבלי יין ופת. והמעין בדברי הב"ח עצמו יראה שהנכון כהבנת הפרי חדש בדעת הב"ח וכנ"ל. ודו"ק]. וכן יש להשיב על שאר דבריו, ועל דברי שו"ת בית אבי (ח"ב סי' לו בד"ה וכה ראיית'), כאשר עיני המעיין תחזינה מישרים.

אמנם היעב"ץ בהגהותיו לפסחים (קיד). כתב, נ"ל שאם אין לו לא יין ולא פת, ויש לו פירות ושאר מאכלים, יקדש עליהם, כי הסעודה נקראת לחם בכל מקום, שכל דבר שסועד לחמו הוא. כל

תשלומין לקידוש הלילה אפי' למחר. והקידוש הוא לכבוד המלך כמו שהביא בב"י (כאן) בשם הכלבו "שראוי לקדש מעומד לכבוד המלך שאנו יוצאין לקראתו".

[ובאר זרוע (חלק א' שו"ת סימן תשנב) כתב בתו"ד: שקידוש היין תקנו לכבוד שבת ו"לקבלת שבת", והיינו שיש בו קבלת פני שבת. וע"ש עוד דהיכא דליכא יין דליכא קידוש תיקנו ויכולו לומר במקום הקידוש. אבל כדי להוציא אורחים לא נתקן כלל אלא לקידוש היום, כמו קידוש דר"ח כשהיו מקדשין החודש במסכת סופרים, וכמו ד' ברכות דחתן וכלה שתקנו על הכוס, כדאיתא בירושלמי דסוטה, אע"ג דאינה באה לצורך אכילה כלל, כמו כן הכא קידוש על היין שבער"ש ויו"ט שתיקנו לא לצורך אכילה אלא לצורך היום. ע"כ].

ובגמ' מגילה (כז:): אמרו, שאלו תלמידיו את רבי זכאי, במה הארכת ימים, אמר להם, מימי וכו' ולא ביטלתי קידוש היום. ובשו"ת אבני חפץ (סי' פ"ז והו"ד בס' קידוש כהלכתו עמ' פה) כתב לבאר מה שאמר ר' זכאי שלא ביטל קידוש היום, שאין כוונתו שלא חדל מלקדש, דבזה לא הוי רבותא, שהרי יש חיוב לקדש היום על היין, ואיזה רבותא יש בזה מצד ר' זכאי, אלא כוונתו שלא איחר מלקדש היום רק היה זריז לקדש תיכף כשנתקדש השבת. כי כן היא מצוה מן המובחר לקדש מיד בכניסת השבת, וכדאיתא בפסחים (קז:) זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו, ושיבח ר' זכאי בנפשו שהוא אמנם נהג כך, וזה גרם לו שהאריך ימים.

והנה הטור (ס"ט רצ"ג) כתב בשם הרי"ף גיאת, כיון שנהגו כל ישראל כרבנן שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של שבת בע"ש ולא של מוצאי שבת בשבת, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת יום וביציאתו. ע"ש. ואמנם בבית יוסף כתב ע"ד הטור (ר"ס רעא): זכרהו על היין בכניסתו, דהיינו לומר שתיכף שנכנס צריך לקדשו על היין, וכן כתב הרא"ש הנ"ל, דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך. ע"כ. ומבואר מהבית יוסף דגם הטור ס"ל שיכול לקדש מבעוד יום, שהרי כתב וכ"כ הרא"ש וכו', ולכאורה הוא סותר

למ"ש בס"ס רצג. ועיין בברכת יצחק (סימן רעא) שהעיר על הב"י, שהרי הטור לא כתב מאיזה זמן צריך לקדש, רק שימהר לאכול, והבית יוסף מביא ע"ז דברי הרא"ש והרמב"ם שיכול להקדים מבעוד יום, ומהיכן למד כן מדברי הטור. ע"ש.

אולם יש ליישב, דהנה עיין בטור (ריש סימן רסז) שכתב: ונכנסין לבית הכנסת ומתפללין תפלת מנחה כמו בשאר ימות החול וכו', ומקדימין להתפלל ערבית יותר מבשאר ימות החול וכו', ופירשו התוס' שמפג המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית וכו'. ע"כ. הרי שדעת הטור שיכול להתפלל ערבית מבעו"י "ולקבל שבת" ומשמע שגם יכול לקדש, דמאי שנא מקבלת שבת, וכן מבואר בדברי מהר"י אבוהב שמוכא בב"י (ר"ס רסז) וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד וכמ"ש בפסקים [להטור] בפרק תפלת השחר וכו'. ע"כ. ומה שהטור הביא בסימן רצ"ג דברי ר"י צ"ע גיאת, לא שכוונתו לפסוק כמותו, אלא הזכיר דעתו וסמך על מ"ש בר"ס רסז, ועל מה שרמז בר"ס רעא, ימהר לקדש וכו'. ונמצא דעת הטור כדעת אביו הרא"ש שיכול לקדש מפג המנחה.

והנה דעת רבינו יהודה שהובא בתוס' (פסחים צט:): דאפשר דאפי' לגבי שבת בעי' עד שתחשך. ע"ש. וכ"כ בשלטי גבורים (פסחים קה. אות ב'), דלאו שפיר לקדש מבעו"י בשבת עד צאת הכוכבים, כי היכי דאין השבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי, דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת, וכן נראה מההיא דאמר זכרהו על היין בכניסתו, ואין בכניסתו אלא עד צאה"כ. ע"כ.

אלא שהש"ג עצמו מסכים שמעיקר הדין אפשר להתפלל ולקדש מבעוד יום, שהרי כך מצינו בברכות (כז:): רב צלי של שבת בער"ש, ואמר רב נחמן אמר שמואל, מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס. ולדעתם צריך לומר, דמה שקידש מבעוד יום, הוא דוקא בשעת הדחק, שלא היה לו יין מצוי בעיר, וכמו שכתב כן רב פלטוי גאון בתשובות הגאונים (חמדה גנוזה, צור תשובות לרב פלטוי סימן ק"ג). ע"ש. ועל כל פנים לדינא קיימא לן כדעת הרא"ש והרמב"ם הנ"ל, וכמבואר.

לקדש מבעוד יום אף שתוספת שבת מדרבנן

פרשת בראשית) פסק, שאע"פ שהקידוש של ליל שבת הוא מה"ת, מותר לכתחלה להתפלל ולקדש מבעו"י, משום דסמכינן על הפוסקים דס"ל תוספת שבת דאורייתא, ואע"פ שהרמב"ם וסיעתו חולקים ע"ז, וס"ל שאין דין תוספת שבת מה"ת, מ"מ כבר הביא המג"א (סי' רס"ז סק"ג) בשם המרדכי, דגם למ"ד תוספת שבת דרבנן יוצא בקידוש זה, כיון דבשעה דמקדש יבא אח"כ לידי חיוב דאורייתא, ע"ש, ואע"ג דהמג"א הצריך עיון בזה, ועוד דהגרעק"א כתב, דמדברי מרן כסף משנה ז"ל מבואר דלא כהמרדכי, [נראה עוד בס' רב ברכות דף ל"ד], מכל מקום הא איכא בזה ספק ספיקא, והוא מתהפך גם כן, ועל כן נהגו העולם בזה בכמה מקומות לקדש מבעוד יום, והמחמיר לקדש בודאי לילה תבוא עליו ברכה. אך המחמיר לקדש בודאי לילה, לא יתפלל מבעו"י, וימתין הרבה עד לילה ודאי לקדש, דלכתחילה צריך לקדש מיד אחר התפלה, וכנזכר לעיל, אלא זה יעשה כמנהג רבינו האר"י ז"ל, לקבל שבת כשחמה בראשי אילנות, דאז עד שיתפלל ערבית ויבא מביהכ"נ, ויאמר הפסוקים והפיטו והזוהר, שונהגים לומר קודם, יהיה זמן חשכה ויקדש.

גם הרמב"ם (בפרק כט הל' יא) כתב, שיכול לקדש על הכוס בערב שבת מבעוד יום אף על פי שלא נכנסה השבת. [ועיין בשו"ת בית לוי חלק אורח חיים סימן כז], ויש לסמוך על מ"ש המרדכי (ספ"ב דמגילה), שאפילו למ"ד תוספת שבת דרבנן, יוצא י"ח בקידוש זה, כיון שיבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא. ואף שרעק"א כתב שמרן הכס"מ ס"ל דלא כהמרדכי, מ"מ יש כאן ס"ס להקל. ע"כ.

ספיקא דאורייתא לחומרא במצות עשה של תוספת שבת

וכתב מרן אאמו"ר, דלכאורה לפי מ"ש מרן הבית יוסף (סימן רסא), שלדעת הרמב"ם והטור אין דין תוספת לשבת, אפי' מדרבנן, לא מהני לסברתם מ"ש המרדכי. ועוד שהרב מוצל מאש (סימן יג) כתב, דלא מהני ס"ס במקום מצות עשה. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חלק או"ח סימן תפד), כי לדעת הרמב"ם דס"ל דספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, הטעם שס"ס מועיל בדאורייתא, משום

והנה נודע מה שנחלקו קדמאי אם תוספת שבת הוא מה"ת או מדרבנן, ודעת הרמב"ם - לפי הבנת מרן הבי"י - שאין דין תוספת שבת כלל, אך הבי"י פסק כדעת הרי"ף והרא"ש. ולפי זה מובן מה שפסק מרן שיכול לקדש מיד, שמאחר והתוספת היא מה"ת, יכול לצאת י"ח קידוש שהיא מה"ת בזמן תוספת שגם היא מה"ת. אלא דלמ"ד תוספת שבת מדרבנן, יש לעמוד, איך יכול לקדש ולצאת י"ח קידוש שהיא מה"ת, בזמן תוספת שהיא מדרבנן. שהרי בגמ' ר"ה (כת). מבואר, שאם קיים מצוה בזמן שהיה פטור ממנה, ואח"כ נתחייב במצוה, חייב לחזור ולקיים המצוה. דמה שעשה את המצוה בזמן פטורו לא עשה ולא כלום. וכבר עמד על זה המרדכי, וראה בזה להלן ד"ה גם.

והנה נודע שלענין דינא גם בהבדלה יכול לומר מבעוד יום, אחר פלג המנחה, [במקום צורך כגון במי שיהיה אונן במוצ"ש], אף שבודאי אחר ההבדלה אינו רשאי לעשות שום מלאכה, וע"כ דאמירת הבדלה אינה אלא זכירת שבח השבת לקראת צאת השבת, וה"ה לגבי קידוש, דברכת הקידוש היא זכירת שבח השבת הממשמת ובאה. וכבר כתבנו לעיל לשון הרמב"ם, דיכול לקדש אע"פ שלא נכנסה השבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו, בין קודם לשעה זו במעט. וביאר במנ"ח (מצוה לא) דזכירה זו היא בכניסתו ויציאתו, בין קודם לשעה זו במעט, דעתו דהמצוה כך היא, ומ"ש במעט, היינו מפלג המנחה ואילך. ע"כ. וראה בשו"ת פרי יצחק (סי' ט) שהאריך לבאר דין זה אליבא דהרמב"ם.

ובבן איש חי (פרשת משפטים אות יג, והלכות שנה שניה

כד.), ויד אליהו רגולר בפסקים (סימן עה אות ט). ע"ש.
 אולם אחרונים רבים ס"ל דלא כהחוות דעת וסיעתו
 בזה, ומהם הפר"ח בליקוטים (סי' קפד),
 והשאגת אריה (ס"ס כה), ובשו"ת הלק"ט ח"ב (סימן
 רעז), כולו ס"ל שאף במצות עשה סד"א לחומרא
 מדרבנן, לדעת הרמב"ם. ואדרבה הפרי מגדים
 (א"א סימן יז סק"ב) כתב, דבמ"ע דהוי שב ואל תעשה
 לכ"ע ספק דאו' לחומרא מדרבנן. וע"ע בפני
 יהושע (ברכות יב). ולכן דעת רבים מרבתינו
 האחרונים דמהני ס"ס במ"ע. וכמבואר בטורי אבן
 (ר"ה כט), ובברכי יוסף (ס"ס קפו), ובשו"ת קול אליהו
 (חלק אורח חיים סימן ו), ובספרו ארעא דישראל (מערכת
 ס אות י), ובשו"ת רעק"א (סימן ו), והרב שרשי הים
 ח"א (דף לב:), ובחי' הרש"ש (ר"ה כט). ע"ש.

[א"ה, ואמנם בתשו' הרמב"ם (מקיצי נרדמים תשכ"א,
 סי' שיח) מבואר, "דכל הספיקות באיסורי
 לאוין אינם אסורים אלא מדבריהם". ומשמע
 דבמצות עשה ספק דאורייתא לחומרא מה"ת,
 ומוכח כדברי הגאון מליסא. נודחק גדול לומר
 דמ"ש הרמב"ם איסורי לאוין היינו לאפוקי לאו שיש בו
 כרת, ולכן כתב איסורי לאוין, דפשט הדברים מראה
 שהוא על כל איסורי לאוין ולא נחית כלל ללאו שיש בו
 כרת או אין בו כרת, ובא לאפוקי מצוות עשה]. ולפ"ז
 לכאורה בנ"ד לא מהני ס"ס. אולם בשו"ת
 מהרש"ם ח"ו (סי' יא) כתב, שאפילו לדעת החו"ד,
 ס"ס מהני להקל במ"ע, דס"ס עדיף מרובא. ודלא
 כהמוצל מאש. ע"ש. וכדבריו מתבאר מדברי
 מהרי"ט אלגאזי בשו"ת שמחת יו"ט (סי' צד), דמהני
 ס"ס להקל במ"ע. אע"ג דהמהרי"ט אלגאזי גופיה
 ס"ל שאף הרמב"ם מודה במ"ע דסד"א לחומרא
 מה"ת. וע"ע בשו"ת מכתב לחזקיהו (סוכה מב. דף
 צב.), ובשו"ת אור לי (דף קמא:), ולימודי ה' (לימוד
 קפד), ובשו"ת כפי אהרן ח"א (דף לח.). ע"ש].

ולפי זה שפיר כתב בכן איש חי לסמוך על ס"ס
 להתיר לקדש מבעו"י. ובאמת דמ"ש רעק"א
 דמין הכס"מ בהל' קרבן פסח פליג ע"ד המרדכי,
 כבר נתבאר במקום אחר שגם הכס"מ מודה לד'
 המרדכי, ושאינו קטן שאינו חייב במצות לא מה"ת
 ולא מדרבנן, להכי שפיר סמכי' ע"ד המרדכי.
 ועוד שנראה דנקטינן כדעת רוב הפוסקים דס"ל
 שתוספת מחול על הקודש הוי מה"ת. וכמ"ש

מין החיד"א במחזיק ברכה (סימן רסא סק"ו) שדעת
 הרי"ף והרא"ש והרמב"ן והרשב"א והר"ן וסיעתם,
 כולו ס"ל שיש מצות תוספת מחול על הקודש.
 והרדב"ן בלשונות הרמב"ם (סי' קלג ורסח) כתב, שאף
 הרמב"ם מודה שיש דין תוספת לשבת ויו"ט
 מה"ת, ומה שלא הזכיר בהלכות שבת סמך על
 מ"ש דין תוספת בה' יום כיפור, שהרי גם בתלמוד
 קבעו דין תוספת לענין יוהכ"פ, ומשם לשבת,
 דכ"ש הוא. שהרי יוהכ"פ בכרת, ושבת בסקילה,
 ויו"ט דומה לשבת לענין זה, שהרי מבואר במגילה
 (ד:): אין בין שבת ויו"ט אלא אוכל נפש בלבד. ע"ש.

והכנה"ג (סימן רכא) כתב, דמ"ש הבית יוסף בד'
 הרמב"ם אינו מוכרח, שדין התוספת בכלל
 מה שאמרו שם, בתקיעות שתוקעים בערב שבת,
 דמשמע בהדיא שהוא קודם חשכה, משום תוספת,
 ועל זה סמך ג"כ הרמב"ם שלא הזכיר איסור
 המלאכה מן המנחה ולמעלה, שנתבאר בפסחים,
 מפני מה שמוכח ג' תקיעות. הראנ"ח. ע"כ.

גם הגר"א בביאוריו כתב, דגם הרמב"ם מודה שיש
 דין תוספת מדרבנן, שהרי זהו התקיעות
 המבוארות בשבת לה: שש תקיעות היו תוקעין
 ערב שבת, ובתקיעה שלישית היו מדליקין, ומזה
 שהדליקו לפני השקיעה קצת משמע שכבר
 קיבלו עליהם שבת מדין תוספת, והרמב"ם סמך
 על מה שהזכיר דין התקיעות בפרק ה'. ע"ש.
 וכ"ה בביאור הלכה (סי' רסא).

אלא שכבר כתבנו בילקוט יוסף שבת כרך א',
 דלכאורה התקיעות הם תקנה דרבנן
 להפריש את העם ממלאכה, וכמ"ש בשו"ת חכם
 צבי (סימן ח') ובספר פרי יצחק (סי' י"א).

וראיתי שהביאו סייעתא לדברי הרדב"ן, ממ"ש
 הר"א בן הרמב"ם בספרו אלכפא"ה,
 והביאו מהר"מ אלאשקר בתשו' (סימן צ"ו),
 שמזכיר אגב דבריו בפשיטות דין תוספת בשבת,
 וידוע שכל דבריו מדברי אביו רבינו הרמב"ם.

ושמא גם אי נימא שאין דין תוספת בשבת, היינו
 דאין חובה להוסיף מחול על הקודש, אבל
 אם עבר וקיבל שבת, לא גרע מנדר שאסר עצמו
 במלאכה כמו שבת. וכן רשאי לקבל שבת
 מבעו"י ולהוסיף מחול על הקודש, נוכיחן שמצינו
 אפשרות תוספת ביוהכ"פ ושביעית, נלמד מזה

דרשאי לקבל על עצמו]. וחל עליו דיני שבת, כדמשמע קצת ברמב"ם (פ"ה הי"ט) מדהביא דין התקיעות שהיו תוקעין, תוקעין [ושצריך לתקוע גם בימינו], שבתקיעה השלישית תוקע ושובת, קודם שקיעת החמה, וכמו שהוכיח הגר"א הנ"ל.

ומה שכתב הרב המגיד (בסוף הלכות חנוכה): ולא מצאתי בדברי רבינו קבלה אוסרת בע"ש, ואף לא תוספת, כמ"ש פ"א מהלכות יוה"כ. ע"כ. יתכן שכוונתו דלא מצינו חיוב תוספת שחייב לנהוג כן, אבל אם התפלל מבעו"י לא גרע מכל נדר שאוסר על עצמו דבר מסויים. ולכן המתפלל ערבית מבעו"י או מקדש מבעו"י, גם להרמב"ם נאסר במלאכה. [נראה בספר דברי מלכיאל ח"ו (סימן סו אות כא) שעמד בדעת הרמב"ם אם נאסר במלאכה לאחר ערבית מבעו"י]. ומשום הכי אמרו בגמ' (ברכות כז:) דרב צלי של שבת מער"ש. וכן אמרו שם, ומי בדיל, והאמר רבי אבין פעם אחת התפלל רבי של שבת בערב שבת, ונכנס למרחץ ויצא ושנה לן פרקין, ועדיין לא חשכה. אמר רבא ההוא דנכנס להזיע וקודם גזירה הוה. איני והא אביי שרא ליה לרב דימי בר ליואי לכברויי סלי, [לעשן אותן בגפרית לאחר שהתפלל של שבת בערב שבת. רש"י]. ההוא טעותא הואי. [לא קיבל עליו תוספת שבת משעת תפלה מדעת, אלא יום המעונן היה וכסבור חשכה ואח"כ זרחה חמה. רש"י]. ע"ש. ומשמע דאחר גזירה היה אסור לו להכנס למרחץ, אף שטרם חשכה. וע"כ דאף דליכא חיוב תוספת שבת, אם מקבל על עצמו הוי שפיר תוספת. דמש"ה תירצו בגמ' שקיבל שבת בטעות, דמשמע דאם קיבל שבת שלא בטעות אלא מדעתו, ממילא חל עליו שבת בע"כ. דאחר שאמר מקדש השבת, בזה קיבל עליו שבת. וכן הדין דיכול לקדש מבעו"י, דאז חל עליו קדושת שבת מרצונו, אף שלא היה חייב בכך. ולפ"ז מ"ש הרב המגיד דלא מצינו ברמב"ם קבלה האוסרת מער"ש, היינו לקבלה שלא על ידי תפלה וקידוש. וצ"ע בזה.

ויש מי שהקשה מדברי הרמב"ם (בהלכות ברכות פ"ד ה"ח) שכתב: היו שותין ואמרו בואו ונברך ברהמ"ז, או בואו ונקדש קידוש היום נאסר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו. ע"כ. ומשמע שכאשר אמרו ונקדש חל עליהם שבת בקבלה שקיבלו מדעתם, ונאסרו לאכול ללא קידוש. אולם זה אינו,

דאיה"נ להרב המגיד שמא אין הכוונה ברמב"ם שחל עליהם שבת לכל דבר ונאסרו בעשיית מלאכה, אלא רק לענין איסור אכילה בלא קידוש, כדי להבחין בין סעודת רשות לסעודת חובה.

וכיו"ב כתב בש"ע הגר"ז (סי' רעא סי"ד בקונטרס אחרון אות ה) וד"ל: וכמו שביאר הכס"מ, דהרמב"ם מפרש הסוגיא (פסחים קה.) דשבת קובעת ע"י אמירה. ע"כ צ"ל דה"ק כשם שהשבת קובעת למעשר, שאם אמר פירות אלו לשבת, חל עליהם שם שבת מיד, אפי' אמר זאת במשך השבוע, ואסור לאכול מהם עראי מיד, כמו בשבת עצמה, כדתנן בפ"ד דמעשרות מ"ב, ופ"ד דעדיות, לפי פירוש הרמב"ם, כך היא קובעת לקידוש, שאם אמר בואו ונקדש קידוש של שבת, חל עליו שבת מיד ואסור לטעם כלום קודם הקידוש, כמו בשבת עצמה. וא"כ אפי' מבעו"י נמי, כמ"ש המג"א דומיא דמעשר. עכ"ל. נמצא דאיה"נ כל הדין הזה הוא רק לענין איסור אכילה, דכשם ששבת קובעת באמירה למעשר, דהיינו דמכיון שמייחד הפירות לשבת, אזי אין אכילתם נחשבת לאכילת עראי אלא נחשבת לאכילה חשובה, אחר שיש מצוה לאכול בשבת מדין עונג. ולכן נאסר לאכול מפירות אלו אפילו אכילת עראי בלא תרומות ומעשרות. כך שבת קובעת לקידוש, דבעת שאמרו סמוך לשבת בואו ונקדש חל עליהם שבת מיד לענין איסור אכילה בלא קידוש, אחר שבשבת אסור לאכול בלא לקדש השבת. אבל איה"נ אפשר דבמלאכה לא נאסרו. [נורק אחר הקידוש נאסרו בעל כרחם]. וזו היא כוונת הרב המגיד שלא מצאנו בדברי רבינו קבלה האוסרת במלאכה, כי זה הנדון שם במ"מ, האם יאסר להדליק נר חנוכה אחר שהדליק נר שבת. ואיה"נ להרמב"ם אפי' ביוה"כ"פ על מצות תוספת מן התורה הוא רק לענין עינוי מאכילה ושתייה, אבל מן התורה אין חיוב תוספת למלאכה. [נראה ברמב"ם פ"א מהלכות שביחת עשור ה"ן]. אבל קבלה האוסרת באכילה ושתייה בלא קידוש, איה"נ מצינו. וזו סברת הרמב"ם אליבא דהמ"מ דלענין איסור מלאכה אין קבלה מדעתו אוסרת, כי אפי' ביוה"כ"פ אין חיוב תוספת מה"ת לענין איסור מלאכה.

ומילתא אגב אורחא, ראה בילקו"י שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א, עמוד קנג) שהעלנו

הוי קבלת שבת מעולה יותר וחושבה יותר, אבל איה"נ יכל לקבל שבת במחשבה ביחוד.

ואחר שמקדש מבעו"י דעת התוס' (פסחים צט: בד"ה עד), והרא"ש שם, שגם סעודת שבת ויו"ט מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמרינן בברכות (כז:). ע"ש. וכ"כ הארחות חיים (דף סג ע"ד אות יח), בשם רב האי והראב"ד והרשב"א לענין קידוש. וכ"כ הכל בו (סימן לא דף לד ע"ג).

ויש לחקור במה שאמרו שיש להזדרז לקדש, אם הוא מדין זריזין מקדימין למצוות, או שהוא מעיקר מצות זכירה לזכור את השבת מיד כניסתו, ומובא מספר אורה ושמחה שדייק מדברי הטור והב"י בסימן זה, דמוכח דמעיקר הדין זמן קידוש הוא בשעת כניסתו בתחילת הלילה, [נלשון הרמב"ם, ואפשר שהוא כבוד השבת לקדש השבת מיד]. ואינו מדין זריזין מקדימין למצוות. אבל מדברי הרמב"ם מוכח דכל הלילה נקרא זמן כניסתו, ואין צריך להקדים לתחלת הלילה אלא מדין זריזין מקדימין למצוות. ע"ש. ועיין להגרי"פ פערלא בחיבורו על ספר המצוות להר"ג (חלק עשין עשה ל"א) דקידוש הוא ברכת המצוות למצות שבייתה, והבדלה היא ברכה אחרונה. ע"ש.

על פי הסוד יש ענין נוסף להסמין את הקידוש לתפילת ערבית

הגיע סמוך לחשיכה, כיון שהמצוה היא לסמוך את הקידוש לכניסת השבת. ודלא כהט"ז ועוד. ועל זה יש להשיב, דשאני התם משום ביטול תורה דרבים. ובש"ע משמע כדברי הט"ז ודלא כביאור הלכה. אך עכ"פ מוכח שאין חשש להתפלל מבעו"י כאשר אין כוונתו לקדש מיד, ודלא כדברי הגרי"ח שהזכיר שלא להתפלל מבעו"י אם כוונתו לקדש מאוחר, מטעם שצריך לסמוך את הקידוש לתפלה. ויל"פ בזה.

וצריך לומר שטעמו של הבן איש חי הוא על פי הסוד, והוא טעם נוסף מלבד מה שמבואר בטור וש"ע, והיינו משום שגמר התיקון של התפילה מסתיים בקידוש, ועדיין מלאכי השרת מלוין אותו והשכינה על ראשו כדאי' בווה"ק, ועל כן אין להמתין בין התפילה לקידוש. או מטעם שלא יסיח דעת מקדושת היום. וזה לשון חמדת הימים (שבת קדש פ"ז): אחר צאתו מביהכ"נ

לדינא שאין צריך לקבל תוספת שבת בפיו, ודי במה שפורש ממלאכה. וזה דלא כמ"ש אברך אחד בספר אלישיב הכהן שיש להוציא בפיו תוספת שבת, ולא מהני קבלה בלב. והוכיח כן מהגמ' ברכות מז: דרב התפלל של שבת מערב שבת, ופירש, דרב עשה כן כדי לקבל שבת בפיו. אולם זה אינו, דהנה רש"י בעירובין מ: (ד"ה מי בילה) כתב, פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ורב התפלל של שבת מבעוד יום. ע"כ. הרי שעשה כן בטעות, שסבר ששקעה החמה, ולא עשה כן מפני שרצה לקבל תוספת שבת. דתוספת שבת איה"נ מהני לקבל גם בלב. וגם להרא"ש והרשב"א שפירשו שם דלא סגי בקבלה במחשבה גרידא, שתהיה קבלה גמורה ומעולה, שזהו רק בצבור כמו שפסק מרן בש"ע בסי' רסא ס"ד, שאחר עניית ברכו אסור בכל השבותין, אפילו לצורך מצוה. ואילו בסימן שמב ס"ב כתב מרן, שבביה"ש מותר בשבותין לצורך מצוה, ואע"פ שבביה"ש כבר קיבל עליו שבת מדין מצות תופסת שבת, וביארו האחרונים שבסי' שמב מיירי בקיבל שבת ביחיד, ולכן לא חמיר כל כך. ומשום הכי רב רצה לקבל תוספת שבת בצבור, וזה על ידי תפלת ערבית ועניית ברכו מבעוד יום, דאז

והנה ז"ל הרב בן איש חי (שנה שניה פר' בראשית אות יג) "והמחמיר לקדש בודאי לילה תבוא עליו ברכה. אך לא יתפלל מבעו"י וימתין הרבה עד שיהיה לילה ודאי לקדש, דלכתחלה צריך לקדש מיד אחר התפילה, וכנ"ל, אלא זה יעשה כמנהג רבינו האר"י, לקבל שבת כשחמה בראש אילנות, דאז עד שיתפלל ערבית ויבא מביהכ"נ, ויאמר הפסוקים והפיוט והזוהר, שנוהגים לומר קודם, יהיה זמן חשכה ויקדש". ומה שסיים שהמחמיר לקדש בודאי לילה לא יתפלל מבעו"י כיון שצריך להסמין את הקידוש לתפילה, לכאורה על פי הפשט אין לו מקור, דלא מצינו אלא שמצוה למהר לקדש ולאכול, אך לא שמצוה להסמין את הקידוש לתפלה. וגם יש להביא ראיה, ממעשה דרבי בגמרא ברכות (כז:): פעם אחת התפלל רבי של שבת בער"ש, ונכנס למרחץ, ויצא ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה. ומכאן הוכיח הביאה"ל, שגם אם התפלל מבעו"י אינו צריך למהר לקדש, רק אם

ובל זה על פי הסוד, שיש ענין להסמיך את הקידוש לתפלה. וכ"ה בכף החיים סופר כאן (סק"ב), שלא יפסיק בין התפלה לקידוש בדברים אחרים, משום דהקידוש והסעודה הם גמר התיקון של מה שנעשה בתפלה, ויש שנוהרים שלא לדבר שום דיבור חול מצאתו מביהכ"נ עד שישן, וכל הנזהר בזה קדוש יאמר לו. ע"כ. וע"ש שגם אם יש לו צורך להתעכב מלאכול יזהר שתיכף בבואו לביתו יאמר שלום עליכם ואשת חיל וכו' ואחר כך ישב ללמוד עד זמן שרוצה לאכול, ואז יאמר אתקינו ויהא רעוא וכו'. ומה שסיים בכף החיים שיש שנוהרים שלא לדבר שום דיבור חול עד שישן, ונראה ביאור הדברים כמו שהעתקנו מספר חמדת ימים. ואולם אין לנהוג בזה במקום שיש חשש של כבוד הזולת, וכ"ש כבוד הורים וכדומה, אם ישמור על שתיקה. והרוצה להחמיר בזה די שיזהר מדברי חול ממש, אך לא כמו שיש נוהגים בתענית דיבור שלא לדבר שום דיבור כלל. וכל שכן לצורך מצוה כמו כבוד הבריות אינו בכלל.

[ועל פי הסוד יש ענין שהקידוש יהיה דוקא אחרי התפלה וכנ"ל, אע"פ שלפי הפשט יכול לקדש מבעו"י ולאכול סעודת שבת הגם שעדיין לא התפלל, וכמבואר בכף החיים. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סימן לו) שע"פ האר"י ז"ל בשער הכוונות לא נכון לעשות כן, משום דמהפך סדר עליית העולמות ועוד ענינים גבוהים לדעת קדשון].

ובס' שלמי צבור (שער ה' ה"ד) הביא מס' בשמים ראש שכתב: האיש הנלבב ילבש חרדה בצאתו מבית הכנסת בליל שבת, ואל יתעכב הרבה, שמצוה להקדים לקדש, ואל יעשה כמקצת אנשים פתאים העומדים ברחובות ומדברים שיחה בטלה זה עם זה וכו', אלא אף מלאכי צבאות מסתלקין משם, וסורו טמא למו, כי מי בער ולא ידע כי לא יסבלו מלאכי עליון להיות ממתנינים עליון להיות ממתנינים עליון והוא עוסק בדברים של חול. ואף אלו העוסקים בדברי תורה לא נכון הדבר, כי זמן תורה לחוד ולכל זמן ועת לכל חפץ. ולכן ילך לביתו בשמחה רבה וילווהו ג"כ המלאכים. ע"כ.

עוד בדין חייב אדם להזדרז בקידוש

לקדשו על היין, כ"כ ר"ח בברכות (כז:): וכך עלתה שמועה זו, כל המתפלל של שבת בערב

ליל שבת אל יסיח דעתו מקדושת היום אפילו רגע קטון, ותהיינה רגליו קלות כאילות לבא הביתה לעשות מלאכתו מלאכת שמים. והחכם עיניו בראשו לידע במעמד הקדוש אשר הוא עומד בעת ההיא בין מלאכי עליון והשכינה למעלה מהן, ובמעמד שלשתן יסובבו, כמ"ש בזהר חדש, ז"ל: ת"ח כד אתי בר נש מבי כנישתא, יהון עמיה מלאכין קדישין מהאי גיסא, ומלאכין מהאי גיסא, ושכינתא על כולהון כאימא על בנין, ובהאי שעתא יפול מצדך אלף ורובה מימינך וכו' עד לא תאונה אליך רעה. כל דא אם אינש יעול לביתיה בחדוה ויקבל אושפיזין בחדוה. וכן אמרו בגמרא ששני מלאכי השרת מליין לו לאדם בער"ש מביהכ"נ לביתו, א' טוב וא' רע וכו'. ועל כן האיש הנלבב ילבש חרדה כמדו בצאתו מביהכ"נ ביתר שאת ויתר עוז, לבלתי יסיח דעתו מקדושת היום. וכ"ש לבל יהיה ככסילים וכאוילים מדרך פשעם העומדים בהליכתן ברחובה של עיר ויספרו שיחת חולין זה עם זה, אשר לא די כי הם מעותדים לעונשים קשים ומרים על עון שיחת חולין בשבת, אלא אף גם מלאכי צבאות מסתלקין מהם וסורו טמא קראו למו, כי מי בער ולא ידע כי לא יסבלו מלאכי עליון להיות ממתנינים עליו והוא עוסק בדברים של חול. ואין ספק כי כאשר אמרו שם על הבלתי מכין לכבוד הדרה של שבת שרגא ופתורא מתתקנא ואינש ואיתתיה בחדוה, שאז השכינה אזלת ומלאכין עמה, וייתי יצה"ר עם כת דיליה ואתחברו עמיה ואמרין זה שלי הוא, ומן חיילין דילי. ומיד שורה עליו ומטמאהו וכו' כך יאמרו על איש המזלזל בכבודם לעמוד שם בדרך הליכתם ברוב דברים של חול. ישתקע הדבר. ואיש התמים תמיד יפן כי כל מעשה עבודתו פה ראשו מגיע השמימה. ולפיכך שם ישכנו שכינה וצבאותיה להסתופף בצילו, כאשר הוא מוסיף חיל ועוזו בה, כמ"ש רוכב שמים בעזרך, ע"י מעשה עבודתו ועבודת שמים. ואע"ג דאיהו לא חזי, מזליה חזי. ומורא לו יעלה על ראשו בעת ההיא. ועל כיו"ב נאמר החכם עיניו בראשו. ע"כ.

והנה מה שכתב הטור הנ"ל, דכשיבא לביתו ימהר לאכול מיד, והיינו שתיכף שנכנס צריך

הזכירו לאכילה שהיא אינה העיקר לכאורה. ועוד יש להבין, דלכאורה הקידוש מבעו"י אינו בהכרח קשור לדין תוספת שבת, דהא פליגי רבוותא אם יש דין תוספת שבת מה"ת או לא, אבל לכו"ע אין זה חיוב מן הדין להוסיף זמן מרובה מחול על הקודש, וכמ"ש הרא"ש הנ"ל "יכול" להוסיף וכו', וא"כ אמאי הביא לזה הכא בדין שצריך לקדש מיד בכניסת השבת. ובאמת ע"י בספר פרי יצחק (סי' ה) שכתב להוכיח מהראשונים דדין תוספת שבת וקבלת שבת הא בהא תליא, ואם יכול להוסיף מחול על הקודש, ממילא אמרינן שהוא ג"כ מחוייב בזה. ובזה מבואר מ"ש הרב המגיד (בסוף הל' חנוכה) לדייק מדברי הרמב"ם שלא נזכר בדבריו קבלה אוסרת בער"ש, ואף לא תוספת. והיינו דלהרמב"ם אין דין תוספת וגם מצוה, משא"כ לשאר הראשונים דפליגי, כיון שיכול להוסיף מחול על הקודש ממילא יש בזה ג"כ מצוה. ובאמת שאילולי ד' הרב המגיד היה אפשר לחלק בזה ולומר שהרמב"ם חולק רק על דין המצוה, ומכל מקום אם הוסיף חייל. וכן יש להוכיח לכאורה ממ"ש בפ"ה משבת הי"ח בדין שופרות שמכריזים על השבת, ואז נאסרים במלאכה. וכן מוכח עוד מהא דאמרי' בשבת קיח: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריה וכו'. וכן יתבאר מ"ש הבית יוסף (סימן רסג סי' א) שבהתפללו ערבית נאסרים במלאכה, ואף לד' הרמב"ם. אך ע"ש בפרי יצחק שכ' לדחות דשא"ה ש"ל דהוי מדין גזירה שגזרו שלא לחלל השבת אחר שהתפלל כבר ערבית, וה"ה י"ל לענין שופרות וכו'. ע"ש. וי"ל דכשהתפלל ערבית מבעו"י בע"כ קיבל שבת. ועכ"פ מבואר מזה שנחלקו לגמרי. וא"כ יש לבאר שפיר ד' הב"י שהוכיח מהרא"ש שכיון שיש דין תוספת ממילא איכא מצוה ג"כ, דהא בהא תליא. אך צ"ב שלא הזכיר לזה הב"י להדיא בדבריו. ועוד צ"ב מה השוה הב"י ד' הרא"ש להרמב"ם שלא איירי כלל מצד תוספת, דהא איהו ס"ל דאין תוספת מה"ת.

ועיין בפרישה שנראה שעמד בזה בביאור דברי הבית יוסף וכתב, מכל מקום כיון שכתב שיכול לאכול קודם שתחשך א"כ ממילא נשמע שימהר לאכול מיד, דהא צריכין להקדים בכניסת השבת. ע"כ. וצ"ב דלכאורה ע"ז גופא אנו דנין,

שבת מדעתו בלא טעות, חייב לשבות ממלאכה מיד, שכבר קיבל עליו את השבת, ומוסיפין מחול על הקודש, ואי בעי מיכל, מקדש. ואע"ג דעדיין לא חשכה לילי שבת. ע"כ. והרא"ש בערבי פסחים (סימן ב') כתב, דבשבתות ושאר ימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך, כדאמרינן בפרק תפלת השחר, מתפלל אדם שבת בערב שבת ואומר קידוש על הכוס וכו'. ע"כ. וכ"ה ברמב"ם (בפכ"ט הי"א), וברשב"א (כ"ד פ"ק תפלת השחר) בשם רבינו האי והראב"ד.

גם מרן בבית יוסף (ר"ס רסג ד"ה כ' התוס') הביא מהראשונים שכ' בד' הגמ' רב צלי וכו', שהיה מדליק הנר ומקבל שבת מבעוד יום. והא דאמרינן בפרק במה מדליקין (ג:) גבי הדלקת הנר ובלבד שלא יקדים, אין זו הקדמה, כיון שהיה מקבל עליו שבת באותה שעה, כי יכול לקבל עליו שבת מבעוד יום, ובלבד מפלג המנחה ולמעלה. ע"ש. ומשמע דהוי מדין תוספת במה שמקבל עליו שבת מבעוד יום. ולכאורה צ"ב למה הוצרך הבית יוסף לדין תוספת שבת, כיון שבטור ל"ז לזה כלל, אלא כתב כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד, ומדבר על אכילת שבת. וגם להרמב"ם הא ליכא תוספת ואפ"ה אוכל מבעוד יום. נושמה י"ל דאחר שמתפלל מבעוד יום מקבל עליו שבת בע"כ, אבל מאי שרשאי לקדש מבעו"י אינו מדין תוספת שבת, שהרי להרמב"ם י"א שאין דין תוספת כלל ואפ"ה מקדש מבעו"י.]

ובאמת שראיית הטור הוי לענין קידוש, שהביא מברייאתא דתניא זכור את יום השבת לקדשו וזכרוהו על היין בכניסתו, וזה הוי לענין קידוש. ועי' במגן אברהם (סק"א) שפירש דברי הטורש"ע ימהר לאכול, דהיינו לעשות קידוש, וביארו הפרי מגדים והלבוש שהזכירו אכילה, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה. ע"ש. ולפי זה לכך הוצרך הב"י לדון מצד תוספת שבת, שזהו דין על האדם למהר ולקדש את השבת מיד בכניסתו. ועי' בפרישה (סק"א) שדקדק עוד בלשון הטור שכתב כשיבא לביתו וכו', דלכאורה אי איירי על כניסתו לבית, הרי גם קודם שיכנס לביתו צריך לקבל על עצמו שבת, ותירץ דר"ל תיכף שנכנס שבת. וצ"ע איך זה נכנס בלשון הטור. וקשיא ב' דיוקי לשון הטור וש"ע שדיברו על הבית, וגם

ומה הביא ראייה לנידון כלל. ובאמת שלכאורה הביא עוד הבית יוסף מדברי הרמב"ם בפכ"ט הי"א שיש לו לאדם לקדש מבעוד יום, והתם לכאורה אין זה שייך כלל לדין תוספת שבת, שהרי הרמב"ם סובר שאין תוספת מה"ת, וכמבואר בבית יוסף סימן רס"א, ועיי' בפרי מגדים כאן (במש"ז סק"א) שכתב שהרמב"ם אף על פי שסובר תוספת שבת אינה מה"ת מכל מקום יש לקדש מבעוד יום. וכ"כ במג"ח (מצוה לא) שאין דין הקידוש שייך לתוספת שבת. [נדלא כהרא"ה בברכות כז: שכ' דהא בהא תליא הקידוש ותוספת. וכ"כ שם הריטב"א. ע"ש. והמאירי כתב, שאין קבלת שבת בעל כרחו אלא בתפלה, אבל קבלת שבת מדעתו יש בכל קבלה שיקבל על עצמו, בין בהדלקת נרות, ובין במחשבה בין בדיבור. אלא שאם רוצה להדליק נרות שבת בלי לקבל שבת יכול להדליק סמוך לשקיעה].

וכן ביאר הגרי"ז, שלרמב"ם הא דמצי לקדש לא משום שקיבל עליו שבת מכח דין תוספת אלא איפכא הוא, שמצד עצם הדין הוי זמן זה ראוי לקידוש, והקידוש שעושה בו הוא דמשוי ליה לשבת ואוסרו במלאכה. ובזה מבואר דמשוי' בברכות כז: קידוש להבדלה, אבל לד' הרא"ש ר"פ ע"פ דהוי בקידוש מצד תוספת, א"כ ק' מה זה שייך לענין הבדלה.

וראייתי בכנסת אברהם (פרכשטיין, סימן כב אות ב' סק"ג) שכתב ליישב דבקידוש חוץ ממה שחיובו תלוי בשבת, הוא ג"כ מצוה ממצוות השבת, ולכך הוצרך הרא"ש לדין תוספת. אבל הבדלה אינה מצוה שתלויה דוקא במוצ"ש, ולכן שפיר יכול להבדיל מבעוד יום. אך אכתי הק' שם (בסק"ו) מהא דאמר' התם, דגבי תפילה פשוט יותר מקידוש שיכול לעשותו מבעוד יום, ולד' הרמב"ם אדרבה תפילה יותר תלויה בערב. וביאר, שהרי קי"ל בקידוש דצריך שיהיה במקום סעודה, ושיתהיה הסעודה חלק מסעודות השבת, וזהו מה שחי' רב שגם כשהוא סועד מבעוד יום הסעודה חשובה כסעודת שבת, ולכן הו"א דתפילה תהני טפי מקידוש. עכ"ד.

ולפי זה י"ל שלכך כתב הטור כאן שימהר לקדש כיון דאין זה שייך לדין תוספת שבת. ובפשטות הביאור בזה דהוי מדין כבוד שבת

שמקדשה מבעוד יום, [אע"ג שאין לתוספת שבת מה"ת דהיינו באמירה וקבלה בעלמא, אבל בקידוש אפילו שלא יקבל עליו את השבת, מ"מ כבוד הוא לשבת שיקדשנה מבעוד יום]. ואף על גב שברמב"ם אין משמעות שזהו דין להזדרז לקדש מבעוד יום, שהרי כתב שם שיכול גם להבדיל מבעוד יום, והתם ודאי שאין מצוה להזדרז בזה, מכל מקום למד הטור משם שלענין קידוש עכ"פ מצוה להזדרז בזה. ודוחק. אך לפ"ז עדיין לא מבואר לשון הב"י שהביא דברי הרא"ש בזה, והא איהו לא איירי כלל בדין קידוש, אלא בדין תוספת, ואם כן צ"ב מה הביא הב"י לרא"ש בדין תוספת בהדי שיטת הרמב"ם בדין קידוש.

ועוד יש לעיין בדברי הבית יוסף בסיוע דבריו, מה שהביא לדברי הרשב"א, דלכאורה כתב להיפך מהטור, שכתב לקדש מבעו"י ומ"מ יש לאכול בשבת, וכ"כ הרב המגיד על הרמב"ם. ע"ש. ובפשטות היינו טעמא דס"ל שאין האכילה מבעו"י עולה לו לסעודת שבת, וכשיטת המג"א (סי' רסז סק"א). וע"ש במחה"ש. ולפ"ז אין לשון הטור מדוקדק כלל, א' שלא הזכיר לעיקר הדין שצריך לקדש מבעוד יום, ב' מה שכתב לאכול מיד הוא להיפך מדברי הרשב"א שהביא הב"י. ולא כתב שהטור חולק ע"ז. ובאמת ע"י בט"ז (סק"א) שכתב לפרש, לאכול מיד ואפי' קודם שתחשך, ומותר לאכול בשבת ע"י קידוש זה (כ"י בשם הרשב"א). ע"כ.

ולכאורה דבריו סתרי אהדדי בתוכ"ד, וצריך לומר דס"ל דעל כל פנים צריך לאכול מיד כדי שהקידוש יהיה במקום סעודה, ואחר כך יוכל לאכול בשבת להשלים סעודת שבת, ולקידוש במקו"ס שפיר יעלה לו אפילו שזוהי סעודת חול, וכמבואר בסימן רע"א סעיף ו'. וע' במחה"ש סקי"ג. וע"ע במהר"י אבוהב לקמן ריש סימן רצ"ג שדייק מדברי הרשב"א שהסעודה שאוכל בערב היא עולה לו לקידוש במקום סעודה, ומזה דייק שלא צריך שתהיה הסעודה לאלתר במקום הקידוש. (ודלא כהרמ"א סימן רעג ס"ב). ומהט"ז מבואר לכאורה שאין זה תרתי דסתרי, וכן מבואר בב"י שהשוה דעת הרשב"א לטור, ומוכח שהאכילה שאוכל מבעוד יום הוי לקידוש במקום סעודה, דאל"ה למה

צריך לאכול מבעוד יום וגם לאחר מכן. וצ"ע שבב"י לא זכר ד"ז דהרמ"א בס"י רע"ג. ע"ש.

והנה בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן ב) כתב לחלוק ע"ד הטור, שאין ענין כלל לאכול מיד שנכנס השבת, אלא די במה שיוצאין ידי קידוש בתפילה מבעוד יום, וביאר לדברי הטור שכתב שיאכל מיד כשנכנס השבת, דהיינו טעמא כיון שפסק בסימן רמט סעיף ג' שדרך אנשי מעשה להתענות מבעוד יום, וא"כ לכך מיהר לאכול מיד כשנכנס שבת כדי שלא להיות שרוי בתענית בשבת. ולפי דרכנו למדנו מנהגן של רוב ישראל משנים קדמוניות, שלא להיות נדחפים אל ביתם בשבת לסעודת הלילה, תיכף אחר תפלת הערב. אלא כל אחד לפי עונג שלו, והנח להם לישראל שבני נביאים הם, ושפיר מקיימין זכרהו על היין בכניסתו, כל זמן שאין נכנסים לסעודה, אלא בקדוש היום, וכל שכן דייין ודאי דרבנן הוא, ומצות זכירה שהיא דאורייתא קיימנה בתפלה בכניסתו דוקא, דחתמינן בה מקדש השבת. ולא גרע מטבע זה שטבעו חכמים בתפלת ערבית של שבת לזכות על ידו לנשמה יתרה נגד נפש רוח ונשמה, ממאן דאמרי באי כלה תלת זמני. וירא אלהים, יצא ידי שניהם ויתפלל עם הצבור כדי שיהא מקדש השבת ידיה בלחש, מעורר קדושת נפש יתרה, ומקדש השבת של ש"צ מעין שבע לרוח יתרה, ושעל שלחנו לנשמה יתרה. ומכאן אתה למד כבוד עונג שבת וסעודותיה כי רב הוא דפתח במזבח וסיים בשלחן למי שמכוין בהן לשם מצוה ודי בזה. ומי שאמר למהר ליכנס לסעודת הלילה תיכף אחר ערבית, אפשר שהיה מתענה בער"ש ונזהר שלא ליכנס לשבת כשהוא מעונה הרבה. ע"כ. ועי' במג"א (סק"א) שהביא לדברי הרמ"ע אלו, ושנראה שהוא חולק על מרן. ע"ש. ולכאורה להנ"ל מבואר שאין דין לאכול מיד כלל בכניסת השבת אף להטור, והביא לזה רק בשביל הקידוש, וכדמשמע מהב"י, וכמו שפירשו האחרונים הנ"ל, וא"כ צ"ע מה המחלוקת בזה, וכדמשמע מהרמ"ע מפאנו שהוא חולק בזה על הטור.

והנה הב"ח הביא המקור לדברי הטור מרש"י בפסחים (קו). שכתב, זכור את יום השבת לקדשו, משמע בשעה שמתקדש היום. עכ"ל. כלומר דהיינו בכניסתו משקדש היום. ע"כ.

ולכאורה מבואר שהכל תלוי בקידוש. ולאחמ"כ כתב הב"ח וז"ל, והשתא מפרש רבינו בהך ברייתא ג"כ בדרך זה, (והביא מקודם לדי' הסמ"ג שיש להוסיף מחול על הקדוש), זכרהו על היין בכניסתו להקדים קידוש על היין במקום סעודה כדי שימהר לאכול מיד מבעוד יום אף על פי שלא נכנס השבת, ומברייתא זו למד שמואל הא דאמר בפרק תפלת השחר (כז:): מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס, והלכתא כוותיה, וכ"פ הרמב"ם (בפכ"ט הי"א), וכ"כ שאר הפוסקים. ע"כ. ומבואר מדבריו שעיקר הקידוש הוא כדי שיאכל מבעוד יום, וכמדוייק בלשון הטור, וזהו מקור דברי הרמב"ם שיש לו לאדם לקדש מבעוד יום. וצ"ב שבריש דבריו מבואר שהכל תלוי בקידוש. וע"ע בביאור הגר"א (סק"א): פסחים קו. זכרהו וכו' ומפרש הטור תיכף שיכנס, ושם קה. עיולי יומא כו' ש"מ דממהרין לקדש. ע"כ. ומבואר מדבריו לכאורה מקור אחר לזה, אבל בב"י וב"ח משמע שהמקור למהר לקדש הוא מהך דינא גופא דמתפלל אדם של שבת בער"ש וכו'.

וצריך לומר הביאור בסעיף זה, דהנה כתב הב"י שתיכף שנכנס צריך לקדש על היין, ולכאורה כיון שהוא נכנס ממילא הוא קדוש בקדושת השבת ומה צריך לקדשה עכשיו. וצ"ל דזהו גופא מ"ש הבית יוסף שיש ענין שימהר בקדושת שבת ולא יתעסק בצרכיו כלל, והיינו דקידוש ואכילת שבת לא שייכים למה שחל עליו קדושת שבת מאליה, דעכ"פ הוא צריך להזדרז מצד עצמו לקדש את השבת ללא שייכות שהיא כבר נתקדשה. [וכעין זה בדין איסור טעימה קודם הקידוש בשבת, דשבת קבעא נפשה לאסור באכילות חול, שצריך לאכול בשבת רק אכילות דשבת, ולא אכילות דחול. והיינו שגם האדם מצד עצמו יקדש את השבת שיאכל אכילות דשבת ולא אכילות דחול, וזהו עושה ע"י הקידוש. וה"ה י"ל לענין עשית צרכיו דבהכי חשיב כמקדש את השבת. ועי' בחי' הגרי"ז (פרק כ"ט הל"ה) שדן באיסור עשיית מלאכה קודם הבדלה, שלרש"י הוא דין מצד שבת, אבל להרי"ף הוא דין מצד חיוב ההבדלה, ולכן צריך שם ומלכות. עש"ב. והיינו דמצד השבת יש לדון גם על איסור עשיית המלאכה. ודו"ק]. וא"כ מבואר היטב שהב"י הביא ראייה לזה מד' הרא"ש והרמב"ם,

י. אף שביארנו שיש להזדרז לקדש מיד בכניסת השבת, אין לבטל תפלה בצבור כדי שיוכל למהר לקדש, דלכתחלה יש לחזור אחר מנין להתפלל בצבור, ואדרכה בליל שבת ישנה סיבה נוספת להתפלל בעשרה, כדי לומר ויכולו בעשרה, דעדה שלימה בעינן, נדמאחר שהוא מעיד שהקב"ה ברא שמים וארץ וכו', בעינן עשרה לכתחלה, דכל בי עשרה שכינה שריא. ועדה היינו עשרה, דכתיב גבי המרגלים "עד מתי לעדה הרעה הזאת" יצאו יהושע וכלב, הרי כאן עשרה].^י

הק"ש, דתדיר תדיר קודם. ע"כ. וכ"ה במשנה ברורה (סימן רעא ס"ק ב) דמ"מ מהנכון לקרות ק"ש מקודם אם מסתפק שבכהכ"נ לא קראה בזמנה.

ובספר כף החיים סופר (רעא ס"ק ב) כתב שבכ"ח לעיל (סימן ע"ד) משמע שנהגו שלא לקדש בבית עד חשיכה. ע"כ. אולם בשו"ת הב"ח (החדשות סימן נא) כתב להדיא להיפך שהעיד שכן המנהג, וז"ל הב"ח שם: "עוד מצאתי בדין קידוש שבת דלאו שפיר דמי לקדש מבעוד יום עד צאת הכוכבים, דכי היכא דאין שבת קובעת למעשר עד שתחשך לגמרי, כן אינה קובעת לקידוש עד שתחשך לגמרי, דאלמא זמן הראוי לקידוש הוא עיצומו של שבת, וכן נראה מדקאמר זכרהו על היין בכניסתו, ואין כניסתו אלא עד צאת הכוכבים. עכ"ל. והטור (הג"ל) כתב דימהר לאכול מיד, והביא שם מהר"י קארו הרבה גאונים שהסכימו שיכול לקדש קודם שתחשך, וכן המנהג, ועיקר. וההיא דכשם שהשבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, פירוש דא"צ עקירת השלחן משחשיכה, דמשחשיכה חשובה אכילה שניה מאליה, ואף לפירושו של הר"ף בפ"ק, דאין צריך להפסיק ולעקור השלחן אף בספק חשיכה, דהשבת עצמה קובעת לקידוש אף בספק חשיכה, אבל לכל הדיעות יכול לקדש מבעוד יום, כשם שהוא מוסיף מחול על הקודש. וכן מבואר בתלמוד בהרבה מקומות, ועיין בתשב"ץ בראש הספר. ואין להאריך. ע"כ.

הטעם שיש להקפיד להתפלל בזמנו בערב שבת יותר מימות החול

יתכוין לשם עדות אלא כקורא בתורה. נוראה לעיל בסימן רסח מה שכתבנו עוד בזה]. ובשו"ת שיח יצחק (סימן רטו) הביא בשם תשובת לקח טוב, דס"ל שאין לומר פזמון לכה דודי בלי עשרה, משום שאומרים בואי כלה, וחופה צריכה להיות בעשרה, ע"ש. ולפי זה הסתפק שם,

דהיינו שהתם מצינו לדין זה שצריך לקדש ולהוסיף על עצמו מחול על הקודש, שאין העיקר תלוי בקדושת השבת מאליה, אלא צריך האדם לקדשה או להוסיף עליה, נואע"ג שאינו חייב להוסיף, מ"מ אשכחן שבירדו לקדשה אפי' שלא נתקדש היום, ומוכח שהכל תלוי בקדושת האדם שיקדש על עצמו את השבת, ולא אכפ"ל במה שהשבת נכנסה מאליה].

ולפי זה מבואר ג"כ שהבית יוסף הביא לדברי הרשב"א דהתם נמי אשכחן שיש לקדש השבת מבעוד יום, ואפילו שאוכל בשבת עצמה, דמ"מ צריך לקדש על עצמו את השבת.

ולפי זה י"ל בדקדוק לשון הטור ששפיר דייק בלשונו שכתב כשנכנס לביתו יאכל מיד, והיינו שכיון שכבר קידש בתפילה, השתא צריך למהר באכילת השבת שזהו מעשה קידוש השבת מצד עצמו, ולכך כתב ודקדק בלשונו כשנכנס לביתו, שזהו קידושו ומהירותו לקדש את השבת בכניסתו כדי שהוא יקדשנה ולא שרק היא תקדשנה. ולפי זה מובנים ג"כ דברי הב"ח שעיקר המקור לדברי הטור מקידוש, ומכל מקום ילפי' מהתם שצריך להזדרז גם לאכול מיד, והיינו שבזה הוא מקדש על עצמו את השבת במעשה ידיה, ולא רק בקבלת קדושתה עליו.

וע"ע בספר סדר היום (סדר תפילת ערבית) ובתפלת ערבית של שבת שמקדימין הקהל להתפלל מבעוד היום יתפלל עמהם, ואחר כך יקרא ק"ש בזמנה, ואחר כך יקדש על היין. ואין לקדש קודם

י) מה שכתבנו דלכתחלה צריך מנין וכו' על פי המבואר בט"ז (סי' רסח ס"ק ה) שדין העדים בעמידה, והטור כתב, ואומרים אותו ביחד. ונ"ל דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד ועדה שלימה בעינן להעיד להקב"ה, דהיינו עשרה, ואם ירצה יחיד לאומרה לא

בלי אמירת ז' ברכות, אבל שבע ברכות אין רשאים בשום אופן לברך בלי עשרה.

ובאמת נראה בגמ', שבזמן שביהמ"ק היה קיים, עשו הסדר במנין, שאמרו בגמ' (פסחים ד:): גבי פסח מעובין, אין לך כל פסח שאין נמנין עליו יותר מעשרה בני אדם, ע"ש. אמנם בזה"ז אין מנהגנו כן, זולת הספרדים היושבים באה"ק נקבצים ובאים יחד כמה וכמה משפחות לעשות הסדר בקהל עם, וצ"ע בזה. עכ"ד. וכל זה חידוש, ולא ראינו שהפוסקים הצריכו כן. ויל"פ בזה.

אין לבטל תפלה בצבור כדי שיוכל למהר לקדש - בליל שבת יש לחזר יותר להתפלל בעשרה

(ויקרא כג, לה) בביאור מקרא קודש. גם הפמ"ג (אורח סי' קו. א"א סק"ג) הביא בשם י"א דבשבתות ויו"ט התפלה היא מה"ת. ע"ש. ועוד להלן (סי' תצ) כתב שמצוה מה"ת להקבץ בעשרה, וזה בפרהסיא. ע"ש. ולפי דברי הרמב"ן יתכן שיש ענין להתפלל בשבת ויו"ט כמה שיותר ברוב עם.

ג. ויש אומרים עוד, שממקרא קודש יש ללמוד דלא רק התפלה מה"ת, אלא גם צריך להקבץ להתפלל בעשרה את כל תפילות שבת, וכלשון הרמב"ן הנ"ל: להקבץ בבית אלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל. ע"כ. וכמו שהעיר בשו"ת דברי יציב (ח"מ סימן נא אות יא) דלרש"י בשבת ויו"ט יש חיוב תפלה מה"ת שעל זה נאמר מקראי קודש. וברמב"ן איתא: לקדש היום בפרהסיא בתפלה והלל. והבית יוסף העתיק לקדש היום בתפלה בפרהסיא בתפלה והלל. ובגמרא (שבועות יג.) איתא, יכול יה"כ לא יהא מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קודש וכו', ופרש"י בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ, והקשו התוס' ואין נראה דלא אשכחן ברכות ביוה"כ דליהו דאורייתא וכו'. ע"ש, ובספר דעת תורה ציין לזה. ואפשר לומר שרש"י לשיטתו במ"ש בפירוש החומש. וכן תירץ בספר צידה לדרך על פירש"י, שזה כשיטת רש"י בשבועות שם. וע"ע בספר חתן סופר (שער התפלה ונ"כ וקה"ת פ"א בד"ה ויש) שעורר בדעת הרמב"ן דמפרש קרא ביו"ט, אמאי לא נימא דגם בשבת יהיה חיוב תפלה מה"ת, והניח בצ"ע. ע"ש. ואולם הפרי מגדים הנ"ל (סימן קו) הזכיר שבתות ויו"ט. ע"כ.

אולם יש להעיר על זה, שאינו מוכרח שכך יעשו

בליל התקדש חג פסח, שצריכים לומר ז' ברכות טרם יאכלו המצה, כמו שאמרו בירושלמי ובש"ע (אורח סי' תצא), כל האוכל מצה בע"פ כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, ולרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה) לוקה מכת מרדות האוכל מצה בערב פסח, וע"ע בפמ"ג (מש"ז שם) שחקר שאדם שאכל המצה בלא ברכות הנ"ל, האיך דינו, באשר כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. ע"ש, וא"כ היו צריכים לעשות את הסדר במנין דווקא, שהרי קי"ל (אה"ע"ז סי' סד ס"ב), דו' ברכות צריכים מנין, ומה שאמרו שבדיעבד אינו מעכב, מפרש הב"ש שם, דהיינו שיכול לישא

והנה כמה טעמים יש למעלתה של תפילת שבת על תפילת שאר ימים. א. י"א שבליל שבת תפלת ערבית חובה ולא רשות, וכמ"ש בכף החיים להגר"ח פלאג"י (סי' כח סעיף כח) וז"ל "מצוה להודיע לכל, מאמרו של רבי שמעון בר יוחאי ע"ה בתיקוני הזוהר (תיקון יח), דהא דאמרינן תפילת ערבית רשות, הוא לימי החול, אך ערבית דשבת חובה. ומזה אתה תדין כמה צריך לזוהר בתפילה זאת, ולתקן כל תפילות ערבית של ימי החול, שנאמרו שלא בכונה ובמרצה וביחיד, ולפ"ז יש להשיב על מ"ש עולת תמיד (סי' רס"ח). ע"ש. וע' במחצה"ש. ובס' עמודי שמים (דף ש"מ), כתב, דזכר עשה ג' ארשיות דתפילת ערבית של שבת חובה, ולא כמו בחול דהויא רשות, יעויין שם". ע"כ. ואמנם כבר נתבאר לעיל סימן רסח, דלפי הפשט תפלת ערבית רשות גם בשבת, וכמבואר להדיא ברמב"ם (פ"ג ה"ז) בזה"ל: ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בער"ש קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצ"ש בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה. ע"כ. ונמצא דערבית רשות גם בליל שבת.

ב. יש אומרים דאף למאי דקיימא לן שבכל ימות החול חיוב תפילה הוא מדרבנן, מכל מקום בליל שבת ויום טוב חיוב התפילה הוא מן התורה שנאמר מקראי קודש. וזה עפ"מ שהביא מרן בב"י (אורח סי' תפז) בשם הרמב"ן (ויקרא כג ב) וטעם מקראי קודש, שיהיו כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדש אותו, כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ בבית אלקים ביום מועד לקדש היום בתפלה בפרהסיא בתפלה והלל. עכ"ל. וע"ע ברש"י שם

בעשרה [כתובות ז.]. וארז"ל (ב"ר פ"א) כנסת ישראל יהיה בן זוגך. ע"כ.

והכתב בכף החיים פלאגי (סימן כח, ב): טוב לאדם כשהולך לערבית ליל שבת, שיבחר להתפלל במקום שיש עניים ואומללים, כדי שתתקבל תפילתו ברצון, ולא ירדוף במקום אשר עשירי בית והון, גם ירחק מליילך להתפלל למקום דמעותד להיות צופה בנשים, ובכל עת ובכל זמן איתיה באזהרה זאת, ויותר ויותר בליל שבת, כי הזמן גרמא להיות עוצם עיניו מראות ברע, כדי שלא יבא להרהר באשה אחרת, גם לא ילך במקום שיושבים שם קודם שמתחילים ערבית, ומדברים שיחת חולין ודברים בטלים, ואין צורך לומר אם מדברים דברים האסורים, ויקיים אשרי האיש אשר לא הלך, ויזהר עצמו לומר שיר השירים, דכל האומר שיר השירים בכונה, ניצול מדינה של גהינם, כי שלמה תיקן קי"ז פסוקים, נגד קי"ז שעות שנידונין בכל שבוע בגהינם, דהסר ארבע שעות ומחצה בכל יום דאינן נידונין, דעולה בין הכל כ"ז שעות, נשאר מקד"ם קי"ז, ולכך תקנו לומר בכל שבת שיר השירים.

המנהג שלא לחוש כלל מלקדש בתחילת הלילה אף על פי שהוא שעת מזל מאדים

גם בס' חמדת ימים (שבת קדש פ"ז) כתב, מזל צדק משמש בשעה אחרונה של ער"ש, ומאדים משמש בשעה הראשונה של אור השבת. ונכון להיות מקדש קודם הלילה כל מה דאפשר לבלתי יכנס בגבול מזל מאדים, וסימניך צדק צדק תרדוף, ואף אם הוא בתענית אין קפידא, שאף שאמרו הלכה מתענה ומשלים, היינו לומר שיתענה עד השקיעה. אבל כל שנכנס לתחום שבת שוב אינו רשאי להתענות. ע"כ. ועוד כתב שם (פ"ה) באשר מודעת זאת שז' מזלות שצ"ם חנכ"ל המה, ובתחלת הלילה מימי השבוע משמש שצ"נש חל"ם, נמצא מגיע מזל מאדים בתחלת ליל שבת. ובהתחלת הימים משמש חל"ם כצנ"ש, נמצא מגיע לתחלת יום שבת שבתאי. והנה מאדים ושבתאי הם מורים על צרות רעות ורבות רח"ל, כמ"ש פרק מי שהחשיך, ולפיכך צריך להוסיף מחול על הקדש שעה א' מע"ש, כי אז משמש מזל צד"ק כדי להתחיל קדושת ליל שבת במזל צדק. וכן בשבת בבקר צריך לאחר תפלת שבת שעה אחת שלא תהיה מיד הבקר אור בשליטת שבתאי, רק בשליטת

בכל תפלה ותפלה, אלא די בתפלה אחת. וכן די במה שמוסיפין תפלה בכדי לכבד השבת. וגם לדבר הרמב"ן שצריך להתאסף יחד, די בתפלה אחת כמו שהערנו. [ובזה יש לבאר ע"ד פלפול מדוע י"א שלא תיקנו תפלת מוסף אלא בחבר עיר, ודו"ק].

ד. ובפרי מגדים (סימן רסח מש"ז סק"ה) כתב, שיש להדר להתפלל בליל שבת בעשרה, משום שצריכים לומר ויכולו שהוא עדות להשי"ת, וכתב ונקדשתי בתוך בני ישראל.

ה. ובשו"ת הלכות קטנות (סימן נב) כתב, שצריכים עשרה משום שאומרים בתוך אמוני עם סגולה בואי כלה. [וכשאומר עם סגולה צריך שיהיה ברוב עם, ולכה"פ הוא בעשרה].

ו. עוד כתב בלק"ט שם, מטעם שאומרים בואי כלה ברכת חתנים בעשרה. וז"ל שם: שאלה בואי כלה שאומרים בער"ש אי הויה קבלה. תשובה, כך נראין הדברים, שעל מנת כך מתאספים, ואומרים ובתוך אמוני עם סגולה בואי כלה שבת מלכתא. וראיתי בתיקונים שמצריך עשרה לקבלת שבת. וטוב הדבר אם אפשר. וגם מצאתי סמך שאומרים באי כלה. וברכת חתנים

והנה המג"א (סק"א) הביא בשם תיקוני שבת טעם נוסף שיש למהר לקדש קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים, ובסוף יום ו' הוא מזל צדק, לכן יקדש בצדק. וכ"כ בתשובות מהרי"ל (סי' קסג) בשם תוס' שאנץ דהא דאמרינן (בשבת קי"ט): שני מלאכים מלווים לו לאדם בליל שבת מבהכ"נ לביתו, אחד טוב ואחד רע, כי לפי הסדר שכתב רש"י (ברכות נט:), סדר המזלות שצ"ם חנכ"ל, ותחלת ליל שבת "מאדים", ולפניו "צדק", צדק יוצא ומאדים נכנס, והן הן אחד טוב ואחד רע. וזהו בימי ניסן ותשרי, שהימים והלילות שוים, וראוי לקדש ב"צדק" ולא להמתין עד שיכנס "מאדים". וע"ע בפ"י רש"י (שבת קכ"ט:). וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף מג ע"ג), בשם רבינו מאיר. וכ"ה בספר מטה משה (סי' תלה). והוסיף שם בשם מדרש רשב"י: "כי בצאתו מביהכ"נ ובא לביתו בשמחה, באים עמו מלאכים ושכינה על ראשם, כאם על בנים, וכשבא ורואה נר דלוק ושלחן ערוך, שכינה אומרת זה שלי הוא, ישראל אשר בך אתפאר".

חסד יסובבנו. ע"כ. ובוה א"ש מנהג העולם.

גם בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' כט) עמד בזה, שהעולם שאין נזהרים בכך ומקדשים תיכף כשבאים מבית הכנסת. וכתב ליישב עפ"ד הזוה"ק (ח"ב דף קלה:): שבשבת כל שולטני רוגזין ומארי דדינא כולהו ערקין ואתעברו מינה, ולית שולטנא אחרא בכולהו עלמין, הרי שבלייל ש"ק אין הדינים שולטים. ויש לבאר בזה מדוע לא שקעה חמה בליל שבת בראשית (כדאיחא בשוחר טוב סי' צב), להראות שבלייל ש"ק אין אחיזה להקליפות ששליטתם כאשר תשת חשך ויהי לילה. ומהאי טעמא מקדשים מיד עם כניסת השבת ואין חוששין משליטת מזל מאדים.

ועוד י"ל שזהו שאמרו (שבת ק"ט): וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך ומטתו מוצעת, מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך רע עונה אמן בעל כרחו. והיינו שמזל מאדים נענה בראשו על כרחו ומתבטל כח שליטתו. וכבר כתב ביצרות דבש (ח"ב דרוש ב ודרוש ג) דאחד הטעמים שחז"ל הרבו להזהיר לשמוח בשבת, הוא משום דבשבת שולט כוכב שבתאי, וכל השמחים בו יקרו רעה על פי חכמי המזלות, ולכך עלינו לשמוח היפוך גזירת הכוכב, להורות כי אין בגזירת הכוכב ממש, ואין אנו תחת המזל והכוכב. ע"ש. וכמו שאין יראים משלטון כוכב שבתאי ה"נ שלא נירא משעת שלטון מאדים. ע"כ.

אין צריך להקדים להתפלל מבעוד יום או להזדרז בתפלה - שגם בתפלה מקיים כבוד שבת

ובתפלה. ואפשר שכל זה הוא ג"כ בכלל מצות זכור את יום השבת לקדשו.

וגם לשיטות הפוסקים שאין יוצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה, מכל מקום י"ל שבתפלה עצמה מקיים בה מצות זכור את יום השבת לקדשו, דסוף סוף זוכר את יום השבת, שמזכיר דברי שבח וכבוד לשבת מיד בכניסת השבת, ורק שיש עליו חיוב נוסף מה"ת לקדש על היין. ואין לחוש כ"כ במה שמתאחר על ידי התפלה עצמה. ובמשנה ברורה כאן (סק"א) כתב בשם המג"א, שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב, שכבר זכר את השבת בתפלתו בבהכ"נ ויוצא בזה ידי מ"ע דאורייתא להרמב"ם וכדלקמן. ע"כ. אולם להמבואר אינו מוכרח, אלא אף אם

צדק, כי על כן לא נאמר בשבת "בבקר בבקר", כמ"ש המרדכי (פרק כל כתבי). ואמרו התוכנינים, כי על כל מכות הרג ואבדן מתרגשות על ידי מאדים, וכל טלטול ושבי ורעב מתרגשים על ידי מזל שבתאי. ולפיכך כל איש ישראל יהא זריז ונשכר להוסיף מחול על הקודש בעת שליטתו של צדק, ולא ימתין עד עת שליטת מאדים, וכן בבקר כאמור, פן יגרום רעה לעצמו ולכל אחיו בית ישראל עמו, וסימניך צד"ק צד"ק תרדוף, אמר שליטת מזל צדק ב' פעמים, האחד בער"ש כשהוא שולט בשעה אחרונה, שלא תכנס לשבת בשליטת מאדים, ושנית יש לך לרודפו בבוקר אור יום השבת שלא תתחיל מיד הבוקר אור בשליטת שבתאי, אלא בשליטת צד"ק, למען תחיה וירשת את הארץ.

וזה שייך כאשר התפלל מבעוד יום. אך טעמו של הטור הוא בכל גוונא. אלא שלטעמו של התיקוני שבת אם לא קידש קודם הלילה, יש לו ליוזרה שלא לקדש מיד בתחילת הלילה, עד שיעבור מזל מאדים. ומעשים ככל יום שאין אדם נזהר בזה, ומקדשים כולם בשעה זו של מזל מאדים. ובערוה"ש (סעיף יא) תמה על המג"א, דח"ו לומר שאנחנו תחת המזלות, ואדרבא איתא בקדמונים שהאומות הקדמונים היו יושבים בשבת בחורש ובוכים מפני שהמזלות של שבת מורים לרעה, והקב"ה צוה אותנו להיפך, להדליק הרבה אור, ולהתענג עצמינו, להראות שאנו למעלה מהמזלות, ואותנו לקח ד' להוציאנו ממערכת השמים, ואיך נאמר כזה, וצע"ג. והבוטח בה'

הנהגה יתכן לומר שכדי להדר לזכור את השבת בתחלת כניסתו, א"צ לשם כך להתפלל מבעוד יום כ"כ באופן בכדי שיוכל לקדש מיד, או לחוש אם הציבור מאריכין קצת בתפלה, כיון שתפלת שבת היא ג"כ מכבוד היום, ומקיימים בה מקרא קודש, וכמ"ש מרן בבית יוסף (אורח חיים סימן תפז) בשם הרמב"ן (ויקרא כג ב) וטעם מקראי קודש, שיהיו כולם קרואים ונאספים ביום הזה לקדש אותו, כי מצוה היא על כל ישראל להקבץ בבית אלקים ביום מועד לקדש היום בתפלה בפרהסיא בתפלה והלל. עכ"ל. וכ"כ רש"י להלן שם על הפסוק מקרא קודש (ויקרא כג לה) לגבי יום הכיפורים, קדשהו בכסות נקיה ותפלה, ובשאר ימים טובים במאכל ובמשתה ובכסות נקיה

אינו יוצא י"ח מצות זכור, מכל מקום כבר התחיל לקיים מצוה זו, ורק שעדיין מחוייב בה לקיים אותה בקידוש דוקא. ואולי יש לפרש כן בדברי הרמ"ע שהביא המג"א, אף שהמג"א גופיה נתכוין כמ"ש המשנ"ב בשמו.

ועל כל פנים א"צ להקפיד כל כך, רק שמיד אחרי התפלה ימהר לקדש ולאכול מיד [כפי שהזהירו הטור ומרן שגם אחרי שהתפלל כבר ימהר לקדש ולאכול]. אך לא להקפיד להזדרז בתפלה או להתפלל מוקדם.

ולפי דרכינו י"ל עוד, דהנה לשון הטור ומרן: "כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד, דתניא

זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו". וכתב המג"א: היינו לקדש כדי שיזכור שבת בכניסתו. והיינו שלשון הטור ומרן לאכול מיד לאו דוקא הוא, אלא הכל הוא מחמת הקידוש, ורק שא"א לאכול בלי לקדש. וזה דוחק, אך לפי דרכינו י"ל שכל זה הוא מדין כבוד שבת, שקידוש שבת היינו לכבד את השבת בדברי שבח על היין, וכיון שגם בתפילה מקיים כבוד שבת, ה"ה נמי שבאכילת סעודה לכבוד שבת מקיים מצות כבוד שבת, אלא שלא חייבה תורה רק לקדש את השבת בדברי שבח, כיון שג' סעודות אינן מה"ת, וכן חובת תפלה ג"פ ביום אינה מן התורה, אך לעולם כאשר מתפלל בשבת תפלת שבת, וכן כאשר אוכל סעודת שבת, מקיים מצוה מה"ת שזוכר את יום השבת ומקדשו, ומקיים וקראת לשבת עונג, וכן "מקראי קודש" יהיה לכם. אע"פ שאין על זה חיוב מה"ת. וכפי לשון רש"י שם מקרא קודש, במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ובתפלה. הרי שבכל דברים אלו מקיים מצות מקרא קודש. וכן משמע מדברי הב"ח הנ"ל, זכרהו על היין בכניסתו, להקדים קידוש על היין במקום סעודה, כדי שימהר לאכול מיד מבעוד יום אע"פ שלא נכנס השבת. ומשמע שמפרש דברי הטור שהעיקר הוא מחמת האכילה ולא מחמת הקידוש, ודלא כהמג"א.

אלא שאין הכרח לתלות את מקרא קודש במצות זכור את יום השבת לקדשו. ובפרט אם נאמר שמצות כבוד שבת ועונג שבת היא מדרבנן ולא מן התורה, וכתב הרמב"ם (שבת פרק ל) שמצות קידוש היא מן התורה שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, ומצוות כבוד ועונג היא מדברי סופרים. ובהלכות יום טוב (פרק ו) כתב הרמב"ם שכל ימים

טובים חייב לכבדם ולענגם כמו בשבת כיון שנאמר בהם מקרא קודש. הרי שדין כבוד ועונג אינו נלמד ממצות זכור את יום השבת לקדשו, אלא ממקרא קודש. אלא שא"כ צ"ע מדוע כתב הרמב"ם שכבוד ועונג הם מדברי סופרים, והרי הם בכלל מקרא קודש. וצ"ל שבדברי סופרים הגדירו את חובת התורה של מקרא קודש.

ועוד שכבר הארכנו לעיל בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק ראשון (מהדורת תשע"א, סימן רמב) בשם החת"ס ועוד, שבדאי מודה הרמב"ם שמצות כבוד ועונג היא מן התורה, ורק נתפרשו לנו על ידי הנביאים, (וכפי לשון הרמב"ם). שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ולא יתכן שישעיה חידש מצות כבוד ועונג שבת, וכמ"ש להדיא היראים (סי' תיב) "מצות עונג שבת גמרא גמירא לה, עד דאתא ישעיה ואסמכה אקרא, דכתיב וקראת לשבת ענג". ע"כ. ובתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (שמות פרק לא טז) עה"פ ושמו בני ישראל את השבת, וינטרון בני ישראל ית שבתא למעבד תפנוקי שבתא. ולפ"ז מצות עונג שבת היא מן התורה, וי"ל שמצוה זו נלמדת מקרא של זכור את יום השבת לקדשו.

ויש להביא מקור לזה מדברי תנא דבי אליהו (איש שלום פרשה כד), דאיתא התם: זכור את יום השבת לקדשו, במה אתה מקדשו, במקרא במשנה במאכל ובמשתה ובמנוחה. שכל המענג את השבת כאילו מענג את מי שאמר והיה העולם. שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד. (ישעיה נ"ח י"ג). ע"כ. ומפורש שעל ידי לימוד תורה, וכן מאכל ומשתה שעושה לכבוד שבת, מקיים בזה מצות "לקדשו" במה שזוכר את יום השבת ומכבדו. וגם משמע שמצות וקראת לשבת עונג שייכת למצות זכור את יום השבת לקדשו. שהכל הוא ענין אחד של כבוד השבת, ודו"ק.

ואמנם אינו על פי פשוטו של מקרא, שעל פי הפשט להרמב"ם היינו זכרהו בדברים, זכרהו בזכירת דברי שבח וקידוש. כמבואר בתלמוד דידן. [פסחים קו.] ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, זכרהו על היין בכניסתו. וכ"כ בספר החינוך (מצוה לא) לדבר דברים ביום שבת בהיכנסו וכן ביציאתו, שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו, והבדלתו לשבח משאר הימים וכו'.

יא. ומכל מקום אם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב. וכן מי שעייף ורוצה לישון מעט קודם הקידוש, ויש מי שיעיר אותו כדי לקדש, רשאי לישון מעט קודם הקידוש. ומכל מקום היכא דיש בזה משום שלום בית, או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים, ובפרט אורח עני, לא יאחר בכל אופן, דכיון דהם מוטלים עליו לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר. (יא)

ולאחר מ"ן זו מצוה לזכור כל השבוע את השבת. [ומלקדשו ילפי' מצות קידוש]. ואמנם נראה דבמקרא ומשנה ואכילה ושתייה אינו מקיים ממש מצות זכור, והרי לשון המכילתא (פרשת יתרו) זכור את יום השבת, קדשהו בברכה. ותנא דבי אליהו קאי על מצוה לקדשו, ולא על מצות זכור.

ועל כל פנים גם אם כבר התחיל לקיים מצות זכור את יום השבת לקדשו, בתפילה, הרי עדיין מחוייב במצות קידוש, למ"ד שאינו יוצא בתפילה, וגם למ"ד שיצא י"ח קידוש מן התורה, הרי מצות דרבנן לקדש על היין, עדיין לא קיים, וגם בשביל קיום מצוה דרבנן, יש להקפיד לקיימה לכתחילה, והטור דקדק מלשון הגמ' שלכתחלה צריך לקיים מצוה זו בתחילת היום.

ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סי' כט) הביא דברי הרמ"ע מפאנו הנ"ל, שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין, שכבר זכר אותו בכניסתו בביהכ"נ, ובירושלמי ריש ברכות איתא שדרך לאכול שעה או ב' בלילה, וכ"מ ברש"י (הני"ל). עכ"ל. וכתב, ולא זכיתי להבין דברי קדשו, שאף שכתב רש"י שם דשעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות הוא שיעור מאוחר משל כהן, אבל מאן מוכח דהיינו שעה או ב' בלילה כהירושלמי, ואדרבה רש"י גופיה כתב שם (דף ב: ד"ה בערבי) שממהרים לסעודה שהכל מוכן. ע"כ.

והטור דקדק מלשון הגמ' שילכתחלה צריך לקיים מצוה זו בתחילת היום. ויש מי שרצה להוכיח מדברי הטור ומרן שאינו יוצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה, דאם לא כן למה ימהר לביתו לקדש, והרי כבר יצא ידי מצות קידוש במה שבירך מקדש השבת בתפילה. ודברי הגמ' שם יש להעמיד בזמנם קודם שתקנו חכמים מצות תפילה, אבל אחרי שתיקנו חכמים מצות תפילה הרי כבר קיים מצות זכור. אולם אינו מוכרח, וכמו שכתבנו.]

ויש לסייע הדברים ממה שכתב בספר חסידים (סימן רסט) שאמרו בגמ' משעה שבני אדם אוכלין פתן בערב שבת, לפי שאין לרבים נרות ארוכות כדי שיהיו דולקים להמתין לאחר צאת הכוכבים, לכן היו אוכלין מוקדם. ע"כ. ומשמע שלא היו ממתנים שעה או שעתיים בלילה, אלא ממהרים לקדש. אבל אין הכרח שקידשו קודם השקיעה.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' ב) ושם הביא דברי הגמרא (ברכות ב:) שיש אומרים שזמן ק"ש של ערבית משעה שרוב בני אדם נכנסים להסב, ופי' רש"י (שם ריש דף ג.) שזהו הזמן המאוחר לכולם, ובירושלמי איתא שדרך

ולפי מה שהבאנו מתנא דבי אליהו שמקיים מצות זכור את יום השבת גם בתפילה, אתי שפיר טפי.

אם ממתין מלקדש עד שירעב - וכן מי שהוא עייף ורוצה לישון מעט קודם הקידוש

אם כן כתב במשנה ברורה (סק"א) דאם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב, שכבר זכר השבת בתפלתו בביהכ"נ. ועל פי זה דן בספר שלחן שלמה (עמוד קצד) במי שהוא עייף ורוצה לישון קודם הקידוש, דהואיל ואם לא קידש בלילה מקדש ביום, והוא מעיקר הדין ולא מפני השלמה,

אם כן לכאורה יהיה רשאי לישון קודם הקידוש, שגם אם יתעורר רק בבוקר, ישלים הקידוש ביום, דמה"ת יצא ידי קידוש בתפילה. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן טו) לענין זכירת יציאת מצרים בקידוש אם זה מעכב, והרי בתפילה אינו מזכיר יציאת מצרים. ע"ש. ודון מינה לנ"ד. ודו"ק.

יב. מי שקשה עליו האכילה בתחלת הלילה, יכול לקדש מיד כשיבא לביתו, ויאכל כזית מזונות, ואחר זמן יסעד את סעודתו. ומכל מקום לכתחלה ראוי להסמיך גם את הסעודה לתפלת ערבית, ולא רק את הקידוש. (יב)

הוא כעושה עיקר המצוה. עיין ברכות כו. דמקבל שכר פחות. משא"כ בני"ד דאפי' פשע מקדש למחר כל הקידוש, והוא מעיקר הדין ולא מפני השלמה. וע"ש שנסתפק אי מהני שאחר יעירונו משנתו. ולהנ"ל איה"נ מהני שפיר. וכ"כ בס' אדני שלמה, ולפ"ז כתב לפשוט מה שיש להסתפק, במי שקיבל שבת מפלג המנחה, אם מותר לו לישון לפני רדת הלילה, כאשר רצונו לדחות את הקידוש עד הלילה, דבעצם כבר הגיע זמן קידוש. עכ"ל. ולהאמור איה"נ יש מקום להקל, ובפרט כאשר יש מי שיעיר אותו כדי לקדש.

ומה שתמה בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ז הערה ק"א) דהרי הוא מפסיד המצוה של "ימהר" שכתוב כאן בשלחן ערוך, הנה כיון שהוא עיף ואינו תאב לאכול, או קשה לו לאכול, שפיר דמי למ"ש במשנה ברורה הנז', דאפשר להמתין.

ומה שהעיר, דהא מצינו דדבר שזמנו כל היום חיישינן טפי לפשיעה, וציינן לסי' תרנ"ב סעיף ב', וסימן רל"ה סעיף ב', ומשנ"ב ס"ק י"ז, הנה י"ל שהוא דוקא שאם יפשע יפסיד המצוה לגמרי, כההיא דסימן תרנ"ב, או שיצטרך אח"כ לקיים המצוה בתורת השלמה, כההיא דסימן רל"ה, ולא

אם יכול לכתחילה לקדש בליל שבת ולאכול מזונות ואחר שעה לסעוד סעודת שבת

לשון הטור ומרן "ימהר לאכול מיד", שיש ענין ג"כ בסעודה שתהא סמוכה לתחילת כניסת השבת, כיון שגם בסעודה מקיים מצות זכירת כבוד שבת. וכן מקיים בסעודה עונג שבת, או מקראי קודש, או לקדשו. וכן י"ל לפי טעמו של תיקוני שבת. ועיין.

(יב) הנה אם יכול לכתחילה לקדש בליל שבת ולאכול מזונות ואחר שעה לסעוד סעודת שבת, י"ל שדבר זה תלוי בטעמים, שלפי טעמו של הטור כמו שביאר בשלחן ערוך ובכ"ח, שיש ענין לקדש מיד בתחילת כניסת השבת כדי לזכור את השבת מיד בכניסתו, לכאורה די במה שקידש מיד, ולשם קידוש במקום סעודה יאכל מזונות. גם לפי מה שכתב בתיקוני שבת כדי שלא יכנס בגבול מזל מאדים י"ל שהכל תלוי בקידוש. ולפי דברי הבן איש חי שיש ענין על פי הסוד להסמיך את הקידוש לתפילת ערבית שזהו גמר התיקון, וכ"ה בכף החיים שהקידוש והסעודה הם גמר התיקון של התפילה, והביא שלא יסיח דעת, ויש חסידים שלא היו מדברים שיחת חולין עד השינה, לפי זה יש ענין לסעוד סעודת שבת מיד, ואין די במזונות, או ברביעית יין. אמנם גם לפי טעמו של הטור אפשר שהסעודה ג"כ בכלל, וכפי שביארנו לעיל בפשט

וע"ע בחמדת ימים (הלכות עומר פרק א) ואסור לאכול כשהגיע זמן הספירה עד שיספור וכו', ובליילי שבתות שצריך לקדש מיד קודם הלילה בממשלת צדקיא"ל כמו שביארנו בהלכות שבת, יכולים לקדש מיד ולאכול מידי דמזונות אחריו, שלא אסרו אלא סעודת קבע אבל סעודת עראי לית לן בה. ובמקומות שנהגו לקרוא שמש לבית הכנסת לספירת העומר בליילי שבתות כמנהג בני אשכנז, מותרים אף בסעודת קבע. ע"כ. ומבואר דס"ל שדי בקידוש ואכילת מזונות. ויל"ד דשאני התם שא"א מחמת מצות ספירת העומר.

לדין אין צריך לחוש לדעת הסוברים שאין להקדים לקדש ולאכול רק סמוך לערב ממש

כי אם במקום הנר. ועוד סמך מה"ת, משום שלום הבית, ואם היה מותר להקל כל כך ולאכול מבעוד יום, מה שלום בית איכא. ע"כ. ומבואר חידוש שלדעת רבינו פרץ אינו יכול לאכול סעודת שבת מוקדם כ"כ, אלא רק סמוך לשקיעה, שאז אור הנר מועיל. נואולי הכוונה לשיטת ר"ת,

וע"ע בכליבו (סימן לא) שהביא שרבינו שמחה היה רגיל בקיץ להדליק נר שבת בביתו ולאכול בחצר, והר"ף ז"ל כתב, מיהו היינו דוקא בארץ אשכנז שאוכלין מבעוד יום, אבל כבר פירשו כל גדולי צרפת שאין אוכלין מבעו"י כ"כ, כדאמרינן ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, לפי זה אין לאכול

שאם שקיעה הוא שקיעת גוף השמש כדעת הגאונים, א"כ גם סמוך לשקיעה אין אור הנר מועיל, ועיין].

והנה בשו"ת מהרי"ל (סי' קנב) הביא מנהג הקהילות, שמקדימים קבלת שבת ותפלה וקידוש בעוד היום גדול הרבה. וכתב ליישב המנהג, שאף שלדעת התוס' זמן תוספת שבת הוא מפלג המנחה, מ"מ בשו"ת מהר"ח או"ז (סי' קפח. ובפסקי דרשות) מהר"ח או"ז דף מ"א) כתב שהוא ב' שעות קודם הלילה. וא"כ יש ליישב מנהגם לדעת מהר"ח, כיון שלדעת מהר"ח או"ז יש ב' שעות, וגם הם בשעות זמניות, ובמדינות אשכנז היום גדול מאד והלילה קצר, וא"כ שעה זמנית היא גדולה. והר"ד בספר האגור (סי' שסא) שלדעת התוס' יכול לקבל עליו את השבת מפלג המנחה ולמעלה, ולדעת מהר"ם ב' שעות קודם הלילה, שהוא חלק י"ב מכל יום השבת שהוא כ"ד שעות, דומיא דשנת השביעית ותוספת שביעית היו שלושים יום שהם חלק י"ב משנה. וכתב שם בשם מהר"ם, שגדולי צרפת נמשכים בסעודתם עד הלילה, ובאשכנז מקדימים בזמן הקיץ, ועל שניהם אני קורא ועמך כולם צדיקים, ע"כ.

ומה שהעיר הכלבו שאמרו ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, הנה נשאל על זה בשו"ת מהרי"ל (החדשות סי' מה), על המנהג שנהגו לאכול סעודת ליל שבת מבעוד יום ונפטרים מן הסעודה בעוד יום, והקשו שהרי אמרו ובלבד שלא יקדים, ותי' המהרי"ל, שלא אמרו אלא בלא קבלת שבת, אבל בקבלת שבת ותוספת שבת דאורייתא, יכול להקדים. ולמהר"ח אור זרוע הוא ב' שעות, א"כ אין כאן הקדמה.

ומה שהעיר בכל בו, קאי על כך שאוכלים בחוץ לאור היום סמוך לשקיעה, ואין נהנים מן הנר, ואין כוונתו לגבי עצם הקידוש שמקדשים מבעו"י, דהא פשוט שאם מקבל עליו שבת מבעוד יום (מפלג המנחה) יכול להדליק נרות ולקדש, שכיון שמקבל עליו שבת בהדלקה אין זו הקדמה. אך כשאין אוכלים לאור הנר מיעקר תקנת חכמים משום שלום בית לאכול לאור הנר, ולשם מה הדליקו את הנר. ולענין אכילה צריך שיאכל בבית ולא בחוץ בלא השימוש באור הנר בעת הסעודה.

ועוד שם, מה שכתבת מן התשב"ץ שמהר"ם נמשך עד הלילה, לא כי אלא שכתוב שם שהיה

אוכל עד שקיעת החמה, והטעם שהיה נמשך אחר גדולי צרפת כמ"ש שם בהגהת ר"פ (בתשב"ץ סימן ג), והטעם משום תוספת שבת כדפי', אבל מנהג אשכנז נ"ל ליישב כדפי' לעיל. וראיה מן התפלות וק"ש, ולא תהא איחור סעודת שבת וקידוש עדיף מק"ש ותפלה, וכדאמר מר מתפלל אדם ליל שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס, וע"י תוספת שבת.

אמנם לא כתבנו אלא מנהג רבים, אבל יש מרבתינו שהחמירו כמהר"ם וחשבי ליה טפי יקרא דשבתא סמוך לשקיעת החמה. והני דמקדימין כוונתן דהוי תענוג יותר דמסתלקים מן הסעודה ביום ולטייל אחריה כמנהג כל ימי החול. ועל שניהם אני קורא ועמך כולם צדיקים. ע"כ. [וע"ע במשנה ברורה סימן רס"א ס"ב, סי' רס"ג ס"ד, וסי' רס"ז סק"ה].

ולענין דינא לא שמענו שהפוסקים הזהירו בזה, והמנהג לאכול מבעוד יום אף אם אינו סמוך לשקיעה. אלא שבלא"ה בדרך כלל אין כאן רק הקדמה מועטת, כיון שעד שמסיימים תפילת ערבית (שהיא אחרי שהגיע פלג המנחה), ועד שמגיעים לביתם יש לכל היותר כארבעים דקות עד חצי שעה לפני השקיעה. ועוד שי"ל, שכל מה שהחמירו גדולי אשכנז בארצותם, הוא בימות הקיץ, שהיום הוא י"ח או כ' שעות, והלילה שש או ארבע שעות בלבד, ונמצא שאפילו מפלג המנחה אינו סמוך לערב ואינו ניכר כבוד שבת, אבל לא באר"י שלכל היותר בתקופת תמוז כל שעה זמנית היא ע' דקות לערך ולא יותר. והכי מסתברא שלדידן אין מקום לחומרא זו.

וכן מתבאר בתרומת הדשן (סי' א) שכתב, שמעתה בשיבה, מפי אחד מהגדולים, ששמע וקבל, כי בימי הקדמונים בעיר קרימ"ש, התפללו ערבית וקראו את שמע, בער"ש בעוד היום גדול כ"כ, שהיה רב העיר שהיה מהגדולים הקדמונים הוא, וכל טובי הקהל עמו, הלכו לטייל אחר אכילה של סעודת שבת, על שפת נהר דונא"י, והיו חוזרין לבתיהם קודם הלילה. וכתב שם בתו"ד שבאמצע הקיץ, היום מאריך בכמה ארצות כמו י"ח שעות מעלות השחר עד צאה"כ. [וע"ש עוד שברוב הקהילות נוהגין בימי הקיץ הארוכים לקרות קריאת שמע ולהתפלל ערבית, ג' או ד' שעות לפני צאת הכוכבים. וכתב שאין בידינו כלל, למצוא ישוב

וטעם למה שנהגו להקדים כל כך, זמן גדול ג' או ד' שעות. ומכל מקום כתב ליישב המנהג. ע"ש.

הטעם שיכול להקדים לקדש ולאכול מבעוד יום

והנה מבואר ברא"ש שהטעם משום תוספת שבת, כמ"ש הרא"ש: יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך. ולשון רבינו ירוחם (נתיב יב ח"א דף סו טור ג) בערבי שבתות וימים טובים חרץ מפסח יכול לאכול מבעו"י כדי להוסיף מחול על הקדש כדאמר' מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס וכו'. וכן שם (נתיב ה ח"ד דף מב טור ד) כתבו בתוס' דבשבת ובשאר יו"ט יכול לאכול קודם חשכה להוסיף מחול על הקדש. וכן שם (נתיב ד ח"א דף ל טור ב) ובשבת כתבתי אם יכול לאכול קודם חשכה כדי להוסיף מחול על הקדש. ע"כ. ומשמע שיש מצוה בזה להקדים לאכול קודם חשיכה, בכדי להוסיף מחול על הקדש. נוגם מי שלא התפלל ערבית ורוצה לקבל שבת ע"י הקידוש, ולסעוד מיד, רשאי. וכן אם כוונתו לקדש בשביל בני הבית שאינם מתפללין, רשאי לקדש ולסעוד מבעו"י, ויקבל עליו שבת].

ואפשר שלא הוצרך הרא"ש לטעם של תוספת שבת אלא לבאר מדוע יוצא בזה ידי מצות סעודת שבת, שהטעם שכ' בתוס' הרא"ש יועיל רק לקידוש עצמו, אבל לא לסעודת שבת. וקידוש במקום סעודה אינו מן התורה, או שמכל מקום יצטרך לאכול מיד משום חובת קידוש, אך לא יקיים בזה מצות סעודת שבת, ויצטרך לאכול בשבת עצמה ג"ס. ולשיטת הרמב"ם צריך ליישב כמו שכתבנו לעיל, שסעודת שבת לא גרעה ממצות קידוש, ואם מצות קידוש שהיא מה"ת יוצא מבעוד יום, כל שכן שיוצא ג"כ מצות סעודת שבת. וכל שכן לפי מה שנתבאר לעיל, שמצות סעודת שבת והקידוש הכל ענין אחד של כבוד שבת, שהקידוש הוא לזכור את השבת בדברי שבח, בכדי לכבד את השבת, וגם סעודת שבת היא בכדי לכבד את השבת, ולכן כמו שיוצא י"ח קידוש מבעו"י, ה"ה שיוצא י"ח סעודת שבת מבעו"י. ולפי מה שנתבאר אתי שפיר טפי דברי הרמב"ם לשיטתיה, דסבירא ליה שאין דין תוספת שבת מה"ת. וואדרכה מכאן יש לדייק ששיטת הרמב"ם שאין דין תוספת לשבת. וכמו כן הוצרך הרמב"ם לבאר, שהטעם שהתירו להתפלל ערבית מבעו"י הוא משום שתפילת ערבית רשות, ויל"פ בזה.

אם לשיטת הרמב"ם יכול לקדש מבעוד יום מבלי לקבל עליו תוספת שבת

ויש לעיין בדברי הרמב"ם שמותר לקדש מבעוד יום, אם הכוונה רק כאשר מקבל עליו תוספת שבת, או דילמא אפילו אם הוא חול, יכול לקיים מצות קידוש נוכחו שמבדיל בשבת אף על פי שודאי שבת הוא לכל מילין, כיון שהעיקר הוא שיהא סמוך לשבת מעט בין קודם כניסתה בין

והנה מבואר ברא"ש שהטעם משום תוספת שבת, כמ"ש הרא"ש: יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך. ולשון רבינו ירוחם (נתיב יב ח"א דף סו טור ג) בערבי שבתות וימים טובים חרץ מפסח יכול לאכול מבעו"י כדי להוסיף מחול על הקדש כדאמר' מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס וכו'. וכן שם (נתיב ה ח"ד דף מב טור ד) כתבו בתוס' דבשבת ובשאר יו"ט יכול לאכול קודם חשכה להוסיף מחול על הקדש. וכן שם (נתיב ד ח"א דף ל טור ב) ובשבת כתבתי אם יכול לאכול קודם חשכה כדי להוסיף מחול על הקדש. ע"כ. ומשמע שיש מצוה בזה להקדים לאכול קודם חשיכה, בכדי להוסיף מחול על הקדש. נוגם מי שלא התפלל ערבית ורוצה לקבל שבת ע"י הקידוש, ולסעוד מיד, רשאי. וכן אם כוונתו לקדש בשביל בני הבית שאינם מתפללין, רשאי לקדש ולסעוד מבעו"י, ויקבל עליו שבת].

ואולם ברמב"ם שם כתב טעם אחר, יש לו לאדם לקדש מבעוד יום אע"פ שלא קדש היום, וכן מבדיל מבעוד יום ואף על פי שלא יצא היום, שמצות זכירה לאומרו בין בכניסתו בין ביציאתו בין קודם לשעה במעט. ע"כ. ומשמע שגם בלי מצות תוספת שבת, רשאי לקדש מבעו"י ונחשב אצלו כשבת לכל מילי, והוא מטעם אחר, שכך היא מצות קידוש שיכול לקדש סמוך לכניסת שבת מעט לפניו או מעט לאחריה. וטעמו של הרמב"ם מוכרח הוא, שהרי אמרו בגמרא שם, שהוא הדין להבדלה, ואם כטעמו של הרא"ש שבקידוש הטעם משום תוספת שבת, מה שייך להקדים בהבדלה. וצ"ל ליישב שיטת הרא"ש, שבהבדלה הטעם כיון

חולק על כל זה, ואין הכי נמי ס"ל דלא שייך תוספת שבת מבעוד יום.

והראוני במנחת חינוך (מצוה לא אות ח) שהביא דברי הגמ' (ברכות כז:) והרמב"ם שיכול אדם לקדש מבעוד יום ולהבדיל מבעוד יום. וכתב, דהיינו מפלג המנחה ואילך, ואפילו קודם תוספת שבת. ועיין במגן אברהם (שם סק"א) בשם המרדכי (מגילה רמז תשצ"ח) בשם רבינו טוביה כיון דמדרבנן חייב, יוצא אף דאורייתא, ובמגן אברהם הקשה על זה. והרמב"ם סובר דתוספת בשבת ליכא כלל (עיין ברמב"ם פ"ה משבת ה"ג ופ"א משבת עשור ה"ו), אך הטעם שלו כתב כאן, דזכירה זו היא בכניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט, דעתו דהמצוה כך היא, ומ"ש כמעט, היינו מפלג המנחה ואילך. ע"ש ברא"ש ברכות, וטור וב"י סימן רס"ז, דיש סוברים דאינו מקדש ואינו מבדיל עד הלילה, ע"כ. ומבואר שלומד בדעת הרמב"ם שמועיל לקדש מבעו"י אע"פ שאינו מקבל שבת כלל. ומה שנקט "מפלג המנחה ואילך אפי" קודם תוספת שבת", אין ר"ל קודם זמן תוספת שבת, שהרי זמן תוספת שבת הוא מפלג המנחה, אלא ר"ל קודם שיקבל עליו תוס' שבת כיון שלפי הרמב"ם לא

שייך מצות תוספת שבת. ולשיטת המנ"ח אף שבירך מקדש השבת, אינו מקבל שבת, כיון שלשיטת הרמב"ם ל"ש תוספת לשבת, וצ"ל שהרמב"ם חולק על הראשונים שכתבו כן, או דנימא שהוא מתקנת חכמים, וצ"ע בזה.

העולה מזה שאין הכרח מדברי הרמב"ם שיש תוספת לשבת, ומה שיכול לקדש ולקיים מצות סעודת שבת מבעוד יום, הוא מטעם שכל שהוא סמוך לשבת ניכר בזה כבוד שבת, ומצות קידוש ומצות סעודה הם מטעם כבוד שבת כמו שעורך סעודה למלך, או לשמחתו במלך ודי שיהא סמוך לשבת אף על פי שאינו שבת. אך לכאורה יש להוכיח מדברי הרמב"ם ששייך תוספת לשבת, ממ"ש בהלכות ברכות (פ"ד הלכה ח) היו שותין ואמרו בואו ונברך ברכת המזון או בואו ונקדש קידוש היום נאסר עליהם לשתות עד שיברכו או יקדשו. ע"כ. ואם שיטת הרמב"ם שאין שייך כלל דין תוספת שבת, א"כ מאיזה טעם נאסר עליהם לאכול עד שיקדשו. וצ"ע בזה. וראה לעיל הערה ט' בבאור דרך אחרת בדעת הרמב"ם, שהוא דין מיוחד רק כלפי איסור אכילה קודם הקידוש, משום שהשבת קובעת ע"י אמירתו. ושכ"כ הגר"ז. ע"ש.

גם לשיטת הרמב"ם אחר שקידוש או התפלל אסור לעשות מלאכה

השבת] אף על גב דעדיין הוא חול, שהרי לגבי דאורייתא לא מהני כלל מה ששובת ממלאכה, אם עדיין אינו חייב בכך. וע' להנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן יח) שהטעם שיוצאין קידוש מבעו"י גם להר"ף והרמב"ם שסוברים דאין דין תוספת כלל, הוא משום דלמדין מדכתיב בחג השבועות וקראתם בעצם היום הזה למעוטי מבעוד יום, וש"מ דבכל שבת ויו"ט דלא נאמר בהם בעצם היום הזה, אפשר לקדש מבעוד יום, ומתחיל החיוב מבעוד יום, עכ"ל.

ותמוה דלפי זה יתכן שמתפלל תפלת ערבית של שבת ועושה קידוש ואוכל סעודת שבת הכל מבעוד יום, ועדיין חול הוא אצלו ומותר במלאכה. שהרי לפי המנחת חינוך די שהזכירה תהא סמוך לשבת וכמו בהבדלה סמוך ליציאת השבת, אף על גב שעדיין הוא חול, ולגבי דאורייתא לא מהני כלל מה ששובת ממלאכה אם עדיין אינו חייב בכך. [אך כבר ביארנו שכל שהתפלל ערבית של שבת חל עליו דיני שבת, ולד'

והנה לשון הרמב"ם (פרק כ"ט ה"א): "יש לו לאדם לקדש על הכוס ער"ש מבעוד יום, אף על פי שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אף על פי שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט", ולביאור המנ"ח הנ"ל, אף שאין דין תוספת שבת לדעת הרמב"ם, אפילו הכי איכא מצוה בזכירתו מפלג המנחה שהוא סמוך לשבת אף על גב דעדיין חול הוא, וזה כמבואר בבית יוסף (סימן רסא) שלדעת הרמב"ם ליכא כלל דין של תוספת שבת אפילו מדרבנן. ובמנחת שלמה ח"א (סי' ג) העיר, דצ"ע דאמאי לא הזהירו הפוסקים דמי שקידש ביום יכוין גם בלילה בתפלתו לשם קידוש, או בברהמ"ז, כדי לצאת בכך ידי קידוש דאורייתא, כמו שהזכירו לענין מצות עונג שיאכל עכ"פ כזית לאחר צאת הכוכבים, וכ"ש בקידוש שהוא מדאורייתא. ומוכח קצת מזה כהמנ"ח דרק קפדינן שהזכירה תהא סמוך לשבת. ונכמו בהבדלה סמוך ליציאת

הגר"א גם הרמב"ם מודה דאף שאין חיוב לקבל שבת, אם קיבל שבת מהני. דמ"מ מצוחה איכא. ומ"ש המ"מ דלא מציינו בדברי הרמב"ן קבלה האוסרת, היינו קבלת יחיד מדעתו, אבל בתפלת ערבית או בקידוש, לא יתכן שיברך מקדש השבת, ועדיין יהיה חול אצלו. ולכן אמרו בגמ' ברכות כז: דאפשר להתפלל ולקדש מבעו"ן.

והעיר עוד, שהרי בפמ"ג (סימן רסג מש"ז סק) כתב דגם להסוברים דתוס' שבת מדאורייתא, מ"מ כיון דמה"ת סגי בכל-שהו, לכן מה שמקבל עליו מפלג המנחה יותר מכל-שהוא, לכו"ע רק מדרבנן, כ"כ גם המחזה"ש בסימן רנג. [אולם בערה"ש רס"ז שכתב דמה שקיבל עליו מפלג המנחה הכל אסור מה"ת, ועיין גם באמ"ב (סימן יא) שהביא כן מרבנו יונה בר"פ תפלת השחר, וכן נראה גם מהמרדכי שהובא במג"א רס"ז. עש"ה]. וגם דעת הלבוש הוא דאיסורו רק מטעם נדר, ולא מפני שכבר נעשה שבת. ולפ"ז יוצא שהמקדש מבעוד יום אינו יוצא י"ח קידוש מה"ת. ע"ש מש"כ בזה.

וכתב דנראה דמ"מ נפיש רבוותא דסברי דקידוש תלוי ממש בקדושת שבת, וכמ"ש באו"ז (הל' ער"ש סי' יד), וגם אף להחולקים, נראה דכמו שמבואר באו"ח (סימן רסג סעיף יא) שאם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעו"ן חל עליו קבלת שבת ואסור במלאכה "אף אם אמר בפירוש שאינו רוצה לקבל שבת". ואף שמצד הסברא הי' יותר נראה שיחזור ויתפלל ולא להטיל עליו קדושת שבת על כרחו אחרי שבפירוש אמר שאינו רוצה, רק צ"ל דכמו שמבואר שם בש"ע, שאם רוב הקהל קבלו עליהם שבת גם המיעוט נמשך אחריהם על כרחם, כך גם אמרו חכמים דלאחר שבירך מקדש השבת נעשה אצלו שבת על כרחו, ועדיף טפי מעניית ברכו והדלקת נר דנקטינן דשפיר מהני תנאי, והיינו משום דהזכרת קדושת היום ע"י ברכה שאני, וכיון שכן נראה שצריכים לומר גם בדעת הרמב"ם, דמ"ש "קודם לשעה זו כמעט", כוונתו לאחר תקיעה שלישית, שכבר הזכיר קודם בפ"ה שמיד לאחר זה יש דין של "ושבת".

וגם רבנו הגר"א שסובר דליכא כלל תוספת שבת, אפ"ה כתב לעיל (סימן רסא) "אבל ודאי מצוה להוסיף וזהו התקיעות שהיו". ולכן חושבני דאף

שהרמב"ם השמיט מה שאמרו בגמ' "מי בדיל מר", מ"מ נראה דמיד כשהוא מקדש ואומר מקדש השבת, הי"ז מדרבנן שבת. [ולא דמי להבדלה שרק מונה מספר הבדלות לכבוד את השבת בהפרדו ממנה, שהוא ג"כ כלול במצוה של זכור את יום השבת לקדשו, ומ"מ כתבו האחרונים שנוהגים ביו"ט שלפני השבת להקדים תפלת ערבית של שבת מבעו"ן, וכן ביו"ט שני של גלויות ג"כ י"א שמותר להקדים להתפלל ערבית וגם לקדש מבעוד יום, אף שעדיין ממש יו"ט ראשון שהוא עיקר יו"ט, ואין בכך שום ביזוי ליו"ט]. ולא כל כמיניה לומר מקדש השבת ולהתנות שאינו מתחייב לשבות. וכמו שאמרו בגמ' (עירובין מ.) דביוהכ"פ א"א כלל לברך שהחיינו על הכוס, משום "דאי מברך עליה ושתי ליה, כיון דאמר זמן קבליה עליה ואסר ליה". ומוכח דא"א כלל לקדש ולהתנות שעדיין אינו מקבל עליו קדושת היום, וברכתו היא רק על זה שהגיע לזמן שהוא סמוך לכניסתו. וכמו שהבאנו לעיל מהש"ע לענין ערבית של שבת.

ואף דמפשטות דברי הרמב"ם יותר נראה דהואיל ואינו סובר כלל תוספת שבת אפילו מדרבנן, וגם לא הזכיר כלל הענין של קבלת שבת, כמו שכתב הרב המגיד (בסוף פ"ד דחנוכה) שלא מצא בדברי הרמב"ם שקבלה אוסרת וממילא מסתבר שסובר דקידוש מבעוד יום לא תלוי כלל בקבלת שבת, אך אף על פי כן מוזר מאד לומר שיהא אפשר להתפלל ערבית של שבת וגם לקדש מבעוד יום, ואפילו הכי יהא מותר אחר כך לעשות כל מלאכה כמו בחול. ולכן צריכים ודאי לומר כמו שכתב הגר"א שם בדעת הרמב"ם, דאף על גב שאינו סובר כלל שום תוספת "אבל ודאי מצוה להוסיף, וזהו התקיעות שהיו".

גם נראה כמ"ש האור זרוע (בהל' ער"ש אות י"א): "ומי שהיה מדליק נרות שבת ומתנה ע"מ שלא יאסר עדיין בכל מלאכות, נראה בעיני דבטלה דעתו דהרואה אומר דלאחר שקיבל עליו השבת עושה מלאכה", ומשמע דאף על גב שמעיקר הדין אפשר לעשות כן אפ"ה אסור מפני הרואים, וה"נ גם כאן יאמרו דלאחר שכבר עשה קידוש וגם נראה כקבל עליו את השבת ואפ"ה הוא עושה מלאכה. ע"כ משו"ת מנחת שלמה.

יג. המקדש בביתו ונמצאים שם אנשים שאין להם כיסוי על ראשם, נכון שיבקש מהם להניח כיסוי על ראשם, או שימשכו בשרוול הבגד ויכסו בו את הראש בעת הקידוש ועניית אמן, אבל אינו מועיל אם יניחו את זרועם על ראשם, שאין הדבר מועיל לכיסוי הראש, אלא יניחו מטפחת על ראשם. והנחת יד חבריו על ראשו מועילה כמו כיסוי ראש. יג.

הנחת זרועו על הראש במקום כיסוי ראש

וראה להלן. והחילוק הוא בין גופו שלו ליד חבריו. דאל"ה ליפלוג וליתני בדידה בין כף ידו לזרועו, ורבנות הו"ל לאשמועין, ולא היו צריכים לומר שחבירו יתן ידו עליו.

אלא דא"כ צריכים אנו לבאר מה החילוק בין דין הפסק, דבזה מרן הב"י מחלק בין כף ידו לזרועותיו, לבין דין כיסוי ראש דגם זרועו לא מהני לכיסוי הראש. ומה הסברא בזה.

והנה הרש"ל בתשובה (סימן עב) חלק על דברי מרן הש"ע, וס"ל, דאף על גב דהנחת היד על הלב שלא יהיה לבו רואה את הערוה לא מהני, כדאיתא בסימן עד, היינו משום שכן דרך האדם להניח ידו על לבו ואינו נראה בזה כיסוי, אבל להניח ידו על ראשו אין זה דרך האדם, לכן שפיר חשיב כיסוי. ע"ש.

אך בדברי חמודות (פ"ג אות קיג) הביא מ"ש תר"י בשם רבני צרפת, שאם אדם מחבק גופו וזרועותיו דיינין ליה כהפסקה בבגד ומותר. ופ"י הב"י (סי' עד) דשאני הפסקה מכיסוי, דכיסוי לא מהני ביד, "שאיין הגוף מכסה את עצמו", אבל לענין הפסק אפשר דמפסיק, אע"ג דחד גופא הוא. וצריך טעם לדברי מרן הב"י, ונראה דלכך מיקרי הפסקה לפי שהוא עושה מעשה שלא כדרכו, שאין דרך האדם לחבק עצמו כך, משא"כ כיסוי בעלמא בידו על לבו הוא דבר רגיל ושכיח תמיד, ולפיכך אין כיסויו כיסוי. עכ"ל.

והיוצא מדבריהם דלגבי הפסק בעינן שיהיה ניכר שמפסיק בין לבו לערוה, ולכן הנחת ידו על הלב שאינה דבר הניכר שנעשה להפסק, לא מהני, משא"כ בזרועו דזה ניכר שעושה כן להפסק, מהני חיבוק זרועותיו. אבל לגבי כיסוי ראש מה לי כף ידו ומה לי זרועו חד גוף אינון. וסויע לדברינו ממ"ש החיד"א בכרכי יוסף שהביא דברי התוס' בסוכה (לו). שכתבו, דאף דמין

יג) בשו"ת תרומת הדשן (סימן י') מבואר, שאין להתפלל בגילוי ראש מטעם דהוי כקלות ראש כלפי שמאי, דמדכר שם המקום ברוך הוא שלא באימה וביראה, וכובע של קש הוי נמי כיסוי, אבל כיסוי דגוף עצמו, כגון דמניח ידו על ראשו, לא הוי כיסוי, דאין הגוף יכול לכסות את עצמו. וכתב בב"י (סימן צא) דלפי דבריו משמע, אם אחר מניח ידו על ראשו של זה חשיב שפיר כיסוי.

וב"כ בש"ע (סימן צא ס"ד), דהנחת יד על הראש לא חשיבא כיסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כיסוי. ע"כ. והיינו משום שהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו. וכתב הב"ח שם, ומיהו נוהגים להמשיך בית היד על יד ומכסה בו ראשו, ושפיר הוי כיסוי מבית היד כמו משאר בגד כשאין הגוף לבוש בו. וכ"ה בבאר היטב שם. וכ"כ הדרישה, דהנחת יד חבריו על ראשו מהני. וכן כתב בשיירי כנה"ג (סי' צא אות ג), שאין הגוף יכול לכסות את עצמו, ומיהו נוהגים להמשיך את הבית יד ומכסה בו ראשו, ושפיר הוי כיסוי מהבית יד כמו משאר בגד. ע"כ. וכן מבואר בחיי אדם (כלל א' אות ט), ואפילו כשמניח ידו עליו לא מהני, אבל הנחת יד חבריו מהני. ע"כ. וכן כתבו בש"ע הגר"ז (סי' צא ס"ד). ובעולת תמיד (אות ב), ובבן איש חי (פר' וישלח אות טז), ובכף החיים (אות ט), ובמשנה ברורה (סימן צא סק"י), דאין ידו מהני ככיסוי, דהראש והיד חד גוף אינון ואין הגוף יכול לכסות עצמו. וכתב הב"ח מיהו נוהגין להמשיך הבית יד של הבגד על היד ומכסה בו ראשו ושפיר חשיב כיסוי. ע"כ.

והנה חכ"א רצה לחלק בין כף ידו לזרועו, דאף שכף ידו לא מהני לכסות כדברי הפוסקים הנ"ל, מ"מ בזרועו מהני לכסות. אולם מדברי כל הפוסקים משמע דלענין כיסוי אין חילוק בין כף ידו לזרועו, דזיל בתר טעמא דחד גוף אינון, [ורק לגבי "הפסק" במקוה, יש לחלק בין כף ידו לזרועו,

אולם מרן החיד"א כתב ליישב דעת מרן, וכתב בזה"ל: דאנן מה נענה אחרי אשר זו הלכה העלה רבינו יונה בשם רבני צרפת, ומרן העלה אותה על שולחנו. לכן אני אומר דהעיקר כדברי הראשונים, ומה שדקדק הפר"ח משובת התרה"ד דבנ"ד לא חייש דמשתלי, ונתן טעם דהוי זמן מועט שיעור ברכה, ולפי זה הקשה דהכא גבי ק"ש דהוא זמן הרבה ניחוש דמשתלי. אפשר לומר דאין הטעם כדבריו, מאי דלא חייש התה"ד דילמא משתלי משום הברכה דליכא שהות ובציר שיעורה, כי היכי דנימא דגבי ק"ש ניחוש דילמא משתלי, אבל דעת הרב תה"ד דדוקא בכתוב שם על בשרו ובעי לטבול, דבגויה משתעי הש"ס בכה"ג דהא גברא בעי למעבד עובדא בגופיה פושט יורד וטובל ועולה ולובש, בכה"ג דבעבדיתיה טריד, בהא חייש הש"ס דילמא משתלי, כיון דבעי למעבד עובדא בנפשיה אגב טירדיה, עד דמשלים עובדיה אימור משתלי. אמנם כאשר האיש הלזה ערום יעשה בדעת, ויהיב דעתיה לברך או לקרות שמע, ואמטול הברכה או ק"ש רוצה לכסות עצמו או להפסיק בין לבו לערוה, ולא עביד עבדתא אחורי כי אם הברכה או ק"ש, דאמתולתא כיסה או הפסיק, בכה"ג לא חיישינן דמשתלי. וע"ש עוד שהאריך ליישב דעת מרן.

גם המגן אברהם (סימן צא סק"ד) כתב לדחות את דברי הרש"ל הנ"ל, ושאינן לסמוך עליו בזה. ע"ש. וכן היא הסכמת האחרונים, דלא מהני להניח יד על הראש להחשיבה ככיסוי. ודלא כהרש"ל, וכמ"ש מרן הש"ע. וכ"פ הב"ח דנוהגין להמשיך הבית יד של הבגד על היד, ומכסה בו ראשו, ושפיר חשיב ככיסוי. ע"כ. ומבואר דאין לכסות בזרועו ולא בכף ידו, רק בבגד.

ומעתה מ"ש החכם הנז', שאם מניח זרועו על ראשו יכול לברך גם כשאין כיסוי לראשו, שלא כדברי האחרונים שהצריכו שיניח את שרוול בגדו על ראשו. והוכיח מהמבואר בש"ע סימן עד ס"ב, הרוחץ ערום במים צלולים ורוצה לשתות, יכסה בבגד ממטה ללבו, כדי שלא יהא לבו רואה את הערוה כשיברך. ודוקא בבגד, אבל בידים לא הוי כיסוי. הגה: וה"ה אם מכסה ראשו בידיו לא מיקרי כסוי הראש.

במינו אינו חוצץ, מידי דלאו אורחיה סברא הוא דחוצץ. ע"ש. הרי דלענין חציצה הסברא דזרועותיו חוצצין. משא"כ לגבי כיסוי. וכן מבואר בש"ע הגר"ז כאן, שכתב בזה"ל: אם האדם מחבק גופו בזרועותיו, ה"ז חשוב הפסקה בין לבו לערוה, שאף שהיד אינה חשובה ככיסוי, חשובה הפסקה, כיון שמ"מ אין לבו רואה את הערוה. ע"כ. וכן מבואר בפרישה כאן, דבידו לא חשיב כיסוי, משום דלב ויד חד גופא נינהו, ואין הגוף יכול לכסות את עצמו. אבל כשהוא מניח ידו למטה מלבו, לאו בתורת כיסוי נחית ליה, שהרי אין הלב מכוסה, אלא כוונתו להפסיק ביד בין הלב וערוה, ולענין זה יד הוי כמו בגד דהוי הפסק ושרי. עכ"ל.

והפרי חדש העיר בדין זה וז"ל, איכא למידק ע"ז מהא דגרסינן בשבת (קכ.) הרי שהיה שם כתוב על בשרו וכו', דלא מהני דמנח ידו עילויה, משום דזימנין משתלי ושקיל ליה. וכי היכי דחיישי' התם דילמא משתלי, ה"ה ניחוש הכא דילמא [מתשלי]. ואף שמתשובת תה"ד שכתב דבידיה לא הוי כיסוי, דטעמא דלא הוי כסוי, הא אי הוי כסוי מהני, ואמאי, ניחוש דילמא משתלי. איכא למימר דשאני התם דמיירי בעובדא דר"ת וכו', כיון דהוי זמן מועט שיעור שיוכל לברך, בכה"ג לא חייש דמשתלי, אבל הכא גבי ק"ש שייך שהות הרבה, וניחוש דילמא משתלי. ואין לומר דכיון דעביד שינוי דמחבק וכו' מדכר, דהתם נמי גבי שם למה לן לאהדורי אגמי, ליחבק גופו עם זרועותיו ובהכי איכא שינוי ולא משתלי. ותו לר' יוסי דמנח ידה, אמאי לא קאמר שיחבק, דעדיף. וי"ל דלא אפשר דצריך ללבוש וכו'.

וסיים הפר"ח, ומכל מקום לא ניחא לי הך פסקא, דכי היכי דכתב הרב דלא מהני שמניח ידיו על ראשו או חוצץ כנגד לבו, משום דראש ולב ויד חד גופא, הכא נמי איכא למימר דהגוף לא מצי למעבד חציצה לעצמו. וכן משמע מברייטא דעוכרן. ואם איתא תקנתא שיחבק, דעדיפא טפי הו"ל לאשמועינן. אלא משמע דלא מהני אלא עוכרן ברגליו. והכי נקטינן. עכ"ל.

נמצא שלדעת הפר"ח לא מהני שיחבק זרועותיו, דחד גופא הוא, וממילא גם לא מהני שיכסה ראשו בזרועותיו.

יד. המקדש בביתו ונמצאות שם קרובות משפחתו הנשואות, ההולכות בבגדי פריצות, ואין בידו לתקן הדבר, בעת הברכה יתן בכוס עינו, או שיסתכל בסידור, ובאופן כזה שאינו רואה את הפריצות מותר לו להזכיר שם שמים, אף שעומדות בסמוך אליו. (יד)

(סי' א') שעמד על מקור דברי הבי"ד דמהיכן הוציא מדברי תרומת הדשן דיד אחר חשיב כיסוי. וכתב, שבתה"ד לא כתוב שם מה שכ' המג"א בשמו דמין במינו אינו חוצץ, רק מה שהעתיק הבית יוסף דיד וגוף חשיב כחד. ועוד אי ס"ד שהטעם דידו לא חשיב כיסוי משום דמין במינו אינו חוצץ, איך מהני לענין לבו רואה את הערוה בחובק את זרועותיו להפסיק, כמבואר (סי' ע"ד) הא הוה ליה מין במינו דאינו חוצץ, אלא ע"כ דענין מין במינו אינו חוצץ לא שייך בזה, ולא בענין לענין כיסוי שלא יהי' בבשר אדם רק שלא יכסה הגוף את גופו, אבל לענין גוף אחר חשיב כיסוי. ולמ"ש התרומת הדשן דלא מהני כיסוי יד, משום דמין במינו אינו חוצץ, הוא הדין דיד של אחר לא מהני. אבל במגן גבורים (סימן ע"ד בשלטי הגבורים סק"ה) כתב, דלפי מה שכתבו התוס' בסוכה (לו. ד"ה כ"י) דדבר שאינו רגילות בכך, הוי חציצה אפילו מין במינו. ע"ש.

ומבואר מזה דלענין חציצה דבר דאינו רגילות הוי חציצה, ולכן חילקו בין כף ידו לזרועו, מה שאין כן לענין כיסוי הראש אין חילוק בין כף ידו לזרועו, דחד גופא איהו, ולא הוי כיסוי. ודלא כמ"ש המחבר הנ"ל מדנפשיה. וראה עוד בילקו"י על הלכות השכמת הבוקר (מהדורת תשס"ד עמוד רמא).

לומר קידוש כנגד אשה בבגדי פריצות - דברי המשנה ברורה כאן אינם לדעת מרן

לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף. אלא באשתו ולק"ש. וגרסינן בברכות (כה:) ערוה בעששית, אסור לקרות ק"ש כנגדה, ולא יראה כן ערות דבר אמר רחמנא, והא קא מתחזיא. וכ"פ מרן בש"ע (סי' עה ס"ה). וכתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות קריאת שמע), דאסור להסתכל כנגד הערוה וכו' וכל גוף האשה ערוה, לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא, ואפי' אשתו. ואם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא ק"ש כנגדה. ע"כ. וז"ל מרן בש"ע (סי' עה ס"א): טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו,

ובסעיף ג' שם מבואר, שאם האדם מחבק גופו בזרועותיו, דיינינן ליה כהפסקה. והיינו שמשלב ידיו כנגד לבו ומברך. ואם שילוב ידיו בלא בגד מהני להפסקה, ה"ה שיועיל ככיסוי ראש. [ברכת ה'].

הנה להמבואר אין דבריו נכונים לדינא, שכבר ביארנו דשאני דין הפסק בין לבו לערוה לדין כיסוי ראש, דלגבי כיסוי מה לי כף ידו מה לי זרועו, חד גוף אינו. אבל לגבי הפסק סוף סוף לבו אינו רואה את הערוה. וכן משמע מכל האחרונים דנקטי דבענין כיסוי יד של אדם אחר, או בגד, וכתבו דחד גופא הוא, ומשמע דגם זרועו לא מהני. ואם איתא לחידושו של המחבר הנ"ל, לא הוה שתקי מיניה מרן הש"ע וכל האחרונים, וא"א לחלוק על כל האחרונים, כאשר הראיה אינה מוכחת כלל. ועיין בט"ז (שם סימן עד) שכתב, דאפילו למאי דכתב בסימן צ"א דכיסוי ידו לא הוי כיסוי, כיון דהוא חד גוף, שאני הכא דלא בענין אלא הפסק ראיית הלב לערוה, ובודאי סגי בזה שהרי אין רואה. ודומה זה לאשה שאין שייך לבה רואה ערותה, כיון שעל כל פנים אין רואה אף על פי שאין שם הפסקה ד"א חוץ לגופה, ה"נ בזה. חזינן דמחלק שפיר בין כיסוי לדין הפסק. וכן הסכימו האחרונים דלא כמהר"ם טיוולו, ופרי חדש שמחמירין בזה. ועיין בשו"ת בנין ציון ח"ב

(יד) הנה מקור הדין לאיסור הליכה בבגדי פריצות מבואר בש"ס בכמה דוכתי, בגמ' מו"ק (כב:) אמרו, האשה קורעת על מתה וקורעת אתהתחתון ומחזירתו לאחוריה, וחוזרת וקורעת את העליון כדי שלא יראה גופה. [וכ"ה בש"ע יו"ד סי' שמ ס"א, וע' ביביע אומר ח"ו יו"ד סי' לב]. וכן אמרו בסוטה (ח.) מחלוקת ר"י וחכמים אי חיישינן להרהורא בקריעת בגדי סוטה. ומבואר, דבעלמא ודאי אסור. ובגמ' ברכות (כד.) א"ר יצחק טפח באשה ערוה, למאי, אילמא לאסתכולי בה, והא אר"ש למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים,

המשנ"ב (סי' עה סק"י): ודע שאפי' אם דרך אשה זו וחברותיה במקום שהוא לילך בגילוי שוק וזרועות כדרך הפרוצות אסור לקרות כנגדן. ע"ש.

ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (חאו"ח סימן ט) נשאל אם מותר לומר דברים שבקדושה כנגד נשים הרגילות ללכת בזרועות מגולות, וצידד להתיר בזה, והביא סמך לדבריו ממ"ש בבא"ח (פרשת בא אות י) בדין אשה המניקה את בנה, שי"א שמכיון שדרך האשה לגלות דדיה בעת היניקה, הרי באותו זמן נחשבות דדיה כמו כפות ידיה ופניה, ויש לסמוך ע"ז בשעה"ד. ורק אם אינה מניקה שדרכה להצניע דדיה ומקפדת ע"ז או אסור לקרות כנגדה. ומדתלה הדבר במקפדת שלא בשעת יניקה, מבואר שאם אינה מקפדת גם בשעה שאינה מניקה הו"ל כמו כפות ידיה ופניה.

ודון מינה לגבי גילוי זרועות בזה"ז שמכיון שאינן מקפידות לכסותן הו"ל ככפות ידיה. ע"כ. ובמחכ"ת אין דבריו נכונים בכוונת הבא"ח, אלא כל אשה בשעה שאינה מניקה מקפידה להצניע דדיה, ולכן אפילו היא אומרת שאינה מקפדת כלל אסור לקרות כנגדה. וגם בשעה שמניקה, דרך נשים צנועות שמכסות הדדים בעת ההנקה, או פונה לאיזו פינה באין רואה. וכבר כתב המאירי בכיו"ב (גיטין פט). שאשה האוכלת בשוק או שהולכת נטוית גרון, או מניקה ברבים ואינה חוששת לגילוי בשרה, הוא מטכסיסי אשה סוטה. ע"ש.

וכ"כ כיו"ב הגאון מליבאוויטש בספר צמח צדק על הש"ס (בפ"ג דברכות סוף אות ד) וז"ל: והאם נאמר שאם ירצו הנשים לנהוג ללכת בימות הקיץ בשוק מגולה, שאין בזה משום שוק באשה ערוה, אתמהה. ישתקע הדבר ולא יאמר, דהא ודאי כיון שהוא ערוה לא מהני מנהג בזה, שמנהג כזה הוא אותיות גיהנם, וכמ"ש השל"ה. וע"ע בשו"ת צור יעקב ח"ב (סימן א). ע"ש. וכ"ש כאן שאפילו נשים שאינן צנועות כל כך מקפידות לכסות דדיהן, א"כ ודאי שאסור לקרות כנגדן. ובודאי שגם הרהמ"ח מודה בזה, שאסור לקרות נגד דדיהן שלא בשעת יניקה. וכ"ש שרוב האחרונים פסקו לאסור גם בשעה שמניקה. וכמ"ש הח"א והמשנה ברורה ועמודי השלחן וכה"ח. וכן העלה בשו"ת לבושי מרדכי (חאו"ח מה"ת סי' כא). ע"ש. ומ"ש עוד הרב ישכיל עבדי להוכיח ממה שענינו הרואות לכמה

אפי' היא אשתו אסור לקרות ק"ש כנגדה. ובב"י (סימן עה) הביא בשם הרשב"א שכ', דטפח באשה היינו במקום שדרכה לכסותו, לאפוקי פניה ידיה ורגליה. ובדברי חמודות (פ"ג דברכות אות קטז) כתב, דזרועותיה אינה בכלל ידיה, ומסתבר דכל מקום ומקום לפי מנהגו, דמידי הוא טעמא משום הרהור, משא"כ ברגל בהן. והשיג עליו הא"ר (סק"ג) מדברי הרוקח (סי' שכד), דיש לאסור לקרות ק"ש נגד הנשים ההולכות בגילוי זרועות. וכתבו האחרונים דהיינו אף באלה שדרכן לילך כך כדרך הפרוצות. אך י"ל דכוונת הרב דברי חמודות על הפרק שמגיע לאצילי היד, שהוא המרפק. וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"ו (או"ח סימן יד אות ג). ע"ש. ושם דחה מה שכתב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (סימן ט) להקל בזה.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן עה סעיף ר'): היתה ערוה כנגדו, והחזיר פניו ממנה, או שעצם עיניו, או שהוא כלילה, או שהוא סומא, מותר לקרות, דבראייה תלה רחמנא והא לא חזי לה. ע"כ. וכתב שם המשנה ברורה, והאחרונים הסכימו דכל אלו העצות לבד מהחזרת פנים לא מהני, דלא כתיב ולא תראה אלא ולא יראה, ר"ל לא יראה הרואה. ואפילו החזרת פנים שהותר, הוא רק דוקא אם החזיר כל גופו, ועומד בצד אחר, דנעשית הערוה מצידו. אבל אם החזיר פניו לבד, לא מהני. וא"כ שהוא עצמו ערום לא יצויר שום עצה שיהא מותר לדבר ד"ת. ע"כ. ואמנם אין זה לדעת מרן, שהרי התיר להדיא בעוצם עיניו. וראה באורך בילקוט יוסף הלכות קריאת שמע סימן עה.

והנה בבן איש חי (פרשת בא אות ח) כתב: נשי הערביים שדרכן לגלות זרועותיהן אע"פ שדרכן תמיד בכך לא יקרא כנגדן. וכתב ע"ז בהליכות עולם ח"א (עמוד קכא) בזה"ל: הנה אין כוונת הרב להתיר בבנות ישראל שנהגו לגלות זרועותיהן, אלא נראה דרבנותא קאמר שאפילו בערביות יש לאסור, וכ"ש בנות ישראל שהוזהרו על הצניעות. וכ"כ בתפארת שמואל על הרא"ש (פ"ג דברכות סימן לו), דדוקא מה שדרך הנשים לגלות תמיד, כגון הפנים והצואר והידיים, אבל במקום שרגילים בגילוי זרועותיהן, וצוארן פתוח עד סמוך לדדים, זהו מנהג רע וקורא אני עליהן חוקים לא טובים וטפח באשה ערוה. ע"כ. וכ"כ

טו. המקדש בביתו ויש שם נשים נשואות בגילוי שער, ואין בידו לומר להן שיכסו את ראשן בעת הקידוש, יכול לסמוך על הפוסקים המתירים בזמן הזה לומר דברים שבקדושה כנגד שער מגולה של אשה נשואה, ונכון שיתן עיניו בסידור, או שיעצום את עיניו. (טו)

ורבינו גדולים שעורכים חופה וקידושין בחתונות שנמצאים שם נשים פרועות ראש וחשופי זרועות, ומברכים ברכות אירוסין ונישואין, ואין פוצה פה ומצפצף, תמיהני על ראייה זו, שהרי ברור שאין הרבנים מברכים אלא בעצימת עינים או החזרת פנים היכא דאפשר. וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ג (תא"ח סי' ז). ע"ש. ומה שדייק עוד בישכיל עבדי מלשון הרה"מ"ח שכתב לאסור בנשים ערביות שהולכות בגילוי זרועות, והיינו משום שבנות ישראל דרכן לכסות, מוכח מזה שאם גם נשים יהודיות דרכן לגלות זרועותיהן מותר לקרות כנגדן. דבריו תמוהים, דהא ודאי דהרה"מ"ח לרבנות קאמר הכי, וכמ"ש לעיל. לכן מה שהעלה שם להתיר בשעה"ד. לפע"ד ליתא, והא סמא בידיה לעצום עיניו מראות ברע.

ורבינו גדולים שעורכים חופה וקידושין בחתונות שנמצאים שם נשים פרועות ראש וחשופי זרועות, ומברכים ברכות אירוסין ונישואין, ואין פוצה פה ומצפצף, תמיהני על ראייה זו, שהרי ברור שאין הרבנים מברכים אלא בעצימת עינים או החזרת פנים היכא דאפשר. וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ג (תא"ח סי' ז). ע"ש. ומה שדייק עוד בישכיל עבדי מלשון הרה"מ"ח שכתב לאסור בנשים ערביות שהולכות בגילוי זרועות, והיינו משום שבנות ישראל דרכן לכסות, מוכח מזה שאם גם נשים יהודיות דרכן לגלות זרועותיהן מותר לקרות כנגדן. דבריו תמוהים, דהא ודאי דהרה"מ"ח לרבנות קאמר הכי, וכמ"ש לעיל. לכן מה שהעלה שם להתיר בשעה"ד. לפע"ד ליתא, והא סמא בידיה לעצום עיניו מראות ברע.

לומר קידוש כנגד נשים נשואות ההולכות בגילוי שער

קריאת שמע. אך בשלחן ערוך (שם סעיף ב') חזר בו מרן, וכתב בלשון איסור, וז"ל: שער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות ראש, מותר. ע"כ. ואנו אין לנו אלא דברי מרן בשלחן ערוך לאסור גם בשער כמו בטפח מגולה. וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר חלק ו' (סימן יג). ע"ש.

ואמנם דעת כמה פוסקים שיש חילוק בין שער באשה לטפח באשה, ששער באשה הותר מכללו אצל בתולות הרווקות שמוותר להן ללכת בגילוי הראש עד לנישואיהן, לפיכך גם אשה נשואה שהולכת תמיד בגילוי הראש, אף על פי שעבירה היא בידה, מותר לקרוא קריאת שמע ולברך כנגדה, שאין בזה הרהור כל כך. מה שאין כן טפח מגולה וזרועות מגולות חמירי טפי, שלא הותרו כלל גם לרווקות, ולכן אף על פי שרגילות הן בכך אסור לקרוא קריאת שמע כנגדן. וכן דעת אחרונים רבים להקל יותר בשער מטעם האמור. וכן פסק בבן איש חי (שם אות יב), שהעלה בספרו מקבציאל, שהנשים שבערי אירופא שדרכן ללכת ברשות הרבים בגילוי ראש

(טו) בגמרא ברכות (כד). א"ר יצחק טפח באשה ערוה, ומוקי לה באשתו ולקריאת שמע. וא"ר חסדא שוק באשה ערוה. ואמר שמואל קול באשה ערוה. וא"ר ששת שער באשה ערוה. והרי"ף שם השמיט כל זה, וכתב בחידושי הרשב"א (שם) בשם הראב"ד, דאפשר דסבירא ליה דמשום דאמרינן לעיל עגבות אין בהן משום ערוה, סבר הרב שכ"ש טפח ושוק ושער וקול. גם הרמב"ם השמיט דין שער באשה ערוה לגבי לקרוא קריאת שמע כנגדה, ומ"מ פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק כא הלכה ב"ג) "ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור, וכל הדברים האלו אסורים בחייבי לאוין". ע"כ. וכתב בכסף משנה דסובר רבינו דלא נאמר דין שער באשה ערוה לענין קריאת שמע. וכן כתב בשו"ת מהר"ם אלשקר (סימן לה). וכן דעת עוד ראשונים, דלגבי קריאת שמע לא אסרו שער באשה ערוה.

ומרן הבית יוסף (סי' עה) אחר שהביא דעת הרי"ף והרמב"ם סיים, ולענין הלכה נראה דנקטינן כדברי הרמב"ם, ומיהו טוב ליהרר לכתחלה מראיית שער ושמיעת קול זמר אשה בשעת

טז. המקדש בביתו ויש שם נשים נשואות ההולכות בפאה נכרית, יכול לומר הקידוש כנגד שער הפאה, אף שרוב הפוסקים אסרו לאשה נשואה לצאת בפאה נכרית לרשות הרבים. (טז)

שאצלנו גם הנשואות הולכות כך, ממילא ליכא הרהור. ועוד שהרי"ף והרמב"ם השמיטו לגמרי דין שער באשה וקול באשה, משום דסבירא ליה דלאו לענין קריאת שמע איתמר. וכמו שכתב בבית יוסף. עכ"ד. ומכיון שאפילו האוסרים מודים שאין האיסור בזה אלא מדרבנן, וכמו שכתב הפנים מאירות (חלק א' סימן עד) והסכימו עמו כמה אחרונים, יש לסמוך על הרהמ"ח והערוך השלחן להקל.

ושוב ראיתי בשו"ת אגרות משה פיינשטיין (חלק אר"ח סי' מג) שהסכים גם כן לדעת הערוה"ש להקל. מטעם שלדעת הרי"ף והרמב"ם לא נאמר דין זה לענין קריאת שמע ודברי תורה. וכתב שיש ראייה גדולה לדברי הערוה"ש וכו'. ע"ש.

ואף דלכאורה יש לדחות ראיתו, וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (סימן ט, דף לו ע"א) מ"ש ע"ז. ע"ש. מ"מ חזי לאצטרופי לדעת הרב בן איש חי והערוך השלחן להקל. ודו"ק. [ממך אאמר שליט"א].

לומר ברכת הקידוש כנגד פאה נכרית של אשה נשואה

ח"ו (תארי"ח סי' טו) שביאר הך דינא שלא לומר דברים שבקדושה בגילוי ראש. ובספר פחד יצחק (ערך פירוקינו) כתב בשם תשובת מהר"ש הלוי הרופא, דאותם היושבים עם הפירוקא בלא כובע הם כיושבים בראש מגולה, והיושבים כך בבית כנסת או ביהמ"ד או בשעת ברהמ"ז או בהנחת תפילין, דינם כהולכים בחוקות הגוי. ע"ש. אך בבאר היטב (סימן ב' סק"ו) כתב בשם עולת תמיד, דה"ה שערות שקורין פרוק, חשובים כיסוי, אך מפני מראית העין יש לזהר אם אפשר. ע"כ. וענין זה דמראית העין, שנראה כמברך בלא כיסוי ראש, לא שייך כל כך באשה הלובשת פאה בביתה, ולכן יכולה להתפלל ולברך כשעל ראשה פאה נכרית. אבל לצאת לרה"ר בפאה נכרית כבר נתבאר בשו"ת יביע אומר ח"ה (אהע"ז סי' ה') שיש לאסור בזה מן הדין. ע"ש. וראה להלן באורך.

מותר לקרות כנגדן, כיון שכל הנשים שם דרכן בכך, ואין בזה משום מה שאמרו חז"ל שער באשה ערוה. ע"כ.

ואמנם המשנה ברורה (סי' עה סק"י) כתב, ודע דאפי' אם דרך אשה זו וחברותיה במקום ההוא לילך בגילוי ראש אסור לקרות קריאת שמע כנגדה, כשם שלענין גילוי שוקה שאסור בכל אופן, כיון שמצד הדין צריכות לכסות השערות. ע"כ. אבל הגרי"מ אפשטיין בערוך השלחן (סימן עה אות ז) כתב, ועתה באו ונצווה על פרצות דורינו, שזה שנים רבות אשר בעוה"ר נפרצו בנות ישראל והולכות בגילוי הראש וכו', ומיהו על כל פנים לדינא נראה שמותר לנו לברך ולהתפלל כנגד ראשיהן המגולות בשערן, כיון שעתה רובן הולכות כך, והוי כמקומות המגולים בגופה. וכעין מה שכתב המרדכי פ"ג דברכות בשם ראבי"ה דלא חיישינן בבתולות ההולכות בגילוי שערותיהן, משום דליכא הרהור, וכיון

(טז) ע"פ מ"ש הרמ"א בהג"ה (אר"ח סימן עה סעיף ב') שמותר לקרוא ק"ש כנגד שער פאה נכרית אפילו דרכה לכסותו. ע"כ. ואפי' בפאות נכריות שבזמננו שנעשים במומחיות רבה, ומשער טבעי של נשים עד שקשה להבדיל בין שיערה ממש לשער הפאה, גם בזה מותר לומר את הקידוש כנגד הפאה, בצירוף הסברות הנ"ל שאפילו בשער אשה נשואה ממש יש מקילין בזה בזה"ז, אף דנקטינן לדינא דאסור לאשה נשואה לצאת לרשות הרבים בגילוי שער הראש, והוא הדין בפאה נכרית. [וזה דלא כמ"ש בברכת ה' (ח"א עמ' רצח) להחמיר בפאה גם בזה"ז, ולהמבואר בהערה הנ"ל יש להקל עכ"פ בפאה]. וראה מה שכתבנו בס"ד בילקו"י ברכות השחר ופסוקי דזמרה (מהדורת תשס"ד עמ' תרעג).

ואם מותר לאשה עם פאה נכרית להתפלל ולומר דברים שבקדושה, עיין בשו"ת יביע אומר

איסור חבישת פאה נכרית באשה נשואה אם הוא מן התורה

לכסות ראש האשה משום צניעות, מסתבר שלא נתכוונה התורה לכיסוי ראש של פאה של זמנינו העשויה משערות ממש. וע"ש שהזכרנו רבים מהפוסקים שכתבו דדרשינן טעמא דקרא לחומרא. [ומה שאסרה התורה שער באשה רק אחר הנישואין, הטעם פשוט, דאיסור אשת איש חמיר טפי, וליכא טעמא דירצו בנישואיה]. אבל אין הכי נמי דעת רוב האחרונים שאיסור פאה נכרית הוא משום פריצות, או משום דת יהודית. ויש לדמות ענין הפאה למ"ש המג"א (ר"ס עה), שאם לבושה דק ומתחזי בשר מתוכה אסור, כמ"ש בס"ה (ה"ג).

ואיסור פריצות הוא מה"ת, ואיכא לאו דבחוקותיהם לא תלכו, וראה בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיד"ד סי' יד). וכן האריך בזה בספר דברי שלום (עמוד מז) שדעת כמה פוסקים לאסור פאה נכרית מדאורייתא מצד עצם הפאה, משום שכל האיסור הוא מחמת פריצות, וא"כ מה לי תלוש מה לי מחובר כל שיש כאן רושם של גילוי שער הוא בכלל האיסור, ודעת הרבה פוס' שלחומרא דרשינן טעמא דקרא, כמש"כ בשו"ת חסד לאברהם תאומים הנ"ל. ובשו"ת חת"ס (י"ד נד). וכן מבואר בתוס' הרא"ש (ב"מ דף צ. ד"ה היתה). וכיו"ב כתב בשו"ת חקל יצחק (סי' פא) שי"ל דאיכא בפאה איסור תורה משום פריצות כמו בראש פרוע לגמרי, כיון שדומה ממש לשער. וראה במ"ש בקונטרס בן פורת יוסף (סי' ו'). וע"ע בישועות יעקב הנ"ל, שכיון שמטעם פריצות קאתינן עלה וכו' יש בזה איסור תורה ע"ש. וכ"כ בספר שערי טוהר (מדה שער כג ס"ק כח) שבזמן הזה שמתקנין השער להיות ממש דומה כמעשה הפריצות בודאי אסור מהתורה. ע"כ. וגם הגדולים שהתירו היה זה בפאות של זמנם שלא היו לשם פריצות במראה טבעי. ובס' דברי שלום (עמוד עט) הביא עוד מעשה שהיו הולכות בגילוי ראש, וכששאלו אותה למה לא תחבוש פאה, אמרה וכי אשים על ראשי סמרטוט כזה. ובאמת שהפאות שהיו לפני שבעים שמונים שנה היו כמו שער עיזים. ויש שהוכיחו שתחילת נגע הפאה נכרית בא מחמת גזירה של הגויים, וציינו למ"ש בספר שנות חיים להגר"ש קלוגר (סי' שטז) והנה לדינא נראה לי בזמן הזה אף המגן אברהם מודה דאסור, ובפרט במדינות רוסיה דהגזירה הוי שם שילכו הנשים בשערות שלהם וכו', ובפרט במדינות דהגזירה שם כן והרבה הולכות כן מכח הגזירה. או שהיו לובשות פאה מחמת בושה ללכת בכיסוי ראש.

ומילתא אגב אורחא, הנה בספר עין יצחק ח"א (עמ' ספח) נתבאר, שלדעת רבים מהפוסקים דדרשינן טעמא דקרא לחומרא, יוצא איפוא דאיסור פאה נכרית הוא מה"ת, דאזלינן בתר טעמא דהוי פריצות ואיכא הרהור. וכבר כתב בשו"ת חסל"א קמא (חיד"ד סי' פה) דלחומרא לכו"ע דרשינן טעמא דקרא. ובספרו חסד לאברהם (חיד"ד אהע"ז סי' פו) כתב דאיסור חבישת פאה נכרית לאשה נשואה הוא מדאורייתא. וכיון דעיקר האיסור משום פריצות שהיא מתנאית לבני אדם, מה לי שיער עצמן או שיער נכרית שעשויות באופן שנראים כשיער עצמן, תורה אחת להן ואסור מה"ת הואיל וקישוט זה אסרה תורה.

גם בישועות יעקב (סימן עה סק"ג) אחר שהאריך להקשות על דברי השלטי גיבורים, ושללא דיברו בפאה נכרית אלא במקום שמוותרת ללכת בשערה, או תחת השבכה. כתב, שלענין דינא, כיון דהך דיוצאה וראשה פרוע מטעם פריצות קאתינן עלה, כיון שאינו ניכר השיער של פאה נכרית אם הוא משיער גופה או משיער נכרית. ואמנם המגבעות של שער יש בדבר להקל ולהחמיר, שאם השערות ארוכות ויוצאות חוץ למגבעות יש להחמיר, אבל המגבעות לבד אין בזה חשש איסור, ולענין לקרות ק"ש כנגדה ג"כ בפאה נכרית יש להתיר, אך לענין יוצאה וראשה פרוע, הוא בכלל עוברת על דת יהודית, וקאמר הש"ס דאורייתא הוא, ולא מוקי לה ביוצאת בפאה נכרית, היינו משום דממ"נ, או דאף דת יהודית לא קעביד [היינו היכא דניכר עליה שאין אלה שערותיה], או דיש איסור תורה, [היכן שאינו ניכר עליה שאין אלה שערותיה]. ואכ"מ. ע"כ.

גם בספר שער הזקנים (לרבי וואלף המבורג, ח"א דף מג) כתב על הפאה נכרית, ושער באשה ערוה, וכתוב ולא יראה בך ערות דבר וגו'.

ומחבר אחד העיר בזה, שגם לדעת האוסרים פאה נכרית אינו אלא משום דהיא בכלל דת יהודית, או משום מראית העין, אבל אינו אסור מה"ת. וא"כ היאך כתבנו שלדעת ר"ה"פ איסור פאה נכרית מה"ת. ע"כ.

אולם במחכ"ת לא דייק בזה, כי לא כתבנו שדעת ר"ה"פ שאיסור פאה נכרית הוא "מה"ת", אלא שלדעת "רבים" מהפוסקים דס"ל דדרשינן טעמא דקרא לחומרא, יוצא שגם איסור פאה נכרית הוא מה"ת משום צניעות. דאחר שהתורה הצריכה

שכתב בכנסת הגדולה (כללי הפוסקים אות ז) שדין מחודש שלא כתבוהו הפוסקים בפירוש, ודאי דלא ס"ל הכי. ועיין ברא"ם בח"א (סימן מ"ו), ומהר"י וויל בתשובה (סימן קס"ד), והרדב"ז חלק א' (סימן רס"ד), והמהרשד"ם (חושן משפט סימן ס"א, ובחלק אבן העזר סימן קכ"ד), ומהראנ"ח ח"א (סימן א'), והמהרש"ך חלק ב' (סימן ר"ו). ועיין עוד ביד אהרן (כללי הפוסקים סימן פ"ד), וביד מלאכי (כללי שאר הפוסקים סי' ב'). והוא הדין לנידון דידן, שאחר שהשלטי הגבורים הוא יחיד מהקדמונים שכתב כן לגבי פאה נכרית, ממה ששאר הראשונים לא כתבו כן להדיא, משמע דלא סבירא להו הכי. ומה שלא דיברו הראשונים בביטול סברא זו, הוא מפני שלא היה בזמנם מצוי כ"כ שיקלו בזה.

יסוד דין "דת יהודית" ו"פרועת ראש" - הסוגיא בכתובות עב.

היא, דכתיב ופרע את ראש האשה, ותנא דבי רבי ישמעאל אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, ותירצו בגמרא, דאורייתא קלתה שפיר דמי, דת יהודית אפי' קלתה נמי אסור. ע"כ. ומבואר דאסור מדאורייתא לאשה נשואה לצאת בראש פרוע לגמרי, אלא צריכה לשים "קלתה" בראשה, ומדת יהודית אין זה מספיק ובעיני כיוסו יותר טוב מקלתה. [ולא נתפרש איזה כיסוי בעינין]. והמשנה מיירי כשיוצאת בקלתה בלבד ועוברת על "דת יהודית" וזה נקרא במשנה "יוצאה וראשה פרוע".

וקלתה שאמרו בגמ' מבואר ברש"י דהיינו סל שיש לו בית קיבול מלמטה, ומניחה אותו על ראשה, וברש"י מהדר"ק (מובא בשיטה שם) מוסיף שהחסרון שיש בקלתה (שעל כן אינו מספיק מדת יהודית) "דאי אפשר שלא יראו שערותיה בין הנסרים". וכ"כ בתרומת הדשן (סי' י'), שזהו סל חלול בכמה מקומות, לפי שאינם קלועים יפה. ומד' הרמב"ם מבואר שזה מטפחת. (עיין בפיה"מ שם ובפכ"ד מאישות הי"ב וי"ג), ובב"ח (אה"ע ר"ס קט"ו) מבאר שיש בה נקבים וזהו אותו חסרון של הסל המוזכר בדברי רש"י, וכן הוא בד"מ (אות ד') שהמטפחת אינה מכסה כל השערות, ע"ש.

ועוד אמרו בגמ' שם (עמ' ב') אמר רבי אסי א"ר יוחנן, קלתה אין בה משום פרוע ראש. הוי בה ר' זירא, היכא, אילימא בשוק, דת יהודית היא, ואלא בחצר, אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה. אמר אביי ואיתימא רב כהנא, מחצר לחצר ודרך מבוי. ע"כ. ומבואר שבקלתה אסור לצאת לשוק מדת יהודית, ובחצר מותר

ובעיקר מה שתפס בפשיטות שרוה"פ כתבו להתיר פאה נכרית, הנה כתב כן לפי הבנתו בדברי הפוסקים, שכתבו להסתמך על השלטי גיבורים והרמ"א לענין ק"ש כנגד פאה. אולם לא דיברו להדיא לענין לצאת ל"רשות הרבים" בפאה נכרית. ואף שיש כמה פוסקים שכתבו להתיר גם לענין לצאת בפאה לרה"ר, מ"מ רוה"פ המפורסמים כתבו לאסור, וגם המתירים ספק גדול אם התכוונו לפא"נ שבזמנינו הנעשית באומנות.

זאת ועוד נראה שכל הפוסקים הראשונים, שלא הזכירו דין מחודש זה של שלטי הגבורים, לא סבירא להו הכי, [וראה להלן שיטות הראשונים], וכמו

ובעיקר דין חבישת פאה נכרית לאשה נשואה, הנה יש הנתלים בדברי השלטי גיבורים, וסבורים שהתיר דבר זה גם לצאת לרשות הרבים, אך מלבד שמצינו בירושלמי להדיא שמפורש לאיסור לגבי רה"ר, הנה רבים מהאחרונים הבינו בדעת הש"ג גופיה שלא התיר אלא בחצר, אבל לא עלה על דעתו להתיר ברה"ר. [וראה להלן]. ועוד, דגם המשנה ברורה שהסתמך על הפמ"ג שהתיר פא"נ ברה"ר, הנה מצינו להפמ"ג גופיה דהדר הוא לכל חסידיו וחזרו בו לאיסור. [וראה להלן]. ועוד, דאף להפוסקים שהתירו לצאת בפא"נ לרה"ר, לא התירו אלא בפא"נ של זמנם, אבל בפאות נכריות של זמנינו הנעשות במומחיות רבה ודמי ממש לשערותיה, ואינו נראה ככיוסו כלל. ועוד, דהיאך נוכל להעלים עינינו מדעת רוב ככל הפוסקים שאסרו לצאת בפאה לרשות הרבים. והרי כללי הפסיקה בידינו בכל דוכתא, לילך אחר רוב ככל הפוסקים המפורסמים, ואחר שהללו אסרו פא"נ, היאך נוכל להסתמך על מיעוט פוסקים אף אם בשאר ההלכות רבים הנסמכים על דבריהם. ואבאר יסוד הדין בס"ד:

הנה במשנה בכתובות (עב) שנינו, ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה, מאכילתו שאינו מעושר ומשמשתו נדה וכו' [דהיינו שהיא מכשילה את בעלה באיסורים הנוגעים לדאורייתא, ומבואר בראשונים שם (רא"ש ומאירי ועוד) שזהו דוקא בדברים הנוגעים אליו]. ואיזוהי דת יהודית, יוצאה וראשה פרוע, וטווה בשוק, ומדברת עם כל אדם וכו'. ע"כ. ובגמ' שם, ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע, ראשה פרוע דאורייתא

אפילו בשערות מגולות. ובמבוי אסורה לצאת בשערותיה, אבל מותרת בקלתה.

גדר כיסוי ראש לאשה נשואה - משום צניעות

את האדם לידי הרהור ותאוה. וכ"כ בתורה"ד (סי' י') שזהו משום "פריצות דגבריי", וכ"כ הלבוש (באה"ע סי' כ"א ס"ב), ולא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש, שזה הוא פריצות לאשה, וגם יש בזה סוד על פי הקבלה. ע"כ. והגרי"פ פערלא בביאורו לרס"ג (עשה צו) כתב, דלאו מהך קרא גופיה יליף איסורא, אלא דכיון דשמעין מקרא דדרך בנות ישראל בכך, ש"מ דדבר פריצות הוא, ומביא לידי גילוי עריות, וא"כ ממילא יש בו איסור דאורייתא, דהו"ל בכלל לאו דלפני עור. ע"כ. גם הגר"ש קלוגר בשנות חיים (סי' שטו) כתב, דהרי עיקר האיסור שלא תצא אשה בשערה מכח שיבוא לידי הרהור דברים בה ולידי פריצות. ע"כ. וכ"כ בעל שואל ומשיב בספרו דבר שאול (פרשת נשא) דבאמת השיער הוא ערוה, וכבר נזכר בשיר השירים ענין שיער בתוך שאר עניני נוי האשה, ועל כן לא הותר רק לבתולות הפנויות, אבל לאשת איש נאסר זאת למען ישמרו מתבערת היצר, ולא יתגרו עליהם יצה"ר. ע"כ.

ומה שהביאו בשם הרב מאורי אור שעל כרחק שיער נאסר מטעם כמוס, שליטת הקליפה, ואינו תמהון דוקא במחובר וכו', וכמה דברים שלא נגלו טעמן. ע"כ. ולהנ"ל הרי שהטעם גלוי הוא משום פריצות וחוסר צניעות. וגם הלבוש שהזכיר טעם הקבלה, כתב זאת רק לחיזוק וצירוף, ולא שזה עיקר הטעם.

ויש ג' דרגות בדין "פרועת ראש": לצאת לשוק [שמה"ת צריכה לתת שם קלתה, ומדת יהודית צריכה כיסוי גמור]. דרך מבוי (שצריכה שם קלתה מדת יהודית), וחצר (שמותרת בפרוע ראש). וגדר האיסור של פרוע ראש הוא פריצות, היפך דרך הצניעות של בנות ישראל.

יסוד דין שער באשה ערוה - הסוגיא בברכות כד.

תמיד ואין בו שיעור טפח]. והן לענין לקרוא ק"ש כנגדה. ועיין בביאור הלכה ר"ס עד. ומבואר מדברי הראשונים שם, שדין טפח באשה ערוה הוא דוקא במקום שדרך האשה לכסותו. שאז אסרו חז"ל לקרוא כנגדו מכיון שמקום מכוסה שנתגלה מביא לידי "הרהור". ואף דהרהור בלא"ה אסור, קמ"ל דאפי' בראיה בעלמא ובאשתו אפ"ה אסור לקרוא ק"ש כנגדה, משום ולא יראה כן ערות דבר. וכן

והנה גדר איסור של דת יהודית מפורש בכל הראשונים שזהו ענין של "צניעות" שלא תהיה פרוצה, ולא נקטו שזהו גזו"כ אלא מילתא בטעמא. כמבואר ברש"י. ועיין ברש"י כתובות (ע"ב. ד"ה אזהרה) שהאיסור דפרועת ראש נלמד מטעמא דקרא מדעבדינן לסוטה הכי לנוולה, מדה כנגד מדה כמו שעשתה איסור להתנאות לכוועל בשערותיה, וגם בטעמו השני של רש"י סיבת האיסור היא משום פריצות. וכל החילוק בין הטעמים הוא מקור הלימוד. וברש"י מהדור"ק שם כתב שקלתה לא מהני "משום צניעות, דאי אפשר שלא יראו שערותיה בין הנסרים" וכן מבואר ברמב"ם (הל' אישות פכ"ד): איזו היא דת יהודית, הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל, ואלו הן הדברים שאם עשתה אחד מהן עברה על דת יהודית, יוצאה לשוק או למבוי מפולש וראשה פרוע ואין עליה רידי ככל הנשים. ע"כ.

וגם גדר איסור של פרוע ראש מדאורייתא, מפורש בראשונים שהוא משום "פריצות". וכמ"ש בפסקי הרי"ד (שבת נו): שאין דרכה של אשה לגלות שערה משום פריצות. ע"כ. וכ"ה בריטב"א (כתובות עב). "מכלל דפריעת הראש פריצות הוא לאשה". וכ"כ הרא"ש (שם פ"ז ט) דפריעת הראש אסור משום חציפותא וחשד זנות. וכ"ה במאירי (כתובות שם) ואחר כך פירש פרטים שבדת יהודית, וכולם ענינים של צניעות, ומתורת שהם דברים של פריצות, ויוצאים מהם דרכים ושבילים לזנות, ופירש בהם יוצאת לשוק וראשה פרוע וכו'. ע"כ. וכ"כ בספר מעלות המדות (פ"ט) ופרע את ראש האשה, ואמרו חז"ל מכאן לבנות ישראל שלא תצאנה בפריעת הראש, שכן שערות האשה דבר פריצות וערוה, ומרגילים

והנה בגמ' בברכות (כד). אמרו, א"ר יצחק טפח באשה ערוה. למאי, אילימא לאסתכולי בה והא א"ר ששת למה מנה הכתוב תכשיטין שבחוף עם תכשיטין שבפנים [בשלל מדין], לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף, אלא באשתו ולק"ש. ע"כ. ומבואר, שדין טפח באשה הוא הן לענין לאסתכולי בה, והוא משום צניעות, וזהו אסור אפי' באצבע קטנה שהוא גלוי

ומבואר שדין ערוה לא שייך לדין פרוע ראש כלל. כי דין פרוע ראש הוא חיוב כיוסוי על האשה בחוץ, ומדאורייתא, ומקורו מהפסוק "ופרע" וכו', וטעמו הוא משום פריצות כמבואר לעיל. ואילו דין ערוה דשער הוא דין אחר, על האיש, ומדרבנן, ונלמד מפסוק אחר "שערך" וכו', וטעמו הוא משום חוסר כבוד שמים לומר דברים שבקדושה מול דבר מיאוס, הגורם להרהור ואיסורו הוא אפי' בבית.

ומה שאשה נשואה חייבת לכסות את שערה בשוק, הוא גם מדין "פרוע ראש" וגם מדין שער באשה ערוה [שאפילו בבית אסור לקרות ק"ש מולן]. והוא תוצאה מזה שהשער מכוסה ברה"ר. וכן מבואר בכל הראשונים שדין ערוה נאמר על שער "שדרך לכסותו". והיינו, דאחר שיש חיוב לאשה נשואה לכסות ראשה ברה"ר מחמת דין פ"ר, חל על השער שם של "מקום מכוסה", וממילא הוא ערוה לק"ש אפי' בבית. ודין ערוה של שער אשה נשואה הוא תוצאה מדין פרועת ראש.

לצאת לרשות הרבים בשבת בפאה נכרית - הסוגיא בשבת נז.

התפורים לשבכה דאין חשש דמשלפא, דלא תגלה שערותיה ברה"ר. ואילו דין כבול ופאה נכרית הוא היתר מיוחד לצאת רק לחצר ולא לרה"ר, אבל שאר תכשיטין אסרו אפי' בחצר שמא מתוך הרגלה תצא בהן לרה"ר.

ובערכין (ד): כתב רש"י, שהיתה לה פאה משער אשה אחרת קשורה לשערה, "דרגילות היו נשים כששערן מועט לקשור שער נשים נכריות לשערן, והוא פאה נכרית". וכן מבואר בכל הראשונים שם, שפאה נכרית נועדה למי ששערה מועט או קצר או לבן, ומכסה את המום שבשערותיה ע"י פ"נ שמוסיפה לשערותיה. וכ"ה בתשובת רב נטרונאי גאון כתב שפ"נ נועדה למי ששערה "מדולדל". ובבעל מוסף הערוך (ערך פאה) כתב: "אשה שאין לה רוב שער, לוקחת שער מנשים אחרות, ומשימה על ראשה שנראה כמו שהוא שער", וכ"כ הרשב"א והריטב"א, שפ"נ נועדה לאשה שקרחת מפאת ראשה, וכ"ה ברבינו ירוחם (סי' אדם נ"ב ח"א): "פ"נ פ"נ קליעה של שער תלוש שמערכת עם שערותיה, שתראה בעלת שער", ובטור (אור"ח סי' ש"ג) "קליעת שער שקולעת בתוך שערה", וכ"ה ברמב"ם (פ"ט משבת ה"ז) "ולא בפאה של שיער שמנחת על ראשה כדי שתראה בעלת שער הרבה". גם הר"ן כתב שיש לה שער מועט, א"נ דיש לה שער לבן ושל חבירתה שחור, וכ"כ המאירי ורבינו יהונתן מלוניל, ע"ש. וכ"ה בש"ע.

נפסק בטוש"ע (אור"ח סי' ע"ה) שטפח מגולה באשה "במקום שדרכה לכסות הוי ערוה". ועוד אמרו בגמ' שם, אמר רב ששת שער באשה ערוה שנאמר (שיר השירים ד') שערך כעדר העזים. ויש שפירשו בסוגיא, דטפח באשה או שער באשה, איירי רק לענין ק"ש. ולא דיברו לענין לצאת לרה"ר. (יעוין במדכ"י שם אות פ' בשם רב האי גאון, ובה"ג, ור"ה, ור"א ממיץ, ורבינו יונה). ודעת הרמב"ם (פ"ג מק"ש הט"ז ובכס"מ שם ופכ"א מאיס"ב ה"ב) שרק דין טפח (ושוק בכלל) נאמר לענין ק"ש, משא"כ שער וקול מיירי רק שאסור להסתכל ולשמוע (וכתחילת הסוגיא לענין אצבע קטנה) אבל אין בהם שום איסור לק"ש.

וז"ל מרן בש"ע (אור"ח סי' ע"ה סעיף ב'): "שער של אשה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו, אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר". והרמ"א הוסיף שה"ה לשערות של נשים שרגילין לצאת מחוץ לצמתן שאינם ערוה.

ובמשנה שבת (נז). שנינו, כמה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה, לא תצא אשה לא בחוטי צמר, ולא בחוטי פשתן, ולא ברצועות שבראשה וכו', ולא בכבול לרשות הרבים, ולא בעיר של זהב, ולא בקטלא, ולא בנומים. ע"כ. והיינו, שאם תצא בתכשיטין לרה"ר בשבת, יש לחוש שמא תשלוף ותראה לחברתה. ותבוא לידי איסור טלטול ברה"ר.

ועוד במשנה שם (דס) יוצאה אשה בחוטי שער בין משלה בין משל חבירתה, בין משל בהמה, ובטוטפת ובסרביטין בזמן שהן תפורין בכבול, ובפאה נכרית לחצר. ע"כ. ופירש רש"י, אכבול ופאה נכרית קאי, דאסרו לעיל למיפק בה לרשות הרבים, ואיצטריך לאשמעינן דלחצר מותר וכבול דסיפא דמתניתין לא איפלגו בה אמוראי דלכו"ע הוא כיפה של צמר. והציוור של חוטי צמר מבואר בראשונים שאלו חוטים שקולעת או כורכת בהן את שערותיה. (וע"ש בתוס' ד"ה כמה אשה ובשאר הראשונים שהמשנה מיירי דוקא בתכשיטין קטנים שלפעמים הולכת בלעדיהן, משא"כ דברים שהם עיקר מלבוש, אין חשש שתשכח ותוליקם בידה ומותר לצאת בהם). והציוור של פאה נכרית רש"י (ס"ד): כתב, "קליעת שער תלושה וצוברתה על שערה עם קליעתה, שתראה בעלת שער", וע"ש ברש"י דהרישא מיירי אפי' לרה"ר, שמותר לצאת בחוטי שער שקולעת בהן שערה [ואין בהם חשש טבילת מצוה" מכיון ששער אינו חוצץ]. וכן מותר לצאת בתכשיטין

ששערה מועט, וכן פירש הבאר שבע, וכן משמע מהגר"א בשנות אליהו "ובפ"נ פי' שאין לה שער, נוטלת שער ומכנסת תחת הצעיף כדי שתראה בעלת שער". ע"כ. ובתוס' ר"י הזקן למסכת שבת (כדף ס"ד: בד"ה בכבול ובפאה נכרית לחצר) פירש, שגם פאה וגם כבול היו תחת השבכה. דבחצר ובבית היתה מתקשטת בפאה, וברחוב היתה מכסה בשבכה.

הסוגיא בערכין ז. ששער פאה נכרית של אשה חשיב כגופה ממש

היא וניצול עמה, אי כממונה וקי"ל (בסנהדרין ק"ב). צדיקים שבתוכה יוצאין ממנה ערומים וכל ממונם נשרף וכו' אלמא מספקא ליה אי כגופה אי לאו כגופה, ותיפשוט ליה מהכא [מרב, דפשיטא ליה] דגופה הוא, דטעמא דאמרה תנו וכו'". ומסקנת הגמ' שהספק של ריב"ח הוא בפ"נ התלויה ביתד אי ניצול בעיר הנדחת [והספק דריב"ח הוא בגדרי עיר הנדחת, ונתבאר צדדי הספק בסנהדרין (שם), ע"ש ואכמ"ל], ופ"נ שעל ראשה לכו"ע נחשבת כ"גופה". ומבואר מהסוגיא, דפאה נכרית בטלה ומחוברת לגוף, ומקבלת דין כגופה ממש מדאורייתא והיא כשערותיה.

דברי השלטי גיבורים בענין פאה נכרית אי איירי ברה"ר או בחצר ומבוי

ולהתקשט בה, דהא על כרחך אותן הצדקניות דקאמר התם, היו מתקשטות בפאות ההם. ובנשואות מיירי התם, דקאמר תנו שערי לבתי. ואין לומר שהיו משימות צעיף או מידי על הפאות נכרית, דא"כ מאי אהני ההוא קישוט, הרי כל עצמו של אותו קשוט לא הוי אלא בשביל שתראה בעלת שער, אלא פשיטא דמיירי שהולכות בשערות מגולות. ולכשתעיין סוף פ' קמא דערכין, ופי' מי שמתו דף כ"ד. בדברי רש"י שם, ובדברי הרא"ש, תמצא דאין איסור בשער אשה משום ערוה אלא במחובר לבשרה, וגם שהבשר נראה עם השיער כדאוקמינא. עכ"ל.

ויש לדון אם דברי שלטי גיבורים איירי בחצר, ולטעמיה אזיל דאסר לאשה נשואה לצאת לחצר בגילוי ראש, [ראה להלן], או דילמא דאיירי גם ברה"ר. ואי נימא דקאי בחצר, הרבה קושיות שהקשו עליו האחרונים יתיישבו שפיר. אך אי נימא דקאי ארה"ר דברי המקשים יעמדו בכמה וכמה תמיהות.

וכ"כ גם בדרכי משה (ארו"ח סי' ש"ג אות ר') וז"ל: מצאתי כתוב בהגהות אלפסי החדשים, מותר לאשה נשואה לגלות פאה נכרית שלה, ל"ש אם היא עשויה משערותיה, או משער חברתה. ואין שער באשה ערוה אלא דוקא שערותיה המדובקים

ונראה דברה"ר הפ"נ היתה מכוסה בשבכה יחד עם שער. (ולכן אסור לצאת בה בשבת שמא תשלוף מתחת השבכה בלא לגלות שערותיה). ובחצר התירו לצאת בה בשבת שלא תתגנה על בעלה (כשיראה את מומה), או דמיירי שהפ"נ מגולה בחצר (והיה מקום לחשוש שתשכח ותלבש שבכה ותצא לרה"ר כהרגלה בחול), או שגם בחצר הפאה מכוסה ומועילה להגביה השבכה ולא ניכר

ובמשנה בערכין (ז), האשה שנהרגה נהנין בשערה, בהמה שנהרגה אסורה בהנאה, ע"כ. וע"ש בגמ' שרב העמיד המשנה בשתי אוקימתות, בפאה נכרית, ושאמרה תנו, ולא די להעמיד רק בפ"נ (המחוברת בה). ונראה דלמד זאת מסברא שפ"נ המחוברת בה נחשבת כשערותיה, ומקבלת דין כגופה, ואם שער המת נאסר בהנאה ה"ה ממילא בפ"נ, ולכן צריך להוסיף עוד אוקימתא, שגם אמרה "תנו". (משא"כ בשערה עצמו לא מהני "תנו" וכמו בידה). ור' יוסי בר"ח מסתפק מה דין פ"נ בצדקניות בעיר הנדחת, ובהו"א למדה הגמ' שמסתפק בפ"נ שבראשה. וכתב רש"י, "קא מיבעיא ליה אי כגופה

דברי השלטי גיבורים בענין פאה נכרית אי איירי ברה"ר או בחצר ומבוי

וז"ל השלטי הגבורים שסביב הרי"ף, במסכת שבת (דף ס"ד: דף כ"ט. מדפי הרי"ף): "יראה מזה להביא ראייה וסמך לנשים היוצאות בכסוי שערות שלהן כשהן נשואות, אבל במקום קליעת שערן נושאות שערות חברותיהן שקורין קרינאל"ו בלע"ז, מההיא דשינונו פרק במה אשה, שהאשה יוצאה בפאה נכרית בשבת, ופירשו המפרשים, כי פאה נכרית היא מגבעת ידבקו בו שער נאה והרבה, ותשים אותו האשה על ראשה כדי שתתקשט בשער, והתם באשה נשואה מיירי מתניתין, מדקאמר בגמ' דהטעם משום שלא תתגנה על בעלה, הרי דבנשואה מיירי, והרי פאה נכרית הוי ממש כעין אלו הקרינאל"ו ומשמע להדיא שמותרות בנות ישראל להתקשט בהן, דשער באשה ערוה דקאמר לא הוי אלא בשער הדבוק לבשרה ממש, ונראה גם בשרה עם השיער, אבל שיער המכסה שער. אין כאן משום שער באשה ערוה, וגם לא משום פרועת ראש. ונראה דל"ש שערות דידה ל"ש שערות של חברתה, כל עוד דעבידי לכסוי השער והן תלושות, אע"פ דקישוט הוא לה כדי שתראה בעלת שער, אין בכך כלום ושפיר דמי. ואע"ג דאמרי' (בסוף פ"ק דערכין) דפאה נכרית המחוברת לשער ממש דהוי כגופה ממש, מ"מ לא נאסר בשביל כך לצאת בה

יהושע בועז בעהמ"ח ספר שלטי הגבורים, נזיר כח: ונ"ל מאן היתר לשער פאה נכרית שנשים נשואות נותנות בראשן. עכ"ל.

והנה האחרונים העירו הרבה על דברי שה"ג, וראשון החולקים עליו היה מהר"י מינץ, המובא בבאר שבע (סי' י"ח) והיעב"ץ (בשאלת יעב"ץ ח"א סי' ט' וח"ב סי' ז' ח') ובעצי ארזים (אה"ע סי' כ"א אות ב') ובעוד אחרונים. ודבריו וראיותיו לכאן מופרכים, ומכל הגמרות שעליהם הוא מסתמך, מבואר מהראשונים שם היפך דבריו. ומ"ש בנוזר הנ"ל, לכאורה צ"ע דהיכן יש ראייה להתיר פ"נ מגולה ברה"ר מהגמ' שם, דהא בגמ' שם מבואר שפ"נ באה במקום שער שגילחה (ושערותיה דאי שמכוסות ברה"ר). ומאן יימר לן דשרי לצאת כך לרה"ר. נטענת "מזוהמת" שייכת רק בבית ובחצר ששם בעלה רגיל לראותה בשערותיה, ואם תשים פ"נ במקומם לא ניחא ליה בווהמא שיש בה].

והנה בש"ג לא מוזכר אפי' ברמז שהוא מיירי ברה"ר. אלא שהאחרונים למדו בדבריו דקאי ארה"ר. והנה הש"ג בונה כל דבריו על סברא שהפ"נ נועדה לקישוט "שתתקשט בשער", וממילא לא יתכן שמכסים אותה (דכל תכליתה הוא להיות מגולה). אך לכאורה הוא היפך כל הראשונים, דהנה כל הראשונים מפרשים שפ"נ נועדה לאשה שיש לה מום מסויים בשערה (שערה קצר או מועט או מדולדל או לבן, או שיש לה קרחת) ולא כתבו בפשיטות כש"ג שתכלית הפ"נ הוא "לקישוט". והיינו שהפ"נ היא במקום עצם השער (ונועדה למקום שהולכת בראש מגולה וצריכה להסתיר את מומה, או תחת המטפחת), ואילו לש"ג הפ"נ היא במקום הקישוט דשער, (ונועדה למקום שהולכת בראש מכוסה). וא"כ צ"ע מדוע נטה הש"ג מפירושו כל הראשונים.

ועוד קשה, דאם מותר לגלות הפ"נ ברה"ר ונוהגים כן, לפ"ז מה שהנשים עושות פ"נ, הוא לשם כיסוי ראש (במקום שערוהוון שצריכות לכסות שם), וכמו שעושות כיום הנשים, וא"כ אין צריך לומר הטעם שהוא משום שיש לה "מום" וכו'. אך אי נימא דאין יוצאים בפ"נ מגולה לרה"ר, אתי שפיר, דאשה רגילה א"צ פ"נ. (דברה"ר מכסה במטפחת, ובבית אי"צ פאה דגם בשערותיה מותרת שם), והפ"נ נועדה לרה"ר שתוכל להניח מטפחת על שער זה, שלא תראה כאשה בלי שער. כי אשה שאין לה שער אם תניח מטפחת על ראשה תתגנה בזה, והיא צריכה לפאה כדי שהמטפחת שעל הפאה תראה יפה, כאילו היא על בעלת שער. והוא היפך סברת הש"ג. ודו"ק.

בבשרה, אבל לא בתלושים עשויות לכסות שערותיה האחרות, אע"ג דעבדא לקישוט שתהא נראית בעלת שער. ע"כ. וכ"ה ברמ"א בהג"ה (א"ח סי' עה ס"ב): וכ"ש שער נכרית, אפי' דרכה לכסות. [הגהות אלפסי החדשים]. ע"כ.

והנה בדברי שה"ג מבואר שהוא דן בשתי הלכות הנוגעות לפאה נכרית, לגבי דין "פרוע ראש" [דהיינו האם מותר לאשה "לצאת" בפ"נ מגולה]. ולענין לקרא קריאת שמע כנגד שער פאה נכרית. ובתחלה הביא ראייה מהגמ' שבת שמותר לצאת ולהתקשט בפ"נ [וזה מדין פרוע ראש], ומסיים שאין בפ"נ דין שער באשה ערוה "וגם" לא פרועת ראש. ואח"כ הביא מהגמ' ערכין שפ"נ הוי "כגופה ממש", ולפ"ז צריך להיות לכאן בפ"נ איסור פרועת ראש, וגם איסור שער באשה ערוה, וזהו היפך דבריו הקודמים. וע"ז כ' הש"ג, דלא מיירי בפ"נ מכוסה, דהגם שפ"נ הויא כגופה, "מ"מ לא נאסר בשביל כך לצאת וכו' דהא על כרחך אותן הצדקניות וכו' היו מתקשטות בפאות ההם וכו', אלא פשיטא דמיירי שהולכות בשערות מגולות", (וממילא אין קושיא משם לגבי דין פ"נ), ולגבי דין שב"ע הוא מביא בסו"ד ראיות שלא שייך איסור זה בפ"נ.

והנה בגמ' נזיר (כ"ח). מובא דין האשה שנדרה נזירות שבעלה יכול להפר לה (מכיון שמתנוולת כשאינה שוחה יין), ואחר שנוזק עליה דם קרבנות הטהרה, שוב אין יכול להפר לדעת ת"ק. (מכיון שאחר זריקה היא מותרת ביין). ור"מ חולק וס"ל שכל זמן שלא גילחה, יכול עדיין הבעל להפר, דיכול לטעון "אי אפשי באשה מגלחת". ובגמ' שם אמרו, ות"ק אמר לך אפשר בפאה נכרית. ור"מ סבר בפאה נכרית. אידי דזוהמא לא ניחא ליה". ע"כ.

והיינו דת"ק ס"ל דטענת ר"מ (א"א באשה מגלחת) אינה טענה מכיון שיכולה ללבוש פ"נ במקום שערותיה, ("ימחדיא כאינה מגלחת". המפרש שם) ותו אינה מנוולת, ור"מ ס"ל שהבעל יכול לטעון דלא ניחא ליה בפ"נ מכיון שיש בה זוהמא (דהיינו מוהם בעיני הבעל שתתן אשתו על ראשה שער אשה נכרית (פי' הרא"ש ותוס'). ונפסק כחכמים. ניש להוסיף דטענת "זוהמא" היא טענה קלושה, דמבואר בגמ' שם וברמב"ם שאפי' לא לשתות יין "שעתא פורתא" או לא לכחול וכדו' יום אחד נחשב כבר ניוול והבעל יכול להפר. (עיין ברמב"ם פרק י"ב מגדרים ה"א וה"ה).

וכתב בשלטי הגבורים בהגהות עין משפט (להגאון רבי

מביעתא בכותחא, דמה ששנו ההיתר להתקשט ולצאת בפאה נכרית ככולי גמ', מיירי דוקא בפאה נכרית מכוסה תחת השבכה, ועל ראשה רידי וכו', כי לא היו רגילות בפאה נכרית אלא דוקא הנשים שהיה שערן מועט, וכדי שלא ירגישו בעליהן במיעוט שערן, שהוא ניוול לנשים, היו רגילות לקשור בשערן פאה נכרית, כדי שתראה בעלת שער הרבה וכו'. וכפירש רש"י בהדיא (סוף פ"ק דערכין). וכן במוסף הערוך ורע"ב וכו'. ומה שנראה מדברי שלטי הגבורים שהבין דמה שכתב בשביל שתראה בעלת שער, רצונו לומר שהשערות של פאה נכרית יהיו נראות לחוש עין הרואה, להטעות אותו להחזיק הפאה נכרית לשער עצמה, רח"ל מהאי דעתא, כי איך יעלה על הדעת שיהיה מותר להראות עצמה כעוברת על דת משה, דהא לצאת בשער עצמה מגולה אסור מן התורה, כדאיתא בכתובות (עב). ועש"ב.

השלטי גיבורים התיר פאה נכרית רק לחצר, ולא לרשות הרבים

ודלא כפירוש רש"י ותוס' והר"ן. ועיין בשלטי הגבורים כתובות (דף ל"ב: מדפי הר"ף, אות ב') שהביא את הסמ"ג שהזכיר את הירושלמי הנזכר בבית שמואל שם "היוצאת בקפליטה שלה אין בה משום פריעת ראש בחצר". דמשמע הא פרועה לגמרי יש בה משום פריעת ראש. ואח"כ הביא הש"ג לשון ריא"ז שכתב: "ואפי' היתה קלתה על ראשה הואיל ולא היתה מכוסה בצעיף ה"ו מדרכי הפרוצות ותצא בלא כתובה, ובלא תוספות, [היינו ברה"ד]. היתה יוצאה מחצר לחצר דרך מבוי בקלתה על ראשה, אין בזה משום פריעות. ואם היה המבוי מפולש מב' הצדדין, הרי הוא כרה"ר, והיוצאה בו כיוצאה לרה"ר. ואם לא היתה קלתה על ראשה הרי זו אסורה מן התורה, שנאמר ופרע את ראש האשה, אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו כפריעת ראש, ואפי' בחצר אסור "לצאת" בלא קלתה על ראשה, וכך היא שיטת תלמוד אר"י". ע"כ.

הרי ששיטת הריא"ז והש"ג שאסור מעיקר הדין לצאת לחצר בראש מגולה. וכ"כ הבית שמואל (אה"ע סי' כ"א ס"ק ה' וסי' קט"ו ס"ק ט') בשם הסמ"ג וש"ג, שאפי' בחצר יש איסור בראש פרוע לגמרי. עש"ב.

ומעתה, אחר שנתבאר דשיטת השלטי גבורים הוא כהירושלמי, הנה דבריו לגבי פאה נכרית איירי בחצר. ואמנם האחרונים שהאריכו להקשות

ועוד, דלפי ההבנה הפשוטה בש"ג שהפ"נ מגולה ברה"ר, צ"ב מה ההוה אמינא שיהיה דין ערוה לק"ש בפאה נכרית, והלא ה"ז "מקום מגולה"?

והנה על אף כל הקושיות והתמיהות שאחרונים מלפני כארבע מאות שנה הקשו בדברי שלטי הגבורים, מצינו להרמ"א שפסק כמותו. וכתב בדרכי משה (סי' עה אות ב'): "ול"נ דאף בלא זהירות יש לחוש משום איסורא, מאחר דרבים אוסרים. וע"ל סימן ש"ג דשערות תלושות שלובשים נשים שתהיה נראה בעלת שער, אינן ערוה. ע"ש. [ואי נימא דהש"ג איירי בחצר, ראה להלן, אתי שפיר מה שהרמ"א הסכים עמו למרות שכל האחרונים השיגו על דבריו].

ובאמת שבשור"ת באר שבע (סימן יח) דחה בשתי ידיים את הוראת השלטי גבורים שכתב להתיר. והחמיר מאד בזה. וכתב, שהדבר פשוט יותר

והנה מדברי הגמ' בכתובות הנ"ל (ע"ב:) מבואר, דאשה נשואה צריכה לכסות ראשה בשוק בקלתה מדת משה, ומדת יהודית צריכה כיסוי גמור. ובמבוי, צריכה לכסות בקלתה מדת יהודית. ובחצר אין צריך כלום. ע"ש. אמנם מהירושלמי בכתובות שם (פ"ז ה"ז) מבואר דפליגי על הבבלי, וז"ל (על מה שאמרה המשנה ש"יוצאה וראשה פרוע" היא עוברת על דת יהודית): "וראשה פרוע, לחצר אמרו, ק"ו למבוי". דהיינו יש איסור מדת יהודית "לצאת" לחצר בפרוע ראש, וע"ז מיירי המשנה שם. (ולפי הירושלמי פשטות הלשון "יוצאה וראשה פרוע" היינו שראשה מגולה, ודלא כבבלי שמעמיד המשנה ביוצאה לשוק בקלתה). ועוד אמרו בירושלמי: "רבי חייא בשם רבי יוחנן, היוצאה בקפליטין שלה אין בה משום ראשה פרוע, הדא דתימא לחצר, אבל למבוי יש בה משום יוצאה וראשה פרוע". וכתבו מפרשי הירושלמי שם ש"קפליטין" היינו כעין "קלתה" המוזכר בבבלי, וכ"כ המאירי בכתובות שם.

חזונו דלהירושלמי האיסור לצאת פרועת ראש הוא גם בחצר, אך לתלמוד דידן בחצר שרי. ודברי הירושלמי הובאו בב"ח (אה"ע סי' קט"ו), וע"ש שכתב אופן לקרב דברי הבבלי לירושלמי, ושגם לבבלי יש "איסור" לצאת לחצר בגילוי ראש, ודן בדברי הרמב"ם והטור אי ס"ל דיש איסור בזה, וסיים, "והכי נהוג בכל גבול ישראל, דאפילו בפני אנשי ביתה אינה שרויה בלא מטפחת וכיפה בראשה,

על הש"ג הבינו בדבריו דס"ל כהבבלי שמותר לצאת לחצר בראש פרוע, וע"כ דהש"ג איירי להתיר פ"נ ברה"ר. [נע' דברי המהרי" מנין המובאים בבאר שבע (סי' י"ח), ובשאלת יב"ץ ח"א סי' ט']. אף שבש"ג עצמו אין רמז דמיירי ברה"ר. אך לפי מה שנתבאר ששיטת שלטי הגבורים עצמו היא שגם בחצר יש איסור פרוע ראש, ממילא גם מ"ש הש"ג בשבת, איירי בחצר. וכמו שהכריח כל זה בטוב טעם בספר דת ומשה וישראל (עמוד ק') ובקונטרס פאה נכרית כהלכתה, ולכן הביא הש"ג מהמשנה בשבת שנהגו לצאת לחצר בפ"נ "שלא תתנגה על בעלה", ולמד מסברא (שתתבאר בהמשך) דמיירי בפ"נ מגולה, ונמצא שבנות ישראל לא נהגו איסור בפ"נ בחצר, וראיה שאין בה איסור פ"ר שם. אבל לא קאי כלל על רה"ר. והאחרונים שהעירו על הש"ג לא כולם ראו דבריו לגבי יציאה לחצר בפרוע ראש, וכל הקושיות שהקשו סרו ונתיישבו אי נימא דקאי על חצר.

והיינו, דאשה בעלת מום שיש לה מיעוט שער, או קרחת, אי אפשר לה ליתן כך המטפחת על ראשה, ועל כן צריכה ליתן על ראשה פאה נכרית, ועל הפאה ליתן מטפחת, ובחצר היתה הולכת עם פאה לבד, וכשיצאת לרה"ר גם לדעת הש"ג היה יוצאת עם מטפחת על הפאה. ומש"ה בש"ג לא הזכיר יציאה לרה"ר כלל. וזהו שמזכיר השלטי גבורים ענין הקישוט, "ומשמע להדיא שמוותרות בנות ישראל להתקשט בהן, אע"פ דקישוט הוא לה, מ"מ לא נאסר בשביל כך לצאת בה ולהתקשט, והיו מתקשטות בפאות ההם, דא"כ מאי אהני ההוא קישוט הרי כל עצמו של אותו קישוט וכו'. ע"כ. דכל ענין הקישוט מצינו בדברי חז"ל שדאגו שלא תתנגה על בעלה, כתקנת עזרא (ב"ק פ"ב: שבת סד): כדתניא וכו'. וזהו בביתה ובחצרה דוקא, וכמו שכתב בחידושי הרמב"ן (שכת סד ד"ה אמר רב) וז"ל: "ואיכא לא תתנגה על בעלה, דחזי לה בחצר וכו'.

ואף שהרב באר שבע הבין בדעת השלטי גבורים דקאי ארה"ר, ונמשכו אחריו האחרונים, הנה אינו מבואר בדברי הש"ג דקאי על רה"ר, ומצינו לכמה אחרונים שאכן הבינו בדעת הש"ג שלא התיר אלא בחצר, ומהם בעל החות יאיר במקור חיים, רבי יצחק אבולעפיא בפני יצחק, רבי מנחם מרדכי פרנקל תאומים בספרו גדולת מרדכי, שו"ת חקל יצחק להגאון מספינקא, [המהרי"ל דיסקין], ועוד.

וז"ל הרב מקור חיים (סימן עה): וכ"ש פא"נ, ואפילו

דידה כל דתלישי אם עבידא להתכסות שער ידיה, אבל מ"ש אפי' דרכה לכסות, לא מפורש שם, גם בספר מוסף הערוך מייתי ירושלמי דמותר וכו'. ע"ש. הרי שמשווה דברי הערוך עם הש"ג, ומוסף הערוך קאי אחר ומותר וכו', וממילא דה"ר, ושי' הירושלמי להתיר רק בחצר.

וז"ל הרב פני יצחק ח"ו (סי' ר): נתתי לבי למען דעת איך ינהגו כל הני נשי דידן ללבוש פאה נכרית ולצאת לחצר שלהם, ומחצר לחצר דרך רה"ר, דלכאורה נראה שהוא היפך הדין, דהגם שהרב שה"ג כתב להביא ראיה וסמך לנשים היוצאות בכיסוי שערות שלהן כשהן נשואות בקליעת שערן עם שערות חברותיהן וכו', מ"מ רבים לוחמים עליו, וכל הבאים אחריו חלקו ע"ד, והמהרי"ק והרב באר שבע הקיפוהו בחבילי קושיות עד שעשאוהו כטועה ח"ו, וכן הא"ר וכו' דחו דבריו לגמרי, וא"כ איך נהגו נשי דידן כוותיה אחר שחלקו עליו. ע"ש שאחר שהאריך בדבר כתב: והיה נראה לומר דגם הרב שלטי הגבורים גופיה לא התיר להן אלא מחצר לחצר שאין רבים בוקעים בו, ובדרך רה"ר או בשוק היו מכסות בצעיף, ומ"ש בש"ג דפשיטא שהולכות בשערות מגולות, ע"כ לא שהולכות כך ברה"ר, אלא דוקא בחצר שלהן, ובדרך הם מכסות בצעיף. וסיים: אך מה אעשה שכל החולקין עליו לא הבינו כן בדבריו. ע"כ.

גם בספר גדולת מרדכי (לרבי מנחם מרדכי פרנקל שנת תרסב) הביא דברי העין משפט להש"ג, ודברי האחרונים שהשיגו ע"ד, וכתב, ונראה דגם הש"ג והרמ"א לא התירו יותר ממה שהתיר בשאלת יעב"ץ, [שרק בחצר מותר פאה נכרית ובשוק אסור] ומעתה הקולות יחדלון, וסרו כל התמיהות שתמהו על הגאון הנז' ע"כ. וז"ל המהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות רג): עיין שלטי גבורים דבשער תלוש שרי, ונ"ל דדוקא בגוונא דניכר לכל שלא נעשה משער של עצמה, אבל בלא"ה ודאי אסור, כדקי"ל לאסור בדם דגים משום מראית העין. ובפרט לענין איסור ערוה, שהוא חשש הרהור, גם בלא"ה י"ל דשם [דברי השלטי גבורים] רק לחצר אמרו, ובאינה מעורבת, אבל לרשות הרבים עדיין מ"ל. ע"כ. ובפשטות כוונתו לדברי הש"ג, דלא התיר אלא בחצר, אבל ברה"ר מנא לן. ויתכן שכוונתו להמבואר בש"ס שבת, דלא התירו אלא בחצר וכו', אבל ברשות הרבים מנא ליה [לשלטי הגבורים] להתיר. וממילא אינו בהבנת דברי הש"ג, אלא דברי עצמו הם. וצ"ע.

הנז', ואוסר מדינא באיסור גמור לצאת בפא"נ אפילו במדינות שהמנהג שם שיוצאין בפא"נ מגולה, וגם מוסף בדבריו דברי תוכחה ומשל ומליצה נגד אלו ההולכות בפא"נ. וראה באורך בספר דת משה וישראל (עמוד קז).

והנה בלא"ה יש שהבינו בדעת הרמ"א שלא היקל אלא לענין לקרות ק"ש כנגד פאה נכרית, שאין זה אלא מדרבנן, וכ"כ בחסל"א הנ"ל. תדע ממה שלא הביא הרמ"א בהגהותיו דין זה באהע"ז (סי' כא) ששם עיקר דין פרוע ראש האשה, אלא ע"כ שלא רצה לסמוך להקל בזה לפרוץ גדרן של ישראל, שעכ"פ לא עדיף מדת יהודית שיוצאת בלי כתובה אפי' ביוצאת בקלתה. ובירושלמי (פ"ז דכתובות ה"ו) אמרו: היוצאת בקפלטין שלה, יש בה משום יוצאת וראשה פרוע. ופירש במוסף הערוך, דהיינו פאה נכרית. וכן הבין היעב"ץ במור וקציעה, בד' הרמ"א.

אך איה"נ יש שהבינו בדעת הרמ"א דשרי לצאת לרשות הרבים בפאה נכרית. וכן הבין הפמ"ג (אשל אברהם אות ה') בדעת המג"א (שם סי' קה). וביאר במשנ"ב שם: "דהיתור הוא מפני שהשער נחתך ואינו דבוק לבשרה. וס"ל דע"ז לא אחז"ל שער באשה ערוה. וגם מותר לגלותה ואין בה משום פריעת הראש. ויש חולקין ואומרים דאף בפאה נכרית שייך שער באשה ערוה ואיסור פריעת ראש. וכתב הפמ"ג, דבמדינות שיוצאין הנשים בפאה נכרית מגולה, יש להם לסמוך על הש"ע. ומשמע מיניה שם דאפילו שער של עצמה שנחתך ואח"כ חיברה לראשה, ג"כ יש להקל. ובספר מגן גבורים החמיר בזה. ע"ש. וכתב עוד שם, דאם אין מנהג המקום שילכו הנשים בפאה נכרית בודאי הדין עם המחמירין בזה, משום מראית העין". ע"כ. וע' בכנה"ג (אהע"ז סי' כא), ובש"ע הגר"ז (סי' עה), ובבה"ט (אהע"ז סי' קטו). ע"ש.

דברי הנביא ישעיה על פאה נכרית הקלוע עם שערותיהן

קרח, ותחת פתיגיל מחגורת שק, כי תחת יופי. ע"כ. ופירש רש"י, מקום שהיו עושות בו המעשה האמור למעלה, הלוך וטפוף תלכנה, והוא בגובה הראש, שם תהיה מקשה קרחת, מכה המקרחת את הראש. ע"כ. והדברים מבהילים. [ובגמ' שבת (סב:)] ותחת מעשה מקשה, קרחה, מקום שהיו מתקשטות נעשה קרחים קרחים. ופי' רש"י, מתקשטות, היינו שיער שסורקות ומפרכסות].

ובספר תשובה מאהבה כתב, דגם השלטי גבורים

וגם הגאון היעב"ץ האריך מאד בספריו מור וקציעה ובשאלת יעב"ץ, ובחידושו לנזיר, וכתב: "בעין משפט הנדפס על הגליון כתב, נ"ל מכאן היתר לשערות שהנשים נשואות נותנות בראשיהם". והעיר היעב"ץ, לא נהירא לי היתר זה, ולא ידענא מאי דעתיה, דאי בבית ובחצר, ודאי שרי, דלא גרע מקלתה. ולדעת התוס' אפי' בשערה שרי, דאל"כ לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה, וכ"ש פאה נכרית, ואי ברה"ר ותחת קישוריה, נמי פשיטא, אלא ודאי לרה"ר ובגילוי למעלה מקישוריה איירי. ע"ש. הרי שנסתפק בדעת הש"ג. וזה ע"פ הבנתו דבחצר שרי. אבל לפי הפוסקים הנ"ל הרי דלטעמיה אויל דגם בחצר אסור לצאת פרועת ראש מדין דת יהודית, וקמ"ל דבפא"נ בחצר שרי. וע"ע בשאלת יעב"ץ ח"א (סי' ט) דפאה נכרית לא עדיפא מקלתה, דבשוק אסורה מדת יהודית כדאיתא בהמדיר. ע"כ.

גם בס' חקל יצחק הנ"ל כתב, שדעת השלטי גבורים דגם בחצר יש איסור פרועת ראש, ועל כן נוראות נפלאתי על רבינו הפמ"ג (מש"ז סי' שג סק"ט) שהעתיק מהדרכי משה, דמותר לצאת בפאה נכרית מגולה לרה"ר. וסיים, שכ"כ השלטי גבורים. ובמחכ"ת זה אינו, שבדרכי משה בטורים שלפנינו וגם בד"מ שנדפס בשנת תק"כ, ליתא לתיבת "לרשות הרבים" ומיירי רק בחצר, וממילא נמי אין ראייה ממש הרמ"א בסי' עה ס"א, דכ"ש שער נכרית, דהיינו נמי בבית או בחצר שאין רבים בוקעין בו. וכ"כ במור וקציעה דהג"ה מיירי רק לבעלה ולקריאת שמע, אבל גבי אחרני אסור לקרות ק"ש כנגד שער דפאה נכרית כיון דאסירה משום פריצותא והוי ערוה. וראיה דלא מייתי להאי דינא ההג"ה באבן העזר.

ומה שנתלים בדברי הפמ"ג שממך עליו להלכה המשנ"ב, הן אמת שכן מבואר בדבריו בסימן ע"ה, אבל בספרו אם לבינה חזר בו ממ"ש בפמ"ג

והנה בישיעיה (פ"ג פסוק טז) איתא: ויאמר ה' יען כי גבהו בנות ציון, ותלכנה נטויות גרון ומשקרות עינים, הלוך וטפוף תלכנה וברגליהן תעכסנה. ופירש רש"י, הלוך וטפוף תלכנה, ויונתן תירגם, ובפתהן מקפן, היו קושרות פאות נכריות, קליעת שערות תלושין היו כורכות עם שערותיהן, שיראו גסות וטפופות.

ובפסוק כ"ד נאמר: והיה תחת בושם מק יהיה, ותחת חגורה נקפה, ותחת מעשה מקשה

ציון וגו', וגם זה אין זה מדרכי הצנועות. ולא בשביל נשים ההולכות בפאה נכרית נגאלו אבותינו ממצרים. כי הן המה בעוכרינו להאריך גלותינו. ובשבילן אנו כקוץ בעיני הגויים. ע"כ. והביאו בשדי חמד הנ"ל, וכתב כי עון זה מביא מגפה ר"ל וכו'.

דברי גדולי הדורות האוסרים לצאת בפאה נכרית לרשות הרבים

תתגנה על בעלה. וגם בש"ג כתב כן, הרי בנשואה מיירין. ולכן נראה פשוט דאסור לאשה נשואה, להתקשט בפאה נכרית, והמורים היתר חדשים מקרוב באו עתידים ליתן את הדין.

וכן נראה דעת הכנה"ג (אהע"ז סימן כ"א אות ה') דאחר שהביא דברי השלטי הגבורים, כתב, אבל בבאר שבע הביא בשם מהר"י מקצנלבוין, שמחה על קודקוד סברא זו, והאריך הרבה והעלה לאיסור.

גם הרב מים רבים (אהע"ז סימן ל') כתב לאסור בזה.

גם היעב"ץ במור וקציעה (סימן עה), ובספרו שאלת יעב"ץ ח"א (הנ"ל, סי' ט', ובח"ב סי' ד' וסי' ה) האריך לדחות סברת המתיר, ודיבר עליו קשות. ואף הרמ"א שהביא דברי השלטי גבורים, לא כתב כן אלא לענין לקרות ק"ש כנגד פאה, אבל לענין לצאת עם פאה לרה"ר, שיש בזה איסור תורה, מודה הרמ"א שאסור, שהרי לא הביא דין זה באהע"ז סימן כא. והביא דבריו במחזיק ברכה (סימן ש"ג). וכ"פ החתם סופר. ולשון היעב"ץ בספר מגדל עוז ליעב"ץ (בית מדרת עליית דרך ארץ) "צריך לזיזהר מאד שלא תכשל במנהגים רעים לה', ומלבושי נכרים ע"פ מוד"ע מדוייק, ביחוד להסיר תפארת פאה נכרית והעכסים (שטיף רעק). ובגד בוגדים בגדי נשים קצרי יד ורחבי צואר, העשויים כפי תקון המוד"ע, קרן חזות קשה, שהם שני סרסורי עבירה, שושביני השטן, ההולך בין שני אלה כחתן כמלך, עתיד לכידור תהפוכות העתידים לעורר לויתן, כשתמלא סאתן, ותעדנה נזמן וחליתן, תגיע עונת וסתן, וה' פתחן יערה לרחוץ צואתן, לכן הרחיבה שאול נפשה, ופערה פיה ובלעה מהן כתות יולדות ילדות טרם בוא עתן, מאז נתחדש המנהג הרע הלז בארץ הלזו, רבתה מהומתן, הפלא ה' מכתן וכו'. אוי מאולתן, מי ינוד להן בצרתן, מי יפנה לצעקתן, מי יסור לשאול שלומן וטובתן, האזינה בנות בוטחות בהשג מילוי תאותן, וסרוחות על ערסותן, ואינן זוכרות אחריתן".

וע"ע בבית יעקב (בסימן קב"ב) דלפמ"ש בפ"י הש"ס דנזיר ליכא למשמע מידי היתר לפאה נכרית. ע"ש.

והמג"א לא התירו בפאה נכרית משערות המכסות כל ראשון, ונראין כפרועי ראש, דזה איסור גמור, אך הם מיירי בפאות שעושין תחת שתי השבכות סביב ראשן על הצדעים והפדחת, וגם זה רק מדינא, אבל כבר הוכיח הנביא על זה, יען כי גבהו בנות

והגר"א הנ"ל בשנות אליהו (פ"ו דשבת מ"ה) כתב, יוצאה אשה בפאה נכרית, פ"י אשה שאין לה שער נוטלת שער: ומכנסת תחת הצעיף כדי שתראה כבעלת שער. עכ"ל. וכ' הרה"ג המו"ל בהערה (אות יח), שזהו לאפוקי ממ"ש בשלטי הגבורים ללמוד מכאן היתר לנשים נשואות, לצאת בפאה נכרית לרשות הרבים, ולזה כ' רבינו שהן מכוסות בצעיף, ואע"פ שבשה"ג דחה זאת, אבל אין דבריו מוכרחים. ע"כ. וזהו כד' הבאר שבע הנ"ל.

והנה האיסור בחבישת פאה נכרית ברשות הרבים, יש שכתבו שהוא משום דת יהודית, וכמ"ש בשאלת יעב"ץ ח"א (סי' ט). ועי' אוצה"פ (סימן כא סי' ב אות ה), שכמה אחרונים אסרו מן הדין. ויש שאסרו זאת משום מראה"ע, ויש שאסרו משום צניעות, וכמ"ש מהר"ש קלוגר הנ"ל בשו"ת שנות חיים (תשובה שטו דף ז ע"ד): ונ"ל שבזה"ז אף המג"א מודה לדינא שאסור לנשים לצאת לרה"ר בפאה נכרית, כי המג"א דיבר לפי זמנו, ובפרט בזמן חכמי הש"ס, שרוב הנשים היו כשרות וצנועות ולא היה דרכן לצאת בגילוי שער שלהן כלל, לפיכך כשאחת הולכת בפאה נכרית מידע ידעי שאין אלו שערותיה ולא יבואו לידי הרהור, אבל בזה"ז שבעוה"ר רבות בנות פרוצות הולכות בגילוי ראש ברה"ר, הרי גם ההולכת בפאה נכרית גורמת להרהורי עבירה, כי מאין ידע הרואה שפאה נכרית בראשה, והוא יסבור כי שערותיה הן, ויבואו לידי הרהורי עבירה הקשים מעבירה, ששער באשה ערוה. וד' הפמ"ג שכתב להביא ראיה מכתובות (ע"ב), יש לדחות, דבפאה נכרית כיון דמאיסא ליה משום זוהמא בלא"ה אין לה כתובה, וא"צ לטעם איסור שעוברת על דת יהודית מדרבנן, אלא גם בלא זה אם אינה שומעת לו אין לה כתובה. ועכ"פ לדינא העיקר כדעת האוסרים בזה"ז, וחלילה לצאת לרה"ר בפאה נכרית. ע"כ.

והגאון בעל עצי ארזים (אהע"ז סי' כא סק"ב) כתב להוכיח דדוקא בבית בפני בעלה שרי פאה נכרית, וגם אין ראיה ממתני' בשבת, יוצאה אשה בחוטי שער וכו' די"ל דמיירי שפנויות שדרכן לילך בגילוי הראש, ויש להעיר דהא בגמ' התירו לה שלא

שבע הנ"ל, ודיבר קשות על מי שכתב היתר בדבר זה. ואחריהם הסכימו רבים מגדולי הפוסקים. והאנשים אשר הם צריכים לסייע ע"ד כבוד השי"ת המה כשלו ונפלו ואין איש שם על לב, ואפילו מי שתופס ספר יתלה עצמו באיזה סברא דחוויה מהפוסקים להורות היתר לעצמו ולאחרים, ומקלו יגיד לו גם בוש לא יבושו. ע"ש.

וכן פסק הגאון ממונקאטש בעל מנחת אלעזר בספר נימוקי אורח חיים (סימן עה). והעיר ע"ד המג"א, שהאמת הוא שד' הבאר שבע נכונים להלכה ואינם דחויים כלל, וכמו שביאר בתשובה בכת"י, ובע"כ שד' המגן אברהם הללו הם מאיזה תלמיד טועה. וכן העלו כמה מגדולי האחרונים לאסור פאה נכרית, וכן הזהיר החתם סופר בצוואתו. ע"כ.

ויש מי שטען שמרן החיד"א דעתו להתיר פאה נכרית לאשה נשואה, אולם זה אינו, ועיין לו בשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' ה אות א) שכתב, ודע שכתבו האחרונים שהפרוק"א [פאה נכרית] נחשבת ככיסוי, ומיהו נהגו שלא לברך בלי כובע על ראשו. ע"כ. ופשוט שכוונתו לענין ברכה, דשרינן לברך בפאה נכרית, והיינו גם לאיש הלושב פאה נכרית, ואין לחוש למראה"ע במה שלא גזרו חז"ל. ובפרט דרבים מהפוסקים ס"ל דעיקר ענין כיסוי ראש הוא ממדת חסידות, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ט (אורה חיים סימן א), ובשו"ת יחזה דעת ח"ד (סימן א).

וה"ל החיד"א בברכי יוסף (סימן שג סק"ב): ומה שהקשה הרב הנז' על השלטי גבורים, כבר הושג ביתר שאת בבאר שבע, ובכנה"ג. ומה שהביא לעיל בסמוך [האליה רבה] משם השלטי גיבורים דמתיר לנשואה לגלות פאה נכרית שלה, נעלם ממנו דמהר"י קצנבלוביגן הביא דברי הרב באר שבע, הפליא לתמוה על זה. וע"ע במחזיק ברכה שם. ועיין בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת ד' אות ג) שמנה את מרן החיד"א בין האוסרים, וגם מהרש"א אלפנדארי בשו"ת סבא קדישא (ח"א סי' א) מנה את החיד"א בכלל האוסרים. וכ"ה בפני יצחק אבולעפייא (ח"ו אהע"ז סימן ר).

ומהר"א תאומים בחדסד לאברהם (הג"ל) כתב, שמנהג זה שנהגו בו אמותינו הקדושות איסור, באו פריצים וחיללוהו, ופרצו גדרן של ישראל לצאת בפאה נכרית, ומכשלה זו תחת ידי חכמי הדור שאין מוכיחים אותם, כי מובטחני בכנות ישראל הכשרות שישמעו לקול מורים, וככל אשר יגזרו אומר ע"פ דין תוה"ק, והעיקר כדברי הבאר שבע שאסר בזה בכל תוקף. ולפענ"ד יש בחבישת פאה נכרית איסור

גם מדברי הרב בית דוד מפורש דס"ל לאסור בפשיטות הפאה נכרית.

גם הרב פחד יצחק (באות פאה נכרית) הביא השגות מהר"ק נגד המתיר, והוכיח בראיות ברורות שאין להתיר הפאה נכרית לנשואות.

גם מהר"י אלגאזי בספר קהלת יעקב (בקונטרס מענה לשון סימן רמ) העתיק בסתם דברי הבאר שבע.

והגאון ההפלאה יצא בחרם על הנשים היוצאות לרה"ר בפאה. והסכימו עמו חברי בית דינו.

וכ"ד בנו רבי צבי הירש בספרו לחמי תודה, שראוי להודיע לעם גודל המכשלה של המנהג הרע שנשתרבו זה כמה שנים, לצאת לרה"ר בפאה, והביא שמר אביו ההפלאה ובית דינו אסרו זאת בכל תוקף ובחרם.

וכ"כ מהר"י ווייל בעל תורת שבת (סימן שג סק"י).

והגר"ח מצאנו כתב בשו"ת דברי חיים (סימן ל') שמנקלי העם ופחותי הערך שנהגו לצאת בפאה לרה"ר פשתה המספחת להקל ראש על ידי האפיקורסים, וחלילה לנהוג להקל בזה.

וכ"פ מהר"ץ חיות בתשובה (סימן ג) שבכל תפוצות ישראל לא נשמע מעולם שיקלו בזה, זולת המתחדשים בפולין אשר פרצו גדרות ישראל. וראוי להוכיחם ולהחזירם למנהגם הקודם. ע"כ.

וכ"כ בפאת השלחן (סימן ג' ס"ק לט).

וכ"כ הגאון בעל ברכת רצה בתשובה שהובאה בישיעות יעקב (סימן כא).

וכן דעת הרב צמח צדק (פ"ג דברכות אות ח).

וה"ל השדי חמד (אסיפת דינים מע"ד אות ג): והשגתי עתה ספר צמח צדק על המשניות להגאון מליובביץ', וראיתי אשר דיבר בקדשו בפ"ג דברכות, והוכיח בראיות ברורות שאין להתיר פאה נכרית לנשואות, וכתב בברכת רצה, דבפאה נכרית כיון שאינו ניכר אם הולכת פרועת ראש, פריצותא מיהא הוי, שהרי מטעם זה אתה אומר דיוצאת בלא כתובה, אף דמצד איסור עצמו לא איבדה כתובתה, וזה ברור לדינא. ע"כ.

וכן העלה מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה, שיש בזה איסור משום ובחוקותיהם לא תלכו, ושכן העלה ג"כ בתשובה מאהבה (סימן מח).

ועיין בשו"ת סבא קדישא ח"ב (סימן א) שהאריך נגד היוצאות לרה"ר בפאה, דהגם שבשה"ג כתב להתיר, הרי הבאים אחריו דחו דבריו, וכמ"ש בבאר

בה בעברה בראש כל חוצות. ע"כ. [ובקובץ אליבא דהלכתא נתלו בדברי הישכ"ע הנו', ולא שתו לבם שאלה דברים דחויים במחכ"ת. וגם נתלו בדברי שו"ת אור יצחק שכתב, "ואף שמשמעות כמה ספרים נראה שטעם כיסוי הראש הוא כדי שלא להראות יופיה, הנה הוא טעות גמור, ומזה יצא להם שאם היא לובשת פאה נכרית יפה, הוא יותר גרוע. וההיפך הוא האמת". ע"כ. ושרא ליה מריה, ודבריו הם סילוף דברי הפוסקים, והרבה מאמרים בקובץ הנ"ל, יסודם לפרוך ולקעקע בבחינת איפכא מסתברא מכל מה שנתבאר ביבי"א. וה' הטוב יכפר בעד].

וכ"פ בשו"ת יד הלוי, ובספר שער הזקנים, ובספר נחלת אבות, ובשו"ת תשורת שי, ועוד ועוד.

ומלבד כל הנ"ל יש אחרונים שאוסרים על כל פנים מטעם מראית העין, והם הגאון בעל תפארת ישראל (פ"ו דשבת מ"ה). וכן כתבו בספר הרי בשמים (ח"א סימן לו), ובשו"ת מהר"ל דיסקין (ק"א סימן ג), ובשו"ת עדות ביהוסף מטלז (סימן כט). ע"ש.

פאה נכרית של זמנינו חמור יותר מהפאות שהיו בזמנם

בפאה לרה"ר. ואם המצא תמצא אחת שהיא פורצת גדר, האשה ההיא תשא את עונה, והרי היא בטלה במיעוטא, וכל בית ישראל נקיים. וכמ"ש כל זה מהר"א פלאגי בספרו בירך את אברהם. וכן כתבו מהר"י אבולעפייא בפני יצחק. והגאון רבי יוסף בורלא אב"ד ירושלים. והשדי חמד הנ"ל.

ומבאר בדברי הרב שבילי דוד שלכל הדעות במקומות שלא פשט המנהג להיתר, הוי בכלל דת יהודית, שיוצאת בלא כתובה. ומכיון שבארץ ישראל העידו הגדולים שהיה מנהג הספרדים לאסור בפאה נכרית, בודאי שאסור לפרוץ גדר המנהג אשר רבים ועצומים בתורה כותבים שכן הוא שורת הדין.

דעת רבני דורינו בענין "הפאה נכרית"

בפאה נכרית, שעצם צורת השערות הוא באופן שמהרס דרכי הצניעות, ומה נואלו אלו שמבקשים להם קולות על זה תחת מסווה של כיסוי ראש מדומה. ע"כ.

ובספרו שו"ת שבט הלוי (חלק ה' סימן קצט) אחר שכתב שכבר ידוע דרוב רובם של הפוסקים אין דעתם נוחה בזה, ויש מהם שאסרו זה מדין דת יהודית ממש. העיר כמה הערות. א. שמ"מ אסור שתהא הפאה סתורת שער, כי עצם הסתירה הוא דבר פגום ופריצות גדולה. ב. שלכתחילה אסור

דאורייתא, לפי מה שפירש רש"י בכתובות, אזהרה לבנות ישראל שלא תצא בפריעת הראש, מדעבדינן לה הכי כדי לנוולה מדה כנגד מדה, כמו שעשתה להתנאות על בועלה, מכלל דאסור. ומכיון דהאיסור הוא משום פריצות שהיא מתנאית לבני אדם, מה לי שער עצמן, או שער נכרית שעשויה באופן שנראית כשער עצמן, תורה אחת להם ואסור מה"ת. ואין לחלק בין שערות עצמן לפ"נ שנראין כשערות ממש, הואיל וקישוט זה אסרה התורה. עכ"ל.

ומבאן העירו על מ"ש בשו"ת ישכיל עבדי, דקים להו לרבנן שאין יצה"ר שולט אלא בדבר הדבוק בגוף העורה עצמה, דאין שליטה ליצה"ר אלא בדבר שיש לו נפש חיונית, ולא דבר שאין לו נפש חיונית. ע"כ. והם דברים המוכחים במציאות, ומוכחים מפי רוב ככל הפוסקים. וע' בשו"ת יביע אומר הנ"ל [ח"ה אהע"ז סי' ה] שכתב ע"ד הישכיל עבדי, שאין אלו אלא דברי נביאות שהואיל והפאה מחוברת יפה לשערתי, אסור לצאת בה לרה"ר כי לא ינקו מהרהור עבירה המסתכלים

ומכ"ש בדורות הללו שעושים את הפאות הנכריות כמומחיות רבה עד שלא ניכר כלל אם האשה הולכת בשערותיה הטבעיות בגילוי ראש, או בפאה נכרית. ורבים מאלו שהתירו פאה נכרית לא היתה כוונתם לפאות המצויות כיום, שגם השחקניות הפרוצות מתקשטות והולכות בפאה. ובפרט בפאות הארוכות, ובודאי שיש בזה פריצות להדמות לחצופות הללו, אשר פרצו כל גדרי המוסר מעליהן, וחלילה ללמוד ממעשיהן המקולקלין. ומכ"ש שיש לאסור בזה לבנות הספרדים ועדות המזרח, לאחר שכל רבני הספרדים המפורסמים פסקו לאסור בזה, והעידו שבמקומותינו לא נשמע מעולם מנהג כזה לצאת

והנה גם פוסקי דורינו הורו לאסור לחבוש פאה נכרית ברה"ר [עכ"פ בפאות של זמנינו], ומלבד דעת מרן אאמ"ר כן הוא דעת הגר"ש וואזנר, הגרי"ש אלישיב [ראה להלן], הגר"צ אבא שאול, הגרי"י קנייבסקי, הגר"ש שבדרון, ועוד. וראה בהקדמת שו"ת שבט הלוי ח"א (עמ' ט) שכתב, שבאשת איש לית דין ולית דיין שאיסור גמור הוא לילך בסתירת שער, ולא מפני גילוי שערות הראש בלבד אלא עצם ההליכה בשערות מסותרות הוא פריצות שאין כמוהו, ולקוח מן הירודים שבאנושות, גם כשהולכות

בכמה אברכים שנכנסו להגריש"א, לשאול בענייני טהרת הקודש וכששאלו על פאה, נמנע, וכשהפצירו השיב להם וכי תשמעו לקולי, וכשהפצירו שוב, אמר, "רוב הפוסקים אוסרים, ישנם שנים שלשה שמתירים, וגם הם לא מתכוונים לפאות שיש היום." וכ"כ בספר דברי שלום (עמוד פד) בשם הגריש"א, שהשיב לו, שפאות של היום (שנראות כשער טבעי) זה איסור, מטעם 'פריצות'. ובשיעורו היומי אמר: פאות של היום שנראות כשער שלה זה ודאי איסור, את זה אף אחד לא התיר, הפאות של היום זה ממש ערווה, ועל זה אין שום היתר שהתירו אז. ושם (עמוד פח) הביא שהגריש"א מורה בתקיפות ובבהירות לכל שואליו שהפאות (כמו כל הפאות היום) שאינם כפי הכללים: א. שתהיה הפאה שלא כמראה טבעי. ב. שאין הפאה פרועה ר"ל סתורה. ג. ופאה נכרית שאינה מתפשטת לצדדים בצדי הראש או מכסה חלק מהפנים, הם פרוצות ואסורות. ע"כ. ופ"א באה אשה לבקש ברכה לפרי בטן, וכשהבחין הרב שיש לה פאה, השיב לה, יש לך פאה (אולי אמר פאה כוז) ואת רוצה ברכה?.

ובשיעורו בבית המדרש תפארת בחורים (מיום כ"ח תשרי תשס"ט) אמר הרב: אף שיש חילוקי דעות, אבל בודאי אם הולכים כמו פרוע ראש, הרי הן עוברות על איסור גמור, זה ממש כמו ערווה. וכל אלה שהולכות היום זה נראה כמו שיער לגמרי, ובודאי שזה איסור ואף אחד לא התיר את זה. ואשה עם השער של היום זה ממש ערווה. והיא עוברת על דת יהודית וצריך לגרש אותה, אם הבעל מתנהג כראוי. ע"כ. ובשיחה בביתו (מיום יב כסליו תשס"ט) אמר: "הצרה של הפאות כבר מושרש אצל גדולים וטובים, ממש פריצות שאין כמוהו, ראשי ישיבות גדולים וצדיקים כולם נכשלים בזה. ומדוע לא מתקנים את זה?"

ועיין להגריש"א קנייבסקי בספרו קריינא דאגרתא ח"ב (אות קכד) שהביא בשם המהרי"ל דיסקין, דבשער תלוש שרי דוקא בגוונא שניכר לכל שלא נעשה משער של עצמה, אבל בלא"ה אסור, ובפרט לענין איסור ערוה שהוא חשש הרהור. וציין שאמנם לא ראה תשובה זו, אך אם אמת הוא שנמצא הוראה לאיסור, עצתי היא שיפרסם דברי המהרי"ל דיסקין, וכאן לא נשמע מעולם ממי שהוא שיאמר שראה פא"ג הנראית לבלי הכר. ע"ש. נראה לעיל דברי המהרי"ל דיסקין במקורם. ועיין בקוני' והייתם לי סגולה (עמ' 3) מ"ש בשם הרב קנייבסקי. ע"ש. ובספר נזר

לצאת גם בפאה נכרית אם לא שיש עוד כסוי על ראשה, ועכ"פ לשוק וכה"ג. ג. וגם שתהיה הפאה עשויה באופן שלא תראה ממש כהולכת בשערה אלא היא ניכר שהוא גוף זר עליה.

וכן שם (חלק ו סימן קצט): וכבר כתבתי לעורר בשבט הלוי ח"א בהקדמת הספר, שגם אלו ההולכות בפאה נכרית מכ"מ אסורים שתהיה הפאה נכרית סתורת שער כי עצם הסתירה הוא דבר פגום ופריצות גדולה. ושם (ח"ה ס"ו ד) כתב, שדעת רוב הפוס' לאסור, אלא שבמקומות שא"א להעמיד הדת על תילה בזה, סמכו עצמם על המקילין בזה, וי"א שגם המקילין לא כווננו לזה, ומ"מ גם זה בתנאים ידועים, ולא כאלה שמקילין לעצמן הכל בלי משען ומשענה להם.

ובספר דברי שלום (עמוד ט) הביא מהגר"ש וואזנר שליט"א בכנס התעוררות שאמר: בלתי אפשרי שאם בישראל תגדל דורות, אם לא תעשה מה שמתייחס בטבע הקדושה של בת ישראל, והוא כיסוי הראש מטעמי צניעות שארז"ל שער באשה ערווה, אבל איזה זיוף הוא שמכסים את הראש בפאה נכרית כזאת שעוד מגרה את היצרים יותר מהשערות עצמן, איזה זיוף הוא זה! עכ"ד.

ובקונטרס מי ירפא לך (עמוד יא) הביא עוד בשמו של הגר"ש וואזנר: בגמ' (ברכות כ.) איתא שרב אדא בר אהבה קרע כרבלתא, בגד של אשה בשוק, ופרש"י משום שהפריצות היתה שיצאה לשוק 'בבגד חשוב', שאסור ללכת במלבוש חשוב וכולט ברשות הרבים בלי כיסוי עליון מעליו. ומפאת חומרת האיסור קרעו רז"ל את בגדיה וכיוצא בזה ברשות הרבים, ומה נאמר ומה נדבר בענין הפאות המודרניות שאין להם טעם וריח לצניעות ולא כלום, פאות אלו הם לא פחות גרועות ואסורות מן הכרבלתא אם לא יותר. ע"כ.

ושם הביא עוד בשם הגר"ש שבדרון, שגם המתירים לא התירו בפאות של ימינו, ואין היתר לזה בעולם, ומלבד שהעלו רבים רבים מהפוסקים שהפאה אסורה משום חוסר צניעות וחשש פריצות. ואני אומר שאפילו לדעת מיעוט הפוסקים שהתירו פאה זהו דוקא בפאה משער עיזים וכיוצא וכו', אולם כמו שהולכות היום שנראית כמו לפני הנישואין, כמו פרועת ראש, זה חציפות יוצא מן הכלל! דבר כזה לא התירו מעולם כלל וכלל!.

ועיין בספר הכתר והכבוד (עמוד רב) שהביא מעשה

החיים כתב, דמה שמובא בשם החזו"א שלפעמים פאה עדיף ממתפחת, זה דוקא בפאה של פעם, וכנגד מה שהנשים הלכו באירופא בגילוי הראש לגמרי, או חצי ראש מגולה, ובוה אמר שפאה עדיף, אבל לא בזמנינו, ולא בפאות של זמנינו. ע"ש.

ובספר דת משה וישראל הביא בשם הגריש"א "שרוב הפוסקים אוסרים, יש שנים שלשה שמתירים וגם הם לא נתכוונו לפאות דזמנינו". ור"ל לפני כעשרים שנה וכ"ש דזמנינו. [עו"ש בשם אחד הגדולים: "ומה שהם טוענים שבדורות שבעבר הלכו בפאות נכריות, הנה הפאות ההם היו נראות כמו צמר פלדה כמו תבן וקש". (מטרת הלבשה היתה מרוב בושה להראות כרוב הנשים שהלכו בגילוי ראש)].

ובספר דברי חכמים (עמוד 73) העיד בשם הגר"צ אבא שאול זצ"ל, שדעתו לאסור פאה מצד פריצותא, ואפי"ו פאה עם כובע, וכן השיב לכמה בחורים שלדעתו יש בזה על כל פנים איסור משום פריצותא. ומ"ש באול"צ ח"א (סי' יא) הוא רק כדי ליישב דברי הרמ"א. [ואו ללמד זכות על המקלין]. וכ"כ בספר אל תטוש תורת אמך (עמוד מה) וז"ל: ועדותי נאמנה ששאלתי בזמני להגר"צ בנידון, והשיב, שבדאי לכסות שיער עם שיער אינו כיסוי כל כך טוב, רק שאינו רוצה להתבטאות בלשון איסור, ולאילו השומעות בקולו הוא מורה ובא לכסות הראש רק במתפחת ולא בפאה. וכ"כ הרה"ג רבי ברוך שרגא בדבריו לספר דבר ה', שהגר"צ אמר לו שגם ללבוש פאה אסור, ומעולם לא התיר פאה. והרב זצ"ל תמיד היה מורה לאיסור, ורק באלמנה התיר. ע"כ. ובאול"צ ח"א רמז לזה בכותרת לסימן, שכתב דין אלמנה וגרושה בכיסוי הראש, אף שתחלת הסימן ורובו דיבר בדין פא"ג, והוא מפני שלא רצה להתיר פא"ג לנשואה מטעם פריצות והחטאת הרבים, ורצונו היה שיכסו את הראש במתפחת כמנהג ישראל בכל הדורות לפני שנפרצה הגדר.

והנה המעיין בדברי האול"צ בתשובתו הנ"ל יראה דסבר שדת יהודית משתנה, והדבר תלוי במנהג המקומות, ואם נהגו לילך בפא"ג גם ברשות הרבים שוב לית בה אפילו משום דת יהודית. ע"ש. אך במחכ"ת הוא תמוה, שהרי המשנה בכתובות [הנ"ל] טרחה לבאר ואיזו היא דת יהודית וכו', וכן הרמב"ם הטור והשו"ע (אה"ע סימן קט"ו ס"ד) כתבו: או שהיתה טוה בשוק וכיוצא בו כנגד פניה, על פדחתה או לחיה כדרך שעושות העכו"ם הפרוצות,

או שטוה בשוק ומראת זרועותיה לבני אדם, או שהיתה משחקת עם הבחורים. עכ"ל. ואי נימא דדת יהודית משתנה כפי מנהג המקום והזמן, אטו במקום שינהגו הרוב ללכת בגילוי זרועות ולשחוק עם הבחורים עלינו להניח להם לנהוג כמנהגם, ואם כן בטלה דת יהודית, ובמקום מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל יהפוך מנהג הפריצות שנהגו בנות העכו"ם לדת יהודית. ועוד דא"כ מה שהמשנה אמרה: יוצאה וראשה פרוע, יוצא שאינו לכל המקומות והזמנים, והוא תמוה, וחזינן דגבי חיוב הבעל לאשתו נתנן: ומנעלים ממועד למועד, טרחה הגמ' (כתובות סה:): להשמיענו תנא במקום הרים קאי וכו'. ודו"ק. ועוד הראוני שהקשו על דבריו, דאם אכן ס"ל להרמב"ם דדת יהודית משתנה, למה השמיענו זאת רק בהבלעה דרך סתירה בדבריו מפרק כ"ד לפרק י"ג [לפי חידושו של האול"צ] ולא השמיענו זאת להדיא ובעיקר מקומו בפרק כ"ד דמיירי בדין דת יהודית. ועוד קשה, דבראשונים משמע דחומרות ומנהגי מקומות (כרד"ד החופה את כל הגוף כמו טלית) אינם בכלל דת יהודית, ומנין לחדש דהרמב"ם פליג עליהו, וכבר כתב הרב דלרש"י דת יהודית אינה לפי מנהג המקום, אלא שווה חיובה בכל ישראל לדורות. ועוד קשה מהגמ' (כתובות עב:): דאמר רבי יוחנן קלתה אין בה משום דת יהודית, הוי בה רבי זירא היכא, אילימא בשוק דת יהודית היא, ואלא בחצר, אם כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה וכו'. ע"כ. ואי נימא דמתניתין היא רק במקום שנהגו בשתי כיסויים, מאי פריך אילימא בשוק דת יהודית היא, הרי לא בכל מקום אסרה מתני' לצאת בקלתה לרשות הרבים.

וניהדר לעיקר איסור חבישת הפ"ג, דהנה בספר מאיר עיני ישראל חלק ג' (נדפס בדברי שלום עמוד שכד) מובא, כי בעת אסיפת גדולי ישראל על הצלת וישועת הדור מפני ריבוי הצרות שהיו אז. נעמד החפץ חיים על רגליו ואמר: "מה התועלת בכל האסיפות והמועצות האלו להצלת עמינו ולהצלתינו בכל מקום ובכל זמן. הלא אם חלילה יראה ערוות דבר במחנינו בפריצת הצניעות, ישוב ה' מאחרינו. וכלי עזרתו יתברך הבל המה כל העצות והתחבולות. ובכך עלינו בתחילת הדרך להזהר ולהזהיר ולתקן את חלקי וגדרי הצניעות שנפרצו, שהם מרחקים מאיתנו את צור ישענו, וכאשר נשמר בזה ישלח לנו השי"ת את עזרתו מקודש".

והביא שם עוד מדברי האדמו"ר הקדוש מוורקא

אך באם יש צדיק מקנא על הקדושה כראוי, יכולים לבטל כל הגזירות כדאיתא בזה"ק (פנחס דף רח:). עכת"ד.

ובצוואתו הקדושה הוסיף, שמאז שהפריצות רבתה בעולם ירדו עלינו כל מיני צרות גזירות ושמדות רח"ל, וירד הדור לשאול תחתית, והחלו להתרבות נשמות הערב רב הם עזי פנים שבדור. והכל הוא בגלל החטא של בנות ישראל שאינם נוהגות בצניעות. וכל הצרות של ישראל בעוונותינו הרבים הכל באים בגלל הפריצות של הנשים רח"ל.

וכיו"ב כתב בספר שולחן העזר (ח"ב סימן ט סס"ק יג) בשם הרה"ק מהר"ם מרימינוב "שמקובל מפי צדיקים וקדושים שכל הגזירות והתגברות הגלות וצרות שונות וחולאים ופגעים רבים באים מזה (חוסר צניעות). וכל מאדא (אופנה) חדשה מביאה מחלה חדשה בעולם".

ואמנם לצערנו ולראבון לבנו גם נשים חרדיות הולכות באחרונה בפאה נכרית, ונסחפו אחר הזרם, אשר כל חלקה של הצניעות הכאיבו, וכנראה שלא ידעו חומר האיסור, וחשבו שהדבר מותר על פי ההלכה, וכמו שהעיר החסד לאברהם הג"ל על גאוני דורו שלא מיהו בנשים שנוהגות להקל בפאה. ושהמכשלה הזו תחת ידיהם. והנה גם עתה ישנם נשי רבנים ואדמו"רים שמקילות בזה, וכן מורות בבית יעקב וכדו', והתלמידות ובתוכן גם מבנות עדות המזרח למדו להקל ראש בפאה נכרית נגד דעת גדולי הספרדים שלאורם אנו הולכים. ומצוה להחזיר עטרה ליושנה. וילפי הני נשי מקלקלתא ולא מתקנתא. ובאמת שכולן עושות שלא ברצון חכמים. ואין להתפעל ממה שכמה אדמו"רים ורבנים אינן מוחין בנשותיהן ההולכות בפאה, ובודאי שאינן הולכות בפאות הארוכות המצויות כיום, אלא בפאות ישנות שכל רואיהן יכירום שזו אכן פאה ולא עשרה הטבעי, מפני שאין ידם תקיפה למחות בהן, וקיימו בעצמם שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם. ומה יעשו גדולי הדור שאין דורם עולה יפה. ואנו אין לנו אלא דברי רוב רבותינו הראשונים אשר באורם נראה אור. וע"ע בזה בשו"ת מהר"ם פרובינצאל ח"א (סימן צ', בן דורו של מרן השלחן ערוך), ובאורך בשו"ת סבא קדישא (סימן ג'), ובשו"ת יביע אומר ח"ה (אהע"ו סימן ה').

ובספר דברי שלום (בהסכמת הרה"ג ר' חזקיהו אלכסנדר ארלנגער שליט"א, עמ' ח), כתב, שהפאה מעוררת הרהורי עבירה, והיא נגד רצון השי"ת בהחלט, ונגד כל המכוון של מצות כיסוי הראש, והאם נשים אלו

שאמר באסיפת רבנים ומהם האדמו"ר בעל השפת אמת מגור, בשעה שנאספו להפרד ממנו על החלטתו לעלות לארץ הקודש. ואז אמר להם ברוח קדשו (כחמישים שנה קודם מלחמת העולם השניה) שיהדות אירופא בסכנה נוראה. ואח"כ אמר: "בשנים האחרונות חודרת טומאת האופנה של הגרמנים והצרפתים למחנה עם הקודש, וחוטאים ומחטיאים את הרבים. גם נכנסו כבר כיסויי ראש בדמות שיער, ובשל פרצה זו יחלו ללכת גם כן בפאה, ובגלל זה יקום גוי שישחט את כל אירופה ונהרות של דם יזרמו בה". ע"כ.

גם בספר טהרת הקודש לאדמו"ר משומר אמונים ר' אהרן ראטה זיע"א, האריך הרחיב בזה "שמיום מתן תורה היינו מוכתרים בצניעות גם במלבושים, והיה זה לשבח ולתפארת עם ישראל בכל הדורות, גודל צניעותם וקדושתם. ופתאום אחרי מלחמת העולם הראשונה, ירדה ספחת הפריצות, ויצא לך שם בגויים וגו' ותקחי מבגדיך ותעשי לך וגו' (יחזקאל טו). וברכות הימים שכחו עמך ובית אביך, ונסתמו עיניהם מלראות מה ואיך היתה צניעותם של אבותינו ודרכיהם. עד שנכנסה המספחת וקנתה לה מקום תחנותה גם במנהיגי עדר צאן קדושים, ומהם מנהלים ורבנים מפורסמים, וקצר מצע מהשתרע ונסתלקה שכניה כי אין אדם דקדושה דר עם נחש (ס"ט) בכפיפה אחת. ומזה הכח של הפריצות נשתרגו ונתרבו כל הפושעים ורשעים מינים וזדים וכופרים וכו'. ועל זה ליבי דווי איך נשכח מהם במשך הזמן גדרי הצניעות של אבותינו ואמותינו. אוי לעינים שכך רואות חורבן כל הקדושה, חורבן צניעות זרע עם קדושים שעתה ירדנו לסתר המדריגה. ומזה ההרס של מידת היסוד נתרבו המורדים והפושעים וכו'.

ומזה עלה קטרוג הגדול בעוונותינו הרבים (ר"ל בימי השואה הנוראה) עד שפעל רב החובל והרתיח והרעיד ושבר הספינה, ורוב חלקיה צללו במים אדירים, ומיתות משונות ואכזריות למליונים מזרע עם הקודש העמוסים מיני בטן. תלמידי חכמים ובעלי מעשים טובים, זקנים עם נערים בחורים עם בתולות, ועדרי צאן קדושים תשב"ר, בנים קדושים וחביבים אשר אדמו עצם מפנינים, נמסרו לידי הארור העמלקי וחילוליו ימח זכרם, להשמיד להרוג ולאבד בכל מיני מיתות משונות ואכזריות אשר לא נראה ולא נשמע כזאת. כי כל ישראל ערבים זה לזה, ובפרט כאשר אין מוחים דת כראוי.

שמתירים והיא סומכת עליהם הוי ליה בתורת ודאי, "ואדרבה במניעת הברכה נראה כאילו לא ברירא לה להקל בלבישה". ע"כ. ובמחכ"ת דבריו תמוהים, וכמבואר. וכבר שנינו בחגיגה (יא:): ונפסק ברמב"ם (פכ"ב מהל' איסורי ביאה ה"ז): אין דורשין בסתרי עריות בשלשה וכו', ולפי שדעתו של אדם קרובה אצל עריות אם נסתפק לו דבר ששמע מורה להקל. ודו"ק.

ועיין להגריש"א זצ"ל במכתב קריאת קודש (ע"י הרה"ג ר' משה מרדכי קארפ שליט"א, בחודש אדר תשנ"ו.

ונדפס ג"כ בספר דברי שלום עמוד שמו. באות ב) שכתב "נשים ספרדיות אם מנהג אבותיהם בחו"ל היה ללבוש מטפחת אזי חייבות הם לילך במטפחת ולא בפאה, ועל אף שאצלם לא היה מצוי פאה ואפשר שאם היה מצוי פאה היו הולכים בה, מכל מקום כיון שבמציאות לא הלכו בפאה ובפאה מצאנו מחלוקת הפוסקים, לפיכך קיים אצלם דין אל תטוש שלא לילך בפאה". ושם (אות א) שזה איסור מכח המנהג וגם מצד אל תטוש. וכל זה אסור גם בפאות הישנות שאין מראיהן כמראה שיער.

עוד כתב בספר דברי שלום (בני ברק תשס"ט. עמוד פו) ששמע מהגר"ח קנייבסקי שהספרדים שנהגו במטפחת אסור להם פאה נכרית משום אל תטוש. ושכ"ה דעת הגר"ש וואזנר, והגר"נ קרליץ שליט"א.

גם במה שכתב שהיא סומכת על המתירין, צ"ע, שהלא בפאות של היום שכולם כמראה שיער, ונעשים על מנת יצר הרע, דעת רוב ככל הגדולים שליט"א לאסור. וכל הנידון היה על פאות של הזקנות.

עוד כתב בספר הנזכר (חלק ב עמוד שסו) שלכאור נראה אם הבעל סובר כרבותיו שכתבו שפאה נכרית אסורה מן הדין, ממילא האשה צריכה ללכת אחריו, שזה ענין של חציפותא כלפי הבעל, אך הרי בשו"ת אג"מ כתב לא כן, וצ"ל שכיון שרבים נוהגים בזה היתר ורבים מן הפוסקים מתירים, לא שייכא כלל אף לדררא דחציפותא אף לדעת הבעל שמנהגו להחמיר, וברור. ואף שיש"א שפאה נכרית אסורה מן הדין וכו', צ"ע דמי יכול להכריע בדבר שנחלקו בו גדולי דורות האחרונים. עכ"ד. ודבריו תמוהים מאד, ומי הם רבים מן הפוסקים המתירים, הלא רוב הפוסקים אסור, ועוד שכבר כתב בשו"ת יבי"א (ח"ה אה"ע סימן ה) כמה טענות ברורות, כיעו"ש. ואמנם מיעוט גדולים התיירו את הפאות הישנות, אך דעת מוסף הערוך בשם הירושלמי, שהיוצאת

חושבות שיהיה להם בנים צדיקים ותלמידי חכמים שיזכו לכתרה של תורה ע"י הליכה בשוק בפאה כזו, המעוררת גירוי יצה"ר באופן נורא ומבהיל, והאם חושבים הבעלים שלהם שיהיה להם סייעתא דשמיא בתורה, וכן סייעתא דשמיא להנצל הם וצאצאיהם מיצה"ר בדור הפרוץ הזה, ע"י שמכשילים את הרבים. ואין תימה שיש כל כך הרבה בנים ובנות נושרים רח"ל, (וכל זה מחמת הפאות. ע"ש). ואין לך דבר המגרה יצר הרע כמו הפאות האלו, ומי שלקוי בזה, אין לו סמכות כלל לדון בהלכה זו, ולומר דעת תורה. ואשרי בן תורה ואשה טובה וישרה שיעזבו דרך הפגום וילבשו עזו והדר, ולא יבשו מן המלעיגים, שהם בסך הכל אנשים בעלי תאוות, ומה יש לנו להתבייש מאנשים חלשים בעלי הבל, גם אם הם לומדי תורתנו הקדושה, והעיקר הוא שיהא יראתו קודמת לחכמתו, ובדורינו עיקר היר"ש נבחן בצניעות, וזה כל החומה המפרדת היום בינינו לבין החילוניים! עכ"ד.

ושם בתחלת הספר הנ"ל, בהסכמת הגר"י ליברמן שליט"א, כתב, שאלו הנשים מתדמים לנכרים ונראים כמו קודם הנישואין ואף גרוע יותר, שמתירות לעצמן מה שאפי' לבתולה אין דרכה לעשות מפני הצניעות, לילך עם שער פזור. (ע' מג"א סי' עה סק"ג ומחצה"ש שם. ובשו"ת משנת יוסף ח"ו סי' ד). וכ"ז הוכרחו בזמנם לעשות מחמת גזירות הגויים שאסרו על בנות ישראל ללבוש כיסוי ראש, ועתה יש להחזיר עטרת הצניעות ליושנה. ע"ש. ובשו"ת משנת יוסף הנז' האריך עוד בגנות הפאות, וכתב שאם הפאה כמראה שיער שלה, הבעל והאשה חייבים כפרה שהכשילו בני אדם בהסתכלות על הפאה, וגרמו להם הרהור כל שהוא, שהוא איסור דאורייתא כמבואר בגמ' (ע"ז כ:), וגם הנשים מצוות על לאו של לפני עוור. וצריכים הבעל והאשה לעשות: חרטה, וידוי, קבלה לעתיד, וליתן לצדקה כערך הפחות שבכבשים לחטאת. (ע' רמ"א ומשנה ברורה סי' שלד).

והנה ראיתי בספר אום אני חומה (חלק ב' עמוד שסח) שהביא מה שכתב לנכון בספר ברכת השיר (פרק ב אות יג) שלבנות הספרדים אסור ללבוש פאה, ועל כן פשוט שאם קנתה פאה אין לה לברך על זה שהחיינו, כיון שאסור לה ללבושה. והמחבר כתב לחלוק על זה, שהרי היא סומכת על המקילין, ואין כאן אפילו משום ספק ברכות, שכיון שיש גדולים

ראשינו, והולכין עכשיו בלי שום מכסה על ראשיהן. וע"ש שכתב: שבעו"ה ברוב המדינות פרקו נשים רבות מעליהן עול דת יהודית והולכות בפומבי בגילוי הראש, ולעת כזאת א"צ להחמיר עליהם וכו'. ע"ש. ותמוה שהעתיקו דברי הרב סתרי ומגיני לסייע ביד המקילות בזמנינו בפא"נ, והעלימו את תמונת המצב, דבאשכנז היה מצב קשה שהכריח להסתמך בדוחק על היתרים. דבלא זה היו הולכות בגילוי שערות הראש לגמרי. וממילא א"א להביא ראיה ממנהג כזה. וכן העידו כמה גדולים שבאירופא נשים רבות נהגו ללכת בגילוי ראש לגמרי ברה"ר, כמו שכתבו בס' שנות חיים למהרש"ק (סי' שטז), ובערוך השלחן (או"ח סי' עה), ובשו"ת מהרש"ם (ח"ד סימן קלח), ובבב"א איש חי (ש"א פ' בא הלכה יב). וכן העיד הגאון מנחת שבת (סימן פד סק"ב) דהלואי שכל הנשים ילבשו פאה נכרית, ולא יבואו לגלות שערותיהן כמו שפשתה המספחת בעוה"ר בין הרבה נשים שבזמנינו, "שאפי" הנשואות הולכות פרועי ראש רח"ל".

תקנה בירושלים שלא ללכת בפאה נכרית

והעיר שאינו מוכרח מה שאמרו בשם הגרי"ז, שנהג שזהו זמן איסור מלאכה בעיה"ק, ובשמיעת התקיעה על כולם להפסיק מיד לעשות מלאכה, דאפשר שהתקנה היתה שזהו זמן להדליק, ורק במלאכה בפרהסיא הרי הוא מזולז בתקנה, אבל אין בזה איסור מלאכה, ובני הבית עדיין מותרין במלאכה בצניעא במקום צורך. ע"כ. אולם כ"ז דוחק, שאם מותר לעשות מלאכה בצניעא, אין כאן גדר וסייג. [וראה בשו"ת יבי"א ח"ב (או"ח סי' כא) ובח"ט (או"ח סי' קח) וכתב דדחות דברי המחמירים להצריך 40 דקות. וכ"כ בכף החיים (סי' רנו אות ה). ובשו"ת עמק יהושע ח"ב (סי' מ), ובשו"ת שמחת כהן ח"ח (חיו"ד סי' כב). ובשו"ת אור לציון (ח"ב בעמוד קסג). צא ולמד ממ"ש בספר תפארת בנים על הקש"ע (עמ' ז), שמעתי מפי הרה"ג ר' מנחם קליין, שהגור"ש סלאנט היה אומר שהשבת נכנסת בירושלים בשעה אחת עשרה ושליש דקות לשעון א"י, וידוע מ"ש בכף החיים (סי' קלא ס"ק כז) שבשעה אחת עשרה וחמשים דקות הוא זמן השקיעה, נמצא ש-20 דקות לפני השקיעה הוא זמן כניסת השבת ע"י הדלקת הנרות].

ויותר יש להקפיד על המנהג שלא לילך בפאה נכרית, שהרי מנהג זה, היה מנהג פשוט אצל

בקפיליטין תצא בלא כתובה, ופירש קפיליטין היינו פאה נכרית. ולדבריו כל שמפורש בירושלמי וסתום בבבלי, ילמד סתום מן המפורש. ועוד שכל זה דיברו בפאה נכרית שבזמנם, אבל לא בפאות שבזמנינו הנעשות במראה טבעי כ"כ שכל מטרם פריצות ויצה"ר. [ועוד שאם לובשת פאה, רוצה להתאים את בגדיה ליופי הפאה, וממילא אופן הליכתה בהתאם. ואילו המטפחת בדרך כלל מונעת כ"ז, ומורה גם על התבטלות לחכמי הדורות].

וראותי למי שהביא משו"ת סתרי ומגיני (ח"ב סי' מד) שדעתו להתיר פאה נכרית. אך השמיט את עיקר דבריו שם, שמעשה שהיה שרב אחד בפולין דרש להם על איסור פאה נכרית, ושפך חמתו על אותן הנשים המכסין ראשן בפאה נכרית, ולא במצנפת כמו בימים הראשונים, וקרא עליהם "ראשי חודשים לעמך נתת זמן כפרה". וכשמעו זאת השליכו הרבה נשים מעל ראשן את הפאה נכרית, באמרם אם גם זאת לא די לנו, למה לנו להכביד את

וכבר כתבנו לעיל בסי' רסט (סוף הערה ו') שבירושלים היה מנהג קדום שלא לצאת לרה"ר בפאה נכרית, ונודע כי הגר"ש סלאנט והגרי"ח זוננפלד הקפידו מאד על כך, ופעם בא לירושלים חכ"א שאשתו הלכה בפאה, ושלח לו הרב זוננפלד דע לך שבירושלים לא הולכים בפאה נכרית, אם אינך רוצה ללכת במנהג ירושלים תעבור מירושלים ואל תפרוץ גדר. וכך היה שמיחה באשתו והסירה את הפאה. והכוללים אז היו מקבלים חלוקה מפולנייה, וכל אברך שאשתו היה הולכת עם פאה נכרית, הוציאו אותו מהכולל בהסכמת הגרי"ח זוננפלד. והסכימו עמו רבי שמואל סלנט וחביריו, בכדי שלא יפרצו גדר, [הובא בספר מרא דארעא דישאל על הגרי"ח זוננפלד]. וראה עוד בספר דרך שיחה להרה"ג ר' חיים קנייבסקי (חלק ב' עמוד תעה) שהביא דברי אביו הקהילות יעקב שאמר, שבירושלים יש תקנה שלא ללכת בפאה נכרית.

וכבר הערנו במק"א עמ"ש בתשוה"נ (ח"א סי' תיט) שנהגו בירושלים להקדים קב"ש 40 דקות לפני השקיעה, וכשרצו להקל בזה, פירסמו גאוני ישראל שאין בכוחנו להתיר הדבר, אחר שנהגו בו ציבור בישראל לגדר וסייג, ואין לזה היתר לעולם. גם בח"ה (סי' טט) כתב, שזה מנהג וסייג, ונתקבלה תקנה זו, וח"ו להדליק אח"כ שזהו פורץ גדר.

כל התושבים בין ספרדים בין אשכנזים. לא כן המנהג להדליק 40 דקות שבדאי לא היה נחלת הכלל.

ושור' בתשובות והנהגות (ח"ד סי' רצד) שבמקום שהמנהג שלא ללבוש פאה נכרית אין לשנות מהמנהג. וידוע שבשעתו התנגדו לזה גדולים ממדינות שונות, וביישוב הישן בעיה"ק אצל הרבה אנשי מעשה וגם מהספרדים מקובל להחמיר כן, אבל כשיש בזה פריצות לכ"ע איכא בזה איסור חמור, והמכסה ראשה בפאה נכרית שיש בה פריצות הוי כאלו לא מכוסה כלל, ובעו"ה הפירצה מתרחבת וגורמים ר"ל להריסת חומת הצניעות ולסילוק השכינה, ונשארים ח"ו כטרף ביד אויבינו כשמסלק ח"ו שכניתו מאתנו, ויש להשתדל בכל כח להסיר התועבה של הפאות בדרך פריצות, כמו שמצוי היום פאות משערות טבעיות, או מסולסלות וכדומה, שנעשו להתבלט בשערה, שזהו היפך ממש של מצות כיסוי הראש.

וכתב עוד, שהרי מיד אחרי החופה נחשבת כנשואה, וחיבת לכסות את ראשה, ולכן נוהגים שבאה לחופה עם פאה. אבל יש להעיר על כך, שחובה שהפאה לא תהא בפריצות, כמו שער ארוך או שער טבעי וכדו', שהיא מתועבת ואסורה, והחתן נכשל בברכות לבטלה ובאיסור פריצות וחילול השם, שחוטא ומחטיא ותורתו לא מתקבלת. ומצוי גם שהכלה עושה כן בתמימות לאחר שרואה זאת אצל אחרות ונוהרת אחריהן ומחריבה בזאת את ביתה וכל עתידה. וכשידרוש ממנה צניעות, עושה טובה גדולה לה ולעתידי ביתם. עכ"ד.

צא ולמד שההיתר של פאה שנדחקו להתירו, גורם לפריצות גם בשאר הבגדים, ומזמן לזמן הולך ומוסיף, עד שצרו צעדינו מלכת ברחובותינו, והכל בזכות ה"פאה נכרית". וראה עוד בתשובות והנהגות (ח"ב סי' תיד) שהאר"ך בענין איסור פאה מצד תקרובת עבודה זרה, ע"ש. ובדרך הלצה אמרו, שהפאה יש בה עבודה זרה, גילוי עריות, וגם שפיכות דמים, שמכלים את ממנום להדר אותה ולחדש אותה בסכומי עתק. והכל מחמת שלא נשמעים לשורת ההלכה, ועכ"פ שאין זה רצון ה' ללכת כן.

ולענין הלכה, הנה מה שכתב שם שבפאה צנועה [קצרה ומשער לא טבעי] ה"מנהג" להקל. אינו נכון, שאין בכח מנהג לקבוע הלכות היפך הדין, וכיון שדעת ר"פ לאסור, וגם המתירים לא הקילו בזה אלא בפאות שבזמנם, ולא בפאות שבזמנינו,

ובכה"ג לא יועיל מנהג. וכבר כתב בתשו"נ (ח"ב סי' תרצב) שכלל גדול שאין להביא ראייה ממנהג אלא כשהונהג ע"פ גדולי הדור ובהסכמתם, ולא כמו מנהגים בזמן האחרון שיסודם במדת הפקירות וכו'.

ועוד, שכמה גדולים כתבו לאסור פאה נכרית מטעם מנהג, וכמ"ש הגאון תורת שבת (סימן שג סק"י) שא"א להתיר מנהג שנהגו וגדר שגדרו בנות ישראל משנים קדמוניות, ולכן איסור גמור הוא ללכת בפאה נכרית לבהכ"ע או לרה"ר, והעושה כן נגד המנהג שנהגו בנות ישראל צריך בעלה לגרשה ואין לה כתובה. ומ"מ גם בבית ובחצר קבלו עליהן נשותינו משנים קדמוניות שלא ללכת בשום דבר הנראה ודומה לשער, ופורץ גדר ישכנו נחש. גם בשו"ת חסד לאברהם תאומים (מהדר"ת חאה"ע סי' פז) כתב, שדבר זה שאבותינו נהגו בו איסור באו פריצים וחללוהו, ופרצו גדרן של ישראל, והמכשלה הזאת תחת יד חכמי הדור, והוא איסור מן התורה וכו', וגם הרמ"א לא רצה לסמוך להקל בזה לפרוץ גדרן של ישראל. ע"כ. וכ"כ בספר שבילי דוד (א"ח סי' ב סק"ב) שבדאי שבמקומותינו אלה שהמנהג היה לאסור, ואלו המקילות ראש נהגו כן שלא ברצון חכמים, מנהג כזה אותיות גהנם, ומצוה לבטלו, וכמ"ש הדברי חיים מצאנו והמהרי"ץ חיות, שהמנהג הזה נשתרבב מהאפיקורסים ומהמתחדשים שפרצו גדרות ישראל, ושמעולם לא נשמע להקל בכל תפוצות ישראל שבמדינות פולין. ע"ש. גם בשו"ת דברי יציב (חידו"ד סי' נה"ט) האריך לאסור בזה גם מצד המנהג. והביא דברי זקנו הדברי חיים (ח"ב יו"ד סי' נט) שרוב האחרונים מסכימים לאסור פאה נכרית, ועוד יש לאסור מכמה טעמים. וראה עוד כיו"ב בשו"ת תשורת שי להגאון המובהק דומ"ץ דק"ק סיגעט זצ"ל (בס"ס תקע).

ומ"ש בתשובות והנהגות (חלק א' סי' סב) שהמחמירים בפאה יזהרו שלא יכשלו בגילוי מקצת שערות שהוא איסור תורה וכו', הנה בספר דברי שלום (עמוד שמו. באות ג) הביא בשם הגריש"א שאינו נכון, שגם בפאה יוצאות שערות, ועוד שאף אם בפאה לא יוצאות שערות ובמטפחת יוצאות שערות עדיף מטפחת, דעיקר המנהג איסור שכתב החת"ס שקבלו בשערות יוצאות חוץ לצמתן, הוא מלפנים או מאחור ולענין זה אדרבה מטפחת מכסה טפי, ומהצדדים שקשה לכסות לא דברו החת"ס ושאר הפוס' והמחמירין בזה הוא רק לכתחילה ולא בתורת מנהג איסור. והואיל ופאה נכרית הוא מחלוקת

בשערותיה, ולענין זה הרי מטרת הפאה היא לשם נוי והידור, וזה חמיר שבעתים. וז"ל הוזהר (פ' נשא דף קכ"ה:) "ואתתא דאפיקת משערא דרישה לבר"ל לאתתקנא ביה", גרים מסכנותא לביתא, וגרים לבנהא דלא יתחשבון בדרא, וגרים מלה אחרא דשריא בביתא, מאן גרים דא ההוא שערא דאתחזי מרישה לבר, ומה בביתא האי, כ"ש בשוקא, "וכ"ש חציפותא אחרא". ודו"ק.

בפוסקים בעיקר ההלכה דכיסוי, אזי מטפחת עדיף משא"כ ההידור שלא יצאו מעט שערות הוא הידור במנהג על פי סוד. והאומרים שפאה נכרית המכסה את הכל עדיפא על מטפחת, הם דברים בטלים. ושם (עמוד רכה) כתב עוד בשם הגר"ש אויערבך, שהשיב כנגד טענה זו, שהרי פאה נכרית כולה שער.

ועיקר הקפדת הוזהר הקדוש הוא על מה שמתנאה

תשובה ע"ד הגר"ש משאש זצ"ל במה שכתב שהאשה צריכה להתקשט בפאה נכרית "בפני העולם"

לא הזכיר עצה זו. ע"ש. ועיין באוצרות ירושלים (חלק קמ"ו) מפי נכדו של החפץ חיים, ששמע מפי זקנתו שבעלה הוא הח"ח הזהיר אותה בפירוש שלא לצאת לחוץ בפאה נכרית מגולה.

והתימה על הרב שמש ומגן זיע"א, האם כדי שלא תתגנה על בעלה נתיר שתלך ברחובה של עיר בפאה ותכשיל בחורים רבים למשוך עיניהם ולהכשל באיסורים ח"ו. ובאמת, מי שבלא"ה עיניו בחוץ ואין יראת ה' יוקדת בלבו, ואין בלבו פחד ומורא מאיסור הסתכלות בנשים, אף אם אשתו תתקשט בפא"נ, תמיד יש פתח ליצה"ר להסתכל באחרות, ומה יעזור אם אשתו לא תתגנה עליו. הרי מים גנובים ימתקו. וכבר כתבנו דמה שהשלטי גבורים השתמש בסברא זו שלא תתגנה על בעלה, הוא רק בחצר, כהבנת האחרונים הנ"ל. ואף לאותם אחרונים שהבינו בדבריו דאיירי גם ברה"ר, הרי רוב ככל האחרונים פליגי עליה, והחמירו מאד בדבר.

וע' בגמ' נזיר (מ"ה:) דהנזירה אינה מתגלחת בעזרה שמא יתגרו בה פרחי כהונה. והיינו אף בעזרה שהשכינה שורה, אין לתת מקום ליצה"ר.

וכבר כתב בארחות צדיקים (שער א') שאשה המתקשטת לפני אנשים, בזה היא מדלקת לבם ומכנסת הרהורים בלבם, ועונשה גדול מאד שנותנות מכשול לפני רבים, הלא אסרו חכמים להסתכל בבגדי צבעונין של נשים השטוחים בכותל אפילו כשאינה מלובשת בהן, כל שכן שיש עונש גדול לאשה המתקשטת לפני אנשים המסתכלים בה.

גם השל"ה הק' (אותיות ערך צניעות) כתב, ומכל שכן האשה שהיא מחוייבת להיות צנועה ביותר, שיהיה כל כבודה בת מלך פנימה, ותסתיר עצמה מכל אדם שבעולם ככל מה דאפשר, ולא יראה ולא ימצא ולא יהיה מגולה מכל גופה אפי' משהו, שלא תכשיל שום אדם להביט בה. ע"כ.

ובשו"ת שמש ומגן ח"ב (אה"ע"ז סי' טו) כתב, שהדבר ברור להלכה ולמעשה להתיר וגם "מצוה וחובה" על הנשים להתקשט לבעליהן "ולכל העולם" בהיתר, ולא להתנול ע"י מטפחת, ויגרמו לבעליהם לתת עיניהם באחרות, וכמה חששו רז"ל והתירו הרבה איסורים שלא תתגנה האשה על בעלה. ע"כ. וע"ש שכתב שרק מעט מזעיר מהאברכים הספרדים של היום, או מחמת העוני, או מחמת "תמימותם" קיימו ויאמר לאוסרים ה' עמכם, ונמנעו מפא"נ, ומבטוחני שעוד זמן גם הם יפקחו עיניהם ודעתם לאור הזמן, ויחזרו ללבוש פא"נ. ע"כ.

ואחר המחילה מכ"ג זצ"ל, הנה מה שכתב שצריכה להתקשט "לכל העולם", יש לציין בזה דברי החפץ חיים בספרו גדר עולם (פרק ד') על מה שנתפרץ בזמנו לילך בפרוע ראש "ואל יטעה אותה היצר שתינצל מן הדין מפני שהיתה צריכה לקשט עצמה לעיני בעלה, שלא תתגנה עליו, כי באמת זוהי טעות, כי זה שייך רק בביתה לבד, ולא בשוק. ועוד, דגם בביתה היה לה עצה לילך באיזה כיסוי נאה, או בפאה נכרית על ראשה ולא לגלות שערותיה. והנה כאשר נתבונן נמצא ששתי סיבות גורמות לזה העון לבא, אחד מפני העצלות שמתעצלת לטרוח בכל יום ללבוש איזה כיסוי על שערה, ועוד מפני פיתוי היצר שמסיתה ליפות את עצמה לפני בני אדם, ולהתקשט בשערותיה, ועל שתיהן היא עתידה ליתן דין וחשבון וכו'". וע"ש בהקדמה שכתב, הנה מבואר בדברי חז"ל גודל האיסור של האשה היוצאת בשוק וראשה פרוע, דהיינו ששערותיה מגולות בלי כיסוי, מה שנשי העם אשר אנחנו יושבים בקרבו ג"כ נזהרות מזה, מצד הצניעות כידוע, עד שאמרו על זה שהוא איסור מדאורייתא. ע"כ. וע"ש בפרקים ב' ו' שהזכיר עצה זו של פאה נכרית רק בביתה, ובפרק א' ששם דן בעיקר דין פריעת הראש ברה"ר שהוא מדאורייתא,

ובם' מעם לעז (פר' וישלח) כתב, ולא תתקשט אא"כ היא מצויה בתוך ביתה, ולא כשהיא הולכת למקום אחר, ואם יש אשה שתאמר שלא איכפת לה שיסתכלו עליה, תדע בבירור שהיא חוטאת.

גם בספר קב הישר (פרק פב) כתב: וצריכות הנשים להיות צנועות וכו', שמכשילים את רוב בני האדם ליתן בהם עיניהם וכו'. ע"כ.

גם מהר"י פלאג'י ביפה ללב (אהע"ז סי' כא סק"א) כתב, גם האשה צריכה להתרחק מן האנשים מאד מאד.

ויש ללמוד הדבר מ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות ה"ז) שמי שהלך בעלה למדינת הים שפוסקים לה מזונות, אבל לא תכשיטים "שהרי אין לה בעל שתתקשט".

וכבר צווח על זה האדמו"ר מאונגוואר בס' בית רחל (נתיב יד) שכיום נתהפכו היצירות שמתקשטות בחוץ ולא בבית, שכן היא דרך הרשעים. ע"ש.

ולאותם המתירים לעצמם גם בפאה נכרית של זמנינו, אין כוונתם שלא תתגנה על בעלה, שהרי בביתה לובשת מטפחת, ורק כשיצאת לרה"ר הולכת בפאה. ואם אכשור דרא שב"ה רבים מחמירים בכמה ענינים, אמאי לא יחושו להחמיר בענין זה. ויש המחמירים בעניני כשרות להדר אחר כשרויות מהודרות, וכן מחמירים ב"ה בחשמל כשר בשבת, אף שאיסור הנאה ממעשה שבת הוא מדרבנן, ויש כמה סברות להקל ליהנות מחשמל המיוצר בשבת, ואעפ"כ ב"ה רבים מחמירים משום חילול ה'. וכן מחמירים בענין ערלה ומעשרות שלא לסמוך על רובא, ומחמירים בשביעית דרבנן שלא לסמוך על היתרים שונים, אף שנוסדו בידי גדולי הדורות הקודמים, כמו רבי יצחק אלחנן ומהרי"ל דיסקין ועוד, וא"כ אמאי לא יחושו להחמיר בספק איסור ובדבר שרוב הפוסקים אסרוהו, וגם המתירים בדורות הקודמים, ספק אם יתירו גם בפאות של זמנינו הנעשות משער טבעי המושכות את העין, ואם יהיה אחד שיכשל ח"ו בהסתכלות אסורה, הדבר תלוי בצואר בעלה שאינו משכנע אותה בזה. וע' ברמב"ם (מצוה ל"ט מז), ובספר החינוך (מצוה שפז), ובסמ"ג (ל"ט קכו), וסמ"ק (מצוה ל). וכו"ה בב"י (אהע"ז סי' כא) בשם הארחות חיים בשם רבינו יונה. ע"ש. וכבר כתב הרמב"ם (בפרק כב מהלכות איסורי ביאה ה"ח) בזה"ל: אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש, אלא מן העריות וכו', אמרו חכמים, בשעה שנצטוו ישראל על העריות, בכזו, וקיבלו מצוה זו בתרעומת ובכיה, שנאמר בוכה למשפחותיו, על עסקי משפחות. ע"כ. ומקורו ביומא (ע"ה). ע"ש. ועוד כתב שם (הלכה ז): שדעתו של אדם קרובה אצל עריות, אם נסתפק לו דבר ששמע, מורה להקל. ויש שסבורים שאשה הלובשת מטפחת אינה

נמנית על המחנה החרדי, וחושבים זאת למעליותא לחבוש פאה נכרית, ועליהם יאות להליך מ"ש במסילת ישרים (פ"א): וטעות השניה והיא קשה מן הראשונה היא שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא טוב ממש, והטוב כאילו הוא רע. ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים, כי אין די שחסרה מהם ראיית האמת לראות הרעה אשר נגד פניהם. אלא שנראה להם למצוא ראיות גדולות, ונסיגות מוכיחים לסברותיהם הרעות, ולדעותיהם הכוזבות, וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת, והוא מה שאמר הכתוב השמן לב העם הזה ואזניו הכבד, ועיניו השע פן וגו' וכל זה מפני היותם תחת החושך וכבושים תחת ממשלת יצרם. ע"כ. ובעניונונו בכל דור ודור מחדשים השקפות נגד דעת ההלכה, ועד שבדורינו יש שאוחזים שיש ענין שבן תורה יתהדר בפאה גויית, ובלי זה אינו נקרא בשם בן תורה, ובית של בן תורה צריך שהאשה תהיה מקושטת ברחוב ברשות הרבים, להיות מכשול לכל עובר. ואוי לדור שכך עלתה בימיו. שמחדשים השקפות נגד כל דברי רבותינו בש"ס ובמדרשים, על חובת צניעות האשה.

וה"ל התנחומא (פרשת וישלח סימן יב) רבותינו אומרים אפילו בחול אינה צריכה לצאת לרשות הרבים, למה שהעם מסתכלין בה, שלא נתן הקדוש ברוך הוא תכשיטין לאשה, אלא שתהא מתקשטת בהן בתוך ביתה, שאין נותנין פירצה לפני הכשר, לפיכך כתיב כל כבודה בת מלך פנימה (תהלים מה יד), ואם עשתה והצניעה עצמה וזכתה, ממשבצות זהב לבושה (שם). אמר רבי לוי זכתה שתעמיד כהנים שהם לובשים בגדי כהונה גדולה, ואין משבצות אלא בגדי כהונה, שנאמר ועשית משבצות זהב (שמות כח יא), וכבר נאמר מן הדבר הזה רמז בתורה שלא תהא אשה מהלכת בשוק הרבה, מנין, שכן כתיב ויברך אותם אלהים וגו' וכו'. אבל אם הרבתה רגל והיתה יוצאה לשוק, סוף באה לידי קלקל, לידי זנות, וכך אתה מוצא בדינה בת יעקב, כל זמן שהיתה יושבת בבית לא נתקלקלה בעבירה, אבל כיון שיצאה לשוק גרמה לעצמה לבא לידי קלקלה. ע"כ. והובא ברוקח (הלכות חסידות שורש קדושת ה'). ובתנחומא (פ' במדבר סי' ג) איתא, מכאן אמרו רבותינו כל כלה שהיא מצנעת עצמה אפילו ישראלית ראויה שתנשא לכהן ותעמיד כהנים גדולים שנאמר ממשבצות זהב לבושה.

ובים של שלמה (יבמות פ"ח סי' יט) כתב ומכאן משמע שדרך אשה חשובה להיות צנועה, ואפילו כשהיא בדרך תדחיק בכל מה שתוכל להיות פנימה

ובתמר כתיב כי כסתה פניה בבית חמיה.

וראה בשו"ת משנה הלכות (חלק ז' סימן כח) שכתב לנכון, ובהיותינו בענין שלא יתקשטו ויצאו לשוק לא אוכל להתאפק מלדבר אודות מנהג הרע שרוב הנשים כשהן בבית הולכות מנוולות כאחת הפחותות, וכשיוצאות לשוק או הולכות לבית המשתה לובשות ומקשטות את עצמם בכל מיני קישוטים, האמנם זה היפך דעת תורה, ובגמ' (שבת טו:) איתא, בקושי התירו לה להתקשט בימי נדתה אלא כדי שלא תתגנה על בעלה. וכך נפסק באמת ברמב"ם (הל' אישות פ"ג ה"ח) ובשלחן ערוך (אה"ע סי' ע"ה) שהאשה שהלך בעלה למדינת הים ופסקו לה בית דין מזונות וכסות וכלי בית ושכר דירה אין נותנין לה כסף לתכשיטים, שהרי אין לה בעל שתתקשט לו. ע"כ.

דברי מרן אאמו"ר בחומר איסור חבישת פאה נכרית

העניינים ובנושא חשוב כזה נהגו להקל נגד כל הפוסקים. ומצוה לפרסם חומר האיסור ושומע לנו ישכון בטח, וישא ברכה מאת ה"י. ע"כ.

ובספר מאור ישראל ח"ב (ביצה ל) כתב: "והנה בספרי שו"ת יביע אומר (ח"ה חאה"ע סימן ה) הארכתי בס"ד להביא ראיות מכמה גדולים לאסור לצאת לרשות הרבים בפאה נכרית, ושכן מוכח מהירושלמי (פרק המדין) לפירוש בעל מוסף הערוך. ורבות בנות עשו חיל ושמעו לקולי, וחזרו לנהוג כמנהג הנשים הצנועות ולחבוש לראשן כובע או מטפחת. וגם מאלה שהיו יוצאות לרה"ר עם פאה נכרית לראשן חזרו בתשובה, כי סבורות היו שהדבר מותר ע"פ הדין, בראותן שכן נהגו קצת מורות של בית הספר החרדי "בית יעקב", וכשנודע להן דברינו בתשובה הנ"ל. ובפרט ממ"ש הגאון ר' צבי הירש הלוי איש הורוויץ בשו"ת לחמי תודה (דף ד סע"ב ודף יט ע"ד) שכ' וז"ל: וראוי להודיע גודל המכשלה של המנהג הרע שנתפשט זה כמה שנים לצאת לרה"ר בפאה נכרית. אשר זה מכבר יצא אדוני אבי הגאון בעל ההפלאה זצ"ל, בצירוף חברי בית דינו והחרימו את הנשים הלובשות פאה נכרית לראשן ויוצאות בהן לרשות הרבים, וכ"ש היוצאות בשערות עצמן בגילוי ראש. עכת"ד. אז חזרו בהן, ובפרט הנשים הספרדיות, השומעות לקול מורים. ואין לטעון משום מוטב שיהיו שוגגים ולא מזידיים, דקי"ל שאם ספק שמא יקבלו חייבים למחות בידם. ועוד דדוקא כשכולם שוגגים הלא"ה מצוה למחות בידם כדי להזהיר

ע"ש. ובטור (אה"ע סי' עג) כתב בשם המדרש שכל אשה יש לה לצאת לבית אביה לבקרם ולבית המשתה ולגמול חסד לריעותיה ולקרובותיה כדי שיבראו גם הם לה, שאינה כמי שהיא בבית הסוהר שלא תצא ולא תבא, אבל גנאי לאשה שתהא יוצאת תמיד בחוץ פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע לאשתו מזה שלא יניחה לצאת אלא כמו פעם בחודש או פעמים בחודש כפי הצורך שאין יופי לאשה אלא לישב בזוית ביתה שנאמר כל כבודה בת מלך פנימה, עכ"ל.

ובמדרש (ויק"ר פ"ב) וכן בגמ' (יומא מז.) איתא, ז' בניס היו לה לקמחית וכולם שמשו בכהונה גדולה, שלחו אחריה אמרו לה מה מעשים טובים יש בידך, אמרה להם מעולם לא ראו קורות ביתי שערות ראשי, ואמרת חלוקי. וזה אפילו בבית.

ובספר הליכות עולם (חלק ד' עמוד ער) כתב: "אסור לאשה נשואה לצאת לרשות הרבים בפאה נכרית שעל ראשה, בין בחול בין בשבת, אלא דוקא כשראשה מכוסה במטפחת או בכובע. או שהפאה נכרית מכוסה כדת על ידי מטפחת או כובע. והעוברות על זה צריך להוכיחן עד שיחזרו בהן". ושם במקורות (אות יג), שודאי שפאה נכרית אסור לצאת בה לרה"ר כמ"ש גדולי האחרונים, ע"פ דברי בעל מוסף הערוך, וכ"כ הגר"א, ועוד רבים ועצומים וכו' (עש"ב). וכן תפסו גאוני ספרד וכו' (עש"ב), ואחרי הודיע ה' אותנו כל זאת מי הוא זה אשר יערב אל לבו לעשות מעשה להקל נגד כל ארייותא אלין. ודלא כמ"ש להקל בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חאה"ע סימן טו והלאה) מפני שנעלמו ממנו דברי כל האחרונים הנ"ל. וכבר פרסמנו האיסור בכמה מקומות ותל"ת רבות בנות הסירו הפאה מעל ראשן, ולבשו כובע או מטפחת כדת. ישמע חכם ויוסף לקח. ע"כ.

ובמכתב קול קורא (בחדש אדר א תשמ"ט) כתב מרן שליט"א: "יש לאסור בכל תוקף לצאת בפאה לרה"ר, ובפרט בדורות הללו שעושים את הפאות במומחיות רבה, עד שלא ניכר כלל אם האשה הולכת בשערותיה הטבעיות בגילוי ראש או בפאה נכרית, וגם השחקניות הפרוצות מתקשטות בפאות נכריות, בודאי שיש בזה פריצות להתדמות לחצופות אלו שפרצו כל גדרי המוסר. ובדברים הללו יש להחמיר בכל תוקף, והדבר פלא שיש אנשים המחפשים חומרות על גבי חומרות בשאר

"וכל אשה הנמנעת לצאת בפאה נכרית ולובשת כובע או מטפחת, תזכה לראות זרע קודש בנים גדולים בתורה ויראת ה' טהורה אשר כל רואיהם יכירו כי הם זרע ברכ ה'".

וכן בהסכמה לספר דבר ה' על הפאה, כתב: "וכל אשה המקבלת עליה לכסות את ראשה בכובע או במטפחת, תתברך בכל הברכות שבתורה במזוני ריחי ובבני סמיכי, ותזכה לראות זרע קודש בנים גדולים בתורה וביראת ה' טהורה מורי הוראות בישראל". עכ"ל. ואכן מי שיש בה אמונת חכמים תוכל להתברך בברכת החכמים.

ובספר מעדני מלך (פרק ח כסיו הראש) הביא מדברי מרן שליט"א בשיעורו שאמר: הנה ידוע שמגמת ההלכה להקל ע"פ ההלכה, וללכת בכוחא דהיתרא, כל שהוא על פי שורת ההלכה. אך בדין פא"נ אין מקום לילך לקולא, אחר שהוא דין מפורש בגמ' לפי פירוש [בעל מוסף] הערוך, וכל שאר הפוסקים שנהרו אחריה, והפוס' שהתירו בפאות הישנות, אילו ראו דברי הירושלמי היו חוזרים בהם גם בפאות הישנות, שלבשו לפני שבעים שנה, וגם על הפאות האלו כתב הדברי חיים שזה מעשה שחקניות ועוברות משום בחוקותיהם לא תלכו, וכ"כ מהר"ץ חיות והגאון יעב"ץ. וכ"ש בפאות של היום.

ללכת אחר רוב הפוסקים, וכך דרך ההוראה מהראשונים

הדורות, ומנין לו שגדולי הפוסקים המפורסמים הם רק: המג"א וא"ר ול"ח ופמ"ג ומשנה ברורה. ומי יכול לקבוע מי הם גדולי הפוסקים, ואין זולתם. ומה בכך שבליתא לא היו הרבה ספרי הספרדים. ומה שהם בחרו בכמה פוסקים, אין זה מחייב את הכל להתעלם מגדולי פוסקי ספרד, כמו מהר"ם בן חביב, מחנה אפרים, מרן החיד"א, החקרי לב, ועוד רבים רבים. ואין לנו לומר שרק הפוסקים המודפסים על הש"ע הם בלבד ש"התקבלו", והם בלבד שהיתה עליהם "מסורת". נדברים אלו לא ניתן להעלותם על הכתב, אך בעוה"ר בעניי הדורות האחרונים, אלו דברים שנשמעים מפי תופסי תורה. וזו טעות, כי לא ידעו ולא יבינו את גודל תורתם גם של גאוני ספרד. וכל זה מחמת שאין עוסקים בדברי הפוסקים, ולא זכו לשימוש חכמים בדברי תשובות הפוסקים, כמו גינת ורדים, חיים ביד, לב חיים, תעלומות לב, רב פעלים, ועוד ועוד.

וברור שיש לנו לילך אחר רוב ככל הפוסקים שבכל הדורות, וכמבואר בדברי מרן הב"י בהקדמתו,

אחרים שלא ילמדו מהם ויבאו לידי מכשול. ומהר"ש קלוגר כתב שאם הדבר מפורסם, וכשיראו שתלמידי חכמים שותקים יאמרו ש"מ דניחא להו וילמדו לעשות כן, חייבים למחות בהם, ולבטל מנהגם. ע"ש. וכן דייק בשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"ה (סימן א, דף ג.) מתשו' הרמב"ם. ע"ש. ומהר"ם מרוטנבורג כתב, שלא אמרו מוטב שיהיו שוגגין אלא בדורותם, אבל בדורותינו שמקילים בכמה דברים ראוי לעשות סייג לתורה, ואפילו בדרכי מציני וקנסינין להו דלא לעברו כלל. ושכן איתא בירושלמי. ונכון. ע"כ. ומה שפקפק על זה בס' טהרת המים (דף לד ע"ג), כבר השיב עליו לנכון בשו"ת פני יצחק ח"ה (ס' א דף ד:). ע"ש. ומכל זה הדבר ברור שמצוה לפרסם ברבים האיסור של "פאה נכרית", אשר כמה וכמה מאשלי רברבי כתבו לאסור. והובאו ביביע אומר הנ"ל. ע"כ.

וכתב עוד: (יבי"א שם): "וכל אשה המקבלת עליה לשמור לעשות ככל דברי רבותינו הפוסקים שאסרו הדבר בכל תוקף, ולצאת אך ורק בכובע או מטפחת המכסה את כל ראשה, תתברך בכל הברכות שבתורה, ובמזוני ריחי ובבני סמיכי, ותזכה לראות זרע קודש בנים גדולים בתורה ויראת ה' טהורה, מורי הוראות בישראל". ובתוכן העניינים שם כתב:

ואחד מרבני ישיבת בית שמעיה בב"ב כתב לנו קונטרס הערות על דברינו אלו, במה שנדפס בילקו"י חופה וקידושין, ובין היתר העיר, דאף שנראה לאסור את הפאה, וכל אשה יראת ה' צריכה לחוש לדעת כל הפוס' האוסרים, מ"מ מדוחק השעה שמא יש לסמוך על כך שכלל בידינו, שלענין הכרעת ההלכה יש ללכת אחר מיעוט הפוסקים המפורסמים, כמו המג"א והמשנ"ב, "ולא להסתמך על תשובות נדחות של אחרונים". וכיון שהם התירו פאה נכרית, כך יש להורות. אלא שלספרדים נראה דלא שייך להקל, וכדעת גדולי הספרדים. ובלא"ה אין נפ"מ בזה, דפאות של זמנינו לכ"ע אסור. ואף שפאה היא ענין של נוי, בדורות הקודמים היתה יפוי מסוג של בגד צבעוני, אך לא היתה בגדר ערוה, מחמת המראה הטבעי ומחמת העיצוב. וכבר העירו שכל מטרתם בשביל היופי. עכ"ד.

ותמוה, מהיכן המציא כלל זה שיש לילך אחר מיעוט פוסקים הנוז', ולהתעלם מדברי רוב ככל גדולי הדורות, אטו אפשר למישקל גברי בין גדולי

אחת, אין לתופס לומר קים לי כמיעוט, לעבור על דברי תורה שאמרה אחרי רבים להטות.

וע"ע למהריב"ל (ח"א סימן עה) שכתב, וכיון דחזינן פלוגתא דרבוותא מערכה מול מערכה, יש ללכת אחר הכלל והמסורת אשר מסרו לנו הרבנים האחרונים, דבזמנים האלו אין איש עמנו שיוכל להכריע בין הפוסקים והגאונים אבות העולם, ומי הוא זה ואי זה הוא אשר ערב אל לבו ולסמוך על דעתו ועל סברתו לומר קים וכו'.

וה"ל מהר"י פראג"י (סימן סא): יש לנו לדון על פי התורה שנאמר אחרי רבים להטות, או על פי רב המקום, שזהו דין התורה שניתנה מהר סיני. וכמו שאצלינו מעולם לא נשמע דין קים לי, אלא מעולם אנו הולכים בשיטת רבינו הגדול רבן של כל ישראל מוהר"י קארו ז"ל. ועל זה שלחנו לחכמי מצרים והסכימו כל רבני מצרים לדעת מורי ורבי זלה"ה. ואין לדון בקים לי אלא על פי התורה. ובאותן הימים נתברר לנו מפי מגידי אמת שבשנים קדמוניות, שבעיר צפת תוב"ב הסכימו כל הרבנים שהיו בתוכה, והחרימו חרם חמור שלא ידין שום דיין על פי קים לי אלא הדין יפסק על פי התורה אחרי רבים או על פי מרי דאתרא. ועתה מקרוב כמו ארבע או חמש שנים עבר עלינו חכם מא"י תוב"ב והייתי מדבר עמו, ונתגלגלו הדברים, ונזכר ענין דקים לי, ואמר לי החכם הזה, אני ראיתי בצפת הסכמה כתובה מימי רבינו יוסף קארו זלה"ה בהסכמת כל הרבנים שהיו שם וכולם חתומים בה שאין שום דיין ידין בקים לי, והחרימו על זה חרם חמור אלא הדיין יפסוק הדין על פי מארי דאתרא, ובמקום שאין להם רב יפסוק הדין על פי גזרת התורה אחרי רבים להטות. ע"כ. מבואר שהיה פשוט אצל כל גדולי עולם שזהו דין וגזירת התורה ללכת אחרי רוב פוסקים, ואף הטילו חרם על זה.

והגרח"פ בשו"ת חיים ביד (סימן א) כתב: וידוע מ"ש הרמב"ן בס' המצות ובפי' עה"ת (פ' שופטים), והחינוך (פ' משפטים ופ' שופטים), ורבינו בחיי, והרא"ם ז"ל, שעיקר גזרת הבורא שגזר אחרי רבים להטות הוא אפילו טעו ואינו דין אמת לאמיתו, וכמ"ש הרב הגדול מ"ז בספר חקרי לב (יריד ח"א סי' פ"ד דקכ"ו). ע"כ.

ובשו"ת חקרי לב (ארי"ח סימן צו) האריך בזה, שזהו מן התורה, מציווי התורה של אחרי רבים להטות, וכל כללי פסקי ההלכה הכל הוא על פי כלל

וקדם לו רבינו הרשב"א בתשובה ח"ב (סימן שכב) שכתב: "אלא בכל מקום ובכל זמן הולכין אחר רוב חכמה ורוב מנין". וביאר, שצריך לבטל דעתו מפני דעת הפוסקים, ושאיין לחלוק עליהם מכח סברא, ואל החכמים שומעין בכל זמן, שהרי כתוב ואל השופט אשר יהיה בימים ההם. ואפילו אומרים על הימין שהוא שמאל, כלומר, אפי' על מה שיראה בעיניך שהוא ימין, והם אומרים שאינה אלא שמאל, שמע להם. ע"כ.

וכן כתב עוד הרשב"א בח"א (סימן רג) שבמחלוקת הפוסקים הולכים אחר הרוב, ע"ש. והרי כל מח' הפוס' הוא מח' שלא פנים בפנים, שאין בו דין ביטול ברוב כמו דיינים.

ועוד כתב בתשובות החדשות (מכ"י. סימן ק): ובמצות התורה ופירושיהן ודקדוקיהן אי אפשר שלא תקבע לנו התורה עמוד אחד שנסמוך עליו, והוא מה שכתוב אחרי רבים להטות, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל, לפי שאין כל הדעות שוות, וכל אחד יפרש כדעתו, ונמצאו מחלוקות רבים בישראל בכל מצוה ומצוה, ויתבטלו כוונות התורה, וכדברי רשב"ג שהתנצל בזה כשעמד עליו נחשול שבים לטבעו, ואמר גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל. ע"כ. ומשמע שה"ה בכל הדורות גבי מחלוקת הפוס'. ועוד האריך בזה הרשב"א שם (סימן שסו) ע"ש"ב. ובהכרח כל זה אמור על כל הדורות, שהרי מבאר הרשב"א שא"א שלא תקבע לנו התורה עמוד אחד שנסמוך עליו וכו'.

ובשו"ת התשב"ץ (חלק ג סימן לו) כתב, שלפסוק כרבים לגבי יחיד הוא מצוה מה"ת שנאמר אחרי רבים להטות. ובשו"ת מן השמים בכמה דוכתי השיבו כן לגבי מח' הפוס'. (שם סי' לא. סי' נו). וכ"כ מהרי"ק (שורש ה).

גם בהקדמת ספר האגור כתב, שעורך את ההלכות "על פי רוב הדעות הנמצאים בחבורים אשר הם חשובים בעיני חכמי הדור, ומזולתם לא חשתי כי הם בטלים ברוב בנין וברוב מנין". עכ"ל.

וכ"כ בשו"ת הרא"ם (סימן מז) לגבי מחלוקת הפוס', שיש לנו יתד התקועה במקום נאמן אשר כתב משה בתורה מפי הגבורה אחרי רבים להטות.

וכתב בשו"ת מהריט"ץ החדשות (סימן צד) שאפילו אם רובא דמנכר מן הפוס' סוברים סברא

זה או רוב מנין או רוב חכמה שגם הוא חשוב כמו רוב. והורו רבותינו הראשונים דרוב מנין עדיף.

עוד כתב בחקרי לב (מהדור"ב י"ד סי' ט), שאפילו הכלל שכלל לנו מרן ללכת בתר תרי עמודי הוראה מתוך תלת נגד רוה"פ, אינו מוסכם בכמה ארצות ובפרט בעירינו אומיר, אלא כל הפוסקים הם רבותינו, ובאיסור והיתר אזלינן בתר רוה"פ ובממון אחר המוחזק. ע"כ. והיינו שבכמה ארצות בחו"ל העדיפו רוב מנין של הפוסקים מאשר רוב בנין. [וע"ע בשו"ת מטה יוסף (י"ד סי' ב) שדבר שהוא מחלוקת בין הפוסק, אין יכולים לסמוך על חכם אחד אא"כ הוא גדול בדורו או מרא דאתרא. ע"כ. והיינו שצריכים ללכת אחר רוה"פ אפי' נגד דעת רבם].

ובשו"ת ויוסף אברהם דיין (ס"ס כו) כתב, וכבר כתבתי דמזן ז"ל דקבלנו הוראותיו, לפי שהוא הולך אחר הרוב כמו שכתב בהקדמתו, והכתוב מסייעו אחרי רבים להטות כמש"כ הרב"ז (ח"א סימן קטז) ול"ל קים לי, ולפי זה הוא הדין לגבי הוראות מרן בתשובה, דמזן לא חזר בו מדרכו לילך אחר הרוב, ומה שכתב הרב שער המים ששמע שי"א שלא קבלנו הוראות מרן בתשובה, אין טעם בדבר, כי למה יגרע מה שכתב בתשובה, כיון שהולך אחר רבים, ואת"ל וכו'. וכמה דינים חידש מרן בבית יוסף וקיבלנו אותם. ע"כ.

וכ"כ בחוט המשולש (בשו"ת תשב"ץ חלק ד. טור ג סימן לה). שזה הוא תלמודינו, תנאים ואמוראים חולקים בכל מקום, וכן הגאונים והפוסקים ז"ל, תמיד חולקים, הללו אוסרין והללו מתירין הללו מטמאין והללו מטהרין, ותורתנו הקדושה הקדימה

תקנה לזה במאמרם אחרי רבים להטות, ואמרה כי יפלא ממך דבר למשפט וכו', דקמי שמיא גליא שיחלקו החכמים בדעותיהם בהבנת פרטי הדינים, ומצות התורה שתהיה ההכרעה ע"פ הרוב. וע"ש להדיא שה"ה לגבי מח' הפוס'.

ונודע מ"ש בגט פשוט בכלליו, דדין אחרי רבים להטות מה"ת נאמר רק בדיינים הנושאים ונותנים פנים אל פנים, ולא בספרי הפוסקים. אולם ברור שכוונתו לגבי דין תורה, אבל רבותינו הנהיגו בכל הדורות לילך אחר רוב הפוסקים אף שלא נשאו פנים אל פנים.

ועוד יש להאריך בזה, אך מסורת הפסיקה ברורה היא בידינו, וע"פ מרן הבית יוסף, ועל ידי הלימוד היטב בבית יוסף זה בחינת שימוש חכמים, לראות איך מרן הבית יוסף עמו עזו ותושיה להכריע בין רבותינו, ולומד את דרך ההכרעה הנכונה. ומרן ג"כ ייסד את חיבורו בעיקר על רוב מנין ורוב בנין של הפוסקים. וידועים בזה דברי החזו"א שלא שייך בזה רוב כ"כ, ואכמ"ל. וע"ע בחזו"א (שבעית סימן כג אות ה) שכתב, דבזמן מרן ז"ל היו נוהגים לקבוע ההוראה ע"פ קיבוץ דעות כל החכמים, וכמו שנהג מרן הב"י ורמ"א ושאר החכמים, אך מסורת הפסיקה מסורה היא בידינו מפי רבותינו הפוסקים דור אחר דור. ובשו"ת יביע אומר ח"ב (א"ח סימן יב אות א) כתב, וע' בתשובת חקרי לב (ח"א מיר"ד סי' פב) שהאריך למעניתו בד"ז, והעלה שאף בכל מחלוקת הפוסקים אזלינן בתר רובא דרבותא. ועש"ע (בסי' עז, דק"י"ז ע"ג). ע"ש. וכעת אמ"א, וזה שלא כמו שפשוט לו להחזון איש (עלה, ר"ס יז) שאין בזה דין רוב.

יש להעדיף מטפחת על פאה - אף שמגלים קצת מהשערות

בתראי דבתראי לחלוק על כל אותם גדולי עולם, שהם רוה"פ המפורסמים. ומה שטען לגבי גילוי ב' אצבעות לאשה נשואה הנה מנהג הספרדים מיוסד על פי דעת הערוך הרשב"א [ראה לשונו להלן], ועוד ראשונים, וכן מהר"ם אלאשקר, שכתבו להתיר בזה. וז"ל הערוך (ערך בת צידעא) פירוש, כשהאשה קולעת שעה כולן משיירת ממנו דבר מועט בין אזניה לפדחתה כנגד צדעיה, ומביאה סיד טרוף כשהוא חבוט, וטחה אותו שער, ואינה קולעת אותו, אלא מטילה אותו כנגד פניה, זה עושה בת עניים, אבל עשירה שורקתו בכשמים בשמן טוב, שיתחברו שערות זו בזו, ולא תהיינה כאבילות, ויתייפו. ע"כ. ולשון הערוך כתבו גם הריטב"א (ברכות כד.) והמאירי

ובספר דת והלכה כתב לחלוק על מה שנתבאר ביבי"א ובילקו"י מהדור' תשל"א, והתיר לכתחלה חבישת פאה נכרית לאשה נשואה, וטען כי אותן הנשים ההולכות במטפחת נכשלות באיסור חמור יותר של שער באשה ערוה, במה שמגלות ב' אצבעות משערן כלפי פנים, ולדעתו הוא איסור דאורייתא, וחמור מחבישת פאה נכרית. והסתמך על החתם סופר (סי' לו) ועוד אחרונים שאסרו לגלות משערות הראש אפי' מעט. ע"כ. [ובספרו תשו"ה ח"ז סי' רצד כתב דפא"נ שבזמנינו אין להקל].

ולהמבואר הרי שרוה"פ כתבו להדיא לאסור חבישת פאה נכרית לאשה נשואה, ואי אפשר לנו

הצמה כדין פניה וידיה. וגם הלשון שכתב, שאינו מתכסה, משמע שכך היו רגילים לגלות, שהרי לדעת הש"ס בביתה בלאו הכי מותר לה לגלות כל שערה, ומאי קמ"ל בשער שחוף לצמתה, וע"כ דשער זה "שאינו מתכסה" היינו גם ביוצאת לרה"ר].

וכן מבואר בתשובת מהר"ם אלשקר (סימן לה) בזה"ל: שאלה אם יש לחוש לאלו הנשים שנהגו לגלות שערן מחוץ לצמתן, להתנאות בו, לפי מה ששמענו מי שהורה ואמר כי שקר נחלו אמותינו הנהגות לגלותו, כי הוא איסור גמור, ובפי' אמרו ז"ל שער באשה ערוה, ולכן ראוי להוכיחן ולהזהירן שלא לגלותו. תשובה, איברא דאין בית מיחוש אותו שער כלל, כיון שנהגו לגלותו ואפילו לק"ש. וההיא דשער באשה ערוה לא מיירי אלא בשער שדרך האשה לכסותו, דומיא דטפח. והכי איתא בגמרא וכו', כלומר דאם אשת איש היא ומתכין ליהנות, אפילו באצבע קטנה שאין דרכו להיות מכוסה אסור להסתכל וכו', ומשני לא צריכא לאשתו ולק"ש, פירוש, דאם טפח מגולה בה לא יקרא ק"ש כנגדה. ואמרינן נמי התם, שוק באשה ערוה. קול באשה ערוה. שער באשה ערוה. ואיכא מאן דמפרש דכל הני נמי לענין ק"ש אמרינן להו. ואיכא מאן דמפרש, דלא איירי לענין ק"ש אלא טפח דוקא וכו'. ולדברי כולם אין באותו שער שום חשש איסור כלל, דמאן דמוקים להו באשת איש, אגן לא באשת איש עסקינן, ומאן דמוקים לה באשתו לא נאסר אלא לק"ש, ודבר שדרכו להיות מכוסה דמקפיד עליה ואתי לידי הרהור. אבל דבר שדרכו להיות מגולה, דלבו גס בה, מותר, ואפי' לק"ש. וכן כתבו המפרשים. וכ"כ הראב"ה, דכל אלו שהזכרנו לערוה דוקא בדבר שאינו רגילות להגלות, אבל בתולה ורגילה בגילוי השער לא חיישינן דליכא הרהור. ע"כ. וכן הסכימו המרדכי והרא"ש, "והכל כפי המנהגות והמקומות". וכתב הרשב"א בחי' שם, והא דאמר רבי יצחק טפח באשה ערוה וכו', אבל פניה ידיה ורגליה וקול דיבורה שאינו זמר, "ושערה חוף לצמתה" שאינו מתכסה, אין חוששין להם, מפני שהוא רגיל בהם ולא טריד, ובאשה אחרת אסור להסתכל אפי' באצבע קטנה ובשערה, ע"כ.

[א.ה. והיינו בהסתכלות דוקא, אבל לא אסור בהבטה בעלמא].

וכ"כ האורחות חיים, דפניה ידיה ורגליה ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה אין חוששין להם, מפני שהוא רגיל בהן. וכן שמעתי שכתב בעל המכתם. [וכן כתבו המאירי הריטב"א והרא"ה]. ולדברי כולם אין בו צד איסור כלל, והתירוהו אפי' לק"ש, והעידו שנהגו לגלותו, ובודאי כי כן היו נהגות בנות

שם, והשיטה מקובצת שם, והנימוק"י, וההשלמה, וספר המאורות, וספר הבתים (הלכות ק"ש). הרי שמותר לשייר מעט מהשיער שאינו מתכסה בכיסוי ראש ולטפח אותו לנוי. וכ"כ הר"ן (תענית דף י: מדפי הר"ף) בשם בעל העיטור. וכ"כ בצרור החיים (דרך ראשון סי' יב) ובארחות חיים (הל' ק"ש). וכ"ה במג"א (סי' עה סק"ד).

וז"ל הרשב"א בברכות (כד): והא דאמר רב יצחק טפח באשה ערוה, ואוקימנא באשתו ובק"ש, פירש הראב"ד ז"ל, דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה, ועלה קאתי ר"ח למימר דשוק באשה מקום צנוע, וערוה הוא, ואפילו לגבי בעלה, אף על פי שאינו מקום צנוע באיש. אבל פניה ידיה ורגליה וקול דיבורה שאינו זמר, ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה, אין חוששין להם, מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד, ובאשה אחרת אסור להסתכל בשום מקום, ואפי' באצבע קטנה ובשערה. ואסור לשמוע אפי' קול דיבורה וכו'. ע"כ.

ויש לדייק מדבריו, שגם במקומו ובזמנו של הרשב"א היו נהגות הנשים הנשואות להוציא שער מחוץ לצמתן, שהרי כתב "ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה", ומלשון זה משמע שאינו מתכסה כלל, אף ברה"ר. וכן מוכח ממה שדימה שערה שמחוץ לצמתה לפניה וידיה, והא ודאי שפניה וידיה היו מגולים אף ברה"ר, וה"ה מעט משערה שחוף לצמתה, דהא בחדא מחתא מחתינהו. וה"ט שמאחר שנהגו בזה לית לן בה. ולא ניתנה תורה למלאכי השרת להקפיד שלא יצא מפרחתה שום שערה. ועיקר כוונת התורה שלא תצא לרה"ר בגילוי ראש. [ומ"ש הרשב"א "רגליה", צ"ל דהיינו כפות רגליה שהיו נוהגים ללכת בזמנם בארצות ישמעאל יחפים, כידוע. ודו"ק]. וכן מבואר עוד ממ"ש אח"כ הרשב"א "ובאשה אחרת אסור להסתכל בשום מקום ואפילו באצבע קטנה ובשערה". והיינו שאין להתבונן באשה אחרת אפילו במקומות המגולים שבה כמו אצבע קטנה ושערה. ואם כל שערה היה צריך להיות מכוסה לגמרי, א"כ מאי רבותא שלא להסתכל בשערה של אשה אחרת יותר משאר מקומות המכוסים. אלא ע"כ שהיה מנהג הנשים פשוט להוציא מעט משערה החוצה אף ברה"ר. [ואף דאיירי לגבי אשתו ולקרוא ק"ש כנגדה, מ"מ דוק בטעמא דמילתא, והרשב"א הישווה פניה ידיה ורגליה לשער שחוף לצמתה, וכשם שפניה ידיה ורגליה בודאי שאסור בהתבוננות, אבל אין בזה משום טפח באשה ערוה, ה"ה בשער היוצא מחוץ לצמתה, שדינו כפניה ידיה ורגליה שבהתבוננות היאך יהיה מותר, אבל בראייה בעלמא דין

בזה הרהור, ודמי לפנייה ידיה ורגליה.

שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה (אה"צ ח"א סימן נח) שכתב, דכוונת הרשב"א שכנגד השערות שמחוץ לצמתה שאינה מתכסה, אין חוששין להם, מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד, ואפשר שהוא אף ביוצאות טפח, שכן יותר משמע שם ברשב"א דקאי על טפח באשה, שמסיק דוקא ממקום צנוע, אבל פניה ידיה ורגליה וקול דיבורה ושערה מחוץ לצמתה, שאינה מתכסה, אין חוששין להם, משמע שהוא אף בטפח. והנה דין כיסוי השער נלמד מדכתיב ופרע ראש האשה וכו', ופשוט שאין למילף מקרא זה איסור אלא מה שצריך הכהן לפרוע בראש הסוטה וכו', וכיון שבדין מקומות המכוסים יש חילוק בין טפח לפחות לענין ראייה שלא בכוונה, גם בשערות יש חילוק זה, דאין מקום להחמיר בשערות יותר מגופה, כיון דכל האיסור הוא משום שנחשבו מקום מכוסה וכו', אבל בשער מה שהוא נחשב מקום מכוסה נעשה מזה ערוה, והוא האיסור. לכן אף שעכ"פ נחשבו כל השערות מקום המכוסה, אין להחשיב ערוה בפחות מטפח, דהא אינה ערוה ממש, ולכן אין לאסור כשרוצה לגלות. ומה שאסור לאחרים להסתכל בה בכוונה, אין להצריכה לכסות בשביל זה, דהא איסור זה יש גם על מקומות הגלויים כפניה וידיה ולא הצריכה לכסות. ואמנם החת"ס (א"ח סי' ל"ו) כתב, דכל שום שער בשום מקום בראש ופדחת, בנשואה, אפי' בחדרה ערוה היא, אם לא שיש לה מטפחת בראשה, ובשוק וחצר של רבים גם כובע. ע"ש. אך לא הוכיח דינו מהגמ', אלא מקרא דשערך מבעד לצמתך, שהפסוק משבחה בצניעות שהשערות הם מבעד לצמתה, אבל אין ראייה משם שהשערות לא היו יוצאות משם, דאפשר יצאו משם עד טפח ויותר, אבל משבחה על שמכסה עיקר שערותיה המייפות אותה. וכוונת הרשב"א (ברכות כד.) שכנגד השערות שמחוץ לצמתה שאינה מתכסה, אין חוששין להם, מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד, אפשר הוא אף ביוצאות טפח, שכן יותר משמע שם ברשב"א דקאי על טפח באשה, דמסיק דוקא ממקום צנוע, אבל פניה ידיה ורגליה וקול דיבורה, ושערה מחוץ לצמתה שאינה מתכסה, אין חוששין להם, משמע שהוא אף בטפח. וע"ש עוד. וסיים: ולדינא, אף שמן הראוי שיחמירו הנשים לכסות לגמרי, כדסובר החת"ס, הואיל ויצא מפומיה דגאון גדול כמותו, והא איכא גם מעלה דצניעות דקמחית שכתב הד"מ, אבל פשוט שאלו הרוצות להקל אין להחשיבן

ישראל בימי חכמי המשנה והתלמוד, ואפשר דאפילו בעודן על אדמתן בזמן שבית המקדש קיים, כדאייתא בפרק חזקת הבתים וכו', ופירש הערוך, כשהאשה קולעת שערה משיירת ממנו דבר מועט, בין אזניה לפדחתה כנגד צדעתה, ומביאה סיד טרוף כשהוא חבוט, וטחה אותו שער ואינה קולעת אותו, אלא מטילה כנגד פניה. זה עושה בת עניים. אבל עשירה שורקתו בבשמים ובשמן טוב כדי שיתחברו שערות זו בזו, ולא תהיה כאבלות ויתיפו, ע"כ. וזה המנהג בעצמו הוא מנהג הנשים היום, שהאשה קולעת כל שערה ומשיירת "שער הצדעים יורד על פניה" והוא הנקרא בלשון חכמים בת צידעא. וכל מה שתמצא בספר הזהר מקפיד על גלוי שער האשה, אפשר דבשער שדרכה לכסותו משתעי, דבגמ' סתמא נמי קאמר, ואמרינן דלא איתמר אלא במה שדרכה לכסות ולק"ש. ואם יש דבר אחר, אן אתלמודא ואמנהגא סמכינן. ובואו ונצווח על אלו האוסרים אותו שער לאשה בתוך ביתה מההיא דשער באשה ערוה בבלי דעת, באי זה שער אמרו ולמאי הילכתא איתמ' בגמ', ואלא מעתה לפי דרכם שער גבות עיניה נמי היה להם לאסור וכו', וכל שכן פניה ידיה ורגליה דהוה להו נמי למיסרן, ומאי שנא אותו שער, ואי משום דדרכן להיות מגולין, האי נמי דרכו להיות מגולה. ואי לא איירו אלא באשת איש ובמסתכל ומתכוין ליהנות, אטו באשת איש וברשיעי עסקינן, ובכירור אמרו דאפילו באצבע קטנה אסור להסתכל וכו', אלא שדברי אלו בטלין הם, דלית בהו מששא כלל. דכיון שנהגו לגלותו מימי עולם ומשנים קדמוניות, ברוב תפוצות הגולה שתחת יד ישמעאל ואין בידו למחות, איך עלה בלבו לאוסרו וכו'. ואפילו אותן הנשים שבאו מגורשות מארצות הערלים שהיו נוהגות לכסותו כשהיו שם, אין להזהירן שלא לגלותו כיון שקבעו דירתן בכאן. וכל שכן דאפי' בארצן לא היו מכסות אותו משום איסור, אלא שלא היה מנהג ארצן לגלותו, דאפי' רוב הגויות לא היו נוהגות לגלותו וכו', ובכמה וכמה דברים הקילו רבותינו כדי שלא תתגנה האשה על בעלה. עכת"ד.

והמבואר יוצא מדבריו, שבדבר זה הכל תלוי במנהג, דאי אפשר לצמצם שלא יצאו מעט שערות חוץ לצמתן, ולכן אם מנהג אותו מקום לגלות שער צמתן, אין לאוסרו. ולפי המבואר להלן לאו דוקא שער היוצא חוץ לצמתן, אלא גם מעט שער היוצא כנגד הפנים, שאם מנהג המקום להקל בזה, ליכא

לעוברות על דת יהודית ח"ו, ואין להמנע אפי' לת"ח ויר"ש מלישא אשה כזו, אם היא יר"ש ומדקדקת במצות ובעלת מדות. אבל הוא רק ערך ב' אצבעות בגובה שהפנים הוא ערך אורך ב' טפחים, ויהיה בצירוף פחות מטפח ויותר אסורה. ע"ש.

הרי שהיקל לגלות מעט מהשערות אפילו עד טפח. וכפי הנראה היינו במקום שהיו רגילות בזה רוב הנשים.

וכ"כ עוד בשו"ת אגרות משה (בח"א מאהע"ז סי' קיד) לגבי אשה שמכסה את שערות ראשה אבל מניחה מקצת מהן מגולות, דלענין אמירת דבר שבקדושה כנגדן, בזמן הזה שיש טעם גדול שהשער אינו ערוה לענין ק"ש, אף שראוי להחמיר, "וגם מחמת שמקצת שערות יש שמתריץ לגמרי", לכן יש להקל כשמגולה לצד פניה ערך שתי אצבעות בגובה שהוא חצי טפח. אבל יותר יש לאסור דהרי רוחב פניה הוא ערך שני טפחים ויהיה זה ביחד כשיעור טפח. ע"כ.

וראותי שהעירו על הרב אגרות משה דהיאך שייך להתיר לגלות משער הראש עד טפח, אטו יהיה מותר לאשה לגלות פחות מטפח ממקומות המכוסים ברשות הרבים, (ועיין להגרי"ג גשטטנר זצ"ל בסוף שו"ת להורות נתן ח"ה שהאר"ך לדחות תשובה זו). אולם יש להשיב ע"ז, דכיון שכן היה המנהג, אין לדמותו לגמרי למקומות המכוסים שכל הנשים השומרות תורה ומצוות מקפידות על כך, משא"כ במעט שער כלפי הפנים.

ולכן מה שטענו שעדיף לצאת בפאה נכרית מאשר לצאת עם מטפחת בגילוי מעט שערות כלפי פנים, להמבואר אין זה נכון כלל.

והן אמת שבס' כנסת הגדולה (אהע"ז סי' כא הגה"ט סק"ז) הביא בשם משא המלך, שמעולם לא ראיתי נשים נשואות המכסות את ראשן ומוציאות שום שיערה להתנאות. ויש מקצת נשים שלוקחות משי שחור ומשימים בפדחתם כדי להתייפות, ואפילו בזה רע עלי מעשה זה, שבני אדם רואים אותן וחושבים שהם שערות שלהן, אלא הנח להן לישראל וכו'. ע"ש.

וגם בשו"ת מים רבים (לרבי דוד מילדולה, נדפס לפני 280 שנה) הביא דברי הכנה"ג הנ"ל. וכן בשו"ת צמח צדק (סי' קלט, וסי' שסג) פליג על ההיתר הנ"ל, וכתב, מ"ש בתשו' מהר"מ אלאשקר איזו קולא בענין שער

באשה וכו', שהביא המג"א (סי' ע"ה סק"ד), הנה בשו"ת מים רבים [הנ"ל] כ' שמעולם לא ראה מנהג זה, ואין מוציאין שום שערות להתנאות בהן. ולכן בעל תשו' מים רבים צווח ככרוכיא על מנהג שראה במקצת מקומות כעין ההיתר דמהר"מ אלאשקר. דודאי לא מיירי המים רבים בפרועת ראש ממש, דזה דאורייתא היא, כמ"ש בכתובות (עב). אע"כ מיירי בכעין המנהג שהביא מהר"מ אלאשקר. וע"ז כ': אצעק חמס וריב וכו'. ובאמת יש לתמוה על מהר"מ אלאשקר שיסוד דבריו להתיר במקום שנהגו כן, בנה על דקדוק חלוש מלשון הרשב"א, מה שבאמת יש לומר שאינה ראויה כלל. ואיך אשתמיטתיה לשעה ההיא תלמוד ערוך בשבת (ס). דס"ל לרש"י בהדיא דשיער באשה ערוה אף שיער היוצא חוץ לצמתה. ע"ש בפרש"י (ד"ה אוגרת בה שיערה) שכתב: אוגרת בה שיערה היוצא חוץ לקישוריה, כורכתו סביב המחט, ותוחבת המחט בשבכה מתחתיה, שלא יראה שיערה. ע"כ.

ועוד כתב שם בד"ה ותהוי ככירית, דתנא מתניתין (שבת סג.) כירית טהורה מלטמא, ויוצאין בה, והיא כמין אצערה שעושה לשוקיה מעל בתי שוקיה, להדקן שלא יפלו על רגלה. ע"כ. [וכשם שההידוק שעושה מעל בתי שוקיה הוא מעיקר דין צניעות, משמע דכך גם לגבי שיערה היוצא מחוץ לקישוריה. ולכן מותרת לצאת במחט זו בשבת דודאי לא שלפא המחט ומחויא משום דשיער באשה ערוה. וע"ש ברש"י ד"ה טהורה שכתב, דכיון דלצניעותא היא לא שלפה ומיחויא, והאי מחט נמי דצניעותא דשער באשה ערוה, ולא מחויא. ואמאי לא תצא לכתחלה]. ע"ש. וגם מהתוס' (ד"ה הואיל), והרא"ש (שם סי' ד) מבואר כן. ועי' בט"ז (סי' שי"ג סק"ח) דאם אוגרת במחט גופא שערותיה, כפרש"י, שאם תסיר המחט יתגלו מיד קצת שערותיה לחוץ, מודים התוספות ג"כ דאפילו אם המחט עשויה כעין תכשיט לא חיישינן דילמא שלפא ומחויא, מטעם שפירש רש"י וכו'. ועכ"פ משום גילוי שער לא משלפא ומחויא וכו', וכן מבואר ברא"ש, ורמזים ורבינו ירוחם, וראב"ן, וכו'. וע"ש דס"ל שישל דבגלוי שער צנועה האשה יותר אף מבגלוי שוקה. והכל סוברים כפרש"י דגם במקצת שיערה היוצא חוץ לצמתה אמרינן שער באשה ערוה. וזה ממש כדברי המורה שהביא מהר"ם אלאשקר שאסר המנהג ההוא משום דשיער באשה ערוה. ואין לדחות ולומר דהמשנה והגמ' דשבת מיירי במקום שנהגו כן שלא

לגלות שערות כלל. דהו דוחק גדול, דאם במנהגא תליא לא שייך לומר שיער באשה ערוה. ועוד דא"כ כדפרין הש"ס ותהוי כבירית טהורה ותשתרי. יתרין דכיון שבמקום שנהגו לגלות אסור לילך במחט זו, גזרינן במקום שלא נהגו אטו מקום שנהגו. א"ו לא שייך בזה מנהג להקל ח"ו דכיון דשער באשה ערוה, כמו שוק באשה ערוה, ולהא"ר חמור משוק, ומנהג כזה הוא אותיות גהינם. ותדע דא"כ מדוע צווח ישעיה הנביא (ס"ג ג') יען כי גבהו בנות ציון ותלכנה וכו' הרי נהגו כן. וכך י"ל כאן.

אולם אחז"מ יש להשיב על זה, דמ"ש להביא ראיה מרש"י, יש לדחות דרש"י קאי על מה שנהגו בזמנם, וכיון שעושה כן לצניעות לא חיישינן דילמא שלפא ומחויא, כיון שכוונתה לצניעות. וכל זה מכח מה שנהגה לצניעות יתירה. אבל מאן יימר לן דהוא איסור מעיקר הדין. ועוד דרש"י מיירי באשה שרצה לצמצם השער שלא יצא חוץ לקישוריה, ולכן צריכה לאגור שערוהיה במחט ארוכה ולתוחבה בשבכה, והשער היוצא חוץ לקישוריה שאוגרתו במחט, אינו שער מועט כמו שער היוצא חוץ לצמתה, ומש"ה יש בו משום שער באשה ערוה. ונגם יתכן שקולעת שערוהיה לאו דוקא שאינה משאירה שום שער שיצא מחוץ לכיסוי ראשה, אלא קולעת מה שהרגילות לכסות. ועל זה קאי רש"י. ובדברי רש"י לא נרמז שקולעת כל שערוהיה באופן שלא יצא לחוץ אפי' שעה אחת, ואין הכרח שרש"י והתוס' יחלקו על דברי הערוך והרשב"א הנ"ל. ואמנם בשוקה אסור מעיקר הדין, אך בשערה הוא מכח מה שנהגה ועיקר הדין בגמ' דילמא שלפא ומחויא, דזה לא שייך במה שנהגה משום צניעות. וגם בגמ' לא מוזכר שאפי' שעה אחת, אלא קאי על אותו שער שהוא אסור, שבזה מגלגלת אותו ומכניסתו תחת השבכה, כדי שלא ייראה, ועל זה לא חיישינן שמא תגלה, אבל לא קאי על כל השער כולו. ומה שדחה בצ"צ דא"כ אמאי לא תירצו בגמ' וכו', הנה מאן יימר לן דגזרינן גזירה אטו מקום שלא נהגו. ומ"ש רש"י לגבי שוקה, לאו למימרא דכשם שבשוקה אסור מעיקר הדין, כך לגבי שער ראשה, אלא כוונת רש"י, דכמו בתי שוקיים שמכסה מה שאסור, ולא חיישינן דילמא שלפא ומחויא, כך בשער ראשה שמכסה מה שאסור, בזה לא חיישינן דילמא שלפא ומחויא. וממילא אין שום ראיה שכל השער אסור.

ומ"ש לדחות הראיה מהרשב"א, הנה אחר שהרשב"א הישווה מקצת שער לפניה ידיה

ורגליה, משמע שמקצת שער ראשה שווה לפניה ידיה ורגליה, ובוה הרי מותר גם ברה"ר, ולא דוקא באשתו. ודו"ק. שוב ראיתי להרב מנוח"א שכתב, דלא קשיא מידי מהסוגיא דשבת (ס) על הרשב"א והמאירי וסיעתייהו, שסוברים ששער היוצא חוץ לצמתה אין בו משום ערוה. וכתב כעין הדברים הנ"ל, וחזק את יסודות ההיתר כפי מה שנהגו אצל נשות רבני הספרדים מדורי דורות. וכתב, דעיקר יסודו של הצמח צדק שהרשב"א שהתיר לקרוא ק"ש כנגד שער היוצא חוץ לצמתה, הוא דוקא לבעלה אבל לא לאדם אחר. אולם שם דחה הדברים, דלא משמע כן מהרשב"א, שאחר שכתב שמותר לקרוא ק"ש כנגד פניה ידיה ורגליה וכנגד שער היוצא חוץ לצמתה שאינו מתכסה מפני שהוא רגיל בהם ולא טריד, סיים: ובאשה אחרת אסור להסתכל בשום מקום ואפי' באצבע קטנה ובשערה. עכ"ל. ומדלא כתב ובאשה אחרת אסור לקרוא ק"ש כנגד שום מקום מגולה ממנה, רק כתב שאסור להסתכל בה בשום מקום, מוכח דדוקא להסתכל בה אסור, אבל לקרוא ק"ש כנגדה שפיר דמי. ואין להקשות דאם אסור להסתכל בה כ"ש שאסור לקרות ק"ש כנגדה, שבדאי הכוונה כשמסתכל בה, הא לא קשיא שכבר כתב הב"ח (ס"ז עה) שלא אסור להסתכל אפי' באצבע קטנה של אשת איש, אלא כשמתכוין לראותה ונהנה ממנה, אבל כשאינו מתכוין לראותה וליהנות ממנה, רק שרואה אותה לפי תומו, אינו אסור אא"כ קורא ק"ש, שאז כשטפח מגולה ממנה אסור, משום דמיטריד ואינו מכויין בקריאתו. ע"כ. וא"כ גם בפניה ידיה ורגליה ושער היוצא חוץ לצמתה, אע"פ שאסור להסתכל בהם כשמתכוין להסתכל וליהנות, מ"מ בראיה בעלמא לפי תומו שפיר דמי. ואף לקרוא ק"ש כנגדן ש"ד, כיון דלא מיטריד בראיה בעלמא, הואיל ואין דרך לכסותן ברה"ר.

וכן מבואר בארחות חיים (הלכות ק"ש אות ל"ו) שכתב וז"ל: וכל גוף האשה ערוה "אפילו היא אשתו" אם רואה טפח ממנו מגולה לא יקרא כנגדה, אבל פניה ידיה ורגליה ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה, אין חוששין להן, אבל אשה אחרת אסור להסתכל בהם. עכ"ל. ומשמע להדיא שאינו מחלק בין אשתו לאשה אחרת לענין ק"ש כנגד טפח המגולה ממנה, וכדעת הרמב"ם (פ"ג מהלכות ק"ש הלכה ט"ז), וא"כ מה שסיים אבל פניה ידיה ורגליה מותר לקרות, מיירי גם אשה אחרת. ודוקא להסתכל

באשה אחרת בכוונת הסתכלות אסור בשום מקום.

וכן משמע להדיא במאירי (ברכות כד. ד"ה צריך).

וא"כ קמה וגם ניצבה הראיה מדברי הרשב"א וסיעתו, שמוותר לאשה נשואה לגלות ברשות הרבים שער היוצא חוץ לצמתה, דאל"כ בודאי מיטריד ואסור לקרוא ק"ש כנגדה. וגם על כרחנו לפרש בדעת המאירי והריטב"א, ששער היוצא חוץ לצמתה אינו מתכסה אפילו ברשות הרבים, דאל"כ יהיו דבריהם סותרים למ"ש בעצמם בכתובות. ודו"ק.

ועיין בשיטה מקובצת (כתובות ע"ב סוף ע"א) שהביא את דברי הריב"ש, דלא נצרכה אלא לקלתה, פירוש, ששערה מגולה בלי רדיד כדרך שאר הנשים. אבל קלתה על ראשה בהא לאו דאורייתא, אלא משום דת יהודית. ע"כ. ורש"י (במהדור"ק) כתב, קלתה, סל שמנחת את פלכה בו, ומניחתו על ראשה כשהיא פרועת ראש, אפילו קלתה נמי לא משום צניעות, דא"א שלא יראו שערותיה בין הנסרים וכו'. ע"כ. והוא סל העשוי כמין רשת, והפרוץ שבו מרובה על העומד, ורוב שערותיה נראות. דאף שמה"ת מותר כיון שאין שערותיה מגולות לגמרי, מ"מ מדין דת יהודית אין להקל כשורב השער מגולה. ומבואר דכל האיסור ברוב שיער מגולה, ולא כאשר רק קצת מהשערות מגולות כלפי פנים.

ובאמת שהכל תלוי במנהג אותה מדינה, ובמקומות שלא נהגו בזה אין להקל, וכמ"ש במשא מלך [לבעל עצמות יוסף על קידושין, חקירה י"ן בזה"ל: "מעולם לא ראיתי נשים נשואות שמגולות בפנים שער ראשן, גם אין מוציאין שום שערות להתנאות בהן". וכן הוא בישועות יעקב (הג"ל סי' עה) שאם השערות ארוכות ויוצאות חוץ למגבעות, יש להחמיר. ע"ש. ובשו"ת מים רבים (סי' ל) כתב, "דמלבד האיסור על פי הפוסקים עושים גם כן פגם למעלה, כי לפי סודות הקבלה אין לאשה להראות שער להחן. ע"ש. וכן מבואר בעוד אחרונים. ומדברי המהר"מ אלאשקר ז"ל מבואר, שהדבר תלוי במנהג המקומות. ומ"מ אף במקום שנהגו איסור אינו מצד הדין הגמור, אלא מצד מנהג צניעות. ובעירו של הגאון משא מלך לא נהגו לגלות, וכמבואר בספר משא חיים (מערכת ג' אות ק"ג) בשם הרב משא מלך הנ"ל, שהעיד שמנהג עירו שאלוניקי שלא לגלות שער כלל. וא"כ אין ראיה מזה לדין באר"י שאין בזה מנהג, ולכן הנהוגות להקל אין מוחזין בידן,

כיון שעל פי הדין הוא מותר גמור, וכידוע שבכל מקום שיש ספק במנהג, מורים כפי עיקר הדין. ומכ"ש לספרדיות שנהגו במקומותיהם להקל בזה על פי מהר"ם אלשקר, שאין למחות בידן כלל. וכל הפוסקים שהחמירו בזה אין מהם שום סתירה לדברינו, דרובם ככולם מגאוני אשכנז, ובמקומותיהם נהגו הכל להחמיר בזה, וכמ"ש בשו"ת חתם סופר (תאו"ח סי' לו). והכל תלוי במנהג. ע"ש עוד.

וכן מדויק מלשון מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן ט) שכתב, וזאת ישיב אל לבו לזיהר מאד שלא לשנות מנהג אבותיו כחודה של מחט, לא יחליפנו ולא ימיר אותו, וכמה מנהגים זרים ותמוהים הוקבעו בכל תפוצות ישראל, וקיימים דור ודור, כגון וכו' גילוי שערות לנשואות למהר"ם אלאשקר (סימן לה), וכו'. ע"ש. הרי שתלה הדבר במנהג המדינה.

והכי דייקא לשונו של הרב שדי חמד (חלק ד' עמוד 296 מע"ד' אות ב) דהנה הביא שם מ"ש בספר משא חיים [למחן החב"י] דמה שהמקילין להורות להקל בגילוי שער כל הראש, תלו עצמם באילן גדול הרב מוהר"ם אלשקר, הנה טח עיניהם מראות מהשכיל לבותם, ותלו בוקי סריקי באיש אלוקי'ם קדוש, דכל השקלא וטריא שלו היא במה שנסאל במקומות שנהגו מימי קדם, דור אחר דור, לגלות הנשים שער היוצא מחוץ לצמתן, אם יש בזה משום שער באשה ערוה, ומה דמות יערוך להתיר גילוי שער כל הראש לילך פרועות ראש, או אפילו רק גילוי קצת משערותיהן, "ובמקום שנהגו" משנים קדמוניות איסור בדבר, מהיכא תיתי להתיר, והרי בתשו' מוהרמ"א מבואר, דאפילו אשה ממקום שנהגו איסור בגילוי שער היוצא חוץ לצמתן, אם תלך למקום שנהגו היתר, ודעתה לחזור למקומה, אסורה לגלות, כחומרי מקום שיצאה משם. ואיך יעלה על הדעת להתיר במקום שנהגו איסור, לשנות המנהג חלילה, וכל זה בשער היוצא חוץ לצמתן, ק"ו בן בנו של קל וחומר גילוי כל הראש ממש, או מקצתו, דפשיטא דאסור. ע"כ.

הרי שתלה הדבר במנהג המקום, ובודאי במקום שכולם נהגו איסור בדבר, אין לפרוץ גדר בכגון דא. ובשדי חמד שם העיד שבעיר הזאת נשי הספרדים נזהרות מאד מלגלות שערותיהן, כאשר ראו מאבות אבותיהן מימי קדם. ולכן התריע שם על מה שמקרוב התחילו קצת לפרוץ גדר בזה, ובפרט

ובשו"ת תשורת שי (סי' כא, ובמהדר"ב סי' לח) הוכיח מהמשנה בכלים (סוף פרק כח) דאין איסור מן הדין רק בפרוע רוב שערות הראש. מדלא בטלה סבכה מתורת בגד אם נקרעה, ומקבלת רוב שערה. ודחה מ"ש כמעשה אורג דהתם איירי בכתולות. ומדינא בלא נראה רוב השערות אין איסור, רק במקומות שקיבלו עליהן איסור בזה, ונהגו להחמיר כדעת הזוהר שהביא המג"א (סי' עה סק"ד). ושם כתב דאולי שיעורו בטפח דהא טפח באשה ערוה. ע"ש. וראה לעיל בשם האג"מ.

והחכם הנ"ל העיר שדברי הרשב"א הם דוקא בשער היוצא חוץ לצמתה שהוא היוצא בלי כוונה. ב. וגם דברי מהר"ם אלשקר הם על שער הצדעא שאינו שער הראש. עכ"ד.

אך אין זה נכון, דמה שכתב שהרשב"א דיבר על שער היוצא בלי כוונה, הנה כן הביא המשנ"ב (ע"ה ס"ק יד) מהחת"ס (ארי"ח סי' לו) שמלבד כובע שעל ראשה יש לה צמה, והוא בגד המצמצם השער שלא יצאו לחוץ, ואותו מעט שא"א לצמצם ויוצא מהצמת ע"ז מקיל הרשב"א, ע"כ. ובחת"ס שם חלק על מהר"ם אלשקר, וכתב ג"כ שהנידון על שורה אחת של שער שתלוי לה בין האזן לפדחת. והעלה חת"ס שם, שכל שום שער בשום מקום בראש ופדחת בנושאה אפילו בחדרה ערוה היא, אם לא שיש לה מטפחת בראשה ובשוק וחצר של רבים גם כובע, ואמנם בשורה שער שבין און לפדחת ואינה מקולעת וסד בסיד במקום שנהגו אינה ערוה, ובארצותינו המנהג ע"פ הזוהר לאסור, ויש לחוש לרבות האלה האמור בזוהר הנ"ל, ומי שחפץ בברכה ירחיק ממנו. ע"כ.

אולם פשט דברי הרשב"א הם על צמה ממש, וכל מה שרגיל בו נחשב כפניה וידיה כיון שהרוב מכוסה. גם בשטמ"ק שם כתב בסתם, שערה מחוץ לצמתה אין חוששין לו.

והנה דברי מהר"ם אלשקר הובאו בפרי חדש (ארי"ח תצו מנהגי ארי"ה אות טז), וכן בשו"ת מהר"י הלוי (סימן ט), ושם דן באשה שמניחה קצת סופי השערות לאחריה על כתיפה, וכתב שיתכן שאין איסור בגילוי קצת, והיינו אם כך נהגו לגלות אותו קצת מהשער כגון בכלה [ע"ש], דלית ביה חשש הרהור. וכן ראיתי בתשובות מהר"ם אלשקר שאין איסור כמה שנהגו לגלות שערן חוץ לצמתן והביא ראיה לדבר. ע"ש, והוא הדין בנידון דידן. וגם כיון שלא נהגו שתלך

שגם נהגו לגלות כל שער הראש, ולכן כתב שם, והחרדתי עליהם בדרשתי ביום הדין, והודעתי להם אשר דברו רבנן קדישי מוסר השכל ע"ז, הם אמרו כי עון זה [גילוי שער כל הראש] גורם מגפה לעולם, כי מגפה ר"ת מפני גילוי פאת הנשים. מביא רעש בעולם, אותיות שער רעש, ובעלה שיש בידו למחות ביד אשתו ואינו מוחה, נקרא רשע. שער אותיות רשע. ומ"ש בשדי חמד במקום שנהגו וכו' בודאי כוונתו על גילוי מקצת השער, ולא על אותן נשים ההולכות בגילוי כל הראש, דהא על זה צעק מרה, ועיקר קפידתו היתה על מנהג חלק מהנשים בזמנו לצאת בגילוי כל הראש, ואינו תלוי במנהג, ומה שתלה במנהג על כרחך לגבי גילוי ב' אצבעות משער האשה.

ושם הביא תקנת חכמי סאלוניקי כנגד הפירצה שנשים התחילו לשנות מלבושם, וגילו כל שער הראש, או מקצתו, ועל זה יצאו כנגד מה ששינו ממנהג העיר.

וכן משמע באול"צ ח"ב (עמוד נו) שהכל תלוי במנהג המקום, ושם הביא מ"ש המהר"ם אלשקר, ששיער שלא נהגו לכסותו וכגון השיער שבצדעים ושמוחוץ לצמתן, אין בו משום ערוה. ומתבאר שם שכל שיער שאין הדרך לכסותו, אין בו משום שיער באשה ערוה. וראה עוד באור לציון (תשובות ח"א חא"ח סי' י"א). ולכן נראה שהשיער הגלוי ליד האוזניים שאינו מתכסה ע"י מטפחת ראש כשמעבירים את המטפחת מלפני הראש לאחוריי האוזניים, אין בו משום שער באשה ערוה, כיון דחשיב שיער שאין הדרך לכסותו. וה"ה לשיער שאחורי הראש שאין דרכו להיות מכוסה כשקושרים את המטפחת, אין בו משום שיער באשה. ע"כ.

הרי שתפס בפשיטות שהכל תלוי אם דרך לכסות שער זה או לא. ולפי זה גם מעט שערות כלפני פנים, שנהגו הספרדים לגלותו, אין בו משום שער באשה ערוה במקומותינו. ואף שבאור לציון שם סיים: ונראה שאף מלפנים הראש היה דרך לגלות, אך אין ידוע כמה, ולכן למעשה יש להזהר אף במעט גלוי שלא לקרות ק"ש כנגדו. ע"כ. ואם כוונתו רק לגבי ק"ש, ניחא, אך אם כוונתו להחמיר בזה, הרי לפי המבואר כל שדרך לגלותו מעט שערות אלה, אין בו משום שער באשה ערוה. [ומ"ש שם שאפילו שערה אחת אסור, ראה לעיל תשובת האג"מ בזה].

ומזה מוכח דליכא איסור ופריצות בכך. והשתא אתי שפיר הא דקתני שיצאתה בהינומא וראשה פרוע, ולא קתני להדיא או ראשה פרוע, אלא דתרתני בהדדי נהגי, שההינומא כיסתה קצת שערות ראשה וקצת הנשאר הניחה על כתיפה בעת ההיא כפי המנהג. עכ"ד.

ומשמע שמדבר על גילוי קצת שיערה, והעיקר מכוסה.

כך אלא פעם אחת בעת הליכתן מבית אביהן כו', ולא נתכוונה בזה לפריצות אלא כולם נהגו כך בעת יציאתן מבית אביהן כו', בקצת גילוי כזה אין כאן שום איסור, וכמו שכתב הרשב"א בתשובה (חלק א' סימן תקעה) לגבי עוברת על דת ביוצאת וראשה פרוע, דהיינו דוקא ברגילה בכך, אבל לא בעשתה כך באקראי פעם אחת בלבד, משום דליכא איסורא אלא במתכוונת לפריצות, ולעבור על דת יהודית.

שיעור השער שמותר מן הדין לגלות מלפנים על הפדחת או הצדעיים

אצל הספרדים היום שמקילות בפאה נכרית אף שאמותיהן לא נהגו כן, וטעמם שנהגו כן לא מפני עיקר הדין, אלא מפני שלא היה מצוי במקומם בארצות מוצאם פאות נכריות, אבל לא הכריעו שאסרו. ע"כ. הנה תמוה שעל סמך השערה שאינה נכונה כתב להתיר מה שנהגו איסור אצלינו, ובאמת אילו לא היה מצוי במקומם פאה נכרית, לא היו צריכים הפוסקים הספרדים להעלות על ספר דין זה ולהרחיב בו, ולהזהיר על הדבר, הא בלאו הכי לא היה מצוי אצלם פאה נכרית. וגם כמה מהפוסקים שהיו בירושלים כתבו לאסור הדבר, ונמצא שגם בארצות אלה ובירושלים יכלו להשיג פאה נכרית. ורבני הספרדים אכן הכריעו לאסור את הפאה מעיקר הדין. וכבר הזכרנו לעיל שכן העלו לאסור בזה בספר בית דוד, ומהר"י אלגאזי, ומהר"א פלאג'י, ומהר"י אבולעפיא, ורבי יוסף בורלא, והשרי חמד. וכך היה מנהגן של הנשים מבני ספרד מאז ומתמיד, כמבואר באחרונים הנ"ל.

ומעתה תימה על הספר דת והלכה הנ"ל, דאחר שראה לנשות בני ספרד, נשות חכמים וסופרים, ההולכות בגילוי ב' אצבעות של השער מלפנים, היה לו לשער בדעתו שעשו כן ע"פ הוראת גדולי הדורות, ואינו מנהג בעלי בתים גרידא, וא"כ לא היה לו לכתוב שמנהג הספרדים בזה הוא שלא כהלכה.

[וכו"ב ראיתי בספר בהר יראה (מהרב ברגמן, עמ' 27) שהביא בשם ה"שמועה" שהספרדים אינם עושים בדיקות הפסק טהרה ושבעה נקיים, ואימת את שמועתו ע"י טעות בהבנת דברי האדמת קודש, שהעיד על חומרת בנות ספרד אפילו במראות לבן וירוק, וסיים, שבני אדם נמנעים מלהתחתן עם

ולענין שיעור השער שמותר מן הדין לגלות מלפנים על הפדחת או הצדעיים, מרן אמו"ר שליט"א מורה ובא שהוא כשיעור ב' אצבעות לערך, [כ"ד 4 ס"מ] ונכון יותר כשיעור אצבע אחד בלבד. וביארו, דכנראה טעמו של מרן אמו"ר שליט"א הוא משום דבכה"ג לא הוי רובו של טפח, וטפח הוא כשמונה ס"מ לפי מנהגינו כידוע. וס"ל דאסור מה"ת לגלות טפח בשערה ברה"ר, וכמ"ש בכיו"ב ברכות (כה). וכמ"ש בשו"ת תשורת שי ח"ב (סי' לה) לצדד כן. ע"ש. ואם רובו של טפח יש לאסור עכ"פ מדרבנן, דרובו ככולו, ממילא במיעוטו של טפח יש להתיר. ובמכתב ממרן אמו"ר שליט"א (תשל"ל) כתב: מה שאומרים שאפי" שיערה אחת משערות הראש יש בו איסור תורה, אינו נכון לדינא, ומנהג הנשים הספרדיות דור אחר דור לגלות אצבע או שתיים משערות הראש כלפי פנים, ומהר"ם אלשקר שהיה גאון עולם בזמן הבי"ה הרי פסק להתיר בזה. וכן כתבו עוד הרבה פוסקים. וע"ע בשו"ת אגרות משה, ובשו"ת תשורת שי. ואכמ"ל. ע"כ.

ובבתי ספר לבנות של הספרדים מן הראוי והנכון שלכתחלה ילמדו שם מורות שאינן חובשות לראשן פאה נכרית, ועל ידי זה יירישו בלב הבנות לנהוג בצניעות ולחבוש לראשן כובע או מטפחת כדת. אולם אם יש שם כבר מורות ספרדיות נשואות החובשות פאה נכרית, ומפנסות את הבעל שהוא אברך שתורתו אומנותו, אין לפטר את אותן מורות, אלא מן הראוי לשכנען לבוא לכל הפחות למסירת השיעור בכיסוי ראש, וכן יתנו הוספה במשכורת וכדו', לאותן מורות הבאות למסירת שיעור בכיסוי ראש. וזו הדרך הנכונה.

ומה שכתב עוד בספרו ארחות הבית (עמוד ק) שיש

ועוד כיו"ב בספר חמשה מאמרות (עמוד קנ"ו) להר"א ממונקאטש, שאחר שכתב בשם הרב הקדוש מרופשיץ, שהתיר ללמוד בחמדת ימים, שוב אחר כך הרחיב פה בלשון מדברת גדולות נגד מהר"ח פלאג"י, ולא נתקרה דעתו עד שהפריז על המדה, לדבר תועה בדברי גנאי על הספרדים ורביהם, כיעו"ש.

הספרדים מטעם זה. ע"ש. ובמחכ"ת תמוה שהוציא לעז על כל קהלות הספרדים בהסתמכו על שמועה בעלמא, ולא היה לו לכלול את כל הספרדים בכלל שמועה זו. [ועיין במוד וקציעה להיעב"ץ בהקדמה לח"ב, שכתב, "וכאשר נכתב אלי מגבול פולין, שאין אחד מאלף מאמין בתורה שבע"פ"]. ועיין בטוהרת הבית חלק א' בהקדמה.

דרך הלימוד והפסיקה של חכמי הספרדים

הפלפול בסוגיא עד המסקנא אין הם שמים לב כלל, אין דבריו נכונים, וכמעט ניתן לומר שדבריו מהבל ימעטו, ואע"פ שצדק בדבריו שעיקר מעייניהם לפסק הלכה, אך לא "כל" מעייניהם היה רק לפסק ההלכה בלבד, ובודאי שבכדי להגיע למסקנה אמיתית ונכונה, ולדבר ה' זו הלכה, צריכים לפלפל בסוגיא מתחלתה ועד סופה, בהבנת גדרי הסוגיא והנפקא מינה. וכל תורה שאין לה בית אב אינה תורה. ומן הראוי היה להאריך טובא ולהראות שאין זו דרכם של חכמי הספרדים בלימודם. ובפרט גאוני חכמי ספרד שכתבו ביאורים ע"ד הש"ס, וכי ניתן להיאמר שאינם שמים לב בלימודם לכל הפלפול בסוגיא. אתמהא. ולמפורסמות א"צ ראייה. וזה ברור שדרך הלימוד של גאוני אשכנזי ושל גאוני ספרד היא אותה תורה, וכשם שהגאון רעק"א פלפל הקשה ותירץ, כך מציינו אצל רבים מגאוני ספרד, וכשם שרבים מגאוני אשכנזי עסקו בלימוד הסוגיות אליבא דהלכתא, כמו רעק"א חת"ס נו"ב ועוד, כך עסקו גאוני ספרד בלימוד הלכה למעשה במקורותיה. ותורה אחת לכולנו. אם כי שבדרכי העיון גופא יש כמה דרכים. אבל ודאי שעסקו בעיון.

ובספר תולדות החבי"ף על הגר"ח פלאג"י זצ"ל כתב העורך בדברי הסיכום (פ"ה אות יח): כידוע יש הבדל יסודי בין חכמי ספרד ובין חכמי אשכנז. חכמי ספרד - עיקר מעיינם בלימודם הוא פסק הלכה, הלך מחשבתם מכוון מתחילה להמסקנא ההלכתית המסתעפת והיוצאת מהסוגיא, והתכלית הנרצה בשבילם היא ההלכה שיש להסיק מהסוגיא, ולכל הפלפול בסוגיא עד המסקנא אין הם שמים לב כלל. [מבחינה זו ישמש להם הרי"ף דוגמא מופתית, שהשמיט בספרו כל השקלא וטריא מסוגיות הש"ס ונתן מקום רק להמסקנא ההלכתית]. לא כן הם חכמי אשכנז, בשבילם השקלא וטריא בהסוגיא היא העיקר וכו'. והחכמים האשכנזים רגילים היו להקטין את ערך החכמים הספרדים וראו את עצמם לגביהם כענקים לגבי ננסים, וכדאי הוא רבנו [הגר"ח פלאג"י] שיביאם לידי כך שישנו את יחסם הלו. וראוי שיביא לידי שינוי ערכים אצל החכמים האשכנזים שלא יוסיפו לזלזל בחכמי הספרדים, ויחדלו לחושבם כנמוכי רוח. ע"ש.

ומ"ש על דרך הלימוד של הספרדים שכאילו "לכל

כוחא דהיתרא עדיף

מרדכי, מהרא"י, מהר"מ מרוטנבורג, סמ"ק, אגודה, כל בו, מהרי"ק, וכדומה, ולא רק זאת ראינו כי אשכנזים מביאים פעמי' דינים ומנהגים חדשים, אשר אין להם שום רמז בש"ס ובפסקי הגאונים, כמו הנהגת רבי יהודה החסיד הידועים, ומס' הרוקח וכו', ועניני תשובה על מי שחטא וכו', וכל ענינים אלו הם חדשים אצלנו, אין להם זכר לא בגמרא ואגדה, ולא נמצא מזה זכר בפוסקי הספרדים. וכבר העיד הטור (א"י"ח סי' תקפ"ה) שהאשכנזים זריזים במצות יותר מבני ספרד. וע' בתשובות הרא"ש (כלל עשרים דין כ), ודע, כי אני לא הייתי אוכל ע"פ המסורת שלהם, כי אני מחזיק את המסורת שלנו, וקבלת אבותינו ז"ל חכמי אשכנז, שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החרבן. וכן קבלת אבותינו רבותינו בצרפת, יותר מקבלת בני הארץ הזאת. ע"כ.

והמהר"ן חיות בדרכי ההוראה (עמוד רכז) כתב, ועוד אראך ענין חדש בענין חילוק ההוראות בין חכמי הספרדים והאשכנזים, הנה מציינו כי בכל עת האשכנזים המה מחמירים בכל דבר הלכה והוראה הנוגע בחשש איסור, והחוקר בעין פקוחה בכל דיני שחיטות ובדיקות ומאכלות אסורות, יראה תמיד כי הרב הבית יוסף אשר נמשך בכל עת אחר חכמי הספרדים, והוא מיקל ברוב הפעמים, והרמ"א אשר מחזיק בכל עת בהוראות האשכנזים, בלתי פעם אחת סר מאשכנזים והחזיק בדעת הספרדים, ע' או"ח סימן תרע ס"א, הוא המחמיר בכל עת, ומסיים תמיד, ויש להחמיר, ויש להטריף, וכן נוהגים ואין לשנות, והאוסרים והמחמירים המה על פי הרוב התוס' והרא"ש והטור ומהרי"ו, מהרי"ל, או"ה, שערי דורא, הגהות אשר"י, אור זרוע,

[והיינו ארץ ספרד]. והובא בב"י (יורה דעה סימן פב).

ובספר ויען אברהם (לר' אברהם מאיר איזראעל חלק יורה דעה עמו' טז) כתב, והחילוק בין מנהגי האשכנזים והספרדים הוא ברוב המקומות (ובפרט בעניני אר"ה), שבני ספרד מקילין לפי פסקי הב"י, הנמשך תמיד אחר גדולי הפוסקים של הספרדים בכחא דהיתרא, והרמ"א המחזיק בהוראות בני אשכנז, הוא המחמיר, ועפ"י רוב מסיים דבריו בויש להחמיר, ומצינו שהט"ז תמה על הרמ"א בדין אחד, שבשאר מקומות לא מצינו כן שהרמ"א יחזיק לקולא כדעת הרמב"ם, ועכ"ז מצינו בכ"מ דברים היוצאים מכלל זה, שבעל הש"ע מחמיר והרמ"א מקיל, שלא כדרכו בקודש בשאר מקומות, עיין ש"ע יו"ד (ס' ק"ד) לענין שכר של דבש, שהמחבר אוסר משום חתנות, והרמ"א מקיל. וכן בס' קכ"ג וקל"ג, לענין איסור הנאה של סתם יינם ועוד.

ודרכו של מרן הב"י שלא לשאת פנים בהוראה. ובב"ה (ח"מ ס' קנו) אחר שהביא דברי מהר"ק בדין מטיים וכו', וסיים מהר"ק שלא יחלוק על זה כי אם העיקש ופתלתול, אשר לא ידע ולא יבין ולא הגיע להוראה, כתב ע"ז מרן: "אע"פ שהפריז על מדותיו להתריס ולבוזות החולק על דבריו, לא אמנע בשביל זה מלכתוב הנראה לי, שמלאכת שמים היא, ואין משוא פנים דבר". ע"כ. ואכן המרבה בלימוד הב"י רואה את ה"כחא דהיתרא" של מרן בהלכות חמורות.

ועיין במאור ישראל דרושים (עמוד רלב. בדרוש בשנת תשל"ג עם החבר מרן אאמ"ר שליט"א לראש"ל והרב הראשי) שכתב: "ידוע שהרבנים חוצבו נשמותיהם משורש עליון של בחינות חסד וגבורה, כבית שמאי ובית הלל, שבית שמאי היו בזרוע השמאלית שהיא גבורה, ובית הלל בזרוע הימנית שהיא חסד. ועל יסוד זה היתה מחלוקתם, שבית שמאי מחמירים ובית הלל מקילים, עיין בספר התניא (דף קט). והרב הגדול החיד"א [הובא בספר החיד"א למאירי בניהון הוסיף, שנראה שהאשכנזים מטים לגבורה, לפיכך הם מחמירים בדינים, והספרדים מטים כלפי חסד. והם במדת החסד ולכן הם מקילים בהלכה. והאיטלקים במדת תפארת ונוטים לספרדים, כי התפארת נוטה לחסד, ומסיים החיד"א "וברוך היודע", בודאי שבכלל כלל יש יוצא מן הכלל, ומי לנו גדול באחרונים יותר מהגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל, שכחו רב בכחא דהיתרא, לרוב גאונותו ושקידתו על ספרי האחרונים חדשים גם ישנים. וידוע כי כחא דהיתרא הוא ציון לשבח אצל חז"ל, שקבעו (כיצה ב:) כחא דהיתרא עדיף, ופרש"י, "שטוב להשמיענו כה דברי המתיר, שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל חכם האוסר אין ממנו ראייה, שהכל יכולים להחמיר אפילו

מספק ואפילו בדבר המותר", ובכתובות (ז.) מי איכא הוראה לאיסור, ופרש"י שאין סמיכות דברים לדעת האוסר, אבל המתיר הוא סומך על שמועתו או על סברת חכמתו, זוהי הוראה. ומהר"מ אלשקר בתשובתו אומר "רבתינו היו מטיחים כלפי המיקל יותר מדאי, לקרוא עליו את הפסוק עמי בעצו ישאל "ומקלו" יגיד לו, ואני אומר על המחמיר יותר מדי "וחמורו" יגיד לו" עם כל זאת צריכים לזכור מאמר רז"ל (שבת ק"ב:) אם הראשונים כמלאכים וכו' ואם יאמר שהראשונים היו בני אדם כמונו, אז הוא כחמור חסר דעת, וכמש"כ כ"ז מהר"י עטיה בספר רוב דגן (עייובין ג.). וראה עוד בהקדמה לרב פעלים ח"א.

והנה חלק חשוב ממדת ה"כחא דהיתרא" נובע מגישה של חיפוש מדוקדק בספרי הפוסקים, ראשונים ואחרונים עד לאחרוני האחרונים, ועל ידי כך מוצאים עוד סברות וראיות, והם לאחי עזר וסמך לסברת המתיר, ויוכל לקבל על עצמו את האחריות להיות מטה כלפי חסד. לא כן כאשר הרב המשיב מסתפק במועט מאשר ראתה עינו בש"ע ונושאי כליו, הלא יאמר "הרי כמה פוסקים אוסרים וכיצד אצא כנגדם להתיר מה שאסרו", מבלי לדעת שעדיין לא מיצא את הדין עד תומו. וכמה נכונים דברי רבינו הגרי"ח בפתחתו לס' רב מעלים וז"ל: "ישנם בעלי תשובות מהאחרונים שאין דרכם לתור ולחפש בפוסקים האחרונים בכל ענין שיבא לפניהם, אלא פונים אך ורק לתלמוד וראשונים, ועפ"ז פוסקים פסקיהם, ובדרך זה מתנהגים ע"פ הרוב גאוני האשכנזים, ואחר אלף מחילות מכבוד תורתם לא טוב הדבר אשר עשו, כי אין התורה נקנית אלא בחבורה, ולכך נקראו החכמים (חגיגה ג.) "בעלי אסופות" והתנא אומר (תענית ז.) "הרבה תורה" למדתי מרבתי ומחברי יותר מהם, ומתלמידי יותר מכולם.

גם מהר"ח פלאגי בספרו כל החיים (מערכת ד אות ו) כותב "ריב לי על חדשים מקרוב באו, שאינם טורחים להביא מספרי אחרונים, כי לפי גדולתם דימו בנפשם דהוי כזקן ואינו לפי כבודו, להזכיר ספרי אחרונים, ולא טוב עושים, ואיזהו חכם הלומד מכל אדם." וזוהי דרכם של רוב ככל חכמי הספרדים, לשקוד על דלתות ספרי האחרונים ועל ידי כך רווחא שמעתתא, ומסקי שמעתתא אליבא דהלכתא גם בכחא דהיתרא. והרי אמרו חז"ל (סנהדרין ז.) "אמור לחכמה אחותי את, אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך, אמרהו, ואם לאו אל תאמרהו." כלומר, אל תחמיר מספק, אלא עליך לדעת הדבר בבירור גמור, כמו "אחותך" שהיא אסורה לך. ואם לאו למד לשונך לומר איני יודע.

מקור המנהג לנשק היד בעת הגבהת הספר תורה

והרבים מתקשרים למ"ש בספר שיח תפלה (אופקים, עמ' רמח) ללגלג על מנהג הספרדים במה שנהגו לנשק היד כשמראים את הס"ת לעם בעת ההגבהה, וכתב, שהוא מנהג שהתפשט רק בזמן האחרון, ואין לזה שום מקור, ועדיף שלא לעשות כן אלא לעשות כמו שהורונו חז"ל לכרוע מעט לצד הס"ת, ומנהג זה נשתרר בטעות ממנהג שכתב בספר עדות לישראל (עמ' קכג) שכתב, בהיותי במדינת קוקז ראיתי מנהג הספרדים, ויפה הוא בעיני, שאין הם מנשקים את הספר תורה בנגיעת הפה, אלא מראים מרחוק באצבע ומנשקים, והוא קאי על שעת הולכת הס"ת לתיבה, אבל לא בעת הגבהת הס"ת ואמירת וזאת התורה. ע"כ.

גם בספר אור צדיקים למהר"ם פאפירש (אות טו, והובא בהערות שערי חיים על שער אפרים שער י' ס"ד) העיר כן על מנהג "המון העם". וכ"כ בספר שערי רחמים (על השערי אפרים), שזה מנהג בורות לנשק ביד.

אולם מנהג זה היה קיים עוד בזמנם של הרב השל"ה בקיצור השל"ה (לפני למעלה מ-400 שנה, דיני ספר תורה דף קלז), הרב שער אפרים, ודברי מרדכי (לרבי מרדכי קריספין, לפני כ-200 שנה), ומהר"ח פלאג'י, ועוד, דכיון שניכר שעושה זה שמנשק בידו במקום שיגע בס"ת שפיר דמי לעשות כן, שמראה כאילו ע"י הנגיעה בס"ת נדבק ביד רושם קדושה, ולכך מנשק היד. וביארנו דין זה באורך בשלחן המערכת חלק ב' (עמוד רעה). וכשם שאין לנו לזלזל במנהגי האשכנזים, כך אין למחבר אשכנזי לזלזל בחנם על מנהגי הספרדים כשיש להם מקור נאמן. ובפרט דאיהו גופיה הביא עדות נאמנה מד' הגר"א העניקין שנהגו כן.

לנשק היד שהניחה על המזוזה

שזה דבר המצוי שיש כמה בני אדם שדרכם בכל פעם שנכנסים ויוצאים בחדר שיש בו מזוזה, להניח אצבעם על שם שדי הנכתב על המזוזה, ולנשק אותה. ועפ"ז נשאל אם נודמן דבר זה בתוך הסעודה, כשסועד בחדר אחד ובאמצע הוא יוצא ונכנס כמה פעמים ומניח ידיו על המזוזה, האם צריך ליטול ידיו כדין נוגע בכתבי הקודש, שגורו שמטמאין את הידים. ע"ש מה שכתב בזה.

וראיתי בשו"ת אפרקטא דעניא (ח"ג יו"ד סי' רה) שהביא מי שהקשה על מ"ש רע"א בתשובה (סי' נח), שלא מצאנו בש"ס מקום להנחת היד על המזוזה, והקשו ע"ז, שהרי הוא תלמוד ערוך בידינו בגמ' (ע"ז שם) בעובדא דאונקלוס, "חזא מזוהתא דמנחא אפיתחא, אותיב ידיה עלה". הרי שמנהג זה נזכר בגמ' שם, וכמ"ש הדרכי משה ובביאורי הגר"א. וכה"ק בספר המזוזה, והניח דברי הגרע"א בצ"ע. והרהמ"ח טרח ליישב ד' הגרע"א. ע"ש. וסיים דמ"מ מ"ש כן הרמ"א בשם מהר"ל, לא נמצא שם, ושם משמע דא"צ רק לשים עיניו על המזוזה בצאתו ובואו. אבל לא לשים היד. גם בשו"ת מענה אליהו (סי' ג) נשאל כך, וכתב, שכבר קדמם בקושיא זו בסידור עיון תפלה להגמ"ר יעקב צבי מקעלענבורג ז"ל (עמ' 587).

ובמדרש (שיר השייח רבה פרשה ב) איתא, אמר רבי חונייא, לשעבר אדם מראה איקונין באצבעו

גם בספר זכר נתן (לרבי נחמן נתן קורנל) העיר על מה שהמון העם כשמראים להם הספר תורה מרחוק ואומרים וזאת התורה וכו', נושקים את ידיהם, וזה ודאי מנהג בורות ושטות. וכי פרח הקדושה מהספר תורה עד שיעשו ידיהם קדושים לנשק אותם, המצוה היא לנשק הספר תורה עצמו, ולא הידים, וכן מצינו שגדולי החכמים היו מנשקים התפילין גופן ולא

וכיו"ב יש שהעירו על מנהגינו להניח היד על המזוזה ולנשק היד, דלכאורה אין לזה מקור, אולם מקור מנהג זה של הנחת ידו על המזוזה, הוא במנהגי מהר"ש (סי' ס, סא): בכל עת שאדם יוצא מפתח הבית, מניח ידו על המזוזה ואומר השם שומרי, השם צילי על יד ימיני. אשרי. והרצת לילך לדרך מחוץ לעיר, כשיצא מפתח הבית מניח ידו על המזוזה ואומר וכו'. ועוד אמר מהר"ש שיש בגמרא שצ"ל: השם ישמור צאתי ובואי מעתה ועד עולם. וכל זה הביא בספר מנהגי מהר"ל, (ליקוטים אות צא). והביאו הרמ"א בדרכי משה (יו"ד סי' רפה), וכתב, וענין הנחת יד שכתב מוזכר בהדיא בגמ' (ע"ז יא.). וכ"כ בהגה (שם) י"א כשאדם יוצא מן הבית יניח ידו על המזוזה, ויאמר, ה' ישמר צאתי וכו', וכן כשיכנס אדם לבית, יניח ידו על המזוזה. ע"כ.

ובשו"ת רעק"א (קמא ס"ס נח) דן בזה לאסור משום נגיעה בכתבי הקודש, וסיים דהך מלתא גופא להניח ידו על המזוזה אין לו מקור בש"ס, רק בש"ע בהג"ה בשם מהר"ל, וא"כ פשיטא שלא לעשות כן אם יש בו חשש איסור שמקורו בהש"ס, דהיינו דר' פרנך, והוי מצוה הבאה בעבירה, ולזה אם רצונו להניח ידו על המזוזה טוב להוריד מלבושו אשר על אצילי ידיו, להניח על המזוזה. כנלענ"ד. ע"כ.

וראה עוד בשו"ת רב פעלים (חלק ג או"ח סימן ו) כתב,

והיה נזוק, ועכשיו אדם מניח ידו על האזכרה כמה פעמים ואינו נזוק, ולא עוד אלא שאמר הקדוש ברוך הוא וגודלו עלי אהבה. ובתורה תמימה (שה"ש פרק ב הערה סא) כתב שאולי כוונת המדרש למה שנוהגים להניח היד על המזוזה בכניסה וביציאה מן הבית, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' רפה ס"ב). אף שהגרעק"א בתשובה (סי' נח) שדי נרגא במנהג זה משום נגיעה ביד ערום בכתבי הקודש, וממדרש זה סמך לזה המנהג, ועוד סמך יש מד' הגמ' בע"ז (שם). ע"כ. והגר"ח פלאג"י בספר החיים (סימן ג סעיף ו) הביא דברי המדרש הנוז', וכתב בשם הרב דברי מרדכי (סימן ט) שמכאן סמך למה שנהגו להראות באצבע לספר תורה בשעת הקמת ספר תורה. ורובא דעלמא נהגו לאחוזו בציציות שבטליתו ולנשק נגד הס"ת, וכנראה שנהגו כן בשביל שלא להראות באצבע ריקם כלפי הספר תורה, ולפי המדרש הנ"ל אין חששא כלל. ואולי נהגו כן משום שבעת קריאה"ת הוא דבר בעיתו להעלות בזכרונו את כל מצוות ה' הכתובים בספר התורה הזה. עכ"ד.

גם יש למנהג זה של נשיקת המזוזה באצבעו, מקור מדברי האריז"ל, ראה להחיד"א בברכ"י (יו"ד סי' רפה) שכתב: כתב האר"י זצ"ל, שיניח אצבעו הנקרא אמה על שדי וינשקהו, ויתפלל לה' שישמרנו בשם שדי, וחילופו באותיות המאוחרות תכ"ה שיצילנו

מיצה"ר. ובציפורן שמיר (סי' ב אות י) כתב, כשיוצא מביתו מעוטר בטלית כו' ינשק המזוזה, ויכון בשם שד"י ואחריו בשם כה"ת, להכניע יצר הרע. ויכון כי יצר במילוי, יו"ד צד"י רי"ש, סופי תיבות, שד"י, ואמצע תיבות יו"ד, לבטל מחשבות רעות. ואני נהגתי לומר: שד"י יצילני מיצר הרע ומכל חטא ומכל לשון הרע ומכל צרה יחל"ץ (ר"ת: יצר, חטא, לה"ר, צרה) עני בעניו והיה שד"י בצריך. יכון כי הוי"ה מבפנים ושד"י מבחוץ שהוא בפנים דשם כה"ת. ויש מי שכתב דיאמר פסוק שמע ישראל במזוזה ומועיל מאד.

וראה עוד בשו"ת משפט וצדק ביעקב (להגאון ר' יעקב אבן צור, מגדולי רבני מרוקו, סי' מה), שהביא שמנהג העולם שכשמוזכרין את השם מנשקים אצבע צרידה, וכן כשמיטימין קריאת שמע, או ברכה, או תפילה, ומנהג ישראל תורה, וזה על פי מזמור השמים מספרים (תהילים יט) פקודי ה' וגו', מצות ה' וגו', יראת ה' וגו', משפטי ה' וגו'. שבכולם יש ה' תיבות כנגד ה' אצבעות, והתיבה השניה היא שם ה', והיא כנגד אצבע, לכן מנשקים את האצבע דוקא. עכ"ד.

[ובספר ויכתוב מרדכי (ח"א עמוד ססה) הביא שמועה שהסטייפלר היה נוהג לנשק את התפילין בפיו ולא להניח את היד על התפילין ולנשק את היד].

שאינ נכון ללומדי תורה להרבות בהליכה לקברות צדיקים - ומקור המנהג לעלות למירון בל"ג בעומר

של ישראל רשכבה"ג אור החיים זלה"ה. רק שהבעש"ט הנהיג השיטה ללכת לקברי הצדיקים, לא כן הספרדים מעולם לא ראו שיטה כזו, ולא נסעו ממקומם, וכל רבותינו גאוני וצדיקי עולם המפורסמים בקדושתם וחסידותם, לא נהגו בשיטה זו, ואפילו לרשב"י מעט המה שהולכים למירון להילולא, [שעיקר עיסוקם בתורה]. ולא עוד אלא שלא נתקרה דעתו מסדר הקונטרס הנוז' עד שקרא לספרדים מלקקי המשרד מהצפרדעים, והאם טוב וישר הדבר הזה בעיני אלהים ואדם, לכתוב ולכנות שם רע על עם קדוש הספרדים בכללותם, מי יוכל להתאפק על בזיון ושם רע על כללות עם קודש וכו'. וע"ש שהביא דברי הגר"י זריהן שרימו את האדמו"ר בלישנא בישא, כאשר נתרמה שאול בחיר ה' בלישנא בישא מדואג ראש הסנהדרין, כמו שאמרו בסנהדרין על הפסוק ראיתי בן לישי, והאדמו"ר בקדושתו ותמימותו חשב שמדברים אמת, והם דיברו כדי להתייפות עצמם בעיניו וכו'. וע"ש תשובת המדפיס.

ומה שרבים נהגו שלא לעלות למירון לתפלה על קברי הצדיקים, הביא בספר מנהגי וורמייזא (עמוד שו), שבבית הקברות שייכים רוחות, ולכן חתן וכלה אינם

והרברים מתקשרים עוד עם מ"ש בספר מסעות ירושלים (דף כ"ו) אודות האדמו"ר ממונקאטש [בעל מנחת אלעזר] ששמע מרבו הרב משינאווא, כי בהיותו בארץ הקודש נתעכב לט"ו תמוז להילולת האוה"ח, והיה לפלא בעיניו על שהספרדים לא באו על ציון הקדוש, וחקר והשיבו לו בהיות שהאוה"ח הקדוש היה לו מלחמות עם הספרדים כי הכיר במצחם את מעשיהם ועוונותיהם וכו', והם לא הכירו גדולת קדושתו, לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו לרום קדושתו, לא כן האשכנזים וכו'. ע"כ. ובמאמר אש חיות (דף צ"א) כתב אודות כתבי מהר"ש אלפנדרי שידי זרים שלטו בהם, שהיו תחת רשות איזה רבני מלקקי המשרד מהצפרדעים [הספרדים], שלא חסו על כבוד התורה ולא ידעו להעריך ערכם של הכתבים וכו'. ע"כ. והגר"מ ואעקנין זצ"ל בספרו ויאמר מאיר ח"ב (סימן י') מחי להו אמוחא, וכתב, דשאר ליה מארייהו לאותן האנשים שנתנו טעם לפגם, וכתבו דברים מגונים על הספרדים, לכתוב עליהם צפרדעים, בהוצאת לשון הרע ודיבה על עם ה' הישרים והתמימים, קהילות קודש ספרדים יצ"ו, אשר מעולם לא עלתה מחשבת פיגול בלבכם חס ושלום כלפי מאורן

הולכים לבית עלמין ל' יום קודם החופה ולי' יום אחר החופה. ע"ש.

ובשער היחודים לרבינו האר"י ז"ל (פרק ד') כתב, ודע כי לא כל אדם ראוי והגון להשתטחות הנ"ל, והסיבה הוא כי אין לך אדם שלא יצא ממנו טיפת זרע לבטלה אשר מהן נוצרים בחי' מזיקין הנקראים שידין, ונגעי בני אדם, והנה האדם ההולך לקברי הצדיקים אפילו במקרה שלא להשתטח, מתדבקין בו ואפשר שיתעברו בו ומחטיאו, ולכן אין ראוי לילך לביה"ק אם לא לצורך מצות הלויית המת וקבורתו, והלואי שלא יתדבקו בו הנגעים הנ"ל, כי אפי' בהבערה לבד דרך שם מתדבקין בו ובפרט אם האדם ההוא גם לא נטהר ולא תיקן הנגעים אשר לו, ולא שב בתשובה עליהן, כי בודאי יתדבקו בו מידי עברו בביה"ק, ומכ"ש אם ירצה להשתטח על קבר איזה צדיק הקבור שם להתדבק בו, כי בודאי יתדבקו בו הנגעים, כי תמיד הקליפה רוצה להתדבק בקדושה, ובפרט אלו הנגעים ששרשם מקדושה ומתאוים להדבק בשרשם, וז"ש סביב רשעים יתהלכון, סביב הקדושה. ע"כ.

ובאגרת הגר"א כתב, ותשמור שלא תלך לביה"ק כלל וכלל, ששם מתדבקין הקליפות מאד, וכל שכן בנשים, וכל הצרות והעוונות באים מזה.

ובספר אמרי פנחס (שער העולם אות צה) הביא מהרב מקוריץ שאמר לו שלא ילך לבית העלמין, ושאל אם יכול על כל פנים להקיף מרחוק, והשיב שיקיף מרחוק חצי פרסה, וכן ראיתי אותו בט' באב שעמד מרחוק שיתראה בית העלמין, ולא נכנס לשם. ועיין בספר דרכי משה החדש (אות נג) שהביא מה שסיפר הגה"ק משימאני, עובדא נוראה שהיה עם בתו של המהר"ם שיק בעת שהלכה לבית הקברות לקבר אמה, בעת שלא היתה רשאית לילך שם, ואביה המהר"ם שיק הזהירה שלא תלך לשם, אבל נפשתי איותה והלכה לשם, ובאמצע תפלתה ראתה חתול שחור גדול חוץ מהטבע, והתחילה לרוץ, והחתול בעקבותיה, עד שהגיעה לבית אביה במרוצה ואמר לה אביה הלא אמרתי לך שלא תלכי לשם. ע"ש.

ובפלא יועץ (ערך טומאה) כתב, ואזהרה שמענו מגורי האר"י ז"ל שלא לילך לבית הקברות כי אם לקבורת מת, ולכן אני נמנע מלילך בט' באב וכדו'.

ואף שבכמה דוכתי כתבנו בילקוט יוסף בערך ההליכה לקברי צדיקים, והבאנו יסוד מוסד לזה מהגמרא תענית (טז.), למה יוצאין לבית הקברות [בתפלת תענית].

פליגי בה רבי לוי בר חמא ורבי חנינא, חד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים, וחד אמר כדי שייקשו עלינו מתים רחמים. וכתבו התוספות, דמכאן נוהגים בכל מקום לילך לביה"ק בת"ב, שהרי ת"ב הוי תענית צבור כמו שהיו עושים מפני הגשמים. ע"כ. וכן קצת מקור לזה מהמבואר בגמ' חולין (צא:) ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה, ויפגע במקום, כי מטא לחרן אמר אפשר עברתי על מקום שהתפללו אבותי ואני לא התפללתי, כד יהיב דעתיה למיהדר, קפצה ליה ארעא, מיד ויפגע במקום. ע"ש. וראה עוד בזה"ק (פרשת אחרי מות דף עא), ובכ"ח (י"ד ס"ס ריז), ובשור"ת יביע אומר ח"ד (סי' לה אות ז'), ובילקו"י אבלות (עמוד קצב). ע"ש. ואף שבשור"ת משפטי צדק (סי' עד) כתב, ולא ידעתי שורש הענין להשתטח על קברי הצדיקים, ומה מצוה יש בזה. ע"ש. מ"מ יש סמך נכון למנהג זה וכמבואר. ובחמדת הימים (חלק ר"ח) כתב, שיש נוהגים לעלות לקברי צדיקים בכל ער"ת. וכ"ה בספר נימוקי אורח חיים ממונקטאש (סי' רכד אות ה'). ע"ש.

והנה באזהרות נוספות לצוואת רבינו יהודה החסיד (אות ה') כתב וז"ל, אדם הדר בעיר שיש שם בית הקברות אם הולך לעיר אחרת שיש שם ביה"ק"ב אל ילך שם להתפלל אל המתים פן יקפידו המתים שבעירו ויזיקוהו. ע"כ. והנה ענינו הרואות, שגם המדקדקים מן המדקדקים אינם נוהרים בזה ונוסעים גם מירושלים, צפת, טבריא לערים אחרות להשתטח שם על קברות צדיקים. וכבר עמד על זה בשור"ת בצל החכמה ח"ד (סי' ל) וכתב, שאם הולך שם להתפלל אל מת מיוחד, או אל מתים מיוחדים כגון אביו, אמו או אחד משאר קרוביו, או אל קבר רבו, או אל קבר של צדיק מפורסם, וכל כה"ג אין מקום לחוש לקפידת המתים הקבורים שבעירו, מאחר והוא רוצה מטעם מובן להתפלל על קברו של מת פלוני דוקא, וקברו של אותו פלוני הרי אינו בעירו שהוא דר בה אלא בעיר אחרת, וא"כ בהכרח עליו לילך לביה"ק שבעיר אחרת שאותו מת קבור שם.

ומ"ש רבי יהודה החסיד "אל ילך שם להתפלל" אל המתים" דלכאורה משמע כי בעירו מותר להתפלל אל המתים, הנה ע"כ כוונתו שהם יתפללו עבורו וימליצו בעדו לפניו ית"ש. וכמ"ש בבאה"ט (אור"ח סי' תקפ"א סקי"ז) בשם מהרי"ל, שהמתפלל על קברי הצדיקים אל ישים מגמתו אל המתים אך יבקש מהש"ת שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר. ע"כ. וכ"כ בס' מטה אפרים (שם סעי' ג) ע"ש.

ובגדוליהם למירון ביום ההילולא. וכך היה מנהגם של ראשי ישיבת פורת יוסף, הגאונים רבי עזרא עטייה, רבי יעקב עדס, ועוד, שלא היו עולים למירון, נכון לשאר קברות צדיקים והלימודים בפורת יוסף ביום ל"ג בעומר היו כרגיל בלא שום שינוי.

וכאן המקום להזכיר שמרן אאמו"ר שליט"א ביקר לראשונה בחייו במירון רק בהיותו למעלה מגיל ארבעים, בהיותו טרוד בלימודו וכתבתו בשקידה רבה. וגם אז לא הלך לשם אלא אחר שהגר"י צדקה והגר"צ אבא שאול והגר"י עדס, זצ"ל, הבטיחו לו לברר ענינים בהלכה בנסיעתם למירון. ומי שזים את הנסיעה היה חכם משה חי שרבני ז"ל, שחלם את הרב כף החיים שאמר לו, שמחר אתה נוסע עם רבני פורת יוסף, לסיום מסכת במירון, אבל למה אתה לא לוקח את מרן הרב שליט"א לסיום שעורך הגר"י עדס במירון, ואז הגיע הרב שרבני למרן והפציר בו להצטרף אליהם, ומרן נעתר להפצרותו רק אחר שנתברר לו שיוכל לדבר בלימוד במשך הנסיעה עם חבריו הרבנים זצ"ל.

אם ל"ג בעומר הוא יום פטירתו של רשב"י

המהר"ח¹. ובשעה"כ שם האריך לבאר סוד יומי העומר וטעם שמתו בו כ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא. ואח"כ למדו חמשה תלמידים אצל ר"ע, ר"ש ור"מ וכו', והיא שמחת רשב"י. וכתב שיש שורש בשמחה זו שעושים, והאריך בזה, ואפשר דביום ל"ג בעומר התחיל ר"ע ללמד לרשב"י וחביריו. ולא בא בפיו לומר שהוא יום פטירת רשב"י. ואפשר שכוונת השער הכוונות כמו שכתבנו בטוב עין, שביום ל"ג בעומר התחיל רבי עקיבא ללמד לרבי שמעון בר יוחאי וחביריו. ע"כ. וראה עוד במורה באצבע (אות רכג), ובספרו טוב עין (סימן יח אות פז). [מיהר"ח ח"ה סי' לה].

ובאמת שכמה דברים שהובאו בפרי עץ חיים בשם האר"י, נתברר שאין לסמוך עליהם. (ועיין בשו"ת רב פעלים ח"א האר"י ח"א). ובפרט מה שכתב בפרי עץ חיים שם שרבי שמעון בר יוחאי היה מתלמידי ר"ע שמתו בימי הספירה, הוא תמוה מאוד, שהרי מכואר ביבמות (סב:) שרשב"י הוא מתלמידי ר"ע האחרונים. ואפשר שהוא טעות סופר. ושוב ראיתי בשו"ת דברי נחמיה (האר"י סי' לד אות ז') שעמד בזה, וצייד ג"כ שהוא טעות סופר. ובשו"ת יצחק ירנן ח"א הוכיח משער הכוונות שרשב"י נפטר בל"ג בעומר, ובתחלה הביא מ"ש המהר"ח² בשער הכוונות (דף פז): דימי העומר

אמנם בפ"י קצה המטה (שם סקצ"ו) הביא מכמה מחברים, ובפרט משו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' ס"ח) שמאריך להוכיח מהש"ס ועוד, דאדרבה מצוה לבקש מאת הצדיקים שוכני עפר שהם ימליצו טוב בעדינו לפני השי"ת. ועיי' גם בפ"י אלף המגן (שם ס"ק קי"ג) ובהגהה שם תחת הקו). ועיי' ס' יוסף אומץ (סי' תכ"ח) תפלה קבלה מר"ת, ובה בקשה למלאכים שיעמדו בתפלה, בקשה ותחנונים לפני הקדוש ברוך הוא שהאדם המבקש יצליח בכל דרכיו. ע"ש.

ועכ"פ בני ישיבות ותלמידי חכמים לא ירבו בזה וכמ"ש בשו"ת יבי"א הנ"ל, דאף שיש מצוה להשתטח על קברי צדיקים, היינו דוקא באופן שאינו מתבטל מעבודת השי"ת ומלימוד תורה, ובפרט תלמידי חכמים שע"י זה מתבטלים ממצות והגית בו יומם ולילה, ואין לך דבר גדול מלימוד תורה. ועיי' בילקו"י אבולת (עמוד נז). וכתבנו כ"ז כדי להזהיר שאין להרבות בזה, ושלא להרבות בביטול תורה לצורך זה. וכנראה זה היה טעמם של הספרדים שלא עלו בהמוניהם

ומילתא אגב אורחא, הנה הדעה הרווחת שיום ל"ג בעומר הוא יום פטירתו של הרשב"י, ואמנם יש שאמרו דמה שאין אומרים וידי בל"ג לעומר, היינו מפני שהוא יום שמחת רשב"י, שביום זה התגלה הוזה"ק, או שביום זה פסקו תלמידי ר"ע מלמות. ויש אומרים דרבי עקיבא התחיל לשנות לרשב"י וחביריו ביום ל"ג לעומר, וראה בשער הכוונות (דף פז). ובשו"ת יחיה דעת ח"ה (עמוד קסה). והנה מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן תצג סק"ד) כתב, יום ל"ג בעומר הוא יום שמחת רבי שמעון בר יוחאי, כמו שכתב בשער הכוונות (דף פז), כי רבי שמעון בר יוחאי הוא אחד מחמשה תלמידים הגדולים של רבי עקיבא, ולכן זמן שמחתו בל"ג בעומר. וגם יש שכתבו שפטירת רבי שמעון בר יוחאי היתה ביום ל"ג בעומר והוא יומא דהלולא דיליה. והוסיף בספר טוב עין (סימן יח אות פז), שהטעם שעושים שמחה בל"ג בעומר, אפשר שרבי עקיבא התחיל לשנות לרבי שמעון בר יוחאי וחביריו ביום ל"ג בעומר, ויאור להם שחזרה עטרה ליושנה ולכן עושים שמחה. וכתב עוד במראית העין בליקוטים (סימן ז' אות ח'), ומה שכתבנו בברכי יוסף שיש שכתבו שפטירת רבי שמעון בר יוחאי היתה בל"ג בעומר, כן כתב בפרי עץ חיים, אך כבר נודע שבנוסחאות כתבי האר"י היה ערוב, והנוסחא האמיתית היא מ"ש מהר"ח³ בשמונה שערים שהוציא מהרש"ו בן

פרק ג - לקבל פני שבת - אמירת שבת שלום

יז. יש לקבל שבת בשמחה ובשלום, ואז השכינה שורה עמו, ולכן נכון לומר בשמחה כשנכנס לביתו "שבת שלום ומבורך", כי בזה מקבל פני שבת. ויסתכל בנרות השבת ויכוין אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור. (ז)

פטירתו ביום ל"ג בעומר, לשמחה מה זו עושה, והרי בש"ע (סי' תק"פ) מבואר שקבעו תעניות בימי פטירת הצדיקים, ומה נשתנה רבי שמעון בר יוחאי משאר הצדיקים, ויש שחירצו שזהו על שניצול מגזירת הקיסר הרשע אשר זמם להרגו, (כמו שאמרו בשבת לג:), ונפטר כדרך כל הארץ, ולאחר שזכה לגלות סתרי תורה וכו'. ועיין בשו"ת חתם סופר (חיד"ד סי' רלג), ובשו"ת שם אריה (חאו"ח סי' יד), ובשו"ת דברי מלכאל ח"ג (סי' כג), ובספר שער יששכר (חודש אייר אות כג), ובשו"ת בית המדרש (סימן ג'). ע"ש ודו"ק.

גם בכה"ח (סי' תצג אות כו) הביא מפע"ח, שרשב"י נפטר בל"ג בעומר. וכ"כ הברכ"י שם. וכ"כ הר"ז בסידורו, דיום ל"ג בעומר יום פטירת רשב"י. וכ"כ בחיי אדם (כלל קלא אות יא). והוא ע"פ מאי דאיתא בזה"ק (פר' ויחי דף ריח. ופר' האזינו סוף אדרא זוטא דף רנו) דיום פטירת רשב"י קרי ליה הילולא. אכן בשעה"כ משמע דהשמחה היא משום שבאותו יום סמך ר"ע את ה' תלמידיו. ועיין בכה"ח שם, ובטעמי המנהגים (הילולא דרשב"י עמ' רנד). ע"ש.

ועיין בילקוט יוסף ח"א (סי' קלא) שאין אומרים וידוי בל"ג בעומר שהוא יום שמחתו של רשב"י. ויש להוסיף שיותר לשמוע שירות ותשבחות אף מכלי שיר ביום ל"ג בעומר, דאחר שהותר הדבר מפני ההילולא של רשב"י, אין מקפידין בדבר, וכל היום שרי. שהרי האיסור לשמוע שירים מכלי שיר בימי העומר אינו מבואר להדיא בש"ע, ונלמד מדברי המג"א שאין עושים ריקודים ומחולות, וכיון ששמיעת כלי שיר [אף מהקלטה] גורמת לריקודים ומחולות ומביאה לידי שמחה, לפיכך כתבו אחרוני זמנינו להמנע משמיעת כלי שיר בימי העומר. אבל בליל ל"ג בעומר שמתחילים בשמחת רשב"י, יותר אין לנו להחמיר בזה.

יש לקבל שבת בשמחה ובשלום לבני הבית ולאורחים ואז השכינה שורה עמו

הנקרא שלום. ומיהו אותם שאין אומרים שבת שלום בכניסתם לבית, סמכו על מה שאומרים אחר כך שלום עליכם וכו'. ע"ש. ועיין במשנה

הם ימי דין, ולכן מתו בהם תלמידי רבי עקיבא, ובל"ג בעומר נתגלה קטנות של אימ' שהוא שם וכו', והוא רחמים, אז פסקו מלמות. ע"כ. ועוד כתב שם (דף פו ע"א) על ענין שנהגו ישראל ללכת ביום ל"ג בעומר על קבר רשב"י וכו' אני ראיתי למורי [האר"י ז"ל] שהלך לשם וכו', ועשה שם יום משתה ושמחה, גם העיד רבי אברהם הלוי כי בשנה הנו' גם הוא הלך שם והיה אומר בברכת תשכון נחם ה' וכו', ואחר שגמר העמידה א"ל מורי ז"ל כי ראה בהקיץ את רשב"י ע"ה עומד על קברו ואמר לו אמור אל האיש הזה אברהם הלוי כי למה אומר נחם ביום שמחתנינו. ע"כ. ומכאן הוכיח דיום פטירת רשב"י היה בל"ג בעומר. אך אינו מובן, דהיכן מצא רמז זה בשעה"כ, דשמא יום שמחתו הוא כמ"ש החיד"א, יום שהתחילו ללמוד אצל ר"ע. ואף שמצינו שיום פטירת הצדיקים הוא שמחה אצלם, מכל מקום אין כאן הוכחה ברורה שזו היתה כוונתו באומרו יום שמחתנינו. ואכמ"ל.

ואמנם כתבנו כ"ז לומר שאין הוכחה מכל מה שהביא ביצחק רינן, אבל לגופו של דבר נראה דנכון הדבר שרבי שמעון בר יוחאי נפטר ביום ל"ג בעומר, ויום הפטירה נקרא יומא דהילולא, שנוצר בסוף אדרא זוטא. ובמ"ח השמיט דברי הפרי עץ חיים, וכתב בשו"ת דברי נחמיה הנ"ל, שבדאי טעם שמחת רשב"י בל"ג בעומר, לפי שהיה מחמשה תלמידים שנסמכו אז, וע"י כך נתקיים העולם וכו'. ע"ש. ובכה"ח (סימן תצג אות כו) הביא שבסידור הגאון רבי זלמן כתב שיום פטירת רבי שמעון בר יוחאי היה בל"ג בעומר. וכן כתב בספר בני יששכר (חודש אייר, מאמר ג' אות ב' ו'). וכן כתב החיי אדם (כלל קלא סי' יא). והוא על פי מה שאמרו בסוף אדרא זוטא שהוא יומא דהילולא דיליה, והיינו יום פטירתו. ע"כ. אולם האחרונים הקשו שאם יום

(ז) על פי המבואר בשער הכוונות (סדר ליל שבת). וע' בסידורו של שבת (שורש ב' ענף ב') שהפליא מאד באמירה זו, ועיקרה להזכיר בחינת יסוד

ברורה (סק"ה) בשם השל"ה, שאין לומר בליל שבת לילה טוב, או ביום צפרא טבא, אלא שבתא טבא. דבשבת לילה כיום יאיר.

וכתב השל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה סימן לג) גרסינן בפרק כל כתיבי (ק"ט): תניא רבי יוסי בר יהודה אומר, שני מלאכים מלוין לו לאדם בער"ש מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. מצא נרות דולקות ושלחן ערוך ומטה מוצעת, מלאך טוב אומר יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך, ומלאך רע עונה בעל כרחו אמן. ומצינו ענין זה מבואר היטב במדרשו של רשב"י ע"ה (זר"ח אחרי ס, א) כשאדם בא מבית הכנסת בער"ש באים עמו מלאכים מצד זה ומצד זה, ושכינה על כולם כאם על בנים, ובאותו שעה יפול מצדך וגו' רק בעיניך וגו' כי אתה ה' מחסי וגו' לא תאונה אליך רעה וגו'. וכל זה כשאדם בא לביתו ומקבל אושפיזיה בשמחה, וכשהשכינה רואה נר דלוק ושלחן ערוך ואיש ואשתו בשמחה ובשלום, שכינה אומרת, זה משלי הוא ישראל אשר בכך אתפאר. ואם לא, שכינה הולכת ומלאכים עמה, ויצר הרע בא וחייליו עמו, ומתחברים עמהם ואומרים, זה משלי הוא ומן חיילי הוא, מיד רוח הטומאה שורה עליו ומסתלק י' מן האיש וה' מן האשה, ונקראים אש, ומאלו נקרא טמא. ועל זה נאמר אל תתאו למטעמותיו של רע עין, ושלחנו מלא קיא צואה. ע"כ. לפיכך צריך להזהר בקבלת שבת בשמחה ובהדלקת הנר ושלחן ערוך ומטה מוצעת לכבוד פני השכינה.

עוד כתב השל"ה שם (מצוה לב), ומדת חסידות וקדושה יתירה היא, להיות מוכנים לצורך שבת במלאכות כבידות בחצות, ומחצות ואילך יהיה העסק הכל בקדושת שבת שכולו שבת, דהיינו בהתעוררות תשובה ובתיקוני מעשים ובלמוד התורה, ככה יעשו כל בני בית עד זמן הדלקת נרות. וסימנך 'לא' תעשה כל מלאכה, כי בהתחלת קדושה מחצות ואילך, ובתוספת שעה במוצאי שבת שצריך להוסיף מקודש אל החול, הרי ל"א שעות, וסימנך כל המלכים שלשים ואחד. וסימנך חסד 'אל' כל היום. (תהלים נב, ג), כי יום השבת צריך להיות כולו בחן ובחסד ובשלום ובאהבה רבה, כי בו שובתים אפילו רשעים שבגיהנם. ועל כן עבירה כפולה היא מי שמראה

כעס בשבת, וכבר נתנו סימנים לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת (שמות לה, ג), והוא אש המחלוקת וחימום הכעס. ויהיה נזהר בזה בזהירות גדול מחצות (ערב) שבת ואילך, שהוא ל"א שעות, וזהו לא תבערו אש וגו'. וילך לבית הכנסת בשמחה ויתפלל באהבה ובדביקות, וכל שכן בקדושת שבת עצמו שיהיה באהבה רבה.

וכיו"ב כתב בחמדת ימים (שם פרק ה), ומנהג חסידים הראשונים להקדים שתיים שעות קודם הלילה בשירים ותשבחות לכבוד הדרה של שבת, כמו שנבאר. ע"כ.

וזה לשון ספר חסידים: טוב ארוחת ירק בשבת ואהבה שם איש עם אשתו ובני ביתו, משור אבוס ושנאה בו, שלא יאמר אדם אקנה מעדני שבת ויודע שיתקוטט עם אשתו או אביו ואמו ואשר עמו, פת חריבה ושלחה בה מבית מלא זבחי ריב, אחד בשבת ואחד ביום טוב, זהו שנאמר וכברתו, יכבד את השבת שלא יריב בו. ע"כ. וקרוב לזה הבאנו לעיל מספר חמדת ימים.

ובילקוט ראובני (חלק עונג שבת אות ד) הביא מספר הקנה שכתב, בשבת יהיה שלחנו ערוך, ומטה מוצעת, ונר דלוק וכו', ואז הולך ומתפלל והקב"ה מעלה לפניו, ומלאך ה' צבאות יוצא ומלוה אותו לביתו, ורואה שלחנו ומטתו ונרות מתוקנים, ועונים שניהם ואומרים יהי רצון שגם בשבת הבאה יהיה כן. ויזהר שלא יחלוק ולא יכעוס, רק יהיה פניו שוחקות, ואם לא יעשה כן ויחלוק עם אשתו, יצא שכרו בהפסדו, וענשו רב, כי אין בעולם חטא כחטאו שהביא וקלקל למעלה בחלקו, אוי לו ואוי לדריים עמו. ע"כ. עוד הביא שם מזה"ק, בשבת כתיב "לדרתם" חסר, מלשון דירה, להורות, שכשנכנס שבת השכינה באה ורואה, ואם ערך ביתו בשלחן ומטה ונר, אומרת השכינה זו היא דירתך, ואם לאו אז אומרת אין זו דירה של ישראל.

ומה שכתבנו שיסתכל בנרות וכו', גם זה על פי המבואר בשער הכוונות. והובא בכף החיים (סימן רסב אות ז). ואפילו מדליק נרות רבים, יכוין רק על שתיים כנוז'. וע"ש בכה"ח (אות כא) שיאמר בעת עריכת השלחן, או כשיבא לביתו, וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'.

יח. כתב השל"ה שאדם המבקר לחבירו בשבת, לא יאמר לו שלום כדרך שאומר בחול, או בשבת בבוקר לא יאמר 'צפרא טבא', רק יאמר לו 'שבת שלום' או 'שבת טוב', לקיים (שמות כ, ח) 'זכור את יום השבת לקדשו'. לכן טוב להקפיד שלא לומר כדרך שאומר בחול, רק יאמר שבת שלום, וכן בלילה כשהולך לישון יאחל לבני הבית, שבת שלום לילה טוב. אולם נראה שיש לזיזהר שלא לכוין לשם קיום מצות עשה שנראה שהדבר תלוי במחלוקת, ולא יכניס עצמו לאיסור בל תוסיף. אלא יכוין שלא לשם מצוה או שיעשה תנאי בליבו. (יח)

לומר "שבת שלום" בשבת

(יח) כן כתב השל"ה (מסכת שבת פרק גר מצוה אות ס): צריך לקדש השבת בדיבור, והוא קדושת היום בתפילות ובכוס, ולהרכות בשירות וזמירות לשורר ולזמר, שצריך להכניס שבת בשירות ותשבחות וללוותו בשירות ותשבחות. גם יוציא דיבורו בדברי תורה, ולקבל פני רבו ולגדולים ממנו בשבת בדברי שלום וכיוצא בזה דברי קדושה. גם לזיזהר בפיו קדושת שבת. וקבלתי, אדם המבקר לחבירו בשבת שחריית, לא יאמר לו כדרך שאומר בחול 'צפרא טבא', רק יאמר לו 'שבת שלום' או 'שבת טוב', לקיים (שמות כ, ח) 'זכור את יום השבת לקדשו'. עכ"ד. [ומה שכתב השל"ה שטוב להקביל פני רבו וגדולי תורה בשבת בדברי שלום וכיוצא, ראה גם בלקט יושר (ח"א עמוד קט ענין א) שהביא שהיה מנהגם שכל הקהל הולכים אל הרב בשבת שחריית לומר לו "שבת טבא למוריננו".]

ולפי דברי השל"ה, בכל פעם שאומר 'שבת שלום', מקיים מצות עשה של זכור את יום השבת לקדשו. אך לענין מעשה נראה שיש להקפיד שלא לכוין בזה לשם מ"ע, כי אם על ידי תנאי, שאם האמת שאין בזה קיום מצות זכור את יום השבת, אינו מכוין לשם מצוה, כדי שלא יכנס בחשש בל תוסיף. שהרי י"א שבענין מצות זכירת שבת, צריך דוקא בנוסח ברכה ושבח, וכבר כתבנו מזה להלן הערה לה, וראה בשו"ת יביע אומר (חלק א' אר"ח סי' טו).

טו). ובביאור זכור את יום השבת לקדשו, יש לפרש שיזכיר את השבת בדברי שבה, וזה מצות הקידוש על הכוס. ויש לפרש לזכור את השבת. דהנה הרמב"ם בספר המצוות (עשין קנה) כתב, "שצונו לקדש את השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו, ונזכור בהם גודל היום הזה ומעלתו, והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו. והוא אמרו יתעלה זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו זכר קדושה והגדלה, וזו היא מצות קדוש". וכן בפרק כ"ט מהלכות שבת (הלכה א) כתב: מצות עשה מן התורה, לקדש את יום השבת בדברים שנא' זכור וגו' כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש. ונבחי' אדם כלל ו' ס"ד גורס זכירת שבת. וכן הוא בקצור שלחן ערוך סי' עז ס"א]. ולא זכר כלל ממה שאמרו במכילתא [ראה להלן]. וכן החינוך במצוה זו. ולכאורה ס"ל שיש מחלוקת בדבר, ובתלמוד שדרשו למצות קידוש בכניסתו ויציאתו, פליגי על המכילתא. ונהרמב"ן (פ' יתרו) תירץ שבתלמוד למדו קידוש ממילת לקדשו. ואף שמצינו במכילתא ששמאי הזקן דרש זכרהו עד שלא תבא, כלומר שלא נשכחהו בשום פנים, יתכן שבזה גופא חולק הלל, או שכל זה רק בזכירה במחשבה באופן שמביא עונג וכבוד שבת כגון שמחשב מה לקנות וכדו', ודורש את הפסוק, זכור את יום השבת כדי לקדשו.

אם לכוין כשאומרים היום יום אחד בשבת לקיים מצות עשה זכור את יום השבת

ויקראו לכל יום שם בפני עצמו, או על שמות המשרתים, כנוצרים, או שמות אחרים שיקראו להם, וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוונו בו וברמב"ן (פרק כ' פסוק ד') הביא ממכילתא, רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת. ופירושה, שהגוים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן,

א סעיף א), שציותה התורה לזכור בכל יום ויום את השבת, ור"ל להיות זוכר תמיד השבת כדי לקדשו ולענגו. וכן כשמונין מנין הימים, יהיו מונים על שם השבת, דהיינו יום ראשון בשבת, ויום שני בשבת, וכן כולם, כי קדושת השבת היא נמשכת לכל יום, וכו'. [וע"ע בערוה"ש (רמב"ב) שהשבת היא מקור הברכה לכל ימות החול ולכן נצטוו ישראל על השבת בשבעה פרשיות שבתורה, (בשלה יתרו משפטים כי תשא ויקהל אמור ואתחנן) להורות שכל שבעה ימי השבוע בשבת תלויים ולכן אנו מזכירים בכל יום את השבת שאומרים בשיר של יום ראשון בשבת ושני בשבת וכן כולם].

ובמגן אברהם (סימן ס"ק ב) כתב, "איתא בכוונות ובכתבים: והזכירות הללו הם מצות עשה, לכן כשיאמר ובנו בחרת יזכור מתן תורה, וקרבנתו היינו מעמד הר סיני, לשמך הגדול היינו מעשה עמלק, שאין השם שלם, להודות לך, הפה לא נברא רק להודות ולא לדבר לשון הרע. וזהו זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה', זהו שבת ששקולה כנגד כל המצות. ובילקוט (פ' בחקות) מביא ג"כ זכור את אשר הקצפת את ה' אלהיך במדבר וגו' זכור בפה. ע"ש בשם ספרי. ונ"ל שיזכור זה כשיאמר באהבה, לאפוקי באותו פעם לא היו אוהבין השם. [וע"ש עוד: וצריך טעם למה תקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרים. עיין ס"ס תרפ"ה. וי"ל דמ"ת יש לנו חג עצרת, וה"ה שבת. ומעשה מרים ומעשה עגל לא תקנו, מפני שהוא גנותן של ישראל].

גם החפץ חיים בספרו שם עולם (חלק א פרק ד) כתב, ועיין ברמב"ן שעל התורה דמצות זכור כוללת גם כן לזכור בפה בכל יום ויום את השבת, ואפי' כשמונה מנין הימים מצוה למנות על שם השבת, דהיינו יום ראשון בשבת ויום שני בשבת וכן כולם. או כשאומר בשבוע שעבר ביום פלוני היה כך וכך, יאמר קודם השבת ביום פלוני היה כך וכך, והכל כדי שלא ישכח ענין שבת ממנו. ושמעתי על גדול הדור אחד, שהיה לומד עם תלמידיו בכל יום שיעור הקבוע לו, והיה מכוין להזכיר בתוכו קצת מענייני שבת, כדי לקיים מצות זכור. ע"כ.

לזכרו תמיד בכל יום. וזה פשוטו של מקרא, וכך פירש ר"א. ואומר אני שזהו מדרשו של שמאי הזקן (במכילתא דרשב"י) שפירש מצות זכור עד שלא תבא, כלומר שלא נשכחהו בשום פנים, אבל הזכירו בברייתא (ביצה טז:) עוד מדת חסידותו שהיה הוא מזכירו גם במאכליו ואוכל לכבוד שבת כל ימי חייו, והלל עצמו מודה במדרשו של שמאי, אבל היתה בו מדה אחרת במאכלים מפני שכל מעשיו היו לשם שמים, והיה בוטח בה' שיזמין לו לשבת מנה יפה מכל הימים.

וע"ש שמצות קידוש למדו רז"ל ממלת 'לקדשו', אבל זכור את יום השבת מצוה לזכור תמיד בכל יום, כמו שפירשנו, אלא שכל מצות הזכירה במנין אחד בחשבון רמ"ח מצות שנצטוונו. ודע זה. וכ"כ הרמב"ן בדרשה לר"ה, שמנהג התורה שימנו החדשים והימים למצות, שהרי ימי השבוע אין להם שם בישראל, [וכ"כ ברד"ק (יחזקאל כד) שאין שמות לימים ולחדשים בלשון הקדש, אלא לימים למספר ימי השבוע ולחדשים ראשון שני וכו'], אלא שקורין אותם לשם מצות שבת ואומרים אחד בשבת שני בשבת וכו' כדי שזכור השבת בכל יום, וזהו פשוטו של מקרא שאמר זכור את יום השבת שזכור אותו תמיד בכל הימים, וכך אמרו במכילתא וכו', וכן החדשים לא היה להם שם בתורה ולא בישראל אבל היו ישראל אומרים כמו שהתורה אומרת בחודש הראשון וכו', וזהו פירוש ראשון הוא לכם שאינו ראשון בשנה אבל הוא ראשון לנו שנקרא אותו ראשון לגאולה שלנו. ואולי הכוונה שגם במנין החדשים יש מצוה משום זכר ליציאת מצרים.

[ובריטב"א (ר"ה ג) כתב, הא דלא אשכחן בלשון הכתוב שמות לימי השבוע, מפורש במדרש הטעם כדי שזכור תמיד יום השבת כשנמנה כל ימי השבוע, וכ"א במכילתא זכור את יום השבת ר"י אומר תהא מונה לשם השבת, ומזה הטעם אין לנו שמות לחדשים אלא שאנו אומרים חודש ראשון וחודש שני וכו', והטעם כדי שזכור תמיד יציאת מצרים].

והאחרונים כתבו, שלכן אומרים קודם שיר של יום 'היום יום אחד בשבת', [שקשה ל"ל הקדמה זו], וכמש"כ בחיי אדם (הלכות שבת כלל

אין חיוב לומר בכל יום עשרה זכירות

דימי החול תלויים ונקשרים בשבת, שמשם נמשכה להם הארתם, וכמו שכתב רבינו האר"י בשעה"כ".

ונראה שהבא"ח סמך על שער הכוונות, והוא בשער הכוונות (דרושי סדר שבת דרוש א ענין ויהי נועם דמוצ"ש) "כי המשך תוספת קדושה זו היא בג' חלקי נר"ן, כי הנשמה מתקיימת עד יום א' והרוח עד יום ב' והנפש עד יום ג' וכו'. והנה ז"ש מ"ש בספרי, זכור את יום השבת מצוה היא למנות בו ימי השבת לומר א' בשבת ב' בשבת כו', וכ"כ הרמב"ן בחי' על התורה. והענין הוא להורות כי כל ימי החול תלויים ונקשרים ונמשכים מיום השבת, ומשם נמשכים להם הארתם, **וזכור היטב ענין זה, כי הוא מכלל רמ"ח מצות עשה למנות ימי החול ער"ז, א' בשבת ב' בשבת כו'.** וכיון שנתבאר ענין הקדמה זו צריכין אנו להודיעך מה היא ההכנה שיכין האדם כדי שימשיך עליו תוספת הקדושה הנזכר בו' ימי החול. הנה ביום א' בשבת כל עסקיך תהיה בבחינת מחשבה, שתהיה פנויה ונקיה מכל ליכלוך, שעל ידי כן תתקיים כך באותו יום תוספת הנשמה וכו'".

ומ"מ אי משום הא, הא קי"ל שאין אנו מכריעים דין עפ"ד המקובלים, ובפרט שלכאור' אין כאן הכרעה ע"ד הסוד רק עפ"ד הרמב"ן. ומה שאומרים היום יום וכו' י"ל שהוא לשם המשכת קדושת שבת, וכמש"כ במאור ושמש (פרשת ויקהל) שלכן תיקנו לנו הראשונים ז"ל לומר כל יום בשיר של יום ה' היום יום ראשון בשבת וכו', כדי להמשיך בפיו על ידי אמירתו קדושת שבת אל היום ההוא, וכן בכל מעשה אשר יעשה יאמר, שעושה זו כדי להרויח לקנות בריוח צרכי עונג שבת ועי"ז תשרה קדושה במעשי ידיו, ועי"ז רמזו מי שטרח בער"ש יאכל בשבת. ע"כ. וכ"כ בספר בת עין (פר' תצוה) שהעולם נברא בשביל היראה (אותיות דר"ע אות ב), אמנם השער הזה יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח וביום החדש יפתח וגו' (יחזקאל מו א), ולכן מזכירים בכל יום את השבת לקיים מ"ע זכור את יום השבת לקדשו, ואומרים היום יום א' בשבת יום ב' בשבת, כדי להמשיך בכל יום בחי' יראה מקדושת שבת. וזהו בראשי"ת אותיות ירא שב"ת (ת"ז תקן ט' כד ע"ב), מרמז שבריאת העולם היתה בשביל להמשיך יראה מקדושת שבת.

אך בערוך השולחן שם כתב, וכשיאמר וזכרתם את כל מצות ה' יזכור את שבת שקולה כנגד כל המצות, וכדכתיב זכור את יום השבת כלומר שלעולם תזכור יום השבת, וכמאמרם ז"ל (פסיקתא רבתי כג) מחד בשבתא לשבתא, ולכן בשיר של יום אנו אומרים היום יום ראשון בשבת וכו'. ודע דזכירות אלו יש שאומרים אותם אחר התפלה, ונדפסו בסידורים ששה זכירות, זכירת יציאת מצרים, זכירת מתן תורה, זכירת עמלק, זכירה דהקצפה, זכירת מרים, וזכירת שבת. אינו אלא הידור בעלמא, דלא מצינו בגמרא ובפוסקים חיוב זכירות אלו, רק זכירת יציאת מצרים הוא חיוב בכל יום, ערב ובוקר מדאורייתא. וזכירת עמלק הוא חיוב מדאורייתא לקרוא פעם אחת בשנה. ולכן קי"ל דפרשת זכור היא מן התורה. וזכירת שבת היא חיוב בכל שבת לזכור בתפלה ובקידוש, כדדרשינן זכור את יום השבת, זכרהו על היין, אבל שארי הג' זכירות לא מצינו חיוב כלל להזכירם. ועיין במג"א (ססק"ב), ודוחק, דאם התורה חייבה להזכירם, אין לנו להביט על הגנאי, ועוד למה זכירת יצ"מ פעמיים בכל יום, וזכירת עמלק פעם אחת בשנה, וזכירת שבת בכל שבת. עכ"ד.

הרי שמסיים שמצות זכירת שבת היא רק ביום שבת עצמו. ועי"ע בערוה"ש (אה"ע סי' קכו י') שהטעם כותבים בגיטין באחד או בשני בשבת (ולא בשבוע), הוא משום שמצוה למנות הימים לשבת. וא"כ נראה שעדיף שלא יכוין בכל זה [בשיר של יום, ובק"ש אם מכוין כמש"כ המג"א, וכן ביום השבת באמירת שבת שלום לד' רעק"א] לקיים מצות זכור, כדי שלא להכנס בחשש בל תוסיף.

ובבן איש חי (שנה א' פרשת כי תשא סי"ז) כתב, "קודם מזמורי הימים יאמר היום יום אחד בשבת, אם הוא יום ראשון בשבת, וכן הוא הדין ביום שני, יאמר היום יום שני בשבת, והוא הדין ליום שלישי ושאר ימים, ורק ביום ששי יוסיף אות ה"א ויאמר היום יום הששי בה"א יתירה. וכן ביום ראשון ידקדק לומר יום אחד בשבת קודש, ויכוין במנין זה בכל יום לקיים מצות זכור את יום השבת, דאמרו רבותינו ז"ל בספרי, שהוא מצות עשה מה"ת למנות בו ימי השבוע, לומר אחד בשבת שני בשבת וכו'. וכ"כ הרמב"ן ז"ל, והענין הוא להורות

פרק ד - לקדש מבעוד יום

יט. רשאי אדם לקבל שבת מבעוד יום [מפּלג המנחה ואילך] ולקדש ולאכול, ואחר כך יתפלל ערבית בלילה. והוא שיתחיל תפלת ערבית שעה ורבע קודם צאת הכוכבים, שהוא זמן פלג המנחה. ומותר לכתחלה לקדש מבעוד יום, אף על פי שהקידוש מן התורה, ועדיין לא קדש היום. משום שאנו סומכים להלכה על הפוסקים הסוברים שהתוספת מחול על הקודש הוא מן התורה, ואפילו לסברת האומרים שתוספת שבת היא מדברי סופרים, יש לסמוך על דעת המרדכי (סוף פ"ב דמגילה), שהואיל והזמן ממילא קא אתי, שבעוד זמן מה יקדש היום מאליו, ובעל כרחו יבא לידי חיוב מן התורה, שפיר יוצא ידי חובת קידוש, בקידוש שמקדש מבעוד יום, ויכול לאכול אף משחשכה על סמך הקידוש שקידש מבעוד יום, ויוצא ידי חובת סעודה ראשונה של שבת גם כשאכל מפלג המנחה, ומכל מקום טוב להחמיר לאכול עוד כזית פת אחר צאת הכוכבים. (יט)

אם יכול לקדש ולאכול קודם צאת הכוכבים

שכבף החיים (ס"ק כב) כתב לפקפק ע"ז לפי דעת הקבלה, מכל מקום הרי בבן איש חי (שנה ב' פרשת בראשית אות יח), פסק כדעת האחרונים הנ"ל, ומשמע שגם על דרך הקבלה אין בזה קפידא. וכ"ד הגר"א.

והנה מלשון המשנה שבת (פ"ב משנה ז) משמע לכאורה שזמן ההדלקה הוא עם חשיכה ממש, ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ער"ש עם חשכה, עשרתם ערכתם הדליקו את הנר. והלשון עם חשכה משמע כמה דקות קודם שקיעת החמה. ובזה יש לפרש מ"ש (שבת כג:): דביתהו דר"י הות מאחרא ומדלקת, א"ל לא ימיש וכו', סברה לאקדומי, א"ל תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. הרי שאין להקדים, אלא צריך לאחר רק שלא יכנס לספק שקיעה. וכן מפורש בפירושו רבינו חננאל שם: ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, אלא בעת שקיעת החמה קודם כמעט תהיה ההדלקה. ע"כ.

ובראב"ן (שבת סימן שמב) כתב ע"ד הגמ' הנז', ג"ל שמכאן סמכו הראשונים והנהיגו לשגר התינוקות מבית הכנסת לבתיהם להשמיע הדלקת הנר בזמנה קודם קבלת שבת בתפילת שבת, ולא יקדימו להדליק קודם תפילת המנחה ולא יאחרו להדליק אחרי קבלת שבת כדי לעשות ההדלקה כמצותה.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ד' סימן כז) שהביא

(יט) מה שכתבנו דרשאי אדם וכו' הוא על פי המבואר בגמ' ברכות (כז:): רב צלי של שבת מער"ש. ושאלו שם אם גם אומר קדושה על הכוס מבעוד יום, [וביאר בתוס' הרא"ש דקס"ד משום דקידוש מן התורה, ואין לו לאומרו מבעוד יום] ומסיק, אמר רב נחמן ואומר קדושה על הכוס. [משום דכתיב זכור את יום השבת, דמשמע סמוך לכניסתו, מדלא כתיב זכור ביום השבת. הנ"ל]. וכתב הרשב"א שם, מיד קאמר ואפילו קודם שתחשך. וכן הא דאמר רב תחליפא אמר רב מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת, ואומר הבדלה על הכוס, מיד קאמר, ולומר שבהבדלה זו מותר לו לעשות מלאכה בערב, ומותר לו לאכול. וכן בקידוש של כוס זה מותר לו לאכול בשבת. וכן הסכים רב האי גאון ז"ל. וכן הראב"ד ז"ל. ואף על פי שיש מקצת מן הגאונים ז"ל שאומרים שאינו אומר קדוש ולא הבדלה עד הערב, אין לו טעם, והראשון עיקר. ע"כ. וכן מבואר בדברי הרמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הלכה יא), דאף שקידוש מה"ת יכול להקדים מבעוד יום.

וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן רסד ס"ב) שמקדימין להתפלל ערבית יותר מבימות החול, ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד. וכ"כ האחרונים, ומכללם המגן אברהם (סימן רע"א סק"ה), א"ר (סק"ה), יד אהרן (הגה"ט), משנה ברורה (סי"ק יא). ועוד. ואף על פי

לדעת בה"ג אליבא דר' יוסף אחרי השקיעה לפני הכסיף התחתון. ובר"ן שם יש ט"ס. וע"ש שדעת הר"ן והרשב"א שלשיטת רב יוסף מדליקין אחרי השקיעה לפני הכסיף התחתון, ודלא כר"ח דמוכח שגם לרב יוסף אסור להכניס עצמו לזה, אלא שידליק גם לדידי' לפני השקיעה. ולענין הלכה אין נפ"מ לדינא, דאנן קיי"ל כרבה דמשקיעה הוי ביה"ש. עכ"ד. ולפ"ז אין ראייה מדברי רבינו חננאל שצריך להדליק סמוך לחשיכה ממש.

לצאת ידי חובת סעודת שבת גם מבעוד יום

סבירא ליה שדוקא ביום מדרשא של היום היום כמ"ש הא"ר, שכ"ז רק אסמכתא, וגם אין הכוונה ליום ממש. ועוד שהקידוש הוא תחילת סעודה, ואם מותר לו לקדש מיד ודאי הכוונה שאוכל מיד ולא מצינו שהצריכו אותו לאכול שוב משחשיכה לקיים מצות סעודת שבת. ולשון הרשב"א והרב המגיד דנקטי מותר לו לאכול בשבת, צ"ל לרבותא נקטו כן, לומר שאפילו בשבת מותר לו לאכול על סמך קידוש שקידש מבעוד יום.

ומכל מקום בתוספות (פסחים ט:): כתבו להדיא שיוצא ידי חובת סעודת שבת מבעוד יום, וז"ל "ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך, כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך, וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה, ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות כו:): מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קידוש היום מבעוד יום". והיינו שהתוספות לומדים סעודת שבת מקידוש, שאם קידוש יוצא מבעוד יום גם ידי חובת סעודת שבת. ואי נמי מסתמות דברי הגמרא שם דמשמע שהיה מקדש ואוכל מיד ויוצא בזה סעודת שבת. וכ"מ ברא"ש שם (פסחים ריש פרק י) ובשו"ת הרא"ש (כלל יד סי' ה): דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקדש ולאכול קודם שתחשך, כדאיתא בפרק תפלת השחר (כ"ז:): מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס.

והנה בספר חסידים (סימן רטט) כתב, דמי שאכל מבעוד היום גדול בער"ש, כגון תיכף שיצאו מבהכנ"ס ולא נראו ג' כוכבים, כיון שמבעוד יום גמר סעודתו, יאכל לאחר צאה"כ

פירוש רבינו חננאל הנז', ועמד בזה, דצע"ג דלכאורה א"כ דביתוהו דר"י מקודם היתה מדלקת אחרי השקיעה, ולדעת הר"ח שהיא דעת הגאונים כבר הוי אחרי השקיעה בין השמשות, א"כ איך ח"ו הדליקה אז. ויש ליישב שהרי רב יוסף גופיה ס"ל (שבת לד:): דמשקיעת החמה עד הכסיף התחתון עדיין יום, והיינו פלגא דדנקא כמבואר שם (דף לה:), ואז זמן ההדלקה כך הוית עושה, וכעין שכ' הרשב"א והר"ן בשיטת הבה"ג דהדלקת נ"ח דהוא

ומה שכתבנו שיכול לאכול מיד אחרי הקידוש אף על פי שעדיין יום הוא, הנה כבר הזכרנו לעיל מ"ש הרשב"א (ברכות כו:): דאפשר להתפלל ערבית של שבת בער"ש ולקדש קודם שתחשך. ע"ש. והא אין קידוש אלא במקום סעודה, וע"כ שגם יכול לאכול מבעוד"י. וכ"כ הרמב"ם (פרק כט הלכה יא): יש לו לאדם לקדש בער"ש מבעוד יום אע"פ שלא נכנס השבת וכן מבדיל וכו', שמצות זכירה לאמרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו כמעט. עוד כתב הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ג הלכה ז): ויש לו להתפלל תפלת ערבית של לילי שבת בערב שבת קודם שתשקע החמה, וכן יתפלל ערבית של מוצאי שבת בשבת, לפי שתפלת ערבית רשות אין מדקדיקין בזמנה, ובלבד שיקרא ק"ש בזמנה אחר צאת הכוכבים. ע"כ. והובא בבית יוסף להלן (סוסי"א רצג) לגבי מוצאי שבת, שיכול להתפלל מבעוד יום ולקדש או להבדיל מיד, לפי שתפלת ערבית רשות. והביא דברי הרב המגיד דאע"פ שמבעוד יום קידש או הבדיל מותר לו לערב לאכול בקידוש זה, ולאכול ולעשות בהבדלה זו מלאכה, וזה דעת קצת מן הגאונים, וכן כתבו מן האחרונים וכדברי רבינו. וכן עיקר.

ולכאורה לא נתבאר אם יוצא ידי חובת סעודת שבת קודם שחשיכה, ואדרבה מלשון הרשב"א יכול לאכול "בשבת" היה מקום לדייק שסעודת שבת יכול לקיים רק בלילה. וגם לשון הרמב"ם אינו מוכרח שמקיים בזה סעודת שבת, והרב המגיד ג"כ נקט מותר לו לאכול לערב. וצריך לומר שהשלחן ערוך למד שזו סברא פשוטה, שכיון שיוצא ידי חובת קידוש מבעוד יום כל שכן שיוצא ידי מצוות סעודת שבת. נולא

כדי שיעור שיברך ברכת המזון, כדי לקיים מצות ג' סעודות בשבת, כי איך יעלה לג' סעודות מה שבעוד יום אכל, ומה שאמרו משעה שבני אדם אוכלין פתן בער"ש, לפי שאין לרבים נרות ארוכות כדי שיהיו דולקים להמתין לאחר צאה"כ. ועוד אם היו מעכבים אכילתם לא היו מתפללים עד חשיכה, ומצוה להתפלל מבעוד יום כדי שיקבל שבת להוסיף מחול על הקודש. וכן ק"ש וברכותיה שדינם לאחר צאה"כ, יניחו לצבור להתפלל מבעוד יום, כי אם היו שוהים עד זמנם להתפלל, היו אוכלין קודם ושוכחים, ויראי שמים קורין לאחר צאה"כ וברכותיהן, וכן יאכלו עד כדי שיעור ברכה לאחר צאה"כ בליל שבת. ומרן החיד"א בהגהות ברית עולם שם כתב, הק' הרב עולת שבת, דתוספת שבת דאורייתא, וכיון דקיבל שבת מבעו"י, אותה התוספת הוי שבת, ונמצא שסעד בשבת. ותירצו האליה רבא והתוספת שבת, דג' סעודות נפקא לן בגמ' (שבת קיז:). מתלתא היום דכתיבי בקרא, דכתיב (שמות טז), אכלוהו "היום" כי שבת "היום" לה, "היום" לא תמצאוהו בשדה. ג' פעמים "היום" כנגד ג' סעודות שיהיו בעיצומו של יום, ולכך בעי שהסעודה תהיה בעיצומו של יום. ע"כ.

גם הב"ח (ס"ס תעב) כתב, דמ"ש התוס' והרא"ש והמרדכי בשם ר' יעקב מקורבי"ל וה"ר יחיאל, גבי ליל פסח, כוונתם דהתחלת הסעודה בפסח אינה אלא בלילה, אבל גמר הסעודה אף בשאר ערבי שבתות וימים טובים צריך שתהיה בלילה, דהא עיקר החיוב של הסעודה מדרשא (שבת קיז:). דתלתא היום, דחדא דאורתא, וא"כ אינו יוצא חיוב סעודה א"כ אכלה בלילה, וכשמפסיק מאכילתו קודם שקדש היום, ודאי לא יצא ידי

חובתו. ולא דמי לקידוש שיכול להוסיף מחול על הקודש, כדאמר בברכות (כו:), דשאני קידוש דקאי על השבת, ויכול להוסיף על קדושתו, משא"כ באכילה דצריך שתהיה בלילה על כל פנים. וכ"כ המהר"ל מפראג (גבורות ה' פרק מ"ח). ודבריו נכונים. ובתרומת הדשן פסק עוד, דאף התחלת הסדר אינו כי אם בלילה ממש. ע"כ. וע' מחבר"ר (סימן רסו סק"ה). [ואמנם מ"ש בתרוה"ד הנד' הוא דוקא לגבי ליל הסדר, אבל בכל שבת אינו כן, וכמ"ש איהו גופיה בשו"ת תרומת הדשן (סי' א), דמה שנהגו להקדים לקדש ג' או ד' שעות לפני צאה"כ, אין בזה טעם וכו'. ע"ש]. וכ"פ בשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סימן צ).

והגאון רבי יצחק בלאזער בשו"ת פרי יצחק (סימן ט) העלה בדעת הרי"ף, ובעל הלכות גדולות, שאין לקדש מבעוד יום, אלא במקום שיש אונס בדבר, כגון שלא יהיה לו יין בלילה, אבל כשאין לו שום אונס אין להתיר לקדש אלא בלילה. וראה עוד בשו"ת בית הלוי (סימן כז).

גם במשנה ברורה (שם סק"ה) פסק, שלכתחלה נכון לחוש לדברי החולקים. ע"ש.

אולם הט"ז (סימן רצא סק"ו) אחר שהביא דברי ספר חסידים הנ"ל, כתב, ולי נראה שכיון שתוספת שבת דאורייתא, אפילו גמר סעודתו קודם הלילה שפיר דמי. ע"ש. ובלא"ה לדעת כמה ראשונים כל ענין ג' סעודות שבת אינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, וכמ"ש בתשו' הרשב"א ח"ה (סי' ג), ובספר פרדס הגדול לרש"י (סי' צח). וכ"כ רבינו ישעיה הראשון (פסחים צט:), ובשו"ת מהרי"ל (סימן צד). והמבי"ט בקרית ספר (פרק כט), ובא"ר (ס"ס קסז) בשם התוס' יו"ט.

י"א שיש ענין לאכול סעודת שבת קודם הלילה ויש בכך ענין תוספת שבת

להו אהדדי משמע דר"ל שיהיה זה בסעודות עצמן הוספה מחול על הקודש. ועוד שדברי הזוהר שם אמורים בדיני סעודות שבת, וכמו שאמר שם שעשרה דברים צריך אדם לעשות בסעודה, ומתבאר שגם זה הוא מכלל דיני הסעודה. והגם דנקט תלת סעודות וזה ל"ש רק בשנים ולא באמצעות, נקט כן בסתם כיון דאיכא תרי רובי. עכ"ד.

והגר"ח פלאגי' בספר רוח חיים (סי' רע"א אות א) כתב שיש לדקדק מדברי הזוה"ק (פר' עקב דף רעב:). שבסעודות שבת עצמן יש להוסיף מחול על הקודש, דהיינו שיתחיל לאכול סעודת ליל שבת קודם שיהיה לילה פי' קודם י"ב שעות, וגם בסעודה שלישית ימשוך עד לאחר י"ב שעות. שכך איתמר בזוה"ק שם: "תליתאה, למיכל תלת סעודתין ולאוספא מחול על הקדש", ומדקא סמיך

ולכן בשעת הצורך וכגון שיש לו ילדים קטנים, יכול להקדים להתפלל ולסעוד מפלג המנחה, ומעיקר הדין יוצא בזה י"ח סעודת שבת. וכן הורה מרן אאמור"ר שליט"א, עם הנהגת שעון קיץ ע"י השלטונות.

להתפלל ערבית מבעוד יום - לא מיקרי מנהג אלא דבר שנהגו בו בכל העיר

צריך שיהיה מנהג כל או רוב ככל בני העיר. וראה בחקרי לב (חחרי"מ ח"א סי' קיא) שהאר"י בזה אם מנהג בעינין שיהיה פשוט בכל העיר או דילמא סגי ברוב העיר. ועיין מ"ש עוד שם (בסי' עה ובחאה"ע סי' מה). וצ"ע לדבריו בשו"ת חיים ביד (סי' לו). ובתשובת מהרי"ק (שרש קסח) כתב, שדבר פשוט הוא שאין ראוי שיקרא מנהג ע"פ מיעוט מהאנשים, אלא אחר הרוב, דאחרי רבים להטות. ודוקא מה שנהגו רוב העיר יקרא מנהג העיר. ע"ש. וע"ע בשד"ח (מע' מ כלל לו בד"ה ומנהג שלא נתפשט), שהביא ד' מהרי"ק הנ"ל, וכתב דמהר"ח פלאגי' בס' משא חיים (ד"ס, אות רכט) כתב בשם החק"ל, דלא מיקרי מנהג כי אם במנהג הפשוט בכל ולא מהני ביה רוב וכו'. ע"ש.

ועכ"פ לדידן בני ספרד לא הוקבע מנהג כזה. ובראשונים ריש ברכות (דף ב.) כתבו סברא שבתפילה הקלו. [כ"כ הרא"ש שם (סי' א) ובתוספותיו (דף ב.) שנהגו להתפלל ערבית וק"ש קודם הלילה משום שבתפלה הקילו, וסמכו אתנאי דמקדמי זמן ק"ש אע"פ שאין הלכה כמותם. ועוד מתוך הדחק שלא יבטלו תפלה בציבור. וכ"כ סברא זו רבינו ירוחם (תא"ו נ"ג ח"ב) דשמא בתפלה הקילו לתפוס קולת שניהם, של ר' יהודה ושל רבנן. וכן הוא ברשב"א (ברכות שם ד"ה וכתבו) בשם התוס' שהקילו בתפלה לעשות תרתי דסתרי. וראה ביאור לזה בקהלות יעקב (קנייבסקי, ברכות סימן א'). ע"ש].

לקדש מבעוד יום לכתחלה

בראיתו הכרח לדחות פשוט הגמ' דברכות (כו:): דמשמע להיפך, ודו"ק. אלא כפי שמפורש ברמב"ם ובכל הפוסקים ששפיר דמי. עכ"ד. וראיתי בקובץ תשובות (ח"א סימן כג) ובספר אשרי האישי (חלק ב עמוד לח) שג"כ כתב הגריש"א זצ"ל, שיש לעשות כל טצדקי לא להתפלל ערבית

עמוד תעג, מהדורת תשע"א) שהזכרנו מ"ש הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה ה"ז), דיש לו לאדם להתפלל ערבית בער"ש מבעוד יום וכו', ופירש רבינו מנוח, דדוקא מפני הדחק או צורך שעה. ע"כ. והובא בכסף משנה. וכ"פ האחרונים. וע"ש בילקו"י שדחינו בס"ד מ"ש מחבר אחד לחלוק מדינפשיה על רבינו מנוח והכס"מ, ולדעתו גם בלא צורך כלל אפשר לכתחלה לקדש ולאכול מבעו"י. והערנו, דא"א לנו לחלוק מדעתנו גרידא ע"ד רבינו מנוח. כיעו"ש.

והנה בספר הלכות שבת בשבת (ח"א עמ' שמב) כתב בשם הגריש"א, שבארץ ישראל הוקבע המנהג כרבנן שלא להתפלל ערבית מפלג המנחה גם בערב שבת, אלא מתפללין ומקדשין רק אחר צאת הכוכבים ואין רשות לשנות המנהג או לעשות מניינים קודם לכן בזמן פלג המנחה. ואפילו במקום דחק גדול בקושי יש להקל להתפלל מפלג המנחה, שיש בזה כמה עיקולי ופשוטי. ובמקום שלום בית יש להקל. עכ"ד.

אולם צ"ע מנא לן שכן הוקבע המנהג בארץ הקודש, שקבעו להלכה כדעת רבנן שלא להתפלל ערבית קודם צאה"כ, הרי אצל רבים מקהלות הספרדים בארץ מתפללים ערבית מבעו"י, כפי שהיה המנהג גם אצל האשכנזים בזמן הראשונים. [ע' רש"י ותוס' ריש ברכות. ובהרא"ש ותלמידי רבינו יונה, ובמאירי שם]. ובפרט שכבר כתבו הפוס' שבשביל שיקרא מנהג

וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קט) שהגם שהשלטי גבורים (פסחים דף קנ"ד ע"ב מדפי הר"ף) הוכיח מלשון הגמ' (שם קה) דקאמר שבת קבעה נפשה לפי פירוש הר"ף שם, דלאו שפיר דמי לקדש מבעו"י עד צאה"כ, וכתב דזכרהו על היין דוקא מצאת הכוכבים, לענ"ד אחרי עיון קצת אין

[כמו כשיש תינוקות או זקנים ותשושי כח].

ומה שכתבנו דזמן ממילא קאתי וכו', כן הוא במרדכי (סוף פרק ב' דמגילה). וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן רס"ז ס"ב). ומה שהקשה הגרעק"א בחידושו לאורח חיים מדברי הכס"מ (פרק ה' מהלכות קרבן פסח הלכה ו'), יש לחלק בין קטן שאפילו מדרבנן אינו מחוייב במצוות, והמצוה על אביו לחנכו, לנ"ד. ועיין בבן איש חי (שנה ב' פרשת בראשית אות יג). ובשו"ת יביע אומר ח"ג (חלק אורח חיים סימן כ"ז אות ט').

ובאמת שמרן הבית יוסף (סימן רס"א) כתב בדעת הרמב"ם שאין דין תוספת לשבת אפילו מדרבנן, ואפ"ה ס"ל להרמב"ם שרשאי לקדש מבעו"י. אלא שהרדב"ז בלשונות הרמב"ם (סי' ק"ג ורסח) העלה שגם הרמב"ם מודה שיש דין תוספת לשבת. וע"ע בשו"ת זרע אמת ח"א (סי' ל"ג). וראה בילקו"י שבת א' חלק שני (סימן רסא מהדורת תשעא).

בליל שבת לפני הזמן הנהוג פה בארץ הקודש, וזה בגלל כמה עיקולי ופישורי שיש בזה, אם לא במקרים מיוחדים, כמו במקום צורך גדול, כמו שלום בית, או שהילדים ובני הבית תאבין לאכול טובא, וכמ"ש הח"א, ואין להניח כן בשום אופן לעשות מניינים לזה. והנצרך הנ"ל יתפלל ביחיד, או אצל בני ספרד, שכבר נהגו כן בדרך כלל בזמן פלג השני, או במקום שיש כבר מנין קבוע כזה. וכתב שלא נחא ליה לרבינו כלל במנין כזה, וכל הנ"ל לא התיר למעשה רק בדוחק גדול. ע"כ.

וכן הביא בשמו בספר וביום השבת (סי' לו ס"א). שאפ"י אם התפלל ערבית אין לקדש קודם צאת הכוכבים. וע"ע בקובץ תשובות (ח"א סי' כג).

ואולם לדינא אין לנו אלא דברי הפוסקים, הרמב"ם, רבינו מנוח, והכסף משנה הנ"ל, דכל שיש צורך בדבר, יכולים להתפלל ערבית ולקדש מבעוד יום, ואין צריך שיהיה צורך גדול.

זמן פלג המנחה

אדם וחיה נתיב ג חלק ב דף כג טור ג דק"ל כרבי יהודה דמפלג המנחה ואילך הוי לילה לענין תפלת המנחה, והוא שעה ורביע קודם "הלילה". ע"כ. והאבודרהם (הלכות תפלת מנחה), ובאגור (הלכות תפלת המנחה סי' שכב), וסמ"ק (מצוה קד), ועוד ועוד רבים, דמשערים עד צאת הכוכבים.

והן אמת שבספר מנחת כהן (במאמר ב פרק ט' דף כו ע"ג) כתב, דמ"ש מרן השלחן ערוך (סימן רסג סעיף ד) שפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם "הלילה", וכ"כ בשלחן ערוך (סימן רלג ס"א), הנה מרן קורא לשקיעת החמה "לילה", שהיא שעה אחרונה של היום. והראיה לזה, ממה שכתב שם (בסימן רלג ס"א) בזה"ל: "ועכשיו שנהגו להתפלל תפלת מנחה עד הלילה כרבנן אין להתפלל ערבית קודם שקיעת החמה", ואם איתא שפירוש הלילה בכאן הוא צאת הכוכבים, היה לו לומר שאין להתפלל ערבית "קודם צאת הכוכבים", ומדוע כתב "קודם שקיעת החמה", שנראה שאחר שקיעת החמה מותר מיד להתפלל ערבית, וזה אינו, שאם נהגו כרבנן להתפלל מנחה עד צאת הכוכבים אין להם להתפלל ערבית קודם זה, אלא ודאי שפירוש מ"ש תפלת המנחה עד הלילה היינו

ומה שכתבנו לגבי זמן פלג המנחה, הנה נודע מה שנחלקו הפוסקים אם פלג המנחה הוא שעה ורביע קודם השקיעה, או שעה ורביע קודם צאת הכוכבים. שדעת מרן השלחן ערוך (או"ח סימן רסג ס"ד), דפלג המנחה היינו שעה ורביע קודם הלילה. ע"כ. והיינו צאת הכוכבים, כמבואר במשנה ברורה שם. [ראה להלן בדעת מרן]. וכ"ה לשון מרן בשלחן ערוך (סימן רס"ג סעי' ד'), שאם רוצה להדליק נר בעוד היום גדול ולקבל עליו שבת מיד רשאי וכו' ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה, שהוא שעה ורביע קודם "הלילה".

וכן משמע מדברי הרמב"ן [ראה להלן]. הרא"ה, הריטב"א, ועוד. גם בפ"י רבנו עובדיה מברטנורא (פ"א דברכות) כתב, דפלג המנחה הוא שהוא שעה ורביע קודם הלילה. וכ"כ עוד בפ"ד דברכות. וכ"ה בתוס' ברכות (כו. ד"ה דרב צ"ל), שהוא ורביע עד "הלילה". וכ"ה ברשב"א (ברכות ב. ד"ה וכתבו) שהוא שעה ורביע קודם לצאת הכוכבים. וברא"ש (ריש ברכות. ובפ"ד סימן ו), ובתוס' הרא"ש (שם ובדף כו.), ובמרדכי (ריש ברכות רמז א, ובפרק תפילת השחר רמז צ, ובמגילה פרק הקורא למפרע, רמז תשצח), והראב"ה (כריש מסכת ברכות), ורבינו ירוחם (תולדות

עד שקיעת החמה. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר חלק ד' (אורח חיים סימן לד) כתב ע"ד, די"ל שהכוונה היא לסוף שקיעה, שהרי מרן פוסק כרבינו תם שיש שתי שקיעות, משא"כ לדידן שהשקיעה היא בשעה שהשמש נכסית מעינינו ויש לנו כמה ספקות שהיא עדיין יום, רשאים להתפלל מנחה אחר השקיעה אפילו לכתחלה. ואף המנחת כהן (שם פרק י) הודה דאליבא דהרמ"א זמן מנחה עד הלילה דהיינו צאת הכוכבים, וכמ"ש כן להדיא, וא"כ למה נעשה מחלוקת בזה בין מרן להרמ"א. ויש לעמוד ע"ד המנחת כהן פרק י' הנ"ל. ואכמ"ל.

אך דעת הלבוש (אורח חיים סי' רלג. ובסי' רסז), והגר"א, דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם השקיעה. וע"ע במגן אברהם (אורח חיים סימן רסא סק"ט וסק"י). ולכו"ע שעה ורביע זו היא שעה זמנית, דהיינו שמתחלק כל יום ליי"ב חלקים לפי שעותיו, בין שהוא ארוך או קצר, להש"ע מתחלק משה"ש עד צאת הכוכבים, ולהלבוש והגר"א מזריחת השמש עד השקיעה.

ויש בזה נפ"מ טובא להלכה, כגון, אם התפלל ערבית שעה ורבע קודם השקיעה, אם יצא ידי חובה. שלפי דעת מרן בעינן דוקא שעה ורבע קודם צאה"כ.

ועוד נפקא מינה לגבי הדין שאין להדליק נר שבת קודם פלג המנחה, דאז לא מינכרא מילתא שמדליק לכבוד שבת, ולדידן יש להקפיד שיהיה שעה ורבע קודם צאת הכוכבים.

ובלוח שנה שיצא לאור ע"י הרב פינקוס שיער בפשטות זמן פלג המנחה שעה ורבע קודם השקיעה, ולא חש לפרש לדידן בני ספרד אם יתפלל ערבית בזמן זה היא ברכתו ברכה לבטלה. וכן אם בירך על הדלקת הנרות בזמן זה, היא ברכתו ברכה לבטלה. והיה צריך לפרש דבר זה לחומר הענין. נוכח דרכם של כמה מחכמי האשכנזים בזה"י, שחוששין לכל מיני חומרות ולכמה דיעות, בכמה ענינים, אבל לדעתו של מרן הש"ע אינם חוששין כלל, וכגון בנ"ד, וכן לענין כישולי עכו"ם, ולגבי בשר חלק, ולגבי שיעור המים בתערובת היין, ועוד].

והנה הרמב"ן בספר תורת האדם, כתב, שאין בין פלג המנחה, ושקיעת החמה, אלא זמן מועט, והוא ד' מאות אמות בקירוב, [כן הגיה

במנחת כהן (מאמר שני פרק ששי), והוא שלשה וחצי רגעים לערך לדידן דמיל הוא ח"י רגעים]. ועוד כתב שם, וז"ל, ואף על פי שפלג המנחה, מוסף על הד' מילין האמור, זה השיעור שאמרנו, הנה אין ביניהם אלא זמן מועט, וכשמתפלל בו של שבת, קודם גמר התפילה, מתחיל השמש לשקוע, והגיע זמן התוספת. עכ"ל. והיינו דס"ל בחשבון השעות היום מעמוד השחר עד צאה"כ, כהתה"ד, ומשמע דמיפסק פסיקא ליה, דאין בין פלג המנחה, לשקיעת החמה, רק ג' דקות, ובודאי צ"ל דזה ביום בינוני, וביום ארוך או קצר, הוי ג' דקות זמניות, ומכל מקום הוי רק דבר מועט. וכ"ד הרשב"א (ברכות ב).

והנה נודעת שיטת התה"ד (סי' א), דחושבין שעות היום מעה"ש עד צאת הכוכבים, ואילו שיטת הלבוש (אורח חיים סימן רלג ס"א), דחושבין מהנץ החמה עד השקיעה. ובלבוש שם אחר שביאר דהשעות של תמיד בין הערבים, הם שעות זמניות, דהיינו לפי אורך היום, לפעמים ארוכות, ולפעמים קצרות, כתב, שהיי"ב שעות נחלקות, מעת זריחת השמש, עד עת השקיעה, ופלג המנחה שהיא שעה ורביע, הוי קודם השקיעה, והוסיף עוד (בסימן רסז ס"א) להוכיח דלא כהסבורים, שחושבים היום מעמוה"ש עד צאת הכוכבים, לענין פלג המנחה, דא"כ הוי פלג המנחה שעה ורביע, קודם צאת הכוכבים, ויוקשה מאד, דכיון שמהשקיעה עד צאה"כ הוי מהלך ד' מילין, והיא שעה ורביע פחות חומש מרביע, ובאותו זמן שבין השקיעה עד הלילה, אין ספק שמותר להתפלל תפילת ערבית בשבת לכ"ע, כיון שיוכלו להוסיף על הקודש, כמ"ש בסימן רסא (סעי' ד).

ובפשטות הדבר תלוי אם מונין שעות זמניות של היום מעמוד השחר לצאת הכוכבים, או מהנץ לשקיעה, דאם אנו מונין שעות זמניות מהנץ עד השקיעה, היינו דסוף היום הוא בשקיעה, וממילא פלג המנחה הוא שעה ורבע קודם השקיעה. אבל אם מונין מעמוד השחר לצאת הכוכבים, גם פלג המנחה הוא שעה ורבע קודם צאת הכוכבים. ומדברי הבן איש חי (ריש פר' ויקהל) דנקט דמונין מעמוד השחר לצאת הכוכבים, משמע בפשטות דפלג המנחה היינו שעה ורביע קודם צאת הכוכבים.

מ"ש המג"א בסימן רסא, בשם הב"ח, דיש לחוש לדעת הר"א ממיץ ולפרוש עצמו ממלאכה ב' שעות קודם הלילה. ומשמע מיניה דלא חשש לדעת הש"ע שפסק דלא יקדים יותר משעה ורביע. ולכן למעשה בודאי יש לסמוך על הב"ח והמג"א דיוכל לקבל עליו שבת שתי שעות קודם הלילה, שהרי בלא"ה דעת הלבוש והגר"א [ועוד פוסקים דקיימי בשיטתייהו, וכמ"ש בסימן רל"ג בבה"ל] דפלג המנחה הוא שעה ורביע קודם השקיעה. אח"כ מצאתי בפמ"ג בענינו שהעתיק ג"כ את דברי המג"א הנ"ל לדינא. עכ"ד הביאה"ל. מ"מ לדעת מרן אין להקדים ולברך על הדלקת נרות קודם פלג המנחה, וכמבואר בש"ע הנז'. ולשון מרן שעה רבע קודם הלילה, מוכח דהיינו צאה"כ וכנ"ל.

השגה על מחבר אחד שהשיג על היב"א, וכתב שיכול לקבל שבת שעה ורבע קודם השקיעה

ולא ידעתי איך ניתן לפסוק כן בספק ברכות, ולהורות להתפלל ערבית מפלג המנחה שעה ורבע קודם השקיעה, וכן שאשה תברך על הדלקת הנרות כשמקבלת שבת שעה ורביע קודם השקיעה. [ואין לומר בזה סב"ל נגד מנהג ל"א, שהרי אין לנו שום מנהג בזה]. ומה שיכול לקבל שבת שעה ורביע קודם צאה"כ לשיעור הגאונים ולהדליק נרות בברכה, אף שאינו נכון לשיטת ר"ת וכל דעימיה, הוא מטעם שסב"ל במקום מנהג לא אמרינן, והוא מנהג קדום לנהוג כהגאונים. ובזה שפיר יש לנו מנהג. וזה ברור.

ואנב אורחא יש להעיר עוד במה שכתב המחבר הנ"ל, להעיר בתו"ד על מ"ש בשו"ת יחווה דעת (ח"ב סימן ח) ששיטת המאירי (ברכות כו.) כדעת הראשונים שזמן פל"ה הוא שעה ורביע קודם הלילה, והשיג ע"ז שבמאירי שם מוכח שסובר בזה כדעת הלבוש. ותמוה היכן ראה ביחווה דעת שם שכתב כן. דשם לא כתב אלא שדעת רס"ג וראבי"ה, כדעת מרן ששיעור מיל הוא י"ח דקות ולא כ"ד דקות. ואחר כך הוסיף שכ"כ הרא"ה בספר פקודת הלויים (ריש פ"ד דברכות), וכ"כ המאירי שם, נמצא שכל הראשונים הנ"ל עומדים בשיטת מרן והרמ"א ששיעור מיל הוא שמונה עשרה דקות. עכ"ד. ולא נחת כלל לענין זה אם חישוב שעה ורביע הוא קודם צאה"כ או קודם השקיעה. ויש להעיר גם במה שהביא המחבר הנ"ל, שגם

וכבר הזכרנו בכ"ד מחלוקת הפוסקים בד"ז, שדעת הלבוש והגר"א שמונין מהניץ לשקיעה, וכן משמע מסידור רב סעדיה גאון ומהרי"ד, ולדעת המג"א וסיעתו מונין מעמה"ש לצאת הכוכבים. ולמעשה במידי דאורייתא אנו חוששין להחמיר לכתחלה למנות מעמוד השחר. ובפרט שכן משמע מדברי מרן. ולפי זה גם פלג המנחה לגבי ברכה על הדלקת נרות, יש לנו למנות שעה ורבע קודם צאה"כ, כדי שלא יכנס בספק ברכה לבטלה שהיא מה"ת. דהא לדעת מרן מהני קבלת שבת רק מפלג המנחה ולא קודם לכן. וכן לענין תפלת ערבית יש למנות פלג המנחה שעה ורבע קודם צאה"כ, כדי שלא להכנס בספק ברכות לבטלה. ואף שבביאור הלכה (סימן רסג ס"ד) הביא

וראיתי למחבר אחד שכתב לדינא שיכולים לקבל שבת שעה ורביע קודם השקיעה. וביאר שם טעמו, שאם נאמר כדעת תרומת הדשן שמחשבין את השעות מעמוד השחר עד צאה"כ, ופלג המנחה הוא שעה ורביע קודם צאה"כ, אם כן לא נוכל להדליק נרות רק שלוש דקות קודם השקיעה. והוא דבר זר מאד ומי יוכל לכוין בזה, וכמו שהעיר לנכון המנחת כהן (מאמר ב פ"ז), וכן נוהגים היום להדליק נרות כעשרים דקות קודם השקיעה, ועל כרחך דנקטי' בזה כהלבוש וסיעתו. וכן עיקר. וביאר שם שלענין תוספת שבת נקטינן כשיטת הלבוש. עכת"ד.

וכל זה תמוה מכמה אנפי: א. דהיאך נוכל להכריע במחלוקת של גדולי עולם, מכח קושיא. ב. ומה שהקשה שהוא דבר זר מאד שלא נוכל להדליק נרות רק ג' דקות קודם השקיעה, הנה זה לשי' ר"ת, אבל הרי המנהג פשוט מקדם קדמתא כדעת הגאונים שצאה"כ הוא י"ג וחצי דקות זמניות אחר השקיעה. ובזה שפיר נהגו כפי הדין. ואין כאן קושיא כלל. ג. וגם אינו מובן מה שייך לומר שרק לענין תוספת שבת נקטינן לדינא כשיטת הלבוש, ומטעם שהמנהג מוכיח שלענין זה כן נקטינן להלכה. ואטו נקבע כאן הלכה לענין תוספת שבת בשונה משאר כל עניינים שבתורה. ד. ועוד, דמה שנהגו בזה כשי' הלבוש אינו קובע להלכה לכל מילי כהלבוש.

בדעת מרן אין הדבר ברור שסובר כשיטת הרמב"ן וסיעתו, שבספר מנחת כהן (מאמר ב פרק ט) כתב להוכיח שדעת מרן כשיטת הלבוש בזה, שהרי באורח חיים סימן רס"ג סעיף יד כתב מרן שאם טעו ביום המעונן וחשבו שחשיכה, והדליקו נרות והתפללו ת' ערבית של שבת, ואחר כך נתפזרו העבים וזרחה החמה א"צ לחזור ולהתפלל ערבית, אם כשהתפללו היה מפלג המנחה ולמעלה. והרי לשיטת הרמב"ן פלג המנחה הוא שלש דקות קודם שקיעת החמה, ולשיטתו אין מציאות למעשה זה, דאיך אפשר שתוך ג' דקות הללו התפללו ואחר כך שוב זרחה השמש. אלא בהכרח שס"ל למרן כשיטת הלבוש שמחשבין את פלג המנחה שעה ורביע קודם השקיעה. עכ"ד המנחת כהן.

ואולם אין כאן הכרח, שכבר עמדו האחרונים על שיטת ר"ת דכיצד יפרנס הגמרא (ברכות כז:): "וזרחה להם החמה, ואמר להם רבי שהואיל והתפללו ערבית מבעוד יום יצאו ידי חובה". ועל כרחק דהוא מפלג המנחה, דאי קודם לזה איך יצאו י"ח, ואם כן היתכן שהחמה תזרח אחר פלג המנחה דרבינו תם, שהוא ג' דקות קודם השקיעה שלנו. וא"כ צ"ב איך ר"ת יפרנס גמרא זו. ועל כרחק דלר"ת זרחה החמה אין הכוונה על זריחת השמש ממש, אלא חזר והאיר הרקיע, אף שגוף השמש נתכסה מעינינו, מכל מקום אכתי איכא השפעת קרני השמש כמו האור הקיים אצלינו אחר השקיעה, קודם צאת הכוכבים של רבינו תם. וחזר אור היום. ולשון זרחה היינו שהאיר פני מזרח. וחזרה והאירה החמה. נכי לרבינו תם לילה הוי חושך מוחלט גם למעלה בשמים, עם כוכבים הנראים]. ועוד, דאפשר שמרן לא נחת שם לפרטי הדין בזה, אלא העתיק הדין כצורתו, כפי שכתבו הגאונים. לפי שנפקא מינה מזה לעיקר הדין של קבלת שבת בטעות ולענין תפילת ערבית אם חוזרים להתפלל. וכבר כתב בשו"ת כנה"ג (סימן שיט הגב"י אות יב), דמרן השלחן ערוך תפס כלשון הרא"ש, אף על גב דלדידיה לא ס"ל הכי. וכ"כ עוד הכנה"ג (יורה דעה סימן סו הגב"י סוף סק"ה). וע"ע ביד מלאכי (ריש כללי השו"ע) שכתב שדרך מרן לעולם להעתיק בשו"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק שהוא

דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. (הלכה למשה ח"ב דף נ"ד סע"ד. וצ"ו ד' מהלכות גזילה).

ובלא"ה הרי מרן כתב באורח חיים (סימן תנט סעיף ב) ובירורה דעה (סימן סט סעיף ו) ששיעור מיל הוא ח"י דקות. ולפי מה שכתב במעדני יום טוב (ברכות פ"א סימן י אות ט), מוכרח שכל הסוברים ח"י דקות ס"ל כשיטת הרמב"ן שמחשבין את השעות מעמוה"ש עד צאת הכוכבים, שהרי מבואר בפסחים (דף צה:): שמעמוד השחר עד צאה"כ הוא כדי מהלך ארבעים מיל, וכשנחלק י"ב שעות לארבעים, יצא ששיעור מיל הוא ח"י דקות. אולם זה אינו מוכרח, שהרי מצינו לרס"ג שכתב בסידורו (בדיני תפלה וק"ש, עמוד כט), שהנצרך לנקביו, אם היה יכול להמתין כשיעור הליכת פרסה, דהיינו שעה וחומש מן הזמן הממוצע, תפלתו מותרת, ואם לאו לא. עכ"ל. וכיון ששיעור פרסה הוא ארבע מילין (פסחים צד). מוכח שס"ל ששיעור מיל הוא ח"י דקות. ואף על פי שמוכח שם (עמוד יב) שס"ל לחשב שעות אלו מהנץ עד השקיעה וכדעת הלבוש.

וכבר תמה במעדני יו"ט שם על הלבוש בזה, שבמק"א כתב הלבוש ששיעור מיל הוא ח"י דקות. אך לפי דרכו של המעדני יו"ט, הרי שתמיהה זו קמה וגם ניצבה על דברי רס"ג, ובע"כ שאינו מוכרח. [ובשיטת הרמב"ם ג"כ יש מבוכה בזה, שבמעדני יום טוב גופיה הוכיח כן מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות (פ"ג דפסחים משנה ב) שס"ל כשיטת הלבוש בזה. וכן מוכח ג"כ מתשובת הרמב"ם בספר פאר הדור (סימן מד). ומאידיך הרי הרמב"ם גופיה כתב בפירושו המשניות (ברכות פ"א משנה א) שעמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאתי המזרח קודם עלות השמש בכדי שעה וחומש שעה. (כלומר, שבעים ושתיים דקות). ואולם בפירושו המשניות (פ"ג דפסחים משנה ה) כתב, ששיעור מיל הוא שני חומשי שעה, שהם עשרים וארבע דקות. והגאון בעל חק יעקב (בסימן תנט סק"י) העלה שהעיקר כדברי הרמב"ם בפסחים, ששיעור מיל הוא שני חומשי שעה].

והנה בעצם הענין לכאורה יש מקום להעיר, שהרי לענין קריאת שמע כתבנו בילקו"י מהדורת תשס"ד (דיני ק"ש סימן נח. עמוד תכט) שכיון שמצינו

כ. דין זה שיכול לקדש מבעוד יום, הוא רק לאחר פלג המנחה, ושיעור זה הוא שעה ורביע קודם צאת הכוכבים של הגאונים, ולא של רבינו תם. (כ)

כא. המקדש מבעוד יום, לאחר שהתפלל ערבית [מפלג המנחה], מותר לו להתחיל לאכול אפילו תוך חצי שעה מצאת הכוכבים, אחר שקרא קריאת שמע קודם, שהרי יש אומרים שיצא ידי חובת קריאת שמע בזה, ואפשר לסמוך על סברתם לענין דלא מיקרי אוכל קודם קריאת שמע. [דדוקא לענין קריאת שמע שהיא מן התורה, צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע אם קראה מבעוד יום, אבל לא לענין ספיקא דרבנן באיסור אכילה קודם קריאת שמע]. (כא)

המנחה מצאת הכוכבים, ולא להכנס לספק ברכה לבטלה בהדלקת נר שבת קודם פלג המנחה. וכן לגבי קידוש קודם פלג המנחה. ורק לענין ק"ש שיש לנו ספק ספיקא, ועוד כמה צירופים שנתבארו בילקו"י שם, ת"ח יכול להקל בזה לצורך לימודו. ובצירוף מה שמקובל לומר בשם הגאון החזון איש שהמנהג [אצל האשכנזים] בק"ש כהגאון מוילנא. [אלא שמרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן לח אות ע) כתב, שפשטה ההוראה בכל מקום כדעת המג"א. וראה בחזון עובדיה על פסח (עמוד ס') דאף על פי כן בדיעבד מותר לתת לתינוקות לאכול חמץ בערב פסח אחר שעה רביעית מעמוד השחר, כל שהוא תוך ארבע שעות להניח החמה.

דין זה שיכול לקדש מבעוד יום, הוא רק לאחר פלג המנחה

השמשות, ונמשך כשלוש רבעי מיל, דהיינו שלש עשרה דקות ומחצה. [מלבד שמקבלים שבת מבעוד יום מדין תוספת] וצריך לזוהר גם באיסורי דרבנן כמו טלטול מוקצה, דיבור חול בשבת, וכל כיוצא בזה, ואין להקל בזה מצד שהוא ספק במילי דרבנן, דכיון שהספק בא בקביעות אין להקל בדבר. ואמנם פעמים שאנו מתירין שבות דרבנן בבין השמשות, וכאשר נבאר להלן בסימן שמב.

להתחיל לאכול חצי שעה קודם זמן קריאת שמע

ולמעלה, ולאחר יציאת הכוכבים היה קורא קריאת שמע בעונתה. עכ"ל. וכ"כ הרמב"ם (כפ"ג מהלכות תפלה ה"ז), דמקדימין להתפלל ערבית, ובלבד שיקרא קריאת שמע בזמנה. וכתב מהר"י אבוהב, וזאת הקבלה יראה שיכול לקבל שבת ולאכול מיד. שדוקא אכילת מצה הוא משתחשך,

לרב סעדיה גאון בסידורו שכתב שמחשבין את השעות מהנץ עד השקיעה ולא מעמוד השחר ועד צאה"כ, וכן משמע מהרי"א^ז, ולכן תלמיד חכם השקוד על לימודו שאם ימהר לשכב יפסיד משעות הלימוד של הלילה, ולא יוכל בזמן אחר, רשאי לסמוך על זמן ק"ש לדעת הלבוש והגר"א. וכן דעת הרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא, והגר"ז, ומהר"י עייאש בשם רבו, החזון איש, ועוד. ולפי זה לכאורה צריך לומר כן גם לגבי חישוב זמן פלג המנחה, שהוא שעה ורביע קודם השקיעה ולא קודם צאה"כ. [ובמשנה ברכות (דף כו.) הובא כל זמני התפילות יחד]. אולם מאחר שאין לנו הכרעה ברורה בדבר זה, יש לנו לחוש ולשער זמן פלג

(כ) ראה לעיל סימן רסא (מהדורת תשע"א, עמוד תשל"א) באורך, שהמנהג פשוט כדעת הגאונים, וחלילה להקל כדעת ר"ת בכניסת השבת. והוא מנהג קדמון כמבואר באחרונים. ומכל מקום אנו חוששין להחמיר לכתחלה כרבינו תם במוצאי שבת, אבל בערב שבת, כיון ששקעה החמה ביום שישי, בשקיעה הנראית לעינינו, אסור לעשות כל מלאכה, שמנהגינו כסברת הגאונים שתיכף אחר שקיעת החמה מתחיל בין

(כא) הנה הטור (סימן רסז) כתב, מפלג המנחה ולמעלה יכול להדליק הנר ולקבל שבת בתפלת ערבית, רק שימתין לקרות שמע עד עונתה שהוא צאת הכוכבים. ע"כ. והוא ע"פ המבואר בגמרא (ברכות כו.) דרב צלי של שבת בערב שבת. וכתב הרא"ש (שם), שהוא המנחה

זה דוקא שלא לפוטרו מהספירה לגמרי, אבל לענין איסור אכילה תוך חצי שעה מזמן הספירה, י"ל דשרי, שיחכן והוא פטור לגמרי מספה"ע.

ומה שכתבנו לגבי קריאת שמע, הנה מרן בש"ע (סי' רלה ס"א) כתב, זמן קריאת שמע בלילה משעת יציאת שלשה כוכבים קטנים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלבו, ואם קראה קודם לכן, חוזר וקורא אותה בלא ברכות. ע"כ. ומבואר שאם קרא קריאת שמע בין השמשות, קודם יציאת ג' כוכבים, ג"כ חוזר וקורא. וכן כתב בפתח הדביר (סימן רלה דף קכה), דאותם המתפללים ערבית בער"ש מבעוד יום, צריכים לקרות קריאת שמע בזמנה. ושם כתב לדון דלכאורה היה נראה לפטור מלחזור ולקרא קריאת שמע לאותם שהתפללו וקראו ק"ש מעט קודם הלילה ח' או ט' דקות, דמרן לא כתב כשיגיע זמנה קורא אותה אלא לאותם המקדימין לקרוא זמן הרבה קודם הלילה, [בפלג המנחה], ויש ללמוד כן ממ"ש בשאגת אריה (סי' ג') דמאן דמקדים לזמן ק"ש ככל הני תנאי לא מקדים אלא כדי הילוך אלף אמה קודם צאת הכוכבים, דהיינו מעט יותר מחצי רבע שעה, אבל קודם לכן לאו, וק"ש הוא, וסיים, ואנן דמקדימין ומתפללין ערבית וקורין ק"ש קודם לזמן זה, ע"כ אדר"ח סמכינן, דלר"י זמן ק"ש הוא מפלג המנחה, והרי לא איתמר הלכתא לא כר"י ולא כרבנן, וק"ל ק"ש דאורייתא, והו"ל ספקא דאורייתא, וצריך לקרות מצאה"כ ולמעלה, הילכך ראוי לזהר כל יר"ש לקרות אחר צ"ה כל הג' פרשיות. ואמנם דעת הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' ה) שכתב בד' רש"י דמשום דס"ל דק"ש דרבנן פסק כדברי המיקל. ואילו בשאג"א כתב בדעת רש"י דס"ל דק"ש דאורייתא, ותמה עליו דהיאך פסק להקל. ועכ"פ למדנו מדבריו דס"ל דדוקא המקדים הרבה קודם הלילה דאפי' לתנאי דברייתא לאו זמן שכיבה, בזה צריך לחזור ולקרא ק"ש, אבל הקורא אותה בזמן ק"ש דתנאי דברייתא, דהיינו ח' דקות קודם הלילה, א"צ לקרותה עוד אחר צאה"כ. ואפשר דגם מרן סבירא ליה הכי, ולא הצריך לקרותה בזמנה אלא כשקראה זמן הרבה קודם הלילה, דלאו זמן קריאת שמע הוא אפילו לתנאי דברייתא, ואין לו על מי לסמוך. וע"ש מ"ש עוד בזה.

דאיתקש לפסח, אבל אכילת שבת נראה שיכול לאכול אפילו בזה הזמן. עכ"ל. וכן כתב רבינו ירוחם בח"א (סו ע"ג). וכ"פ בשלחן ערוך (סימן רל"ה סעיף ב'), אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן ק"ש של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה, מפקינן וקורא ק"ש בלא ברכותיה וגומר סעודתו, ואחר כך קורא אותה בברכותיה ומתפלל. ע"כ. ואמנם כ"ז כשלא התפלל וקרא ק"ש מפלג המנחה, אבל אם התפלל וקרא ק"ש מפלג המנחה, מותר לו לאכול. וע"ש בבית יוסף (סי' רסז) שכתב, ואם תאמר, אף על גב שיכול לאכול מיד ונפיק ידי סעודת שבת, מכל מקום איכא למיסר לאכול קודם שיקרא קריאת שמע, כדאמרינן בריש ברכות (ד:) לא יאמר אלך לביתי אוכל קימעה ואשתה קימעה ואחר כך אקרא ק"ש. ויש לומר, שמאחר ואיכא רבוותא דפסקי דמפלג המנחה ואילך הוא זמן קריאת שמע, וכדכתב הרא"ש בריש ברכות, אף על גב דמשום דאיכא מאן דס"ל דלא הוי זמנה עד צאת הכוכבים חוזר לקרותה משתחשך, מ"מ לא מיקרי אוכל קודם קריאת שמע. ע"ש. והיינו דכיון שלדעת ר"ת זמן תפלת ערבית מתחיל מהאי זימנא, והוא גם זמן שכיבה שיוצאים בו ידי חובת ק"ש, אף על גב דאנן לא סבירא לן כשיטת ר"ת, ומצריכים לקרוא ק"ש אחר צאת הכוכבים, ואין סומכין על ק"ש שקוראים מפלג המנחה, מכל מקום לענין איסור אכילה קודם ק"ש שפיר סמכינן עליה. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק אורח חיים סימן פא). [ומה שנתבאר בילקו"י מהדו"ק שבת א' עמוד רד, היינו קודם שהתפלל ערבית. אבל בהתפלל מבעוד יום מותר להתחיל לאכול. וראה בשארית יוסף ח"ג עמוד שפח].

ולפי זה יש לדון להקל במי ששכח לספור את העומר לילה אחת, וגם ביום לא ספר, דאנן קיי"ל כדעת מרן שאינו יכול לספור יותר בברכה, דחיישינן להסוברים דתמימות בעינן, ואמנם כיון שהוא מצד הספק, רשאי לאכול קודם ספירת העומר, דלענין אכילה הוי ספיקא דרבנן ולקולא, ואמרינן דלענין אכילה סמכינן על הפוסקים דכיון שדילג יום אחד הפסיד את מצות הספירה, ואין עליו חיוב לספור, ולשיטתן יכול לאכול. ואע"ג דלא נקטינן הכי, אלא מחוייב לספור בלא ברכה,

פרק ה - תשלומין לקידוש

כב. מי ששכח או הזיד ולא קידש בליל שבת, יקדש ביום, ויאמר כל נוסח הקידוש של הלילה, מפני שזמנו כל היום. אך אינו אומר ויכולו. (כב)

וכתב עוד בפתח הדביר, שלא היקל שלא למחות אלא למי שאוכל מיד אחר ערבית, ואינו מאחר אכילתו אחר ק"ש בזמנה. אבל לכו"ע חייב לחזור ולקרוא בהגיע זמנה.

והכי מסיק בשאגת אריה (סי' ג'), דהמקדימין ערבית וקריאת שמע מפלג המנחה דסמכי אדר"ת, דס"ל דלר' יהודה זמן קריאת שמע מפלג המנחה, והרי לא איתמר הלכתא לא כר"י ולא כרבנן, וקיימא לן קריאת שמע דאורייתא, והוה ליה ספיקא דאורייתא וצריך לקרוא מצאת הכוכבים, ולמעשה כל ג' הפרשיות. ע"ש.

ועיין בשו"ת משיב דבר ח"א (סימן יב) שכתב, שאין להוכיח מהא דרב צלי וכו', דרב קרי קריאת שמע ג"כ, מדקיי"ל אומר קידוש על הכוס מבעו"י, ואין קידוש אלא במקום סעודה, והרי אסור לאכול קודם ק"ש, כ"ז לא קשה מידי, שהרי מפלג המנחה עד קריאת שמע הוא יותר מחצי שעה, ואפשר עדיין לאכול. ע"כ. וראה בביאור הלכה (רי"ס רעא), ובבן איש חי (פר' בראשית אות י"ח). ע"ש.

ואמנם הגאון מליסא בדרך החיים (דף ע.) כתב, ולאחר שהתפלל מעריב קודם הלילה, אם אין עד הלילה חצי שעה יש לירא שמים ליזהר ולהמתין עד הערב, ויקרא קריאת שמע בלא הברכות, הואיל ויש אומרים שלא יצא ידי חובת ק"ש קודם הלילה, ואח"כ יאכל. אך אין למחות במי שנוהג לאכול מיד שהתפלל, ואינו ממתין עד הלילה לקרות ק"ש מקודם, שיש לסמוך על מ"ש הט"ז (סי' רלד סק"ב).

ובמשנה ברורה כתב, שאם לאחר שהתפלל מעריב אין עד הלילה חצי שעה, יש ליזהר שלא להתחיל לאכול אלא ימתין עד הערב, ויחזור ויקרא קריאת שמע בלא ברכות, ואחר כך יאכל, הואיל ולהרבה פוסקים לא יצא ידי חובת ק"ש קודם הלילה. מיהו הנוהג להקל בזה אין למחות בידו, שיש לו על מי לסמוך. וכל זה לענין היתר אכילה, אבל לענין קריאת שמע גופא שהיא דאורייתא, אין לסמוך ויזהר לקרוא בלילה לצאת י"ח ק"ש. ע"כ.

שכח ולא קידש בליל שבת אם יקדש למחרת

שהביא הטור בשם רב עמרם שכתב, שאם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס, יקדש למחר, דמשמע לכאוי אבל מזיד לו. וכן כתב הטור דמסתבר טפי כדברי הרמב"ם. וכ"פ בשלחן ערוך שם. וכן פסקו להדיא רבינו אשר בן חיים בספר הפרדס (שעו ט עמוד קיח), והסמ"ק (סי' רפא), והכל בו (סי' נח), ובספר הפרנס (סי' שסד), דמי שלא קידש בליל שבת בין בשוגג "בין במזיד" מקדש והולך כל היום כולו. וכן מוכח בפירוש רשב"ם (פסחים קה סע"א ד"ה דאי לא קתני), ובדברי ספר המכתם (קו. סוף ד"ה ליקדיש). ע"ש. וראה להראב"ד בהשגות (פרק כט מהל' שבת הלכה י'), שכתב, דהא דדרשינן בפסחים (קו), אין לי אלא בלילה, ביום מנין, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו. יש לומר דאסמכתא היא, אי נמי "דאי לא קדיש בלילה קאמר". עכ"ל. משמע שלפי התירוץ השני אם לא קידש בלילה צריך לקדש

(כב) בגמרא פסחים (קח). בעא מיניה רבינא מרב נחמן בר יצחק, מי שלא קידש בער"ש מהו שיקדש והולך כל היום כולו. ואמרו שם במסקנא (קז). אמר רבא, הלכתא טעם מקדש, ומי שלא קידש בער"ש, מקדש והולך כל היום כולו עד מוצאי שבת. וכ"פ הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"ד), וכתב בבית יוסף בשם ספר המכתם, דמשמע ודאי שאם לא קידש בלילה, יש לו תשלומין ביום, ואומר ברכת הגפן וברכת אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו וכו' בקידוש היום. וכ"ה בטור ובש"ע (סי' רעא ס"ח). וברמ"א שם. ויכוין שהוא יוצא בקידוש זה י"ח קידוש של לילה ושל יום, וא"צ לקדש ביום אלא פעם אחת. וכ"פ בשו"ת ארץ צבי תאומים (סי' כא). ע"ש.

והנה דעת הרמב"ם הנ"ל דל"ש שגג ולא קידש בלילה או אם עשה כן במזיד. ודלא כמו

ביום "מן התורה", אלמא זמניה הוא.

וע"ש בב"ח שביאר יסוד מחלוקתם, שאם לא קידש בלילה וקדש ביום, אם הוא מדין תשלומין, או שזמן הקידוש מתחיל בלילה ונמשך כל היום. שלדעת רב עמרם גאון זמן הקידוש הוא בלילה דוקא, וכשלא קידש בלילה יש לו תשלומין ביום, ובדין תשלומין הכלל הוא כפי שמצינו בענין תפלה (סימן קח ס"א) שדוקא כאשר היה בשוגג אז יש לו תשלומין, אבל כשהזיד ולא התפלל אין לו תשלומין. וה"ה לעניננו, דוקא כאשר שגג או נאנס ולא קידש בלילה יש לו תשלומין, ולא כאשר היה מזיד, ואילו להרמב"ם כשמקדש ביום אין זה מדין תשלומין אלא שזמנו של קידוש הוא מתחלת הלילה ועד סוף יום השבת, ולכן אין הבדל אם שגג או הזיד בכך שלא קידש בלילה, בכל אופן יכול לקדש ביום.

ובשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן יז) מוסיף נופך לבאר דברי הב"ח, וכתב, שגם לרמב"ם קידוש שבת צריך להיות בכניסתו כשבאה קדושת השבת, אך כיון שקדושת שבת מתווספת והולכת כל היום, ואדרבה אמרו בגמרא שכבוד יום עדיף מכבוד לילה (פסחים קה). היה ראוי שיקדשו ביום על תוספת הקדושה, ואמנם עיקר קידוש נתקן בלילה, אך מדרבנן תיקנו קידושא רבא לתוספת קדושת היום, ולפי זה מובן שגם כשמקדש ביום זהו זמן שמתחדש בו קדושת שבת המתווספת כל היום ושייך בו עיקר קידוש, ואינו מדין תשלומין בלבד. ע"ש.

ובשאלות דרב אחאי גאון (פר' חזאת הברכה שאילתא קסו) כתב, דאילו מאן דאיתניס ולא קדיש בי שמש, כי מקדש למחר ביומא נפיק י"ח או לא, מי אמרינן בכניסתו אמר רחמנא, וכיון דלא קדיש באורתא לית ליה תקנתא, או דילמא שבת אמר רחמנא לא שנא יממא ולא שנא ליליא. ע"כ. ובעמוד נז: בסוף סי' קסו כתב וז"ל: ולענין שאילתא דשאלנא קדמיכון, ת"ש דאמר רבא כל מי שלא קידש בלילה שבת מקדש והולך כל היום, וכן הלכתא. ע"כ. ובספר קידוש כהלכתו (עמוד סא) הביא מחלוקת האחרונים בכוונת דבריו, שהגאון רבי ישעיה ברלין בפירושו שאילת שלום שם, הבין שדעת השאלות כדעת רב עמרם גאון

הנ"ל, ולדעת הנצי"ב בפירושו העמק שאלה, דעת השאלות כדעת הרמב"ם. ע"ש.

ובשו"ת יביע אומר ח"ה (סי' י) כתב להוכיח שאף דעת המהר"ם והמרדכי והגמ"י היא כדעת הרמב"ם, שהרי לענין הבדלה כתבו במי שהיה אונן (שמחו מוטל לפניו) במוצאי שבת ונפטר מהמצוות, בכל אופן יבדיל אחר קבורה. וטעמם שאין הבדלה בחול משום תשלומין, אלא שזמנה נמשך ממוצאי שבת עד אמצע השבוע, ואף על פי שבמוצאי שבת היה אונן ונפטר מהמצוות, על כל פנים אחר קבורה מתחייב בהבדלה, וכ"פ בשלחן ערוך (יורה דעה סימן שמא סעיף ב), ואם הבדלה בחול היתה משום תשלומין, בודאי צריך להיות פטור, משום שבזמן שחל החיוב במוצאי שבת, היה אונן ונפטר, א"כ מבואר שלדעת הראשונים הנ"ל הבדלה אחר מוצאי שבת אינה מתורת תשלומין אלא שזמנה נמשך. והרי בגמרא פסחים (קה). למדו דין קידוש מדין הבדלה, כפי שמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך עד אמצע השבוע, כך גם מי שלא קידש בלילה שבת מקדש למחרת. ואם כן לדעתם שקידוש ביום אינו מדין תשלומין, אם כן י"ל שאף בהזיד ולא קידש בלילה יכול לקדש ביום. ולגבי תפלת ערבית, מי שהיה אונן בלילה, ומתו נקבר למחרת, אינו מתפלל תשלומין, כיון שבלילה היה פטור מתפלה (ומקורו בתשו' הרא"ש), ויש לעיין בזה בנפש חיה אורח חיים (שם ס"ח). ובאשל אברהם ניימרק (דף קנג:).

ונמצא, שלדעת הרמב"ם, המרדכי והגמ"י, מי שלא קידש בלילה שבת, אפילו במזיד, יקדש ביום, ואינו משום תשלומין לקידוש של לילה. ואילו לדעת רב עמרם גאון, אם לא קידש בלילה שבת בשוגג, יש לו תשלומין ביום, אבל מי שהזיד אין לו תשלומין ביום. ובספר קידוש כהלכתו שם הביא דעת השבולי הלקט (אות צג), שבכל אופן אם לא קידש בלילה שבת, מקדש ביום, כדי שלא תשתכח תורת קידוש. וביאר שם, דהמחלוקת תלויה במה שיש לחקור אם מהות הקידוש הוא שבדיבורו מקדש את היום, כעין קידוש החודש ויובל, [אלא דבלאו הכי שבת מקודשת מאליה]. ואם כן עיקרו הוא בלילה דוקא, בכניסת השבת, וכשמקדש ביום הוא רק

משום תשלומין. או שהוא דין באמירת שבח ליום השבת. וזו היא שיטת הרמב"ם שקידוש

שבח הוא אמירת שבח ליום השבת, וזה שייך אף ביום.

אמאי לא נחוש לספק ברכות לשיטת רב עמרם גאון לענין תשלומין בקידוש

ולכאורה יש להעיר אמאי לא נחוש בזה לסב"ל, ולכאורה יש להעיר אמאי לא נחוש בזה לסב"ל,

לשיטת רב עמרם גאון שרק באונס יש לו תשלומין. ובפרט שכן מצינו כמה ראשונים, וכבר הזכרנו מ"ש השאלות (שאלתא קס): מאן דאיתניס ולא קדיש בי שימשי וכו', מקדש והולך כל היום. ע"כ. דמשמע דוקא באונס.

יצחק חלק ב' כללי ספק ברכות (עמוד תקא).

ויתכן, דהיינו טעמא משום שגם בדעת הראשונים הנ"ל אינו מוכרח כ"כ, דז"ל השאלות (שאלתא קס) שאלתא דמחייבין דבית ישראל לקדושי שבתא אכסא דחמרא, דכתיב זכור את יום השבת לקדשו זכריהו על היין בכניסתו, ואין לי ביום בלילה מניין ת"ל את יום. ברם צריך למימר דאילו מאן דאיתניס ולא קדיש בי שימשי, כי מקדיש למחר ביומא נפיק ידי חובתיה אי לא, מי אמרינן בכניסתו אמר רחמנא, וכיון דלא קדיש באורתא לית ליה תקנתא, או דילמא שבת אמר רחמנא לא שנא יממא ולא שנא ליליא. ת"ש דאמר רבא מי שלא קידש בלילי שבת מקדש והולך כל היום וכן הלכתא. ע"כ. ואפשר דמאי דנקט מאן דאיתניס הוא אורחא דמילתא שלא הגיע לכך בפשיעה, ולומר שאין זה לכתחילה שיוכל לדחות את הקידוש למחר אלא פשוט שכ"ז בדיעבד. ובפרט שמבואר שהשאלות מודה שאין זה מחמת תשלומין, שהרי כתב שהצד שמקדש ביום הוא משום דשבת אמר רחמנא לא שנא יממא לא שנא ליליא. וכבר הזכרנו לעיל שגם בהעמק שאלה (שם אות ד) כתב כן בדעת השאלות, והוכיח כן ממה שכתב השאלות גופיה לעיל (שאלתא נד) והיכא דלא קדיש ביני שמשו מקדיש כולה יומא. ע"כ. וכן הוא בילקו"י מהדורת שנת תשנ"א, וגם בחזו"ע על הל' קידוש הביא הדברים. [וכ"כ בה"ג (סי' ב הל' קידוש והבדלה עמוד צה) היכא דלא קדיש מאורתא מקדש כולי יומא דשבתא]. ובעל כרחך דמ"ש כאן איתניס לאו דוקא הוא.

גם הר"ץ גיאת (הל' קידוש עמוד יא) כתב ומי שלא קידש בער"ש מקדש והולך כל היום כולו, פ"י כגון ששכח או נאנס ולא קדש בליל שבת מקדש והולך כל היום כולו.

גם בספר העינים (סימן קמג) כתב, אי אישתלי ולא קדיש באורתא וודאי מקדש ביום. ועוד שם (סימן קמח): ובסדר מר רב עמרם, והיכא דנאים מחמת שכרות או שינה או שאר אונסין ולא קידש בלילי שבת, מקדש בבוקר ואפילו כל היום כולו. ובסידור מר רב סעדיה נמי אי אירע מאורע ולא קידש בלילי שבת מקדש ביום השבת. ואע"ג דמי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו, ה"מ דיעבד אבל לכתחילה לא.

גם בסידור רש"י (סימן תפז) כתב, ואם בא לידו אונס מחמת שינה או מחמת שכרות או מכל דבר אונס ולא קידש בליל שבת מקדש למחר, ואפילו כל היום כולו, דאמרי בני ר' חייא מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל היום כולו. ע"כ. וכן כתב תלמיד רש"י במחזור ויטרי (סימן קט). [ובחזו"ע הזכיר דברי המחזור ויטרי, אך לא ציין שכ"ה ד' רש"י, וכנ"ל].

גם בארחות חיים (הל' קדוש היום דין ב) כתב, שכח ולא קדש בלילה מקדש ביום וכו'.

ומעתה יש להבין אמאי לא נחוש לסב"ל, ואף שמרן פסק דאפילו בהזיד מקדש למחר, הא קי"ל סב"ל אפי' נגד מרן.

והיה מי שרצה לומר דכיון דהכא רה"פ ומרן הש"ע, קיימי בחד שיטה, תו לא חיישינן לסב"ל. אולם מצינו בכ"ד שגם כנגד רה"פ ומרן חיישינן שפיר לסב"ל. ורק לגבי ס"ס בברכות בזה נתבאר דמהני ס"ס בברכות כאשר כן הוא דעת רה"פ ומרן הש"ע, וראה בעין

ומעתה יש להבין אמאי לא נחוש לסב"ל, ואף שמרן פסק דאפילו בהזיד מקדש למחר, הא קי"ל סב"ל אפי' נגד מרן.

דמ"ש מרן הש"ע שכח ולא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך עד סוף יום ג', דלאו דוקא שכח אלא אף במזיד מבדיל אח"כ, אלא אורחא דמילתא נקט. ע"ש.

וראיה לזה, דהנה טעמו של מ"ד שדוקא במזיד, כבר הזכרנו מ"ש הב"ח שהוא על דרך דק"ל (ביכות כו.) בדין תשלומין בתפלה, אבל לדעת הרמב"ם וסיעתו הקידוש זמנו כל היום, ולא מתורת תשלומין נגעו בה, אלא עדיין הוא זמן הקידוש. והנה איתא בפסחים (קה.), בעא מניה רבינא מרב נחמן בר יצחק, מי שלא קידש בער"ש מהו שיקדש כל היום כולו. א"ל מדאמרי בני ר"ח, מי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולה, ה"נ מי שלא קידש בער"ש מקדש והולך כל היום כולו. נמצא שדין הקידוש ילפינן מהבדלה. ולענין הבדלה נקטינן לדינא שמקדש והולך עד יום ג' ושאינו מתורת תשלומין, אלא שכך הוא דין הבדלה. וראה להלן. וגם דעת רש"י ומחזור ויטרי כן הוא.

דהנה הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבלות ישנה דף פח.) כתב, דאפי' למ"ד דמי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך כל השבת כולה, הני מילי היכא דבמוצ"ש חזי להבדלה מבדיל והולך לאחר מכן, דכולהו תשלומין דראשון נינהו, אבל היכא דבמוצ"ש לא חזי להבדלה, כגון שחל בליל ט' באב, לא מבדיל לאחר מכן. ע"ש. ולכאורה משמע דס"ל דכולהו תשלומין של מוצ"ש הן. [אלא שמהר"ם חלאוה (פסחים קד.) כתב להדיא בשם הרמב"ן, דהא דמבדיל והולך כל היום כולו, אינו מתורת תשלומין, אלא כל היום כולו זמנו הוא].

וכבר כתב מרן הב"י (סימן תקנו), בשם הרא"ש שכבר נהגו העם כדברי בה"ג, להבדיל במוצאי ט' באב. וכ"כ הסמ"ק. והכי נקטינן. עכ"ל. וכ"כ בספר האשכול (הלכות ט"ב עמוד יח.) וכ"כ רש"י בפרדס הגדול (סי' קנא וסי' קסב), ובמחזור ויטרי (סי' רסז עמ' רכח). וכ"כ בעל המאורות (תענית ל.). וכ"כ ראב"י"ה (סי' תתצ עמ' תרעו), והאור זרוע ח"ב (סי' תטו), והמרדכי (תענית סי' תרלח).

וכ"כ המאירי תענית (ל.), שכל שא"א להבדיל במוצ"ש ראוי להבדיל במוצאי תשעה באב. וכן המנהג פשוט בכל גלילותינו מימות הגאונים והרבנים להבדיל במוצאי ט' באב. וכן

כתב עוד בספרו מגן אבות (בענין הרביעי). וכ"כ בשבולי הלקט (סי' רסח), ובספר הבתים (עמוד קצט). ועוד. וכן כתבו האחרונים שכן מנהגינו. (והובאו בחזון עובדיה, הל' ד' צומות עמוד שלח). וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' שמא), ובמ"ש המהר"ם שיק על המצות (סי' לא). ע"ש.

הרי שדעת כל הנך ראשונים ומכללם רש"י ומחזור ויטרי שלענין הבדלה אינו מתורת תשלומין, וא"כ הוא הדין נימא גם לענין קידוש, [וכמבואר בגמ' שקידוש ילפינן מהבדלה]. ונמצא דמה שכתבו רש"י ומחזור ויטרי "שאם בא לידי אונס מחמת שינה או מחמת שכרות או מכל דבר אונס ולא קידש בליל שבת מקדש למחר", לאו דוקא הוא אלא אורחא דמילתא נקטו הכי.

ובשו"ת משכנות יעקב (חאו"ח סי' פח) כתב שבקידוש פשיטא ודאי דהוי בתורת חיוב, ולא מדין תשלומין. ע"ש. ובשו"ת עמודי אש (סי' ה אות כב) העיר דאפילו אם נאמר שהקידוש ביום הוי מתורת חיוב, בהבדלה י"ל שהוא מטעם תשלומין משום שעיקר מצות ההבדלה, להבדיל בין הקודש לבין החול. ע"ש.

אולם האמת נראה שאף ההבדלה לאחר מוצאי שבת היא משום דזמניה הוא. וכנ"ל. והדברים קל וחומר, שאם ההבדלה שבאה כדי להבדיל בין קודש לחול נמשך זמנה מן הדין גם אחר השבת, ולא מתורת תשלומין, כל שכן הקידוש שבדאי שזמנו הוא כל היום כולו, כיון שבקדושתו עומד גם ביום. לפ"ז אתי שפיר מה שפסק מרן שבקידוש בין אם לא קידש במזיד בין בשוגג, מקדש והולך כל יום השבת, כמ"ש הרמב"ם, וכ"ד המהר"ם והמרדכי והגמ"י והסמ"ק.

ובש"ע הגר"ז (סעיף טז) כתב, אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת, מ"מ נמשך עיקר מצותו כל הלילה, ואם שכח או עבר ולא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום. [ועש"ע (סעיף ט) שטעם שאסרו חכמים אפי' טעימה כל שהיא קודם הקידוש וההבדלה, משום שקידוש והבדלה עיקר מצותן הוא בתחילת זמנם, דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתן]. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' ב) העיר שאם הוא מדין תשלומין איך מועיל במזיד. ות"י שלכ"ע הוא מדין תשלומין אלא

כמפורש ברמב"ם (פ"א מה' חגיגה ה"ה) ע"ש ועייין ברכ"י (יו"ד סי' שמא אות ט"ב) מש"כ בזה. עכ"ד. אולם בדברי השאלתות הנו' מבוא להדיא שאינו מתורת תשלומין. ובדברי הגר"ז יש לפלפל בזה.

קבלת הוראות מרן היא מתורת ודאי וכדין רב

אין מוחים בידו, שהרי קבלנו הוראות מרן, מכל מקום העיקר לחוש בעניני ברכות לדברי האחרונים שחולקים על מרן, ואינו מברך, ושכן קיבל מרבתינו. ע"ש, ונמשכו אחריו רוב האחרונים. וכ"כ בשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק א"ח סימן קח, בהערות על ספר "אור לציון" ח"ב) "שהחיד"א שחידש לנו בשם רבותיו דאמרינן סב"ל נגד מרן, הוא עצמו הדר תבריה לגזיזיה במקום שמרן פסק לחיוב במצוה". ועוד שם (בחלק יו"ד סימן כ) כתב, "דמרא דשמעתתא לומר סב"ל נגד מרן, הוא החיד"א ז"ל וכו', ובעיקר הכלל הזה שחידש לנו מרן החיד"א, רבים מהאחרונים לא ס"ל הכי וכו'". ע"ש.

וראה עוד בשו"ת יבי"א (ח"ט א"ח סימן כג אות ד) שכתב: ומיהו נראה לי שאדם שנהג מנהג לברך על פי מה שכתב מרן בש"ע, ולא ידע שיש חולקים על מרן, ושוב נודע לו שיש מן הראשונים ומן האחרונים שחולקים על מרן, יכול להמשיך במנהגו לברך, כיון שאנו קבלנו הוראות מרן. ואף החיד"א בשו"ת חיים שאל (סימן טו) שכתב שקיבל מרבתינו דאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, מ"מ הרב עצמו סיים שם, שאעפ"כ המברך כדעת מרן אין מוחים בידו, כיון שקבלנו הוראות מרן. א"כ בכה"ג שכבר נהג כמרן, לא מהדרינן עובדא ורשאי להמשיך במנהגו. שהרי בעיקר דינו של מרן החיד"א דאמרינן סב"ל אפי' נגד מרן, אין הדבר מוסכם, "שרבים מן האחרונים" סוברים לפסוק כדעת מרן אף בברכות, ולהורות לברך לכתחילה כדעת מרן וכו', "ולכאורה כן היה ראוי לפסוק", שהרי אנו פוסקים כדעת מרן בין להקל בין להחמיר בדיני שבת ובדיני איסור והיתר, ואפילו נגד מאה פוסקים, וכמ"ש מהר"י מולכו ועוד רבים וכו', וי"א שבאיסור ברכה שא"צ אינו אלא מדרבנן, וא"כ לא עדיף דין ברכה שא"צ משאר איסורי שבת החמורים ושאר דיני איסור והיתר, שאנו פוסקים כדעת מרן שקבלנו הוראותיו אף להקל.

שנח' אם התשלומין מה"ת או מדרבנן, שאם הוא מדרבנן לא תקנו תשלומין למזיד, אך אם הוא מה"ת, כמו בחגיגה שגם אם עבר ולא הקריבה בראשון במזיד יש לה תשלומין כל ז'

והנה בעיקר הענין של סב"ל נגד מרן, נראה שכיון שקבלנו הוראות מרן, פשוט שזה בתורת ודאי, שהרי מרן הוא רבן של ישראל, ובטלו דעתם לדעת מרן לקבל את הוראותיו, הרי שקבלנו הוראותיו בתורת ודאי, כמו כל תלמיד המבטל דעתו לדעת רבו, ועושה כהוראת רבו. ולאפוקי ממה שכתבו במבוא לספר אור לציון (ח"ב ענף ב) שמה שקבלנו הוראות מרן אינו מחמת סברת מרן, אלא שקבלנו עלינו לקיים הוראותיו, ולכן קבלת הוראות מרן היא רק מתורת ספק. וזה תמוה, שהרי קבלת הוראות מרן היתה מכח גדלותו, אחר שהיה רבן של כל בני הגולה, ופשוט שקבלו דבריו מתורת תלמיד המקבל הוראת רבו, ודו"ק. ועל הראיות שהביא שם יש להשיב, ובמקום אחר הארכנו בזה.

ומ"ש בספר מערכי לב (אלקבן, בדברי הפתיחה), ל"ה הוכיח" כדעת האול"צ שקבלת הוראות מרן מכח ספק, מהא דעבדינן ס"ס נגד מרן, ותמה על מרן אאמו"ר בזה, הנה אין דבריו נכונים, דאף שקבלנו הוראות מרן בתורת ודאי, אמדינן דעת מרן דכאשר ב' הספיקות מצטרפים ביחד, גם הוא היה מתיר, והוא אומדן דעת נכון אחר שמצינו במקומות רבים שהפוסקים הקילו על פי ספק ספיקא שנפל בפנינו, ומה שמרן אסר במקום אחר אינו בהכרח שבהצטרף ב' הספיקות מרן עצמו לא היה מתיר. אם כן ממילא מעיקר הדין לא אמרינן סב"ל נגד מרן.

ומאי דנקטינן לדינא לומר סב"ל נגד מרן, זהו חידוש של דורות מאוחרים שרצו להחמיר מחמת חומר איסור הזכרת שם ה' לבטלה, שכל העולם נודעזע בשעה שאמר הקב"ה לא תשא, מה שלא נאמר כן במילי אחרינא. וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר חלק ז' (א"ח סימן ז), וכן בספר הליכות עולם (פרשת וירא מקורות אות ז): "שמרן החיד"א הוא שחידש לנו בשו"ת חיים שאל (ח"ב סימן טו), שאף על פי שהעושה כדעת מרן בברכות

המחמירים בזה, ואעפ"כ פסק שמקדש ביום, לכן ל"א סב"ל.

ובשו"ת שיח יצחק (סימן קמג) הקשה על שיטת הרמב"ם, דמאי שנא קידוש מתפילה, שלגבי קידוש פסק שמקדש והולך כל היום כולו, אפי' שביטל במזיד. ואילו לגבי תפילה קי"ל וכ"פ הרמב"ם (תפלה פ"ג ה"ח) שאם ביטל במזיד אין לו תקנה ואינו משלים. ואין לחלק בין דאו' לדרבנן, שהרי גם תפילה וגם קידוש הם מדרבנן ועיקרם דאו' כשי' הרמב"ם (תפלה פ"א ה"א) שעיקר תפלה דאורייתא. ואפשר לומר יען דצלותא רחמי היא (ברכות כ:) ע"כ החמירו בה שאם ביטל במזיד שאין לו תשלומין. ובירושלמי אי' דאע"ג דהברכות א' מוציא את חבירו, בתפלה אינו כן, דבתפלה מסתבר שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. עכ"ד.

אולם הביאור בדברי הרמב"ם פשוט, שקידוש ביום אינו מתורת תשלומין, אלא שכך הוא זמנו כל יום השבת, וכמבואר ג"כ בד' השאלות הנז"ל. ומה שאמרו, זכרהו "בכניסתו", אינו לעיכובא בקיום המצוה וגם שנקט כן משום הבדלה שהיא ביציאתו. וגם לשון מרן בש"ע (סעי' ח), אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד יש לו "תשלומין" מחר כל היום. אינו בדוקא, לפי שאינו מתורת תשלומין. [נומכאן נלמד שאין להוציא דינים מכח דקדוקים כאלו, שבקל אפשר לומר שהפוס' ואפי' מרן לא נחתי לדקדק בלשונם. וע' בשו"ת פרי הארץ (ח"ג סי' א ד"ה מיהו) שהעיר בזה על לשון מרן כאן].

אך מה נעשה שרוב האחרונים הסכימו בזה לדברי החיד"א, דאמרינן סב"ל אפילו כנגד מרן. עכ"ד. ולכן במקום שאין דבר המכריחנו לחוש לדעת החולקים, פשיטא שיש לנקוט כדעת מרן.

גם יל"ע אם נחשב כאן שהספק במצוה עצמה, שהספק הוא האם אדם זה עדיין מחוייב במצוות קידוש, וממילא הברכה נגרת בתרה.

וראיתי בספר ברכת יצחק (שכת א' עמוד רלט) שג"כ עמד בזה, מדוע לא נחוש בזה לסב"ל נגד מרן, וכתב שנראה שאין זה נחשב ספק במצוה, כיון שהספק על הברכה והמצוה יחד, וסברת הרב"ז היא שבמקום שהספק הוא על המצוה ונפסק לחומרא, ממילא מגלגלים את הברכה. ומ"מ אי נימא שסברת רב עמרם סברא יחידאה, אין לחוש לסב"ל. עכ"ד. ולפי מה שכתבנו, הדברים יותר ברורים, שהכלל של סב"ל נגד מרן הוא כלל מחודש, ובכמה דורות שאחרי מרן נראה שלא עשו סב"ל נגד מרן. [נהגו בעצמך אם תלמידי הבא"ח, שג"כ היה מכריע בהלכה בדרכו של מרן הבית יוסף, עשו סב"ל נגד הבא"ח. וכמו כן פשוט שהלכו אחר פסקיו בתורת ודאין, ועל כן אין לך בו אלא חידושו. ודו"ק בזה.]

ויתכן להוסיף על פי מה שכתב בשו"ת אוהב משפט (סימן ח דף יא.), שאם האחרונים חלקו על מרן משום הכרעה בעלמא, מכח הכלל דספק ברכות להקל, כיון שמרן כל יקר ראתה עינו והכריע בשיקול דעתו לברוך, עבדינן כפסק מרן. וה"ה לנ"ד שמרן כל יקר ראתה עינו שיטת

אם לא קידש בלילה, ומקדש בשחרית, די לו בקידוש אחד

דהנה בהגהות מהרש"ם שבס' ארחות חיים (ספינקא סי' רעא אות ה) כתב, דכיון דתשלומין דקידוש מתפלה ילפינן לשיטת רב עמרם, א"כ יש לעשות קודם קידוש היום, ואח"כ יקדש שנית להשלמה, וצ"ע למעשה. ע"כ. [ובשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן ג) תמה ע"ז איך ישתה יין אחר קידוש הראשון, כשעדיין עליו חובת קידוש הלילה. אולם יש ליישב עפ"ד הראשונים שהביא הב"י (סי' רסט) וכן הביא המאירי (ר"פ ערבי פסחים) שלשתות יין של הקידוש עצמו קודם הקידוש [וכגון שמקדש לאחרים והוא אינו יוצא י"ח עמהן] מותר].

והרבר פשוט שאם לא קידש בלילה, ומקדש ברכת הקידוש של הלילה ביום, בשחרית, די לו בקידוש אחד, שבכלל מאתים מנה.

ובשו"ת שערי דעה (ח"ב סי' ב) כתב, שמה שפסק מרן בשו"ע שאם לא קידש ליל שבת יש לו תשלומין, נראה הכוונה שבשעת קידוש של שחרית צריך לכוון דעתו שיצא בזה ידי חובת שניהם, גם קידוש של לילה וגם קידוש של יום, ולא סגי שיכוין בסתמא. אולם זה חידוש, ויתכן שהכל מצוה אחת. וכמו שנקטינן שפשוט שדי בקידוש אחד, שבכלל מאתים מנה.

אולם בס' תולדות שמואל (מצוה לא ס"א אות יב בסופו) כתב, שפשוט הוא, דמי שלא קידש ליל שבת ומקדש ביום השליש קידוש הלילה, יוצא בקידוש זה גם י"ח קידוש היום של הקידושא רבא. ע"ש.

גם בס' ערוך השלחן (סי' רעא סעי' כא) כתב, ונראה דכשמקדש למחר יוצא גם בקידוש של יום וא"צ לקדש על של יום בפנ"ע וקידוש אחד עולה ללילה וליום. ע"כ. וכן כתב הרב שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק נב סעיף כו). וכן דעת הרב כף החיים (סימן רעא סק"ג). [ממרן אאמור"].

וכן העלה בשו"ת בצל החכמה שם, דפשוט שא"צ לקדש פעמיים, אלא אומר תחילה קידוש של היום כהרגלו, ושמו בני ישראל וגו' זכור וגו' ברוך א"ה וכו' בפה"ג, ושוב נוסח קידוש הלילה, ברוך אתה וכו' אשר קדשנו במצותיו וכו' ברוך א"ה מקדש השבת, ואח"כ שותה מן הכוס. נמצא אומר כל נוסח הקידוש כהרגלו בכל שבת בבוקר, ואח"כ כל נוסח ברכת הקידוש של ליל שבת, ואינו מברך בפה"ג רק פעם אחת, והוא עולה לקידוש של יום בסופו כרגיל, ולקידוש הלילה בתחילתו כבכל ליל שבת. ומה שכתב הארחות חיים (הל' קדוש היום דין ב) שכתב ולא קידש בלילה מקדש ביום, אבל "מברך" תחילה קדוש היום, שכן אמרו כבוד לילה וכבוד יום כבוד יום עדיף, עכ"ל. ומדקאמר "מברך" תחילה היום, היה מקום לדייק שמקדש פעמיים. [ואולי האר"ח לשיטתו

שם שנראה שדוקא באונס יכול לקדש במשך כל השבת, וס"ל שהקידוש ביום הוא מתורת תשלומין]. אולם ע' בשו"ת בצל החכמה שם מש"כ לבאר בזה, ע"ש.

ומה שכתבנו שלא יאמר ויכולו, הטעם פשוט, שהרי בליל שבת נגמרה מלאכתו של הקב"ה בבריאת העולם. וכמ"ש בב"י שם בשם הארחות חיים, שכתב כן בשם התוס'. וכו' ברמ"א (ס"ה).

והנה בבן איש חי (פרשת בראשית אות יט) כתב: שכח או הזיד ולא קידש בליל שבת קודש יקדש ביום וכו'. ע"כ. וצ"ל דהיינו אפי' התפלל.

ובתשו' עמק המלך (סימן ב) פסק שבזה יצא י"ח בתפלה, ואין להשלים ביום. אולם בספר עמק ברכה (דף נז) כתב, שאין קידוש הלילה ביום מתורת תשלומין, אלא זמניה הוא כולי יומא. ע"ש. גם בשו"ת כפי אהרן (אפשטיין, סימן ה) כתב בפשיטות שאין קידוש הלילה ביום מתורת תשלומין, אלא זמנו הוא. וע"ע בערוה"ש יורה דעה (סימן שמא ס"ק כה). ובמנחת חינוך (סימן לא). ובב"ח ובט"ז יורה דעה (יור"ד סימן שצו). ומ"ש ע"ד הזתם סופר (תארו"ח סימן יז, ד"ח ע"ג). וע"ע להנצי"ב בספר העמק שאלה (סימן קסו אות ד) ובשו"ת ארץ צבי תאומים (חלק אורח חיים סימן כא ד"ה נחזור). ובשו"ת עמודי אש (סי' ה אות כב) ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק יורה דעה סימן שמא, ועוד לו במהר"ם שיק על המצות סוף מצוה לא). ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חלק אורח חיים סימן י אות ב). ובחזון עובדיה שבת ב' (עמוד ע). ע"ש. [קטע זה ע"פ מרן אאמור"ר שליט"א].

מי שבשבת בבוקר שכח לקדש, ובאמצע הסעודה בירך הגפן, אם עולה לו לקידוש

לפני זה והוא בגדר קידוש, ונקרא לפי זה גם ברכת המצוה, ובודאי לדידהו צריך לכוין לשם קידוש, א"כ בג"ד שלא כיוון לכך, לכאורה צריך שוב לקדש על יין לפני שממשיך בסעודתו. אבל עדיין אינו ברור אם כוונת קידוש להרמב"ם והש"ע ודעימי' מעכבת בדיעבד, דלא זו בלבד לדעת הסוברים בסימן ס' באורח חיים דבמצוה דרבנן מצוות א"צ כוונה, וא"כ לא מעכב, וגם לא נקרא היפוך כוונה, אלא גם אי נימא דבעינן כוונה גם במצוות דרבנן י"ל דכו"ע הכא מודים, כיון שכל הקידוש הוא רק בורא פרי הגפן, דכוונה זאת לשתות יין כוס שלם ולברך עליו ברכת היין די לזה, אלא דחז"ל אמרו

ומי שבשבת בבוקר בסעודה שניה שכח לקדש על היין, ובאמצע הסעודה בירך בפה"ג, אם עולה לו לקידוש, ואם לאו האם יש לו תקנה אחרת, דן בזה בשו"ת שבט הלוי ח"י (סימן נג) והביא כיו"ב מתשובת שואל ומשיב (מהדורא ה' ביוסף דעת סימן י"ח), אבל אין לפשוט משם. ובעיקר השאלה, הנה גדולי הראשונים, הראב"ד, רבינו דוד בפסחים, ומהר"ם חאלוה (פסחים קו). ובחי' המאירי, דעתם שקידוש של שחרית אינו בגדר קידוש ממש, ולדבריהם א"צ כלל לכוין לשם מצות קידוש, שהרי דעתם שלא נתקן הקידוש בבוקר רק כדי לקבוע סעודה על היין, אבל דעת הרמב"ם והשלחן ערוך (סימן רפ"ט) דאסור לטעום

כג. מי שלא קידש בליל שבת שחוזר ומקדש ביום, אף על פי כן מותר לו לשתות מים בבוקר לפני התפלה, או קפה ותה. כג)

בכך וגם להוציא אחרים, וכ"ש אם בטעות בירך בפה"ג על י"ש, דאע"ג דברכתו לבטלה ולא כלום הוא, מ"מ הו"ל כמי ששותה רביעית יין באופן שמוכח שזה לשם קידוש דחושבני שיצא אף על גב שלא בירך, ואף גם בקידושא רבא של שחרית אפשר דאין הברכה מעכבת והעיקר הוא השתיה לשם קידוש, כי נראה לענ"ד דאף אלה שכתבו שהעיקר הוא הברכה, עיקר כוונתם לברך על יין ולשתות או אפי" לברך רק עבור אחרים כשהוא שרוי בתענית כשיטת רבינו ירוחם, אבל לא מצינו בשום מקום שתהא חשיבות לברכת בפה"ג בלבד בלא שום צירוף עם ברכה אחרת. עכ"ד. וזה חידוש וצ"ע לדינא.

מי שלא קידש בליל שבת שחוזר ומקדש ביום, אם יכול לשתות מים בבוקר לפני התפלה

לדון בזה, שהרי לדעת רבינו יונה שהביא הרא"ש (פסחים קא) דמה"ת יוצא י"ח קידוש גם שלא במקום סעודה, א"כ הרי גם בבוקר קודם התפלה מוטלת עליו חובת קידוש מה"ת, וממילא נאסר אפי" לשתות מים, ואף שהתפלל של שבת בליל ש"ק, לא יצא בזה חובת קידוש מה"ת להרבה ראשונים דס"ל קידוש על היין דאורייתא. וגם להסוברים דבאמירה בעלמא יצא, כבר הוכיח במנ"ח (מצוה לא) דאינו יוצא י"ח קידוש בתפלת ליל שבת כיון שאין מזכירין בה יציאת מצרים. ואפי" לדעת הרא"ש (שם) דס"ל קידוש במקום סעודה דאורייתא, מ"מ הרי מה"ת מותר לסעוד קודם התפלה וא"כ אסור לשתות אפי" מים לפני התפלה. עש"ה.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן א והלאה) דחה דבריו שהרי מן התורה מותר לסעוד גם קודם התפלה, ומותר ג"כ לסעוד קודם הקידוש, וממ"נ מותר בנ"ד לשתות מים תה לפני התפלה והקידוש, שהרי מה"ת מותר לשתות לפני הקידוש, ומדרבנן הרי אינו יכול לקדש בבוקר דאין קידוש אלא במקום סעודה, ואסור לסעוד לפני התפלה. ובפרט שהאח' כתבו ליישב שמה"ת יצא י"ח קידוש בתפלה [ערכית של אמש], וא"כ כל החיוב קידוש שלו מדרבנן, וכיון שא"י

שיעשה זה לפני הסעודה או קודם שטועם איזה דבר, לחשיבות סעודת שבת, וא"כ אם שתה כוס שלם באמצע סעודה ובירך פרי הגפן יצא על כל פנים דיעבד מדין קידוש שחרית מעיקר הדין, וזה מתירו לאכול מכאן ואילך, וא"כ לא יברך עוד פעם בשם ומלכות על כל פנים.

וראה עוד בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן יד) שכתב, שנראה לכאן שמי ששכח לקדש בשבת בבוקר והתחיל בסעודה ואכל פת ושתה גם יין ונזכר בתוך הסעודה שעדיין לא קידש, דשפיר יוכל ליקח כוס יין או שכר ולומר עליו פסוקים כגון על כן ברך וכו', שיהא מוכח שזה לשם קידוש, וישתה. ושפיר יכול לצאת לעצמו

כג) הנה בשו"ת שערי דעה (ח"ב סי' ב) נשאל באדם שלא קידש ליל שבת, אם מותר לו לשתות מים או תה למחר בבוקר קודם התפלה והקידוש כמו בכל יום, או דילמא כיון שכבר חלה עליו חובת קידוש מליל שבת, ואז נאסר ג"כ לשתות אפי" מים, וחובת קידוש זה לא נתבטלה ממנו גם אחר עמוד השחר, ממילא גם ביום יהיה אסור לו לשתות אפי" מים עד שיקדש קידוש הלילה. והשיב בפשיטות, דרשאי לשתות מים בשבת בבוקר לפני התפלה, שכיון שאין בידו לקדש אז קידוש במקום סעודה, ממילא לא חלה עליו חובת קידוש ע"ש.

אמנם בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' קכ"א) כתב, שאם לא קידש בלילה והוא חייב לקדש ביום קידוש של לילה, אסור אף לשתות מים קודם התפלה, דכיון שכבר חלה עליו חובת קידוש בלילה, שוב לא פקע אף קודם התפלה ואסור לשתות בבוקר אף מים. ע"כ. ויש לבאר דבריו, שדוקא לענין קידוש של יום אמרינן שלא חל עליו בשבת בבוקר קודם התפלה, כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה, אבל בנ"ד, כבר חל עליו חובת קידוש מאתמול ונאסר לשתות קודם הקידוש, וחיוב זה לא פקע עדיין.

גם בספר פסקי תשובה (ח"א סי' פב בהערה) כתב שיש

כד. אם לא קידש לא כליל שבת ולא ביום שבת, והגיע זמן בין השמשות של מוצאי שבת, [תוך י"ג דקות וחצי מהשקיעה, בשעות זמניות], אם התפלל תפלה של שבת הן כלילה הן ביום, יצא ידי חובת קידוש מן התורה ואינו חייב עוד אלא מדרבנן, וכיון שהוא בין

שאסור היה לו לאכול עד חצות לפי שלא התפלל עדיין שחרית, מותר לו לאכול אחר חצות שכבר אין עליו חובת שחרית רק חובת מנחה. ומזה רצה לדון לנידון דידן. והעלה שם, שאם לא קידש כליל שבת מותר לו ביום שבת בבוקר לשנות מים או תה קודם התפלה והקידוש.

לקדש לפני התפלה, ממילא מותר לשנות מים או תה קודם התפלה. ולכן בין התפלל ערבית בין לא התפלל, מותר לו לשנות מים או תה שבת בבוקר לפני התפלה והקידוש. וע"ש.

ושם הביא מס' עמק הלכה (סי' לא) הוב"ד בס' זכר נתן (דף ה. דין א), שאם איחר להתפלל שחרית עד חצות שדינו שמתפלל מנחה שתיים, אף

לא התפלל שחרית ומתפלל מנחה שתיים, אם מותר לטעום קודם התפלה

להנהיג במה שכתב שכבר אין עליו חובת שחרית אלא מנחה, לכאורה אינו מוכרח כ"כ, דהא מ"מ יש כאן משום אל תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. ובפרט לסוברים שהוא אסור מה"ת, ומה"ת אין קבע לזמן התפילה. וכתבנו בזה בילקוט יוסף תפלה כרך א' סימן פט, לענין מי שהיה אונן בשעת שחרית, ומתו נקבר אחר חצות היום, שאז כבר אינו יכול להתפלל שחרית, אם מותר לו לסעוד סעודת הבראה קודם מנחה. הנה יש לחקור, אם ב' הטעמים שהובאו בגמרא ברכות לענין איסור אכילה קודם שחרית, משום לא תאכלו על הדם, ומשום ואותי השלכת אחר גויך, אם הם שתי סיבות המונעות את האכילה קודם התפלה, או שהעיקר הוא הפסוק דלא תאכלו על הדם, והטעם דואותי השלכת אחר גויך הוא כעין טעמא דקרא. ולכאורה נפ"מ במי שהיה אונן בשעת שחרית, ומתו נקבר אחר חצות, שאז כבר אינו יכול להתפלל שחרית, האם מותר שיסעוד סעודת הבראה קודם מנחה, הנה אי נימא דב' הסיבות הם המונעות מלאכול קודם התפלה, נמצא שכ"ז בשחרית, דשייך ביה לא תאכלו על הדם, אבל קודם מנחה שרי. אבל אי נימא דעיקר הטעם הוא משום דואותי השלכת אחר גויך, אחר שנתגאה וכו', ממילא שייך לאסור זה גם במנחה. ועיין בחי' מלא הרועים (ברכות י) שכתב, נראה דזה קאי בתפלת המנחה, דביה ליכא לאו דלא תאכלו, רק איסורא משום דואותי השלכת אחר גויך, וכן משמע מתלמידי רבינו יונה דמחלק בין שחרית למנחה לענין אם התחיל

ויתכן, דהעיקר הוא שלא לאכול קודם התפלה הראשונה שביום, ומה שאמרו שחרית היינו משום שהיא בדרך כלל התפלה הראשונה ביום. ולפי זה לכל הביאורים יהיה אסור לאכול לאכול בנ"ד קודם מנחה. ומה שאכל קודם חצות זה כמו שמוותר לכל אדם שיאכל עד שיעלה עמוה"ש, שעדיין לא הגיע זמן תפלה. וגם אצל האונן קודם הקבורה חשיב כעדיין לא הגיע זמן חיובו. שו"ר במשנ"ב (סי' ע' סק"ב) שכתב בשם הפמ"ג (סי' קח) שאסור לו לאכול קודם מנחה, וכשיגיע חצי שעה שאחר חצות יתפלל מנחה ואח"כ יאכל. ע"ש. וע' תהלה לדוד (סי' קח סק"ב) ובשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' ד). אך כשיש צבור המתאסף סמוך לשקיעה, והאבלים חזרו מהקבורה בצהריים, יסעדו סעודת הבראה ויסמכו על כך שהאנשים רגילים לבוא לבית האבל למנחה. והו"ל כשומר. וגם יש לצרף סברת האומרים דדוקא סעודה גדולה שאין רגילים בה אסור קודם מנחה.

השמשות ספיקא דרבנן לקולא, [ויאמר ברכת הקידוש בלא שם ומלכות]. אך אם לא התפלל שום תפלה בשבת שאז הוא חייב בקידוש מן התורה לכולי עלמא, צריך לקדש על היין, ולברך ברכת הקידוש בשם ומלכות, כדין ברכת המזון שהיא מן התורה, שאם נסתפק בה חוזר ומברך. ולכן יקדש על היין בשם ומלכות, ויטעם מן הכוס כמלא לוגמיו, אם הוא בתוך הסעודה. ואם אינו בתוך הסעודה, ישתה רביעית יין מכוס הקידוש, כדי שייחשב לו קידוש במקום סעודה. (כד)

אם יכול לקדש ביום שבת בבין השמשות

ומברך. ועיין להפמ"ג. ע"כ. והנה לכאורה אם באנו לדמות דין זה לספק בירך ברכת המזון ספק לא בירך, שחוזר ומברך מספק, משום שספק דאורייתא לחומרא, וכדאיתא בירושלמי (ריש ברכות). וכ"פ הרמב"ם (סוף פ"ב מהל' ברכות), וכ"פ הטור והשלחן ערוך (סימן קפד ס"ד). ואף על פי שכתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן מז), שאיסור ברכה שא"צ לדעת הרמב"ם ומרן השלחן ערוך הוא מה"ת, מכל מקום י"ל שזהו משום שמאחר שאכל ושבע ונתחייב מה"ת לברך ברכת המזון, גם כשנסתפק אם בירך, מעמידים הדבר על חזקת חיובו, ומש"ה חוזר ומברך, וכמו שהסבירו בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חלק א"ח סי' ג). ובשו"ת רבי עקיבא איגר (סי' ו). וכ"כ בשו"ת זכרון יוסף שטיינהרט (בדף צט:), ובספר נחל איתן (בפ"ב מהלכות ברכות). ע"ש. אבל חיוב קידוש שנהוג כל יום השבת, כיון שהגיע זמן ביה"ש אין כאן חזקת חיוב, כיון שהוא ספק לילה, ועבר זמן החיוב.

וכן מבואר בערך השלחן (סי' תרב סק"א), שאפילו לדעת הסוברים ספק נטל לולב ביו"ט ראשון, ספק לא נטל, חוזר ונטל בברכה, כיון שיש לו חזקת חיוב, מכל מקום בביה"ש אין לברך, כיון שיש ספק בכלל אם חייב בשעה זו. ע"ש. וכ"כ בעל משמרות כהונה בשו"ת מצות כהונה (סימן לה בד"ה דע).

אלא דלכאורה איכא חזקת יום, וכל שלא עבר היום בודאי הרי הוא בחזקת יום שלפניו. ועיין במגן אברהם (סימן שמב) שנסתפק במאי דקיימא לן שלא גזרו על השבות בבין השמשות, אם זהו רק בערב שבת, אבל בבין השמשות של מוצאי שבת אסור, משום דשאני לן בין אפוקי

(כד) על פי מ"ש הריטב"א (שבת כג:). דנר חנוכה עדיף על קידוש היום, והקשה, ולימא ליה קידוש היום עדיף דאורייתא, וי"ל משום דמדאורייתא די לו לקדש על הפת, ואפשר ג"כ שיוצא בקידוש של תפלה כמו שיוצאים ביום הכפורים. ע"כ. ולדבריו אם התפלל יצא י"ח בתפלה, ובספק אם קידש הו"ל ספיקא דרבנן. אבל אם לא התפלל קידוש הו"ל דאורייתא, ובספק הו"ל ספק דאורייתא ולחומרא. וכ"כ הפרי מגדים (מש"ז סימן רעא ס"ק יא), שאם לא קידש בשבת וגם לא התפלל, ונזכר בביה"ש בצאת השבת, צריך לקדש, דספיקא דאורייתא הוא. והביאו להלכה המשנה ברורה (סימן רעא ס"ק לט) ובשער הציון (ס"ק מז), ע"ש. וכ"פ בבן איש חי (פרשת בראשית אות יט) שאם גם ביום שכח או נאנס ולא קידש, ונזכר בבין השמשות של היום שהוא ספק קודש ספק חול, הנה אם התפלל תפלה של שבת הן בלילה הן ביום, נמצא יצא י"ח קידוש מן התורה, ורק נשאר עליו חיוב קידוש מדרבנן, וכיון דהוא בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, יקדש ויאמר ברכת קידוש של לילה בלי שם ומלכות, אלא יהרהר שם ומלכות בלבו. ואין לומר לא נחייב אותו לקדש כלל, כיון דהוא ספיקא דרבנן, זה אינו, דהא איכא דס"ל כל שיש לו יין אינו יוצא י"ח קידוש מן התורה בתפלה. ועוד דהנה הרב תוספת שבת כתב, כל שלא כיוון לצאת י"ח קידוש בתפלה, אינו יוצא י"ח מן התורה. ולכן צריך לקדש על היין ויברך ברכת הקידוש בלא שם ומלכות. ואם לא התפלל שום תפלה בשבת, נמצא הוא חייב בקידוש מן התורה לכ"ע, ועתה בבין השמשות צריך לקדש על היין, ויברך ברכת הקידוש בשם ומלכות, כדין בהמ"ז שהיא מה"ת דאם נסתפק בה דחוזר

יומא לעיולי יומא, דמספיקא לא פקעה קדושה. או דילמא לא שנא, וגם בבין השמשות דמוצאי שבת לא גזרו על השבות. ע"ש. והכי נמי אמרינן בעירובין (לג), בעא מיניה רבא מרב נחמן, ככר זו היום חול ולמחר קודש, ואמר עירבו לי בה, מהו, אמר ליה עירובו עירוב. היום קודש ולמחר חול, ואמר עירבו לי בה מהו, אמר ליה אין עירובו עירוב. ומאי שנא, אמר ליה לכי תיכול עליה כורא דמלחא, היום חול ולמחר קודש, מספיקא לא נחתא לה קדושה, היום קודש ולמחר חול, מספיקא לא פקעה קדושתא מינה. ופירש רש"י, היום חול ולמחר קודש וכו', דבין השמשות דקניית עירוב ספיקא הוא, ומספיקא לא תפקיה ממילתא קמייחא, וכן בסיפא. ע"כ. וכן נפסק בטור ושלחן ערוך (סוף סימן שפ"ו). ע"ש.

וכיו"ב נפסק בש"ע (ר"ס תקסב) דכל תענית שלא שקעה עליו חמה, דהיינו שלא השלימו עד צאת הכוכבים אינו תענית. ע"ש. ואין אנו מקילין בבין השמשות מחמת ספק דרבנן, משום חזקת יום [והוא בדבר קבוע, ולא באיתרע]. אך עיין בלויית חן (סי' קכה) שדייק מלשון הרמב"ם דמה שמקילין בבין השמשות הוא גם בבין השמשות של מוצאי שבת, ולא אמרינן ביה חזקת יום. ובתוספות רבינו עקיבא איגר שם (משנה פ"ב דשבת אות מד) דייק כן מהמשנה. וראה באורך בלויית חן שם.

ובלא"ה ביה"ש הוא ספיקא דדינא, ולא שייך בזה חזקת חיוב, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ו (י"ד סי' כג אות ב). וכ"כ המהר"ם שייק (או"ח סי' שכח ד"ה ועתה). ע"ש. ולפי זה לכאורה יש לחוש לספק ברכה לבטלה דהויא מה"ת, ושב ואל תעשה עדיף. וע"ע במהר"ם שייק על המצוות (סוף מצוה לא).

אלא שמאחר וביה"ש שלנו יש בו ס"ס שמא הוא יום, ושמא הלכה כר' יוסי דבסוף ביה"ש דר' יהודה הוי ביה"ש דר' יוסי כהרף עין, ושמא הלכה כר"ת ולדידיה אכתי יום גמור הוא, וכיון שהקידוש עצמו מה"ת, ודאי דמהני ג' הספיקות הנ"ל שיוכל לקדש בביה"ש שלנו בשם ומלכות. ואף שהוא ספק זמן הבדלה, וא"כ איך יוכל לטעום מהכוס, מ"מ י"ל דאכתי לא הגיע זמן הבדלה, וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כג אות א'). וראה להלן בסמוך ביאור הדברים. ולכאורה היה נראה שיותר יש לנו לומר שיתפלל

מנחה של שבת, ויוסיף בתוכה "ישמחו במלכותך וכו', זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים", וכיון לצאת בזה י"ח קידוש. וכיון שזמן מנחה עד צאה"כ, אין בזה חשש ברכה שא"צ, ולגבי קידוש "על היין", כיון שלדעת ר"ה"פ הוי מדרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. וכן העיר בשו"ת יביע אומר (שם). ע"ש.

אולם נראה שאף על פי שלדעת המגן אברהם אם התפלל תפלה של שבת יצא י"ח קידוש מה"ת, מכל מקום בשו"ת יביע אומר ח"א (סימן טו אות כג) הובאו כמה פוסקים שחולקים ע"ז, וס"ל שאפילו התפלל, מצות קידוש על היין הויא מה"ת, והם הגאונים, רבינו יונה [הובא בהרא"ש פסחים קא], רבי יצחק בן גיאת (עמו"א), הרשב"א בתשובה, הארחות חיים, התוס' (סוטה לג), הריטב"א, הר"ן, והריב"ש, וא"כ הו"ל ס"ס, שמא הלכה כהפוסקים הנ"ל שהוא חייב בקידוש מה"ת, וכ"ש לרש"י וראב"ן שגם הקידוש "על היין" הוא מה"ת. ואת"ל כהמגן אברהם, שמא ביה"ש יום הוא, ושמא הלכה כר' יוסי דס"ל שכל זמן משך ביה"ש של ר' יהודה יום הוא (ע" שבת לה). ובפרט לסברת ר"ת, ביה"ש דידן יום הוא בודאי, וביום הרי יכול לקדש, וכיון שיש כאן ס"ס לחיובא, ואיכא דס"ל שהוא חיוב מה"ת, עבדינן ס"ס לברך ולקדש בביה"ש שלנו. וזהו ע"פ מ"ש בשו"ת יחיה דעת ח"ה (סי' כא עמ' צה) לפי סברת תרוה"ד ומרן השלחן ערוך (סימן תפט). ע"ש. (וע"ע בילקו"י ח"א מהדורת תשמ"ה עמו"א לח).

וקל וחומר הוא, שהרי שם באמת דעת ר"ה"פ ומרן שמצות ספירת העומר בזה"ז אינה אלא מדרבנן, אלא שלד' הרמב"ם והראב"י"ה הויא מה"ת, והברכה על ספה"ע לכ"ע אינה אלא מדרבנן, ואפ"ה רשאי לברך, וכ"ש כאן שהקידוש שהוא הברכה הוי מה"ת, לדעת כל הפוסקים הנ"ל. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סי' ה אות ג). ובח"א (או"ח סי' טו). [חלק מהדברים הנ"ל ממרן אאמרי"ן].

ובעיקר דברי המג"א הנ"ל, הנה יש מי שכתב שלא כתב כן המג"א אלא באופן שאין לו יין ופת, דבזה יוצא ידי חובה מן התורה בתפלה, אבל כשיש לו יין או פת, אינו יוצא ידי חובת קידוש אפילו מה"ת בתפלה. וכ"כ בשו"ת יד יצחק חלק ב' (סימן קצח). ושם נשאל אודות

בפת, דאילו ביינ ליכא במדבר מן הסתם, ואף על פי שאין מבדילים על הפת, מ"מ הני מילי ביישוב אבל במדבר שאי אפשר ביינ מבדיל בפת, ואם אין לו פת מקדש ומבדיל בתפלה, כמו שאנו עושים ביום הכפורים, שאין קדוש אלא בתפלה ואפי"כ כשחל להיות בשבת. ע"כ. הרי דס"ל שיוצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה.

אלא דא"כ צ"ע ממ"ש בפרק ב' מהלכות ברכות הלכה כד בזה"ל: לפיכך מי שנסתפק לו אם קידש על היין בליל שבת, מברך ברכת קידוש אבל לא בורא פרי הגפן, אבל קידוש של סעודת יום שבת אינו אלא מדבריהם. ע"כ. הרי שאינו יוצא י"ח בתפלה, דאל"ה אמאי חוזר לברך בנסתפק אם קידש.

ואשר על כן נראה בדעת הריטב"א, דיש חילוק בין אם יש לו יין או פת, דבזה עקרו חכמים מצות קידוש מה"ת, דאחר שתיקנו לקדש על היין אם אינו מקדש על היין אינו יוצא ידי חובה בתפלה. וזה מה שכתב בהלכות ברכות הנ"ל. אבל היכא שאין לו יין או פת, בזה אמר בשבת כג: דיוצא י"ח קידוש בתפלה.

והנה הרשב"א בתשובה (סימן שכג) ביאר דין זה שמקדשין בבית הכנסת, אע"ג דליכא אורחים, והוא מב' טעמים, או משום תקנה לרפואה, דשתיית היין בקידוש היא לרפואה, או דאחר שתיקנו בשביל האורחים, גם כשאין אורחים תקנה ממקומה לא זזה, ודמי לברכה מעין שבע. ע"ש. ולכאורה הרי האורחים יצאו י"ח קידוש בתפלה, ומעיקרא אמאי תיקנו קידוש בבית הכנסת. ומשמע דאין יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה כשיש להם יין. אולם אין זו ראייה דמתחלה תיקנו לקדש בביהכ"נ כשהיו שם אורחים, שהיו אוכלים שם [או בחדר הסמוך תוס' פסחים צ"ט:]. והשאינו תקנה זו גם כיום שאין אורחים. וממילא אין ראייה מתשו' הרשב"א הנז'. אולם הרשב"א בשבת כג: כתב: "ומשום דאפשר לקדש אריפתא הוא דעדיף נר חנוכה, הא לאו הכי קדוש היום עדיף דהוי דאורייתא". ע"כ. ואם איתא דאפשר לצאת י"ח קידוש מה"ת בתפלה, נימא ליה שיכוין בתפלתו לצאת י"ח קידוש מה"ת, כי מצוות צריכות כוונה, ויקח הכסף לנר חנוכה. וע"כ דבתפלה לא יוצא י"ח גם אם יכוין לצאת,

מעשים בכל יום (שבת), שהאנשים שהתפללו ערבית, ויצאו ידי חובת קידוש בתפלה, וכמו שכתב המגן אברהם (ס' רעא), מוציאים את הנשים שלא התפללו ידי חובת קידוש, אף על פי שחייבות הן בקידוש מן התורה, והרי מבואר בהרא"ש (ברכות כ:.) שהנשים אינן בתורת ערבות, ואם כן איך יכולים להוציאן ידי חובת קידוש. והשיב, שנראה לו לפי מה שכתבו התוס' (סוכה ג.) שכל שלא קיים המצוה מדרבנן, לא יצא ידי חובתו גם מן התורה, ומאחר שתיקנו חכמים לקדש על היין או על הפת, ובמקום סעודה, לא יצאו ידי חובת קידוש בתפלה אפילו מן התורה. ולכן יכולים להוציא הנשים ידי חובת קידוש, דתרייהו דאורייתא, ודברי המג"א אינם אלא באופן שאין לו יין ופת וכו'. עכת"ד. וכן מבואר בבן איש חי הנ"ל, דאיכא דסבירא להו דכל שיש לו יין אינו יוצא ידי חובת קידוש מה"ת בתפלה.

ומרן אאמו"ר הביא שכבר קדמו הגאון רבי צבי אלימלך מדינוב בספר מגיד תעלומה (עמוד רפ), שגם הוא ישב על מדוכה זו, שאיך נהגו האנשים שהתפללו ערבית ויצאו ידי חובת קידוש מן התורה, להוציא את הנשים ידי חובת קידוש, אף על פי שלא התפללו וכו'. ותירץ כאמור, שמכיון שלא קידש על הכוס כתקנת חז"ל, לא יצא ידי חובה אף מן התורה, וכמו שכתב כיוצא בזה הפרי מגדים בפתיחה לאורח חיים. ומעתה, בנ"ד שיש לו יין או פת, אינו יוצא ידי חובת קידוש בתפלה אף מה"ת, וממילא בבין השמשות הוה ליה ספק דאורייתא ולחומרא. דכל שיש לו יין או פת עקרו חכמים דין קידוש בתפלה, וחייבוהו לקדש דוקא על יין או על פת. וכן יש להוכיח מדברי הריטב"א. דהנה מצינו בג' מקומות שהריטב"א דיבר בענין זה, ובחי' לשבת כג: כתב, "קידוש היום עדיף דתדיר. וא"ת ולימא ליה קידוש היום עדיף דאורייתא, וי"ל משום דמדאורייתא די לו לקדש על הפת, ואפשר ג"כ שיוצא בקידוש של תפלה כמו שיוצאים ביום הכפורים" ע"כ. הרי שהריטב"א מסתפק אם יוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה או לא.

אולם במאי דמספקא ליה בשבת כג: הרי דפשיטא ליה להלן שבת סט: שיוצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה, וז"ל: בקידושא ואבדלתא. פירוש

לקדש בביה"ש בברכה, ודלא כהרב בן איש חי. אך מלבד שאין הדברים מוכרחים בדעת כל הפוסקים דהיכא שיש לו יין ולא קידוש על היין עקרו חכמים דין קידוש מה"ת בתפלה, ואף שכן נראה מדברי הריטב"א אינו מוכרח בדברי שאר הפוסקים, ובפרט להסוברים שדי בדברי שבח, [או אפי' באמירת שבת שלום], לפיכך יקדש בלא שם ומלכות.

דאחר שתיקנו חכמים לקדש על היין או על הפת, עקרו דין דאורייתא של קידוש, ואינו יוצא י"ח בלא זה. ויש לפלפל בזה. ומה שכתב הרשב"א במק"א שיוצאים ידי חובת קידוש בדברי שבת וכו', היינו כשאין לו יין או פת.

ולפ"ז היכא שהתפלל ולא קידש והגיע זמן ביה"ש של מוצ"ש, כיון שיש לו יין ולא קידש, עדיין מחוייב מן התורה בקידוש, וא"כ יוכל

לטעום מהיין כשמקדש בבין השמשות

ואף על פי שבהליכות עולם ח"ג (עמוד כו) כתב, דאף שהתפלל תפלה של שבת, יקדש על היין בשם ומלכות, ויטעם מן הכוס כמלא לוגמיו, הנה לאחר שנים יצא לאור חזון עובדיה שבת כרך ב' ושם כתב כמו שנתבאר כאן, שאם התפלל תפלה של שבת הוה ליה ספק בדרבנן, ויאמר ברכת הקידוש בלא שם ומלכות. ומשנה אחרונה עיקר.

ויש לעיין דמאחר ויש אומרים דקידוש על היין הוא מדאורייתא, וגם י"א דכל שיש לו יין אינו יוצא י"ח קידוש בתפלה, [כן נראה מדברי הריטב"א], יתכן שיש לו לומר את ברכת הקידוש בלא שם ומלכות על היין, ואחר כך יברך על היין וישתה. ואף שאסור לטעום קודם ההבדלה, ובזמן בין השמשות, מכל מקום איכא הכא ספק ספיקא, שמא הלכה כרבי יוסי שעדיין יום הוא, ושמא ביה"ש יום הוא, ושמא כר"ת. ויתכן דשייך כאן שיטת השר מקוצי ועוד, שלשתות מין הקידוש עצמו לא אסרו לשתות קודם הקידוש.

ומ"ש בכך איש חי הנ"ל, שאם כבר התפלל בשבת ובא לקדש בביה"ש, שיקדש בלי שם ומלכות, הנה אם הוא באמצע סעודה שלישית, יברך ברכת הקידוש בלא שם ומלכות, ויברך הגפן וישתה. והיינו שסימך ברכת הגפן לשתיית היין, שלא להפסיק בברכת הקידוש בלא שם ומלכות בין ברכת הגפן לשתייה, וכמ"ש בהליכות עולם (פרשת ויצא אות יא). ע"ש. ואם אינו בתוך הסעודה, לא יטעם מן היין, שהרי הוא זמן שנאסר בטעימה עד שיבריל. ועיין במשנה ברורה בשער הציון שהקשה, שאיך מותר לו לטעום מלא לוגמיו מכוס הקידוש, והרי אסור לטעום קודם הבדלה, וכתב בחזון עובדיה, דלק"מ, שמכיון שיש ס"ס שיום הוא, מותר לו לטעום. [דאחר שמקדש מכא ספק דאורייתא, שרי גם לטעום]. וטוב שישתה רביעית מן היין, שיהיה גם כן קידוש במקום סעודה. ואפילו אם לא יוכל לשתות רביעית יוצא ידי חובת קידוש מן התורה גם בלא סעודה לדעת רבינו יונה וסיעתו.

לקדש בזמן בין השמשות - תשובה על דברי החולקים

כהרף עין, ואף לרבי יהודה שמא ביה"ש יום הוא, וספק שליש, דשמא כר"ת שעדיין יום גמור הוא. [נאין זה ס"ס משם אחד, דהספק השני מתיר יותר, שהוא יום גמור, ובפרט לסברת רבי יוסי]. גם בחזון עובדיה שבת ב' (עמוד עה) כתב בזה"ל: ואע"פ שראיתי בס' מנוח"א שכתב שאין לסמוך על ספק ספיקא זה, ולכן כל ששקעה השמש ביום שבת אין לקדש בשם ומלכות, אני על משמתי אעמודה. וכבר כתב בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חאו"ח סי' ג דף ז:), דאף על גב דלא עבדינן ס"ס בברכות, מ"מ כל שיש ס"ס, כשם שמועיל ס"ס בעלמא למישרי כל איסורי תורה,

והנה מחבר אחד כתב לחלוק בזה, וכתב, והגם שמרן הראש"ל שליט"א בספר לוית חן (סימן טו) העלה שאפשר לקדש בשם ומלכות בזמן ביה"ש וכו', אולם בתשובה כת"י העליתי בעניוטי שאין לסמוך על ס"ס זה, ולכן כל ששקעה החמה ביום שבת אין לקדש כבר בשם ומלכות. ע"כ.

וראיתי בגליון הספר בכתב ידו של מרן אאמו"ר שכתב בזה"ל: דברינו מיוסדים על אדני פז, וכמו שנתבאר באורך בטהרת הבית ח"ב. ע"כ. והיינו שיש לצרף כאן סברת רבי יוסי, דביה"ש הוא בסוף זמן ביה"ש של רבי יהודה,

כתב, שהפוסקים הספרדים מצרפים דעות הראשונים שלא הובאו בש"ע לספק ספיקא. ע"ש. ולהנ"ל הרי שגם הפוסקים האשכנזים מצרפים סברא כזו לס"ס. וכ"כ ביד אברהם (יו"ד ס"ס קי). וראה בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א, עמוד קסג). ובעין יצחק ח"ב (עמוד שג). וא"כ כ"ש בני"ד שסברת ר"ת נפסקה בש"ע. ודעת הרב בית דוד דעבדי' ס"ס אפילו במיעוט נגד הרוב. ודעת רוב האחרונים דעבדי' ס"ס גם מסברא שלא נפסקה ההלכה כמותה, וכ"ד ה' שלחן גבוה, אהל יוסף, דבר משה, שמש צדקה, וזכור לאברהם, קול אליהו ישראל, ערך השלחן, מרן החיד"א, זבחי צדק, יד אפרים, שדי חמד, תעלומות לב, מימי שלמה קמחי, אהל יצחק, ועוד. וא"כ ק"ו בני"ד, שמצינו כשלושים ראשונים העומדים בשיטת ר"ת, וגם מרן הש"ע סבר כוותיהו, כמו שהוכחנו בילקוט יוסף (סימן רסא מהדורת תשע"א), ובודאי דחזי לצרף סברתם לס"ס. ומה שנהגו כד' הגאונים אינו מבטל לגמרי סברת החולקים לענין לצרפם לס"ס. ולכן בני"ד דאיכא ג' ספיקות שפיר יקדש בבין השמשות.

כך מועיל ס"ס למשרי אריא דרביע עליה באיסור לא תשא. ע"ש. ויש להוסיף, דכיון דעיקר קידוש מה"ת מהני ס"ס בברכות, כמ"ש כיו"ב בתרוה"ד (סימן לו). א"נ דהס"ס על המצוה, ורק בברכה שאינה בעיקרה מצוה, לא עבדי' ס"ס].

ויש שטענו שאין לצרף את סברת ר"ת לשום ספק, גם לא לספק שלישי כמו בני"ד, אחר שהמנהג פשוט כהגאונים, והרי אפי' לענין חילול שבת אין אנו חוששין לר"ת, ולכן תינוק שנוולד אחר 20 דקות מהשקיעה מלין אותו בשבת. אולם אין טענה זו נכונה, דאף שהמנהג פשוט כד' הגאונים, מ"מ הרי מצינו הרבה כיו"ב שמצרפים לס"ס גם סברת הפוסקים אף שהמנהג פשוט שלא כדעתם. ונחלקו האחרונים גבי סברא שלא הובאה בשלחן ערוך אם מצרפים אותה לס"ס או לא, ודעת הפרי מגדים והגר"ש קלוגר שאין מצרפים סברא זו לס"ס. ודעת הרב משכיל לאיתן, והנודע ביהודה שמצרפים לס"ס גם סברא שלא הובאה בשלחן ערוך. וכן כתב בשו"ת תעלומות לב (אה"ע"ז ס"ס כב), ובזבחי צדק (סי' ק). וכן כתב השדי חמד (כללי הפוסקים סי' יג)

סברת רבינו תם שייכת גם בארץ ישראל - ודלא כהחולקים

שאז כבר מתרחק י"ח מעלות ואין אורו נראה כלל. ומה שאמרו בגמ' (סם) משתשקע החמה, אינה שקיעת החמה תחת האופק, אלא שקיעת אודם הנשאר אחר כך עד שלא ישאר אור רק לצד מערב שהוא לבדו מאדים ומאיר, ואז מתחיל ביה"ש לרבה. וזהו שאמרו כל זמן שפני מזרח מאדימין, פי' מערב כמ"ש בגמ', ולשעה קלה מכסיף התחתון לצד מערב והעליון עדין מאיר, ואז מתחיל ביה"ש לרב יוסף. והיינו שתחילה יסתלק האור מהחלק התחתון מן האדים ההם, ואח"כ מן החלק העליון, כי העליון ראוה ניצוץ השמש בזמן שאין התחתון רואה אותו, וכ"כ הרמב"ם בתחילת מסכת ברכות. וגם רש"י כאן כתב שנראית אדמומית חמה בעבים. ותמה על מהר"ם אלשקאר שסתר פי' ר"ת לשיטת חכמי אומות העולם. ע"ש.

ובשו"ת ויען יוסף גרינוולאד (או"ח סימן קג) כתב, שהסומכים על ראיית הכוכבים, אשתמיטתא להו שצריך להיות הכסיף התחתון והעליון, דהיינו שיסתלק כל האדמימות שברקיע בצד מערב, ובקיץ נמשך זה הרבה, וכן כתב

ומה שטענו שזמן ר"ת הוא נגד המציאות בארץ ישראל, שהרי נראים כוכבים זמן רב קודם זמנו של ר"ת, הנה האבן עזרא (בראשית א, יח) כתב דבעינן שיהיה חושך גם בעבים, ולא רק על פני הקרקע, וז"ל: ודע, כי עת שתחשך השמש יהיה ערב עד שעה ושליש שעה, שיראה כמו אור בעבים, וכן הבוקר אור קודם זריחת החמה. ע"כ. הרי שהאבן עזרא תלה הדבר אם יש אור בעננים או לא, וכדי שיהיה נחשב כלילה הצריך שיהיה חושך בשמים, וזה אנו רואים גם בארץ ישראל, שעד זמן ר"ת רואים קצת אור בעננים בהשפעת קרני השמש, ועד אז הכוכבים שנראים הם אינם הכוכבים הבינוניים שדיברו בהם חכמים, וכן מוכח מלשונו של תוס' רי"ד (שבת לד: מהדורה תליתאה). [וראה בילקוט יוסף שבת כרך א' מהדורת תשע"א עמוד תשמה]. גם בספר חידושי רבינו משה קזיס (שבת סוף פרק ב) כתב לבאר שיטת רבינו תם, ע"ש שכשם שבעמוד השחר מתחיל להאיר ורק אחר שעה וחומש גוף השמש עולה, כך בערב אחר שקיעתו עדיין יש מן האור עד שיעור שעה וחומש,

בשו"ת משפטיך ליעקב (חלק א"ח סי' יח), וביאר שמדינא צריך לאחור במוצאי שבת ואינו ממילי דחסידותא, וכתב שמוכח מש"ע (י"ד סי' רסב ס"ה) שאפילו אכוכבים קטנים אין לסמוך כל שהרקיע מזהיר כעין אורה של יום, וכבר כתב שם בחידושי רע"א בשם הפר"ח, דבזה מיושב סתירת ב' סעיפים סעיף ה' וסעיף ו'. ע"ש. וגם הביא מדברי הגר"א שם דאין לסמוך אכוכבים כל זמן שהרקיע מאדים, שכן הוא מדינא דגמרא (שבת לה.) שכל זמן שלא הכסיף העליון והתחתון בין השמשות, והביא גם מדברי התוס' שם (ד"ה תרי) שהכוכבים שנראין מקודם יש להסתפק בהם אי מקרי בינונים. והרבה פעמים נמשך האדמימות ברקיע בצד מערב, הרבה אחר שנראין ג' כוכבים שהם לעינינו קטנים, וע"כ צ"ל דמה שכתב בש"ע (א"ח סי' רצג) לענין מוצאי שבת דסגי בג' כוכבים קטנים היינו אחר שכבר הכסיף הרקיע. ושם בשו"ת ויען יוסף (א"ח סי' קה) כתב שגם אם לא ישמעו להחמיר, מ"מ כל מדקדק במעשיו צריך לחוש לשיטת רבינו תם להמתין ע"ב מינוט.

ועוד, דהא הרמב"ן היה בארץ ישראל ועם כל זה דעתו כדעת ר"ת. ומ"ש חכ"א שהרמב"ן הגיע לארץ ישראל באחרית ימיו ולא הספיק לתקן. [תנא"ן]. הנה איני יודע היאך דוחה בקש ראייה זו מהרמב"ן, ומי הוא הנביא שהגיד לו

ובשו"ת יביע אומר חלק ט' (א"ח סימן קה) כתב, שידוע שרבים מגאוני ירושלים החמירו ג"כ כר"ת, ומהם הגר"ש אלפנרדי, והגר"ח זוננפלד, והגרא"ז מלצר, ועוד רבים ונכבדים, וכן ראוי לכל החרד לדבר ה' להחמיר בזה כר"ת, ומה' ישא ברכה. ע"כ.

ובשו"ת דברי יציב (תא"ח סימן קלד אות ט) כתב, שברוב גלילות ישראל החמירו כשיטת רבינו תם, וכתב שגם הגאונים הצדיקים מבריסק שהיו באר"י החמירו כשיטת ר"ת. וע"ש שם בס"י קי, ובס"י קטו.

דלא מהני לצרף שיטת רבינו תם לספור ספירת יום אחר צאת הכוכבים שלנו

תמימות שמא הלכה כר"ת דאכתי ימא הוא.

וצריך לומר דאחר שהמנהג פשוט בכל המקומות כדעת הגאונים, והוא מנהג קדום וסומכים עליו כדי למול תינוק שנלד עשרים דקות אחר השקיעה שלנו, אם יספור ספירת יום אחר צאה"כ יראה הדבר כתרתי דסתרי, דלענין דאורייתא אין אנו חוששין לר"ת ומלין בשבת, ואילו לגבי ספירת יום חשבינן ליה כיום. ועוד דהכא איכא ספק ספיקא איפכא לחומרא. וראה בזה להלן.

ומאי דמצינו בכמה דוכתי דמצרפינן סברת ר"ת לס"ס, הוא רק כספק שלישי, וכגון לענין בדיקת הפסק בטהרה בבין השמשות. וכן לענין מנחה ויודי בבין השמשות, וכן לענין ברכת כהנים בבין השמשות, ועוד כיו"ב. דבכל זה יש לצרף את סברת רבי יוסי דביה"ש כהרף עין וכו'.

ולכאורה יש לעיין בזה ממ"ש בחזון עובדיה על הלכות יו"ט (עמוד רמב) לגבי מי שלא ספר את העומר בלילה, ולמחרתו נזכר אחר צאת הכוכבים של הגאונים, דלא מהני שיספור בלי ברכה מספר של אתמול, ואחר צאה"כ של ר"ת יספור בברכה, דאין לצרף בזה סברת ר"ת וסיעתו להרשות לו לספור מכאן ואילך "בברכה". כיון שפשט המנהג בארץ ישראל כדעת הגאונים, ודלא כרבינו תם. ולכן מכאן ואילך יספור בלא ברכה, דספק ברכות להקל. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק חלק ט' (סוף סי' נז). ע"כ.

וצריך ביאור דלכאורה אמאי לא נדון הכא מכת ספק ספיקא, דספק שמא הלכה כמ"ד דלא בעינן תמימות, וא"כ אף שספר ספירת יום אחר צאה"כ של הגאונים, ואינו חשיב כספירה, מ"מ יכול לספור אחר כך בברכה, ואף את"ל דבעינן

והוא אחר ביה"ש דרבי יהודה. ונמצא דבכל ביה"ש איכא ספק שמא יום הוא, ושמא כרבי יוסי דאכתי יממא הוא, ושמא כר"ת. ולפ"ז בנ"ד שנזכר אחר ביה"ש דהגאונים, אין לנו הספק של רבי יוסי. ואף דלגבי ספיה"ע עבדינן ספק ספיקא לברך, וכמו שביארנו לעיל משם תרומת הדשן (ס"ז לז). דכיון שי"א שספיה"ע מה"ת, מהני שפיר ס"ס. שאני נידונו של תרומת הדשן מנ"ד, דהתם אינו נגד המנהג הקדום. ולכן מי שספר ביום בלבד, או שמשופק אם ספר העומר יום אחד, בזה סמכינן א"ס"ס בברכות. אבל לצרף שיטת ר"ת כיון שהוא נגד המנהג חשיב ככל ס"ס בברכות דלא מהני. ואל תקשה דהא סו"ס איכא למ"ד דספיה"ע מה"ת, ואיכא ס"ס, ומה בכך שהוא נגד המנהג, כבר ביארנו שהדבר ייראה כתרתי דסתרי. ועוד, דהא לר"ת (תוס' מנחות סו.) ספירת יום לאו שמה ספירה כלל. [אלא דלהראשונים הסוברים כר"ת לענין צאה"כ, מאן יימר לן שמסכימים עם ר"ת לענין ספירת יום. וצ"ל כדכתיבנא. ודו"ק].

ועיין בכף החיים (סי' תפט ס"ק פח) שנתעורר מעצמו ע"ד מרן שפסק לברך בספק דילג מטעם ס"ס, דהא בשאר דוכתי קי"ל דלא מברכינן בס"ס, וכתב דשאני הכא דנהגו להורות כהש"ע. וסב"ל במקום מנהג לא אמרינן, ע"כ. אולם ביביע אומר ח"ד (או"ח סימן מג אות י) העיר, דאין צורך בזה. אלא הטעם מבואר במכתב לדוד ובאחרונים משום דשאני ספ"ע שי"א מדאורייתא.

וכיו"ב נתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ג' (עמוד כו) שאם בישראל כליל שבת אחר צאת הכוכבים של הגאונים, ועדיין לא הגיע זמן צאת הכוכבים אליבא דרבינו תם, דנראה להחמיר בזה דאחר שפשט המנהג שלא כדעת רבינו תם, ואף תינוק שנולד אחר צאת הכוכבים של זמן הגאונים, מלין אותו בשבת ללא כל חשש, כך לענין הנאה מתבשיל שנתבשל בשעה זו שיש להחמיר שלא ליהנות ממנו, ודינו כדין המבשל בשבת. [נורק אם אין לו מאכל אחר זולת תבשיל זה שנתבשל קודם זמן רבינו תם, יכול לסמוך על דעת המשנה ברורה וליהנות מתבשיל זה בשבת]. ובפרט שהבריות תופסים עת זו כשבת גמורה. שוב ראיתי בספר אור לציון חלק ב' (עמוד יד) שכתב דהא דאזלינן בתר המנהג אף נגד מרן הוא מדין ודאי, וראייה לדבר ממה שנהגו למול בשבת תינוק שנולד בכניסת

השבת לאחר צאת הכוכבים לשיטת הגאונים, אף שלשיטת רבינו תם עדיין יום, ויש כאן חשש סקילה, והרי מצינו שלגבי זמן בין השמשות החמיר מרן ולא סמך אף על ספק ספיקא וכו', דמאחר וענין הזמנים מסור לרבים, הישוו חכמים מידותיהם והחמירו לחוש שמיד עם השקיעה הוי ספק לילה, אף שעל ידי זה גורמים לביטול מילה בזמנה. ואי נחוש לשיטת רבינו תם בתורת ספק, איך נהגו למול בשבת תינוק שנולד בערב שבת לאחר צאת הכוכבים של הגאונים, והרי לרבינו תם הוא נולד ביום ו', דאכתי הוי יום, ועל כרחק שהוא מטעם שהמנהג דלא כרבינו תם וסומכים על זה בתורת ודאי. וראה עוד בשו"ת אור לציון חלק א' (חלק יורה דעה סימן י'). ע"ש.

ואמנם לא כל מנהג יש לו תורת ודאי, ורק מנהג קדום כמו מנהג זה כהגאונים, שהוא מנהג של מאות בשנים כמו שהעידו כל גדולי האחרונים, בזה גדול כח המנהג, אבל יש מנהגים שאפי' בתורת ספק אינם. ובמק"א כתבנו בזה.

ונפ"מ אם מותר לומר לגוי שיעשה עבורו מלאכה אחר צאת הכוכבים של הגאונים, בטרם הגיע זמן ר"ת. דאחר שהמנהג כהגאונים גם לענין מילה בשבת, אין להקל בדבר, אף שאנו מקילין באמירה לגוי בכל מחלוקת הפוסקים, וכמו שמבואר בב"י סימן שיד, דכיון דאיכא מאן דשרי היקל לומר לגוי. וכ"פ מהר"ש שער אריה, והרב מהרי"ל ואלו בהגהות כ"י, הביאם מרן החיד"א בשיורי ברכה (ר"ס שיח).

והן אמת שהראוני בשו"ת אגרות משה ח"ד (חאו"ח סי' עד עמוד קלט אות מ') דפשיטא ליה להקל לענין אמירה לגוי בזמן ר"ת, וכתב, דאף דכיון שהוא איסור דרבנן יש להקל כשיטת ר"ת, מ"מ במקומנו לא ידוע ברור, דאפשר גם לר"ת הוא רק ארבעים דקות אחר שקיעה, דלכן אין להקל לומר לנכרי שידליק האש, אלא רק עד חצי שעה אחר השקיעה. ע"ש. וכיו"ב כתב עוד בסימן ס"ב, דבניוירוק יהיה מותר באלו השבותים ובאמירה לעכו"ם לצורך מצוה ולצורך שעה"ד עד ארבעים מינוט אחר השקיעה. ע"ש.

ולדבריו אין אנו מתחשבים במנהג כהגאונים לענין קולא זו דאמירה לגוי וכדומה. ולפ"ז שמא גם לגבי ספירת יום יהיה מועיל.

אולם עיין בחזון עובדיה שבת ב' (עמוד תפט):
שאחר שהביא דברי ר"ת כתב, דצ"ע אם אפשר
להקל בזה בארץ ישראל, אחר שפשטה ההוראה

כדעת הגאונים שבזמן זה נחשב כלילה אף
לקולא, כדי למול את הבן לשבת הבאה, וע"ע
בתורת יקותיאל (מהדור"ק סי' עג אות ב).

מותי מהני לצרף סברת ר"ת לספק ספיקא להקל

ואמנם מצינו שיש שכתבו לצרף סברת ר"ת
להקל על פי ספק ספיקא, וכמו שנתבאר
בטהרת הבית ח"ב (עמוד שטו) באשה שבדקה
ביום הראשון, ושכחה לבדוק ביום השביעי,
ונזכרה בבין השמשות של ר"ת, דהיינו אחר
שעה מהשקיעה שלנו, תבדוק עצמה מיד, ואם
תמצא טהורה תטבול ותטהר לבעלה. שראוי
לצרף ספק זה לסברת רוב הפוסקים דבדיעבד די
בתחלתן אע"פ שאין סופן. ע"ש. ולפ"ז לכאורה
אמאי לא צירף סברת ר"ת לגבי ספירת העומר
הנ"ל. וצ"ל דשאני התם דהספק השני הוא סברת
רוב הפוסקים שכתבו דדי בתחלתן אע"פ שאין
סופן. ובכה"ג סמכינו שפיר לצרף סברת ר"ת אף
שהוא נגד המנהג, דהסברא השניה היא סברת
רוה"פ וסברא אלימתא.

ספק נוסף של"צ תמימות, שפיר איכא ס"ס
להקל כנגד הס"ס להחמיר. ועוד כתב (בסק"ו) דיש
לצרף דעת הסוברים דלא אמרי' ס"ס להחמיר
בדרבנן, וא"כ ספה"ע בזה"ז דרבנן. עש"ב.

והנה מ"ש דלא עבדי' ס"ס להחמיר בדרבנן,
אכתי צ"ב דא"כ א"א לסמוך על הך ס"ס
לברך, דהא בעינן לומר דספה"ע דאורייתא,
וכמ"ש לענין קטן שהגדיל. וכמו"כ יש להעיר
על מ"ש דאיכא ס"ס להקל כנגד הס"ס להחמיר,
דבשו"ת יבי"א ח"י (סי' לח סק"א) ביאר דעבדי'
ס"ס להקל כנגד להחמיר, דוקא באיסור דרבנן,
משום דחשיב כחדא ספיקא, אבל בדאורייתא לא
עבדי' הכי. וכמ"ש הזבחי צדק והרב בני אברהם
בשם המהרשד"ם. [וכן הביאם ביבי"א ח"ז (אה"ע סי' ח'
סק"י ב). ע"ש]. ולפ"ז צ"ע איך אפשר לסמוך על
הך ס"ס לברך, ולסמוך על הדעות דספיה"ע
דאורייתא, והרי כל הס"ס להקל הוי רק מטעם
דספה"ע דרבנן. וכדין קטן שהגדיל. וצ"ע.

אי נמי, דמה שלא סמך על הס"ס הנז' גבי
ספירת העומר, הוא משום שבאים בזה
להתיר לו לברך, וכיון שהמנהג דלא כר"ת היאך
לא נחוש לסב"ל נגד המנהג.

ובני הרה"ג ר' עובדיה שליט"א כתב, ששאל
למרן אאמו"ר שליט"א (בער"ח סיון תשס"ט),
והשיב לו בתוך כדי דיבור דאיה"נ עיקר כוונתו
לסמוך עמ"ש האח' דלא חיישי' לסב"ל בספר
בביה"ש, כיון שכן המנהג, ודלא כמ"ש בשו"ת
יבי"א ח"ד (ס"ס מג). ע"ש. ולפ"ז אחר צאה"כ
דהגאונים ליכא מנהג לסמוך על ר"ת לספור
בשעה כזו ספירת יום. ודו"ק. [אך כבר הערנו
ע"ז, דהא עיקר טעמו של תרוה"ד הוא דמהני ס"ס
בדבר שיש אומרים שהוא מדאורייתא. וא"כ מאי
איכפת לן שהמנהג דלא כר"ת, סו"ס איכא דעת
ראשונים רבים דס"ל כר"ת].

והנה בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' מג סק"י) כתב,
דהסופר בביה"ש יכול להמשיך ולברך,
ואע"ג דלא עבדי' ס"ס בברכות, מ"מ סמכי' על
דעות הפוסקים דספה"ע דאורייתא. נוכ"כ בחזו"ע
ח"א עמ' קיג]. דשמא ביה"ש הוא יום, ושמא לא
בעינן תמימות, ושם (בסק"ה) הביא משו"ת בית
דוד (סי' רסח) שהעיר על הס"ס, דיש ס"ס
להחמיר, שמא ביה"ש לילה, ושמא לא מהני
ספירת יום. וכתב, דעכ"פ איכא ס"ס להקל כנגד
הך ס"ס להחמיר, די"ל דביה"ש הוי ס"ס שהוא
יום, שמא הל' כר"ת ושמא ביה"ש יום, ובצירוף

הערה על מי שכתב שיכול לקדש בבין השמשות גם אם התפלל

בכל תקנה דרבנן. ועוד שיש כאן כמה ספיקות,
שמא הלכה כר' יוסי, ושמא שיעור צאה"כ הוי
אחר 25 דקות דבעינן צאה"כ ממש, ושמא הלכה
כרבינו תם. ובפרט הספק שמא הלכה כר' יוסי
הוא ספק אלים, דשיטת האול"צ שכן עיקר הדין,
ולכן גם בספק דרבנן כגון שכבר התפלל, יקדש,

ועוד ראיתי למחבר אחד שכתב, שמי שלא קידש
קידוש של ליל שבת, והגיע בין השמשות,
יכול לקדש עד י"ג וחצי דקות אחר השקיעה,
ואין לחוש בזה לסב"ל. והביא מש"כ בלויית חן
הנז', וכתב, שמ"מ אחר שחז"ל קבעו שספק
דאו' לחומרא, יש כאן חיוב גמור, מידי דהוה

פרק ו - כוונה בקידוש

כה. לכתחלה יש לכיין בפירוש קודם הקידוש שמקדש לשם קיום מצוה, אולם בדיעבד אם קידש או שמע הקידוש ולא כיוון להדיא לשם מצות קידוש, יצא, שהרי משום המצוה הוא מקדש. ונכמו שכתב החיי אדם, שכל שעשה מצוה שניכר שעושה אותה רק לצורך המצוה, כגון קידש על היין, או קרא קריאת שמע בסדר התפלה, או אכל מצה, או נטל לולב ותקע בשופר, וכדומה, אף שלא כיוון בפירוש לצאת, יצא, שהרי משום המצוה עושה כל הנ"ל. ומכל מקום ראוי ונכון מאד לכיין בכל מצוה ומצוה בפירוש בעת שמקיים המצוה, שהוא מכיין לשם קיום המצוה. ונעיקר הכוונה בקידוש הוא לכיין זכר ליציאת מצרים, ויוצא באמירת דברים בעלמא ואפילו בלא פירוש המילות]. (כה)

(מהדורת תשע"א, עמוד תשכח) ראה שם באורך. והעיקר הוא כמבואר בש"ס ופוסקים דמיד אחר השקיעה הנראית לעינינו מונין י"ג דקות וחצי [בשעות זמניות] ומיד לאחר מכן הוי צאה"כ. וכך נקטי הראשונים בכל דוכתא, לשער זמן ביה"ש כנו'. ואין לנו לקבוע הדבר ע"פ ראות עינינו, כי ברקיע יש כוכבים לאלפים ורבבות, וחלקם נראים ורובם אינם נראים, ואין אנו בקיאים איזה כוכבים נחשבים לבינונים. וכיין שבגמ' שיערו זה הזמן, אין לנו לחדש זמנים כנגד המבואר בגמ' ובראשונים.

ומה שטען דמ"מ אחר שחז"ל קבעו שספק דאו' לחומרא, יש כאן חיוב גמור, מידי דהוה בכל תקנה דרבנן, הנה מצינו תקנת חכמים לקדש על היין גם אחר שהתפלל, בכניסת השבת, ובבוקר, ולא מצינו תקנת חכמים לקדש בסוף היום בכיין השמשות, ולכן היכא שהתפלל ערבית ושחרית, ויצא י"ח קידוש מה"ת, יש כאן ספק אם מחוייב בכה"ג לקדש גם על היין, אם לא, דשמא ביה"ש לילה, וכיין שאין כאן תקנה על זמן ביה"ש, לא שייך לומר העמד הדבר על תקנת חכמים ויקדש גם אחר שהתפלל. דתקנת חכמים זו מצינו רק בכניסת השבת, ובבוקר. וגם היכא שלא התפלל, לא מצינו תקנת חכמים לקדש בביה"ש, ורק מכאן ספק קאתינן עליה. ואין כאן תקנה לשעה זו. דאפי' אי נימא דסד"א לחו' מה"ת בתורת ודאי, מ"מ אינו בכלל תקנת חכמים, אלא ספק בדין אחר שהתפלל. ואם לא התפלל איה"נ יש לדון בזה.

לכיין לשם קיום מצות קידוש

(כה) הנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (בסימן ס' ס"ד) י"א שאין מצות צריכות כוונה, וי"א שצריכות

מידי דהוה אתפלת מנחה שנהגינן להתפלל בכיין השמשות. עכ"ד. [ספר ברכת יצחק, שבת א עמוד רמ].

והנה מה שצירף שיטת רבינו תם לס"ס, איה"נ הוא ס"ס אלים טובא, שכן הוא דעת רוב ככל הראשונים וכ"ש דעת מרן, וכמו שביארנו, ומה שנהגו להיפך, הוא מנהג קודם מזמן הגאונים בכל דוכתא, לשער לפי השקיעה הנראית לנו. וכבר כתב מרן הב"י בהקדמתו, שלא בא לעקור מנהגים קדומים שפשטו קודם שספר הש"ע נתפשט. ואעפ"כ לא אמר' שדעת החולקים בטלה מכח מה שנהגו כדעת הגאונים, שהמנהג אינו קובע שכך ההלכה בבירור, ואין כח במנהג לבטל לגמרי שיטת רוב הראשונים. ומה שאמרו שיש כח למנהג, היינו שיש כח להוראה שהורה חכם וקיבלו את הוראתו, אם הוא רבם או מרא דאתרא, שהולכין אחריו ברוב ההלכות, שאז רשאי לבחור בו לרב אף נגד רוב הפוסקים, וכמ"ש מרן בב"י (יר"ד ס' קצד ד"ה וכן מהרי"ק). ע"ש. ובת' הרשב"ש (ס' תיט). ולכן צריך שיהיה המנהג מיוסד ע"פ חכמים. וכמ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח ס' כב) וז"ל: כלל גדול בידינו שכל מנהג שלא נתקן ע"פ גדולי התורה וההוראה אינו חשוב מנהג כלל. ע"כ. אבל לא שהמנהג קובע בהחלטיות את ההלכה כפי שיחפצו לנהוג בכל הלכה והלכה.

אך מה שכתב דשמא צאה"כ הוא 25 דקות דבעינן צאה"כ ממש, כבר הארכנו להשיב על טענה זו בילקוט יוסף שבת כרך א' סימן רסא,

בעלמא. נישמא נתכוין לומר דהיינו בכל המצוות כולל מצוות דרבנן, כמבואר בסימן ריט]. אמנם י"ל בביאור ד' המגן אברהם דאף על גב שהשלחן ערוך הכריע כן בתורת ודאי, מכל מקום משום חומרא דברכות חשש לדעת החולקים. וכ"כ בשו"ת יחיה דעת ח"ו (סימן כט). וכתב שכן מבואר מהגרא"א שם. ושכ"כ בשלחן ערוך הרב (שם סעיף י"ד). וכיוצא בזה כתב הב"ח (בסוף סימן קפח).

בדין מצוות דרבנן צריכות כוונה

צריך כוונה, ואמנם בפרי חדש (ס"ו תפט) וא"ר (שם) כתבו, על מה שכתב מרן בסימן תפט, דאם שאל אותו חבירו כמה היום לעומר, שלא ישיבנו, שאם ישיב לו יצא ידי חובת ספירת העומר, ולא יוכל לספור בברכה, ולכאורה הרי לא נתכוין לצאת, ומצוות צריכות כוונה, וצ"ל שהשלחן ערוך חשש לדעת הסוברים דבמצוות דרבנן לכ"ע ל"צ כוונה, וה"נ ספה"ע בזה"ו דרבנן, ולכן יש לומר שכבר יצא י"ח ושוב אינו יכול לברך. והובא בשעה"צ (סי' תפט ס"ק כג וס"ק כו). ע"ש. ובשו"ת יחיה דעת (ח"ו סימן כט) הביא מהאחרונים שכתבו דזהו תלוי ביסוד הדין דבעי כוונה אם הוי מה"ת, וא"כ י"ל דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, או דבעי כוונה רק מדרבנן, וא"כ רבנן לא החמירו כולי האי במצותם, והו"ל כעין גזירה לגזירה. והוסיף הפר"ח (שם) דאף על גב שבבית יוסף (סימן תעה) מבואר להדיא דאין חילוק בין מצות דרבנן או דאורייתא. ואפשר שאחר כך נתיישב בדבר, ולכן פסק להחמיר לגבי ספה"ע. ע"כ. אמנם היחוד"ד שם כ' דמהבית יוסף ושלחן ערוך סימן ריג [הנ"ל] מוכח דגם בדרבנן מצות צריכות כוונה. ודלא כמ"ש הפר"ח. ע"ש. [וע"ע בשו"ת משפטי צדק (סימן יב) שכ' לענין בירך בנ"ר על מים שפטר את הפירות, אפילו שלא נתכוין עליהם, כיון דיש לחוש למ"ד דמצות אצ"כ. והובא בילקו"י ח"ג (עמ' תקכו). ובהלי"ע ח"ב (עמ' פט) ובחזו"ע ברכות (עמ' קפט). וצ"ע דמהשלחן ערוך בסימן ריט מוכח דאין בזה חשש סב"ל ג"כ. ושאני לענין ספירת העומר דחיישי' בזה טפי משאר דוכתי, כמו שיתבאר להלן].

העושה מצוה בסתמא - אם הכוונה להדיא לשם מצוה מעכבת

וכן כשאוכל מצוה או תקע בשופר או נטל לולב, אף על פי שלא כיוון לצאת יצא. שהרי משום זה

שהביא מהפרי מגדים שביאר בד' המגן אברהם דהשלחן ערוך פסק כמ"ד דמצות צריכות כוונה רק מחמת הספק, ולענין להחמיר. וכ"כ הא"ר (סימן ריג סק"ה) בשם העולת תמיד. אבל בפשטות ד' השלחן ערוך נראה שפסק לגמרי כמ"ד דמצות צריכות כוונה. ולכן סיים "וכן הלכה" אף דבלא"ה בכל דוכתא פוסק כסברת היש אומרים בתרא, ובא לאשמועינן דהוא מצד הודאי, ולא חומרא

ואף שכבר התפלל ערבית של שבת, והרי דעת כמה מהראשונים דשוב החיוב לומר ברכת הקידוש אינו אלא מדרבנן, מכל מקום לדינא נקטינן דאף במצוות דרבנן, מצוות צריכות כוונה, כמו שהארננו להוכיח בילקוט יוסף סימן ס'. וכן מוכח ממ"ש מרן בבית יוסף (סי' ריט) והא דאמרינן שיצא בשמיעתו אם כיוון לצאת, אתי כמאן דאמר מצות צריכות כוונה. ולפי דעתו הכי נמי בעינן שהמברך יכוין להוציא, כדאמרינן בר"ה (כה:): דאילו למאן דאמר אין צריכות כוונה לא בעינן שיכוין לצאת, כדאיתא התם. ע"כ. ומבואר דאף שברכת הגומל מדרבנן, צריך המברך שיכוין להוציא, והשומע יכוין לצאת, והוא מדין מצוות צריכות כוונה. אלמא דמצ"כ היינו גם בדרבנן. וכן הוא בש"ע שם. שאם בירך אחד הגומל לעצמו, ונתכוין להוציא את חבירו, ושמע חבירו וכוון לצאת, יצא אפילו בלא עניית אמן. ע"כ. ומשמע שאם לא כיוון לצאת, לא יצא י"ח, דמצוות צריכות כוונה גם בדרבנן, והוא לעיכובא. וע' למרן בשלחן ערוך (סימן ריג סעיף ב) "שאין המברך מוציא אחרים אלא אם כן יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתן שמכוונין אליו, אפילו לא יענו אמן". וכן בסעיף ג' שם: אין יוצא ידי חובתו בשמיעת הברכה, אפי' יענה אמן, אא"כ ששמעו מתחלתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו, והמברך נתכוין ג"כ להוציא ידי חובתו. ע"כ. הרי שהצריך כוונה גם בברכות דרבנן.

וכל זה אהה"מ דלא כמ"ש באור לציון שדעת מרן השלחן ערוך כהרדב"ו דבמצוות דרבנן אין

והנה דעת החיי אדם (כלל סח אות ט) שאם אחד קורא ק"ש כדרך שאנו קורין בסדר התפלה,

בסתם, וזה לכאורה נגד דברי החיי אדם. [והחיי אדם עצמו הביא דעה זו באותו סעיף].

וצריך לומר דכל זה איירי במקיים מצוה שאין בה הוכחה שהוא עושה אותה לשם מצוה, ובוזה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה הכוונה מעכבת. אבל בעושה דבר שניכר שלא עושה אותו אלא בשביל המצוה, וכגון תוקע בשופר, ואוכל מצה ולא חמץ, ושומע קידוש או הבדלה וכל כיו"ב, דניכר מתוך מעשיו שעושה לשם מצוה, בזה שפיר מהני לד' החיי אדם. וכן באכילת מצה, שעשה מעשה ויש לו הנאה באכילתו [ובתוך מעיו יש כזית מצה], יצא י"ח, כמ"ש הרמב"ם (בפ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ג'), ובשלחן ערוך (סי' תעה סעיף ד), דאכל מצה בלא כוונה יצא י"ח. ודמי למתעסק בחלבים ועריות דחייב אע"פ דלא כיוון, הואיל ונהנה, הוא הדין בקיום מצוות אע"פ שלא כיוון יצא הואיל ונהנה. [במצוות שיש בהם הנאה].

ועל כל פנים לדברי החיי אדם מי שקידש ולא כיוון להדיא לשם מצוה, יצא ידי חובה, דבודאי עשה כן לשם מצוה, דלשם מה קידש אם לא לשם מצוה.

ובספר אשרי האיש (חלק ב' עמוד טו) כתב בשם הגריש"א זצ"ל, שעיקר הכוונה בקידוש הוא לכיון זכר ליציאת מצרים. וכתב עוד, שזה יוצא באמירת דברים בעלמא ואפילו בלא פירוש המילות.

אם מזה שהשומע והמשמיע מכוונים זה על זה - הוא מדין מצוות צריכות כוונה

נתכוין לצאת, וגם חבריו לא נתכוין להוציא, כיון ששמע יצא כדאיתא התם. ע"כ. ובפמ"ג (שם) כתב שכן מוכח מהגמ' בר"ה כח: שהוכיחו מדין שומע כעונה לדין מצוות צריכות כוונה. ע"ש.

ויש להעיר, דבבית יוסף סימן קצג כתב, וגם הסמ"ג (עשין כו קי.) כתב, סופר מברך ובור יוצא, פירוש, והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע, כדתניא בר"ה (כח:). ואפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה לצאת, לשמוע צריכות כוונה. ע"כ.

ויש שהבינו בדברי מרן הב"י, דהיינו, דאף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה צריך השומע לכיון על המשמיע והמשמיע צריך לכיון עליו. ולכן הקשו סתירה בדברי הב"י.

הוא עושה כדי לצאת י"ח אף שאינו מתכוין. וע"ש שהביא ראיות לדבריו. וכ"פ במשנה ברורה (סימן ס' סק"ט), וכתב, שכל זה בדיעבד, אבל לכתחלה צריך לכיון לצאת. ע"כ. וע"ש בביאה"ל, שהביא מה שאמרו בירושלמי (פרק ערבי פסחים הלכה ג') גבי מצה, דבין שכיוון ובין שלא כיוון, מכיון שהיטב חזקה דכיוון. ובירושלמי דר"ה (פ"ג ה"ז), גבי היה עובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה וכו', ואמר רבי יוסי בן חנינא, הדא דתימא בשעובר, אבל בעמד חזקה כיוון. ופירושו דדוקא אם עומד אחורי ביהכ"נ סתמא לאו למצוה קאי, אבל בעומד בתוך ביהכ"נ ושומע קול שופר, מסתמא עומד לשם כוונה, וכמו שכתב בספר ישועות יעקב בסימן זה. וכל כה"ג נוכל למצוא בכל המצוות. ע"כ. ולפי זה הוא הדין בקידוש דמה שעומד ומקדש מוכח שהוא מכיון לשם מצוה, דלשם מה מקדש אם לא לשם מצוה.

ואמנם יש שהעירו על סברא זו ממה שכתבו תלמידי רבינו יונה בברכות (יב.) בשם רבינו שמואל [רשב"ם], דאף למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה ויצא גם כשלא כיוון לצאת, מכל מקום זהו כשעושה המצוה בסתם, אבל כשמתכוין בידיעה שלא לצאת ודאי אינו יוצא. ע"כ. והיינו דמה שנחלקן אם מצוות צריכות כוונה, היינו דוקא בעשה מצוה בסתם, אבל בנתכוין להדיא שלא לצאת, לכולי עלמא לא יצא י"ח. [ועיין בשו"ת יחוד דעת ח"ו סימן כט שהביא כן בשם הרבה ראשונים]. הא קמן דהמחלוקת בעשה מצוה

והנה מרן בבית יוסף (סימן ריט) כתב בדין שומע כעונה, דמה שצריך שהשומע יכוין על המשמיע, והמשמיע יכוין להוציא את השומע, היינו למ"ד מצוות צריכות כוונה. ע"ש. והיינו, דגם במה שצריך לכיון בשומע כעונה השומע והמשמיע, הוא מדין מצוות צריכות כוונה. וכן מבואר עוד בב"י (סימן ריג ומ"ש רבינו שיוצאים בשמיעתם שמכוונים אליהם), דמשמע שצריך שיתכוין לצאת, וכן מ"ש הרמב"ם כל השומע ברכה וכו' ונתכוין לצאת בה י"ח יצא, אתיא כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה. ולדעתו ה"נ צריך המברך להתכוין להוציא, כדאיתא בסוף פרק ראוהו בית דין (שם טט.), דאילו למ"ד אין צריכות כוונה, אף שלא

וגם קשה, דבסימן תפט ס"ד הנ"ל כתב מרן, דאם שאל אותו חבריו כמה ימים לעומר, לא ישיב לו, שאם ישיב לו לא יוכל לספור בברכה. והרי התם לא כיוון לצאת י"ח, ואפ"ה מרן כתב שאם ישיב לו לא יוכל לספור בברכה, והיינו דמרן חושש למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה, ולכן אף שלא כיוון לצאת כל שאמר כמה היום לעומר יצא י"ח. וא"כ אמאי בברכה הגומל (סימן ר"ט) לא חשש מרן למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה, שלדעתם כל ששמע ברכת הגומל אף שלא נתכוין לצאת יצא, וא"כ אמאי פסק שם שאם לא כיוון לצאת לא יצא. ומשמע שיחזור ויברך בעצמו הגומל. ואמאי לא חשש למ"ד מצוות אין צריכות כוונה. וכיו"ב תמה בהגהות רעק"א שם ע"ד הבי"ד דהא יש לחלק בדברבנן לכ"ע מצות אצ"כ. ע"ש.

וכן תמה בערך השלחן (סימן ר"ג סק"ז) ע"ד השלחן ערוך כיצד כתב שהשומע לא יצא. ומשמע שצריך לחזור ולברך, ולא חשש להסוברים דמצות אצ"כ, וכמ"ש לענין ספה"ע.

ומכח זה יש שרצו לומר דמרן הבית יוסף חזר בו בש"ע סימן ר"ג, ממ"ש בבית יוסף שם, ולכן בש"ע בסימן ר"ט כתב דאם לא נתכוין להוציא את חבריו לא יצא, ולא חשש למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה, כי לדעתו אין דין זה קשור למחלוקת אם מצוות צריכות כוונה, וחזר בו ממ"ש בב"ש. וסמך על מ"ש בבית יוסף סימן קצג.

והדברים מבוארים בפר"ח (סימן תפט סק"ד) דאפשר שאחר כך נתיישב בדבר וחילק כך. ע"כ. והיינו דבשלחן ערוך (סימן תפט) חזר בו ממ"ש בבית יוסף (סימן תעה וסימן ר"ט).

אלא שזה תמוה דמה שהביא בבית יוסף דברי הסמ"ג ובסימן ר"ט לא הזכירו כלל.

ולכן צ"ל שאין דברי הסמ"ג שייכים כלל לחילוק הנ"ל, אלא כוונתו לומר דין פשוט כמבואר בגמ' בר"ה (כח): שצריך להתכוין לשמוע קול שופר, ולא לשמוע קול דומה, שאמרו שם, מאי לאו אם כוון לבו לצאת, לא לשמוע. לשמוע והא שמע, סבור חמור בעלמא הוא. ע"כ. אבל לעולם אימא לך דא"צ שיתכוין לצאת י"ח בשמיעתו, למ"ד מצות אצ"כ. וכוונת הבי"ד בסי' קצג שגם

למ"ד מצוות אין צריכות כוונה בשומע כעונה בעי' שיתכוין לשמוע ולא יהיה כמתעסק בעלמא. אלא ישים לב למה ששומע. אף שאינו מכוין על השני. וע' בהלכות גדולות (ס"א א - הלכות ברכות פרק שביעי עמוד ע"ט) שכתב, נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע, ואפ"ה למ"ד מצות א"צ כוונה, נהי דאין צריכות כוונה לצאת, לשמוע צריכות. ע"כ. וכ"ה בגמרא ברכות (ג.) היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא. ובגמ' ש"מ מצות צריכות כוונה, מאי אם כוון לבו, לקרות. לקרות והא קא קרי, בקורא להגיה. ופי' רש"י, קורא בספר אם יש בו טעות, דאפ"ה לקריאה נמי לא מתכוין. ע"כ. ולזה נתכוין בסי' קצג.

וכ"כ הפרישה (בסימן קצג וסימן ר"ג). וכ"כ בערך השלחן (ס"ו ס' סק"א), דמ"ש הסמ"ג הוא מאי דמשני הש"ס דלא בעי כוונה לצאת, אלא לשמוע או לקרות. ע"ש. וכן נרמז בילקו"י ח"ג (עמ' נח).

ולענין מה שהקשה הערך השלחן מד' מרן בשלחן ערוך בסימן ר"ג שנראה מדבריו דהשומע ולא נתכוין לצאת י"ח חוזר ומברך, אין זה מוכרח, דיתכן דכוונת השלחן ערוך שיחזור וישמע מחבירו מחמת הספק. אבל לעולם לא יברך בעצמו שוב פעם.

ועוד יש ליישב לפמ"ש החק יעקב (סימן תפט ס"ט טו) דספירה שאני משארי מצות, ובזה יתכן דלכ"ע ל"צ כונה. ע"כ. וכוונתו דכיון שהעיקר תלוי בתוצאה שהיום ספור, לכן לא איכפת לן במה שקיים את הספירה בלא כוונה. וכמ"ש בקובץ שיעורים (ח"ב סימן כג) דבמצות שהעיקר תלוי בתוצאה כמו פדיון שבויים, פריה ורביה, ופריעת בע"ח, או ובערת הרע מקרבך, לא בעי' כונה לעיכובא, משא"כ במצות שהעיקר תלוי במעשה האדם כמו שופר לולב וציצית. ע"כ. [אמנם אין לבאר ד' החק יעקב דל"צ לכיון לשם קיום מצוה, אלא צריך לכיון רק לשם מהות המצוה. דבפשטות צריך כונה לצאת "ידי חובה". ועי' בביה"ל סימן ר"ט ס"ג ד"ה וי"א, שכ' דאפשר לברך הגומל בפחות מ' מדין שבח והודאה, דלא גרע מתלמיד שיכול לברך הגומל על מה שרבו ניצל. ואכתי יכוין שלא רוצה לצאת ידי חיוב עצמו לברך הגומל, דגם למ"ד מצות אצ"כ אינו יוצא בכונה הפכית, ולכן

כשיגיע אחר כך למקום שיש בו עשרה, יוכל לברך שוב פעם הגומל. ע"כ. ומבואר מדבריו דאפילו שכיזון בהדיא להודות ולשבח את ה' על הנס שאירע לו, וזהו כל המהות של ברכת הגומל, מכל מקום בעי' שיכוין לקיים את חובתו, וכל זמן שלא כיון לזה לא מהני].

בדין מצוות התלויות בדיבור

ע"ד הרב המגיד שם, שכ' דיתכן שבמגילה כ"ע מודו דבעי' כונה. ובפשטות ה"ט כמ"ש רבינו יונה, ולכן שאני משופר שיש בזה מעשה תקיעה. [ור"ל אפי' דקיי"ל שהשמיעה זהו עיקר המצוה, מ"מ זהו מגיע מחמת מעשה, ותו לא הוי בכלל דברים שבלב]. אבל תמה עליו ממתני' דתנן לענין ק"ש דבעי' כונה אע"ג דהוי דיבור בעלמא. ע"ש. [וע"ע בספר מצוות הלבבות (הל' כוננת המצוות סימן ה') שכ' דבכל מצוה התלויה בדיבור בעי' כוונה לעיכובא, וכגון ק"ש ברהמ"ז וקידוש. ע"כ. וצ"ע].

והארכנו עוד בזה בילקו"י שבת כרך א' חלק ראשון מהדורת תשע"א, עמוד רכז.

בדין ברכות צריכות כוונה

וכן מוכח מהשלחן ערוך (יורה דעה ס"ט קצח) שפסק דטבילה בלא כונה מהני. ומאידך פסק באורח חיים (סימן ס"ד) שמצוות צריכות כוונה. וע"כ שמחלק בין טבילה שהיא הכשר מצוה, לשאר מצוות דעלמא. וכן דעת הרדב"ז בתשו' ח"א (סימן לד). ע"ש. ולפי זה כתב בשו"ת יבי"א ח"ו (יורה דעה סימן כט סק"ב) דה"ה להפרשת תרו"מ וחילול מע"ש, שהם בחינת מכשירי מצוה להתיר הפירות באכילה, לכן א"צ כוונה. ע"ש. ולפי זה ה"נ י"ל לענין ברכות שאין בהם חיוב מצוה, אלא זהו רק היכ"ת לאכול או לקיים את המצוה, וא"כ ה"ל כמכשירי מצוה, ואמאי בעי' כונה. אלא בע"כ דהיינו משום שזהו כל מהות הברכה, ולכן כתב השלחן ערוך בסימן ריג דהשומע ברכה מחבירו ולא נתכוין לצאת י"ח, לא יצא, וצריך לחזור ולברך, דבברכה בלא כונה לא חיישי' לדעות הסוברים דמצוות אצ"כ, משא"כ לענין ספירת העומר, דה"ל כשאר מצוות, וחיישי' משום חומר דברכה לבטלה לדעות דא"צ כונה.

בדין מצוות התלויות בשמיעה

שהוציא בפיו חיישינן למ"ד מצוות אצ"כ, אבל

ואין לומר כמ"ש הא"ר (ס"ס ריג) דשאני מצוות התלויות בדיבור דלכ"ע בעי' כונה, וכמ"ש תלמידי רבינו יונה בברכות (יב.) לענין פתח אדעתא דשכרא. והובא בב"י (סימן תקפט). דאכתי בסימן ס' מיירי הש"ע לענין קריאת שמע, והביא ע"ז דעות החולקים דסברי מצוות אצ"כ. וא"כ מוכח דלא ס"ל לש"ע כדעת רבינו יונה. וכן מוכח מספה"ע דהוי מצוה התלויה בדיבור, ואפ"ה הש"ע חשש לדעות דמצוות אצ"כ. ועי' באמת בהגהות הב"ח ע"ד התור"י ובפנ"י (רפ"ב דברכות) ובטורי אבן (ר"ה כח): שתמהו ע"ד רבינו יונה ממתני' דתנן להדיא גבי ק"ש דצריך שיכוין לבו לצאת. ע"ש. וכן תמה הלחם משנה (פ"ב ממגילה)

ובני הגאון רבי עובדיה נר"ו, העיר בזה בזה"ל: די"ל דאין כוונת רבינו יונה לכל מצוות שבדיבור, ומשום דדיבור אינו אלים כמו מעשה, אלא מיירי רק לענין ברכות, דבעי' שיכוין לבו, כיון שזהו כל עיקר מהות הברכה להודות לה', ובפרט לפמ"ש האחרונים דיסוד הענין דברכה הוי כדי לכוין בשעת קיום המצוה, וכן בשעה שאוכל שלא ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, וא"כ נמצא דברכה בלי כוונה כגוף בלי נשמה, ושאני משאר המצוות דאפילו שאינו עושה בכוונה, מכל מקום קיים רצון ה' במצותו. ולכן אינו דומה לק"ש וספה"ע, דאע"ג שזהו מצוה התלויה בדיבור, מ"מ אין הכונה כל מהות המצוה. ושור"ר שכ"כ בעמק ברכה (עמ' יז). והוסיף עוד דה"נ י"ל לענין מגילה דאמרי' קריאתה זהו הלילא, וא"כ הוי ענין דתשבחות לה', ובלי כונה אין לזה שום משמעות. ויש להוסיף עוד דהנהגה בחי' הרמב"ן והר"ן בחולין (לא). כתבו דטבילה ושחיטה כ"ע מודו דלא בעינן כונה, כיון דלאו מצוות נינהו אלא מכשירין.

ובערך השלחן (ס) תירץ די"ל שדוקא לגבי דיבור

בשמיעה לחוד לא חיישי' להך מ"ד. אבל כתב דמהבית יוסף מוכח לא כן שכתב תלות ד"ז דשומע כעונה בפלוגתא דמצות צריכות כונה. ע"כ. וכ"כ עוד הערה"ש בסימן ס' סק"א דמהגמ' ברה"ה נראה שאין לחלק בין שמיעה לשאר מצות. ע"ש. [וצ"ע במ"ש בחזו"ע (יו"ט עמ' רלא ועמ' רמה) בשם העה"ש דס"ל לחלק דבמצות התלויות בשמיעה כ"ע מודו דבעי' כונה. והרי העה"ש לא הכריע כן לדינא, אלא ציין לדי' הבית יוסף שמבואר לא כן. וכן הוכיח מפשט הגמ'. ומה שציין בחזו"ע שם לשו"ת לשון לימודים סימן נח. ע"ש שהניח בצ"ע ד' הבית יוסף. ולא כתב ליישב כן]. ובאמת שכ"כ בישועות יעקב סימן ס' סק"ג דבשומע כעונה כ"ע מודו דבעי' כונה, כדי שיהיה חשוב כשלוחו. וכ"כ באבני נזר סימן תמט דבעי' כונה לצאת, כדי שיהיה על שמיעתו תורת דיבור, וכמ"ש הרעק"א (סימן ל') בענין כתיבה כדיבור, דדוקא כשמכוין לכך חשיב כדיבור. ומה שדימו בגמ' ר"ה לדין שומע כעונה, עיקר קושיית הגמ' מהשומע קול שופר, וכדמוכח מתירוף הגמ' דשומע קול חמור. וכ"כ בשו"ת אג"מ ח"א סימן קעג דכל קו' הגמ' היה רק משומע קול שופר. ע"ש. ואדרבה עי' בהרב המגיד (הל' שופר פ"ב ה"ד) שכ' דס"ל לרמב"ם דבמצות שופר שתלוי בשמיעה כ"ע מודו דבעי' כונה. ע"ש. וא"כ ה"נ י"ל לענין שומע כעונה, לפי הצד שיוצא מחמת השמיעה. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ח (סימן כו סק"ג) שכתב ליישב עפ"ד האבנ"ז הגמ' בפסחים (קא). דמוכח שאין חשש ברכה לבטלה בנמלך מלצאת י"ח בשומע כעונה. וה"ט כיון דהתם מיירי אליבא

דאביי דסבר מצות אצ"כ, וא"כ כשהשומע לא מכוין לצאת בברכת המברך, לא חשיב כעונה ממש, וכמ"ש האבנ"ז, ואפילו שהוא יוצא ידי חובה למ"ד מצות אצ"כ, מכל מקום אין זה נחשב כעונה ממש. משא"כ לדידן דמצות צריכות כונה והשומע מכוין לצאת י"ח בברכת המברך, הרי"ז חשוב כעונה ממש, ואסור לו לימלך מזה, דה"ל ברכה בטלה. ע"ש.

אמנם שוב כתב האבנ"ז (סם) שבתלמידי רבינו יונה ברכות יב. ובר"ן ר"ה ז: מבואר לא כן, שכתבו בשומע הבודלה בביהכ"נ שיצא י"ח, כ"ז שלא נתכוין בפירוש שלא לצאת י"ח. והובא בבית יוסף ס"ס רצו. ע"ש. וכ"כ בתשו' הרשב"א (ח"א סימן תנח) דהשומעים ספירת העומר מהחזון יכולים לחזור ולברך, כיון שמתכוונים שלא לצאת י"ח. ע"ש. ומוכח כהבנת הבית יוסף בסימן ריג. וכ"כ להדיא היראים (סימן רסח). ע"ש. אמנם בחי' הריטב"א בפסחים (י:) נראה שמחלק בכך, שכתב לחלוק ע"ד הראשונים שבנתכוין שלא לצאת י"ח כ"ע מודו דלא יצא. דמוכח מהגמ' בערובין שלמ"ד מצות אצ"כ יצא בכל אופן. אבל אכתי כתב דבמצוה הנעשית ע"י אחרים כגון בהבדלה בביהכ"נ שאינו מוציא בע"כ, נראה דבריהם שיכול לחזור ולברך בביתו. ע"כ. ומבואר דבכה"ג בעי' כונה מחמת דין שומע כעונה ולא משום דין מצות צריכות כונה. ואפשר לדחות דלעולם אין דין כונה מחמת שיוצא י"ח בשמיעה, אלא דכשזהו בע"כ לא יתכן שיצא י"ח מהאחרים, כיון שלא יתכן שנחשב כשלוחו בכה"ג. ודלא כרא"ה (הובא בב"י סימן תקפט) דס"ל שגם בכה"ג יצא י"ח.

בדין כוונה לשמוע את חבירו

אבל אכתי כ"ז אינו מיישב ד' השלחן ערוך, שבבית יוסף סימן ריג וסימן ריט מבואר להדיא לא כן, אלא דהדין כוונה בשומע כעונה הוי מחמת הדין דמצות צריכות כוונה. ובאמת שיש להקשות סתירה בד' הבית יוסף גופיה, שבסימן קצג ס"א כתב וז"ל, ובסמ"ג (עשין כו קי.) כתב סופר מברך ובור יוצא פירוש והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע, ואפילו למאן דאמר מצות אין צריכות כוונה לצאת לשומע צריכות כוונה. ע"כ. ונראה מדבריו כחילוק האחרונים הנ"ל. וכתב דלפי זה צ"ל דהבית יוסף חזר בו בשלחן ערוך סימן ריג ממ"ש בבית יוסף שם דדין

כונה בשומע כעונה תליא במח' אם מצות צריכות כונה, מאחר שהביא ד' הסמ"ג, ולכן לא חשש למ"ד מצות אצ"כ. עכ"ד. ודבריו מבוארים כמ"ש הפר"ח דבשלחן ערוך (סימן תפט) חזר בו ממ"ש בבית יוסף (סימן תעה). אמנם קשה לומר שהשלחן ערוך חזר בו ממ"ש בבית יוסף בדוכתיה, מחמת הסמ"ג שהביא בבית יוסף כמה סימנים קודם לכן, ובבית יוסף באותו הסימן לא נזכר מדברי הסמ"ג הללו. ובפרט די"ל שאין דברי הסמ"ג שייכים כלל לחילוק האחרונים הנ"ל, אלא כונתו לומר דין פשוט כמבואר בגמ' ברה"ה (סם) שצריך להתכוין לשמוע קול שופר, ולא לשמוע קול

חמור, אבל לעולם אימא לך דל"צ שיתכוין לצאת י"ח בשמיעתו, למ"ד מצות אצ"כ. וכ"כ הפרישה (בסימן קצג וסימן ריג). וכ"כ הערך השלחן (סימן ס' סק"א). ע"ש. [וכן נרמז בילקו"י ח"ג עמ' נח. ע"ש].

בדין מצוות התלויות בתוצאה אם צריך כוונה

אלא צריך לכוין רק לשם מהות המצוה. דבפשטות צריך כוונה לצאת "ידי חובה". ועי' בבית"ל (סימן ריט ס"ג ד"ה ו"א) שכ' דאפשר לברך הגומל בפחות מ"י מדין שבח והודאה, דלא גרע מתלמיד שיכול לברך הגומל על מה שרבו ניצל. ואכתי יכוין שלא רוצה לצאת ידי חיוב עצמו לברך הגומל, דגם למ"ד מצות אצ"כ אינו יוצא בכונה הפכית, ולכן כשיגיע אחר כך למקום שיש בו עשרה, יוכל לברך שוב פעם הגומל. ע"כ. ומבואר מדבריו דאפילו שכיון בהדיא להודות ולשבח את ה' על הנס שאירע לו, וזהו כל המהות של ברכת הגומל, מכל מקום בעי' שיכוין לקיים את חובתו, וכל זמן שלא כיון לזה לא מהני]. וע"ע בשו"ת בית שערים (אורח חיים סימן רלו) שתי' שגם בקיים מצוה בלי כוונה, הרי זה חשיב שקיים קצת מצוה. ולכן שוב אינו יכול לברך על הספירה בכונה, דהו"ל כמברך על דברים שבלב גרידא.

וכבר נתבאר מדברי כמה ראשונים דסברי להדיא כהבנת הבית יוסף. וכ"כ היראים להדיא. ולענין מה שהקשה הערך השלחן מהשלחן ערוך בסימן ריג שנראה מדבריו דהשומע ולא נתכוין לצאת י"ח חוזר ומברך, אי"ז מוכרח, דיתכן דכונת השלחן ערוך שיחזור וישמע מחבירו מחמת הספק. אבל לעולם לא יברך בעצמו שוב פעם. ועוד יש ליישב לפמ"ש החק יעקב (סימן תפט ס"ק טו) דספירה שאני משארי מצות, ובזה יתכן דלכ"ע ל"צ כוונה. ע"כ. וכונתו דכיון שהעיקר תלוי בתוצאה שהיום ספור, לכן לא אכפ"ל במה שקיים את הספירה בלא כוונה. וכמ"ש הקובץ שיעורים (ח"ב סימן כג) דבמצות שהעיקר תלוי בתוצאה כמו פדיון שבויים, פריה ורביה, ופריעת בע"ח, או ובערת הרע מקרבך, לא בעי' כוונה לעיכובא, משא"כ במצות שהעיקר תלוי במעשה האדם כמו שופר לולב וציצית. ע"כ. [נאמנם אין לבאר ד' החק יעקב דל"צ לכוין לשם קיום מצוה,

לענין דינא בספירת העומר בלי כוונה

המצוה. וכסברא שנתבאר מהחק יעקב. ודוקא לענין שומע מהחזן, שהוא רק יוצא מדין שומע כעונה, י"ל שאין זה נחשב כאילו קיים את התוצאה של הספירה, שהימים ספורים, שהרי הוא לא ספר כלל, ורק יוצא מדין שליחות, ולענין זה ה"ל כשאר מצות, דקיי"ל מצות צריכות כוונה, ואנן אמדי' דעתיה שאינו רוצה לצאת י"ח. ודו"ק. ועוד יש לבאר דבשומע מהש"ץ הרי הוא יוצא מדין שליחות, ולענין זה סגי בסברא כל דהו לומר דלא ניחא ליה שיהיה שלוחו, משא"כ כשהוא עצמו סופר את העומר, הרי יש לחוש שמא מצות אצ"כ, וכבר י"ח. וכמשנ"ל כע"ז בדברי הריטב"א בפסחים שהסכים לד' התוס' באופן שיוצא י"ח מאחריים.

ועי' בחזון עובדיה (יו"ט עמ' רלא) שכ' דיש לחוש למ"ש בשלחן ערוך הרב (סימן תפט ס"ב) דצריך לזוהר לכתחלה כששומע מהש"ץ את הספירה, שיכוין שלא לצאת י"ח, כיון דמצות אצ"כ בדרבנן, וכמ"ש השלחן ערוך לענין האומר ספירה לחבירו. ומכל מקום לענין דיעבד י"ל שלענין שומע כעונה יתכן דכ"ע מודו דבעי' כוונה. וכמ"ש הערך השלחן. ועי"ל דאמדינן דעתיה דמסתמא אינו רוצה לצאת י"ח מהש"ץ אלא רוצה לספור בעצמו. ע"ש. וצ"ל דאכתי לענין העונה לחבירו אין לסמוך על סברא זו לענין דיעבד, שמסתמא אינו רוצה לצאת י"ח כשעונה לחבירו, דעל כל פנים י"ל שהוא נתכוין בספירתו לספור את העומר, ולא אכפ"ל במה שאינו מתכוין לקיים את

מי ששמע קידוש ולא כיוון לצאת ידי חובה מהמקדש

צריכות כוונה, יש לנו לחוש למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, ואין לו לחזור ולקדש. וכיו"ב פסק מרן גופיה בסימן תפט ס"ד גבי מי ששאל אותו חבירו וכו'. אלא דלכאורה איכא הכא ס"ס לברך,

ועל כל פנים מי ששמע קידוש ולא כיוון לצאת י"ח מהמקדש, לכאורה למאי דקיי"ל דמצוות צריכות כוונה לא יצא ידי חובה. אלא דהא קיי"ל סב"ל אף נגד מרן, וא"כ אף שמרן פסק דמצוות

כו. מעיקר הדין אין צורך לומר קודם הקידוש "לשם יחוד" וכו', כי הברכה עצמה היא מביאה לידי הכוונה במצוה. [וכן בכל המצוות שברכתם עובר לעשייתן, הברכה עצמה היא המביאה לידי הכוונה של המצוה]. ומכל מקום הרוצה לומר "לשם יחוד" לא יאמר בו דברים השנויים במחלוקת, כגון שאומר לשם יחוד וכו' הריני בא לקיים "מצות עשה מן התורה" לקדש וכו', שהרי לדעת הרבה פוסקים כבר יצא ידי חובה מן התורה בתפלת ערבית. וכן כשאומר "ומצות עשה מדברי סופרים לקדש על היין", והרי יש אומרים שהקידוש "על היין" הוא מן התורה, אלא יאמר בסתם הריני בא לקדש על היין וכו'. (כו)

ואמנם יש לדון כשיש לו כוונה אחרת, וכגון שהוא מתפלל תפלת ערבית של שבת, ועושה כן לשם תפלה, ואין לו שום כוונה לצאת י"ח של קידוש בתפלה, האם בזה בעיני כוונה להדיא כדי שיצא ידי חובה, והמעשה שהוא עושה יש לו כוונה אחרת לשם תפלה. ועיין במשנה ברורה (סימן רעא סק"ב) שכתב, דהא קי"ל בס"ס ס', דמצות צריכות כוונה לצאת בעשיית המצוה, ומסתמא אין דרך העולם לכוין לצאת ידי מצות עשה של זכור את יום השבת בתפלה, כיון שיש לו יין או פת, ויכול לקדש עליהן אחר כך בברכה כדין, וטוב יותר שיצא אז ידי מצות עשה דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס, ושלא במקום סעודה. ודו"ק. וכ"כ הרבה אחרונים הו"ד בחזון עובדיה (שבת ב' עמוד סג). ולפי זה הדרא קושיא לדוכתא, וצ"ל כמבואר לעיל דבקידוש עיקר המצוה היא הברכה. ודו"ק. ואם עמד עם המסוכים על יד המקדש והקשיב בשתיקה על דעת להסב עמם לסעודה, מוכח שנתכוין לצאת י"ח וא"צ לחזור ולקדש, ולכאורה דמי למ"ש החיי אדם הנ"ל, דבדבר דמוכח שעושים כן למצוה, אף בלא כונה יוצא י"ח.

אם צריך לומר לשם יחוד קודם הקידוש

רעותא דלבא דאיהו עקרא דכולא, על דא צלי דוד ואמר ומעשה ידינו כוננה עלינו וכו', דהא לית כל בר נש חכים לשוואה רעותא ולבא לתקנא כולא, ויעביד עובדא דמצוה, ועל דא צלי צלותא דא ומעשה ידינו כוננה עלינו. מאי כוננה עלינו, כוננה ואתקין תיקונך לעילא כדקא יאות, עלינו אף על גב דלית אנן ידעין לשוואה רעותא, אלא עובדא בלחודו. ע"כ. ודעת רבינו האר"י ז"ל היתה לומר לשם יחוד לפני קיום כל מצוה, וכמ"ש בהקדמת

דשמא הלכה כדעת האומרים דמצוות צריכות כוונה, ושמא כדעת ר"י (הביאו בבית יוסף סימן תקפט) שאפילו למ"ד מצות א"צ כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, אבל במצוות שתלויות באמירה בלבד צריך כוונה. והכי מוכח בחק יעקב בסימן תפט. והכא דעת מרן לברך. וכבר ביארנו בעין יצחק ח"ב (עמוד תקה) דעבדינן ס"ס בברכות ככה"ג. וראה בסימן רעג הערה ד'. דשאני דין שומע כעונה. וראה עוד לעיל סימן רמו (עמוד רכז עניני לפני עור) בדין שומע כעונה. ועל כל פנים אכתי איכא ספק דשמא יצא י"ח קידוש בתפלה, וקידוש על היין הוא מדרבנן. ושמא י"ל בלאו הכי, דכיון שבקידוש עיקר המצוה היא הברכה, חיישינן לסב"ל, ולא דמי לספירת העומר.

ויש הסוברים שאם השומע ענה אמן, וגם כיוון לצאת ידי חובה, אע"פ שהמקדש לא כיוון להוציא, יצא ידי חובה. וכן כתב בקרבן העדה (פ"ג דסוכה ה"ט), והובא בשו"ת יביע אומר חלק ה' (סי' כד). וכן הוא בערך השלחן (סימן ריג סק"ה). וראה מה שכתבנו בזה להלן בסימן רעג הערה ד'.

(כו) הנה מקור המנהג לומר לשם יחוד לפני קיום כל מצוה, הוא על פי המבואר בזוה"ק (פר' תוריע, ופרשת יתרו, דף צג ע"ב): אמר ר"א בכל עובדי דבר נש לבעי ליה דלהוון כולהו לשמא קדישא, למדכרא בפומיה שמא קדישא דכולא הוא לפולחניה. ואי איזדמן ליה עובדא ויכוין בה, זכאה איהו, ואף על גב דלא מכוין בה זכאה איהו דעביד פקודא דמריה, אבל לא אתחשיב כמאן דעביד ריעותא לשמה וכו'. ואפ"ה אי לאו תמן

שער המצות, וז"ל: העושה מצוה אין די לו עשייתה, אבל צריך לקיים מה שאמרו רז"ל שיכוין בעשיית המצות שהוא עושה אותם לשם עושיהן, שהוא ה' יתברך וכו'. ואין זה מתקיים אלא במי שיודע כוונת התפלה והמצוות. ומכוין

במצות שיש ברכה לפנייהם אין חובה לומר לשם יחוד

מצוה, דמצוות צריכות כוונה.

ואמנם מדברי הזוה"ק הנ"ל חזינן בשבח העולה מאמירת לשם יחוד לפני קיום המצוות. וכד' האר"י ז"ל. גם החיד"א בספרו מורה באצבע (סימן א' אות א') כתב, קודם כל לימוד וכל מצוה טוב שיאמר לשם יחוד וכו', ואל תשגיח במי שמזלזל בזה. וכ"כ עוד במחז"ב (סימן רלא סק"א), בשם הרב סולת בלולה, שלפני כל מצוה יאמר מצוה זו אני עושה לשם יחוד קב"ה ושכינתיה, וכתב, ובמטו מיניה דמר הגאון הנודע ביהודה שהטיח דברים על אמירת לשם יחוד, ולשרי לן מר, וכמ"ש בקונטרס שמחת הרגל. ולא רק בתפלה ודבר מצוה ינהג לומר שהוא לעבודתו ית"ש, שבזה הוא מסלק החיצוניים, אלא אפילו בדברי העולם יאמר לשם ה', כדי שלא תשרה סטרא אחרא בשום מעשה ממעשיו הגשמיים, ויועיל ג"כ להצלחה. ע"כ. ובקונטרס שמחת הרגל האריך בזה, וכתב, ואל תשגיח במ"ש הנו"ב, ובא לכלל כעס על חסידי ארצו, והוא חולק בידים נקיות על רשב"י וחביריו קדושי עליון, ועל רבנו האר"י אשר רוח ה' דיבר בו, ואלהו זכור לטוב אתרחיש להו כאשר ידבר איש אל רעהו. ע"כ. וכ"כ הרב מעון הברכות (פרק ה'), ודחה דברי הנו"ב, וכתב שנכון מאד שייסדו לנו קדמונינו המקובלים אמירת לשם יחוד בכל המצוות שנגמרו ע"י בעלים המהדרים לקיימן. ע"ש.

ובשו"ת חסד לאברהם (חלק אורח חיים סימן ט) הפליג הרבה בשבח אמירת לשם יחוד, וכתב שהנודע ביהודה לא היה דעתו שלא לומר נוסח זה, אלא היתה לו כוונה אחרת. ע"ש. כי לאחר שקמה כת השבת"י צבי חששו מאד מכל דבר חסידות הנעשה שלא ע"י העוסקים בתורה. וראה עוד בשו"ת חזון עובדיה חלק ראשון (כרך ב' ס"ס כט, עמוד תקסט).

גם היעב"ץ בסידורו העיד על אביו החכם צבי

ואמנם בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא יורה דעה סימן צג) כתב לערער על הנוהגים לומר לשם יחוד לפני כל מצוה שעושים, שהרי סתמן לשמה קאי, כמו שאמרו בכיו"ב בגמרא ריש זבחים, וגם די בברכה לעורר הכוונה. דהברכה היא התעוררות הדיבור והמחשבה, וכל מצוה שיש בה ברכה לפנייה, א"צ לומר שום דבר לפנייה, רק הברכה, דמצוות הו כקדשים, דסתמא לשמן קאי. וכל דבר שאין ברכה לפניו אני נוהג לומר כפי הנני עושה דבר זה לקיים מצות בוראי, ובוה די וא"צ יותר. וכתב עוד, שלדעתי זו רעה חולה בדורינו, ועל הדורות שלפני זמנינו, שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו, והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות, הכל על פי התורה ועל פי הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים, ים התלמוד, עליהם נאמר תומת ישירים תנחם, והם הם אשר עשו פרי למעלה, וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורינו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים, בבלי וירושלמי, לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם, כל אחד אומר אנכי הרואה, ולי נפתחו שערי שמים, ובעבורי העולם מתקיים, אלו הם מחריבי הדור. ועל הדור היתום הזה אני אומר כי ישירים דרכי ה', וצדיקים ילכו בו, וחסידים יכשלו בו. ע"ש. ותלמידו בשו"ת תשובה מאהבה ח"א (סימן א') כתב, ומעיד אני עלי שמים וארץ שראיתי אחד שרצה לברך על אתרוג המהודר של רבינו, וכשראהו אומר יהי רצון קודם נטילת הלולב, כעס ורגז [כלפי חוץ] ואמר בקצף גדול, האומר יהי רצון איני מניחו לברך, ולא הניחו לברך. והגר"ח מצאנו חש לדברי הנודע ביהודה שלא לומר לשם יחוד, הואיל ויצא הדבר מפיו. נוכ"ה למנהג הגר"א וחב"ד. גם בשו"ת מים חיים (סימן סז) כתב שיש להמנע מאמירת לשם יחוד. ע"ש. וכוונתם על הייחודים והכוונות שעל פי הסוד, אבל בודאי דמודו שיש לכוין קודם עשיית המצוה לשם

שהיה אומר לשם יחוד לפני כל מצוה שקיים. גם מהר"ח פלאג'י בספרו כף החיים (סימן א' אות א') הביא דברי החיד"א הנ"ל שיש לזוהר קודם שבא ללמוד או לעשות איזה מצוה, שיאמר לשם יחוד וכו'. ושהרב ראשית חכמה (שער אהבה פרק ט') החמיר בזה, דצריך לומר לשם יחוד לייחוד שני שמות הוי"ה ואדנו"ת. ויכוין שבזה תתעלה השכינה מהגלות. והכי איתא בתיקונים הנוספים (תיקון ד' דף קמו) שיכוין לאקמא שכינתא מן גלותא, ואפילו בשאר מעשים גשמיים יאמר לשם ה', כמ"ש בראשית חכמה (בפ"ט משער אהבה), ובשער הקדושה (פרק טו) כתב דזו היתה מעלת האבות, דאפילו במעשים גשמיים היו מייחדים לשם ה'. ע"כ. וכן האריך בזה בשו"ת רב פעלים ח"א (סימן א'). וכ"ה בשו"ת תורה לשמה (סימן יז, וסימן תע), ובכף החיים (סימן ס' אות יא). ע"ש.

ואמנם מי שהרגיל את עצמו לכוין לשם מצוה בעשיית המצוה, וכגון כשהוא מקדש על היין ועושה כן במחשבה לשם מצוה כפי המבואר בשלחן ערוך, אינו חייב לומר לשם יחוד, כי עיקר אמירת הלשם יחוד היא לעורר הכוונה של המצוה. ואם מתעורר לכוין על ידי הברכה, די בזה. וכמ"ש כן בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך ב', עמוד תקסו). דמעיקר הדין אין צורך באמירה בפה מלא שעושה לשם מצוה, וכגון אמירת לשם יחוד, וכיצא בו, ולא דמי למה שכתבו התוס' (ע"ז כו.) שבכתבת הגט דבעינן לשמה, צריך שיפרש בפיו בתחלת הכתיבה ויאמר אני כותב לשם פלונית וכו'. וכן גבי כתיבת ס"ת. ע"ש. וכ"ה בשלחן ערוך (סימן לב סעיף יט), מכל מקום בכונת המצוות די במחשבה וא"צ אמירה מפורשת בפיו. וכ"כ בערוה"ש. וכ"כ בבאר היטב. ואף שהגאון רבי יוסף חיים בספר לשון חכמים, תיקן נוסחאות לשם יחוד לכל מצוה ומצוה, ונדפסו במחזורים, מכל מקום ידוע דחסדאין מיליה על דרך הקבלה, והאומרם ומכוין לבו לשמים, ודאי שיש לו ע"מ לסמוך, אבל אין בזה שום חיוב. ואשרי השם דרכיו ואורחותיו, כמו שדרשו חז"ל (מו"ק ח). שזוכה לראות בישועת הקב"ה, שנאמר, ושם דרך אראנו בישע אלהים. ומכל מקום אפילו למי שאומר מצוות צריכות כוונה, די במחשבה, ואין צורך באמירת "לשם יחוד", ובפרט כשמברך על המצוה, הברכה שעל המצוה היא הכוונה לקיום

המצוה, ורק ממדת חסידות יש נוהגים לומר "לשם יחוד" על קיום המצוה. ע"ש.

ובאמת, שהנסיון מוכיח שעל-ידי אמירת ה"לשם יחוד" הקצר המוכא בסידורים, מתעוררים לכוין לשם מצוה, כי בלא זה מכת ההרגל שוכחים מלכוין. ואף שהברכה גורמת לכוונה, מכל מקום מחמת ההרגל לא תמיד הברכה מזרזת לכוונה. וכן ראינו להרבה מגדולי חכמי הספרדים, שנהגו לומר לשם יחוד קודם קיום מצוה. נרק שלא כולם דקדקו לומר את הנוסחאות הארוכות שנדפסו בלשון חכמים הנד'.

והנה כמה שכתבנו שבמצוות שיש ברכה לפנייהם א"צ לומר לשם יחוד, כן יש ללמוד ממ"ש השל"ה (מסכת יומא פרק דרך חיים תוכחת מוסר אות קפ) בשם הרמ"ע בספר כנפי יונה (חלק ד סימן יט), דהמצוות המזדמנות לאדם כל שעה, שלא נקבעה להן ברכה מיוחדת, כגון צדקה, וגמילות חסדים, והידור פני זקן וכל כיצא בהן, וכן פעולות הרשות, שאדם צריך לכוין בהן לשם מצוה, לקיים בעצמו קרא (משלי ג, ו) 'בכל דרכיך דעהו'. באלה אמרו, כי טוב לצרף אל הכוונה והמעשה, תיקן הדיבור גם כן, שיאמר: הריני עושה כך, לקיים מה שנאמר כך וכך. ויאמר הפסוק שבו נצטוונו על אותה פעולה, והכוונה הכוללת, שהיא לעבוד את ה' היא היחוד עצמו, עכ"ל. ומשמע דבמצוות שיש בהם ברכה, עצם הברכה מביאה לידי כוונה שעושה כן לשם מצוה.

וע"ע בזה בשו"ת משנה הלכות (חט"ו ס"י כח). ושם הביא מסידור יעב"ץ שכתב, קודם התפלה ויחשוב לקבל עליו מצות עשה לאהוב כל אחד מישראל כנפשו, ונכון הדבר ליראי ה' ולחושבי שמו, אבל לא כל הרוצה ליטול את השם יטול כי מחזי כיוהרא, ואפי' בצורבא מדרבנן דעני ליה בקלא כל קבל די ביה רוח יתירה מצוה לנווף בו בגערה, והאידנא אכשור דרי יד כל עם הארץ ממשמשין בו עונים בקול רם לשם יחוד קב"ה ושכינתיה (עין בזה"ק ויקרא דף מא ע"ב) בלי דעת בקלת ראש ובמיעוט מורא ואין מוחה בידיהם. ע"כ. והק' ע"ז שהרי היעב"ץ גופיה הביא בכמה מקומות נוסח לשם יחוד. ע"ש.

ומרן אמו"ר שליט"א אינו נוהג לומר לשם יחוד קודם ציצית ותפילין, ומכל מקום מי שע"י

וכתב המהר"ח פלאג"י בכף החיים (סימן א' אות ג'): קודם עשיית מצוה יקרא במאמרי הזוהר הקדוש המדברים באותה מצוה, ואם לאו בר הכי הוא, לפחות יקרא פסוקי המצוה ההיא במקראי התורה, קודם עשיית מצותו, כדי שידע וישכיל צויו יתברך אשר קדשנו במצותיו וצונו, ויעשה הדברים לשם פועלן, כי מצוות צריכות כוונה, ואם לא כיון לא עשה ולא כלום. ואם הוא בלילה לא יהגה במקרא. ועיניך תראה מה שכתוב במדרש תנחומא (פרשת צו) דבהקרבת הקרבנות קודם ההקרבה היו קורין פרשת העולה, כדי להשלים ההקרבה עם הקריאה. והגר"ז היתה דרכו לעשות כן גם בצרכי הגוף באכילה ושתייה ושינה, ללמוד תחלה דבר השייך לאותו מעשה, ובזה היה מקיים בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך. ע"כ.

ובספר יפה ללב ח"ט (סימן ה') כתב, דכשיאמר במצותיו יכוין באותה מצוה שלפניו שמברך עליה כאילו מקיים כל רמ"ח מצוות עשה, דאיתא בזוהר (פר' נשא דקכ"ד) דכל מאן דקיים פקודא חד כדקא יאות, כאילו קיים רמ"ח פקודיהון דעשה, דלית פקודא דלאו איהו כלילא מכלהו רמ"ח וכו', ולכן אומרים במצותיו בלשון רבים, דתחשב כאילו מקיים כל מצוות עשה כאמור. ע"ש.

שלא לומר ב"לשם יחוד" קודם הקידוש הריני בא לקיים "מצוות עשה"

וכו', הנה אנכי בא לקיים מצוות עשה לקדש על היין קידושא רבא, נאדר בקדש הלולים, ומעשה ידינו כוונה עלינו, ייה המתעלה באור הקדמון וכו'. ע"כ.

ובבן איש חי (בראשית אות כט בד"ה אחר כך וכו') כתב: הנה אנחנו באים לקיים מצוות עשה דאורייתא לקדש וכו', ומצוות עשה דרבנן לקדש על היין וכו'. ע"ש.

אולם מאחר דלא נפקא מפלוגתא אם יצא י"ח קידוש מן התורה בתפלה, לכן שוא"ת עדיף, ולא יאמר לקיים מצוות עשה לקדש על היין, שיש בזה חשש של בל תוסיף. וגם אם יאמר מצוות עשה סתמא, כיון שהדברים מתפרשים למצוה מן התורה, לא יאמר כן, אלא יאמר לקיים "מצוות קידוש" ותו לא.

אמירת הלשם יחוד יזכור לכוין לשם מצוה, נראה שעדיף שיאמר. ודרכו של מרן אאמו"ר לומר לשם יחוד קודם אכילת כזית פת בסוכה, ומדגיש, שהוא זכר לענני כבוד וכו' כפי שמרומז בדברי מרן בשלחן ערוך בריש הלכות סוכה, שיש לכוין כוונת המצוה בטעמא דמילתא. (וראה בילקוט יוסף על הלכות סוכה בטעם הדבר). וכן דרכו לומר לשם יחוד קודם ספירת העומר, אחר שכך הכל נהגו ברבים. וגם הרי דעת הרמב"ם והראב"י דספירת העומר דאורייתא, וע"ז סמך מרן בש"ע בסימן תפט ס"ד, במי שנסתפק אם ספר את העומר או לא שיכול לברך בשאר הימים מכת ס"ס. ואע"פ שדעת מרן לדינא דספירת העומר בזה"ז מדרבנן, מ"מ מהני סברת החולקים לברך במקום ס"ס. וכמו שנתבאר בשו"ת תרומת הדשן (סימן לו). וכיון שכן הוא דעת הרמב"ם, וגם כך נהגו ברבים, לכן לא שינה מהמנהג ודרכו לומר לשם יחוד קודם הספירה. אבל בשאר מצוות, הגם שהם מדאורייתא, כמו ציצית ותפילין, מסתמך על הברכה שתעורר לכוונה. וזכורני, כאשר תקענו בשופר בר"ה בביהכ"נ אצל מרן אאמו"ר, אמר לי באחד הפעמים לדלג הנוסח לשם יחוד ולהזדרז לתקוע, כדי להספיק תפלת מוסף בזמנה, ושלא לגרום לטורח צבור. אך ברוב הפעמים אמרנו לשם יחוד בנוכחותו. וכנראה לא רצה לשנות ממה שהכל נוהגים.

ועיין למרן החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן רעב סק"ט) שכתב, דמכל מקום קידוש על היין הוי דרבנן, ומצוות עונג שבת בלילה הוי מדברי קבלה. ע"כ. והיינו שיוצא י"ח קידוש דאורייתא בתפלה, כמ"ש במורה באצבע (אות קמ"ג). ע"ש. ולכן גם סידר בנוסח הלשם יחוד: "הריני מקיים מצוות קידוש על היין". ולא כתב "מצוות קידוש דאורייתא" כמו שיש בכמה סידורים. וגם שיש בדבר מחלוקת, הנכון לומר נוסח אליבא דכו"ע, כי כשמכוין למצוה בסתם, סגי, וא"צ שיכניס ראשו להכריע אם היא דאורייתא או דרבנן. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א (סימן טו אות יט, ובהערה שם).

והנה בספר חמדת ימים (שבת קדש פרק יד) כתב, קודם שיאחז בכוס יאמר אל נערץ בסוד קדושים רב"ה ונורא על כל סביביו, עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה, כל הנשמה וכו', לשם יחוד

ובהליכות עולם ח"ג (עמ' לג) העיר על דברי הבן איש חי מינה וביה, שהרי הוא עצמו כתב לעיל מינה (אות יט) דחיישינן למי שסובר שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה. ע"ש. וכן בדין, שכן דעת כמה פוסקים ראשונים, הרשב"א והרי"ד בספר המכריע, וכ"כ המגן אברהם ורוב האחרונים. (ועיי' בשו"ת חזון עובדיה ר"ס י' והלאה). וא"כ למה ליה לעילוי נפשיה בפלוגתא, וע"ע בביאה"ל (סימן רעא ד"ה מיד) שכתב, דלא יצא מפלוגתא, בפרט בנוסחא שבינו לבין המקום. (וע' מ"ש באהלי יעקב בסדר עבודת יוהכ"פ). וכמו כן קידוש על היין י"א דהוי מה"ת. וע' ערך השלחן (יורה דעה סימן רלט ס"ק יא). ולכן שב ואל תעשה עדיף, אלא יאמר "לקיים מצות קידוש על היין" וכו'.

[שו"ר בשו"ת רב פעלים (חלק ג א"ח סימן כב) שכתב שנוסח זה סידרו רבינו הרש"ש שכתב בנוסח לשם יחוד בקידוש ליל שבת, הריני מקיים מ"ע דאורייתא לקדש את השבת, ולקיים מ"ע דרבנן לקדש על היין וכו'. וכתב הגרי"ח שמוכח מזה שצריך לכוין בפרטות, על מצוה שהיא מן התורה, לשם מצוה מן התורה, ועל מצוה שהיא מדרבנן, לשם מצוה מדרבנן].

גם בחמדת ימים (שבת קדש פרק ז) כתב בנוסח לשם יחוד שקודם הקידוש: הריני מוכן ומזומן לקיים מ"ע לקדש על היין כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, וכו'. וצ"ע שהרי להרבה ראשונים קידוש על היין הוא מדרבנן. ויש ליישב שהכוונה על עיקר הקידוש. [גם בספר שערי קדושה (חלק א שער ד) מנה במצות מה"ת, לקדש על היין בשבת בכניסתו ובהבדלה ביציאתו. ופשוט דלאו דוקא נקט, ומשום שעיקר מצות קידוש הוא מה"ת נקט הכין]. אך צ"ע שהרי י"א שכבר יצא יד"ח בתפילה. וכן עוד צ"ע במה שכתב להלן שם (פרק יד) לגבי קידוש היום: הנה אנכי בא לקיים מצוות עשה לקדש על היין קידושא רבא וכו'. ע"כ. וגם זה צ"ע, שהרי קי"ל שקידוש היום הוא מדרבנן.

ושמא יש ליישב, שטעמו של הרב חמדת ימים, משום שאף שמן התורה המצוה היא לקדשו פעם אחת בכניסתו, מכל מקום בכל פעם ופעם שמקדש שוב בדברי שבח, מקיים מצוה. ולכן גם אם קיים מצות קידוש מן התורה

בתפילה, מ"מ מקיים שוב מצות עשה במה שזוכר עתה את השבת בקידוש, ורק שאינו מחוייב בזה, אבל מ"ע מיהא איכא. ועיי' במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (פרק כ, ח): זכור, ר' יהודה בן בתירה אומר מנין שכשאתה מונה הוי מונה אחד בשבת ושני בשבת שלישי בשבת רביעי בשבת חמישי בשבת וערב שבת, ת"ל זכור. וכתב הרמב"ן עה"ת (יתרו, פרק כ' פסוק ח'), שנזכור תמיד בכל יום את השבת שלא נשכחו ולא יחלף לנו בשאר הימים, כי בזוכרנו אותו תמיד נזכור מעשה בראשית בכל עת וכו', כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום. ע"כ.

וכן הוא בחיי אדם (כלל א' סימן א'), שלכן לא נמצא בשמות הקודש שמות לימים, רק יום א' בשבת, יום ב' בשבת, הכל לשם שבת. ונמצא אם מזכיר כל יום את היום שבו אנחנו עומדים, הוא מקיים מצות עשה מה"ת. ע"ש. וכ"ה במקור חיים (סימן רעא ס"ג), שיש לקרוא את ימי השבוע יום א' בשבת, יום ב' בשבת, ומשום העשה של זכור את יום השבת. ע"ש.

גם בכך איש חי (שנה א' פרשת כי תשא אות יז) כתב, קודם מזמורי הימים יאמר היום יום אחד בשבת וכו', ויכוין במנין זה בכל יום לקיים מצות זכור את יום השבת, דאמרו רבותינו זכרונם לברכה בספרי, שהוא מצות עשה מן התורה למנות בו ימי השבוע, לומר אחד בשבת שני בשבת וכו', וכן כתב הרמב"ן ז"ל. ע"כ.

ואמנם מלבד שאין זה מוסכם שמקיים מ"ע בכל יום במה שזוכר את יום השבת, [ראה להלן], גם להסוברים כן י"ל דכל זה פעם אחת ביום, ולא מצינו שאם זוכר את יום השבת כמה פעמים ביום יקיים מ"ע, ונמצא דהכא אחר שקיים מ"ע דזכור את יום השבת בתפלתו, לפוסקים רבים, ממילא מה שחוזר לקדש הוי מדרבנן. והיאך יאמר כלשם יחוד הריני בא לקיים מצות עשה. ורבינו הרמב"ם ז"ל לא מנה במנין המצות אלא זכירה דיום השבת (מצוה קנ"ה), וזכירה דמעשה עמלק (מצוה קפ"ט), ולא ביאר בדבריו אימתי הוא זמן זכירת מעשה עמלק. ויש מהראשונים שאמרו דהמצוה לזכור בכל יום, ויש אומרים דעיקר המצוה לקרותה בציבור. וביאר בקרן אורה (ברכות ג) דכיון דכוונת הזכירה היא

לנקום נקמת ה' מאת החטאים האלה, וזה דבר המוטל על הציבור. וזמנה רק משנה לשנה, דאין סברא לזכור אותו בציבור בכל יום, והוא דבר המסור לחכמים. וקבעו רק בכל שנה ושנה. ע"ש. והיוצא מזה שגם מ"ש בבן איש חי הנד' לכוין בכל יום וכו', אינו מוסכם לכולי עלמא, ולשיטות אחרות יש בזה חשש דבל תוסיף.

והנה עפ"ד הרמב"ן הנ"ל כתב בשו"ת משנה הלכות חלק ד' (ס' פב) וחלק ח' (סימן יא) שאסור לאדם להפקיע עצמו מלקיים מ"ע דשבת, וכגון לטוס במטוס ממקום למקום, באופן שבכל שעה ושעה לא יהיה מעל מקום שבו חל שבת, ובמוצאי שבת יחזור למקומו, ונמצא שלא שבת בשבת, וגם לא עבר על חילול שבת, שהרי כל היום לא הי' במקום ששם יום השביעי, וכתב

לא לומר הריני בא לקיים מצות עשה של ספירת העומר

לאסור לעשות כן, דהא אמרו בכיו"ב בקידושין (לג.) יכול יעצים עיניו וגו' ת"ל ויראת, ופרש"י, יש לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותו. ע"כ. ובפרט לפמ"ש הרמב"ן שיש חיוב לזכור בכל יום את יום השבת. ע"ש. אולם ברמב"ם לא משמע כן. ואכמ"ל.

והנה אף על פי שהוכחנו במק"א בדעת הריטב"א דכל שיש לו יין עקרו חכמים דין קידוש בתפלה, ואינו יוצא י"ח בתפלה אף מה"ת, ולפ"ז כשבא לקדש על היין יכול לומר הריני בא לקיים מצות עשה וכו', מ"מ אין זה מוכרח לדינא בדעת שאר הפוסקים, וכדמשמע מהפוסקים הנ"ל, ובפרט להסוברים דיוצא י"ח קידוש מה"ת בדברי שבת. ולכן כל שהתפלל יש להמנע מלומר הריני בא לקיים מצות עשה. ושב ואל תעשה עדיף.

על מצוות דרבנן מצות עשה, והוכיח כן מדברי הרא"ש במו"ק (פ"ג סימן מג) שכתב, וגוערין בו כעובר על מצות עשה דרבנן. ע"כ. [נתהלת יצחק טופיק]. הרי שקרא למצוה דרבנן מצות עשה. ע"כ. ותמהני, אטו כדי לחלוק תדיר על חכם אחר צריך לעקם את הדברים ולהוציאם מידי פשוטם, והרי הרא"ש הדגיש בדבריו שהוא דוקא כשאומר "מצות עשה דרבנן". ולא סתם מצות עשה. ומשמע דסתם מצות עשה יש לחוש בזה לבל תוסיף, או משום דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. וראה מה שהארכנו בזה בס"ד בעין יצחק ח"ג (עמ' רמה), וע"ע בסוף המבוא לילקו"י איסור והיתר כרך ב'. [ואמר לי חכם אחד, שכאשר ראה את ההקדמה של הסידור הנ"ל, בתחלה הדברים השפיעו עליו ועזב מקור מים חיים דברי מרן אאמו"ר שליט"א, אך לאחר שראה את תשובתינו על כל דברי מחבר ההקדמה הנ"ל, הן בעין יצחק חלק ג' והן בשאר הספרים, שמח על הדברים וחזר לדרכו בקודש לאחוז בהליכותיו של מרן אאמו"ר המחפש אחר האמת באמת, ולא לומר תמיד איפכא מסתברא].

והראוני בספר שבות יצחק (פסח מהורות תשע"ב עמוד שלב) שגם כן כתב בשם הגריש"א, שאין לומר בנוסח לשם יחוד הנני בא לקיים מצות עשה של ספירת העומר, משום שיכול לעבור בזה באיסור בל תוסיף. וכתב שכן הורה

וכיו"ב ביארנו בכמה דוכתי לגבי נוסח ליקבה"ו של ספירת העומר, דאחר שדעת רזה"פ דבזה"ז הוי מדרבנן, לכן אין לומר "הריני באים לקיים מצות עשה של ספירה"ע כמו שכתוב בתורה וספרתם לכם וכו'". אלא צריך לומר "לקיים מצות ספירת העומר". דלשון "מצות עשה" מורה יותר על מ"ע מה"ת. וכיו"ב כתב הרב מאורי אור (באר שבע, דף מ ע"א) גבי ברהמ"ז, שלא יאמר הריני בא לקיים מצות עשה של ברהמ"ז, אלא סתם "מצות ברהמ"ז", דלפעמים אינו אוכל כדי שביעה [ומן הפת, לכמה פוסקים], וליכא מצות עשה. עכ"ד. וכ"ש שלא לומר כמו שכתוב בתורה וכו'. ודלא כמ"ש בכף החיים (סימן תפט סק"ז). ומ"ש שכן הוא בסידור הרש"ש, לאו מר בריה דרבינא חתים עליה כידוע, וכמ"ש בעוד יוסף חי, שסידור הרש"ש בכת"י נאבד וכו'.

ואעיקרא כל הני מילי דלשם יחוד יתור נפיש וא"צ מדינא, וכמו שביארנו לעיל בריש סימן רמב, ועיין בשו"ת חזון עובדיה ח"א (ס"ט ט). והברכה עצמה הויא כוונה, כמ"ש בנודע ביהודה (מהדו"ק חלק יורה דעה סימן צג), ושב ואל תעשה עדיף. אלא שכבר נהגו אצל הספרדים לומר לשם יחוד קודם ספיה"ע, ועל כל פנים יהיו דבריו מועטים לפני השי"ת, ולא יאמר דברים שיש בהם חשש שינוי מן האמת, וחשש בל תוסיף. והכ"א בהקדמה לאיזה סידור כתב, דאפשר לומר

גם כן הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאין לומר מצות עשה מן הטעם הנ"ל. שמדברי הרמב"ם נראה

שלא רק באומר כן בתורת הוראה בבית דין עובר בבל תוסיף, אלא בכל גוונא עובר.

לא לומר הריני מקבל עלי מצות עשה של התשובה

עוד כתב בכך איש חי שם נבהמשך נוסח הלשם יחוד שקודם הקידוש], והרי אנחנו מוכנים לקבל עלינו מצות עשה של התשובה, כמו שנאמר ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקולו. ע"כ. וגם בזה יש להעיר, שהדבר שנוי במח' אם המצוה היא הידוי או התשובה. שהנה דברי הגרי"ח כאן מיוסדים ע"ד החיד"א בעבודת הקודש (עניני שבת) שצריך להרהר בתשובה קודם אמירת ויכולו, שהרי מעיד על מעשה שמים וארץ, ורשע פסול לעדות, ועל ידי שיהרהר בתשובה נחשב כצדיק. וע' מה שכתבנו בזה לעיל (סי' רסח סעיף ז) בדיני אמירת ויכולו.

מעשה עמלק, שבעבורו אין השם שלם ואין הכסא שלם, ויכוין לצפות לה' שבקרב ימחה שם עמלק, ויהיה שמו יתברך גדול, שישתלם השם והכסא, וכשיאמר באהבה להודות לך, יכוין לקיים מ"ע לזכור מה שעשה ה' למרים, כי השם יתברך לא ברא את הפה לאדם, אלא רק להודות לו בו, ולא ישתמש בו באיסור, ובפסוק אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, יכוין לקיים זכירת יציאת מצרים, וכנזכר בספר הכונות, ופרי עץ חיים. ומקורו בשה"כ (דף יט ע"ב) וז"ל, דע כי ד' מ"ע צריך האדם לקיים בכל יום שהם ענין זכירה, והם ד' זכירות הכתובים בתורה שתלויים בזכירת הלב. ואלו הם, הא' זכרון מעמד הר סיני וקבלת התורה, וכמ"ש יום אשר עמדת וכו' בחורב וכו', וכתוב בתריה פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך וכו', והיא א' מרמ"ח מ"ע להרמב"ן ז"ל. זכירה ב' זכור את אשר עשה לך עמלק והיא מצוה שנית, וזכירה ג' זכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים והיא מ"ע שלישית, וזכירה ד' זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, והיא מ"ע רביעית. ע"כ. אולם הדבר שנוי במחלוקת, ולכן לענין הלכה שוא"ת עדיף.

ושם הבאנו לשון הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"א) כל מצוות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתודות לפני ה' ברוך הוא, שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו'. והתודו את חטאתם אשר עשו. זה וידוי דברים. וידוי זה מצות עשה. ע"כ. ומשמעות דברי הרמב"ם שעצם התשובה אינה מצות עשה, אלא כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות, והיינו, שהוידוי הוא המצוה, ולא עצם התשובה.

עוד כתב בכך איש חי (שנה א' פרשת תרומה אות ג) קודם הקדושה של נקדישך יכוין האדם לקיים מצות עשה זו שנצטוונו בפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל, דפירושוהו בזוהר הקדוש שנתחייבנו לקדש שמו יתברך בסוד קדושת נקדישך ונעריצך. וכן כתב עוד בספר עוד יוסף חי (פרשת תרומה אות ב). ומקור הדברים בשער הכונות (דף טל ע"א) וז"ל, תחילה תכוין לקיים מ"ע אחת שנצטוונו בפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל ופירושוהו בזוהר (פ' אמור בר"מ) שנתחייבנו לקדש שמו יתברך בסוד קדושת נקדישך ונעריצך, וז"ש בתוך בני, רמז בזה שצריך האדם לכוין כי בהמשיכו הקדושה העליונה אליו ית' שתמשך עליו ג"כ בחי' הקדושה ההיא, ויתקדש האדם מקדושתו יתברך וזהו ונקדשתי בתוך בני ישראל שהם יתקדשו והוא יתקדש עמהם בתוכם. וזש"ה והתקדשתם והייתם קדושים כנו' בר"מ, שנקבל

וכן כתב המנ"ח (במצוה שסד) בדעת הרמב"ם, שאין עצם התשובה מצוה, רק אם בא לעשות תשובה, יש עליו מצוה להתודות. אבל אם לא עשה תשובה, אין עליו עונש על מה שביטל עשה, רק על העבירות שעבר, ולא מוסיפין לו עונש על ביטול עשה. ודלא כהרמב"ן, שפירש שהפסוק (דברים ל, יא יד) כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום, לא נפלאה ולא רחוקה היא ממך, כי קרוב אליך הדבר מאד וגו'. היינו על מצות התשובה, כדכתיב, ושבת עד ה' אלוקיך. נמצא שהדבר שנוי במח', ועל כן שוא"ת עדיף.

וראה עוד בכך איש חי (שנה א' פרשת שמות אות ה) וכשאומר ובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו מלכנו, יכוין לקיים מ"ע לזכור מעמד הר סיני, ונתינת התורה, שקרבנו השם יתברך לשמו הגדול על ידי התורה, וקבלנו מלכותו עלינו, וכשאומר לשמך הגדול, יכוין לקיים מ"ע לזכור

כו. צריך שכל בני הבית ישימו לבם היטב לשמוע ברכת הקידוש מתחלה ועד סוף, מפי גדול הבית המברך, ויכוונו השומעים לצאת ידי חובתם, והמברך יכוין להוציאם ידי חובתם. ויוצאים ידי חובתם בשמיעת הקידוש מהמברך. [שגם בקידוש יש דין "שומע כעונה". וכן המנהג פשוט בבתי ישראל ובישיבות הקדושות, שאחד מקדש ומכוין להוציא ידי חובה את כל בני הישיבה השומעים את קולו]. (כו)

הקדושה מקדושתו יתברך שנמשכה עלינו. ע"כ. אי נמי שבכל הנ"ל יכוין על תנאי, שאם האמת כשיטת הסוברים שיש בזה מצות עשה, הרי הוא מכוין לקיים מצות עשה, ואם יש בזה מצוה דרבנן מכוין רק לקיים מצוה מדרבנן, ואם אין בזה מצוה כלל, מכוין שלא לקיים מצוה כלל. וכעין מ"ש מרן בש"ע לגבי תפילין של רש"י ור"ת.

חקירה בגדר "שומע כעונה" - ואי מהני גם למקום שצריך קול-רם וקריאה בספר

א. לענין השומע קדושה באמצע תפלת שמונה עשרה, אם יכול להפסיק ולשמוע את הקדושה ולצאת י"ח מהש"צ כדין שומע כעונה, או דילמא דהוי הפסק באמצע שמונה עשרה. וראה בזה בילקו"י הלכות תפלה.

ב. ועוד נפקא מינה לענין קריאת פרשת זכור, שהרי בעינן שיקרא הפרשה מתוך ס"ת ובקול רם, דקרא דלא תשכח קאי על זכרון בלב, וקרא דזכור את אשר עשה לך עמלק היינו שיוציא בפיו. ואי נימא דשומע כעונה תורת שמיעה עליו בלבד, היאך חשיב כהוציא בפיו וכקורא מתוך הקלף. ומדין זה משמע דגדר שומע כעונה הוי כתורת דיבור עליו לכל דבר, וחשיב כאילו הוציא מפיו וקרא בעצמו מתוך הס"ת, וכל הדינים שיש על הקורא ישנם בשומע. ולכן הכל יוצאים י"ח פרשת זכור בשמיעה מהש"צ.

ג. ועוד נפקא מינה לענין קידוש, דילפינן בספרי, מקרא דזכור את יום השבת לקדשו, דבעינן קידוש בפה, דזכירה בלב כבר אמורה, בשמור את יום השבת לקדשו, הא מה אני מקיים זכור, הוי אומר בפה. ואם כן היאך אנו יוצאים י"ח בשמיעת הקידוש מבעל הבית, והא בעינן אמירה בפה. וע"כ שדין שומע כעונה היינו שיש התייחסות דינית של השומע אל המשמיע לכל מילי.

אי מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך

ד. וכן לענין קריאת ההגדה בליל פסח, אם יוצא י"ח והגדת לבנך כששומע קריאת ההגדה מאחר,

כז. בדין שומע כעונה הארכנו בילקו"י בכמה דוכתי, וראה בילקו"י הלכות קריאת התורה (ח"ב עמ' פה, קטז, קצז) ובילקו"י מועדים (עמ' תיט). ובילקו"י על הלכות פורים (קונטרס אחרון סימן ב').

והנה בגמרא סוכה (לח:): ילפינן דין שומע כעונה מדכתיב (מלכים ב, כ"ב): "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", וכי מלך יהודה קרא, והלא שפן קראהו לפני יאשיהו מלך יהודה, שנאמר בדברי הימים "ויקראהו שפן לפני המלך", אלא מכאן לשומע כעונה. ונודע, שדין זה הוא רק אם השומע מכוין לצאת י"ח, והמשמיע מכוין להוציאו, וכמו שפסק מרן בש"ע (סימן רי"ג ס"א), [ואם זה שייך למחלוקת אם מצות צריכות כוונה או לא, הארכנו בזה לעיל. וע"ע בילקו"י על הלכות ברכות ח"ג (עמ' נו). ודו"ק]. ומטעם זה כתבנו, שעל בני הבית השומעים את הקידוש מגדול הבית, לכוין לצאת י"ח וכו'.

והנה יש לחקור בגדר שומע כעונה, אם מה שנתחדש לנו בהלכה זו הוא שכל דיני הקורא ישנם בשומע, ואם בעינן שיקרא בקול רם חשיב השומע כקורא בקול רם, ואם בעינן שיקרא מתוך הקלף חשיב ג"כ כקורא מתוך הקלף, או דילמא דתורת שמיעה עליו, ונתחדשה לנו ההלכה שיוצאים י"ח גם בשמיעה, אבל אין עליו תורת דיבור לכל דבריו. ונפ"מ לכמה ענינים:

של המשמיע אינם מתייחסים לשומע, מש"ה הכא בעינן הגדה בפיו ממש, ואינו יוצא י"ח במה ששומע. וראה בשו"ת לב אברהם ווינפולד (סימן ח), שחקר בגדר שומע כעונה אם יוצא י"ח בשמיעה בלבד, או שלעולם כל פעולותיו של המשמיע מתייחסות לשומע, וראה מ"ש בזה בספר מאור ישראל ח"ב (עמ' קפג).

ה. וכן לענין קריאת המגילה, במה שקוראים עשרת בני המן בנשימה אחת, יש לדון אי מהני לצאת י"ח של קריאה בנשימה אחת, מדין שומע כעונה, דלכאורה יוצא י"ח כאילו קרא את המגילה, אבל היאך ייחשב כאילו קרא עשרת בני המן בנשימה אחת. ואפילו אם יעצור את נשימתו בעת שהש"צ קורא עשרת בני המן, הא בעינן לקרוא את עשרת בני המן בנשימה אחת, ולא לשמוע בנשימה אחת.

אי מהני שומע כעונה בספירת העומר

אציבור. אבל באמת אם שמע מחבירו שספר והתכוין לצאת, וגם חבירו כיוון להוציא, יצא, כמו בכל מקום דקיי"ל שומע כעונה. וע"ש בביאור הלכה ביאור הלכה (ד"ה ומצוה) שהביא מחלוקת הלבוש וח"י עם הפר"ח, דהלבוש וח"י כמו דלענין לולב דרשינן ולקחתם לכם לכל אחד ואחד, כמו כן הכא צריך כל אחד ואחד בעצמו לספור. ופר"ח מיקל בזה. וכן נוטה דעת הברכי יוסף. וע"ש שתלה מחלוקת זה במחלוקת רש"י (מנחות סה:): והרי"ף גיאת. ע"ש. ומחלוקת זו תלויה בחקירה הנ"ל, והאריך בזה במשנת יעב"ץ מועדים. וראה בילקו"י מועדים (הל' ספירת העומר).

ז. וכן לענין ברכת כהנים כהן שרוצה לצאת ידי חובתו בשמיעה מכהן חבירו, דהא בעינן שהכהן יאמר הברכה בקול רם, ואי נימא דתורת שמיעה עליו בלבד, חסר הפרט של קול רם.

ח. וכן נפקא מינה לענין סומא אם יכול לעלות לתורה ולשמוע הקריאה מפי השליח צבור. וראה להלן בזה.

ט. וכן לענין שתיית רביעית יין שתיחשב כסעודה לענין קידוש במקום סעודה, אם שתיית רביעית ע"י המקדש מהני גם לשומעים. ראה להלן.

המקדש ואחד מהמסובין הפסיק בדיבור קודם שטעם, אבל אחר טעימת המקדש

בדיבור קודם שטעם, אבל אחר טעימת המקדש,

ומכוין לצאת י"ח, דהיאך יקיים והגדת לבנך בשמיעה. דאף על פי דשומע כעונה, מכל מקום כאן יש דין מיוחד שיאמר לבנו. וזה החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים שיש בכל יום וכל לילה, במשך כל השנה, לבין מצות והגדת לבנך שיש בליל הסדר. [שישנה למצוה זו אפילו אם אין לו בן, והוא יחידי באותו לילה]. שבליל הסדר ישנה מצוה לזכור בפה, ובכל השנה די בזכירה במחשבה. והאריך בזה בשאגת אריה. ועיין בספר שבח פסח (דיני מגיד אות ב), ובחזון עובדיה (פסח מהדו"ק עמ' קמו). ע"ש. וי"ל דבהא תליא, דאי נימא דכל מעשיו של האומר מתייחסים לגמרי לשומע, חשיב כאילו השומע אומר בפיו ומקיים והגדת לבנך. אבל הסוברים דאין יוצא ידי חובה במה ששומע מאחרים, ובעינן שיוציא מפיו ממש, ס"ל דשומע כעונה היינו דיוצא י"ח בשמיעה, ומעשיו

ו. וכן לענין ספירת העומר, אי נימא דבעינן ספירה לכל אחד ואחד, דאינו כדין קידוש שיוציאים י"ח מדין שומע כעונה, אלא איכא הכא דין מיוחד שיספור כל אחד בפיו. ועין בתשובת הרשב"א (ח"א סי' קכו) שכתב, שאם ירצ' יוכל לשמוע הברכה מהש"ץ, וסופר לעצמו, דכל הברכות אף על פי שהוא בקי יוצא מהש"ץ, חוץ מב"ה וק"ש ותפלה. ודייק במג"א (סי' תפט ס"ק ב) דמשמע דס"ל דעכ"פ צריך שיספור בעצמו, וכמ"ש בגמ' וספרתם שתהא ספיר' לכל א' וא', כדרך שאמרו גבי לולב ולקחתם שתהא לקיחה לכל א' וא', ובב"י כתוב בשם הרשב"א שיוציא בספירות הש"ץ. ע"ש. וצ"ע. ואפשר כיון דקיי"ל דשומע הוי כעונה ה"ל כאלו ספר הוא בעצמו. ע"כ. וכ"ה במשנ"ב (שם ס"ק ה) דמשמע מלשון מרן [מצוה על כל אחד לספור לעצמו] דבספירה אינו כמו בשאר מצות התלוי באמירה, לענין קידוש והבדלה וכיו"ב, דאם שמע לחבירו ונתכוין לצאת דיוצא בזה משום דשומע כעונה, והכא גילתה התורה דלא יצא כל כמה דלא ספר בעצמו. אבל יש מאחרונים שכתבו דכוונת התורה הוא רק דלא נימא דמצוה זו היא על בי"ד לבר, כמו בשמיטין ויובלות דכתוב שם וספרת לך, אלא קאי

י. וכן לענין המקדש ואחד מהמסובין הפסיק

לשמוע ולצאת י"ח מאחרים, ודלא כרבי יוסף הסובר גדול העונה אמן יותר מהמברך. ע"ש. ומרן הבית יוסף השמיט פרט זה בשולחנו הטהור, ונראה שמאחר ונקטינן דשומע הרי הוא כעונה, גם כשלא ענה אמן בעצמו חשיב כאילו השומע בירך בעצמו. וכמו שהגדיר ד"ז החזון איש (מועד, סימן כט סק"א), דהשומע נחשב כאילו אמר הברכה עם כל פרטיה בדיוק כפי שעשה האומר, ולכן אף על פי שהשומע אינו אווז הכוס בידו, מכל מקום על ידי דין שומע כעונה נחשב כאילו קידש על הכוס. וכן בקריאת המגילה, אף על פי שהשומע אינו קורא מתוך מגילת קלף, נחשב לו כאילו קרא במגילה כשרה. ובוה אתי שפיר מ"ש בתשובת המבי"ט (סימן קי"ז), דמצות ברוב עם עדיפא, ולכן כשיש שם רבים, עדיף שאחד יברך ויוציא את כולם י"ח. ע"ש. ואף על פי שאמרו בקידושין (מא.) מצוה בו יותר מבשלווחו, אין דין שומע כעונה כשליחות, אלא התייחסות של השומע אל המשמע לכל הדינים. והרי הוא מקיים המצוה בגופו. ודו"ק.

שומע כעונה בקידוש

ובשו"ת יחיה דעת ח"ו (ס" כה) בהערה. ע"ש. וכן פשוט המנהג לשמוע הקידוש מפי בעל הבית ולצאת י"ח, ואין כל אחד מקדש לעצמו. [אלא שיש להעיר מדברי תורת כהנים וספרא (ריש פ' בחוקתי), זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך, כשהוא אומר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיו. ופירשו הר"ש והראב"ד, שתהא שונה בפיו הלכות שבת. ע"ש. ומשמע דמזכור ושמור ילפינן לענין הלכות שבת, ולא לענין זכירה בפה. ושמה התם משמעות קרא, והכא ילפותא, ותרי ילפינן מינה].

משום ברוב עם עדיף לשמוע הקידוש מבעל הבית, ולא שכל אחד יקדש לעצמו

האש) לעצמו. ובית הלל אומרים אחד מברך לכולם, שנאמר ברוב עם הדרת מלך. ואמרינן התם, דטעמא דבית שמאי משום ביטול בית המדרש. וידוע שהלכה כבית הלל. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן חצר סעיף יד). ע"ש. נמצא שאף במקום שיש ביטול תורה קצת, אף על פי כן עדיף יותר שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך. ואף כאן שבעל הבית מברך ומכוין להוציא

דאי נימא דכל מעשיו של המקדש מתייחסים לשומע, אינו הפסק, דכבר חלה הברכה. אבל אי נימא שהוא מדין שמיעה גרידא, הוי הפסק לענין שלא יוכל לטעום מהיין. אבל איה"נ יצא י"ח קידוש, שהרי אין חיוב על השומעים היוצאים י"ח בשמיעתם לשתות מהיין.

והנה בגמרא ברכות (מה:): אמרו, תנינא שמע ולא ענה יצא. וכ"פ הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"א), וז"ל: כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י"ח יצא. ואף על פי שלא ענה אמן. ע"כ. וכתב בבית יוסף (סימן ריג) שכן כתבו הרשב"א (בפרק כיצד מברכין), והר"ן במגילה. וכ"פ מרן הש"ע שם (ס"ב), שהשומעים יוצאים י"ח אפי' לא יענו אמן. והרמב"ם (הג"ל) הוסיף, וכל העונה אמן אחר המברך, הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. וכתב שם בכס"מ, כשנתכוין לצאת י"ח ולא ענה אמן, אעפ"כ יצא, אבל אינו כמברך, אבל מי שענה אמן יצא כמברך. ודעת הרמב"ם לפסוק כהאי תנא דס"ל שעדיף לברך בעצמו מאשר

ולענין קידוש אף שצריך לאומרו בפה, מכל מקום השומעים יוצאים י"ח מדין שומע כעונה, כמו בכל דוכתא, ואינם צריכים לומר מלה במלה את הקידוש עם המקדש, דאף שבתורת כהנים (ריש פרשת בחוקתי) שנינו, זכור את יום השבת, זכור בפה, או אינו אלא בלב, כשהוא אומר שמור את יום השבת לקדשו, הרי שמירת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה. וכ"ה ברמב"ן (סוף פ"י כי תצא), מכל מקום כיון ששומע כעונה, חשיב כאילו כל אחד מבני הבית אומר קידוש בפיו, דשומע כעונה תורת דיבור עליו. [וראה בילקו"י מועדים (עמוד ת"ט), ובשו"ת יביע אומר חלק ה' (או"ח דף כב)].

ועדיף לצאת י"ח קידוש ברוב עם, מאשר כל אחד יקדש לעצמו, וכן היה נהוג בימי התלמוד, כדמשמע בגמ' פסחים קו. רב אשי איקלע למחוזא, א"ל ליקדש לן מר וכו'. ומיירי בקידוש גופיה, ולא רק בברכת בורא מאורי האש. וכמו שאמרו בכיו"ב בברכות (ג). תנו רבנן, היו יושבים בבית המדרש במוצאי שבת, והביאו להם אור, בית שמאי אומרים כל אחד ואחד יברך (בורא מאורי

ע"ש. וכל זה בברכה ארוכה [ותדירה] כברהמ"ז וברכת יוצר אור וכדו', משא"כ בברכת הקידוש, שחביבה אצל השומעים, ובודאי שיטו אוזן לשמוע כל הקידוש, ואינה ארוכה כברהמ"ז. ולא דמי לברכת יוצר וברהמ"ז הנאמרים בכל יום. ובפרט בלילי שבתות וימים טובים שאין הכוס אלא בידי בעל הבית. ואם בני הבית יברכו בעצמם, נמצא כמברכים בלי כוס, שלכתחלה צריך שיהיה הכוס בידו, כמ"ש בשו"ת חכם צבי (סי' קסח). ועוד. [וע"ע בהערות מרן אאמו"ר שליט"א בריש ספר חידושי דינים להלכות פסח עם הערות הגרי"פ פערלא. תשל"ח. ובשו"ת יחיה דעת ח"ג עמוד קסד].

את כולם, יש בזה ג"כ משום ברוב עם הדרת מלך. וכן מבואר בספר תוספת שבת (סימן רע"ג סק"י). שעל ידי השומעים הרבים יש בזה משום ברוב עם. ע"ש. וכ"כ בספר בגדי ישע (סימן רעג). וכמבואר דין זה בשו"ת יחיה דעת חלק ו' (סימן כח, עמוד קמה). ושם הביא דברי רבינו אביגדור כהן צדק, שהובא בשבולי הלקט (סי' קנו) שכל אחד מן המסובים חייב לברך ברהמ"ז בלחש, כל ברכה וברכה עם המברך ברהמ"ז וכו'. ובכ"י (סי' קפג) הסביר הדברים על פי דברי הרא"ש בתשובה (כלל ד' סי' יט), שברכת יוצר אור אני אומר עם הש"צ בלחש, מפני שאין אדם יכול לכוין כ"כ וכו'.

שומע כעונה בנשיאת כפים

שהרי זה מעשה בגופו ולא אמירה. וכבר עמד ע"ז בספר משמרת חיים ח"א (שבת, סימן יב) וכתב לחלק בזה, דגבי קידוש אין חיוב על הגברא שיהא כוס בידו בעת הקידוש, אלא החיוב הוא על הברכה של הקידוש שתהא נאמרת על הכוס, אבל לא על האדם, וכיון שהמברך אוזן הכוס בידו, מהני שפיר גם לשומעים. אבל גבי נשיאת כפים הרי הוא חיוב על הגברא הכהן לישא כפיו בעת ברכת כהנים, ולכן אף שלגבי ברכת כהנים יוצאים י"ח, [והיינו שהכהנים יוצאים י"ח ברכת אשר קדשנו בקדושתו של אהרן, וגם ביברך ה' וישמרך וכו' יוצאים י"ח בשמיעה ע"י כהן אחר שמוציאים י"ח], מכל מקום במה ששייך למעשה שבגופו, שאינו תלוי בדיבור ובאמירה, לא שייך דין שומע כעונה. ולכן מאחר שלכל אחד יש חיוב לישא את כפיו, אינם יוצאים י"ח במה שהמברך נושא את כפיו.

והנה נודע מ"ש הגאון החזון איש (אורח חיים סימן ז'), שגם בנשיאות כפים שייך דין שומע כעונה, ויכול כהן אחד להוציא כהנים אחרים י"ח ברכת כהנים בשמיעה. ואף דבעינן קול רם, מכל מקום הדיבור של חבירו בקול רם מתייחס אליו וחשוב כקול רם, ודלא כהרב בית הלוי (על התורה, בסוף הקונטרס לחנוכה) שכתב, דלא שייך דין שומע כעונה בנשיאות כפים, דאף דהוי כעונה, מכל מקום הוי כענייה בלחש, ובנשיאת כפים בעינן קול רם. וס"ל להחזון איש דהגדרת שומע כעונה הוא התאחדות השומע והמשמיע זה בדיבור וזה בשמיעה, עד שמתייחס גם הדיבור למצות השומע. ולכן אף במצות שאינו יוצא בדיבור כל שהוא אלא שצריך תנאים בדיבורו, מכל מקום יוצא בשמיעה, ואם השמיעה נחשבת כאחד ממניי הדיבור, אכתי הוי כדיבור בלחש שלא השמיע לאוזנו, אלא שדיבור המשמיע מהני ליה לדידיה. וכן כששומע מגילה שאם היתה השמיעה כדיבור אכתי הוי קראה על פה דלא יצא, אלא שכל קריאת המשמיע הוי כדידיה.

ובתוספת ביאור, במצות קידוש אין אחיזת הכוס בידו לעיכובא, ואפשר מן הדין לקדש על כוס יין המונח לפניו על השלחן, ויצא ידי חובה. ולכן השומעים יוצאים ידי חובת קידוש כיון שדעתם על הכוס שביד המקדש. ולא דמי למ"ש הגרעק"א בתשובה (סי' ז') שאם הקטן מקדש על הכוס לא מהני שאשה גדולה תאמר עמו מלה במלה את נוסח הקידוש ותתן דעתה על הכוס שביד הקטן, ולא נחשב לה קידוש על הכוס. דשאני התם דהקטן והאשה כלאחד עשה קידוש לעצמו, והקידושים נפרדים. משא"כ בני"ד הכל יוצאים בקידוש אחד, לכן מועיל מה שנותנים עיניהם ודעתם על הכוס שביד המקדש

ולדברי שניהם צריך ביאור, שהרי בברכת כהנים כולי עלמא מודו שלכל הפחות צריך שהכהן ישא את כפיו בפועל, דאף שיוצא ידי חובת הברכה והפסוקים בשמיעה מכהן חבירו, מכיון שבחלק מהמצוה צריך לעשות מעשה בגופו, ולא בדיבור, לא מהני דין שומע כעונה, כי צריך שאת מעשה נשיאת הכפים יעשה הכהן, ואינו יוצא בזה י"ח מחבירו. ולפ"ז גם בקידוש אמאי השומעים יוצאים ידי חובה בשמיעה מהמקדש ואינם צריכים לאחוז הכוס בידיהם,

המכוין להוציאם י"ח. ואמנם בברכת כהנים הנשיאת כפים של הכהן זהו חלק במצוה שצריך לעשותה בגופו ממש, ואינו קשור כלל לדין שומע כעונה שמתייחס רק לדינים השייכים לאמירה

שומע כעונה - אם סומא עולה לתורה

שומע כעונה ממש לדידהו, ולהכי שייך ברכה לגבי דידיה ולא לגבי דידיהו. ע"ש. ומש"ה סומא אינו עולה לתורה, שהרי אינו יכול לצאת י"ח הקריאה מדין שומע כעונה, וצריך לקרוא בעצמו בעל פה, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. אבל לדעת ספר האשכול ועוד ראשונים, יש דין שומע כעונה גם בקריאת התורה, ומשום כבוד צבור רק העולה מברך, וגם מי שאינו יודע לקרוא עם הש"צ יכול לעלות לתורה. ולפ"ז גם הסומא עולה לתורה, ויוצא י"ח בשמיעת הקריאה. ולמנהג שהסומא עולה לס"ת, י"ל דסמכו בשעת דחק כזו על הפוסקים הסוברים שיש דין שומע כעונה בקריאת ס"ת, אף שהוא בבחינת כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת בו.

ועיין בט"ז (סימן קמא סק"ג) שהסכים עם מ"ש הבית יוסף בשם האגודה והנמוקי יוסף, דסומא שאמרו בפרק הקורא, דאינו קורא בתורה, היינו משום דאין לקרוא בע"פ. אבל אוקמי לאיניש אחרינא שפותח ורואה, והסומא מברך ועומד בצידו שפיר דמי, משום דשומע כעונה, והביא ראיה לזה. ע"ש. וכן הסכימו בשו"ת משאת בנימין (סימן סב), ובב"ח (סימן קלט).

ואולם היעב"ץ בשאלת יעב"ץ (ח"א סימן עה) העיר, דמה יתן ומה יוסיף אם יהיה דינו דעונה, הלא אינו אלא עונה ע"פ. ע"ש. ובשו"ת הר צבי (ח"א אר"ח סי' נז) ובספרו מקראי קודש על פורים (סי' יג) ביאר, דהיעב"ץ ס"ל דשומע כעונה אינו לגמרי כאילו קרא מתוך קלף, אלא אכתי חשיב כקורא בעל פה. אך הט"ז ס"ל ששומע כעונה היינו שהשומע נעשה כהקורא עצמו לכל דבר, ולכן אם הש"צ קורא מהכתב אף שזה שומע בע"פ, נעשה כאילו גם הוא קורא מתוך הכתב. ע"ש.

וכבר הארכנו בזה בילקו"י ח"ב (עמוד פה) ליישב המנהג ע"פ האחרונים שכתבו שהשומע ד"ת מחבירו צריך לברך משום שומע כעונה. ובכמה אחרונים העידו שהמנהג בארץ ישראל כן שהסומא עולה לתורה, ויש שחלקו ע"ז. ועל כן

אלא שלפי זה לכאורה סומא רשאי לעלות לתורה, ויצא י"ח מדין שומע כעונה בקריאת הש"צ, דאף דקי"ל דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, מכל מקום הסומא ישמע מהש"צ ויצא י"ח. ונודע שאין כן דעת מרן בש"ע (סימן קלט סעיף ג). ולכאורה מכאן מוכח דס"ל למרן השלחן ערוך דשומע כעונה אינו כעונה ממש לכל דיניו. ויש לחלק בין היכא שראוי לבילה להיכא דאינו ראוי לבילה. ובלא"ה אין דין שומע כעונה בקריאה, שאינה חובת יחיד אלא חובת צבור, ולכן רק העולה לתורה מברך ולא כל השומעים, דאי משם שומע כעונה הרי כל הצבור שומע. ומטעם זה הצריכו את העולה לקרוא עם הש"צ מלה במלה, ולדעת מרן אין עם הארץ עולה לתורה אם אינו יודע לקרוא עם הש"צ מתוך הס"ת תיבה בתיבה. דכיון שאין קריאת התורה חובת היחיד א"א לומר בזה שומע כעונה. נכ"ה בהר"ן וברמב"ן במלחמות מגילה ה. וראה בילקו"י על ה' קריאת התורה וביה"כ עמוד כב. וכן ביאר בביאור הלכה (סימן קמא) שדעת מרן הש"ע ורוב הראשונים הסוברים שא"א להעלות לתורה סומא, וכן מי שאינו יודע לקרוא עם הש"צ בלחש, ליכא דין שומע כעונה בקריאת התורה. שיש חילוק ברור בין מצוות המוטלות על כל יחיד בפרטות, למצוה שהיא חובת צבור באופן כללי ולא על כל יחיד ויחיד. שבמצוה שהיא חובה על כל אחד ואחד כמו מצוות מגילה, מכיון שהיא חובה על כל אחד לקרוא ולברך, לכן אחד יכול לברך לכולם להוציאם י"ח. משא"כ במצוות קריאת התורה שהצבור אינו רשאי לברך על שמיעתו, אלא רק העולה לתורה הוא המברך, וא"כ כשאנו קורא בעצמו אינו אלא כשאר אנשי הצבור ששומעים, ואינו רשאי לברך מכיון שלגבי השומעים לא תיקנו רבנן ברכה בקריאת התורה. והשליח צבור אינו מכוין להוציא רק לעולה שקורא בשבילו, וכמ"ש התוס' שהתקינו כן כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע, ולשאר הצבור אינו אלא שמיעה בעלמא, שאינו מכוין להוציאם, ולא שייך בזה

שב ואל תעשה. זולת סומא שיש לו יאר-צייט, או חתן, שא"א למונעו מלעלות לתורה.

עוד בענין שומע כעונה בנשיאת כפים

ולכאורה הדבר תלוי בחקירה אם שומע כעונה הוא לכל מילי, וממילא קיימת התייחסות מוחלטת בין השומע למדבר, וכל הדינים שמקיים המדבר, מתייחסים לשומע. או דילמא דאינו כעונה ממש לכל מילי, ורק תורת שמיעה עליו. והתורה חידשה לנו בילפותא של שומע כעונה דאפשר לצאת י"ח או בדיבור שלו עצמו, או בשמיעה מחבירו. וכפי הנראה הרב בית הלוי סובר דאין שומע כעונה נחשב כעונה ממש לכל הדינים והפרטים, ולכן חסר בשומע דין קול רם שיש בכהנים. ויש מי שפירש בדברי הרב בית הלוי דס"ל, משום שהמצוה היא שהצבור ישמעו את קולם, ודין שומע כעונה לא יכול לפעול להחשיב כאילו נשמע קולם, רק כאילו אמרו הדבר ותו לא. והיינו, דדין קול רם הנאמר בכהנים הוא על הכהנים ועל העם שישמעו הדברים שנאמרים בקול רם, וממילא אף דשומע כעונה זה ניחא לגבי הכהן דנחשב לו לכל דיניו כאילו אמר את הפסוקים, אבל השומעים הרי לא שמעו אותו כלל, ומה יועיל להם מה שהוא אמר אם הם לא שמעו, הרי לגבי הצבור לא שמעו מאותו כהן בקול רם. דהא בעינן בנשיאת כפים דין קול רם, ומה בכך שהמברך נחשב כאילו אמר בקול רם, הרי סוף סוף השומעים לא שמעו קול רם.

אולם כבר הוכיח במישור במאור ישראל (מגילה כד:) שדין שומע כעונה מהני גם כשיש מצוה להשמיע לאדם אחר, שהרי במות והגדת לבנך בודאי שאם יש לו בן חובה עליו לספר ולהשמיע לו סיפור יציאת מצרים, ואעפ"כ הגדול שבחבורה או עורך הסדר מוציא ידי חובה את כל השומעים במצות ההגדה בפיהם. וכולם מקשיבים לקריאתו כמו שאמרו בגמ' פסחים קטז: מאן אמר הגדה בי רב יוסף, רב יוסף. מאן אמר הגדה בי רב ששת, רב ששת. ופירש רשב"ם, שהם מוציאים את האחרים ידי חובתם. וכ"ה בתוס' מגילה יט: וברמב"ן וריטב"א (קידושין לא.) ובמאירי (פסחים קטז:) ובראבי"ה (מגילה סימן תקצו), ובאור זרוע ח"ב (סי' רסו), ור"א מלונדריש בפסקיו לפסחים (עמ' קנב.), ע"ש. ומהר"י נאג'ר כתב בספרו מועדי ה' בשם

וכן לענין ברכת כהנים, דמבואר בפרק אלו נאמרין (לה.) תניא אידך כה תברכו בקול רם, או אינו אלא בלחש, תלמוד לומר אמור להם כאדם שאומר לחבירו. ובפירוש רש"י (בפר' נשא) כתב, אמור להם, שיהיו כולם שומעים. וכ"ה בשלחן ערוך (סימן קכח סעיף יד), אין מברכין אלא בלשון הקודש וכו', ובקול רם. וכתב בספר באר שבע (שם), וקשה לי, וכי אין אדם עשוי לומר לחבירו בלחש כמו בקול רם. לכן נראה לי דהאי כאדם שאומר לחבירו ט"ס הוא, וצריך להגיה במקומו שיהיה כל הקהל שומע. וכ"ה בספרי. ע"כ. ומבואר, דקול רם שאמרו היינו שיהיו כל הקהל שומעים אותו.

והנה מלשון הרמב"ם (פרק יד מהלכות תפלה הלכה יא), ומלשון מרן השלחן ערוך (סעיף יד) משמע, דקול רם שאמרו הוא לעיכובא. שהרי כתב, שאין ברכת כהנים נאמרת אלא בלשון הקודש שנאמר וכו', כך למדו מפי השמועה, כה תברכו בעמידה, כה תברכו בקול רם וכו'. ומשמע שהוא לימוד גמור. וכ"כ במגן אברהם (ס"ק כא) דקול רם הוא לעיכובא. וכ"כ במשנה ברורה (ס"ק ג) דלכאורה פשוט שאינו נושא כפיו אם לא שומעים אותו, ויצא מביהכ"נ לפני רצה. וכ"כ בכף החיים (אות צב), ע"ש.

אולם כל זה כשהוא לברו, אבל כשיש כהנים אחרים, ורוצה לצאת י"ח מכהן חבירו מדין שומע כעונה, יש לדון אם רשאי לעשות כן, וראה בזה בספר מאור ישראל (בעמוד רפא).

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בספר בית הלוי בשם חכם אחד שאמר, דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים, ושאר הכהנים ישמעו, ושומע הרי הוא כעונה. והשיג עליו הבית הלוי, דשומע כעונה שייך רק בדבר שא"צ בו אלא אמירה, אבל ברכת כהנים דצריך תנאי נוסף, שיהיה בקול רם, וכמו דנפקא לן בסוטה (לה.) מקרא דאמור להם, בזה לא שייך שומע כעונה. דאת השמיעה בעצמה יכול להוציא בתורת שומע כעונה, אבל לא את הקול רם. דסוף סוף הכהן השומע אינו משמיע לעם. ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר בפה אך בלחש, דלא יצא. ע"כ.

הארחות חיים והכל בו והאגור בשם בעה"ט, שיוצאים י"ח יצי"מ מדין שומע כעונה. [ראה בילקוט יוסף על המועדים, דיני פרי זכור], שכל הדינים חלים על השומע.

ויש שהבינו הביאור בדברי הבית הלוי, שאין דין שומע כעונה יכול לפעול לגבי צורת האמירה, אלא לגבי האמירה עצמה, וכיון דבעינן בברכת כהנים אמירה בקול רם, לא יכול דין שומע כעונה לעשות כאילו אמר בקול רם. וכן מורה לשון בית הלוי. ועיין בכנסת אברהם (להגאון הרב פרבשטיין, ח"א סימן כד). ע"ש.

ועכ"פ אי נימא דשומע כעונה הוא ממש כעונה, וכל הדינים שבקורא מתייחסים לשומע, ממילא גם דין קול רם שיש בכהנים מתייחס לשומע. שוב ראיתי בקהלות יעקב (ברכות סימן י') שכיו"ב ביאר בדעת הרב בית הלוי דס"ל דעצם השמיעה נחשבת כעונה, ויוצא י"ח בשמיעה, ולכן בשומע הברכה מפי כהן אחר ליכא בשמיעה זו דין קול רם. אבל אם נפרש ענין שומע כעונה דקריאת ואמירת חבריו פוטרנו, הרי שפיר איכא קול רם של חבריו, ומעשה חבריו מועלת לפטור אותו. וכן משמע באמת מהא דבעינן כוונת משמיע להוציא, ומהא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח, ואי סלקא דעתין דהשמיעה עצמה נחשבת כאמירה, מה לנו בזה שהקורא אינו מכוין להוציא, ומה שהקורא אינו מחוייב בדבר אלא המדבר אינו אלא סיבה שעל ידו איכא שמיעה, והמצוה מתקיימת בשמיעה, אלא ע"כ דמעשה המצוה של חבריו פוטרנו, וכל שאינו מחוייב בדבר אין זה אצלו בגדר מעשה מצוה. וכן אין השומע נפטר אא"כ מכוין להוציא.

וגדולה מזו כתב בספר אבי עזרי (מהדור"ק הלכות נשיאת

כפים פרק יד), שאין כהן אחד מוציא כהנים אחרים בברכת כהנים מדין שומע כעונה, דאף אם שומע כעונה היינו שהוא ממש כדיבור אצל הכהנים האחרים, מכל מקום בעינן אמור להם, ובכה"ג אין העם שומעים את הדיבור של הכהנים מהכהנים. ע"ש.

אולם החזון איש הנ"ל ס"ל שיכול להוציא כהנים אחרים י"ח ברכת כהנים בשמיעה. וכמבואר. והנה המגן אברהם (סי' קכח ס"ק יז) כתב, וכל הכהנים מברכים, ואין האחד מברך והאחרים יענו אמן, מפני הטירוף [מבי"ט ח"א ס"י קב]. ולכאורה לפי זה אף דנקטינן דשומע כעונה הוי כעונה ממש, אכתי לא שייך שכהן אחד יאמר ברכת כהנים וחבריו ישמע ויצא י"ח, דאיכא טעמא משום הטירוף. אך בספר משנת יעבץ הנ"ל (אות ד) כתב, דנראה דלא שייך טעמא דטירוף אלא היכא שהכהנים אינם מברכים ברכת אשר קדשנו בקדושתו וכו', אבל את הפסוקים יברכך ה' וגו' הם אומרים בעצמם, דבזה איכא טירוף, אבל אם גם את הפסוקים שומעים מפי חברים הכהן, ליכא טעמא דטירוף.

ודע, שכל הדיון הנ"ל הוא לגבי הפסוקים יברכך ה' וגו', אבל לגבי הברכה אין דין לברך דוקא בקול רם. ואדרבה בספר האשכול (הלכת ברכת כהנים סימן טו) כתב בשם רבותיו, דלא יברכו בקול אלא בלחש. ועיין בנחל אשכול (שם) בטעם הדבר, שלא יהא נראה כמוסיף על הברכות שנצטווה. וכתב, דלא מצא דין זה בשום פוסק, והובאו דבריו בדעת תורה (סעיף י"א). וראה עוד בכף החיים (אות צב) בכהן צרוד שאינו יכול לדבר כי אם בלחש, אם ישא את כפיו או שיצא לחוץ. ע"ש. ובמשנה ברורה (ס"ק נב) כתב, שיצא לחוץ.

שומע כעונה - קדושה באמצע תפלת הלחש

ע"ז מהא דאמרינן בברכות (כא:): אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל, ואם לאו אל יתפלל, ולמה לן כולי האי, יתפלל כדרכו וכשיגיע שם ישתוק. אלא ודאי אם היה שותק היתה שמיעתו מפסקת בתפלתו. וסיימו, ומיהו שמה אף על גב דשומע כעונה מכל מקום עונה עדיף ומצוה מן המובחר. וע"ע בפירוש רש"י ובתוס' בברכות (כא: ד"ה עד). וסיימו שם, שנהגו העם לשתוק ולכוין, וגדול המנהג. וכ"פ מרן בש"ע

ובדומה לזה יש לחקור אם דין שומע כעונה הוי כעונה ממש עד כדי שייחשב לו כדיבור והפסק בתפלה, או שיוצא י"ח כאילו דיבר אבל בפועל סוף סוף לא הפסיק. ומצינו מחלוקת בזה בין רש"י לתוס' בסוכה (לח:): לענין השומע קדיש וקדושה באמצע הלחש, שכתב רש"י שם, דהמתפלל צריך לשתוק וישמע בכוונה. וכשיגמור הקדושה יחזור לתפלתו. וכן רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות. ובתוס' שם (ד"ה שמע) הקשו

(סי' קד) דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק. ונמצא, שלדעת האומרים שאם ישתוק באמצע תפלת הלחש וישמע קדיש וקדושה הוי הפסק באמצע התפלה, היינו משום דסבירא להו דשומע כעונה הוא כעונה ממש, ולכן הוי הפסק. אבל להחולקים הסוברים דרשאי לשתוק באמצע תפלת הלחש היינו משום דשומע כעונה לאו כעונה ממש.

ויש לדחות, דלעולם שומע כעונה תורת דיבור עליו, ונחשב מבחינה דינית כאילו דיבר והוציא זאת בשפתיו, אך לענין דין הפסק אמרינן, דאין הפסק אלא במציאות, ולא בדבר שהוא רק מבחינה דינית.

אי נמי דשומע נחשב כעונה לענין לצאת י"ח מצוה, משום שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ונחשב כדיבור, ונחשב כאילו ענה קדושה, וכמו שאמרנו חז"ל על הפסוק אמרי האזינה ה' בינה הגיגי. משא"כ לענין לחושבו הפסק, אין הפסק אלא במציאות ממש, ולא בדבר שהוא מבחינה דינית כאילו אומר, ודמי למחשבה רעה שאינה מצטרפת למעשה (קידושין מ:). וכן תירץ בספר מלא הרועים (מע' הרהור כדיבור אות ז). ע"ש. ועל כרחנו לומר כן, דאל"כ כל מי שהרהר בדברים בטלים באמצע התפלה, אטו ייחשב לו כהפסק, הא לא שבקת חיי לכל בריה. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח סי' כב אות ב).

שומע כעונה בפרשת זכור

כעונה ממש, וכל הדינים שיש בקורא מתייחסים אל השומע.

וכבר כתבנו לעיל מ"ש הרמב"ם דהשומע ברכה מן הברכות מתחלתה ועד סופה, ונתכוין לצאת בה י"ח יצא, אף שלא ענה אמן. וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך. ע"כ. והקשה בכס"מ שם, וא"ת ע"כ בנתכוין לצאת עסקינן, ואם כן מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפילו לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא. וי"ל דכשנתכוין ולא ענה אמן יצא ולא כמברך, אבל כי ענה אמן יצא כמברך. אי נמי, דאתא לאשמועינן דאף על גב דענה אמן צריך שיהיה המברך חייב באותה ברכה. ע"כ. ומבואר, דכל שענה אמן דינו כמברך ממש, וכל שלא ענה אמן ונתכוין לצאת י"ח, יוצא י"ח מדין שמיעה, [כיון ששמע ממי שמחוייב באותה ברכה]. אבל לא כדין עונה ממש.

שומע כעונה - בשומע דברי תורה מחבירו

דבעיקר דינו רבים חולקים, ומהם, בשו"ת הלק"ט ח"ב (סימן קנט) שכתב, שמכיון דקי"ל שומע כעונה צריך השומע לברך ברכת התורה, ואפילו לדברי האגור שהביאו להלכה הבית יוסף (סימן מז) שהמהרהר בד"ת א"צ לברך ברכת התורה, דהרהור לאו כדיבור דמי, התם הוא דליכא שומע ומשמיע, משא"כ הכא שהשומע כעונה. ע"ש. וכ"כ בערך השלחן (ס"ס מז) שהדבר ברור שהשומע דברי תורה צריך לברך ברכה"ת. ע"ש. וכ"כ בספר מנחת אהרן (כלל ה אות לד). וראה במחזיק ברכה (או"ח סי' מז סק"ד) שהביא מ"ש

ועיין בשו"ת האלף לך שלמה (חלק אורח חיים סי' לה) שנשאל, גבי השומע דברי תורה מחבירו, אם חייב לברך ברכות התורה, מדין שומע כעונה, או דינו כדין המהרהר בדברי תורה שא"צ לברך. והשיב, שדין זה תלוי במחלוקת שבין רש"י לר"ת בברכות (כא:): ובסוכה (לח:). וכיון דאנן לא קי"ל כד' ר"ת ור"י, וכמו שסיימו התוס' (ברכות שם), "שנהגו העם לשתוק ולכוין, וגדול המנהג", וכ"פ השלחן ערוך (בסימן קד) דישתוק ויכוין ולא הוי הפסק, הילכך בנ"ד א"צ לברך ברכה"ת. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר ח"ח (סימן כד) כתב על דבריו,

ראש (סימן רצא). וע"ש עוד ביביע אומר.

ולפי האמור יתכן דהלק"ט ס"ל כדעת הט"ז הנ"ל, דשומע כעונה היינו שכל פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע. ולכן נעשה כאן השומע כאילו מוציא דברי התורה מפיו ולומר ממש בעצמו, ולכן מחוייב לברך ברכות התורה כמבואר בשלחן ערוך (סי' מז ס"ג). אלא דמצד הסברא י"ל דאף אי נימא דשומע כעונה לכל דיניו, יתכן שאין מברכים ברכת התורה אלא בלימוד בפה שהוא דבר הניכר שעוסק בתורה, דבברכות התורה איכא משום ברכת המצוות וגם משום ברכת השבח להשי"ת, ושבח שייך רק בדבר הניכר. ומש"ה אמרו בירושלמי (פ"ט דברכות) שאם שמע רעמים והיה בבית הכסא, אם יספיק לצאת תוך כדי דיבור יצא ויברך, ואם לאו לא יברך. והיינו משום דאחר כדי דיבור לא ניכר שמברך על הרעמים. ומטעם זה פסק מרן בסי' מז שאין מברכים ברכות התורה על הרהור, אף שמקיים מצות תלמוד תורה בהרהור, וכמ"ש הגר"א שם. וראה גם בקהילות יעקב (קנייבסקי, פסחים סי' מ), ובס' משנת יעב"ץ (הל' פסח סי' כו). ע"ש.

עוד בגדר שומע כעונה - נשיאת כפים, מקרא מגילה, וקידוש

והיינו טעמא דנהי דהוי שומע כעונה, זה לגבי הדיבור, אבל מה שמחזיק המקדש את הכוס אין זה מתייחס אליו. ומיהו למאי דקיי"ל שא"צ כוס לכל אחד, ע"כ היינו טעמא שהשומע הזה שמתכוין לצאת מהמשמיע, כל מעשיו של המשמיע מתייחס אליו. ואם הוא מחזיק כוס, נעשה כאילו גם השומע יש לו כוס בידו. והביא שם שכן מצא בשו"ת בית שלמה (סימן יז). ושם הביא מ"ש בחסל"א (סימן ח), דשומע כעונה אין פירושו שמעשה המשמיע מתייחס לשומע, אלא רק שהוא יוצא י"ח בשמיעה. ומכאן חשב להוכיח דבמצות מגילה המצוה היא רק השמיעה, דאם המצוה היא דוקא בקריאה איך יוצא י"ח כשאחר קורא את המגילה. אך הבית שלמה השיג עליו, שהרי הברכה היא "על מקרא מגילה" ומוכח דהמצוה היא בקריאה. ומה שיוצא י"ח בשמיעה, היינו משום דגדר שומע כעונה פירושו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, ואם המשמיע קורא מתוך מגילה כשירה נעשה כאילו גם השומע קורא בעצמו מתוך מגילה כשירה, אף

הלק"ט הנ"ל, והעיר מדברי הרא"ש בפסקיו (בריש פרק הקורא עומד), דהעולה לקרות בס"ת צריך לקרוא בנחת ובקדוק עם הש"ץ, שלא תהא ברכתו לבטלה. וכ"פ בשו"ת הריב"ש (סי' רד). וע"ע בתוס' ב"ב (טו.) ובמאירי (רפ"ג דמגילה). וכ"פ הטוש"ע (סי' קמא ס"ב). ולד' הלק"ט דשומע כעונה, א"כ יכול לברך ברה"ת אע"פ שרק שומע. ואמאי כתבו הרא"ש והטור ומרן דאם לא יקרא העולה בנחת תהיה ברכתו לבטלה. [וכבר הקשו כן, הט"ז הפר"ח ומט"י]. ועוד העיר במחז"ב שם ממ"ש מהר"א הלוי בשו"ת זקן אהרן (סימן ט), דמה שאמרו שומע כעונה היינו בהלל וקדרושה וקדיש, דשמיעתו הויא כאילו ענה עם הציבור, ויוצא באותה שמיעה. אבל שיברך האדם ברכה כמה שיעשה חבירו המצוה, זה אינו, שלא מצינו שיברך האדם על מקרא מגילה ע"ד שחבירו יקרא המגילה וכו'. ע"ש.

ובממה יהודה (סימן קמא סק"ה) תירץ, דשאני התם שכך היתה התקנה מעיקרא שהעולה הוא הקורא, וגם עכשיו שהש"צ קורא, מכל מקום לא נתבטלה התקנה לגמרי, ובעינן שהעולה יקרא עמו בלחש. ע"ש. וכן מתבאר בשו"ת בשמים

וניהדר לדין שומע כעונה, דהנה הטורי אבן בחי' למגילה (י"ט): כתב, דגדר שומע כעונה היינו שכל מעשיו של המשמיע מתייחסים לשומע, ע"ש. וכבר נתבאר שכן ביאר גם החזון איש (אורח חיים הל' ברהמ"ז סימן כט) שדין שומע כעונה לא שיוצא בשמיעה גרידא, משום דהשמיעה נחשבת כאחד ממיני הדיבור, אלא דגם הדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע לגמרי, והשומע מתאחד עם המשמיע, עד שהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע. וכן שאר פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע. וראה לזה מדיוצאין בשמיעת קריאת המגילה, ואם הא דיוצא הוא משום השמיעה גרידא, אם כן הוי אצל השומע קריאה על פה ולא מתוך המגילה ולא יצא. אלא ע"כ דהדיבור של המשמיע מתייחס אל השומע, והוי כאילו השומע מדבר בקול רם. [וראה מ"ש על דבריו בקהלות יעקב הנ"ל].

והחזו"א הביא ראייה לזה מהתוס' בפסחים (צ"ט: ד"ה לא יפחות), שהק' שיצטרך כוס לכל אחד ואחד מהשומעים הרוצים לצאת י"ח הקידוש,

על פי שבמציאות הוא שומע רק בע"פ, ע"ש.

ואמנם בספר עמק ברכה הנ"ל (עמ' יז) כתב להצדיק את דברי הרב בית הלוי, דהא דבעינן בברכת כהנים קול רם, לאו דהוא תנאי בהדיבור שיהיה בקול רם, אלא עיקר הדין דבעינן שיהיו כל הקהל שומעים את דיבורו, וזהו דדרשינן בסוטה (לח:): אמור להם, כאדם שאומר לחבירו. ובספרי אמרו, אמור להם שיהיו כולם שומעים, ובטור (סימן קכח) משמע דדרשת הספרי עם דרשת הגמרא הוי הכל דבר אחד. וכ"ה במרדכי (פרק ג' דמגילה סימן תתט"ז). ואם כן נהי דמתייחס הדיבור אל השומע והוי כמדבר בקול רם, מכל מקום הרי אינם שומעים את דיבורו של השומע, ולזה לא מהני כאן שומע כעונה. וזו כוונת הבית הלוי. ובוזה כתב לבאר מ"ש הרמב"ם (בפרק יד מהלכות תפלה הלכה יב), שאין הכהנים רשאים להוסיף ברכה, כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ככם אלף פעמים. לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר לא תוסיפו על הדבר. והמשנה ברורה בביאה"ל (סימן קכח סעיף כו) הקשה על הרמב"ם, דלמה עובר בכל תוסף כשהוסיף ברכה בלחש, הא ודאי דאינו עובר אלא כשברך עם כל התנאים המעכבים בנשיאת כפים, והרי בעינן קול רם מה"ת. ע"ש. ולהנ"ל אתי שפיר, דנהי דכל הדברים שנאמרו בנשיאת כפים מעכבים, מכל מקום קול רם לא מעכב, שאין דין לומר דוקא בקול רם, אלא עיקר הענין הוא שהברכה תהיה נשמעת לכל הצבור, ואם המקום קטן ושומעים את קולו, אין דין להיות בקול רם, וממילא כשמוסיף ברכה שפיר

עובר בכל תוסף, גם אם חיסר תנאי זה דקול רם. [ולעיל נתבאר שדין קו"ר הוא לעיכובא].

וכו"ב כתב במקראי קודש (פורים סי' יג) בשם הגרש"י ז"ל, שאמר בשם הרגאצ'ובי שנתן טעם למה שנהגו צבור השומעים [האירופאים] את המגילה מפי הקורא, שאומרים בעצמם את הפסוקים של עשרת בני המן בנשימה אחת, ונתן טעם לדבר, שאין יוצאים י"ח בשמיעה בדבר שיש תנאי באמירתו, והוא שיאמרם בנשימה אחת. ע"כ. וכ"ה בס' המועדים בהלכה (עמוד רא).

אך אי נימא דשומע כעונה הוא כעונה ממש, ממילא גם דין זה לומר עשרת בני המן בנשימה אחת, מתייחס לשומע כאילו הוא אמרו בנשימה אחת. וכן המנהג פשוט דהצבור יוצא י"ח מקרא מגילה בשמיעת המגילה מפי הש"צ, גם בעשרת בני המן. [ועי' בחיי אדם בהל' מגילה (כלל קנה, אות כב) שכתב, דמה שנוהגין במקצת המקומות שכל הקהל אומרים עשרת בני המן, אינו מנהג, אלא הקורא יאמרם לבד והקהל ישמעו, כמו כל המגילה דבאמת מנהג זה שהצבור אומר עם הש"צ עשרת בני המן, אינו נכון. ע"כ. ודעת הגאון הרוגצ'ובר כדעת הגאון יעב"ץ גבי עליית סומא לס"ת].

ולכן העיקר לדינא שיש דין שומע כעונה גם בברכת כהנים. וכן העלה במאור ישראל (מגילה כד). וראה עוד בילקו"י ח"ה (עמ' תכ), ובאורך בספר משנת יעבץ (מועדים סימן כו), ובירחון מוריה (י' ה', ד"ח), ובשו"ת יביע אומר ח"ח הנ"ל. ע"ש.

בירך ברכת הנהנין וכיון לצאת, ושוב נמלך שלא לאכול

ועל פי החקירה הנ"ל יש לדון במי שבירך ברכת הנהנין וכיון להוציא את עצמו ואת חברו בברכתו, וגם השומע נתכוין לצאת י"ח, ושוב נמלך השומע והסכימה דעתו שלא לאכול, אם הוא עובר על איסור ברכה לבטלה, מאחר דקי"ל שומע כעונה, או לא. והנה אי נימא שנותנים על השומע את כל דיני האומר, והדיבור של המברך מתייחס אליו, לכאורה אם לא יטעם הויא ברכתו לבטלה. ואף דלגבי הרהור ברכה ליכא חשש משום הזכרת שם ה' לבטלה, שהרי איסור ברכה לבטלה נלמד (בברכות לג.) מהכתוב לא תשא את שם ה' לשוא, ואין זה אלא במוציא שם שמים

לבטלה בשפתיו, וכמ"ש בשו"ת הלק"ט ח"ב (סימן קמו), כמו ובל אשא את שמותם על שפתי. וכיו"ב בשבועות (כו:): מדכתיב לבטא בשפתים. מכל מקום לגבי שומע ברכה מחבירו ומכוין לצאת י"ח, מאחר דקי"ל (סוכה לח:): שומע כעונה, הרי הוא כמוציא בשפתיו. תדע שהרי קידוש של ליל שבת מצותו בביטוי שפתים, ולא בהרהור, כדאיתא בתורת כהנים (ר"פ בחוקותי): "זכור את יום השבת לקדשו, זכור בפה. והלכה רווחת בשלחן ערוך (סימן רעא ס"ב) שהשומע קידוש מחבירו יוצא י"ח, שהשומע כעונה. אלא דאכתי י"ל דלדידן דנקטינן כרש"י ובה"ג לענין השומע קדושה

ברכה הצריכה לו ושמע חבירו כל הברכה מתחלה ועד סוף, וענה אמן, אינו רשאי לחזור ולברך לעצמו, כיון שכבר יצא י"ח כשענה אמן. ואם בירך הרי זו ברכה לבטלה. ואפילו אם לא ענה אמן אחר המברך כל שנתכוון בה יצא. בסוכה (לח:), שמע ולא ענה יצא, אלמא שהשומע ברכה מחבירו אף על פי שלא ענה יצא. ע"כ. וכתב ע"ז ביבי"א: לכאורה משמע שאם לא ענה אמן רשאי לחזור ולברך לעצמו. ויש לדחות. על כל פנים למדנו מדבריו שמכיון שהשומע כעונה, והואיל ונתכוון לצאת י"ח, אינו רשאי לחזור ולברך לעצמו, דהויא ברכה לבטלה. וא"כ הוא הדין שאינו רשאי להמלך שלא לאכול. ע"כ. וצ"ב, דאף שבאהל מועד מבואר שאינו רשאי לחזור ולברך כי יצא י"ח הברכה, מכל מקום היכן רמוז בדבריו שאינו רשאי להמלך ולא לאכול, נימא דכיון שסו"ס לא הוציא בשפתיו את הברכה, ואין כאן הזכרת שם ה' לבטלה, יהיה רשאי לחזור בו ולא לאכול. ושמא צ"ל דהנה מדברי האוהל מועד למדנו שכאשר עונה אמן הרי הוא כמברך בפיו ממש, וכיון שכתב האוהל מועד שמטעם זה אסור לו לחזור ולברך, הוא הדין שמטעם זה אסור לו להימלך ולא לאכול, אלא חייב לטעום כל שהוא כדי שתחול הברכה.

כשיש מילה בשבת - מהני שתיית רביעית לקידוש במקום סעודה

וחשיב שפיר קידוש במקום סעודה. ע"ש. וכן הוא בספר ארץ חיים (סימן רעג ס"ה), ע"ש. ואמנם עיין בשו"ת ברכה (שם) שכתב, דאף על גב דנקטינן כדעת מרן בזה, מכל מקום בקידוש הלילה דהוי מדאורייתא, יש לחוש ולהחמיר לדעת הלבוש לשתות רביעית מכוס אחר, מלבד מה ששותה מלא לוגמיו בכוס הקידוש. ע"ש.

וראה להלן בסימן רעג שהזכרנו מ"ש בספר מעם לועז (פר' יתרו). דכיון ששתה המקדש רביעית מכוס הקידוש, וכיוון להוציא את השומעים, חשיב קידוש במקום סעודה גם לדידהו, ואע"פ שהם לא ישתו בעצמם רביעית יין. והו"ד בס' זכור לאברהם, ובספר לבושי מכלול קונטרס אחרון (ס"א, אות טז), ובשו"ת יבי"א (ח"ב חאו"ח ס"י יט, אות יב). ע"ש. אולם החיד"א בברכי יוסף (ס"י רעג סק"ב) כתב, שירא ה' יחוש לעצמו בזה, כי שתיית רביעית יין של המקדש אינה מועילה להיחשב

באמצע תפלת י"ח, דהוי כמהרהר בלבד, ומש"ה לא הוי הפסק בתפלה, ה"נ אין בזה איסור ברכה לבטלה, ורשאי להימלך ולא לאכול, שאין דין השומע כעונה ממש. ואף על פי שלענין קידוש השומע נחשב כעונה ממש לצאת י"ח, וכנ"ל, י"ל כמ"ש לעיל בשם מלא הרועים, דשומע כעונה לענין לצאת י"ח מצוה, ונחשב כדיבור, משא"כ לענין לחושבו הפסק, הוי כמחשבה רעה שאינה מצטרפת למעשה. ע"ש. וכ"כ בתפארת יעקב על המשניות (פ"ג דברכות אות כא).

וראה בזה באורך בשו"ת יביע אומר חלק ח' (או"ח סי' כד). ובצל"ח ברכות שם, ובשו"ת הר צבי (יו"ד סי' כא). ובשו"ת יחזקאל דעת ח"ג (סי' נג), ובמאור ישראל ח"א (עמוד ערב בענין פר' זכור, ובעמוד רפא בענין ברכת כהנים), ובח"ב (עמ' קפג, לענין הגדה של פסח). ע"ש. וראה עוד בילקו"י ח"ב (על הלכות קריאת התורה עמוד פה), ובילקו"י תפלה כרך ב' (עמ' שג) ובילקו"י ברכות (עמוד תצו, ועמוד תקלו), ובילקו"י שבת כרך א' מהדורת תשנ"א (עמ' רסו), ובילקו"י מועדים (עמ' תיט), אלא שמקום אתי להעיר, במ"ש ביבי"א שם (אות ה), לפשוט את החקירה הנ"ל, ממ"ש בספר אהל מועד ח"א (בשער הברכות, דרך א' נתיב י', דף צה רע"א) וז"ל: "ולמדנו עתה שהמברך ברכה לעצמו

וראיתי שתלו החקירה הנ"ל במחלוקת נוספת, דהנה בטור (סימן רעג) הביא את דברי הגאונים דס"ל שאם שתה רביעית יין מכוס הקידוש, חשיב קידוש במקום סעודה. ובבית יוסף כתב שם שאף התוס' והרא"ש בפסחים (שם), מודים לזה דמהני שתיית רביעית יין להחשיב קידוש במקום סעודה. ע"ש. ומרן בשלחן ערוך (ס"י רעג ס"ה) הביא את דברי הגאונים, דסגי בשתיית רביעית יין מכוס הקידוש וחשיב קידוש במקום סעודה. וא"צ שישתה עוד רביעית מלבד כוס הקידוש, וכמ"ש הלבוש והב"ח והדרישה (שם). וכ"פ המהר"י עייאש במטה יהודה, ומהר"י טייב בערך השלחן (שם), וכן מבואר בשו"ת גינת ורדים (כלל ג, סימן כ), וכ"כ בשו"ב (שם סק"ב), וכן הסכים באבן העזר. וכ"כ בס' פרי האדמה ח"א (דף לג). שכן נהגו בירושלים כשמלין בביהכ"נ בשבת, שהמוהל שותה רביעית מכוס ברכת המילה,

כח. השומע קידוש צריך לעקוב אחר המקדש מלה במלה, ולא לחשוב בדברים אחרים באמצע הקידוש. וכן אין להתעסק בדברים אחרים באמצע הקידוש ולא ירמזו בידיהם ולא יקראו בעיניהם, וכל שכן שלא ישמיעו הברות בפיהם, אלא יעמדו בשתיקה ויקשיבו מלה במלה למקדש. (כח)

וענינו של המשמיע, איה"נ יצטרך כל אחד לשתות רביעית יין לעצמו. ואמנם אפשר דאף הסוברים דלא מהני להיחשב עבור השומעים כקידוש במקום סעודה, יהו דשומע כעונה ענינו הוא לכל תנאיו וענינו ולכן יוצאים י"ח מקרא מגילה כאילו קראו מתוך הקלף, ומהני לגבי עשרת בני המן, ולגבי פרשת זכור, ולגבי קידוש, אלא דלגבי שאר העומדים שם בעי' שיאכלו ואז ייחשב מקום סעודה, והוא תנאי לקידוש, ומה שהמקדש שתה רביעית לא יועיל עבורם, והוא תנאי במציאות. וכתבנו כ"ז להעיר בעלמא.

השומע קידוש צריך לעקוב אחר המקדש מלה במלה, ולא לחשוב בדברים אחרים באמצע

ברכת המזון לא יצאו ידי חובה, וכתב במשנה ברורה שם, דאם לא גמר המברך עדיין את הברכה, חוזרין המסובין ומברכין בעצמן ממקום שפסקו לשמוע לדברי המברך, ואם גמר המברך את הברכה, וכיוונו לשמוע, צריכין המסובין לחזור לתחלת הברכה ולברך בעצמן, דכיון שדילגו באמצע הוי כלא אמרוה כלל. וכ"ז דוקא אם ע"י השיחה שבאמצע לא שמעו ודילגו דברים שהם מעיקר הברכה, כמו ברית ותורה וכיו"ב, שהם לעיכובא כמ"ש בסימן קפ"ז. אבל אם דילגו רק דברים שהם שלא מעיקר הברכה, יצאו בדיעבד, ואינם צריכים לחזור בשביל זה, וכ"ש אם לא דלגו כלל, כגון שהמברך עצמו שח אז באמצע, ושחו גם הם, אף דבדואי שלא כדין עשו, מ"מ בדיעבד יצאו, ואינם צריכים לחזור.

וכיון דשומע הרי זה כעונה ממש, אם בעת שהמקדש בירך השומע לא כיוון לבו והסיח דעתו מהברכה, וכגון שאם יאמרו לו להמשיך ממקום שהמקדש כעת הגיע בברכה, ואינו יודע להמשיך אחר שלא עקב אחר המקדש, איך יצא ידי חובה.

ובספר חסד לאלפים (סי' רעא אות ד) כתב: שאפילו מי שמבין את הלשון של המקדש טוב שיאמר את הקידוש מילה במילה יחד עם

קידוש במקום סעודה, אלא לגבי דידיה, משא"כ ליתר השומעים דלא חשיב לדידהו במקום סעודה. וכיו"ב כתב המשנ"ב (סי' רעג סק"ו) דאף שהמקדש שותה רביעית יין, אין זה נחשב מקום סעודה אלא לשתיה עצמו, אבל לא לאחרים. ע"ש. וכ"כ עוד אחרונים. ולהאמור אפשר דהמחלוקת בהא תליא, דאי נימא דשומע כעונה היינו שכל פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע לכל דבר ולכל תנאיו ופרטיו, אתי שפיר מאי דמהני שתיית המקדש לכל השומעים. אך אי נימא דשומע כעונה היינו לגבי השמיעה בלבד, אבל לא לשאר פעולותיו

(כח) יש לעיין באדם שהסיח דעתו בשעת הקידוש אם יצא ידי חובה מדין שומע כעונה, או דילמא כיון שהסיח דעתו לא יצא. ויש בזה ג' נידונים. א. אם צריך להבין את הקידוש, או די בשמיעה לבד. [שאם צריך להבין את הקידוש, אדם זה שלא נתן לבו בקידוש, ודאי לא הבין את ענין הקידוש ולא ביאור התיבות ולא יצא]. ב. אם בקידוש שמצוותו משום זכור את יום השבת לקדשו, מוכרח לתת דעתו היטב, כדי שיתקיים כאן זכירת השבת. ואם לא נתן דעתו הרי לא זכר את השבת. והיינו, גם את"ל שאין צריך להבין את מה ששומע, יתכן שקידוש שאני כיון שאם לא נתן דעתו לא קיים כאן זכירת שבת. ג. אם הסחת הדעת מעכבת לענין לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה.

והנה המגן אברהם (סימן קצג סק"ב) כתב לגבי ברכת המזון, דהמנהג בזמן הזה כרש"י, דהנשים יוצאות ידי חובת ברכת המזון אף על פי שאינן מבינות, ולא ראיתי מעולם מי שמיחה בדבר [ד"מ]. וכ"כ הב"ח, דהמנהג כן ואפילו בקידוש שהוא דאוריית' הנשים ועמי הארץ יוצאים י"ח בשמיעה, ונ"ל דמכל מקום טוב שיאמרו מלה במלה עם המקדש והמברך, דא"א לכוון ולשמוע. ע"כ. הרי דלכתחלה צריך שיכוונו לכל מלה.

ועיין בשלחן ערוך (סי' קצג ס"ו), דאם דיברו באמצע

על גב דלא שפיר קעביד מ"מ יש לו כוונה קצת בקריאתו ויוצא].

שוב ראיתי במנחת שלמה ח"א (ס"ס א) שכתב לחלק בין המדבר עצמו, שאם קרא ק"ש ולא שם לב למה שאומר, יוצא ידי חובה, וכמו שנפסק בגמ' ובשלחן ערוך (סימן ס"ד סעיף ד'): היה עומד בכתבתם שבפרשה שניה, דאם התחיל למען ירבו ימיכם א"צ לחזור, דסירכיה נקט ואתא, ותלינן דמסתמא אמר כפי הרגל לשונו לומר למען ירבו אחר וכתבתם שבשניה, וכמדומה דהאי דינא לא משכחת אלא במי שקורא ולא ידע כלל שהוא קורא, דחשיב כמתעסק, ואפ"ה יצא ידי קריאת שמע, ומשמע מזה שגם לענין מתעסק מועיל מה שנתכוין בתחלה. וצ"ע. ומכל מקום נראה דכ"ז דוקא למי שעושה מעשה ומדבר בפיו, דשפיר אמרינן דכמו דמהני לענין כוונה, מהני נמי לחלק זה שמדבר ואינו יודע כלל שמדבר, אבל מי ששומע מאחרים, ונתכוין לצאת, אם באמצע לא שמע חלק מהדברים שמעכבים גם בדיעבד, וכ"ש בסוף הברכה דבכה"ג אפילו אם שמע את קול המדבר אך לא נתן כלל אל לבו לשמוע את התיבות, מסתבר דאף להסוכרים דיצא אף על פי שאינו מבין, מכל מקום בכגון דא לא יצא.

אם השומע צריך להבין בקידוש את הלשון שהמקדש מברך

יוצאים י"ח בפרשת זכור, וכן בקידוש והבדלה וכדו'. וזה אינו מוכרח, דאפשר שא"צ שיבין כל מילה ומילה, ודי שיוודע לדבר בלשון זה. ולכן אף מי שאינו יודע פירוש תיבת "נחשלים", או "ויזנב", או "קרך". יוצא י"ח. אלא שמנהג טוב בכמה מקומות שהרב מבאר לציבור בקצרה את תוכן הענין של פרשת זכור, וביאור המילים של המקרא. ומועיל זה לקיים את המצוה בהידור, שע"י כן יותר יזכרו וישרישו את שנאת עמלק בליבם שזה עיקר המצוה, כמו שהבאנו לעיל. דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה, שרובא דרובא אינם זיהרים כלל להבין את כוונת כל הקידוש וכדו', אלא מסתפקים בשמיעה גרידא. וע"כ שדי לנו שמבינים את לשון הקודש, ונחשב לשון כלפיהם, וממילא יוצאים בו מדין שומע כעונה.

וכן העיר לנכון בקונטרס ימי הפורים (שכטר, עמוד יב), והשיג ע"ד המחבר הנ"ל, דהא דאינו יוצא מדין שומע כעונה אם אינו מבין את הלשון, היינו

המקדש, אם איכא למיחש שיפנה דעתו לבטלה ולא תהינה אזניו קשובות לדברי המקדש, שאם יאבד אפילו תיבה אחת, אפשר שיש בה כדי לעכב שלא יצא ידי חובה. והנה כי כן מה טוב להזהיר לנשים ולכל הנלווים אליו שיאמרו אחריו מילה במילה בלחש או עכ"פ במחשבת הלב, ולא יאבדו אפילו תיבה אחת, והן בעוון פשתה המספחת, שהשומעים קידוש והבדלה פונים אנה ואנה ומדברים באופן שחושבים שיצאו ידי חובה ומבטלין מצות קידוש והבדלה לגמרי, וצריך להודיעם ולהזהירם, ועיין בלבוש (או"ח ס"ג נט סעיף ד). עכ"ד. וימה שצ"י לדברי הלבוש, הנה זת"ד הלבוש שם: שלא יסמוך על הש"צ בכרכות ק"ש, כיון שהם ברכות ארוכות ואין אדם יכול לכוין תדיר עם הש"צ בשתיקה, ועוד, שאם היה מכוין לדברי שליח צבור בשתיקה, ובאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים הפסיד הכוונה, שהפסיק באמצעיתה, שכל שהוא סומך על הש"צ, צריך לכוין לכל מה שהוא אומר ולא יפנה לבו לדברים אחרים כלל, שאם לא כן לא יצא, אבל כשהוא קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא, דעקימת שפתיו שאני, דכיון שהוא עצמו קורא אפילו אם יקרה שיפנה לבו לדברים אחרים אף

ואם צריך להבין את הקידוש וכדו', הנה קיימא לן בשלחן ערוך (אורח חיים סימן קצג) שבדין שומע כעונה צריך שיהיה מבין את השפה, ובלי זה לא יצא ידי חובתו. ואפילו בלשון הקודש אינו יוצא אם אינו מבין. ועפ"ז רצה לחדש אחד ממחברי הזמן, שהשומע פרשת זכור ואינו מבין כל מילה ומילה ששומע, כגון ויזנב כן, הנחשלים, אשר קרך, לא יצא י"ח. ש"ל שכל אחד חייב להבין פרשת זכור כל מילה ומילה, ובלאו הכי אינו יוצא ידי חובה. [ספר מועדים חמנים ח"ב סי' קסד, וחי' סי' צז].

אולם אין דבריו מוכרחים, וכמו שהערנו בילקוט יוסף פורים (מהדורת תשע"ב עמוד נו) שיתכן שכוונת מרן הש"ע הוא לגבי השפה, שאם אינו מבין את השפה בכללותה, אינה נחשבת שפה בשבילו, [או מטעם שהוא עצמו אינו יכול לדבר בה], אך כל שמבין את השפה יוצא י"ח גם אם אינו מבין. אף על פי שהשומע עצמו לא נתן לבו להבין את מה שהוציא מפיו. ובאמת שלפי דבריו רבים אינם

משום שכיון שאינו מבין לשון זה, א"כ אינו "לשון" לגביו. דלענין שומע כעונה צריך שיהיה שייך לאותו הלשון. אך לעולם די שידוע פירוש מילת "מקרה", וה"נחשל", ו"עייף", אף על פי שאינו מבין את השייכות לכאן. ע"כ. וז"ל הטוש"ע שם: ויוצא השני אם מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך, וצריך לכיון מלה במלה לכל מה שיאמר, אבל אם אינו מבין, אינו יוצא בשמיעה. ודייקא נמי שלגבי מבין לא נקטו הטוש"ע שמבין מילה במילה, וי"ל.

והנה בספר יד המלך (נכרו של הנודע ביהודה, הל' שבת פ"ב) כתב, שאף דקי"ל שדין שומע כעונה הוא דוקא אם השומע מבין את ענין הדברים אשר הוא שומע, אבל אם אינו מבין הדברים שהוא שומע אינו יוצא בשמיעתו, מכל מקום יש לחדש שאם ענה אמן אחר המברך, יוצא בכל גוונא, כיון דעונה אמן הוי כמברך עצמו, והמברך עצמו יוצא בנוסח הברכה, אף אם אינו מבין ענין הברכה כלל. וכ"ז שייך בברכות אבל לא בקריאת ס"ת דל"ש בו ענית אמן ואין בו רק שמיעה לבד. ובזה יישב לשון הרמב"ם (ברכות פ"א ה"א): כל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה י"ח, יצא ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך ה"ז כמברך, ע"כ. והקשה בכס"מ והא"כ מה ע"כ הא דעונה אמן, בנתכוין לצאת עסקינן, וא"כ מה קמ"ל בעונה אמן, הא בנתכוין לצאת אפילו לא ענה אמן פסק רבינו דיצא, ומרן נדחק לתרץ, ולפי מה שנתבאר נכונים המה דברי רבינו, שמתחילה מיירי דוקא כשמבין ענין הברכה ששמע, אך העונה אמן הוא כמברך עצמו, וכמו שהמברך עצמו יוצא בברכתו בלה"ק אף על פי שאינו יודע ואינו מבין ענין הברכה, כמו"כ השומע שענה אמן יוצא בענית אמן אע"פ שאינו מבין ענין הברכה ששמע. וזה דבר מחודש.

אך שו"ר בספר הנ"ל, שג"כ עמד בחילוק זה מדנפשיה, וכתב שמצא כן בספר אמרי נועם עמ"ס ברכות בשם הגר"א, דהא דקי"ל שאין יוצא כשאינו מבין, כ"ז דוקא אם שומע ושותק אבל אם אומר עם המברך מילה במילה, או שעונה אמן, יוצא י"ח. ומכל מקום זהו חידוש ולכאורה הוא גם נגד הבנת מרן בכסף משנה שם. אך בזה נתיישב הקושיא ממנהג העולם גבי קידוש

והבדלה כיון שעונים אמן.

ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ה אורח חיים סימן יב) שלדידן דאזלינן בתר הוראות מרן, בין בתפלה בין בבהמ"ז אין השומע יוצא י"ח מדין שומע כעונה אלא כשמבין הדברים ששומע, אבל כשאינו מבין אינו יוצא י"ח. וע"פ זה כתב בחזו"ע שבת ב' (הלכות קידוש ס"ז): אשכנזי ששמע קידוש או הבדלה מספרדי במבטא הספרדי, יוצא י"ח. וספרדי השומע קידוש או הבדלה מאשכנזי, אם השומע בקי ומבין במבטא האשכנזי, יוצא י"ח קידוש והבדלה, אבל אם אינו מבין את המבטא של האשכנזים, אינו יוצא י"ח, שדין השומע כעונה אינו אלא כשהוא מבין מה ששומע מפי המברך. [אלא שיש להסתפק אם ד"ז מעכב אף בדיעבד, שהרי לדעת מרן ודעימיה אם השומע אינו מבין לא יצא י"ח. או דילמא דלענין דיעבד שעבר ושמע ולא הבין, לכאורה יש לחוש לדעת המאירי והארחות חיים, שיצא. וכ"פ הרמ"א בסימן קצט. וע"ש במשנ"ב. ואמנם אם ענה אמן דנחשב כאילו בירך בעצמו, לכאורה יצא י"ח בדיעבד גם אם אינו מבין. וראה ביביע אומר ח"ה חא"ח סי' כד].

ובמקורות שם ביאר, שגם אשכנזי השומע קידוש והבדלה במבטא ספרדי בודאי שיוצא ידי חובתו, שהרי אף לכתחילה היה רשאי בעצמו לומר הקידוש וההבדלה במבטא שונה ממנהג אבותיו, ומכל שכן ששומע מספרדי את הקידוש וההבדלה במבטא שהוא רגיל בו. וכבר כתבו בשו"ת בית רידב"ז (סימן כו) ומקור ברוך להרה"ג ר' ברוך אפשטיין (ח"ב דף שצז), ובשו"ת דברי יוסף שווארץ (דף קסו ע"א) שהמבטא הספרדי נכון יותר. ע"ש. ובאמת שכן עשו מעשה כמה גדולים, כנודע.

וגם בביאור הגר"א לתיקוני הזהר (תיקון יט דף לח סוף ע"ד) כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה. ע"ש. וסו"ד, שאין כל חשש איסור לאשכנזי אשר ירצה לשנות ממבטא אבותיו ולקרוא קריאת שמע ולהתפלל במבטא ספרדי. ולאפוקי ממ"ש בספר לקט הקמח החדש (סימן קכח אות כג) בשם החזו"א, שבכהכנ"ס שנוהגים להתפלל ולקרוא את קריאת התורה במבטא אשכנזי, אין יוצאים יד"ח בשמיעת הקורא במבטא ספרדי. ומכל מקום בקריאת פרשת זכור וכן בפרשת פרה, שהם מדאורייתא כמו שפסק מרן, ראוי ונכון לכל אחד

לשמוע קריאת הפרשה כפי מנהג אבותיו. והספרדים שלומדים בישיבה אשכנזית, יעשו מנין לעצמם בשבתות אלה בשעת קריאת התורה, ולקרוא הפרשה במבטא ספרדי. וכן כתב הגר"ש אלישיב שהאשכנזים יוצאים ידי חובתם גם בשמיעת קריאה בהברה ספרדית, ואפילו בקריאת פרשת זכור, (רק שכדאי להחמיר בשבת זכור). ולא גרע מניקוד חולם של הליטאים. [אלא שלדעתו אין אשכנזי רשאי לשנות מבטאו למבטא ספרדי, וכן ההיפך, משום אל תטוש תורת אמך. ומ"מ אם שמע קריאה"ת במבטא ספרדי יצא. עיין קובץ תשובות ח"א סי' יב. וראה להלן סימן רעא פרק יג מה שכתבנו על דבריו].

ומסקנא דדינא, שאשכנזי השומע ברכת הקידוש או ההבדלה מפי ש"צ ספרדי יוצא י"ח. [מכיון שהעברית, לשון הקודש, המדוברת בכל ארץ ישראל ידוע שהיא בהברה ספרדית, והכל מבינים אותה. וכ"כ הגרא"י אונטרמן בת' שהובאה בספר כתר אפרים (עמוד שס). ע"ש]. אולם להיפך, ספרדי השומע קידוש והבדלה מאשכנזי, הדבר תלוי אם הספרדי הוא רגיל ובקי במבטא של האשכנזים, וכשהוא שומע את הקידוש ואת ההבדלה מן האשכנזי, הוא מבין לאשורו כל מה ששומע, יוצא י"ח. [וזהו בצירוף דברי הראשונים דס"ל שמה"ת יצא י"ח קידוש בתפלה]. אבל אם הספרדי אינו בקי במבטא האשכנזי, שלא הורגל לשמוע תפלות האשכנזים ולא קריאת התורה שלהם, וכשהוא שומע קידוש והבדלה במבטא שלהם אינו מבין דבריהם, אינו יוצא י"ח, כמו שכתבו התוס' (ברכות מה:), והרא"ש שם (פ"ו סימן ה). וכ"כ תר"י שם, שהנשים שאינן מבינות לשון הקודש אינן יוצאות ידי חובת ברכת המזון ששומעות מאנשים. וצריכות לברך בעצמן. ומה שאמרו בגמרא סופר מברך ובור יוצא, היינו כשהבור אינו יודע לברך, אבל מבין לשה"ק, אבל כשאינו מבין הלשון אינו יוצא. וכן פסקו הטור ושלחן ערוך (בסימן קצג), שאחד שאינו יודע לברך בהמ"ז ששומע מפי היודע, אם "השומע מבין בלשה"ק", ורק לא יודע לברך, יוצא י"ח בשמיעה, שהשומע כעונה. משמע שאם אינו מבין מה שאומר המברך לא יצא. ואנו קבלנו הוראות מרן. הילכך צריך לשמוע הקידוש מפי ספרדי, כדי לצאת ידי חובה. [ע"כ מספר חזון עובדיה שם].

אמור מעתה, שספרדי שרוצה לצאת ידי חובתו מדין שומע כעונה יש לו להקפיד לשמוע במבטא הספרדים. מכמה סיבות: א. שלדעת מרן גם בלשון הקודש אין יוצאים י"ח רק המבינים אותו לשון, ומצוי הרבה פעמים שאינו מבין כמה תיבות וקרוב לודאי שאם אינו רגיל היטב במבטא זה, יהיו כמה תיבות שלא יוכל להבינם על נכון. ואם אותם תיבות מעכבות אינו יוצא. ולכן על כל פנים לכתחלה יש להזהר בזה. ב. ועוד דאנן נקטינן שהמבטא הספרדי הוא המדוקדק והנכון יותר. וכמבואר מדברי הקדמונים הגאונים והראשונים והארננו בזה במק"א. ג. ועוד שיש סברא שהביאו בשם החזו"א, שמבטא אחר גרע מלשון אחר, כיון שהוא שיבוש לשון הקודש. וזה חידוש, וקשה לקבל סברא זו לגבי מבטא הספרדים, אחר שכבר הוכחנו מהגאונים והראשונים והאחרונים, [ומהמרש והזוה"ק] שהמבטא הספרדי הוא מדויק יותר, והכל רגילים לדבר בו בתורת לשון העברי לשה"ק, ויש לנו לחוש שאם ישנה למבטא אשכנזי מגרעות נתן לדידיה.

וסברא זו הובאה ג"כ בספר אעלה בתמר (עמוד ס), להגרא"ל שטיינמן שליט"א שכתב, שאלתי את מרן ז"ל (החזו"א) ז"ל אודות אשכנזי אם יכול לצאת י"ח קרה"ת מפי ספרדי שקורא בהברה ספרדית, וענה לי שאי אפשר לצאת בזה י"ח קרה"ת, דגרע משאר לשונות כיון שזה לקול הלשון. ע"כ. ומינייה נלמד לדידן דאחר שברור אצלינו שזה המבטא הנכון, כפי שהוכחנו מהראשונים, אם ישנה למבטא אחר לא יצא ידי חובה לסברת החזו"א.

אולם בקונטרס ימי הפורים שכטר (עמוד נא) כתב ששמע מהר"ר שלמה קרליץ שפעם אחת הלך אחרי התפלה למקום אחר וחזר, ושאל אותו החזו"א היכן הלכת, והשיב שהלך לשמוע עוד פעם קריאת התורה, כיון שקרה"ת היתה בהברה ספרדית, ואמר לו החזו"א שבכל קריאה יוצאים. [ולכאורה משמע שגם החזו"א שמע קראה"ת בהברה ספרדית, ושלא לא היה מנין אחר]. ד. במקום שצריך דוקא לשון הקודש, כמו שיי"א שבפרשת זכור אין יוצאין י"ח רק בלשון הקודש, [ע"כ בפנ"י מגילה דף יז, ובשו"ת חת"ס ח"ו ליקוטים סימן פו, ובבאר שבע סוטה לב: כתב שצריך לשה"ק, ועיין עוד

רוצה לצאת במבטא אחר, מאן יימר ליה שהוא המבטא הנכון, ואדרבה מהראשונים מוכח שהמבטא הנכון הוא המבטא שהחזיקו בו אבותינו דור אחר דור.

שם בדין ג.], אם כן כיון שיש שנסתפקו איזה מבטא אמיתי, א"כ היאך יצא במבטא אחר, ובשלמא במבטא אבותיו סומך הוא על המוחזק בידם מאבותיהם, ואין צריך לחוש, אך כאשר

אם צריך להבין את קידוש בכדי שתהא כאן זכירה

מצות זכירת יציאת מצרים היא "לזכור", א"כ כל שקרא בלי הבנה אין כאן זכירה. והקשו ע"ז מדברי המגן אברהם (סק"א) והמשנה ברורה (סימן ס סק"ז) דנקטי בתו"ד שגם בקידוש יוצא י"ח אף על פי שלא כיון, והוא ע"פ התוס' בסוטה (לב). ויש לחלק בזה בין מצוה שהיא להזכיר יציאת מצרים בקידוש, לבין מצוה שהיא לזכור יצי"מ. [אלא שהמג"א והמשנ"ב דיברו במי שהבין את מה ששומע, אך לא כיוון לצאת י"ח. ובאמת דמלבד החובה להזכיר יצי"מ בקידוש, יש ענין גם לזכור את יום השבת לקדשן].

אך יש לדון מטעם אחר, דשמא כיון שענין המצוה הוא לזכור את השבת, וכן בפרשת זכור הענין הוא לזכור מעשה עמלק, כל שאינו מבין את הקריאה אין כאן שום תועלת בקריאתו. ולא דאנו דורשין טעמא דקרא, אלא דשאני הכא שכל מהות המצוה היא כדי לזכור. וכל שלא הבין יתכן שאין כאן זכירה כלל, כי במה זכר את השבת. וכה"ג יש לעיין גם לגבי מצות סיפור יציאת מצרים, במי שקרא את ההגדה במרוצה מבלי להבין כלום, ולא נתן דעתו כלל וכלל למה שקורא, שלכאורה אין כאן זכרון ולא פרסום של יציאת מצרים.

ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ח אורח חיים סימן מה) שדן בכהאי גוונא לענין ספירת העומר, אם מועיל לספור אף שאינו מבין מה שסופר. שהמגן אברהם (סימן תפט סק"ב) כתב, דפשוט דמותר לספור בכל לשון, ודוקא בלשון שמבין, אך אם אינו מבין לה"ק וספר בלה"ק, לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר, ואין זו ספירה. ובשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' לד) ביאר, דבפשוטו נראה שאין ענין הספירה שיוציא מלים של המספר מפיו, אלא עניינה שידע ויחלט אצלו המנין שהוא סופר, ובלא"ה לא מקרי ספירה כלל, אלא קריאת מלים של הספירה בלבד, ולא הספירה עצמה. ואמנם היעב"ץ בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א (סי' קלט) חולק על המג"א וס"ל שאפי' אם אינו מבין לה"ק סופר בה. ולכאורה טעמא בעי דמנ"ל להמג"א דבעינן שיבין בלה"ק, והרי כתבו התוס' (סוטה לב. ד"ה ק"ש), שהלל וקידוש וברכות המצות נאמרות בכל לשון, ואפילו אינו מבין וכו'. ולהאמור ניחא, דדוקא גבי ק"ש והלל שהם רק קריאות ואמירות א"צ שיבין הלשון, אבל בספירה צריך שהמונה יודע ומבין המספר דאל"כ הוי רק כקורא המלים בלבד. עכת"ד.

אלא שיש לחלק בזה, דלגבי פרשת זכור גרע טפי שכל המצוה היא כדי לזכור, משא"כ גבי סיפור יצי"מ י"ל שהמצוה לספור וגם בלי להיזכר וכו' סו"ס יש כאן סיפור. ומאידך י"ל דחמיר טפי, שהרי נאמר בתורה, למען תספר באזני בנך וגו' את אשר התעללתי במצרים וגו', וידעתם כי אני ה'. הרי שהתכלית בסיפור יציאת מצרים וידעתם כי אני ה', וזו מהות המצוה להשריש בלבנו את האמונה. וא"כ כיצד יקיים מצוה זו בלא שיבין מה שמוציא בפיו. וכן מבואר ברמ"א (סימן תעג הלכה ו) וז"ל: ויאמר בלשון שהנשים והילדים מבינים, או יפרש להם הענין, וכן עשה ר"י מלונדריש שהיה אומר כל ההגדה בלשון לע"ז. [כל בו ומהרי"ל]. ע"כ. ודוחק לומר שכתב כן רק לכתחלה, או בשביל מי שיוצא ידי חובה בשמיעה, אבל במי שאומר ההגדה בפיו לא הקפיד בזה. דלא מסתבר לחלק בהכי, דזיל בתר טעמא.

ובאמת שהגאון היעב"ץ בספרו מור וקציעה (סימן תפט) הביא ראיה מהתוס' הנ"ל, דס"ל להשוות ספירת העומר לק"ש והלל וכיו"ב. וכן הסכים בערך השלחן (סי' תפט סק"ג). וע"ש. ובשו"ת

ולכאורה מעשים בכל יום שקורין קריאת שמע, ואין מדקדקין לתת לב במה שקורין זכירת יציאת מצרים, ולא שמענו שמקפיקים ע"ז לאמר שמי שלא כיון בפרשה שלישית של ק"ש לא יצא ידי חובת זכירת יציאת מצרים אף בדיעבד. ומסתברא דכיון שהוציא בפיו זכירת יציאת מצרים דיו בכך. וצ"ע.

וראתי מובא בשם יד אליהו שכתב שכיון שענין

כשיתברר לו בהמשך ימי ספירת העומר הספירה הנכונה, יש לו לספור מאותו יום ואילך בברכה. [ובספר מור וקציעה (סי' תפט) כתב, דהא דלא חיישינן לממני ספיקא דיומא בחו"ל, משום שהספירה בזה"ז אינה אלא מדרבנן. ע"ש. ומבואר ג"כ דס"ל דספירת ב' ימים מספק חשיבא שפיר ספירה. ומיהו י"ל דאזיל לשיטתו דמהני ספירה בלה"ק אפי' אינו מבין. וכנ"ל. ודו"ק].

[וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח סי' כג אות ה) שהביא משו"ת אבני חפץ (סי' טו אות ז) דבקידוש לכ"ע בעינן כוונה דכתיב זכור. ע"ש. וכתב שלפי זה ה"ה הבדלה. וסיים, ומיהו אינו מוכרח].

ובספר אשרי האיש (חלק ג עמוד רעט) וכן בפסקי שמועות (פורים עמוד לד) כתב שא"צ להבין כל מילה בפרשת זכור, ודי להבין את הענין. ע"כ. ויתכן שכל זה אינו מדין שומע כעונה שצריך להבין, אלא דוקא במצוות זכירת עמלק, ומטעם דאל"כ אין כאן זכירה. אבל בשאר דברים ששומע לצאת ידי חובתו גם הבנת הענין אינה מעכבת.

אם הסחת הדעת מעכבת לענין לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה

לכוין בכל תיבה ותיבה. ע"כ. [וכ"ה בט"ז אורח חיים סימן תרצא סק"ב].

ויש לחקור בכיבור דברי הרשב"א, אם כוונתו שאין צריך לכוין פירוש התיבות, או שאין צריך לכוין לשמוע היטב בלי היסח דעת. ובמגן אברהם (סימן תרצ סקט"ו) הביא דברי הרשב"א, וכתב, מבואר מדבריו דה"ה אם השומע לא שמע תיבה אחת דלא יצא, דאטו יפה כח השומע מכח הקורא. וכ"כ הטור (סימן נ"ט), ובבית יוסף (סימן תרצב), אלא שאם שמע ולא כיון בכל תיבה יצא. והארכתי בזה לפי שבב"ח סי' תרצ"א לא משמע כן. עכ"ד. וכתב בלבושי שרד שם ע"ד המג"א, שכוונתו שאם השומע לא כיון פירוש המילות, שזה אינו לעיכובא, אבל אם לבו פונה ומחשב בדברים אחרים באמצע הקריאה, אף שאזניו שומעות, אין זו שמיעה לצאת בה ידי חובה, והרי זה כאילו אינו שומע.

ולפי זה דברי הרשב"א נאמרו דוקא במגילה, דבזה יוצאין הלועזות אף על פי שאין מבינות, כיון דסו"ס איכא פרסומי ניסא, אך לא

פני מבין (חלק אורח חיים סימן קלב) מחזק סברת המגן אברהם. ע"ש. ולפי זה יוצא אליבא דהמגן אברהם וסיעתו. הספירה צריכה להיות בידיעת והחלטת המונה. משא"כ להגאון יעב"ץ והערך השלחן ספירת העומר שוה לקידוש והלל, שבלה"ק א"צ שייבין הספירה רק לאומרה.

ובשו"ת דבר אברהם שם (סימן לד אות ה) הדר תבריה לגזיזה בסוף דבריו, וכתב, אולם אף על פי שהסברא הנ"ל נכונה, מכל מקום מאחר שראינו להר"ה בס' המאור (סוף פסחים) שהוצרך לתרץ דהא דלא עבדינן ספקא דיומא מפני שהספירה נמשכת עד יו"ט ראשון של עצרת, ואתי לזלולי ביו"ט דאורייתא, ואילו הוה סבירא ליה כהסברא הנ"ל, יותר היה לו לומר שאי אפשר לספור שתי ספירות מספק, דבזה קושיא מעיקרא ליתא, אלא ודאי דלית ליה הסברא הנ"ל. וגם הר"ן הביא דברי הר"ה, ולא העיר עליהם כלום. הילכך נראה בנ"ד שישפור שתי ספירות מספק בלא ברכה. ע"כ. ונראה לדינא, שמכיון דשפיר חשיבא ספירה, כשסופר שתי ספירות מספק,

והנה בתשובת הרשב"א (ח"א סימן תסז) נשאל האם בקריאת המגילה צריך השומע לכוין בכל תיבה ותיבה בשמיעתו, לפי שראו מנהג של אחד החכמים שהיה תופש מגילה אחת בידו, ולכאור' הרי מדאמרינן יוצאין באשורית נשים ועמי הארץ מוכח לא כן. והשיב הרשב"א, שכן הוא האמת מאותה הראיה הנז', מן הלעזות ועמי הארץ. ועוד אמרו, העובר אחרי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם עמד חזקה כיון. וכ"ה עוד שם (ח"א סי' תשכו) שאין צריך לכוין בכל תיבה ותיבה, וראיה מן הלעזות ועמי הארץ, ועוד אמרו העובר אחורי ביהכ"נ ושמע קול השופר או קול המגילה, אם עמד חזקה כיון. ע"כ. והובא לדינא בס' אהל מועד (שער מועד קטן דרך ב נתיב ה) שהשומע א"צ לכוין בכל תיבה ותיבה, וראיה דיוצאים באשורית, ומ"מ צריך שיהא שומע כל התיבות.

גם הב"ח (סימן תרצא) הביא דברי הרשב"א בהאי לישנא: כתב הרשב"א בת', ודאי הקורא את המגילה להוציא הצבור אפילו לא השמיט בה אלא תיבה אחת חוזר. אבל בשומעין אין צריך

בקידוש וברכת המזון וש"ד, שאם אינו מבין את הלשון אינו יוצא ידי חובתו. תדע, שהרי בברכת המזון פסק מרן בש"ע (סי' קצג) שאם אינו מבין הלשון אינו יוצא י"ח בשמיעה. והרשב"א לא קאי אלא במגילה, שיש בו דין פרסומי ניסא שיוצאים י"ח בשמיעה באשורית אף שלא מבינים כל תיבה ותיבה. ובלבד ששמע את כל המגילה מתחלתה ועד סופה.

ובאמת שמלשון תשובת הרשב"א שאין צריך לכוין בכל תיבה, משמע דקאי על האזנה וכוונה לדברים, ולא לענין הבנת הדברים. דהא פשיטא ודין מפורש הוא בגמ' שאין הבנת התיבות מעכבת במגילה, וגם אמאי הוצרך הרשב"א להביא ראייה מהירושלמי שאם עמד חזקה כיון. אלא כוונת הרשב"א שאף אם הסיח דעתו קצת יוצא ידי חובה. והראיה לזה היא מנשים ועמי הארץ, שכיון שאינם מבינים, בהכרח שאינם יכולים לכוין דעתם כראוי לשמוע כל תיבה ותיבה בשלימות. וכן ראייה מהיה עומד אחרי בית הכנסת, שאף על פי שיש לו ספק אם נתכוין היטב, אמרינן שמסתמא נתן דעתו היטב. ורק אם ודאי לו שלא שמע תיבה אחת, לא יצא ידי חובה. אבל אם שמע את כל התיבות רק לא כיוון בכל תיבה ותיבה בבירור, יצא ידי חובה, כיון שמטה אזנו לקורא, ואינו מחשב מחשבות אחרות, ומסתמא שמע הכל, אבל אם ודאי לו ששקע בהרהוריו ולא שמע אפילו תיבה אחת, לא יצא. [ע"ש לשון הלבוש]. ומשמע שאם שמע כל התיבות רק לא כיוון בבירור, וראשו בדברים אחרים אף ששומע מה שאומרים, יצא ידי חובה. וזו כוונת המג"א הנ"ל. ותלה הדבר בשמיעה ולא בהסתחת דעת במחשבה. ועדיין יש לעיין בכ"ז.

והנה מרן בשלחן ערוך (סימן תרצ ס"ב) פסק: קראה מתנמנם הואיל ולא נרדם בשינה יצא. אבל אם שמעה מתנמנם לא יצא. [מרדכי ע"פ הירושלמי. ושולי הלקט]. והיינו שאם שומע מתנמנם בודאי מחסיר איזו תיבות, שאינו מכוין לשמוע היטב כל מילה ומילה, ואין אזניו כרויות לשמוע הכל.

וע"ע להרה"ג ר' דוד עמאר בס' תפלה לדוד (דפ"ה ע"ב) שכתב, שהקורא מגילה לנשים לא יברך, שאי אפשר שיכוונו לשמוע את כל קריאת המגילה כולה בלא דילוג תיבה אחת, שדבר זה

הוא לעיכובא, וכמ"ש המגן אברהם (סימן תרצ ס"ק טו). אלא יברכו שעשה נסים ושהחיינו בלבד. ע"ש. וכ"כ הרב פלא יועץ (מערכת פורים) שאין לברך לנשים מהטעם הנ"ל. וכ"כ בס' יפה ללב ח"ב (סימן תרפט סק"א). וכן פסקו הרב בן איש חי (ר"פ תצוה) ומהר"י אבולעפייא בס' פני יצחק (אות קצ). וכ"כ הרה"ג מהר"א מני בס' זכרונות אליהו (מע' מ אות ה), ושכן שמע מפי רבו (בעל זבחי צדק). ע"ש. ובשו"ת יביע אומר (ח"א אורח חיים סימן מד) העיר ע"ז, שחששא זו אין לה כל יסוד בש"ס ובפוסקים, וכמבואר במגילה (יח). מידי דהוה לגבי נשים ועמי הארץ דאף על גב דלא ידעי מאי קאמרי אפ"ה מצות קריאה ופרסומי ניסא איכא. ע"ש. ומה גם לשיטת הרי"ז בשלטי הגבורים (פ"ק המגילה) דס"ל שאף בדילג תיבות ממקרא מגילה כל שאינן מפסידים ענין הקריאה יוצא י"ח. (וע' בכף החיים סימן תרצ ס"ק טו). ועל כל פנים אין לנו לגזור מדעתנו שמא לא ישמעו כל הקריאה.

ומכאן שיש לחנך את הקטנים [החייבים במגילה מדין חינוך כמו בכל מצוות דרבנן], דאף שמצוי אצלם קושי הריכוז בכל תיבה, שיתאמצו להתרכז בקריאת המגילה במה שהם שומעים מהשליח צבור. כדי לחנכו בקיום מצות מגילה. [אלא שבלקט יושר (ח"א עמ' קנה ענין ד) כתב, דאפשר שבנשים אין קפידא אם שמעו מתנמנמים. וכן שם (עמ' קנו ענין א): צריך לשמוע חיתוך האותיות מן הקריאה, האנשים. אבל הנשים שאין יכולות לשמוע חיתוך האותיות בעזרת נשים, מ"מ יוצאות, כיון שאינן בקריאה רק בשמיעה. ע"כ. ודו"ק].

וכבר כתבנו דשמא כל זה אמור דוקא לענין מגילה, כיון שמצינו שהקילו בה שאין צריך שיבין הלשון, אלא די ששומע ויש בזה פרסומי ניסא, אבל לא לענין שאר דברים שבהם הדין שחייב שיהיה מבין הלשון, ולעולם אימא לך שבשאר דוכתי אינו יוצא ידי חובתו עד שיקשיב היטב, וישמע בלשון שמבין ויכוין לשמוע כל תיבה ותיבה.

ולכאורה יש להוכיח כן מדברי הרא"ש שחייב להאזין ממש לכל תיבה, והוא ממ"ש הרא"ש בתשובה (כלל ד סימן יט): ובברכת יוצר וערבית, אני אומר עם שליח צבור בנחת, כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם החזן בשתיקה. וגם אם

כט. אשה הנמצאת באמצע תפלת שמונה עשרה של ערבית של שבת, ובעלה התחיל לקדש, והפסיקה באמצע התפלה בשתיקה, וכיוונה בדעתה לצאת ידי חובת הקידוש, ואחר שסיים את הקידוש המשיכה בתפלתה, בדיעבד יצאה ידי חובת קידוש. וכן הדין בהבדלה. ומכל מקום לכתחלה תמשיך בתפלתה, ותקדש אחר כך לעצמה. (כט)

לשמוע, ואף שהרהר בדברים אחרים, יוצא ידי חובה, וכל שכן אם במקום שיעצור הקורא יוכל השומע לחזור על כמה תיבות אחרות [שכבר אמרם השליח ציבור הקורא], דזהו סימן שלא הסיח דעתו לגמרי, אלא עדיין אזניו כרויות לשמוע, ויוצא ידי חובתו. וכיו"ב כתב בספר אשרי האיש.

והנה השומע מגילה, ובאמצע הקריאה חשב מחשבות אחרות והסיח דעתו מהקריאה בכמה מלים, אבל באזנו שמע את כל המגילה, יש מי שרצה להביא ראיה לזה מדין לועז ששמע אשורית (מגילה יח.) שיצא י"ח. אף דלא ידע מאי קאמר, ובגמ' למדו ד"ז ממה שאנו קוראים במגילה האחשתרנים בני הרמכים, דאין אנו יודעים מה הוא ואפ"ה הכל יוצאים י"ח, וה"ה בלועז ששמע אשורית. ולפי זה גם אם חשב מחשבות באמצע הקריאה, לכאורה אין זה מעכב. אך יש לחלק, דהא סוף סוף שמע כל מה שקראו, אלא שלא הבין כל מלה, ובזה סגי במה שמבין את הענין בכללותו. דאיכא בזה פרסומי ניסא. אבל לגבי קידוש אם חשב מחשבות אחרות באמצע הקידוש, ולא שם לבו לכל תיבה ותיבה, היאך יצא ידי חובה מדין שומע כעונה אם לא עקב אחר המקדש. ובגמ' מבואר שיש חילוק בין מקרא מגילה לשאר מילי, דבמקרא מגילה לועז ששמע אשורית יצא, והיינו שיוצאים י"ח בלשון הקודש אחר שיש בדבר פרסום הנס, אבל בשאר מילי בעינן שהשומע יבין את הלשון. [ולהבין את הענין בכללותו].

אשה הנמצאת באמצע תפלת שמונה עשרה של ערבית של שבת, ובעלה התחיל לקדש

י"ל דיוצא. ואף די"ל דהכא הוי כמכוין שלא לצאת, דהיינו כיון שאסור לו לענות הוי בסתמא כמכוין בפירוש שלא לצאת, מ"מ אם המתפלל אינו בגדר בן תורה, הוא בגדר שוגג ואומר מותר, שיצא. ומיהו ישמע מאחר שנית. ועיין במג"א (סי' פה סק"ב), שכתב, ומיהו ביו"ד (סי' א' סי') משמע כשהוא ערום וחבירו מברך, אסור לכוין לשמוע

היה אדם מכוין לדברי ש"צ בשתיקה, ובאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים, הרי הפסיד הברכה, כי הפסיק באמצעותה. אבל כשאדם קורא בפיו, ואף אם קרא מקצתה בלא כוונה, יצא. כדאמרין בברכות (י"ג:) עד כאן מצות כוונה וקריאה, מכאן ואילך מצות קריאה בלא כונה, ע"כ.

ועפ"ד הרא"ש כתב הגר"ז בשלחן ערוך שלו (או"ח סי' נט) שכיון שברכות קריאת שמע הן ארוכות, אין לסמוך על שמיעתן מהש"צ, כי שמא יפנה לבבו באמצע הברכה לדברים אחרים ולא ישמע מהש"ץ. וכ"כ שם (סימן קכד סי' ד) לגבי מי ששכח יעלה ויבוא, שיש לו תקנה שיכוין דעתו וישמע מש"ץ כל י"ח ברכות מראש עד סוף, אך אין כל אדם יכול לכוין דעתו לשמוע מש"ץ מראש ועד סוף, ושמא לבבו יפנה ולא ישמע מש"ץ איזה דבר המעכב בתפלה, לכן מוטב להתפלל בעצמו. וכ"כ עוד שם (סימן קכח). ושם (סימן קפג) לגבי ברכת המזון, שנכון לכל אדם שיאמר בעצמו בלחש מלה במלה עם המברך, לפי שאין כל אדם יכול לכוין לשמוע כל תיבה ותיבה מפי המברך, ואם באמצע יפנה לבבו ולא ישמע איזו תיבה המעכבת לא יצא י"ח. וכ"כ במשנה ברורה (סימן קכד סק"מ) בשם האחרונים.

אלא שלפי זה, לא שבקת חיי לכל בריה, שרוב הציבור אין אזניהם קשובות היטב לכל תיבה ותיבה, ובודאי שמסיחים דעתם בשמיעת כמה תיבות המעכבות, כמו בתחילת וסיום ברכה וברכה. ומקובל לומר שדי במה שאזניו כרויות

(כט) הנה בס' דעת תורה למהרש"ם (סימן רעג סי' י) נסתפק בזה, ודייק מהמג"א בסימן פה סק"ד, דליכא בכה"ג שומע כעונה, כיון דאסור לו לענות, והוי כמי שאין ראוי לביילה דבילה מעכבת בו. ומ"מ להסוברים דבקידוש דרבנן א"צ דעת שומע ומשמיע, דבדרבנן קי"ל מצוות אין צריכות כוונה, א"כ לא בעינן הכא שיהא כעונה דוקא, ושפיר

ל. המתארח בשבת אצל מכרים שאינם בקיאים בהלכה כל כך, ונסתפק שמא המקדש לא כיוון להוציאו ידי חובת קידוש, וכן מי שנסתפק אם קידש או לא, אינו מקדש מספק, אלא יאמר בליל שבת, פסוקי ויכולו השמים והארץ וכו', ופסוקי ושמרו בני ישראל את השבת וכו', ואחר כך יאמר, "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג והשביעי רצית בו וקדשתו, זכר למעשה בראשית וזכר ליציאת מצרים". כי מן התורה אין שום חיוב לומר נוסח הקידוש בשם ומלכות, רק להזכיר קדושת השבת בדברי שבח. [הרשב"א בתשו' ח"ד סימן רצה, ושו"ת רעק"א סימן ז]. ואינו צריך לחזור ולקדש על הכוס בשם ומלכות שספק ברכות להקל. ואם אפשר טוב שישמע הקידוש ממי שבודאי לא קידש, ויצא ידי חובת קידוש. ואם נסתפק אם קידש ועדיין לא התפלל ערבית, יכוין בתפלתו לצאת ידי חובת קידוש, ויאמר בתפלה [אחר זכר למעשה בראשית]: זכר ליציאת מצרים. (ל)

הרי עושה הפסק באמצע תפלת שמונה עשרה, דשומע כעונה ממש הוא. אבל לדעת רש"י איה"נ אינו הפסק. ובמקום אחר הוכחנו שדעת מרן הש"ע דשומע כעונה הוא לכל מילי, והשומע חשיב כאילו קרא פרשת זכור ומקרא מגילה מתוך הקלף, וכאילו אמר ברכת כהנים בקול רם היכא דצריך קול רם, וכאילו אמר את עשרת בני המן שבמקרא מגילה בנשימה אחת, ולפי זה לכאורה אין לאשה להפסיק לשמוע הקידוש באמצע תפלתה מדין הפסק.

אולם כבר ביארנו במק"א, דלכאורה אחר דנקטינן דשומע כעונה הוא לכל מילי, א"כ היאך פסק מרן דבאמצע העמידה ישותק וישמע הקדושה, והא הוי הפסק. וצ"ל דלגבי הפסק בעינן הפסק במציאות, ושומע כעונה אף שדינו כדין העונה ממש, מ"מ בהפסק בעינן מציאות של הפסק. ולכן שותק ושומע הקדושה ואינו הפסק. [ולסבר את האוון יש להוסיף, דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ונחשב כאילו ענה קדושה, אבל מחשבה רעה לגבי הפסק, אין הקב"ה מצרפה למעשה, דבעינן מעשה הפסק ממש, ולא רק דבר שהוא מבחינה הלכתית כאומר]. ולפי זה גם בני"ד אם הפסיקה ושמעה את הקידוש לא הוי הפסק.

ועל כל פנים מכח הספק הנ"ל, אם עשתה כן, בדיעבד אינה חוזרת לקדש, דסב"ל. אבל לכתחלה תמשיך בתפלתה, ותקדש או תבדיל אחר כך בעצמה.

ספק אם שמע הקידוש היטב, או ספק אם כיוון לצאת ידי חובה

קידוש בתפלה, ומה שצריך לקדש על היין הוא

הברכות לצאת בברכתו, דליכא למימר ביה שומע כעונה, דהא אסור לו לענות. ע"ש בט"ז. אבל בהר"ן (פרק כל הבשר) כתב בשם הראב"ד, בדין מים אחרונים, דמוכח דגם באין ידיו נקיות בברהמ"ז יצא בשמיעה, שכתב, דהא דאמרינן בגמ' והייתם קדושים אלו מים אחרונים, היינו למי שמברך ברהמ"ז וכשאל דבר מזהם שצריך ליטול ידיו, כדאמרינן התם כשם וכו', כך ידים מזהמות פסולות לברכה, אבל כשלא אכל דבר מזהם, א"נ לשאר המסובים שיוצאים בברכתו, אף שידיהם מזהמות אין בנטילתן מצוה וכו'. ועיין בשאגת אריה (סי' י) שכתב לדון באילם שאינו מדבר היאך יוצא בשמיעתו מאחרים, ומסקנתו דשפיר יוצא י"ח, ואין בזה משום כל הראוי לביילה וכו'. ע"ש. ויתכן לתלות דין זה במה שנחלקו הראשונים בגדר שומע כעונה, אם הוא ממש כעונה לכל הדינים, או שיוצא ידי חובה מדין שמיעה. ועיין ברש"י סוכה לח: דהמתפללין בצבור ושליח צבור אומר קדיש או יהא שמיה רבא, ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונין, וכשיגמור הקדושה - יחזרו לתפלתן, וכן יסד רב יהודאי גאון בעל הלכות גדולות. ע"כ. ובתוס' שם (ד"ה שמע) הקשו על זה, ולדעתם אם ישתוק ויכוין לקדושה, נחשב כהפסיק באמצע תפלת י"ח והוי כהפסק. ע"ש. והיינו דשומע כעונה לכל מילי. אך לדעת רש"י אינו כעונה ממש. ולכאורה גם בני"ד, דאי נימא דשומע כעונה לכל מילי א"כ אשה זו הנמצאת באמצע התפלה ושומעת קידוש מבעלה, (ל) שמאחר והתפלל ערבית, וי"א שמה"ת יצא י"ח

י"ח קידוש מה"ת בתפלה אף שלא כיוון לצאת, והקידוש על היין הוי מדרבנן, וספד"ר לקולא.

אלא שיש ליישב ע"פ דברי החתם סופר (סי' כא) שכל שיש לו יין הרי הוא כמכוין להדיא שלא לצאת. ויש לעיין בזה, שיתכן שבכל פעם שמקדש את השבת, מקיים מצוה, וגם אם יצא כבר מה"ת בתפלה, מקיים מצוה כאשר מקדש על היין, שיש בזה כבוד שבת שאומר דברי שבח לשבת.

וברוך אפשר יש ליישב דהריטב"א בהל' ברכות מיירי כשכיון להדיא לא לצאת י"ח בתפלה, וגם למ"ד מצוות א"צ כוונה, אם כיוון להדיא שלא לצאת לא יצא. וכמו שנתבאר בתר"י ברכות יב. אלא דקשה לומר כן, דסתם מי שמתפלל ערבית כוונתו לתפילה, ואינו חושב להדיא שלא לצאת י"ח קידוש מה"ת.

ועוד ראיתי שכתבו ליישב, דהריטב"א איירי שמקדש מבעוד יום אחר פלג המנחה, ועדיין לא התפלל ערבית, שאז מחוייב בקידוש מן התורה, ולכן במסופק אם קידש על היין, יכול לקדש שוב על היין, ואינו צריך להמתין עד שיתפלל כדי לצאת י"ח קידוש בתפלה.

ואין לומר דבכה"ג יתפלל ויכוין לצאת בתפלה, ולא יקדש מספק ויכניס עצמו לספק ברכה שאינה צריכה, די"ל דמאחר וחייב לקדש את השבת, וחכמים חייבוהו לקדש על היין, כל שמסופק בדבר אם יצא י"ח או לא, צריך לחזור ולעשותו כתיקונו. ודמי למי שאכל ושבע ונסתפק אם בירך ברהמ"ז או לא, שחייב לברך, ואינו מחוייב בדוקא לשמוע מחברו המברך ברהמ"ז ולצאת י"ח ע"י מדין שומע כעונה, אלא רשאי אף לברך מעצמו, אחר שהוא מחוייב לחזור ולברך משום ספיקא דאורייתא, ואין בזה כלל משום ברכה שאינה צריכה.

וכיו"ב מצינו לגבי זכירת יציאת מצרים, דמן התורה די שמזכיר יציאת מצרים אף בלא חתימת ברכת גאל ישראל, ואילו מדרבנן צריך שיזכיר יציאת מצרים בברכת גאל ישראל, וכתבו הראשונים, דאחר שחכמים קבעו לומר יציאת מצרים בברכת גאל ישראל, כל שמסופק אם הזכיר יציאת מצרים או לא, חוזר ומברך, ולא אמרינן דהברכה סוף סוף היא מדרבנן וספק

מדרבנן, ממילא הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. ובפרט דהוי ס"ס, שמא יצא י"ח בתפלה, ושמא קידש. ואף על פי שאמרו (בפסחים ק"ז:) שצריך להזכיר בקידוש יציאת מצרים, ובתפלה ערבית של שבת אין שם זכר ליציאת מצרים, י"ל שכל זה מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא. ועוד, שכיון שהזכיר יציאת מצרים בק"ש ובאמת ואמונה, וסמך גאולה לתפלה, נחשב לו כאילו הזכיר יציאת מצרים בתפלה, ויצא י"ח קידוש מה"ת. וכבר ביארנו לעיל מחלוקת הפוסקים אם יוצאים י"ח קידוש בתפלה, שדעת רבנו ישעיה הראשון (פסחים ט"ז:), והחינוך (מצוה לא), ועוד, שמן התורה יוצאים י"ח בתפלה. [ולהסוברים דמצוות צריכות כוונה היינו בנתכוין לצאת]. וכ"פ המגן אברהם (סימן רעא). ולפי זה כתב, שאם נסתפק אם קידש הוה ליה ספק דרבנן ולקולא. וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן טו), וח"ד (סימן כג ד"ה וראיתי).

וז"ל הריטב"א בהלכות ברכות (פרק ב הל' כד): מי שנסתפק אם קידש כליל שבת על היין, חוזר ומברך ברכות הקידוש. אבל לא בורא פרי הגפן. וכ"כ עוד בחי' הריטב"א (שבת דף כג. בד"ה אמר אביי), כי מי שנסתפק אם בירך ברהמ"ז או אם קידש על היין, כיון דהוה מדאורייתא, חוזר ומברך ברהמ"ז וחוזר ומקדש, כדק"ל (בברכות כא). ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, חוזר וקורא, מ"ט ק"ש דאורייתא. וכן הלכה לדעת הגאונים והוא הנכון. עכ"ל.

ואמנם לסברת הראשונים [ראה להלן] דיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, נמצא דמה שנסתפק אם בירך ברכת הקידוש הוה ליה ספק במילתא דרבנן, וספיקא לקולא.

ובאמת שיש להעיר בזה מדברי הריטב"א עצמו במ"ש בשבת (ט"ז:): דאם אין לו פת מקדש ומבדיל בתפלה, כמו שאנו עושים ביום הכפורים שאין קדוש אלא בתפלה, ואפילו כשחל להיות בשבת. ע"כ. וכ"כ עוד בחידושי למס' נדרים (ג:): דקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, דמן התורה לא בעינן יין.

ואין לומר דמיירי כשלא כיוון בתפלתו לצאת י"ח קידוש, ומצוות צריכות כוונה, ולכן חיובו בקידוש שעל היין הוי מן התורה, שהרי הריטב"א גופיה ס"ל דמצוות אין צריכות כוונה, כמ"ש בחידושי למס' ברכות (ג:): ור"ה (כח:), וא"כ יצא

דרבנן לקולא. וכן מבואר ברבינו יונה (ברכות יב):
 וז"ל: וי"א שצריך לחתום בברכה, ולזה נוטה
 דעת מורי הרב נר"ו, מפני שכיון שהוא מסופק
 בדבר של תורה אם אמר או לא אמר, מחוייב הוא
 עכשיו לומר הדבר "כתיקנו" ואומר אותו בברכה,
 כאילו לא קרא כלל, דכל דבר שהוא ספק של
 תורה, מברכין עליו, עכ"ל.

וכן מבואר בתשובת הרשב"א (סימן שכ) המובא
 בבית יוסף (סי' תפט) במה שתמהו על הרמב"ם
 שכתב (בפ"ב מהלכות ק"ש) ספק קרא ק"ש ספק לא
 קרא, חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה. והרי
 ברכות דרבנן ומספק אינו מברך, ואם בירך עובר
 משום לא תשא, והשיב, ואני אומר באולי לדעת
 הרב ז"ל שהוא סבור דמעיקרא כך היתה תקנה,
 דכל שהוא חייב לקרות לכתחלה עם ברכותיה
 וכו', וחוזר וקורא כל פרשיותיה, ואף שמה"ת אין
 חיוב לומר ק"ש אלא פסוק ראשון. וטעמא
 דמילתא דכל שהוא חייב לקרות קורא הוא "בעיקר
 תקנתו". ואולי מהסכמה זו כתב הרב אפי" בברכות.

ועפ"ז כתב מרן הבית יוסף (סימן תפט) לבאר דברי
 הראב"ה שהובא בטור שם, דהיכא דפתח
 ואמר ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אדעתא
 דלימא היום ארבעה לעומר וכו'. כן כתב המרדכי
 בפ"ב דמגילה (סימן תתג), דכיון דספירה דאורייתא
 אזלינן לחומרא וצריך לחזור ולברך, וכדאמרין
 בברכות (כא.) ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר
 חוזר, קסבר אמת ויציב דאורייתא, וחוזר ואומר
 אמת ויציב ואין בו ברכה לבטלה, הכי נמי ספירת
 העומר דאורייתא, וחוזר ומברך וסופר. עכ"ל. הרי
 שהברכה נגדרת אחר עיקר המצוה. וכן מבואר
 ברשב"א (שבת כג.) ואף על גב דברכות [אמת ויציב]
 מדרבנן, מכל מקום כיון דעיקרו משום ספק של
 תורה מברכין. ע"כ.

וכיו"ב ביאר הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (סימן
 כה), בד' הרמב"ם דס"ל דברכה לבטלה הוי
 מה"ת, ואפ"ה ספק בירך ברהמ"ז וספק אם אמר
 אמת ויציב, חוזר ומברך, דלכאורה אף דהוי
 ספיקא דאו', הרי כנגד זה יש ס' דאו' "דלא תשא",
 [וזהו היא באמת הוכחת התוס' בר"ה (לג.) דברכה
 שאינה צריכה אינה איסור דאו']. וביותר, שהרי
 מה"ת די להזכיר יצי"מ בלא ברכה, וא"כ אמאי
 במסופק אם הזכיר יצי"מ חוזר ומברך אמת ויציב.

וקושיא זה לכאורה שייכת גם לגבי קידוש, דאם
 נסתפק אם קידש יאמר פסוקי שבת, כגון
 ויכולו השמים והארץ וכו' או ישמחו במלכותך
 וכיו"ב ויצא י"ח קידוש מה"ת, ואמאי צריך
 להכניס עצמו לספק ברכה שאינה צריכה.

ותירץ רע"א שם, דע"כ הדבר ברור כיון דס' דאו'
 לחומרא, אי מדאו', אי מדרבנן, כיון שעליו
 החיוב להזכיר יצי"מ ולברך ברהמ"ז, הוי
 כמחוייב ודאי, דמזכירו בנוסח ברכה, ואין עליו
 שם מברך ברכה שאינה צריכה, ואף אם קמי
 שמיא גליא שכבר בירך, מכל מקום אינו עובר
 בלא תשא, כיון דעושה כן מחמת ספק חיוב,
 ואחר שחייבו אותו חז"ל בכך לחזור ולברך, אין
 זה בכלל מברך ברכה שא"צ. עכ"ל.

וא"כ הכא נמי נימא לגבי קידוש, דאף שיכול
 לצאת י"ח מן התורה בזכירת שבח השבת
 בעלמא, כגון ע"י פסוקים המדברים בשבח
 השבת, ולא יכניס עצמו לס' ברכה שאינה צריכה,
 מכל מקום כיון דספיקא דאו' לחומרא, וחייבו
 אותו חז"ל בכך לחזור ולברך, [או חייבה אותו
 התורה אם ספיקא דאורייתא לחומרא מה"ת], אין
 זה בכלל מברך ברכה שאינה צריכה, ואף על פי
 שיכול לצאת י"ח בתפלה ונמצא מקדש בברכה,
 מכל מקום כבר כתב רבינו יונה הנ"ל, שכיון
 שמסופק בדבר של תורה אם אמר או לא אמר,
 מחוייב הוא עכשיו לומר הדבר "כתיקנו", וכאן
 הרי חז"ל תיקנו לומר הקידוש על היין, ובמקום
 סעודה, ובתפלה אין יין ולא מקום סעודה, ומש"ה
 אינו יוצא בהם י"ח. ואז המסופק אם קידש הויא
 ספק דאורייתא.

אלא שדברי רעק"א צריכים תוספת ביאור,
 דאעיקרא היאך חייבו אותו חכמים לחזור
 מספק, ואמאי לא חששו לסב"ל, דהא מצינו
 דחכמים אמרו בכיוצא בזה, דשב ואל תעשה
 עדיף, והוא בגמ' ר"ה כח. גבי נתערבו הדמים,
 שיתן מתנה אחת שהן שתיים, ויעבור בספק על
 איסור כל תגרע בשב ואל תעשה, מאשר יתן
 שנים שהן ארבע ויכנס בספק כל תוסיף בקום
 ועשה. וא"כ כיו"ב נימא בנ"ד, שאם יחזור לקדש
 מספק, יכנס בקום ועשה בספק לאו דלא תשא,
 ואם לא יחזור לקדש יבטל מ"ע דקידוש בשב ואל
 תעשה, וא"כ יאמרו חכמים דשב ואל תעשה עדיף.

וכן לגבי קידוש דאחר שחכמים ציוו לקדש את השבת על היין, אם לא יקדש על היין [כשיש לו יין] עקרו חכמים דין דאורייתא של קידוש, דכל שחכמים הוסיפו על דברי תורה, אמרו שאין יוצאים י"ח גם מה"ת אלא בדרך שהם קבעו. וכעין מ"ש התוס' בסוכה ג. (ר"ה דאמר לך) בכיו"ב אם כך עשית לא קיימת מצות סוכה מימך, אף על פי שמה"ת כל שראשו ורובו בתוך הסוכה ושלחנו מחוץ לסוכה, יצא י"ח עקרו חכמים דין תורה ואמרו שלא קיים מצות סוכה. וה"נ בנו"ד. ולכן אחר שקבעו שאופן הקידוש יהיה על היין, כל שיש לו יין ואינו מקדש על היין אינו יוצא י"ח, ומש"ה לא יצא י"ח בתפלה. ועיין בלבוש (סימן רעא ס"א) שכתב, "יקדש את היום קודם שיאכל, דהיינו שעושה קידוש על היין על הכוס, וזה הקידוש הוא מן התורה, שכך דרשו חז"ל (פסחים קו.) זכור את יום השבת וגו' (שמות כ, ח), מה היא הזכירה, שיזכרנו לקדשו על היין בכניסתו וכו'". ע"כ. ולכאורה משמע שקידוש על היין הוא מה"ת, וכ"כ הפמ"ג בדעת הלבוש, (מש"ז רעא סק"א).

ויש להעיר, דהא הלבוש עצמו כתב באותו סימן (סעיף יב), ובסימן רעב (סימן א'), דמה שאמרו חכמים ז"ל זכרוהו על היין, אינם רוצים לומר שדוקא על היין היא הזכירה דמן התורה, דהיינו הקידוש, אלא הזכירה דהיינו הקידוש לבדו הוא מן התורה, ואפילו בדלא כלום רק הקידוש לבדו, אבל היין וכוס הוא מדרבנן, ואסמכוהו אקרא דכתיב (הושע יד, ח) זכרו כיון לבנון, שמע מינה דזכירה גבי יין כתיב וכו'. ע"כ. ומבואר דקידוש על היין מדרבנן. והתימה שהפרי מגדים לא ציין לדברי הלבוש בסעיף יב.

כשחכמים הוסיפו דין - אם עקרו דין דאורייתא שאם לא עשה הוספה זו לא קיים המצוה

קבעו קידוש על היין עקרו חכמים דין קידוש אם לא יקדש על היין, ועשאוהו כשל תורה. דכל שהוסיפו חכמים על דבר תורה עקרו דין תורה אם לא יעשה ככל ציווי חכמים. והיינו כשיש לו יין. אבל מי שאין לו יין ודאי לא הפקיעו ממנו האפשרות לקדש בתפלה שלא על הכוס. וכמ"ש הריטב"א בשבת סט: במי שהולך במדבר ואין לו יין שיוצא י"ח קידוש בתפלה.

והביאור בדברי רעק"א, דאיסור "לא תשא" הוא דוקא כשמברך לשוא, אבל אחר שחכמים הצריכוהו לחזור בנוסח שהם קבעו לא היה לשוא, דלשוא היה כשאינו מחוייב כלל, כגון שכבר יצא י"ח, אבל כשמסופק אם יצא י"ח ומחוייב לחזור ולברך לכל הפחות מדרבנן. וממילא אין זה לשוא. ולחז"ל ודאי היה הכח לחייב בברכות את כלל ישראל, שהרי גם מן התורה אין חיוב לברך את כל ברכות השחר, אבל כשחז"ל תיקנו את הברכות, ממילא היה מצוה. ואין בזה משום ברכה שאינה צריכה ולא תשא, כי זה מצוה וחובה, ממילא ה"ה כשמסופק ומחוייב לחזור ולברך אין בזה משום ברכה שאינה צריכה, אחר שהוא מחוייב לכל הפחות מדרבנן לחזור ולברך. שכן קודם חתימת התלמוד [ובינא ורב אשין] היה כח ביד חכמים לתקן נוסח הברכות, וכמו שתיקנו ביבנה ברכת הטוב והמטיב כ"חמשים שנה אחר חורבן בית שני, ולא היה בזה חשש ברכה שאינה צריכה, אלא אדרבה מצוה. ויש כח ביד חכמים לחייב את האדם לברך, וממילא הברכה נחשבת כברכה צריכה, ועושה בה מצוה ואין בה חשש ברכה שאינה צריכה, ואינו עקירת דבר מן התורה, דהיינו לאו דלא תשא, דאחר קביעת חכמים עושה מצוה לשמוע לדברי חכמים.

ומה שמצינו בגמ' ר"ה בכיו"ב שאמרו שוא"ת עדיף, היינו מפני שאם חכמים היו אומרים שיתן ד' מתנות שהן ב', הרי יש חשש שיעבור בקום ועשה על בל תוסיף, אבל בברכות הרי כל נוסח המברכות נתקן ע"י חכמים ולא חששו במה שמזכירים שם ה', דאין זה לשוא, וממילא מה לי אם הוא מכח ודאי או מכח ספק דאורייתא, סו"ס אינו לשוא. ויש כח ביד חכמים לתקן תקנות שיהיה בגדר ברכה הצריכה.

וצ"ל דלעולם ס"ל להלבוש דקידוש על היין מדרבנן, ומ"ש בסעיף א' כוונתו על עיקר הקידוש שהוא מה"ת, והזכיר בדרך אגב שיש לקדש על היין, אבל לא נחית לומר שעל היין הוא מה"ת.

אלא שהפרי מגדים לא הביין כן, וע"כ צ"ל לשי' הפרי מגדים בד' הלבוש, דאחר שחכמים

שתיקנו חז"ל הנוסח, דהיינו להתחיל בשם ומלכות ולסיים, והוא לא עשה כן, רק אמר דברים מעצמו למעלת היום, אפשר אף מן התורה לא יצא, כמו שכתבו התוס' סוכה ג. ובברכות יא. (ד"ה תניא) דכל מקום שתיקנו חז"ל במצוה דאורייתא, והוא לא עשה כן לא יצא כלל. ועיין בפמ"ג (או"ח בפתיחה כוללת ח"ג אות ח) דאם עשה במזיד לא יצא כלל. ובאונס יצא מן התורה. וע"ש שכתב כן גם לענין קידוש שלא על הכוס. ועוד כתב, כל מילי דרבנן אמרי במ"ע דבעי למיעבד הכי, אם הזיד ולא עשה כן, אף מה"ת לא יצא, ובאונס יצא. ויצא לנו וכו' מי שהתפלל תפלת י"ח בשבת, והזכיר שבת, דיצא מן התורה וכו', מכל מקום הואיל וחז"ל אסמכוהו אקרא על כוס יין, וקידוש במקום סעודה דוקא, א"כ אף מן התורה לא יצא. ואם היה אנוס ואין לו מה לאכול כלל, וקידש בלא כוס יצא מה"ת, ולא גזרו וכו'. ע"כ.

אם יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה

לקדש בדברים, ויכול לצאת י"ח בתפלה. אלא ע"כ כנ"ל, דאחר שחכמים תיקנו לקדש על היין או על הפת, אם יש לו אפשרות לקנות יין או פת, אינו יוצא י"ח אפילו מן התורה בתפלה, וכיון שיש לו מעות מצומצמים, יקנה יין לקידוש, או פת, [לכאורה באין לו פת ויין, עדיף שיקנה פת שיצא בו גם י"ח קידוש, וגם סעודה].

ולדעת הריטב"א מי שמעותיו מצומצמים, ויש לו כדי לקנות רק נ"ח, או יין (או פת) לקידוש, משום פרסומי ניסא, חשיב כאין לו יין, וכמו דיעבד שיכול לקדש בתפלה, ויצא י"ח מן התורה, ולכן יקנה נ"ח. ואמנם לד' הר"ן והבית יוסף, אם יש לו אפשרות לקנות יין לקידוש אף שיהא זה על חשבון נ"ח חשיב כיש לו יין שאינו יוצא י"ח קידוש אפילו מדאו' בתפלה, אחרי שרבנן תיקנו לקדש על היין, ודו"ק.

וע' בחידושי הרשב"א (שבת כג:) שכתב, "משום דאפשר לקידושי אריפתא, הוא דעדיף נ"ח. הלא"ה, קידוש היום עדיף, דהוי דאור', וכ"כ בה"ג דנ"ח עדיף, משום פרסומי ניסא, דאפשר שמקדש אריפתא". עכ"ל.

ולכאורה אמאי אם אין לו פת, פת עדיף, הרי מן התורה לא בעינן יין או פת כלל, אלא

וכיו"ב מצינו בסוגיא ר"ה ל: פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה. ע"ש. והיינו שלא אמרו שירה כל עיקר, דלא ידעו אם אותו היום קודש הוא, או חול, והרי נוסח השיר הוא רק מדרבנן, ומן התורה בכל שירה (משירי דוד המלך ע"ה) סגי, והו"ל לומר שיר כל שהוא לצאת י"ח דאו'. ומכאן הוכיח המהרש"ם דכיון דרבנן תיקנו שיר מיוחד ליו"ט, ושיר מיוחד ליום חול, כשאינו עושה כפי התקנה לא יצא אף מדאו', וכיו"ב מבואר בתוס' פסחים קח: ד"ה "ידי יין יצא". ומש"ה גם גבי סוכה לא קיים מצות סוכה מימיו, דאחר שלא קיים דברי חכמים עקרו ממנו דין דאורייתא.

ועיין למנחת חינוך (מצוה לא אות ג') שכתב, ודע, דהמצוה מן התורה לדבר דברים של כבוד היום כל אחד לפי צחות לשונו וכו', אך עתה

וע"פ הסברא הנ"ל יש ליישב באופן אחר את דברי הריטב"א, דמה שכתב בשבת (קג:) דיוצא י"ח קידוש בתפלה, התם איירי כשאין לו יין, ויש לו מעות מצומצמים, או לקידוש או לנ"ח או נ"ש, ומשום פרסומי ניסא או שלום ביתו, יוותר על קידוש על היין, וייצא י"ח בקידוש בתפלה, דבזה לא הפקיעו ממנו את מצות קידוש מה"ת.

וכן צ"ל במה שכתב הריטב"א (בשבת טו:) שיוצא י"ח קידוש בתפלה, דמייירי כשאין לו יין, והולך במדבר, כמ"ש להדיא הריטב"א שם וז"ל: "בקידושא והבדלתא, פי', בפת, דאילו ביין ליכא במדבר מן הסתם וכו', ואם אין לו פת מקדש ומבדיל בתפלה. עכ"ל.

ולפי זה יתכן שהריטב"א בהל' ברכות מייירי אפילו בהתפלל כבר, ומכיון שיש לו יין לא יצא י"ח בקידוש שלא על היין. ודו"ק.

ולכאורה כן מוכח גם בהר"ן על הרי"ף (שבת י. בדפי הרי"ף) והובא בבית יוסף (בסימן תרעח), שהק' אמאי נר חנוכה קודם ליינן לקידוש היום, והרי קידוש היום דאו' ונ"ח דרבנן, ותירצו, כיון דאפשר לקדש על הפת עדיף שיקח שמן לנ"ח, מאשר יקח יין לקידוש. ומשמע דלולי שאפשר לו לקדש על הפת, היין היה קודם לנ"ח או נ"ש. ולכאורה אף שקידוש מה"ת, הרי מן התורה די

ודאי כנ"ל דאחר שרבנן תיקנו לקדש על היין או על הפת, אינו יוצא י"ח אפילו מן התורה בקידוש ללא פת או יין, אם יש לו אפשרות להשיגם, ולקדש עליהם כתקנת חז"ל. ומטע"ז כתב הרשב"א דקידוש היום עדיף דהוי "דאורייתא". ופת קודמת לנ"ח. ודו"ק.

ועל פי זה אתי שפיר מה שהק' רע"א בחי' לפסחים (קא. ד"ה: במגן אברהם). ודו"ק.

והנה בירושלמי (ריש ברכות) מבואר, דמי שנסתפק אם בריך ברהמ"ז, ואכל ושבע, חייב לברך מספק. וכ"ה ברמב"ם (פרק ד' מהלכות ברכות), ובשלחן ערוך (סימן קפד סעיף ד' וסימן רט סעיף ג'). והיינו טעמא, אחר דחייב ברהמ"ז הוא מה"ת, והוה ליה ספק דאורייתא ולחומרא. וא"כ לכאורה ה"ה גבי קידוש ליל שבת, דאם נסתפק אם קידש או לא חייב לקדש מספק.

ואף על פי שבמחזיק ברכה (סימן רע"א סק"א) הביא בשם תשובת הרשב"א בח"ד (סימן רצ"ה) שאם אמר ויכולו וכו', או ושמרו וכו', יצא בזה י"ח קידוש מה"ת, והשאר הכל מדבריהם, וא"כ לכאורה איך יאמר הקידוש מספק, והא לא דמי לברהמ"ז שהברכה עצמה מה"ת, מכל מקום מכיון שצריך לקדש כפי תקנת חכמים יכול לברך אף מספק כיון שעיקר מצות קידוש מה"ת. וראה בשיטה מקובצת ביצה (ד: מ"ש בשם הריטב"א.

והכא נמי אשכחן להפרי מגדים (משבצות זהב סימן רע"א ס"ק יא) שאם לא קידש בשבת וגם לא התפלל ונוכר בביה"ש בצאת השבת, צריך לקדש, דספק דאורייתא הוא. ע"ש. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ד (דף צ' עמוד א', חלק אורח חיים סימן כ"ג אות א' ד"ה וראיתי). ע"ש. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מה"ת ח"ד סימן ט').

ובמנחת חינוך (מצוה לא אות ז) כתב דבספק אם קידש או לא קידש, ודאי צריך לקדש מספק דספיקא דאורייתא לחומרא, וכן הוא בר"מ ופוסקים לענין ברכת המזון. עיין ר"מ פ"ב מברכות הי"ד. ואם כן אם לא קידש כל היום והגיע בין השמשות צריך לקדש בבין השמשות, כמו מי שלא נטל לולב ביום ראשון דצריך ליטול בין השמשות, עיין ר"ן סוכה (כ"ב ע"ב מדפי הר"ף ד"ה אמרן ושור"ע [סי' תרנ"ב במג"א סק"א], הכי נמי כאן דספיקא דאורייתא הוא, ועיין פרי מגדים (בפתיחה

הל' תפלה ד"ה והוי) בעניני ספק ברכות. ולומר דלא יקדש אלא יבדיל, דבין השמשות מותר להבדיל, והבדלה ג"כ בכלל זכירה ויוצא בזה, זה אינו, דמ"מ כל אחת הוי מצוה בפני עצמה, רק דנמנית לאחת, כמו קריאת שמע שחרית וערבית דנמנית לאחת לדעת הר"מ [ספר המצוות עשה י']. ומ"מ הוי ליה שתי מצוות דזמנה של זו לא זמנה של זו, הכי נמי אינו יוצא בהבדלה וצריך לקדש ג"כ. ע"כ.

ובמה שכתבנו שיוצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה, יש לעיין מהא דקי"ל דמצוות צריכות כוונה, והרי לא יכולן לצאת י"ח קידוש בתפלה, ובפרט שיודע שעתיד הוא לקדש על הכוס. וראה ביביע אומר ח"א סי' טו מ"ש בזה.

וחכ"א כתב בנ"ד, דאם יש ספק אם קידש יש לתפוס לקולא, דסב"ל, ואיכא ס"ס, שמא קידש, ושמא יצא י"ח בתפלה וחייב רק מדרבנן, וספק דרבנן לקולא. ע"ש. [ועבדינן ס"ס כה"ג כמבואר בכי"ב בברכי יוסף סימן קפד]. [נמח"א]

אך יש לדון דהא הספק השני אינו ספק שקול, דשמא לא כיוון לצאת י"ח ומצוות צריכות כוונה, [ובפרט שדעתו לקדש והו"ל כאילו נתכוין שלא לצאת. ומסתמא לא כיוון כדרכו בכל ל"ש], ושמא לא יצא י"ח אחר שלא הזכיר יציאת מצרים. ויש לדון אם בכה"ג גם חיישי' לסב"ל. ובשו"ת יחווה דעת ח"ב (סי' עד) הביא בזה מחלו' האחרונים, והדרינן לכללין דסב"ל. ולכן אם לא התפלל, יכולן לצאת בתפלה. וטוב שיוסיף זכר ליציאת מצרים כנוסחת הכל בו ועוד. [אך א"ז לעיכובא כ"כ, אחר שהזכיר יציאת מצרים באמת ואמונה].

ועיין בהליכות עולם ח"ג (עמוד ה') שכתב, דמן התורה יוצא אדם י"ח קידוש בליל שבת בתפלת ערבית. והביא שם דברי המגן אברהם (סק"א). אך מדבריו בשו"ת יביע אומר ח"א (סימן טו אות ו) מבואר, שעל כל פנים לא יצא הדבר מידי מחלוקת, שהרי דעת רוב הראשונים שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה, וכ"כ ג"כ הרבה אחרונים וכו'. וכ"כ בשו"ת חזון עובדיה (עמוד קסה) שעל כל פנים לא יצא הדבר מידי מחלוקת. ע"ש. וע"ע בהליכות עולם (שם עמוד לג), שג"כ כתב שדעת רודה"פ שיצא י"ח בתפלה, ולכאורה אדרבה רודה"פ כתבו לא כן, וכמ"ש בשו"ת יבי"א הנ"ל. [ושמא מ"ש שלדעת רודה"פ אין יוצא י"ח קידוש בתפלה, הוא

בצירוף השיטות שי"א שכשיש לו יין אין יוצא בתפלה, וי"א משום זכירת יצי"מ אינו יוצא בתפלה, וי"א משום שאין מכיין לצאת בתפלה, או עכ"פ דהוי כמכין שלא לצאת כיון שיש לו יין].

שוב יצא לאור הספר חזון עובדיה על שבת כרך ב', ושם (עמוד סב) אחר שהביא דברי הריטב"א הנ"ל כתב, ולכאורה לפי דעת רבינו ישעיה מטראני, שאדם יוצא י"ח מה"ת בתפלה. וכ"כ המגן אברהם והאחרונים, הקידוש שעל היין הוי מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. והריטב"א עצמו בחידושו לשבת (כג: ד"ה קידוש היום), כתב, הא דקי"ל דנר חנוכה עדיף מקידוש היום, אף על גב דקידוש היום דאורייתא, י"ל דמדאורייתא די לו לקדש על הפת, ואפשר ג"כ שיוצא י"ח בקידוש של תפלה כמו שיוצאים ביוהכ"פ שחל בשבת. (וע"ע בחידושי הריטב"א שבת טז:). והריטב"א (ראש השנה כח: וברכות יג.) ס"ל דמצות א"צ כוונה. ע"ש.

אא"כ נאמר כמ"ש החתם סופר (סימן כא), ובהגהות רע"א (סימן רעג), שכל שיש לו יין הרי הוא כמכין בתפלה שלא יצא י"ח. [וכ"ה בתשובת רעק"א החדשות סימן יג אות ג]. וכ"כ בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סימן יז). ואפילו למ"ד מצות א"צ כוונה, כשמתכוין שלא לצאת אינו יוצא בע"כ. וכ"ד כל הפוסקים שבמתכוין שלא לצאת י"ח לכ"ע לא יצא. וכמ"ש תר"י (פ"ק דברכות יב), והר"ן (ספ"ג דר"ה כח:), בשם רבינו שמואל, שאף למ"ד מצות א"צ כוונה, אם מכיין להדיא שלא לצאת אינו יוצא י"ח בעל כרחו. ע"ש. וכן כתבו התוס' סוכה (לט. ד"ה עובר). והרא"ש (פ"ג דסוכה סימן לג), ובשו"ת הרשב"א ח"א (סימן תנח), הובא בבית יוסף (סימן תפט), וכ"כ המאירי (סוכה מב), והרשב"ץ בפסקיו לר"ה (כח:), וכ"פ בבית יוסף (סימן תקפט), ושבולי הלקט (סימן שסו), ואור זרוע ח"ב (סימן שיג). וכ"כ בבית יוסף (סימן תעה) בשם רבינו ירוחם.

ולפי מ"ש הרשב"א בתשו' ח"ד (סימן רצה), שכל שהזכיר דברי שבח וקדושה יוצא י"ח, כגון בפסוקי קדושת השבת, בקריאת ויכולו וכו', וכן ושמרו בני ישראל את השבת. ע"ש. לפי זה בנסתפק אם קידוש על היין, יש עצה שיאמר פסוקי ויכולו השמים וכו', ואח"כ ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי וכו', עם מקדשי שביעי, כולם ישבעו ויתענגו מטובך, והשביעי רצית בו וקדשתו,

זכר למעשה בראשית, וזכר ליציאת מצרים. ובה שפיר יוצא י"ח. וא"צ לחזור ולקדש בשם ומלכות. דסב"ל. וכן מבואר בשו"ת רעק"א (סי' ד' ד"ה ואולי), שאין שום חיוב מה"ת לומר ברכת הקידוש, רק להזכיר את יום השבת בדברי שבח. וכן הוא בהגהות רעק"א סימן רעא סק"א. [עכ"ד חו"ע].

ואמנם להמבואר הריטב"א פליג ע"ד הרשב"א בתשובה הנז', שהרי פסק שיחזור ויקדש מספק, וכן פסק הפמ"ג לגבי קידוש בביה"ש, ולא אמרו שיקדש רק בדברי שבח, ודי בזה לצאת מדאורייתא. וכבר כתבנו לעיל דס"ל להריטב"א שאם יש לו יין אינו יוצא י"ח קידוש בתפלה אפילו מה"ת, אלא שהריטב"א מסופק במי שמעותיו מצומצמים ואין באפשרותו לקנות גם נ"ח וגם יין לקידוש, דאפשר דמשום דפרסומי ניסא עדיף, חשיב כאין לו יין, ויקנה בזה נ"ח, ויצא י"ח מה"ת בתפלה, דבזה לא העמידו חכמים דבריהם, דאנוס הוא. וכבר ביארנו דגם הרשב"א ס"ל כהריטב"א והר"ן דאף שמדאורייתא די בזכירת שבח וקדושת שבת, בפסוקים המדברים מעין זה, אבל אחר שחכמים קבעו שצריך לקיים מצות קידוש בברכה על היין או על הפן, א"כ כל שיש לו יין או פת, אינו יוצא י"ח קידוש אפילו מדאורייתא שלא על היין או הפן. וכן משמע ממ"ש הרשב"א בענין קידוש בביהכ"נ שהוא כדי להוציא י"ח את האורחים מן התורה. וכן משמע ממ"ש בשבת כג: דנ"ח קודם ליין לקידוש הוא דוקא ביש לו פת. דאם אין לו גם פת, יין לקידוש קודם דהוא דמאורייתא. וע"כ כנ"ל.

אך עיין בחזו"ע שבת ב' (עמוד עד) שהביא מספר המאורות ברכות מה: שג"כ כתב כסברת הרשב"א דאפשר שמה"ת יכול לקדש בלא ברכה, ובחזו"ע שם הקשה ע"ד הפמ"ג הנ"ל, ולדינא לא סמך על דבריו אלא משום שבנידון של קידוש בבין השמשות יש ס"ס, בצירוף שיטת ר"ת ושיטת ר' יוסי. וא"כ ניחא מה שחשש כאן לסב"ל ע"פ דברי הרשב"א ודלא כהריטב"א.

[ועיין למרן הב"י (סי' תרעה) שכתב: והטעם שמקדים נר חנוכה לקידוש היום, משום פרסומי ניסא, ואע"ג דקידוש היום דאורייתא ונר חנוכה מדרבנן, כיון דאפשר לקדושי בפת, אקדומי שמן לנר חנוכה עדיף. ע"כ. ומשמע שאם אין לו גם

פת, יין לקידוש קודם דהוי דאורייתא. ואף שיכול לומר הפסוקים הנ"ל לא סגי בהכי. וכלשון הב"י כן מבואר בהר"ן בשבת, [דף י' מדפי הר"ף], ואע"פ שהמור וקציעה רוצה לדחוק בזה פירוש אחר כיעו"ש, [וראה גם בכ"ח], מ"מ פשט הדברים מורה

המסופק אם קידש ועדיין לא התפלל

אולם יש להשיב על זה, דגבי ברכות התורה, אין הכי נמי אם מסופק אם בירך אינו חוזר לברך מספק, אבל כשיש ספק ספיקא, כמו הנידון ביביע אומר חלק ח' הנ"ל, ברוכי מברכינן, על פי המבואר בשו"ת תרומת הדשן (סימן לו) דכיון שיש אומרים דברכות התורה מן התורה, מהני ביה ספק ספיקא לברך. ומשום הכי לא אמרו שיכוין באהבת עולם, שהרי יכול לברך שפיר על פי ספק ספיקא. מה שאין כן בנידון שהוא ספק אחד אם קידש או לא, דאינו רשאי לקדש מספק אחר שיכול לצאת ידי חובה מן התורה באופן אחר, וכמבואר.

וראיתי למי שהקשה דלכאורה, כיון שהוא מסופק בקידוש דאורייתא, אף שיכול לכיון לצאת בתפלה, עתה שהוא עדיין לא התפלל, הוי ספק דאורייתא וא"כ יקדש מספק, ודמי למה שדנו אחרונים במי שישן בתחלת הלילה שינת קבע, ועדיין לא התפלל ערבית, שיש אומרים שיברך ברכות התורה, ולא אמרו שיכוין בברכת אהבת עולם שבערבית. ועיין ביביע אומר חלק ח' (חאו"ח סי' ב' במילואים). וא"כ ה"ה בנ"ד דסוף סוף מתחייב לקדש, ואין בזה גורם לברכה שאינה צריכה, דהא קי"ל בשלחן ערוך (סימן קעב) בכיו"ב דמותר לגרום לברכה שאינה צריכה לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

הערה על מי שכתב שבדאי יוצא י"ח קידוש בתפילה - גדר כוונה במצוות

שהרי רובא דאינשי אינם מכוונים בתפילה אפילו לשם מצות תפילה, ואיך נאמר שיעלה גם לשם מצות קידוש. ועוד דמתני' (ברכות יג.) דהיה קורא בתורה הויא תיובתיה, שהרי הקורא בתורה מכיון לשם מצות לימוד תורה, ואעפ"כ אינו מועיל לו לשם מצות קריאת שמע, כיון שצריך שיכוין בדוקא לשם מצות קריאת שמע. [ועיין בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשטטות סי' קלט) שנסתפק בגדר חיוב כוונה, אם צריך לכיון דוקא לשם קיום המצוה, אשר קדשנו במצותיו וצונו, וללא זה לא יצא ידי חובת כוונה, וכגון כשמתפלל בעת צרה ורוצה שהשי"ת יעזור לו, אבל אינו מכיון שהשי"ת ציוה להתפלל אליו בעת צרה. וכן במצות מילה כשמכוין האב דכשיגדל הבן לא יהיה בכלל כרת, ואינו מכיון לקיים מצות וביום השמיני ימול. וכן אם כיוון לטעם המצוה או לעשות נחת רוח להשי"ת, ואינו מכיון להדיא שעושה מחמת שהשי"ת ציוה לעשות כן. וראה עוד במה שכתב בחלק אהע"ז (סימן קיג)].

אלא שיש כאן סברא נוספת, שאם כיוון לשם מצות תפלה, ממילא יוצא ידי חובת קידוש בתפילה, שיתכן שברכת מקדש השבת עניינה

וראיתי בספר הלכות שבת בשבת (ח"א עמוד שמט) שהביא דברי התו"ש והמשנ"ב שאין יוצאין י"ח קידוש בתפלה הואיל ואינו מכיון לשם מצות קידוש, וכתב שזה תמוה, שהרי מכיון לקיים מצות ה' של תפלה, ומה איכפת לן שאינו מכיון לשם מצות קידוש דוקא, אלא העיקר שעושה לשם מצוה, ורק שלא יעשה כמתעסק, ולכן אמרו בירושלמי שכיון שאכל מצה בהסיבה חזקה כיוון. וסיים שכ"כ ג"כ בתש' הר' יוסף מסלוצק (סי' ז), שסברת התו"ש לא נהירא ליה, דכיון שמזכיר של שבת בתפילה ואומרו משום קדושת שבת, אין לך כוונה גדולה מזו, ול"ש לומר שאינו מכיון לצאת רק כשקורא בתורה ואינו מכיון בקריאתו רק לקריאה בעלמא, אבל לא כאן שעומד בתפילה ומזכיר בפיו קדושת שבת. ע"כ. והגרישי"א אמר שכן פשוט לדינא, עכ"ד.

אולם לאו מילתא דפסיקתא היא, דמה שכתב שהעיקר שלא יהא כמתעסק, הנה סברת הח"א אינה מוסכמת לדינא, ורק בדיעבד סמכינן עליה. וגם מה שהביא מתש' ר' יוסף מסלוצק, יש לפלפל בכוונת דבריו. וטענת התו"ש והמשנה ברורה ברורה היא. ועוד דערבך ערבא צריך,

דף י"א: מדפי הר"ף ד"ה ותמהני) כי ראב"ז בירושלמי ע"כ ס"ל דהתקיעה שהאריך בה כשתים אין ראוי לצאת בו ידי תקיעה אחרונה של סימן הראשון, אלא בתחלתה של אותה תקיעה ולא בסופה, דאפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה ותוקע לשיר יצא, הכא לא יצא, משום דהו"ל כמתעסק, דדוקא תוקע לשיר שהוא חול ואין כוונתו בו כוונה של כלום, ולפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמכוין תקיעתו למצוה אחת, כמתעסק שהוא מכוין למצוה לחנך את התינוקות, אין תקיעתו עולה לו למצוה אחרת. וע"ש ברמב"ן.

ובשו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן קט) הביא דברי הר"ן, והק' שהרי מצינו גבי ק"ש שיוצאין בה ג"כ מצות והגית בו יומם ולילה, כמבואר בגמ' (מנחות טז), הרי שיוצא י"ח ב' מצות ביחד, י"ל דשאני התם דשניהם כחדא מצוה ניהו, דתכלית מצות ק"ש הוא בשביל ושננתם, ותכלית לימוד התורה בשביל ייחוד השי"ת. ובטורי אבן (ר"ה לב:): הק' ע"ד הר"ן, שא"צ כוונה לגמרי גבי מצות, והמתכוין מצוה זו לשם מצוה אחרת, מי גרע כלל, דאי משום דמינה מחריב הא אינו מחריב אלא להוציאה מסתמא, וה"מ היכא דסתמא לשמה עומד, אבל מצות בסתמא לאו לשמה עומדים מה יש למינה להחריב. ע"ש.

אם צריך לכוין בפירוש שזו מצוה מן התורה או מדרבנן

אולם יש להעיר בזה ואכ"מ. נראה בספר ברכת יצחק (שבת א עמוד רלה) מש"כ בזה. וסיים שיתכוין לעשות מצות ה' ויחשוב בליבו שלמ"ד שהוא מצוה מן התורה, כוונתו למצוה מה"ת, ולמ"ד דרבנן דרבנן. ובילקוט יוסף שבת א' (מהדר' תשע"א כ"ך א ס"י רמב) הבאנו דעת רוב הראשונים שעונג שבת הוא מצוה מן התורה].

ולכאורה נפקא מינה בכל זה, אם האוכל סעודת שבת די שמכוין לשם מצוה, או שצריך לכוין בפרטות, לשם מצות סעודת שבת, ולשם מצות עונג שבת. וכן כשמתפלל אם צריך לכוין לפרט שמכוין למצוה דאו' למ"ד, או מצות דרבנן לדעת החולקים, וכן במצוות דרבנן שמכוין לקיים מצות ועשית ככל אשר יורוך, ומצוות לא תסור. או שדי בכוונה כללית שעושה כן לשם מצוה, וכן כל כיוצא בזה. ויש לפלפל בזה. ואכמ"ל.

לומר דברי שבח על השבת, ולכן תיקנו חכמים ברכה אמצעית שבתפלה בענין קדושת השבת בשביל לקדש את השבת בתפלה, ונמצא שכאשר מכוין לשם מצות תפלת ערבית של שבת, ממילא מכוין למצות קידוש, ודו"ק. וזו סברא מחודשת ועדיין יש לפלפל בזה. ואולי לזה כיוון הגריש"א זצ"ל. ועכ"פ בנידון דידן יש סברא נוספת של החת"ס ורע"א שכל שיש לו יין כמכוין להדיא שלא לצאת בתפלה.

אכן שו"ר שסברא זו מבוארת בערוה"ש (או"ח סי' ס ס"ח) שא"צ לכוין לשם מצוה זו, אלא סתם לשם מצוה, שכן מבואר מרש"י (ברכות יג) שכתב מצות צריכות כונה, שיהא מתכוין לשם מצוה. ע"ש. ומ"מ אינו מוכרח. וז"ל הר"ן (על הר"ף ראש השנה דף ט:): ומוכח בגמ' דאפי' למ"ד תוקע לשיר יצא, מתעסק לא יצא, וטעמא דמילתא, משום דתוקע לשיר מתכוין מיהת לעשות תקיעה כהלכתה, משא"כ במתעסק. ועוד י"ל, דתוקע לשיר כיון שאינו מכוין לשום מצוה, יצא למ"ד מצות אין צריכות כוונה, אבל במתעסק כיון שכבר הוא מכוין למצוה, דהיינו לחנך את התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול, דומיא דמאי דאסיקנא בשמעטא קמייתא דזבחים (דף ג). דבת מינה מחריב דלאו בת מינה לא מחריב לה. ע"כ. וכ"כ עוד הר"ן שם להלן (שם

וע"ע בשו"ת רב פעלים (חלק ג או"ח סימן כב) שכתב, שמצינו שרבינו הרש"ש כתב בנוסח לשם ייחוד בקדוש ליל שבת, הריני מקיים מ"ע דאורייתא לקדש את השבת ולקיים מ"ע דרבנן לקדש על היין וכו'. וכתב הגרי"ח שמוכח מזה שצריך לכוין בפרטות, על מה שמה"ת לשם מצוה מה"ת, ועל מה שמדרבנן לשם מצוה מדרבנן, ולכן ג"כ צריכים לחקור אם מצות עונג שבת היא מה"ת או מדרבנן, שידע מה לכוין. וכתב, שאזהרה שמענו מפי סופרים ומפי ספרים בענין המצות שאם היא מצוה מן התורה צריך לדקדק לכוין בלב, וגם אמירה בפה שהוא מקיים מ"ע מן התורה ואם היא מצוה מדרבנן יכוין בלבו ויאמר בפיו שהוא מקיים מ"ע מדרבנן, ולכן הוזהרנו בליל ראשון של סוכות לכוין ולומר בפירוש באכילת הפת שהוא מקיים מצוה מן התורה. ע"כ.

לא. מי שקידש בליל שבת בלא כוונה כלל, אף על פי כן מותר לו לאכול ולשתות, ואינו חשיב כאילו לא קידש כלל. (לא)

לב. כשבעל הבית מקדש ומוציא את בני ביתו ידי חובת הקידוש, יש להזהיר את בני הבית שלא יענו "ברוך הוא וברוך שמו" אחר הזכרת שם ה' שבברכות הקידוש. שכל ברכה שהשומעים מכוונים לצאת ידי חובתם, אין להם לענות "ברוך הוא וברוך שמו" אחר הזכרת ה'. שמכיון שהשומע כעונה אם הוא מפסיק לענות ברוך הוא וברוך שמו אחר הזכרת ה', הוי כמוסיף ומפסיק באמצע הברכה, ומשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. ורק בברכות שאין יוצאים בהם ידי חובה, כמו תפלת חזרה ושאר ברכות שאדם שומע, בזה עונים ברוך הוא וברוך שמו. ועל כל פנים מי שעבר וענה "ברוך הוא וברוך

מי שקידש בלא כוונה, אם מותר לו לאכול, דהא חשיב כאילו לא קידש

(לא) על פי המבואר לעיל. ועיין בשלחן שלמה ח"א (עמוד קצו) שכתב לדון במי שקידש בלא כוונה, אם מותר לו לאכול, דהא חשיב כאילו לא קידש, וממילא נאסר באכילה ושתייה. וכן המתפלל בלי כוונה יש לדון דעובר באיסור של לא תאכלו על הדם. אולם לאידך גיסא מצינו לענין תפלה, דאף על פי שהכוונה באבות היא לעיכובא, אפ"ה אין לעבור כנגד המתפלל. (אפילו שבורר שלא כיוון באבות). וכן גם היכא דחייב לחזור ולהתפלל, אינו חייב להדר אחר תפילה בציבור. וכן לענין מי שחיסר לומר יעלה ויבא בראש חודש במנחה, י"א דלענין אם צריך בלילה להשלים חשיב כאילו התפלל, אף על פי שצריך לחזור ולהתפלל. וכן מצינו לענין מצות תשובה דאע"פ שוידוי מעכב בה, מכל מקום נהפך השב לצדיק גמור גם בלי וידוי. וכמ"ש בגמ' (קידושין מט:): המקדש את האשה ע"מ שאני צדיק גמור ה"ז מקודשת, דאמרינן שמא הרהר תשובה. ע"ש.

וכיו"ב כתב עוד בספרו מנחת שלמה ח"א (סימן א') לחקור, במי שאכל או ישן בסוכה ולא נתכוין כלל למצוה, מי אמרינן הואיל ומצוות צריכות כוונה לא חשיב כעשה מצוה, וחשיב נמי כעבר על עשה, וכמאן דאכל חוץ לסוכה דמי, או אפשר דנהי דלא עשה מצוה אבל עבירה נמי לא הוי, ולא חשיב כלל כאוכל חוץ לסוכה.

וכיו"ב יש להסתפק במי שלבש טלית מצוייצת, ולא נתכוין למצוה, מי אמרינן דעבר אעשה

דציצית, או לא. וכיו"ב יש להסתפק לענין כלאים בציצית, שאם לבשו בלא כוונה, אם עובר על לאו של שעטנז, כיון דבלא כוונה ליכא עשה דדחי לל"ת. וגם בזה"ז אם לן בטליתו בלילה, דבטלה ממנו המצוה, דלפי זה מיד כשעלה השחר והגיע הזמן של ציצית, אם לא נזכר לכיון אז למצוה, נמצא שעובר בכל רגע על עשה דציצית.

וכיו"ב יש לדון ביוצא בשבת בבגד שיש בו ציצית שלבשו בלא כוונה, אם חייב חטאת, דדמי ליוצא בשבת ברה"ר בטלית שאינה מצוייצת כהלכה, או בבגד שהוא קטן מהשיעור, דמבואר שחייב חטאת. [אך י"ל דשאני הכא דליכא כלל שום חסרון בגוף הבגד והציצית, וראוי שפיר למצותו כמו שהוא].

וכן כיו"ב יש לדון במי שמתעטף בציצית במקום מטונף שאסור לו לברך ולכוין, יתכן ועובר על איסור של לבישת בגד של ד' כנפות.

ובבאה"ל (סימן ס' סעיף ד') כתב, "שאם קראוהו לתורה ולוקח טליתו, או טלית הקהל, לעלות לבימה, שאז זמנו בהול, ומסתמא אינו מכוין אז בלבישתו לקיים המ"ע של ציצית, ממילא עובר בזה על המ"ע. והעולם אין נזהרין בזה." עכ"ל. וראה בזה במנחת חינוך (מצוה שכה), ובקובץ שיעורים (כתובות אות רג) ובמנחת שלמה הנ"ל, ובילקו"י על הלכות ציצית (סי' ח' הערה ח').

שמו" אחר שם ה' בברכות שיוצא בהם ידי חובתו, בדיעבד יצא, ולא יחזור לקדש לעצמו. והוא ששמע את כל הברכה. (לב)

מקור אמירת "ברוך הוא וברוך שמו" אחר הזכרת ה'

כוונות עמוקות באמירת ברוך הוא וברוך שמו. ע"ש. ובשו"ת יחוה דעת ח"ד (סימן ט' הערה ב'), העיר על דבריו, שהרא"ש הוא הראשון שכתב לענות ברוך הוא וברוך שמו בהזכרת שם ה', ולפניו לא נהגו כן. ומ"ש בספר החרדים בשם המדרש, הוא רק על התחלת דבריו, אבל ההוספה שמכאן שעונים ברוך הוא וברוך שמו, אורייתא דייליה הוא ולא ממדרש חז"ל כלל.

וכ"כ מהר"ח בן עטר בספרו ראשון לציון (ברכות סג). שאין השומע ברכה צריך לענות אלא אמן, ומשנת חסידות נהג הרא"ש לומר ברוך הוא וברוך שמו, ולא הורה כן דרך הוראה, מפני שאין לזה עיקר בגמרא, ושלא כהפרי חדש שהביא סמך לזה מההיא דיומא (לז). וחשב כאילו נעלם דבר זה מכל הפוסקים, ולא היא, דשאני התם דמירי בכהן גדול שהיה מזכיר שם המפורש, וע"ז קאי הפסוק כי שם ה' אקרא וכו', שקריאתו היתה בקול גבוה. ומעתה אין זה מטבע שטבעו חכמים, שאינו אלא מנהג חסידות. ע"כ. והביאו החיד"א (בשיו"ב סימן קכ"ד) בקיצור.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ב סימן צח) שאין שום חיוב בעניית ברוך הוא וברוך שמו. ומחמת שאין בזה חיוב לא נהגו לענות על ברכות פרטיות, אף כשא"צ לצאת בהברכה. ע"ש. וסיים ביחוה דעת הנ"ל: וביודוי הגדול של יוהכ"פ שנדפס במחזורים "לא ענינו ברוך הוא וברוך שמו" לאחר הנ"ל יש לדלג עליו.

והנה בשו"ת שמש ומגן ח"א העיר על דברי מרן אאמו"ר בשו"ת יחוה דעת, שאם כדבריו לא היה כותב בספר החרדים לשון כזה "מדרש", אלא היה כותב "הש"ס", ויסיים מכאן, אלא ודאי דמצא זה במדרש. אולם מצינו בכמה מקומות שקוראים לדבר שהובא בגמ' בשם מדרש אם זה הובא בתורת דרשה ואגדה, ולהכי קרי ליה ספר חסידים בשם מדרש, כלומר מדרש חז"ל שדרשו כן.

והראוני בספר ארצות החיים (סימן ב' ס"ד בהמאיר לארץ

(לב) הנה ראשית דבר נבאר גדר החיוב בעניית ברוך הוא וברוך שמו אחר הזכרת שם ה' בברכות שאין יוצאים בהם י"ח, דהנה מקור אמירת ברוך הוא וברוך שמו אחר הזכרת שם ה' שבברכות, הוא מתשובת הרא"ש (כלל ד) על הפסוק הבו גודל לאלוקינו, מכאן שעל כל ברכה ששומעים צריך לענות ברוך הוא וברוך שמו. וכ"ה בטור (סימן קכד) שכתב, ושמעתי מאבא מורי (הרא"ש) שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו, וזה שאמר משה רבינו ע"ה כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלוקינו. ע"כ.

וכ"ה בפירושי סידור התפילה לרוקח (צו, תפיסת התורה עמ' תקמד) כשאומרים בא"י אמ"ה בתפילה יאמרו הקהל ברוך הוא וברוך שמו, וכן על כל דבר ודבר. ע"כ. והובא בש"ע (סי' קכד ס"ה).

ויסוד דרשה זו על פי המבואר ביומא (לז) כי שם ה' אקרא וגו', אמר להם משה לישראל, בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל. ומסיים שם, חנניא אומר זכר צדיק לברכה, אמר להם נביא לישראל, בשעה שאני מזכיר צדיק עולמים אתם תנו ברכה, ע"ש.

ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ב (חלק אורח חיים סימן לז) שכתב, אודות מה שנוהגים בשבע ברכות בחופה, שאחר שהמברך מזכיר את השם, עונים כל הקהל יחדיו ברוך הוא וברוך שמו אלהינו מלך העולם, שיש לפקפק בזה, משום שמזכיר אזכרה של אלהינו במקום שאין חיוב להזכיר, והוא ליה מזכיר את השם לבטלה, וכתב המשנה למלך (פ"א מהל' ברכות) דמוכח מדברי הריב"ש (סימן תח) דלאו דוקא במזכיר שם בן ארבע, אלא ה"ה נמי בשם אלהינו שאסור לאומרו לבטלה וכו', ועוד, שהרי ברוך הוא וברוך שמו הוא מטבע שטבעו חכמים לאומרו על הזכרת השם. ואף שהטור הביא בשם הרא"ש שנהג כן, מכל מקום בברכי יוסף כתב בשם ספר החרדים שכן הוא במדרש חז"ל. ועוד, שבסידור האר"י ז"ל יש

ס"ק לא) שכתב וז"ל: ולא נראה כן ממ"ש הלבוש בטעם מ"ש בתפילין כך מנעלים על פי מ"ש במדרש דבזכות שרוך של נעל זכו בניו לרצועה של תפילין. ע"כ. ולכאורה הרי זו גמ' ערוכה בחולין (פא.) ואפ"ה ציין זאת בשם מדרש.

וכן מצאנו בספר החרדים גופיה (בסוף פל"ח סימן מ')

שכתב: צריך לענות קדיש בכל כוחו, מפרש בזהר כמשמעו, וקורעין לו גזר דינו ואפילו היה בו עון שמץ מינות יתכפר לו כדאיתא במדרש. ע"כ. והרי זו גמרא ערוכה במסכת שבת (ק"ט:.) ואפ"ה ציין זאת בשם מדרש, שמע מינה כאמור. וא"כ ה"ה בנ"ד לגבי הזכרת ה'.

דברי כ"ח גדולי האחרונים שאין לשומעים קידוש לענות ברוך הוא וברוך שמו

ס"ב, שהיוצא י"ח בתפלה מפי הש"צ, אין לו לענות ברוך הוא וברוך שמו אחר ברכות הש"צ, וכן בכל מקום ששומע ברכה ומתכוין לצאת י"ח בשמיעתו, כגון קידוש והבדלה, וברכת הפירות והמצות, לא יענה ברוך הוא וברוך שמו, שהרי השומע הרי הוא כעונה, ואסור להפסיק באמצע הברכה, ואפשר דאפילו בדיעבד לא יצא י"ח, כיון שמפסיק בין ה' למלכות בדבר שאינו מתקין חכמים, הרי זה משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, וצריך להזהיר לרבים שנכשלים בזה. ע"כ.

ו. וכ"כ בחסד לאלפים להר"א פאפו (דף קכט. אות ג, וסימן קסו סק"ז), דאפילו לענות ברוך הוא וברוך שמו, נכון הדבר שלא לענות בברכה שמכוין לצאת בשמיעה. וחזר ע"ז החסל"א (בסימן ר"ג סק"ג), דכיון שיי"א דחשיב הפסק באמצע הברכה, מאחר שהשומע כעונה, לכן נכון שלא לענות בברכה שיוצא בה. ע"ש.

ז. וכ"כ הגאון ר' דוד פארדו בספר שושנים לדוד (בפ"ח דברכות) שקרוב הדבר לומר שהעונה ברוך הוא וברוך שמו באמצע הברכה ששומע ומתכוין לצאת בה י"ח, הרי הוא כדין משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ואף בדיעבד לא יצא י"ח. ע"ש.

ח. וכ"כ גם בספר חידושי רו"ה (סימן קכד).

ט. וכ"כ מהר"י עייאש במטה יהודה (סימן קכד) שיש לבטל המנהג של העונים ב"ה וב"ש. ומה שנתפשט לאומרו, משום דלאו כ"ע דינא גמירי, ולא ידעו שיש לחלק בין ברכה שיוצאים בה לשאר ברכות של החזרה וכיו"ב. ע"ש.

י. וכ"כ בספר טהרת המים בשו"ר טהרה (מערכת ב' אות לו ועט). ע"ש.

יא. גם מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן ר"ג אות ג) כתב, כשאחד יוצא בברכת חבירו ובעי לכוני מתחילת הברכה עד סופה, כגון קידוש והמוציא

והנה מצינו לכ"ח פוסקים שכתבו להדיא, שאין לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שאדם יוצא בה ידי חובתו, משום הפסק באמצע הברכה, אחר שהשומע מתכוין לצאת מדין שומע כעונה והרי הוא כמברך. וכדלהלן:

א. כן מבואר בשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן רצה) שכתב על דברי הרא"ש, שכוונתו דוקא בברכה שאין העונה חייב בה, אבל לצאת ידי חובת איזו ברכה שהוא חייב בברכת חבירו המכוין להוציאו, וצריך לכוין את דעתו מתחלה ועד סוף, אינו ראוי להפסיק כלל בעניית ברוך הוא וברוך שמו, שאנו משווים אותו לעונה אמן ושומע כעונה, כאילו פיו ולבו שוים באמירת אותה הברכה שמברך חבירו, והוי כמפסיק בברכה עצמה, ומוסיף ומשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ולכן היוצא י"ח בברכת חבירו, אין לו להפסיק ולומר ברוך הוא וברוך שמו. ע"כ.

ב. גם החיי אדם (כלל כ סעיף ג) כתב: שלא יענה ברוך הוא וברוך שמו בפסוקי דזמרה, וכל שכן שאם שומע ברכה לצאת בה י"ח כגון ברכת שופר ומגילה שאסור לומר ברוך הוא וב"ש, וכן בכל הברכות שאדם אחר מוציאו אסור לו להפסיק ולומר ב"ה וב"ש. ע"כ.

ג. גם בקיצור שלחן ערוך (להרב גאנצפריד סימן ו ס"ט) כתב, אם השומע עומד במקום שאסור לו להפסיק, לא יאמר ברוך הוא וברוך שמו, וכן אם הוא שומע ברכה, שגם הוא צריך לצאת בברכה זאת, שתהא נחשבת לו כאלו אמרה בעצמה, כגון ברכת השופר וברכות מגילה, לא יאמר ברוך הוא וברוך שמו, משום דזה הוי הפסק באמצע הברכות.

ד. וכ"כ הגאון בעל נודע ביהודה בדגול מרבבה (סימן קכד) דק"ו בברכה שהש"צ מוציאו י"ח, כגון ברכת שופר ומגילה, שלא יפסיק לענות ברוך הוא וברוך שמו.

ה. וכן כתב בשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (סימן קכד

וכיוצא בהן, לא יענה ברוך הוא וברוך שמו, דהא שומע כעונה ופיו ולבו שוין באמירת הברכה, ואם עונה ברוך הוא וברוך שמו הוי כמפסיק, ומוסיף ומשנה מן מטבע שטבעו חכמים. מהר"ש אבוהב בספר דבר שמואל סי' רצ"ה. ואנא חזיתיה לרב רחומי הרב שושנים לדוד שהביא מי שחלק על הרב הנז', ודחה ראיותיו, והביא ראיות לקיים הוראת הרב הנז'. ועתה אמת אגיד כי כמעט שעברתי בפרק זה לא מצאתי ראיה מכרעת במי שמכוין לשמוע כל הברכה לאחד מהצדדין, אמנם הואיל ונפק מפום אריותא כמ"ש הרב הנז' נכון לזוהר, אך אין למחות במי שעונה ברוך הוא וברוך שמו. [וראה עוד להלן בדעת החיד"א].

יב. גם בתורת חיים סופר (סימן קכד סק"י) כתב, שהיודע הלכה לא יענה ב"ה וב"ש בברכה שיוצא בה י"ח, ושכן קיבל מאביו הגאון בעל מחנה חיים. ע"ש.

יג. וכ"כ בספר מגיד תעלומה על ברכות (דף רכח:). ושכן אמר הגה"ק החוזה מלובלין.

יד. וכ"כ הערוה"ש (סימן קכד סק"י) שהעונה ב"ה וב"ש בברכה שיוצא בה, אף בדיעבד לא יצא.

טו. גם בפתח הדביר (סימן קכ"ד אות ו') העיר בזה בהיות שחיובו אינו אלא ממנהגא ע"ש.

טז. גם בשו"ת דברי יעקב (מע' ה' אות א), כתב, שבטעות נהגו לענות ברוך הוא וברוך שמו, ויש לבטל מנהגם.

יז. וכ"כ בשו"ת בן פורת יוסף ח"ג (סימן יב).

יח. וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש, סימן תצד).

יט. וכ"כ בשדי חמד (מע' הפסק מערכת ה' אות ט) שלדעתו אין לנטות מהכרעת מרן החיד"א, כי באמת דעת הסוברים דהוי הפסק נראית יותר מוכרחת, ולו יהי אלא ספק אם הוא הפסק, יש לזוהר ושב ואל תעשה עדיף. ואף אחר ראותי דברי המהר"ם שיק אינני זו מדעתי הראשונה, שיש לחוש לדברי הסוברים שהוא הפסק, אלא שאין לגעור במי שעונה, ושכ"ד החתם סופר. ע"ש. [והספק הוא, שהרי הוא לא רק אם עושה איסור מפני שזה הפסק, אלא גם אם יוצא י"ח אפי' בדיעבד, כדמובא במ"ב סי' קכ"ד סק"כ א].

כ. גם בשמח נפש (במערכת ברוך הוא וברוך שמו) כתב, שהסכמת הפוסקים לדינא שלא לענות ב"ה

וב"ש בברכות שיוצאים בהם י"ח.

כא. ובמשנה ברורה (סימן קכד ס"ק כא), הביא דברי החיי אדם שנסתפק לענין דיעבד אם יצא, ופסק, שבדיעבד אין להחמיר. אבל לכתחלה אין לענות, דשומע כעונה. ע"ש.

כב. גם ראב"ד עדת המערבים רבי אלעזר בן טובי בספרו פקודת אלעזר (בסימן ר"ג) קרא תגר על בני עירו שנהגו לענות ב"ה וב"ש גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, דהוי הפסק. וקרי בכרוזא, קורא בחיל, דעניית ב"ה וב"ש הוה הפסק. ושאפי' יונח שלא יהא הפסק, [ובהדגשה מה שאינו כן באמת], מכל מקום עינינו הראות שבעוד שהעונים הולכים ואומרים ב"ה וב"ש אין הש"צ ממתין אלא אומר כדרכו, א"כ ממ"נ זה העונה ב"ה וב"ש אם יאמר שאע"פ שאומר מכל מקום אזניו וכוונתו להש"ץ למה שאומר, א"כ שתיקתו יפה מדיבורו, כי ע"ז נאמר יען כי נגש וכו', ואם אמור יאמר שמכוין למה שמוציא מפיו, א"כ אין דעתו על הש"ץ, ואיך יצא י"ח בברכתו, כיון שלא שמע ולא כיון לכל תיבה ותיבה וכו'. ע"ש.

כג. וכ"כ בשו"ת פני יצחק אבולעפיא (ח"א סימן א' אות מב דף ג' ע"א) שהביא הסכמת הרב דבר שמואל, מטה יהודה, והש"ל (בפ"ח דברכות), שכל ברכה ששומע מחבירו ויוצא בה י"ח, אינו אומר ברוך הוא וברוך שמו דהוי הפסק. ושכ"כ בחסד לאלפים, והעלה דלכן ירא שמים יזהר שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בכל הברכות ששומע מאחרים ומכוין לצאת י"ח בשמיעה, כגון בברכות השופר ומגילה והלל והמוציא וקידוש והבדלה, והדומה להם. וטוב שיודיעו זה לשומעים עמו שלא יענו ג"כ ב"ה וב"ש, ואולי אינם יודעים, דאיכא רבים דס"ל דהוי הפסק, דלאו כ"ע דינא גמירי. ע"ש.

כד. וכן מבואר בדעת תורה על אורח חיים להגאון המהרש"ם.

כה. וכן מבואר בשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן ט) שהאריך להוכיח שאין לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח.

כו. וכ"כ בשו"ת אגרות משה ח"ב (חאו"ח סי"ט צח) דאם צריך לצאת בברכה לא יצא אם יפסיק בעניית ב"ה וב"ש, כמו במפסיק בדברים אחרים. ע"כ. [אלא שלענין דיעבד נקטינן שיצא, דסב"ל].

כז, וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר חי"א (סימן י' אות ג).
כח, וכ"כ בשו"ת משנה הלכות חלק יג (סימן טז ד"ה
ולפענ"ד לא) שאין עונין ב"ה וב"ש בברכות
שיוצאים בהם י"ח, מטעם הפסק.

ובפרט שנודע שדעת כמה פוסקים שא"צ לענות
ברוך הוא וברוך שמו אף בחזרת הש"ץ,
דאינו חיוב גמור. וכ"כ הגר"א במעשה רב (סימן
מג), כי הש"ץ אינו ממתין עד שתכלה מפי העם
ומפסיד חזרת התפלה. ונהיינו, שאם אינו שומע סוף
הברכה לא יוכל לענות אמן ומפסיד חזרת הש"ץ.
ואם היה החזן ממתין עד שיאמרו הקהל ברוך הוא
וברוך שמו היה טוב, אבל כיון שאינו ממתין, טוב
שלא לענות כדי שלא יבא לידי ברכה לבטלה ח"ו.
ובפעולת שכיר כתב, שיש כמה טעמים בדבר,
ובתוספת מע"ר כתב, שהוא מטעם דאמן קאי על
כל הברכה מתחילת ברכה עד סופה, וציוה לכוין
פירוש אמן הלואי שיהיה כן. וכן נזכר בכמה
מקומות משיבוע אני ואמר אמן. ובעמק הבכא
הביא טעם ע"פ מ"ש המקובלים שכל אחד בידו
ג' פעמים ח"י תפלות, פעמיים ביום, והיינו, תפלת
לחש שמונה עשרה, חזרה, ואמירת אמן לכל
ברכה. וא"כ אין להפסיק באמצע. ובס' ברוך
שאמר על התפלה כתב, שבימי שבתאי צבי ימ"ש
דקדקו תומכיו לומר ברוך הוא וברוך שמו,
שגימטריה ש"צ. ולכן יש למנוע מלאומרו. ונהיינו
הוראת שעה בזמן שהיו תומכי ש"צ. שהרי
אמירת ברוך הוא וברוך שמו נזכרה בטור בשם
אביו הרא"ש. ובשו"ת פאת שדך (סימן יט) כתב,
שדעת הגר"א בזה היא ע"פ הזוהר הקדוש. ע"ש.

גם בספר ערוה"ש הנ"ל כתב, דמטעם זה יש
הרבה מן הגדולים שאין דעתם נוחה מזה,
מפני ההמון שאינם יודעים זה, וסוברים שחיוב
הוא על כל ברכה לענות ב"ה וב"ש, ואינם יוצאים
בברכות חובה, מפני שעונים גם באלו וכו'. ע"ש.

וכן ראיתי מנהג קהלות יוצאי תימן [בלאדין],
שאינם עונים ברוך הוא וברוך שמו בחזרה,

ואף שמנהגינו פשוט כדעת מרן לענות ברוך הוא
וברוך שמו בחזרה, וגם בתורה תמימה תמה על
מה סמכו רבים ושלמים למנוע מעניה זו, ואף כי
שמעתי טעמים ע"ז אבל אינם מתקבלים לי. ע"ש.
מ"מ הבו דלא להוסיף עלה בברכות שיוצאים
בהם י"ח.

ואמנם בספר חיים לראש (דף לה) כתב, שהמברך
יזהיר את בני ביתו שיענו ברוך הוא וברוך
שמו ואמן על כל ברכה וברכה. ע"ש. וכ"כ בספר
בית הבחירה. גם בשו"ת שואל ונשאל ח"א (אר"ח
ס' כה) כתב, דמבואר מדברי החיד"א ומהרח"פ
דאין לבטל המנהג הנז' ולא למחות בעונים אפילו
כשיוצאים י"ח באותה ברכה. ע"ש. אך מרן
אאמור"ר שליט"א בספר חזון עובדיה ח"ב (עמ'
קכז), האריך לתמוה על המהרח"פ, שהרי הרבה
אחרונים מערערים ע"ז, דכיון ששומע כעונה, ופיו
ולבו שוין באמירת הברכה, אם עונין ברוך הוא
וברוך שמו, הוי כמפסיק ומוסיף ומשנה ממטבע
שטבעו חכמים בברכות. וכמ"ש האחרונים הנ"ל.

ואף על פי שהמהר"ם שיק (סימן נא) האריך למצוא
סמוכין למנהג העולם לענות ברוך הוא וברוך
שמו בקידוש וכיו"ב, מ"מ כיון שאין עניית ברוך
הוא וב"ש אלא מצד המנהג, ולא חובה, [כמבואר
בטור (אר"ח ס' קכד), שכן היה נוהג הרא"ש, וכתב
בספר מאורי אור, שמאחר ורק הרא"ש הנהיג לומר
כן, אינו חיוב גמור. וכ"כ הגר"א במעשה רב,
ובספר ערוה"ש], משי"ה שב ואל תעשה עדיף.

וכבר כתבנו לעיל מ"ש בספר שושנים לדוד טעם
נוסף לזה, כי בעוד שהעונה אומר ברוך הוא
וברוך שמו, אין המברך ממתין, אלא ממשיך
בברכה, ולפיכך נשמט מהשומע כמה תיבות
מהברכה ואינו יוצא בברכה, כיון שחסר לו כמה
תיבות. וכ"כ בספר פקודת אלעזר. ע"ש. וראה מה
שכתבנו בזה בילקוט יוסף ח"ג (עמוד קז). ובילקו"י
תפלה כרך ב' (מהדורת תשס"ד ס' קכד, עמ' קנט),
ובירחון קול תורה (סיון תשס"ג עמ' צג).

שלא להפסיק בין תיבת ה' לאלוקינו

בענין המדפיסים שעשו הפסק פסיק בין שם הוי'
ברוך הוא לאלוקינו, שכן לא יעשה, כי אין

ויש להוסיף טעם לשבח בענין, על פי מה
שהראוני בשו"ת שבט הלוי חלק י' (סימן ט)

האדם בתפלתו לחבר שמא שלים הנז'. ע"ש. ולכן גזר אומר שהמפסיק בין תיבת ה' לתיבת אלוקינו, נראה כמקצץ בנטיעות ח"ו.

ואם כנים אנו בזה, הרי יש בזה טעם נוסף שאין לשומע כעונה לענות ברוך הוא וברוך שמו אחר הזכרת שם ה', דכיון שהרי הוא כמברך בעצמו, איך יפסיק בין תיבת ה' לאלוקינו, הרי ההפסק ביניהם הוי כמקצץ בנטיעות, כל שכן בעניית ברוך הוא וברוך שמו. והכא גרע טפי, דאם בהפסק בניקוד פסיק לכאורה נראה כב' רשויות ח"ו, כ"ש כשהמברך אומר את שם ה', עונים הם ברוך הוא וברוך שמו, ואחר כך ממשיך ואומר אלוקינו וכו' בנפרד, והוא ממש כאילו ענין אחר.

ומכל זה יש להבין שכל ענין עניית ברוך הוא וברוך שמו הוא בעיקר בחזרת הש"צ, שאין שם תיבת אלוקינו, וכיון שאין חשש להפסק בין שם הוי' לאלוקינו, נהגו לענות ברוך הוא וברוך שמו, ומזה המשיכו המנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו בשאר ברכות שלא יוצאים בהם י"ח, דמאחר ואינו שומע כעונה, אין בכך חשש שמפסיק בין שם ה' לאלוקינו, מה שאינו כן כשהוא שומע כעונה.

דברי המיישבים את המנהג לענות ברוך וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח

המקילין, ולא עוד אלא שגם הרוצה להחמיר שלא לענות, לא ישנה ממנהג עירו. ע"ש.

אולם אם לדין יש תשובה, דהנה הטעם שהעונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה, מבואר בראשונים שהוא משום דהוי הפסק בין הברכה לאכילה, או לעשיית המצוה, וכן הוא בהלכות גדולות (הלכות ברכות), ורבינו יונה (ברכות, דף לג. מדפי הר"ף) משם רבי יהודאי גאון ורב האי גאון, ורבינו ירוחם (נתיב יג ח"א), והכל בו (הל' ברהמ"ז סימן כה), והסמ"ג (עשיין סי' כז), ור"י מלונ"ל (ברכות דף מה:). וסידור רש"י (סי' ק). ולפ"ז בשומע כעונה לא שייך לזרם דהרי זה מגונה, דעניית אמן בין הברכה לטעימה אינה נחשבת כהפסק לגבי השומע, דעניית אמן זו אדרבה מחברת בין השומע לשומע, וכלשון הרמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה יא) ואם ענה אמן הרי זה כמברך, ע"ש. ואין זה בכלל העונה אמן אחר ברכותיו שהוא מגונה, ודמי למושבע מפי אחר שלא נחשב לו שבועה עד שיענה אמן. וכן בכי"ב ואמרה האשה

להפריד בין הוי' לאלקים, כי הכוונה הפשוטה הוי' שהוא אלקים לנו, וכן ה' הוא האלקים, וכן אם הפירוש כמש"כ בספה"ק אלקים בגמטרי' הטבע, שאנו מאמינים כי כל הטבע אלקות ומלוכש בהטבע, ופסוק שמע ישראל וגו' נאמר שמע ישראל - ה' אלקינו - ה' אחד, וכ"ה בסידור היעב"ץ, אמנם בדפוס המקורי של סדור היעב"ץ הראשון הדפיס פסיק בין ה' לאחד, ועיין בפ"י היעב"ץ עצמו שם בטו"ט ד. על כל פנים דבר חשוב לעורר בזה, והכל נכון וברור. ע"כ.

וביתר ביאור הראוני בספר יסוד ושורש העבודה (שער הגשמיות פרק ב' ד"ה גם יזהר) שכתב, שבשעה שמברך צריך לכוין ולומר לנוכח השי"ת "שאתה ה' אלוקינו", והו"ד בשו"ת משנת יוסף ח"ד (חלק אורח חיים סימן יא), והביא מהזוה"ק בכמה מאמרים דאיתא, ששמות ה' אלוקינו שייכי אהדדי. כגון בפרשת תרומה (דף קסא ע"ב), כד מתייחדן תרין שמהן אילין וכו', והוי כולא שמא שלים ביחודא חדא וכו'. ובפרשת פקודי (דף ריג ע"א), שמא שלים בתשע אתיין אינון הוי'ה אלוקים וכו'. איהו שמא שלים מכולא. ושוב הביא בזה דברים מפורשים משעה"כ (דף לו טור ד') שצריך

והן אמת שהרב מסעוד חי רקח, בספרו מעשה ורקח על הרמב"ם (פי"א מהלכות ברכות ה"א) כתב ליישב מנהגם לענות ברוך הוא וברוך שמו גם בברכות שיוצאים בהם י"ח. וטען, כי אם נשווה העונה לאומר ממש, אם כן גם אמן אין לו לענות, שכל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מגונה, ועוד, שהשומע חזרת הש"צ מהש"צ ויוצא בתפלתו י"ח, עונה אמן אחר הברכות, ואי הוי כעונה ממש אין עונה אמן, הרי הוי הפסק, כי באמצע תפלת הלחש של שמונה עשרה אין מפסיקים לאמן. ועוד, שהטור לא חילק בין ברכה שיוצאים בה י"ח לברכה שאין יוצאים בה י"ח. ע"ש.

גם בשו"ת שמש ומגן ח"ב (חלק אורח חיים סימן לו) כתב, שמנהג מרוקן לענות ב"ה וב"ש גם בברכה שיוצאים בה י"ח, והאריך לאשר ולקיים מנהגם, ושכן הוא נוהג. ע"ש. וכ"כ הרה"ג ר' מכלוף אביחצירא בשו"ת יפה שעה (סימן י"ט). והגם שידע מדעת רוב הפוסקים גדולי עולם שהחמירו בזה, בכל זאת הכריע בדעתו כדעת

אמן ואמן. ולכן אינו נחשב להפסק.

ויש להוסיף, ע"פ מ"ש הכסף משנה שם, וכל העונה אמן וכו'. בס"פ אלו דברים (ברכות נ"ג:): ר' יוסי אומר גדול העונה אמן יותר מן המברך, ואיכא תנא דפליג עליה התם, דתניא אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע, אלא שממהרין למברך יותר מן העונה אמן, ופירש"י שממהרים ליתן שכר למברך. ופסק רבינו דלא כרבי יוסי, מדאמרינן התם, דא"ל רב לחייא בריה, וכן א"ל רב הונא לרבה בריה, חטוף וברוך, כלומר לפי שיותר טוב המברך מעונה אמן. ולא אשכחן אמוראי דס"ל כר"י. אלמא לית הלכתא כוותיה. וא"ת ע"כ בנתכוון לצאת עסקינן וא"כ מאי קמ"ל בעונה אמן הא אפילו לא ענה אמן אשמועינן רבינו דיצא. וי"ל דכשנתכוון ולא ענה אמן יצא ולא כמברך, אבל כי ענה אמן יצא כמברך, א"נ דאתא לאשמועינן דאף על גב דענה אמן צריך שיהא המברך חייב באותה ברכה. ע"כ.

נמצא כשעונה אמן על ברכה ששמע מתחלה ועד סוף, ונתכוין שומע ומשמיע לצאת ולהוציא י"ח. אע"פ ששומע ממי שמחוייב באותה ברכה ויוצא מדין שומע כעונה בלא עניית אמן, עם כל זה בעניית אמן נחשב לו כמברך עצמו, ולא רק כיוצא ידי חובת בשמיעה. ומש"ה אין אמן זה נחשב להפסק, דבזה נחשב כמברך בעצמו. [וגיגוי שייך רק היכא שבמציאות בירך בעצמו ממש, אבל כשאינו במציאות, אלא הוא מבחינה דינית, אדרבה עניית אמן הרי היא כהסכמה למברך, והיא היא הגורמת לחיבור שבין המברך לשומע. וראה בתשובת הרמב"ם פאר הדור (סימן קא) דהשומע ברכה וענה אמן יצא י"ח. והיינו למעילותא, דהא אף לא ענה אמן אם התכוין לצאת יצא]. משא"כ בברוך הוא וברוך שמו שאם יענה אותו באמצע ששומע הברכה הרי הוא הפסק באמצע הברכה, שהרי בעניית האמן נחשב לו כמי שבירך הברכה ששמע מחבירו, ואם הפסיק באמצע בדברים אחרים שאינם חובה, ואינם ממטבע הברכה שטבעו חכמים, נחשב לו להפסק, שהרי אותה ברכה שבירך חבירו מתייחסת אליו בעניית האמן כאילו שבירך אותה בעצמו. ואם הפסיק בברוך הוא וברוך שמו חשיב כאילו אמר ברוך אתה ה' ברוך הוא וכו'. אחר שאינו מעצם

הענין כלל. נולא כל הוספת שבח ייחשב להפסק מהענין באמצע הברכה, דאין לדבר סוף].

ויש להוסיף מ"ש המאירי בברכות (מג:): וז"ל: העונה אמן הרי הוא כמי שבירך, ובלבד שיכוין דעתו למה שהוא שומע ועונה אחריו אמן. וזהו שאמרו אחד המברך ואחד העונה אמן במשמע ואכלת וברכת, אלא שממהרים שכרו למברך. ע"כ. הרי שעניית אמן מחברת בין השומע למשמיע, ולכן לא חשיב הפסק. ועיין בביאור הגר"א (או"ח ס"ס קכד) שכתב, דאמן מן הברכה הוא כמש"ש, ועיין רש"י שם ד"ה עד. ע"כ.

ובאור שמח שם כתב, דהרמב"ם בא לאפוקי משיטת הירושלמי (פרק ג' דברכות ופרק ג' דסוכה הלכה ט) דמשני דקטן ואשה בעונה אחריהן אמן מברכים. ע"ש. וטעמא שכל שעונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, הכי נמי הוי כאילו הוציא בפיו לכן קמ"ל דלא כוותיה, רק כמו דנראה מהבבלי, דמוקי באכל שיעורא דרבנן. ע"ש. ובהשגות אינו גורס בירושלמי אמן רק בעונה אחריהן. ע"ש. וכ"כ עוד בהלכות ק"ש (פ"ד ה"ח) דהעונה אמן הוי כמסכים על הברכה, והוי כאילו הוציא מפיו את כל הענין. וכן מצאנו גבי שבועה דהוי כאילו הוציא שבועה מפיו. ע"ש.

וכן מבואר בדברי מרן החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי' ריג) שכתב, והגם דכתב בה"ג והביאו הרא"ש (ריש פרק שלשה שאכלו), דטעם דלא יענה אמן אחר ברכותיו שהוא דרך בורים, דמשתעו בתר ברכה והדר טעמי, מ"מ כיון שהוא יוצא בברכת חבירו מעיקר הדין שעונה אמן להורות שהוא יוצא בברכתו, והוא מכלל הברכה, כמ"ש רש"י, משא"כ כשהוא מברך הוי דרך בורות, דהא בירך ברכה שלימה. ואף דיוצא בשמיעתו בלי עניית אמן, מ"מ עיקרא דמילתא לענות אמן על הברכה שנתכוון לצאת בה, ולהורות בפועל שהוא נתכוון לצאת בה. ופוק חזי מאי דאיתמר בירושלמי (ריש פרק שלשה שאכלו) ר' אבא בר זמינא הוה משמש קומי רב זעירא, מזג ליה כסא, א"ל סב בריך וכו', א"ל כמה דאנא יהב דעתי מפקא יתיך ידי חובתא בברכתא, כן הב דעתך מפקא ידי חובתי באמן. ומהא מוכח מצות עניית אמן אחר ברכה שיוצא בה, דלא עוד דהעונה עושה מצוה, אלא מזכה להמברך שיוצא י"ח באמן. ומסתייע מהדין ירושלמי פירושא

ברכותיו הרי זה מגונה הוא משום הפסק, כפירוש גאון, א"כ כי ליכא הפסק, דשמע, אמן הרי זה משובח. גם משמע מתלמודין שם דלכתחילה צריך המכוין לצאת לענות אמן, ואף בדיעבד נפיק, מ"מ המברך והעונה הפסידו אמן, וזה שכתב "לא יצאו ידי חובתן" מאמן. וע"ש עוד.

גדר עניית אמן אחר ברכות שיוצאים בהם ידי חובה

ברכה לטעימה וכדומה, אבל לא באמצע הברכה. תדע, שהמברך ברכה והגיע למלך העולם, ושמע קדיש או קדושה, אינו עונה שם, שעדיין לא חלה הברכה, אבל לאחר שחלה הברכה, בברכות ארוכות כמו אשר יצר וכדומה, פוסק ועונה לקדיש וקדושה. ועוד, דהוספת שבח באמצע הברכה יש בה משום משנה מטבע שטבעו חכמים בברכות. ועוד שכבר כתב בכל בו (הובא בבית יוסף סימן קסז) שכל זה בדיעבד, אבל לכתחילה אין להפסיק גם לצורך גביל לתורי. ופשוט.

ומה שהביאו ראה מחזרת הש"צ וכו', גם זו אינה ראה כלל, דבזמן הרמב"ם ומרן הש"ע אין יוצאים י"ח בחזרת הש"צ, וממילא עניית ברוך הוא וברוך שמו אינה הפסק, שאין כאן דין שומע כעונה.

ומ"ש שהטור לא חילק וכו', גם ע"ז יש להשיב, דהטור איירי בהלכות חזרת הש"צ, וכיום שהכל בקיאים להתפלל בעצמם, בודאי שיש לענות ברוך הוא וברוך שמו בהזכרת שם ה' בחזרה. וכיון דקאי בהלכות חזרה, לכן לא הוצרך לחלק בדבר, וסמך על המעיין במילתא דמסתברא טפי. ואם הטור היתה דעתו לענות ברוך הוא וברוך שמו גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, לא הווי פליגי עליה כ"כ הרבה אחרונים. וע"כ שכל אותם גדולי עולם שהזהירו על הדבר, בודאי שהבינו בדברי הטור דאיירי רק בחזרה ובברכות שאין יוצאים בהם י"ח.

ובשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק אורח חיים סימן כב אות ח) כתב, שבספר שושנים לדוד (פרק ח' דברכות) דחה כל דברי המעשה רוקח. ע"ש.

ומעתה מ"ש בשמש ומגן לקיים מנהגם שנהגו לענות ברוך הוא וברוך שמו גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, הנה גם הראב"ד של קהלת המערבים רבי אלעזר בן טובי, בספר פקודת

דגאון, דעונה אמן אחר ברכותיו משום הפסק נגעו בה, ואי לאו דמפסיק חובה לענות, דהרי פקיד ליה הב דעתך מפקא י"ח באמן, ואי לא שייך אמן אחר ברכותיו מאי סרך מפקא י"ח אמן איכא, אך לפירוש הגאון אתי שפיר דראוי הוא לענות אמן אי לאו דמפסיק. ומה שאמרו כל העונה אמן אחר

גם בספר יד המלך (הלכות שבת פרק יב) כתב לבאר ענין עניית אמן אצל שומע כעונה, דיוצא בזה אף שאינו יודע ואינו מבין כוונת הברכה כלל, וזו כוונת הרמב"ם (בפ"א הלכה י"א מהלכות ברכות) דכל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו יצא, ואף על פי שלא ענה אמן, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך ע"כ. והקשה עליו מרן הכ"מ, וא"ת והא ע"כ הא דעונה אמן בנתכוין לצאת עסקינן, וא"כ מה קמ"ל בעונה אמן, הא בנתכוין לצאת אפילו לא ענה אמן פסק רבינו דייצא. ולהמבואר כוונת הרמב"ם, דבתחילה כתב דכל השומע ברכה מן הברכות מתחילתה ועד סופה ונתכוין לצאת בה ידי חובתו, ומבין ענין הברכה ששמע, יצא, ואף על פי שלא ענה אמן, ואחר כך כתב דהעונה אמן הוא כמברך עצמו, והיינו דכמו דהמברך עצמו יוצא בברכתו בלשון הקודש אף על פי שאינו יודע ואינו מבין ענין הברכה, כמו כן השומע ברכה ועונה אמן יוצא בענית אמן אף על פי שאינו מבין ענין הברכה ששמע, ובזה נשתנה עניית אמן משמיעה בלא עניית אמן, דבלא ענה אמן אינו יוצא בשמיעתו רק כשמבין הברכה ששמע, אבל בעונה אמן דהוי דינו כמברך עצמו יוצא בשמיעתו אף שאינו מבין כלל. עכ"ד יד המלך. והוא חידוש לדינא, ואינו נזכר בפוסקים.

ועוד, דאף אי נימא דשומע כעונה אינו כעונה ממש, ותורת שמיעה עליו, סוף סוף הרי אסור לו להפסיק באמצע הברכה, כשם שאסור לו לדבר באמצע הברכה. ועיין בתוס' ברכות (נא:) שכתבו, וה"ה המסובין שאין רשאים להסיח דבעינן שיתכוין שומע ומשמיע, וגם אין להשומעים להפסיק בשיחת חולין, כשם שאין המברך רשאי להסיח. ע"כ.

וגם לא שייך לטעון כאן מצד גביל לתורי, שהוא הוספת שבת, דגביל לתורי לא נאמר אלא בין

אלעזר, קרא תגר על העונים ב"ה וב"ש בברכה שיוצאים בה י"ח, ושכן כתב ג"כ בשו"ת פני יצחק אבולעפייא. ומאחר שדעת רוב האחרונים שיש בדבר חשש הפסק, למה לא נחוש לדבריהם, הרי בודאי דהכי עדיף טפי בבחינת שב ואל תעשה עדיף.

גם בהסכמת הגרא"י וולדינברג לספר יפה שעה, וכן בספרו ציץ אליעזר חלק יא (סימן י אות ג)

העיר לנכון בזה, שהרי גם הראב"ד של קהלת המערבים רבי אלעזר בן טובו, בספר פקודת אלעזר, קרא תגר על העונים ב"ה וב"ש בברכה שיוצאים בה י"ח, ושכן כתב ג"כ בשו"ת פני יצחק, וכל עדות אשכנז שבירושלים מקטון ועד גדול יודעים שאסור להפסיק לומר ב"ה וב"ש בברכה שיוצאים בה י"ח, כגון ברכת קידוש שופר ומגילה. וכמ"ש האחרונים. ע"ש.

עברו וענו "ברוך הוא וברוך שמו" בברכות שיוצאים בהם ידי חובה, אם חוזר לברך

בזה, וכתב שהגאון החתם סופר לא היה גוער בנוהגים לענות ברוך הוא וברוך שמו, לפיכך אף שלכתחלה עדיף להזהיר על כך את הרבים שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בכל ברכה שיוצאים בה י"ח, מכל מקום בדיעבד אם טעו וענו ברוך הוא וברוך שמו, ושמעו את כל נוסח ומטבע הברכה, יצאו י"ח. [וע' בספרו ברכי יוסף (סימן ריג סק"א) שכתב, דהואיל ונפק מפום אריוותא שאין לענות ב"ה וב"ש בברכה שיוצא בה יש להזהר שלא לענות ב"ה וב"ש. אך אין למחות במי שעונה]. וכ"ד מהר"ח פלאגי בספר חיים לראש (דף ח:). שאינו חשוב הפסק. ועיין מ"ש על דבריו בחזון עובדיה ח"ב (עמוד קכח). ע"ש. הילכך סב"ל. ובדיעבד יצא, וא"צ לחזור ולברך. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (חלק אורח חיים סימן כב אות ח). [קטע זה מהליכות עולם ח"א עמוד עט].

ואמנם כל זה באופן ששמע את כל הברכה, כי פעמים ועל ידי עניית ברוך הוא וברוך שמו לא שמע את כל הברכה, ובוזה היאך יצא ידי חובה. ועיין בחזון עובדיה על הלכות ברכות (עמוד ריב).

אם יש לחוש שיימנעו מלענות ברוך הוא וברוך שמו בחזרת הש"ץ

וב"ש בקידוש והבדלה, אינו גורם שלא יענו אמן, שהכל מקפידים לענות אמן, אחר שהוא חיוב גמור, ודבר שהכל רגילים בו. ולא ראינו שאין עונים אמן בגלל שלא ענו ברוך הוא וברוך שמו.

ובכר כתב השד"ח (באסיפת דינים מערכת ה' אות ט'), שלדעתו אין לנטות מהכרעת מרן חיד"א, כי באמת דעת הסוברים דהוי הפסק נראית יותר מוכרחת, ולו יהי אלא ספק אם הוא הפסק יש ליזהר ושב ואל תעשה עדיף. ע"ש. והספק הא

ומרן אמר"ר שליט"א נוהג להזהיר ע"ז בדרשותיו ושיעוריו. ואשריהם ישראל קדושים ששומעים לקול מורים ונוהגים כדבריהם. ולכן אין להשגיח להלכה ע"ד הרבנים הנ"ל. ומצוה להודיע ברבים שלא יענו ב"ה וב"ש בברכה שיוצאים בה י"ח. ובדבר דמסתבר טעמיה למה שלא ישנו את מנהגם בשב ואל תעשה, שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו, ואין להם לראות בכך פגיעה בכבוד אבותיהם, דבודאי שלאבותיהם היה על מה לסמוך, אבל יותר נכון לנהוג בשב ואל תעשה, שהרי הגר"ז בשלחן ערוך שלו, וכן הערוה"ש, סוברים שאם עבר וענה ב"ה וב"ש, לא יצא י"ח הברכה אף בדיעבד, משום דהוי הפסק. וצריך לחזור ולברך. וכ"כ באגרות משה הנ"ל. ע"ש.

אבל כבר כתבנו דנראה שבדיעבד מיהא אם שמע את כל הברכה יצא. שהרי דעת המעשה ווקח להתיר לענות ב"ה וב"ש. וכ' החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן ע אות ג) שכן המנהג. וכ"כ עוד בספרו טוב עין (סימן יח אות מא). ובפרט ש"א שאין זה חשיב הפסק, וכמ"ש לעיל, וכן המהר"ם שיק שם האריך למצוא סמוכין למנהג העולם

וראה עוד למהר"ח פלאגי בספרו לב חיים ח"ב (סי' ק"ט), דכיון שהמנהג פשוט בכל תפוצות ישראל לידועים ושאינם יודעים לענות, אין מקום ליזהר עוד מעתה, ואדרבא אחרי שהורגל המנהג בפה הכל לומר ב"ה וב"ש בכל ברכה, אם אינו עונה ב"ה וב"ש יבוא להכשל שלא לענות אמן במקום שהוא חיוב גמור, ועונשו גדול וכו', וכל מן דין סמוכו לנא שינהגו מנהגים, כאלה לאהבת ה' ולברך בשמו. ע"ש.

ובמחילה הוא תמוה, דאף שאין אנו עונים ב"ה

שהיה רב ומו"צ לעדת המערבים בירושלים בסי' רי"ג) שגם הוא בכרוזא קורא בחיל, דעניית ב"ה וב"ש הוה הפסק. ושאפילו יונח שלא יהא הפסק, ובהדגשה מה שאינו אמת, מכל מקום עינינו הרואות שבעוד שהעונים הולכים ואומרים ב"ה וב"ש אין הש"צ ממתין אלא אומר כדרכו, א"כ ממ"נ זה העונה ב"ה וב"ש, אם יאמר שאף על פי שאומר מ"מ אזניו וכוונתו להש"ץ למה שאומר, א"כ שתיקותו יפה מדיבורו, כי ע"ד נאמר יען כי נגש וכו'. ואם אמור יאמר שמכוין למה שמוציא מפיו, א"כ אין דעתו על הש"ץ, ואיך יצא י"ח בברכתו, כיון שלא שמע ולא כיון לכל תיבה ותיבה וכו'. ע"ש. הרי לנו שגם הרב דעת המערביים בפעיה"ק ג"כ דעתו היתה לפסוק שלא לענות.

וכבר כתב הרא"ש (סוף פרק ז' דברכות) שאם היו מסובין אין להם להסיח משהתחיל לברך, לא מבעיא בשעה שהוא מברך שאין להם לדבר, שהם צריכים להבין ולשמוע כדי שיצאו בשמיעה, אלא אפי' בין ברכה לברכה וכו'. ע"כ.

וכיוצא בזה כתב במשנה ברורה (סימן קסז ס"ק מה) לגבי ברכת ענט"י, שאם בשעה שברך המוציא, שמע קידוש, לא יצא, דהרי צריך להבין ולשמוע כל מה שאומר המברך, ולא להפסיק בדברים אחרים, ואז שומע כעונה. ובשער הציון שם כתב, ומסתברא דאפילו אם יאמר שכוונתי אז בלבי לברכת המברך, ג"כ לא יצא, כיון דמה שיוצא בשמיעה הוא רק מפני דשומע כעונה, וזה שייך דוקא כששותק, אבל אם אז דיבר לא עדיף מהמברך בעצמו ברכת המוציא כשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא. ע"כ.

דעת החיד"א בענין עניית ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח

שמענו למי שיכתוב בזה שצריך למחות ולבטל המנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיצא בה י"ח וכו', וכן נסתרה דרכו של הגאון הראש"ל שכתב, שגם מרן החיד"א יודה להזהיר וכו', וליתא, דלא ראינו שהזהיר על כך וכזאת לא שמענו ולא ראינו שבא באזהרה על כך. ע"ש.

והנה האברך המחבר הנז' טוען ח"ו על מרן הראש"ל דמ"ש בשם מרן החיד"א, זה אינו כלל, וח"ו יש כאן חוסר דיוק. וגם טען שלא בדרך ארץ, כי מרן שליט"א ח"ו ממציא אזהרה

הרי הוא לא רק אם עושה איסור מפני שזה הפסק, אלא גם אם יוצא ידי חובה אפילו בדיעבד כמו שמובא במ"ב (סי' קכ"ד ס"ק כ"א), ובשלחן ערוך הגר"ז (שם בסעי' ב') נוטה שאפשר שאפילו בדיעבד לא יצא י"ח, כיון שמפסיק בין ה' למלכות בדבר שאינו מתיקון חכמים, ומשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, ועל כן כותב דצריך להזהיר על כך לרבים שנכשלים בזה. ע"ש. והובאו דבריו גם בדע"ת על אורח חיים להמהרש"ם. (ויעיין גם בפתח הדביר סי' קכ"ד אות ו' שמוסבר ג"כ בכזאת, בהיות שחיובו אינו אלא ממנהגא. ע"ש). וא"כ איך אפשר דנעביד בזה תרתי, לא די שלא נמחה באלו שעונים, אלא שעוד נעשה חיזוק למנהגם זה ואזהרה תצא שלא ישנו ממנהגם, אין זה אלא תימא. ולדעת גם זאת, דמנהגא דכל עדות האשכנזים כאן בירושלים ובכל מקום, הוא ההיפך הברור ממה שמעידים מהנהגו אצל עדות הספרדים, וכו"ע ידעי מקטנם ועד גדולים, דאסור להפסיק בעניית ב"ה וב"ש בקידוש ששומעים ויוצאים י"ח, או בברכת המוציא, וכן בברכת שופר ובכל כיוצא בזה מברכות חובה, וכפי שפסק לן בסכינא חריפא הנודע ביהודה בדגול מרבבה (או"ח סי' קכ"ד) על יסוד דברי המג"א (בסק"ג), ועמו הח"א והגר"ז וקש"ע (סי' ו'). וכן רב האי גאון מהר"ש אבוהב ז"ל בדבר שמואל שהובא בשע"ת (סימן רי"ג סק"א), ואחריו גדולי הספרדים שהוזכרו בשד"ח שם. ועל דברי המג"א בזה, שע"ד מיוסדים דברי הנו"ב בדג"מ פסקו את פסקם לאמור, כבר הורה זקן. ככתוב בס' פתח הדביר (שם סי' קכ"ד אות ו'). ע"ש. וכמו שביאר כן בשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סי' י אות ג') וציין לספר פקודת אלעזר (להרב רפאל אלעזר הלוי,

ונייהדר אנפין לענין לכתחלה בעניית ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח, דהנה אחד האברכים בספר מנהגי החיד"א (עמוד קמז) השיג על מ"ש בשו"ת יחיה דעת ח"ד (סימן ט), דמצוה לפרסם האיסור שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצאים בה י"ח, וגם מרן החיד"א יודה שנכון להודיע בשער בת רבים שיש ליהרר בזה. ע"ש. וע"ז כתב: ואחר המח"ר נראה לע"ד דיש להשיב על דבריו וכו', ומכאן תשובה מוצאת למ"ש הראשון לציון וכו', ולא ראינו ולא

חדשה, בדבר שלא הזהירו האחרונים כלל. אולם לא ירד לסוף דעתו של מרן שליט"א, דבודאי לא יכתוב בשם החיד"א דבר שאינו כתוב בדבריו, וזה אפילו קטן שבתלמידיו לא יעשה כן, וק"ו לגדול שכמותו, אלא מרן דייק כן מדברי מרן החיד"א, שכתב "דמנהג העולם להיפך - לענות ברוך הוא וברוך שמו - ואין למחות בידם".

ומלשון אין למחות בידם אחר שנהגו כן, מוכח שאין מנהג זה לכתחלה, אלא רק שלא למחות בידם, אבל בודאי שגם הוא מודה דלכתחלה למה להכנס לספק הפסק בברכה, ולענות ברוך הוא וברוך שמו, בדבר שאינו חיוב לענות על פי הש"ס. וכ"כ להדיא בברכי יוסף שם דהואיל ונפק מפום אריותא כמ"ש הרב הנז', נכון ליזהר. וגם

בספרו שו"ת יוסף אומץ הנ"ל (סימן ע) כתב, דיש לחוש לסברת הרב דבר שמואל ודעמיה. אלא שאין למחות וכו'. וכן בשו"ת שמחת כהן (חלק אורח חיים סימן מה) כתב, כמדומה לי שמסקנת החיד"א ז"ל במחזיק ברכה שיותר נכון שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו, ורק מי שעונה אין מוחזין בידו. ע"ש.

וכיון שדעת הגר"ז שאף בדיעבד לא יצא י"ח, אם ענה ברוך הוא וברוך שמו. וכ"פ בשו"ת אגרות משה. וגם החיי אדם נסתפק בזה, אם כן בודאי שלכתחלה יש להזהיר לכל לומדי ספר שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח. ובפרט דבלא"ה אין חיוב כ"כ בעניית ברוך הוא וברוך שמו.

הרגיל לענות ברוך הוא וברוך שמו בקידוש אם יפסיק ממנהגו

ע"ז. וכ"כ בספר חידושי הרו"ה. וגם מדברי מרן החיד"א מבואר דלכתחלה יש להזהר בזה. ואמנם בש"ע הגר"ז, ובחיי אדם נסתפקו אם גם בדיעבד העונה ב"ה וב"ש לא יצא, נראה עיקר שבדיעבד יצא, ודלא כמו שפסק בשו"ת אגרות משה שאפי' בדיעבד לא יצא. ועכ"פ לכתחלה בודאי שנכון להזהר ולהזהיר בזה שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצאים בה י"ח. [ע"כ דברי מרן אאמו"ר].

והמחבר שם חזר וכתב: אחרי דברי ידיד נפשי הנ"ל, אני על משמתי אעמודה, שהעונה "ברוך הוא וברוך שמו" אינו מן המתמיהין ח"ו, ויש לו ע"מ לסמוך. ומזקנים אתבונן בדור שלפנינו שכל הקהל היו עונים ברוך הוא וברוך שמו וכו'. ע"כ. וכתב ע"ז מרן אאמו"ר בגליון: על משמתי, משמרת הטעות. ומה שהקהל היו עונים ב"ה וב"ש, אלו קהל שלא למדו תורה. ע"כ. ועוד ראיתי בספר הנ"ל, שכתב לקיים מנהג הנשים לברך על שופר ולולב וכו', וגם ע"ז כתב מרן אאמו"ר בגליון: מצוה להחזיר עטרה ליושנה כדעת מרן הקדוש שלא לברך. וכן נהגו עתה. ע"כ. וגם על מ"ש שם שלא לברך על מקרא מגילה לנשים, כתב ע"ז מרן אאמו"ר: שזה היפך דברי הגמ' והפוסקים, וטעות בידו. ע"כ.

כיצד ינהגו עדת המערבים בענין עניית ברוך הוא וברוך שמו בקידוש והבדלה

חי (לראש השנה, עמוד תנג) בזה"ל: ולכן חובה קדושה

ואף מי שהורגל בקטנותו לענות ברוך הוא וברוך שמו על ברכת הקידוש וכדו', אחר שיראה שיש בזה ספק הפסק, הנכון הוא שישנה את הרגלו, ולא יענה ברוך הוא וב"ש בברכות שיוצא בהם י"ח. וממילא פשוט שצריך להזהיר על כך, אחר שהדבר מוכח מההגיון הפשוט.

ובספר פדה את אברהם (לחכם אברהם מונסה, עמוד דש) כתב, שמרן הש"ע כאן לא חילק בין ברכה שיוצאים בה י"ח לשאר ברכות, ומסקנת הכה"ח שהעונה ברוך הוא וברוך שמו גם על ברכה שיוצאים בה י"ח אין מוחזין בידו. ע"כ.

ושם הביא מכתב ממרן אאמו"ר שליט"א בזה"ל: קבלתי אגרתו על ידי ציר אמונים בדין ברוך הוא וברוך שמו, וכבר נתבאר בחזון עובדיה ח"ב (עמוד קכו), דאע"פ שהגר"ח פלאגי בלב חיים כתב שיש לענות ברוך הוא וברוך שמו בקידוש, דבריו תמוהים בזה, מאחר דהאחרונים הזהירו בפירוש שעכ"פ לכתחלה אין לענות, כיון שהשומע כעונה ואינו רשאי להפסיק כלל, וכמ"ש הדגול מרבבה ומהר"י עייאש, א"כ בודאי שיש לחוש לדבריהם לכתחלה. ושוב מצאתי שכבר השיג עליו השדי חמד, והגאון תנא תוספאה מהר"ש אביגדור ציוה להזהיר השומעים שלא לענות ב"ה וב"ש, וכדברי המהר"ש אבוהב בשו"ת דבר שמואל שהזהיר

ומכאן יש להעיר גם על מ"ש בסידור עוד אבינו

הוא וברוך שמו על כל ברכה ששומע. ואף דבאמת על כל ברכה שאדם שומע מחבירו עונה ב"ה וברוך שמו, ולא דוקא בחזרה, מ"מ מילתא דמסתברא שאין לגרום הפסק לכתחלה בברכה שיוצאים בה י"ח. וכל כי האי יש לשנות המנהג, כשהוא בשב ואל תעשה.

וגם מה שהדפיס בשו"ת אלישיב הכהן [מכסא רחמים] מכתב מאברך צעיר אחד, שכתב שלא בדרך ארץ, וטען שמרן אאמו"ר בא לעקור מנהג מרוקו לענות ב"ה וב"ש, והוא נגד דברי מרן בסימן קכד וכו'. ע"ש. תמוה שהדפיס מכתב שאינו בדרך ארץ, ואין זה נגד מרן הש"ע, שהרי מרן כתב בסתם שעל כל ברכה עונה ברוך הוא וברוך שמו, ואנו מפרשים דבריו במילתא דמסתבר טעמא, דהיינו בברכה שאין יוצאים בה י"ח, והוא ביאור נכון בד' מרן. וכן נראה ממה שסידר דין זה בהלכות חזרה, שכיום אין יוצאים בה י"ח.

שוב ראיתי בשו"ת שמש ומגן ח"ג (סימן לג אות א') שחזר וכתב, שאם יבטלו המנהג לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח, יגיע מזה שלא יענו ב"ה וב"ש על שום ברכה, והדומיה שוררת בביהכ"נ. ע"ש.

אך מעולם לא ראינו ולא שמענו שבשביל זה נחלשו מלענות ברוך הוא וב"ש בחזרת הש"צ וכיו"ב. והכל נזהרים לענות ב"ה וב"ש בחזרת הש"צ וכדומה. וגם אם לא יענו מה בכך, אחר שאין דין זה מבואר בגמ' ובגאונים, ואף לא ברמב"ם ושאר הראשונים הקדמונים, מלבד שהוזכר בטור ובשלחן ערוך, ואף שלכתחלה אנו עונים ב"ה וב"ש בחזרה, מכל מקום מי שלא יענה אין בכך איסור חמור כ"כ, כדי שנצריך בשביל זה לענות ב"ה וב"ש בברכות שיוצאים בהם י"ח. וב"ה כיום רבים התרגלו שבברכות הקידוש וההבדלה וברכת המצוות שיוצאים בהם י"ח, וכדומה, אין עונים ב"ה וב"ש, ואילו בחזרת הש"צ שפיר עונים ב"ה וב"ש. [ניתכן שדבר זה לא הונהג בידי החכמים, אלא אחר שכמה חכמים ראו בכמה קהלות שנהגו לומר ב"ה וב"ש גם בקידוש, נדחקו להליץ על הנוהגים כן, אבל הן הן יודו דלכתחלה מן הראוי שלא לענות ב"ה וב"ש בקידוש וכיו"ב]. וב"ה כיום אכשור דרא ורוב העם שומעים לקול השופט אשר יהיה

על כל הקהלות הקדושות של יוצאי הספרדים להחזיק במנהגי אבותיהם ורבותיהם הקדושים, ולענות ברוך הוא וברוך שמו גם בברכות שיוצאים בהם י"ח כולל ברכות השופר, שכן הקהלות ענו, ואין יעלה על הדעת לומר חלילה שכל הקהלות טעו. ע"ש. ובאמת שדין זה מבוסס ע"פ דברי רבותינו הפוסקים, ומרן אאמו"ר לא כתב כן מדעתו בלבד, שהרי גם הראב"ד של קהלת המערבים בס' פקודת אלעזר, קרא תגר על העונים ב"ה וב"ש בברכה שיוצאים בה י"ח, ושכ"כ ג"כ בשו"ת פני יצחק. והוא מילתא דמסתבר טעמיה, וקבל האמת ממי שאמרו, ואין לנו להתעקש במנהג שאינו מרווח. ומה שהביא שכן נהג רב הכותל הרב גץ ז"ל, הנה אחר שהזכרנו כל הסברות הנ"ל, ודברי רוב הפוסקים, הרי שיש לנו לנהוג כדבריהם. [ניתכן שהרב הנ"ל ע"ה לא ידע מדברי כל הפוסקים הנ"ל]. והנה אלמלא שהדברים נדפסו בסידור שיד הכל ממשמשת בו, ויכולים לטעות ולהמשך אחריו, לא היה מן הראוי להשיב על דבריו, אחר שכתב שלא בדרך ארץ כלפי מי שגדול, וגם אחר שהדברים מסתברים לכל בעל הגיון.

והנה גם בסידור אבות ובנים כתב שיש להמשיך בדוקא לענות ברוך הוא וברוך שמו גם בברכות שיוצאים בהם י"ח. ומביא שכביכול כן כתב הטור בשם הרא"ש, והרי הטור לא דיבר כלל על ברכות שיוצאים בהם י"ח, אלא בברכות כמו חזרה וכדומה. ומטעה את הקוראים בזה. וגם נתלה בדברי הרב נתיבי עם, אך כבר השבנו על הדברים, והרי אמרו רז"ל קבל האמת ממי שאמרו. ומה שנתלה בדברי עטרת שלמה דיין, ערבך ערבא צריך, שאין דבריו נכונים לדינא, ומה לו להסתמך על דבריו כנגד רוב גדולי עולם הנ"ל. והנה מ"ש עוד בשו"ת שמש ומגן ח"ב (סימן לד) להוכיח כדבריו מלשון מרן בש"ע (סי' קכד סעיף ה') שכתב: על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום אומר ברוך הוא וברוך שמו. ע"כ. ומשמע שגם על ברכה שיוצאים בה י"ח עונים ברוך הוא וברוך שמו. הנה, הרי מרן כתב דין זה בסימן קכד, שהוא דיני עניית אמן אחר הברכות בחזרת הש"צ. ונודע שכבר בזמן הרמב"ם לא היו יוצאים י"ח בחזרת הש"צ, ומרן איירי בכל כהאי גוונא שאין יוצאים י"ח בברכה, וע"ז אמר שעונה ברוך

בימין, ומעטים המתעקשים להמשיך במנהג זה. ועוד, דמה הסברא בזה לעשות הפסק בברכות שיוצאים בהם י"ח גזרה שלא יבואו שלא לענות ב"ה וב"ש בחזרה, אטו בשביל חשש זה נעשה הפסק. ואם כי י"א שאין בזה חשש הפסק בדיעבד, מ"מ מלבד דלא מסתבר טעמייהו, וכנ"ל, אמאי לכתחלה לא נחוש לכל הדעות. ויש להסביר לצבור הרחב שלא לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שיוצאים בה י"ח, ואין מקום לחוש שלא יענו ברוך הוא וברוך שמו גם בחזרה וכדו'. וע' בדגול מרבכה (ס"י קכד), ובשלחן ערוך הגר"ז (שם ס"ב), ובס' מטה יהודה עייאש (שם סק"ב), ובחידושי הרז"ה שם. ועוד.

אתה הראת לדעת שכל מה שכתבו לקיים המנהג לומר ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח, הכל דברי דוחק, ודברים שאינם מסתברים בהגיון, ולכן העיקר לדינא דשב ואל תעשה עדיף. ואין לנו להתחשב בכל מנהג, וכבר כתבו הראשונים דמי שדבריו נשמעים רשאי לבטל מנהג שיש בו שמץ של איסור. [על פי דברי הריטב"א, נימוק"י, הריב"ש, הפר"ח, ועוד]. וראה להלן.

ומה שטענו שאף חכמים גדולים במרוקו נהגו לענות ברוך הוא וברוך שמו גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, הנה הרי ראינו לראב"ד עדת המערבים הנ"ל שהזהיר ע"ז. ומה שכמה מגדולי מרוקו שהזכירו המנהג, חששו לבטל מנהג זה, הוא מפני שנאבקו על דברים חשובים יותר בקהלתם. ומה שסמכו בשו"ת יפה שעה (ס"י ט) ובשו"ת שמש ומגן על דברי הרב נתיבי עם שכן מנהג ירושלים. [ושם השמיט מ"ש בנתיבי עם שיש יסודות חזקים לאותם המונעים אמירתו], הנה בכל דבריהם לא מצאנו טעם כעיקר לבטל חשש הפסק. ובאמת שכמה מרבני העדה ידעו דברי הפוסקים

שהקילו בזה, ואפ"ה נזהרו שלא לענות, וכמבואר לעיל. ואף במרוקו לא בכל המקומות נהגו כן, וממילא אינו נחשב כ"כ כמנהג, וכ"ש שאינו מנהג ירושלים. וידועים דברי הר"ן שהובאו בשו"ת הריב"ש (סימן שצ) שבעניני התורה והמצוה אין לנו להניח הדרך שדרכו בה רבותינו הפוסקים, ונכניס עצמנו במשעול הכרמים, שלא מדוחק כלל. (והובא בבית יוסף סימן תרצ, ובאבקת ווכל סימן נה, ובשו"ת מהרשד"ם חלק אורח חיים ס"ס לה. ועוד).

ומה שנסתייע ממ"ש החסד לאלפים (סימן קכד ס"ד) שעל כל ברכה שאדם שומע יאמר בעת הזכרת השם ברוך הוא וברוך שמו, אשתמטיתיה דברי החסד לאלפים עצמו (בס"י קסו סק"ז) שהטוב והישר שלא לענות ב"ה וב"ש בברכה שיוצא בה י"ח, כגון ברכת המוציא והקידוש ושופר ומגילה וכדו'. וכמ"ש בשושנים לרוד (פ"ח דברכות). ע"כ. וחזור ע"ז החסל"א (בסימן ריג סק"ג), שכיון שי"א דחשיב הפסק באמצע הברכה, מאחר שהשומע כעונה, לכן נכון שלא לענות בברכה שיוצא בה. ע"ש.

גם מ"ש שרוה"פ אומרים שיש לענות, זה אינו, כי אדרבה רוב ככל האחרונים כתבו שלא לענות, ומרן שכתב לענות, מיירי בתפלת חזרת הש"צ, ואינו ענין לברכה שיוצאים בה י"ח.

ומה שהסתמך על מ"ש בשו"ת מהר"ם שיק לחזק המנהג, הנה בחזון עובדיה הביא דברי המהר"ם שיק, ודחה דבריו בשתי ידים. וגם בשו"ת אפרקסתא דעניא (ס"י ט) כתב לדחותו. כיעו"ש. וכן השדי חמד (אסיפת דינים מע' הפסק אות ט) כתב, ואני אף אחר ראיתי דברי המהר"ם שיק אינני זו מדעתי הראשונה שיש לחוש לדברי הסוברים שהוא הפסק, אלא שאין לגעור במי שעונה, ושכן דעת החתם סופר. ע"ש. וכמו שביאר ד"ז בטוב טעם בשו"ת יביע אומר ח"ח הנ"ל.

תשובה לדברי קונטרס אחד שבא להחזיק במנהג לומר ב"ה וב"ש בקידוש

שכתבנו בילקוט יוסף בכמה דוכתי. נוכח, שחורה לו על כך שספר ילקוט יוסף נתקבל בכל בית יהודי בעולם וכו'. ואוי לדור שכך עלתה בימיו להכריז ש"המנהג הוא ההלכה". ואין ראוי להזדקק

ובשנת תשס"ה יצא לאור קונטרס אודות המנהגים, ובכל הקונטרס חותר להעמיד את מנהגי העם יותר מגופי התורה, ושהעם קובע את ההלכה, ולא רבותינו הפוסקים. וכתב שם להשיב על מה

לדברים אלו, אלא שקונטרסי חיזוק המנהגים מעתיקים זה מזה, מבלי לעיין במקורות הדברים.

ושם העיר על מה שכתבנו שעניית ב"ה וב"ש אין בה חיוב גמור, ואינה אלא מדת חסידות, ותמה שהרי כיון שנהגו בזה כל העולם שבע מאות שנה מימות הרא"ש והטור, ואחריו העתיק מרן בש"ע, אם כן הרי מנהג קבוע. ע"כ. ודבריו תמוהים, דאף שהוא מנהג קדום, אכתי אינו נעשה לחיוב גמור מן הדין, [וגם הרי לא נהגו כן בברכות שיוצאים י"ח], ולא נקבע כאן שום מנהג מדין כל יחל דרבנן, כדי שנאמר שקבלו עליהם כל ישראל חובה לענות ב"ה וב"ש בכל ברכה ששומעים. [וכל מה שדקדק מלשון הש"ע שעניית ב"ה וב"ש היא כמו עניית אמן, היינו בחזרת הש"ע].

ובאמת דחזינן לכמה עדות שאינם מקפידים לענות ב"ה וב"ש על שום ברכה, וכנ"ל.

וכבר הזכרנו לעיל שכ"כ בשו"ת אגרות משה שאין שום חיוב בעניית ברוך הוא וברוך שמו, ולכן אין להפסיק לזה בפסד"ז, כמו שאסור להפסיק לדברים אחרים אף שהם דברי מצוה, דלא עדיף מלימוד התורה שאסור. ומחמת שאין בזה חיוב לא נהגו לענות על ברכות פרטיות אף כשאין צריך לצאת בהברכה. ע"כ. [ומ"מ ראה מ"ש בשו"ת יבי"א ח"ג (או"ח סי' ד) שנראה שאינו רשות ממש, ונפ"מ שאינו נכון לגרום לבטל עניית ב"ה וב"ש, ובפרט לפ"ד הרב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' לו) שדייק מסיודור האר"י ז"ל שכתב כמה כוונות עמוקות בעניית ב"ה וב"ש, ולכן נחשב כמטבע שטבעו חכמים. גם בשו"ת יבי"א ח"ב (או"ח סי' ד) צירף דברי הרב פעלים בנידונו. ומ"מ זהו רק לחשש בעלמא, ולדינא מודה שאין בזה חיוב. וראה בתורה תמימה (דברים פרק לב הערה לו) שרבים ושלמים אינם עונים ב"ה וב"ש].

ומה שהביא בקונט' הנ"ל (בעמ' ח) מדברי הגר"ח פ' בס' חיים לראש, וכן בשו"ת לב חיים הנ"ל, הנה אף שכן הוא דעת הגר"ח פ', אך מדברי רוב האחרונים נראה דפליגי עליו בזה, ובכל דוכתא אנן אזלי' בתר רוב האחרונים, כמו שביארנו לעיל פרק ב' בדין פאה נכרית. ועכ"פ גם לדידיה הרי כיום רוב העם לא נהגו לענות ב"ה וב"ש בקידוש וכדו'. [ובזמנים ההם לא היו כלי תקשורת כדי לברר מנהג כל העולם, ויתכן שגם אז לא היה המנהג כן בכל המקומות]. גם מ"ש בספר אוצר פסקי הסידור (עמ' קט) לומר איפכא מסתברא מכל מה שנתבאר

ביחו"ד, הנה המעיין יראה שאין דבריו מוכרחים. דמאן יימר לן שמנהג זה הונהג ע"פ הוראת חכמים שהורו לכתחלה לענות ב"ה גם בברכות שיוצאין בהם ידי חובה, ובאמת אמאי יקום חכם וינהיג כן לכתחילה, במקום שהסברא הישרה מורה שיש בזה חשש מסויים. אלא אחר שראו מנהג בכמה מקומות דנו אם אפשר להניחם במנהגם. אך לא היה זה מנהג ע"פ הוראת חכמים, ואם כן לא שמיה מנהג, שכוחו של מנהג עניינו, שכיון שהורה חכם ונתקבלה הוראתו מכח מה שנהגו על פי הוראתו, נתקבלה הוראתו. אך לא במנהג שנהגו מאליהם ואח"כ קמו חכמים לדרון בו. וכמו שכתב בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח סימן כב) "והנה כלל גדול בדיניו שכל מנהג שלא נתקן על פי גדולי התורה וההוראה אינו חשוב מנהג כלל".

וכ"כ עוד ביבי"א ח"ט (עמ' רל) שהמנהגים המאוחרים לא נקבעו על פי חכמים "הבקיאים בהוראה", וכמו מנהג נגד מרן, שחכמי חכמי תורה ותיקים מסתמא לא יורו וינהיגו היפך פסקי מרן. וביבי"א ח"ג (יו"ד סי' יא אות ה) כתב, וכבר ידוע שכל מנהג שלא הוקבע ע"פ חכמים שתקנו כן אינו חשוב מנהג. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' מ אות יד). ובשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' לא ב"ה ע"ד). ע"ש. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ב (סי' ריד סק"ב) דמסיק בשם מהר"ש עמאר, שאם יש שום צד או הוכחה לתלות המנהג בטעות, תולין, כיון שמנהג הוא דבר קל שרשו מדרבנן. וכתב ע"ז מרן החיד"א ז"ל, ודברי הרב שרירין וקיימים. וזה שנים קודם ראיתי דברי הרב קיימתיו מסברא והתירתי איזה מנהגים שנתפשטו. וע"ע בשו"ת תשובה מאהבה (סי' לח).

וכיו"ב כתבנו בכ"ד גם לענין ברכת הדלקת הנרות בער"ש, שהדבר פשוט כביעתא בכותחא שחכמים תיקנו גם בהדלקת נר שבת לברך קודם ההדלקה, ושכן היה המנהג בימי התלמוד והראשונים בכל הדורות כולם, עד שנשתנה המנהג בערך בדורו של מהרי"ו כמ"ש מהרי"ו גופיה בשם "קצת נשים", שאותם נשים חידשו מנהג נגד מנהג כל ישראל, מחשש שמא אם תברך קודם, כבר קיבלה שבת בהדלקה ושוב אסור לה להדליק. וכבר כתב הגאון ר' ברוך פרנקל בהגהותיו על הש"ע (או"ח סי' רסג) שבדברי מהרי"ו גופיה מבואר שכל זה סברא של נשים, שהם סברו סברא זו שכיון שברכה להדליק נר שבת קיבלה שבת, אך מודה מהרי"ו דלא דינא הוא, והאח' [כמו המג"א] שפלפלו ליישב המנהג, לא ראו את דברי מהרי"ו בפנים. עכת"ד.

וכ"כ הרב יקהל שלמה קמחי ועוד אחרונים רבים.

וכ"כ לנכון בשו"ת יין הטוב (או"ח סי' ט), שמדברי מהרי"ו נראה שאותן נשים שנהגו לקבל השבת בברכת ההדלקה, ולכן נהגו לברך אחר ההדלקה, נהגו כן מעצמן, ללא הוראת חכם, אלא שנתפשט המנהג כן אחר דברי הרמ"א בהגה. ע"כ. והר"ד בחזון עובדיה (שבת א). וכתב, שהמנהג שנתפשט בכמה מקומות לברך אחר ההדלקה אינו חשוב מנהג, שאין חשוב מנהג אלא מה שנתקן על פי גדולי הדור מארי דאתרא.

וע"ע בחזו"א (או"ח). מועד קונטרס השיעורים סימן לט אות ח ד"ה ואמנם: "ועיקרו של מנהג שאנו לוקחים אותו למשקל מכריע, להיות הנהגת הציבור מבטחת את האמת הנכונה, אשר זכות הרבים וזכות אבותם מסייעתם לבלי לתעות ולהכשל, והוא הנהגת הציבור ע"פ הוראה של החכם הממונה על הציבור, שזו חובתם של הציבור לשמוע אל הרב שהימחום עליהם, וע"י הנהגת הציבור מתאמתת ההוראה, אבל הנהגת דלת העם שאינם מדקדקים בדיבורם וכמשאם ומתנם, ובדקדוקי מצות, וכל מעשיהם מצות אנשים מלומדה, אינה קובעת מנהג לקחת אותו למכריע, ומנהג זה אינו מבטל הלכה ואינו מקיימה". הרי שדקדק שמנהג הוא מה שנקבע ע"י הוראה מפורשת, ולא שהתחיל המנהג מאליו.

ולאפוקי ממה שהביא מספר "אמת קנה" (להרה"ג מיכאל פרץ אות ג), שאותם מקומות נהגו כן מדורי דורות להדליק ואח"כ לברך וא"א לשנות מנהג קדום. ע"כ. אך הדבר פשוט כביעתא בכותחא שכיון שלמעלה מ-30 ראשונים כתבו לברך לפני ההדלקה, ומהם רוב ככל גדולי אשכנז שחששו לדברי בה"ג שמקבלים שבת בהדלקה, ואעפ"כ כתבו לברך לפני ההדלקה, כמו ראבי"ה (סי' קצט), ורבינו יחיאל מפאריש (שבת סי' טז) ע"ש שמברך קודם שמדליק הנר האחרון ושכן המנהג. והמרדכי (שבת פ"ב רמז רצג), והאו"ז (הל' ער"ש סי' יא), ושבלי הלקט (סי' נט), וארחות חיים (שבת הל' הדלקת הנר בער"ש), ובכל בו (סי' לא), וספר האסופות (עו א), והאגודה (שבת פ"ב סי' מה), ורבינו שמואל מפליינא (בהל' פסח עמוד מח. נדפס בס' אוצר פסקי הראשונים עמ' מח), ופסקי מהרמ"ק, ובספר המנהגים לר"י טירנא, ועוד רבים. ופשוט שכך נהגו בכל הדורות, ומי שינה את המנהג אם לא נשים ששינו מעצמן.

ומה שכתב בקונט' הנז' מס' משא חיים (מערכ' ג אות

כה) שאין כח ביד חכם גדול אפי' גדול הדור לשנות שום מנהג. והרב מים רבים (או"ח סי' ד) כתב שכבר פסקו כל הפוס' שאין בדור הזה מי שיכול לשנות שום מנהג הקדמונים. ומהר"י עייאש במטה יהודה (סי' תקפב) כתב, שכל המשנה מנהגים ידו על התחתונה ואינו אלא טועה. ע"כ. הנה העלים מהקורא את דברי הגר"ח פלאגי גופיה בסמיכה לחיים (סי' א והלאה) שכתב שכל ענין המנהגים תלוי בשופט שבימיך, וכל מנהג שיש בו שמץ של איסור לדעת השופט שבימיך, אפי' אינו רק שמץ איסור מדרבנן, יכול לשנות את המנהג. וכפי שכתב הפר"ח (או"ח תצו), וכתב שכדבריו הסכימו רוב ככל הראשונים והאחר', שיש לבטל כל מנהג שיש בו איזה צד של איסור, לפי דעת השופט שבימיך, ומהם, הרמב"ם והרא"ה והרשב"א והריטב"א והרא"ש נמוקי"י והריב"ש והרשב"ץ והרשב"ש והרדב"ז ומהרשד"ם והרב שמש צדקה ומהר"י עייאש והרב מקור ברוך והרב מים רבים והרב שמש צדקה ועוד רבים.

וכן בשו"ת חקקי לב (חאו"ח סי' ו) כתב, שרשאי הרב לבטל מנהגים, ואע"פ שהרבנים שלפניו ראו המנהג ולא ביטלוהו. גם בספר רוח חיים (יו"ד שלה. כתב, שכמה אחר' הסכימו כדברי הפר"ח. ובשו"ת חקקי לב (יו"ד לט) כתב באורך לבאר שדעת רבותינו גדולי הדורות כדעת הפרי חדש, עש"ב. וכן מבואר בספרו ספר חיים (סי' כה אות כה). ועוד בספר זכרנו לחיים (ח"ב מע' ס"ח אות ג). גם בהקדמת ספר מועד לכל חי כתב, שכל מנהג שיש בו סרך איסור, אע"פ שיש פוסק יחיד שמיקל יש למנוע המנהג. גם בשו"ת חקקי לב (ח"א יו"ד סי' מג) כתב לבטל כו"כ מנהגים שהיה בהם חשש איסור. ועוד.

ובעל כרחך, שודאי שופט שבימיך שדבריו נשמעין אין שום חשש שיש לו לבטל כל מנהג שיש בו שמץ איסור לפי דעתו, ובלבד שיש לו כח לחלוק על אותם הגדולים שהנהיגו כן (כגון מחמת רוב פוס'). ולא באו הגדולים בדברי תוכחה, אלא לחכם שאינו מגדולי הדור, או במקום שאין בכחו לחלוק על המנהג הפשוט בכל התפוצות.

ומ"ש הגר"ח פ' לענין ב"ה וב"ש, צ"ל משום שסבר שכך נהגו כל ישראל, ומנהג שנהגו כל ישראל אין לנו להתחכם נגדו ולא בקל אפשר לשנותו, אך כהיום שנגלו לנו כל דברי הפוס', וראינו שאין זה מנהג פשוט כלל, היה מודה שראוי ליזהר שלא לענות. והגר"ח פ' שם כתב עוד צירופים ע"ש. וראה

קדיש וברכו. ומדרך העבד השומע שמברכים את רבו, חייב הוא מדרך השכל שיענה אמן. וראוי למברך להשמיע קולו כשמברך כדי שיענו השומעים אמן וברוך הוא, ואם אינו עושה כן נמצא שהוא גורם שלא יענו אמן, והעונש הראוי למי שאינו עונה אמן, ראוי לו.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' י) העיר ע"ד הגר"ח פ שכבר השיב ע"ז השד"ח (אס"ד מערכת ה אות ט) שיותר נראה כהכרעת החיד"א, שבאמת דעת הסוברים דהוי הפסק נראית יותר מוכרחת, ולו יהי אלא ספק אם הוא הפסק יש לזוהר, ושב ואל תעשה עדיף עיין שם. ותמוה איך יתכן עוד לעשות חיזוק למנהג זה, אין זה אלא תימא. וכן כתבו כמה אחר', וכך ראוי לעשות. ושם בחלק יב (סימן כה) כתב, שהעולה מד' הפוס' שמי שעונה ב"ה וב"ש בקידוש וכדו', נקלע הוא בסבך גדול של הפוס', ואם הש"ץ ממשיך בינתיים בברכה הסבך גדול יותר ונכנס למבוא סתום, אלא שבדיעבד נראה שיצא י"ח הברכה אם ברור לו ששמע היטב את המשך הברכה של המברך, כיון שיש לו במי להתלות.

דברי האדמו"ר רבי יעקב אביחצירא בענין עניית ב"ה וב"ש בברכות שאין יוצאין בהם י"ח

עוד כתב בקונט' הנז' (בעמוד כא) שיש לחזק את מנהג הנשים לברך אחרי ההדלקה, ותמה על מה שכתבנו בילקוט יוסף שגם הנוהגים כך ישנו מנהגם ולברך קודם ההדלקה, שאל"כ הוא קרוב לברכה לבטלה. והלכות אלו של ילקוט יוסף מגיעים לפרסומת הגדולה ביותר, והדברים חודרים לליבותיהם של השומעים, וכבר ספר ילקו"י התקבל בכל בית יהודי. ובאמת ששינוי המנהגים גורם לחולשת המסורת היהודית וכו'.

והנה אין ראוי להשיב על דבריו ועל חלומותיו, אך כיון שיש כמה מחברים שנתפסו בדבריו והעירו על שינוי מנהגים מחמת שמירת מסורת, וטענו ששמירת מנהגים גורמת לחיזוק בשמירת מסורת. וכן העיר בספר בשם שו"ת ידי עלמ"א (במבוא) שכאשר מזלזלים במנהגי ישראל בכללותם ובמנהגי קהלות בפרט, כמה קלקולים יוצאים מזה, כמו רפיון בעבודת ה' ולהתנתק מחובותיו לציבור. וגם בספר עריכת השלחן (ח"א במבוא) כתב דברי מוסר על איסור שינוי מנהגי העדות מחו"ל לעשות כמנהגי אר"י, וסיים, שהחמור מכך, שדבר זה הוא פתח ואם של כל חטאת של הריפורמה,

בשו"ת יבי"א ח"ב (או"ה סי' ד) שהב"ד מהרח"פ בספר כה"ח (סי' יח אות יג) שיענה ב"ה וב"ש אפילו באמצע ברכות ק"ש. וצ"ל דאזיל לשיטתיה, אך הרי לא קי"ל הכי.

גם הגאון מהר"י עייאש כתב כדברי הפרי חדש, שיש לבטל כל מנהג שיש בו שמץ של איסור לדעת השופט שבימין, וכמבואר בשו"ת בני יהודה (ח"ב סימן קנב דף ק"צ ע"א), והובאו דבריו בשו"ת יחזה דעת ח"ה (סימן ג), ועוד בח"ו (סימן מ).

ואולי דברי הגר"ח פ בעיקר למנהג איזמיר, כמו שהביא שם על מנהג גדולי איזמיר ע"ש. ואפשר עוד שנשתייע ממה שכתב בספר חמדת ימים (יוה"כ פ' א) שיש להתוודות על שלא ענה בעת שמיעת הזכרת השם בברכת חברו ברוך הוא וברוך שמו, כי סודו גדול והוא ייחוד ד' אותיות שם הוי"ה, י' ברוך, ה' הוא, ו' וברוך, ה' שמו. זולת סודות העמוקים אשר נודעים ליודעי דעת ומביני מדע. ומה יעשו ליום פקודה קצת מבני עמינו בוערים בעם המקילין בעניית אמן, וברוך שמו, בקדיש ובברכות, ומרכים דברים בעת אמירת

ומה שהביא בקונט' הנז' (עמוד יג) מדברי הגה"ק ר' יעקב אביחצירא זצוק"ל בספרו שערי תשובה (סימן כג), הנה ז"ל שם: "תשובה, ר"ת ת'שמור ב'רוך ה'וא ו'ברוך ש'מו. לרמוז דבעל תשובה צריך אזהרה גדולה עד מאד לשמור ולעשות להיות עונה על כל ברכה ששומע ברוך הוא וברוך שמו, דתחת שהיה על ידי מעשיו הרעים נרגן מפריד אלון, עכשיו שחזר בתשובה צריך לעשות יחוד לשמו יתברך כפי אשר תשיג ידו, וזה אחד מיוחד מעיקרי הדת שצריך לשמור שמירה מעולה, שיהיה עונה ברוך הוא וברוך שמו, על כל ברכה שישמע, שבעניה זו יש יחוד גדול שעל ידה מתייחדים שמותיו של הקב"ה הוי"ה אהי"ה הוי"ה אדנו"ת. עכל"ק. ובקונט' הנז', העיר למה אומרים לבעלי תשובה שיזהרו שלא לענות ב"ה וב"ש בקידוש.

ותמוה, שכל מה שדיבר בענין הכוונה בעניית ב"ה וב"ש, היינו בברכות שאין יוצאים בהם י"ח, ואיפוא ראה שכתב כן גם על קידוש וכדו'. והוא דבר מסבא אלימתא דלא קאי בענין שומע כעונה.

כי מה ראית לחלק בין תיקון זה או אחר וכו', ואם הדור יראה שיש מקום לדחוק ואפשר לשנות לטשטש ולהטמיע, הרי לא יבחין בין שיטה ובין חומרא, בין טשטוש ובין קולא, בין מקצת ובין יתר וכו'. וע"ע בשו"ת דברי יציב (יור"ד סי' קלח). ועל מלחמת גדולי ישראל ברפורמה ע' בשו"ת צ"א במבוא לח"ה באורך רב.

ואינו מוכן, שאדרבה כאשר מורים לכולם לעשות כדעת מרן הקדוש הש"ע, ויעשו כולם אגודה אחת, ולא יהיו אגודות אגודות, אין בכך שום פגיעה במסורת, ואין ולו אחד שריפה ידיו מהתורה ח"ו בגלל שבירך קודם ההדלקה, ונהג בהלכותיו כדעת מרן הקדוש, שמאתים רבנים נסמך, וכל החולק על הבי"ח כחולק על השכינה. ואותם שאינם שומרי תורה ומצוות כראוי, ושמירת הדת אצלם היא בגדר מסורת, וחושבים על מנהגייהם שהם גופי תורה, ומאידך על גופי תורה באמת סבורים שהם מיותרים ח"ו, יש ללמדם דעת שאין מסורת בלי הלכה, וצריך ללמוד ספרי הלכה היטב. וכן"ז שייך גם אצל אנשים דתיים שאינם בקיאים בהלכה, וכיון שלא למדו הלכה, שוגים בהרבה פרטי הלכות]. וב"ה שבהלכות רבות הדברים מתקבלים בכל תפוצות תבל, וזו עדות על אמיתות הדברים, וע' בשו"ת יביע אומר ח"ח (או"ח כב) "קנצי למלין אשים כי האמת תורה דרכה, שאדרבה יש להזהיר בדרכי נועם בדרשות ובשיעורי תורה שאין לענות ב"ה וב"ש בברכות שיוצאים בהן י"ח, כי שב ואל תעשה עדיף. ותלי"ת אכשור דרא, ודברינו נשמעים לכל הבאים בשיעורי תורה ובדרשות שלנו, והם לאלפים ולרבבות, בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם, וכשהודענו להם דעת רוב הפוסקים, והזהרנו אותם על ככה, ועל כמה דברים שהם גופי תורה, קיימו וקבלו עליהם, ותפסו עיקר כדברינו, כי שפת אמת תכון לעד".

ומה שהעיר עוד שם עמ"ש בהקדמת טהרת הבית שאחר הבדיקה נודע לנו שכמה עדות לא היו בקיאים כראוי בדיני טהרה, ויש שלא ידעו כלל שצריך לעשות הפ"ט, אף שהיו יראי ה' ומחזיקים בתורתנו הקדושה, והקילו במה שראוי להחמיר, והחמירו במה שראוי להקל, ואבותיהם ובעליהן לא ידעו מזה כלל, וכל זה מחוסר ידיעה. הנה

דברים אלו ידועים ומפורסמים, וכבר כתב כן הגאון בעל טהרת ישראל בהקדמת ספרו, על המצב בזמנו לפני למעלה ממאה שנה, שגם נשות ת"ח גמורים נכשלים בהל' טהרה, ויש שלא ידעו על ז"נ או על דיני הפ"ט. ובדיני ווסתות ודאי אין להם ידיעה, ואביהם ובעליהם לא היו משגיחים ע"ז כלל, וסבורים שמסתמא עושים כדין. ואינם יודעים אפי' לעשות שאלה מזה. ובפרט דיני ווסתות נשכחו לגמרי מישראל בעו"ה, מחמת שהדבר תלוי בנשים, על כן אין להם ידיעה כלל ואין לומדים כלל דיני ווסתות. עכ"ד. וכ"ז מחמת שהניחו הלכות אלו להימסר ע"י מסורת נשים זקנות, ולא ראו חכמים צורך לשנות מה שמקובל וכו'. וא"כ כ"ש שיתכן מנהג לברך אחרי ההדלקה, ואחרי הטבילה, ולברך על מ"ע שהז"ג, ועוד, ע"י נשים שאינם מבינות, אף שראו שרים ועצרו במילים וכף ישימו לפיהם. ומכשולות כעין אלו היו קיימים לא רק בקהילות הנוז', אלא בעוד כמה וכמה קהילות, כנודע.

ובמק"א הבאנו מה שסיפר האדמו"ר מחב"ד בספר שיח שרפי קודש (עמוד 405) על מקומות בצפון אפריקה, שחמי האדמו"ר הקודם שלח לשם שלוחים לייסד שם בתי ספר, וגם בתי ספר לבנות. והדבר גרם לרעש גדול, שרבני הספרדים טענו שהיכן נשמע כדבר הזה להוציא בנות מביתם (וכן נודע, שהיתה שם צניעות וקדושה מופלגת) ללמוד בבית הספר, ואלו האשכנזים שהגיעו לכאן רוצים לפרוץ גדר. אך לאחר זמן נוכחו לראות את התועלת שבכך. וגם התברר דבר שלא שיערו בכלל, שבדיני טהרה אלו שכל ידיעתם באה להם רק מהאמא והסבתא, היה חסר להם ידיעה פשוטה בעניינים עיקריים וכו', וראו שיש עניינים שעשו שלא כהוגן כיון שלא שמעו מעולם. ולכן תקנו מאז שבכיתות הגבוהות ילמדו דיני טהרה.

ומה שהעיר עוד על מה שכתבנו בילקוט יוסף הל' ת"ב (עמ' תקפו) שיש נשים הנוהגות לכבד הבית בכל כוחן בתשעה באב ולסדר המטות וכיוצא בזה מתיקוני הבית. ונתנו טעם למנהגם, מפני שדעתן קצרה והן חלושי אמונה אחר שהמשיח עדיין לא הגיע. אבל נשים המבינות ויודעות תורה אין לנהוג כן. ע"כ. ותמה ע"ז איך יתכן שהנשים של ימינו יודעות תורה יותר מנשי

תטוש תורת אמך. וכתב החת"ס (א"ח סי' נא) שאסור לזלול במנהג ישראל אפילו כל שהוא. ומנהגינו זה כולו אהבת ה' וכו'. ע"כ.

וכל זה פטפוטי דברים בעלמא, דמנהג שעוקר הלכה הוא רק אם הוקבעה הלכה ע"פ הוראת חכם שהורה להדיא, ונהגו על פי רבם בכל ההלכות, דבזה הולכים כמותו אף נגד שאר פוסקים, לא כן אם לא הוברר שנהגו כן ע"פ חכם שהורה להדיא לנהוג כן לכתחלה, אלא קודם נהגו ואח"כ דנו חכמים במנהג, דבזה אין מתחשבים במנהג שיש בו שמץ איסור, ובפרט כשאינו רבם בכל ההלכות, וכמ"ש בשו"ת ישיב משה שתר"ג (סי' רפא). וכתב שם שאין תוקף למנהגים אחרי זמנו של מרן, הואיל ואין לנו רב שהולכים כמותו ברוב או כל ההלכות זולתי מרן הב"י, ולכן יש לבטל כל מנהג שהוא נגד מרן. וגם מנהג ע"פ רבם ברוב ההלכות צריך שיתברר הדבר בבירור שכן הוא. ע"ש. ובפרט לדעת הרא"ש, הריטב"א, הר"ן, נמוק"י, הריב"ש, ועוד, דכל מנהג שיש בו שמץ של איסור ראוי לבטלו.

ומה שהעיר על הלשון בעין יצחק ש"מתעקשים" לענות ב"ה וב"ש בקידוש, הנה הכוונה לאותם שראו דברי ריה"פ, המסתברים בטעמם, ועכ"ז מקפידים בדוקא לענות ב"ה וב"ש בברכות שיוצאים בהם י"ח. ובאמת שראינו לבעלי תורה ששינו דבר זה שמסתבר טעמיה, [ויש שמשנים במכוון מסורת אבות בהנהגות, ועושים חדר יחוד מיד אחר החופה, ומבטלים שבועה חמורה, ועושים חופה תחת כפת השמים, ומוציאים ציציות מחרץ לבגדיהם כמנהג האשכנזים, אך על זה מחבר הקונ' הנ"ל אינו מעיר, רק על מה שאנו כותבים לבטל מנהג לענות ב"ה וב"ש בקידוש, על זה חורה לו. מה גם שכוונתנו רצויה שיעשו כולם אגודה אחת על פי ההלכה לדעת ריה"פ, ולא יסמכו בכל מנהג על סברת יחידים אף שיש בהם גדולי תורה].

ומה שאסף בקונט' הנד' רשימה של כמה מרבני דורינו הסבורים שיש לענות ב"ה וב"ש גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, הנה מה כוחם גדול כנגד כל רבותינו גדולי הראשונים הנ"ל שכתבו לבטל כל מנהג שיש בו שמץ של איסור, ולדעת רבים מהאחרונים עניית ב"ה וב"ש בקידוש הוי הפסק. ומה שכתב שם שדעת הרוקח, הרא"ש, הטור, מרן, הלב"ש, השל"ה, הפרי חדש, החוות

דור העבר. ע"כ. אולם חבל שמזדרזים לחבר קונטרסים של השגות על גדולי ישראל ולחזק מנהגים שונים, הנוגדים להלכה, שהרי מפורש בב"י (א"ח תקנד) בשם הכלבו שזה מנהג לנשים שהן חלושות מלהאמין בנחמות, מפני שאינן יודעות וצריכות חיזוק. ואעפ"כ מרן הב"י שם העיר ע"ד הכלבו: ואני אומר כי המנהג ההוא נשתקע ולא נאמר, וכל הבא להקל בדבר, בין איש בין אשה כופין אותו שלא יעבור על דברי חכמים. עכ"ל. פוק חזי מה שכתב מרן נגד מנהג קדום שהובא בראשונים אר"ח, כלבו, אהל מועד, ס' המכתם, המאירי ועוד, וכתבו שהנהיגוהו ראשונים, ועל זה כתב הב"י שיש לכפות לבטל מנהג זה. ועכ"פ גם לדעת הראשונים הנ"ל שכך הנהיגו בשביל אותם נשים חלושות באמונה, שאינם יודעות ספר כדי לחזקם באמונה, אין לנהוג כן לכתחילה לנשים שיוודעות תורה. וזה מה שנתבאר בילקוט"י. אלא שצעירים ממהרים להרחיב פה ולחבר קונטרסים לחזק מנהגים קודם שיעסקו מעט במקורות ההלכה.

עוד ראיתי לאברך אחד שהו"ל קונטרס בשם "ברוך הוא וברוך שמו" (אשקלון. ניסן תשע"ב). שכתב דמוכח "להדיא" מדברי מרן בש"ע (סי' קנד סי'ה) שכתב: על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום, אומר: ברוך הוא וברוך שמו. ע"כ. אך כבר כתבנו שכל זה הוא העתקת לשון הטור שם שכתב, ושמעתי מאבא מורי שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו. ומרן כדרכו העתיק לשון הטור, ולא האריך במיוחד כדי ללמד עוד דין מחודש. ויעד שמרן יחדש חידוש כזה ברמזים, היה לו לפרש כן להדיא בב"י. וגם ברא"ש ובטור אין כאן דקדוק, ופשוט. ואדרבה יש לדייק ממה שהטור וש"ע הביאו זאת בהל' חזרת הש"צ ולא קודם בהלכות ציצית או תפילין וברכות השחר וכו', דמשמע שעיקר עניית ב"ה וב"ש שייכת בחזרת הש"צ.

ומה שכתב שם, שידוע שמנהג שנהגו ישראל על פי הוראת איזה חכם או בהסכמתו, עוקר את ההלכה, ולא נוכל לעזוב כלל זה ולהרים יד במנהג. ומה שכתב בס' עין יצחק (ח"ג עמוד קסה): ולא כאחרים המתעקשים לומר בקול, ברוך הוא וברוך שמו. ע"ש. ואמאי קרא עקשן למי שהולך אחר מנהג אבותיו, הלא מקרא מלא הוא אל

דוחה תורה, וזקן אחר סח שמסורת בידם שאם זורקים חפץ מהחלון של הסוכה, הסוכה נפטלת בכך. וכהנה מנהגי תמהון שהמון העם מחזיקים בהם. ולא כל מנהג יש לו סמך. ופעם נודמנו לאיזה מושב, ושמענו שהשליח ציבור שהיה יודע ספר ומדקדק במצוות, בכמה מקומות מוסיף פסוקים באמצע התפלה ככל העולה על רוחו, וגם בהבדלה בין ברכה לברכה היה מוסיף כמה פסוקים, וטען שכך המנהג. ורב בית הכנסת חשש להעיר לו כדי שלא לפגוע בכבודו.

ואף שלא היה ראוי להביא דברים שכאלו, מכל מקום לא רבים יחכמו ויש שמתפעלים מכל דבר הנדפס, וצריך לידע שלא כל מנהג יש להמשיך בו. ומשום מה יש שבאופן כללי שכחו מסורת אבותם, אך רואים צורך עתה להחזיק בכמה מנהגים שיש בהם חשש איסור, ונתלים בטענה שהוא כדי לזכור את המסורת וכבוד האבות. וכבר התאונן על כך הגר"צ אבא שאול זצ"ל, דאמאי יש "בני תורה" ספרדים שמזוללים בכל מסורת אבותם, ועושים בכל כמנהגי האשכנזים, ובהזאת באמת יש לחוש משום מוציא לעז על אבותיו. [ראה להלן].

ומה שכתב שם ל"הוכיח" מפרקי היכלות (נדפס באוצר המדרשים היכלות עמוד קיא) "אמר ר' ישמעאל כל השירות הללו וכל המעשה הזה שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה, שהיו משוררים לפניו משרתיו ברוך הוא וברוך שמו, ויברכו את שם כבודך, ומתרומם על כל ברכה ותהלה". תמוה מאי ראייה איכא. וגם מה שהביא מספר פירושי סידור התפילה לרוקח (עמוד תקלג) שכתב, כשהחזן אומר בא"י אלהינו ואלהי אבותינו ומתחיל התפילה, הקהל עונים ברוך הוא וברוך שמו, ויש אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ויש אומרים יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם וכו'. ושם (עמוד תקמד) כתב, כל דבר ודבר שיצא מפי החזן צריכים יראי השם ית' לומר כמו שאומרים בא"י אמ"ה בתפלה, יאמרו הקהל ברוך הוא וברוך שמו, וכן על כל דבר ודבר. ע"כ. גם מזה אין שום הכרח על ברכות שיוצאים בהם י"ח.

אם יש בשינוי מנהג משום מוציא לעז על הקדמונים

הא איכא למיחש למעין מוציא לעז על הקדמונים. אולם זה אינו, דליכא לאיסור מוציא

יאיר, הא"ר, הגר"א, שלחן המלך, ודמשק אליעזר, דכולהו לא חילקו בין ברכה לברכה, ומשמע שסוברים שיש לענות ב"ה וב"ש גם בברכות שיוצאים בהם ידי חובה. ומנהג זה מחזק את היראת שמים שאינו מסוגל לשמוע את שם השי"ת ואינו מפגיץ מיד כבוד, וע"י ההוראה לבטל מנהג זה, ימעט כבוד שמים וקידוש ה' בעולם. ע"כ. הנה כ"ז אינו נכון, שכל הפוסקים הנ"ל דיברו על החזרה וכדו', ולא הוצרכו לפרש ד"ו, אחר שהוא מילתא דמסתברא, ולא נחתי לבאר כל הפרטים. ומה מיעוט כבוד שמים יש בכך שרק בברכות שיוצאים י"ח אין עונים ב"ה וב"ש. ואין לנו לפסוק הלכות מתוך רגש בעלמא.

ועוד הביא משו"ת חמדה גנוזה (ח"ב סי' 1) שכתב: שאסור לזוז ממנהג אבותינו הקדושים חכמי המערב, המפורסמים בחכמתם וביראתם הקודמת לחכמתם. ובספר נטפי חיים (עמ' קכה) כתב, שמנהג אבותינו לענות ב"ה וב"ש בקול רם ובכוונה עמוקה, גם באמצע ברכה שיוצאים בה י"ח, ואף שיש על כך ערעור בהלכה, מ"מ כך היה מנהגם, ונהגו כך על פי גדולי הפוסקים במערב, ובדורינו קמו כמה תלמידי חכמים ומצאו שלדעת רוה"פ אין לעשות כן, ומבקשים לחדול ממנהגם, אבל אין להשיב לב לכך, כי מנהג אבות הוא, וקדושי המערב לדורותיהם נהגו כך ובודאי ידעו שיש מחלוקת ואעפ"כ נהגו כך, ויש להחמיר במקום זלזול בכבוד התורה וכו', ואבותינו החמירו מתוך יראת שמים ואהבת ה' שבערה בס. וע"ש שהביא רשימה של כמה ממחברי זמנינו ומהם כמה סידורים, שכתבו לענות ב"ה וב"ש גם בקידוש, וכרוכלא חשיב ומתני.

ועל כל אלה יש לתמוה, מה ראו על ככה להחזיק כ"כ במנהג שהוא מסתבר מאד שיש בו חשש הפסק, והוא נגד רוה"פ הגדולים, ואיך אפשר להחזיק במנהג ולעשותו עיקר יותר מההלכה הברורה, ולתת תורת כל אחד בידו, ומיום אל יום נשמעים מנהגים שונים, כמו ששמענו מא' מיוצאי לוב, שאצלם נהגו לברך על הדלקת נר של ראש חודש, וטען שחלילה לערער על זה כי מנהג

והנה יש שבאו מכח הטענה דאחר שכך נהגו כמה חכמים במרוקו, היאך אפשר לשנות המנהג,

היכא דאיכא ספיקא דדינא ויש צדדים להחמיר, מוטב שנעשה כדת, וכתורה יעשה, ונחוש לגיטין שלפנינו שלא יהא בהן שום ספק, ממה שנחוש ללעז גיטין הראשונים. ע"ש. ואמר בשם הגר"ע עטיה זצ"ל שהמוציא ציציות יש לו לחוש למוציא לעז. ואף שמדינא באמת אין בכך משום מוציא לעז, הכא היינו כעין מוציא לעז שהוא נובע מחוסר הערכה למסורת אבותינו במנהגים שרוה"פ הסכימו עליהם. ובאופן שאין בהם חשש איסור.

דברי הריטב"א: אף מנהג שהונהג בידי הגדולים - חכם גדול משנה המנהג כשיש בו שמץ איסור

הלבבות ואין בנו כח להכריע כי אם לפסוק ההלכה על פי הרוב, ובספק שקול עלינו להחמיר, אם ראינו מנהג להקל, הרי זה מנהג בטעות שיש לבטלו. ואפי' אם באנו לומר שידעו בו חכמי העיר ולא מיחו, אע"פ שרבו הפוסקים לאסור, אין לנו לדון אלא שנאמר שלא נגלו להם כל דעות האוסרים, וחשבו בטעות שרבו המתירים וכו'. ע"ש.

וכן כתב עוד בחקרי לב חו"מ ח"א (ס"ס קיא) בשם הריטב"א והר"ן (קידושין נ:). שכל מנהג שאינו מתחייב מכח הטבע, כגון רוב נשים מתעברות ויולדות, אלא תלוי ברצון בני העיר, אינו רוב חשוב כדי שלא לחוש למיעוט, והוכיח מזה דלא מהני רוב למנהג, אלא שיהיה מנהג הכל. ע"ש.

ובשו"ת שבות יעקב חלק ב' (סימן ו) כתב, שכל מי שיש בו ריח תורה יראה לבטל מנהג שנהגו בו בטעות. ע"ש.

וכו"ב כתב הבית חדש או"ח (ס"ס רסז), שהמנהג שנהגו לחתום בליל שבת בסוף השכיבנו ושמור צאתנו ובואנו וכו', היפך דברי הטור והמנהגים. לבי אומר לי כי מנהג זה וכיוצא בו הגיע אלינו משליחי צבור שאינם מהוגנים, המתקבלים בכל הקהלות, בשביל שהם משוררים להם בקול נעים, אע"פ שאינם בקיאים בהלכה ואינם יודעים הלכות תפלה, ויד הגבירים העשירים תקיפה על חכמי הדור גם בזה, וראוי והגון להחזיר המנהג על כנו הראשון כדעת רבינו. ע"כ.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת עין משפט (האו"ח סימן א'), בענין המנהג שנהגו לשורר קריאת שמע בניגון מוסיקא, והעלה שבודאי לא יפה הם עושים ויש לבטל המנהג. וסיים, וכל שכן במנהג שתם שלא ידענו שהוקבע על פי גדולים, שיש

לעז על הראשונים אלא בגיטין וקידושין, וכמו שכתב המהר"ח (ח"ב סימן יא). וכן כתבו הרה"ג רבי מנשה סתהון בספר כנסיה לשם שמים (דף ס'), והחקרי לב (או"ח סימן צה), ובשו"ת עין משפט (או"ח סימן א'). וכיו"ב כתב בשו"ת תרומת הדשן (סימן רלב), דלא אמרינן נמצא אתה מוציא לעז על הראשונים אלא בכגון ההיא דגיטין (ו:). דפשיטא מילתא להתיר מצד הדין וכשכא אחד להחמיר נגד מה שנהגו מקדמת דנא, בכהאי גוונא יש לחוש להוצאת לעז על הראשונים, מה שאין כן

ומה שמשנים את המנהג, כבר כתבו הפוסקים שחכם גדול שדבריו נשמעים רשאי לשנות מנהג שיש בו שמץ של איסור, וכמ"ש הרא"ה הביאו הריטב"א [ו]ז"ל הריטב"א: לעולם אין חוששין למנהג אפי' היה על פי גדולים שבעולם, כל שנראה בו צד איסור לחכם בעל הוראה שבימך. ע"כ], וכן כתבו: הרא"ש, נימוקי (פסחים נא.), הר"ן, והריב"ש בתשו' (סי' שצ), הרשב"ץ, הרשב"ש, הפר"ח (או"ח סי' תצו כלל י'). ועוד רבים, וגם כאן יש שמץ של איסור לגרום להפסק באמצע הברכה שיוצאים בה י"ח, חכם גדול שדבריו נשמעים רשאי לשנות המנהג. ואף שהמהר"י קולון (סי' ט) כתב, שאין לנו לשנות מהמנהגים שנהגו בהם אבותינו הקדמונים חסידים ואנשי מעשה. ע"ש. וכ"כ בספר פחד יצחק (דף קלו ע"ד). ובשו"ת אדני פז (דף כב ע"ג). מ"מ מדברי הראשונים הנ"ל מבואר שכל שיש שמץ של איסור בדבר, יש לשנות המנהג.

וע' לרבינו אליהו מזרחי בשו"ת הרא"ם (סימן טז). שכתב, שדוקא מנהג שהוקבע על פי חכמים יש עליו תורת מנהג, ואין להסתפק ולומר שמא מנהג זה הוקבע על פי חכמים שתינו כן, זה אינו, שאם כן היינו שומעים דבר זה מפי השמועה ואנו לא שמענו ולא קיבלנו דבר זה מאבותינו מעולם וכו'. והביאו מהר"י קאשטרו בשו"ת אהלי יעקב (סי' ו).

והראשון לציון רבי יוסף חזן בעל חקרי לב, בתשובתו שהובאה בשו"ת סמיכה לחיים (חי"ד סי' ד) כתב, שאין מנהג מועיל בדבר שיש בו מחלוקת פוסקים, אא"כ ידענו שנתפשט המנהג מזמן רבותינו הקדמונים, שהיה בידם כח להכריע במחלוקת הפוסקים, אבל בדורותינו שנתמעטו

לחוש שהשליחי צבור הנהיגו כן מאליהם, ומה שלא מיחו בהם הקדמונים, שמא ידעו שאינם מקבלים מהם ומפני כך לא מיחו, או שמא לא נסתייע הדבר בידם למחות, ומקום הניחו לנו להתגדר בו (כמו שאמרו בחולין ז). ע"ש.

וכן כתב הגאון רבי חיים פלאגי בשו"ת לב חיים חלק ב' (סי' ט' דף ה' ע"א וב'). ובספרו משא חיים (דף סב:). (ועיין עוד בספר משא חיים דף נו סוף ע"ד).

ובפרט לפי מה שכתב בספר חסידים (סימן רסב) שמה שאמרו חכמים (ביצה ל ע"א) מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידיים, זהו במקום הרשות אבל בבית הכנסת לא. וכתב במחצית השקל (סימן רסג סק"ג), שהטעם שאולי מפני שברוב עם אי אפשר שלא ימצאו אנשים הגונים שישמעו ויקבלו דבריו, וגם יכריחו את האחרים לקבל דבריו. ע"ש. [והמהרש"ם בספר עין הרועים (עמוד קמג) העיר על זה ממ"ש הטור בשם הרמ"ה הנ"ל. ועיין בשו"ת לב אברהם (סי' קלו) מ"ש בזה. ודו"ק].

וכיו"ב כתב בספר בתי כנסיות (סימן קכד דף קכה ע"ב) כתב, שכמה מנהגים רעים שאין רוח חכמים נוחה מהם, נתבטלו בדורות האחרונים, דאכשור דרי, ומהם המנהג שנהגו לומר בשבת זכור פיוט מי כמוך בתוך נשמת כל חי. ושוב נתבטל המנהג, והנהיגו לאומרו אחר החזרה. ע"כ.

ובשו"ת ויקרא אברהם (בקונטרס מקום שנהגו דף קכב ע"ג), העיר על מה שנהגו במקומו להפסיק בבקשות ופיוטים קודם נשמת, וכתב, ומקורב ביטלנו מנהג זה, והנהגנו להניחם עד לאחר קדיש תקבל. ע"ש. וכן כתב בספר עיקרי הד"ט אורח חיים (סי' ד אות כא). וכן העלה הרה"ג רבי יוסף משאש בשו"ת מים חיים (סימן קנז). וכמו שהביא דברי הפוסקים הנז' בשו"ת יחודה דעת ח"ב (סי' ז).

וראה עוד בשו"ת הריב"ש (סי' שלד) שנשאל אודות מנהג שהיה בארץ ההיא לומר ברכו אחר הקדיש אחרון מן התפלה, ובא שם חכם אחד, ומיחה ביד הקהל, וביטל המנהג ההוא, שהיה קדמון בידם, באמרו שאין לומר ברכו, מאחר שאין ברכה לאחריו. ושכן נראה מהטור (או"ח סימן

קלג), שלא הזכיר ברכו אחר קדיש בתרא. ועתה יש אנשים מנכבדי המקום ומאציליה, מערערים בדבר, לאמר, כי הוא פוגם באבותיהם, לבטל עתה מנהג שנהגו אבותיהם. וגם, כי זה מנהג פשוט ברוב מקומות ישראל, והדבר הזה קשה עליהם מאד, לבטל מנהג אבותיהם. וע"ז השיב, דבר פשוט הוא, שברכו נתקן קודם ברכות של ק"ש, בין בשחרית, בין בערבית, ואם כל הצבור שמעו אותו קודם הברכות, אין לאומרו כלל לאחר התפלה, והאומרו טועה וכו', זולתי בלילי שבתות וי"ט לבד, שנוהגים לאמרו, לפי שאז מקדימין להתפלל, מפני שצריך להוסיף מחול על הקודש, ויש רבים מן הקהל הבאים באמצע התפלה ולא שמעו אותו, ויש להם להתפלל אחר תפלת הצבור, ולזה חזר ש"צ לאמרו, כדי להוציאם וכו'. אבל ביום השבת וביום המועד, שמאחרין לצאת, וכבר התפללו כולם, אין אומרי' אותו כלל. וזה נראה לי שהוא המנהג היפה. אבל בארגונין, ובזאת הארץ, ראיתי אומרים אותו לעולם, בין בערבית, בין בשחרית, בין בחול, בין בשבת. ואנשי מערב ואנשי מזרח נהגו לאומרו לאחר תפלת שמונה עשרה, לאחר עושה שלום, משום הנכנסין ומשום היוצאין וכו'. ואחר שדבר זה הוא מנהג קדום בכמה ארצות, ונזכר במסכת סופרים ובחיבורי קצת החכמים, אין כח בנו לגעור ולמחות במי שאומר אותו, אף אם נראה לנו שהמנהג האחר יפה ממנו. מ"מ כיון שכבר בא חכם והורה לתקן המנהג, וקבלו הקהל ממנו, אין לחזור ולעוות אשר תקנו, ואת אשר כבר עשהו, ועוד, דמחזי כחוכא. ואין בזה פגם לאבות אשר היו שם מימי קדם, דמקום הניחו לאחרונים להתגדר בו, כדאיתא בפ"ק דחולין. עכת"ד.

הא קמין דאחר שהחכם הורה ושינה המנהג, אין לחזור ולשנותו, אף שיש למנהגם על מה לסמוך. וה"ה במכ"ש לענין מה שנהגו לומר ברוך הוא וברוך שמו גם בברכות שיוצאים בהם י"ח, דאחר שרבים הפסיקו לאומרו בברכות שיוצאים בהם י"ח, אין לנו רשות לשנות המנהג ולהחזיר הדבר למה שנהגו במרוקו.

לבטל המנהג שלא לשמוע קריאת מגילה של יום רק של לילה

רק של לילה. [מגן אבות עמוד שלא]. אך כבר הערנו על זה בילקוט יוסף על הלכות פורים, שאין ללקט כל

ואברך אחד הביא בספרו מנהג משובש, שמנהג נשי מרוקו שלא לשמוע קריאת מגילה של יום

מיני מנהגים שאין להם יסוד בהלכה. ואין התורה וההלכה נדחים מפני המנהג, דאף שמנהג ישראל דין הוא, זה כשאנו נגד ההלכה, ונכלשון הירושלמי: אם ההלכה "רופפת" בידך פוק חזי מאי עמא דבר, ומשמע הדולכים אחר המנהג רק כאשר ההלכה רופפת].

וראה בספר מאור ישראל ח"ג (טבעת המלך על הרמב"ם ה' מגילה פרק א הלכה ג) שאחר שהאריך לבאר שעיקר מקרא מגילה הוא ביום, כתב בזה"ל: ויש לתמוה טובא על מ"ש הרה"ג ר' יוסף משאש בשו"ת מים חיים (ח"א סי' ש), שמנהגם במרוקו שאין קוראים את המגילה ביום לנשים, כמו שקוראים אותה בלילה, והביא שהרה"ג דוד משאש, תמה ע"ז, ושוב מצא איזה סמך לזה, בספר מאורי אור (עוד למועד דף קטו ע"ב), אלא שאין הספר מצוי אצלו. אלא שכיון שאין זה אלא לזכר שהיו צועקים ביום ובלילה בזמן צרתם, וכמ"ש אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, (וכמו שפרש"י במגילה ד.), לא רצו להחמיר על הנשים שטרודות בעניני הפורים שגם הם מצוה. והעוסק כמצוה פטור מן המצוה. ע"ש.

ובמחכ"ת כל אלו דברי הבאי, ולא ניתנו להיאמר, וכל שכן להיכתב, כי בודאי ימצאו זמן במשך היום לקיים מצות קריאת המגילה, שהיא עיקר מצות היום, כמנהג כל ישראל, ואין ספק שמנהג זה הוא מנהג משובש, ואינו מנהג ותיקין כלל, אלא מנהג של עמי הארץ, אשר לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו, שהרי הוא נגד תלמוד ערוך, ונגד כל הפוסקים. וברור שיש מצוה לבטלו, ישתקע הדבר ולא יאמר, ולא יזכר עוד. וכמ"ש בשו"ת בשמים ראש (סי' יט), שכל מנהג שהוא נגד הגמרא מצוה לבטלו. שלא כמו שעשה אברך מרוקאי צעיר אחד, ללקט מנהגי מרוקו, והביא מנהג משובש זה בכללם, והנדהה והצולעה יקבץ. ולא יעשה כן בישראל. כי נראה שדוקא אז הנשים במרוקו לא ידעו קרוא וכתוב, וגם לא הבינו כלל לשון הקודש, וכמ"ש כל זה בשו"ת שמש ומגן (ח"ג סי' נד אות א), וכל קריאת המגילה בלילה היתה עליהן למשא כבד, ושעמום רב, ולכן לא היו נוהגים לברך להן על קריאת המגילה, אך כיום אכשור דרי, ובודאי ישמחו מאד בקריאת המגילה בלילה וביום. וכן ראוי לעשות. [קטע זה מספר מאור ישראל ח"ג].

ספרי מנהגי העדות - המתבססים על ליקוטים בעלמא

ומה שמחפשים דחקים להעמיד כל מנהג ומנהג, ושואלים לזקנים אודות מנהגים שהיו קיימים באיזה מושב, אין זו הדרך לדחוק דחקים להחזיק במנהגים כשאין להם מקור בפוס'. והן אמת שמנהגים רבים אצלינו מבוססים ע"פ גדולי הדורות בעלי ההוראה, אבל כל מנהג שהוא נגד רוב ככל הפוסקים אינו בכלל מנהג, כמ"ש הרב נדיב לב (ח"א סי' מג) שאף שמצינו כמה פוסקים דקיימי כפי מנהג המקום, כיון שרוב הפוסקים חולקים, הוי הוא היפך הדין, ויש לבטל המנהג ההוא. וכ"כ בשו"ת שער אשר (יר"ד סי' א). וכ"כ בשו"ת מזכרת משה (סי' כה), וכ"כ הגר"ח"פ בספר סמיכה לחיים (סי' א). גם השד"ח (כללים מערי המ"ם כלל לח. ד"ה המורם מן) כתב, שכיון שהלכה כרבים, לכן מנהג שהוא נגד רוב הפוסקים, חשיב שיש כאן איסור ברור, ולא שבקינן להו להו במנהגם. וכבר קדם הרדב"ז בתשובה (ח"ח סי' קמא) וז"ל:

"שאפי' היה המנהג מימים ראשונים וראו החכמים ושתקו, אפי' ראוי לבטלו, וכבר כתב הרא"ש ז"ל בתשובה (כלל נה סימן י) שבמקום שאין רפיון בהלכה אין לך להלך אחר המנהג. ואף כאן אין הלכה זו רפויה בידינו, דפשיטא הוא שיש להלך אחר רוב הגדולים האוסרים, והילכך יש לבטל המנהג, וכבר אמרו רבותינו הראשונים, שכל מנהג שיש בו צד איסור, אע"פ שאין האיסור מבורר מבטלינן ליה. וכבר כתבו הראשונים הנ"ל, שכל מנהג שיש בו חשש איסור לדעת השופט שבימך, יש לבטל המנהג, אע"פ שהמנהג הונהג על פי גדולים שבעולם. וראה בעין יצחק ח"ג (עמוד תרלו והלאה). וכתב הגר"ח פלאגי' בסמיכה לחיים שם, שכן הוא דעת רוב ככל רבותינו הראשונים, ומהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ועוד, וכן הוא דעת מרן, וכמו שהעלה ג"כ הפרי חדש הנ"ל.

אודות המנהג לומר אחר ברכת המוציא קודם טעימה "ה' מולך ה' מולך ה' ימלוך לעולם ועד"

ובספר הנ"ל כתב להליץ בעד המנהג בכמה מקומות במרוקו, שאחרי ברכת המוציא קודם

לענין אמירת ה' מלך וכו'. [ומה שדימו ד"ז לגביל לתורי שמבואר בגמ' דאינו הפסק. תמוה, דהתם הוא לצורך אכילת הפת, שאי אפשר לו לאכול קודם שיתן לבהמתו, ומכאן למדו לגבי הביאו מלח בכיו"ב. אבל מה הקשר בין פסוק ה' מלך לברכת המוציא]. וכבר כתבנו שאין זה מדרכי ההוראה לחפש אחרי מנהגים שאינם עולים בקנה אחד על פי דרכי ההוראה. ואף שבשו"ת מקוה המים (הג"ל) כתב ליישב המנהג שהוא ע"פ דברי המג"א, שצריך לפי הסוד לטבול את הלחם ג"פ במלח, ולכוין שמל"ח ולח"ם עולה בגי' ג' היות. הנה אין בכך כלום ליישב מנהג תמוה זה, דמחשבה לחוד ודיבור בפה לחוד. ובודאי שאסור לנהוג כן. [ויכול לומר פסוק זה אחר שיטעם ויבלע מהלחם].

בענין ברכה על הדלקת הנר - קודם ההדלקה

היה המנהג כדברי הרמ"א. עכ"ד. וכן כתב בספרו שער יהושע, שרק בזמן האחרון הצעירות שהיו לומדות בביה"ס של חב"ד, או בטאנגי"ר בביה"ס של חב"ד, שם לימדו אותן לברך אחר ההדלקה כמנהג האשכנזים, אך אני מקפיד על בנותי לברך רק קודם ההדלקה, וכדעת מרן מלכא ע"ה. ודפח"ח.

והטעמים שנאמרו ליישב המנהג דחוקים הם, וכיון שבא חכם ושינה המנהג כפי הדין, וב"ה דבריו נתקבלו לאלפים ורבבות, ממילא אין לאף אחד כח להחזיר הדבר למה שנהגו בחוץ לארץ, ובלשון הריב"ש [הג"ל] נקרא "עיוות". ואף שדעת המהרי"ק שאין כח לחכם גדול לשנות מן המנהג, מ"מ דעת הראשונים הנ"ל דכל שיש שמץ של איסור, חכם גדול בעיר משנה מנהג שיהיה מרווח לכל הדעות.

ומה שהדפיסו בסידור "אבותינו" [ע"פ מנהג מרוקן] שמנהגינו שאחרי הדלקת נרות שבת האשה מכסה עיניה ומברכת ומוציאה את בנותיה. ע"כ. הנה מנהג זה תמוה, דאמאי צריכה להוציא את בנותיה, והרי ממילא יוצאים כל בני הבית, בניה ובעלה. ומה שציין שם המקור לברך אחרי ההדלקה, לשו"ת שמש ומגן (ח"ג סי' עא), צ"ע למה לא ציין לדברי שו"ת עמק יהושע הנ"ל שהעיד שגם במרוקו נהגו תמיד לברך קודם ההדלקה וכפי דעת מרן. וגם הגאון ר' ברוך טולידאנו בספר קש"ע השלם, לא העיד על מנהג מרוקו, רק העתיק

הטעימה אומרים: ה' מלך, ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד, ואחר כך טועמים. [מגן אבות עמוד קסז. ועמוד רט]. וע' בספר נתיבות המערב (מנהגי מרוקו, עמוד 55) שהביא מנהג זה בשם שו"ת מקוה המים ח"ה (עמוד י"ג). ובספר מנחת יהודה להר"י אביטן ז"ל, וכתב הטעם כי מל"ח בגימ' ע"ה, כמספר ג"פ שם הוי"ה ב"ה, ושכן המנהג באיזה קהלות במרוקו. וראה בספר לקט הקציר (עמוד קמ"א). ע"כ.

אולם יש להעיר בנחת לנוהגים כן, שמנהג זה נהגו בו בטעות, כי יש בזה הפסק גמור בין הברכה לטעימה. ומה שציינו לספר לקט הקציר, הנה שם לא הזכיר שמץ מנהג ממנהג זה, רק לענין שיטביל פתו במלח, בזה כתב הטעם כיעו"ש. אבל לא

ובספר הנ"ל חתר עוד לקיים מנהג "נשי מרוקו" לברך אחרי ההדלקה, בדברים תמוהים.

[מגן אבות עמוד שסג]. ע"ש. אולם בילקו"י (שבת כרך א חלק שני מהדורת תשע"א, סי' ב) הבאנו כ"שלושים ראשונים דסבירא להו שיש לברך קודם ההדלקה. ומדברי שבולי הלקט מבואר, שהמברכת אחר ההדלקה מברכת ברכה לבטלה. ומשמע דהדלקת הנר אינה חשובה כמצוה נמשכת. וכן היה המנהג כעדות המאמר מרדכי. ובודאי שגם המנהג הקדום במרוקו היה המנהג כד' כל הראשונים, שבירכו לפני ההדלקה, דאל"כ הוה להו להראשונים לכתוב שמנהג נשותינו לברך אחר ההדלקה, שהוא שונה מכל הברכות שמברכים עליהם עובר לעשייתן, ומדלא פירשו כן משמע דנשות הראשונים בירכו קודם ההדלקה כמו בכל המצוות שמברכים עליהם עובר לעשייתן. ובמשך השנים המנהג נשתנה ע"י נשים שאינם מבינות, או ע"י מורים שלא הגיעו להוראה, או מורים מבני אשכנז. [כמ"ש כיו"ב בשו"ת מים חיים משאש (או"ח סי' קעט) הובא בשו"ת שמחת כהן (או"ח סי' קה) שבא רב אחד גדול ועצום מאשכנז, והרביץ תורה במקנאס וקבע מנהג וכו'].

ובשו"ת עמק יהושע ח"ב (להגאון רבי יהושע ממן, עמוד מה), ובח"ו (סי' כט אות ב) כתב שגם במרוקו נהגו לברך קודם ההדלקה, ורק בזמן האחרון שלמדו הבנות בבית הספר של חב"ד הם למדו אותם כן. וכתב, שאסור לומר שבמרוקו

ונמשך אחרי מ"ש בספר כף החיים להגרי"ח סופר זצ"ל, ולא שת לבו לעיין בפוסקים קודם שכתב כן, ואולי גם הוא נמשך אחרי דעת שליחי חב"ד כיון וכו'. וכבר השיב לו על כך בשו"ת יביע אומר (ח"ו א"ח סי' מח). [עכ"ד הגר"י ממאן שליט"א].

עוד ראיתי בהקדמת ספר הלכה ברינה, שכתב, שאף שבמרוקו קיבלו כל הוראות מרן ולא מועיל מנהג נגד מרן, מ"מ יש כמה מנהגים שהם קדומים שנתפשטו קודם קבלת דברי מרן, וכגון בענין המנהג לברך אחרי ההדלקה. וכ"ז כתב כדי לחזק מה שהביא שם (בעמוד רנא). אך תמוה מאד שקרא למנהג נשים זה מנהג קדמון, הרי בכל הגאונים והראשונים מבואר שמברכים קודם ההדלקה, ולא מצאנו מי שיעיד על מנהג קדום בזה. [ובסידור אבותינו הפריז לבאר, שאחרי הברכה אסור לה להדליק ושכן דעת מרן, וזה אינו, שד' מרן שאין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנרות] ובדאי שכן נהגו בכל הדורות הקדומים בכל העולם וגם במרוקו, כדברי הגאונים וכל הראשונים.

ובשו"ת אבא במ (להרה"ג ר' אליהו סויסה, חיפה תשמ"א.

הא"ח סי' ט) כתב: שבעוונות הרבים כעת בימינו נהגו לברך אחרי ההדלקה, וכמו שהביא בדרכי משה בשם מהרי"ו, ונשות הספרדים נמשכו ג"כ אחרי מנהג זה. וגם מציינו שרבני הספרדים נמשכו אחרי מנהג זה שאינו ע"פ עיקר הדין. ולפיכך, אנחנו קבלנו הוראות מרן שפסק כדברי הגאונים ורב עמרם גאון שמברכים קודם ההדלקה, וכ"כ הרמב"ם ושכלי הלקט וש"ר שדין הדלקת נרות כמו כל המצוות שמברך עליהם קודם מעשה המצוה. וכבר הורה גאון העולם אדונינו מורינו ורבינו נר ישראל ועטרת ראשינו כקש"ת כמהר"ר מרן רבינו עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' טז) וכן בספר ילקו"י (עמ' מב), שיש להחזיר עטרה ליושנה ולנהוג לברך ואח"כ להדליק. ומאחר וכבר הורה מוהר"ר שליט"א שהוא גדול עולם ותפארת ישראל, יש להורות לכל הנשים שבצרפת שכל תלמידה תודיע למשפחתה שיש לנהוג בהדלקת הנרות לברך קודם ההדלקה. וכ"ה ג"כ דעת כמה מגאוני אשכנז כמו התרוה"ד ומהר"י ברונא והיעב"ץ ועוד. עכ"ד.

יש לשנות כמה מנהגים מחו"ל - אחר שבאו לארץ ישראל

ובשו"ת מקוה המים (להגאון רבי משה מלכה, חלק ה סימן לג) נשאל מאדם אחד שקרא בשו"ת יביע אומר (ח"ב א"ח סימן טז) שיש לשנות את מנהגם ולברך קודם ההדלקה, ושאל שהרי יש פוסקים שחולקים על זה. והשיב לו ר' משה מלכה זצ"ל בהאי לישנא: "תשובה. אחרי שנגלו לעיניך דברי הגאון יביע אומר שליט"א בספרו הבהיר, ושם ציטט דברי הראשונים והאחרונים שדיברו בענין, והכריע כרוב גודלו לברך ואחר כך להדליק, מי יעיז לסתור את דבריו, את אשר כבר עשהו, ומי כמוהו מורה". [וע"ש שנדחק ליישב מנהגם, אך פתח בדברים נכונים בענין עיקר ההלכה]. וראה עוד בהקדמת שו"ת יבי"א (חלק י) מכתב עוז של הגר"ש משאש זצ"ל.

גם הגאון ר' יצחק חזן זצ"ל [מרבני מרוקו] בשו"ת יחיה דעת שלו (חלק א סימן יג) כתב בזה"ל: וכבר כתב גאון דורינו מוהר"ר עובדיה יוסף שליט"א שיש ללמד שלא לענות ב"ה וב"ש בברכות שיוצא בהם י"ח, וכתב על זה שכן הוא נוהג לעצמו. ושם (סימן כ) כתב שיש לבטל מנהג

שנהגו להתנשק בבית הכנסת, ושכן עשה מעשה בבית הכנסת שלו למחות ולבטל מנהג זה. ובח"א (סימן י) כתב שטוב לנהוג שלא לומר שום פיוטים משיתחיל ברוך שאמר עד אחר חזרה. ושם (ח"א סימן יט) כתב, שהגם שנהגו אצלם בחו"ל לברך על ההלל בר"ח, מ"מ כשעלו לאר"י אסור להם לברך והוי ברכה לבטלה, ושכן דעת מוהר"ר מרן שליט"א. ושם (ח"ג סימן ה) הוסיף שכן נהגו כבר כמעט כל קהלות מרוקו שעלו לאר"י. ובח"ב (א"ח כד) שמותר להחזיר בשבת תבשיל שרובו יבש, וכן כתב שם (ח"ג א"ח טו) שמותר הדבר וכמו שפסק מרן שליט"א. ושם (ח"ג סימן ו) הביא דברי רבינו הגדול הגרע"י שליט"א שחלילה להורות נגד מרן, ושלפי זה, כל ספר חדש שאין דבריו מכוונים על פי דברי מרן הבית יוסף ז"ל, אסור להורות ממנו.

וכ"ז דלא כמו שכמה צעירים בדורינו קודם שעסקו בהלכה כדבעי, וטרם הגיעו להוראה, מחברים קונטרסים לחיזוק מנהגים בלשון מדברת גדולות. וראה במר וקציעה להיעב"ץ (א"ח סי'

שלה) שהעיר בכה"ג, ותמה על שהעלו דבריהם על ספר לחלוק על הגדולים המתירים וכו', ובפרט במקום שרבים וגדולים חולקים ודבריהם מקובלים. ע"כ.

ובשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן ו מכתב טו) ג"כ העיר בכיו"ב, שאין לבוא בעקיפין ולתור ולחפש אחרי דעות האוסרים כנגד דעת גדולי הדור, שמלבד שהוא נגד כללי ההוראה הנהוגה, יש בזה משום מכשול והריסת הדת.

וגם יש להעיר, שהרי כל מטרתו של מרן הבית יוסף זיע"א היתה לאגד את ישראל לתורה אחת, כלשונו בהקדמה לב"י, ואפילו מה שנהגו כבר באר"י והגלילות כדעת הרמב"ם בין להקל בין להחמיר שינה מרן לעשות תורה אחת.

ועוד, שגם אם נאמר שרש"אין להמשיך במנהגם והם קהלה בפני עצמם ואין בזה משום לא תתגודדו, מכל מקום כתב בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ד עניינים כלליים סי' א) שאם רצו להתאגד רש"אין וכדמוכח מדברי המרדכי (פ"ק דיבמות), ובפרט אם הדעת נוטה כמנהג אחד מהקהילות, שרש"אין הקהל השני להסכים לבטל מנהגיהם.

עוד כתב במשפטי עוזיאל שם, שגם להרי"ף והרא"ש דשתי ב"ד בעיר אחת ליכא משום לא תתגודדו, אין הדברים אמורים אלא בבתי דין קבועים חלוקים בסבתם ושיטתם, וכגון בתי דינים של ב"ש וב"ה קודם בת קול. וכן נראה מדברי הש"ך (דיני הוראות או"ה יו"ד רמב סעיף י). ועוד, שלכו"ע לא הותר לעשות אגודות אגודות, אלא רק בכגון קהלות האשכנזים וספרדים שהן נפרדות במנהגיהם, ומצויינות בתור חטיבות מיוחדות, ועוד שבדאי אסור משום לא תתגודדו להוסיף עוד קרעים ע"ג קרעים ולהתפלג לאגודות אגודות. ואחר חתימת הש"ע ע"י מרן והרמ"א, שוב אין מקום עוד לייסוד או קיום שני בתי דינים בעיר אחת.

וראה עוד למהר"ם בן חביב בספר כפות תמרים (סוכה דף מד.), בשם המהרשד"ם (יור"ד סימן קנג), דבענין לא תתגודדו יש בו ב' בחינות. שגם במקום שאינם עוברים עליו בלאו מן התורה, מכל מקום מן התורה צריך לעשות מצוה מן המובחר, ואם כן גם בשני מקומות דאיסורא ליכא מכל מקום להיות הדבר בלתי נאות שנראה שבמצוה

הכוללת לכל ישראל יהיה חילוק ביניהם וכו' ומהאי טעמא בטלו חכמים מצות לולב בשבו"ת. וכן אמרתי שזה נראה טעמא דרבי אבהו בתקיעת שופר. ע"כ.

גם הגאון רבי רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל, כתב כיו"ב, במכתב למרן אאמ"ר שליט"א, בזה"ל: וזאת להודיע למעכ"ת כי כשבאו למחנינו תלמידי חכמים מאחינו האשכנזים, התחילו ללמד דינים לתלמידים שלנו בספר קיצור שלחן ערוך של הגאון ר' שלמה גנצפריד זצ"ל, שהוא ע"פ הרמ"א ואחרוני רבני אשכנז, ולכן עלה בדעתי לחבר קיצור שלחן ערוך ע"פ מרן הש"ע, ורבותינו האחרונים הספרדים שאנחנו נגריים אחריהם, אבל לא היו לי כמה מספרי האחרונים, ואינה ה' לירי ספר הקדוש כף החיים סופר, ואמרתי עת לעשות לה', ובעזה"י ליקטתי ממנו בקצרה כל חידושי דינים הנחוצים, וכשבאתי לארצנו הקדושה נודע לי כי מעכ"ת יש לו כמה השגות והערות על הספר כף החיים הנ"ל, ועוד כמה חידושי דינים אחרים, ובכן אם יואיל מעלת כת"ר לשלוח אותם לי, בלי נדר אעלה אותם בשמו, ואעדנם עטרות, במהדורא בתרא. [שו"ת יביע אומר ח"ו סימן מח].

הרי שמעיד שהרבה דינים במרוקו נבעו מהוראות רבני האשכנזים, ואותם רבנים לא היו בקיאים בדעת מרן ולא חששו מללמד לציבור כפי מנהגיהם, היפך דרכינו ומנהגינו מימות עולם על פי פסקי מרן ועמודי ההוראה. וגם שליחי חב"ד בכמה מקומות בתפוצות לימדו לספרדים כפי מנהגיהם. וראה עוד בספר שיח שרפי קודש (עמוד 405) שהביא בשם האדמו"ר (האחרון) מלובאוויטש, על מקומות בצפון אפריקה, שחמיו האדמו"ר הקודם שלח לשם שלוחים לייסד שם בתי ספר, וגם בתי ספר לבנות. והדבר גרם לרעש גדול, שרבני הספרדים טענו שהיכן נשמע כדבר הזה להוציא בנות מהבית שלהם, ללמוד בבית הספר, ואילו האשכנזים שהגיעו לכאן רוצים לפרוץ גדר. אך לאחר זמן נוכחו לראות את התועלת שבכך. וגם התברר דבר שלא שיערו בכלל, שבדיני טהרה אלו שכל ידיעתם באה להם רק מהאמא והסבתא היה חסר להם ידיעה פשוטה בענינים עיקריים וכו', וראו שיש ענינים שעשו שלא כהוגן כיון שלא שמעו מעולם. ולכן תיקנו מאז שבכיתות

של מדינות אשכנז כמו שידוע בכל ההגהות של מור"ם שאין אנחנו הולכים אחר מנהג בני אשכנז כלל. והובאו דבריו גם בהקדמת ספרו יבין שמועה. ע"כ מהקדמת הסידור הנז'.

וכן העיר בשו"ת חמודי דניאל (סימן א אות ו. הוב"ד ג"כ לעיל סוף פרק ח) שחכמי אשכנז בקרו בכמה ארצות של בני ספרד, כמו הודו, בבל, פרס, מרוקו, ועוד, ולימדו הלכות והנהיגו כפי מנהגיהם, ועד היום בהודו אינם זזים מספר קיצור שלחן ערוך, כפי שרבני אשכנז הנהיגו אותם. ודרכם של בני ספרד שהם נכנעים לקבל, ונכפפים לבני אשכנז, ומעשים כהיום ויכחו שבכמה דברים בני ספרד משנים מנהגיהם למנהגי בני אשכנז, ולכן נראה שרוב המנהגים שכל רב הנהיג בקהילתו וכו' אינן מזמן קדמון וכו'. ע"כ.

וכ"כ הגר"י משאש בספר מים חיים (ח"א א"ח סי' קעט) שבעירו מקנס נתפשט מנהג וכו' בשנת תער"ב ע"י איש צדיק רב ועצום ר' זאב היילפרין, שבא מארץ אשכנז והרביץ תורה הרבה בערי המערב, וקבע מנהג זה וכו'. והובא דבריו ג"כ בשו"ת שמחת כהן (א"ח סי' קה). גם בספר שערי הלכה ומנהג כתב שיש להנהיג שכל בת ישראל תדליק נרות שבת בברכה, הגם שהאמא כבר מדליקה, והרי לדין היא ברכה לבטלה וכדעת מרן.

הגבוהות ילמדו דיני טהרה. עכ"ד. ברם, לא היו מלמדים לפי פסקי מרן, ועד היום מכריזים שכל אשה ובת מדליקה נרות שבת, ובברכה, אע"פ שנכנס בספק ברכה לבטלה לדעת מרן.

ובהקדמה לסידור 'אבותינו' הנ"ל נוסח יוצאי צפון. ושם האריך לומר שיוצאי צפון זכו למסורת גדולה של גדולי הראשונים, וגם לא פסחו מעליהם גדולי אשכנז. אך י"ל שהרבה מנהגים פשוטו בספרד והגלילות שם ע"י הרא"ש שנעשה רבם של יהדות ספרד כשבא לשם כתב, שהרבה פעמים מוצאים שמנהגי אשכנז דומים למנהגי מרוקו, וזה מכמה טעמים וכו'. וגם מטעם שבמשך הדורות נשלחו מהתם להכא לאיסוף תרומות להקמת ישיבותיהם ובאותם הזדמנויות לקחו איתם כל מיני מנהגים קדומים וכו'. וכתב עוד, שבשנת החמישים רצו שליחי חב"ד לערער על מנהג הנפיחה והציעו סדרים חדשים בענייני הכשרויות, ומיד נקראו לסדר דחוף ע"י חבר בית הדין שבכזהבלנקה, ע"י ביה"ד הגדול שבה כיהן הגר"ש משאש זצוק"ל. ואמרו להם אנחנו מכבדים את רצונו של האדמו"ר בזה ואנחנו נעזור לכם בכל מה שקשור להפצת תורה ויר"ש, אבל אינכם ראשים בשום פנים ואופן להתערב במנהגי הארץ הזו. והביא שם מכתב של ר' יוסף ברדוגו להרב עדות בעיקב. ומ"מ אין להביא ראייה מאותו המנהג

במרוקו היו קהלות רבות - ומנהגיהם שונים זה מזה

באותה העיר עצמה ישנם הבדלים עצומים בין משפחה זו למשפחה אחרת, עכ"ד. וא"כ איך יעלה על הדעת לומר שיוצאי מרוקו נחשבים לקהילה בפני עצמה, והרי כל מושב ומושב יש לו מנהגים משלו.

ובזמנו כשיצא לאור ספר נתיבות המערב [הנ"ל] על מנהגי מרוקו, היטב חרה למחותני הראש"ל הרה"ג רבי שלמה משה עמאר שליט"א, ותיכף כתב לו מכתב השגות, ואחר זמן נדפס ג"כ בשו"ת שמע שלמה (ח"ד א"ח סימן ז), ושם תמה ג"כ, שהרי ארץ מרוקו גדולה ורחבת ידיים היא, ויש בה קהילות קהילות קטנות וגדולות, וגם באו רבים מגלות ספרד והתיישבו שם ובנו קהילות נפרדות, עד שהיו מנהגים חלוקים זה מזה, ואפילו בעיר אחת היו מנהגים חלוקים, ולא שייך לטעון מצד מנהג מרוקו, וכמו בעיר פאס שבה היו שינויים

ובספר הנ"ל [מגן אבות בסוה"ס] הביא רשימות של כמה וכמה חכמים שכל אחד מעיד על מנהג שונה במרוקו, ודבריהם סותרים זה את זה. וע"כ דמקומות מקומות שנו כאן. ועכ"פ א"א לקבוע מנהג מרוקו כאשר היו מושבות רבים, וכל מושב ועיר נהג כפי מנהגו, וחוץ מכמה מנהגים בוודדים, ברוב המנהגים לא היה להם מנהג אחיד. כמו שהוכחנו בס"ד בעין יצחק ח"ג (עמ' קע) שיש עדויות סותרות במנהגים רבים, שחכם פ' אומר כך היה המנהג, ובא חכ"א והשיגו בתוקף שלא כן היה המנהג, ולכן אין נפ"מ בכל אלה הליקוטים, דבכל ספק מנהג זיל בתר עיקר הדין, וכל שלא הוברר המנהג בוודאות, אין לנו אלא שורת ההלכה.

וע"ע בשו"ת מקוה המים (ח"ו עמוד קו) שכתב, שבמרוקו עצמה קיימים שינויים מרחיקי לכת בין תושבי עיר אחת לעיר אחרת, ואפילו

ובשו"ת תבואות שמש חלק חושן משפט (סימן נב, עמוד קצא), ועוד ועוד. וגם כתבו שאין אומרים קים לי נגד מרן. והמה דברים מפורסמים לרוב, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט איזה דברים זעירים שנהגו בהם בטרם שנגלה עליהם אורו של מרן ז"ל, ובעיקר בעניני תפילה וברכות שבהם נהגו בדרך כלל על פי המקובלים. ועל כן, לענין הלכה, אי אפשר לדחות דברי מרן בטענת מנהג אבותינו בידינו, שהרי לזה צריך שבע חקירות ושבע בדיקות ובמקורות טהורות, וביורר מעמיק, אבל בלא"ה הרי שוא"ת, וכבר אמרו שיש מנהג אותיות גהנם. עכת"ד.

ובס' נתיבות המערב (עמ' רכט) נדפס מכתב השגות של הגאון רבי יהושע ממין שליט"א, וכתב, טרם כל אני אומר ומודיע, כי במרוקו לא היה מנהג אחיד בכל הערים, אלא עיר ועיר היה להם מנהג מיוחד "בכל העינים". ובכן, מה שכתב בס' הנז' על שם מנהגי מרוקו, אולי באיזה עיר נהגו כן, אבל לא בכל הערים. ע"ש.

אודות מה שנהגו חלק מיוצאי מרוקו לקרוא פרשת בחוקותי בלי ברכה

מנהג תמוה, שנהגו במרוקו, שאחר עלייתם לס"ת בבהכ"נ, מתנשקים עם העולה באמירת חזק וברוך, ודלא כהגאון ר' יהושע ממין שליט"א בשו"ת עמק יהושע ח"ג (חאו"ח סי' ח) שהאריך שיש לבטל מנהג זה. וראה בארוכה בשו"ת יחווה דעת ח"ד (סי' יב). וכתב ע"ז ביבי"א שם, שתמוה למה לעשות סניגורין למנהג בדברים שאינם מתחורים, כאילו כל מנהגי מרוקו ירדו מן השמים כהל"מ, אף שהאמת יורה דרכו שראוי לבטל מנהג זה דתבר גיזיזי. עכ"ד. ואיזה טעם יש להמשיך דוקא במנהג להתנשק בבית הכנסת בפני הספר תורה, היפך מה שמצינו מפורש בספר חסידים (סי' רנה), ודי לומר שב ואל תעשה, אבל למה לקיים את המנהג בדוקא. וכי יש גדולים שהנהיגו שצריך לעשות כן לכתחילה.

אודות מנהג שפיכת המים בחג שבועות

שפיכת מים בחג שבועות, שיצא ממנו קלקול ופריצות, ונהגו בוה רק פוחזי העם. ונהגו כן בארץ מולדתי עוב"י מכנא"ס יע"א בזמן הקדום אצל אנשים ריקים דוקא, וחכמי העיר היו מוחזין בכל שנה לבטל מנהג זה. ובשנת התר"ל ליצירה עשו תקנה לבטל מנהג זה, והנה היא כתובה

גדולים בהרבה תחומים כמו בעניני תפלה ושחיטה ובדיקה, ועוד כהנה רבות. וגם לא הרי מראקש הרי פאס ולא הרי פאס כהרי מקנס וצפרו, ולא זה וזה כהרי רבאט וסאלי, ועוד כהנה רבות. מלבד הערים הפזורים, ורובי כפרים לאין קצבה. וגם ברוב השנים משתנים העניינים, כלים מכלים שונים, רבים ומגוונים, וחלק מהדברים המה מפוזרים וכו' והרואה במהרה לא ישים לבו לזה וכו'.

ודברים אלו ודומיהם הן היו דינא דגרמי לכמה אנשים בזמנינו לבא לכלל טעות ולומר שבמרוקו נהגו כהרמ"א ודלא כמרן. והוא טעות מפורסמת, וכל המעיין בספרי קדמונינו ימצא שבזה כולם שוים שפה אחת ודברים אחדים, עונים ואומרים כי יוסף הוא המשביר, וככל היוצא מפיו יעשה, מבלי להטות מדבריו ימין ושמאל, וכמ"ש בשו"ת צדקה ומשפט ביעקב, ובספר בקש שלמה, ובס' תורות אמת (לרבי רפאל בירדוגו, דף קלט), ובס' כתונת יוסף [מהר"ר בירדוגו], ובשו"ת השמים החדשים (או"ח סי' י), ובשו"ת יפה שעה (סי' ז).

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' יט) אודות מנהג שהביאו ממרוקו בקריאת פרשת בחוקותי, שהחזן קורא פרשת התוכחה בלי ברכה לא לפנייה ולא לאחרייה. והאריך שם לבאר שהוא מנהג משובש, ומצוה לבער אחריו ולבטלו, ולחזור לעשות כמנהג ארץ ישראל שהוא ע"פ הדין וההלכה. כי מצינו תצא תורה ודבר ה' מירושלים. וראה עוד בשו"ת יחווה דעת (ח"ג סי' מט) שהביא דברי התורות אמת ברדוגו (או"ח שלט) לקיים מנהג תמוה במרוקו לחלל יו"ט בשמחת תורה בכמה אבות מלאכות בפומבי כדי לנאות את ביהכ"נ, ואין פוצה פה ומצפצף. ומה שהשיג על זה.

ובשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן קה) הב"ד הגר"ש משאש זצוק"ל שכתב לקיים

וכן מצינו אצל חלק מיוצאי מרוקו ששופכים מים האחד על השני בחג שבועות, ומה שהתחיל במנהג לזלף טיפות מים האחד על השני, נתרחב למנהג לשפוך הרבה מים האחד על השני, וזה אינו מנהג טוב, וכמ"ש בשו"ת מים חיים משאש (סימן רטו, וקמה. דף קעה) ושם יצא חוצץ נגד מנהג

אצלי, משום צערא דחבריה ומשום סחיטה, ועכ"ז לא נמנעו יחידים בורים מעשות כמנהגם, אבל רק מעט מים שלא יפסידו כלום. וכן המנהג עד היום באיזה בתי כנסיות שלא ברצון חכמים. ע"כ.

ואמנם ראה בספר נוהג כחכמה לר' יוסף בן נאים (ערך שבועות אות ד עמוד רה) שכתב: מנהג בחג השבועות שופכים מים זה על זה, ויש כלים מיוחדים מבדיל הנקראים בל' ערבי באתותו, ובפרט בלומדם בעת מנחה האזהרות, כל מי שיפול עליו הגורל בכית אחד מסודר לזה (פי' בית מסויים) שופכים עליו מים, ושמים וצוחקים. והטעם לכך כי התורה נמשלה למים, ועוד שהתורה נמשלה למים שאינה מתקיימת אלא בנמוכי הרוח, וכך שופכים המים בחג השבועות ללמוד לחלוק בדרכי הענוה.

גם בשו"ת נתן דויד בקונטרס נהגו העם (עמוד שמו. שבועות ג) כתב, שמנהגם בשבועות לזרוק מים אחד על השני, ושמעתי הטעם לפי שמשנה בז' אדר והצפינה אותו אמו ג' ירחים עד ו' סיון, שאז שמה אותו על שפת היאור, ולזכר המאורע שחל בו יום שזכינו לקבל את התורה על ידו נוהגים לזרוק מים מאחד על השני, כדי לחבב את המים שעל ידם ניצול משה רבינו מקבל התורה. ועוד שמעתי שהוא זכר לטל תחיה שהוריד השי"ת כדי להחיותם. ומ"מ אם באים לידי פריצות יש לבטל המנהג. עכ"ד.

ובקונטרס שריד ופליט להחוקר מו"ה יעקב טולידאנו כתב, ששמע במרוקו הטעם למנהג זה, מפני שבמתן תורה נתעלפו ישראל ונזרק עליהם מים להשיב נפשם, ואני המאסף אומר לתת טעם לפי שאותו היום שניצול משה רבינו (שנזרק ליאור) ששה בסיון היה, לכן גם אנו שופכים מים איש על אחיו דאין שום אחד ניזוק בזה, זכר למשה רבינו ע"ה, דהגם שהושלך למים ניצול ולא יארע לו שום נזק, והצילו האל מגזירת כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו. וע"ע בספר נתיבות המערב (דף רו אות טז) שכתב שי"א הטעם לזה כדי להעיר את הנרדמים בליל שבועות.

גם הגאון ר' משה אלבאז בספרו היכל הקודש (פרק פד עמוד 274) כתב, ונהגו כל ישראל לזרוק מים זה על זה ביום שבועות, וגם כן טובלים בטבילה או טהרת ט' קבין קודם שחרית, לזכר

טל התחיה שהיה יורד עליהם בהר סיני ביום מתן תורה וכו', ועל פי הזוה"ק יש בזה טבילה קדושה כנזכר שם מעלת המקוה של שבועות. [והובאו דבריהם בשו"ת ברכת יהודה].

וכפי הנראה היו מזלפים מים בעלמא, זכר לטל, אבל אין לשפוך כמות של מים הגורמת לאיסורים, כגון שפיכה בחצר על זרעים, או שפיכה על הבגדים מצד שרייתו זהו כיבוסו בבגד שיש עליו זיעה או לכלוך, או שיש המצטערם מכך והוא בכלל ענינים שבין אדם לחבירו, יש לבטל המנהג וכדברי הרב מים חיים הנ"ל. [ובספר נטעי גבריאל הביא מקור למנהג זה בשם רבנו מיימון אבי הרמב"ם, שכל מי שנשפכו עליו מים בחג השבועות שום רעה לא תאונה אליו כל השנה. וכ"כ בהיכל הקודש לרבי יחיאל אשכנזי. ע"כ. וכבר העירו על דבריו, דאינו מדוייק, דהמקור הראשון הוא מרבני משה בר מיימון אלבאז, ולא מרבי מיימון אבי הרמב"ם. וכפי הנראה ראה שמציינים לסידור תפלה של רבינו מיימון אבי הרמב"ם, ושם הרי יש הוספות מרבי דוד הסבעוני שאכן הזכיר מנהג זילוף המים. וגם מ"ש בשם ספר היכל הקודש לרבי יחיאל, אין זה מדוייק, אלא הכוונה לספר אחר, היכל הקודש לרבי משה הנ"ל].

ומה מאד תמהתי על מ"ש ידידינו הדגול בנש"ק הרה"צ רבי יחיאל אבוחצירא שליט"א רב העיר רמלה, בהקדמה לסידור שהוציא לאור, להחזיק בכל עוז במנהגים גם כשהם נגד מרן הש"ע, וכתב שם להוכיח דבר זה מהמבואר בגמרא סוכה (לב.) שנחלקו אם צריך להיות ההדס משולש, ולשון הגמ' דקיימי תלתא טרפי בקינא, ופרש"י שלשה עלים בקן אחד יוצאין מתוך עוקץ אחד. ודעת רב כהנא להכשיר אפי' תרי וחד, ופרש"י שני עלין בעוקץ אחד ועלה אחד מלמטה ועולה ורוכב על השנים, [שהוא הדס שוטה]. ואמרו בגמ' שרב אחא בריה דרבא מהדר אתרי וחד, הואיל ונפיק מפומיה דרב כהנא. ואע"פ שבודאי גם רב כהנא מודה שהדס משולש הוא מהודר יותר.

ותמוה, דהתם אינו מפני המנהג, אלא דרב אחא עשה כן מפני שהדבר יצא מפי גדול הדור, וסמך על מי שגדול כרב כהנא. אבל אין לזה קשר למנהגים שנהגו נגד רוב ככל הפוסקים ומרן הש"ע.

ומה שכתב עוד שם דמצינו גם בגמרא פסחים (קיד.) לגבי שני תבשילין שיש להביא בליל הסדר, דרב הונא אמר שאפשר לצאת י"ח בסילקא וארוזא,

אף שבדאי יותר מהודר להביא שני מיני בשר. ורביא היה מהדר לקחת סילקא וארוזא, הואיל ונפיק מפומיה דרב הונא שהיה רבו של רבא. הרי לנו כמה האמוראים הידרו לקיים ולשמר מנהג אבותיהם ורבותיהם. ומכאן נלמד שיש לחזק את מנהגי ישראל ע"כ.

וגם זה תמוה במחכ"ת, דגם שם אינו מפני מנהג אבותיהם, אלא מפני שרב הונא היה גדול הדור ורבא נהג כמותו הואיל ונפיק מפומיה דגדול הדור, ואין לזה קשר למנהגים נגד רוב הפוסקים. ואדרבה מהגמ' שהזכיר יש ללמוד שגם בזמנינו יש לומר דהואיל ונפיק מפומיה דגדול הדור שיש לברך קודם ההדלקה, כדעת רוב ככל רבותינו הקדמונים, יש לנהוג כוותיה.

ואע"פ שהרה"ג הנ"ל אהובינו מכד הוינא טליא, והוא בן קדושים, אבל האמת אהובה יותר.

ומעתה מה שהסיק שם לברך על ההלל בראש חודש גם כאן בארץ ישראל, הוא תמוה, שהרי מרן תלה נידון זה במנהג, וכתב שבארץ ישראל לא נהגו לברך, ובאיוזה מקומות בחו"ל נהגו לברך. וא"כ היאך נעשה בארץ ישראל כמנהג חו"ל אחר שמרן תלה דבר זה במנהג המקומות. ועוד, דאטו יש בכוחינו לחלוק עמ"ש מרן באבקת רוכל (סי' ריב) דקמא קמא בטיל, וכל העדות שהגיעו לארץ ישראל שלא על דעת לחזור לחו"ל, צריכים לנהוג כדעת הראשונים שהיו כאן. ואף שכמה מחכמי האשכנזים, כמו הפנים מאירות, חלקו על האבקת רוכל, אבל אנו הספרדים

שקבלנו הוראות מרן בד"כ, אמאי נעזוב דברי מרן באבקת רוכל לילך אחר פוסקים אחרים כאן בארץ ישראל אתריה דמרן.

ועוד תמהתי על מה שסיים שם, שאנו נוהגים עד היום בענין הדלקת נרות שבת, שמברכים אחר ההדלקה, כדעת רבותיו הגאונים שפרשו כך את דברי מרן הב"י, הלא הם מרן החיד"א והבן איש חי כפ החיים ועוד רבים מגדולי ירושלים. וכך נהגו רבני מרוקו כמו הגה"צ ר' רפאל ברוך טולידאנו זצ"ל והגר"ש משאש זצ"ל, ועוד. ע"כ. והיאך העלים עיניו מדברי 30 ראשונים כמלאכים שכולם כאחד כתבו לברך קודם ההדלקה. [ראה בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני קונטרס אחרון סי' ב]. ודעת כמה מהראשונים שאם יברך אחר ההדלקה הרי הוא מברך ברכה לבטלה. ובדאי נשותיהם של הראשונים, וכן של מרן הש"ע ושאר רוב גדולי האחרונים, בירכו קודם ההדלקה, כמו שמפורש בכל הראשונים, וגם אם היו מברכות אחר ההדלקה לא הוו שתקי מיניה להודיענו זאת ששונה ברכה זו משאר הברכות שמברכים עליהם עובר לעשייתן. והגם אם מצינו לכמה מהפוסקים הספרדים שציינו שיש נשים שנהגו לברך אחר ההדלקה, אבל אילו היו רואים את כל דברי 30 הראשונים, ודברי רבים מהאחרונים שחששו בזה לברכה לבטלה, בדאי שהיו מנהיגים לברך קודם ההדלקה. ועל זה נאמר קבל האמת ממי שאמרו. וראה עוד בילקו"י הנ"ל אריכות בד"ז.

ביקור מרן הב"י במרוקו, ובקשתו לשנות כמה ממנהגיהם עוד בהיותו שם

ממקומות אחרים. ותיכף הלך מו"ה שלמה הנז' לביהמ"ד, ופתח ספר הרמב"ם לעיין בו, ונתקשה לו, והיה בוכה לידע פי' הלשון, ונתמלא ביהמ"ד אורה, ונגלה אליו הרמב"ם, ואמר לו אני הרמב"ם ופירוש דברי כך הוא, והלך תיכף לפני החכמים ומצא שעדיין עסוקים בלשון הרמב"ם, ואמר לו כך הוא פירוש דברי הרמב"ם, ואמר לו מרן הב"י הקד' זהו פירוש אמיתי בלשון הרמב"ם, ולזה ראוי שיהיה רב. ומו"ה יצחק הנז' נקט בלבו על זה, ומרן הב"י לא הרגיש בזה, וכשהלך לבית האכסניא גילה דעתו על זה, ואמר מרן אני אלך לבקש ממנו מחילה, והלך לחצר מהר"י וכשנכנס לחצר נצטרך לנקביו, והלך לבאר למלאת מים לרחוץ ידיו, ועלו מי הבאר לקראתו, וכשראה מהר"י שכל זה גודל כח קדושתו של מרן הב"י

עוד הביא בספר אחד, ששמע מכמה מחכמי מראכש שקבלה בידם שמרן בא למרוקו, והתכווח עם רבני מרוקו על כמה מנהגים, כגון למה הם מקילים באיסורי טריפות לאכול בשר לא חלק. [מגן אבות עמוד מה]. ומכאן רצה להוכיח על חשיבות המנהגים, אך תמוה מאד, שאדרבה מכאן מוכח שדעת מרן שאין ראוי להחזיק במנהגים כאלו, ואפי' במקומם בארצותם התווכח עמם מרן שישנו מנהגם, וכל שכן שלא יעלה על הדעת להמרות את פי מרן הקדוש באתריה דידיה. ועיין בספר מלכי רבנן שכתב, ושמעתי שבהיותו קטן [רבי שלמה] בא מרן הקדוש ז"ל למראקש, והיה שקיל וטרי עם מו"ה יצחק הנז' ועם רבנים אחרים שהיו בימיו, בפ"י לשון הרמב"ם וכל מה שדקדקו בלשון הרמב"ם ז"ל היה מרן הב"י מקשה להם

יצחק ומרן הב"י בכמה מנהגים, ואחד מהם בענין בשר חלק, וכן לענין אמירת חצי קדיש לאחר קריאת התורה במנחה של שבת, שדעת הב"י שלא לאומרו, ומנהג מראקש לאומרו.

קבלת הוראות מרן מכח גדלותו בתורה והסכמת חכמי דורו

בשו"ת חיים שאל (ח"ב סי' לה אות ב). וכבר קדמו רבו בשו"ת נחפה בכסף. וכ"כ בעין משפט (י"ד סימן ט), ועוד גדולים. ודבריהם ע"ה חזקים כראי מוצק. והמנהגים שרואים שהם נגד מרן, פשוט שכולם היו מקדמת דנא לפני שיצא טבעו של מרן. וכך האמת לאמיתו דכל מאי דמצינן ליישב דב"ק עלינו החובה והמצוה ליישב. והעיקר להלכה ולמעשה שכל פסקי מרן ע"ה הוקבעו עלינו חובה כהלכה למשה מסיני שאין בה מחלוקת כלל. עכ"ד.

ומה שטען אברך אחד, דמהא דחזינן לכמה מחכמי הספרדים שחלקו על מרן הש"ע, כמו הבן איש חי וכף החיים ועוד, אלמא דמה שהספרדים קבלו הוראות מרן, אינו כקבלה מדין מרא דאתרא, אלא רק נהגו כמו מרן והתפשטו פסקי מרן. שהרי ידועים דברי החזו"א שכהיום הרמב"ם אינו מרא דאתרא, וא"כ ה"ה כלפי מרן. אולם זה אינו, דהמעייין בעין יצחק חלק ג' יראה שדברי האחרונים ברור מללו שהוראות מרן היתה אצלינו קבלה גמורה, וכדין מרא דאתרא, מלבד מנהגים קדומים שפשטו קודם שפשטו הוראות מרן.

ועתה הראוני למחבר אחד שהביא בשם הגרי"ש אלישיב שאמר, שהאשכנזים לא קיבלו הוראות הרמ"א, ולכן אם האחרונים חולקים על הרמ"א הלכה כד' האחרונים, אבל הספרדים קיבלו הוראות מרן, ולכן אם האח' חלקו על מרן הלכה כמו מרן הש"ע. [ספר "טל אמרת" מהדו"ב עמוד ת]. וכתב שגם הגרב"צ אבא שאול אמר לו כן. וע"ע בעין יצחק חלק ג' שהארכנו אם קבלת הוראות מרן היא קבלה על הגברא שקבלו את מרן לרב, או קבלה על ההוראות, ויש כמה נפ"מ מזה.

דברי המהר"י מיניץ על קבלת הוראות מרן

הוראותיו בכל מקום וכו', ותמה, שהרי מרן היה בגיל עשרים כאשר מהר"י מיניץ נפטר, ואיך יתכן שכתב כן על מרן שקיבלנו הוראותיו. והדפיס

זצ"ל, תיכף יצא לקראתו להקביל פניו, ואמר לו בעת הזאת נגלה אלי הרמב"ם, ואמר לי למה אתה עצב, שפי' דברי הרב וכו' אני שנגליתני אליו ופירשתי לו דברי. וישנה מסורת שנחלקו רבי

עוד כתב בספר הנ"ל שלא קיבלו הוראות מרן מחמת הגברא, אלא הסיבה שקיבלו הוראות מרן כיון ששורש פסקי מרן הם ע"פ ג' עמודי הוראה, ובמרוקו כבר נהגו לפסוק ע"פ ג' עמודי הוראה, ולכן ראו לקבל על פי רוב את הוראות מרן בתורת הכרעה, וזו הנהגה בכלליו אבל לא פסק בכל הוראותיו. (מגן אבות עמ' שפא). ואינו מובן כלל, שבודאי כל חכמי הדורות ביטלו דעתם לדעתו של מרן גדול הדורות, ובאו לשמוע אל הוראותיו, ומאתים רבנים הסכימו לקבל עליהם את מרותו של מרן, וי"א שכאילו סמכו את מרן]. וכל דבריו מהבל ימעטו.

וכבר כתב בשו"ת עמק יהושע (בחלק ה אה"ע סימן טז) שודאי קבלת הוראות מרן היא משום סברת מרן עצמו, ולא מועיל מנהג נגד מרן באר"י, [זולת מנהג קודם] שהרי כתבו רבותינו שהוראות מרן הוקבעו עלינו כהלכה למשה מסיני. ואפי' אלף פוסקים יחלקו עליו לא שומעים להם.

וזה לשון רבינו יעקב בן צור בשו"ת משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סי' ה) "והנה אותם פסקי דינים של הראשונים ע"ה וכו' היו קודם שיצא טבעו של מרן בעולם, שאז היו אומרים אל אשר יפנה הרא"ש שם נלך וכו', אולם אח"כ כשיצא טבעו של מרן בעולם ונתפשטו חיבוריו ב"י והש"ע, קיבלו אבותינו ורבותינו דבריו וסברתו אפי' נגד אלף פוסקים, ושוב אין לנו אלא סברת מרן ז"ל. עכ"ל.

הרי דקרי בחיל שקבלנו דברי מרן וסברתו. ודבר זה מוסבר ומושכל כי הא בהא תליא. וגם בענין המנהגים, כבר כתב בארץ חיים סתהון שדוקא מנהגים קדומים [באר"י]. וכן כתב מרן החיד"א ע"ה. וכן משמע בהקדמת הבית יוסף, וכן בתשובת מהר"ם גלאנטי (סי' ה), וכ"כ החיד"א

ומילתא אגב אורחא, ראיתי למחבר אחד שהעיר על מה שכתבנו בספר עין יצחק, שהמהר"י מיניץ כתב על מרן הש"ע שפשטו

הערה זו בכמה מקומות.

ותמוה, דהנה בהקדמה למהר"י מינץ מבואר להדיא שהיו ב' מהר"י מינץ, הראשון היה באיטליה וחי משנת קס"ה עד רס"ה. והוא כתב את סדר הגט. בנו רבי אברהם, וחנה בתו נישאה לרבי מאיר מפדאווה, שהוא זה שהדפיס את התשובות שלו. וחי למעלה מתשעים שנה, ובנו היה רבי שמואל יהודה קצנלבוויגן, וקראו לו גם כן מהר"י מינץ, על שם אמו. והוא חי בשנת שנ"ד, כמבואר בריש ספר דרשות מהר"י מינץ. מהר"י מינץ השני חי בדורו של הב"י, והוזכר בכמה מתשובותיו של הרמ"א (ראה ס"ס כג, וס"י סט, וס"י קכט). ושם (ס"י סט) הרמ"א נשאל ממהר"י מינץ, וערך תשובתו אליו. ובהג"ה שם הביא מספר שנים עשר דרשות למהר"י מינץ (דרוש עשירי), שהוא המהרשי"ק, ונקרא מהר"י מינץ ע"ש משפחת אמו. והמהר"ם ובנו הרשי"ק הצליחו במסחר הספרים והתעשרו מהגהת ספרים, הדפסתם ומכירתם. ובתשובת הרמ"א בס"י י' דן בענין סכסוך שיצא מזה, שהמהר"ם הדפיס את ספר יד החזקה עם הגהותיו, בשותפות עם מדפיס אינו יהודי, וע"ש סוף הע' א'. ומרן הב"י השתמש בהוצאה זו של הרמב"ם. המהר"ם לקח על שכמו להגיה את הספר ב"י, שהופיע על או"ח בשנת ש"י בערך בויניציה. הב"י על או"ח נדפס בבית הדפוס של האדון מארק אנטוניא יושטיניאן, שהיה המתחרה של המהר"ם בהדפסת הרמב"ם הנ"ל. חלק יו"ד של הב"י הופיע בשנת ש"א, ופעם שניה בשכ"ד. בהוצאה שניה מבואר: אז הראינוהו למופת הדור מ"ו הגאון כמוהר"ר מאיר מפדאווה, ועל פי חכמתו שקלנו, לא סרנו ימין ושמאל. באותה שנה, שכ"ד, נדפס ב"י על או"ח שנית, והוגה על ידי הר"ר שמואל יהודה קצנלבוויגן, בנו של המהר"ם. בשו"ת מהר"ם מפאדובה (ס"י עז) כותב: והאלוקים אנה לידי שהובא אלי עתה ספר שלא ראיתי מימי, והוא ספר ארחות חיים, להשתדל להדפיסו ויש בו חידושים רבים. כמו כן שלח הב"י כתבים אל המהרשי"ק, ובודאי היתה כוונתו להדפיסם באיטליה, שהיו בה בתי דפוס עבריים. וכה דברי המהרשי"ק בהספדו על הב"י: כי מלבד ספריו הנדפסים, עוד איזן ותיקן ועשה ספרים הרבה, קצתם שלח אלי באניה ע"י ר' ברוך וכו', ובכתב אשר השיב אלי הודיעני מחידושים רבים אשר

חידש על בית יוסף כולו, ותשובות ושאלות הרבה. ואמנם למהר"י מינץ אין ספר משלו, אך תשובותיו מפוזרות בספרי הפוסקים, כמו בספר פרח מטה אהרן ועוד, מרן הב"י עצמו היה מכבד אותו במאד, ושלח לו שאלות לונציא, והוא חברו הטוב בלב ונפש של הרמ"א. וראה בזה בספר י"ב דרשות של הרב קצנלבוויגן, ובקובץ רבי יוסף קארו (עמוד שד, במאמרו של מאיר בניהו).

ולפ"ז צדקנו בדברינו במה שכתבנו בשם המהר"י מינץ, אודות קבלת הוראות מרן. אחר שהכל יחסו אותו לסבא רבה שלו. וכבר לפני עשרות שנים כתב כן בשו"ת יחיה דעת חלק ה' בסופו, בשם מהר"י מינץ, וחזר על זה בהליכות עולם ובעוד מקומות. ומה שכתב המחבר הנ"ל באיזה ירחון שזו טעות לייחס אותו ע"ש משפחת אמו, מהר"י מינץ, הנה אחר שהדברים מבוארים להדיא בספרים הנ"ל, אין לומר שזו טעות.

ובספר מגן אבות הנ"ל כתב להסתמך על דברי הגריש"א זצ"ל להלכה, גם במקום ספק ברכות, ואינו נכון לדינא, שיש לנו לילך אחר הכללים של רבותינו הספרדים, שחששו טובא לספק ברכות, דספק דאורייתא לחומרא. והתימה שבדברים אחרים אינם סומכים על דברי הגריש"א, וכגון במה שאמר שלבנות ספרד לית מאן דפליג שיש לאסור פאה נכרית בכל גוונא, וכמובא בשמו בספר דברי שלום (עמ' שמו), וכ"כ עוד שם (עמוד פו) ששמע כן מהרה"ג ר' חיים קנייבסקי שהספרדים שנהגו במטפחת אסור להם פאה נכרית משום אל תטוש. ושכ"ה דעת הגר"ש וואזנר, והגר"נ קרליץ. וכ"כ הגר"י ממאן בשו"ת עמק יהושע (ח"ו סי' כט אות ב) שהעיקר להלכה לאסור לצאת בפאה נכרית, וסיים שבמרוקו היו כל הנשים מכסות ראשן כהלכה. והביא דבריו בשו"ת יבי"א (ח"ט סי' קה). ואם רוצים לאמץ מנהגים שהיו במרוקו, אדרבה ראוי לאמץ במה שנהגו שם בצניעות יתירה, ובזה יש להחזיק בכל עוז במנהג, ולא במנהגים שהם נגד הוראת גדולים. [וראה בחזו"א (יו"ד סימן קג) שאפי' אם נהגו כבר ע"פ רבם גדול הדור, עכשיו מחוייבים הם לשנות כפי אשר יורו שופטים שבימיהם].

והגאון ר' עמרם אבורביע זצ"ל מח"ס נתיבי עם, כתב בתשובתו שבשו"ת יביע אומר (ח"ד או"ח

ארץ ישראל הוא הראש"ל פאר הדור, הגר"ע יוסף, אשר שמעו הולך בכל ארץ ישראל וכל העם מקצה ישמעו לו. וגם בכוחו הגדול לדבר עם ק"ק בית אל בדברי נועם. שעל ידם באה התקלה הזאת, וע"י כן יחזרו למנהג המקובלים הראשונים לעשות בצניעא, ותבוא מצוה זאת על ידו, ותהיה לו לזכר עולם, וגם יש לו בזה מעט אחריות, כיון שהוא היחיד בדור שיכול לתקן. עכ"ד.

[ובשו"ת משנה הלכות (חי"א סימן שטו. תשובה משנת תשד"ם) הביא מה שצווחו עליו על שסידר עירוב בברוקלין, וכתב שכבר הורה זקן הוא ידי"ג הרב הגאון הגדול כג"ת מוהר"ר עובדיה יוסף שליט"א, ששהה פה בברוקלין (בשנת תשד"ם) ושוחחנו בד"ת וכו', והורה להיתר, וא"כ פשוט הדבר להיתר. זאת אני מעיד, והגם שיש יראים להגיד האמת, בעזה"י אקיים בעצמי לא תגורו מפני איש].

גם במרוקו נהגו הנשים לברך "שעשני כרצונו" בלא שם ומלכות

ובלאו הכי בזמנם לא כל הנשים ידעו לברך ברכות ברכות השחר [מלבד נשות הרבנים], וכמ"ש בשו"ת שמש ומגן (ח"ב או"ח סימן עב), בזה"ל: בעיר מולדתי מאקנס, עיר של חכמים וסופרים, לא היתה אשה אחת שידעה ללמוד או להתפלל או לברך, ורק ראיתי שבכל יום היו הולכות לפני המזוזה ורוחשות תפלה בלחש על משפחתם, ואולי היו ידעות לקרוא פסוק שמע ישראל. וגם בבתי כנסיות לא היו עזרת נשים, ואפילו ביוהכ"פ לא באו לביהכ"נ. וגם אח"כ כשנבנו עזרות נשים באו רק לשמוע כי לא מבינות שום דבר. והיו נישאות בנות עשר שנים או פחות, ונכנסות מיד בעול הבעל והחמות, ותיכף יולדות הרבה ואי אפשר להם ללמוד. ולכן אי אפשר לקבוע מנהג, אם היה מנהג נשי מרוקו לברך על הלולב וכדו'. אמנם כאן בארץ ראיתי רבניות שידועות לקרוא, והיו לוקחות לולב ומברכות עליו. עכ"ד. וע"ע כיו"ב בשו"ת שמש ומגן (ח"ג או"ח סי' נד).

מנהג פתיחת הידים כשאומרים פותח את ירך

שנוסד על ידי גדולי הדורות, וכנראה יסודו כדי לעורר הכוונה שהכל מאתו יתב', וראה בילקו"י (סי' נא הערה כה) בערך הכוונה בפסוק זה. ופשוט שאינו דומה למ"ש בש"ע (או"ח סי' כח) מנהג החכמים לנשק התפילין בשעת הנחתן ובשעת חליצתן. וברמ"א (או"ח סי' כד) שיש נוהגים לנשק

ס"ו טז), כבר מיום ט"ו בטבת תשכ"א: לכבוד רבינו הגדול, מעוז ומגדול, גאון הדור והדרו, כל העם הולכים לאורו, המקום יהיה בעזרו, ושמרו כרועה עדרו, האי גברא רבה ויקירא, ארון התורה, סיני ועוקר הרים, המאיר לארץ ולדרים, מר יתיב ברישא, לכל דבר שבקדושה, הגאון האדיר מרנא ורבנא כקש"ת כמוהר"ר עובדיה יוסף שליט"א.

ראש ב"ד מקודש בעיר עוז לנו ירושלים ת"ו. יהי רצון שיאריך ימים על ממלכתו ותכון מלכותו מאד. רב חביבאי, דיתיב בתווי דלבאי, הנני להציע בזה לפני הדר"ג שיחיה שאלה שנשאלתי ותשובה שהשבתי, וטרם מסרתיה לבעלים, עד שאקבל הסכמת רומ"מ כת"ר אם לשבט אם לחסד, וכאשר יחווה דעת מעכ"ת כן יקום וכן יהיה. ע"כ.

והגר"ש משאש זצ"ל בשו"ת שמש ומגן (ח"ג או"ח סי' ז) כתב: והנה המרא דאתרא כיום בכל

גם תמוה מה שכתב בסידור "אבותינו", שהנשים מברכות בשם ומלכות בא"י אמ"ה שעשני כרצונו. ותמוה שהורה לברך ברכה לבטלה בדבר שהוא נגד כל הפוס', שהרי ברכת שעשני כרצונו לא הוזכרה בש"ס, ואפי' לא בספרי הגאונים, וא"כ גם למ"ד שיש לברך הנותן ליעף כח, הכא מודו. וכן פסקו הפרי חדש (סי' מו ס"ד), ובמטה יהודה עייאש שם. וכ"פ בספר עבודת הקודש (קשר גדול סי' ה אות כג). וכ"ה בספר מצודת דוד להרדב"ז (מצוה עד). ובשלמי צבור (דף נד:). ובבא"ח (פ' וישב אות י), ובספר ברוך שאמר (עמ' ל). ובשו"ת יחווה דעת (ח"ד סי' ד) וכתב שם, שחובה קדושה על המורות והמדריכות של בתי הספר לבנות, להזהיר מאוד ולחנך את תלמידותיהן לבל יברכו ברכת שעשני כרצונו בהזכרת השם, כדי שלא יכשלו באיסור ברכה לבטלה, שהוא איסור חמור מאוד. ולדעת גדולי הפוסקים האחרונים, המברכות ברכה זו בהזכרת השם, נושאות שם שמים לבטלה.

[ובסידור הנז' (עמ' קמד) כתב, שהמנהג באמירת פותח את ירך לנשק את הידים, וזה לרמז מה שאמר פרעה ליוסף ועל פיך "ישק" כל עמי, מלשון יתון יפרנס. אולם מקור זה דחוק מאד, ולא לזה נתכוונו העם שהתחילו במנהג זה. ובלא"ה אף שרבים נהגו כן, אין לזה תוקף מנהג

הציציות בשעה שרואה במ משום חיבוב מצוה. ועפ"ז כתב השל"ה (פסחים נר מצוה אות לט) שיש בני עלייה המחבכים מצוות, שמנשקין המצות והמרור, וכל המצוות בעת מצוותן, וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם, וכן ד' מינים והכל לחבב המצוות]. וכתב הגאון רבי יצחק עטייה בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה אות כד סק"ב), שמנהג יפה לפרוס כפיו כלפי מעלה בעת שאומר פותח את ידך. וכן כתב בשו"ת קרית חנה דוד חלק א' (חלק אורח חיים סימן יג). וע"ש הטעם לכך. וכן הוא בבן איש חי שנה א' (פרשת ויגש אות יב), שיפתח ידיו

אמירת "בסימנא טבא" בפרשת בראשית

וכבר כתבנו בעין יצחק ח"ג להעיר עמ"ש בספר דברי שלום ואמת, שמתוך רצונו לקיים את כל מנהגי מרוקו, ציטט דברים משם מהר"ח פלאגי, אשר לא כתבם הרב ז"ל כלל, והמציא דברים מלבו בשמו של מהר"ח פלאגי. וכוונתו למה שכתב במאמר ב' (עמ' 151) להעיר על מה שנתבאר בילקוט מועדים (עמוד קפו סעיף ט) שיש לבטל את המנהג של האומרים בסימנא טבא קודם קריאת פרשת בראשית בשמיני עצרת, מחשש הפסק. ועל זה העתיק מספר מועד לכל חי (סי' כה אות כה) שכתב: "חתן מתחיל לא יאמר בסימנא טבא אחר ברכת התורה שהוא הפסק, אלא אם ירצה יאמר תחלה בסימנא טבא ואחר כך יברך, ויותר סימן טוב הוא שלא יאמר כלל, להיות נעוץ סופה בתחלתה בלי הפסק בין שני חתנים". עכ"ל. וכאן מחבר הספר דברי שלום ואמת הוסיף כמה שורות מדיליה, וכתב אותם בשמו של מהר"ח פלאגי [בציון מרכאות, וסיים: עכ"ל], "אבל מכיון שאין בה ג' תיבות כשיעור שאלת תלמיד

אמאי בכמה מנהגים שינו את מנהגי מרוקו כמנהגי אשכנז - ואין משנים לנהוג כד' מרן

והתימה, שמצינו כמה מנהגים שחלק מרבני מרוקו שינו כאן בארץ ישראל, כמו חדר יחוד ושבועה חמורה, ואילו מנהגים שהם נגד מרן הש"ע נשארים בהם גם לאחר שעלו לאר"י. והגר"ש משאש ע"ה בספרו שו"ת שמש ומגן (ח"א אה"ע סי' ד) האריך בזה, וכ"כ ג"כ בהסכמתו לשו"ת שמע שלמה (חלק ב), שהמנהג לגבי חדר יחוד הוא שלא כדעת הרמב"ם, אלא דיחוד הוא מה שנכנסים תחת כלונסאות ופריסת בד וטלית, ובזה קונה אותה לכל דבר, ומטעם זה היו עושים חופה

בפסוק פותח את ידך, וראיה ממ"ש החומת אנך בפ"י וכפיו פרושות השמים. וכן הוא גם בשו"ת תורה לשמה (סי' לא), דהגם שאנו מבקשים על פתיחת היד העליונה, עם כל זה לחזק הדבר אנו עושים פועל דמיוני בפתיחת ידינו. ועוד, כי בפסוק הזה יש המשכת שפע ואנחנו פותחים ידינו לעשות הכנה בזה לשרשנו ומזלינו למעלה לקבל השפע, שכן כתבו הראשונים על שם הפסוק אצל שלמה המלך, וכפיו פרושות השמים, ופירשו הראשונים ז"ל שהוא לעשות הכנה לקבל השפע. וכן המנהג.

לרב, וגם הוא לשון תפלה שהם מתפללים לה' שתהיה התחלה בסימן טוב, לכך הקילו". והוא פלא היאך העתיק מדברי מהר"ח פלאגי דברים שלא הובאו שם כלל. וממילא אין שום מקום להערתו בזה. וגם מה שהעיר עוד בספר הנ"ל לגבי מנהג מרוקו בעלי נענע, והעיר על מה שכתבנו בילקוט יוסף בזה, הנה בודאי שהכל נזהרים בעניני תולעים ומה שייך בזה מנהג. וכל מעיין ישר יראה שיש להשיב על כל תשובה ותשובה שכתב, אחר שתפס תמיד את הדעה החולקת, ואין סוף לדבר, שבכל הלכה תמיד נוכל למצוא הסוברים ההיפך, ולכן יש בידינו כללים בפסיקה ההלכתית, שיש לנו לילך אחר עמודי הוראה, או דספק דאורייתא לחומרא, או דאיכא למיסמך אספק ספיקא. וכל כיו"ב. וראה בעין יצחק ח"ג (עמוד קנב) באורך וברוחב אודות יצאי מרוקו שעליהם לנהוג כאן באר"י בכל הלכותיהם כדעת מרן הש"ע, ורק במנהגים שאינם נוגדים את דעת מרן, ימשיכו במנהגם גם בארץ ישראל.

בערב שבת ומתייחדים בשבת. וכן דעת גדולי המערב הקדמונים, הרה"ג מוהריב"ע, ומהר"ש הצרפתי, ומהר"ר אברהם אבן דנן, ומהר"ר יעקב אבן צור, ונדפסה בספר משפט וצדקה ביעקב (ח"ב סי' קפו), ושכ"כ בספר נופת צופים (סי' יא), ולא היו מייחדים את הכלה קודם שבת. והובאו דבריהם בספר כרם חמר (אה"ע סי' צד). וכן כתב בשער המלך וישכיל עבדי משם כמה אחרונים שכן המנהג. גם בספר ארץ חיים העיד מספר פרי האדמה שכן המנהג בארץ ישראל.

וכ"ד מהר"י נבון גאון ירושלים, ומהר"י עטייה בספרו רוב דגן, ע"ש באורך וברוחב. וכן דעת הרב נר המערב מוהר"ר רפאל אנקאוה זצ"ל.

וכ"כ בספר נהגו העם (דיני חופה אות טו), שמנהגינו שלא לעשות חדר יחוד, וכמ"ש במשפט וצדקה ביעקב (ח"ב סימן קפו), ובעל כרחך שמנהג זה מקדמונינו שהמה לא קים להו הכי. [ועוד ע"ש (אות יז) שהמנהג אצלם שלא לברך ברכת חתנים רק בבית החתן ובמקום החופה, וכדעת מרן].

גם בקונט' שמחתי בישועתך (ירושלים תשע"א), נדפס מכתב מהגאון ר' יהושע ממן שליט"א, שכתב באורך על ענין חדר יחוד ושבועה חמורה, וכתב שאצלם במרוקו לא נהגו כלל לעשות חדר יחוד, וזה מנהג קדום ומבואר בספר משפט וצדקה ביעקב (הנ"ל) באורך ובביאור טעמא דמילתא, וחתומים על התשובה היא ארבעה גדולי עולם. וגם מנהגינו היה מקדם מימות רבותינו ראשונים כמלאכים שהחתן נשבע שבועה חמורה. עכ"ד. והיינו במ"ש מרן הב"י (אהע"ז סי' קסט ס"ק מו) שמזמן הרמב"ם נהגו להשביע שבועה חמורה. שכן המנהג מזמן הרמב"ם וכן העידו על המנהג הרדב"ז, המהרי"ט, המבי"ט, מהר"י בן לב, המהרשד"ם, המהרי"ט, המהר"ם אלשיך, מהר"ם חאגיז, המחנה אפרים, מרן ההיד"א, ועוד. ולכן מה שיש כמה מראשי הישיבות האשכנזים הקוראים תגר על מנהג הספרדים בזה, ומונעים

מהחתן לישבע מחמת חומר השבועה אינם צודקים בזה כלל, אחר שמנהגינו מיוסד על אדני פז. וכל המשנה ממנהג רבותינו ידו על התחטונה. [ותמוה שבסידור איש מצליח כתבו שמנהגינו שלא להשביע וכו', והיו צריכים לכתוב מנהג יוצאי תוניס, ולא לסתום דבריהם "מנהגינו" כאשר בשער הסידור כותבים שהוא לעדות המזרח. וגם כל השינויים בניקוד מעולם לא נהגו בזה שאר כל עדות הספרדים].

ובספר עלה עזרא (עמוד פג) כתב בשם ראש הישיבה הגר"ע עטייה זצוק"ל, שאין לעשות חדר יחוד, והוסיף טעם, משום דל"א סב"ל נגד המנהג. וראה עוד בשו"ת שמע שלמה (ח"ב אה"ע סי' יד) שהאריך בזה. גם בתשובות הרה"ג ר' חיים קנייבסקי שליט"א בספר נזר החיים (עמוד קמז) כתב, שחתן ספרדי צריך ללכת לפי מנהג הוריו ולא לעשות חדר יחוד. ע"כ. נמ"ש בעטרת שלמה זעפרני, שיש לבטל מנהג הספרדים בענין חדר יחוד, ולנהוג כמנהג האשכנזים בזה, תמוה, דהא לענין הדלקת נרות החזיק בכל עוז בכח המנהג לברך אחר ההדלקה, וטען שאין לשנות שום מנהג. וצ"ע.

וכיון שכך היה המנהג פשוט מקדמת דנא, וגם היה מנהג בכל התפוצות, ואף במרוקו נהגו כן, למה רואים צורך לשנות את המנהג, ובזה לא לחוש לכבוד אבות, ובפרט שהמנהג בזה מבוסס היטב ע"פ ההלכה, וכמו שהארכנו בעין יצחק ח"ג (עמוד שמו והלאה) עש"ב.

מותי מנהג עוקר הלכה

ובעיקר הדבר אם מנהג עוקר הלכה, הנה ז"ל הרא"ש בתשובה (כלל נ"ה סי' ט): אבל מנהג שינהיג אחד או שנים מדעתם בלא הסכמות אנשי דורם, ויש באותו מנהג לעבור על דברי תורה, כגון להוציא ממון מחזקתו ולתתו לאחר, אין שומעים לו. ומה שאמרו בב"ב (ה) וחכמים אומרים רשאי בני העיר להסיע על ריצתן, היינו דוקא כשהסכימו אנשי העיר לעשות הסכמה ותקנה לכל בני העיר וכו', אבל בלא דעת אנשי העיר, אין שומעין לו לעבור על דברי תורה, עד שיהא מוחזק כאלוהו בהר הכרמל. עכ"ל.

ועוד כתב (בכלל נה סי' י'): כל המנהגים שאמרו חכמים שיש לילך אחר המנהג וכו', כל אלו המנהגים הם לדבר מצוה לעשות סייג והרחקה,

ואמרו חז"ל שאין לשנותן, אבל אם נהגו במקומות מנהג שיש בו עבירה, יש לשנות המנהג, אפילו הנהיגו גדולים את המנהג, דאין בי"ד מתנין לעקור דבר מן התורה, ואפילו סנהדרי גדולה היושבת בלשכת הגזית, אין לה כח לעקור דבר מן התורה אלא בשב ואל תעשה, אבל לא בקום ועשה. ואפילו נביא אין שומעין לו אם לא הוחזק לנו כאלוהו בהר הכרמל וכו'. ולא מבעיא מנהג של עבירה שיש לשנותו, אלא אפילו מנהג שעשו לסייג ולהרחקה, ויכול לבוא ממנו קלקול, יש לבטל המנהג וכו'. וכן אמרו בירושלמי (פאה פ"ז ה"ה) במקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, פירוש, אם יש רפיון בהלכה שאין ברור לך כמו מי נפסקה ההלכה, וראית המנהג, הלך אחר המנהג,

פרק ז - אם יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה

לג. יש אומרים שיוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה, וחיוב הקידוש שאומרים על הכוס, אינו אלא מדרבנן. ויש חולקים ואומרים שהכוס הוא לעיכובא. ובפרט שבתפלה הרי לא נתכוין לצאת ידי חובת קידוש, וגם לא הזכיר זכר ליציאת מצרים. (לג)

ספרד הנמצאים בימים האלה. עכ"ל. והגאון היש"א ברכה הקפיד על מנהגי ישראל הטובים, שמנהגם תורה (תוס' מנחות כ:). וכגון, מ"ש בשאל האיש (סי' א) בענין שבירת הכוס בנישואין. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאה"ע סי' ט). והוא במקום "אפר", כמ"ש בב"ש בשם כל בו, דבזה"ז אין אנו עושים כן וכו'. אולם עכ"ז הבחין לדחות איזה מנהגים שלא מצאו חן בעיניו, כמו באותם הסופרים את העומר קודם השליח צבור. שהרי באים לידי טעות, ע' ישא איש.

אם יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה

על היין או על הפת כדאמרינן בפסחים. ע"ש. והיוצא מדבריו שיעדיף לקנות שמן לנר חנוכה ולא יקדש לא על היין ולא על הפת. והיינו, שיוצא י"ח קידוש דאורייתא בתפלה. דאל"כ איך יעדיפו נר חנוכה דרבנן ויבטלו מצות קידוש מה"ת. [אלא שהר"ן עצמו בשבת כג. כתב, דמה שנר חנוכה קודם היינו משום שיכול לקדש על הפת. ומשמע שאם אין לו פת, יקנה יין לקידוש, ולא נר חנוכה. ומשמע שאינו יוצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה, והוא דלא כד' ה"ר יהונתן שהובא בחי' הר"ן].

וכן מוכח מדברי המאירי (שבת כג:). והמרדכי (פסחים פסחים קו: ד"ה זימנן דחביבא ליה ריפתא). ע"ש.

וכן הוא בשאלתות דרב אחאי גאון (שאלתא נד), דמחייבין דבית ישראל לקדושי ביומא דשבתא דכתיב זכור וכו', ואף על גב דקדיש בתפלה צריך לאקדושי אכסא דת"ר זכור וכו'. ע"כ. ומלשוננו משמע דמה שקידש בתפלה יצא י"ח ואפ"ה ביאר שצריך לחזור ולקדש על היין, אבל לא שאינו יוצא י"ח בתפלה. דמן התורה לא שייך שיתחייב בקידוש פעמיים. וכ"כ הנצי"ב בספר העמק שאלה (ר"ס נד), שכן דעת השאלתות, דעיקר קידוש מה"ת הוא בתפלה, וחכמים קבעו על הכוס גם כן. וזו היא דעת הבה"ג שכתב, ומחייבין לקדוש מאורתא אחמרא, דתניא, לילי שבת וכו', ורבינו גיזו לשון אחמרא שעדיין לא מיירי אלא בתפלה שהוא עיקר הקידוש. ועל זה שייכת הראיה מדתני לילי שבת וכו'. ע"ש.

דיש לתלות שנראה לגדולים שהנהיגו המנהג שהלכה כן. אבל במקום שאין רפיון בהלכה, אין לך לילך אחר המנהג שהוא כנגד ההלכה. זה דין מנהגים שהן בענין איסור והיתר. עכ"ל.

וע"ש בהמשך דברי הרא"ש שמבאר הדינים במנהגי ממוזן, ובתשובתו לרבי ישראל שם כתב וז"ל: תהלה לאל חנני אלוקים ויש לי כל, בסברא אמיתית של תורת משה רבינו ע"ה, ככל חכמי

(לג) נחלקו הראשונים אם יוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, או לא, ורבינו ישעיה מטראני (בספר המכריע סימן עא) כתב בזה"ל: והנכון בעיני לומר דנפיק אדם י"ח בקידושא דתפלה שמברך מקדש השבת, שאינו מה"ת לקדש בתפלה [וגם] על הכוס, כי אם בתפלה לבד וכו', ועיקר קידושא דאורייתא אינו אלא מה שאנו מברכים בתפלה מקדש השבת. ולפי הנראה אפילו הקידוש על היין אינו אלא מדרבנן, דאי מקרא דכתיב זכור את יום השבת לקדשו בזכירה בתפלה סגי. ע"ש.

וכ"כ בפסקי הרי"א (פ"י דפסחים הל' א"ז), שמה"ת בין אם קידש בלא כוס כמו שמקדשים בתפלה יצא, אבל חכמים תקנו לקדש על הכוס. ע"כ.

גם הרשב"א בתשובה ח"ד (סי' רצ"ה) כתב, וכן קידוש היום לזכור אותו בכניסתו, בקריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכולו, או ושמרו בני ישראל, וכיו"ב, וכל אחד כפי שזומן לו מעניני שבחו וקדושתו, והזכרת קדושתו ובעל פה בלא שום נקיטת חפץ לא כוסו ולא פיתו. ע"כ. [ועיין במחזיק ברכה סימן רע"א].

וכן משמע מדברי רבינו יהונתן שהובא בחידושי הר"ן (שבת כג:). דמה שאמרו בגמ' שבת שם, דנר חנוכה עדיף על קידוש, היינו באדם עני שאם יקנה שמן לנר חנוכה לא יהיה לו לא יין ולא פת שיכול לקדש עליהן, שאם היה לו אחד מהן יכול

חלק אורח חיים סימן טו אות יז. ומסתמא לא נתכוין לצאת ידי חובת קידוש בתפלה, ולכן אם נסתפק אם קידש על היין חוזר. ויש לדחות, דהא לא הזכיר בתפלה הבדלה, כי בני חו"ל חוזרים להתפלל תפלת ערבית של יו"ט. ועיין עוד בריטב"א (שבת טו:). וצ"ע.

ועוד י"ל דכיון שבחי' לשבת הנ"ל הריטב"א לא פסק בסכינא חריפא שיוצא י"ח קידוש בתפלה, אלא בדרך אפשר, שהוא לשון ספק, לכן היכא שנסתפק אם קידש על היין הוה ליה כמו ס"ס, ולדעתו אפשר לברך על פי ס"ס בדבר שעיקרו מן התורה. ושור"ר שהריטב"א גופיה (ברכות יג. ר"ה כח:). ס"ל דמצוות אינן צריכות כוונה אלא יש לחלק בין היכא שיש לו יין להיכא שאין לו יין, או דכיון שיש לו יין הוי כמכוין להדיא לא לצאת בתפלה, וראה לעיל בפרק ו' הערה ל' מה שנתבאר עוד בדעת הריטב"א.

וכ"כ הרמ"ע מפאנו בתשובה (סימן ב'), שיין ודאי דרבנן, ומצות זכירה שהיא דאורייתא קיימנה בתפלה בכניסתו דוקא, דחתמינן בה מקדש השבת.

וכן כתב המגן אברהם (סימן רעא סק"א). וע"ע במגן אברהם (סימן רפט סק"ד) שכתב, דמהירושלמי משמע שאורחים יוצאים בביהכ"נ בשמיעת ברכה מעין שבע, כשאין יין, וה"ה לכל אדם. ע"ש. וראה מ"ש בזה בספר משמרת חיים ח"א (סי' יג). ע"ש.

וכ"ד הפרי חדש (סימן תרעח), והערך השלחן (סוף סי' רעא), שכן הדין. וכ"כ בפני יהושע. ע"ש.

מכל מקום רבים מרבתינו הראשונים והאחרונים חולקים ע"ז וס"ל שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה. ומהם, רבינו יצחק בן גיאת (בעמ' יא) שכתב, שאם אין לו נר או שכבה נרו, מקדש וסועד מכל מקום, דקידוש היום וסעודה בליל שבת דבר תורה, וא"א לסלקם משום דליכא נר. ע"ש. וכ"ה בארחות חיים (דף סג ע"ג אות יב). וכ"ד רבינו יונה. ובהלכות ברכות להריטב"א (פ"ב אות כד).

וכן מבואר מדברי התוס' (נויר ד. וסוטה לב.), שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה.

וכן משמע מדברי המאירי (ברכות נב.) שכתב, שאם אין לו כוס מקדש בלא כוס, שהרי מצינו קידוש בלא כוס למי שהיה יושב ואוכל וקדש

והסמ"ג (עשין כט) הביא דברי בה"ג שכתב, דילפינן ב' זכירות, זכור בדברות הראשונות, וזכירה בדברות האחרונות, להצריכו ב' זכירות, א' בתפלה וא' על הכוס, בין בכניסתו בין ביציאתו. ומה שתקנו בתפלה ועל הכוס בקידוש ובהבדלה, תקנה היא, כדאמר רבי חייא ב"א אר"י (ברכות לג.) אנשי כנה"ג תקנו להם ברכות ותפלות קדושות והבדלות, בתחילה קבעוה בתפלה, העשירו קבעוה על הכוס. ע"כ. ומבואר מדבריו, דמה שאין מסתפקין בקידוש בתפלה, הוא תקנה, והיינו מדרבנן, אבל מה"ת יוצא ידי חובת קידוש בתפלה. אלא דהא הסוברים דקידוש והבדלה על היין מן התורה היאך יפרשו הגמ', דבתחלה קבעוה בתפלה, וכאשר העשירו קבעוה על היין, ועל כרחק דשאני היכא דאפשר מהיכא דלא אפשר, ועכ"פ מה שיפרשו בגמ' יפרש גם הבה"ג, וממילא אין הכרח מכ"ז דיוצאים י"ח מה"ת בתפלה וקידוש על היין מדרבנן. וצ"ע בזה.

ובחידושי הריטב"א (שבת דף כג:), כתב, שאפשר שיוצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה של שבת. ע"ש. אך הריטב"א עצמו בהלכות ברכות (פרק ב' הלכה כד) כתב, מי שנסתפק אם קידש על היין בליל שבת, חוזר ומברך ברכת הקידוש וכו'. ע"ש. ומוכח שלא יצא ידי חובה קידוש מן התורה בתפלת ערבית. וכן מוכח ממה שכתב בשיטה מקובצת (ביצה ד:). בשם הריטב"א, דהא דאמרינן דרב אסי הוה מבדיל מיומא טבא לחבריה משום דמספקא ליה מילתא. וכתב הריטב"א דלכאורה קשה דהיכי מחית נפשיה לספיקא, דהא קיימא לן דברכה שאינה צריכה יש בה משום לא תשא (ברכות לג.). ותירץ כי באמצע התפלה היה מבדיל והיה חותם בברכת יום טוב. אי נמי כיון דמדאורייתא חול גמור הוא לדברי הכל, וחזי להבדלה, ליכא משום ברכה לבטלה דאיסור ברכה לבטלה דרבנן היא, כדפירש רבינו תם ז"ל במסכת ברכות, וחייב הבדלה מדאורייתא בין קדש לחול, וכיון שכן שפיר איכא לברוכי על הספק, דכל ברכות של תורה אם הוא ספק יכול לברך על ספקן. ע"ש. מוכח שאינו יוצא ידי חובה בהבדלה בתפלת חול. וצ"ע.

ותכן דס"ל להריטב"א דמצוות צריכות כוונה מדאורייתא נראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"א

עליו היום. ע"כ. הרי שהצריך לקדש בלא כוס, ולא כתב שיוצאים י"ח בתפלה.

וכן משמע מדברי הריב"ש בתשובה (סימן קנ"ט), שכתב, במי שנשבע שלא יקדש בשבת לא ביין ולא בפת, דודאי הוי כנשבע לבטל את המצוה, ולא חלה עליו השבועה. ע"כ. וכ"כ מרן

להזכיר יציאת מצרים בקידוש

והאחרונים הוכיחו מהגמרא פסחים (קז:), שאין יוצאים ידי חובת הקידוש בתפלה, דאיתא התם, אמר רב אחא בר יעקב, וצריך להזכיר

יציאת מצרים בקידוש, כתיב הכא למען "תזכור" את יום צאתך מארץ מצרים, וכתיב התם "זכור" את יום השבת לקדשו, והרי בתפלת ערבית של שבת אין זכר ליציאת מצרים, ואנן ילפינן בגזרה שוה דבעי אדכורי יציאת מצרים בקידוש. וא"כ היאך יוצאים י"ח קידוש בתפלה. ואי נימא דהוא אסמכתא בעלמא, שפיר קאמר המג"א דיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, אף שלא מזכירים בה יציאת מצרים. אבל אי נימא דהוא לימוד גמור, א"כ היאך יוצא י"ח קידוש בתפלה, והרי לא מזכירים בתפלה זכר ליציאת מצרים. וכן הקשה בשו"ת דברי מלכיאל ח"א (סי' טו) ע"ש.

ובמצפה איתן (ברכות נא:), כתב מכח ראיה זו, לדחות מ"ש הפני יהושע שם שיוצאים י"ח קידוש בתפלה, וכתב, שאין זה נכון כדמוכח בפסחים (קז:), הנ"ל. אך לא היה לו לכתוב כן בפשיטות, מאחר שכ"ד רבותינו רבינו ישעיה הראשון והרשב"א, דכל רז לא אניס להו, אף דבוראי ידעי מד' הגמ' פסחים. וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"א (סימן טו), ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (סימן מה).

וכן הקשה במנחת חינוך (מצוה לא) על דברי המגן אברהם שכתב, שיוצאים י"ח קידוש בתפלה, וכתב, שהוא תמוה מאד, שהרי צריך לומר בקידוש זכר ליציאת מצרים, ובתפלת ערבית של שבת אין שום זכר ליציאת מצרים.

וכן נראה מדברי המהרי"ל בתשובה (סי' ל"ג), וכמו שנתבאר בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סימן י'), ובשו"ת יבי"א ח"א (חלק א"ח סימן ט"ו, וע"ש באות ר"ג). וח"ד (סי' כה), ובספרו לווית חן (סי' יד). ע"ש.

גם המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן רעא) כתב

לפקפק על דברי המג"א, מכח הגמרא הנ"ל. וכן כתבו בשו"ת בנין של שמחה (אר"ח סי' י), ובשו"ת בני לוי (סי' י), ובשו"ת שרידי אש ח"ב (סי' קנז).

וע"ש ביבי"א שהעיר דלכאורה דברי הרשב"א סותרים בזה, כי בשו"ת הרשב"א (ח"ד סי' רצה) כתב, שקידוש על היין הוא מדרבנן, ומן התורה יוצא בקריאת ויכולו, או ושמרו בני ישראל את השבת, וכיו"ב. ואילו בתשובה אחרת (סימן קכג) כתב ליישב המנהג שמקדשין בביהכ"נ, כדי לצאת ידי חובת קידוש מן התורה. ולכאורה הוא סותר לתשובה הנ"ל, שהרי כל הקהל בביהכ"נ התפלל, ובודאי אמר ויכולו או ושמרו, וא"כ היאך כותב הרשב"א שהוא כדי לצאת ידי חובת קידוש מן התורה. [ונראה עוד שיש מקום לחוש לשאינם בקיאים להתפלל, ואינם יוצאים י"ח מה"ת, אלא בקידוש של ביהכ"נ. וע"ע בהרא"ש (פרק ערבי פסחים ס"ס ה), בשם רבינו יונה, ובשו"ת מן השמים (סימן כה)].

ולדברי הראשונים דסבירא להו דשפיר יוצאים י"ח קידוש בתפלה, צ"ל דהאי גזרה שוה אינה אלא אסמכתא בעלמא. וכ"כ מהר"י נג'אר בספר שבות יהודה על המכילתא (פר' יתרו דף עז ע"ג). וכ"כ בשו"ת בנין שלמה (סימן כא), בשם אחיו הגאון רבי בצלאל הכהן, דגזרה שוה זו אסמכתא בעלמא היא. [ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א אורח חיים סי' טו].

אמנם המהרש"א בחי' הלכות (פסחים קז:), כתב, שאף בלי הגזרה שוה שצריך להזכיר בקידוש יציאת מצרים, בכתוב עצמו אחר שנאמר שמור את יום השבת לקדשו, נאמר וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך. ע"ש.

אולם רבינו יהודה בן יקר (רבו של הרמב"ן) כתב בפירוש התפלות (עמוד צב) וז"ל: ואינו אומר

בתפלת ערבית זכר ליציאת מצרים כי אם זכר למעשה בראשית, ואע"ג דכתיב בשבת, וזכרת כי עבד היית במצרים, אינה אלא זכר עבדות, ויציאת מצרים לא כתוב שם בפירוש, והתורה אמרה בפירוש ושמרו בני ישראל את השבת כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, לכן אין להזכיר אלא "זכר למעשה בראשית" בלבד. ע"ש. וע"ע בשו"ת אגודת איזוב (תאור"ח סי' א), ובשו"ת עונג יום טוב (דף רעח:), ובשו"ת שאלת דוד (תאור"ח סי' א), ובשו"ת חתן סופר (ס"ס לב), ובשו"ת בית אבי ח"ב (ס"ס לו).

ובשו"ת בנין שלמה (סימן כא) הביא בשם אחיו הגאון רבי בצלאל הכהן שעמד בקושיא זו, והשיב דהך גזרה שוה (דפסחים קיז:) אינה אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן, אבל מדאורייתא יוצא י"ח בתפלה. ע"ש.

וכן מבואר בספר שבות יהודה על המכילתא (למהר"י גניאר פרשת יתרו דף עז ע"ג), שג"כ כתב דאסמכתא בעלמא היא. וע"ע בשו"ת שאלת דוד (אורח חיים סי' א). ובשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (סי' מה). ובשו"ת אגודת איזוב (תאור"ח סי' א). ובשו"ת עונג יו"ט (דף רעח:). ובשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' מג אות י').

ועיין בהגהות מראה כהן (פסחים קיז:) שכתב, שנוסחת רשב"ם בתפלת שבת היתה כנוסחת הכל בו (ס"ס לה), זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים.

ובאמת שגם במחזור ויטרי (סימן קג עמוד פב) כתב, שצ"ל בתפלת ערבית של שבת זכר ליציאת מצרים. וכן הנוסח בארחות חיים (דף סב.). וע"ע להנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת יתרו סימן נד אות א), שכתב, שבאמת יש נוסחאות בתפלת ערבית של שבת זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א (סימן טו אות ו והלאה).

ובשו"ת יביע אומר הנ"ל כתב ליישב, שהואיל והזכיר יציאת מצרים סמוך לתפלה, באמת

ואמונה, וסמך גאולה לתפלה, חשיב כאילו הזכיר יציאת מצרים בתפלה, ויצא י"ח קידוש מה"ת.

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (מצוה לא) שהביא סמך לסברא הנז', ממאי דקי"ל בקידושין (ו). דאפילו גבי גיטין וקידושין מהני כל שעסוקים באותו ענין. וה"נ שסומך גאולה לתפלה. ואמנם לדעת הרשב"א [הנ"ל] אפילו באמירת פסוק ושמרו בני ישראל או ויכולו, או באמירת בואו ונצא לקראת שבת, יוצא י"ח קידוש, וצ"ל לדעתו דההיא דצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

ובר מן דין הרי כתב בתוספת שבת (סק"ג) שמסתמות דברי המג"א (סק"ב) מוכח שאפילו אם האשה התפללה אין הקטן מוציאה י"ח קידוש, והדין עמו, שאף להמג"א (בסק"א) שבתפלה יוצאים י"ח קידוש מה"ת, הני מילי כשכיוון בהדיא לצאת י"ח קידוש, הלא"ה לא נפיק מה"ת. ודלא כא"ר שמחלק בזה בין אם התפללה או לא. עכת"ד.

וגדולה מזו כתב החתם סופר (חלק אורח חיים סימן ט"ו וי"ז וכ"א), דמסתמא אין המתפלל מכוין לצאת י"ח קידוש בתפלה, הואיל ודעתו לקדש אחר כך על הכוס, והו"ל כמכוין שלא לצאת. ע"ש. וכ"כ הגרעק"א בחידו' לאורח חיים (סי' רע"ג בט"ז סק"ב). וכ"ה בחי' הרש"ש (סוטה לב).

ועיין במצפה איתן הנ"ל שכתב, שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה, כי בעינן שיאמרו זכר ליציאת מצרים, כדאיתא בפסחים (קיי). וזה ליתא בתפלה. וכבר העיר מזה החינוך. ועל כל פנים מידי ספק תורה לא יצאנו.

ומעתה בודאי שאין הקטן יכול להוציא גדול י"ח אף שהגדול התפלל. ומכ"ש למ"ד קידוש על היין דאורייתא (רש"י וראב"ן). וכ"כ להדיא בס' מאורי אור (באר שבת דק"ד סע"א).

אם הקטן חשיב כמחוייב במצוות מדרבנן

שי"א שמעיקרא אין הקטן נחשב לבר חיובא אפילו מדרבנן, שעיקר מצות החינוך על האב. וכפירוש רש"י ברכות (מה). וכ"כ הרמב"ן במלחמות (ברכות כ:) והריטב"א והמאירי במגילה (יט). והר"ן קידושין (לא). ובכ"מ (פ"ו מחמץ ומצה) כתב שכן דעת הרמב"ם. [ועיין בר"ן מגילה דף ו:

ומכל שכן אם גם הקטן התפלל, דאז הו"ל תרי דרבנן, ולדעת כמה פוסקים לא מפיק חד מדרבנן, וכ"כ המאמר מרדכי (סימן קפו סק"ד) בדעת מרן. וכ"כ בשו"ת גנת ורדים (כלל ב סימן כא). וע"ע בשו"ת סמא דחיי (חלק אורח חיים סימן טז). ובשו"ת חק"ל (סימן מה). ובשו"ת קול גדול (סימן ק). ומכ"ש

לד. האיש אף אם כבר התפלל ערבית, מוציא ידי חובת קידוש את האשה שעדיין לא התפללה ערבית כליל שבת, דאף על פי שיש אומרים שיוצא ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה, ויכנסו, מכל מקום מוציאן ידי חובת קידוש, אחר שהנשים חייבות בקידוש, ויש דין ערבות, וכל ישראל ערבים זה לזה, ומצד הערבות יכול להוציאה ידי חובה. ואף אשה שקיימה מצות קידוש על הכוס, יכולה להוציא ידי חובת קידוש את רעותה, דקיימא לן כל ברכת המצוות אף על פי שיצא מוציא (ר"ה כט.). (לד)

כ"ה, ובספר לוי חן (סימן י"ד). ובחזון עובדיה שבת כרך ב' (עמוד לט). ושם ציין להשדי חמד (מערכת ע' כלל כ"כ), ועוד שהוכיחו מהריטב"א (קידושין כז:) גבי גלגול שבועה, היפך ד' הדגול מרבבה. וע"ש בשם הגאון רבי עקיבא איגר ועוד פוסקים. [חלק מהדברים ממרן אאמ"ר שליט"א].

וע"פ האמור, אם הקטן מקדש, האשה תאמר אחריו מלה במלה, ואף שכוס הקידוש ביד הקטן, אין זה מעכב, וכמ"ש בכיו"ב בשו"ת רב פעלים ח"א (חלק אורח חיים סימן י), וסמך על דברי מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רצה סק"ו) בשם מהר"י זיין, דבריעבד אפילו אינו אוחז בכוס בידו אלא רואהו ביד אחרים, יצא י"ח קידוש והבדלה. ע"ש. וראה בשו"ת יחווה דעת ח"ו (סימן כח). ע"ש.

איש שהתפלל אם יכול להוציא ידי חובת קידוש אשה שלא התפללה

בשו"ת עין יצחק ח"א (חאה"ע סימן א אות יד). וכ"כ בשו"ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן תלט, וחלק יורה דעה ס"ס שנב). ובשו"ת אהל אברהם שאג (סימן א בד"ה ואמנם). ובשו"ת חתן סופר (סימן קכט), ובשו"ת ערוגת הבושם (חלק אורח חיים סימן סא), ובשו"ת קרן לדוד (ס"ס קסא), ובשו"ת בנין שלמה (סימן יג). ובערוה"ש (סימן רעא סק"ו). ובספר תהלה לדוד (סימן קפז). ובשפת אמת (פסחים קא). והוסיף עוד, שי"ל שאף להרא"ש שאין לנשים ערבות על האנשים, מכל מקום האנשים שפיר ערבים על הנשים. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יוסף מסלוצק (סימן ח דף ל:).

אבל החקרי לב (חאו"ח סי' מח) הסכים להרב מוצל מאש, שאין לנשים ערבות על האנשים ולא לאנשים ערבות על הנשים, ולכן העלה שבכל המצות אם האיש יצא י"ח אינו מוציא את האשה י"ח, כיון שאין הנשים בתורת ערבות כלל. ע"ש.

ומכל מקום הנה לפנינו להקת האחרונים חבל

מדפי הרי"ף, שחלק על הרמב"ן, וס"ל שהקטן עצמו מחוייב במצוות מדרבנן].

ועל כן ראוי להחמיר בזה במצוה דאורייתא, כגון קידוש שלא לתת לקטן להוציא איש או אשה אפילו כבר התפללו ערבית של שבת. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן נ"ט, מנחת הגרשוני דף כו.). ושם כתב כסברת הגאון רעק"א והחתם סופר, שאינו יוצא י"ח בתפלה מה"ת, כיון שדעתו לקדש על היין כתקנת חז"ל. א"נ כדברי התוס' בסוכה (ג.) ושכ"כ הפרי מגדים. ע"ש.

והנה דעת הדגול מרבבה שהנשים אינן בכלל ערבות, ורבים חלקו ע"ד, ראה בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סימן י), ובשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן ט"ו, וע"ש באות ר"בג). וחלק ד' (סימן

לד) על פי המבואר בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' קח אות קכח). ושם הביא מ"ש באור לציון ח"ב (עמוד קעט דיני קידוש אות א), שגם אשה שלא התפללה ערבית כליל שבת, יכול בעלה שהתפלל כבר להוציאה י"ח קידוש, שבמצות קידוש שהנשים חייבות יש דין ערבות, ואמרינן בהו אף על פי שיצא מוציא, מדין ערבות (ר"ה כט. ופרש"י שם). וכמ"ש רעק"א בתשובה (סימן ז). ודלא כהדגול מרבבה. ע"כ. וכתב עליו ביבי"א בזה"ל: הנה בלוי חן (סימן רעא) הארכתי בדין זה, ושם (עמוד טז) הבאתי שכן כתב הפרי מגדים (מש"ז סימן רעא סק"א, ומש"ז סימן תפט סק"ב), ובספרו תיבת גומא (פר' וישלח אות ג, ובר"פ נצבים), כדברי הגאון רבי עקיבא איגר. וכ"כ בשו"ת זרע אברהם יצחקי (סימן יא דף יט ע"ד). וכ"כ מרן החיד"א בספר מראית העין (ע"ז יז: דף נו רע"ג), ודחה לדברי הדגול מרבבה. וכ"כ עוד בספרו טוב עין (סימן יח אות נו). וכ"כ מהר"י נג"אר בספר מועדי ה' (דף צג.). וכ"כ רבי יצחק אלחנן

לה. יש מי שכתב, שכל שאמר "שבת שלום" יוצא ידי חובת קידוש מן התורה, והקידוש שאומר על הכוס אינו אלא מדרבנן. ולכן יעץ שהאשה שלא התפללה ערבית של שבת תאמר שבת שלום, וכך בעלה שהתפלל יוכל להוציאה ידי חובה לכל הדעות. ומסתימות דברי רוב הראשונים לא משמע כן, ואפילו הכי כבר נתבאר שהבעל יכול להוציאה ידי חובה הגם שלא התפללה ערבית של שבת. (לה)

פפוק. ע"ש. וכל האמור לעיל נעלם מעיניו של עורך הספר אור לציון. ומה שיעץ לצאת לכל הדעות, לומר שבת שלום אינו כלום, ואין להאריך. [ע"כ מדברי מרן אאמ"ו]. וראה להלן ע"ד האור לציון אודות אמירת שבת שלום.

אם יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה באמירת "שבת שלום"

במגן אברהם (בסימן רע"א ס"ק א'). ע"ש. הנה ביאר הדבר לקדשו בדברים הסכימו הפוסקים דהיינו דברי שבח וקילוס, אבל לא אמירת שבת שלום בעלמא. ומי שסובר שיוצאים י"ח בתפלה היינו משום שבתפלה עצמה יש בברכה הרביעית דברי שבח וקילוס לשבת. ולשון הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת: מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר (שמות כ') זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו זכירת שבח וקידוש וכו'. ע"כ. הרי שהצריך זכירת שבח, ובאמירת שבת שלום אין שום זכירת שבח. אלא שבהי אדם (כלל ו' ס"ד) גרס זכירת שבת. וכ"ה בקצש"ע (ר"ס עז). ואמנם רעק"א גופיה לא אמר הדבר בהחלטיות, אלא כתב "וגם" לכאורה" לאו דוקא תפלה אלא כל שמזכיר שבת וכו', ועכ"פ מדברי רוב הפוסקים לא משמע הכי. וע' במגן אברהם הנ"ל שכתב דיוצא י"ח מה"ת ב"תפלה". וגם הרמ"ע מפאנו (סימן ב') כתב, דשפיר מקיימין זכרהו על היין בכניסתו, דיין ודאי דרבנן הוא, ומצות זכירה שהיא דאורייתא קיימנהו "בתפלה" בכניסתו, דחתמין בה מקדש השבת. ע"ש. והיינו דוקא בתפלה.

מה גם שמדברי רבינו יונה מוכח להדיא דלא כהמגן אברהם, דאפי' בתפלה אין יוצאים י"ח, וכ"ש באמירת שבת שלום. וכן מוכח מדברי הגאונים, והתוס' (סוטה לב), והרוקח, וכן משמע דעת הרא"ש (פסחים פ"י ס"י ה), וכמ"ש הפרי מגדים. וכן נראה מדברי הר"צ גיאת בס' מאה

נביאים דס"ל שבמצות קידוש שהנשים חייבות, יכולים גם אנשים שיצאו י"ח, להוציאן י"ח. וכן המנהג פשוט, פוק חזי מאי עמא דבר. וכ"כ מהר"א אלקלעי בשו"ת חסד לאברהם (חלק אורה חיים ס"ס ז), שהמנהג בזה מיוסד ע"פ הדין בלי שום

(לה) הנה באור לציון הנ"ל, יעץ דטוב שהאשה תאמר שבת שלום ובה תצא ידי חובת קידוש מן התורה, וכך יהיו שניהם חייבים מדרבנן בלבד. שהרי מן התורה אין חובת קידוש על היין. ע"ש. ויסוד דבריו מהגהות רעק"א בסימן רעא, שכתב, דלכאורה לאו דוקא תפלה, אלא דכל שמזכיר שבת, ואומר שבתא טבתא, ג"כ יוצא, דמ"מ הזכיר שבת. ע"ש. וכיו"ב כתב בתשובה מאהבה ח"ב (סימן רלט), שהאשה יוצאת י"ח קידוש בברכת הדלקת הנרות, או באמירת שבת טוב. ע"ש.

אולם מה שסמך יתדותיו שיוצאים י"ח קידוש מה"ת באמירת שבת שלום או בהדלקת הנר, הנה במחכ"ת מדברי הרבה פוסקים [ראה להלן] משמע דלא סגי בהכי, כי בדברי הראשונים מבואר דכדי לצאת י"ח קידוש מה"ת בעינן לכה"פ דברי שבח וקילוס לכבוד השבת. והלא"ה לא יצא. ובאמירת שבת שלום אין שום שבח לבורא, אלא זו ברכה שיהיה יום זה לשלום. [וגם אין בה הזכרת בריאת שמים וארץ וזכר למעשה בראשית, ולד' כמה פוסקים דבר זה מעכב בקידוש]. ואף בברכת הדלקת הנרות מוכח מדברי הדגול מרבבה (סימן רעא) דלא מהני לצאת י"ח קידוש מה"ת, וכ"ד האחרונים.

ומה שטען דעיקר קידוש לקדשו בדברים, וכמ"ש הרמב"ם (בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה א'): מצות עשה מהתורה לקדש את השבת בדברים. אבל על היין הוא מדרבנן, וכדברי הרמב"ם (שם בהלכה ו'): ומדברי סופרים לקדש על היין. ע"ש. וכן הביא

ושמרו בני ישראל את השבת, וכל אחד ואחד אומר כפי שיזדמן לו מעניני שבחו וקדושתו, ובעל פה בלא שום נקיטת חפץ לא כוסו ולא פתו. ע"כ. וכ"כ בשו"ת אמרי יושר (ה"א סימן רב) שהגאון רבי עקיבא איגר כיוון בזה לדברי הרשב"א (הג"ל) שבכל שבח וקילוס כגון ושמרו או ויכלו יצא ידי חובת זכירה מה"ת, ושלפי זה הנשים בעת הדלקת נרות שאומרות תחינות ושבח שבת קודש בזה גופא יצאו כבר י"ח קידוש מה"ת, אבל בהבדלה ודאי בעינן דברי שבח לשבת היוצאת. ע"כ. אולם יש לחלק בין תחינות ושבח שבת קודש, לבין שבת שלום.

ואמנם ממחלוקת הראשונים אם יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה או לא, משמע קצת דלא סגי באמירת שבת שלום. דבתפלה איכא דברי שבח וקילוס בברכה הרביעית, מה שאין באמירת שבת שלום או הדלקת הנר.

ומה שהוסיף בביאורים בסוגריים, שיש עוד לדון לפמ"ש המשנה ברורה בביאה"ל (ר"ס רעא) להעיר, אם בכלל יוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, מכיון שלא הזכיר בה יציאת מצרים, ובפסחים (ק"ז:) הצריכו להזכיר בקידוש יציאת מצרים, אך המשנה ברורה סיים, דאפשר שהמגן אברהם שכתב שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, ס"ל שהזכרת יציאת מצרים היא רק מדרבנן וכו'. ובאמת מה יסכן גבר להכריע בהחלטיות בדברי רבותינו הראשונים דרבים הם שהם תנאי דמסייעי להמגן אברהם, שכתב שיוצאים י"ח קידוש בתפלה, ומהם, רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן עא) שכתב, והנכון בעיני לומר שאדם יוצא י"ח קידוש בתפלה, והקידוש שעל היין מדרבנן. וכ"כ רבינו מאיר המעילי בספר המאורות (ברכות כ: ושם מה: עמוד קלז). וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"ד (סי' רצה), שבאמירת פסוקי ויכלו השמים והארץ וכו', או ושמרו בני ישראל וכו', יוצאים י"ח קידוש מה"ת. ע"ש. וכ"כ הריטב"א בחידושו (שבת כג: ד"ה קידוש היום, ושם סט: ד"ה בקידושא). ולדבריהם צ"ל דהיינו למי שאין יין או פת, דבזה יוצא י"ח קידוש בתפלה. אבל למי שיש יין או פת, אחר שחכמים תיקנו לקדש עליהם, אינו יוצא ידי חובת קידוש מה"ת בתפלה. וכ"ד החינוך (מצוה לא) שיוצאים ידי חובת קידוש מה"ת בתפלה. וע"ע במאירי (ברכות נב:).

שערים (דף יא), ומהארחות חיים (דס"ג ע"ג). ומדברי הרשב"א (שבת כג:) שכתב: והיינו נמי דאיצטריך למימר גבי נר חנוכה וקידוש היום דנר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא וכו', ומשום דאפשר לקדש אריפתא הוא דעדיף נר חנוכה, הא לאו הכי קידוש היום עדיף דהוי דאורייתא. וכן כתב הרב בעל ההלכות. עכ"ל. ומשמע שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה עכ"פ למי שיש יין או פת. וכן משמע מדברי הר"ן שבת (כג:), וכן מוכח מדברי הריטב"א שהובא בשטה מקובצת ביצה (ד:), ואף שיש כמה מהראשונים דס"ל כהמגן אברהם, הא איכא פלוגתא בדבר, ודי בזה לענין תפלה, ולא באמירת שבת שלום בעלמא.

והן אמת שהשל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה אות ט) כתב, וקיבלתי, אדם המבקר לחבירו בשבת שחרית, לא יאמר לו כדרך שאומר בחול 'צפרא טבא', רק יאמר לו 'שבת שלום' או 'שבת טוב', לקיים זכור את יום השבת לקדשו. ע"ש. ויש לבאר בזה, שלד' רעק"א באמירת שבת רומז שהקב"ה שבת וינפש.

אולם נראה בפשטות שדברי השל"ה לא א"ש לדברי הרמב"ם שצריך להזכיר דברי שבח. וע"ע בחי' תלמיד הרשב"א פסחים (קו:) שכתב דמדאורייתא דיו שיאמר יום זה יהיה מקודש. ומשמע דלא סגי באמירת שבת שלום, אלא צריך שיאמר מקודש.

וכ"כ בישועות מלכו בהגהותיו על הרמב"ם (שבת פרק כ"ט ה"א) שלדברי הרמב"ם דבעי דברי שבח, זה אינו במשמעות של ברכת "שבת טוב", שהוא כמו האומר יום ד' טוב. ועיין רשב"ם (פסחים קד. ד"ה הא נמי), עכ"ד. גם בקונטרס עובר אורח שבסוף ספר אורחות חיים (סימן רעא), הביא מהגאון האדר"ת ז"ל (סימן רעא) שהשיג ג"כ על הגאון רבי עקיבא איגר מדברי הרמב"ם הנז'.

אלא דשוב ראיתי ביביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן טו אות טו) שהביא סייעתא לדברי רעק"א מדברי הרשב"א, בתשובותיו (ח"ד סימן רצה) שכתב, קידוש מן התורה, היינו לזכור אותה בכניסתו, כעין שבח וקילוס, כענין מאמרם (שבת ק"ט). רבי חנינא היה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא, והיה מקלס ואומר בואי כלה. וכיו"ב בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת ויכלו או

בביאה"ל (סי' רעא סוף ס"א) וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (סימן עא אות ב), והמהר"ם שיק על המצות (מצוה לא). ע"ש. וראה באורך בענין זה בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן טו אות ו) והלאה.

וכבר כתב החתם סופר (סימן טו וי"ז, כא וקמ"ג) שלדידן כיון שתיקנו לנו חכמינו קידוש על היין ובמקום סעודה, הרי אנו כמכוונים בהדיא שלא לצאת ידי חובת קידוש בתפלה, וכאילו לב חכמים מתנים על זה, כדי שיצאו ידי חובת קידוש דאורייתא מן המובחר על הכוס ובמקום סעודה כתיקון חז"ל.

גדר אמירת דברי שבת בכניסת יום השבת

וזה הוא שיעור הכתוב זכור את יום, ומה יזכור, שבת, וטעם לקדשו כי שמו של הקדוש ברוך הוא שבת, כמאמר רשב"י (זהר ח"ב פ"ח ב), ואח"כ ביאר הכתוב מה יום מימים ואמר ששת ימים וגו' כי ששת ימים וגו', הא למדת כי על יום ז' של ששת ימי בראשית הוא אומר. ע"כ. [ושם (ויקרא יט, ג) כתב, ואמרו בזוהר חדש (ריש פ' תולדות) כי יום שבת הוא כנגד יוסף הצדיק, והוא סוד השלום, ולזה אנו אומרים שבת שלום, ואנו מברכין הפורס סתת שלום, והיא בחינת יסוד הכל וכו', ע"כ. ובזוה"ק (פ' קורח דף קעב ע"ב) איתא, לית עלמא קאים אלא על שלום, כד ברא קודשא בריך הוא עלמא לא יכיל לאתקיימא עד דאתא ושרא עלייהו שלום, ומאי הוא שבת דאיהו שלמא דעלאי ותתאי. וע"ע בבא"ח (ש"א פ' יוצא אות טז) שיזוהר במרחץ שלא יזכיר שם שבת כי שבת שמא דקב"ה. ובביאור הטעם בזה ראה בשו"ת רב פעלים (ח"ד סוד ישרים סימן טז). וכבר כתב כן בבני יששכר (מאמר השבתות מאמר א) והביאו בשו"ת ויען יוסף (סימן מב) וע"ש בבני יששכר הטעם לזה]. מכל מקום הרי אין כוונת האומר לזה, ואינו מכוין רק לברך את חברו בשלום.

ושו"ר בתשובות והנהגות (ח"ד סימן נט) שתמה על מה שכתבו בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל שהקפיד שלא לומר בדרך לבית הכנסת למנחה וקבלת שבת "גוט שבת", כיון שלדעת הגרע"א בהגהותיו שהאומר "שבתא טבא" יוצא ידי קידוש, ואם כן יש לחשוש שזהו קבלת שבת, [ובפרט אם אומר "שבת שלום" שמברך בשלום שזהו שמו ית"ש], ולאחר שקיבל שבת לא יוכל

ע"ש. ואף שיש ראשונים דסברי שאין יוצאים י"ח קידוש בתפלה, ויש הסוברים שלכל הפחות למי שיש יין אינו יוצא י"ח קידוש בתפלה אפי' מדאורייתא, אחר שיש לו יין, וא"כ א"א לנו להכריע בינותם בהחלטיות.

ובנוגע לההיא דפסחים (קיד): שצריך להזכיר יציאת מצרים, י"ל דאסמכתא בעלמא היא, ואין זה מה"ת, אי נמי כמ"ש הרב שבילי דוד (ס"ס רעא), ש"ל שכיון שקרא ק"ש והזכיר בה יציאת מצרים, וכן בברכת אמת ואמונה המצורפת לתפלה, שפיר יוצא י"ח קידוש מה"ת. ע"כ. וכ"כ

וראיתי בספר קידוש כהלכתו (עמ' לא) שכתב סברא חדשה, שאפילו לשיטת הרמב"ם והחינוך שצריך דברי שבת לשבת, שפיר יוצא בזה, למנהג האשכנזים שאומרים היום גו"ט שבת, שפירושו שבת טובה, אבל למנהגינו שאומרים שבת שלום לכאור' אין בזה שבת לשבת, ומודה הגרע"א שאין יוצאין בזה י"ח. אך שוב כתב, שאמר לו הרה"ג ר' חיים קנייבסקי שליט"א, שאפשר שגם באמירת שבת שלום יש שבת לשבת, שאומר שהשבת מיוחדת שמבורכת בשלום. ע"כ. אולם על פי המבואר אינו מוכרח כ"כ, שהרי אין כוונתו לומר שהשבת היא שלום, אלא לברך את חברו בשלום. אלא שמזכיר את השבת, ואומר שיום שבת יהיה לו שלום.

וגם באמירת שבת טבתא או גו"ט שבת, אין נראה שבת לשבת, שאינו אומר שהשבת טובה, אלא מברך את חברו שיהיה לו טוב כמו שאומר בוקר טוב, ולכבוד השבת מוסיף מילת שבת. ובלקט יושר (ח"א עמוד קי ענין ג) כתב לגבי ט"ב: היכא שאסור לשאול בשלום, היינו דוקא בלשון שלום עליכם, אבל טוב שבת, טוב יו"ט, אינו בכלל שאלת שלום. ע"כ. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן עב) העיר ע"ד הלקט יושר שהרי האח' אסרו גם אמירת צפרא דמרי טב, ושמא טעמו של הלקט יושר משום ששבת טוב אינו ברכה אלא טופס לשון, ודוחק.

ואף שכתב באור החיים (שמות פרק כ): עוד ירצה על זה הדרך, זכור את יום השבת, פירוש, הזכיר שמו של שבת והטעם לקדשו, כי כשאתה מזכיר שמו של שבת ביום זה, בזה אתה מקדשו,

אכפת לן מה שאפשר בצורה כזאת לשבח גם א' מימי החול, וכמו שכתב התשובה מאהבה שם, שהמצוה היא לזכור את השבת כדכתיב זכור את יום השבת והרי זכרו אותו, וכן משמע בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' רב) שכתב שהגרע"א כיון בדבריו לרשב"א (ח"ד סי' רצה) שבכל שבת וקילוס כגון ושמרו או ויכולו יצא י"ח זכירה מה"ת, וכן א"ש שהנשים בעת הדלקת נרות אומרות תחינות ושבת שבת קודש, וא"כ בזה גופא יצאו כבר יד"ח קידוש מה"ת, ע"ש. אבל בהבדלה המצוה לא רק להזכיר דברי שבת ובקשה לימי החול הבאים לקראתנו, אלא צריכים לכלול בה גם ובעיקר דברי שבת ליום השבת קודש היוצא, וכלשון הרמב"ם והחינוך שהבדלה היא חלק מזכירת שבת, ומצות ההבדלה היא לדבר בה דברים שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים, ולזה אין כל זכר באמירת שבוע טוב בלבד.

ובתשובות והנהגות (ח"ה סימן צט) הביא ג"כ מנהגו של הגרש"ז אויערבך זצ"ל שנהג לדקדק לומר לנהג במוצאי שבת "גוט וואך" (שבוע טוב), והנהג היה רגיל להשיב כן, וזה גופא הוי כמו ברכת המבדיל ומועיל להתיר לו מלאכה. והעיר ע"ז, שהרי מצוות צריכות כוונה, וגם במצוה דרבנן צריך כוונה כמ"ש המשנ"ב (סי' ס סק"ו) בשם הגר"א, ותי' דשמא כיון שאפשר להבדיל בלי ברכה, מוכח דהבדלה היא בגדר מתיר ולא מצוה, וא"כ אין צורך בכוונת מצוה. ע"כ. וצל"ע בזה. והאמנם שיש לדון שאף אם מצוות א"צ כוונה, מ"מ בקידוש אם אינו מכויין אין כאן זכירה לשבת ואין מתקיים ענין המצוה. ועיין.

וזה"ל הרי"ף גיאת (הלכות הבדלה עמוד כו): דאודווי הוא דקא מודה להקב"ה דמקדש שבתא, ומבדיל בין קדושא לחולא, דהרי מי שאין לו, מבדיל והולך כל היום כולו, ואע"פ שעבר זמן ההבדלה, אלמא הבדלה וקדוש הודאה, וכל אימת דמברך זמנו הוא. וכיון שכן יש לנו לאומרה בתחילת זמנה ואע"פ שעדיין לא חשכה ומלאכה כדקיימא קיימא, ויש לנו לאומרה אחר זמנה ואע"פ שכבר עבר הותרה מלאכה.

ובספר אור לציון הנ"ל הביא דברי הגרעק"א בשתיקה, שע"י אמירת שבת שלום יוצא ידי חובת קידוש מה"ת, ולא זכר מכל האח' הנ"ל

להתפלל מנחה, וראוי לחשוש לדברי הגרע"א ובפרט שאין בזה צורך. והעיר ע"ז, שהרי אינו אומר קבלת שבת רק שיהיה טוב לחבירו בשבת הממשמש ובא, ורע"א לא אמר רק מצד שזוכר את השבת בזמנו. ואולי החשש שמא יתכוין שכבר שבת. ובעצם מה שתמה בבה"ל ע"ד הרע"א שהרי צריך להזכיר קדושת שבת, יש ליישב עפ"ד הוזה"ק מהו שבת שמא דקודשא בריך הוא, וא"כ כשאומר שבתא טבא כבר מזכיר בזה קדושת היום. עכ"ד.

אך כבר כתבנו שכ"ז אינו מוכרח, שהרי אין כוונת האומר לשם שבת, ואף את"ל שאינו תלוי בכוונתו, ודי אפילו באמירה אף בלא כוונה לשם מצוה, מכל מקום בלשון בני אדם אין משתמע כאן שבת לשבת.

ונפ"מ מזה שכמו כן אינו יוצא ידי חובת הבדלה באמירת "שבוע טוב". ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן לד) הביא בשם הגר"י כהן זצ"ל שנתן עצה לאדם שנוסע במוצאי שבת עם נהג חילוני, שמסתמא לא הבדיל, שיקדים לומר לנהג שבוע טוב, שעל ידי כך גם הוא ישיב כך לעומתו, וזה יחשב לו כמו הבדלה. והמחבר חלק ע"ז שהרי אין כאן דברי שבת. וכ"כ הגר"י וועלץ בת' שבציץ אליעזר (ח"ב סימן לו), והרהמ"ח שם הוסיף שנראה שגם למ"ד שבשבת יוצא באמירת שבת טבתא, זהו משום שסו"ס זכר את יום השבת, וכמ"ש התשובה מאהבה שם שהמצוה היא לזכור את השבת, כדכתיב זכור את יום השבת והרי זכרו אותו. ובמלים אלה לא מוזכרת הבדלה בין קודש לחול, ובסה"מ להרמב"ם כתב שהבדלה היא ג"כ חלק מזכירת שבת ותקנת מצוותיה, וגם החינוך (מצוה לא) כתב שהמצוה היא לדבר דברים ביום שבת בכניסתו וכן ביציאתו שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים, ע"ש, וא"כ יש צורך להזכיר במלים של הבדלה הקודש והחול וההבדלה בהם.

ושם (חלק יב סימן לו) הוסיף, שגם אליבא דרבי עקיבא איגר שנוטה לומר שיוצא ע"י אמירת שבתא טבא, בהבדלה אינו יוצא באמירת שבוע טוב, והטעם, שבקידוש מה שצריך הוא שיזכיר דברי שבת בשבת, וס"ל לרע"א שגם באמירת שבתא טבא כלול כבר דברי שבת לשבת, (וס"ל של

לו. יש מיוצאי מרוקו שנהגו לומר שבת מקודש [יום השישי] קודם הקידוש, ודבר זה הוא מנהג ואינו מוזכר בפוסקים, ולכן אם הבן אינו רוצה להמשיך במנהג אביו בזה, אין בזה שום חשש שהרי אין בזה חיוב כלל. וכל מנהג שאין בו כל חשש איסור, כל עדה ועדה תשאר במנהגיה. ורק מנהגים שיש בהם חשש איסור, או שהוא נגד רוב הפוסקים, ואינו מנהג קדום כאן בארץ ישראל, הנכון הוא לבטלו בדרכי שלום בלי מחלוקת, אף אם יש להם גדולים לסמוך עליהם. (לו)

שפקקו בזה. וגם בביאור הלכה (סימן רע"א סד"ה דאיתקש) העיר ע"ז, שלפלא דהרי הרמב"ם כתב

עדיף לברך את חבירו בנוסח "שבת שלום" מאשר בנוסח "גוט שבת"

השבת שלום יהיה לך, והעונה אומר בזכות שבת יהיה לך שלום ותהא מבורך.

אולם האשכנזים נוהגים לברך באמירת "גוט שבת". והנה מנהג הספרדים שפיר טפי, שמברך את חבירו בשלום כדרך שמצינו (ברכות נד.) שתקנו לברך את חבירו בשלום. ובתשובות והנהגות (ח"ד סימן מח) העיר שהרי לפי פירוש ריב"ן בגמ' (מכות כג:) שחובה לשאול את שלום חבירו בשם, איכא ב' לשונות בביאור התקנה הנ"ל, אם זהו חיוב לשאול שלום חבירו בשם, וז"ל ריב"ן שם: ל"א, שחייב אדם לשאול בשלום חבירו בשם, ואנו נמי כי שיילינן אהרדי מדכרינן שם, דשלום שמו של הקב"ה.

והעיר שמעתה צ"ע על מנהג האשכנזים אומרים שבתא טבא ("גוט שאבעס"), ודלא כמנהג הספרדים לומר "שבת שלום". וכתב ליישב, עפ"ד הזוהר הנ"ל, מהו שבת שמא דקוב"ה, שמא דאיהו שלים מכל סטרוי. ע"ש. וא"כ המילה "שבת" לבד הוא כהזכרת שמו יתברך, ואולי מספיק בו כמו שלום לרמז להשם יתברך. עכ"ד. וכ"ז לפי מ"ש שיש לחוש לפי' הב' שהביא הריב"ן שתקנו כן בתורת חובה. אך הרי נוהגים ג"כ לומר בוקר טוב, ערב טוב וכדו', ולא הקפידו כ"כ. וע"ע ביאור הגר"י פערלא על סה"מ לרס"ג (עשין עשה א) שהביא שכפ"י ב' של הריב"ן פירש ג"כ בערוך (ערך עח). ופלפל בזה בדעת הרמב"ם בפיה"מ שם. ע"ש.

ועל כל פנים מנהג הספרדים הוא המכוון טפי, שלברך את חבירו בשלום שהוא שמו של הקב"ה עדיף טפי. וגם הוא מכוון ע"פ דבר הזוה"ק ששבת היא שלום.

ובעיקר חילוק המנהג בין הספרדים לאשכנזים, שהספרדים נוהגים לברך באמירת "שבת שלום", והמשיב עונה: "שבת שלום ומבורך". [ע' בגיטין (סב.) שהמשיב צריך לכפול שלום, פי' לענות שלום שלום. ואין די להשיב שלום פעם אחת]. וראה במחזיק ברכה (ארו"ח סי' תל) שנוהגים לומר שבת שלום ומבורך ובשבת הגדול שבת הגדול מבורך. וע"ע בבן איש חי (ש"א פ' נשא בפתיחה) הטעם שאומרים שבת שלום. ובחמדת ימים (שבת קדש פ"ז) כתב, שיבא לביתו ברנה יחד עם מחנה שכינה ותאזרהו שמחה וששון יצלא דברו ויתן בקולו קול עזו לאמר "שבת שלום ומבורך", וכן בא הרמז בפס' 'ביום קדשי וקראת לשבת ר"ת בקו"ל, כי צריך לקרוא כבוד שבת מלכתא בקול רם, לקבל את הכלה הנעימה בסבר פנים יפות ובשמחה גדולה. ע"כ. גם בסדר יום השבת (פרק יד) כתב, שיבא אל ביתו בשמחה, ויאמר קול ברמה "שבת שלום ומבורך", וישב על שלחנו מעוטף כמלאך האלהים לכבוד הדר השלחן אשר לפני ה' וכו'.

ומקורו בשער הכוונות (דרושי ערבית ליל שבת דרוש ב) בס' פרי עץ חיים (שער השבת פי"ד): אח"כ תלך לביתך ובכניסתך לבית תאמר בקו"ר ובשמחה יתירה שבת שלום כי הוא כחתן המקבל את הכלה בשמחה גדולה ובסבר פנים יפות. ע"כ. ואפשר שיש בזה סוד לומר דוקא שבת שלום. ע' בקיצור הכוונות שיכוין באמירתו לסוד. ע"ש. ובפלא יועץ (ערך ברכות) כתב, וכשנותן שלום לחבירו יכוין שרצונו לומר שלום יהיה לך, והעונה אומר שלום ברכה וטובה יהיה לך. וכן כשאומר שבת שלום, יכוין שרצונו לומר בזכות

פרק ח - החייבים בקידוש ולהוציא אחרים ידי חובתם

לז. נשים חייבות במצות קידוש מן התורה, ואף על פי מצוות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות ממנה, מכל מקום חייבות מכח היקש, שנאמר בלוחות הראשונות (בפרשת יתרו): "זכור" את יום השבת לקדשו, ונאמר בלוחות האחרונות (בפרשת ואתחנן): "שמור" את יום השבת לקדשו. וקיבלו חז"ל, כי זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, לומר: כל שישנו בשמירת שבת, שמוזהר שלא לעשות מלאכה בשבת, ישנו גם בזכירה. כלומר, שחייב בקידוש. והואיל וגם הנשים מוזהרות על שמירת שבת, כי בכל מצוות לא תעשה נשים חייבות אף כשהן מצוות שהזמן גרמא, ישנן גם בחיוב מצוות זכירת שבת מן התורה, דהיינו קידוש היום. [ברכות כ:]. (זו)

הערה על מחברים צעירים שמלקטים כל מיני מנהגים וקובעים בזה הלכה

לז) ראיתי למחבר אחד שכתב, שהמנהג פשוט במרוקו שבקידוש של ליל שבת, קודם שמתחיל המקדש את נוסח הקידוש אומר המקדש "שבת מקודש". והטעם לזה נראה כדי שיצאו הנשים י"ח קידוש מה"ת כיון שמבינות ענין שבת מקודש. וזה על דרך שכתב באור לציון שהבעל יאמר לאשתו שבת שלום, והיא תענה לו, ובזה יוצאת י"ח קידוש מה"ת והבעל יכול להוציא אותה אע"פ שהוא כבר התפלל. [ספר מגן אבות עמוד רה]. ולכאורה מה בכך שהמקדש אומר שבת מקודש, הרי השומעים לא אמרו, ואינם מכוונים

לצאת בזה י"ח קידוש מה"ת מדין שומע כעונה, וגם המקדש אינו מכוין עליהם להוציאם י"ח קידוש. ועוד, שהרי בדרך כלל כשהגיע בעל הבית לביתו כבר אמר שבת שלום, וגם השיבו לו שבת שלום ומבורך, וא"כ לשם מה צריך לחזור ולומר שבת מקודש. וע"כ שהוא מנהג ישראל קדושים אבל אינו מנהג ע"י תקנת חכמים. וכיון שכן, מי שלא נהג כן אין להעיר לו על זה, ורק מי שנהג, יוכל להמשיך במנהג זה, אחר שאין בו שום חשש איסור. וראה לעיל פרק ו' עמוד רל"א מה שהערנו אודות המנהגים.

נשים חייבות בקידוש מן התורה

ומכח זה פסק דבקידוש נמי אין מוציאות את האנשים. ע"ש.

אולם כבר נתבאר בילקו"י (שנת תשמ"ז, מועדים, עמ' רפח), ובעין יצחק ח"ג, דבכל דוכתא שמרן כתב בש"ע הדין בסתם ויש, העיקר לדינא כדעת הסתם. וגם כאן בהלכות מגילה (שולחן ערוך סימן תרפ"ט) מרן כתב הדין בסתם ויש, שהביא בסתם: דאחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא. וי"א שהנשים אינן מוציאות את האנשים. ע"כ. הרי שבדעת הסתם מרן לא חילק בין אנשים לנשים, וכתב שאם שומע ממי שחייב בקריאתה, יוצא ידי חובה. והנשים הרי חייבות במקרא מגילה. ורק בדעת היש אומרים אין הנשים מוציאות את האנשים

לז) בגמרא ברכות (כ:): אמרו, אמר רב אדא בר אהבה, נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה. אמאי, מצות עשה שהזמן גרמא וכו', אמר אביי מדרבנן. אמר ליה רבא, והא דבר תורה קאמר, ועוד כל מ"ע נחייבנהו מדרבנן, אלא אמר רבא אמר קרא זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו נמי בזכירה. וכ"ה ברמב"ם (פרק י"ב מהלכות עכו"ם הלכה ג'), ובשלחן ערוך (סימן רע"א סעיף ב').

ומבואר בכל בו, שהנשים אף מוציאות את האנשים י"ח בקידוש, הואיל וחייבות מה"ת כמותם. והובא להלכה בב"י ובשלחן ערוך שם. וע"ש בב"ח שכתב להחמיר בזה, והעיר מדברי מרן דלכאורה סתרי אהדדי, שלענין מקרא מגילה פסק, שאין הנשים מוציאות את האנשים י"ח, ובקידוש פסק שמוציאות את האנשים י"ח.

י"ח, וכיון דקי"ל דהלכה כסתם ממילא אין כאן שום סתירה בדעת מרן. נוראה להלן עמוד רנו בדעת הב"ח. ומ"מ מהיות טוב היכא דאפשר בנקל נכון לחוש לסברת החולקים לשמוע המגילה מאיש.

זאת ועוד, כבר כתב הגאון רבי יעקב ישראל אלגאזי בספרו ארעא דרבנן (מערכת ק' אות תקנה), שאין הנידון דומה לראיה, דבמגילה אף דחייבות בקריאה מכל מקום לא נפקי בתורת קריאה אלא בתורת שמיעה, ומשום הכי אינן מוציאות את האנשים, לפי ששומע כקורא, והוא לא נפיק השתא אלא מחמת קריאה, ובקריאה אינה לא מיחייבא, הוה ליה כאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח, אבל בקידוש דמחייבא מדאורייתא בכל מאי דמחייב איניש, פשיטא דמוציאה י"ח לאחרים. וע"ע בתוס' סוכה (לו. ד"ה באמת) בטעמו של הבה"ג. ע"ש. ובמגן אברהם (סימן רע"א סק"ב) העיר על דברי הב"ח, דאשתמיטתיה דברי התוס' (סוכה לה.). שכתבו, כיון דרבים הם זילא בהו מילתא שתוציאם אשה. וע"ש בט"ז.

ודע, שאף אשה בימי טומאתה חייבת בקידוש, ואם אין בעלה בבית, חייבת לקדש בעצמה, אף שמברכת ומזכירה שם ה', שאין דברי תורה מקבלים טומאה, וכמ"ש האחרונים. וראה בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סימן ח.). ושכ"כ המגן אברהם (סימן פ"ח סק"ב). ע"ש.

ח"ל הגר"ז (שם): להתפלל בביתה ולברך כל הברכות, ובפרט ברהמ"ז וקידוש שהם מן התורה, חייבות לכולי עלמא, אפילו בשעת נדתן, ומה שנוהגין שלא להזכיר את השם בשעת נדתן, או שלא ליגע בספר, אין מנהג זה עיקר, ועל כל פנים תשמע ברהמ"ז וקידוש מאחרים. ואם אין אחר תקדש ותברך בעצמה בלחש כל הברכות שחייבות בהן. ע"כ.

וכ"כ בחסד לאלפים (שם): הנה כי כן הנשים שרוצות לנהוג סלסול שלא לברך ושלא להתפלל בימי נדותן, או כשהן יולדות, לא יפה עושות, והוי חומרא דאתי לידי קולא, לבטל מצוות המוטלות עליהן בלא דבר, מאחר שמותרות מן הדין חושבות לעשות חסידות ויחננו בחסירות. ע"כ. וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר ח"י (סימן ח.). ע"ש. ומרן אמו"ר פירש בדרך פלפול לבאר מחלוקת

אביי ורבא בגמ' ברכות הנ"ל, עפ"ד התוס' שבועות (כ: ד"ה כל שיטנו בשמירה ישנו בזכירה), וא"ת אמאי לא דרשי איפכא כל שפטור מזכירה פטור משמירה, וי"ל דלחומרא מקשינן. ע"כ. והנה הפמ"ג בפתיחה כוללת לאורח חיים (ח"א אות י' כ' וז"ל: וכפי דעתי אם יש גז"ש לחומרא וגז"ש לקולא, וכן בהיקש, נהי דלחומרא ילפינן, אינו אלא מספק שצריך להחמיר, ומכל מקום אין עונשין מהם שמספק א"א לענוש אפילו מלקות, וכ"ש מיתת ב"ד וכו'. ע"ש. ובס' דרכי הוראה ח"ב (פרק עד) הסכים להפרי מגדים בזה. וסייעו מהגמ' שבת (פג.) טומאת ע"ז מדרבנן, ואקושי לקולא ולחומרא, לקולא מקשינן לחומרא לא מקשינן. וכן בתענית (כז.). אלמא דהו"ל ספק, ובדאו' לחומרא ובדרבנן לקולא. וכ"כ מהר"י ענגיל בס' אתון דאורייתא (כלל יח) להוכיח מהגמרות הנ"ל כד' הפרי מגדים. והביא עוד ראיות לזה. ע"ש.

והנה נודעת מחלוקת הרמב"ם עם התוס' בדיון סד"א לחומרא אי הוי מה"ת או מדרבנן, שלד' הרמב"ם (ספ"ט מטומאת מת) סד"א לחומרא אינו אלא מדרבנן, ולד' התוס' והרשב"א והר"ן בכ"ד הוי מה"ת. וכתב בספר שב שמעתא (ש"א פ"ד) דבהא מילתא פליגי אביי ורב שימי עם רבא, בחולין (ט:). דלאביי ורב שימי סד"א לחומרא מדרבנן, ולרבא הוי מדאורייתא. ע"ש. לפי זה הכא נמי לשטתייהו אזלי, דאביי נמי ידע דאיכא קרא דשמור וזכור, ומש"ה שאני קידוש משאר מ"ע שהז"ג, אלא דכיון דמשום דלחומרא מקשינן, הו"ל ככל סד"א לחומרא, שאינו אלא מדרבנן. ואילו רבא אזיל לטעמיה דסד"א לחומרא מה"ת. א"נ בהא פליגי אי סד"א לחו' מה"ת במ"ע, או לא. עפמ"ש החוות דעת (ס' קי) דבמ"ע סד"א לחומרא מה"ת אף לדעת הרמב"ם. והפרי מגדים ס"ל להיפך, דאף להרשב"א דס"ל דסד"א לחומרא מה"ת, מודה במ"ע דהוי רק מדרבנן. אך י"ל שכאן לא שייך טעמו של החוות דעת, כאשר יראה הרואה.

אלא י"ל לפמ"ש בשו"ת בית אפרים (חאה"ע סי' א' דף ו ע"ד), דבספיקא דינא אף הרמב"ם מודה דסד"א לחומרא מה"ת. ע"ש. אבל מדברי הר"ן בתשובה (סימן נא) מוכח להיפך. וכן הוכיח בשו"ת ברית יעקב (חאה"ע דף ב סע"ד) מתשובת הר"ן הנ"ל.

וכ"כ המהר"י טייב בחקת הפסח (סימן תלב דף ו).
 ע"ש. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אר"ח סימן
 לו אות ז) ובח"י (חיו"ד סימן ו), ובשו"ת יחווה דעת
 ח"ו (סי' י עמוד ג, בהערה). וע' בספר פרדס יוסף
 פרשת יתרו מ"ש בזה בעמוד קסב. וי"ל ע"ד.

או כלך לדרך זו, דהנה התוס' ב"ק (ג. בד"ה דומיא),
 כתבו, דהא דקי"ל דלקולא ולחומרא לחומרא
 מקשינן, אומר ר"ת דמדה היא בתורה לא שנה
 לאיסורא לא שנה לממונא. ע"כ. וכבר הקשו
 האחרונים על הפרי מגדים הנ"ל מהתוס' הנ"ל.
 וההיא (דשבת פג: ותענית כז.) לא מכרעא נגד התוס',
 דאה"נ דמדה היא בתורה. אבל במילתא דרבנן,
 שרק דרך אסמכתא יש לנו להקיש, ודאי דלקולא
 מקשינן. וכן דחה לנכון בשו"ת ברית הלוי (וברי
 אשר סימן ו) ל"ד הדרכי הוראה הנ"ל. והגר"י ענגיל
 באתון דאורייתא (כלל יח) הביא מכמה מקומות
 בתוס' דס"ל דמדה היא בתורה בין לחומרא, בין
 לחומרא דאתי לידי קולא, ומהם בתוס' פסחים
 (כד: ד"ה אמרת), ובתוספות שם (לב: ד"ה מעילה),
 דמחייבי קרבן משום דלחומרא מקשינן, ולא
 חיישי לאיסור חולין בעזרה. ע"ש.

איברא כל קבל דנא אשכחן תנא דמסייע להפרי
 מגדים, הוא הריטב"א שהובא בספר באר
 יעקב בכלליו (כלל מה), דלענין קרבן לא שייך לומר
 לחומרא מקשינן, משום דהוי חולין בעזרה. ועפ"ז
 תירץ המצפה איתן (פסחים לב:) קושיית התוס' שם.
 ע"ש. ועפ"ז י"ל דבהא פליגי אביי ורבא, דאביי
 ס"ל כהריטב"א והפרי מגדים דלחומרא מקשינן
 מכח ספק, וסד"א לחומרא מדרבנן, וכדנקטינן
 להלכה כדעת הרמב"ם, וכמ"ש הפר"ח בליקוטיו
 לאורח חיים (סימן קפד) והמחזיק ברכה באורח
 חיים (סימן תקפט). ע"ש. וע"ע בשו"ת יביע אומר
 ח"י (חיו"ד סי' ו). אבל רבא ס"ל כדברי התוס' דמדה
 היא בתורה לא שנה להקל לא שנה להחמיר ואין
 כאן ספק כלל, וקי"ל כרבא. (וראה עוד להגר"י גינצבורג
 בס' זרע יעקב. ובקובץ על יד ר"פ כט מה' שבת). וע' בשד"ח
 (מע' כ כלל קמג). ובשו"ת זכר יהוסף ח"ב (סי' קנז דל"ט
 סע"ב). [וע' במשמרות כהונה (שבועות כ:) ובארצות
 החיים (סי' יז סק"ב ד"ה אך). ודו"ק].

ולפי זה הנה מקום אתנו ליישב דברי האגודה (פרק
 ג דסוכה סימן לב), וז"ל: פירש ר"י שהנשים אין

מוציאות אנשים מבהמ"ז כשאכלו שיעור
 דאורייתא, וכן אין מוציאות אנשים ממגילה אע"פ
 שהן חייבות כאנשים, וכן לענין קידוש היום, אף
 על פי שהן חייבות כדאיתא בברכות (כ:). אבל לי
 נראה דנשים מוציאות אנשים בין לבהמ"ז בין
 לקידוש ומגילה. ע"כ. (וע"ע באגודה פ"ג דברכות).

ולכאורה צ"ע מה טעמו של ר"י דס"ל שאין הנשים
 מוציאות את האנשים י"ח קידוש, והלא
 גם הן חייבות בקידוש מה"ת, והא בשמעתין
 דלהלן אמרי' דאי נשים חייבות בבהמ"ז מדאו'
 שפיר מוציאות אותם י"ח בהמ"ז, וא"כ ה"נ י"ל
 בקידוש. (וע"ע לב"ח ר"ס רעא בשם מהרש"ל שפסק שאין
 הנשים מוציאות י"ח קידוש לאנשים.)

ולפי האמור נחא, והיה בהניח דחיישינן לסברת
 הריטב"א והפרי מגדים דהא דלחומרא
 מקשינן אינו אלא מכח ספק, וא"כ לא מבעיא
 למ"ד סד"א לחומרא מדרבנן, דלא אתי דרבנן
 ומפיק דאורייתא, אלא אף ל"ד התוס' דס"ל
 דסד"א לחומרא מה"ת, מכל מקום אינו אלא
 מטעם ספק, ואינו מוציא י"ח הודאי בחיוב.
 וכמבואר בשו"ת הלק"ט ח"ב (סימן רעז). ע"ש. וע'
 בשו"ת היכלי שן תליתאי (ס"ס סד).

והנה בשו"ת רעק"א (ס"ס ו) הביא מ"ש בליקוטי
 הפר"ח, מי שנסתפק אם בירך בהמ"ז שחוזר
 ומברך, למאי דקי"ל כרמב"ם דסד"א לחומרא רק
 מדרבנן, אינו יכול להוציא מי שמחוייב לברך
 בודאי, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, והעיר
 ע"ז, דבפשוטו נראה שאפילו לאינן פוסקים
 דסד"א לחומרא מה"ת, מכל מקום כיון שמחוייב
 רק מכח ספק, אין האחר יוצא י"ח בשמיעתו,
 דשמא המוציא י"ח כבר בירך לפני כן ולא יצא
 י"ח בשמיעתו ממנו. ע"כ. וע' בחקת הפסח טייב
 (דף ו ע"ג). (וע' שערם המצוינים בהלכה סימן מד אות ד).

ולכאורה כן מוכח ממתני' (ר"ה כט.) טומטום אינו
 מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו,
 אנדרוגינוס מוציא מינו ולא שאינו מינו. ולמ"ד
 סד"א לחו' מה"ת, אמאי אנדרוגינוס אינו מוציא
 שאינו מינו, הא מחוייב מה"ת מכח סד"א
 לחומרא, (וכן טומטום), א"ו שעל כל פנים כל
 שחיובו מכח ספק אינו מוציא את הודאי. וקשה
 מכאן על הפר"ח. ובטומטום י"ל הואיל ואפשר

להתברר, על ידי שיקרע וימצא נקבה. אבל מאנדרגיננוס מוכח שפיר.

עוד יש ליישב ע"פ מ"ש בשו"ת קול אליהו ח"א (חאו"ח סימן ו), שהביא מ"ש מהר"י אלפונדארי במוצל מאש ח"א (סימן יב), דע"כ ס"ל להרא"ש שחומר הספיקות מדבריהם, דאם לא כן למה כתב שכיון דלא אפשרטא בעיין אי נשים חייבות בבהמ"ז מה"ת, אינן מוציאות את האנשים, ואמאי, הא כיון שמחוייבות מספק, וסד"א לחומרא מה"ת, הו"ל דאורייתא ודאורייתא. אלא ודאי דס"ל שחומר הספיקות מדרבנן. והעיר ע"ז, דאה"נ בגברא דאיהו ודאי בר חיובא בבהמ"ז, ונסתפק לו אם בירך ברהמ"ז, שפיר אמרינן דהו"ל סד"א ולחומרא, משא"כ נשים שמעיקרא אנו מסופקים אם חייבות בבהמ"ז מה"ת, מי שם פה לאדם לומר דמשום דסד"א לחומרא מה"ת, חשיבי כמחוייבות מה"ת, זו לא שמענו. עכ"ד. [ולכאור' ל"מ כן מהרא"ש (פ"ח דיומא סימן ח) שכתב, ותוספת יוה"כ צריך שתהא קודם בין השמשות, דאילו בין השמשות ספק יום ספק לילה הוא וכו'. ואינה נקראית תוספת, דבלא ריבוי דקרא צריך לפרוש מספק, וגם ספק כרת יש בו וכו'. עכ"ל. והר"ן (ביצה ל.) כ' שזהו למ"ד סד"א לחומרא מה"ת. ע"ש. אך י"ל דס"ל להרא"ש דביה"ש חשיב איקבע איסורא. ולכ"ע אסור מה"ת. וכ"כ בס' לשון לימודים (סי' כח). אי נמי דשאני תוספת יוה"כ"פ דעיקרה מצות עשה, ומצות עשה יודה הרא"ש דספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, וכדעת הגאון מליסא בר"ס קי, וכדמשמע בתשובת הרמב"ם (הוצאת מקיצי נודמים סי' שיח). ועוד י"ל דשאני תוספת יוה"כ"פ דרחמנא תלי ביום תשעה לחודש, ובעינן תשעה ודאי ולא ספק יום ספק לילה. ודו"ק. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ה (סימן כא אות א) ובחיי' לר"ה (ט).]

ולפי זה יש ליישב דברי הפר"ח הנ"ל דלא תיקשי ליה ממתני' דטומטום ואנדרוגיננוס גבי שופר, דהתם מעיקרא יש להסתפק אם נתחייבו בשופר

דשמא נקבות הן, משא"כ בגברא בר חיובא, ובפרט שיש לו חזקת חיוב. וע' חקת הפסח טייב (ד"ו סע"א). ובשו"ת פני מבין (חלק אורח חיים סימן לו) נשאל בקו' הגרעק"א על הפר"ח. וע"ש.

ועל כל פנים בנ"ד דבנשים עסקינן, ודאי דאי מאי דקי"ל לחומרא מקשינן אינו אלא מספק, אינן מוציאות את האנשים י"ח קידוש. וא"ש ד' האגודה ומהרש"ל.

והגאון חקרי לב (חלק אורח חיים ס"ס מה) תמה על האגודה (בפ"ג דטובה), והביא עוד מ"ש האגודה בפ"ג דברכות, דנשים מוציאות נשים י"ח קידוש, ולפי דעתי אפילו אנשים בני ביתה, ואין מורין כן. ותמה עליו שתלה הדבר בדעתו, והרי מבואר בסוגיא שמחוייבות בקידוש דבר תורה, וכ"ד כל הפוסקים. וגם מ"ש שאין מורין כן, הוא תימה. ואנו אין לנו אלא דברי הפוסקים שמוציאות האנשים י"ח קידוש. עכ"ד.

ולפי האמור לא נפלאות ולא רחוקה דרכו של האגודה. וע' בשו"ת חקרי לב (חאו"ח ס"ס סה) שהביא דברי התוס' שבעות (דף כ:) דהיינו משום דלחומרא מקשינן, והקשה דתיפוק ליה דנשים איתנהו להדיא בשמירת שבת, דכתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, וכ"ש אשה גדולה, ודחה דהתם מיירי בקטן שעושה במלאכת אביו, והאב מזהר עליו, כמו שמוזהר על שביית בהמתו. ע"ש. וכ"כ הגאון משאוול בספר זכר יהוסף בשמעתין (ברכות כ:).

אולם הראב"י ברכות (סימן סא) כתב, נשים חייבות בקידוש היום דכתיב זכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה (ברכות כ:), והיקשא להיפך לא אמרינן, דהא כתיב לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך. עכ"ל. ואפשר דלא ניחא ליה לומר כהתוס', כדי שיהיה מתורת ודאי, ועל כל פנים לענין הלכה ודאי דנקטינן דנשים מוציאות האנשים י"ח קידוש. ולא נצרכה אלא לפלפולא.

המקור לדין זה שבגיל י"ג שנה ויום אחד נחשב כגדול להתחייב במצוות

י"ב דאז היא מתחייבת בכל המצוות. וכמבואר בשלחן ערוך (סימן תרטו) לגבי צום יוה"כ"פ, דבת י"ב ויום אחד, ובן י"ג ויום אחד, שהביאו שתי

והנה אף שדין הנשים בזה כדין האנשים, לענין זמן החיוב יש חילוק בזה, דבאיז זמן חיובו מן התורה כשהוא בן י"ג, ובאשה כשנעשית בת

לח. כשם שהנשים חייבות בקידוש של ליל שבת, כך חייבות בקידוש של יום טוב, וכן בקידוש של היום, שנקרא "קידושא רבה", ומוציאות את האנשים ידי חובתם. וגם אין קידוש של יום טוב אלא במקום סעודה. והקידוש ביום טוב לדעת רוב הפוסקים הוא מצוה מן התורה. ולכן ביום טוב שחל בערב שבת, ואין לו אלא רביעית יין כדי קידוש אחד, יקדש עליו בליל יום טוב, ולא יניחנו לשבת. (לח)

לט. כיון שהנשים חייבות בקידוש מן התורה כמו האנשים, לפיכך מוציאות את האנשים ידי חובת קידוש. ואף אשה שהתפללה ערבית של שבת יכולה להוציא ידי חובה איש שעדיין לא התפלל. ומכל מקום משום צניעות נכון שהאשה לא תוציא אנשים ידי חובת

וע"ה וי"א בעיני שלימות מיום אל יום, ותירץ דשם הוא הלכה למשה מסיני. אי נמי מבין עשרים של יוצא שנה שהוא זמן לעונש של מעלה כתיב שנה, וגמרינן שנה שנה מבתי ערי חומה, וכי היכי דלעונשין של מעלה בעינן שיהיו שלימות מיום ליום הוא הדין בעונשין של מטה. ע"כ. ובארחות חיים (הלכות תפלה אות עג דף יז:) הביא סמך לזה מהפסוק בישעיה (מג, כא) עם זו יצאתי תהלתי יספרו. זו בגימטריה י"ג. וכן הוא במאירי על אבות שם, בשם המדרש ז"ו גימטריה י"ג. וכ"ה במגן אבות לרשב"ץ (אבות שם). וכ"ה בתשובת מהרי"ל (סימן נא), והביא עוד סמך לזה, מכדי רשעתו דדרשינן מיניה במכות (כג) שליש מלפניו, פירוש כדי חיי רשעתו, דהיינו י"ג. שליש ל"ט. אלמא בן י"ג שנה בר רשעא הוא. אלא שהעיקר בזה הוא מכח הלכתא, כמו כל השיעורין. ותרתי בעינן, זמן וב' שערות. ע"ש. והובא בחיי אדם (כלל סו דין א'). וכן הוא בתוס' חדשים (אבות שם). וע"ש בהגהות הגרעק"א שצ"י לזכרון יוסף סימן ו'. ועיין עוד למרן החיד"א בברכי יוסף (סימן נה סק"א), ועוד לו בכסא רחמים (מסכת סופרים פרק יד הלכה ט"ב, דף נב:). ע"ש. וכן הוא במשנה ברורה (סימן נה סק"מ), שכן קיבלו חז"ל הלכה למשה מסיני שלא יקרא הזכר איש עד שישלמו לו י"ג שנה ויביא ג"כ ב' שערות, והוא מכלל כל השיעורים שקיבלו חז"ל הלכה למשה מסיני.

הנשים חייבות בקידוש של יום טוב

חזון עובדיה שם (סימן ב). ע"ש. ואף שי"א שהקידוש של יו"ט אינו אלא מדרבנן, כמ"ש הרב המגיד (פרק כ"ט מהלכות שבת הלכה י"ח), מכל מקום

שערות, הרי הם כגדולים לכל מצות ומשלימים התענית מן התורה. ע"כ. והוא ע"פ המבואר במשנה (פ"ה דאבות מכ"א): הוא היה אומר, בן חמש שנים למקרא וכו', בן שלש עשרה למצוות. ופרש"י, דכתיב, איש או אשה אשר יעשו מכל חטאת האדם וגו', ואינו קרוי איש עד שהוא בן שלש עשרה, כדאשכחן התם, ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה, ואז היה לוי מבן י"ג שנה, וע"ש בחשבון שכתב רש"י. וכן גבי נדרים מצינו בגמ' נזיר (כט:): דמופלא הסמוך לאיש נדריו נדרים. ופירש רש"י שם, דסמוך לאיש היינו סמוך ל"ג שנה, דאיש הוי מבן י"ג שנה ולא בפחות, שלא מצינו בכל התורה כולה שיהיה קרוי איש בפחות מבן י"ג, אבל מבן י"ג שנה מצינו שקראו הכתוב איש, כדכתיב ויקחו בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו, שמעון ולוי בההיא שעתא בני י"ג שנה הוו, והרוצה לחשוב יצא ויחשוב. ע"כ. ומיהו בתשובת הרא"ש (כלל ט"ז סימן א') כתב, דהוא מהלכה למשה מסיני, שכתב, וששאלת מאין לנו דבן י"ג שנה ויום אחד הוא בר עונשין, אבל בפחות מכן לא, דע כי מהלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין שהן הלכה למשה מסיני. דשיעור וקצבה לכל דבר ניתן למשה בעל פה. ע"כ. וכ"ה בפירוש רבינו עובדיה מברטנורא שם. ובשיטה מקובצת (ערכין לא:): כתב בשם הרא"ש, ותימה להר"ר אלחנן, מנא לן די"ג

(לח) כל זה נתבאר בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סימן י'). ע"ש. ומשם בארה. ומה שכתבנו שהקידוש ביו"ט הוא מה"ת, נתבאר לעיל סעיף יב, ובשו"ת

קידוש אלא כשהם מבני ביתה. [ואם האיש קשה לו לשתות מלא לוגמיו מן הכוס, כגון שאסור לו לשתות יין, או מיץ ענבים מחמת סוכר וכדו', בזה עדיף טפי שתקדש לו אשתו או בתו, כדי שהמקדש עצמו ישתה מלא לוגמיו מן הכוס. אלא שאם הוא בעל הבית וקשה לבני הבית שבעל הבית לא יעשה בעצמו קידוש בחזרתו מבית הכנסת, יכול בעל הבית לקדש, ויטעם מהיין, ואחד מבני הבית ישתה מלא לוגמיו]. (למ)

רבים מהראשונים חולקים ע"ז, וסבירא להו שהוא מדאורייתא. וראה לעיל. וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן רכו). ע"ש. [ובענין אם הנשים חייבות במצות שמחת יו"ט, או שהחייב על בעליהן לשמחן. עיין בשו"ת יביע אומר ח"ד (חלק יורה דעה סימן כה אות ג)].

הנשים מוציאות את האנשים ידי חובת קידוש

זה בספר האשכול ח"ב (עמוד ל), ובספר המאורות על מגילה (יט: צד שכת). אך קי"ל כד' הרשב"א, וכן דייקו ממה שאמרו במגילה (כג). הכל עולים לקריאת התורה אפי' אשה וקטן, אבל אמרו אשה לא תעלה לקרות בתורה מפני כבוד הצבור. והרי קריאה בתורה היא בטעמי המקרא ולא מנעוה משום דקול באשה ערוה. שו"ר שכן הקשה בשו"ת שבט הלוי מה"ת (חאו"ח סימן יד). ומלבד זאת יש לחלק בין קריאת המגילה לקידוש, דבקריאת המגילה מאחר והיא נאמרת בטעמים שאינם שכיחים ומצויים כל השנה, בזה חששו העיטור והאשכול משום קול באשה ערוה, אחר שהקריאה נאמרת בטעמים מיוחדים. משא"כ בקידוש שאין חיוב לאומרו בניגון כלל, אפשר דכו"ע מודו שאין בו משום קול באשה ערוה. וכן בקריאת התורה בטעמים מכיון שאין כאן ניגון מיוחד, אלא ניגון שכיח ומצוי, ודשו בו רבים, בזה ליכא למיחש לקול באשה ערוה. ובזה אתי שפיר הסוגיא במגילה כא. לשיטת העיטור והאשכול, דשאני קריאת התורה, וכנ"ל.

ומ"מ מצד ההנהגה ראוי להחמיר בכל כיו"ב. אך השוכב בבית חולים, יכול לצאת י"ח קידוש ששומע מאחות כשאין שם מי שיקדש עבורו.

ומה שכתבנו שאף אם התפללה וכו', כן מבואר בלוי' חן (עמ' כג), שכיון שחייבת שייך בה ערבות. וראה להלן באורך.

סתם ויש בש"ע הלכה כסתם לגמרי ואף בהפסד מועט

ס"ב) י"א שאין הנשים מוציאות את האנשים י"ח מקרא מגילה, ואילו כאן פסק כדברי הכל בו בשם

(למ) כן הוא לשון השלחן ערוך (שם) "ומוציאות את האנשים, הואיל וחייבות מה"ת כמותם". וכן הסכמת האחרונים, הט"ז, מג"א, הגר"א, ועוד. וכתבו בא"ר ובדרך החיים ובמשנ"ב, שמכל מקום יש להחמיר לכתחלה שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה, דזילא מילתא.

ובכף החיים (סי' רעא אות ח) כתב, שכיון שיש מח' בזה אם הנשים מוציאות את האנשים, אין להאנשים לצאת בקידוש של הנשים, אא"כ הוא שעת הדחק, כגון שאינו יודע לקדש וגם אינו מוצא איש שיקדש לו, שאז יש לסמוך על המתירים. ע"כ. [ויש להעיר שלא זכר שיר סברת הרב פעלים (ח"ג סוד ישרים סימן ו) שנראה ע"פ הסוד שאין לנשים לקדש אפי' לעצמם]. אולם אין צריך להחמיר בזה היפך דעת רוב ככל הפוסקים. ובכל הלכה ימצא כמה פוס' יחידים, וכל שכן כאן שהוא היפך דעת מרן, שודאי אין צורך לחוש לדעת החולקים, בפרט שהם מיעוטא נגד כל הפוסקים. ומשום קול באשה ערוה ליכא למיסר, דאין איסור זה אלא בשיר וזמרה, וכמ"ש הרשב"א בחידושיו (ברכות כד). שאין דין קול באשה ערוה אלא בקול שיר, או בשאלת שלום שיש בו חיבה, אבל קול דיבורה שרי, ה"נ אין לאסור שתעשה קידוש מטעם זה. ואמנם בספר ארחות חיים (הלכות מגילה אות ב) כתב בשם בעל עשרת הדברות (הוא העיטור), שאין הנשים מוציאות את האנשים בקריאת המגילה, דקול באשה ערוה. ע"כ. וכן הובא טעם

וז"ל מרן אאמו"ר שליט"א: והנה הב"ח הקשה, דהא גבי מגילה הביא בשלחן ערוך (סימן תרפט

שהנשים מוציאות את האנשים י"ח קידוש. וכן כתבו האחרונים. וכן עיקר.

ובעיקר הקושיא ממקרא מגילה, הנה י"ל בדרך אחרת, דהנה דעת הבה"ג (בהלכות מגילה) והתוס' (מגילה ד. ובערכין ג.) שאין הנשים חייבות בקריאת המגילה, אלא בשמיעה, ולכן אינן מוציאות את האנשים בקריאת המגילה. וכן משמע בתוספתא (מגילה פ"ב ה"ד) וכן בזוהר חדש על רות. וכן הרמב"ם (סימן תקסט), והסמ"ג. וכ"פ המג"א והגר"א (בסי' תרפט). וכתב מרן הב"י (שם) שלזה נוטה דעת הרא"ש. וגם הר"ן כתב שיש לחוש ולהחמיר כבה"ג, ולכן מרן חשש לזה וכתב וי"א שהנשים אינן מוציאות את האנשים, אבל בקידוש חייבות כאנשים ולית מאן דפליג בכך, לכן פסק בפשיטות שמוציאות את האנשים. וכן תירץ הט"ו (סי' רעא סק"ב) והמג"א תירץ (שם סק"ד) ע"פ מה שפירשו התוס' (סוכה לח. ד"ה באמת אמרו) בדעת בה"ג, משום דרבים זילא בהו מילתא, לכן אין הנשים מוציאות אותם י"ח. משא"כ בקידוש. והקרבן נתנאל הוסיף, שלדעת התוס' אפילו נשים רבות אין האשה יכולה להוציאן י"ח, דכל רבים זילא בהו מילתא אפי' נשים. והובא בשעה"צ.

והנה בברכות (כ:) נסתפקו אם נשים חייבות בברהמ"ז מה"ת או מדרבנן, ונפ"מ להוציא את האנשים י"ח, אי אמרת דחייבות מדאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, ואי אמרת דרבנן, הו"ל אינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח. וכתב הרא"ש (פ"ג דברכות סימן יג), ולא איפשיטא בעיין, הילכך נשים אין מוציאות אנשים י"ח ברהמ"ז. והא דקיי"ל לקמן (מח.) שאם אכל כזית דגן שאינו חייב בברהמ"ז אלא מדרבנן, אעפ"כ מוציא מי שאכל כדי שביעה שחייב מה"ת. י"ל דלא דמי, שהאיש אע"פ שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים בברהמ"ז, משום דקיי"ל כל ישראל ערבים זה לזה, אלא דמדרבנן אמרו שלא יברך ברהמ"ז בלא הנאה, וכשאכל כזית שנתחייב עכ"פ מדרבנן, מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה, שהרי ערב הוא בעבורם ומוטל עליו להצילם מעון ולפוטרו מן המצות, אבל אשה אינה בכלל ערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן. ע"כ. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה שם

רש"י שהנשים מוציאות את האנשים, והפסקים האלה סותרים זה את זה, כי נראה שאין חילוק בזה בין קידוש למגילה. ע"כ. ולק"מ, כי גם בדין מגילה פסק מרן בש"ע שם בסתם שגם הנשים מוציאות את האנשים, רק אחר כך כתב ש"א שאין הנשים מוציאות את האנשים, וקיי"ל סתם ויש הלכה כסתם, ומרן עצמו אמר כן שדעתו תמיד לפסוק כסתם נגד י"א, וכמ"ש בשירורי ברכה (סימן סא.) [ומשמע דה'ל' כסתם אף במקום הפסד מועט, וכן דעת מוהר"ר עזרא עטייה צוק"ל בספרו עלה עזרא (עמוד נט), ודלא כמ"ש בשמו בס' עטרת שלמה זעפרני, שכביכול דעתו של ראש הישיבה לחוש לכתחלה ליש אומרים, ודבריו נסתרים להדיא ממ"ש איהו גופיה בספרו עלה עזרה. וראה בילקו"י על הלכות פורים עמוד רנד]. וא"כ דברי מרן הם שפה אחת ודברים אחדים. ושו"ר להחיד"א בברכ"י (סימן רעא סק"א) שתיירץ כן דברי מרן.

וה"ל מרן הש"ע שם ס"א: הכל חייבים "בקריאתה", אנשים ונשים וכו'. ומשמע שהחייב הוא בקריאה. ובסעיף ב' כתב מרן, אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא, יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא. וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים. ומדכתב בסתם שחש"ו אינו מוציא י"ח, ולא כלל עמם נשים, משמע דנשים מוציאות את האנשים. ואח"כ כתב וי"א שנשים אינן מוציאות וכו'. והלשון בסעיף ב', "שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה" ומשמע שגם השומע מאשה מכיון שמחוייבת בקריאת המגילה יצא י"ח. וגם בסעיף א' הרי סתם וכתב הכל חייבים ב"קריאתה" אנשים ונשים וכו'. ואמנם הב"ח הט"ז והמג"א שלא תירצו כן, משמע שהבינו שדעת מרן שאין הנשים חייבות ב"קריאתה" המגילה, אלא בשמיעה, ומה שמרן הביא בשם י"א כך דעתו, ואין זה היפך מסברת הסתם, דבסתם מרן לא פירט להדיא היאך הדין בנשים. וע"ע בחזון עובדיה (פורים, עמ' ס).

ומעתה מה שסיים הב"ח, ולפע"ד העיקר להחמיר בקידוש כמו במגילה, שהנשים אינן מוציאות אנשים י"ח, ושכ"כ מהרש"ל. לפי האמור ליתא, והעיקר כמ"ש מרן השלחן ערוך,

בשם רבינו יצחק. ע"ש.

והדגול מרבבה (סימן רעא) כתב על דברי הרא"ש הנ"ל, אני מסתפק במ"ש הרא"ש שהאשה איננה בכלל ערבות, אם הכוונה היא איננה בכלל ערבות על האנשים, אבל האנשים שקבלו ערבות נתערבו גם בעד הנשים, ולפ"ז אע"פ שהאיש יצא י"ח קידוש בתפלה מוציא את האשה שלא התפללה ערבית וחייבת בקידוש מה"ת, או שמא כשם שהנשים לא נכנסו בכלל ערבות, כך לא קיבלו האנשים ערבות בשביל נשים, וממילא אם יצא האיש י"ח קידוש, אינו מוציא את האשה, דהא דקי"ל ברה"מ (כ"ט) כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, פי' רש"י שם, משום שכל ישראל ערבים זה לזה, וזה לא שייך בנשים שאינן בכלל ערבות. ע"כ.

ובספרו צ"ח (ברכות כ: בד"ה אי אמרת בשלמא דאורייתא), כתב בפשיטות שכשם שהנשים אינן בכלל ערבות לאנשים, כן האנשים אינם ערבים בשביל הנשים. ע"ש. וכ"כ הישועות יעקב (סי' קפו סק"ב). ובשו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' יד דף ו' רע"ד). ע"ש.

וכיו"ב כתב בספר מוצל מאש (סימן יב), דמסתברא שהערבות אינה תלויה בחיוב במצוה, אלא כך גזרה חכמתו יתברך, שהנשים לא יהיו בכלל ערבות לאנשים, ולא האנשים להן, שאילו היה הדבר תלוי בחיוב המצוה, הרי כמה מצות יש לכהנים שאינן בישראל, היתכן לומר שבאותן מצות אין ישראל ערבים בשביל הכהנים. אלא ודאי שעיקר החילוק הוא בין אנשים לנשים. ע"ש.

אולם בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן ז) כתב ע"ד הדגול מרבבה הנ"ל, שנראה שיש לחלק בין אם יצא מוציא, ובין אם אינו מחוייב בעצם המצוה, שערבות היא רק כמי שמחוייב במצוה, ולכן אף אם כבר יצא מוציא אחרים, אבל כשאינו חייב במצוה כלל, כגון לפי הצד שהנשים אינן חייבות ברה"מ מה"ת, אינן בכלל ערבות על מצות ברה"מ, אבל במצוה שהנשים חייבות בה, כגון קידוש, גם הן בכלל ערבות, ושייך בהן הדין שאם יצא מוציא, ונראה ראייה לזה מדקי"ל במגילה (ט): למ"ד שאם לא השמיע לאזניו לא יצא, חרש המדבר ואינו שומע, אינו יכול להוציא אחרים במגילה, שנחשב אינו מחוייב בדבר, כיון שאינו יכול להשמיע לאזניו. והכי נמי קי"ל ברה"מ

(כ"ט). שחרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים י"ח מצות תקיעת שופר, מפני שעיקר המצוה בשמיעה, לכן אינו מחוייב בתקיעת שופר. וקשה דמ"ש מדקי"ל אם יצא מוציא, ובוזה לא שייך תירוצו הרא"ש שהנשים אינן בכלל ערבות, דהא הכא מיירי באנשים שהם בכלל ערבות, אלא ודאי שאין הפרש בזה בין אנשים לנשים, אלא שבמצוה שאינו בר חיובא כלל, אין במצוה זו דין ערבות כלל. ע"כ. וכ"כ עוד רעק"א בתוספותיו (למגילה פ"ב משנה ד' אות יט), ובחידושו (לאורח חיים סימן רעא במגן אברהם סק"ב). ע"ש.

וכ"כ מהר"ח אבולעפיא בספר עץ החיים (פר' קרח דף פו ע"א), שהביא קושית מר זקנו הגאון על דברי הרא"ש בברכות הנ"ל, שהרי כתוב, אתם נצבים היום כולכם, טפכם נשיכם וכו', לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו, הרי שגם הנשים היו בכלל ערבות. ובע"ז (יח). אמרו, גזרו על רבי חנינא בן תרדיון שריפה, על שהיה הוגה ה' באותיותיו, ועל אשתו להריגה, שלא מיחתה בו, שכל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נענש עליו. ומחאה אינה אלא מדין ערבות, וכדאיאת בשבועות (לט), וכשלו איש באחיו, מלמד שכל ישראל ערבים זה לזה, ומוקמינן לה התם כשישי בידם למחות ולא מיחו. ותירץ המהר"ם גלאנטי, שהנשים בכלל ערבות במצות לא תעשה, וכן במצות עשה שחייבות בהן, משא"כ במצות ברה"מ, את"ל שפטורות מה"ת, אינן ערבות במצות שאין חייבות בהן. ע"כ.

נמצא שעיקר הכוונה בדברי הרא"ש על עיקר החיוב במצוה, ולא בין אנשים לנשים. ולפי זה בקידוש שהנשים חייבות, גם אם יצא מוציא, שישנן בכלל ערבות.

ובדברים האלה הביא מהר"י אלגאזי בספר שמע יעקב (פר' ויצא דף כט סע"א), על דברי הרא"ש ברכות הנ"ל, וז"ל: ואני שמעתי מפה קדוש מהר"ח אבולעפיא בשם מר זקנו ז"ל, שהיה מקשה מדכתיב טפכם נשיכם וכו' לעברך בברית ה' וכו', אלמא שכולם היו בכלל ערבות. ועוד קשה מאשתו של רבי חנינא בן תרדיון. ותירץ בשם הרב המג"ן, דאיה"נ דבמידה דמחייבי בה הנשים, ובדבר שהשוה הכתוב אשה לאיש, ודאי שאף היא בכלל ערבות, ורק לגבי מצות

לביין נשים בברהמ"ז לפי טעמו של רש"י.

ובספר מקום שמואל (בשער התירושים דף לא ע"ג) הביא בשם בעל בית שמואל שעמד בזה על דברי התוס', עפ"ד הרא"ש הנ"ל, דא"כ מאי קושיא מכהנים ולוים, הרי על כל פנים ישנם בתורת ערבות, וממילא יכולים להוציא אחרים י"ח מתורת ערבות. ע"ש.

וכ"כ מהר"ש שלם בספר שונה הלכות (דף ט ע"ד) ליישב בזה שיטת רש"י, דס"ל כהרא"ש, שהנשים אינן בכלל ערבות, ולכן אם חיובן בבהמ"ז רק מדרבנן אינן יכולים להוציא אחרים י"ח, משא"כ כהנים ולוים שישנם בתורת ערבות. ע"ש.

והמהר"ד פארדו בשו"ת מכתם לדוד (חלק אורח חיים סימן טז, דף כח ע"ג) הביא קושית התוס' הנ"ל על פירוש רש"י, שהרי גם כהנים ולוים לא נטלו חלק בארץ, וכתב ג"כ ליישב דס"ל לרש"י שאפילו את"ל שגם הכהנים והלוים פטורים מה"ת מברכת המזון, מכל מקום יכולים להוציא אחרים י"ח הואיל ובכלל ערבות הם, והספק של הגמרא אינו אלא לגבי נשים שאינן בכלל ערבות. ואין לומר שמ"ש הרא"ש שהנשים אינן בכלל ערבות, היינו במצות שפטורות מהן, אבל במצות שחייבות בהן, גם הנשים בכלל ערבות, ואשר לפי זה יוצא שגם כהנים ולוים את"ל שפטורים הם מבהמ"ז מה"ת, גם הם אינם בכלל ערבות, זה אינו, שבודאי לא משמע כן מדברי הרא"ש, אלא שהנשים אינן בכלל ערבות כלל בשום מצוה, ואפי' במצות ל"ת, וכן מבואר בס' מוצל מאש (סימן יב) שכתב, שכך גזרה חכמתו יתברך שהנשים אינן ערבות על האנשים גם במ"ע שאין הז"ג, וכן במצות ל"ת. ומיהו עכ"פ מדברי התוס' מוכח להדיא שאפילו כהנים ולוים כל שאינם בחיוב אותה מצוה אינם יכולים להוציא אחרים, ואע"פ שישנם בכלל ערבות, ומידי ספק לא יצאנו. ע"כ. ובאמת שאין הכרח מפירוש רש"י לחלק בזה בין נשים לבין כהנים ולוים ע"פ הנ"ל, שי"ל כמ"ש הרשב"א בחידושיו שם, פרש"י משום שנשים לא נטלו חלק בארץ. וא"ת א"כ גם בעבדים וגרים נאמר כן, שגם הם לא נטלו חלק בארץ, י"ל דשאני גרים שהם זכרים, ושם זכרים נטלו חלק בארץ. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ ח"א (סימן קסט), ובפירושו לברכות (כ: עמוד קכ). ע"ש.

שפטורות מהן אינן בכלל ערבות. אך הגר"י אלגאזי שם טען ע"ז, שאם הדבר תלוי במי שמחוייב במצוה או לא, א"כ ישראל יהיו פטורים מדין ערבות על כהנים שעוברים על מצות כהונה, לפיכך נראה שהחילוק הוא בין אנשים לנשים בלבד. וכ"כ המוצל מאש (סימן יב) הנ"ל. ע"ש.

וכן העלה הגאון רבי יעקב בן נאים בשו"ת זרע יעקב (בקונטרס ישועות יעקב פרשת חיי שרה דף טו:), שהנשים אינן בתורת ערבות לאנשים כלל, ואפילו במצות שחייבות בהן, אלא שאשה עם בעלה היא בכלל ערבות לכל דבר, ולכן נענשה אשת רבי חנינא בן תרדיון על שלא מיחתה בו. ע"ש. וע"ע בחי' הריטב"א (כ"מ נט.), שאשתו בכלל עמיתך.

גם בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' כט בד"ה והלום), הביא דברי מר זקנו רעק"א, וכתב עליו, אבל משטחיות לשון הרא"ש לא משמע כן, אלא שהאיש לעולם הוא בתורת ערבות, והאשה לעולם אינה בתורת ערבות, וההיא דחרש המדבר ואינו שומע שפטור מחובת מגילה ומשופר ואינו מוציא אחרים י"ח, התם ה"ט משום דשאני חרש שאינו יכול להשמיע לאזניו, שהוא לאו בר קריאה כלל כדרך שצריך לקרוא למצוה, ואינו בר קיום המצוה כלל, שהרי א"א לקיימה מפני חרשותו, משא"כ במי שהוא בר עשייה של מצוה כראוי, אלא שאינו מחוייב, כיון שהוא יכול לקיים המצוה כמי שאינו מצווה ועושה, ויש לו שייכות במצוה, הרי הוא בתורת ערבות ויוכל להוציא אחרים י"ח. ע"ש. וכ"כ עוד הכתב סופר (בסימן סב). ע"ש.

ולכאורה יש מקום להעיר בזה ממ"ש התוס' (ברכות כ: בד"ה נשים בברהמ"ז דאורייתא או דרבנן), פירש הקונטרס משום דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך, ונשים לא נטלו חלק בארץ. ותימה דא"כ כהנים ולוים תיבעי לך אם מוציאים את אחרים י"ח ברהמ"ז, שגם הם לא נטלו חלק בארץ. אלא י"ל שהטעם הוא משום שנשים אינן בברית ותורה וכו', ע"ש. ואם איתא שעיקר החילוק הוא רק בין אנשים לנשים, ולא בין אם מחוייב במצוה או לא, מה הקשו התוס' מכהנים ולוים, הרי הם בכלל ערבות, וממילא יכולים להוציא אחרים י"ח ברהמ"ז מטעם ערבות. אלא מוכח מד' התוס' שכל שאינו מחוייב במצוה לא נכנס בכלל ערבות במצוה ההיא, ולכן אין חילוק בין כהנים ולוים

וה"ה שיש לתרץ כן לגבי כהנים ולוים.

ומה שהרשב"א לא הקשה מכהנים ולוים, י"ל משום שהכהנים והלוים היה להם ערי מגרש, וידוי מעשר שני, ודלא כר' מאיר שם. והכי איתא בתוספתא (בכורים פ"א ה"ד) אמר ר' יוסי, היה ר"מ אומר הכהנים מביאים ולא קוראים, מפני שלא נטלו חלק בארץ, ואני אומר שכשם שהלוים נטלו מ"ח ערי מגרש, כך נטלו גם הכהנים. וכן מפורש (ביהושע כא), שאף הכהנים נטלו חלק בארץ מאת כל שבטי ישראל. ע"ש. וכ"פ הרמב"ם (בסוף הל' מעשר שני. וכמו כן בפ"ד מהל' בכורים ה"ג). ע"ש.

וע"ע בחידושי הרמב"ן (ב"ב פא.) שכתב, ויש שואלים היאך הגרים מוציאים את הרבים י"ח בהמ"ז, והרי לא נטלו חלק בארץ, ואינם חייבים אלא מדרבנן, וכדאמר' בברכות (כ:) לגבי נשים, וא"ת איה"נ שאינם מוציאים י"ח, א"כ גם כהנים לא יוציאו אחרים, ורב חסדא כהן היה והוציא אחרים י"ח בהמ"ז. (ברכות מט.). ונראה דה"ט משום דק"ל כר' יוסי, ור"מ נמי אפשר דס"ל שאין בהמ"ז תלויה בנחלת הארץ וכו'. ע"ש. וכן מצאתי להצל"ח (ברכות כ:) שכתב ליישב כן דברי הרשב"א.

וע"י בצל"ח (ברכות כ:) שכתב, דלפי מ"ש התוס' (קידושין ע:) שהגרים אינן בכלל ערבות, כדמוכח בסוטה (לז:) שהיו לכל אחד מישראל שש מאות אלף, ושלושת אלפים וחמש מאות וחמשים בריתות, שכולם נתערבו זה בזה, ומדלא חשיב גרים, שהרי הרבה ערב רב היו שם, אלמא שלא נתערבו מן הגרים, לפי זה נראה שגם כהנים ולוים אינן בכלל ערבות, שהרי המספר הנ"ל אינו כולל שבט לוי. ע"ש.

אבל הרב פנים מאירות ח"א (סימן סו) כתב, שאף הגרים בכלל ערבות, ואין ראיה ממה שלא הוזכרו במנין הערבים בגמרא (סוטה לז:), דא"כ בא ונאמר דמדלא חשיב כהנים ולוים, שהרי המספר הנ"ל אינו כולל שבט לוי, שלא נכנסו גם הם בכלל ערבות, וזה בודאי דוחק גדול, דהא ילפינן בשבועות (לט.) וכשלו איש באחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה, ואטו כהנים לאו בכלל ישראל נינהו וכו'. ע"ש.

ועיין בספר לשון לימודים (סימן קא) שג"כ עמד ע"ד התוס' הנ"ל שהרי הכהנים ולוים בכלל ערבות וכו'. ע"ש.

ואעיקרא י"ל בכונת קושית התוס' שבכהנים ולוים י"ל נפקא מינה אחרת, דהיינו אם נסתפקו אם בירכו ברכת המזון או לא בירכו, שאם הנשים והכהנים והלוים חייבים בבהמ"ז מה"ת, חייבים לחזור ולברך מספק, ואם לאו אינם חוזרים. וראה בשו"ת הר צבי (תאו"ח ח"ב ס"ס קכב). ולא זכר שר מהאחרונים הנ"ל.

[ועיין בשו"ת דברי שמואל ארדיטי (חלק אורח חיים סימן ז) תשובה ארוכה בזה, ושם (דף כד.) העלה, שאף על פי שאנו אחר התפלה חייבים בקידוש רק מדרבנן, והנשים שלא התפללו חייבות הן מה"ת, שפיר דמי להוציאן י"ח קידוש, שמכיון שהנשים שוות לאנשים בחיובן במצות קידוש, ואע"פ שאין הנשים בכלל ערבות, היינו דוקא שהן אינן ערבות עלינו, אבל אנו ערבים עליהן, הילכך שפיר אנו יכולים להוציאן י"ח].

ומעתה יש להעיר עמ"ש הגאון רבי אברהם יצחקי בשו"ת זרע אברהם (תאו"ח סימן יא, דף יט סע"ד), שעמד על דברי הרא"ש ורבינו יונה הנ"ל, שכתבו שהנשים אינן בכלל ערבות, מההיא דע"ז (יח.). שאשתו של רבי חנינא בן תרדיון נענשה על שלא מיחתה בו, והרי המחאה מדין ערבות היא, והאשה אינה בכלל ערבות. ותירץ שבדבר שגם הנשים חייבות בו, כגון מצות ל"ת, וכדאמרין (קידושין לה.) שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשים שבתורה, גם הנשים בכלל ערבות כמו האנשים. תדע שהרי אמרו בברכות (כ:) שאם הנשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, יכולות להוציא אחרים י"ח, ואם איתא שגם בדבר שמחוייבות בו אינן בכלל ערבות, א"כ היאך יכולות להוציא אחרים י"ח, והרי אפי' איש באיש שיכול להוציא את חבירו י"ח, הטעם משום שכל ישראל ערבים זה לזה, ועליו להצילו מן העון ולפוטרו מן המצות, א"כ הנשים שאינן בכלל ערבות, אפי' את"ל שחייבות בברהמ"ז מה"ת, איך יוכלו להוציא אחרים י"ח בהמ"ז. אלא ודאי שמוכרח הדבר דבמידי דאיתנהו ושייכי בהו, הנשים כאנשים לכל דבר, ומוציאות הרבים י"ח. ולכן נענשה אשתו של ר"ח בן תרדיון משום דהוי

מילתא דשייכא בה. עכת"ד.

ותימה על דבריו, שבאמת לא הוצרכנו לטעם ערבות אלא באופן שכבר יצא י"ח המצוה, ובא להוציא את חברו, ואז שפיר אמרין הואיל וכל ישראל ערבים זה לזה, יכול להוציאו, אבל אם עדיין הוא מחוייב במצוה פשיטא שיכול להוציא את חברו מדין שומע כעונה, כיון שגם הוא בר חיובא כמוהו. והכי מוכח להדיא מהגמרא בר"ה (כט.) כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ופי' רש"י, חוץ מברכת הלחם והיין וכן שאר ברכת פירות ובשמים שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מהעוה"ז בלי ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינן חובה על האדם, לא לתהני ולא לברך. ע"כ. הרי שאף על פי שאין כאן ערבות, בכל זאת אם לא יצא מוציא. וא"כ הדבר פשוט שאם תמצא לומר שנשים חייבות בברהמ"ז מה"ת, בודאי שכל עוד שלא יצאו י"ח, יכולות להוציא אחרים י"ח מדין שומע כעונה, ואין צורך לדין ערבות. ומההיא דאשתו של ר"ח בן תרדיון שנענשה על שלא מיחתה, אין ראייה, שי"ל כמ"ש בשו"ת זרע יעקב הנ"ל, שאשה עם בעלה חשיבא בכלל ערבות.

וכ"כ בספר ברכות המים (אר"ח סי' קפו, דף יג סע"ד). שכיון שהאשה חולקת עם בעלה במצות, וכמו שאמרו בסוטה (כא.) דפלגן בהדיהו, ובודאי שדבר זה הוא בין בשכר בין בעונש, והוי כשותפים שלוו, ששניהם חייבים לפרוע. ואין להקשות שא"כ גם בברהמ"ז תוכל האשה לברך לבעלה ולהוציאו י"ח, זה אינו, שאין כאן ערבות לפרוע הכל אלא כדין שותף שפורע חצי בלבד. ע"ש.

ועיין בשו"ת הלכות קטנות ח"א (ס' קלב). שע"פ דבריו יש ליישב הקושיא מההיא דאשתו של רבי חנינא בן תרדיון. וע"ע בספר אשד הנחלים (דף סב רע"ד), ובספר ברית יעקב פיתוסי (דף עו סע"ג).

ושוב ראיתי בספר צרור החיים (פ"ה מהלכות ברכות דף כו.) שהעיר בקצרה על דברי הזרע אברהם הנ"ל, דלא קשה מידי, שכל שהחויב שוה בכלום אין אנו צריכים לטעם ערבות, ושפיר יכולות להוציא את אחרים י"ח. וכ"כ עוד בספרו שו"ת סמא דחיי (חאו"ח סימן יד, דף ח' סע"ד).

גם הרב בעל דברי אמת בזכרונותיו (עמ' קסז) השיג בזה על זרע אברהם הנ"ל, דאשתמיטתיה הסוגיא דר"ה (כט.).

ומכאן תשובה גם למ"ש באמרי בינה (כדיני שבת סימן יא, דף כ.). שמהגמ' ברכות (כ:) שאמרו שאם חיוב הנשים בברכת המזון מדאורייתא, מוציאות את האנשים י"ח, מבואר שאין הדבר תלוי בערבות וכו'. ע"ש. וזה אינו, וכמו שנתבאר. והנה המהרימ"ט בחידושו לקידושין (ע:) העיר על מה שכתבו התוספות שם, שישאל לא נעשו ערבים על הגרים, וכמו שאמרו בסוטה (לז:), נמצא שלכל אחד מישאל, שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"נ בריתות שכולם נתערבו זה בזה, אלמא שלא נתערבו על הגרים, שהרי הרבה ערב רב היו שם. (וע"ע ברש"י ותוספות נדה דף יג: ובתוספות הרא"ש שם). והקשה, שהרי נאמר טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך, לעברך בברית ה', וכתב המהרימ"ט, שנראה שהגרים אינם ערבים עלינו, אלא דינם כדין הנשים שאנו ערבים עליהן והן אינן ערבות עלינו שאין בידן למחות. ע"ש.

ונראה שמפרש דברי הרא"ש פ"ג דברכות (כ:) במ"ש שאין הנשים בכלל ערבות, היינו שהנשים אינן ערבות על האנשים, אבל האנשים ערבים עליהן, וכמו שציידד מתחלה הדגול מרבה (סימן רעא) בכוונת הרא"ש. וכן היה חושב לומר בהשקפה ראשונה הרב מוצל מאש (סימן יב). ע"ש. ולדעת המהרימ"ט כ"ה לקושטא דמילתא.

גם באור החיים (ריש פרשת נצבים), כתב, שהכתוב סידר בפסוק בפני עצמו "טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך", כי הנוכרים בפסוק הראשון נתפסים עליהם, אבל אלו אינם נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דעה, והנשים והגרים אין להם יכולת להשתרר ולהוכיח, ומ"מ ישראל חייבים גם על הגרים, וכאומרם (יבמות מז:), קשים גרים לישראל כספחת, הא למדת שנתפסים עליהם. ע"כ. ומוכח דס"ל שאף שאין הנשים בכלל ערבות לאנשים, מ"מ האנשים בכלל ערבות לנשים. וכ"כ בספר לשון ערומים (בלשונות הרא"ש דף כט ע"ד). ע"ש. וכ"כ בחי' רעק"א לאו"ח (ס' רעא) אחד תירוצא. וכ"כ בספר מנחת ביכורים בשם מהר"י הכהן, הובא בס' מכתב לחזקיהו בחידושו לביצה (ל.).

אמנם בשו"ת זרע אברהם (הנ"ל, דף יט סע"ג), הביא

וה"ה איש שיצא מוציא את האשה, שישנו בכלל ערבות במצוה זו. ע"ש.

ובספרו תיבת גומא (פרשת וישלח אות ג) כתב, יש להסתפק בענין ערבות לגבי קידוש, אם הנשים בכלל ערבות אפילו אם כבר יצאו י"ח, דהא דקי"ל אף על פי שיצא מוציא, זהו מטעם ערבות, ולא שייכי ערבות לגבי נשים, והא דאמרינן בברכות (כ:) שאינן מוציא את אחרים י"ח ברהמ"ז, היינו לפי הצד שאינן מחוייבות בברהמ"ז מה"ת, ואין להוכיח מזה לענין קידוש שנשים חייבות בו דבר תורה. ע"כ. וכיו"ב כתב עוד בתיבת גומא (ריש פר' נצבים). ע"ש. ומוכח שדעתו נוטה לדעת רעק"א שבכל מצוה שהנשים מחוייבות, ישנן בכלל ערבות, ואמרינן בהו אע"פ שיצא מוציא. וכ"כ בשו"ת זרע אברהם (סימן יא, דף יט סוף ע"ד), וכנ"ל. (וע"ע להפמ"ג בפתיחה כוללת חלק השני אות טז, ובסימן נג אשל אברהם ס"ק יט).

וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק ח"א (תאהע"ז סי' א' אות יד), והסכים לרעק"א (בתשו" סי' ד'), שלא נתכוון הרא"ש (ברכות כ:) במ"ש שאין הנשים בכלל ערבות, אלא דוקא במה שאין הנשים מחוייבות, ולכן לא נכנסו בכלל ערבות, אבל במה שהנשים מצוות, הן בכלל ערבות. ומה גם שלפי שיטת התוס' (ברכות כ:) שהקשו א"כ כהנים ולוים נמי, משמע דלא ס"ל כהרא"ש שמחלק בין נשים שלא נתערבו וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת אבני נזר (תארו"ח סי' תלט, והיו"ד ס"ס שנב) שהסכים ג"כ לשיטת הגרעק"א הנ"ל, ע"ש. וכן כתבו בשו"ת חתן סופר (סימן קכט), ובשו"ת ערוגת הבושם (תארו"ח סי' סא), ובשו"ת בנין שלמה (סי' יג), ובשו"ת קרן לדוד (ס"ס קסא). ע"ש.

גם מרן החיד"א בספר מראית העין (בחדושו לע"ז יז: דף נו רע"ג) כתב להוכיח מענין אשתו של רבי חנינא בן תרדיון, שבמצות שהנשים שייכות בהן, ישנן בכלל ערבות על האנשים, ומה שכתבו רבינו יונה והרא"ש פרק ג' דברכות שהנשים אינן בכלל ערבות, היינו במצות דלא שייכי בהו, ומכאן קשה על הדגול מרבבה (סימן רעא) שצידד שגם האנשים אינם ערבים על הנשים, כגון מצות קידוש היום וכו'. דליתא, כי המעיין היטב יראה נכוחה שאין ספק שהאנשים ערבים על הנשים, וגם הנשים ישנן בכלל ערבות במידי דשייכא בהו. ע"כ.

מ"ש המהרימ"ט שם דאטו טף ונשים לאו בכלל ערבות הם, וכתב, עמו הסליחה, שבודאי אשתמיטתיה לשון הרא"ש פ"ג דברכות דנשים לאו בכלל ערבות הן, וטף נמי פשיטא דלאו בכלל ערבות ניהו. ע"ש. ולק"מ, שנראה שהדבר ברור שהמהרימ"ט מפרש את ד' הרא"ש כאמור, שהנשים אינן ערבות לאנשים, אבל האנשים בכלל ערבות גם לנשים, וכ"ה הדין לטף.

ובספר פרי האדמה ח"ד (דף לה סע"א), העיר כן על קושית הרב זרע אברהם. וכן השיג מהר"ש שלם בספר שונה הלכות (דף ט' ע"ב) על דברי הרב זרע אברהם. ע"ש. וכן כתבו מרן החיד"א בברכי יוסף (אור"ח סימן קכד סק"ג, בדפוי"ח דף כט סע"ד), והחקרי לב (חלק אור"ח סימן מח, דף פא רע"ד). ע"ש.

והנה בספר צרור החיים (בפרק ה' מהלכות ברכות דף כו:) כתב להקשות על מ"ש הרב מוצל מאש שגם האנשים אינם ערבים על הנשים, שהרי נאמר טפכם נשיכם וכו' לעברך בברית ה' אלהיך וכו', אלא ודאי שהאנשים ערבים עליהן, וכמ"ש מהרימ"ט. ע"ש. וכ"כ להקשות בספר אשד הנחלים (דף סב ע"ג). והניח בצ"ע. אולם החקרי לב (סי' מח) כתב, דלא מיירי קרא בדין ערבות, אלא ברית ה' שכרת עמם, ותו לא. [שהרי לדעת רש"י והתוס' גם הגרים אינם בתורת ערבות כלל, לא ישראל ערבים עליהם, ולא הם ערבים על ישראל, וקרא כתיב וגרך אשר בקרב מחניך. אלמא דסבירא להו דהאי קרא לא מיירי בדין ערבות]. וע"ע בספר פתח הדביר ח"ב (סי' נה דף טו).

והנה הפמ"ג (מש"ז סי' רעא סק"א) כתב, יש לראות, שמכיון שהנשים אין מתפללות ערבית, דלא קבלוה חובה עליהן, א"כ איך האנשים שהתפללו כבר ערבית מוציאם אותן י"ח קידוש, הא לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. אך זו טעות, דאע"פ שיצא לגמרי מוציא מטעם ערבות ואפי' לנשים. ע"כ.

וכ"כ עוד הפמ"ג (מש"ז סימן תפט סק"ב), שאחר שהביא מ"ש הרא"ש (ברכות כ:) דנשים לאו בכלל ערבות, כתב שכוונת הרא"ש היא לפי הצד שאינן מחוייבות בברהמ"ז מה"ת, מש"ה לא שייכא ערבות גביהו כיון שאינן מחוייבות במצוה זו, הילכך אינן יכולות להוציא את אחרים י"ח. אבל בקידוש שחייבות בו מה"ת איה"נ שמוציאות אנשים י"ח כיון דשייכי בערבות של מצוה זו.

וכ"כ עוד בספרו ברכי יוסף (סימן קכד סק"ג) שאף הרא"ש ורבינו יונה ז"ל מודים שהאנשים יש להם ערבות על הנשים. ע"ש. וכ"כ בספרו נחל קדומים (ריש פרשת נצבים). ע"ש.

גם בספרו טוב עין (סי' יח אות נז) הביא מה שצידד הדגול מרבבה בכוונת הרא"ש (פ"ג דברכות כ:), אם עכ"פ האנשים ערבים על הנשים, ולכן יכולים להוציא הנשים שלא התפללו י"ח קידוש או לא, וכתב ע"ז, שהמסתכל יפה בדברי המהרימ"ט (קידושין ע:), ובזרע אברהם (סימן יא), יראה שאין כאן ספק, ושפיר יכולים האנשים שהתפללו ערבית להוציא הנשים שלא התפללו י"ח קידוש. ע"כ.

וכ"כ הגאון רבי יהודה נג'אר בספר מועדי ה' (דף גג.), שבכל מצוה שהנשים חייבות בה, שפיר איתנהו בתורת ערבות, לפיכך אנשים שהתפללו ערבית יכולים להוציא הנשים שלא התפללו י"ח קידוש, כיון שמעיקרא דדינא גם הנשים חייבות בקידוש דבר תורה, ותרווייהו דאורייתא נינהו. ושו"ר בברכ"י (סימן קכד) שכ' שד' הרא"ש שאינן בכלל ערבות הני מילי אינהו בדידן, אבל אנן בדידהו שפיר יש לנו ערבות עליהן, כמו שנאמר טפכם נשיכם וכו'. ע"כ.

וכ"כ בספר תהלה לדוד (סימן קפו), שהדבר ברור בכוונת הרא"ש שדוקא במצוה שאינה מחוייבת אינה בכלל ערבות וכו'. ע"ש.

וכ"כ הגאון רבי אברהם שאג בשו"ת אהל אברהם (סי' א' בדי"ה ואמנם), שגם הרא"ש מודה שבמצות שהנשים מחוייבות ונצטוו עליהן, הרי הן בכלל ערבות. ואפילו אם יצא האיש ידי חובתו מוציא אותן י"ח. ע"ש.

וכ"כ בספר ערוה"ש (סי' רעא סק"ו), שדברי הדגול מרבבה בזה תמוהים, דא"כ לא מצאנו דינו ורגלינו בכל משפחות ישראל, שבעל הבית מקדש ומוציא את אשתו ובנותיו אע"פ שלא התפללו ערבית, ומ"ש הרא"ש שהנשים אינן בכלל ערבות, זהו דוקא במצות שאין לנשים שייכות בהן, אבל במה שהנשים מחוייבות כגון קידוש, שוה היא לגמרי כאיש. וכ"כ הגרעק"א. ע"ש.

גם הרב שפת אמת בחי' לפסחים (קא.) בהגהה, שכתב להקשות על מ"ש הדגול מרבבה לצדד, דלא אמרי' אע"פ שיצא מוציא אלא רק להוציא

אנשים, אבל לא להוציא נשים, כיון שאינן בכלל ערבות. וכ"כ בספרו הצל"ח בפשיטות, והרי מבואר בגמרא שם אליבא דרב דאע"פ שיצא י"ח קידוש בביהכ"נ חוזר ומקדש בביתו להוציא בניו ובני ביתו י"ח קידוש. והרי אשתו היא בכלל בני ביתו, כמ"ש רש"י בברכות (כד.). [וע' להפ"ח (סי' רצו) שהביא ראיה לזה מהירוש' (רפ"ג דמעשרות), דמוכח להדיא דאשתו היא בכלל בני ביתו. וע' בספר לשון לימודים (סימן קנג). וע"ע בברכי יוסף (סימן עג סק"א), ובפתח עינים (רפ"ג דמעשרות), ובספר יעיר אזן (מע' ב אות ט). ע"ש]. וכן משמע במתניתין דחלה (פ"ד מ"א), וכמ"ש הר"ש שם. וכ"כ בשו"ת מהר"ם חלאווה (עמוד י"ט-כ). אלמא דאף לגבי הנשים אמרינן שאע"פ שיצא מוציא. ובעל כרחנו צ"ל כדברי הגרעק"א בתוספותיו למגילה פ"ב, שבמצות שהנשים חייבות בהן גם הן בכלל ערבות, ושייך בהו דינא שאם יצא מוציא.

אי נמי י"ל כמ"ש האור החיים (ריש פ"ג נצבים), שאף שהנשים אינן ערבות לאנשים, האנשים ערבים לנשים. ע"ש.

וכיו"ב יש להעיר מ"ש בחידושים מהריטב"א (פסחים נד.), דמהא דאמרינן רבי חזון וסודרן על הכוס להוציא בניו ובני ביתו, מוכח שהנשים חייבות בהבדלה, שבודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום. ע"כ. וכ"כ הפרי חדש בליקוטיו לאורח חיים (סי' רצו). ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ה סי' כג אות ו' ואות יא), שכן כתבו כמה אחרונים. ע"ש. ומוכח דאע"פ שיצא מוציא בברכות שחוזר וסודרן על הכוס להוציא אשתו ובני ביתו, שישנן בכלל ערבות.

ובאמת שכן הוכיח במישור בשו"ת מהרש"א אלפנדארי (חאו"ה סי' ו, דף כ:), ושכן נראה ברור שהאנשים ישנם בכלל ערבות לנשים, אף להרא"ש ורבינו יונה, וכמ"ש המהרימ"ט. וע"ש.

גם בשו"ת פסקי הלכה (כרך לה:), כתב, שמצא כתוב בכתב יד קדשו של הגאון בעל חידושי הרי"ם זצ"ל, בגליון ספר הצל"ח, וזו לשונו: הגאון המחבר שנה ושילש כן גם בדגול מרבבה. ולפענ"ד אין הפשט בדברי הרא"ש כדבריו, אלא שהאשה אינה בכלל ערבות בברהמ"ז, כיון שאינה חייבת בברהמ"ז מה"ת, ולא דמי לאיש שלא אכל כדי

שביעה, דקרינן ביה מחוייב בדבר מה"ת, ופשוט לענ"ד שבאותן מצות שהנשים חייבות דינן ככל ישראל. ע"כ. וכ"כ בספר חסדי יהונתן (דף יח).

ועיין בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן ח' דף ל:) דאף שכתב על דברי רעק"א בכוונת הרא"ש שבמצוה שמחוייבות בה, כגון קידוש היום, גם הנשים ישנן בכלל ערבות, שאין זה מוכרח, מ"מ חזר להסכים לדברי המהרימ"ט שאף שהנשים אינן ערבות על האנשים, מ"מ האנשים ערבים על הנשים. וכ"פ במסקנתו (שם אות ד), שאף אשה שלא התפללה יכול האיש שהתפלל להוציאה י"ח קידוש. ע"ש.

ועיין להגר"ש סופר בשו"ת מכתב סופר (או"ח סי' ז, דף יא ע"ג) שכתב, ומה שהתפלא עלי על מה שהחזקתי במעוז ונקיטנא באופן מוחלט כדברי אא"ז מאור הגולה בתשובת רעק"א (סי' ד) בכוונת הרא"ש שאשה אינה בכלל ערבות, דלאו דוקא אשה קאמר, אלא ה"ה איש במצוה שאינו מחוייב בה, ובמצוה שהאשה מחוייבת בה גם היא בכלל ערבות, והוכיח כן ממגילה (דף יח:) ור"ה (כ"ט), ותמחה עלי שהרי מר אחי בשו"ת כתב סופר (חאו"ח סימן כט) דחה הראיות הנ"ל וכו', הנה עתה עיינתי בתשובת מר אחי הכתב סופר הנ"ל, שכתב לדחות ראית הגרעק"א. ובאמת שסברת אא"ז הגרעק"א נכונה היא, ולא נגע ולא פגע חץ שנון להזיוז מסברתו, וכבר אמרו (בעירובין נג.) לבם של ראשונים כפתחו של אולם וכו', אמר רבא ואנן כאצבעתא בקירא לסברא. ודברי אא"ז חיים וקיימים, והכל אמת ויציב ונכון וקיים. עכת"ד.

אמנם החקרי לב (חאו"ח סימן מח) פלפל באורך בסברת המהר"ם גלאנטי והרב זרע אברהם דסבירא להו שבדבר שהנשים מחוייבות בו, הרי הן בכלל ערבות, והרב ז"ל הסכים לדברי הרב מוצל מאש, דס"ל שאין לנשים על האנשים ולא לאנשים על הנשים שום ערבות כלל, אפי' במצות שהנשים חייבות בהן, ושכן הפשט בדברי הרא"ש ורבינו יונה, ולכן זאת הלכה העלה שבכל המצות אם יצא האיש י"ח אינו מוציא את האשה י"ח, כיון שאין הנשים בתורת ערבות כלל. ע"ש.

ולפי האמור לעיל הנה לפנינו להקת האחרונים חבל נביאים שסוברים שבמצות שהנשים מחוייבות בהן, כגון קידוש, יכולים האנשים אע"פ שיצאו י"ח להוציא את הנשים ידי חובתן, שבוה על כל פנים יש ערבות לאנשים על הנשים, ומהם, המהרימ"ט, הרב המג"ן, הרב זרע אברהם, האור החיים, החיד"א, הגרעק"א, האבני נזר, הגאון רבי יצחק אלחנן, מהר"י נג'אר, השפת אמת, ועוד.

ותנא דמסייע להו הוא הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ה ה"ב) שכתב: "המברך לנשים ברכות שהן חייבות בהן, אע"פ שיצא מוציא". (וע"ע בחי' הריטב"א ברכות כ:). וא"כ אף אם נאמר שלא יצאנו מידי ספק בכוונת רבינו יונה והרא"ש, אין הספק הזה מוציא מידי ודאי של הריטב"א. וילמד סתום מן המפורש. ואין לנו לעשות מחלוקת בחנם בדברי הראשונים, משום דאפשי פלוגתא לא מפשינן.

וכן העלה בשו"ת חסד לאברהם (אלקלעי, חאו"ח סי' ט) וזו לשונו: זאת תורת העולה מכל הנ"ל, שמה שנהגו לקדש לנשים אף לאחר שיצאו האנשים י"ח קידוש, וכן הקידוש שאנו מקדשים בליל שבת להוציאן י"ח, אף שאנו כבר התפללנו ערבית ויצאנו י"ח קידוש מה"ת, המנהג לקדש להוציא את הנשים י"ח מיוסד על פי הדין בלי שום פקפוק כלל, שכל גדולי האחרונים ס"ל בפשיטות כד' המהרימ"ט וסיעתו, שאף להרא"ש שכתב שהנשים אינן בכלל ערבות, היינו שהנשים אינן ערבות על האנשים, אבל האנשים ערבים על הנשים, ולכן אע"פ שיצאו האנשים י"ח, יכולים להוציא את הנשים י"ח. והכל שריר ובריר וקיים. ע"כ.

ובספר אמרי בינה (בדיני שבת סימן יא דף כ:) כתב, דאע"פ שהדגול מרבכה, וכן הצ"ח, ס"ל שאין האשה בתורת ערבות כלל אפי' במצוה שהיא חייבת בה כגון קידוש, וכ"ד המוצל מאש, והבאים אחריו ג"כ פלפלו בוה, ועיין בשו"ת זרע אברהם וסמא דחיי, מ"מ פוק חזי מאי עמא דבר, שרוב הנשים הספרדיות אינן מתפללות ערבית, (ולפי ערות הפמ"ג והערוה"ש, גם הנשים האשכנזיות אינן נוהגות להתפלל ערבית), ואעפ"כ עינינו הרואות שהאנשים שהתפללו מוציאים אותן י"ח קידוש. עכת"ד.

אף על פי שיצא מוציא - כשהאשה יודעת לקדש בעצמה

(סימן רכב), נשאל באחד שמקדש קידוש היום בליל

והנה הגאון רבי אליהו מני בספר מעשה אליהו

שבת אצל אמו, להוציאה י"ח, ואוכל שם כזית פת, וברצונו לחזור ולקדש בביתו להוציא את אשתו ידי חובת קידוש, וכתב לפלפל אם רשאי לחזור ולברך בפה"ג אף על פי שאשתו יודעת לברך ברכה זו בעצמה, ואחר שהביא דברי הרב חסד לאלפים (ס"ט רעג), שנסתפק בזה, העלה דמסתברא שאחד אומר כל הקידוש. (וכן הסכים בן איש חי ש"ב פרשת בראשית אות ה').

אבל בשו"ת חסד לאברהם (סימן ד' דף טז ע"ג) הביין ברעת מרן השלחן ערוך שאם חבירו יודע לברך בורא פרי הגפן אין לו לברך להוציאו י"ח. אלא שהעידו שהמנהג פשוט לברך לנשים בורא פרי הגפן אף על פי שיודעות לברך בעצמן, שמכיון שאינן יודעות לברך את ברכת הקידוש, יכולים לברך להן גם בורא פרי הגפן. וסיים, ושוב נודע לי שיש אדם אחד בביתו של השואל שעדיין לא קידש ויודע לקדש. ואמרתיו לו לשואל, אם כן אסור אתה לקדש להם, אלא אותו אדם יקדש ויוציא י"ח את אשתך. ואפי' אם אשתך מקפדת ומצטערת על כך, לא נתיר ברכות שאינן צריכות משום כך וכו', והנכון שאשתך תחזיק כוס הקידוש שבידך, והיא תברך בפה"ג, ואח"כ תאמר אתה הקידוש, ובזה אין מקום פקפוק כלל. ע"כ.

והנה זו לשון מרן הש"ע (סימן רעג סעיף ד'): יכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהם כיון דלידהוהו הוי מקום סעודה. ואע"פ שבברכת היין (שהיא ברכת הנהנין) אינו יכול להוציא אחרים אם אינו נהנה עמהם, מ"מ כיון שברכת בורא פרי הגפן זו, חובה לקידוש, הרי היא כקידוש היום, ויכול להוציאם אף על פי שאינו נהנה, "והוא שאינם יודעים". ע"כ. ומקור דברי מרן הוא מהלכות גדולות שהובא בטור שם.

אך י"ל שדוקא כשהם יודעים לומר כל הקידוש בעצמם, לא יבוא אחר להוציאם, אבל אם אינם יודעים לקדש, אפי' יודעים הם לברך בורא פרי הגפן, מסתברא כדברי החסד לאלפים שאדם אחד אומר כל הקידוש. וראה להלן.

וזה לשון שבולי הלקט (ס"ט עב): המקדש בביתו ובא אצל אנשים שיודעים לקדש מהו שיחזור ויקדש להם, או שמא מחזי כמוציא שם שמים לבטלה, דבר זה נשאל לרב יהודאי גאון, ואמר, שאין לו לקדש. ע"כ. וכ"פ בספר העתים (סימן קמו,

עמוד קצו) בשם רב יהודאי גאון. ע"ש. וכ"ה בתשו' הגאונים (שערי תשובה סי' קטז).

וזה לשון הארחות חיים (הלכות קידוש אות טז, דף סג סע"ב), כתב הרא"ש, שאם קידש או הברדיל לעצמו, לא יחזור לקדש לבקי, אלא לאשה או לשאינו בקי. והכי מסתברא, מדאשכחן (בראש השנה כ"ט): "אמר רב אשי, כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן, וכי הוה אתי אריסיה מדברא הוה מקדש להו", דוקא אריסי דלא ידעי, אבל איניש דידע לא, וכן מדקאמר (שם) אבל מברך לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, מכלל דאיניש אחרינא לא. וכן חיבר הרב רבי יצחק בן גיאת בהלכות הבדלה. ע"כ. (וכ"ה בכל בו ס"ט לא). וכ"כ בעל העיטור (בהלכות מצה ומרור דף קלו:).

ואולם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן קיא) כתב בשם רבינו יצחק מוינא שבכל הברכות מוציא גם את הבקי, וראיה מהירושלמי (פרק ג' דברכות הלכה ג') וכו'. ע"ש.

וכ"כ בספרו אור זרוע ח"ב (סימן רסב), והוכיח כן מדברי הירושלמי הנ"ל, שדוקא בתפלה וק"ש וברכת המזון אינו מוציא את הבקי, אבל בשאר ברכות מוציא גם את הבקי. ע"ש.

וכ"כ בהגהות אשרי (סוף פ"ג דר"ה). וכן מוכח להדיא בהר"ן (סוף ראש השנה בד"ה יחיד שלא בידך וכו'). וכן מוכח בפסקי הרשב"ן (סוף פ"ג דר"ה).

ושוב ראיתי בשו"ת הרמב"ם פאר הדור (סימן עה), דלכאורה משמע דס"ל כבעל הלכות גדולות, דדוקא כשאינם בקיאים ואם לא יברך לא יצאו י"ח, אמרינן אע"פ שיצא מוציא. [וע"ש בהערה]. ע"ש. והפר"ח (ס"ט תפט בד"ה ומיהו, ובסימן תקפה ס"ב בד"ה כתב) העלה שבכל הברכות אף על פי שיצא מוציא גם את הבקי, ודלא כמ"ש בשלחן ערוך (סימן רעג). ע"ש.

ותמוה שהרי מחלוקת הגאונים והפוסקים היא, וכאמור, וחזינא דמרן הש"ע פוסק כדעת הגאונים. ועיין במשנה ברורה (סי' רעג סק"כ), ובשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סימן סט בד"ה הנהגה), ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח ס"ט ר). ודו"ק.

עכ"פ בנידון הנ"ל נראה שיש לברך כל הקידוש לרכות בורא פרי הגפן להוציא את בני ביתו י"ח, אף שיודעים לברך בורא פרי הגפן, כי

יכול להוציא י"ח קידוש אשה שהתפללה. ע"ש. אולם מדברי רבינו יונה שהובא בהרא"ש (פסחים קא.) שהקידוש בביהכ"נ נועד להוציא י"ח קידוש מה"ת לאנשים שאינם יודעים לקדש בביתם, ומה שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, זהו רק מדרבנן. ע"ש. מוכח שאף על פי שלא קיימו המצוה על פי תקנת חז"ל, שפיר יוצאים י"ח קידוש מה"ת, וגם הרא"ש לא חלק עליו מטעם זה, אלא דס"ל דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה הוי מה"ת. וזאת מלבד שהריטב"א בסוכה (כח.), והר"ן (סוף פסחים דף כה: מדפי הרי"ף ד"ה כל מי שלא אמר), והרשב"ץ (ברכות יא.), חולקים על דברי התוספות (סוכה ג.) הנ"ל. וכתבו, דמה שאמרו לא קיימת מצות סוכה מימין לאו דוקא הוא שלא קיים כלל המצוה.

ואמנם בדעת הר"ן והריטב"א יתכן דכל שיש לו יין יודו לדברי התוס' שאינו יוצא י"ח קידוש מה"ת אלא על היין, ורק כשאינו לו יין בזה אין הקידוש על היין לעיכובא, וכדמשמע מהריטב"א בהל' ברכות, שכתב, שאם מסופק אם קידש על היין חוזר ומקדש על היין, ורק ברכת בורא פרי הגפן לא יאמר, אף שהריטב"א בעצמו כתב שקידוש על היין הוא מדרבנן, וע"כ י"ל דחלוק מי שיש לו יין למי שאין לו יין. וכל שיש לו יין ואינו מקדש על היין, אינו יוצא י"ח מה"ת גם לדידהו, אחר שיש לו יין.

ובאמת שאפילו להתוספות סוכה (ג.) שאני הכא דעביד כהלכות גברין יהודאין דמקדשי בצלותא והדר מקדשי אכסא, כדאמרינן בברכות (ג.) ולא דמי למי שישב ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, שעבר בפועל על דברי חז"ל שגזרו שלא לעשות כן שמה ימשך אחר שלחנו, ומשום הכי סבירא להו להתוספות שלא יצא י"ח אף מה"ת. ובזה ניחא דברי הדגול מרבבה הנ"ל.

ומעתה מ"ש הרב יד יצחק הנ"ל ליישב את המנהג עפ"ד התוס' (סוכה ג.), אינו מן היישוב. [ובלא"ה הרי כתב הפרי מגדים עצמו (בסימן קפד א"א סק"ח) וז"ל: מריש הוה אמינא עפמ"ש התוס' (סוכה ג.) דכל מה שאמרו חז"ל, ולא עשה כן, אף מה"ת לא יצא, השתא כיון דשמענא למ"ש הט"ז (כאן סק"א), דבדיעבד שעשה כן במזיד יצא, דסב"ל, אף דבהמ"ז הויא מה"ת, וקיימא לן דספק פלוגתא בבהמ"ז לחומרא, ש"מ

המנהג פשוט שבעל הבית מברך בעצמו כל הקידוש (לרבות בפה"ג). וכ"כ המשנ"ב (סימן תקפה סק"ה), שמנהג העולם להוציא בכל אופן. ע"ש. ובמקום מנהג אין לחוש לספק ברכות. ועכ"פ מדברי מהר"א מני הנ"ל נראה דפשיטא ליה דאע"פ שיצא מוציא את הנשים, וכמו שנתבאר.

ובשו"ת יד יצחק ח"ב (סימן קצח) נשאל אודות מעשים בכל יום (שבת), שהאנשים שהתפללו ערבית, ויצאו י"ח קידוש בתפלה, וכמ"ש המגן אברהם (סימן רעא), מוציאים את הנשים שלא התפללו י"ח קידוש, אף על פי שחייבות הן בקידוש מה"ת, והרי מבואר בהרא"ש (ברכות כ:) שהנשים אינן בתורת ערבות, ואם כן איך יכולים להוציא י"ח קידוש. והשיב, שנראה לו לפי מה שכתבו התוס' (סוכה ג.) שכל שלא קיים המצוה מדרבנן, לא יצא י"ח גם מה"ת, ומאחר שתיקנו חכמים לקדש על היין או על הפת, ובמקום סעודה, לא יצאו י"ח קידוש בתפלה אפילו מה"ת. ולכן יכולים להוציא הנשים י"ח קידוש, דתרווייהו דאורייתא, ודברי המג"א אינם אלא באופן שאין לו יין ופת וכו'. עכת"ד.

וכבר קדמו הגאון רבי צבי אלימלך מדינוב בספר מגיד תעלומה (עמוד רפ), שגם הוא ישב על מדוכה זו, שאיך נהגו האנשים שהתפללו ערבית ויצאו י"ח קידוש מה"ת, להוציא את הנשים י"ח קידוש, אע"פ שלא התפללו וכו'. ותירץ כאמור, שמכיון שלא קידש על הכוס כתקנת חז"ל, לא יצא י"ח אף מה"ת, וכמ"ש כיו"ב הפרי מגדים בפתיחה לאורח חיים. וכ"כ עוד בספרו דרך פקודיך (מצות עשה לא, דף עו ע"ד).

וכיוצא בזה כתב בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' יז אות ה') שאין הקטן יכול להוציא י"ח קידוש אשה שהתפללה ערבית, שאף שי"ל דתרווייהו חייבים בקידוש רק מדרבנן, מ"מ לפי מה שכתבו התוס' (סוכה ג.) שכל שלא קיים המצוה על פי תקנת חז"ל, לא יצא י"ח אף מה"ת, והכא נמי האשה שהתפללה לא קיימה מצות קידוש כלל, כיון שחז"ל תקנו לקדש על הכוס, ונמצא שהיא חייבת בקידוש מה"ת, ואין הקטן שחיובו מדרבנן יכול להוציאה. ע"ש.

וכ"כ מדנפשיה בספר בני ציון (ליכטמן, סי' רעא, סק"ג, דף קכא:), ושלא כהדגול מרבבה שכתב שקטן

מ. יש מי שכתב שאין ראוי לאשה לקדש לעצמה, ולכן צריכה להשתדל ולשמוע קידוש מאיש. אולם לדינא אין לחוש לזה, ויכולה האשה לקדש לעצמה אף לכתחלה, ולשתות בעצמה מלא לוגמיו. (מ)

שכתבו שבמצוה שהאשה מחוייבת, כגון קידוש, האנשים ערבים על הנשים, ואף לדעת הרא"ש שפיר מוציאים אותן ידי חובתן. וכן העלה בספר בית יצחק (על מגילה ד. דף יא ע"ד).

ונראה עוד שגם אשה שהתפללה יכולה להוציא י"ח קידוש אפי' איש שלא התפלל, שכל מצוה שהאשה מחוייבת בה, כגון קידוש, יש לה ג"כ דין ערבות, כד' להקת האחרונים שהסכימו לרעק"א, וכמו שפסק ג"כ להדיא הריטב"א בהלכות ברכות, וכו"ל. וכ"פ המשנ"ב (ס"י רעא סק"ה, ובשעה"צ שם אות ט).

וע' בשו"ת חלקת יואב ח"א (א"ח סימן לו), שכתב שאף שאין לנשים ערבות על האנשים, מכל מקום האנשים יש להם ערבות על הנשים, משא"כ לגבי נשים לנשים, לא אמרינן אף על פי שיצא מוציא, ודלא כהגרעק"א (ס"ס ז). ע"כ. וכבר הבאנו להקת הפוסקים דס"ל כהגרע"א. וע' בספר נהר שלום (סימן רעא סוף סק"ב), שכתב, שלפי דברי המג"א שיוציאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, המתפלל ערבית של שבת לא יוכל להוציא י"ח קידוש למי שלא התפלל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ע"ש. ובאמת דאנן קי"ל בר"ה (כ"ט). בכל ברכות המצות, אע"פ שיצא מוציא, משום דין ערבות, כמו שפי' רש"י, ורק לגבי נשים יש לדון בטעמא דערבות וכו"ל. וע' במרדכי (פרק ערבי פסחים דף לז סוף ע"ד) שכתב, דאע"ג דקי"ל בר"ה (כ"ט), שכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח, הני מילי במי שאינו בר חיובא כלל, אבל איש שהוא בר חיובא, אע"פ שיצא י"ח קידוש בבהכ"נ, מחוייב בדבר קרינן ביה, שכל ישראל ערבים זה לזה, ולכן יכול להוציא את בניו ובני ביתו. ע"כ. ושור"ר בספר בן פורת יוסף ברבי (מערכת ק אות א) שהביא דברי הנהר שלום, וכתב, ולפי זה הבעל שהתפלל אינו מוציא את אשתו שלא התפללה י"ח קידוש. ושוב הביא שהרב כלפון משה הכהן השיג עליו מדקי"ל אע"פ שיצא מוציא וכו'. והעלה במסקנתו שהאיש

דס"ל דאף דמדרבנן לא יצא, מה"ת יצא. וע"ע בשדי חמד (מע"מ כלל נט).

אמנם מ"ש עוד ליישב, משום דקי"ל בש"ע (ס"י ס' ס"ד) שמצות צריכות כוונה, ומכיון שבתפלה מסתמא אין האנשים מכוונים לצאת י"ח קידוש מה"ת, לכן חייבים בקידוש מה"ת, ושפיר מוציאים את הנשים י"ח. ע"כ. הנה כבר קדמוהו רבנן בסברא זו, וכמבואר בתוספת שבת (ס"י רעא סק"ג). ויתר על כן כתב החתם סופר (הא"ח ס"י קמג), לדחות דברי הדגול מרבבה ע"פ הנחה זו.

וע"ע בשו"ת חתם סופר (הא"ח ס"י טו, וס"י יז ד"ה ואפשר, וס"י כא ד"ה מ"ש) שהוסיף, שמסתמא כל אדם רוצה לצאת י"ח קידוש כמו שתיקנו חכמים, על היין ובמקום הסעודה, והוי כאילו כיוון שלא לצאת י"ח במקדש השבת בתפלה. וכ"כ עוד (שם). וכ"כ הגרעק"א (א"ח ס"י רעג).

אולם ראיתי בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (ס"י ז דף ל) דשדי נרגא בסברת הרב תוספת שבת הנ"ל, (אבל לפ"ד החת"ס אחתי יש מקום לדברי התוספת שבת). ובכלל, הרי הדבר תלוי אם מצות צריכות כוונה הוא מה"ת, או רק מדרבנן, והרבה אחרונים סוברים שאין זה אלא מדרבנן. ועיין בחזון עובדיה ח"א (ס"י כ"ט). ושם (ס"י יז עמוד פה).

ויש עוד מקום לפלפל במה שאמרו בפסחים (ק"ז): שאם לא הזכיר יציאת מצרים לא יצא י"ח קידוש, והרי בתפלת ערבית של שבת אין שום זכר ליציאת מצרים. ובהגהות מראה כהן לפסחים (ק"ז): העיר שנוסחת הרשב"ם שם בתפלה היתה כנוסחת הכל בו (ס"ס לה): "זכר למעשה בראשית וליציאת מצרים". וכן הנוסחא בארחות חיים (דף סב.), ובמחזור ויטרי (עמוד פב ס"י קג). וראה עוד להנצי"ב בהעמק שאלה (פר' יתרו ס"י נד סוף אות א). ובשו"ת התעוררות תשובה ח"ב (במפתחות ס"י לג). ע"ש. אך בנוסחתינו לא נזכר ענין יציאת מצרים כלל. וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (ס"י טו). ע"ש. ולכן היותר נכון לומר כדברי האחרונים הנ"ל,

שהתפלל ערבית, שפיר מוציא את האשה שלא התפללה. ע"ש. ולא זכרו דברי הדגול מרבבה

אם אשה יכולה לקדש לעצמה לכתחילה

הן אינן קוראות לאחרים. אבל חייבות לשמוע הברכה מפי המברך, כעין זה חייבת האשה לשמוע הברכה מפי בעלה, וחייב בעלה להמתין לה על השולחן כדי לשמוע מפי המברך, ומחוייבות לשמוע ברהמ"ז. ומחוייבות במקרא מגילה לשמוע מפי הקורא. ע"כ. ובבב"א (הלכות פורים אות א) כתב, הכל חייבין במקרא מגילה אנשים ונשים, אך הנשים אע"פ שיודעין לקרות, ישמעו מן האנשים, וכן המנהג בעיר הקודש תובב"א, שמעולם לא נשמע שהאשה קראה מגילה. ע"כ.

אולם קיימא לן שאין לפסוק הלכות ע"פ תורת הסוד. ועוד שגם הסכמת האח' דלא כהמגן אברהם בזה, וגם גדולי אשכנז חלקו על המגן אברהם בזה, וכ"ה בשער הציון כאן (סק"ט"ז) בשם ח"א וע"פ הגר"א ופרי מגדים, ושאינו מוכרח בד' הזוה"ק. ונראה עוד, שגם המגן אברהם לא נתכוין לפסוק כן, רק ציין לדברי הזוהר כהערה. [וע' במשנה ברורה שם (סק"ח)]. והרי אפילו שיטת בה"ג שנשים אינם מוציאות את האנשים כיון שחייבות רק בשמיעה ולא בקריאה, אינה מוסכמת לדינא אף לדעת גאוני אשכנז. ואף על פי שהרמ"א (סימן תרפט סעיף ב) כתב, הגה: וי"א דאם האשה קוראה לעצמה מברכת לשמוע מגילה, שאינה חייבת בקריאה. ע"כ. אינו בהכרח שהרמ"א פסק כן לדינא, שאפשר שהרמ"א רק חשש לזה לענין נוסח הברכה, אך לא לעיקר הדין. ועוד, שכיון שלא סיים הרמ"א וכן עיקר, אפשר שלא בא לחלוק כלל על דברי מרן, וכמו שכתב בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סימן עה) בנידונו, שהרמ"א מסכים הולך בשיטת מרן ז"ל, ולא הביא בהגותו הדעה האחרת אלא לכבודו דמהרי"ל, ולחלוק כבוד למנהג במקום שנהגו כן להודיע על מה שמכו, כמו שהוא מדרכו ז"ל בכמה מקומות, אף על גב דאיהו לא ס"ל הכי, וכידוע זה לרגיל בדבריו. ע"כ. וכ"כ הפרי מגדים (בהקדמתו ל"ור"ד. כללי הוראת או"ה) מתשובת מהר"ם זיסקינד (סימן ד) שכל מקום שהגיה הרמ"א שיש חולקים, כל שלא סיים 'וכן עיקר', דעתו כמרן, ולא הביא סברת החולקים רק לכבוד בעלמא,

(מ) הנה בשו"ת רב פעלים הנ"ל (ח"ג סוד ישרים סי' 1) כתב, שמוטב שהאשה לא תקדש לעצמה אלא תשמע קידוש מאחר. וזה מטעם, דאף דקי"ל שאם המקדש לא שתה מן הכוס ונתן לאחר לשתות מלא לגומיו, יצאו י"ח, מכל מקום לפי סודן של דברים, נראה דעדיף טפי שישתה המקדש עצמו, עפמ"ש בשעה"כ (דף קד ע"ב) בסוד שתיית היין של הקידוש, שהמקדש הוא סוד ז"א וכו'. הרי שהקפיד רבינו בדבר זה שיהיה המקדש עצמו שותה היין כדי שיבא הסדר נכון, מיהו אם המקדש הוא אנוס ואינו יכול לשתות הוא עצמו הא ודאי אם ישתה אחד מן העומדים לצאת י"ח קידוש, ג"כ חשיב זה סדר זה נעשה כראוי ע"פ הסוד, יען כי כל א' מן העומדים שם ששומע ברכת הקידוש ומתכוין לצאת בה י"ח, חשיב כאילו היא תופס הכוס בידו ומקדש. אלא שעדיף טפי שיתן אותו לאחד מן העומדים שהוא זכר, ולא לאשתו. שודאי מצוה מן המובחר שישתהו זכר. ולכן אפילו האשה יודעת לקדש ואין לה בעל לקדש, מוטב שיקדש לה איש גדול וישתה הוא היין, כדי שיבואו העניינים מכוונים ע"פ הסוד האמור לעיל, וכל זה למצוה מן המובחר, אבל אם לא נמצא לה איש גדול לקדש לה אה"נ תקדש היא בעצמה ותשתה הכוס. עכ"ד.

אמנם על פי ההלכה אשה שרוצה לקדש לעצמה אינה צריכה לטרוח אחר איש שיקדש בשבילה, אלא יכולה לקדש לעצמה, ולשתות בעצמה מלא לוגמיו. [וע"ע בסוד ישרים שם שהקשה, שלפי סודן של דברים בתקיעת שופר כמבוא' בשער הכוונות (דף קמב), היה ראוי שנביא נשים להוציא אותנו י"ח בתקיעת שופר. ותי' דכיון שא"א, לא קפדינן].

ומצינו עוד כיו"ב לענין מגילה, שהמג"א (או"ה סי' תרפט סק"ו) הביא ממדרש הנעלם שנשים לא יקראו את המגילה לעצמן. והוא לפנינו בזוהר חדש (ח"ב רות דף מז ע"ב) "נשים ועבדים וקטנים חייבין בברהמ"ז, אבל הם אינן מברכין, דהא תנינן אוי לו לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. ואמר רבי אבא נשים חייבות במקרא מגילה, אבל

מא. יש אומרים שאין הגרים בכלל ערבות, וממילא גר צדק שהתפלל ערבית של שבת, אינו יכול להוציא ידי חובת קידוש את בני ביתו [שאינם גרים] שעדיין לא התפללו. ויש אומרים שהישראל ערב לגר, אבל הגר אינו ערב לישראל. ויש אומרים שגם גר ערב לישראל, והרי הוא ככל ישראל שהם בכלל ערבות, ומוציא ידי חובה את בני ביתו אף שעדיין לא התפללו ערבית. (מא)

סימן יד, ובשלמי חגיגה למהר"י אלגזי (ה' חנוכה ופורים סימן ה סק"ו) ובפקודת אלעזר (אורח חיים סימן תרפט סעי' ב). ודו"ק. גם דעת הגר"א שם דלא כהרמ"א. וכ"כ בספר מעשה רב (סימן רלז). וכ"ד הטורי אבן (מגילה ד), וכן העלה הגאון מהר"י עייאש בספר מטה יהודה (סימן תרפ"ט), והעיד שכן פשוט המנהג. ולענין אם הנשים מוציאות את האנשים במגילה, קי"ל שמוציאות, ויישוב שאין להם מי שיוודע לקרות כראוי, תעמוד אשה ותקרא להם. ע' בזה בילקוט יוסף פורים (סימן תרפ"ט סעיף ה). ובשו"ת יביע אומר (ח"א סימן טו"ח). ובהליכות עולם (ח"א עמ' רכח). ובחזו"ע (פורים עמ' נט).

גר צדק אם יכול להוציא ידי חובה מי שעדיין לא התפלל ערבית של ליל שבת

ומשמע לכאורה דגרים הם בכלל ערבות. והצל"ח בברכות (כ:), כתב, דלפי מ"ש התוס' הנ"ל (קידושין ע:), שהגרים אינן בכלל ערבות, לפי זה נראה שגם כהנים ולוים אינן בכלל ערבות, שהרי המספר הנ"ל אינו כולל שבת לוי. ע"ש. אבל הפנים מאירות ח"א (סי' טו) כתב, שאף הגרים הגרים בכלל ערבות, ואין ראיה ממה שלא הוזכרו במנין הערבים (בסוטה לז:), שא"כ בא ונאמר דמדלא חשיב כהנים ולוים, שהרי המספר הנ"ל אינו כולל שבת לוי, שלא נכנסו גם הם בכלל ערבות, וזה בודאי דוחק גדול, דהא ילפינן בשבועות (ט). וכשלו איש באחיו מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה, ואטו כהנים לאו בכלל ישראל נינהו וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת זרע אברהם יצחקי (סימן יא דף יט ע"ד). ע"ש. וכן הביא בספר דעת תורה (א"ח סימן רעא ס"ב, ויורה דעה סימן נו ס"ק נד). ובשו"ת הרי בשמים ח"א (סימן כח). ע"ש. והנה המהרימ"ט (קידושין ע:), העיר במה שכתבו התוספות שם, שישראל לא נעשו ערבים על הגרים, וכמו שאמרו בסוטה (לז:), נמצא שלכל אחד מישראל, שש מאות אלף ושלשת אלפים

ומודה שהלכה כהמחבר. ע"ש. [וכ"ז דלא כמ"ש בשו"ת בית שערים (אורח חיים סימן רפז) שהרמ"א פסק בזה כדעת בה"ג, ע"ש. וגם מסברא כן הוא, שלמה הרמ"א יניח דעת רוב הראשונים, ויפסוק כדעת בה"ג, בלי הכרח, ולא מצינו שהמנהג היה בארצות אשכנז כדעת בה"ג. וראבי"ה גופיה שכתב כד' בה"ג (מגילה סימן תקסט) הדר תבריה לגזיזה להלן (סימן תתמג) והסכים שהנשים מוציאות האנשים]. ובענין נוסח הברכה במגילה לנשים, ע"ע בשו"ת שלמת חיים (ח"א סימן צט), [וראה גם כן בערוך השלחן שם (סעיף ה). וכן בספר מרחשת (ח"א סימן כב)]. ובשו"ת דבר משה (ח"ג חלק אורח חיים

(מא) הנה ברש"י בנדה (יג:), הביא על מה שאמרו בגמ' שם, קשים גרים לישראל כספחת, משום שיש מי שאומר שכל ישראל ערבים זה בזה, והעיר רש"י, דלאו מילתא היא, שלא נתערבו בשביל הגרים, דאמרינן במס' סוטה (דף לז:), נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"ן בריתות, שכולן נתערבו זה בזה. אלמא לא נתערבו על הגרים. ע"כ. ומשמע שאין דין ערבות בגרים. וכן מבואר בתוס' קידושין (ע:).

והנה בגמ' ברכות (כ:), נסתפקו אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה או מדרבנן, ופירש רש"י, משום דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך, ונשים לא נטלו חלק בארץ. והתוס' הקשו, ותימה שאם כן כהנים ולוים חיבועי לך אם מוציאים את אחרים ידי חובת ברכת המזון, שגם הם לא נטלו חלק בארץ. וע"ש מה שפירשו בסוגיא. והרשב"א בחידושיו שם גם הקשה, וא"ת א"כ גם בעבדים וגרים נאמר כן, שגם הם לא נטלו חלק בארץ, ותירץ, ויש לומר דשאני גרים שהם זכרים, ושם זכרים נטלו חלק בארץ. ע"כ. וכן כתב בשו"ת הרשב"ץ ח"א (סימן קסט). ע"ש.

מב. כשבעל הבית נעדר מסיבה מסויימת מהבית, וכגון ששוכב בבית חולים, או נמצא בחוץ לארץ, או שיצא למילואים, וכדומה, אין הקטן שהוא פחות מבר מצוה, יכול לקדש בליל שבת כדי להוציא ידי חובה את אמו ויתר בני הבית הגדולים. ואפילו אם הקטן עדיין לא התפלל ערבית של שבת, ואמו ושאר בני הבית הגדולים התפללו ערבית של שבת, ונתכוונו לצאת ידי חובת קידוש בתפלה, שאז אינם חייבים בקידוש על היין אלא מדרבנן, אף על פי כן אינו יכול להוציאם ידי חובת קידוש על הכוס, הואיל והוא פטור מכל

הגר בכלל ערבות, ולכאור' הדבר תלוי במח' רש"י הנ"ל (גדה יג: ד"ה כספחת) והתוס' (קדושין ע: ד"ה קשים), ובתוס' יבמות (מו: ד"ה קשים). ועיין רש"י (סוטה דף לו:). וע' בצ"ח (ברכות כ:), ובשו"ת פנים מאירות (ח"א סימן סו), ובחקרי לב (אורח חיים סימן מח), ויש סדר למשנה (ברכות פ"ג). ובחמדת שלמה (קדושין מב:). ובמהרי"ט (קדושין שם). ובחי' רבנו פרחיה (שבת קט:). ובמהרש"א חי' אגדות (יבמות קט:). ובערוך לנר (שם קט:). ובשו"ת זרע אברהם יצחקי (אורח חיים סימן יב). ובברכי יוסף (אורח חיים סימן כד אות ג), ובשו"ת לב שלמה (אורח חיים סימן יד). וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סימן לב). ובפרי מגדים בהקדמה (ח"ב אות טז) שנשאר בספק בזה.

וכבר העירו ממה דקי"ל שגר יכול להיות ש"צ, כמבואר בשלחן ערוך (אור"ח סי' נג סעי' יט). [ע' תשו' רבנו יואל בראבי"ה (סי' תקמט), הובא במרדכי מגילה (סימן תשפו). ובבית יוסף (אורח חיים סימן נג) שגר יכול להיות שליח ציבור. ובשלחן ערוך הנ"ל כתב, יש מונעים גר מלהיות ש"ץ, ונדחו דבריהם. וגם מ"ד שמונע שם, הוא מטעם שאינו יכול לומר או"א. וע' בישועות יעקב שם, ובפרי מגדים שם (א"א יט), ובילקוט יוסף מהדורת תשס"ד, סימן נג]. והיינו אף שהגר התפלל תפלת לחש, חוזר ואומר החזרה שנתקנה בעיקרה כדי להוציא ידי חובה מי שלא יודע להתפלל. וכן העיר בפמ"ג (פתיחה כוללת חלק שלישי אות כט) מהא דגר ראוי להיות ש"צ. וראה גם בפרי מגדים (אגרת ראשונה אות טו). ובשו"ת בית שלמה (אור"ח סימן יד). וכן העיר בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן נד אות כ). [ויתכן דבזמנם של הרמב"ם ומרן הרי הכל ידעו להתפלל בעצמם, והחזרה נשארה בגלל שכך קבעו חכמים, ודבר שבמניין אין בי"ד יכולים לשנותו וכו', ולכן גר צדק יכול להיות שליח צבור ואין ראייה לנ"ד. ויש לעיין].

ותק"נ בריתות שכולם נתערבו זה בזה, אלמא שלא נתערבו על הגרים, שהרי הרבה ערב רב היו שם. והקשה, שהרי נאמר טפכם נשיכם וגרך וכו' לעברך בברית ה' וכו', וכתב המהרימ"ט, שנראה שהגרים אינם ערבים עלינו, אלא דינם כדין הנשים שאנו ערבים עליהן והן אינן ערבות עלינו שאין בידן למחות. ע"ש. ונראה שמפרש דברי הרא"ש פרק ג' דברכות (כ:). במה שכתב שאין הנשים בכלל ערבות, היינו שהנשים אינן ערבות על האנשים, אבל האנשים ערבים עליהן, וכמו שצידד מתחלה הדגול מרובה (סימן רעא) בכוונת הרא"ש. וכן חשב לומר בהשקפה ראשונה הרב מוצל מאש (סי' יב). ולדעת המהרימ"ט כן הוא לקושטא דמילתא. וכן ראיתי באור החיים (ריש פרשת נצבים).

והנה בספר צרור החיים (בפרק ה' מהלכות ברכות דף כו ע"ב) כתב להקשות על דברי הרב מוצל מאש שגם האנשים אינם ערבים על הנשים, שהרי נאמר טפכם נשיכם וגרך וכו' לעברך בברית ה' וכו', אלא ודאי שהאנשים ערבים עליהן, וכמו שכתב מהרימ"ט. ע"ש. וכן כתב להקשות בספר אשד הנחלים (דף סב ע"ג). והניח בצ"ע. אולם החקרי לב (סימן מח) כתב, דלא מיירי קרא בדין ערבות, אלא ברית ה' שכרת עמם, ותו לא. [שהרי לדעת רש"י והתוספות גם הגרים אינם בתורת ערבות כלל, לא ישראל ערבים עליהם, ולא הם ערבים על ישראל, וקרא כתיב וגרך אשר בקרב מחניך. אלמא דסבירא להו דלא מיירי קרא בדין ערבות]. ועיין עוד בספר לשון ערומים (בלשונות הרא"ם דף כט ע"ד) הנ"ל, ובספר פתח הדביר ח"ב (סי' נה דף טו ע"ג). ע"ש.

ובספר אשרי האיש (ח"ב עמוד סג דיני קידוש) כתב בשם הגריש"א זצ"ל, שלגר אין ערבות במצות, ואם יצא ידי חובתו, אינו יכול להוציא אחרים. ע"כ. ולהמבואר אין הדבר ברור שאין

המצוות. ולכן האשה תאמר את הקידוש. ואם אין האשה יודעת לקדש, ואין שם אלא קטן, יאמר הקטן הקידוש והאשה תאמר אחריו מלה במלה עד סוף הקידוש. (מב)

אין הקטן מוציא ידי חובת קידוש אשה שהתפללה ערבית

שהטעם הוא משום דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. ומ"מ הר"ן עצמו בקידושין (לא) כתב כדברי הרמב"ן שאין הקטן חייב במצות כלל, ורק אביו חייב לחנכו מדרבנן. וכ"כ המאירי במגילה שם. וכן הסכים הריטב"א שם. וכן מוכח בתשובת הרא"ש (כלל ד ס"א). ועיין בפ"י רש"י (ברכות מח). שכתב, שהאוכל כזית דגן מוציא בברכה מ"ז מי שאכל כדי שביעה, שהואיל ועכ"פ הוא חייב מדרבנן, מחוייב בדבר הוא, ומוציא אחרים י"ח. וא"ת והרי לא אמרו כן בקטן שהגיע לחינוך, י"ל שהקטן אפי' מדרבנן אינו חייב, ורק על אביו מוטלת המצוה לחנכו. ע"כ. ונע"ע בפירושו רש"י נדה מו: ד"ה איסורא, "דקטן לאו בר קבולי עליו תקנתא דרבנן". ע"ש. ומבואר שדעת רש"י כדברי הרמב"ן הנ"ל. ועיין בתוס' שם. ולכאורה כן מוכח מלשון בה"ג (הלכות מגילה עמוד פ) שכתב, ולית הלכתא כר' יהודה, דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקין אחרים י"ח, וכדתנן בר"ה (כט). כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח. ע"כ. ומשמע שגם הקטן אינו בר חיובא כלל אפי' מדרבנן, ולכן כלל את הקטן עם החרש ושוטה. ולשון בה"ג הנז' הובא להלכה ביסודו של רבינו שב"ט שבספר ראבי"ה ח"ב (ס' תקסט). ע"ש.

והרמב"ם (בפ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"י) כתב: "הכל חייבים באכילת מצה, אפילו נשים ועבדים. קטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו במצות ומאכילים אותו כזית מצה". ומרן הכס"מ שם, הביא דברי הרמב"ן הנ"ל שהקטן לאו בר חיובא כלל אפי' מדרבנן, וחיוב מצות חינוך מוטל על אביו. וכתב, שכן נראה דעת הרמב"ם, שלא כתב הכל חייבים באכילת מצה אפי' נשים ועבדים וקטנים, אלא סיים שקטן שיכול לאכול פת מחנכים אותו וכו', כלומר שהחיוב מוטל על אביו. ושלא כמו שנראה מדברי הר"ן במגילה (יט): שהוא כחולק על דברי הרמב"ן. וכ"כ עוד רבינו בהלכות מגילה (פ"א ה"א) וז"ל: "הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וגרים, ומחנכים את הקטנים לקרותה". ע"כ. וראה עוד ברמב"ם

(מב) במשנה מגילה (יט): איתא, הכל כשרים לקרות את המגילה, חוץ מחרש שוטה וקטן, ור' יהודה מכשיר בקטן. וכתבו התוס', קשה, באיזה קטן מיירי הכא, אם בקטן שלא הגיע לחינוך, מ"ט דר' יהודה שמכשיר בקטן, והרי שנינו בר"ה (כט). כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים י"ח. ואם בקטן שהגיע לחינוך, מ"ט דרבנן, והלא גם האחרים אינם חייבים במקרא מגילה אלא מדרבנן, ואם כן יבוא קטן שמצות חינוך עליו מדרבנן, ויוציא האחרים שחייבים מדרבנן. וכן שנינו בברייתא בברכות (כ): אשה מברכת לבעלה וכן מברך לאביו, והעמידה בגמ' שם, כגון שאכל האב כזית פת שאינו חייב בברכת המזון אלא מדרבנן, ולכן הקטן שחיובו מדרבנן מוציא את אביו י"ח ברהמ"ז. וי"ל שבקטן שהגיע לחינוך מיירי, ואעפ"כ פסלוהו חכמים, משום שאף שחיוב מקרא מגילה לגדולים הוא רק מדרבנן, מ"מ הרי הקטן אינו מחוייב גם במצות עשה של תורה אלא מדרבנן, ובמגילה הוא תרי דרבנן, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אבל בדין ברהמ"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה, שאילו היה גדול היה מחוייב בברהמ"ז מה"ת, וכעת שהוא קטן הוא חד דרבנן, ולכן שפיר יכול להוציא את אביו שאכל כזית, דהוי שיעור דרבנן, משום דאתי דרבנן ומפיק דרבנן. ע"כ. והרמב"ן תירץ, שהטעם של חכמים, מפני שאע"פ שמצות מקרא מגילה מדרבנן, אין הקטן יכול להוציא אחרים י"ח, כי הקטן אינו חייב במצות כלל אפי' מדרבנן, שהמצוה של חינוך מוטלת רק על אביו לחנכו במצות. ואפי' ר' יהודה לא הכשיר בקטן אלא רק במקרא מגילה מפני שכולם היו באותו הנס. ומה שאמרו בברכות (כ): בן מברך לאביו, כבן גדול מיירי שחייב במצות. ומה שהעמידה בגמ' שאכל האב שיעור דרבנן, משום "אשה מברכת לבעלה", לאותו צד שאין הנשים חייבות בברהמ"ז אלא מדרבנן. ע"כ. ודברי הרמב"ן הביאם הר"ן במגילה שם.

איברא שהר"ן עצמו שם הסכים לסברת התוספות

(כפ"ד מהל' ק"ש ה"א) שכתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש, ומלמדים את הקטנים לקרותה בעונתה ולברך לפנייה ולאחריה כדי לחנכם במצות". וכתב בלח"מ שם: "וסובר רבינו דאע"פ שהקטנים פטורים מן הדין בין מדאורייתא בין מדרבנן, מ"מ מחנכים אותם לקרותה". ונראה עוד ברמב"ם (כפ"ב מהלכות חגיגה ה"א): כל האנשים חייבים בראיה חוץ מחש"ו וכו'. ובה"ג כתב: כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, חייב אביו להעלותו ולהראות בו כדי לחנכו במצות. ועיין בלח"מ שם].

ולכאורה יש להקשות, שהרי כתב הרמב"ם (כפ"ה מהלכות ברכות ה"ט): "בן מברך לאביו ואשה מברכת לבעלה וכו', במה דברים אמורים בזמן שאכלו ולא שבעו שהם חייבים לברך מדברי סופרים בלבד, לפיכך מוציאים אותם י"ח קטן או אשה, אבל אם אכל ושבע שהוא חייב בברהמ"ז מה"ת, בין אשה בין קטן אין מוציאים אותם י"ח, שכל החייב בדבר מה"ת, אין מוציא אותו ידי חובתו אלא החייב באותו הדבר מה"ת כמותו". ע"כ.

ומבואר יוצא שאם הגדול לא אכל כדי שביעה אלא כזית שהוא שיעור דרבנן, הקטן מוציא אותו י"ח. ואם איתא שהקטן אינו מחוייב בדבר אפי' מדרבנן, היאך מוציאו י"ח. ואמנם כבר כתב הרמב"ן לשיטתו שהקטן אינו מחוייב אפי' מדרבנן, דההיא דבן מברך לאביו, בגדול מיירי, אבל קטן אינו מוציאו כלל.

אולם תירוץ זה לא יכון אליבא דהרמב"ם שמפורש בדבריו שגם קטן מוציא לאביו כשאכל שיעור דרבנן. וגם לא יתכן לומר שדעת הרמב"ם כדברי התוס' מגילה (י"ט), שהרי מוכח מדברי הרמב"ם שאפי' אם הקטן לא אכל אלא כזית יכול להוציא את הגדול שאכל כזית, ואתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. וכן הוכיח במישור בספר ווי העמודים (סי' כד סוף אות ט) מד' הרמב"ם הנ"ל].

וקושיא זו תיקשי גם על רש"י שסובר שקטן מוציא את אביו י"ח ברהמ"ז כשאכל האב שיעור דרבנן, שמכיון שאינו חייב אף מדרבנן היאך מוציאו י"ח. וכן הקשו התוס' ברכות מח:]. וצ"ל דס"ל כמ"ש התוס' ברכות (טו): "וא"ת, מ"ט דרבנן דפסלי קטן [להוציא אחרים י"ח מקרא מגילה], והא מקרא מגילה מדרבנן,

וקטן שהגיע לחינוך חייב מדרבנן כגדול, ואמרינן לקמן (כ:): שקטן מוציא את אביו י"ח ברהמ"ז כשאכל שיעורא דרבנן, וי"ל דשאני ברהמ"ז שהחייב באכילת כזית הוא חומרא יתרה ביותר, הילכך בקל נפטרים ממנה, וכדאמרינן (לקמן דף כ:): והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה. א"נ שאני מגילה דהו"ל תרי דרבנן ולא מפיק חד דרבנן וכו'. ע"ש. [וכן כתבו בתוס' רבי יהודה החסיד ובתוס' הרא"ש שם]. ונראה דלתירוץ הראשון של התוס', אף אם הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, ומצות החינוך על האב דוקא, מ"מ יכול להוציא את הגדול בשיעורא דרבנן. ואולי התוס' לשיטתייהו בעירובין (צו): שכתבו, ומיהו י"ל שאפי' רשות יכול להוציא בר חיוב דרבנן, כההיא דברכות (כ:): שקטן מברך לאביו. ע"ש. וכן כתבו התוס' (ר"ה לג). וכ"כ האו"ז ח"ב (סי' רסו). ע"ש. ולפ"ז י"ל כן גם לרש"י והרמב"ם שסוברים באמת שמצות חינוך היא על האב בלבד, ואילו הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, מ"מ ברהמ"ז בשיעורא דרבנן הקילו חכמים. וכ"כ בספר אמרי בינה (דיני שבת דף י"ט ע"ג וע"ד).

ויש לתת קצת טעם לזה, שמצד מצות החינוך שעל האב, נמשך קצת מצוה גם על הבן שהגיע לחינוך, שמשותף פעולה עם האב בקיום המצוה, וכמ"ש כיו"ב הר"ן (רפ"ב דקידושין), דאע"ג דקי"ל שהאשה פטורה ממצות פריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, ולהכי אמרינן מצוה בה יותר מבשלוחה. ע"ש. [וכן מבואר עוד בתשו' הר"ן סימן לב]. וה"נ מכח מצות חינוך שא"א בלעדי הקטן עצמו, נמשכת אליו מצוה כשמסייע לאביו לעשות המצוה, ולשמוע בקולו. ולכן יכול להוציא את אביו י"ח ברהמ"ז בשיעורא דרבנן. ומ"מ בשאר מצות לא התירו.

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשה המג"א (סי' רסו), על מ"ש המרדכי (סוף פ"ב דמגילה), שאפילו לרבי יהודה סומא חייב במצות מדרבנן. [כמ"ש התוס' (ב"ק פו. ד"ה וכן, ובתוס' ר"ה לג). ע"ש]. והואיל וכשיתפקח יהיה חייב מדאורייתא יכול להוציא את בני ביתו י"ח, דרבנן נמי מפיק דאורייתא בכה"ג. ע"ש. והקשה המג"א, שהרי הלכה רווחת שקטן אינו מוציא את הגדול שאכל ושבע שחייב

בברהמ"ז מה"ת, אע"פ שאח"כ סופו לבוא לידי חיוב דאורייתא לכשיגדיל. והניח בצ"ע.

חייב במצות מה"ת, ומשום הכי שפיר מוציא י"ח את השומעים.

אלא שבעיקר דברי המרדכי סובר שקטן אינו מחוייב במצות כלל אפי' מדרבנן, שכל מצות חינוך אינה אלא על אביו בלבד, וכדעת הרמב"ן (מגילה יט:), והר"ן (קידושין לא:), והמאירי שם, והריטב"א, והרא"ש. וגם מדברי רש"י (ברכות מה:). מבואר כן. וכ"ד עוד ראשונים. ועיין תוס' מגילה (יט: סד"ה ור' יהודה). וראה מ"ש בזה מרן אאמור"ר שליט"א בקובץ תורה שבע"פ (שנת תשמ"ב), משא"כ בסומא שחיוב דרבנן עליה דידיה רמיא. ומצינו להרבה מן האחרונים שתירצו כן קושית המג"א הנ"ל, ומהם, הערך השלחן (סי' קפו סק"ג), והעיר שם שכן חילק כיו"ב בתשובת הרא"ש (סוף כלל ד) בין קטן לסומא. ע"ש. וכן תירץ הישועות יעקב (סי' רעג סק"א), והחקרי לב (חאו"ח סי' מה), והביא שגם הסמ"ג סובר כדברי רש"י והרמב"ן בזה. ע"ש. וכן כתבו המנחת חינוך (מצוה לא), ובשו"ת כתב סופר (חיו"ד סי' קעב), ובשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' רסט), ובשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' סד), ובשו"ת אמרי בינה (דיני שבת סי' יא), ובשו"ת נחלת בנימין (סי' נו). וכן תירץ הגר"י ענגיל בספר ציונים לתורה (דף יד), ומהר"ש הכהן מוילנא בשו"ת בנין שלמה (בהוספות דף טז ע"ד), ובקונטרס שמן למשחה שבסוף מנחת חינוך (מצוה שו), ובשו"ת דמשק אליעזר (ארו"ח סי' א).

ומרן אאמור"ר שליט"א אמר עוד לחלק, דבסומא יש אפשרות שבכל רגע יתכן ויתרפא על ידי רופא מומחה, והשתא יהיה בר חיובא, משא"כ בקטן, אף על פי שיבא אחר כך לידי חיוב דאורייתא, סוף סוף בזמן קטנותו לא שייך אופן שיהיה מחוייב כעת במצות.

ומעתה יש להעיר על מ"ש בעל נודע ביהודה בדגול מרבכה (סימן רעא סי"א), שלפי מ"ש המג"א (שם סק"א), שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, נוכח כתב רבינו ישעיה הראשון בתוס' רי"ד פסחים קיז: ובספר המכריע סי' עא], לפ"ז איש שהתפלל ערבית בליל שבת, יוכל קטן להוציא י"ח קידוש, שכיון שאין האיש חייב עוד בקידוש על היין אלא מדרבנן, אתי קטן שחיובו מדרבנן ומפיק דרבנן. אלא שאם גם הקטן התפלל, אינו יכול להוציא הגדול י"ח קידוש, דלא אתי הקטן שהוא תרי דרבנן ומפיק הגדול שהוא חד דרבנן. ע"ש. וכ"כ הא"ר (שם סק"ג). וכן הסכים בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (סי' ז). וכ"כ בפשיטות בשו"ת רבי בצלאל זאב שפראן ח"ג (סי' נא). ע"ש.

ובמה שכתב הדג"מ שאם גם הקטן התפלל אינו יכול להוציאה, שהוא ב' דרבנן ולא מפיק חד דרבנן, העיר בשו"ת רעק"א (סימן ז) דזה אינו, דהא בקידוש אע"פ שיצא מוציא, וא"כ לא מיקרי הקטן ב' דרבנן, דלגבי מה שיצא בתפלה מה"ת זה לא מיקרי פטור, דגדול כה"ג שיצא בתפלה יכול להוציא למי שלא התפללו אף שהוא דרבנן ואינהו דאורייתא. וא"כ אנו דנין רק מצד פטור דקטנות כיון שבעצמותו אינו בר חיובא מה"ת אינו יכול להוציא לבר חיובא, וא"כ הוי רק חד דרבנן. ע"ש. וכ"כ הפמ"ג (מש"ז סק"א), וע"ע בפמ"ג (מש"ז סק"א), ובספר מועדי ה' (צג), ובספר

ועוד יש לחלק, דבסומא כיון שחייב במצות מדרבנן על כל פנים, אם לא יקיים מצוה דרבנן יעבור על איסור דבל תסור, וכדברי הרמב"ם בספר המצות, ומטעם זה חשיב שפיר מחוייב בדבר. אלא די"ל שדוקא בזמן ממרא כתב כן הרמב"ם. וכמ"ש בלב שמח על סה"מ (שרש א'). וראה באורך בשו"ת יבי"א ח"ג (חלק אורח חיים סימן בו אות ח, וסימן כח אות יט-כב).

ומיהו כבר ביארנו שלדעת מרן הבית יוסף סומא

טוב עין. ע"ש. ובשו"ת תורת רפאל (ס"ס עט) חלק על דברי רעק"א, כיעור"ש.

ואמנם נראה דכל הנ"ל נחא לדברי התוס' (מגילה ט:) שסוברים שמצות חינוך מוטלת היא על הבן, וחשיב בר חיובא מדרבנן (וכן נראה דעת הרשב"א במגילה שם), אבל לדעת ר"פ, רש"י והרמב"ם והרא"ש והסמ"ג והמרדכי והרמב"ן והריטב"א והמאירי, שהקטן אינו בר חיובא כלל, שמצות חינוך היא רק על האב, לפ"ז גם במצוה דרבנן אין הקטן יכול להוציא את הגדול י"ח, וכן מבואר להדיא במלחמות (ברכות כ:), שקטן אפי' הגיע לחינוך אינו מוציא את אחרים אפי' במצוה דרבנן, כדקיי"ל בדין מגילה. ע"ש. לפ"ז אפי' לא התפלל הקטן ערבית ליל שבת, אינו יכול להוציא את הגדול שהתפלל י"ח קידוש על היין, אף שהוא רק מדרבנן. והרי זה כמבואר.

ובאמת שכדברי הראשונים הנ"ל איתא בירושלמי (פ"ג דברכות ה"ג, וסוף פ"ג דר"ה): "ניחא אשה מברכת לבעלה, קטן לאביו, לא כן אמר רבי אליעזר כל שאמרו בקטן אינו אלא כדי לחנכו, תפטר בעונה אחריהם". ופירש בקרבן העדה, שמקשה מדברי ר' אליעזר שאפי' חיובא מדרבנן ליכא בקטן. וכתב בגליון הש"ס שם, שמכאן ראייה לשיטת הרמב"ן הנ"ל. וכ"כ הפמ"ג (בפתיחה כוללת ח"ג אות כח). וכן ראייתי בספר ברכת ראש (ברכות כ:), שהוכיח מהירושלמי הנ"ל דקטן לא חשיב בר חיובא כלל אפי' מדרבנן. וראה עוד בשו"ת חלקת יואב (חאו"ח סי' א), ובשו"ת צפנת פענח (סי' קה). ע"ש. ולכן נראה שאין להקל בזה למעשה.

ובשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' יז) כתב, שאין הקטן שלא התפלל מוציא את הגדול שהתפלל, לפמ"ש התוס' (סוכה ג), שכל שלא קיים המצוה דרבנן כתיקונה לא יצא י"ח מה"ת, ומכיון שהגדול שהתפלל לא קיים המצוה על הפת ועל היין לא יצא י"ח מה"ת. ע"ש. ואינו מוכרח, דשאני נידון התוס' שישב רובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית ועבר אדרבנן דגורי שמא ימשך אחר שלחנו. אבל הכא שהתפלל כמו שתיקנו חכמים דמקדש בצלותא והדר מקדש בכסא, כל שכיוון לצאת י"ח קידוש בתפלה, שפיר י"ל שיוצא י"ח מה"ת. וכ"כ בשו"ת צל הכסף ח"ב (חאו"ח סי' ח). ע"ש. וכנ"ל. [וע"ע בספר לוי חן ריש סימן יד, ובמה

שהארכנו לעיל].

והנה הרמב"ם (בפ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ז) כתב וז"ל: "גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבים לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בפסח הראשון פטור". וקשה שהרי לפי דעת הרמב"ם הנ"ל, קטן אינו בר חיובא כלל ואפי' מדרבנן, שמצות חינוך אינה אלא על האב, ואם כן איך נפטר הקטן במה שעשה פסח ראשון, והרי אמרו בר"ה (כח). כפאו ואכל מצה יצא, ופריך, כפאו מאן, אילימא כפאו שד (שנעשה נכפה), והתניא עתים חלים עתים שוטה, כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו. אמר רבי אלעזר, שכפאו עכו"ם.

וז"ל הרמב"ם (בפ"ו מהלכות חמץ ומצה הלכה ג): "אכל כזית מצה כשהוא נכפה בעת שטותו, ואח"כ נתרפא, חייב לחזור ולאכול כזית מצה אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצות" (וכ"פ מן בש"ע סי' תעה ס"ה). נמצא שהעושה מצוה בעת פטורו מן המצות, כמאן דליתא דמי, וכשנתחייב בה חייב לחזור עליה לעשותה, ואם כן קטן שהגדיל בין פסח ראשון לשני אפי' אם שחטו עליו בראשון יתחייב לחזור ולעשות פסח שני. וכן הקשה הטורי אבן (ר"ה כח): ובאבני מילואים שם.

ובאמת שכבר עמד בזה מרן הכס"מ שם וז"ל: קשה, אטו קטן בר חיובא הוא, ותיריך הרב מהר"י קורקוס, דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו, וממנים אותו על הפסח, נפטר הוא בכך מן השני. ע"כ. ומוכח דאיה"נ אי לאו דרבייה קרא לקטן, היה חייב לחזור ולעשות המצוה. [וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ג (חאו"ח סי' כו אות א"ג). ע"ש].

וכ"כ המהר"ם בן חביב בספר יום תרועה (ר"ה כח). ללמוד מכאן, שלדעת הפוסקים שחיוב המצות לבר-מצוה הוא רק לאחר ששלמו לו י"ג שנים מעת לעת, הנוול בר"ה אחר חצות היום, וביום שהשלים י"ג שנה שמע התקיעות בר"ה קודם חצות, חייב לחזור ולשמוע שוב התקיעות לאחר חצות היום, כי התקיעות ששמע מקודם היו בזמן שהיה קטן ופטור מן המצות. ע"כ. והוסיף הגרעק"א בהגהותיו שם, שאף לדין דקיי"ל שא"צ מעת לעת משכחת לה אם ידוע שהביא ב' שערות אחר חצות שצריך לחזור ולתקוע בשבילו. ע"ש.

אמנם בהגהות רעק"א לאו"ח (ר"ס רסו) העיר, שמדברי מרן הכס"מ הנ"ל מבואר שלא כמ"ש המרדכי (סוף פ"ב דמגילה) הנ"ל, שאפי' למ"ד תוספת שבת דרבנן, אפ"ה יוצא י"ח קידוש כשקידש מבעו"י, כיון שיבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא, וכן סומא מוציא את בני ביתו י"ח קידוש, כיון שיכול לבוא לידי חיוב דאורייתא כאשר יתפקח. ע"ש.

אך לפי מה שביארנו שהמרדכי מחלק בין קטן לסומא, שקטן אינו בר חיובא כלל אף מדרבנן, ניחא, שגם המרדכי מודה לדברי הכס"מ, דשאני תוספת שבת שעכ"פ יש בה מצוה דרבנן, וכן סומא לכו"ע חייב במצות מיהא מדרבנן, אבל קטן לאו בר חיובא הוא כלל.

ולפ"ז יוצא שקטן שהגדיל בליל שבת, אינו יוצא י"ח קידוש כשמקדש מבעו"י, אלא צריך להמתין עד שיהיה ודאי לילה.

וכיו"ב כתב במנהגי מהרי"ל הלכות תפלה (ס"ח עמוד תמב), ומה ששאלו אודות נער שנעשה בן י"ג שנה ויום אחד בליל שבת, אם רשאי להיות ש"צ בליל אותה שבת, לפי מה שנוהגים להתפלל של שבת מבעו"י, והשיב, שאע"פ שמוסיפים מחול על הקודש, הני מילי לענין קדושת היום, אבל לא שייך להוסיף על ימי הנער, ולכן אינו רשאי להיות ש"צ כיון שאנו מתפללים מבעו"י. ע"כ. וכ"פ הרמ"א בהגה (ס"ח נג ס"ח). (וע"ע במשנ"ב שם ס"ק לג). ודון מינה לנ"ד. וכ"כ בספר רב ברכות (מער' ב אות ה דף לו), ללמוד דין זה מהכס"מ הנ"ל. אלא שסיים שם, ומיהו נראה שהמרדכי לית ליה סברת הכס"מ, וס"ל דאף בכה"ג שפיר מהני, עיין להגרעק"א (ס"ו רסו) שכן כתב. ומ"מ לכתחלה יש להורות שימתין עד שיהיה לילה ודאי. ע"כ. (וכ"כ בבא"ח ש"כ פרשת בראשית אות יד).

אולם לפי מה שכתבנו לעיל, נראה שגם המרדכי מודה לסברת הכס"מ בזה, כיון שבהיותו קטן אינו בר חיובא כלל, ולא מהני מה שיהיה בר חיובא לכשיגדיל. א"כ לכ"ע צריך הקטן בערב הבר מצוה להמתין עד ליל שבת אחר צאה"כ, שאז יהיה חייב במצות.

והגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (ס"ו רסו) כתב ליישב קושית המג"א על המרדכי, שהרי קטן

אינו מוציא את הגדול י"ח ברהמ"ז כשאכל ושבע, אע"פ שיבוא לידי חיוב דאורייתא כשיגדיל, ותירץ, ולא קשה מידי, דהא קיי"ל (יומא טז) אין מחוסר זמן לבו ביום, ולכן בתוספת שבת כיון שיבוא מיד לידי חיוב דאורייתא, נחשב לבר חיובא, אבל קטן שלא יבוא מיד לידי חיוב אלא רק לאחר זמן לא מהני, דאזלינן בתר השתא. ואע"פ שהלילה נחשב כיום שלאחריו, מ"מ לענין כמה דברים מצינו שהלילה נחשב כיום שלפניו, כגון לענין קדשים, ולכן לא נחשב מחוסר זמן, אם באותו היום יבוא לחיוב דאורייתא. וזה ברור, ע"כ.

ולפ"ז יוצא שקטן שהגדיל בליל שבת, יוכל לקדש מבעו"י, שאין מחוסר זמן לבו ביום. אולם באמת נראה שלא יתכן לחלק כן בדעת המרדכי, שהרי כתב להתיר לסומא להוציא י"ח קידוש את בני ביתו, מפני שיכול לבוא לידי חיוב לכשיתפקח. ואע"פ שאין זה לבו ביום, וגם מחוסר מעשה שיתפקח, ואעפ"כ יכול להוציא י"ח את בני ביתו. ולכן עיקר החילוק בזה כמו שנתבאר, דשאני קטן שאינו בר חיובא כלל אפי' מדרבנן, ולכן גם אם יגדיל בליל שבת אינו רשאי לקדש מבעו"י כיון שעודנו קטן ואינו בר חיובא כלל. ודו"ק.

ומכאן תשובה מוצאת למ"ש הגרי"ח בספר רב ברכות (מערכת פ אות א דף קכז), שדן בדין יתום קטן שהוא בכור שלא נפדה, ורוצה לפדות את עצמו בעודנו קטן קודם שיהיה בר מצוה, אם מועיל לו הפדיון ויוצא בו י"ח, וגם לאחר שיגדיל אינו חייב לחזור ולפדות את עצמו, והביא ראייה מדברי המרדכי (סוף פ"ב דמגילה) הנ"ל, שסומא מוציא את בני ביתו י"ח קידוש, הואיל וסופו לבוא לידי חיוב דאורייתא לכשיתפקח, ואף כאן יועיל הפדיון גם לזמן שיהיה בר חיובא מה"ת. ע"כ.

אולם לפי מה שביארנו, אין שום הוכחה מדברי המרדכי לדינו הנ"ל, דשאני קטן שאינו בר חיובא כלל אף מדרבנן, לפיכך לא יועיל פדיונו לאחר שיגדיל ויתחייב מן התורה בפדיון.

וע"ע למהר"ם בן חביב בספר יום תרועה (ר"ה כח). שכתב, שהנולד בר"ה אחר חצות היום, ביום שנעשה בר מצוה, לדעת הפוסקים דס"ל שלא נעשה בר מצוה אלא מעת לעת, דהיינו אחר חצות היום, אע"פ ששמע התקיעות בר"ה קודם חצות,

חייב לחזור ולשמוע התקיעות אחר חצות, כי התקיעות שמעו היו בשעה שהיה קטן שאז פטור הוא מן המצות. וכן הסכים הגרעק"א בהגהותיו לשם. וע"ע בחי' רעק"א לאו"ח (סי' קפו). ודו"ק.

גם בשו"ת כתב סופר (תאו"ח סי' צט בד"ה ונחזור), כתב, שקטן שעשה מצוה דאורייתא כשהיה עדיין קטן לא נפטר ממצוה זו והוא דאורייתא ע"י מה שעשה בקטנותו משום מצות חינוך, ואף לד' המרדכי י"ל דס"ל כרש"י (ברכות מח.), דמצות חינוך מצוה על האב היא, אבל הבן פטור לגמרי. ע"ש.

וע"ע בשו"ת אבני נזר ח"ב (סי' תקלט) שכו', דמוכח בר"ה (כח.), ומהפוסקים שמצוה שעשה הקטן לא חשיבא מצוה כלל. ולפי דברי הטורי אבן (רי"ה כח.) הו"י כמתעסק בעלמא. וע"ע בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ד (סי' פ אות ב). ע"ש. ועיין בתוס' ישנים (יומא פב.) דבקטן שאין לו אב גרע טפי, שמצות חינוך היא על האב. וע"ע בשו"ת תרומת הדשן (סי' צד), ובשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' מו). ע"ש.

ולכן בודאי שיש להורות שלא יקיים מצות פדיון אלא לאחר שיגדיל ויתחייב בפדיון מן התורה. וכבר כתב הראש"ל יש"א ברכה בשו"ת בני בנימין ח"א (סימן ה) ע"פ הוראת הפרי האדמה, אשר הסכימו על ידו הגאון בעל אדמת קודש, ושאר כל הרבנים שבדורו תקיפי דארעא דישראל, שאין רשות לבי"ד או לשום אדם לפדות את הבן הבכור (חזן מאביו), אלא המצוה היא על הבן לאחר שיגדיל, ולכן בהסכמה עלו לעשות לו טס של כסף, ולחקוק בו שם היתום, ושהוא בכור שלא נפדה, ויש לתלות הטס על צוארו, עד שיגדיל ויפדה את עצמו. וכן עשו מעשה. ע"ש. וכ"פ הגר"ש סלאנט, כמ"ש בשמו בשו"ת "תורת רבינו שמואל סלאנט" (עמוד שמה), וציוה לחרוט על טס של כסף, שהנושא אותו הוא בכור שלא נפדה, ושכן הורה הראש"ל יש"א ברכה. עכת"ד.

ולפי דרכנו למדנו שכל קטן שנעשה בר מצוה, לפי מה דקיי"ל שתיכף כשהחשיך ונכנס הלילה של יום הולדתו, נעשה דינו כגדול וחייב בכל המצות, וא"צ מעת לעת לאותה שעה שנולד, וכמו שכתבו בשו"ת הב"ח (סי' קמה), והש"ך (חוי"מ סי' לה סק"א), והא"ר (סי' נג ס"ק יב), והברכי יוסף (סי' נה סק"ז), והרב זרע אמת ח"ג (בלקוטים דף צ:), ושאר אחרונים. הרי ברכות התורה שבירך בבוקרו של

יום שלפניו אינן פוטרות אותו לכשיגדיל, שהרי עדיין קטן היה, ולא היה בר חיובא כלל, ויצטרך לחזור ולברך ברכה"ת קודם שילמוד בלילה אחר שנעשה בר מצוה. ובפרט לפי דעת הרמב"ן בהשגותיו בספר המצות (סוף חלק עשין מצוה טו), שברכה"ת הן מצוה מה"ת. וכ"כ הרשב"ץ בתשובה כא.). והחינוך (מצוה תל). וכ"כ הרשב"ץ בתשובה ח"ב (סי' קסג), ובפירושו לברכות (ריש פרק כיצד מברכין דף רט:). וכן הסכימו הפר"ח (סי' מז), והשאגת אריה (סימן כד). ועוד. וא"כ אין הברכות שבירך הקטן מועילות לפוטרו לכשיגדיל בלילה שנעשה בר מצוה, ואפי' לד' התוס' (מגילה יט:), והרשב"א בחידושיו שם, שמצות חינוך היא על הקטן עצמו, מ"מ לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, ואפי' לדעת הרמב"ם ומרן הש"ע (בס"ס רט) שסוברים שברכה"ת אינן אלא מדרבנן, וכתב בשו"ת פני משה ח"א (סי' א) שכן דעת ריה"פ, וכן העלה מרן החיד"א במחז"ב (סי' מז סק"א). וכן הסכים הנצי"ב בספר מרומי שדה (ברכות כא.), וכן כתבו עוד אחרונים. מ"מ לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, כמו במגילה, וכן קיי"ל בהלל (סוכה לח.).

איברא שיש לומר שבלילה שהגדיל, אור ליי"ד, מסתמא עדיין לא הביא שתי שערות, כמו שכתבו התוס' קידושין (עט: ד"ה מי), ועדיין לא נתחייב מה"ת, כמ"ש הרמב"ם (בפ"ב מהלכות שביית עשור ה"י), ומרן בש"ע (סי' תרטו ס"ב), שאם לא הביא שתי שערות אינו חייב במצות אלא מדברי סופרים (ועיין בשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' עב בהערה). וא"כ אתי דרבנן ומפיק דרבנן. ומכ"ש למ"ד דבעינן מעת לעת שיחשב גדול, אם נולד בשעות של מחרת היום, הרי בברה"ת שפיר יוצא י"ח בלילה, ומ"מ אם נאמר כדעת ריה"פ שהקטן אפי' חיוב דרבנן אין בו, שמצות חינוך היא רק על האב, היאך יפטור עצמו בברכות התורה שבירך כשעודנו קטן. (וכבר דנו בזה בשו"ת מתת ידו קמא סי' י, ובשו"ת מהר"ש"ם ח"ג סי' קא. וי"ל ע"ד).

והנכון שבלילה שנעשה בר מצוה יכוין לצאת י"ח ברכה"ת בברכת אהבת עולם שלפני ק"ש של ערבית, ומיד לאחר ערבית ילמד תורה, לקיים מה שאמרו התוס' ברכות (יא:). בשם הירושלמי, שצריך ללמוד מיד לאחר תפלה כדי לצאת י"ח ברכה"ת. וכבר כתבו להדיא תלמידי רבינו יונה

מג. יש אומרים שאין לקטן לקדש לעצמו קידוש בליל שבת, ועדיף שישמע קידוש מאחרים בני חיוב. אולם למעשה קטן יוצא ידי חובת קידוש גם באופן שמקדש בעצמו, ואינו צריך דוקא לשמוע קידוש מגדול. וכן בשאר כל המצוות שמחוייב בהם מדין חינוך. שאף אם נאמר שאין מעשה קטן נחשב למעשה, מכל מקום כך היא מצוות חינוך. (מג)

ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' כו) שהביא דעת הרבה פוסקים הסוברים דמצוות חינוך היא על האב ולא על הבן, ולכן אינו מוציא אחרים י"ח גם במצוות דרבנן. וכ"ד רש"י, והרמב"ם, והרמב"ן, והריטב"א, והמאירי, והמרדכי, והרא"ש, והר"ן. ואמנם בדרך החיים כתב, דקטן יכול להוציא י"ח קידוש את הגדול, ודוקא אם הקטן לא התפלל עדיין, אבל אם התפלל אין יכול להוציא הגדול בכל גוונא, דהוא תרי דרבנן והגדול הוא חד מדרבנן. והחיי אדם (בהלכות ברכות כלל ה' דין כ"ג) חולק על זה.

וכתב במשנ"ב (ר"ס רעא) דהגם שהמג"א כתב דקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא לגדול בקידוש, אם הגדול התפלל, יש לפקפק בזה הרבה, דהא קי"ל לעיל בסימן ס' ס"ד דמצוות צריכות כונה לצאת בעשיית המצוה, ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דזכור בתפלה, כיון שיש לו יין או פת, ויכול לקדש עליהן אחר כך בברכה כד"ן. וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה, ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה, ועוד כמה טעמים אחרים, שיש לפקפק בזה וכמו שנתבאר בבה"ל. על כן יש למנוע מלצאת ידי קידוש ע"י קטן, ואפי' אם יזהר השומע לומר עמו מלה במלה, ג"כ נכון למנוע מזה, אם לא שמונח לפניו ג"כ פת או יין בעת הקידוש. ע"כ. וכ"כ עוד להלן (סק"ג) דפשוט דקטן אינו מוציא את האשה, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

ומה שכתבנו שאפי' אם שאר בני הבית התפללו ערבית וכו', ע"פ המבואר בדגול מרבבה (סימן רעא) והארכנו בזה לעיל ד"ה ומעתה. [סעיף זה מפורט אצלנו של"ט א"א].

(בריש ברכות) שגם ברכת אהבת עולם של ערבית פוטרת מברכה"ת, כמו אהבת עולם של שחרית (ועיין במכתב לחזקיהו בתשובה סי' ד דף כא. וד"ק). גם בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' טז) העלה ארוכה לזה כאמור, ע"פ מה שכתבו כן תלמידי רבינו יונה הנ"ל. ע"ש. ועיין במאמר מרדכי (סי' מז ס"ק יב), ובילקו"י ח"א (עמ' נט), ובשו"ת יחזה דעת ח"ד (סי' ה). ובשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' כו וסי' כח).

ולענין חיוב האב לחנך את בנותיו למצות, הנה בלית חן (סי' קכו) הובאו דברי הגמרא בנוזיר (כ"ט) דקסבר ריש לקיש דאין חובה על האב לחנך את בתו, וכתב הפמ"ג (א"א סי' רכה סק"ה) שלכן אין לברך ברכת "ברוך שפטרני מעונשו של זה" אלא כשהגיע "הבן" למצות, משום שעד עכשיו היה נענש האב כשחטא הבן על שלא חינוכו, מכאן ולהבא אינו נענש. וכמו שפירש המג"א (סי' רכה סק"ד), אבל הבת שהגיעה למצות, אין לברך עליה ברכה זו, שי"ל שאין האב חייב לחנכה וכו'. ע"ש. אולם בתוס' ישנים יומא (פ"ב) כתבו, וקשה דהא בנוזיר (כ"ט) אמרינן קסבר ר"ל בתו אינו חייב לחנכה, וי"ל דהתם לא איירי אלא לענין נזירות דווקא, אבל לענין שאר מצוות בודאי שחייב האב לחנך את בתו. ע"כ. וכ"כ המאירי בנוזיר (כ"ט) וז"ל: כשם שהאיש חייב לחנך את בנו למצות בזמן הראוי לו לפי ענין המצוה, כך חייב לחנך את בתו במה שראוי לה ג"כ, על דרך שאמרו (ביומא פ"ב) לענין חינוך התענית ביוהכ"פ. ע"ש. וכ"כ רבינו אברהם מן ההר בפירושו לנזיר (כ"ט). וכ"כ בספר קרן אורה (שם). וע"ע בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' ע דף קכט סע"ב), ובשו"ת הגאון רבי ידידיה טיאה וי"ל (חאו"ח סי' טז) ובערוה"ש (סי' רטו ס"ב). וי"ל ע"ד. ודו"ק. ולכן נראה עיקר שגם בבת יש מצות חינוך.

אם קטן יכול לקדש בליל שבת לעצמו, או שחייב לשמוע קידוש מגדול

אחר שהוא חייב במצוות מדרבנן מדין חינוך, שפיר מהני שיברך בעצמו. ואפי' להסוברים

(מג) כן מסתבר, דאמנם לגבי קנינים וקידושי אשה וכדו' אין מעשה קטן כלום, אבל במצוות

וכן פטרינן ליה מכל מצות התלויות בראייה אפילו שהם מן התורה, כגון לעלות וליראות ועדות, וכ"ש דפטור מחיוב זה דהוי מדרבנן בעלמא. ואף על גב דהכא אפשר ע"י שמיעה, "לא מצינו דבר שיהיה פטור ע"י עצמו משום דלא שייך, ויתחייב על ידי אחרים", ע"כ. וי"ל.

ואף את"ל שאין סברת הרדב"ז מוסכמת שם, מכל מקום כאן גרע טפיל. ודחוק הוא לומר שחכמים תקנו על הקטן חובת חינוך באופן שמצוות רבים מתוך המצוות לא יוכל לקיים בעצמו, דחוק הוא. ועוד, שהרי המטרה היא כדי שיתחנך הקטן, ויש לחנכו באופן שגדול מקיים המצוה, וגדול עושה בעצמו, ודו"ק.

ועוד קשה מדברי הראשונים דס"ל שקטן שהגיע לחינוך מוציא אחרים בנר חנוכה, וכן פסק לדינא בשו"ת זבחי צדק ח"ג (סימן מא) וס"ל שם שכן הוא דעת מרן. ודעה זו הביאה מרן בשלחן ערוך (אורח חיים סימן תרעה ס"ג), והיא שיטת בעל העיטור. וכן דעת הרי"א ז"ל (פ"ג דברכות הלכה ב אות ב) שכתב וז"ל: ונ"ל שכל מצות שחיובן מד"ס כגון הלל ומגילה ונר חנוכה, קטן שהגיע לחינוך מוציא את הרבים ידי חובתם.

והפר"ח והא"ר והערך השלחן והפרי מגדים (שם) כתבו שכן דעת מרן לגבי נ"ח, וס"ל למרן שני"ח קיל ממגילה. והרב תורות אמת בירדוגו כתב לחלק בין מגילה שברוה"ק נאמרה, ודברי קבלה כדברי תורה דמי, משא"כ חנוכה. ע"ש. וכ"כ המהר"ם שיק (חאו"ח סימן סא ד"ה ולפי).

וכ"כ החכם צבי (בהוספות סימן יג) שדעת מרן לחלק בין מגילה לחנוכה, דמגילה היא חיובא דרמיא אקרפתא דגברי, אבל מצות נ"ח לא רמיא אקרפתא דגברי, אלא אחד מן הבית שהדליק נ"ח, כולם יצאו י"ח, ואפילו לא ראו ולא שמעו, מש"ה אפילו קטן שהגיע לחינוך מוציא אותם י"ח. ע"ש. וכ"כ בחי' שפת אמת (שבת כג. ד"ה ע' בר"ן), ובשו"ת בית שערים (אורח חיים סימן שעד). וע"ע בבית יוסף (אורח חיים נג) משובת הרשב"א (ח"א סימן רלט) בשם הראב"ד, ובשו"ע (אורח חיים קפו סעיף ב), ובמאמר מרדכי שם (סק"ד).

ולענין הלכה יש חולקים בזה גם בדעת מרן, עיין מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סימן ק)

דמצות חינוך על האב, מ"מ ציוו חכמים שהקטן יקיים את המצוה בברכה. ועיין בתוס' (יבמות לד): שאין הקטן יכול לקדש ולא לעשות שליח עד שיגדיל, דאין מעשה קטן כלום. וע"ש לגבי קידושין. וכן לגבי קטן שהזיק שאינו חייב לשלם, וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ה (סימן ב' אלפים שי"ד). וראה בזה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (תו"מ סימן ו).

ועיין בשו"ת דברי יציב (חלק חושן משפט סימן מז) די"ל דהך דחס רחמנא עליה שייך שפיר בעניני מצוה ועבירה, שיש בהם שכר ועונש בידי שמים על כל פנים, ומשום שאינו בר דעת חס עליו הכתוב שלא לחייב אותו, אבל בענינים שאינם נוגעים לאזהרה ומצוה, מהיכי תיתי שלא יהא מעשה קטן כלום, ובפרט במחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שנתבאר למעלה דאחרי מעשיו, או בקטן הנראה כגדול הנ"ל שרואים בחוש שהוא חכם ומבין בדעתו מדוע לא יהיו מעשיו נחשבים, ובשלמא לענין עונש שפיר שייך לומר שהתורה חסה עליו, ואף שרואים שהוא חכם מכל מקום קבעה תורה שיעור של בן י"ג, שעד אז אינו בדעתו השלימה וכמו שנתבאר, אבל בענין שלא נוגע לזכות וחובה למה לא תהא עשייתו נחשבת.

ואמנם בספר אשרי האיש הביא בשם הגריש"א זצ"ל, שקטן אין מעשה שלו כלום, ולכן אינו יוצא ידי חובתו בהדלקת נרות חנוכה שלו, או בקידוש שלו, אלא צריך שאחר ידליק לו נר חנוכה, או יעשה קידוש עבורו, ואף שבא"ח מבואר שלמדו לא כן, מ"מ מצד הסברא נכון הוא להלכה, ורק שקשה להורות נגד המנהג הפשוט. וע"ש שהביא ששוב ראה בספר כלי חמדה ועוד א"ח שכבר העירו בסברא זו. ועוד כתב שם, שבמצוות שבגופו כמו ציצית ותפילין וברכות שאני, כיון שלא שייך לקיימם בלא"ה, לכן בזה מוכרח שהקטן יקיים על ידי עצמו.

והנה מלבד שזה חידוש נגד סתמות האחרונים, ונגד המנהג, מצד הסברא יש לדון בזה, כי היאך יתכן שיחייבו חכמים את הקטן בחיובים שלא יוכל לקיימם על ידי עצמו, ויצטרך לקיימם על ידי אחרים, והוא כ"ש מסברת הרדב"ז (חלק ג סימן תכה) לגבי שמו"ת, שנראה שהסומא פטור מקריאת שמו"ת, כיון דדברים שבכתב א"א רשאי לאומרם ע"פ, וזה א"א בכתב, דהא אינו רואה,

מד. קטן שלא שמע קידוש בלילה, כגון שישן בליל שבת ולא שמע קידוש כלל, וגם לא התפלל ערבית של שבת, יש לחנכו לומר למחרת בשבת בבוקר ברכת הגפן וברכת הקידוש אשר קדשנו במצותיו ורצה בנו וכו'. (מד)

חנוכה שהמצוה מתקיימת ממילא על ידי שיש נר דלוק בבית, שהרי קי"ל הדלקה עושה מצוה, ואם הדליקה חרש או שוטה לא עשה כלום כמבואר בגמ' (שבת כג.).

וראיתי בספר פסקי תשובות (מהדו"ת עמ' רצ) שכתב שקטן מוציא את חבירו הקטן ידי חובתו כל שהגיע לגיל חינוך פי' שיודע מענין קדושת שבת [כמ"ש בש"ע הגר"ז סימן תעב סעיף כה]. ואולם אם הקטן כבר יצא ידי חובת קידוש, לא יכול להוציא את חבירו הקטן שלא יצא י"ח, כיון שיש לחשוש לדברי הפוסקים [מגן אברהם סימן קצט סק"ז ובמחצה"ש שם. פרי מגדים בפתיחה כוללת (ח"ב אות ז), ובסימן תפט (מש"ז סק"ב). וחזו"א סימן כט אות ה. ובביה"ל (סי' תרפט ד"ה ונשים) הביא שהפמ"ג נסתפק בזה. וע"ע בשו"ת רע"א (סי' ז) דמשמע שקטן בכלל ערבות. וע"ע בהגהות חכמת שלמה (סימן קפו סי' ז) שקטנים אינם בכלל ערבות. ורק גדול רשאי לקדש עבור קטן, אע"פ שהוא כבר יצא י"ח קידוש].

ועל כל פנים לדינא נראה שיכול הקטן לקדש לעצמו, ואין לחוש בזה לסב"ל, על פי מה שכתב הב"י בסי' רסט, וכ"ש לפמ"ש התוס' ברה"ל (ג). דקטן בא לכלל חיוב, וחייב לחנכו ואינו מוזהר על לא תשא. ע"כ.

קטן שלא קידש בלילה יש לו תשלומין לקדש למחרת

לתשלומין, וכן לענין קידוש, כשלא שמע קידוש בלילה, אם צריך למחר בבוקר לומר קידוש של לילה לתשלומין. וכתב, שמדברי התוס' (חגיגה ב. ד"ה איזהו) מבואר שתיקנו מצות חינוך גם לתשלומי מצוה. שהרי כתבו שם, דקטן צריך להביא קרבנותיו נדבה, ולמ"ד דאין קריבין ביו"ט, אין קריבין עד למחר בחול המועד. ע"כ. והיינו מדין תשלומין כמבואר בתוס' שם. ועי' בטורי אבן (שם דף ו ד"ה פסקא איזה).

אמנם האחרונים העירו בזה ממתני' (סופ"ד דחלה) דקתני, אף הוא העלה את בניו ובניו ביתו

ובשו"ת בית יהודה עייאש (אורח חיים ס"ס כב) ושכן מוכח ממ"ש בב"י ובשו"ע (סימן תרפט) בסתם בשם התוס'. ובפרט שדעת הרבה ראשונים שקטן אין לו חיוב מן הדין אפי' מדרבנן, רק על אביו מוטל לחנכו מדרבנן. כשי' רש"י והרמב"ן והריטב"א והמאירי, והכס"מ בדעת הרמב"ם, ולכן נראה יותר להחמיר אף לגבי נר חנוכה, שאינו מוציא אחרים ידי חובתם. אך לגבי הדלקת נ"ח בבית הכנסת שהוא רק משום פרסומי ניסא, יש מקום להקל, ויל"פ בזה. ומכל מקום מהיות טוב משום פרסומי ניסא הראוי, כדאי שאיש גדול ידליק נרות החנוכה בביתו, וכמ"ש בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סי' טז). ומיהו בדיעבד אם הדליק קטן בבית הכנסת שפיר דמי. וכמו שהעלה בחזו"ע חנוכה.

וע"ש שהביא מש"כ בספר ישיב משה טורצקי (עמ' פו) בשם הגרי"ש אלישיב, שאם הדליק קטן בבית הכנסת חייבים לכבותה, ולהדליק מחדש בברכה. וכתב ע"ז, וליתא, דלא יהא אלא ספק, הא ודאי דסב"ל. ע"כ. וצ"ל שהגרי"ש"א זצ"ל אזיל לשיטתיה שהדלקת קטן אינה כלום, אך בראשונים הנ"ל מבואר לא כן. ועכ"פ לענין נר חנוכה דביה עסקינן, וא"כ לא נפקא מכלל סב"ל. ומנר חנוכה יש ללמוד גם לשאר מצוות שיכול הקטן לקיים בעצמו, שאין לדחות שנו

(מד) הנה יש לעיין בקטן שלא שמע קידוש בלילה אם יש לחנכו לקדש ביום לתשלומין. ולכאור' אין מקור להקל בזה, שהרי כל זה מכלל חיוב מצות חינוך מדרבנן. וכיוצא בזה כתבנו לדון בילקוט יוסף (הלכות תפלה סימן קו) אם יש דין תשלומין בתפלה בקטן, ושם הזכרנו מ"ש להסתפק בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן קסט) בכל ענין שחיובו מתורת תשלומין, כמו תשלומין לתפלה ותשלומין לקידוש, וכגון קטן שנדרם בערב ולא התפלל ערבית, אם צריכים לחנכו להתפלל למחרת בבוקר שתיים, אחת לחובתו וא'

תשלומין כלפיו, או שעיקר זמנו כל היום ושפיר חייב לקדש. והאמת נראה מדברי הרא"ש (פ"ג דמ"ק הל' צו) שבשבת אין סוף היום תשלומין לתחילתו, וא"כ רגע חלות קדושת השבת עליו הוא רגע של כניסת השבת לגבי' ושפיר מקדש.

וראיתי בספר שערי זבולון (להגאון ר' זבולון טוב, אורח חיים ח"ב הל' שבת עמוד נח) שהעיר בזה, עפ"י דמהר"ל דיסקין (ח"א פסקים ס"ד) שדן במה שפלפלו האחרונים אם יש דין חצי שיעור בקיום מצוות עשה, וכתב שלכאור' יש ראייה מהדין שקטן היודע לאכול כזית מחנכים אותו באכילת מצה, ומדוע לא נחנך אותו גם בחצי כזית. וכתב שיש לדחות, דשמא חיישינן שחינוך זה יבוא לקלקלו שלא יאכל גם בגדלותו רק חצי כזית. לכן שב ואל תעשה עדיף. עכ"ד. ועפ"ז דן בשערי זבולון שם לענין תפילת תשלומין וקידוש ועוד אם נחשב דאתי לקלקולי, אחר שיש למוד מדברי המהר"ל דיסקין שאין מצות חינוך על קיום של בדיעבד משום דאתי לקלקולי.

ואולם הנה זוהי סברא מחודשת, ולא נוכל לפסוק הלכה ע"פ סברא כזו. נוגם מהר"ל דיסקין כתב כן בתורת תירוץ וספק אם נתכוין לפסק הלכה, דמנא לן לחדש שלא תקנו חכמים חובת חינוך במקום שיש חשש קלקול. ועוד שהרי מחנכים אותו לנהוג כהלכה, ויש לחנך את הקטן כפי כל חובת חינוך בגדול.

ואי משום חשש ברכה לבטלה, כדי לחנכו למצוה אין לחוש לזה, וכדמשמע מהתוס' בפסחים (פה), שכתבו, וא"ת היאך מאכיל פסח שלא למנוייו, והא לכולי עלמא אסור למיספי איסורא בידיה. ואומר ר"י דהתם ילפינן לה מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות, אבל כהאי גוונא דאיכא חינוך מצוה שרי. ע"ש. ואם התירו משום חינוך מצוה להאכילו פסח שלא למנוייו, הוא הדין שמתור לו להתפלל לחנכו לתשלומין. וי"ל. ועיין בתוס' ראש השנה לד. דקטן אינו מצווה על לאו דלא תשא. ע"ש. וכבר הארכנו בזה בילקוט יוסף הלכות תפילין סימן לו. וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ב' (סימן יג אות ג).

גם בספר תפלה כהלכתה (פרק א' סעיף יא, עמוד לה) שיש לחנכו להתפלל תשלומין. ושכ"ד הגרי"ש

לעשות פסח קטן בירושלים והחזירוהו. ע"כ. הרי דלא שייך חינוך לקטן בפסח שני שאינו עיקר המצוה. ואולי במצוה דאורייתא כגון קרבן, שייך חינוך גם בתשלומין, משא"כ במצוה דרבנן וכגון מצות פסח ראשון, אם שה לבית אבות לאו דאורייתא, לכן אין חינוך בפסח שני.

והוא הדין גבי תפלה, כיון דתפלה דרבנן ולדעת קצת פוסקים לא תיקנו חז"ל חינוך לקטן רק במצות דאורייתא ולא במצות דרבנן, נהי דלא קיי"ל הכי, דיינו להחמיר בדרבנן בעיקר המצוה ולא גם בתשלומין. דאחר שחינוך קטנים הוי תקנתא דרבנן, ותשלומין הוי גם כן תקנתא, תקנתא לתקנתא לא עבידי. ובפרט שיש אומרים שגם בגדול אם שכח ולא קידש בליל שבת, סגי במה שיתכוון בברכת בורא פה"ג בקידוש של שחרית, שיצא גם י"ח קידוש של ערבית.

אך מאידך י"ל דתשלומי קרבן שאני, דהתם לא נתחייב בהם הקטן ע"י ששגג טעה או נאנס ולא קיימו בעיקר זמנו, שהרי אין שום אפשרות לשום קטן שבעולם להקריב קרבן זה ביו"ט, למ"ד נדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט, ולכן מעיקרא כך תקנו חז"ל, שקטנים יקריבו קרבן זה ביום המחרת בחוה"מ, נמצא דמעיקרא לא חלה עליהם חיובא להקריבו ביו"ט, וממילא כל שלא הקריבוהו ביו"ט שוב לא תקנו להם להקריב למחר בחוה"מ.

משא"כ בתפלה ובקידוש ליל שבת, דאחר שחכמים הטילו מצות חינוך על הקטנים לקיים המצוות כגדול, כדי להרגילו במצוות, אם לא קיימה מאיזו סיבה שתהיה, אכתי איכא דין חינוך לקיימה בזמן התשלומין, כדין הגדול. וע"ע בשו"ת בצל החכמה (ח"ג סי' ג אות א).

וראה בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סי' י"ז ד"ה יפה) דמי שלא קידש בלילה ומקדש ביום, אינו מדין תשלומין בלבד, כי ראוי לקדש ביום גם על תוספת הקדושה, וכוליה יומא זמניה הוא. ושכ"כ הב"ח. ע"ש.

וע"ע עוד לו בחלק א (סימן נב) שהביא חקירת המנ"ח (מצוה לא) לענין קטן שהגדיל באמצע יום השבת, האם קידוש של לילה ביום מדין תשלומין, וא"כ כיון שהיה קטן בלילה לא שייך

אלישיב. וכ"כ בספר אשי ישראל על הלכות תפלה (בסוף הספר תשובות משם הגר"ח קנייבסקי אות ת). ע"ש. וכן השיב לי מרן אאמו"ר שליט"א שיש לחנך קטן להשלים התפלות שחיסר, כדין הגדול.

והן עתה ראיתי בספר משפט הנער (עמ' יד), שכתב להעיר על מה שכתבנו בשארית יוסף חלק ג', שיש חיוב לחנך את הקטן בתפלת התשלומין. והעיר, דמ"ש בשארית יוסף להביא ראיה מהתוס' בפסחים, אינה ראיה, שהרי כתבו האחרונים שאין דברי התוס' מוכרחים להלכה, וכ"כ בשו"ת יביע אומר שם אות ד', ולפלא יחשב על הגהמ"ח שציין לדברי היביע אומר (עמוד רמד בהערה), ולא שם לב למה שכתב מר אביו באות ד'. עכת"ד.

ואנא דאמרי, הנה המעיין היטב במה שכתבנו בשארית יוסף הנו', יראה דאחר שהבאנו הראיה מתוס' פסחים כתבנו: "וי"ל". והיינו שיש לדחות הראיה. וכוונתנו היתה כמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר הנו'. ואם כן מה לו כי ילין על דברינו, אחר שרמזנו לזה בהדיא.

ואמנם גם אחר הדחיה מדברי התוס' בפסחים, בתפלה מיהא שפיר יש לחנכו להתפלל תשלומין. וע"ש בשו"ת יביע אומר שכתב, שאין דברי התוס' מוסכמים לכולי עלמא, והביא שם דעת הר"ן דלא כהתוס'.

וגם בספר יד דוד (פסחים שם) הביא מהמשנה למלך שמפקק בד' התוס', וכתב לפרש כוונתו שאיך מותר לתת לו איסור דאורייתא בשביל חינוך. ובתוס' ר"ה לג. נראה דדוקא באיסור דרבנן מותר לחנכו. ע"ש. וכתב שם ליישב דעת התוס' על פי מה שכתב הרמב"ם (פרק יא מהלכות שכירות הלכה ו') שאפילו היה השכיר קטן נשבע ונוטל. וכתב הרב המגיד דהיינו טעמא שלפני התקנה היה לו לשכיר ליטול בלא שבועה, ומכיון שלא נתקנה השבועה אלא להפיס דעתו של בעל הבית, כשהשכיר קטן לא הפסיד דינו, אף שאינו בר עונשין ואין בשבועתו לשוא עונש, מכל מקום משביעין אותו לאיים עליו. והקשה על זה המשנה למלך שם, שהוא דבר תימה למסור שבועה לקטן, שהרי אסור למיספי ליה בידים. וכתב הפרי מגדים (סימן שמג מש"ז סק"א) דהרמב"ם יסבור דבשאר איסורין האיסור להאכילו בידים אינו אלא

מדרבנן, והם אמרו להפיס דעתו של בעל הבית לחייב הקטן בשבועה. ולפי זה יש לומר דהוא הדין הכא, דהאיסור לאכול מקרבן פסח שלא למנוייו הוא מדרבנן, ובמקום חינוך שפיר דמי לתת לו בידים. וע"ש שכתב דאע"פ שמד' רש"י נראה כדעת התוס', מכל מקום קשה להקל בזה, ולפי זה היה נראה שאין להקל ללמדם להתפלל כל שאין גופם נקי. אך לפע"ד נראה שיש לחלק, דשאני תפלות וברכות דבלאו הכי יש בהם ברכה לבטלה, וכבר כתב הרמב"ם (פרק א' מהלכות ברכות הלכה טו) התינוקות מלמדין אותם הברכות ואף על פי שהן מברכים לבטלה בשעת הלימוד, הרי זה מותר. ועל כרחך שהותר דבר זה משום צורך הלימוד, דלא סגי בלאו הכי, אף על פי שלדעת הרמב"ם ברכה לבטלה הוי מדאורייתא. עכת"ד.

והיוצא מזה, דאין הכי נמי לגבי ברכות שפיר מחנכין את הקטן לברך. והוא הדין לנידון דידן. ובפרט למה שהביא שם מהגאון היעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן יז בד"ה וכוה אין חילוק) שחייב האב ללמד את בנו את כל דיני אותה מצוה שמחנכו. וכן כתב המשנה ברורה (סימן לו סק"ט). ואם כן בדיני תפלה הרי תיקנו חז"ל שמי שחיסר תפלה אחת מחמת טעות או אונס צריך להתפלל תשלומין, וזהו פרט מהלכות תפלה שצריך האב לחנך את בנו, כמו שצריך ללמדו כל דיני תפלה.

ויש להוסיף כי הנה בספר חזון עובדיה על הלכות יום טוב (הנד"מ, בדיני ספירת העומר), הביא דברי התוס' בפסחים הנ"ל, ובר"ה לג. ולמד מזה לענין לחנך את הקטן לספור את העומר אף ששכח לספור יום אחד. ומשמע בפשטות שהבין מזה דלענין ברכה שפיר ילפי' מדברי התוס' להתיר למיספי בידים לקטן לברך גם בכהאי גוונא, כי היאך יתחנך לברך אם נאמר לו שאם שכח יום אחד לא יברך יותר.

ואמנם לגבי ספירת העומר יש לנו לומר דאיכא ספק ספיקא לברך, דשמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ואף אי נימא דבעינן שיספור כל הימים ותמימות בעינן, שמא הלכה כדברי התוס' בפסחים הנ"ל. אך כידוע דלא עבדינן ספק ספיקא בברכות, ומאי דעבדינן ספק ספיקא בספירת העומר [שלחן ערוך סימן תפט] היינו דוקא בגדול דמצווה ועושה, וחייב במצוות מן התורה, וכיון

מה. קטן שעתידי להגיע בליל שבת להיות בר מצוה, דהיינו בן שלש עשרה שנה ויום אחד, [יום לידתו], לא יקדש בליל שבת על הכוס קודם שתחשך [ובפרט אם רוצה להוציא אחרים ידי חובה], אלא ימתין לקדש על הכוס אחר שיהיה צאת הכוכבים, ואז יקדש קידוש היום בחיוב, ויצא ידי חובתו, שאף על פי שמוסיפים מחול על הקודש, הני מילי לענין קדושת היום, אבל לא שייך להוסיף על ימי הנער, ולכן אינו רשאי להיות שליח צבור במקום שמתפללים מבעוד יום, ובהיותו קטן אינו בר חיובא כלל, ולא מהני מה שיהיה בר חיובא לכשיגדיל. וכל קטן המתקרב לזמן היכנסו לעול המצוות, יזהר מצד הדין לבלתי יעשה בקטנותו מצוה שנמשך זמנה עד לאחר שהגדיל. הואיל ולדעת רוב הפוסקים, הקטן אינו חייב במצוות כלל, וכל מצות החינוך אינה אלא על האב. ואף בדיעבד אם עבר הקטן וקידש מבעוד יום, יחזור ויקדש כשיגיע צאת הכוכבים. (מה)

השנה, וסמך על דבריהם בלבד להכריע שלצורך חינוך סומכים על מאן דסבר דכל יום מצוה בפני עצמה. ואמנם גבי ספירת העומר יש לצרף עוד מה שכתב כתב מרן בבית יוסף בסימן רסט גבי קידוש בבית הכנסת, דכיון דאיכא מאן דאמר שיכולים לקדש בבית הכנסת ולשתות היין, בקטן מיהא סמכינן עליהו. וה"ה בנ"ד.

שיש אומרים דספירת העומר היא מן התורה גם בזמן הזה, לכן מהני ספק ספיקא בספירת העומר. אבל בקטן הרי בלאו הכי אינו שייך במצוות מן התורה, וממילא לא שייך שנעשה ספק ספיקא שיוכל להמשיך לספור העומר. וכנראה מטעם זה בחזון עובדיה הנ"ל לא כתב הטעם משום ספק ספיקא, אלא ציין לדברי התוס' בפסחים ובראש

קטן שהגדיל בליל שבת - לגבי קידוש

לקטן שישחטו עליו וממנים אותו, נפטר הוא בכך מן השני. ע"כ. משמע, דאי לאו דרבייה רחמנא לקטן אין המצוה שעשה הקטן פוטרנו לכשיגדיל, וכל זמן שלא עבר לגמרי זמן המצוה חייב לחזור ולעשותה. וכ"כ הטורי אבן (ר"ה כת). ע"ש. ונודע מ"ש המרדכי (פרק ב' דמגילה רמו תשצח), בשם ה"ר טוביה מוינא, איך סגי-נהור פוטר בניו ובני ביתו מקידוש, והא לרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצוות (פרק החובל), א"כ לא מיחייב אלא מדרבנן, והיכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, והשיב, דאשכחן דכוותיה גבי קידוש גופיה, דאמרינן (פרק תפלת השחר) מתפלל אדם של שבת בער"ש ואומר קדושה על הכוס, והתם מוכח דהיינו שעה ורביע קודם הלילה, שעדיין לא קידש היום. דאין לומר דשאני התם דתוספת שבת דאורייתא וכו', הא ליתא, דכבר פירש רבינו תם דלא נפקא לן מהאי קרא אלא דוקא לאחריה, ואפ"ה נפיק בההוא קידוש דמקדש מבעו"י, דאינו אלא מדרבנן, ע"י קידוש דאורייתא שיתחייב לאחר שתחשך. וגם בנדון זה האי סגי נהור יש

(מה) בגמרא ר"ה (כת). אמרו, שלחו ליה לאבוה דשמואל, כפאו ואכל מצה, יצא. כפאו מאן, אילימא כפאו שד, והתניא, עתים חלים עתים שוטה, כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה הרי הוא שוטה לכל דבריו. אר"א שכפאוהו פרסיים [עכו"ם]. וז"ל הרמב"ם (פ"ו מהלכות חמץ ומצה ה"ג): אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו, ואח"כ נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא. לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות. ע"כ. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן תע"ה ס"ה). ומכאן הוכיחו הפוסקים, שהעושה מצוה בזמן פיטורו, ושוב נתחייב במצוה, אין מעשיו שעשה בזמן פיטורו מוציאים אותו י"ח המצוה, וחייב לחזור ולעשותה אם עדיין לא עבר זמנה.

ואין לחלק בין שוטה לקטן, שהרי הרמב"ם (בהל' קרבן פסח פ"ה ה"ז) פסק, שקטן שהגדיל בין פסח ראשון לפסח שני, חייב לעשות פסח שני. ואם שחטו עליו בראשון פטור. ע"ש. וכתב ע"ז מרן בכס"מ, איכא למידק, אטו קטן בר חיובא הוא, ותירץ מהר"י קורקוס ז"ל, שכיון דרחמנא רבייה

לקדש עד שיהיה לילה ודאי. והוכיח כן מדברי הכס"מ הנ"ל, ואף שהמרדכי אינו סובר כן, מכל מקום לענין דינא בודאי שיש להורות כאמור. וכ"כ בספרו בן איש חי (שנה ב' פרשת בראשית אות יג), ושם (אות יד) כתב: "קטן שהגדיל ונעשה בן שלש עשרה שנה ויום אחד בליל שבת קדש, ימתין בקידוש עד לילה ודאי. וכן ראוי להורות בדין זה לכתחלה, דאין בזה לא טירחא ולא הפסד, דמה יפסיד אם ימתין על הלילה". ע"כ. ומשמע דאינו אלא לכתחלה. וכיוון לדברי הגאון אמרי בינה (דיני שבת סימן י"א), שג"כ העיר כן בדין קידוש.

והנה מלשון הגרי"ח שכתב "שכיון שאין בזה טירחא או הפסד", משמע שהוא דרך חומרא בעלמא, מפני שהתחשב בסברת המרדכי שנראה כחולק על הכס"מ הנ"ל, אולם לפי המתבאר שאף המרדכי יודה בדין קטן, נראה שהוא מן הדין שיש להמתין לצאה"כ ויקדש. ובפרט שכן הוא דעת מרן בכסף משנה.

והן אמת שי"ל שהואיל וקי"ל (שלחן ערוך סימן רעא ס"ח) שאם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום, והכא נמי יש לפניו תפלת שחרית של שבת, ומוסף ומנחה, שחותם בהם מקדש השבת, ויוצא י"ח קידוש מה"ת לכמה פוסקים. וא"כ אינו צריך להמתין לצאה"כ, מ"מ הא לא נפקא מפלוגתא, ובודאי שיש להזהר בזה. וכמבואר בשו"ת יביע אומר ח"ג (חלק אור"ח סימן כ"ז אות ה', ד"ה והנה ראיתי, ואות ט'), עש"ב. ועוד שכבר הוכחנו בס"ד שרבים מן הראשונים ס"ל דקידוש על היין דאורייתא, וגם אותם הסוברים דקידוש על היין מדרבנן, מכל מקום למי שיש יין, יתכן דאינו יוצא ידי חובה אף מדאורייתא בקידוש שלא על היין. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' נ"ט).

ועיין במנחת חנוך (מצוה לא) שכתב, שאם היה קטן בליל שבת שלא הביא ב' שערות, וביום שבת הביא ב' שערות, אם לא קידש בליל שבת, חייב מה"ת לקדש ביום שבת, כי קידוש היום לאו מתורת תשלומין הוא לומר כיון דלא חל בליל שבת לא יחול ג"כ ביום שבת, כי כך המצוה היא, וכן כשהיה שוטה בליל שבת, אם נתפקח ביום בודאי חייב מה"ת לקדש, כי זה נ"ל ברור שהחייב של הקידוש אינו רק בלילה וביום הוא

לומר שמוציא אחרים המחוייבים מדאורייתא, אף שאינו מחוייב אלא מדרבנן, דאע"ג דגבי נשים פריך גבי ברכת המזון, אלא אי אמרת דרבנן היכי אתי דרבנן, פירוש נשים, ומפיק דאורייתא, יש לומר דשאני נשים דלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל סומא זה יכול לבא לידי חיוב דאורייתא אם נתפקח, והואיל וכן יכול להוציא אחרים ידי חובתן, אע"פ שהוא מדרבנן והם מדאורייתא, וכן אף למ"ד שתוספת שבת מדרבנן, אפ"ה יוצא י"ח קידוש שקידש מבעוד יום, כיון שיכול לבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא. ע"ש. והחילוק בין קטן לסומא, דקטן אף שיבוא לידי חיוב דאורייתא כשיגדיל, שכן דרך העולם, אפ"ה אינו מוציא אחרים ידי חובתן, דהא אפי' מדרבנן אינו מחוייב בעצמו, אלא על אביו לחנכו, [לשיטת רוב הראשונים], משא"כ בסומא דעכ"פ עכשיו מחוייב מיהא מדרבנן.

ודברי המרדכי הובאו במגן אברהם (סימן רס"ז סק"א) וכתב ע"ז, דצריך עיון, שהרי קטן אינו מוציא י"ח אף שיבא אח"כ לידי חיוב מה"ת. ע"ש.

ועיין בחידושי הגרעק"א לשלחן ערוך (סימן קפ"ו ס"ב ס"י רס"ז), שצייץ להמרדכי הנז', וכתב, ומדברי הכס"מ הנ"ל מבואר להלכה דלא כהמרדכי. ע"ש. [ובשו"ת משיב דבר (סימן יח) כתב, שאין דברי הכס"מ נסתרים מהמרדכי, דיש לחלק בין תוספת בערב שבועות וכו'. ע"ש]. וי"ל שאף להמרדכי שאני דין קטן מדין קידוש בזמן תוספת, שבקטן ס"ל להמרדכי כשיטת רש"י והרמב"ן וסיעתם, שאין חיוב כלל על הקטן עצמו אף לא מדרבנן. וחובת החינוך היא על האב גרידא. ולכן קי"ל שקטן אינו מוציא י"ח את הגדול החייב מה"ת, אבל במי שמחוייב עכ"פ מדרבנן, איה"נ יכול להוציא מי שמחוייב במצות.

ולפי זה בנ"ד קטן שנעשה לבר מצוה בליל שבת, יש לו להמתין מלקדש עד שיהיה לילה ודאי, ולא יקדש מבעוד יום, שהרי מבעוד יום אין עליו חיוב לקדש, ובפרט לסוברים שחובת חינוך על האב גרידא, ולא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. ואין זה דרך חומרא בעלמא, אלא הוא מן הדין.

ועיין להגאון רבי יוסף חיים בספרו רב ברוכת (מערכת ב' אות ה) שכתב בנ"ד, שאין לקטן

תשלומין, אלא המצוה היא כל היום וכו'. ע"ש. [ע' בשו"ת יביע אומר ח"ה דף ל"ג ע"א].

קטן שהגדיל בליל שבת, שעבר וקידש מבעוד יום, אם צריך לחזור ולקדש בצאה"כ

שבהיותו קטן אינו בר חיובא כלל, ולא מהני מה שיהיה בר חיובא לכשיגדיל. א"כ לכ"ע צריך הקטן בערב הבר מצוה להמתין עד ליל שבת אחר צאה"כ, שאז יהיה חייב במצות.

וכתב עוד שם, ונראה שאף בדיעבד אם קידש מבעוד יום צריך לחזור ולקדש בלילה. וכן מבבואר אמרי בינה (הנ"ל), שאם נשלמו לנער י"ג שנה ויום אחד בליל שבת, שלא חל חיובו אלא בלילה ממש, אפילו אם הלכה שתוספת שבת דאורייתא, כיון שהקטן אינו בר חיובא כלל, אם קידש קודם צאה"כ חייב לחזור ולקדש שוב בלילה ממש, שאז חל חיובו מה"ת. ע"ש. ודלא כמ"ש בשו"ת עני בן פחמא (ס"ו ל), דבדיעבד מיהא אם קידש מבעו"י אין לחייבו לחזור ולקדש בלילה. ע"ש. [ומהר"א מני בהערותיו על הספר רב ברכות (בקונטרס "ברכות בחשבון" שנדפס בסוף ספר הוד יוסף, עמוד פא), כתב להעיר על דברי המחבר רב ברכות הנ"ל, שמתשו' רעק"א (סימן ז) יש ללמוד שיוצא י"ח, ובפרט שיש ספק אם הביא שתי שערות. ע"ש. וצ"ע. וע"ע בזכרונות אליהו (עמ' קלז בסופו). ודו"ק].

ומ"ש החיי אדם (בהלכות שבת כלל ו סימן ג), שדוקא להוציא אחרים שהם בני חיוב לא מהני, אבל כשהוא עצמו מברך ברכת הקידוש בתוספת שבת, אע"פ שעדיין לא הגיע זמן חיוב דאורייתא, שפיר מהני לפטור את עצמו. ע"ש. (וכ"כ המהרש"ם ח"ג סימן קכא). דבריו תמוהים, שהרי המרדכי מיירי בסומא שבא להוציא את בני ביתו י"ח קידוש, ודימהו לדין הקידוש בתוספת שבת שמוציא את עצמו גם לכשתחשך. ומוכח שאין הבדל בין להוציא את עצמו ובין להוציא את אחרים. וכן בדין, כמו שהוכחנו לעיל מהגמרא ר"ה (כח). והרמב"ם הלכות חמץ ומצה, והכס"מ. וכבר תפסו על החיי אדם בזה, בספר אמרי בינה שם. ובשו"ת מתת ידו ח"א (ס"ו ע). ע"ש.

[ולכאורה יש להעיר מדברי מרן בש"ע בסי' קפו, שכתב, קטן חייב מדרבנן כדי לחנכו, וההיא דבן מברך לאביו כשלא אכל האב כדי שביעה, שאינו חייב אלא מדרבנן. ע"כ. ומשמע דהחיוב הוא על הקטן גופיה. ולפ"ז כיון דמחוייב

ולענין דיעבד, בקטן שהגדיל בליל שבת, שעבר וקידש מבעוד יום, אם צריך לחזור ולקדש בצאה"כ, הנה ביביע אומר ח"ג (סימן כו אות ט) כתב בזה"ל: ואף בדיעבד יש מקום לומר שחייב לחזור ולקדש וכו', ע"ש. על כל פנים לכתחלה בודאי שיש לזוהר בזה מאד שלא יקדש עד שיהיה ודאי לילה. ולענין ברכת הלבנה וכיו"ב דהויא מדרבנן, נראה שאף להאמרי בינה אין להצריכו לחזור ולברך כשיגדיל, שהרי דעת כמה פוסקים דברבנן לא איכפת לן אי הוי תרי דרבנן או חד דרבנן יכול להוציא י"ח. וגם לדעת התוס' (ברכות מה:): מצות חינוך רמיא על הקטן גופיה, ולא רק על אביו. וכ"נ בתשו' הרשב"א שהובאה בבית יוסף (סימן נג). ועוד שהתוס' (ר"ה לג.) ס"ל דאפשר דאף רשות מוציא י"ח דרבנן. ויש עוד סניפים לפטור דרבנן. וע"כ בדיעבד מיהא בודאי שאינו חוזר ומברך ברכת הלבנה כשהגדיל. ובקידוש נמי נראה דבדיעבד מיהא סב"ל. וטוב מאד שיחזור לשמוע בלילה מפי המחוייב כדי שיצא י"ח קידוש בלי פקפוק. ע"כ.

אולם בחזון עובדיה שבת כרך ב' (עמוד מד) חזר לדון בדבר די"ל שאף בדיעבד לא יצא י"ח, ושם הביא מ"ש במנהגי מהרי"ל הלכות תפלה (סימן ח עמוד תמב), אודות נער שנעשה בן י"ג שנה ויום אחד בליל שבת, אם רשאי להיות ש"צ בליל אותה שבת, לפי מה שנוהגים להתפלל של שבת מבעוד יום, דאף שמוסיפים מחול על הקודש, הני מילי לענין קדושת היום, אבל לא שייך להוסיף על ימי הנער, ולכן אינו רשאי להיות ש"צ כיון שאנו מתפללים מבעוד יום. ע"כ. וכ"פ הרמ"א בהגה (סימן נג סעיף י). (וע"ע במשנה ברורה שם ס"ק לג). ודון מינה לנ"ד. וכ"כ ברב ברכות (מערכת ב אות ה דף לה), ללמוד דין זה מהכס"מ הנ"ל. אלא שסיים שם, ומיהו נראה שהמרדכי לית ליה סברת הכס"מ, וס"ל דאף בכה"ג שפיר מהני, עיין לרבי עקיבא איגור (סימן רסז) שכן כתב. ומכל מקום לכתחלה יש להורות שימתין עד שיהיה לילה ודאי. ע"כ. (וכ"כ הגרי"ח בבא"ח ש"ב פרשת בראשית אות יד). ע"ש. אולם לפי מה שנתבאר לעיל, נראה שגם המרדכי מודה לסברת הכס"מ בזה, כיון

חכמת שלמה קלוגר, זכרונות אליהו מני, דכולהו סבירא להו דאינו לעיכובא בדיעבד. וכן משמע מלשון הרב בן איש חי, וכו"ל.

ובאמת שבילקוי שבת מהדור"ק כרך א' (עמוד רמו) נתבאר, דאף שי"א שלא יצא י"ח קידוש, אנו שחוששין הרבה לספק ברכות, מורים לו דשב ואל תעשה עדיף, ולא יחזור לקדש, ויכוין לצאת י"ח קידוש בתפלת שחרית למחרת, והיכא דאפשר ישמע קידוש בלילה מאחר שעדיין לא קידש. ע"ש. וחששנו בזה לדעת החיי אדם והפוסקים שעמו הנ"ל. ומקור דברינו הוא ע"פ המבואר להדיא ביביע אומר הנז'. וגם בזמנו ישבנו עם מרן אאמו"ר בכל ערב כחצי שעה, לעבור סעיף אחר סעיף על כל הספר, [כמבואר בדברי ההסכמה של מרן אאמו"ר], והסכים עמנו דביעבד יצא י"ח. אלא שבחזון עובדיה משמע לא כן. ונראה שדעתו דאף בדיעבד לא יצא י"ח. וצ"ב אמאי. ויתכן, דכיון דמילתא דמסתברא הוא דלא יצא י"ח קידוש, דרוה"פ סוברים דקטן עצמו אינו מחוייב כלל במצוות, ומש"ה לא חשש לסברא הנראית לו כסברא דחוויה גם לענין סב"ל, בצירוף דאיכא הכא ספק ספיקא לחומרא, דשמא קטן אינו מחוייב בעצמו במצוות, והמצוה על אביו, ואפי' את"ל דיש חיוב מדרבנן על הקטן, שמא לא יצא י"ח קידוש בתפלה מבעו"י, וממילא אין חיובו מדרבנן מפי' י"ח חיוב קידוש מה"ת.

והנה בילקוי על הלכות אבלות הבאנו מחלוקת המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש, במי שהיה אונן במוצאי שבת, ולמחר קברו את מתו, אם מחוייב בהבדלה או לא, שדעת המהר"ם מרוטנבורג דמחוייב בהבדלה למחר. אבל הרא"ש סובר דכיון שהיה לאו בר חיובא בעת חיוב ההבדלה במוצאי שבת, תו לא מחוייב, דהבדלה ביום א' מתורת תשלומין היא. ע"ש.

ובספר משמרת חיים ח"ב (עמ' לו אות ז) העיר, דלכאורה אמאי לא תלה המנחת חינוך [הנ"ל] נידונו במחלוקת המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש. דלשיטת הרא"ש והר"ר יהודה נאמר כמו כן בחיוב קידוש, דאם לא היה בר חיובא בתחילת חיובו בליל שבת, שוב לא יתחייב, ואם כן אמאי לא תלה המנחת חינוך דינו בפלוגתא

מדרבנן דמי לסומא שיכול לבוא לידי חיוב תורה לכשיגדיל. ויש לומר כמו שכתבו התוס' (ברכות טו.) דשאני ברכת המזון שהחיוב באכילת כזית הוא חומרא יתרה ביותר, הילכך בקל נפטרים ממנה, וכדאמרין (ברכות כ:.) והם החמירו על עצמם עד כזית עד כביצה. אי נמי שאני מגילה דהוה ליה תרי דרבנן ולא מפי' חד דרבנן וכו'. וכן כתבו בתוספות רבי יהודה החסיד ובתוספות הרא"ש שם. ונראה דלתירוץ הראשון של התוספות, אף אם הקטן פטור לגמרי אף מדרבנן, ומצות החינוך על האב דוקא, מכל מקום יכול להוציא את הגדול בשיעורא דרבנן. וראה מ"ש בזה בחזון עובדיה שבת ב' עמוד מ'.

והגאון רבי שלמה קלוגר בחכמת שלמה (סימן רסז.) כתב ליישב קושיית המגן אברהם על המרדכי, שהרי קטן אינו מוציא את הגדול י"ח ברהמ"ז כשאכל ושבע, אף על פי שיבוא לידי חיוב דאורייתא כשיגדיל, ותירץ, ולא קשה מידי, דהא קי"ל (יומא כט:) אין מחוסר זמן לבו ביום, ולכן בתוספת שבת כיון שיבוא מיד לידי חיוב דאורייתא, נחשב לבר חיובא, אבל קטן שלא יבוא מיד לידי חיוב אלא רק לאחר זמן לא מהני דאזלינן בתר השתא. ואף על פי שהלילה נחשב כיום שלאחריו, מכל מקום לענין כמה דברים מצינו שהלילה נחשב כיום שלפניו, כגון לענין קדשים, ולכן לא נחשב מחוסר זמן, אם באותו היום יבוא לחיוב דאורייתא. וזה ברור. ע"כ. ולפי זה יוצא שקטן שהגדיל בליל שבת, יוכל לקדש מבעוד יום, שאין מחוסר זמן לבו ביום.

אולם באמת נראה שלא יתכן לחלק כן בדעת המרדכי, שהרי כתב להתיר לסומא להוציא י"ח קידוש את בני ביתו, מפני שיכול לבוא לידי חיוב לכשיתפקח. ואף על פי שאין זה לבו ביום, וגם מחוסר מעשה שיתפקח, ואעפ"כ יכול להוציא י"ח את בני ביתו. ולכן עיקר החילוק בזה כמו שכתבנו, דשאני קטן שאינו בר חיובא כלל אפילו מדרבנן, ולכן גם אם יגדיל בליל שבת אינו רשאי לקדש מבעוד יום כיון שעודנו קטן ואינו בר חיובא כלל. [ע"כ דברי אאמו"ר].

ולכאורה מבואר, דאף בדיעבד אם קידש מבעוד יום, יחזור ויקדש שוב אחר צאה"כ, וצריך ביאור אמאי לא חשש בזה לספק ברכות, דהא מצינו להחיי אדם, שו"ת עני בן פחמא,

של יום מחייבו, ומה לי דבלילה לא היה בר חיובא, הרי עכשיו ביום הוא בר חיובא, וענין שבת של יום מחייבו. משא"כ ענין הבדלה באה על ההבדל בין שבת לחול, שמתחילה היה שבת ועכשיו הוא חול, וא"כ בזה ס"ל להרא"ש דעיקר החיוב הוא בליל מוצ"ש, דאז ישנה להבדל והשינוי משבת לחול, ואם לא היה בר חיובא אז שוב אינו מתחייב.

קטן שהגדיל בימי ספירת העומר

הקטן להמשיך לספור כשהגדיל למאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, וכיון דאפשר שבעל הלכות גדולות ס"ל הכי, ולדעת כל הפוסקים בודאי יכול לספור בברכה כיון שכל לילה מצוה בפני עצמה היא, שפיר סמכינן עלייהו לברך. וכמ"ש בתרומת הדשן (ס"ו לה) בדין מי שמסופק אם ספר לילה אחת שממשיך לספור בברכה וכו'. ואמנם הגאון יביע אומר העלה שלא יברך כשיגדיל, מפני שנמשך אחר מ"ש הרב מכתם לדוד פארדו בדעת תרומת הדשן, דהא דסמכינן לברך בספק אם שכח לספור יום אחד שלם, היינו משום דכיון שלדעת הסוברים ספירת העומר מה"ת גם בזמן הזה, צריך להמשיך לספור בברכה, אם כן חיישינן להו שלא לבטל ברכה על מצוה מה"ת, כיון דבלא"ה איכא ס"ס לברך. ע"ש. ובקטן שהגדיל לא שייך טעם זה, דאדרבה למאן דאמר ספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, אם כן אינו יכול לספור בברכה כשיגדיל אליבא דבעל הלכות גדולות דספירתו בזמן קטנותו אינה כלום ביחס לחיובו מה"ת כשיגדיל. ולמ"ד ספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, אע"ג דאיכא ס"ס לברך דשמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ושמא קטן מוציא גדול במצוה דרבנן, וספירתו בקטנות היא באותה דרגה של ספירתו בגדלות. מכל מקום הא לא עבדינן ס"ס בברכות. עכת"ד היבי"א. אולם מלבד שביאור הרב מכתם לדוד בדברי תרומת הדשן הוא דחוק גם בלשון התרומת הדשן וגם בסברא, והביאור הוא כמו שהבינו החיי אדם והרב כהונת עולם, ועוד שמצד הסברא עצמה נראה שאם לא ידוע אם יש מי שאומר שלא לברך, לא שייך לומר סב"ל, כשיש פוסקים שכותבים בפירוש שצריך לברך בו, ואין זה ענין להא דלא עבדינן ס"ס בברכות. לפיכך נראה למעשה שקטן שהגדיל בימי הספירה צריך להמשיך לספור ספירת העומר בברכה אם ספר כל הימים

הרא"ש ומהר"מ מרוטנבורג, ואמאי כתב המנ"ח דינו כדבר פשוט לכל הדיעות. וכתב לחלק, בין חיוב קידוש לחיוב הבדלה, דחיוב קידוש בא מחמת ענין שבת, ולא מחמת הבדלה בין חול לשבת, ולכן ס"ל למנחת חינוך דגם ביום יש ענין שבת, וגם ענין שבת של היום יחייבו בקידוש מה"ת, ולכן אף שלא היה בר חיובא בלילה, מ"מ מתחייב ביום מה"ת, דענין שבת

והנה לגבי ספירת העומר, נודע מ"ש בשו"ת יביע אומר הנ"ל, דלכתחלה מורים לו שלא ימשיך לספור בברכה, אחר דמה שספר עד שהגדיל לא היה חייב במצוות, ורק מדין חינוך קאתינן עלה, ומשנעשה גדול וחייב במצוות מתחיל חיובו, ואינו יכול להמשיך לספור בברכה.

ואחר התלמידים הראני שמחבר אחד חלק בד"ז ופסק שיברך, ועשה ס"ס. ובאמת שס"ס זה הובא כבר בשו"ת יביע אומר ח"ג הנ"ל ודחה אותו. אך המחבר התעלם מהדחייה. וכבר הערנו על דבריו בזה בירחון קול תורה.

והנה עיקר טענתו של המחבר הנז' היא, דאף על פי שלדעת הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מה"ת, א"כ מה שספר עד שהגדיל אינו נחשב ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד שהגדיל ספר מדרבנן מדין חינוך, וכשהגדיל צריך לספור מה"ת וליכא תו מצות חינוך מדרבנן, ולכאורה נחשב כאילו לא ספר כלל ואינו יכול להמשיך לספור בברכה, אם נאמר כדעת הבה"ג שמצות ספירת העומר היא מצוה אחת וא"א להחסיר אפילו ספירת יום אחד, וכן אפילו לדעת הסוברים שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, מכל מקום י"א שקטן אינו מוציא י"ח גדול אפילו במצוה דרבנן, דקטן נחשב לתרי דרבנן, ואם כן יש לצדד שלא יוכל לספור כשיגדיל מפני דמה שספר עד עכשיו אינה נחשבת ספירה ביחס לחיובו אחר שהגדיל, שעד עכשיו היה תרי דרבנן וכשהגדיל נעשה חד דרבנן, ונחשב כאילו לא ספר כלל עד שהגדיל וכו', אולם כיון שיש חולקים וסוברים שקטן מוציא י"ח גדול במצוה דרבנן, ואף על פי שקטן הוא תרי דרבנן, שאין לחלק בין תרי דרבנן לחד דרבנן, ובין חיוב מצד חינוך לחיוב דרבנן רגיל, כיון שהכל דרבנן. וכ"ד העיטור, והריא"ז, והראב"ד, ולדעתם יכול

מיום הראשון לעומר. עכת"ד המשיג.

והנה המעיין ביביע אומר הנז', יראה שהביאור הנכון בדברי תרומת הדשן הוא כדברי המכתם לדוד, וראה להלן, ונקדים, דהנה בנ"ד לא מהני הס"ס, דאי אזלינן בתר סברת הפוסקים דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, הא לא מהני ס"ס בברכות, ואי סמכינן ע"ד הפוסקים דספירת העומר בזה"ז מדאורייתא, שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא, משום הכי לא יועיל ולא יציל הס"ס הנ"ל. עכ"ל. ולפי דברים אלה אתי שפיר, דאע"פ דמהני ס"ס בספירת העומר וכמ"ש בתרומת הדשן, מכל מקום כאן אי נימא דספירת העומר בזמן הזה מדאורייתא, א"כ שוב אין הקטן מוציא את עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא. גם בשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן כה אות יז) עמד על הס"ס הנ"ל, דשמא כהסוברים שכל לילה מצוה בפני עצמה, ואת"ל כהחולקים כיון דרוה"פ

סבירא להו שספה"ע דרבנן, שמא הלכה כמאן דאמר דברבנן יוכל לפטור עצמו כשיגדיל, בדומה למ"ש מרן בש"ע (סימן תפט סעיף ח) שאם מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, הרי זה סופר שאר ימים בברכה, דהוי ס"ס שמא ספר, ושמא הלכה כמ"ד שכל יום מצות ספירה היא בפני עצמה. וא"כ גם בקטן שהגדיל נימא שיברך מפני הס"ס, הנ"ל, דמהני ס"ס בברכות כשי"א שהיא מצוה מה"ת. ואע"ג דהברכה אינה אלא מדרבנן, הואיל ומחייבין ליה בגוף הספירה מכח ספיקא דאורייתא לחומרא, אית לן לחייבו גם בברכה, כעין מ"ש בשלחן ערוך בספק קרא ק"ש שחזור ומברך לפניו ולאחריה. אולם בקטן שהגדיל ממה נפשך ל"מ ס"ס הנ"ל, דאי אזלינן בתר הפוסקים שספיה"ע דרבנן, הא בס"ס לא מברך, ואי אזלינן בתר הפוסקים שספיה"ע דאורייתא, הא ליכא ס"ס דלא מצי קטן להוציא עצמו לכשיגדיל, דלא אתי דרבנן ומפיק לדאורייתא.

בביאור דברי תרומת הדשן לגבי ספק ספיקא כשיש אומרים שהיא מצוה דאורייתא

שמחוייב מספק דאורייתא לחזור ולספור, הברכה נגדרת אחר המצוה, ובפרט דאיכא ספק ספיקא. ודו"ק. ועכ"פ כל המדקדק היטב בדברי תרומת הדשן יראה שהביאור הוא כדברי הרב מכתם לדוד הנז'. וכן הסכימו כמה גדולי האחרונים בביאור דברי תרומת הדשן.

ולפי ביאור זה לא מהני ס"ס בקטן שהגדיל, דהא יש ספק בעיקר חיובו, ולא מהני סברת הראבי"ה דספיה"ע דאורייתא. ואף שלפי פירוש הרב ברית כהונה הנ"ל מהני ס"ס גם בקטן שהגדיל, מכל מקום פשוט דברי תרומת הדשן מראים כדברי ה' מכתם לדוד, וגם איך לא נחוש לסב"ל ולחייב ברכה לקטן שהגדיל בעומר.

והנה בשו"ת יביע אומר חלק י' (אורח חיים סימן לח) כתב בנידון מי ששכח לספור ספירת העומר בלילה אחת, ונזכר למחרת אחר השקיעה בביה"ש, אם יוכל לספור מכאן ולהבא בכל לילה בברכה, והביא שנשאל בזה בשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' רסח) וכתב, דלכאורה ה"נ איכא ספק ספיקא, שמא נחשב שכבר מנה באותו יום, ושמא הלכה כר"י שכל לילה מצוה בפ"ע היא. ושוב דחה, דשאני הכא שהספק הראשון לא חשיב ספק גמור, שאפילו את"ל דמהני ספירה ביום להחשב תמימות, אכתי יש להסתפק שמא בין השמשות לילה הוא, וא"כ לא הוי

ומ"ש לגבי הביאור בתרומת הדשן, הנה המעיין היטב בדברי תרומת הדשן יראה שהביאור הוא כדברי הרב מכתם לדוד, שכתב וות"ד: מכל מקום אף על גב דלא נהגינן כוותיהו [שאפילו אם דילג יום אחד יכול לספור, אלא נקטינן להלכה שאם דילג יום אחד אינו סופר יותר בברכה], כל זה בודאי לא ספר, אבל ככה"ג שהוא ספק אם ספר אתמול, מצינו למיסמך עלייהו, אחר שמצאתי בספר א"ז הגדול דראבי"ה סבר, דספירה בזמן הזה דאורייתא וכו'. עכת"ד. נמצא דעיקר מה שסמך להורות לברך בספק אם ספר, בצירוף הספק שמא כל יום מצוה בפני עצמה, הוא בגלל שמצא לראבי"ה שסובר שספיה"ע דאורייתא, ולכן כדאי להכנס לס"ס ולברך כדי לקיים מצוה דאורייתא בברכה. ומה שהמשיך בתרומת הדשן בסיום דבריו אליבא דמאן דאמר דספירת העומר דרבנן, הוא לרווחא דמילתא אליבא דהסוברים כן, אבל עיקר דבריו הוא כמבואר.

ובתוספת ביאור, יש להוסיף מ"ש הרשב"א (סי' שכ) גבי ספק קרא ק"ש ספק לא קרא, שחזור וקורא ומברך אמת ויציב. דמעיקרא כך היתה התקנה, שכל שהוא חייב לקרות ק"ש צריך לקרותה עם ברכותיה, ע"ש. וראה ב"י סי' תפט. וה"ה כאן, דכיון שיש לו ספק אם ספר את העומר, וי"א שהספירה היא מה"ת גם בזה"ז, ממילא כיון

שספר ביום ממש, ויכול לספור שאר לילות בברכה. [ורק אם ספר בבין השמשות של ר"ת יש לטעון עליו כטענת הרב בית דוד שאינו יכול לספור עוד בברכה]. וכבר נתבאר כל זה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' מג אות ה).

והשתא לכאורה יש להעיר, דהני שתי תשובות סתרי אהדרי, דלפי מה שנתבאר ביביע אומר ח"ג הנ"ל, תו ליכא למימר בנ"ד דביה"ש דמחמת ספיקא דרבנן לקולא, מחמת דהוי כספק אחד אם להקל אם להחמיר, כיון שיש ס"ס להקל נגד ס"ס להחמיר, דהא אי חשבינן ליה ספיקא דרבנן, תו לא מברכים, דסב"ל אמרינן אף בס"ס. וכי תאמר הא איכא צד דאורייתא, הא בדאורייתא ס"ס להחמיר וס"ס להקל אזלינן להחמיר, לדברי הזבח"צ גופיה שם. ועיין היטב ביביע אומר ח"ג (סי' כח ס"ק יז), ובח"ד (סי' מג ס"ק י), ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (עמ' קי"ג, ובסק"ה ובסק"ו) ובשו"ת יביע אומר ח"ד (אהע"ז סימן ח' ס"ק יב).

ויתכן דטעמא הוי משום דבמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות להקל, בצירוף טעמו של הרב מכתם לדוד אליבא דתרומת הדשן. ודו"ק. ועוד, שביביע אומר חלק י' בענין ספירת העומר בביה"ש, יש צד נוסף ועיקרי, שמעיקר הדין קיימא לן דהלכה כרבי יוסי שכל ביה"ש שלנו יום הוא. ע"ש. ומה שכתב ביביע אומר חלק ג' להתלות בדברי תרומת הדשן, הוא בצירוף שכן המנהג להורות כמ"ש מן בשלחן ערוך בדין זה. גם בשו"ת יביע אומר חלק י' נסמך בעיקר על סברת רבי יוסי שמעיקר הדין הלכה כמותו, שכל ביה"ש יום הוא. ונמצאו ג' ספיקות בזה.

היה קטן והגדיל בבוקר, או היה שוטה ונתפקח ביום

דרבנן פוטר גם המצוה מן התורה, א"כ גם כאן פטור. אך המגן אברהם הקשה על זה. וכ"ד הר"מ, א"כ אין הטעם מחמת דהחויב דרבנן פוטר, רק המצוה היא כך מן התורה, א"כ לא מהני בקטן, כי אז היה חיוב דרבנן ועתה נתחדש עליו חיוב דאורייתא, והוי כמי שעשה המצוה בשעת הפטור, דאינו פוטר החויב, עיין ר"ה (כח). אך הרמב"ם עצמו (פ"ה מקרבן פסח ה"ז) כתב, גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור. ע"כ. הרי שנפטר מפסח ראשון אף שלא היה חייב מה"ת. נראה דעל כל פנים חיוב דרבנן פוטר

תמימות, הילכך יספור בשאר הלילות בלא ברכה. ע"כ. והנה ידוע שזמן בין השמשות שהוא ספק יום ספק לילה, שנוי במחלוקת, שלדעת ר"ת (בתוס' שבת לה. ובפסחים צד.), שיעור מהלך שלשה מיל ורביע (כחמישים ושמונה דקות) אחר השקיעה, יום גמור הוא, ורק לאחר מכן מתחיל זמן בין השמשות, ונמשך שלשת רבעי מיל, ונמצא שמשעת השקיעה שנכסית השמש מעינינו, עד צאת הכוכבים יש שיעור מהלך ד' מילין, ורבים מגדולי הפוסקים עומדים בשטתו. וכן פסק מרן בש"ע (סי' רסא). וכ"כ הרדב"ז ח"ד (סי' רפב). [וראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סי' כא), שיטת רוב הפוסקים בענין זה, ראשונים ואחרונים]. אולם אנו נוהגים כשיטת הגאונים שהביא המהר"ם אלשקר (סי' צו דף רט ע"ב), שתיכף אחר שקיעת השמש, מתחיל זמן בין השמשות, ונמשך כשלשת רבעי מיל. ולפ"ז זמן בין השמשות שלנו, שנוי במחלוקת. ויש בו ס"ס להקל בנ"ד, דשמא הלכה כרבינו תם שיום גמור הוא, ומהניא ביה ספירה אם לא ספר מאמש, ואת"ל כהגאונים, שמא בין השמשות יום הוא. וכיון שיש ס"ס להקל שנחשב יום, והוא עומד כנגד הס"ס להחמיר שכתב הב"ד, דשמא בין השמשות לילה הוא, ושמא ספירת יום לא היא ספירה, וכל שיש ס"ס להקל נגד ס"ס להחמיר, נחשב כספק אחד אם נלך להקל או להחמיר. ובדרבנן אזלינן לקולא, דספיקא דרבנן לקולא. וכמ"ש כן הרב זבחי צדק ח"ב (סי' קי ס"ק קנה). ושכ"כ הרב בני אברהם (סי' ב, דף יד ע"ד) בשם מהרש"ם. ולפ"ז שפיר מהני מה שספר בבין השמשות שלנו ספירה של אמש, ויצא י"ח, כמו

ואם היה קטן בליל שבת שלא הביא שתי שערות, וביום שבת ידע שהביא שתי שערות, כבר הזכרנו מ"ש במנחת חינוך (מצוה לא אות ט) שאם לא קידש בליל שבת חייב מן התורה לקדש ביום שבת, כי קידוש היום לאו מתורת תשלומין הוא, לומר כיון דלא חזי בליל שבת פטור כמו ראייה וחגיגה [ע"י חגיגה ב' ע"א וט' ע"א], רק המצוה כך היא. אך אם קידש בליל שבת, דאז היה חייב מדרבנן, דקטן שהגיע לחינוך חייב מדברי סופרים, אם מחוייב לקדש ביום מן התורה, הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים, שלדעת המרדכי דמפלג המנחה אף על פי שהוא מדרבנן, מכל מקום פוטר מקידוש בשבת, כי

חיוב דאורייתא. [אלא שלדברי הכסף משנה שם ליכא ראייה לנ"ד, ושם הקשה, איכא למידק אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא. וכתב הר"י קורקוס ז"ל, דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו, וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני].

ואמנם אם היה שוטה בליל שבת, דפטור לגמרי, לא מהני מה שקידש בשעה שהיה שוטה, ואם נתפקח ביום ודאי חייב לקדש, דהחיוב של קידוש אינו רק בלילה, וביום הוא ליה תשלומין, אלא המצוה על כל היום באיזו שעה מן היום, א"כ מחוייב לקדש ביום. ואמנם אפשר דקידוש היום הוא ליה רק תשלומין, כמו חגיגה, דנפקא לן מוחגותם אותו וגו' דעיקר יום ראשון ושבעה תשלומין, עיין חגיגה (ט). ובפסחים (קה). דאיבעיא והנה יש לדון בכמה ענינים בכיוצא בזה:

הגדיל בחול המועד פסח לענין הלל

שיאמר הלל שלם בחול המועד ביום שנזכר. וסיים, אלא שגם בזה, כיון שהלל דרבנן הוא, שפיר סמכינן שיצא ידי חובתו בקטנותו. ע"כ. ואי לאו האי כללא דספק ברכות להקל הוא אמינא דמה שבירך על ההלל ביום הראשון הוא תרי דרבנן, ואיך ייפטר לאחר שהגדיל מחיוב חד דרבנן של אמירת הלל. ובפרט אם החיוב הוא בעיקר על האב. וראה להלן.

קטן שהגדיל ביום ראשון ט"ז אדר לגבי משלוח מנות

אין אחד שלא יהיה אבל, ואין אבלות אלא במקום שיש מנחמים. לפ"ז בשעת הזעם שאין מי שהולך לנחם משום ביעתותא לא חל עליהם אבלות כלל, ודמי לקטן שנחלקו בו מהר"ם והרא"ש, ובטוש"ע (סי' שצו). ע"ש. והרהמ"ח בסוף הסימן העלה כן מתוך דברי הרא"ש (סוף מ"ק) בדין קטן שהגדיל בתוך שבעה, שבטלו ממנו כל דיני אבלות, ואינו חייב להתאבל כלל. וכ"פ מרן בש"ע (סי' שצו ג'). והסביר הרא"ש, שכל שידע ולא נתחייב להתאבל לא שייך ביה תשלומין, דהוי כדין חיגר ביום א' ונתפשט ביום שני, דלמ"ד כולהו תשלומין דראשון הוא, פטור לגמרי אף בשאר הימים. (כדאיתא בחגיגה ב. ובפרש"י שם). וס"ל להשואל ומשיב דבנ"ד נמי בימי הזעם כיון שבשעת קבורה לא חלה עליהם אבלות, גם כשיעבור זעם בתוך שלשים, א"צ להתאבל.

ומרן אמו"ר כתב על דבריו: והנה כדבריו כן פסק

א. בקטן שהגדיל בחול המועד פסח, דלכאורה ראוי שיאמר שוב הלל שלם ביום שהגדיל, שהרי הטעם שאין אומרים הלל שלם בכל יום הוא מפני שכבר אמרוהו ביום הראשון, וא"כ זה שלא היה בר חיובא בשעת קריאתו ביום טוב ראשון, יתחייב בהלל שלם לכשהגדיל, וכן הביא בספר 'הליכות שלמה' בשם הגר"ח מבריסק, שהורה למי שלא אמר הלל בימים הראשונים של פסח,

ב. וכן בקטן שהגדיל בירושלים ביום ראשון ט"ז אדר, לענין משלוח מנות וסעודת פורים, דאם עקרו בשנה זו בשבת את זמן הסעודה וקבעוה ליום א', הרי הוא מחוייב בסעודה ובמשלוח מנות. אבל אם הוא מדין תשלומין לשבת, הרי אז היה קטן ופטור מהסעודה.

והנה ברב פעלים ח"ג (חיו"ד סי' כח) דן בזמן שאירע מגיפת הקולירא, שהמנהג הוא שלא להתאבל משום ביעתותא. וכמ"ש הרמ"א בהגה (סי' שעד), אם המגפה נעצרה בתוך ל' יום, אם צריכים להתאבל. והביא דברי החתם סופר (חיו"ד סי' שמב) שכתב, שצריך להתאבל. אבל הגאון בעל שואל ומשיב (ח"א סי' שעא) דעתו להקל, שמכיון שבשעת קבורה לא חלה האבלות פטורים לגמרי. [וע"ע בשואל ומשיב קמא ח"א (סי' עח), שהביא ממ"ש רש"י (יחזקאל כד פסוק כב), שלא ינהגו אבלות, כי אין להם מנחמים, כי

בשורת יהודה יעלה אסאד (חיר"ד סי' שעד) וכתב, שאף מהר"ם יודה בזה להרא"ש שא"צ להתאבל, שגם אחר שעבר זעם א"צ להתאבל. ע"ש. ומה שהקשה הב"ח (סי' שצו) על מרן שכאילו הוא סותר את עצמו, שבסימן שמא (סעיף ב) פסק דמי שמת לו מת בשבת, ונקבר ביום ראשון, יבדיל הבדלה אחר שנקבר המת. וזה כדעת מהר"ם, דלא אמרינן יש דיחוי בדרבנן, וכאן פסק כהרא"ש בקטן שהגדיל. והפסקים הללו סותרים זה את זה, ואין להם יישוב. ע"כ. באמת דלק"מ, שההבדלה בראשון לאו מדין תשלומין היא, אלא שנמשך זמנה עד שלישי בשבת. משא"כ דין אבלות, שמפורש בהרא"ש (ס"ט), דהא דיושבים על שמועה קרובה שבעה ושלישים אינה מצוה בפני עצמה, אלא תשלומין לאבלות שהיה לו לעשות מיד אחר הקבורה כשידע, וכשלא ידע תיקנו לו תשלומין כל שלשים יום. אבל היכא דידע ולא נתחייב לא שייך בזה תשלומין, הילכך קטן שהגדיל פטור וכו'. ע"ש. וכיון שכן בימי הזעם דהוי "ידע ולא נתחייב להתאבל" א"צ להתאבל יותר, דהו"ל כחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דפטור למ"ד כולם תשלומין דראשון הם. וראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' י עמוד לג). ע"ש. וכ"כ הט"ז שבקל יש לחלק בין זה לזה. ע"ש. וע"ע בספר שבט יהודה ומסגרת השלחן (סי' שצו). ולפי דברי הרא"ש הנ"ל שהלכה כמותו, נראה שכן הדין גם בחולה שהבריא תוך שלשים, שכיון שבשעת חלות האבל, ידע החולה ולא היה יכול להתאבל כלל, לא חלה עליו אבלות כלל, והוא פטור מלהתאבל, דזיל בתר טעמא. וכמ"ש הרמ"ח (בד"ה ולדעת). והקשה על הנחלת שבעה ח"ב (סי' יז) שכתב בשם מהר"ש שפירא, שצריך להתאבל ע"ש. ושור"ר בשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' פח) שהשיג על דברי הנחלת שבעה, דלאו דסמכא אינון, כי חשב ללמוד כן מדברי הגאון מהר"ש שפירא שהובא שם בתשובותיו (סי' עג), לענין חולה שלאחר חוליו כשנתרפא צריך לנהוג אבלות, ובאמת שעיינתי שם וראיתי שלא הורה כן אלא בחולה שלא הודיעוהו כלל מן האבלות, ולכן כיון שלא ידע צריך לנהוג אבלות כשידע, כדן השומע שמועה קרובה, אבל מי שידע מאבלותו אלא שלא היה יכול לנהוג כמה דברים מדיני אבלות מחמת

סכנת חוליו, או ביולדת, כיון שעכ"פ נהג באיזה דברים, במיעוט שמחה, וגיהוץ ותספורת, יצא י"ח אבלו, שעיקר האבלות היא מרירות הלב, כדכתיב ואחריתה כיום מר, ולב יודע מרת נפשו, ואע"פ שמלשון הנחלת שבעה משמע שאף בידע החולה מאבלו הדין כן, אולם הוא מוקצה מן הדעת, אלא זהו דוקא בלא ידע החולה וכו'. עכת"ד.

ונראה דמ"ש שאם נהג מקצת דברים מדיני אבלות עלו לו לימי אבלו, לאו דוקא, אלא הוא הדין כשלא נתאבל כלל. (אלא רק בשב ואל תעשה, מיעוט שמחה, וגיהוץ ותספורת), כשיתרפא אין צריך להתאבל כלל. ודברי השבות יעקב נעלמו מעיני מהר"י אסאד, שבתשובתו (חיר"ד סי' שעד) הנ"ל, הביא דברי הנחלת שבעה, וכתב לחלק בין חולה שנתרפא שצריך להשלים, ובין אחר שעברו ימי הזעם, אך בחלקות ישית למו. אולם העיקר כמ"ש השבות יעקב הנ"ל, שהכל תלוי בידיעה, שאם ידע החולה, ונאנס מלהתאבל, ונתרפא בתוך שלשים פטור מלהתאבל, כדמוכח מדברי הרא"ש, אבל אם לא ידע אלא עד לאחר שנתרפא בתוך שלשים, צריך להתאבל כדן שמועה קרובה. ודו"ק. [נראה להרב בית לחם יהודה בתשובה שבסוף הספר (דף ה ע"ד) מ"ש להעיר בדברי השבות יעקב הנ"ל. ומיהו במסקנתו כתב שיפה פסק השבות יעקב, שכיון שנהגה היולדת קצת אבלות בתוך שבעה יצאה י"ח אבלות, ואם הגיע הרגל בטלה ממנה גזרת שלשים וכו'. וע' בשו"ת דברי אמת (סי' ב), ובשו"ת פתחא זוטא (חיר"ד סי' עג). ובשדי חמד (אבלות אות יז והלאה)].

וראה בנידון זה, [בכל הדוגמאות הנ"ל בקטן שהגדיל]: בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן רנו), ובשו"ת כתב סופר (או"ח סימן קטו), בשו"ת צפנת פענח ח"א (סי' מד), ובצפנת פענח על הרמב"ם (פרק ה' מהלכות תענית), וביד אפרים (סימן תקנד), ובשו"ת יד סופר (סימן ז'), ובשו"ת מהרש"ם חלק ג' (סימן שסג), ובשו"ת אבני נזר (חאו"ח סי' תכו), ובשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סימן צט), ובשו"ת דברי מלכיאל ח"ה (סי' קל), ובמחנה חיים ח"א (סימן לא), ובשו"ת ציץ אליעזר ח"י (סימן מד), ובשערי המצויינים בהלכה (סימן קכד סק"ז). ובשו"ת יחזה דעת ח"א (עמוד רסז).

קטן שהגדיל - באמצע שבעה ימי אבלות

שהגדיל בתוך השבעה. וכבר נזכר לעיל מחלוקת הראשונים, שלדעת המהר"ם מרוטנבורג [הובא בהרא"ש סוף מועד קטן] מונה משהגדיל שבעה ימים,

ג. בקטן שהגדיל בתוך שבעת ימי אבלות, אם מצטרף לגדול הבית ויקום מהאבלות ביום השביעי, או דצריך למנות שבעה ימים מיום

לעשות פסח שני דברי רבי, רבי נתן אומר כל שזקוק לראשון זקוק לשני וכו'. רבי סבר שני רגל בפני עצמו הוא, ורבי נתן סבר תשלומין לראשון, וכן הא דיושבים על שמועה קרובה שבעה ושלשים אינה מצוה בפני עצמה, אלא תשלום לאבלות. ועיין בשו"ת שאגת אריה (סימן יז) שכתב להוכיח דגבי אדם לא שייך דיחוי במצוות, וכן כתב גם בטורי אבן. אבל המהרש"ם הוכיח מהגמ' ברכות (נא.) כדעת הרא"ש. ע"ש. ומרן בשלחן ערוך (סימן שצו סעיף ו) פסק, שקטן אפילו הגדיל בתוך שבעה ימי אבלות בטל ממנו כל דיני אבלות. ואמנם הב"ח שם פסק כדעת המהר"ם מרוטנבורג, אך הט"ז האריך בזה ותפס כדעת הש"ע.

קטן שהגדיל בערב פסח

באותה שעה קטן, האב צריך להתענות עבורו.

ובס' שערי הלכה ומנהג (להאדמו"ר מליובאוויטש) כתב, דאי נימא שיום ה' הוא זמן החיוב, וביום ה' הוא עדיין קטן, צריך אביו להתענות, אך אם החיוב נשאר ביום י"ד ניסן ומה שמתענים ביום ה' הוא רק בגדר תשלומין לשבת, נמצא שאין כל תועלת בתענית האב עבור בנו ביום ה', כי בזמן החיוב יום השבת הרי הבן גדול, והאב אינו יכול להוציא בתענית, ובמילא אינו שייך תשלומין.

הגדיל לאחר שאמר ברכת הלבנה

שאומר שבקטן שהגיע לחינוך מותר. היינו משום דסמך על הכלל דסתם ויש הלכה כסתם. וראה מה שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (סימן כו אות ו ט). וסיים שם (אות ט), ולענין ברכת הלבנה וכיו"ב דהויא מדרבנן, נראה שאף להאמרי בינה אין להצריכו לחזור ולברך כשיגדיל, שהרי דעת כמה פוסקים בדרבנן לא איכפת לן אי הוי תרי דרבנן או חד דרבנן יכול להוציא ידי חובה. וגם דעת התוספות (ברכות מח:) מצות חינוך רמיא על הקטן גופיה, ולא רק על אביו. וכן נראה בתשובת הרשב"א שהובאה בבית יוסף (סימן נג). ועוד, שהתוס' ר"ה (לג.) סבירא להו דאפשר דאף רשות מוציא ידי חובה דרבנן. ויש עוד סניפים לפטור דרבנן. וע"כ בדיעבד מיהא בודאי שאינו חוזר ומברך ברכת הלבנה כשהגדיל. ע"כ.

ואף שבספר הליכות שלמה על ראש חודש (פ"א סעיף כ"ח) כתב, נער שעתידי להיות בר מצוה קודם סוף זמן קידוש לבנה, יכול לקדשה מיד בתחלת הזמן, ואינו צריך להמתין עד שיגדיל. משום שחיוב קידוש לבנה הוא מדרבנן, וגם

ודינו כדין מי ששמע שמועה קרובה ברגל, שמונה שבעה ימים אחר הרגל. וכאן אף למנין שלשים לא עולה, אף שבשמועה קרובה ברגל הרגל מצטרף לשלושים, כאן אינו מצטרף. שברגל שייך גזרת כיבוס ותספורת, אבל בקטן לא היה חייב כלל בקטנותו. ואף שיש לומר דכיון דבשעת מיתה לא היה חייב לא יתחייב יותר, מ"מ אין דיחוי אצל המצוות. אולם הרא"ש עצמו חולק עליו שיש לחלק בין היכא שהאדם היה בר חיובא ויומא קגרים, לקטן שבשעה שהיה לו להתאבל ונפטר מחמת שהיה קטן, פקע מיניה חיוב אבלות לגמרי. ודמי למה שאמרו בפסחים (צד.) גר שנתגייר בין ב' פסחים, וכן קטן שהגדיל בין ב' פסחים חייב

ד. וכן יש לדון בערב פסח שחל בשבת, והבן הבכור יהיה בר מצוה ביום שבת י"ד ניסן, ואז כבר יהיה חייב בעצמו בתענית, שמא אין אביו חייב להתענות בעבורו ביום ה', אלא החיוב הוא על הבן, וכיון שביום י"ד ניסן אינו יכול להתענות, שהוא יום שבת, וקודם לכן הרי היה קטן, הבן נפטר באותה שנה מתענית. ואם האב מחוייב בתענית, הדבר תלוי אם התענית ביום חמישי הוא תשלומין מוקדמין, ממילא לא חל חובת התענית על האב. אבל אם עקרו התענית משבת וקבעו התענית ליום ה', כיון שהבן

ה. ועוד נפקא מינה בקטן שיגדיל קודם סוף זמן קידוש לבנה, כגון בליל י"ד, האם ימתין ולא יקדש הלבנה בקטנותו, ואפילו עם הציבור או במוצאי שבת, דלכאורה אם יברך בקטנותו, הרי תרי דרבנן אינו מוציא חדא דרבנן, ואע"פ שהוא בר חיובא משום חינוך, הרי חובת חינוך הוא מדרבנן וחיוב תרי דרבנן. וגם דעת הרבה אחרונים שקטן אינו בר חיובא כלל אפילו מדרבנן, וחיובא רמיא רק על האב. ועי' בשו"ת יביע אומר (ח"ג אר"ח סי' כז). ובספר קידוש לבנה (פ"א סעיף ד).

ולמעשה אף במצוה מדרבנן יש להורות שלא יעשנה הקטן אם יוכל לעשותה כשיגדיל לפני שיעבור זמנה, אף שהוא בר חיובא מדרבנן משום חינוך. הואיל ואין החינוך אלא מדרבנן, לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. וכמו שכתבו בכיו"ב התוספות (מגילה ט:). וכן הוא דעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן תרפט.) ומה שכתב מרן בשלחן ערוך (סימן תרעה סעיף ג'), אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ויש מי

קודם שהגדיל הרי יש לחנכו בקידוש לבנה. ע"ש. תרי דרבנן ימתין לברך ברכת הלבנה לאחר הנהגה להאמור לכתחלה כיון שקודם שיגדיל הוא שיגדיל.

קטן שהגדיל בליל שני אם חוזר להבדיל

שמבדיל במשך השבוע הוא מדין תשלומין, ולכן מרן חילק בין שוגג למזיד, ואילו בסימן שמא מבואר שאינו מתורת תשלומין, וע"ש במה שהשיבו החתם סופר. ע"ש. ובשו"ת יביע אומר ח"ה (או"ח סי' י') כתב, דכיון דילפינן קידוש מהבדלה (פסחים קה). על כן שפיר יש לומר דכל שעתא זימניה הוא, ומה שכתב מרן בסימן רצט ס"ו שכח ולא כתב הזיד, אפשר דמרן סירכא נקיט ואתי ותפס לשון הטור, ואין הכי נמי לדידיה אין לחלק בין שוגג למזיד. ועיין עוד בהליכות עולם (שנה שניה, פרשת ויצא אות יא), ובילקוט יוסף שבת א' (סי' רצט הערה ד), ובשו"ת בצל החכמה ח"א (סימן עב).

ו. וכן יש לדון בקטן שהגדיל ביום שני, דלכאורה נימא שיצטרך להבדיל שוב, דמה שהבדיל במוצאי שבת אכתי לא היה בר חיובא דאורייתא. והרי חובת ההבדלה חלה עד יום שלישי, ואינה רק מתורת תשלומין, לד' הט"ז (יו"ד סי' שצו סק"ב). ע"ש. ובאמת שבשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן קסה) נשאל בנער שנעשה לבר חיובא ביום ב', אם מחוייב לחזור ולהבדיל. ותלה דין זה במחלוקת המהר"ם מרוטנבורג והרא"ש הנ"ל (סוף מועד קטן), אם הוא מדין תשלומין או חיוב מתמשך. וצ"ע להחכם סופר (או"ח סימן יז) שהביא מתלמידו המהר"ם שיק שדקדק מדברי מרן (יו"ד סי' רצט) דמשמע דמה

קטן שהגדיל במוצאי שבת - דינו בהבדלה

השבת לקדשו, ולכן כיון שלא נצטוה על השבת זו אינו חייב ג"כ בהבדלה. ויותר מזה יש לדון בקטן שנתמלאו לו י"ג שנים במוצאי שבת אם מחוייב בהבדלה, מי נימא כיון דלא נצטוה על השבת וכחול הוא לגבי דידיה, א"כ אין לו מה להבדיל, או דילמא מצות הבדלה חלה עליו בשביל שבת דעלמא, ונראה דדמיא למאי דפסק בחת"ס או"ח (סימן קעב) בנעשה גדול במוצאי יוה"כ דפטור מלהתענות בתוספת יוה"כ"פ, אף דמרבין מקרא בר"ה (ט): דכיון דפטור מהעיקר אין שייך לחייבו בתוספת יוה"כ"פ, עכ"ד. וחייב הבדלה נראה דלא עדיף מחיוב תוספת יוה"כ, דהבדלה נמי נראה דלכל היותר אינו אלא הוספה למצות שבת, ולהר"ם דס"ל הבדלה דאורייתא יליף לה ממצות זכור את יום השבת דנכלל בו ג"כ מצות הבדלה, א"כ כיון דפטור על עיקר השבת יש לפוטרו נמי מהבדלה. ע"ש.

ז. וכיו"ב דן בשו"ת הר"ד לרבי דוד מייזליש (או"ח תנינא סימן ז') כתב, שקטן שהגדיל במוצאי שבת [ולא ברור שהביא ב' שערות] אינו יכול להוציא ידי חובה אחרים. ובפרט לדעת הרמב"ן שחובת חינוך רק על האב. תדע, דאי לאו הכי כל קטן שהגדיל ביום שני נימא שיצטרך להבדיל שוב, דמה שהבדיל במוצאי שבת אכתי לא היה בר חיובא דאורייתא. והרי חובת ההבדלה חלה עד יום שלישי, ואינה רק מתורת תשלומין, לד' הט"ז הנ"ל. ע"ש. וכבר הזכרנו מ"ש בשו"ת הר צבי בנער שנעשה לבר חיובא ביום ב', אם מחוייב לחזור ולהבדיל. וכתב, דבאמת י"ל דבנ"ד כו"ע מודו דאינו חייב בהבדלה, דאפילו אם נאמר דעיקר זמן הבדלה הוא עד יום ג', מ"מ יש לפוטרו כאן משום דמצות ההבדלה עיקרה היא לקדש השבת ביציאתו, ולשיטת הרמב"ם דס"ל הבדלה דאורייתא היא חלק ממצות זכור את יום

ברכת הגומל בקטן שהגדיל

בקטן שחלה והבריא בהיותו קטן, דאף שלא חזר להיות הולך על בוריו כי אם לאחר שהגדיל, ונמצא שנתחייב להודות כשהוא גדול, דאפ"ה פטור לברך, אף על גב שעכשיו הוא גדול. וצ"ע למעשה. ע"כ.

והנהגה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן ר"ט הערה ג) הבאנו מ"ש המהר"ם מינץ (בסימן יד), שאין הקטן מברך הגומל, שאיך יאמר לחייבים טובות, אחר שהוא אינו בגדר זה. ושמה חלה בעוון אביו,

ח. הנהגה במנחת שלמה (תנינא ב"ג סי' ט) בהסכמתו לספר 'פרי ציון', כתב להסתפק, בקטן שירד לספינה יחד עם אביו לעלות מחוץ לארץ ישראל, והגדיל באמצע הדרך, דאפשר שלא יוכל לברך ברכת הגומל, כיון שהירידה לספינה היתה כשהוא קטן, וגם על זה שהיה נמצא בים גם לאחר שהגדיל שהוא מקום סכנה, אי אפשר לומר שזה עונש על חטאיו, שהרי זכות הוא לו מה שירד לספינה כשהוא קטן, ועכ"פ

אלא שמדברי הט"ז נראה דלא בירא ליה מילתא אם יכול לדלג תיבת לחייבים. ודו"ק. ובבית יוסף פירש תיבת לחייבים, דר"ל לרשעים, דתרגום רשע הוא חייבא. ומה שכתב מהר"י אזולאי הנ"ל שכן המנהג, אפשר שכן היה המנהג במקומו ובשעתו. אבל במקומותינו לא ראינו שנהגו שהקטן מברך הגומל. ולכן בכל מקום דליכא מנהג אין לברך משום ספק ברכות להקל. ע"ש. וכן פשט המנהג.

אלא שיש לשאול, דלהאי טעמא שאין הקטן בר עונשין, אם כן אפילו אחר י"ג שנה לכאורה אין לברך הגומל, שהרי אינו בר עונשין, שאין בית דין של מעלה מענישים עד בן עשרים. ואיה"נ דמשום פוגם בכבוד אביו ליכא אחר שהגיע ל"ג שנה, אחר שברוך שפטרני מעונשו של זה. ודו"ק. ושם י"ל דאחר גיל עשרים אם ממשיך בדרכו הרעה, יענש גם על מה שעשה אחר גיל י"ג שנה. ובעצם השאלה הנ"ל כבר עמד בזה הרב לחמי תודה. ע"ש.

ומה שאדם הראשון נענש ביום הבראו, טרם מלאות לו עשרים שנה, הוא משום שהיה יציר כפיו של הקדוש ברוך הוא, וגם שמע הציווי מפי הקדוש ברוך הוא בעצמו. וכמו שכתב כן בספר מעם לועז (בראשית ו, א), וכתב שם, שהבן הגדול של נח היה בן צ"ט שנה, וקודם מתן תורה לא נענש אדם שהיה פחות מבן ק' שנה, ולכן בני נח ניצלו.

ואמנם אחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על ברכות, ושם בדיני ברכת הגומל העלה שקטן יכול לברך ברכת הגומל, ואף שלא ראינו נוהגים כן, מ"מ רשאים להנהיג כן שקטן יברך הגומל. ע"ש טעמא דמילתא. ולפ"ז כ"ש כשנסע מעיר לעיר בקטנותו, והגדיל, שיכול לברך ברכת הגומל.

דבזה פוגם בכבוד אביו דקורוהו רשע ח"ו, ואי אפשר לו לדלג תיבת לחייבים טובות דהוי משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות. והובאו דבריו במג"א ובבאר היטב ובאשל אברהם כאן, ובספר אמת ליעקב (דקל"א).

ואף שבספר תורת שלמים (דף טו) הביא סברא חדא שקטן שחלה ונתרפא, אינו יכול לברך הגומל. והרב הנ"ל העלה שיכול לברך, ופירש פירוש אחר בתיבת לחייבים טובות. וגם מהר"י אזולאי שהובא בברכי יוסף (סי' ריט) כתב שהמנהג בגלילותינו שהקטן מברך הגומל, כיעו"ש.

אולם מסתמות דברי האחרונים הנ"ל משמע שהסכימו לסברת המהר"ם מינין שאין הקטן מברך הגומל. ובספר כסא אליהו (סימן ריט) כתב, שכן משמע גם ממה שכתב מהר"ש דוראן שבסוף ספר התשב"ץ. וכן פסק בשלחן גבוה (בתשובותיו שבסוף אר"ח סימן א).

ובספר מימי שלמה (דף צא ע"ב) דייק כן גם מדברי הט"ז (סק"ג) שכתב, על מ"ש מרן הבית יוסף שעל אביו ועל רבו מותר לברך לכו"ע, דבזה גם הרשב"א מודה, וכתב הרב ז"ל, ונראה לי לכאורה שאז לא יאמר הגומל לחייבים, דבזה פוגם בכבוד אביו או בכבוד רבו. דאע"פ שהמודה בעצמו אמר כן, מ"מ אחר לא יאמר כן עליו. אלא די"ל דלחייבים קאי על כך שמתוודה שהוא עצמו חייב, וזכה לזה שאביו או רבו נתרפא או ניצול. ע"כ. ומשמע, דכל היכא דלא שייך לפרש תיבת לחייבים הכי, כגון שהבן או התלמיד הוא קטן ועדיין לא בר חיובא, ואינו יכול לומר שמכיון על עצמו, לא מצי לברוכי על אביו או רבו. וא"כ גם בקטן שחלה ונתרפא דלא מצי לברך, כיון דאיכא למימר דשמא חלה בעון אביו ובמה שאומר לחייבים פוגם בכבוד אביו. ע"כ.

תשעה באב שחל בשבת, וחל יום ל"א ללידה ביום ראשון

הוא מדין תשלומין, ועיקרו היה בשבת, הרי בשבת היא היתה בתוך ל' יום ללידה, ופטורה מתענית אף ביום א' שהוא תשלומין ליום שבת.

תשעה באב שחל בשבת, והקטן שהגדיל ביום ראשון אם מחוייב להתענות

היאך נחנך הקטן להתענות על החורבן. ואי נימא דעיקר חיוב התענית בשבת, ומה שמתענים ביום ראשון הוא תשלומין ליום שבת, כיון שבשבת היה קטן נפטר מלהתענות ביום א'. אבל אי נימא שחכמים

ט. וכן לגבי תשעה באב שחל בשבת, שדוחים התענית ליום ראשון, היאך יהיה הדין ביולדת שביום ראשון ימלאו ל"א יום מזמן הלידה, אם חיוב התענית ביום א'?

י. וכן יש לדון בקטן שהגדיל ביום ראשון י' אב, אם מחוייב להתענות או לא, דהא קטן פטור מתענית תשעה באב [שחל בשבת], שאין מחנכים לפורענות, דאחר שאנו מצפים לביאת הגואל שיבוא לגאלנו,

ביום ט' באב, אף שעיקר הפורענות היה ב' אב, וכיון שבט' אב עדיין לא היה בר חיובא, פטור מלהתענות בשנה זו. ועיין בשלמי מועד (פרק צב עמו' תק). ע"ש.

ולפ"ז יש לדון בשנה שחל תשעה באב בשבת, והתענית נדחתה ליום א', האם בשבוע שלפניו צריך לנהוג ככל הדברים האסורים בשבוע שחל בו, כגון להסתפר ולכבס וכדומה. ועיין בשלחן ערוך (סימן תקנא סעיף ד') שפסק, שמותר לכבס ולספר בשני השבועות בין שקודם התענית בין שאחריה, ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו. ע"כ. וכפי הנראה נחלקו בחקירה הנ"ל, ונמצא שדעת מרן בסתם שהתענית נעקרה לגמרי מיום שבת, והועברה ליום א', ואינה מדין תשלומין, וכיון שכן שבוע שלפניו אין לו דין שבוע שחל בו תשעה באב, אחר שנעקר חיוב התענית ליום א'.

וכן נפסק בש"ע שם, שאם חל ט' באב בשבת, מותר בכלן, אפי' דברים שבצינעא, וכתב הרמ"א, ויש אוסרים, וכן נוהגים. ע"ש. ונחלקו בחקירה הנ"ל. ומקור דברי מרן הוא מתשובת הרשב"א (סימן תקכ) שכתב, שבשבת שחל בו תשעה באב אין נוהגים דיני אבלות כלל, אפי' דברים שבצינעא, ומותרים בתשיש המטה. דאבלות ישנה שאני. וכל שכן שעקרוהו לגמרי. ובלאו הכי מעיקרא היה ראוי לקובעו. ומשמע שדעת הרשב"א שאין התענית של יום ראשון י' אב כדין תשלומין, אלא חיוב התענית נעקר משבת והועבר ליום א'.

דחו חיוב התענית ליום א', ואינו מדין תשלומין, קטן שהגדיל ביום א' חייב בתענית.

ועיין בשו"ת אבני נזר (סימן תכו) דמה שמתענין למחר הוא תשלומין של הצום שחל בשבת. מידי דהוה אעולת רא' לבית שמאי דמקריבין בחול המועד. וכן לבית הלל כשחל בשבת שמקריבין רא' וחגיגה באחד בשבת. ועל כן בקטן שאז הי' גברא לא חזי, שפיר חשוב לא חזי בראשון ואין לו תשלומין. ושוב הביא מתשו' הרשב"א (ח"א סימן תקכ) וזה לשונו: ומה ששאלת בט"ב שחל להיות בשבת מהו בתה"מ. תשובה נראה לי שאין נוהג בו שום אבלות, דהא אמרנן מעלה של שלחנו כסעודת שלמה בשעתו, דאבלות ישנה שאני, וכל שכן דלגמרי עקרוהו מתשיעי ואוקמוה [אעשירין], ומעיקרא הי' ראוי לקבעו בעשירי, כדאיתא התם. ע"כ. ומשמע שאין עשירי מצד תשלומין דהא לגמרי עקרוהו מתשיעי. אך לדעת הפוסקים שבני אשכנז נגזרים אחריהם שסוברים דנוהג דברים שבצינעא, שפיר הטעם מצד תשלומין. ע"ש.

ובספר מועדים לשמחה (ח"ו אייר סימן א) הביא מהגריש"א שיש לקטן שהגדיל להתענות בתשעה באב ביום א', דאף אי נימא דחשיב כתענית של תשלומין, הרי הטילו חז"ל תענית ליום זה, ואין לפרוש מן הצבור, אא"כ הוא חלוש ואין בכוחו לצום. ובספר שלמי שמחה הביא בשם הגרש"ז אויערבאך, שפטור מלצום, כיון שהצום נקבע לדורות

קטן שהגדיל לגבי גבי שבע ברכות

חדשות. ועיין בילקוט יוסף שובע שמחות חלק א' (חופה וקידושין עמוד שטו) שהבאנו מחלוקת אם קטן מצטרף לענין פנים חדשות, ותלינו זאת במה שיש לחקור ביסוד הענין של פנים חדשות, דאם הוא מטעם תוספת שמחה, מה לי קטן מה לי גדול, אבל אם הוא מצד שהפנים חדשות שמחים, הרי הקטן אינו בר חיובא לצרפו לענין זה. וע"ש בעמוד שטו.

יא. ועוד נפקא מינה, בקטן שהגדיל תוך שבעת ימי המשתה, וקודם שנעשה בר מצוה השתתף בסעודות קודמות של נשואין אלה, ולאחר שהגדיל, חזר ונשתתף בסעודת שבע ברכות, אם נחשב כפנים חדשות למרות שכבר השתתף בסעודות קודמות, מפני שאז עדיין קטן היה ולא החשיבוהו כפנים חדשות, או כיון שסוף סוף כבר השתתף בסעודות הקודמות אינו נחשב כפנים

קטן שהגדיל בט"ז אדר לגבי מתנות לאביונים

דעקרו דינו מיום ט"ו ליום י"ד, אינו חייב ליתן מתנות לאביונים ביום א', אבל אם הוא מדין תשלומין, צריך ליתן ביום א'. וכתבנו בזה בס"ד בילקוט יוסף על דיני פורים משולש.

יב. וכן יש לדון בקטן בירושלים שהגדיל ביום שבת ט"ז אדר, אם חייב במתנות לאביונים ביום א' למרות שנתן כבר בערב שבת. דאם מה שקבעו ליתן מתנות לאביונים ביום שישי הוא משום

קטן שקרא קריאת שמע בקטנותו

יג. וכן יש לדון בקטן שנעשה בר מצוה בלילה, והתפלל ערבית מבעוד יום, אם יצא ידי חובתו בקריאת שמע מבעוד יום, שאז היה חייב בק"ש מדרבנן מדין חינוך, ועתה שנעשה בר מצוה חייב

בק"ש מדאורייתא, וא"כ יצטרך לחזור ולקרא ק"ש אחר צאה"כ. וראה בזה בשו"ת יביע אומר חלק ג' (אורח חיים סימן כז), ובשו"ת דברי יציב (ארי"ה סי' נג). ע"ש.

קטן שהגדיל תוך כדי אכילתו

ומה שדימה בטורי אבן קטן לשוטה, יש לחלק ביניהם, דשוטה מופקע לגמרי מכל המצוות, ואכילת מצוה כשהיה שוטה לא הוי קיום מצוה כלל, ולכן כשנתרפא חייב לחזור ולאכול שוב מצוה. אבל קטן ששחטו עליו קרבן פסח, שפיר קיים מצוות פסח, דאף שלא היה מחוייב בכך, מכל מקום קיים המצוה, ולכן אינו חוזר ומתחייב שוב. ולפי זה אפ"ל בקטן שבירך ברכת המזון והגדיל לפני שנתעכל המזון, דכיון שבירך ברכת המזון, וקיים מצוה, אף שאינו מחוייב במצוה זו, שפיר יצא ידי חובה, שהרי סוף סוף שם מצוה עליו. ואמנם, אף על פי ששם מצוה עליו, אינו מוציא אחרים ידי חובתם בקטנותו, דבעינן שיהא מחוייב בדבר, וכדתנן בר"ה (כט.) דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם. ולעצמו שאני. ובזה אפשר לפרש מה שהקשו, דבכל קטן שנעשה לבר מצוה, אמאי לא יתחייב לברך ברכות התורה בערב, מאחר דמה שבירך ברכות התורה בבוקר, היה בקטנותו, ולא מהני למה שהגדיל. ולהנ"ל אתי שפיר, דכיון שבירך ברכות התורה, קיים מצוה זו, ומהני שפיר לעצמו. אלא דיש להסתפק בזה מצד מה שאמרו, דמצוות צריכות כוונה, דשמא כיון שלקטן אין מחשבה (חולין יב:) חשיב כקיים המצוה בלי כוונה. ועוד, דהמעייץ ביביע אומר ח"ג (סי' כז) יראה דתפס שאין מעשה קטן כלום, וקיום המצוות אצל הקטן הוא רק כדי להרגילו לקיים המצוות, ומש"ה אף אם הקטן ספר את העומר בכל יום, כשהוא מגדיל בתוך ימי העומר אינו יכול להמשיך לספור בברכה, דמה שעשה בקטנותו אינו חשיב כמצוה לגמרי. ולפ"ז גם בברכות התורה מאי מהני מה שבירך בבוקר. וצ"ל דפוטר עצמו בעת שמברך אהבת עולם בערבית, ויכוין לפטור חיובו ברכת התורה. ובברהמ"ז איכא ספק שמא אינו מברך על השביעה הבאה מחמת אכילה, אלא העיקר זמן האכילה. ומש"ה אם בירך ברכת המזון קודם השקיעה, והגדיל, אינו חוזר לברך ברכת המזון. ובעצם ספיקו של הגאון רבי עקיבא איגר, הנהגה בפרי מגדים (סימן רי) כתב לחדש, שאף על פי שאין

יד. והגאון רבי עקיבא איגר בהגהותיו לשלחן ערוך (סימן קפו ס"ב) כתב להסתפק בקטן שאכל בסמוך להגיעו למצוות, וכשהחשיך ונעשה גדול עדיין לא נתעכל המזון, אם מחוייב מן התורה בברכת המזון, משום דבעת גדלותו עדיין לא נתעכל המזון, או דנימא מאחר והאכילה היתה בקטנות אינו חייב מן התורה. והוסיף, דאי נימא שהוא מתחייב כהאי גוונא, יש להסתפק דאף כשבירך בעת קטנותו, שמא אין ברכת המזון זו פוטרו מחיוב דאורייתא שמתחייב אחר כך בהגיעו לבר מצוה. ונשאר בצ"ע.

והנה יסוד שאלתו הוא מהא דאיתא בגמרא ר"ה (כה.) דמי שהוא עתים חלים עתים שטיא, ואכל מצוה כשהיה שוטה, וחזר ונתרפא בזמן חיוב מצוה, חייב לאכול ולאכול מצוה, שאין אכילתו בעת שהיה שוטה והיה פטור מן המצוות, עולה לו לעת שנתרפא וחזר לחיוב. ומבואר, דקיום מצוה בעת שהוא פטור ממנה, אין עולה לו לזמן החיוב. ויש לדון אם מצוה בקטנות דמיא נמי לההיא, כיון דקטן פטור מכל המצוות, או שיש לחלק ביניהם. ובאמת, שבטורי אבן (ר"ה שם) נקיט ואזיל בפשיטות דקטן דומה לשוטה לענין חיובו במצוות, ומכח זה תמה על הרמב"ם שכתב (פרק ה מהלכות קרבן פסח הלכה ז), דגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים, חייבים לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור. ואמאי פטור, שהרי אז היה קטן ופטור מהמצוות כדן השוטה. וע"ש בכס"מ.

ויש לחקור בד"ז דפטור הקטן מהמצוות, אם דמי לשוטה ואז עבירה שעשה אינה כלום ומצוה שעושה אין שם מצוה עליה, או דמצוה שעושה אין הכי נמי שם מצוה עליו, רק שאינו מחוייב לעשותה, וחשיב כאינו מצוה ועושה, וכן כשעבר עבירה הרי זה חטא ועון, אלא שאינו מוזהר על זה ליענש. ועיין בפרי מגדים בפתחה לאורח חיים, וכנראה דזו סברת הרמב"ם שאם שחטו עליו בראשון, פטור, דסוף סוף שם מצוה עליו, רק שאינו מחוייב בדבר, ולא פטיר ועיקר מכל וכל ממצוות התורה.

חיוב בברכת המזון אלא היכא שאכל כזית בכדי אכילת פרס, מכל מקום אם אכל קימעא קימעא, ביותר מכדי אכילת פרס, ושבע, חייב מדאורייתא, אף שלא אכל כזית בכדי אכילת פרס. ע"ש.

ובאמרי בינה (חלק אורח חיים סימן טו) הקשה עליו, הרי נאמר בתורה "ואכלת" ושבעת, דבעינן שישבע מ"אכילה" וכיון שאכל ביותר מזמן של אכילת פרס, לא חשיב אכילה, וחשיב כשביעה לחודא.

ועוד קשה, דאיתא ברמ"א (סימן רעג) שאם אכל ביום שישי בערב לפני כניסת שבת, ונכנס שבת, אינו מזכיר שבת בברכת המזון, ואי נימא כסברת הפרי מגדים דחייב לברך מצד השביעה, אם כן הלא הוא שבע בשבת, ואמאי לא יזכיר שבת בברכת המזון וצריך לומר, דאף שהעיקר השביעה, מכל מקום מאחר והתורה כתבה "ואכלת", משמע דבעינן שתהיה שביעה מכח אכילה. ואמנם יש ליישב שבכל התורה כולה אין אכילה אלא בכזית בכדי אכילת פרס, ולכן אם אכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, לא חשיב כאכל כזית, אבל בברכת המזון שהתורה לא כתבה אכילה לחוד, אלא תלתא האכילה בשביעה, משמע שהכל תלוי בשביעה, ואף שאי אפשר לשביעה בלי אכילה, אבל אין זו אכילה כמו בכל התורה כולה, ולכן אפילו שאכל כזית ביותר מכדי אכילת פרס, אם שבע מאכילתו, קרינן ביה שפיר ואכלת ושבעת, דמשום הכי הוסיף רחמנא ואכלת "ושבעת", שתהיה שביעה מכח אכילה, אבל אין הקפידה באכילה כמו בכל התורה. ולפי זה צ"ל שאין כוונת הפרי מגדים לומר שהחייב הוא על השביעה לחודא, דזה אינו, וכמבואר. ובוזה אתי שפיר מה שהקשה האמרי בינה מהרמ"א, דהתם היות והאכילה שהביאתו לידי חיוב ברכה היתה בחול, לא שייך להזכיר שבת בברכת המזון, דאף שהעיקר היא השביעה, מאחר ואי אפשר לשביעה בלי האכילה, הוי ברכתו על האכילה, ולכן אינו מזכיר שלשבת בברכת המזון. ולפי זה ספיקו של הגאון רבי עקיבא איגר הנ"ל, במקומו עומד. ודו"ק.

ובשו"ת אור לציון (סימן לו) עמד על דברי הגאון רבי עקיבא איגר הנ"ל, דאמאי נסתפק דוקא בכה"ג שבירך בהיותו קטן, יותר הוה ליה לדון בקטן שאכל כדי שביעה, ועדיין לא בירך ברכת המזון כלל, והגדיל, אם חייב לברך בכלל או לא, וספיקו יחול בין כשבירך ובין כשלא בירך, ומזה רצה להוכיח, דמשמע דמיפשט פשיטא ליה לרבי עקיבא איגר שאם לא בירך כלל בקטנותו, יצטרך לברך כשיגדיל ממה

נפשך, או מדאורייתא, או מדרבנן מדין חינוך. והיינו, דבכה"ג דין חינוך נמשך גם אחר שהגדיל, וכמו שכתב לבאר שם כן גם גבי ספירת העומר. כיעו"ש.

ואחר המחילה אין זה מסתבר לומר דחייב חינוך ממשך גם היכא שהגדיל, דלא מצינו חינוך בכהאי גוונא. וכן מוכח להדיא מדברי רש"י ותוס' בפסחים (פח.) דאמרו שם, ת"ר, שה לבית אבות, שוחט אדם על ידי בנו ועל ידי בתו הקטנים, ולא על ידי בנו ובתו הגדולים, ופירש רש"י, בשביל שבנו ובתו הקטנים עליו לחנכן. ע"כ. והתוס' שם כתבו, ואם תאמר והיאך מאכיל פסח שלא למנויו, נהי דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, לספות לו בידים אסור, כדאמר ביבמות (קיד.). ואור"י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דרשעים ונבילות. אבל כה"ג דאיכא חנוך מצוה שרי. ע"כ. הרי שגם במצוה החינוך הוא רק בקטן. וע"ש בד"ה על ידי. ע"ש. ומוכח דלא שייך חינוך בבניו הגדולים.

שוב ראיתי שגם מרן אמו"ר בחזון עובדיה על הלכות יו"ט (דיני ספירת העומר הערה יד) העיר כן על הרב אור לציון, וכן מבראר בשו"ת הגאון רעק"א (סוף סימן ז) דלא שייך חינוך אחר בר מצוה. ע"ש. וע"ע בנוזיר (כ"ט): שאין חינוך לגדול. וע"ע בפרי מגדים (א"ח סוף סימן לז). ובשו"ת יד יצחק ח"א (סימן קעא). ובשו"ת משנה הלכות מה"ת (סי' שיג). ובאמת שבספר ציונים לתורה (כלל יב ד"ה והנה) הביא דברי חכם אחד שכתב כיו"ב שיברך מדין חינוך, ודחאו לנכון שחייב החינוך הוא בקטן וליתיה בגדול כלל. וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (רף טז.) ובהשמטות שם.

אלא דלכאורה נפשט את ספיקו של רבי עקיבא איגר מדברי הרמ"א הנ"ל, שהרי אינו מזכיר של שבת בברכת המזון, ומשמע שאין העיקר אחר השביעה אלא אחר האכילה. וצריך לחלק דגבי סעודות שבת, אין החייב בשביעה אלא באכילה, לכן כל שלא אכל בשבת אינו מזכיר רצה והחליצנו, והיכא שאכל בשבת לעת ערב, וסיים סעודתו במוצאי שבת, הדין הוא שמזכיר רצה והחליצנו בברכת המזון. ודו"ק. ובשו"ת פנים מאירות חלק ב (סימן כז) כתב לדון אם חייב ברכת המזון הוא על הנאת גרונו או על הנאת מעיו, והוכיח מדברי הרא"ש (פרק ב דברכות סימן ו) גבי דין המטעמת שאינה צריכה ברכה, שדוקא ברכיעית, אבל טפי מרכיעית חשיבא הנאה גבי תענית, ומסיים הרא"ש, ומיהו נראה דברכה לא צריך, כיון שאינו נהנה בתוך מעיו. ע"כ. הרי דלא ילפינן אכילה דברכת הנהנין מאכילה דגבי איסורין, דהתם מחייב בהנאת

גרונו, והכא אכילה במעיו בעיניו, וסמכוהו רבנן אקרא דכתיב, ואכלת ושבעת אין שביעה אלא בכרס מלאה, ואם אוכל פולט כל היום ואינו בא לכלל שביעה, אינו מברך. ובספר אפיקי ים חלק ב (סימן א) האריך בנידון זה, עש"ב. ועיין עוד בשו"ת הר צבי חאו"ח (סימן צב).

ובעיקר דינו של הפמ"ג, כבר כתב המשנ"ב, דאף אי נימא שלא כדבריו, מ"מ אם אכל כזית בכדי אכילת פרס, ואח"כ אכל מעט מעט עד ששבע, שבוה יתחייב בברכת המזון מן התורה ממ"נ, דיש כאן אכילה ומקיים "ואכלת" ויש כאן שביעה. ועיין מ"ש על זה באפיקי ים שם ד"ה ברם. עש"ב. ואכמ"ל.

ולענין דינא, ראה באורך בשו"ת יביע אומר הג"ל (ח"ג או"ח סי' כז אות ד) והעלה שם דבעינין שיהא אכילה ושביעה בעת חיובו, ודלא כמ"ש הגר"ע"א, וכן כתבו האחרונים, וכדעת האמרי בינה הג"ל, וכ"כ הגאון החזון איש (הלכות ברכות סי' כח אות ה), ועוד. ושם ציין להרבה אחרונים שדנו בד"ז ומהם: בשדי חמד (מערכת ברכות סי' ד אות י), ובספר דבורי אמת (סימן שצו) ובשו"ת דמשק אליעזר (חלק או"ח סי' א), ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן שלז), ובשו"ת מתת ידו ח"א (סימן יא), ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב (סי' ב). ע"ש.

והנה קטן שאכל, ועד שלא אכל כדי שביעה נעשה גדול. אם מחוייב בברכת המזון דאורייתא. ראה בכתב סופר או"ח (סי' לא), שנסתפק בזה, דכיון שבשעה שאכל כדי שביעה כבר היה גדול, ואז בא החיוב, ולכן חייב, או דנימא שלא מצטרף מה שאכל בקטנותו, שהרי אז לא הי' בר חיובא. ושם העלה דחייב לברך ברהמ"ז מדאורייתא, משום שמן התורה לא תלוי הדבר בשיעור מסויים של אכילה אלא בשביעה, שכל ששבע חייב לברך. וכ"כ בפנים יפות על עה"ת. ובודאי דמי שחולה במעיו ואינו יכול לאכול אלא מעט, ואין לו תאוה לאכול, אינו מחוייב לברך, משום שאין דרך רוב בני אדם ששבעים בפחות מכזית, ולא אמר הפ"י אלא בשעת הברכה שאוכל קמצא ומתברך במעיו. ושוב כותב שגם ע"ז יש לפקפק, כיון שאכילה כתיב ואין אכילה פחות מכזית. ואם אכל פחות מכדי שביעה בקטנותו, ואכל עוד משנתגדל עד ששבע, הוא בכלל "ואכלת ושבעת", כיון שאכל שיעור אכילה וע"י צירוף שבע, וכ"ש אם אכל גם כשנתגדל כזית, ועם מה שאכל בקטנותו יהיה הכל שיעור שביעה חייב, כיון דאכילה זו שאכל בגדלותו, משביעו. ע"ש.

הגדיל ביום טוב שני בארץ ישראל

בלבד כבן ארץ ישראל, וכן קטן בן ארץ ישראל, שבא לחו"ל עם אביו על מנת לחזור, והגדיל בחוץ לארץ, עליו לנהוג בחו"ל יום טוב שני של גלויות (ע"ש עוד בס"י לח).

טו. בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' לו) יצא לחדש, שקטן בן חוץ לארץ, שבא עם אביו לארץ ישראל על דעת לחזור, והגדיל בהיותו בארץ ישראל, אינו עושה בארץ ישראל רק יום טוב א'

הגדיל ביום טוב אחר שהניח עירוב תבשילין בערב יום טוב

בעירוב אם מותר לבשל. וכן אם הניח מערב יום טוב, אם חל עליו שם עירוב להתירו במלאכה, לכשיתגדל ביום טוב.

טז. ב'שולחן שלמה' (סימן תקכ"ז סעיף כ' ס"ק ט"ז) הסתפק הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בקטן שהגדיל ביום טוב ולא נתחייב מאמש כלל

קטן שהגדיל בחנוכה

שהיה קטן עד אמצע ימי חנוכה, ויום ד' לחנוכה נעשה בר מצוה, אשר היה פטור להדליק בלילות הראשונים, אינו צריך לחזור על הפתחים וליטול צדקה או למכור כסותו בעבור קיום נר חנוכה, הגם שמברכים אשר קדשנו במצוותיו, ואמרו בגמ' שהוא מלא תסור, אבל הרי הקטן אינו מצווה על כל מצות עשה ולא תעשה של תורה, א"כ בודאי הוא אינו מחוייב בהדלקת נר חנוכה, חוץ אם יש לו אב שיש מצות חינוך על אביו, אבל ביתום, דליכא מצות חינוך, א"כ הוא פטור לגמרי, הגם אם חפץ הוא

יו. הנה בהגהות חכמת שלמה קלוגר (סי' תרעו ס"ב) נסתפק, בקטן שהגדיל תוך ימי חנוכה, וגר שנתגייר תוך ח' ימי חנוכה, אם חייב במותר הנרות או לא, ואת"ל דחייב, אם נתגייר בלילה לאחר שתכלה רגל מן השוק, [דקי"ל דבריעבד מהני טבילה בלילה, ועיין יו"ד סימן רסח], או בקטן שהגדיל אז, להסוברים דבעינן שעות בשנים [רב אחאי גאון] אם חייב בנרות של אותו לילה או לא. וראה מה שכתבנו בזה בילקו"י על הלכות חנוכה (מהדו' תשע"ב).

ובשו"ת 'מחנה חיים' (חלק ג' או"ח סימן נא) כתב, שמי

להדליק ולברך אין מוחין בידו וכו'. אבל משעה שיגדל ביום ד' דחנוכה, צריך למכור כסותו כדי להשיג נר חנוכה, יען שכל יום ויום הוא חיוב מצוה

קטן שהגדיל - לגבי בברכת שהחיינו על נטילת לולב

חיובו היה מתרי דרבנן, גם קטן וגם ברכה שהיא מדרבנן, ואח"כ כשהגדיל חייב במצוה זו מחד דרבנן. וראיתי שתלו הדבר במחלוקת התוס' והרמב"ם בדין ברכת שהחיינו במקרא מגילה יום, שלד' התוס' כיון שחיוב מקרא מגילה של יום חמור יותר משל לילה, אין ברכת שהחיינו של לילה פוטרת של יום, ולדעת הרמב"ם נפטר בברכת שהחיינו של הלילה. ולפ"ז ה"נ בני"ד, בקטן שהגדיל באמצע חג הסוכות, שלד' הרמב"ם אף שלכאורה נתחייב בברכת שהחיינו באמצע החג, הברכה שבירך ביום הא' שהיא בדרגה פחותה יותר, פוטרותו מלברך שוב שהחיינו. אך שמא הקטן אינו נחשב בר יובא כלל, וכנ"ל.

קטן שהגדיל בחול המועד לענין עליה לרגל

שחז"ל יעוררו לגבי קטן שהגדיל במועד, אם הוא חייב פעם נוספת בראיה, נמצא שאין הקטן צריך להמתין עד שיגדיל, ואם עלה לרגל וקיים מצות ראייה, יצא ידי חובתו. אך ב'מנחת חינוך' (מצוה פ"ח) פקפק בדבר. כיעו"ש.

קטן שיגדיל ביום הכפורים לענין הצום

א"צ לאכול. עכת"ד.

אולם הגאון הנצי"ב בס' העמק שאלה (פרשת חזאת הברכה שאילתא קסז אות יב) כ', שאין אכילת תשיעי חשובה למצוה אא"כ מתענה בעשירי, שהרי אסמכיה קרא לתענית עשירי. ובוה מיושב מה שאין מברכים על אכילת עיוה"כ, שאפשר שיארע אונס שלא ישלים תעניתו, ונמצא ברכה לבטלה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' סא אות ט), שנראה פשוט, דמי שלא התענה ביוה"כ, לא קיים מצוה באכילת עיוה"כ. ע"ש. וראה ביביע אומר ח"א (סימן לז אות יג).

ובספר עינים למשפט (הנ"ל) תלה ד"ז במחלוקת הראשונים, שמדברי רש"י בברכות ויומא (פא:) מבואר, שהוא רק בשביל התענית, וכ"ה במאירי (ר"ה ט. ופסחים סח:), ובריטב"א (ר"ה), והרא"ש (יומא). וכן נראה דעת השאלות שם, שגרס כל אוכל ושותה בתשעה ומתענה בעשירי וכו'. אולם מדברי רש"י ברי"ה ובפסחים שם משמע, שהיא מצוה בפני"ע. וכ"נ לפ"ד רבינו ישע"י שהביאו השב"ח

יח. ועוד נפ"מ בקטן שהגדיל באמצע חג הסוכות, אם יברך שהחיינו על נטילת לולב, בעת שנוטל לאחר שהגדיל, שהרי זה שבירך שהחיינו בקטנותו היה מדין חינוך, ועכשיו חייב מדין מצווה ועושה, ולא מדין חינוך. והדבר תלוי במה שדנו הפוסקים במי שחייב מדרבנן ומצוה דרבנן, האם יכול לפטור אדם שחיובו מהתורה, כגון קטן שאכל שיעור אכילת פת שלא כשיעור שביעה, שחיובו מדרבנן, אם יכול להוציא גדול שאכל שיעור כזית ולא שבע, וראה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן קפו הערה ו') שי"א שגם בכה"ג אין הקטן יכול להוציא, ויש חולקים. וה"נ בני"ד. דמה שבירך שהחיינו ביום הא'

יט. ועוד נפקא מינה בקטן שעלה לרגל בתחלת המועד, והגדיל לקראת סוף המועד, אם מחוייב שוב לעלות לרגל, דמה שעלה עשה כן בזמן שהיה פטור. ועיין באור שמח' (הלכות קרבן פסח פ"ה) שכתב, דמכך שלא מצינו בשום מקום

כ. ועוד נפ"מ בקטן שיגדיל ויהיה בר מצוה ביום הכפורים, אם שייך בו מצוה לאכול בעיוה"כ"פ, דאם עיקר המצוה לאכול כדי שיהיה לו כח להתענות, כיון שיגדיל ביוה"כ"פ ויהיה חייב בתענית, ממילא חייב גם במצות אכילה. אבל בלא האי טעמא י"ל שאין הקטן מחוייב באכילה בעיוה"כ"פ. ועיין בס' עינים למשפט (ברכות ח:) שדן בזה, אם חייב עכ"פ מדרבנן באכילת ערב יוה"כ"פ, שאם היא מצוה עצמית פטור, אבל אם היא בשביל התענית יש מקום לומר שחייב.

והנה בשו"ת כתב סופר (סי' קיב), נסתפק במי שאינו מתענה ביוה"כ, מחמת חולי הנופל שזמנו בא ביוה"כ, אם מחוייב לאכול בעיוה"כ, או דילמא כיון שא"א להתענות בעשירי ליכא מצוה לגבי ידיה לאכול בתשיעי, וכתב, שאע"פ שכן נראה מדברי רש"י והטור הנ"ל, מ"מ קשה לסמוך ע"ז למדרש טעמא דקרא להקל, כיון שדעת הרמב"ם דהוי מה"ת. ולא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. אבל באשה כה"ג יש להקל, דהא הוי מ"ע שהז"ג, ואי משום טעמא כדי להתענות, כיון דליכא האי טעמא בחולה,

מו. נער שהגיע למצוות, בן י"ג שנה ויום אחד, יכול להוציא אחרים ידי חובת קידוש, אף על פי שאין ידוע אם הביא שתי שערות, (שהם סימני בגרות), מפני שיש חזקה גמורה שכל שהגיע לשנים, חזקה שהביא סימנים, ומוציא אחרים ידי חובתם אפילו במצוה דאורייתא. ולכן כשבעל הבית נעדר מביתו בליל שבת, או שאבי המשפחה נפטר, יכול הבן הנז' לקדש ולהוציא ידי חובה את האמא ושאר בני המשפחה. ובפרט כשהאיש או האשה התפללו, דבודאי שהנער הבר מצוה שהגיע לכלל שנים, יכול להוציאם ידי חובה. [ואם אפשר בנקל להחמיר שיקדש גדול שידוע שהביא ב' שערות, תבא עליהם ברכה. אבל מעיקר הדין אין לחוש בזה כלל]. (מו)

ומכר, הנה החפץ היה ברשותו בעת שהגדיל, וה"ל כאילו גנב עתה, כי רשותו קונה לענין גניבה ג"כ, והספק יהיה רק אם לאחר שהגדיל לא היה ברשותו, וגם בשעת מכירה, ע"ש.

כב. ועוד כיו"ב בקטן שהגדיל באמצע יוה"כ, והיינו שהביא סימני גדלות באמצע היום, או שעברו עליו שלש עשרה שנים מעת לעת באמצע היום, לסוברים שאינו נעשה גדול עד שיעברו עליו שלש עשרה שנים מעת לעת ממש [שאלתות], כתב החת"ס (או"ח סי' קעב) דפטור מן התענית בקטנותו, ואם אכל בגדלותו חייב כרת, ובישועות יעקב (או"ח סי' תרח ס"ק א) כתב, שכיון שמן התורה היה פטור בתחילת היום, פטור הוא מן התורה אף בסופו, לפי שבחייב העינוי נאמר: ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב, וכשאין מתחיל החיוב בתחלת הצום, אינו מחוייב באמצע הצום. ובאחרונים ציינו שכ"כ גם בשו"ת צפע"נ ח"ב (סי' לב, מהדו"ת עמ' 142), ובמכתבי תורה (סי' קנד), ולדעתם אפי' אם בפועל התענה בתחילת היום, פטור מלהתענות בסופו, כיון שבתחילת היום היה פטור.

ובהעמק שאלה (שאלתא קסז אות ו), כתב בדעת השאלתות, שכיון שאם יאכל בשעות שקודם גדלותו לא יקיים את מצות התענית בשעות שאחר גדלותו, שאין עינוי אלא בצום מערב עד ערב, לפיכך אסור הוא באכילה אף קודם גדלותו.

וכו', וכמו כן לפי רבי בנימין שהביא שבה"ל, שהוא כדי להוציא מלבן של צדוקים שמתענין גם בתשיעי, וחכמים דרשו ענוי זה, שהוא באכילה ושתייה.

והגאון מרוגוצ'וב, בספר צפנת פענח כללי התורה והמצוה, כתב, שבאמת גם בשל תורה יש נפ"מ בין שבת ליוה"כ פ' בגדר הזמן, שבשבת הוה הזמן דבר מצטרף, וכל רגע ורגע זמן פרטי, וגם נקרא הרכבה שכנית ומרבין במכילתא מחלליה כל רגע ורגע, ונפ"מ בקטן שהגדיל בסוף שבת, ורגע אחד הביא ב' שערות, חייב מיתה על רגע, וכ"ה ביבמות, אבל יוה"כ פ' הוא הזמן בעצם ואין מתחלק כלל, ונקודה אחת היא כל היום. ואם קטן נתגדל באמצע יוה"כ פ', א"צ מן התורה להתענות, דעצם אין מתחלק. והוא חידוש גדול.

כא. ועוד נפ"מ בקטן שגנב ואח"כ כשהגדיל מכר את מה שגנב, דאפשר כיון דבשעת גניבה לא היה בר חיוב, אינו חייב ג"כ על המכירה. ומאידך בשעת המכירה הוא עיקר האיסור, א"כ אפשר דחייב וגם לגבי טבח ומכר, ונסתפק בזה במנחת חינוך (מצוה לו). ושם נסתפק גם בעכו"ם שגנב מישראל ונתגייר, ואח"כ מכר, דאף שהגנבה הי' באיסור, מ"מ הוא לא מלאו הזה, רק מתורת גזל שב"נ מצווה, ובנתגייר ודאי פטור ממיתה שנתחייב בן נח, כי השתנה דינו, ואילו עביד השתא לאו בר קטלא הוא, א"כ עתה שמכר יש להסתפק אם חייב, כיון דלא עבר רק על לאו זה דגנבת נפש. וצ"ע. ולענין קטן שגנב והגדיל

אם סומכין אחזקה דרבא שהביא ב' שערות

לרב פעלים ח"א סימן י'.
והנה בגמרא נדה (מו.) אמר רבא קטנה שהגיעה לכלל שנותיה אין צריך בדיקה, חזקה הביאה

(מו) ראה בילקוט יוסף על הל' ציצית (מהדו' תשס"ד), סימן יא הערה ה'). ובילקו"י על הלכות תפילין (סימן לו הערה ג). ובשו"ת יביע אומר חלק י' (בהערות

סימנים. ונחלקו הפוסקים אם חזקה זו היא חזקה אלימתא מה"ת, או דילמא אין חזקה זו אלא לחומרא ואכתי לא נפקא מספיקא. ונפ"מ לענינים של תורה, דאי נימא דהיא חזקה גמורה ממילא גם לענינים של תורה מהני חזקה זו. אבל אי נימא דאינה חזקה גמורה, ולא יצא הדבר מידי ספק, ממילא לענינים של תורה יש לנו לתפוס לחומרא, ככל ספק דאורייתא לחומרא.

ונחלקו בזה הפוסקים, כי הנה בשו"ת הריב"ש (ס"ס קפב) כתב, דחזקה דרבא נדבן י"ג שנה מסתמא הביא ב' שערות חזקה ברורה היא, שהרי מוציאים בעבורה את הקטנה מחזקת קטנותה שלא תמאן. ע"ש. וכ"כ מהר"י קולון בתשובות החדשות (סימן מז ע"ב ר"ח) דחזקה דרבא מהניא אף להקל בדאורייתא, ורק לחליצה החמירו משום חומר איסור ערוה וכו'. ע"ש. וכן בשו"ת מהרי"מ ט"ח א"א (סימן מא ונא) העלה שהיא חזקה גמורה מה"ת. וראיה לזה מהגמ' (נדה מ: וכו'). וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה קמא (חאה"ע סימן סא ד"ה ומעתה וכו'), דחזקה דרבא היא חזקה אלימתא טובא יותר מרובא. ע"ש.

גם בשו"ת תורת חסד מלובלין (אורח חיים סימן א') כתב להוכיח כן מדברי הרמב"ן במלחמות (חולין ג.) והרשב"א שם, דחזקה דרבא היא כרוב גמור. ע"ש. וכ"כ הגאון בית מאיר, דחזקה דרבא חזקה גמורה היא.

גם בספר נהר שלום כתב, דקטן שהגדיל יכול להוציא ידי חובת קידוש גדול, דחזקה דרבא חזקה גמורה היא, ואם קטן זה ישאל אם מחוייב מה"ת לקדש נימא ליה דמחוייב הוא מה"ת בקידוש, ממילא מתוך שמקדש לעצמו קידוש דאורייתא, מהני להוציא הגדול מדין שומע כעונה, ולא דמי למקום שחב לאחרים, דא"א לחוב לאחרים מכח חזקה זו, והביא ראיות לדבריו מהמרדכי ותרומת הדשן. כיעו"ש.

אמנם דעת המגן אברהם (סימן רע"א סק"ב), דאפילו בן י"ג שנה אינו מוציא י"ח, דחיישינן שמא לא הביא ב' שערות, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה שהביא ב' שערות, עד שיתמלא זקנו, כמ"ש בחושן משפט (סימן ל"ה), לכן תקדש האשה לעצמה. ע"כ. ובספר חכמת אדם (בבית אדם הלכות אישות סימן קכו) הביא מחלוקת בזה, שהגאון

בית מאיר [הנ"ל] ס"ל שחזקה גמורה היא, ולעומתו הגאון רבי רפאל הכהן ס"ל שחזקה זו היא רק לחומרא. ע"ש. ובלבושי שרד (סימן לט ס"א) כתב, דהוי רק מתורת ספק ואין זה רוב גמור. וכן בספר שב שמעתתא (שמעתתא ה' פ"א והלאה) ס"ל דלא מהניא חזקה דרבא אלא להחמיר, ולא נפקא מספיקא. ע"ש. וכ"כ הגרעק"א (סימן ד' וסימן ג.) וכ"כ עוד בהגהותיו לשלחן ערוך (סי' לט סק"א). וכן תפסו לדינא במשנה ברורה (סי' נה ס"ק לא, וסי' קצט ס"ק כו, ובכמה דוכתי), ובבן איש חי (פר' בראשית שנה ב' אות יד). ובכף החיים בכמה דוכתי (ראה סי' נה ס"ק מז).

והנה לפמ"ש הרב תוספת שבת בכוננת המגן אברהם בהלכות קידוש, אפילו התפללו הגדולים אין נער בן י"ג שנה מוציאם י"ח, משום דבמילי דאורייתא לא סמכינן על חזקה דרבא עד שיתמלא זקנו, ומכיון שאין יוצאים י"ח בתפלה, אינו יכול להוציאם. ואמנם המשנה ברורה (סק"ג) פסק להקל בזה כשהאשה התפללה ערבית, ובבאה"ל נימק הטעם, משום דהוי ס"ס, דשמא הביא ב' שערות, ואת"ל דלא, שמא כבר יצאה י"ח מה"ת בתפלה. וכ"כ בשער הציון (סק"ז). ע"ש. [וכ"ה במהר"ש ענגיל ח"ז (סימן יא), דכיון שיצא י"ח בתפלה הוה ליה דרבנן ומהני חזקה דרבא].

ומלבר שיש לפקפק ע"ז מטעם שיש אומרים דלא מהני ס"ס במצות עשה, וכמ"ש במטה אהרן (מערכת ס אות צח) ובטהרת המים (מערכת מ אות עו) ועוד, עוד יש להעיר דאפילו להאומרים דמהני ס"ס במצות עשה, על כל פנים בתרי גופי ל"מ ס"ס, כההיא דטומטום אינו מוציא מינו (ר"ה כט). אף על גב דהוי ס"ס, שמא התוקע איש, ואת"ל אשה, שמא גם השומע אשה. ואפ"ה קי"ל שאינו מוציא משום שספק אחד בתוקע, וספק אחד בשומע, וס"ס בתרי גופי לא עבדינן. וכמבואר בתוס' הרא"ם הל' שופר. וכ"כ הרבה אחרונים, ע' ש"ך יורה דעה (סימן קי כללי ס"ס סק"ד). ובפר"ח שם, ובחות דעת שם. ובערך השלחן (יורה דעה סימן כה סק"א). ועוד. וה"נ הספק האחד בגוף המוציא י"ח, שמא הביא ב' שערות או לאו, והספק השני בשומע שמא יצא י"ח מה"ת בתפלה. ומכ"ש אם הנער התפלל שיש עוד לומר, כי תרי דרבנן לא מפיק חד דרבנן. וכ"פ בבן איש חי הנ"ל. אלא שי"ל דעל כל פנים בצירוף חזקה דרבא שפיר יש

דרבא, כל שלא שללו חז"ל זאת בפירושו. וכמבואר בשו"ת זרע אמת ח"ג (חלק יורה דעה סימן קמ"ב). ועיין היטב בשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סימן א'). ובשו"ת מנחת שמואל (סימן מ"ד). ובשו"ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן ח'). ודו"ק. [ולכאורה יש להק' דהרשב"ץ ח"ג (סימן קע"א) כתב, שמן הדין היה צריך בדיקת ב"ש לערבית מוצאי שבת. וכ"כ בתפא"י, ומכל מקום לא דקדק בזה מפני המחלוקת. ע"ש. ומשמע דיש להקפיד בזה. וכ"כ עה"ש (ארי"ח ס"ס קצ"ט). ע"ש].

ואמנם בהליכות עולם ח"ג (עמוד ח' אות י'), כתב, דבמילי דאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא. ולכן נער בן י"ג שנים ויום אחד, שיש ספק אם הביא ב' שערות וחייב בקידוש מה"ת, או שלא הביא שתי שערות וחיובו רק מדרבנן, אינו מוציא י"ח קידוש את הגדול שחיובו מה"ת. ע"כ. והיינו משום דקידוש דאורייתא, ובמידי דאורייתא לא סמכינן אחזקה דרבא.

אולם נראה שאין זה אלא מדרך חומרא לכתחלה היכא דאפשר, שבדרך כלל אפשר להחמיר בזה בקידוש, שיקדש גדול שהביא ב' שערות, או שתקדש האשה. אבל מעיקר הדין העיקר הוא כמו שביאר בהליכו"ע ח"א הנ"ל, דחזקה דרבא מהניא אף למילי דאורייתא. וכן נראה מ"ש בהליכות עולם ח"ג הנ"ל, "דבמקום צורך" יש לסמוך על דעת המשנה ברורה ולסמוך על הס"ס וכו', בצירוף דעת הפוסקים הסוברים דחזקה דרבא היא חזקה גמורה.

והנה בכך איש חי (פרשת לך לך אות ב') הביא דברי המגן אברהם גבי ציצית, דכל שהגיע ל"ג שנה ויום אחד יכול להטיל הציצית בטלית אף לכתחלה. וא"צ לבדוק אם יש לו שתי שערות. ע"ש. ואמנם בשנה ב' (פרשת בראשית אות יד) כתב, דלהקל לא סמכינן אחזקה במידי דאורייתא. ע"ש. והיינו דאף שיש לחוש לסברת המגן אברהם, מכל מקום שאני גבי ציצית שהרי יש מתירין אף בקטן, וכל שכן בגדול שיש ספק אם הביא ב' שערות. וראה בפרי מגדים (סימן יד סק"ג).

ועל כל פנים להמבואר לעיל בכל גוונא סמכינן אחזקה דרבא, ודברי המגן אברהם בזה אינם מוכרחים, אחר שכך מבואר בראשונים. וכן מבואר בארצות החיים שמותר לתלות חוטי

לסמוך להקל בזה, וכמ"ש בטהרת הבית ח"א (עמ' תכה) שיש לעשות ס"ס בתרי גופי במקום שיש רוב המסייע. וה"ה כאן.

והנה מתחלה היתה דעת מרן אאמ"ר לחוש במילי דאורייתא לסברת המגן אברהם, וכמו שביאר בלוי"ת חן (סימן יג), [אלא שלא כתב שם להחמיר בזה לגמרי, והיקל בזה במקום הצורך]. גם בהלכות שופר (ילקו"י מועדים עמ' מט) מבואר, דאינו מוציא אחרים י"ח שופר עד שיברק וידוע שהביא ב' שערות, שבכל מצוה דאורייתא אין סומכים לומר שחזקה שהביא סימנים בהגיעו לשנים. [והוא מדברי מרן אאמ"ר שליט"א].

אולם בספריו האחרונים מבואר דנקיט לדינא דחזקה דרבא חזקה אלימתא היא ומהניא גם למילי דאורייתא, ורק בחליצה החמירו. וכמבואר בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק אורח חיים סימן מו אות ב, וחלק יורה דעה ס"ס ט' עמוד רסב), דחזקה דרבא היא חזקה גמורה "אחר שמבואר כן להדיא בתשובת מהרי"ק, וכ"ד רוב האחרונים שחזקה דרבא גמורה היא אף בדאורייתא, וכן נראה עיקר לדינא". וכ"ה גם בח"ח (עמ' ע'), ובחזון עובדיה על הלכות פורים (עמ' ל'), ובחזון עובדיה שבת כרך ב' (עמוד מז), דאף במילי דאורייתא סמכינן שפיר על חזקה דרבא, שכן דעת הרבה פוסקים, דסמכינן שפיר על חזקה דרבא גם במילי דאורייתא, וכ"ד הריב"ש, והמהרי"ק, והמהרימ"ט, והנודע ביהודה, והגר"י אלחנן, והרב בית מאיר, ובאבני נזר, ובזרע אמת, לכן מעיקר הדין שפיר סמכינן עליהו.

ח"ל שו"ת אבני נזר (תאהע"ז ס"י רטו אות יז): ולדידי כל דברי השב שמעתא הנ"ל ליתנהו, דחזקה דרבא מהניא מדאורייתא אף להקל. ורק מדרבנן החמירו לבדוק לחליצה. ע"ש.

ומה שהחמירו בחליצה היינו משום שאפשר לברר. ובפרט למ"ד דחליצה היא דבר שבערוה. וכמבואר במרדכי. וכמ"ש בשו"ת רעק"א (סימן ז' וס"ס קכד), וכן מתבאר בתוספות (חולין יא: סוף ד"ה לרבי מאיר), דהצריכו חליצה במת תוך שלושים כדי שלא יבואו להקל בערוה. וע"ע בחידושי רבי עקיבא איגר (גיטין כח.).

ולכן גם במילי דאורייתא סמכינן שפיר על חזקה

מז. סומא (עיר) חייב בכל המצות שבתורה, ולפיכך מוציא ידי חובה את בני ביתו בקידוש בשבת וביום טוב. (מז)

יש להחמיר אף בקטן לכתחלה, אבל בדיעבד בודאי דכשר, ואם הגיע ל"ג שנים ויום א' בודאי שכשר אפילו לכתחלה לתלות חוטי הציצית בטלית, דאף את"ל דלא סמכינן על חזקה דרבא אפילו בדרבנן, כאן שהוא רק חומרא לכתחלה, שפיר סמכינן על חזקה דרבא אף לכתחלה. עכת"ד. וכ"פ בפשיטות המשנה ברורה (סימן יד סק"ד). ואף על פי שהמחצית השקל כתב שצריך שיהיה בן י"ג ויביא ב' שערות, מכל מקום סמכינן אחזקה דרבא. וע"ע בפרי מגדים (א"א סק"ג) שאין מדקדקים אם הביא ב' שערות. וכן עיקר. רוב הדברים הם ממון אאמור"ר שליט"א מכת"י. ושוב נדפסו הדברים בהליכות עולם ח"א עמוד ח'.

הציצית בטלית על ידי קטן, ושכן המנהג, ואפילו אי נימא כדברי המגן אברהם, הרי גם באשה כתב הרמ"א (סימן יד סעיף א') שטוב לתלות הציצית לכתחלה על ידי אנשים. ואם כן כיון שאפילו אשה כשרה בדיעבד, ה"ה לקטן, וכשהוא בן י"ג שנה אין להחמיר כלל. ושוב ראיתי כן בשו"ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן א'), שאחר שהאריך למעניתו על דברי המגן אברהם, סיים, ולפע"ד שאף באשה לא אמר ר"ת שפסול, אלא רק לכתחלה כתב שלא תעשה כן, אך מאחר שכבר הורה זקן המגן אברהם להחמיר לכתחלה אפילו על ידי קטן, וגם י"ל שלא יעשה כן הקטן לכתחלה פן יטעו להכשירו גם לכתוב סתו"מ. לכן

סומא חייב בקידוש ומוציא ידי חובה את בני ביתו

וכן כתבו האחרונים, ומהם, המגן אברהם (סימן תרעה סק"ד) בשם מהרש"ל, והפר"ח (סימן תעג), ובשו"ת דבר שמואל אבוהב (סימן יב), ובשו"ת בני יהודה עייאש (דף סו ע"ד), ומרן החיד"א בברכי יוסף (ס"ג נג סק"ו), כמבואר כל זה בילקו"י ח"א (מהדורת תשמ"ה עמוד פד). ושלא כדעת רבינו ירוחם וספר האגודה שפסקו הלכה כר' יהודה. ועיין בב"י (סימן נ"ג, וסימן תע"ג), ולכן סומא מוציא י"ח את בני ביתו הגדולים בקידוש. וכ"פ האחרונים.

וכבר הזכרנו לעיל [הערה מב] מ"ש המרדכי (פרק ב' דמגילה), שאפי' לרבי יהודה סומא חייב במצות מדרבנן. [כמ"ש התוס' (ב"ק פז. ד"ה וכן, ובתוס' ר"ה לג.) ע"ש]. והואיל וכשיתפקח יהיה חייב מדאורייתא יכול להוציא את בני ביתו י"ח, דרבנן נמי מפיך דאורייתא בכה"ג. ע"ש. ומוכח דס"ל שאף לר' יהודה סומא חייב במצות ל"ת, דהא כל חיובא דרבנן נפקא לן ממצות לא תסור, כדאיתא בברכות (י"ט:), ובשבת (כג.), ואילו היה פטור ממצות לא תעשה, היאך יחוייב במצות דרבנן. וכ"כ בטורי אבן (מגילה כד.). וכן בשו"ת רעק"א (סימן קסט). ע"ש. ומיהו יש לדחות לפי מה שכתב בזה במנחת שלמה (ח"ב סימן פג) שגם אם אין הקטן מצווה בלאו של לא תסור, חכמים יכולים לחייב אותו במצוות. ושוב הראוני שכן כתב הגרש"ז

(מז) בגמ' (ב"ק פז). נחלקו רבנן ורבי יהודה בסומא אם חייב בכל המצות מה"ת, או רק מדרבנן, שלדעת חכמים סומא חייב בכל המצות מדאורייתא, ולרבי יהודה חייב מדרבנן. ורוה"פ נקטו להלכה כחכמים, וכמ"ש בה"ג (סוף ב"ק דף צא ע"א מהספר). וכן כתבו הרמב"ן והריטב"א והר"ן (קידושין לא.). וכ"פ בספר האשכול ח"ב (סימן כט עמר פח), והרא"ש בתשובה (כלל ד ס"ס כא). וכ"כ האור זרוע (ב"ק סימן שלט), בשם רבינו חננאל, דלא קי"ל כר' יהודה שסומא פטור מכל המצות, דאנן קי"ל כסתם משנה, דמוכח שסומא חייב בכל המצות. ע"ש. וכ"ה בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן רמה). בשם רב נטרונאי גאון. והובא לדינא בספר המנהיג (הל' תענית דף לו ע"א), ובארחות חיים (הל' תפלה אות עח). והכי איתא בסדר רב עמרם גאון ח"ב (ס"ס נה דף עח ע"א) דשדרו רבנן, שהסומא כשר להיות ש"צ. ע"ש. וכ"ה בסידור רש"י (עמוד רעד). ובספר הפרדס הנד"מ (עמוד שגד), ובמחזור ויטרי (עמוד רלג). ובאור זרוע (ס"ס קטז) בשם רב יהודאי גאון. ושכן כתבו בתשו' הגאונים. וכ"פ הרמב"ם (פ"ח מהל' תפלה הל' יב). ע"ש. ובשו"ת הרדב"ז ח"א (סימן לט) כתב, וכבר הוכחתי מהתלמוד וכל הפוסקים שאין הלכה כרבי יהודה, ולא מצאתי חבר לרבי ירוחם דס"ל שהלכה כר' יהודה. ע"ש.

מח. מי ששמיעתו חלשה, ושומע על ידי מכשיר שמיעה, יכול לקדש לאחרים ולהוציאם ידי חובה, שהוא חייב בכל המצוות כולן. ואם שומע את הקידוש מאחרים, אינו צריך להגיד את הקידוש יחד עם המקדש, אלא יוצא ידי חובה בשמיעתו. (מח)

שנשאל אם הסומא מברך על הציצית, והשיב, כי הן אמת דקי"ל סב"ל, כל כה"ג שכל הפוסקים הראשונים והאחרונים פסקו שהסומא חייב בכל המצוות, ודברי החולקים לא הזכירו בשלחן ערוך, אפילו בשם י"א, לא חיישינן לסב"ל.

ואף על פי שבשו"ת לב חיים פלאגי" ח"א (סימן ק), חשב למ"ש בתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן קנז), בשם רב ששנא גאון (ובסימן רסז) בשם ר' שמעון קיירא, שהסומא פטור מציצית, וכ"כ הרא"ש ורבינו ירוחם בשם ספר העתים, ומטי בה בשם גאון, ולכן כתב דסב"ל. נוע' בספר ערוגות הבושם על יורה דעה סימן א' ס"ק טז בד"ה והנה בבית יוסף. ודו"ק. אין אני מודה לו בזה, והעיקר כמו שכתבתי שיברך על הציצית, דלא חשבינן הא לספק כלל. וכן המנהג פשוט, ובמקום מנהג אין לומר סב"ל. ע"ש.

ואף שבספר בן איש חי ש"ב (פר' בראשית אות טז) חשב קצת לדברי ר' ירוחם, וכתב, שאם יש שם איש פיקח, ולא אנינא דעת הסומא שיקדש אחד מבני ביתו, טוב שיברך האיש הפקח ויוציא את כולם י"ח לכ"ע. נראה דחומרא יתירה היא, ולית דחש להא, כיון שכל הפוסקים חולקים על רבינו ירוחם בזה.

שם (ח"ב סימן נח ד"ה והנה בכל) לגבי סומא. ודבריו מסתברים מאד, שלא יתכן דקטן [למ"ד שאביו חייב לחנכו, ולא הוא] מותר לו לעבור על כל העבירות, אלא ודאי שאסור לו משום רצון ה'.

ועיין לרעק"א בחי' ליורה דעה (סימן א סעיף ט) שכתב, שמכיון שאף הסומא חייב במצוות ל"ת, אפילו לר' יהודה, לפי זה הסומא חייב בקידוש היום מה"ת, דכתיב זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, כמו שלמדנו כן לגבי נשים. ע"ש. וכ"כ עוד בשו"ת רעק"א (סימן קסט) הנ"ל. וכ"כ בשו"ת בית שערים (חאר"ח סי' צט).

אולם רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן עח) כתב, שרבי יהודה פוטר הסומא אף במצוות לא תעשה. נכתב בספר יעיר און (מע' ס אות כ), שכן דעת רבינו פרץ בתוספותיו לב"ק (פד). וחזר בו מזה בספר אהבת דוד (דף קי ע"ג). ע"ש.]

וראה למרן הבית יוסף (אר"ח ס"ס תעג) שכתב, שרבינו ירוחם כתב שהסומא פטור מלומר הגדה כשם שפטור הוא מכל המצוות, ותמה עליו, שהרי לא פטר הסומא מן המצוות אלא ר' יהודה, ולית הלכתא כוותיה. ע"ש.

וע' בשו"ת רב פעלים ח"ב (חלק אורח חיים סימן ז).

מי ששמיעתו חלשה, ושומע ע"י מכשיר שמיעה, יכול לקדש לאחרים ולהוציאם ידי חובה

ויש להעיר, דמאי שנא ממשקפים, שנחשב ראייה לכל דבר, כיון שכך הדרך, והמשקפים בטלים לעינים. ולכן אף שבלי המשקפים אינו רואה את הכתב נחשב קריאה מתוך ספר תורה, ומתוך המגילה, ולא שמענו להחמיר שמי שיש לו משקפים צריך להורידם בשעת קריאת המגילה או בשעת קריאת התורה. והוא הדין במכשיר שמיעה, דמי שמשתמש במכשיר שמיעה בדרך כלל יש לו חוש השמע באופן קלוש, והמכשיר נועד להגביר את הקול שע"י כך הוא ישמע היטב, ככה"ג יוצא ידי חובת קידוש בשמיעתו. וא"צ לקדש בעצמו.

מח) הנה בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד סג) כתב בשם הגריש"א זצ"ל, שילדה שאינה שומעת רק על ידי מכשיר שמיעה, תגיד את הקידוש יחד עם המקדש, אלא שאינה צריכה לאחוז את הכוס ולא לראותו. ע"כ. וכיוצא בזה הביא בשמו בספר יבקשו מפיהו (עמוד צא) שאדם שיש לו מכשיר שמיעה יש לו לקרוא את המגילה בעצמו. ועוד הביא שם (עמוד צד) שאדם שיש לו מכשיר שמיעה וגם בלי המכשיר שמיעה ישמע את הש"צ, והמכשיר רק עוזר לו שישמע טוב יותר, אעפ"כ צריך לשמוע את המגילה בלי המכשיר שמיעה.

מט. בתי חולים שהחולים סיימו לאכול מבעוד יום, והם אינם יודעים לכוון לצאת בתפלה ידי חובת קדושת היום, יש אומרים שמותר לקדש להם אף אם המקדש עצמו מכוין שלא לקבל שבת, ואינו מכוין לצאת ידי חובה בקידוש זה. נואם הוא לא יקדש עבורם, ברור שבעצמם לא יעשו קידוש. ואם אין בין החולים מי שיהיה מותר לו לשתות רביעית יין, אפילו הכי יכול לקדש להם מדין ערבות, כדי להוציאם על כל פנים ידי חובת קידוש דאורייתא אליבא דרוב הפוסקים. ויש חולקים. ולכן עדיף יותר שגם המקדש יכוין לקבל עליו קדושת שבת בקידוש, ואפילו הכי יוכל המקדש לשוב לביתו מבעוד יום על ידי נהג נכרי, וכשאין שם גוי מותר גם ברכב ישראל, הואיל וליכא בכהאי גוונא זילותא דשבתא, שהרי אצל כולם עדיין הוא חול. מט)

שמיעה ל"ה בר חיובא לענין מגילה ושופר. אבל ביבי"א ח"ז (אורח חיים סימן יח סק"ב, ואה"ע סימן יז בהערה) חזר בו וכתב, דדמי לשומע ע"י חצוצרות והוי בר חיובא. וכמ"ש כיו"ב בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' מה) דשמיעה ע"י דבר אחר מהני, ודמי ללולב דאמר' לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה. ע"כ. וכ"כ במאור ישראל (תגיגה ב:). ע"ש. וכ"כ בחזון עובדיה ימים נוראים (עמ' כא) ופורים (עמ' נה). ובהליכות עולם ח"ד (עמ' ר) כ' שאין לש"ץ לחוש שיש א' מהקהל עם מכשיר שמיעה, דלא דמי למדבר ברם קול, דאין בזה הגברת זרם. ע"ש.

וכן נתבאר בילקוט יוסף מועדים (עמ' מט) שהחרש השומע במכונת שמיעה חייב במצות שופר ומוציא אחרים ידי חובה. וראה עוד באריכות בדין זה בילקוט יוסף על הלכות פורים סימן תרפט הערה יג.

מי שלא קיבל שבת אם יכול להוציא ידי חובת קידוש את מי שקיבל שבת מבעוד יום

חז"ל בקידוש ביו"ט שני, דברעתו תליא ויכול להגיע עכשיו לידי חיוב, ושפיר הוי בר חיובא. שאפילו לשיטת הירוש', שהובא בתוס' (יבמות יד.), שבן כרך אינו מוציא לבן כפר, דהוי כאינו מחוייב בדבר, י"ל דשאני התם שכל זמן שהוא בכרך אין בידו להביא את עצמו לידי חיוב עד שיצא לכפר, משא"כ בן אר"י שנמצא בחז"ל אף שדעתו לחזור, מ"מ בידו להביא עצמו לידי חיוב, אם יקבע בדעתו להשתקע בחז"ל, ושלא לחזור עוד, וי"ל שבזה הכל מודים דחשיב בר חיובא במצות קידוש. ואף באמצע היום מיד כשקבע בדעתו להשתקע בחז"ל, חל עליו חיוב של יו"ט שני של

ואין זה דומה אלא לשומע ע"י חצוצרות שיוצא ידי חובת קידוש או מקרא מגילה, כי חרש גמור שנשתתק חוש השמע אצלו מכל וכל, אינו יכול לשמוע גם ע"י מכונה זו. וכן מצדד להלכה מהרצ"פ פראנק במקראי קדש על חנוכה ופורים (עמ' צה) ובתשובה שהובאה בשו"ת מנחת יצחק ח"ב (סימן קיג) שבקול שופר אם יש תערוכת של קול אחר עם השופר, הדבר מעכב, משא"כ במקרא מגילה או בקריאת התורה, הרי הוא שומע קול הקורא, אלא שמעורב בו גם קול אחר, ובוה יש לדון שיוצא י"ח אפילו אם נתערב עמו קול אחר, שעכ"פ הכל הוא מכח הקורא, וכל הקולות כשרים, רק שיהיה מכח בר חיובא והא איכא. וכן הוא בתשובה שבס' מנחת יצחק (ח"ב סימן קיג).

והן אמת שבשו"ת יביע אומר ח"א (אורח סי' יט אות יח) הביא דעת הגרשו"א, דהשומע במכשיר

הנה בהגהות רבי עקיבא איגר (סימן רסו) כתב לחקור, במי שלא קיבל עליו שבת אם יכול להוציא י"ח קידוש את מי שכבר קיבל עליו שבת מבעוד יום, אם מיקרי בר חיובא כיון שיכול להביא עצמו לידי חיוב בכך שיקבל עליו שבת עתה, או דילמא דלזה שלא קיבל שהוא חול אצלו הוי כאינו מחוייב בדבר, כההיא דירושלמי [הובא בתוס' יבמות יד.] בן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך, דהוי אינו מחוייב בדבר, וצ"ע לדינא. עכ"ל.

ובספר אמרי בינה (אורח דיני שבת סי' יא) כתב להוכיח שיכול להוציא י"ח קידוש, מהא דבן אר"י שיצא לחז"ל ודעתו לחזור, שיכול להוציא לבן

גליות, וחשיב שפיר בר חיובא. עכת"ד. וע"ש שציינ לדברי רעק"א שיכול להוציא י"ח.

ובשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק אורח חיים סימן מו סק"ו) תמה על דבריו שלא זכר מ"ש בשו"ת הלק"ט ח"א (סימן ד). שבן אר"י שנמצא בחו"ל ודעתו לחזור, אסור לו לעלות ולקרות בתורה ביום טוב שני של גליות, דהוי מברך ברכות לבטלה, כיון דעתה אינו מחוייב כלל בקריאת, וראיה לזה ממ"ש מהריק"ו (שרש ט). וכן הובא בשלחן ערוך (סימן תקטו ס"ו) שכהן שאינו מתענה בתענית צבור אינו יכול לעלות לתורה, וכ"ש כאן שמעולם לא חלה עליו חובת קריאה ביום טוב שני של גליות, והר"ן (ריש מגילה) כתב שאין בן עיר יכול לפטור בני הכפרים בקריאת המגילה ולהוציאם י"ח כיון שאינו מחוייב בדבר. ואף על פי שסופו לבוא לכלל חיוב מקרא מגילה, וכ"ש בן א"י שכבר עבר זמן חיובו, ואינו חייב בקריאת התורה של יו"ט שני ש"ג שבדאי אינו יכול לברך על מה שאחרים חייבים. וחתם על זה הגאון רבי גבריאל איספראנסה זצ"ל. והרב המני"ח כתב לחלק שאם יום טוב שני חל בימי שני וחמישי שיש בהם חיוב בקריאת התורה יכול לעלות בן א"י עם הנוספים על חובת היום. אבל בשאר ימים אינו רשאי לברך על קריאת. ע"ש.

וכן הגאון רבי אליהו עובדיה שהובא בספר בני חיי (ס' תקטו דף יט:) אמר, שבן א"י אינו רשאי לברך על קריאת התורה ביו"ט שני של גליות, משום דלגבי דידיה יו"ט שני הרי הוא חול גמור, ודמי למ"ש מהריק"ו (שרש ט) וכ"פ מרן בש"ע (ס' תקטו) שאם אין הכהן מתענה בתענית צבור אינו רשאי לעלות לס"ת, אלמא שכל שאינו באותה קריאה אינו יכול להוציא את אחרים החייבים, וברכתו הוי ברכה לבטלה. ע"ש. וזאת ע"פ דברי הט"ז (ס' תקטו) והא"ר (סימן קלה סק"ו) שהכהן שאינו מתענה אפי' אם קראוהו בשמו לעלות לס"ת אינו רשאי לעלות, משום דהוי ברכה לבטלה. ע"ש.

וע"ע למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן יג) שהעלה שבן א"י אינו רשאי להיות חתן תורה בשמחת תורה של חו"ל, וכן נוהגים שלוחי ארץ ישראל רבים וגדולים בתורה שלא לעלות לתורה ביו"ט שני של גליות, ומבקשים טצדקי בדרך חכמה ומגלים דעתם בהצנע שלא יקראום

לתורה ביום טוב שני ש"ג, ואף שבספר בני חיי (סימן תקטו) רוח אחרת עמו, ודעתו להתיר לבני א"י לעלות לתורה ביו"ט שני ש"ג, והביא ראיה מאשה וקטן שאף על פי שהם פטורים רשאים לעלות למנין שבעה, וכ"כ בשו"ת שבות יעקב ח"א (ס' מ) וכו', מ"מ יש להשיב על דבריהם, דלא דמי לאשה וקטן שעכ"פ שוו בשיעוריהם, שקדושת היום של שבת ויו"ט נוהגת בהם, משא"כ בן א"י בחו"ל דלדידיה יום טוב שני ש"ג חול גמור הוא. ע"ש. (וכ"פ בספרו לדוד אמת ס' ה אות ל).

גם הגאון רבי חיים מודעי בשו"ת חיים לעולם (חלק אורח חיים סימן ו) האריך למעניתו, וגם הוא השיב על דברי הרב בני חיי והשבות יעקב הנ"ל, והעלה שמכיון שדעת רובא דרבוותא רוב מנין ורוב בנין אסור לבן א"י לעלות לס"ת בחו"ל ביום טוב שני ש"ג, הילכך אין בן א"י רשאי להיות חתן תורה בשמחת תורה שבחו"ל. ולא יכניס עצמו לחשש ברכה לבטלה. ע"ש.

ומוכח מכל האחרונים הנ"ל דלא ס"ל סברת האמרי בינה שאומר שמכיון שיכול לגמור בדעתו להשתקע חשיב בר חיובא גם בחו"ל. אלא לדעתם ז"ל אין בן א"י יכול לקדש לבן חו"ל בליל יו"ט שני ש"ג. ויותר על כן יש להזכיר שוב מ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף (ס' קכד סוף סק"ג בד"ה חזרתי), שמה שרצה המהר"ם בן חביב להתיר לבן א"י שיתפלל תפלה יום טוב שני ש"ג להוציא את בני חו"ל, אריה שאג על זה הוא הרב זרע אברהם, ודחה דבריו, דכל מידי דלא שייך ביה לא מצי להתפלל להוציא אחרים, ואיך יאמר ותתן לנו את יום חג פלוני הזה את יום טוב מקרא קודש הזה, ולדידיה הוא חול גמור, והוא דובר שקרים בתפלתו, ויש סעד גדול לדבריו מדברי הטור (ס' תקטו) וכו'. ודבריו נכונים, וטעמן ונימוקן עמם וכו'. ע"ש.

וכל זה שייך ג"כ בנידון לקדש לחבירו בליל יום טוב שני ש"ג, שלפי דברי האמרי בינה להתיר מטעם שיכול לגמור בדעתו להשתקע, והרי כל עוד לא גמר בלבו באמת לעשות כן, הוא דובר שקרים בקידוש שאומר כמשפט הנזכר ולגבי דידיה הוא יום חול גמור.

וכן יש להעיר עוד ממחלוקת האחרונים בדין בן אר"י אם נושא כפיו במוסף של יום טוב שני

בדעתו להשתקע בחו"ל, והוא מחוסר מעשה ורצון מוחלט במעשה רב כזה. (וע' בשו"ת גנת ורדים כלל ד סימן יז דפ"ג רע"ב). וע' מ"ש הגר"צ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (תארו"ח סימן קס). ויש לפלפל בדבריו.

ושו"ר בשו"ת בצל החכמה ח"א (סימן נה) שכתב להשיג על האמרי בינה הנ"ל מדברי כמה אחרונים הנ"ל. וכן בספר שערי יצחק פלקסר (בקונט' יום טוב שני ש"ג כלל ט אות ב) שג"כ הסכים לדברי הרב בצל החכמה. ע"ש. [ומ"ש ע"ז הגרש"ז אויערבאך במנחת שלמה (סימן יט אות ד), אין דבריו מוכרחים כאשר עיני המעיין ישר יחזו פנימו]. וע"ע בס' משמרת חיים (הל' שבת סימן יז) שכ' שחילוק גדול יש בין יו"ט שני של גלויות לגבי בן אר"י בחו"ל, שאין עליו שום חיוב כלל אפילו בכח וכו'. ע"ש. [ע"כ מבי"א הנ"ל]. וע"ע בשו"ת גנת ורדים (תארו"ח כלל א' סי' י"ג).

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן כד) נשאל אודות בתי חולים שסיימו לאכול מבעוד יום, והחולים אינם יודעים לכוון לצאת בתפלה י"ח קדושת היום, אם מותר לקדש להם והוא עצמו מכוין שלא לקבל שבת, ולא לצאת ידי חובה בקידוש זה, [ואם הוא לא יקדש עבורם ברור שבעצמם לא יעשו קידוש] וגם אין בין החולים שיהיו מותרים לשתות רביעית יין, אם יש לחוש לברכה לבטלה במה שיקדש עבורם. וכתב שם, דצריך לקדש גם עבור מחלקה כזאת, מדין ערבות. כדי להוציאם על כל פנים ידי חובת קידוש דאורייתא אליבא דרוה"פ. [וקידוש במקום סעודה אינו אלא מדרבנן, ראה בשו"ת יביע אומר ח"א סימן טו. ובביאור הלכה סימן רע"ג ד"ה לאלתרן ואחד מהם יטעם מהכוס כדי שלא תהיה ברכת היין לבטלה.

ועיין במנ"ח (סוף מצוה ל"א) שכתב, שלא ראה בשום פוסק דלא יוצאים ידי קידוש בדברים בלבד, ומכ"ש אם יקדש על היין דיוצא ידי תורה. ע"ש. ויתר על כן כתב בשו"ת משכנות יעקב (חלק אורח חיים סימן ק"ו) דודאי היתה תקנה קבועה לקדש אכסא אף מי שאין לו סעודה כלל, רק חכמים תיקנו שכוס קידוש יהי במקום סעודה, ואסמכ"י אקרא, ואם לא עשה כן לא יצא ידי תקנת חכמים בלבד, וצריך לחזור ולקדש במקום סעודתו אם יש לו, אבל על כל פנים יצא עיקר תקנת קידוש דאורייתא בצלותא ואכסא וכו'. ע"ש.

ש"ג לברך את בני חו"ל, ע' מ"ש בכף החיים (סימן קכח ס"ק כא). וע' בזה בשו"ת שבט הלוי ח"ג (סימן צו) שפסק בזה ספק ברכות להקל. וכ"פ בשו"ת אורח משפט (חלק אורח חיים סימן קכט). וע"ע בשו"ת פעולת צדיק ח"א (סימן קג), ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (סימן כו אות ב). ואכמ"ל.

ומה שסיים עוד האמרי בינה להוכיח כדבריו מדברי הגאון רבי עקיבא איגר בחי' לאורח חיים (סי' רסז). הנה זו לשון רעק"א שם, מסתפקנא אם מי שלא קיבל שבת יכול להוציא את מי שקיבל שבת בברכת הקידוש, שי"ל שלזה שלא קיבל שבת והוא עדיין חול אצלו, הוי כמי שאינו מחוייב בדבר, שאינו יכול להוציא את אחרים י"ח, ודמי למ"ש בירוש' שהובא בתוס' (יבמות ד'). שכן עיר אינו מוציא לבן כרך, כיון דהוי אינו מחוייב בדבר, או שמא הכא עדיף מפני שיכול להביא את עצמו לידי חיוב בקבלת שבת. וצ"ע לדינא. ע"כ.

ומלבד שהגאון הניח הדין הנו' בצ"ע, הנה מוכח מדבריו שכן עיר אינו יכול להוציא את בן כרך, ולא אמרינן שיכול להביא עצמו לידי חיוב כשיגמור בדעתו להיות בן כרך.

ומכל מקום נראה בנידון הגאון רבי עקיבא איגר שיכול לקדש לחבירו, דדמי למ"ש הריטב"א (בהל' ברכות פ"ה ה"ג) הנ"ל, שכן כרך מוציא לבן עיר אף שלא הגיע זמנו כיון שעתידי להתחייב במצוה. וכ"ה דעת רש"י שכן עיר קורא לבני הכפרים. וכן הסביר המהר"ח"א במקראי קודש הנ"ל. וע"ע במאירי (מגילה יט). בשם הירוש', שכ', בן עיר אינו מוציא לבן כרך, שהרי כבר פקעה ממנו חובת מקרא מגילה, אבל בן כרך מוציא בן עיר, ואף שעדיין אינו זמן חיובו, הרי מכל מקום חיוב מק"מ מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד. ע"ש. וי"ל.

ושו"ר בשו"ת מהרש"א אלפנדארי (תארו"ח ס"ס ו) שהביא דברי הגאון רבי עקיבא איגר הנ"ל, וכתב, ולפע"ד ודאי שיכול לקדש ולהוציא את חבירו, לפמ"ש רש"י והריטב"א והמאירי וכו', שאף שלא הגיע זמנו חשיב שפיר בר חיובא, ואפילו למ"ד בן עיר אינו מוציא לבן כפר, וכמ"ש הר"ן, שאני הכא שבידו לקדש גם לעצמו. וחשיב שפיר בר חיובא. ע"ש. אבל אין זה ענין לבן א"י שנמצא בחו"ל ביום טוב שני ש"ג שצריך לגמור

ובחלק י"ד (סימן כה) חזר לכתוב בענין, דהרי קי"ל דאף על פי שיצא מוציא, [עיי' ר"ה (כט)].
 וברמב"ם (פ"א מברכות ה'), ובמשנה ברורה (סימן רע"ג ס"ק ט"ז), ובשעה"צ בשם כל הפוסקים]. והוא מטעם ערבות, כמבואר במגן אברהם (בסימן קצ"ט סק"ז). והתוס' ברכות (מח. ד"ה עד שיאכל), הישוו דין זה דאף על פי שיצא מוציא גבי ברהמ"ז למי שלא אכל כלל, ובשניהם ס"ל שנקרא מחוייב בדבר, מפני שכל ישראל ערבין זה לזה. ע"ש.
 וכ"ה ברא"ש (שם בפ"ז סימן כ"א) דאפילו לא אכל כלל, יכול להוציא, ומטעמא משום דכל ישראל ערבין זה בזה. ע"ש. ואף שזה לא אכל כלל אינו בר חיוב כלל בברהמ"ז כעת, ובכל זאת יכול להוציא אחרים משום דאעפ"כ נקרא מחוייב בדבר, הואיל דכל ישראל ערבין זה לזה. וא"כ ה"ה בנ"ד לגבי קידוש, דהגם דהמקדש עוד לא קיבל עליו את השבת, ואיננו עדיין בר חיוב כלל בקידוש, בכל זאת נקרא מחוייב בדבר מטעם ערבות ויכול להוציא אחרים המחוייבים כבר בקידוש.

ושוב הביא שם ספיקו של רעק"א הנ"ל, דמשמע מהירושלמי דבכה"ג לא מהני טעמא דערבות. ומאידך י"ל דלא דמי לההיא דירושלמי דהתם הבן עיר אין בידו להביא את עצמו לידי חיוב בזו השעה שמתכוין להוציא את הבן-כרך, אבל בנ"ד הא בידו להביא את עצמו בכל רגע לידי חיוב, ולקבל עליו את השבת. ואמנם כדי שדברי התוס' הנ"ל לא יסתרו דברי הירושלמי צ"ל דשאני הכא שבידו לקבל שבת.

ואמנם מדברי הראשונים בפ"י דפסחים, גבי קידוש בבית הכנסת, שהוצרכו ליישב בכמה אופנים מה שמקדשים במקום שאינו מקום סעודה, משמע קצת דא"א לומר שמקדש מדין ערבות והוא עצמו אינו מקבל שבת. ואף שיש לחלק בזה, מ"מ הנכון לנהוג כמ"ש בשו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן ג') שיקבל עליו שבת וישתה רביעית יין כדי שייחשב לו כמקום סעודה, ויסע על ידי גוי, או ע"י ישראל אחר. וע"ש שנסתפק במי שמקדש בכל ליל שבת בבית חולים לאחר פלג המנחה, וחוזר לביתו לקדש לעצמו ולבני ביתו, ומתנה שכוונתו רק להוציא את השומעים, אבל הוא עצמו לא יתכוין כלל לקבל שבת בכך, וממילא גם יוכל אח"כ לנסוע

חזרה לביתו קודם כניסת השבת.

ונראה דלענין ברכת לחם ויין ושאר ברכות הנהנין הרי אמרו בגמ' ר"ה (כט). שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא, דכיון שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה, אין כאן ערבות, דלא ליתהני ולא ליברך, וכיון שכן נראה לכאורה שאם השומעים לא קיבלו עליהם את השבת לפני הקידוש, אפשר דבההיא שעתא ליכא נמי ערבות, וכיון דהמברך עצמו אין דעתו לצאת אינו יכול כלל להוציאם, אך גם אפשר דכיון שע"י אותו הקידוש השומעים מקבלים עליהם את השבת, יתכן שגם בבת אחת מהני, אף על גב דבתחלת הקידוש עדיין לא קבלו עליהם את השבת, ומ"מ עדיף טפי לבקש את השומעים שיקבלו עליהם קדושת שבת לפני הקידוש, ואז יוכל שפיר להוציאם, וכמו שאם יצא מוציא כך גם אפשר להוציא אחרים לפני שהוא עצמו יצא.

ושם האריך בספיקו של רעק"א, וכתב, דנראה דאף שמדאורייתא גם מי שלא קבל עליו שבת, יכול לקדש עבור אחר שקבל עליו שבת, מכל מקום מדרבנן כיון דרעק"א נשאר בספק, נראה דאף על גב דספיקא דרבנן לקולא, וגם דעת הלבוש (באורח חיים סימן קצ"ז), והטורי אבן (ר"ה כ"ט). דהא דמי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים אינו רק מדרבנן, וממילא מסתבר דבשעה"ד אפשר להקל בזה, אבל כל זה רק ליחידים ובאופן עראי, אבל אין לקבוע מנהג כזה בקביעות. ועדיף טפי שגם המקדש יכוין לקבל עליו קדושת שבת, ואפ"ה גם יוכל לשוב לביתו מבעוד יום ע"י נהג נכרי, ולצורך גדול מותר בלי תשלום גם ברכב ישראל, הואיל וליכא בכה"ג זילותא דשבתא, שהרי אצל כולם עדיין הוא חול. ע"ש.

וצריך שיזהר שלא יפתח בעצמו הדלת אם על ידי כך נדלקת מנורה.

ובחג שבועות שחל במוצ"ש אם יכולים לקבל יו"ט ולעשות קידוש לפני צאה"כ, כמו בשבת שאחרי יום טוב, או דילמא קדושת שבת החמורה יכולה לחול על יום טוב הקל, אבל שמא לא שייך קדושת יום טוב הקל על קדושת שבת החמורה.

ונפקא מינה בזקנים ובתי חולים שצריכים להאכילם קודם השקיעה, אם יכולים

נ. ואמנם בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ ודעתו לחזור, אינו רשאי לקדש לבני חוץ לארץ בליל יום טוב שני של גליות, ונגם אינו רשאי לברך על ההלל להוציא ידי חובה את בני חוץ לארץ]. ויש לחוש בזה לאיסור ברכה לבטלה. ג.

פֶּרֶק ט' - אִיסוּר טַעִימָה קוֹדֵם הַקִּידוּשׁ

נא. אסור לטעום כלום קודם הקידוש, ואפילו מים אסור לשתות. [אבל מותר לרחוץ פי במים כשפולט את המים, כיון שאינו מתכוין להנאת טעימה]. נא.

והלכותיו. אלא דמאחר שכתבו גדולי הפוסקים שאין לעשות כן, דדבר תמוה לרבים הוא, וגם יש לחוש שמא יבואו להקל במלאכה, וגם כאן שמא יעשו מלאכות המותרות ביו"ט והוא עדיין שבת, על כן אין להקל בדבר זולת בשעת הדחק כגון זקנים וחלשים וכה"ג, וישגיח עליהם שלא יבואו לזלזל גם במלאכה.

ג) על פי המבואר בהערה הנ"ל.

לקדש קידוש של חג השבועות כבר אחרי פלג המנחה. ונשאל בזה בשו"ת שבט הלוי חלק ח' (סי' קיט) וכתב, כי מאחר וקיי"ל בברכות (טז.) ובש"ע (סי' רצ"ג) דמתפלל של מוצ"ש בשבת, ואפילו להבריל מיד מותר לעשות חול בתפלה, ואף בהבדלה על היין, ולומר המבריל בין קודש לחול, אע"פ שעדיין עומד בעיצומו של שבת, ולפ"ז מכ"ש שמותר לקדש בשבת לכבוד יו"ט, בלי שיעשה בפועל מאומה נגד קדושת שבת

אִיסוּר טַעִימָה קוֹדֵם הַקִּידוּשׁ

קיום מצוה, וכמבואר בכיו"ב בגמ' (שבת ט: וסוכה לה.) שמא יפשע וימשך באכילתו וישכח לקיים המצוה, וכן אמרו לגבי אכילה קודם קריאת שמע של ערב, וקודם ספירת העומר, ועוד. והוא הדין כאן שאין לאכול קודם מצות הקידוש והסעודה. אלא דבכל המצוות כולן לא אסרו טעימה בעלמא, וכמבואר ברא"ש (שבת פ"א סימן יח) דמותר לאכול פירות. ע"ש וכן הוא בכסף משנה (פ"ו מהלכות תפלה ה"ד) בדעת הרמב"ם, דדוקא טעימה הוא דשרינן קודם מנחה, אבל סעודת עראי אסורה. ואכילת פירות כביצה הוי טעימה וכו'. ע"ש. ואילו הכא אסרו גם בטעימה, וכלשון השלחן ערוך (סימן רע"ד ס"ד) אסור "לטעום" וכו'.

ועיין בשלחן ערוך (סימן תרנב ס"ב) לגבי אכילה קודם נטילת לולב, דהלשון "אסור לאכול". וכתב שם המגן אברהם (סק"ד) דטעימה שריא.

וכן לגבי מקרא מגילה שמרן בשלחן ערוך (סימן תרצב ס"ד) דייק לכתוב "אסור לאכול קודם מקרא מגילה". ודייק המג"א שם דטעימה שרי.

ואמנם מצינו לתרומת הדשן (סימן קט) שאף טעימה קודם ק"ש אסורה. אך כבר כתב המגן אברהם (סימן רלה סק"ד) דדוקא גבי ק"ש שהיא

נא) שרשם של דברים בגמרא פסחים (קה.) רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא, וקאי עלייהו רב המנונא סבא, אמרו ליה זיל חזי אי מקדיש יומא, נפסיק ונקבעא לשבתא, אמר להו לא צריכותו, שבתא קבעא נפשה דאמר רב שבת קובעת לקידוש. ופירש רשב"ם, דשבת היא קבעא לנפשה לסעודה, מאחר שהיא אוסרת עלינו לאכול מעתה בלי קידוש וכו', שאסור לטעום עד שיקדש. ובגמרא (קו:) אמר רב הונא אמר רב, טעם אינו מקדש. [וכן אמר רב יוסף אמר שמואל]. ואמנם הלכה כרב נחמן בשם שמואל, שאף על פי שעבר וטעם, עם כל זה מקדש, מכל מקום יש ללמוד שלכתחלה אסור לטעום. [בית יוסף]. וכ"ה ברמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הלכה י'), ובשלחן ערוך (סימן רע"א סעיף ד'), שאסור לטעום קודם הקידוש. ע"כ. ואמנם זהו רק איסור דרבנן, והטעם כיון דחייב של הקידוש חל עליו מיד בכניסת שבת, ואפילו לא קבל עליו שבת בהדיא, דכיון שנעשה ספק חשיכה ממילא חל עליו שבת. ואם קיבל עליו שבת אפילו עדיין יום גדול דינא הכי. [מגן אברהם].

והנה בפשטות היה משמע דטעם איסור אכילה קודם קידוש הוא משום איסור אכילה קודם

מה"ת החמיר בזה. ע"ש. ועיין בילקוט יוסף מועדים דמבואר דהעיקר לדינא שאין איסור בטעימה קודם קיום המצוות.

ואמנם לגבי קידוש אסרו אפילו טעימה, ואפילו מים אסרו לשתות קודם הקידוש, וזוהי דלא כד' הרמב"ם (בפכ"ט מהל' שבת ה"ה) שהתיר שתיית מים]. ובפרט לדעת הראשונים שיוצאים י"ח קידוש בתפלה, הרי ברכת הקידוש היא מדרבנן, ואפ"ה אסרו טעימה קודם הקידוש.

ועל כרחנו לומר דהכא טעם האיסור אינו משום איסור אכילה קודם קיום מצוה, אלא כדי לתת היכר בין סעודת הרשות לסעודת חובה ומצוה, ולהראות שהקידוש הוא שמתיר את האכילה לכבוד שבת. ואם אוכל קודם הקידוש מראה בדעתו שאינו מחשיב את מצות הקידוש והאכילה לשם עונג שבת. ועוד, דשבת קובעת, ולא שייך אכילת עראי בשבת. וגם מצות עונג שבת קובעת שגם אכילת עראי שמיה אכילה לאוסרה קודם הקידוש. ועיין בחי' רעק"א (סימן רעא סק"ו) שהביא דברי הר"ן לחלק בין ק"ש ולולב שאם התחילו בהם בהיתר אין מפסיקין, ואילו לגבי קידוש אפילו התחיל בהיתר מפסיקין, וכתב, קשה לי דמה הקשו התוס' והר"ן, הא יש לחלק דדוקא בק"ש ולולב שהאכילה אינה איסור בעצמותה, אלא מטעם שמא ישכח לעשות המצוה וטעימה בעלמא שרי, מש"ה אם התחילו בהיתר אין מפסיקין, משא"כ בקידוש שאפילו טעימה אסורה. והאכילה בעצמותה היא האיסור, בזה לא מהני התחיל בהיתר. ע"ש. וע"ע בזה בס' תורת השבת (סימן ט) ובס' בשבילי אורייתא (סי' ד).

ובירושלמי (ריש פרק ערבי פסחים) אמרו, רבי יודן נשיאה שאל לר' מונא, בגין דאנא צחי מהו למשתי, אמר ליה תני רבי חייא אסור לטעום כלום עד שתחשך.

ומכאן הוכיח בתשובת הרשב"א ח"ג (סימן רסד) שאפילו מים אסור לשתות. וכתב עוד, שהרי בגמרא (פסחים קה). אמרו לענין הבדלה, שאף שקודם ההבדלה אסור לאכול ולשתות, מכל מקום שתיית מים מותרת. ואי נימא שגם לגבי קידוש הדין כן, אם כן היו מציינים דין זה בקידוש, ונלמד כ"ש לענין הבדלה. אלא ודאי שזו היא קולא מיוחדת בהבדלה בלבד. וסיים, וכן

נהגו, ומנהגן של ישראל תורה הוא. וכ"כ עוד בתשובתו בחלק ז' (סימן תקכט). ע"ש. וכ"כ בשו"ת הרא"ש (כלל כה אוח ב'), שיש לחלק בין שתיית מים קודם הבדלה, שזו קילא טפי, שהרי אם התחיל בהיתר מותר לו להמשיך בסעודתו במוצאי שבת בלא הבדלה, ואילו בליל שבת חייב להפסיק ולקדש אף אם התחיל מבעוד יום בהיתר. ולכן קודם הקידוש אסור לשתות אפי' מים. ע"ש. ואף שי"א בדעת הרמב"ם שדוקא יין אסור לשתות קודם הקידוש, אבל מים מותר לשתות, כמו שמותר לשתות מים קודם ההבדלה, וכמו שדייק הרב המגיד שם, מדכתב הרמב"ם "אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקדש היום עד שיקדש". וכ"כ האבודרהם (בדיני הקידוש) בדעת הרמב"ם, מ"מ מרן לא פסק כן, ובפרט שהרב המגיד שם הביא שיש נוסחאות אחרות ברמב"ם, שגרסו "אסור לאדם לאכול או לשתות", בלי תיבת "יין".

ובשו"ת מהרש"ם ח"ג (סימן רנו) העיר, כי מרן לא הזכיר כלל את דעתו של הרמב"ם לא בבית יוסף ולא בשלחן ערוך, ואפילו בלשון י"א, וכבר נודע שאין לצרף לשום ספק דיעה שלא הובא בש"ע. ומה גם שהרי ברמב"ם עצמו יש ב' נוסחאות והוי ספק, ואיך יעלה על הדעת לצרף דבר זה כלל. ואני מוסיף שהרי גם בהר"ן פע"פ מבואר דגם מים אסור לשתות קודם קידוש. וכן מצאתי בתשו' הרא"ש (כלל כ"ה דין ב') דאסור ולא הביאו שום דיעה להקל כלל. ובפע"ח ונגיד ומצוה מבואר, דאפי' בביה"ש דער"ש אסור לשתות מים מדינא מפני חובת קידוש. ובדין יום טוב אם מותר לשתות קודם הקידוש, הנה אי נימא דיו"ט אינו קובע למעשר, יהיה מותר לטעום קודם הקידוש, וע' בשעה"מ (פ"ה ממעשר הכ"ב), ובטעה"מ (פ"ז מסוכה ה"ז), וברכ"י ושע"ת (סי' קל"ח וסי' תרל"ט). וב"י (סי' קס"ח בד"ה טרוקנין וכו') דמוכח דיו"ט אינו קובע. ובתשו' מהרי"ל (שרש קע"ו) בשם מרדכי (פ' כל כתבי) דמוכח דמותר לאכול בסעודת יום טוב פחות מכביצה חרוץ לסוכה, ול"א דסעודת יום טוב משוי ל' קבע. וע' בב"י (סי' תר"מ) שרמז לדינו של מהרי"ל לענין סעודת מילה. אבל בתשו' מהר"ח א"ז (סי' ע"א) אחרי שכתב דסעודת שבת קובע, וגם פת הבאה בכיסנין צריך ברהמ"ז (והוא כדעת כתי' קדמון שהובא בברכי יוסף ושע"ת סי' קס"ח) סיים: דמ"מ לענין סוכה

נב. הרוצה לטעום מעט מיין הקידוש ולפלוט, קודם הקידוש, כדי לעמוד על טיבו, אם ראוי הוא לשתייה בשבילו, אין בזה איסור טעימה קודם הקידוש. וכן מי שהוצרך לבלוע גלולה עם מעט מים קודם הקידוש, ואי אפשר לו להמתין לקידוש, רשאי לבלוע הגלולה עם מים קודם הקידוש, אחר שאין כוונתו להנאת שתייה, אלא לבליעת התרופה. ואם יכול בנקל לבלוע הגלולה אחר הקידוש, עדיף טפי. ובעיקר ההיתר לבלוע גלולה בשבת, היינו אם התחיל בלקיחת התרופה קודם השבת, או בחולה שנפל למשכב. (נב)

את דעת הרמב"ם כדי להקל במקרים מיוחדים. עכת"ד. אולם ראה להלן שכתבנו לצרף שיטת הרמב"ם לצירוף, דגם סברא שלא הובאה בש"ע שפיר מצרפינן לה לס"ס, וכמו שנתבאר בעין יצחק ח"ג (כללי קבלת הוראות מרן, עמוד קיח). כיעו"ש. ומה שכתבנו שמותר לרחוץ פיו במים, כן כתב המגן אברהם (סק"ה) דנ"ל דשרי לרחוץ פיו, כיון דאינו מכוין להנאת טעימה. וכ"מ בת"ו (סימן קנ"ח). [ושם חילק בין תענית יחיד לתענית צבור]. ועיין סימן תקס"ז, ותרי"ב. וכ"ה במשנה ברורה (סי' רעא ס"ק יג), וראה בילקו"י מועדים (עמוד תקלד).

אם מותר לבלוע גלולה עם מים קודם הקידוש

בש"ע (סי' שכח), ויש להסתפק אם איסור זה שייך גם קודם הלילה למי שקיבל עליו שבת, כשם שאסור במלאכה. והנה קי"ל (סי' שמב) שכל דבר שאסור רק משום שבות לא גזרו עליו בביה"ש, אבל מי שקיבל עליו תוספת שבת י"ל שהוא חמור מביה"ש, דתוספת שבת הוא דאורייתא וביה"ש הוא רק ספק דאורייתא. ועוד י"ל דאיסור זה הוא גם בביה"ש, שכבר נתבאר בילקו"י (שבת כרך א' חלק ראשון, סי' רסא), שבדבר קבוע לא אמרינן ספד"ר לקולא, ומש"ה יש לאסור כל איסורי שבות גם בביה"ש. [זולת באמירה לגוי, ובטרוד ונחפו על הדבר]. וכ"ש במי שקיבל עליו שבת מבעו"י. אולם יש לצדד ולומר דתוספת שבת אין בו איסור מלאכה רק מצד מצות עשה, אבל איסור לאו אין בו, א"כ י"ל כמו דלא גזרו על שבות בביה"ש, ה"ה דלא גזרו כשאין בו רק איסור עשה, והדבר צריך חיפוש בספרי הפוסקים. וע"ש עוד. ועכ"פ לנידונינו בענין שתיית מים עם גלולה בביה"ש, יש להקל בדבר במקום צורך כזה. ואי מצד איסור רפואה בשבת, צ"ל דהכא איירינן שכבר התחיל לקחת התרופה מער"ש, דכשיש לו תרופה מער"ש לא הוי בכלל גזרת שחיקת סממנים, וכמו שנתבאר באורך בילקו"י שבת כרך ד' (סי' שכח). א"נ בחולה שנפל

אינו קובע, כיון דבעינן תשבו כעין תדורו, א"כ אין ראוי מדין סוכה. ובתשו' הרא"ש (כלל כ"ה דין ב') כ' וז"ל: וששאלת אם מותר לשותות מים בלילי שבתות ובלילי ימים טובים קודם שיקדש, דע שהוא אסור. ולא דמי להבדלה דבי ר"א לא קפדי אמיא, דשאני אפוקי יומא מעיולא יומא דשבת קובעת וכו'. ומשמע דשבת דחמירא מפסיקין אם התחילו לאכול, וצריך לפרוס מפה ולקדש, וגם אסור לשותות מים. עכ"ל. הרי שנשאל גם ביום טוב והשיב בסתם שהוא אסור. ובע"כ דס"ל דכשם דשבת קובע, ה"נ יום טוב. ולכן אין לצרף

(נב) הנה יש לדון להקל בזה, שכיון שאינו שותה לצמאו לא חשיב שתייה, ואף שקשה להקל בסתם אדם שרוצה לשותות מים קודם הקידוש שלא מחמת צמא, אלא בשביל כמות הנוזלים בגוף ע"פ הרופאים, ואינו חש שום הנאה בשעת השתייה, מכל מקום כאן שהמים טפלים ללקיחת התרופה, נראה להקל. וכן הביאו בשם הרה"ג רבי נסים קרליץ בספר חוט השני. תדע, שבכל אלו שאינו מכוין להנאת טעימה, פטרוהו מלברך עליו ברכת הנהנין. וא"כ ה"ה בכיו"ב כששותה לתרופה דאינו בכלל האיסור לשותות קודם הקידוש. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' יח).

ושו"ר בשו"ת ויען יוסף גרינוולד (או"ח סימן קז) שדן בזה לענין אשה שקיבלה שבת בהדלקה, ואח"כ נזכרה שצריכה לקחת איזה כדור או אספרין, אם יכולה לשותות קצת מים בלי קידוש. והשיב, שכיון שאם אינו שותה לצמאו א"צ ברכה, דלא מיקרי הנאה, מסתבר דה"ה אם שותה כדי לבלוע אספרין וכיו"ב, וכיון דלא מיקרי הנאה ה"ה דלא שייך לאסור לבלוע קודם קידוש, כמו דמותר לבלוע בלא ברכה. אלא במקרה הנ"ל יש לדון לאסור מטעם איסור נטילת רפואה בשבת, כמבואר

שם הכהן (סי' א עמ' יד), כתב בשם הדברי מלכיאל (ח"ד סי' כו), דמי שיש לו כאב ראש ביוהכ"פ מותר ליקח לרפואה פראשין (גלולה) בלי מים, מפני שאינה ראויה לאכילה. ע"ש. (וכעת לא מצאתי כן בדברי מלכיאל).

ובצומות אם התרופה מתוקה וטעימה לחיך, יש לעטוף אותה בניילון וכיו"ב ולבלוע אותה, ע"פ מ"ש המשנה למלך (פי"ד מהל' מאכלות אסורות הי"ב) להסתפק, דאפשר דכה"ג דמי למה שאמרו בפסחים (קט"ו:) כרכן בסיב ובלען, לא יצא, אלמא דלא חשיבא אכילה. ובספר זר זהב על האיסור והיתר (סי' לב סוף אות י, דף נט סע"ב), תמה על המל"מ שלא זכר שר מ"ש הר"ן בפסחים (קט"ו:) דה"ט שלא יצא י"ח במצה שכרכה בסיב, משום דהוי שלא כדרך אכילה. וכ"כ מרן בש"ע (סי' תעה ס"ג), וא"כ מוכח שאף לגבי איסורין אינו עובר מן התורה באופן כזה. וממילא מוכן שיש להתיר כן לחולה שאין בו סכנה. וכן הדרך עתה לתת סמי מרפא בתוך קאפסולין, שזה שלא כדרך אכילתן ושרי. ע"כ. וכן בשו"ת זרע אמת ח"ב (חיו"ד ס"ס מח) כתב להתיר לחולה שאין בו סכנה, תרופה שיש בה תערובת איסור, כרוכה בדבר הנעשה כמו נייר דק, שקורין ניוולא, אשר טעמו כמעט כטעם הנייר, שאין זו חשובה אכילה, כדק"ל בפסחים (קט"ו:) שאם כרך המצה בסיב ואכלה לא יצא. ומכאן למד הרב משנה למלך (בפרק יד מהל' מאכלות אסורות) לכל האיסורים דלא אסירי אם כרכן בדבר שאינו ראוי לאכילה, ואפילו אם כרכן בדבר הראוי לאכילה ע"י תערובת הוכיח הרב שם שחוצץ, והוי שלא כדרך הנאתן, דשרי לחולה שאין בו סכנה. ע"ש. גם בשו"ת מהרי"א הלוי ח"א (סי' נב) נשאל מאחד שחלה ברגליו, וחזקה עליו פקודת הרופאים לשתות שמן דגים (טמאים) לאחר ששימו אותו בקאפסולין. והשיב להתיר, ע"פ מ"ש בש"ע א"ח (ארו"ח סי' תעה ס"ג), בדין כרך מצה בסיב ובלעה שלא יצא, משום שאין דרך אכילה בכך. וכל איסורי תורה מותרים לחולה שאין בו סכנה, שלא כדרך הנאתן. וה"נ כיון דהוי שלא כדרך אכילה מותר. והעיר מדברי המשנה למלך הנ"ל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת עצי הלבנון (חאו"ח סי' ט), ואחר שהאריך בדברי המשנה למלך, ובמה שהביא שם מהירושלמי שבועות פרק ג, העלה במסקנתו להתיר לחולה שאין בו סכנה לשתות בפסח סמי מרפא שיש בהם תערובת חמץ, ע"י שיכרכם בתוך קאפסולות, דלא חשיב כדרך אכילה, כדרך שאמרו (בפסחים קט"ו:) כרכן בסיב ובלען, לא יצא, משום דלא חשיב דרך אכילה. ע"ש. ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' צו) הביא ספיקו של המשנה למלך הנ"ל, ואחר שהאריך בדברי הירושלמי העלה שאף איסורי תורה שכרכם בסיב

למשכב שאין בו איסור לקיחת תרופה בשבת. אבל בלא"ה איה"נ יש לאסור מצד איסור דרבנן של לקיחת תרופות בשבת, ולכן צריך שיקח את התרופה גם ביום שיש.

ובשו"ת מנחת יצחק הנ"ל הוסיף, דהא הטעם דאסור לשתות מים קודם שיקדש, משום דשבת קובעת, ואסור ליהנות בכל מיני הנאות קודם שיקדש, כמ"ש הרא"ש בתשו' (כלל כ"ה סי' ב'), ומקורו בש"ס (פסחים קה:), דכמו דשבת קובעת למעשר, קובעת לקידוש. אך כ"ז בנהנה, משא"כ היכא דאינו נהנה. וכן מפורש בדברי התה"ד (סי' קנ"ח) והמג"א (סי' רע"א ס"ק ה') שמביאו. ומה"ט התירו לרחוץ פיו קודם קידוש, כיון דאינו מכוון להנאת טעימה, וע"ע בדע"ת למהרש"ם (סי' רע"א סע"ד), ובשו"ת חלקת יעקב ח"ד (סי' קמו).

ויש לציין עוד מה שהעלה בכיו"ב בחזו"ע על ארבע תעניות (עמ' ל) שמי שסוכל בתענית צבור ממיחוש ראש, מותר לו לבלוע גלולה בלא מים, כל שאין בה טעם טוב שהחזיק נהנה ממנה. ואם א"א לו לבלוע הגלולה בלי מים, מותר לו לבלועה עם מעט מים. ובמקורות שם ציין שכ"כ בשו"ת כתונת יוסף (חאו"ח סי' ד) להתיר לבלוע גלולה לרפואה אפי' ביוהכ"פ, דהוי דברים שאינם ראויים לאכילה, שהאוכלם פטור, וכ"ש בשאר צומות. ובנ"ד אפי' איסורא דרבנן ליכא. וכתב, וזה כמה ימים ששאלתי את הרב המובהק כמהר"ר יוסף דוד, בעל שו"ת בית דוד, ע"ז, והשיב לי שכן ראוי להתיר, שכיון שהוא דבר שאינו צריך ברכה, מותר. ואין להקפיד ע"ז אלא ביוהכ"פ. וכ"כ בשו"ת הלק"ט ח"ב (סימן צו). ע"ש. וכ"כ הגאון ישועות יעקב (סי' תריב סוף סק"א), שכל שאינם ראויים לאכילה יש להקל ביוהכ"פ לחולה שאין בו סכנה, שהרי לראבי"ה אפי' איסור דרבנן ליכא בהו. ובצירוף דעת הרדב"ז להקל באיסורי דרבנן אפי' שיש להם עיקר מה"ת. ע"ש. גם בהליכות שלמה מועדים (עמוד סז) כתב, שמותר לחולה שאין בו סכנה לבלוע גלולה לתרופה, כשטעמה מר, אפי' ביוהכ"פ. ע"ש. ובשאר צומות דרבנן יש להקל אף במיחוש ראש. וכ"כ בשו"ת שאילת משה (סי' יג) להתיר בזה לזקן וחלש. ע"ש. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר ח"י (סימן כה פרק כב), ובשו"ת שבט הלוי ח"י (ר"ס פא). ונראה שיש להתיר לחולה בד' צומות לבלוע גלולה אף עם מים, כיון שמן הדין פטור לגמרי מן התענית. וכ"פ הרב בעל באר משה, הובא בהערה בס' נטעי גבריאל (עמ' נד). וכ"כ בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ג ס"ס צא), שמי שא"א לו לבלוע הגלולה בלי מים, מותר לבלועה ע"י מעט מים. וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ג סי' קנו). ובשו"ת

נג. אפילו אם התחיל באכילתו בהיתר מבעוד יום, וחשכה, צריך להפסיק את אכילתו, ופורס מפה ומקדש. ואם היו שותים יין תחלה, אינם אומרים אלא ברכת הקידוש בלבד, בלי ברכת בורא פרי הגפן, דכיון שבירך כבר בתוך הסעודה בתחלת שתייתו, שוב אין צריך לברך בורא פרי הגפן קודם הקידוש. (נג)

נד. אם אין לו יין ומקדש על הפת באמצע הסעודה, אינו מברך המוציא, שהרי כבר בירך בתחלת הסעודה, אלא יאחז בידיו את הפת ויאמר ברכת הקידוש לבד. אבל אם מקדש על היין, יש אומרים שהקידוש הוא הפסק, וחוזר לברך המוציא על הפת. ויש אומרים שאף כשמקדש על היין אינו מברך המוציא. וספק ברכות להקל. (נד)

איסורי אכילה המחופים בקאפטולות לחולה שאב"ס. [נמה גם שזה נעשה ע"י בליעה שלדעת הגאון תורת חיים (בחי' למסכת חולין קכ). בליעת מאכל חשיבא שלא כדרך אכילה, אף שיש חולקים עליו. ע' בשו"ת נודע ביהודה (קמא חיו"ד סי' לה), ובשו"ת הרי בשמים ח"א (סוף סי' עט). ובשו"ת פני מבין (חיו"ד סי' נא). ע"ש]. ואפשר שכ"ז בחולה השוכב על מטתו, ולא במתחזק והולך כבריא. וכמ"ש בשו"ת הרמ"א (סי' קכד), והובא בשו"ת מראה יחזקאל (סי' קנט). [ע"כ מחזורע].

וכיו"ב מותרים מה"ת, ומדברנן אסור אא"כ לחולה שאב"ס. ע"ש. ובשו"ת מחזה אברהם (חאו"ח סי' קנט) כתב, שבאופן שכורך אותם בסיב וכיו"ב גרע טפי משאר שלא כדרך אכילה, שבטלה דעתו אצל כל אדם, ומותר. ע"ש. וע"ע בשו"ת עמק שאלה (חאו"ח סי' יז), ובשו"ת חמדת משה (חיו"ד סי' מו בד"ה וכוה), ובשו"ת מהרש"ם ח"ה (במפתחות דף י:), ובשו"ת לבושי מרדכי קמא (חאו"ח סימן לב בד"ה אלא), ובשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' לא אות ד). והעיקר לדינא כהסכמת האחורנים להיתר

אפילו אם התחיל באכילתו בהיתר מבעוד יום, וחשכה, צריך להפסיק את אכילתו

נג) ואף שהתחיל בהיתר, והרי גבי לולב מצינו שאם התחיל אכילתו בהיתר אינו פוסק, וכמבואר בסימן תרנ"ב, שאני הכא דהקידוש שייך לסעודה, ולכתחלה איתקון שיקדש קודם סעודה ובמקום סעודה. [תוס' והר"ן פ"ק דשבת. אחרונים]. ומה שמכסה את הפת עד אחר הקידוש, הוא כדי שייראה שהסעודה באה עכשיו ליקרא דשבתא. ובלא"ה אף אם לא ישב עדיין לאכול ג"כ צריך פריסת מפה בעת הקידוש, וקא משמע לן בזה

אם אין לו יין ומקדש על הפת באמצע הסעודה, אינו מברך המוציא

נד) בגמ' (פסחים ק). מבואר שאם היה אוכל מבעוד יום, וחשיכה, צריך להפסיק סעודתו, אלא שאין צריך לעקור את השלחן רק פורס מפה ומקדש, ואח"כ ממשיך סעודתו. ונחלקו הראשונים לגבי ברכת הגפן ולגבי ברכת המוציא, שהרי בקידוש מברכים הגפן, והוא כבר בירך בתחילת סעודתו, וכן לגבי המוציא כשממשיך לאכול את סעודתו אחר הקידוש, האם צריך לחזור ולברך, האם מה שהוצרך להפסיק סעודתו נחשב להפסק, או דילמא לא.

ויש בזה ג' שיטות. א. דעת הרא"ש (פסחים פ"י סוף סי' ב) שאין לו לברך ברכת היין, אבל יש לו לברך ברכת המוציא. וכן דעת הר"ף שמברך המוציא. וכתב הרא"ש שכן דעת ה"ר יונה, והר"ן נ' גיא, ובה"ג (הל' קידוש והבדלה יג:). וכן הוא דעת הר"ן (שם ד"ה ואח"כ שרי). וכתבו הרא"ש והרב המגיד שכן הוא בירושלמי (ברכות פ"א סוף ה"ה) שא"צ לברך על היין. ב. דעת הר"ד, ושם הקשה על זה, שאילו היה צריך לברך המוציא, א"כ היה טעון ג"כ ברכת המזון על סעודה

ואח"כ מברך ברכת המוציא. ואם אין לו יין ומקדש על הפת, אינו מברך המוציא. וי"א שאף כשמקדש על היין אינו מברך המוציא. ע"כ. הרי שדעת מרן שצריך לברך הגפן אבל אין צריך לברך המוציא, וכפי דעת הסתם שהביא מרן.

וכ"כ במאמר מרדכי (רע"א סק"ד) דפשוט שדעת מרן ז"ל שצריך לברך המוציא, שכלל גדול בידינו מגדולי האחרונים ז"ל שדעתו לפסוק כדיעה קמייתא שמביא בסתם ולא כהי"א, וכן מוכח בב"י שלא פסק שאין לברך רק מחמת שכ"ה בירושלמי והרא"ש והרי"ף הכי ס"ל וגם הוא בספק ברכות, וממילא בברכת המוציא שדעת הרי"ף והרא"ש מבואר להדיא דצריך לברך, פשיטא דנקטינן לברוכי ול"ה בכה"ג לספק ברכות דאינון להקל, מאחר דאיכא רוב בנין ורוב מנין דמצרכי לברך. נשהם בה"ג והרי"ף והרי"ף גיאת והר"ן. ובירושלמי לא אמרו בזה שא"צ לברך. וכבר מצינו למרן בהרבה מקומות בכיוצא בזה שאינו מקפיד על ספק ברכות, ע' לעיל (סוף סי' ט), ובדוכתי טובא. ועוד דהכא לא מצינו חולק בהדיא בזה כי אם הרז"ה ז"ל, אלא שהמ"מ ז"ל כתב, שכ"ד הרמב"ם, וכך הבין מדבריו הא"ח (דף ס"ג אות י"ט), אבל אפשר לפרש דעת הרמב"ם ז"ל בהיפך, וכמו שצייד מרן ז"ל בב"י. ולכן ראוי עכ"פ לפסוק דצריך לברך המוציא. עכת"ד.

ואעפ"כ כיון דאנן חיישינן טובא לסב"ל, ואפי' נגד דעת מרן, כמבואר בדברי רבותיו של החיד"א, אם כן לכאורה גם כן יש לנו לחוש לסב"ל, ולא יברך לא הגפן ולא המוציא.

וכן פסק בחזו"ע שבת ב (עמוד ע): אסור לטעום לפני הקידוש, ואפילו מים, ואפילו אם התחיל בהיתר מבעוד יום צריך להפסיק, ופורס מפה ומקדש. ואם היו שותים יין תחלה, אינם אומרים אלא ברכת הקידוש בלבד, בלי ברכת בורא פרי הגפן, ואחר הקידוש מברכים המוציא, שהקידוש בינתים הוא הפסק. ויש חולקים ואומרים שאין הקידוש נחשב להפסק, וסב"ל. ע"כ. והיינו משום דחיישי' לסב"ל אפי' נגד מרן. ולעיקר הדין כן כתבו הב"ח, והט"ז, והאר"ר, והפמ"ג, והובאו דבריהם בכה"ח (אות כט). וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' רעא ס"ק טו), שאם מקדש על הפת א"צ לברך המוציא, אם בירך כבר.

ראשונה, שלא מצינו ברכת המזון אחד לשתים ברכות של המוציא, ותיירך הרא"ש שמצינו כן בגמ' (חולין קז:) לגבי נמלך. והרב המגיד (פכ"ט הי"ב) כתב בדעת הרמב"ם שאינו מברך המוציא, וכדעת הרז"ה. ג. רבינו ירוחם (ח"א נ"ב סה ריש ע"ד) כתב, שמברך המוציא, ומברך בורא פרי הגפן. והב"י תמה איך פסק היפך בירושלמי, וגם לא הזכיר סברת הרא"ש. וכתב הב"י שבדברי הרמב"ם אפשר לומר שצריך לברך בורא פרי הגפן, וא"כ רבינו ירוחם סתם דבריו לדעת הרמב"ם ז"ל. וכן נראה שהוא דעת מהרי"ק (שורש צו אות ב).

והרא"ש שם הקשה, מאי שנא ברכת הגפן שא"צ לברך, מברכת המוציא שצריך לברך לדעת הרי"ף וסיעתו, ותיירך דודאי איסור האכילה גורם לקידוש דהוי הפסק להצריך המוציא, אבל בפה"ג שהוא קודם הקידוש, בשביל איסור השתיה לא הוי הפסק. והיינו שאף שצריך להפסיק בין מאכילה בין משתיה, אי"ז הפסק כיון שאין כאן איסור אכילה רק מחמת קידוש, והקידוש הוי הפסק לאכילה מטעם דקידוש ואכילה ביחד א"א, אבל לברכת היין לא הוי קידוש הפסק דהא סדר קידוש כך הוא שמברך על היין ואחר כך מברך על היום, וכמו שביאר מרן בב"י. ובב"י שם תמה מסברא מדוע איסור אכילה קודם קידוש לא חשיב הפסק, וכמו שמצינו כיו"ב בגמ' (חולין פו:), ותי' די"ל דלא אמרו בגמ' שם דהוי הפסק, אלא בדבר שהוא גמר ואי אפשר, כמו ברכת המזון או הב לן ונברך, שהם גמר אכילה וגם אי אפשר למימתי וברוכי כהרדי, אבל בדבר שאינו גמר לא.

ולענין הלכה, כתב מרן בבית יוסף, שנראה דכיון דבירושלמי מפורש שאינו צריך לברך הגפן, וסבר כן הרא"ש, ומפרש דהרי"ף נמי סבר הכי, מאחר דשניהם סוברים כן, וגם הוא בספק ברכות, הכי נקטינן. ומ"מ אם מקדש על הפת, גם המוציא אין צריך לברך, מאותו טעם שא"צ לברך הגפן. וכן פסק מרן בש"ע (סי' רעא ס"ד): אסור לטעום כלום קודם שיקדש, אפי' מים. ואפי' אם התחיל מבעוד יום, צריך להפסיק שפורס מפה, ומקדש. ואם היו שותים יין תחלה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין.

ועיין בע"ש שהקשה, מ"ש מתפלה בס"ס קע"ח, ובמגן אברהם העיר, דלא ראה דברי הרא"ש (פ' ע"פ) שכתב, דלא דמי לתפלה, דהכא כיון שקידש היום נאסר עליו אכילה (פי' טעימה וכו').

וגם מ"ש מרן בסעיף ה' שם, שנים שהיו שותים ואמרו, בואו ונקדש קידוש היום, נאסר עליהם לשתות עד שיקדשו. ואם רצו לחזור ולשתות קודם שיקדשו, אף על פי שאינם רשאים, צריכים לחזור ולברך תחלה בפה"ג, ואחר כך ישתו. ע"כ. גם בזה נקטינן למעשה דסב"ל.

וראיתי למי שכתב להעיר בזה ע"ד מרן אממו"ר,

המקומות שמרן הבית יוסף לכאורה חולק על ראשונים

ומצינו למרן בדוכתי טובא שאף חלק על ראשונים, וכמו בב"י (אר"ח סימן כה אות יג) שחלק על הגמ"י מסברא, וכתב, ולי נראה דאין טעם וריח בדבר זה, דכיון דאידיחא לה סברת בני מערבא, למה נעשה רמז לה, והעושה רמז לה נראה שסובר דלא אידיחא לגמרי, ע"כ.

וע"ע בב"י שם (סימן לו) הביא מ"ש המנהיג שיש מחלוקת בלטוטפות ובמזוזות קדמאי ובתראי וכו', וכתב מרן, וטעות הוא בידו, שהרי כתבו שם התוספות יש טועים וכו'.

ובב"י שם (סימן קכח) הביא מ"ש בשבלי הלקט לגבי פתיחת האצבעות בשעת נ"כ, וכתב מרן, ואין טעם בזה כי אין הכהנים צריכים לעשות סימן שלא יטעו וכו'.

ושם (סימן קמב) על מה שכתב כתב הכל בו, קרא וטעה אפילו באות אחת מחזירין אותו, וה"מ הקורא שבירך, אבל על החזן אין לחוש אם לא קרא בדקדוק, ואין טעם בדבריו, דקריאה בציבור כתקנה לא תליא בברכה וכו'.

ושם (סי' קנט בבדק הבית) הביא מ"ש בתרומת הדשן, וכתב, והחילוק שכתב בשם התוספות ז"ל אין לו שחר ואינו מן התוספות. אלא איזה תלמיד טועה כתבו.

ושם (סימן קצו) הביא מ"ש המרדכי בשם היראים, וכ"כ הכל בו ושבולי הלקט. וכתב מרן, ואינו נכון בעיני, שהרי כתבו התוספות וכו'.

ושם (סימן קעה) הביא מה שהביא רבינו ירוחם בשם הג"ה לגבי ברכת הטוב והמטיב, והניח בצ"ע, וכתב מרן, ואין טעם בדבר וכו'.

ומה שמצינו שפעמים מרן חושש לספק ברכות ופעמים אינו חושש, צ"ל שמרן הכריע בדעתו הרחבה, להכריע באופן שאין אצלו ספק מסברא ברורה, או מפני שהסברא החולקת היא דעה יחידאה, או מפני שהלך אחר רוב הפוסקים המפורסמים. ובזה יש ליישב גם מה שמצינו בכמה דוכתי שמרן הבי"י נטה קו מדברי הראשונים, אף שכתב בהקדמתו לבית יוסף בזה"ל: וראיתי שאם באנו להכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות הנה התוס' וחי' הרמב"ן והרשב"א והר"ן ז"ל מלאים טענות וראיות לכל אחד מהדיעות, ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות, ואיזהו אשר ימלאהו לבו להכניס ראשו בין ההרים הררי אל להכריע ביניהם, ע"פ טענות וראיות לסתור מה שביירו הם, או להכריע במה שלא הכריעו הם, כי בעוה"ר קצר מצע שכלנו להבין דבריהם, כ"ש להתחכם עליהם וכו'. ע"כ. ולפ"ז צריך לבאר כל אותם מקומות שמצינו שמרן הבי"י חלק כל ראשונים. ולהנ"ל אתי שפיר. ובתוספת ביאור עפמ"ש בחקרי לב, דהיכא שמצינו לאיזה ראשון שכתב דין שלא הובא בשום ראשון אחר, והוא מילתא דתמיהה, אמרי' דמזה ששאר הראשונים לא הזכירו דין זה, משמע דלא ס"ל הכי, ומרן כאשר חלק על אותו ראשון סמך על כך ששאר הראשונים לא הביאו דין זה. ואמנם הוא דוקא בדבר דהוי הלכתא תמיהה ואין דרך ליישב הדברים בסברא פשוטה. [ובכל הדוגמאות דלהלן כפי הנראה בכל מקום אפשר ליישב באופנים אחרים, ואין כאן מקומו].

[אלא דגבי נ"ט בר נ"ט י"ל דמרן סמך על מ"ש בסי' פט, בשם רבינו שמשון, שהיה מתיר "לחתוך" בשר בסכין חולבת, משום דהוי נ"ט בר נ"ט, ומשמע שהיתר כן אף לכתחלה].

ושם (סימן שלא) על מה שכתב הטור שם, כתב מרן, טעות הוא, דבתורם מדבר שחיובו מדבריהם על דבר שחיובו מן התורה תנן וכו'.

ושם (סי' שמה) הביא מ"ש המרדכי שאין מתאבלין על גנב, וכתב, וטעות הוא שאותו ירושלמי אין פירושו כך, וכבר פירשתיו לעיל בסימן שעה, ומיהו ממקום אחר היה יכול להביא ראיה וכו'.

ושם (סימן שצג) הביא מ"ש הנמוקי יוסף לגבי שינוי מקום בשבת, וכתב מרן, ואין הנדון דומה לראיה וכו', וישר כחם של הנוהגים שלא לשנות מקומם בשבת.

ובבית יוסף אבן העזר (סימן קסט) הביא מ"ש בתרומת הדשן לגבי חליצה, שאם קובעים מקום בשבת מיחזי כבונה ומתקן, וכתב מרן ע"ז, אין לו טעם.

ושם (סימן כא) על מה שכתב המרדכי בשם הר"ש בר ברוך אומר לגבי השתמשות באשה דרך שפחות, והביא ראיה מהכתובים. וכתב מרן, ואני אומר נשתקע הדבר ולא נאמר, ודבר זה אסור להעלותו על לב. ואין ספק אצלי שאיזה תלמיד טועה כתב כן מעצמו ותלה הדבר ברבו. ע"כ.

ובבית יוסף חו"מ (סימן קא) כתב, ונראה לי שמה שכתוב ברמזים, כשגגה היא, דעד כאן לא פליג הרא"ש אר"ת וכו', כן נראה לי.

ושם (סימן ד) בבדק הבית, על מה שכתב הטור בדין חבית, וכתב מרן, ואין לו טעם וכו'.

ושם (סימן שלד) על מה שכתב רבינו ירוחם בדין אם תבעו המלמד מה שהיה יכול להרויח הזמן שאמר לו לפרעו ולא פרעו וכו', וכתב מרן, וכבר כתבתי לעיל (יו"ד סי' קס) שזה כשגגה היוצאה מלפני השליט.

וע"ע להרדב"ז בתשובה (סי' תרסב) הוב"ד בברכ"י (יו"ד סי' שצג) שהביא מה שכתב מרן בב"י (יו"ד שם) לחלוק על הנמוקי יוסף הנז"ל, וכתב לתמוה על מרן דהיאך חלק על הראשונים מסברא, וכתב שראיית הרב נמוקי"י ברורה היא שאין חשש לשנות מקומו בשבת. עש"ב.

ושם (סימן רח) הביא מ"ש האבודרהם לגבי הכוסס שעורים שאינו מברך עליהם כלום, מפני שהוא מאכל בהמה, וכתב מרן, ואין זה טעם כלל, דכיון שנהנה אע"פ שהוא מאכל בהמה למה לא יברך עליו.

ועוד שם (סימן שג) הביא מ"ש הכל בו דהאידינא נהגו לקלוע שערן ואין מי שימחה בידן וכו'. וכתב, ואין טעם בדבר וכו', ואם ימצא מקום שנוהגות כן ראוי לגעור בהן.

ושם (סימן שכו) הביא מ"ש בהגהות מרדכי שטוב להמנע מלרחוץ בחמי טבריה וכו', וכתב מרן, ואין טעם בדבר זה דכיון שעיקר הדבר אינו אלא גזירה בעלמא, מאחר שהתירו מאיזה טעם שיהיה, כבר הותר, ולא שייך להחמיר בו.

ושם (סימן שפב) הביא מ"ש האגור בשם מהרי"ו להתיר לטלטל החמין של ישראל לתוך חצר העירוניים ומחצר העירוניים לבית ישראל אחר, וכתב מרן, וזה כשגגה שיצאה מלפניו וכו'.

ושם (סימן תקפט) הביא מ"ש האגור בשם רבינו ישעיה שדוקא בלא ברכה מותר לנשים לתקוע לעצמן, אבל אם בירכו גילו בדעתן שלשם חובה הן עושות, ועוברות על כל תוסיף, וכתב מרן, מ"ש שעוברות על כל תוסיף אם מברכות, אינו נכון כלל, אלא שאין לי להאריך כאן.

ועוד בב"י (סי' תרעז) כתוב בתרומת הדשן (סי' קא) דאכסנאי שהוא נשוי אם רצה להדליק ולברך משום הידור, שפיר דמי. ולי נראה דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה.

ובבית יוסף (יו"ד סימן ו) הביא מ"ש הכל בו בשם י"א, וכתב מרן, וזה דבר שאין לו שחר וכו'.

ושם (סימן עג) הביא מ"ש בארחות חיים בענין מליחה, וכתב מרן, וזה דבר שאין לו שחר, והשכל והמוחש מכחישים אותו.

עוד בב"י (יו"ד סי' צה) הביא מ"ש רבינו ירוחם (נט"ו אות כח קלו ע"ד) דירקות וקטניות שנתבשלו בקדרה חולבת, אפילו היא בת יומא מותר לאכלו בתבשיל של בשר, ונראה דוקא בדיעבד, אבל לכתחלה אין לו לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר. עכ"ל. ואין דבריו נראים, אלא לכתחלה נמי מותר לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר.

נה. במקום צורך, כגון שהוא צמא לשותת אחר השקיעה, בתוך זמן בין השמשות, אפשר להקל לשותת מים כדי להפיג צמאונו. ואפילו אם קיבל עליו שבת מבעוד יום, שנאסר מיד באכילה ושתיה, אם הוא צמא מאד, יש להקל לו לשותת מים. (נה)

קיבל שבת מבעוד יום אסור בטעימה - והדין בבין השמשות

מים, ופה עירנו בגדאד יכוננה עליון אמן, מתחיל בין השמשות שבעה דקים קודם קריאת המגרב, שקורא בסוף שעת י"ב, ולכן פה עירנו כיון שנשארו שבעה דקים לקריאת המגרב, לא ישתה אפילו מים, דחל עליו חובת קידוש. וכמו שכתבתי בסה"ק רב פעלים בתשובה. ע"כ. וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן לז) צידד להחמיר בזה ע"פ מה שלמד מדברי הירושלמי (ר"פ ערבי פסחים) שאף בבה"ש אסור.

והגר"פ בספר כף החיים (סי' לו אות פא) כתב, טוב שלא לשותת מים בין מנחה למערב, בין בער"ש בין בשבת אחר ברהמ"ז דסעודה שלישית, ולא לטעום מידי, ועונש השותה מים בין השמשות, מפורש בגמ', דמיתתו באסכרה. ע"כ.

אולם בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סימן לג, ובח"ב סימן יא) אחר שכתב שיש להסתפק אם גם בביה"ש אסור לטעום, הביא מה שכתב המג"א (סי' רעא סק"י) לתמוה על הכ"מ, וציין לסי' רצ"ט לענין הבדלה, וכוננתו דכיון דבחדא מחתא מחתינן לה בש"ס, והילכתא טעם מקדש טעם מבדיל, א"כ דינם שוה לענין אכילה וטעימה, ובסי' רצ"ט שם מבואר שיש מקילין לטעום קודם הבדלה בספק חשיכה, וא"כ ה"ה לענין קידוש שיש להקל. וכן מוכח בגמ' (סוכה מו:): סוכה דחזיא לביה"ש דאי איתרמי ליה סעודתא (ביום השביעי) בעי מיכל בגוה איתקצאי לכולה יומא דשמיני, וצ"ע שהרי אסור לאכול קודם קידוש של שמיני עצרת, א"ו שבבין השמשות מותר לאכול לכתחילה. ע"כ. וע"ע בט"ז (סי' רעא סק"ה) בדעת הכס"מ שמשמע שמתיר בבין השמשות. וראה בשו"ת מגדנות אליהו (ח"ב סי' כא) ובהערות שם. [ושם (אות ט) כתב לגבי אשה שקבלה שבת בהדלקת הנרות, שאם הדליקה מ' דקות לפני השקיעה, הרי לשי' ר"ת הוא קודם פלג המנחה ואין קבלתה קבלה, ומ"מ הוי הדלק"נ כדינא שניכר, וא"כ מותר לה לשותת מים].

(נה) הנה תחילה יש לדון בזה אימתי חל חובת קידוש, האם כבר בבין השמשות או רק בצאת הכוכבים. שבש"ע הגר"ז (סי' רעא ס"ט) כתב, אסור חכמים לטעום כלום אפילו מים משהגיע זמן קידוש דהיינו משהגיע ביה"ש שנתקדש היום מספק. וכ"כ בקו"א (שם סק"ג), וכן מבואר במג"א (רעא סק"י) שכבר בבין השמשות אסור לטעום. וכן הוא במשנה ברורה (שם ס"ק יא). ע"ש. ודעת הט"ז להלך (סי' רצ"ט) שמותר לאכול בבין השמשות, אולם אפשר שמודה בקידוש שזה עיקר זמנו. וע"ע במחצה"ש שם (סק"י) מש"כ בזה.

ובספר פרי עץ חיים (שער השבת ס"פ כ"ד) כתב, מורי זה"ה [האר"ז] הזהירני מאוד שלא אשתה מים קודם הבדלה, וא"ל כי השותה מים בזמן ההוא ימות באסכרה, [ס"א, השותה מים בין השמשות של מוצ"ש שימות], אבל אם היה אוכל בשולחן בסעודה שלישית, ונמשכה סעודתו, שראוי לומר הבדלה, יכול לשותת בתוך הסעודה קודם הבדלה, ואין בכך כלום. ובהגהת מהר"י צמח שם כתב: מכאן נראה שמ"ש בגמרא כל מאן דשתא מיא בין שמשייא ימות באסכרה, י"א בין השמשות דליל שבת, וי"א בין השמשות דמוצאי שבת, וכן הלכתא, דבליל שבת אסור מן הדין מפני הקידוש של לילה. ובין השמשות דמ"ש אסור מפני האסכרה, כמ"ש בספר הליקוטים. ע"כ. וכ"ה בס' נגיד ומצוה, והו"ד ג"כ בשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן רכו) שמבואר דס"ל דאפילו ביה"ש דער"ש אסור לשותת מים מדינא מפני חובת קידוש.

גם בבן איש חי (שנה ב בראשית אות יז) כתב, אסור לטעום אפילו מים קודם קידוש, משהגיע זמן הקידוש, דהיינו בין השמשות, אפילו שלא התפללו ערבית עדיין, מיהו אם הוא בתענית, מותר להדיח פיו קודם קידוש. והעליתי בסה"ק מקבציאל, כל שלא נראה עדיין שמש אפילו על כותל גבוה נחשב לספק, ואסור לטעום אפילו

גם בספר זכור ליצחק הררי מבואר, דהאיסור הוא רק בצאה"כ, ולא בכיה"ש, דהא ספק דרבנן לקולא.

וקצת היה נראה לחלק בין קידוש שבת לקידוש יו"ט, לפי מה שכתבו הרב המגיד ועוד אחרונים, שקידוש יו"ט הוא מדרבנן. [גם בשו"ת יד אליהו להגאון מקאליש (פסקים, סי' יח אות ב), כתב לחלק בזה בין שבת ליו"ט, ושקודם קידוש יום טוב אין איסור אכילה בבין השמשות. וע' בשו"ת יביע אומר חלק ב (או"ח סימן יט אות ה), מה שהעיר בזה]. אולם רבים חולקים עליו וסבירא להו שקידוש יו"ט הוא מה"ת, וראה בזה באורך בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סימן ב), ובלוית חן (סימן יא). ע"ש. ועל כל פנים בשעה"ד כדאי הוא המנחת אלעזר לסמוך עליו. וכן העלה מרן אאמור"ר שליט"א, בקובץ קול סיני הלכות קידוש.

ויש לתלות דין זה במחלוקת הראשונים, שהרי"ף (פסחים קה). פירש מה שאמרו שם שבת קובעת לקידוש, דהיינו ביה"ש, שאסור לעשר בכיה"ש. ולפי זה ה"ה שאסור לטעום כבר מזמן ביה"ש. ואילו הרז"ה שם פי' דהיינו משתשך, בשעת צאה"כ. והובא ברא"ש שם (פי' סי' יא). וכ"כ בספר המכתם (פסחים קה). ע"ש. וכן כתב הרי"ף (עמ' סב). ולדבריהם מותר לטעום בזמן ביה"ש. גם בשו"ת מהרש"ם חלק ח' (סי' לח) כתב ע"פ מ"ש הרא"ש שהאיסור בשתיית מים מפני שהשבת קובעת ואסור לטעום עד שיקדש, ולדברי בעל המאור דוקא צאת הכוכבים קובע למעשר. ואפי' לדעת הרי"ף והראב"ד, והרמב"ן במלחמות, וכן בתשובת הגאונים בתשובת רב האי גאון (שערי תשובה סי' קיט), וכן בתשובת הגאונים (ליק סי' נח), ובספר העתים (סי' קנד עמוד ריד), ורבינו דוד בונפיד, ומהר"ם חלאווה, והר"ן דס"ל שאף בבין השמשות שבת קובעת, הרי הלימוד דשבת קובעת הוא ממה שנאמר וקראת לשבת עונג, ולדעת מהר"ל מפראג והב"ח והפר"ח אף מי שקיבל שבת מבעוד יום סעודת שבת צ"ל דוקא בלילה, ואם אכל מבעוד יום לא יצא יד"ח, א"כ קבלת שבת אינה קובעת ומותר לשתות מים. [והוא מקונטרס אהבת שלום שבסוף ספר מנחת שבת אות יא]. וכן העלה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סי' יח). ע"ש. וכן כתב בשו"ת משנה שלמה (סי' טו אות ה). וכיוצא בזה כתב הגר"ח נאה בספר קצות

השלחן (סי' עט בדה"ש אות ג). ודר"ק. וכ"כ עוד בדעת תורה למהרש"ם (סימן רעא ס"ד), שנשאל, על דבר אשה שהדליקה נרות מבעוד יום וצמאה לשתות, אם מותרת לשתות. וציין למחלוקת הראשונים אם ביה"ש קובע למעשר ואוסרת בטעימה, ונפקא מינה, לזמן קידוש ואיסור טעימה. והביא דעת הפוסקים שדין עונג שבת הוא רק בלילה, וכתב, שבמקום צער יש לסמוך על הפוסקים הנ"ל. ע"ש.

אלא שצ"ע, דהא קיבלה שבת בהדלקת הנרות, ובקבלת שבת נאסרה בטעימה. ואם איירי כשעשתה תנאי שאינה מקבלת עליה את השבת בהדלקת הנרות, וכמ"ש הרמ"א (סימן רסג ס"ו), מאי קמ"ל בזה, הא ודאי שאינה אסורה בטעימה אחר הדלקת הנרות בכה"ג. [ולכן מ"ש בספר קידוש כהלכתו ליישב כן דברי המהרש"ם, אינו נראה].

אך כבר ביארנו בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (מהדורת תשע"א, סימן רסג הערה צט) דאשה שהדליקה נרות שבת בברכה, מבעוד יום, ואחר כך צמאה למים, דלפי מה שנתבאר שיכולה עדיין להתפלל מנחה של חול, ומותרת בכל איסורי שבות, מפני שאינה אלא קבלת שבת ביחיד. וכל שכן לדעת מרן שפסק דלא ככה"ג, וס"ל שאין הדלקת הנרות עושה קבלת שבת]. לפי זה הוא הדין שמותרת לשתות מים, או כוס תה או קפה. וכן מוכח ממה שכתב הגר"ז (סימן רעא ס"ט), שאין לאסור טעימה אלא אם כן התפללה ערבית של שבת, או אחר שהגיע זמן בין השמשות. ע"ש. וכ"כ במנחת שבת (סימן עז אות ב). וכ"כ הרב תורת שבת (סימן רעא סק"ו), שלא אסרו לטעום קודם קידוש אלא אחר תפלת ערבית. ומ"ש המגן אברהם בשם הב"ח שאחר קבלת שבת אסור לטעום, בודאי שהכוונה שקבלת שבת היתה בתפלת ערבית, אבל כשקיבלה שבת בהדלקה אין שום ראייה לאסור לטעום כלום. ע"כ.

ולרווחא דמילתא אפשר לצרף דעת הרמב"ם (הלכות שבת פרק כט ה"ה), שאף לפני הקידוש לא נאסר לשתות אלא יין, אבל מים מותר. והסכים לדבריו בספר הבתים (עמוד ריז), ושכן עיקר. ואע"פ שהרא"ש בתשובה (כלל כה אות ב) הוכיח מדברי הירושלמי שאפילו מים אסור. וכן כתבו הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רסד, וח"ז סי' תקטט). והרשב"ם (פסחים קה), והראב"ה פסחים (סי' תקיג). ובספר

המכתם (פסחים קה), והמהר"ם חלאוה (שם). והר"ן והמאירי שם, ותלמיד הרשב"א בספר צרור החיים (עמוד לא). ובהגמ"י בשם מהר"ם. וכ"פ מרן בש"ע (סי' רעא ס"י). והכי נקטינן. מ"מ סברת הרמב"ם ודעימיה חזי לאצטרופי לסניף להתיר בנידונינו.

גם בשו"ת בנין עולם (או"ח סימן ז) דן בזה, וכתב שם שנראה למעשה להתיר למי שקיבל שבת [ביחיד] לטעום קודם קידוש אם אין דעתו לקדש כלל כ"א אחר ת' ערבית ועד צאה"כ, שבכה"ג לא מיקרי טעימה קודם קידוש. ואלא שמסתפינא להקל נגד משמעות ד' רבותינו אשר מימהם אנו שותים, ומ"מ לענין טעימת מים אם הוא צמא ודאי יש להתיר מחמת שכמה פוס' והרמב"ם מכללם מתירים בשתיית מים, וראוי לסמוך עכ"פ בזה להתיר, ובפרט דזה גופא איסור דרבנן ולא נזכר איסורו בש"ס בפירושו. עכת"ד.

וראיתי בתשוה"נ (ח"ב סי' רג) שהביא בשם הרה"ג ר' משה מרדכי קרפ שליט"א, שדייק בלשון הרמב"ם (פכ"ט משבת ה"ב) שכתב: אסור לאדם לאכול וכו' "משקדש היום" עד שיקדש, וכן "משיצא היום" אסור לו להתחיל לאכול ולעשות מלאכה עד שיבדיל. ומדיוק לשונו יש ללמוד, דלגבי קידוש זמן החיוב הוא כבר מביה"ש, וזהו משקדש היום [עי' רש"י ברכות ב:] ולגבי הבדלה האיסור הוא רק משיצא היום, והיינו בצאת הכוכבים, דלעולם לא מצינו לשון משיצא היום לביה"ש. ושכן מבוי בר"ן (פ' ערבי פסחים) שאפי' לשיטת הרי"ף שמפרש דשבת קובעת לקידוש היינו בביה"ש, ומדמינן התם הבדלה לקידוש, לאו למימרא שתהא קובעת הבדלה דומיא דקידוש מבע"י, דאפוקי יומא מאחרינן לה, אלא שבקידוש אמרינן תרתי, אמרינן קובעת ואמרינן מבע"י כמעשר, וגבי הבדלה לא אמרינן שתהא קובעת לגמרי כקידוש מבע"י, דאפוקי יומא מאחרינן לה, אלא שהיא קובעת שצריך להפסיק בשבילה וכו', ומסקינן דאינה קובעת להפסקה כלל, וש"מ שהבדלה הוא בצאה"כ ולא בבה"ש, ודלא כשי' החזו"א בזה שהחמיר מאד שלא לאכול אחרי השקיעה ואפי' בדיעבד כשלא אכל קודם. ע"ש. אולם אינו מוכרח לדייק כ"כ בלשון הרמב"ם הנז', ולהוציא דין ע"פ דיוק.

ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סי' קכה) הביא מהלבוש (סי' תפ"ט סעי' ט) דחיוב קידוש חל עליו עוד לפני צאת הכוכבים ובין השמשות, משום שצריך להוסיף מחול על הקודש ע"ש, אלא שאינו מוכרח דר"ל שצריך קודם לקבל עליו תו"ש, שאפשר דר"ל שבזמן שצריך להוסיף מחול על הקודש אפשר לקדש בלי לקבל עליו שבת קודם. וראה בס' תו"ש (סי' רסא ס"ק יא) דסמוך לחשיכה חל על כל אדם תוספת שבת בעל כרחו עיין שם, ועיין בחיי אדם (כלל ה' סעי' ב) ובספר ערך ש"י (סי' רסא). ובשט"ג (פסחים כא: מדפי הרי"ף אות ב) כתב דזכרהו בכניסתו אינו אלא בצאה"כ. וברמב"ם לא משמע כן. וע' בתוס' הרא"ש (ברכות כז:): דמדכתיב זכור את יום השבת משמע סמוך לכניסתו, מדלא כתיב זכור ביום השבת. וע' בשו"ת זכות אבות קורייאט (סי' כה אות ה), ובספר אז נדברו חיי"ב (סי' א עמוד ה), ובספר שרגא המאיר ח"ו (סי' קכד), ובשו"ת באר שרים ח"ג (סי' ה). ודו"ק. והנה בחזון עובדיה שבת כרך א' מבואר, דמותרת לשתות "כל עוד לא שקעה החמה", ולפי האמור בדברי בעל המאור, האיסור חל רק בצאת הכוכבים, וגם יש כאן כמה ספיקות, שמא הלכה כד' הרמב"ם שרק יין אסור לשתות קודם הקידוש, ושמא הלכה כרבי יוסי דבין השמשות הוא בסוף בין השמשות דר' יהודה, והוא כהרף עין, ואף לר' יהודה שמא בין השמשות יום הוא, ושמא כר"ת דיום גמור הוא. ולכן נראה דאין הכי נמי אם צמאה לשתות יכולה להקל בזה אף בבין השמשות. והו"ל ס"ס בדרבנן. ובחזו"ע לא נחית לדון לגבי ביה"ש, ונקט מה שפשוט יותר להתיר. ואמנם אין להתיר כל שבות דרבנן בביה"ש, בקביעות, דאחר שהמנהג כד' הגאונים, יש לתפוס לגמרי כדעתם, ולא להקל באיסורי שבות. ואין להקל מטעם ספק דרבנן לקולא, שהוא ספק קבוע וכבר ביארנו בכ"ד דבספק קבוע לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ובפרט באיסור מוקצה שאין להקל בו בקביעות בביה"ש, שכבר כתב הר"ן גבי שופר, דתנן סוף ר"ה, דאין מפקחין עליו את הגל, מ"ט שופר עשה ויו"ט ל"ת ועשה, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה. וכיון דמדאורייתא לא דחי ה"ה דמוקצה דרבנן, דעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. עכ"ל. והובא במג"א (סי' תמו סק"ב). ושאני הכא שהוא שבות קל, שאסרו

לרפואה קובעת, כמו שמוכח מדברי הנוב"י (קמא אור"ח סי' לו), ע"ש. אלא שזה שייך היכא דנהנה, דכן מוכח מדברי הרא"ש הנ"ל בטעימה קודם קידוש, דתלוי בהא דקובעת למעשר כנ"ל, ודייק הרא"ש משום דאסור ליהנות בכל מיני הנאות כנ"ל, א"כ הכל תלוי בהנאה, וכן נראה בדברי התה"ד (סי' קנח) והביאו המג"א (סי' רעא סק"ה) דשרי לרחוץ פיו קודם קידוש, כיון דאינו מכוון להנאת טעימה. וגם חזי לאצטרופי שאין זה קבלת שבת גמורה כמו בתפילת ערבית או ברכו, כמ"ש הדגול מרבבה (סי' רסא), והגר"ז (סי' רצג ס"ב) שרק אם ענה ברכו או שהתפלל מעריב, קיבל עליו עיצומו של יום ונאסר בשבותין. עכ"ד.

אולם לפי האמור יתכן להקל בזה גם אחרי שהתפלל ערבית וגם אחרי כניסת השבת. [ומ"ש הגר"ח קנייבסקי (בתשובה שהובאה בסו"ס אישי ישראל) שלכאור' ה"ה בקבלת שבת של יחיד אסור להתפלל מנחה אחרי כן, במחכ"ת אשמתמיתיה דברי האח' הנ"ל שחילקו בין קבלת שבת של יחיד לקבלת שבת בציבור, וכן הביאו בשם הגריש"א שקבלת שבת של יחיד איננה בגדר קבלת שבת רק תוספת שבת]. וע"ע בשו"ת באר משה ח"ח (סי' סד), ובשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' לו).

לשתות מים בבין השמשות בערב שבת ומוצאי שבת ובשאר ימות השבוע

מעשה לידי סכנה וכן שמעתי מאבא מורי נ"ע. ויש מדרשים שכתוב בהן מעיין, ואיתא להא ואיתא להא, ובקושי התירו ערב יה"כ לאכול סמוך לתפלת ערבית, ותיקנו וידוי קודם שיאכל וישתה משום שכרות גם בט' באב שחל להיות בשבת ונדחה התירו בקושי. ע"כ. והובא בקצרה בתוס' (פסחים קה). שמשמע בגמ' שם שהיו אוכלים בשבת סמוך לחשיכה, ותימה, שלא נהגו לאכול בין מנחה למעריב, וגם ר"ת כעס על רבינו משולם שהנהיג לאכול בין מנחה למעריב, דאמר במדרש השותה מים בשבת בין השמשות גזול את קרוביו המתים וכו'. ובשו"ת מן השמים (סימן לט) שאל על כך, והשיבו ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם ה' אלהיכם אשר עשה עמכם להפליא.

ובפי' סידור התפילה לרוקח (עמוד תקפו) כתב, ולפי שהנשמות עומדות על אותו מעיין, תיקנו הגאונים ורבנן סבוראי שלא לשתות מים בין מנחת שבת למעריב, שלא לגזול את המתים, ואע"ג

לטעום קודם הקידוש כדי להבחין בין סעודת רשות לסעודת חובה, ולכן במקום צורך יש להקל למי שצמא לשתות. ודו"ק. ובפרט שלד' בעל המאור (פ' ערבי פסחים) דוקא צאה"כ קובע למעשר, ולא ביה"ש. וראה בילקו"י שבת ג' (סי' שיח עמ' כה).

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' יח) כתב הרב השואל, דנראה שאשה שקיבלה שבת בהדלקת הנרות ומותרת לבלוע כדור עם מים קודם הקידוש, כיון שמצינו שהשותה מים שלא לצמאו אינו מברך, דלא מיקרי הנאה, ולא דמי לשאר משקין דאפי' אינו שותה לצמאו ג"כ מברך. א"כ גם בנ"ד לא מיקרי הנאה, ויהיה מותר קודם קידוש, כמו דמותר לשתות בלא ברכה, אבל בשאר משקין כיון דמחוייב בברכה. והרהמ"ח הוסיף, שהרי הטעם שאסור לשתות אפי' מים קודם שיקדש, משום דשבת קובעת ואסור להנות בכל מיני הנאות קודם שיקדש, וכמ"ש הרא"ש (כלל כה סי' ב), ומקורו בפסחים (קה): שבתא קבעה נפשה, ופרשב"ם דאפי' עראי דשבת חשבי אותה קבוע למעשר, משום דהוי עונג אפי' סעודה כל שהיא דידה קבוע הוא וכו', משחשיכה היא חשובה אכילת שבת מאליה, עכ"ל.

והנה בהא דשבת קובעת למעשר, אף אם אוכל

ובעיקר הדבר בדין שתיית מים בבין השמשות של שבת, הנה הובא דין זה בדברי הרמ"א בהגה (סי' רצא) שיי"א שאסור לשתות מים בין מנחה למעריב בשבת, שאז חוזרים הנשמות לגיהנם וכו', מ"מ אין לשתות מים מן הנהרות, אבל בבית שרי וכ"ש שאר משקין דשרי, וי"א דאין אסור אלא תוך י"ב חודש על אביו ואמו, וי"א דאיסור זה של שתיית מים אינו רק בע"ש. והובא ג"כ בב"י שם. ומ"מ מרן השמיט כל זה בש"ע, ואפשר משום שלא מצינו שבני ספרד נהגו לחוש לזה, ואי"נ משום ששומר פתאים ה'. וגם שאפשר שאין בזה שום איסור רק שהזהירו שגורם צער למתים, ועל כן מרן לא חשש כ"כ לזה.

ומקורו במדרש תהלים (מזמור יא) וכל אדם השותה מים בין השמשות גזול את מתיו. ובספר הישר (חלק התשובות סי' מה) שיש ללמוד מברייתות וממדרש אגדה שהשותה מים בין השמשות גזול את החיים ואת המתים, ומעשה אירע בלותר ובא

נו. לכתחלה ראוי לחנך קטן שהגיע לחינוך [כבן 6] שלא יאכל וישתה קודם הקידוש אחר התפלה. אולם כשיש צורך בדבר, כגון שממתינים לאיזה אורח שיגיע, או כשחום היום גדול וקשה לקטן להמתין לשתות עד אחר הקידוש, מותר ליתן לקטן לשתות וכדו' קודם הקידוש. ומיהו בנער בריא כבן י"ב שנה ויום אחד ואילך, נכון לחנכו גם בזה. (נו)

בין השמשות, והוא שנמצא במדרש (מדרש סדר גן עדן) שכל השותה מים בערב שבת בין השמשות הרי זה גוזל את המתים, וכוונתו בזה לקבוע בנפש אמונה שיש לרשעי ישראל מנוחה בשבת בגיהנם, וכשהם יוצאין בערב שבת הם שותים ורוחצים ומצטננים במעים עד שהשותה מים באותו שעה הוצרכו לומר שהוא גוזל אותן מהם ועשו את השותה גולן ומחוסר אמונה. ומדרש זה לא ידעתי היכן הוא, אבל שמעתי כי נמצא לרז"ל בספר הנקרא מסכת גן עדן, או פרקי גן עדן, כעין פרקי היכלות ופרקי מרכבות ופרקי דרך ארץ, וכן כתוב שם בנוסח אחר: כל השותה מים בשבת בין מנחה לערבית תוך שנה שמת לו מת הרי זה גוזל את מתו, ושם מפרש הטעם באותם פרקים לפי שהמתים יוצאים בשבת ושותים מים מן הנהר היוצא מעדן ולכך אין ראוי לו לגזול את מתו אבל לאחר שנה קבל את דינו כבר. וכ"כ עוד בקצרה בספר כד הקמח (ערך שבת).

ולענין הלכה, הנה מרן השמיט ד"ז מהש"ע אף שהביאו בב"י, ואפשר משום שאין כאן איסור ע"פ דין, רק חשש נזק, ועל כן לא חשש לזה, כיון שלא נזכר בש"ס, וי"ל שומר פתאים ה'.

דאמרי' בפסחים דבי רב אשי לא קפדי אמיא, נוכל לומר לאחר מיכן גזרו, אי"נ הם היו שותים לאחר שהתפללו מעריב שכבר הנשמות שבות לגהנם.

ובשבולי הלקט (סי' קכז) כתב, איתא במדרש השותה מים בין השמשות כאילו גזול את מתיו. ומצאתי בת' הגאונים ז"ל, כך שמענו מפי חכמים הראשונים כל בה"ש נותנין רשות לנשמתן של מתים לשתות מים, וכל השותה מים בה"ש בשעה ששותות נשמות מתות אין מניחין נשמה של מת קרובו לשתות מים, לפיכך אמרו חכמים כאילו גזול את מתו, ודוקא בתוך י"ב חדש. ומשמע דקאי על בה"ש של כל השנה. וכן במחזור ויטרי (סימן קמה) כתב, מצאתי בת' הגאונים, הא דאמרו רבנן כל השותה מים בה"ש כאילו גזול את מתו. בבין השמשות דכולה שתא קאי. משום דבתוך י"ב חודש לפטירתם ניתן רשות לנשמות לשתות מים. ואותו קרוב ששותה מים בין השמשות אין מניחין שאר נשמות לשתות לאותו קרוב שמת. ולא אמרו אלא תוך י"ב חדש.

ורבינו בחיי (שמות פרק כ) כתב, ומן הטעם הזה אמרו רז"ל, לאסור לשתות מים ערב שבת

ליתן לקטן לאכול קודם הקידוש

איסורי לא תעשה הוי גם איסור חפצא. ע"ש. [ראה להלן בדעת הר"ן]. ומש"ה במצות עשה אין איסור למיספי בידים לתינוק, דחובת גברא נינהו, וקטן אינו מחוייב בחובת גברא. וממילא בקידוש שהוא חיוב גברא, מותר לתת לקטן בידים. ועוד, לפי מה שכתבו התוספות ישנים (יומא פב.), וכן הגר"ז בשלחן ערוך (סי' רסט ס"ג), שלא אסרו להאכיל לקטן אלא דבר האסור מצד עצמו, כגון נבלה וטריפה, אבל כאן שהמאכל מצד עצמו מותר, אלא שהוא זמן שאסור באכילה, מותר להאכיל לקטן, כמו שמאכילים לקטנים ביוהכ"פ, אפילו כשאין בהם חשש סכנה. ע"ש. וכיו"ב כתב לבאר בשו"ת רבי עזריאל הלדסהיימר (סימן נא),

נו) בבית יוסף (אורח חיים סימן רסט) הביא דברי הגמ"י (פרק כט מהלכות שבת אות מ), שכתב, שאיסור טעימה קודם הקידוש, הוא ממצות עשה של קידוש, ולכן מותר ליתן לקטן לטעום מכוס הקידוש בביהכ"נ, אפילו שאין קידוש אלא במקום סעודה. והיינו, דאף שאסור למיספי להו לקטן בידים איסור דרבנן, היינו דוקא באיסור לאו, דנפקא לן מלא תאכלום לא תאכילום. אבל לגבי קידוש שהוא מצות עשה, ולא נפקא לן מהתם, שרי. ע"כ. ובשו"ת יביע אומר ח"א (חלק יורה דעה סימן ד' אות ה) כתב לבאר דעת הגמ"י, שהוא על פי מה שנתבאר בהר"ן (גדרים יח). שכל מצות עשה הוי חובה על האיש ולא בחפצא, אבל

שלבדעתם דוקא איסור דאורייתא האיסור הוא בחפצא, אבל איסור דרבנן אינו אלא איסור על האדם, ואינו איסור בחפצא. ולכן כל שהוא לצורך הקטן, אף שהגיע לחינוך מאכילים אותו איסורי דרבנן אפי' בידים. [אלא שהרשב"א כתב בתשובה, שכתב כן להלכה אבל לא למעשה]. אך לדעת הרמב"ם כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ולכן גם איסור דרבנן עשו אותו חכמים כאיסור חפצא, ואסור לתת לקטן בידים גם איסור דרבנן. ומרן בש"ע (או"ח סי' שמג) פסק כדעת הרמב"ם, שגם איסור דרבנן אסור לתת לקטן בידים. אלמא דס"ל דגם איסור דרבנן הוי כאיסור חפצא.

ואמנם גם לגבי איסורי תורה מצינו מחלוקת בראשונים אי חשיבי כאיסורי חפצא או כאיסורי גברא. שדעת הר"ן הנ"ל (נדריים יח. ד"ה הלכך נקטינן) דמצוות עשה הווי מצוה על הגברא, ולא תעשה הווי איסור בחפצא, שכתב וז"ל: דמצוה ושבועה שתיהן איסור גברא הן, וחייל עלייהו איסור חפצא דנדרים לבטלן בשב ואל תעשה. ולכן כי אמר קונם מיתוסף ביה איסור חפצא וכו'. ע"כ. והיוצא מדבריו דמצוות עשה הווי מצוה בגברא, שהרי הדגיש שדוקא מצוה ושבועה הם על הגברא, ומסתמא בא לאפוקי איסורי לא תעשה. אלא שאין זה בכל האוין, דבודאי שיש לאוין שהם איסור גברא כמו לא תקיפו פאת ראשיכם, ולאויין דשבת, ועוד, אבל יש לאוין שהם בעיקרן איסור חפצא, כחזיר ונבילה, ואיסור חפצא חל על הגברא, וע"ש בהר"ן בהמשך דבריו שכתב, משום דבנדרים כי היכי דאית בהו איסור חפצא, איסור גברא נמי אית בהו, שהרי מכיון שנאסר עליו, קאי עליה בלא יחל דברו, והאי לאו איסור גברא הוא "ככל לא תעשה שבתורה". עכ"ל. והיינו דבכל לאו איכא גם איסור גברא, אבל לא בא לאפוקי שלא יהיו לאוין איסור חפצא. ועיין לרעק"א בגליון רטו שצייין בשם הר"ן דאין נדר חל על לא תעשה לקיים, משום דנבלה איסור חפצא.

אולם הריטב"א (ריש פרק ב' דנדרים) כתב, שהתורה אמרה (במדבר ל) כי ידור נדר, עד שידור בדבר הנדור שהוא איסור חפצא וכו', וטעמא דמילתא משום דחזיר ונבלה אין גופם אסור איסור חפצא, אלא כי האדם אסור לאכלן. ואם כן קונם דהוי איסור חפצא היכי שייך לומר שיהיה

שבאיסור עשה אין איסור ספייה בידים דוקא באיסור גברא, אבל לא במקום שיש איסור חפצא, ולכן תרומה טמאה אסור לתת לקטן, אף על פי שהוא לאו הבא מכלל עשה. עש"ב. [והר"ד בספר קידוש כהלכתו עמוד צ].

ואמנם בבית יוסף (סו) כתב עוד, ולדברי האומרים דאפי' איסורי דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים, כמו שאכתוב בס"ס שמ"ג, אפשר דכיון שיש מתירין לשתות בביהכ"נ אפילו לגדולים, אף על פי שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים מכל מקום לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים. אי נמי דכיון דאי לא הווי שנתו קטנים הוויא ברכה לבטלה, שרינן איסור שתיה לקטנים שלא במקום סעודה, כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה. ע"כ. ומוכח לכאורה דדוקא בביהכ"נ התירו לקטן לטעום, ומשמע דאל"ה אסור לקטן לטעום קודם הקידוש.

אבל בשו"ת יביע אומר ח"ד (סימן יב אות טו) כתב, דלא מבעיא לדעת הרשב"א והר"ן (רי"פ יוה"כ"פ) שאיסור דרבנן מותר למיספי לקטנים בידים, אלא אף לדעת הרמב"ם (סוף הלכות מאכלות אסורות) ומרן השלחן ערוך (סימן שמג), שגם איסור דרבנן אסור למיספי להו בידים, מכל מקום זהו כשהמאכל אסור מצד עצמו, אבל כאן שהמאכל מותר, ורק השעה אסורתו, יש להקל. וראה גם בילקו"י ח"א (מהדורת תשמ"ה, עמוד קפח). ע"ש.

ולכאורה יש לעיין בזה, דהרי הבי"י (בסי' רסט) ביאר טעמא דמילתא שמותר לתת לקטן לשתות מיין הקידוש שבבית הכנסת, דכיון שיש מתירים לקדש בביהכ"נ ולשתות אף לגדולים, משום מצוה התירו לקטן. ע"ש. ומשמע דאי לאו האי טעמא היה אסור לקטן לשתות שלא במקום סעודה, ומבואר דגם בדבר שהזמן גורם לאיסור, ואינו איסור חפצא, אין להקל לקטן. וצ"ל דמה שהוצרך מרן לטעמא אחרייתא לגבי יין של קידוש, הוא לתוספת טעם ולרווחא דמילתא שיהיה לכ"ע.

והנה הביאור במחלוקת הרמב"ם והרשב"א והר"ן הנ"ל, אם מותר לתת לקטן איסור דרבנן בידים או לא, שלדעת הרמב"ם אין ליתן לקטן בידים אפילו איסור דרבנן. ולדעת הרשב"א והר"ן מותר ליתן לקטן בידים איסורי דרבנן, כתב בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק יורה דעה סימן ה'),

איסורו בנבילה, שהרי נבלה אין איסור בגופה יותר מהיתר דעלמא, והוי כאומר ככר זה אסור כבשר חוליין. ע"ש. ומבואר דאף איסור תורה כחזיר ונבלה אינם אלא איסור גברא. ומדברי הרמב"ם והר"ן שפירשו שהחילוק בין מתפיס בקרבן לבשר חזיר הוא שצריך להתפיס בדבר הנודר ולא בדבר האסור, מוכח דס"ל דלא כהריטב"א, דאי ס"ל כהריטב"א שבשר חזיר אינו דבר האסור בחפצא, היה להם לפרש יותר בפשיטות, שהתפיס [בבשר חזיר] בדבר שאינו אסור בגופו יותר מבשר היתר דעלמא. [כלשון הריטב"א]. וא"כ מוכח דלא ס"ל כד' הריטב"א, אלא כל דבר האסור מן התורה באכילה איכא בו גם איסור חפצא.

ועיין בספר בית האוצר (להגאון רבי יוסף ענגיל, מערכת א"י, כלל כג קכו) שדן בזה, ופשיטא ליה שאיסורי תורה לכל הראשונים איכא בהו גם איסור חפצא. ורק להריטב"א הם איסורי גברא לבר. אלא שנסתפק שם באיסורי דרבנן אי הוו איסור גברא או איסור חפצא. וע"ש באות קכו (ד"ה ו"ל עוד) שפירש מחלוקת הריטב"א ושאר הראשונים היא מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש בימא עד. אם חצי שיעור איסור מן התורה או מדרבנן, דרבי יוחנן ס"ל כדעת שאר הראשונים דאיסורי תורה הוו גם איסור חפצא, וממילא גם בחצי שיעור איכא איסור, דגופו איסור. אבל לר"ל איסורי תורה הוו רק איסור גברא, ומה שייך איסור בחצי שיעור. אך יש לדחות דעיקר הטעם דחצי שיעור אסור מן התורה הוא משום דחזי לאיצטרופי, אלמא דאף אי נימא דהוא איסור גברא יש מקום לומר דכיון שראוי להצטרף לשיעור, לכן אסור גם בחצי שיעור.

והנה מרן בחושן משפט (סימן רלד ס"ב) פסק, דאם מכר בשר בהמה ונודע שהיתה טריפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם את הדמים. אבל המוכר לחבירו דברים שאיסורם מדברי סופרים אם אכלם אין המוכר מחזיר לו כלום. ע"כ. ולכאורה אמאי אינו מחזיר את המעות שקיבל.

וע"ש בנתיבות המשפט (ביאורים סק"ב) שהביא מ"ש הש"ך (ביו"ד סימן קי"ט סק"ז) דאפילו המותר משויו א"צ להחזיר. ע"ש. ולכאורה אינו מובן, כיון דהמקח בטל הוי כמזיק, או כאוכל שלא

במקח, ואמאי יצטרך לשלם יותר משויו. ואפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגן על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה, וכאילו לא עבר דמי. תדע, דהא אמרינן בעירוובין (סו:): בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג, היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן, והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה, והרי נהנה כמו מן הכשירה, ומש"ה צריך לשלם כל דמי הנאתו כמו בזה נהנה וזה חסר מועט, דכלל הוא דצריך לשלם כפי מה שנהנה, משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג וחסרונו גדול מהנאתו. ע"כ.

ולאמור יש להוסיף בביאור הדברים, דמה שבאיסור תורה צריך כפרה גם בשוגג, היינו טעמא משום דאיסור דאורייתא הוי איסור חפצא, ולכן גם האוכלו בשוגג צריך כפרה, ואין אכילתו חשובה אכילה. אבל איסור דרבנן הוי איסור גברא, וכל שאכלו בשוגג לא קעביד איסורא ומשום הכי הוי כאוכל כשרה. וכן ביאר בשו"ת יביע אומר הנ"ל.

ועיין בספר ארזא דבי רב (גיטין ז.) שהעיר על מה שהקשו בתוס' שם, מהך דר"י בר אבא דאישתלי וטעים קודם הבדלה, דלכאורה אין איסורו אלא מדרבנן, ואם כן לפי מ"ש הנתיבות (הג"ל) דאיסור דרבנן בשוגג אינו צריך לכפרה כלל, דלא נחשב לחטא, ולכאורה טעמו משום דאיסור דרבנן אין כאן חפצא דאיסורא אלא הוא דעבר על לא תסור, וכמ"ש הרמב"ם, ואם כן בשוגג אין כאן עבירה, הנה לפי זה אין מקום להקשות מהא דאין הקב"ה מביא תקלה על ידם, כיון שאין כאן תקלה כלל. ואולי כוונתו שם רק לענין עונש וכפרה נחשב כאילו לא עבר כלל בדרבנן בשוגג. ונפ"מ שם לענין דמיקרי נהנה לשלם כל מה שנהנה, אבל מכל מקום תקלה מיקרי, על כל פנים לפי שיטת הרמב"ם לכאורה אין זה איסור במידי דאכילה, כיון שאין איסורו אלא משום לא תסור. ע"ש.

אלא שיש להעיר דלפי מה שביאר בשו"ת יביע אומר הנ"ל, דאם כן הדברים סותרים למ"ש מרן עצמו באורח חיים (סימן שמ"ג), דאסור ליתן לקטן בידים אפילו איסור דרבנן, אלמא דגם

איסורי דרבנן חשיבי כאיסורי חפצא. וי"ל.

והראוני באור שמח (פ"ב מהל' גירושין הי"ז) שכתב לחלוק על דברי הנתיבות הנז'. ושם דן בעדים שחתמו על גט שניתן בעל כורחה של האשה, ועברו על חרם דרבינו גרשום, אם נפסלו לעדות בגלל שעברו על החרם. ותלה זאת בחקירה, אם העובר על איסורי דרבנן בשוגג, אי חשיב כעבירה, דדבר האסור מדברי סופרים, אינו איסור בעצם, רק מלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו', וכן מקרא דשאל אביך ויגדך וגו', וכיון שלא היה מיד אשתכח דמאי דעבר אינו מפני שלא שמע לדברי הזקנים ותקנתם, רק מסיבה שלא ידע, ותו ליכא עבירה כלל. וסעד לזה ממה ששינוי בבכורות (לו.) ופסקה רבינו בפרק טז מהל' מכירה, דאם מכר דברים האסורים באכילה מד"ת וכו', ואם אכל דברים האסורים מדברי סופרים, אין מחזיר לו הדמים. ופירש הש"ך (הנ"ל) דאף מה שהיה פחות מצד האיסור למכור בשוק, אינו מחזיר לו. וטעמא ע"כ כיון דאכיל בשוגג איסור דברי סופרים לא הוי תו איסורא כלל, והוי כמאן דאכיל היתרא לגמרי, ולכן שוה הדמים מה שנתן עברו כאילו הוא היתרא. וכן מצאתי להנתיבות שם. אמנם לפי זה יהיה מותר ליתן לחבירו דברי סופרים בשוגג, ולא יעבור על לאו דלפני עור, ישתקע הדבר ההוא ולא יאמר, ועיין בחולין (קיא:) חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי דלא ס"ל. אך יש לחלק דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אבל אינו מחזור וכו'. ע"ש.

ובספר סוכת דוד (יבמות ז:) כתב לחדש, שגם איסורי דרבנן הוו מעשה איסור ועבירה בעצם. וגם בדברי הנתיבות [הנ"ל] אפשר שאין כוונתו שאין זה מעשה מצוה כלל וכו', וכיון דמברכינן על מצות דרבנן על כרחנו שמצוות דרבנן הם מעשה מצוה בעצם, שזהו בעצם רצונו יתב', ונתן לחכמים כח לחייב אותנו בזה, ולכן גם איסורי דרבנן הם מעשה איסור ועבירה בעצם וכו', והנתיבות כתב רק דלענין כפרה דלא בעינן בשוגג, משום שכל החיוב לשמור המצוות שלהן או האיסורין שלהן זהו רק ממצות לא תסור, דרק על ידי לא תסור אנו מתחייבים לשמור מה שתקנו, וכיון שאינו עובר במזיד לא מיקרי זה שעובר על דבריהם, דאין כאן מרי, שאינו מורד בהם, ולכן לא בעינן כפרה. ע"כ.

נמצא שגם אי נימא דאיסורי דרבנן הוו איסור חפצא, א"צ כפרה אם עבר עליהם בשוגג, שאין כאן מרידה בדברי חכמים. והיינו, שבאיסורי דאורייתא מה שחייבה התורה קרבן על שוגג, זה אינו על מה שלא שמע להשי"ת, אלא מפני שציווי השי"ת לא נתקיים על ידו. ולכן מצינו חילוקים ודינים בהבאת קרבן, וגם דצריך שיהיה שוגג מתחלתו ועד סופו. משא"כ באיסורי דרבנן כל עיקר האיסור הוא משום שיש כאן מרידה, ובשוגג לא שייך מרידה.

ועיין בהגהות אשר"י (פ"ב דע"ז) שכתב, להזהיר את המניקות שלא יאכלו נבילות וחזיר, וכ"ש שאין להאכילן דברים טמאים, וראיה מאחר שאמו אכלה ממין עבודת כוכבים, וזה גרם לו לעת זקנותו שיצא לתרבות רעה. מא"ז. ע"כ. ויש לומר בדעת הג"א דהיינו דוקא איסורי תורה, אבל באיסורי דרבנן כיון דהוו איסור גברא וקטן אינו מצווה, לא מוליד טבע רע.

ובספר תורה תמימה (ויקרא יא ס"ק קצב) כתב, ולענין איסור דרבנן מחלוקת בין הפוסקים אם מותר לספות בידים, ובהג"א (הנ"ל) כתב, דאין להאכיל איסורין אף לקטן שבקטנים, מפני שאיסור ודבר טמא מוליד טבע רע, וכפי הנראה כיון לדרשה ביומא (ל"ט). שיובא בפסוק הסמוך ונטמתם בס, ושם נבאר זה. ע"כ. ולהאמור יש מקום לחלק בין איסורי דרבנן למינקת האוכלת איסורי תורה. דלגבי איסורי דרבנן כיון דהוו איסור גברא וקטן אינו מצווה, אינו מוליד טבע רע. אלא דאכתי י"ל דכיון שהחמיר אפי' במינקת גויה, שבודאי עושה בהיתר לדידה, וגם לקטן אינו מצווה על זה, ואפ"ה כתב שמוליד טבע רע, א"כ ה"ה שיש להחמיר בקטן בכל איסור מפני שמוליד טבע רע. דלא עדיפי ממינקת שמותר אפי' מדרבנן ואפ"ה מטמטם הלב.

ועיין בילקוט יוסף על ערלה (פרק י') אם שייך טמטום הלב בפירות שיש בהם ספק אם הם מהמעוט של ערלה, או מהרוב שאינם מערלה, דלכאורה אחר שאנו מתירים לאוכלם משום כל דפריש מרובא פריש, ליכא בהם טמטום הלב. דהפה שאסור הוא הפה שהתיר. ושם הזכרנו מ"ש הריטב"א (ע"ז כו.) שהוכיח משמות רבה, דאמרינן האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות, וכי

אסור היה לו למשה לינק מן הנכריות, והלא שנינו נכרית לא תניק את ישראל כו' הא שלא במקום סכנה מותר, אלא לפי שהחזירוהו על כל המצרות ולא רצה לינק, אמר הקדוש ברוך הוא פה שעתיד לדבר עמי יינק חלב נכרית, הדא הוא דכתיב את מי יורה דעה וגו'. ע"כ. ומשמע דאף שהיה בהיתר לא היה מן הראוי לינק מנכרית. אך ליכא ראייה שכל שנעשה בהיתר מוליד טבע רע, ושאיני משה רבינו שעתיד לדבר עם השכינה, ובוזה מיגרע גרע שיינק מן הכרית. אבל לא לענין טבע רע. ועיין בר"פ ח"ד (סוד ישרים סימן ו').

ובמה שכתב בנתיבות הנ"ל דבאיסורי דרבנן אין צריך כפרה, עיין בשדי חמד (מערכת א' סימן קח) שהביא כמה אחרונים שכתבו כן, ובהם בשו"ת תורת חסד מלובלין (סי' לא) דאיסור תורה הוא איסור חפצא, ואיסור דרבנן הוי איסור דרבנן.

וכן כתב בדרך המלך (הלכות ברכות פרק א' הלכה יט), ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סימן ה-ו). ע"ש. אך מדברי הרב קרית ספר משמע שלא כדברי הנתיבות, שכתב בפרק א' מהלכות ממרים וז"ל: אבל מי שעבר על דבר שהוא מדרבנן להנאתו או לתועלתו או לתיאבון, בין בשוגג בין במזיד הרי הוא עובר על דברי חכמים והוא פורץ גדר ישכנו נחש. הרי משמע דגם בשוגג דרבנן זה עבירה. וכן משמע ברמ"א (סימן שלד סעיף כו) דעבר וחילל שבת צריך להתענות ארבעים יום. ובמג"א שם (ס"ק לג) כתב, דהדין כן אפילו בעירובי תחומין. ובשער הציון שם כתב בשם ספר כלכלת שבת דאפילו עבר בשוגג על איסור דרבנן הדין כן. וע"ע באתון דאורייתא (כלל י') ובאור שמח (הלכות גירושין פרק א' הלכה יז) ובשו"ת באר יצחק (אהע"ז סי' ג' ענף א'). ע"ש. וראה באורך בילקו"י הנ"ל.

ממתקים לקטן קודם קידוש

נמצא שם, אבל אם אכיו נמצא שם, עליו למחות בו ולחנכו שלא ישתה קודם קידוש. וכל דברי הרשב"א והר"ן הם רק לענין איסור ספיה ולא לענין מצות חינוך. ולהאכילו בשחרית מותר, שאסור לענות את הקטן עד שיחזרו מבית הכנסת. וראה עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ג יו"ד סימן ג אות ז) אם מותר לתת לקטנים מאכלי חלב אחר בשר תוך ו' שעות, שיש לחלק בין שנותן לו מאכל חיוני לסעודה, לבין אם מחלק לתינוקות ממתקים ושוקולד שיש בהם תערובת חלב, שבודאי שאין להתיר תוך שש שעות למאכלי בשר. אלא שבתינוק שאינו בר הבנה מותר. [ובמנהגי מהר"ש מנוישטט (סימן תטו) כתב, ראיתי שמה"ר שלום שהשקה את נינו מים בליל שבת אחר התפילה קודם קידוש].

דברי האור לציון שלא גזרו כלל איסור אכילה לפני קידוש על קטנים

שאינן זה לצורך בריאותו, שיש לומר שלא גזרו כלל איסור אכילה לקטן קודם קידוש, כיון שצריך הוא לאכול, ומ"מ יש להרגילו להמנע מאכילה קודם קידוש כשהוא קרוב ל"ג שנה, כדי שיתרגל באיסור אכילה לפני קידוש. ע"כ.

גם בספר פסקי תשובות החדש (שבת א עמוד רסט) כתב בסכינא חריפא, שאפילו במאכלים שאינן נחוצים לצורך גידולו דהיינו רביתיהו ליכא קפידא, כי לא גזרו חכמים בענייני אכילה ושתייה

ובספר אשרי האיש (ח"ב עמ' סא) כתב בשם הגריש"א זצ"ל, דמה שמותר לקטן לאכול קודם קידוש הוא רק אם הקטן מבקש מים או אוכל מחמת צמא או רעב, אבל אסור לתת לו ממתקים לפני הקידוש. ובכל אופן קטן מגיל תשע צריך לחכות מלאכול לפני הקידוש. ועוד כתב שם, שקטן שהגיע לגיל חינוך אביו צריך לחנכו גם במצוה זו שלא לאכול קודם קידוש, ולא הותר להאכילו לקטן קודם קידוש וע' בבית יוסף ובנו"כ בשלהן ערוך סימן רס"ט, רק לאחרים אבל לאביו אסור, שמוטל עליו לחנכו שלא יאכל קודם קידוש. והסברא שכתב המגן אברהם דהיינו רביתיה היא רק על איסור ספיה בלבד, שלא גזרו בזה, אך לא על מצות חינוך. ומה שמותר לתת לקטן בבית הכנסת כוס הקידוש, זהו כשאין אביו

אולם ראיתי בשו"ת אור לציון ח"ב (פסקי הלכות שבסוה"ס עמ' שיג) שכתב, שמותר לתת לילדים על גיל י"ג שנה לאכול ולשתות קודם הקידוש, בין בקידוש הלילה בין בקידוש היום, ומ"מ קטן שהוא קרוב לגיל י"ג, יש להרגילו שלא יאכל לפני הקידוש. ובציונים שם כתבו, שהמג"א (בסי' רסט) מתיר להאכיל לקטן קודם הקידוש, והוא מדברי הב"י שם, וכ"כ במשנ"ב (שם סק"א. ובסימן קו סק"ה) ע"ש. ויש להתיר לתת לקטן אף ממתקים, אע"פ

אימת שהאיסור אינו איסור בעצם, ולכן אין איסור לתת לילדים ממתקים קודם קידוש. [והביא כן משו"ת מהרש"ג ח"ב סימן נז. ושו"ת אול"צ הנ"ל]. אלא דמ"מ ככל שגדל הילד יש להגדילו להמנע מאכילה ושתיה קודם קידוש, ובפרט ממיני מתיקה, אם כי כאמור מעיקר הדין אין איסור בזה. ע"כ.

ובפסקי תשובות כתב, שאף שכתבו הפוס' לאסור ליתן לקטן לאכול חוץ לסוכה, צ"ל משום שבקל יכול להכניסו לסוכה, ואיה"נ אם יש קושי ומניעה אין למונעו מלאכול ולשתות, וכמ"ש בערוה"ש (סימן תר"מ), וה"נ בקידוש יש מניעה לקטן לקדש בכל עת וזמן. ע"כ.

וצ"ב, דהניחא באוכל שיש בו צורך, אבל ממתקים אמאי. ועוד דפעמים הרבה הוא רק ענין של המתנת זמן מה עד שיבואו מבית הכנסת ויקדשו, וגם בידו ליתן לו לאכול סמוך לשבת שיוכל להחזיק מעמד עד הקידוש. וגם אינו מובן מדוע יש מניעה מלתת לקטן לקדש. ומנ"ל לחדש שמחמת סיבה זו לא גזרו חכמים על הקטנים איסור אכילה לפני קידוש. וצ"ע.ג. והרי מרן בב"י לא התיר להשקות כוס הקידוש לקטן אלא מטעם שיש מתירים לגדולים [בין קידוש של בהכניסו, אי נמי משום צורך גדולים שלא תהיה ברכה לבטלה, שאז יש בזה צורך מצוה. ולא תי' בפשטות שלא גזרו על הקטנים שלא לאכול לפני הקידוש.

גם מדברי הרדב"ז (ח"ח סימן לט) מוכח דשייך איסור אכילה קודם קידוש לגבי קטן, שכתב, שכוס של מילה בשבת יש להטעימו לתינוקות כמש"כ הגמ"י לגבי מקומות שנהגו לקדש בביהכ"נ, דהא דאמרינן בידים לא ספינן להו, היינו נבלות וטרפות, אבל קידוש היום מ"ע היא, וכן כוס של המילה מצוה היא, ול"ד לנבילות וטרפות, וכיון דאית ביה תרתני, דאין הקידוש אלא במקום סעודה, או אסור לטעום כלום קודם שיקדש איסורא דרבנן בעלמא היא, ואיכא מצוה, ספינן להו בידים, ולא חיישינן דלמא אתו למיסרך. ע"כ. [וביאור דברי הרדב"ז י"ל כמו שהביא בחזו"ע (שבת עמ' ח) בשם הגאון מצפה איתן בנחל איתן (שבת פכ"ט) עפ"ד התוס' (סוכה מב). שמאכילין את התינוקות מן הפסח אף דהוי שלא למנויו, כיון שיש בזה חינוך מצוה, וא"כ

ה"ה קידוש בב"ה שיש כאן חינוך של מצות קידוש]. ולא תירץ הרדב"ז בפשיטות שלא גזרו חכמים כלל איסור אכילה לפני קידוש לקטן. וש"מ דלא ס"ל לחדש הכי. וכן מוכח מדברי הב"ח כאן שהעלה שאין ליתן לשתות רק לקטן שלא הגיע לחינוך.

והנה מה שדייקו כן מדברי המגן אברהם, אינו מוכרח כ"כ, שיתכן שהמג"א ג"כ לא סמך בזה רק בצירוף כל הטעמים הנ"ל. והנה זת"ד המג"א שם (סימן רסט סק"א), כתב הגמ"י (פכ"ט אות מ) שכוס של קידוש בית הכנסת ישקוהו לקטנים, דהא דאמרי' (יבמות קיד.) דבידים לא ספינן להו איסורא, היינו נבלות וטרפות, אבל קידוש היום מ"ע הוא ולא נפקא לן מהתם, עכ"ל. וכתב הב"י שלדברי האומרים דאפי' איסורי דרבנן לא ספינן להו לקטנים בידים, אפשר דכיון שיש מתירין לשתות בבית הכנסת אפילו לגדולים, אע"פ שהגדולים נוהגים כדברי האוסרים מ"מ לא חשיב איסור כולי האי שיאסר להשקותו לקטנים, אי"נ דכיון דאי לא הווי שתי קטנים הוא ברכה לבטלה, שרינן איסור שתיה לקטנים שלא במקום סעודה, כדי שלא תהא ברכת הגדול לבטלה. ע"כ. [וע"ש במג"א שמבאר בתירוץ השני של הב"י, שכוונתו משום שאי אפשר בענין אחר. אולם יש לפרש עוד שכוונת הב"י עפ"ד הרדב"ז הנ"ל]. והוסיף המג"א עוד כמה תירוצים. א. לפמ"ש הב"י (סי' שמג) בשם הרשב"א והר"ן דבכל מידי דהוא רביתא דתינוק, כגון אכילה ושתיה מותר להאכילו בידים, דלא גזרו בו חכמים, דהא אפי' ביוה"כ מצוה להאכילו ואין מחנכין אותו אפי' לשעות, כדלהלן (סימן תרטו). וכ"ש כאן. ב. ויש חילוק בין אכילת איסור לאכילת היתר בזמן האסור וכמ"ש התוס' (פסחים קו:). וסיים המג"א דכ"ש שמותר להאכילין בשבת בשחרית לפני קידוש דהא י"א (הראב"ד) שאפי' גדול מותר לאכול. ונ"ל דאסור לענות הקטנים וכמ"ש להלן (סי' תרטו), ולא חיישי' דלמא אתי למיסרך, דבדבר שהוא לתקנתו של תינוק לא גזרו (רשב"א סי' צב). ע"כ.

ומה שהוסיף המג"א משום שלא גזרו על מה שהוא רביתא דקטן, לכאוי תי' זה נסתר מדברי מרן בסי' רסט, שלא תירץ כן ע"פ מפורש בדברי הראשונים, הרשב"א והר"ן, ושמא לא שייך לומר היינו רביתא אלא בדבר שהוא באמת

דרבנן אפילו בידיים. וכ"כ הרשב"א (שם. שבת קכא). ומיהו כתב בת' (ח"א סי' צב) שלא אמר כן אלא להלכה אבל לא למעשה. ע"כ. ולכאורה אין לנו מקור לחדש בכוונת הר"ן והרשב"א שלא גזרו כלל איסור ספיה באותם איסורים ששיך בהם צורך לתינוק ולכן אף במקום שאין צורך מותר. ולא דיבר הר"ן רק מחמת הצורך. ונגם מבואר שכ"ז רק באיסורים דרבנן ודלא כמשמעות דברי המג"א, וגם הרשב"א לא ברירא ליה].

צרכו של הקטן, אבל לא בטעימת יין הקידוש שאין זה שום צורך לקטן. וליישוב דברי המג"א, שמא סבירא ליה להמג"א דבר חידוש, שחכמים לא גזרו איסור ספיה כלל בעניינים שיש בהם צורך לתינוק, וכיון שלא גזרו לא גזרו כלל ואין לחלק. והנה ז"ל מרן בב"י שם (סימן שמג), ולענין איסורין דרבנן כתב הר"ן (יומא א. ד"ה יוהכ"פ) שכל שהוא לצרכו של תינוק אע"פ שהגיע לחינוך, מאכילין אותו איסור

בדין חינוך לקטן שלא יטעם קודם קידוש

שאסור לענות את הקטן עד שיחזרו מבית הכנסת. ע"כ. נומה שכתב לגבי קידוש בבית הכנסת, אינו מוכרח, שהרי לתי' בתרא של מרן בב"י יש לומר שגם מצד מצות חינוך שרי, ובזה א"ש שלא שמענו כזה חילוק בין אם אביו של הקטן נמצא בבית הכנסת לבין אם אינו נמצא שם. ועוד תיקשי למ"ד שחובת חינוך היא על הקטן עצמו. ואכתי יש לפלפל בזה. ועיין.

וע"ע בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' רמג) שדן לענין ט"ב שחל ביום ראשון, אם הקטן שרוצה לאכול צריך להבדיל קודם שיאכל, וראשית כתב לדון אם מותר להאכיל לקטן לפני קידוש והבדלה, וכתב שבגוף ההיתר להאכיל לקטן קודם קידוש והבדלה, נראה דהיינו דוקא כשנמצא במקום שאינו יכול לקדש ולהבדיל, כגון בבהכ"ס, משא"כ כשיכול לקדש ולהבדיל למה לנו להתירו לאכול בלי קידוש והבדלה, ועיין בלשון שו"ע הרב בסי' שמ"ג ס"ז ולכן מותר להאכילו קודם קידוש אם הוא רוצה לאכול וכו'. ע"ש, אבל כשאין מעכבין אותו מלאכול רק שיקדש תחילה, מהיכי תיתי להאכילו בלי קידוש.

ולכן העלה, לגבי ט"ב שחל ביום ראשון, שכיון שבידו של הקטן להבדיל, שהרי חמר מדינה לפנינו, ולפי פשטות המבואר במג"א (סי' תרמ), ובמחצה"ש (שם ובסי' תרטז סקב), זה גופא שנותנים לפניו לאכול וידעינן בודאי שיאכלנו באיסור הוי כמאכילו בידיים עיי"ש, א"כ יש לנו להצריכו להבדיל בט"ב קודם שיאכל, שהרי מחוייב הוא להבדיל משום מצות חינוך, ויוצא ידי חובתו גם בטעימת הקטן. אלא שמחמת חולשה אינו חייב להשלים התענית, והרי גם חולה שאוכל בת"ב צריך להבדיל כמבואר בפוסקים.

והביא שם חידוש שנמצא בראבי"ה (ברכות סימן סב)

אמנם יש להעיר, שדברי הגמ"י והב"י הם מצד איסור ספיה בידיים, אך אכתי יש לדון גם מצד מצות חינוך וי"א שמצות חינוך שייכת רק במ"ע (ע' תו"י יומא פב). ויתכן שאיסור אכילה לפני קידוש נחשב כמ"ע, כיון שהוא חלק ממצות הקידוש. ועיין במשנ"ב (סימן שמג) שכתב, ודע דשיעור החינוך במ"ע הוא בכל תינוק לפי חריפותו וידעתו, בכל דבר לפי ענינו, כגון היודע מענין שבת חייב להרגילו לשמוע קידוש והבדלה וכדו'. אבל החינוך בל"ת בין של תורה בין של דבריהם הוא בכל תינוק שהוא בר הבנה, שמבין כשאומרים לו שזה אסור לעשות או לאכול. וא"כ מסתברא דשלא במקום צורך ממש חל עליו כל חיובי קידוש, ומהיכי תיתי לחדש שלא חייבו לחנך את הקטן שלא לאכול קודם קידוש, ולהקל בזה גם שלא במקום צורך. אלא שבענין קידוש בבהכ"ס כיון שהוא צורך מצוה אין לחוש משום חינוך (בפרט למ"ד שמצות חינוך איננה על הקטן) וע"ד שכתב הרדב"ז הנ"ל, ויתכן לומר שכיון שהקטן חייב לחנכו במצוות קידוש, א"כ ממילא כאשר רוצה לאכול, צריך לחנכו ג"כ שלא יאכל לפני קידוש, גם אם אין כאן איסור ספיה. וראיתי שכן כתב בספר אשרי האיש בשם הגריש"א, שכל הנידון הוא מצד איסור ספיה, אבל מצד חינוך יש לאסור. והסברא שכתב המגן אברהם דהיינו רביתיה היא רק על איסור ספיה בלבד, שלא גזרו בזה, אך לא על מצות חינוך. ומה שמותר לתת לקטן בבית הכנסת כוס הקידוש, זהו כשאין אביו נמצא שם, אבל אם אביו נמצא שם, עליו למחות בו ולחנכו שלא ישתה קודם קידוש. וכל דברי הרשב"א והר"ן הם רק לענין איסור ספיה ולא לענין מצות חינוך. ולהאכילו בשחרית מותר,

ובנראה דמין קאי על קטן שהגיע לחינוך, אבל קודם שהגיע לחינוך ל"ש לאסור, דאל"כ לא משכח"ל קטן שיאכל בשבת כיון שלא משכחת ביה קידוש. ויתכן דגם ישיבה בסוכה ל"ש בו, כיון דשיבתו בסוכה היא מתעסק בעלמא. ובע"כ דמין קאי רק על תינוק שהגיע לחינוך. ויתכן שיש להקל ג"כ בקטן שהגיע לחינוך להאכילו משום דהיינו רביתיה. ויש לדון דהוי כעין ס"ס, שמא הלכה כהרשב"א דשרי למיספי ליה איסור דרבנן בידיים, ושמא מודה הרמב"ם במידי דהוי רביתיה. ואפשר דבאוכל מודה מין משום דהיינו רביתיה. והמחמיר כדעת מין תע"ב דהיינו שיקדש לקטן ואח"כ יאכילו. ולענין להאכיל לקטן דבר שיש בו מחלוקת לגדול, לתי קמא של הב"י שרי לא כן לתי בתרא. וא"כ לענין להאכילו קודם קידוש של בוקר י"ל דשרי הואיל ויש מקילין לאכול לפני קידוש. ועכ"פ היכא דאפשר עדיף לקדש להם. וא"כ לדעת מין אסור ליתן אוכל לקטן חוץ לסוכה וכן לפני קידוש. ואמנם מסתבר שכ"ז רק בשהגיע לגיל חינוך אבל בלא הגיע לחינוך שרי. ובמקום שיש חשש סכנה כגון בתענית מודה מין דשרי. ולענין דינא י"ל דשרי דהוי כעין ס"ס, וגם דהוי קטן. והמחמיר תע"ב. [ע"כ מספר ברכת יצחק].

ואמנם מה שהעיר גבי קטן שלא הגיע לחינוך, אפשר דבזה פשוט הדבר להיתר, שהרי איסור אכילה לקידוש אינו איסור עצמי, רק חלק ממצות קידוש, שלא לאכול קודם שיקדש, ועל כן כל אימת שלא חל חובת קידוש [שאין דין חינוך קודם שמגיע לגיל חינוך], אין איסור לאכול לפני קידוש (טוש"ע סי' רפט ס"א), וא"כ כל זה אינו שייך למי שלא חל עליו חובת קידוש, כמו קטן שאינו יודע לקדש בעצמו ואף לא להקשיב לקידוש ולצאת בו כדבעי.

וע"ע בשו"ע הגר"ז (סי' שמג סעיף 1) שכתב, וי"א שכל שהוא לצרכו של תינוק כגון אכילה ושתייה, לא גזרו בו חכמים כלל, ומותר להאכילו בידיים, כל דבר שאין איסורו אלא מדברי סופרים, אם צריך לכך, אע"פ שהגיע לחינוך. אבל אם אינו צריך לכך אסור להאכילו אפילו אינו בר הבנה. ע"כ. ובפשוטו כוונתו רק אוכל שיש בו צורך לקטן. ומ"מ לגבי תינוק יתכן להקל בפשיטות,

בשם הירושלמי, נשים ועבדים וקטנים וכו' א"ר אדא וחייבים בקידוש היום ובהבדלה וכו', ובהבדלה מנין, דכתיב ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה וגו', הואיל וחייבים בשימור, צריכים להבדיל בין קודש לחול בין שבת לששת ימי המעשה וכו', קטן ועבד ואמה שישנן במקצת מצוות שחייבים בתפלה וכו', לפיכך חייבים בקידוש והבדלה כישאל אבל גר תושב וכו'. ע"ש.

והראוני בספר מגילת ספר החדש (סימן צ אות ח. מהדור' תשמ"ט עמוד תל) שהעיר בזה, שהגם שהגר"ז והפמ"ג למדו ככוונת דברי המג"א שכל שהאיסור אינו בעצם אלא מחמת הזמן, אין ע"ז איסור דבל תאכילום, מ"מ זה תמוה, שהרי המג"א להלן (סימן תרט"ו) כתב שאסור ביום הכיפורים לספות אוכל לקטן שהגיע לחינוך, ואעפ"י שזה אכילת היתר בזמן איסור. ואף שבשעה"צ שם (אות ט) דן בזה מ"מ מודה הוא למג"א בקטן שהגיע לחינוך של השלמה שאסור לספות לו. וכמו כן במג"א (סימן תרי"ג) כתב שקטן שאין צריך לאימו אסור לכל אחד לספות לו אוכל מחוץ לסוכה. ומוכח מזה שגם באכילת היתר בזמן אסור יש איסור של בל תאכילום. וצ"ע. ע"כ. [ולעיקר הקושיא שהקשה, שמא יש לחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן].

עוד ראיתי בספר ברכת יצחק (ברכה, שבת א' סימן רסט) שכתב, שבדברי מין בב"י מבואר שלדידן דקי"ל כהרמב"ם שאסור למיספי לקטן איסור דרבנן, א"כ אסור להאכיל לקטן לפני הקידוש או מחוץ לסוכה. [אף שהיה אפשר לחלק, שדברי הרמב"ם הם באיסור דרבנן שהדבר אסור בעצמו, לא כן מצות עשה דקילא בזה מאיסור דרבנן, כיון שאין שם איסור על החפצא, ואולי ס"ל למין שגם איסורי דרבנן הם רק איסור גבוא. ושמא בזה גופא פליגי הרמב"ם והרשב"א אם שרי למיספי לקטן איסורא דרבנן]. וצ"ע דאטו גרע מאכילה ביו"כ דשרי למיספי לקטן, וכעין זה כתב במג"א דכל מידי דהיינו רביתיהו דקטן שרי. וליישב דברי מין צ"ל דרביתיה היינו דוקא דבר שהוא רביתיה בבירור כגון ביו"כ שאם לא נאכילם יסתכן, לא כן באכילה לפני הקידוש שאין בזה סכנה אם ימתין עד שיקדשו לו.

נז. איסור טעימה קודם הקידוש הוא גם על הנשים, ולכן אין להן לאכול ולשתות קודם הקידוש בליל שבת. ולגבי יום שבת בבוקר, נשים שמתפללות בשבת שחרית ומוסף, לא חלה עליהן חובת קידוש של היום עד לאחר תפלת המוספין, וממילא רשאות לשתות קפה או תה קודם סיום תפלת מוסף. ואם מרגישות חולשה, רשאות לטעום פת כסנין. וטוב לכוין בברכת הכיסנין לשם מצות קידושא רבה. ונשים שאינן מתפללות כלל בבוקר של שבת נמחמת טיפול בילדיהן, שהרי אין הנשים חייבות אלא בתפלה אחת ביום, ועיין בספר ילקוט יוסף ח"א מהדורת תשמ"ה, עמוד קפד, ובתפלה כרך א' סימן קן, חל עליהן חובת קידוש מיד בבוקר, ולכן נכון שיחמירו שלא לאכול פת כיסנין קודם הקידוש. אבל אם רוצות לשתות תה או קפה לחיזוק כוחן, רשאות לעשות כן. (נז)

נח. מי שאין לו על מה לקדש בלילה, והוא מצטער וקשה עליו שלא לטעום כלום בליל שבת, רשאי לטעום בלא קידוש. ולמחרת יקדש על הפת ויאכל. [וטוב שיאמר פסוקי ויכולו וגו', ויכוין להדיא לצאת ידי חובת קידוש בתפלה]. (נח)

ואינו מוכרח שהמשנה ברורה נקט להאכיל לקטנים בשבת שחרית קודם הקידוש, ובוה כ"ע מודו שאין לענות את הקטן כ"כ].

גם בספר חזון עובדיה ארבע תעניות (עמוד שנב) כתב לגבי תשעה באב שחל ביום ראשון (דחוי), שקטן האוכל צריך להבדיל קודם שיאכל. וזה סיוע שגם הקטן אסור לו לאכול קודם קידוש והבדלה, ולא נאמר שאין בזה איסור ספייה, או שעכ"פ יש לחנכו במצות קידוש כמ"ש בספר אשרי האיש.

שכיון שאינו יכול לקדש, אינו חייב במצות קידוש. וממילא ה"ה דשרי לאכול קודם קידוש.

והגר"פ בספר כף החיים (סימן לו אות מא) כתב, ירגיל לקטנים שלא יטעמו דבר קודם קידוש, אפי" מים משחשיכה, אפילו לא התפללו ערבית עדיין על איזה סיבה, לא יוכלו לטעום אפילו שתיה כלל. [גם בספר ברית עולם זילבר (דיני קידוש אות לו. עמ' כג) כתב, דאע"ג שחייב לחנך את הקטן בקידוש, מותר ליתן לו לאכול לפני קידוש. וציין המקור לדברי המשנה ברורה (סי' רסט סק"א).

אם יש להקל לאשה נשואה לשתות תה אחרי שהתפללה קודם הקידוש

וקשה לה להמתין עד שיבוא בעלה ויקדש, יכולה לסמוך על הצירופים הנ"ל ולשתות קפה או תה קודם הקידוש. וסיים שכן שמע ג"כ מהגריש"א זצ"ל. אולם אם רוצה לקדש בעצמה קודם שתשתה, רשאית לקדש וא"צ לחוש למי שסובר שאשה לא תקדש לעצמה. ואם יש חשש מחלוקת כגון שבעלה מקפיד על כך, עדיף שתמנע מלקדש לעצמה. ותסמוך על המקילין כנ"ל.

(נז) ראה באורך בזה לקמן סימן רפט. ועיין בספר הלכות שבת בשבת (ח"א עמוד תיט) שכתב, שנראה שלגבי נשים אפשר לצרף להקל שיטת הרשב"א ומהר"ם חלוואה שנשים אינם חייבות בקידושא רבה דשחרית, הואיל ואין עליו שם קידוש, ובנוסף יש לצרף שיטת הרמב"ם שמתיר לשתות מים קודם הקידוש והוא הדין קפה או תה, ולכן אשה שהתפללה שחרית ומוסף

מי שאין לו על מה לקדש בלילה, וקשה לו שלא לטעום בליל שבת, יטעם בלא קידוש

שבת מדברי קבלה, וקידוש על היין הוא דרבנן. ע"ש. וראה במה שהאריך בזה בשו"ת אשמה בהשם ח"א (סי' מד-מז). ע"ש.

ומה שכתבנו דטוב שיאמר פסוקי ויכולו וכו', הוא ע"פ המבואר בתשובת הרשב"א ח"ד (סי' רצ"ה).

(נח) כן כתב בברכי יוסף (סימן ערב אות ח'), דלפום ריהטא רחש לכו כיון דמדאורייתא נפיק י"ח בקידוש דצלותא, ומדברי קבלה חייב בסעודה בליל שבת, וזה אף דלית ליה נהמא, מכל מקום מצי סעיד ליביה באורז וקטניות, דמצות עונג

נט. אם טעה ובירך על דבר מאכל קודם הקידוש, יטעם ממנו מעט, כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. (נט)

ודע, כי לחולה וחלש ומעוברת ומינקת, כתבו הפוסקים להתיר להם לשתות מים ולטעום דבר מה (מזונות פחות מכביצה, או פרי וירק) קודם קידוש, כשהם זקוקים לחיזוק גופם כל זמן שלא שקעה החמה, ואפילו קיבלו עליהם שבת

טעה ובירך על משקה קודם הקידוש אם יטעם

לדעת תר"י והרא"ש ומרן דס"ל שאיסור אכילה קודם שחרית הוא מדרבנן, מכל מקום הוא איסור חמור דאסמכוה אקראי, וא"כ אף שגם איסור ברכה לבטלה חמור, דאסמכוה רבנן (ברכות לג.) על לא תשא את שם ה' לשוא. מ"מ אין לעבור בקום ועשה על איסור חמור אחד כדי להנצל מאיסור חמור אחר מאידך. ואע"פ שדעת הרמב"ם איסור דברכה לבטלה הוא מה"ת, הנה גם איסור אכילה קודם תפלת שחרית לדעת הרא"ה והחינוך הוא מה"ת, וכיון ששני האיסורים שקולים שב ואל תעשה עדיף. עכ"ד.

(נט) ראה בילקוט"י תפלה כרך א' (מהדורת תשס"ד סי' פט הערה מד). ובירחון קול תורה (סימן תשס"ג עמ' ק). ואגב אורחא, הנה מחבר אחד חלק בכי"ב, במי ששכח ובירך על מאכל או משקה קודם שחרית, ונזכר קודם שטעם, אסור לו לטעום, ויאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. הואיל והרא"ה והחינוך ס"ל שאסור מה"ת לאכול ולשתות קודם שחרית, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ד (האור"ח ר"ס יא), הרי בודאי שאין להתיר לטעום ולעבור על איסור תורה כדי להנצל מאיסור ברכה לבטלה, ולדעת רוב הראשונים ברכה לבטלה איסורה מדרבנן. ואפי'

גדר איסור אכילה קודם התפלה

יכולת לכיון דעתו יתפלל, ואם לאו אל יתפלל עד שיאכל וישתה. ומוכח שאם אוכל לצורך מחמת הכרח אין בזה איסור, כיון שאינו דרך גאווה. ושמא גם למ"ד שהאיסור הוא מדאורייתא, מותר בכה"ג, או מפני שהוא צורך תפלה, או מפני שאינו דרך גאווה. וה"נ הכא שאינו טועם אלא כל שהוא, וכל כוונתו רק לצאת י"ח הברכה, אין בזה איסור מה"ת לכ"ע, שאין כוונתו לגאווה. וכיו"ב כתב בספר תורת חיים סופר (סימן פט סוף סק"י), שאין איסור זה בפחות מכזית, וכדברי בעל חות יאיר במקור חיים. ע"ש.

א. דכל מה שנחלקו הראשונים אם איסור אכילה קודם התפלה הוא מה"ת או מדרבנן אינו אלא באוכל לשם אכילה, אבל בטעימה כל שהוא כאשר כל כוונתו עתה הוא כדי להנצל מברכה לבטלה, אף להרא"ה והחינוך דס"ל שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מה"ת, מודים דבכה"ג אין בו איסור מה"ת רק מדרבנן בעלמא. וראה במור וקציעה (סימן פט), שכתב, דנהי דלא הוי כלאו גמור, כיון דילפינן מהאי קרא דלא תאכלו על הדם דרשות טובא (בסנהדרין ג.), והו"ל לאו שבכללות שאין לוקין עליו, מכל מקום עיקרו דבר תורה, ונאסר "שלא לאכול ולשבו"ע" קודם תפלה. ע"ש. וה"נ י"ל בדעת הרא"ה והחינוך.

ונמצא שבנ"ד גם איסור דרבנן אין בו, כיון שאינו עושה כדרך גאווה, והו"ל כאוכל או שותה לרפואה, שאין בו איסור כלל.

תדע, דהא חזינן דילפינן מקרא דואותי השלכת אחרי גויך, דכל שאינו דרך גאווה מותר. ומזה למדנו להתיר לשתות מים וכן לאכול כשעושה שלא כדרך גאווה, כגון שמכוין לרפואה, ואפי' הוא דבר שיש בו גאווה, מותר. וכן נפסק ברמב"ם (פ"ה מהל' תפלה הלכה ב') ובש"ע (סי' פט ס"ד) דהצמא והרעב הרי הם בכלל החולים, אם יש בו

שיתפלל, אינו מדאורייתא, אלא חכמים אסרוהו. ולא נראה להם לגזור אלא במידי דהוי דרך גאווה דוקא. ע"כ. וכ"כ במנחת חינוך (מצוה רמח סק"ח) שלרוב הראשונים וגם מדברי הרמב"ם נראה שכל האיסור לאכול קודם התפלה אינו אלא מדרבנן. נולפי מש"כ לעיל אפילו למ"ד דהוי מה"ת, בטעימה כל שהיא כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, אינו אלא מדרבנן דליכא גאווה בכה"ג.

בעלמא הוא, דפשטא דקרא של לא תאכלו על הדם על אבר מן החי נאמר. ע"כ. וכן דעת הרא"ש (פרק א' דברכות ס"י י') דאסמכוה אקרא ואיכא לאו דלא תאכלו על הדם, ופי' במעדני יו"ט שם (סק"מ) דאסמכתא זו היא סמוכה ג"כ בלאו. וכן כתב הרשב"א (ברכות י:), שאם התחיל לאכול קודם עמוד השחר אין צריך להפסיק, ומרן הב"י (סי' פט) דזה שאסור לאכול ולשתות קודם

איסור ברכה לבטלה הוי מן התורה

אפילו נגד מרן, וכן אפילו נגד הרוב, וכן אפילו כשיש ס"ס. מה שלא מציינו בשאר איסורים החמורים. משום שהעולם נודעזע כשאמר הקב"ה לא תשא את שם ה' לשוא. הילכך יותר נכון שיטעם כל שהוא באופן שתחול עליו הברכה שבירך, ולא יהיה לו לפוקה ולמכשול. וכמבואר דין זה בשו"ת יבי"א ח"י (סי' 1). והעיר על דברי המחבר הנז' [ברכת ה' ח"ב פ"א הלכה כן] דלא צדק בדבריו, דנראה שאף להרא"ה והחינוך דס"ל שאיסור אכילה קודם תפלה הוא מן התורה, מודים הם בטעימת כל שהוא, כנ"ד, שאין בו איסור מן התורה רק מדרבנן בעלמא.

ואילו איסור ברכה לבטלה לדעת הרמב"ם והשלחן ערוך, הוי איסורא דאורייתא משום לא תשא (ברכות לג.), וכן דעת רבינו אפרים בספר הישר (סימן סה אות ד, עמוד קנא). ורבינו מנוח. וכמה מן הגאונים. וכמ"ש בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן קטו), ובספר העתים (עמ' קצב). וכ"כ בספר האגור הל' ציצית בשם רב פלטי גאון. וכ"כ בס' הפרדס לרבינו אשר בר חיים (עמוד קסב) בשם גאון. (וכמ"ש הרה"ג המו"ל שם אות כ). וכ"כ רבינו האי גאון בשו"ת תמים דעים (ס"ס רכד), ובספר האשכול ח"ב (עמ' צט). וע"ע בשו"ת יכין ובעוז (ס"ס לה). וכ"כ בברכי יוסף (סימן מו סק"ו), בדעת מרן. והניף ידו שנית בברכי יוסף (סימן רצה סק"ה), שמכיון שמרן (סי' רטו) פסק כהרמב"ם, מוכח דס"ל שאיסור ברכה שא"צ מדאורייתא. ע"ש. וכ"כ המהר"ם שיק (חאו"ח סימן א). וכ"כ בספר רב ברכות (דף קטו:) בדעת מרן.

ואברך אחד כתב ליישב דברי המחבר הנז', וטען שגם טעימה קודם התפלה אסורה מה"ת [ראה בספר אשבח בתהלתך עמוד 159]. אולם אין זה נכון, דגם לדעת ספר החינוך אכילה דוקא אסורה מן התורה, אבל לא טעימה כאשר היא באה רק כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ומ"ש בדעת הרמב"ם שגם הוא סובר דאיסור אכילה קודם התפלה הוא מן התורה, ליתא לדבריו, וכאשר ביארו במנחת חינוך וביביע אומר הנ"ל. ומ"ש שב' האיסורים שוין, איסור אכילה קודם התפלה ואיסור ברכה לבטלה, אינו נכון, דבטעימה קודם התפלה לכולי עלמא אין כאן איסור תורה, ובברכה לבטלה לדעת הגאונים הרמב"ם ומרן הוא איסור תורה. ודו"ק.

ומעתה לא צדקו דברי המחבר הנ"ל במ"ש דב' איסורים אלה שקולים, ושב ואל תעשה עדיף, דליתא, שאיסור טעימה קודם תפלה הוא מדרבנן, ואילו איסור ברכה לבטלה הוא מדאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי לדרבנן, כיון דסגי בטעימה כל שהיא. ובפרט דכאשר כוונתו להנצל מאיסור ברכה לבטלה ליכא איסור אכילה קודם התפלה. ובאמת דהכי הויא סוגיא דעלמא שאיסור ברכה שא"צ הויא מה"ת, דהא מחמירינן טובא באיסור ברכה לבטלה, דאמרינן סב"ל

חולה האוכל ביוהכ"פ ובשאר צומות אם תיקנו לו ברכת הנהנין

ולא עוד אפילו אוכל אותן בהיתר כגון חולה שיש בו סכנה וצריך להן, אין לברך על אכילתו זאת. וכ"כ הרב ר' משה ז"ל, וכן הדין בודאי באיסורים דרבנן באוכל אותם באיסור, אבל אוכל אותן בהיתר כגון חולה שיש בו סכנה או מעשה שבת ע"י גוי בחולה שאין בו סכנה, נראה

שוב ראיתי שיש לעיין בזה מדברי הרא"ה (ברכות רפ"ז), וזה לשון הרא"ה שם: דבשום מאכל עבירה ליכא ברכה, ולא תימא דוקא זימון וכו' ואינו מברך כלל. והדין נותן, דאיך יברך אין זה מברך אלא מנאץ, ואין זה אלא מזכיר עוון, תדע לך הרי שהיה אוכל חזיר ונבלה יברך [בתמיהה],

ודאי שמברך, שכיון שהתירוהו והוא טעון ברכה מן התורה, ודאי מברך, לפי שהיום מותר לו לאכילה ומאכל זה מותר הוא, אלא שנעשה בו מלאכת איסור, ומלאכה הותרה לגבי האי. ומכאן למי שהוצרך ואכל ביום הכיפורים, אע"פ שאכל בהיתר אין לו לברך לא לפניו ולא לאחריו, דכיון דיום זה אסור הוא לאכול, הו"ל כולהו מאכלות לגבי האי יומא כחזיר וכנבילה. ותו, לא מידי דהנאה הוא אלא דבצער, ואע"ג דלא סגיג דלא מתהני, הנאתו ע"י אונס, ולא שייך לברוכי בהא, וזה כדין אשה שנאנסה ותחילתה באונס וסופה ברצון דחשבינן לה אונס. עכ"ל הרא"ה.

ומסיום דברי הרא"ה שכתב, ותו לא מידי דהנאה הוא וכו', לכאורה יש ללמוד לכל מקום שאוכל מחמת אונס, כמו חולה בשאר צומות, או אוכל קודם התפילה מחמת ששכח ובירך ורוצה להנצל מברכה לבטלה, שג"כ אין לו לברך כיון שאין זה נחשב להנאה, אלא כתחילתו באונס וסופו ברצון, שאינו נחשב להנאה.

אולם ז"א, שהרי הרא"ה נקט חולה האוכל ביום הכיפורים, ואמאי לא נקט רבותא האוכל בשאר תעניות, ומוכח דברוקא נקט יוהכ"פ, אבל לא דיבר על שאר צומות, וכיון שכך הוא כלפי הטעם הראשון שכתב הרא"ה, מסתבר שה"ה כלפי הטעם השני שכתב הרא"ה, שלא דיבר אלא על האוכל ביוהכ"פ, שהרי כל זה תוספת טעם למה שנתבאר לעיל מינה, וגם אם ס"ל להרא"ה בטעם השני שה"ה לחולה האוכל בשאר תעניות, היה לו לפרש כיון שיש בזה נפקותא כ"כ גדולה לדינא.

וכל שכן שיתכן שכל איסורי דרבנן אינם איסורי ממש בחפצא, רק אזהרה ומשום לא תסור, ובפרט בנ"ד כשאוכל באונס, שהרי י"א שאפי' בשוגג איסור דרבנן אינו חשוב איסור וא"צ כפרה. ובכלל, אין זה מסתבר לומר שחולה האוכל בשאר תעניות יהיה נחשב כמו אוכל חזיר [כלשון הרא"ה], וכן הטועם משהו קודם התפילה, או טועם מעט חלב תוך ששעות לאכילת בשר, שכל זה לא תיקנו ברכה ויהיה כאוכל חזיר, וממילא לא יטעם אף אם בירך.

וגם אפשר, שחולה האוכל ביוהכ"פ מרגיש באמת הרגשה של אוכל באונס, ותחילתו באונס,

וכן שכתב שכל איסורי דרבנן אינם איסורי ממש בחפצא, רק אזהרה ומשום לא תסור, ובפרט בנ"ד כשאוכל באונס, שהרי י"א שאפי' בשוגג איסור דרבנן אינו חשוב איסור וא"צ כפרה. ובכלל, אין זה מסתבר לומר שחולה האוכל בשאר תעניות יהיה נחשב כמו אוכל חזיר [כלשון הרא"ה], וכן הטועם משהו קודם התפילה, או טועם מעט חלב תוך ששעות לאכילת בשר, שכל זה לא תיקנו ברכה ויהיה כאוכל חזיר, וממילא לא יטעם אף אם בירך.

ומכאן למד המחבר הנ"ל, דמי ששכח ובירך ברכת הנהנין על אוכל או משקה בתענית צבור, ונזכר קודם שטעם, אסור לו לטעום, שהרי לדעת הריטב"א והמאירי שסוברים שאין לברך על שום אוכל בתענית, כיון שהאכילה אסורה ביום תענית, יוצא שאפילו אם יטעם מהאוכל אינו ניצול מאיסור ברכה לבטלה, ולדעתם בודאי שאסור לו לטעום ולהוסיף עוד עון. ע"כ. [ברכת ה' עמ' פה].

אולם הרא"ה לא דיבר על כל התעניות, אלא לגבי יוהכ"פ, וחילוק גדול יש בין אכילה ביוהכ"פ לאכילה בשאר תעניות. שזה איסור חפצא וזה איסור גברא.

ויש לצרף מ"ש הט"ז (סימן קצו סק"א), שהאוכל איסור בשוגג יברך אחריו. אם עשה כן בשוגג, ע"ש. וכ"כ הרה"ג העורך ירחון המאסף (אדר תרס"ב, עמוד קג). ע"ש. ודו"ק.

והראני בני הרה"ג ר' עובדיה יוסף שליט"א שבספר קובץ שיעורים (פסחים מז. אות קצז) הוכיח מד' התוס' (פסחים ז. ד"ה השתא) שהאיסור לאכול ביוהכ"כ, הוי רק איסור גברא, ולכן אי"ז בכלל מה שאמרו שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. ובזה מבואר מה דקיי"ל שאוכלין ביוהכ"כ ל"ה מוקצה, כיון דהוי רק איסור גברא. ע"ש. וכ"כ בשו"ת יחו"ד ח"א עמ' רפג. וכ"כ במרכה"מ פ"ו משגות ה"ד. וכ"כ בכפות תמרים (יומא עג:). בדין ח"ש ביוהכ"כ. והובא בשו"ת בית שערים (או"ח סי' עח). וכ"כ באבהא"ז (פ"א ה"ז מחז"מ). ע"ש. וכ"כ בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' לז)

ובברוך טעם (שער הכולל דין ב) ובהגהות רעק"א ליו"ד (סי' רטו ס"ו). וכ"כ בשו"ת זכרון יוסף (או"ח סי' ט) דאפ"ל שאפשר להאכיל קטן בידיים, ול"ד לשאר מאכ"א, [כמ"ש במנחת חינוך מצוה שיג], כיון דיוה"כ אינו איסור בחפצא. וכ"כ בשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' א'). ע"ש. אבל הנה הבית יוסף (סי' רד) תמה ע"ד רבינו ירוחם שכ' דאין מברכים מברכים על אכילת איסור במקום סכנה, ממה שכתב הרא"ש דחולה האוכל ביוה"כ במקום סכנה, צריך לברך ע"ז. ובדרישה ובב"ח ומאמ"ר כתבו דיש לחלק דאכילה ביוה"כ אי"ז איסור חפצא. ע"ש. [וכ"פ לדינא בילקו"י ח"ג עמ' תלז ובחזו"א ברכות עמ' קסג]. ומבואר מהב"י דאין לחלק ביניהם, וגם אכילה ביוה"כ הוא איסור חפצא. וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ב (יו"ד סי' ה' סק"ט) בביאור ד' הב"י דיוה"כ הוא איסור חפצא, כיון דזהו איסור דאורייתא לכל העולם. והוכיח כן שהרי האוכל ביוה"כ בשוגג חייב חטאת, ואילו היה איסור גברא לבד לא היה מצטרף לשום כפרה כשעבר ע"ז בשוגג. וכמו שהסביר בתורת חסד (שם) גבי איסורי דרבנן, לפ"ד הנתיבות (סי' רלד). ע"ש. ועי' בשו"ת קול אריה (יו"ד סי' עז) שהוכיח מהתוס' שבועות (כ: ד"ה דכי) שאין לחלק בין יוה"כ לשאר איסורים. [והובא גם בשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' קסא]. אבל הרהמ"ח האריך להוכיח דהוי איסור גברא. ע"ש. [אמנם עי' בשו"ת נוב"י (מהד"ת או"ח סי' קי) שכ' דבוראי איסור יוה"כ הוא רק על הגברא, ופי' באופ"א לד' התוס' שבועות. ע"ש]. ולפי"ז צ"ל בביאור ד' התוס' דעיקר חילוקם היינו רק לענין גדרי "גנאי". אבל לעולם יוה"כ נחשב כאיסור חפצא, ודלא כמ"ש הרב ברכת ה' לדמות איסור יוה"כ דאורייתא, לשאר תעניות, דפשוט שזהו איסור גברא.

ומה שכתב עוד שם, דאף שראה למרן שליט"א בקול סיני [אינו נמצא כלל, ונדפס רק בילקוט יוסף מועדים הלכות ד' תעניות] שכתב, דמי ששכח וברך ביום תענית צבור על דבר מאכל ומשקה, יטעם ממנו משהו כדי שיהנה גרונו, שלא תהיה ברכתו לבטלה. וציין לשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן רנב), ושו"ת נחפה בכסף (ח"א סימן ו), ושו"ת משפטי צדק (סימן מה), ולמרן החיד"א בברכי יוסף (רס"י תקסח). ע"ש. ועל זה העיר, דכל האחרונים הנ"ל דיברו במי שברך על אוכל ביום שקיבל

עליו להתענות בו תענית יחיד, שאינו עובר איסור באכילתו מחמת עצם האכילה, אלא מחמת שמפר את קבלתו להתענות, ולכן צריך לברך על האוכל, ולא הוי ברכתו לבטלה כשטעם ממנו, אבל בתענית צבור שעובר איסור באכילתו מחמת עצם האכילה שאסרוה חכמים ביום תענית, אי"כ לדעת הרא"ה והריטב"א והמאירי אין ברכה על אכילה ביום זה, ולדעתם אף על פי שטעם משהו אינו ניצל מאיסור ברכה לבטלה וכו'. ע"כ.

הנה לא מצינו בדברי הריטב"א והרא"ה וכו' שאם יטעם לא יינצל באיסור ברכה לבטלה בשאר תעניות, ולא דיבר אלא ביוה"כ שבוזא אם יטעם לא יתקן האיסור, אחר שהוא איסור חפצא. ואכילתו היא באונס ובלא הנאה. משא"כ באכילה קודם התפלה, או טעימת חלב תוך שש שעות לבשר, או בשאר תעניות, דאינו בגדר אונס כ"כ, ואין האוכל נחשב כחזיר, וא"כ אם יטעם איה"נ יתקן את איסור ברכה לבטלה. ודוקא ביוה"כ שהוא איסור תורה, וכן מי שעבר ובישל בשבת שעבר על איסור סקילה, וקנסוהו חכמים מלאכול, בזה הוי כאיסור חפצא ולא יברך עליו. אבל בתענית צבור או באכילה קודם התפלה, או בתוך שש שעות לבשר, וכל כיו"ב אין כאן איסור דאורייתא או איסור חפצא, אלא איסור דרבנן שגזרו על האדם, וא"כ אמאי לא יתקן כלום אם יאכל לאחר שעבר וברך. וכיו"ב דנו בגמ' ריש שבת, במי שהדביק פת בתנור בשבת, אפילו הכניס הפת לתנור במזיד, הוא עצמו חייב לרדות הפת קודם שתאפה, כדי שלא יעבור על איסור דאורייתא, אע"פ שהרדייה עצמה בשבת אסורה מדרבנן, כמבואר בשלחן ערוך סימן רנד ס"ו.

ויש להוסיף סברא בזה, דבשאר התעניות לא גזרו חכמים כלל על החולה שיתענה, ולדידיה אין כאן איסור כלל, וממילא אינו נחשב שאוכל באונס. וד"ל הריטב"א שם (הל' ברכות פ"ה הלכה יב), מי שאכל או שתה דברים האסורים מה"ת או מדבריהם אינו מברך לפניהם ולא לאחריהם כלל שאין זה הנאה, ועל המברך נאמר ובוצע ברך וכו', ואצ"ל כשאכלם באיסור, אלא אפילו אכלם בהיתר מפני חליו שהיה מסוכן, אינו חשוב נהנה ואינו מברך עליו כלל, שכל הנאה שתחילתה באונס וסופה ברצון אינה הנאה, ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, אף על פי שסופה

לרצון. לפיכך חולה האוכל ביום הכפורים אינו מברך כלל וכו'. ע"כ. ומשמע שדוקא נקט יום

דברי הראשונים שיש ברכה על מאכל איסור

הכיפורים, דאם לא כן הוה ליה למינקט רבותא שאפילו חולה האוכל בתענית ציבור לא יברך. ועל דבר האסור מד"ס אם אוכל אותם בהיתר כגון מעשה שבת ע"י גוי בחולה שאין בו סכנה הרי זה מברך. ודעת אהר"א שאפילו האוכל באיסור דברים אסורים הואיל ונהנה מברך תחילה וסוף, אבל אין מזמנין אפילו על דברים שאין בהם אלא איסור מדרבנן, והר"מ אומר דאפילו איסור מדרבנן אינו מברך וכ"כ רשב"א, וכתב הרא"ה שכל אכילה שע"י אונס כגון מעשה שבת לחולה שיש בו סכנה אף על גב דלא סגיא דלא מתהני ל"ש לברך עלה, והרי היא כדין אשה שנאנסה דאף על פי דבסופה ברצון חשבינן לה אונס, ע"כ. הרי דהגם שכתב כעין דברי הריטב"א מכל מקום נחת לחלק בין יוהכ"פ לשאר תעניות. ויל"פ בזה.

והנה לשון הריטב"א "לפיכך חולה האוכל ביוהכ"פ אינו מברך כלל, שהלחם וכל מאכל אסור הוא לו ביוהכ"פ כחזיר בשאר ימים", ואולי נידון זה תלוי בין איסורי חפצא וגברא. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (י"ד סי' ה אות א) שיש מדייקים מהריטב"א בקידושין שדברים האסורים כחזיר הוו איסור גברא, ולפי זה נראה פשוט שאיסור אכילה ביום התענית אינו איסור חפצא כלל. וכנ"ל. ואכמ"ל בזה.

ומכ"ש לגבי איסור גבינה אחר בשר תוך ו' שעות שאין איסורו חמור כ"כ, כיון שלדעת רבים מהראשונים אין בזה איסור כלל, ודו"ק. ובשו"ת יחזקאל דעת שם הוסיף סניף נוסף, והוא ש"י רבינו קלונימוס הזקן שהובא במרדכי (חולין סי' תרי"ד), שנראה דס"ל שחצי שיעור באיסור דרבנן מותר. וכיו"ב כתבו בתוס' (חולין לד: ד"ה והשלישי), ובשו"ת חות יאיר (סימן טו). ע"ש. והשד"ח (מערכת ח כלל טז) כתב לחלק בזה בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת, או איסור שאין לו עיקר מה"ת. עש"ב. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (אורח חיים סימן קסא, וחלק יורה דעה סימן קעג), ובנ"ד שלדעת רבים מהראשונים אחר סילוק שלחן וברכת המזון מותר לכתחילה במאכלי חלב, לא עדיף מאיסור שאין לו עיקר מה"ת, ובחצי שיעור דהיינו בטעימה כל שהיא יש להקל כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

וגם אי נימא בדעת הריטב"א דקאי על כל הצומות דהוי כאונס וכו', הנה בלאו הכי מצינו בזה מחלוקת גדולה בפוסקים, וראה בהערות המו"ל על הריטב"א שם שהאריך בזה. והמנהג שחולה האוכל בהיתר ביוהכ"פ איה"נ מברך. וכ"ש בשאר תעניות. ואחר שכך המנהג שלא לחוש להחולקים, ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, ממילא כ"ש כשעבר ובירך בתענית שיטעם מעט, כי בלא"ה אין אנו חוששין להריטב"א.

ועיין לראב"ד (כפ"א מהלכות ברכות הי"ט) שכתב, דאפי' על מאכלות אסורות מדאורייתא ואוכלם במזיד חייב לברך.

וכן כתב הרא"ש (פ"ז דברכות סימן ב'). וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (ריש פרק שלשה שאכלו). והרשב"א בתשובה (סימן תשצד) כתב על דברי הרא"ה הנ"ל, ואיני רואה בדבריו כלום, ודברי תהו הם. ע"ש. וכ"כ הרמ"ך על הרמב"ם (פ"א מהל' ברכות הי"ט). וכן דעת המאירי (ברכות מז.), ומהר"ם מרוטנבורג שהובא בהגהות מיימוני (כפ"א מהלכות ברכות הי"ט), דאע"פ שעל מאכלות אסורות אסור לברך, אבל אפי' ביוהכ"פ אם הותר לו לאכול מחמת פיקוח נפש, חייב לברך. א"כ בודאי שכל הראשונים הנ"ל יסברו שאם עבר ובירך על מאכל בצומות, או קודם התפלה, דבודאי יטעם שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה שהיא מדאורייתא, ויהיה חייב לטעום. וכן כתב להדיא בכף החיים (סי' תקסח ס"ק טז) בשם הברכי יוסף שהסכים עם הגאון נחפה בכסף, ומהר"ש גרמיוזאן שכתבו שחייב לטעום מעט. ואע"פ שמרן הש"ע פסק בסימן קצו, שאפילו על איסורי דרבנן אין מזמנין, מ"מ בודאי שעל מאכל היתר גמור בשעת איסור מדרבנן, חייב לברך, וכמו שפסקו האחרונים, וכד' מרן בסימן רד סעיף ט' לגבי אכילת איסור דאורייתא בשעת הסכנה.

וז"ל האהל מועד (שער הברכות דרך ז נתיב ז): אין מזמנין על מי שאכל דברים אסורים ואף על פי שאינם אסורים אלא מד"ס, אבל מברכין עליהם. ועל דברים האסורים מה"ת אין מברכין כלל ואף על גב שאוכל אותם באונס, כגון חולה

ספק דרבנן לקולא - גם במקום שרוב הפוסקים החמירו ומיעוט הקילו

ומה שכתב המחבר הנ"ל שגם בדרבנן אזלינן לחומרא במקום רוב פוסקים, או ס"ס, אינו נכון לדינא, וכל שהוא מקום צורך או מקום מצוה או שעה"ד וכדומה, יש לסמוך על מיעוט הפוסקים להקל במילתא דרבנן, ואין מתחשבים בזה ברוב פוסקים, דמה"ת לא מצינו שילכו אחר הרוב אלא בנחלקו פנים אל פנים, הלא"ה אכתי הוי בגדר ספק דרבנן ולקולא, אא"כ הוא נגד עמודי ההוראה, או הש"ע, ואין לחוש בזה מצד מה שאמרה התורה אחרי רבים להטות, שלא נאמר דין זה אלא בדיינים הנחלקים פנים אל פנים, וכל צד שומע את חבירו, דבזה אמרינן אחרי רבים להטות, אבל ברוב פוסקים שהאחד לא ראה את חבירו, לא שייך בזה דין אחרי רבים להטות, וכמ"ש מהר"ם בן חביב בגט פשוט, ומהר"א ששון בשו"ת תורת אמת (סימן רז), וממילא עדיין תורת ספק עליו, ושייך שפיר לומר ספק דרבנן לקולא. תדע, שאפילו ברוב גמור, כמו בקפץ אחד מן המנויין (ב"מ ו: א) אין אנו הולכים אחר הרוב, דרוב תורת ספק יש עליו, ורחמנא אמר עשירי ודאי ולא עשירי ספק. וכל שכן ברוב דעות שהוא רובא דליתא קמן, [רוב פוסקים], שעדיין תורת ספק עליו. ורק בבית דין גזרת התורה לילך אחר הרוב. אחר שנחלקו פנים אל פנים. ועיין בשיטה מקובצת (ב"מ ו: א) שהביא בשם הרא"ש מפליזא, שאף הרוב בכלל ספק הוא, אלא שגז"כ הוא ללכת אחר הרוב. ע"ש. וממילא במקום מחלוקת הפוסקים שאין המחלוקת פנים אל פנים לא חשיב רוב דאורייתא. ודו"ק. [והיינו דמגדר ספק לא יצא. ושייך שפיר לומר ספק דרבנן לקולא]. וכן משמע מדברי הרמב"ם (סוף פרק א' מהלכות ממרים): וכ"כ להדיא בחי' מצפה איתן (שבת טד:): שכן דעת התוס' שם, דסבירא להו דבשל סופרים הלך אחר המיקל, אפילו ביחיד נגד רבים. ושכן הוא דעת הרמב"ם. וכ"כ בשו"ת ימי יוסף ידיד (ח"א חלק אבן העזר סי' א). ואף שיש חולקים בזה, מאחר שכן משמע מדברי הרמב"ם והתוס', במקום צורך אפשר לסמוך להקל בספד"ר אף במיעוט נגד הרוב. וכמו שביארנו בס"ד בספר עין יצחק ח"ב (כללי ספק דרבנן עמ' רכב).

וההלכה בקיצור בבית יוסף (אורח חיים רמח), ובשו"ע (שם), וכן בכסף משנה (פרק ל הי"ג), ובארחות חיים (הל' שבת אות תכד), לגבי הליכה (בספינה ע"י גויים) בנהרות בשבת, וז"ל הרמב"ם שם: "ואם יהיה לנו ספק באותן המים אם יש בגבהן עשרה אם לאו מותר ללכת בהם, והראיה על זה השורש המוסכם עליו והוא אמרם ז"ל ספיקא דרבנן לקולא ודאורייתא לחומרא. ומתיילד מאלו שתי ההקדמות התרת ההליכה על גב המים אא"כ יתאמת אצלנו שגבהן פחות מ"ט". ומבואר שאפילו אם הספק הוא קלוש מאד, וקרוב לודאי שהמציאות לאיסור [שקרוב לודאי שהספינה גוששת], מכל מקום לא נפקא מכלל ספק, עד שיתאמת לנו בבירור לאסור, שכל זה הוא בכלל הכלל שמסרו לנו רז"ל ספיקא דרבנן לקולא. ושם יש ג"כ ספק ספיקא לחומרא. ואעפ"כ כתב הרמב"ם שכלל גדול מסרו לנו רבותינו שספיקא דרבנן לקולא, והרי סו"ס לא נפיק מכלל ספק, כיון שאין כאן בירור גמור לאסור ודו"ק. [ומדברי הרמב"ם הנז', הוכיח בשו"ת בית שלמה דרימר (חלק אורח חיים סימן טד) שמכאן ראייה ברורה, שאף שיש ספק ספיקא להחמיר, אזלינן לקולא מדרבנן. וכן מבואר ג"כ מלשון המחבר בשלחן ערוך (סי' רמח, ס"ב) עשה, עכ"ד. וכ"כ בשו"ת יבי"א (ח"ד אורח חיים סימן מג). וע' בזה באורך בחזו"ע שבת ב (עמוד קט) בשם שער המלך (הלכות מקואות כלל ה) שכתב, שזו ראייה שאין עליה תשובה. וכ"כ בשו"ת חקרי לב (ח"א מורה דעה ס"ס סא), וכ"כ הפרי מגדים (סימן רצה ד"ה מריש). וכ"כ הגרעק"א (בהגהותיו לשלחן ערוך סימן רמח ס"ב). ע"ש].

ובספר אגורה באהלך (אורח חיים דף ו: א) כתב להסתפק במי שאמר אהא בתענית עד שאשנה פרק זה, ושכח ובירך על האוכל, ובעודו בפיו לועסו נזכר, היאך יעשה אם ישליכנו מפיו מפני התענית, או יאכלנו משום ברכה לבטלה. תשובה, נראה שיאכלנו וילוה תעניתו ויפרענו, ולא מבעיא לרב"כ דס"ל דבלא הכרח כלל ואפילו במיחד יום היכא דנדר לתענית יכול ללות, וכן נראה מסוגיא דידן דתענית (יב). דלא כירושלמי. וע' בהגמ"י (פ"ד מה' נדרים, ופ"א מה' תענית) וא"כ כ"ש בני"ד דאיכא ליתא דברכה לבטלה, אלא אפילו להרמב"ם והרא"ש והטור (סימן תקפח) דדוקא היכא דלא ייחד יום לתעניתו, דאמר אהא יום א' או

שח. ובמהדו' ירושלים תרצ"ד סי' טז) שהובאה

יותר בתענית, אז יכול ללוות ולפרוע, ומפני איזה אונס או כבוד האדם יודו בענין זה דברכה לבטלה

מועיל ס"ס אף שרוב הפוס' ס"ל שאין לברך על מאכל איסור, וכן ר"ה"פ ס"ל שצריך ו' שעות

דעת כן לא נהגו. וכמ"ש ביבי"א שם (ח"ב י"ד סי' ה אות ה), וכן כתב להדיא כל זה הרב זכור לאברהם (מערכת בב"ח דקפ"ח:), ומטעם זה עשה מעשה בעצמו לטעום מהגבינה קודם ו' שעות.

ועוד שמצינו שגאוני ספרד כתבו שלצורך חולי קצת יש להתיר לאכול מאכלי חלב אחר שעה אחת לאחר סעודת בשר. וכמ"ש בזבחי צדק (סי' פט אות יא). וכן פסק הגרי"ח בבן איש חי (פרשת שלח לך אות יא). וא"כ גם בנ"ד אפשר דחשיב מקום צורך, שיש לפסוק שאין איסור בעצם הטעימה.

ובפרט שאיסור זה קל הוא מכמה אנפי שגם הוא איסור דרבנן וגם הוא איסור שהשעה גורמת. ועוד שאף עיקר האיסור כאן אינו מוסכם, כיון שרבים מהראשונים מתירים לגמרי אחר סילוק שלחן ובהמ"ז. על כן אין נראה לחשבו איסור חפצא. ודע, שאינו ענין בדוקא לאיסור גברא וחפצא שבשאר דוכתי, שאפשר שכאן הדבר תלוי אם נראה כעין איסור גברא או כעין איסור חפצא, שאיסור שאינו נראה כמו איסור בחפץ עצמו, שייך עליו ברכה, ודו"ק.

ובזה נדחה גם מה שכתב שם להשיב עמ"ש ביבי"א שם, שכיון שהמאכל עצמו מותר ורק השעה אוסרתו יכול לטעום ממנו וכמו שפסק הרמ"א (סי' רעא ס"ה) שאם בירך על מאכל קודם הבדלה יטעם ממנו כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. וכ"ש הכא שיש מתירים לגמרי. ובס' הנז' כתב להשיב, שדעת הרא"ה והריטב"א והמאירי שגם מאכל של היתר בזמן של איסור אין לברך עליו. וקודם הבדלה שאני כיון שהוא איסור קל שהרי מותר לאכול קודם הבדלה. וגם נראה שאיסור אכילת חלב תוך ו' שעות הוא איסור חפצא, בין לטעם רש"י שהוא משום שהבשר מושך טעם, ובין לטעם הרמב"ם משום בשר בין השינים, וממילא כשאוכל מאכלי חלב תוך ו' שעות פוגע באיסור בשר וחלב ממש. ובספר ויען שמואל (ח"ג עמוד תצ) הביא לשונות הראשונים בזה דהכא חשיב כאוכל תערוכת בשר וחלב. עכ"ד.

וכבר השבנו על דבריו, דמה שכתב שהאוכל תוך ו' שעות פוגע באיסור בשר בחלב ממש,

ובעיקר הטענה שכתב המחבר הנז', שאין זה ס"ס משום שרוב הפוס' ס"ל שאין לברך על מאכל איסור, וכן ר"ה"פ ס"ל שצריך המתנת ו' שעות, הנה כל זה נניח בספק אחד לבדו, אבל לא מצאנו שבהצטרף שתי הספיקות יחד רוב הפוס' אוסרים, ואלא מסתבר שבצירוף ב' צדדי הספק מודים הראשונים, ועל כן לא שייך לומר שיש כאן ס"ס מסברות דחיות. אלא שבלא"ה אין זה סברות דחיות, וגם שלדינא עבדינן ס"ס גם בסברות רחוקות.

וראיתי בספר אבי הנחל (סימן ט) שפלפל בדין זה, והעלה ג"כ שמי שטעם ובירך על מאכל חלבי בתוך ו' שעות לאכילת בשר לא יטעם ממנו אלא יאמר בשכמל"ו, וכן אם טעם ובירך על מאכל בתענית ציבור או אפי' בתענית יחיד, לא יטעם אלא יאמר בשכמל"ו. ורק אם טעה ובירך קודם קידוש או הבדלה בזה יטעם מעט כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, כיון שהוא איסור קל שהרי מותר לאכול קודם הבדלה. ומה שכתב ביבי"א ח"ב (י"ד סי' ה אות א) שאין ספק איסור אכילת חלב אחרי בשר מוציא מידי ודאי של איסור ברכה לבטלה, והרי הסכמת האח' דעבדינן ס"ס נגד פסק מרן. לכאורה כיון שהמנהג קדמון להמתין ו' שעות אין זה חשוב כספק אלא כהכרעה ברורה, ולכן ל"א סב"ל במקום מנהג. ורק במקום שיש ספק נוסף יש לצרף לס"ס וכמ"ש השד"ח (מערי' סוף כלל יח ד"ה ודבר). עכ"ד.

ואינו מובן, דסו"ס לא נפקא מכלל ספק ויש לומר אין ספק מוציא מידי ודאי. ועוד שאפשר שהמנהג בזה הוא רק מתורת חומרא ולא משום שסבירא לן כך ההלכה.

והאמת שאיסור אכילת חלב ו' שעות אחרי בשר אינו חשוב אפי' כשאר איסורי דרבנן, ולא נחשב שהדבר ברור לאיסור, כיון שיש חולקים ומתירים. ולכן אין לומר שהואיל ונהגנו להחמיר ולהמתין שש שעות כד' מרן הש"ע, וקבלנו עלינו מנהג זה, אסור לבטל המנהג בלי התרה, שמכיון שאינו מבטל המנהג לגמרי, רק שבמקרה שבירך, מחשב ברכה לבטלה, ככה"ג א"צ התרה, שעל

תמוה, שרש"י והרמב"ם לא כתבו אלא טעמים למה גזרו חכמים על כך, אך לא שכן הוא המציאות בהכרח כדי שנאמר שיש כאן איסור חפצא. ומה שהעיר שבהערה בשו"ת יבי"א (ח"א יו"ד סימן ד) ג"כ העיר שלפי הראשונים הנז' נראה שהוא איסור בעצם, ושכן העיר בשו"ת זכר יהוסף (סוסי קצו). הנה שם הנידון לגבי איסור ספיה לקטן, וביבי"א שם כתב בדרך דחיה בעלמא שאפשר "דלא חשיב כל כך כדין מאכל היתר ורק השעה אוסרתו", וא"כ לא קשיא מידי. ובפרט שיש חילוק גדול בין הנידונים, ודו"ק. [ובשו"ת יחו"ד ח"ד (סימן מא סוף עמ' ריג) ג"כ כתב שאפשר שמהטעם הנז' ל"ח מאכל היתר לגמרי, אולם לא כתב כן רק כמצדד וברוך הצעת הסוגיא].

וביבי"א שם וכן ביחו"ד שם הביא עוד כמה וכמה צירופים, כמו שי"א שבאיסור דרבנן אין איסור ח"ש. וכן שיש לנגדינו דעת הראב"ד והרא"ש ועוד כו"כ ראשונים שחולקים בזה, וס"ל שמברכים על מאכל איסור. ואף על גב דלא קי"ל הכי, מ"מ הבו דלא להוסיף עלה, ואפושי פלוגתא לא מפשינן לומר שחולקים גם במאכל היתר. [ומה שלדינא נקטינן שגם במאכל שהשעה אוסרתו אין לברך עליו, הנה כל זה רק מחמת סב"ל שמא מרן היה מודה לדברי הרא"ה והריטב"א והמאירי והאהל מועד וספר הפרדס שכתבו שאין לברך על מאכל איסור גם אם השעה אוסרתו, אך לא דנקטי" שכן עיקר ההלכה].

ובספר הנז' כתב להסתמך גם על מה שתקע מסמרות שלדעת הרמב"ם אמירת בשכמל"ו מתקנת לגמרי את האיסור. אולם הרי עכ"פ איסור אכילה ביום התענית וכדו', אינו רק איסור דרבנן וכיון שיש כמה צדדים להתירו, מעיקר הדין אין כאן איסור דספק דרבנן לקולא. וביותר יש להבחין, שהנה אחר כל הדברים הרי יש לפנינו שני איסורים, איסור ברכה לבטלה, ואיסור אכילה ביום התענית וכדו', וכיון שאיסור ברכה לבטלה הוא איסור תורה, כל שלא נתברר לנו שאין כאן איסור, טפי עדיף להעמידו על פני איסור אכילה ביום התענית וכדו' שאינו רק איסור דרבנן. ואחר כל הפלפולים הנה אין לנו ברור שאין כאן חשש ברכה לבטלה גם אם יתקן ע"י אמירת בשכמל"ו, ומאידך איסור הטעימה ששרשו רק דרבנן, ויש

לנו כמה וכמה ספקות וצדדים להתירו, ועל כן בשורש הדברים ספק דרבנן לקולא, וסד"א לחומרא, ויש להורות לדחות איסור שעיקרו דרבנן מפני איסור שעיקרו מה"ת, וכ"ש שלא להעמיד חשש איסור דרבנן במקום חשש איסור תורה. וזה כלל בהוראה.

גם מה שטען שאין הכרח לומר שלדעת הרא"ש שמברכים על מאכל איסור, מותר גם לטעום ממנו, דדילמא ס"ל כהריצב"א ומהר"י עייאש שאף אם הברכה חלה, אין לו לעשות שום איסור כדי להציל עצמו מברכה לבטלה. הנה הביאור בזה הוא פשוט, דאפילו אם האמת כדברי הרמב"ם שאין לברך על מאכל איסור, וא"כ גם אם יטעם לא תועיל ברכתו להציל מן האיסור, מ"מ שמא האמת כסברת הראשונים שמברכים על מאכל איסור, וא"כ יש כאן ס"ס לענין חלות הברכה, ומה איכפת לן אם לענין הטעימה עצמה אין היתר לדעת הרא"ש. הרי עשה איסור קל להנצל מאיסור דאורייתא. [ועוד, שהאמת שלענין הטעימה עצמה, יש לנו לפסוק אחר כל הדברים שאין כאן איסור, כיון שהוא ס"ס, ועוד דרבנן שעיקרו להקל בספק].

ובספר הנז' הביא מ"ש ביבי"א (ח"י יו"ד סי' ג) שגם גאוני ספרד התירו במקום חולי קצת לאכול חלב אחרי שעה, ובודאי שהכוונה גם בברכה, וכתב ע"ז, שדבריהם צ"ע שאף שיש לסמוך על התוס' וסיעתם להקל לענין עצם האכילה, אולם איך נסמוך ע"ז לענין הברכה, והרי לדעת הרמב"ם ודעימיה היא ברכה לבטלה. עכ"ד. ודבריו תמוהים, שכיון שהאיסור הוא רק דרבנן והכרענו ע"פ ההלכה שאין כאן איסור ומותר לו לאכול לכתחילה, שוב גם לפי הרמב"ם יש כאן אכילת היתר ושפיר יש לברך עליה. שגם לו יהי אלא ספק, הרי ספיקא דרבנן לקולא מעיקר הדין, וחשיב היתר גמור אפי' לשיטת הרמב"ם, ודו"ק.

וכאן המקום להביא מה שכתב החינוך (מצוה תצה) שמצות עשה מן התורה לשמוע בקול בית דין הגדול, ולעשות כל מה שיצו אותנו בדרכי התורה, באסור ומותר, וטמא וטהור, חייב ופטור, ובכל דבר שיראה להם שהוא חיוק ותיקון בדתנו, וע"ז נאמר ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך. ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל

זמן זמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו. והעובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו, מבטל עשה זה, וענשו גדול מאד, שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, וידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת. ע"כ.

וכבר הבאנו מה שכתב בתולדות החת"ס שבספר חוט המשולש (עמוד ז): "שאל הכתב סופר את אביו איך מרהיב עוז בנפשו להורות ההלכה תיכף ומיד כשבאה את השאלה לידו ואפילו בחמורות, ולא יתיירא שבחפזון יחטיא המטרה, והשיבו: ידעתי בני ידעתי כי לא דבר קטן הוא,

דברי הקובץ שיעורים שכל הנידון בהלכה למעשה הוא מי השופט אשר יהיה בימים ההם

ונראה שכוונת הדברים הוא רק לענין הלכה למעשה, או הוראה למעשה, אבל פשוט שאין הדברים אמורים לענין עסק התורה, שעל זה נאמר אין משוא פנים בתורה, ויכול לחלוק גם על גדולי הדור, כל שאינו יוצא בהוראה. אלא מסיים בסוף דבריו שלמעשה ודאי הלכה כמו גדולי הדור.

ושם הביא מה שכתב בדרשות הר"ן (דרוש חמישי) שנתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם, ואפילו אם הקודמים היו גדולים ורבים מהם, שכן נצטוינו אחרי חכמי הדורות שיסכימו לאמת או להפכו, עכ"ל. וכ"כ הרמב"ן (ר"פ שופטים) שעל משמעות דעתם נתן לנו התורה, ואפי' יטעו. ע"ש. וכן כתב הרמב"ן בהשגותיו לס' המצות (שורש א) וז"ל: כי התורה ניתנה לנו ע"י מרע"ה בכתב, וגלוי הוא שלא ישתנו הדעות בכל העיקרים הנולדים, וחתך לנו יתעלה הדין שנשמע לב"ד הגדול בכל מה שיאמרו, בין שקבלו פירושו ממנו, או שיאמרו כך ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם, כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה. ולא יאמר בעל המחלוקת האיך אתיר לעצמי זה ואנכי יודע בדאי שהם טועים, הנה נאמר לו, בכך אתה מצווה, וכענין שנהג ר' יהושע עם ר"ג ביוהכ"פ שחל להיות בחשבוננו, כמו שהוזכר בגמ' (ר"ה כה). עכ"ל. וע"ש עוד בקונ' דברי סופרים מה שהאריך לענין אם נראה לו בהכרח שב"ד הגדול טועין בהלכה, ואם רשאי לסמוך עליהם.

וראה להגר"א ווסרמן בספר קובץ שיעורים (ח"ב קונטרס דברי סופרי פרק ד אות ו), שכתב יסוד גדול בהוראה, שכאשר יש לפנינו ספק בהלכה מחמת מחלוקת בין החכמים, חכמי הדור או חכמי הדורות הקודמים, אין זה דומה לשאר ספיקות, כגון בספיקא דתרי ותרי, דהתם אין בכח העדים לשנות את הדין ועל כן הספק הוא איך האמת במציאות. אבל בספיקא של פלוגתת חכמים אין הספק על הדין מצד עצמו איך הוא באמת, דזה אינו נוגע לנו כלל למעשה, ואין הספק אלא על איזה מהחכמים צריך לסמוך יותר, ועל מי מהם כיוונה התורה במאמרה אל השופט אשר יהיה בימים ההם, שאפילו אם יתברר לנו באמת שהאמת עם חכם אחד, מ"מ הלכה למעשה אינו בהכרח כן, שהרי נאמר אפי' על ימין שהוא שמאל ועשית ככל אשר יורוך, והספק אצלינו רק על איזו מהן כיוונה התורה במצות ועשית ככל אשר יורוך לזה. ובמחלוקת ב"ש וב"ה קודם הכרעה, שניהם היו נכללין במצות ועשית ככל אשר יורוך, כיון שאין לנו הכרעה על מי מהם צריך לסמוך יותר.

והיוצא מדבריו, שעיקר הנידון במחלוקת בין חכמי הדורות או תלמידי חכמים שבדור, הנידון הוא רק על מי נצטוינו במצות עשה לשמוע משום מצות ועשית ככל אשר יורוך. ומיהו השופט אשר יהיה בימים ההם, וממילא כך ההלכה אפי' על ימין שהוא שמאל ושמאל שהוא ימין.

ס. אף על פי שאסור לטעום קודם הקידוש, אם עבר וטעם קודם הקידוש, ואפילו אכל סעודה גמורה, כשיזכור חייב לקדש מיד, ולא ידחה את הקידוש למחרת. וכבר כתבנו שמיד כשזכר שלא קידש, יפסיק את אכילתו, ויקדש. ואחר שיקדש יאכל כזית פת כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. (ס)

סא. מי ששכח לקדש בליל שבת או בליל יום טוב, ובירך על הפת ברכת המוציא, וקודם שטעם נזכר שעדיין לא קידש, יאמר שם ברכת הקידוש על הפת, ואע"פ שיש לו יין לא יקדש על היין אלא על הפת. [וברכת שהחיינו בליל יום טוב הראשון של פסח, ושל סוכות, או יום טוב של שבועות], ואחר כך יאכל, ולא חשיב הפסק בין ברכת המוציא לטעימה. אבל אם בירך על הפת קודם שהבדיל במוצאי שבת, ונזכר שלא הבדיל קודם שטעם, יטעם מעט, ואחר כך יבדיל על היין, שהרי אין מבדילין על הפת. (סא)

טעה ואכל קודם קידוש, אם מקדש אחר אכילתו

(ס) בגמרא פסחים (קו:) אמר רב הונא אמר רב, טעם אינו מקדש. וכן אמר ר' יוסף אמר שמואל טעם אינו מקדש. ורבה אר"נ אמר שמואל טעם מקדש. אמר רבא, הלכתא טעם מקדש. וכ"פ הטור והשלחן ערוך (סימן רעא ס"ז). והיינו, שצריך לקדש בליל שבת, ולא ידחה הקידוש של לילה לאומרו ביום, וכמ"ש המרדכי (פסחים קז.), וכ"פ הט"ז (סק"י), והמג"א (ס"ק יט), והמשנה ברורה (ס"ק לה). ודלא כהב"ח שהבין בדעת הרשב"ם שיקדש רק בבוקר. ואין הבדל בזה אם שכח לקדש בלילה, או עבר ואכל במזיד קודם הקידוש, שבכל גוונא צריך לקדש בלילה. ובספר קידוש כהלכתו (עמוד צא) דייק כן מדברי הרמב"ם (בפרק כט מהלכות שבת ה"ה), שהרי כתב הרמב"ם, "שכח או עבר ואכל ושתה קודם שיקדש וכו'". וכן יש לדקדק מדברי השלחן ערוך שכתב: "אם טעם", ולא כתב שכח. וכ"כ במשנה ברורה (שם ס"ק לה). ע"ש.

ונראה שאחר הקידוש צריך שיאכל שם כזית פת או מזונות, או ישתה רביעית יין, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. ואף שהתוס' בפסחים (ק. ד"ה ר' יוסי) כתבו, שאותה סעודה שאכל קודם הקידוש עולה לו כקידוש במקום סעודה, מכל מקום לא יצא הדבר מידי מחלוקת, כמובא בכיו"ב בשלחן ערוך (סעיף ו), שאם גמר סעודתו

שכח לקדש ובירך המוציא על הפת

(סא) כן כתב הרמ"א בהגה (סימן רעא ס"ה), שאדם ששכח לקדש עד לאחר שבירך ברכת המוציא,

ויקידש היום קודם שבירך בהמ"ז, מברך בהמ"ז על כוס ראשון ואחר כך אומר קידוש היום על כוס שני, וצריך להזכיר של שבת בבהמ"ז, אף על פי שמברך קודם קידוש. וי"א דאף בגמר סעודתו אינו מברך בהמ"ז תחלה, אלא פורס מפה ומקדש, ומברך המוציא ואוכל מעט, ואחר כך מברך ברכת המזון. הגה, והכי נהוג להוציא את נפשיה מפלוגתת סברא ראשונה. ע"כ. והיינו כדעת הטור בשם הרא"ש דאחר הקידוש צריך שיאכל מעט. ואף שמרן כתב דין זה בסתם ויש, וקי"ל כסתם, מכל מקום כתב הרמ"א דהכי נהוג להוציא נפשיה מידי מחלוקת. ע"כ. וגם לדין שקיבלנו הוראות מרן הכי עדיף לכתחלה לאכול כזית פת וכדו'. ובפרט שיש לחלק בין נ"ד לנידונו של מרן בשלחן ערוך. ודו"ק. וכ"פ המשנה ברורה (סימן רעא ס"ק לה) דיאכל מעט היינו כזית על כל פנים, כדי שיהא נחשב למקום סעודה. וכ"פ בש"ע הגר"ז (סימן רעא סט"ו), ובכה"ח (אות מז"ט).

וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק כה), שאם נזכר לאחר שאכל קצת, בין כשאינו לו יין ואומר ברכת אשר קדשנו על הפת, ובין כשיש לו יין ומקדש על היין, כשחוזר לאכול פת א"צ לברך שנית המוציא. ע"כ. והיינו דאף שהפסיק סעודתו בקידוש, א"צ לחזור ולברך המוציא.

ונזכר קודם שאכל, יקדש על הפת, ואחר כך יאכל. ע"כ. ואף שיש יין לפניו, כיון שכבר בירך המוציא,

פרק י - כיסוי הפת קודם הקידוש

סב. טוב לכסות במפה נקיה את כל השלחנות שבבית. ועל כל פנים את השלחן שסועד עליו סעודת שבת. ומותר לתת מפה על השלחן בשבת, גם אם המפה יורדת לשולי השלחן ונראה כעושה אוהל, ואפילו אם המפה מגיעה סמוך לארץ, מאחר ואינו צריך לאויר שתחתיו. (סב)

יקדש על הפת, ואם יברך על היין קודם שיטעם מהפת, הוי הפסק בין ברכת המוציא לטעימה. אולם אינו אומר אלא ברכת הקידוש, אבל לא יאמר ויכולו, דהוי הפסק. וכן כתבו במשנה קל ע"ב. ע"ש.

אם יש חשש אוהל בפריסת מפה על השלחן בשבת

לארץ, ואין בזה משום אוהל, כיון שא"צ לאויר שתחת השלחן. ועוד כיון דמה שמונח על השלחן אין בו משום אוהל, שאין שם חלל בינו לשלחן, מותר גם היוצא ממנו. וכיו"ב כתבו הר"ן והרב המגיד, שאין לחוש על סדינים הנחתי מפוריא טפת, והובא בט"ז (סק"ז). והוסיף, שהרי אינו צריך לאויר שתחתיו. וכן כתבו עוד אחרונים הובאו במשנה ברורה (שם ס"ק לא), ובכף החיים (אות נא). ובחזון עובדיה שבת כרך ה' (עמוד שכא)

ועיין בש"ע (סי' שטו ס"ג): מטה, כשמעמידים אותה, אסור להניח הרגלים תחלה ולהניח עליהם הקרשים, אלא ישים הקרשים תחלה באויר, ואח"כ הרגלים תחתיהם. והני מילי כשהרגלים הם דפים מחוברים, כמו דפני התיבה, אבל רגלים של מטות שלנו, וכן רגלי השלחן, מותר בכל גוונא. ע"כ. והיינו במטה שדרך להשתמש באוירה, להנחת הרגלים על הדף, או בהנחת מנעלים וכיו"ב.

ועיין בשמירת שבת כהלכתה (פרק כ"ד הערה ס"ח) שהקשה, שהרי הוא משתמש באויר שבין הרגליים, לפשט את רגליו, ואם כן מאי שנא ממיטה. ותירץ בשם הגרש"ז אורבך זצ"ל דלא דמי למיטה שרוצים להטמין שם נעליים, משא"כ הכא אין אדם בא להכניס רגליו מתחת לשולחן, רק בשעה שמשתמש במשטח של השולחן נוח לו שרגליו יהיו מתחתיו, ולכן אין זה חשיב כמשתמש באויר שתחתיו, שאינו צריך לכיסוי וחיפוי רגליו, אלא שכך נח לו יותר לישב קרוב לשלחן.

ובזה אתי שפיר מה שתמה במאמר מרדכי (סי' שטו

סב) מה שכתבנו דטוב לכסות וכו', הנה בהגהות מנהגים כתב, שאין לכסות שלחן בבית החורף כל ימי סוכות, וכתב האליה רבה (סי' רסב סק"ג) דה"ה שא"צ לכסות בשבת בשאר החדרים, רק במקום שהוא אוכל. וקצת יש לחלק, דבסוכות הטעם שלא יהא קביעות כלל בבית, ובעצרת היה מכסה בבית החורף. וע' בסי' תרלט, דהמהרש"ל היו לו ב' מיני מטפחת על השלחן, זולת המפה שעל הלחם, דכשמנערין המפה שאוכלים עליה לא יהיה השלחן מגולה. ועוד דהמפה תלויה מעל השלחן טפה, וכשפורס אותה עושה אוהל, ולכן הניח התחוננה תמיד ואחרת עליה (מט"מ). ועיין בסימן שט"ו ס"א אי הוי אוהל. [מט"מ. מג"א סי' רסב סק"א]. ונהגו לערוך השלחן עד לאחר ההבדלה. [אגודה].

ואמנם בפרי מגדים (סי' רסט מש"ז ס"ג) צידד לכסות במפות כל השולחנות של כל החדרים, ואף במקום שאין אוכל שם, וכן ראוי לעשות. אבל בחדר שהוא אוכל שם צריך לכסות כל השולחנות שיש לו באותו חדר. עכ"ל. הרי די ש לכסות בשבת כל השולחנות.

ועיין בילקו"י שבת ב' (עמוד תקלז) שביארנו, דמותר לתת מפה על השלחן בשבת, גם אם המפה יורדת לשולי השלחן ונראה כעושה אוהל, ואפילו אם המפה מגיעה סמוך לארץ, מאחר וא"צ לאויר שתחתיו. וכ"כ הב"ח (סי' שטו), שמותר לפרוס מפה על השלחן אף שקצות המפה תלויות למטה על השלחן בכל צד, ואפילו אם מגיעות סמוכות

דלהרשב"א ס"ל דכה"ג לא מיקרי עשוי לאויר שתחתיו, דהחוש יעיד דזה צורך טובא מסנדלים תחת המטה. ע"ש.

ותמוה, שהרי בזמנינו אין השלחן "עשוי" לצורך זה, ועיקרו עשוי להניח עליו דברים ולהשתמש מעליו, ומה שמכניס רגליו תחת השלחן הוא מפני שאין לו דרך אחרת, ולא מפני שזה עשוי לכך. ועיין במאמר מרדכי (סק"ו). ועיין בביאור הלכה (ד"ה 'מטות שלנו') דמשמע דס"ל דהאיסור רק כשיש מחיצות ובלא"ה אינו אסור אפילו בעשוי לאויר שתחתיו.

לצאת בשבת עם כובע שיש בשוליו שיעור טפח

הרמב"ם (פרק כב מהלכות שבת הלכה לא): כובע שעושין על הראש ויש לו שפה מקפת שהיא עושה צל כמו אהל על לבושו, מותר ללבשו ואם הוציא מן הבגד סביב לראשו או כנגד פניו כמו אהל, והיה מהודק על הראש, והיה השפה שהוציאה קשה ביותר כמו גג, אסור, מפני שהוא עושה אהל עראי. וכ"ה דעת הרא"ש שם, שאינו אסור אלא בבולט טפח והוא קשה. אבל היכא דנכפף למטה מותר.

ומרן בשלחן ערוך (סימן שא סעיף מ') פסק כחומרת שניהם, וז"ל: כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו אפילו בבית משום אהל. ושם סעיף מא כתב, לצאת בשבת בכובע שבראשו העשוי להגן מפני החמה, יש מי שאוסר משום דחיישינן שיגביהנו הרוח מראשו ואתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים, א"כ הוא מהודק בראשו, או שהוא עמוק שראשו נכנס לתוכו, ואין הרוח יכול להפרידו מראשו, או שהוא קשור ברצועה תחת גרונו, דבהכי ליכא למיחש למידי. ע"כ. ואף שאין אהל בלא דפנות, מכל מקום חשיב אהל עראי ואסור מדרבנן, כיון שנעשית השפה לצל ולהגן עליו מפני השמש. ופסקו האחרונים שם, שזהו דוקא בכובע מהודק ואינו נכפף, אבל אם הוא נכפף למטה מותר. וכן עיקר. דכל שהוא נכפף למטה אין בו חשש איסור. [וגם הכובע "המבורג" שאינו נכפף למטה, יש להקל אף בשיעור טפח מהטעמים דלהלן]. וכ"כ המג"א (ס"ק נא) בשם הג"מ, דכובעים שלנו דמשופעים והולכים כלפי מטה שרי. ואם הכובע

איתו (ו) כי שלחן סתום מכל צדדיו כמעט, ואין אפשרות להשתמש בו, ולמה לא יחשב כצריך לחלל שתחתיו. ולהנ"ל מה שמכניס רגליו תחת השלחן אינו מפני שזה עשוי לכך, אלא שאין לו דרך אחרת לישיב אצל השלחן אלא באופן כזה, אבל אין השלחן עשוי להכניס בו הרגלים.

ובזה יש לדחות מ"ש בספר ברכת יצחק (עמ' שלג), דלפי זה כל מאי דשרינן בשלחן שיש בו שתי מחיצות, דוקא באין צורך להניח הרגלים תחת השולחן, לא כן היכא דקפדי על כך להניח הרגלים תחת השלחן יאסר, כי לא מסתבר לומר

ואגב, במה שפירסם חכ"א ע"ה שצריך ששולי הכובע לא יהיו שיעור טפח, משום אוהל. [ספר אביהם של ישראל עמוד 149]. הנה במחכ"ת בזמן הזה שהמגבעות נעשים לכבוד ולא לשם הצלה מגשם או מהחמה, אפילו אם השוליים רחבים טפח, אין שום חשש איסור משום אוהל, וגם מותר לצאת בהם לרה"ר, ואין לחוש שמא יוציא הכובע ויטלטלנו ד' אמות ברה"ר. ונבאר הדברים, דהנה בגמרא שבת (קלח:) אמרו, אמר רב ששת בריה דרב אידי, האי סינאנא [כובע של לבד] שרי, והאיתמר סינאנא אסור לצאת בו בשבת, לא קשיא הא דאית ביה טפח, הא דלית ביה טפח וכו'. אלא לא קשיא הא דמיהדק, הא דלא מיהדק. ונחלקו שם הראשונים, שלדעת רבינו תם אפילו אם הכובע מהודק לראשו ואין חשש שיגביהנו הרוח ואתי לאתויי ד' אמות ברשות הרבים, אפילו הכי אם יוצא להלן מראשו טפח אסור להניחו בראשו משום אוהל. אבל לדעת רש"י כל דמהדק בראשו וליכא חששא שיגביהנו הרוח, אפילו אם הוא מתפשט להלן מראשו טפח, מותר להניחו בראשו ולצאת בו. וכדברי רש"י כתבו האור זרוע (הלכות שבת סימן עח), והר"ן על הרי"ף (דף נו: מדפי הרי"ף). והסמ"ג (לאוין סה), והסמ"ק (סי' רפה), והרשב"א בחי' לשבת (קלח:), ובחיד' הריטב"א המיוחסים להר"ן (שבת קלח:), ובמאירי שם, ובארחות חיים בשם הר"י מקורביל (סי' רפג), ובתניא רבתי (סימן יט), ובכל בו (דף כט), ובפסקי הרי"ז, ובפסקי הרי"ד, ובנימוקי יוסף, וכ"ד הריבב"ן, ועוד.

וכן מבואר בטור ובשלחן ערוך הנ"ל. וז"ל

קשה ביותר, יניחנו בשיפוע. ע"ש.

עצמם על שיטת רש"י וסיעתו, דסבירא להו שאין בכובע איסור אהל כלל. ע"ש. וע' בשו"ת חמדת צבי (סי' כו), ובשו"ת אג"מ (ח"ג סימן קיג), ובספר ארחות רבנו הקהלות יעקב (עמ' קלה) כתב, שיש להקל בטפח זה עד תשעה וחצי ס"מ. [והוא כשיטת החזו"א בשיעור טפח, אולם לשיטת הגר"ח נאה שיעור טפח הוא שמונה ס"מ].

ואחר כתבי כל זה ראיתי למרן אאמו"ר שהאר"ך בנ"ד, וב"ה שזכינו לכוין לדעתו הרמה, ולחיבת הקודש אביא את לשונו: כובע שנותנים על הראש, ויש לו שפה מקפת שעושה צל כמו אהל על לבושו, מותר ללבושו. ואם הוציא מן הכובע טפח סביב לראשו כמו אהל, והיה מהודק על ראשו, והשפה שהוציא קשה ביותר כמו גג, אסור, מפני שהוא עושה אהל עראי. וע"ש שהביא את דברי הגמ' בשבת הנ"ל, ודברי הרמב"ם הנ"ל, והביא מ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב (בלשונות הרמב"ם סי' עז), דמיירי שהיה מהיוצא להלן כשיעור טפח, וכמ"ש רבינו למעלה (הלכה כו), שטפח הוי אהל עראי, ומשמע שפחות מטפח שרי. שאם לא כן איך מצינו ידינו ורגלינו במצנפות שלנו שהן קשין ומהדקן שפיר, והן בולטין לחוץ, ועושים אהל על הפנים קרוב לחצי טפח, אלא ודאי דבפחות מטפח אין כאן אהל כלל לא קבע ולא עראי. והא דאמרינן בגמרא הא דמיהדק, תרתי משמע, שהכובע מהודק בראש, וגם הוא עצמו מהודק כלומר קשה. עכת"ד. והוא כפירוש ר"ח (שבת קלח:), כובע שעושים אותו להאחיל על הפנים שלא יכם שרב ושמש, שכשהוא מהודק ביותר ואינו נכפף כבגד, חשיב כאהל ואסור. וז"ל הערוך (ערך סיין): אמרינן בעירובין (קב:) סיניא אסור, והיינו כובע שמשמין בני אדם בראשיהן ויוצא כמין פסל מן הראש כשיעור טפח, ומאחיל על הפנים שלא יכם השמש, וכשהוא מהודק ביותר ואינו נכפף כבגד, חשוב הוא כאהל ואסור. וכ"כ התוספות (שבת קלח:).

וה"ל מרן בש"ע (סי' שא ס"מ), כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו אפי' בבית משום אהל. עכ"ל. ונראה דאף שמרן לא כתב כלשון הרמב"ם, "שהשפה היתה קשה ביותר כמו גג", בודאי שגם הוא מודה שאם היתה רכה ונכפפת כבגד שיותר, כדמסקינן הא דמיהדק.

ואמנם כ"ז בכובעים שהשפה מיועדת לצל ולהגן מפני הגשמים והחמה, [מה שהיה מצוי בזמננו], אבל בכובעים שלנו שעשויים בעיקרם לשם כבוד ונוי, ולא להגן עליו מהחמה וכדו', אין לחוש בזה משום אוהל, וכמ"ש הט"ז (סימן שא ס"ק כו) דלכאורה יש איסור בשבת לילך בכובע שלנו שקורין בריט"ל, הן לרש"י ביוצא לחוץ מצד שמא יפול מחמת הרוח, ולר"ת אפי' בבית אסור משום אהל, שהרי הבריט"ל יוצא סביב לראשו טפח, אולם אין ראוי לומר דכ"ע איסור עבדי. ונ"ל ללמד היתר בזה לכ"ע, דמצד אהל אין כאן איסור, דהא עכ"פ לא הוה איסור דאורייתא, דלא הוה אוהל קבע אלא עראי, ופטור אבל אסור, ויש לו דלא אסרו אלא היכא שיש היכר בעשיית אוהל עראי, דהיינו בכובע שהוא עשוי בגד שמתעטף בו הראש, אלא שמוציא שפה רחבה במקום כלות הבגד, ונרא' לכל שאותה שפה היה כדי להגן ולעשות אוהל. ע"כ היה גם בזה איסור אם לא משום שהוא רך ונכפף. אבל בבריט"ל שלנו דכולו בשטח אחד הוא, ועיקרו לכסות בו הראש, וא"א לכסות ראשו בחלק ממנו כי אם באמצעו, וממילא נעשה אהל במה שיוצא חוץ לראשו, ולפעמים אין יוצא מלפניו טפח רק לאחוריו, ושם ל"ש אהל, לא אסרו בזה משום אהל, דכיון שאין גבול לאהל זה לא מוכח דנעשה לאהל. ותו דקי"ל כר"ש דדבר שאין מתכוין מותר, וכאן לא נתכוין רק לכסות ראשו. ועל כן נ"ל דמי שמצערין אותו זכוכים בשבת, והוא אינו לבוש בבריט"ל, ולוקח הבריט"ל להגן מפני הזכוכים, בזה יש איסור גמור. ע"כ. גם במשנה ברורה (ס"ק קנב) כתב, דכובע שקורין בריטלי"ך, אף על פי שמתפשט להלן מהראש ברחבו טפח, נוהגים בו להקל. וכתבו האחרונים כמה צדדים בטעם היתרם, האחד כיון שאינו קשה ונכפף למטה אין בו חשש איסור. והיינו כשאין מונח בו נייר. ואפילו אם הוא קשה הלא אינו מתכוין בלבישתו להיות לו לצל, רק מכוין לכסות בו ראשו. וכ"כ בש"ע הגר"ז (סי' שא סמ"ח). ע"ש. וכן אם השפה עשויה בשיפוע גם כן יש לצדד דלא מיקרי אהל באופן זה. [גם במתכוין לצל]. ובאליה רבה כתב, שטעם העולם הוא משום דסומכים

לא, דף כז), והאהל מועד (דף מה:). ומכיון שהרמב"ם והרא"ש, שני עמודי ההוראה, והערוך ור"ת וסיעתם פירשו כרבינו חננאל, שהקפידה מצאה לנוח משום אהל, פסק מרן בש"ע כדבריהם. ובשו"ת פני יהושע (חאו"ח סי' טז) דייק אף מלשון הרי"ף דס"ל כפירוש רבינו חננאל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת גור אריה יהודה (סי' קלא בד"ה והנה האלפסי), בדעת הרי"ף. ע"ש.

והנה בשו"ת גור אריה יהודה (סי' קלא בד"ה והנה אחר), כתב, שלדעת הרמב"ם, אם נתפשט מן הכובע לחוץ קודם שלבשו, ולבש אותו כן, אפי' במהודק אין איסור, דהוי כמו מלמעלה למטה (ביצה לב:). ורק באופן שלא היתה השפה יוצאת מן הכובע כשלבשו, שהיתה השפה פשוטה למעלה שוה לכובע ולבשה, ואח"כ הוציא את השפה מן הכובע סביב לראשו כמו אהל, אם היה מהודק אסור, דהוי כעושה אהל עראי, שהרי כשהניח הכובע על ראשו מתחלה עשה עצמו כעין מחיצה, ואח"כ עשה אהל כשהוציא השפה לחוץ. ע"ש. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה (מה"ת ס"ט ל), שמלשון הרמב"ם (פכ"ב הלכה לא) מוכח, שדוקא כשהוא מוציא מן הכובע, ועושהו כמו אהל אסור, אבל אם כבר הכובע הוא כן, ואינו עושה בו שום דבר, אין בו איסור, שכבר הוא אהל קודם שישים אותו על ראשו. ע"ש. וכבר קדמם בשו"ת מהרשד"ם (חאו"ח סי' ד), שכתב, ונראה בעיני שאף הרמב"ם (הלכות שבת פרק כב הל' לא) שאסר הכובע משום אהל, היינו דוקא בענין שהוא עושה אהל בידים בשבת, או ביו"ט, כדמוכח מלשוננו שכתב שאם "הוציא" מן הכובע סביב לראשו כמו אהל, והיה מהודק על הראש, והשפה היתה קשה ביותר כמו גג, אסור מפני שהוא עושה אהל עראי, ואם איתא שאפי' כך היה מער"ש אסור, היה לו לומר ואם היה יוצא, וממה שאמר אם הוציא מוכח שעתה בשבת הוא מוציא את הבליטה מן הכובע, ומשום הכי אסור, אבל כשהכובע הזה היה מוכן מערב שבת, והוא לובשו בשבת שרי. ע"ש. וכן הנודע ביהודה תנינא (ס"ט ל) נחית לחלק כן בדעת הרמב"ם. גם הישועות יעקב (סי' שטו סוף סק"ג) כתב, שכוונת הרמב"ם במ"ש ואם הוציא וכו', שביום השבת עצמו הוציא השפה לנוי, ועשה אהל, ואע"פ שלא נתכוון לעשות אהל, מ"מ פסיק

והר"ן (דף נו ע"ב מדפי הרי"ף) כתב ע"ד הרמב"ם, דלא נהירא, דא"כ אמאי קאמר אלא, הו"ל למימר לא קשיא הא דמיהדק הא דלא מיהדק. הילכך מחוורתא כדפי' רש"י, דלפי המסקנא היינו טעמא לאו משום אהל, אלא משום שלא יגביהנו הרוח מראשו, ונפיל, ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר. ע"כ. והובא בנימוקי"י שם. וכ"כ בחי' הרשב"א (שם ד"ה אלא). [ובחי' הריטב"א (שבת קלח:), כתב, ואפשר משום דאיכא אוקימתא אחריתי דאית ביה טפח או לית ביה טפח, אע"ג דלא הדר ביה קאמר "אלא". ומבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ב (בלשונות הרמב"ם ס"ט עז), שלא אסרו אלא בכובע שיוצא ממנו טפח, והוא קשה ביותר שאינו נכפף, והכובע מהודק בראשו. ע"ש. וע' בתשובת הגאון רבי אהרן אחי הש"ך שהובאה בשו"ת פני יהושע ח"א (סי' טז), ובשו"ת מכתם לדוד (חאו"ח סי' א בד"ה אלא, והלאה), ובספר בני ציון ליכטמן (סי' שא ס"ק נח). ודו"ק]. וכ"כ המאירי (שבת קלח:). וסיים, אבל גדולי המחברים (הרמב"ם) כתבו שהמהודק אסור מתורת אהל. ואין הדברים נראים. ע"כ. וכן פירש המאירי בעירובין (קב:), כפירוש רש"י. וכן כתבו הסמ"ג (לאוין סה, דף ט:), וספר התרומה (סי' רנד), ומהר"ם מרוטנבורג בתשובה (הוצאת מקיצי נרדמים סי' כה), כפירוש רש"י. וכ"ה בסמ"ק (סי' רפב). ובפסקי רבינו ישעיה מטראני (שבת קלח:), ובשבולי הלקט (סי' קז) בשם רש"י ורבינו גרשום. (וכ"כ בתניא רבתי סי' יט דף כד ע"א, ובפסקי הרי"ז פרק כ ה"א, עמוד רמז). והרב המגיד (בהל' לא) כתב, שאף שהרשב"א (בשבת קלח:) העלה כפירוש רש"י. מ"מ בעירובין כתב כפירוש ר"ח. וכן עיקר. ע"כ. וכ"כ הראב"ה (סי' רצא) בשם ר"ת, שאסור משום אהל עראי.

וכ"כ הרא"ש (פרק כ סי' ג), שר"ת לא גרס "אלא", והכי גרס, "לא קשיא, הא דמיהדק הא דלא מיהדק", [וכן הגירסא בהלכות גדולות (מכון ירושלים, תשנ"ב, עמוד קל)]. כלומר, דהיכא דמיהדק בראשו שהוא קשה ובולט חוץ לראשו טפח, הוה אהל ואסור. ע"כ. וכ"כ רבינו ירוחם (דף עד ע"א), רש"י פירש שאם אינו מהודק, גזרינן שמא יפול מעל ראשו ויוליכנו ד' אמות ברה"ר, ור"ת פירש, שאסור משום אהל, לפ"ז בכל ענין אסור. וכן פירש ר"ח. ע"כ. וכ"כ האו"ז (סי' עח אות י). וכ"כ הארחות חיים הלכות שבת (סי' קלח), והכל בו (סי'

רישיה גמור הוא באיסור מלאכה ואסור. ע"ש. וע' בשו"ת מכתם לדוד פארדו (תאו"ח סי' א ד"ה וראית).

לצאת עם כובע שיש בו שוליים טפח - פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן

שהמכסה בולט ומתפשט טפח להלן מראשו. ומצאתי למהרי"ל שכתב דהלכתא כרש"י שאין איסור אהל בזה. וכ"כ האליה רבה (סי' עא). וכתב בשו"ת משאת בנימין (בחידושי דינים סי' ב), שבכובעים שלנו שהם עמוקים שרי, לפי שאין הרוח יכולה להזיזם, ולהגביה אותם מעל הראש. ע"ש. ובשו"ת פני יהושע (סי' טז) הנ"ל כתב, דלרש"י אין כאן בית מיחוש כלל, שאנו אין לנו רשות הרבים, אלא כרמלית, וגזרה לגזרה לא גזרינן. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהרשד"ם (סימן ד). ע"ש. וכ"כ הרב תורת שבת (סי' שא ס"ק לו), בשם האחרונים, שמותר להניח בראשו כובע גדול, אפי' מתפשט להלן מראשו טפח, מפני שסומכים על פירושו רש"י וסיעתו, שאין האיסור מתורת אהל, אלא גזירה שמא יפול ויביאהו ד' אמות ברה"ר, ומשום שאינו עשוי לצל. וע"ע במשנ"ב (סי' שא ס"ק קנב), ובארחות שבת (עמוד שכב).

ובספר אשרי האיש (עמוד רס) כתב, שהטעם שנהגו להקל ללבוש מגבעת אע"פ שיש בשוליה טפח, הוא כמ"ש הט"ז, מפני שאינו מתכוין בלבישתו לצל, אלא לכסות ראשו, והכובעים האלה אין מטרת השוליים שלהם להגן מפני החמה, אלא זוהי צורת הכובע. ע"כ. ובשו"ת ציץ אליעזר ח"י (סי' כג) כתב ליישב מנהג המקילים כאמור, אך הוסיף (באות ב) לעורר על כובע הגשמים (ניילון), שנותנים אותו על המגבעת, להזהר לבל ישימו אותו כדרכם בחול, שיש לחוש משום אהל וכו'. ואין דבריו מחוורים שהניילון רך ונכפף ודרך מלבוש ואין כאן משום אהל. והנה בציץ אליעזר שם ישב לדון עוד אם מותר לצאת עמו לרה"ר בימות הגשמים במקום שאין שם עירוב, שיש לחוש שכאשר יפסקו הגשמים יסיר אותו ואתי לאתווי ד' אמות ברה"ר. אולם עיין בשו"ת יביע אומר ח"ה (סי' כד) בתשו' להגאון רבי יוחנן סופר שליט"א, גאב"ד ערלוי, שנתבאר ד"ז בכחא דהיתרא.

סתם ויש בשלחן ערוך - כשנכתבו בב' סעיפים

מראשו טפח, אסור ללבושו משום אהל". והוסיף (בסעיף מא): "יש מי שאוסר לצאת בשבת (לרשות

וכתב בש"ע הגר"ז (סי' שא סעיף מח ומט) ע"פ דברי הט"ז (סי' כז), שלא אסרו כשיש לכובע שוליים של טפח והוא קשה, אלא כשהוא מתכוין בלבושו להאהיל עליו להגן מפני החמה ומפני הגשמים וכדו', אבל אם אינו מתכוין אלא לכסות ראשו בלבד, אע"פ שממילא נעשה אהל סביבו, אין בכך כלום, לפי שכל אהל שאין לו דפנות תחתיו, אין איסור בעשייתו אא"כ מתכוין לעשיית אהל. ובמקומות שנהגו להקל בכל ענין אפי' כשהוא מתכוין לאהל אין למחות בידם, שיש להם ע"מ שיסמוכו, והיינו רש"י שמתיר בכל ענין, דס"ל שלא גזרו בזה משום עשיית אהל, הואיל ונעשה דרך לבישה. ע"כ. וכ"פ בספר שלחן עצי שטים (סי' ג הבונה והסותר, בהערה). וכן נראה בשו"ת פני יהושע (סי' טז). וכ"כ בערוה"ש (שם סעיף קיא).

והישועות יעקב (סי' שטו סק"ג) אתי עלה משום דפסיק רישיה בדרבנן מותר. ואזיל לטעמיה שבכמה מקומות סמך על דברי התרומת הדשן דס"ל דפסיק רישיה בדרבנן מותר. וכמ"ש הישועות יעקב (בסי' רנג ס"ק יד, ובסי' רעו סק"א. ועוד). וכ"ש בהגלות נגלות לפנינו שכ"ד בעל ההשלמה (סוכה לג): שכתב, שיש מחלוקת בין חכמי הדור בדין פסיק רישיה בדרבנן, ואבא מארי רבינו משה מברדייש, והרב דודי רבינו אשר מלוניל מן המתירים. וכבר כתבתי הדברים בפרק כלל גדול בארוכה. ע"כ. וכ"כ האהל מועד בהל' שבת (דרך ד נתיב ד) בשם הרא"ש מלוניל. ע"ש. וע"ע במאירי (שבת כט. ומא. וקכ:). הרי שאין התרומת הדשן יחיד בדבר. ובשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' לד אות לא) הובאו אחרונים רבים שהסכימו להקל בדין פ"ר בדרבנן. ומהם, הגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת באר יצחק (תאו"ח סימן טו), והגאון מלובלין בשו"ת תורת חסד (תאה"ע סי' לח אות ה). ועוד. ע"ש.

והנה הרב מלבושי יו"ט על ספר הלבוש (בסי' שא אות ל) כתב, ואנו לא נזהרים בזה, אף

ועינא דשפיר חזי למרן בש"ע (סי' שא סעיף מ) שכתב וז"ל: "כובע שהוא מתפשט להלן

הרבים) בכובע להגן מפני החמה ומפני הגשמים, משום דחיישינן שמא יגביהנו הרוח מראשו ואתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים, אלא אם כן מהודק בראשו וכ"ל. והנה מ"ש בסעיף מ בסתם, הוא סברת רבינו חננאל והר"ף והרמב"ם והרא"ש והערוך ור"ת וסיעתם, דס"ל שכל האיסור הוא משום אהל. ולדעתם מעולם לא גזרו חכמים גזרת דשמא יפריחנו הרוח ויעבירונו ארבע אמות ברה"ר. וכן כתב המאמר מרדכי (ס"ק לא). ומה שכתב בסעיף מא בשם יש מי שאוסר היא סברת רש"י וסיעתו. ולכאורה היה נראה דבכה"ג שסברת רש"י שנויה במחלוקת, נקטינן לדינא כמ"ש מרן "בסתם" בסעיף מ, שכל האיסור הוא משום אהל, וכדקי"ל סתם ויש הלכה כסתם. וכמ"ש הרמ"ע מפאנו (ס"י צו) וז"ל: דע כי מחבר הש"ע שהוא רבן של כל בני הגולה דרכו בש"ע הקבוע להוראה להביא תחלה בסתם הדעה היותר מסכמת להלכה, ולכן מה שסתם תחלה כדעת הגאונים הוא פסק גמור ומוחלט לדעתו. ולא זכר הסברא השנייה אלא כדי לחלוק כבוד לבעליה שגם הם גדולים ורבים. ע"ש. וכ"כ הש"ך בכללי הוראה (ביו"ד סימן רמב אות ה). והרב יד מלאכי (בכללי הש"ע אות ז) הביא להקת גדולי אחרונים שכתבו כאמור. ע"ש.

ואם לחשך אדם לומר דשאני הכא שנכתבו בשני סעיפים, ונאמר דתרוייהו הלכתא נינהו, הנה מצאנו כיוצא בזה בשלחן גבוה יו"ד (ס"י קיב ס"ק יז), על מה שכתב מרן בש"ע (שם סעיף ב) בסתם, שפת בעל הבית (של עכו"ם) אסור, ואין מי שמורה בו להקל כלל, כי עיקר הגזרה היתה משום חתנות וכו'. ושם (בסעיף ח) כתב, יש מי שאומר שבמקום שאין פת פלטר מצוי מותר בפת של בעל הבית. וכתב בשלחן גבוה על זה, שכבר פסק מרן (בס"ב) "בסתם" כדעת הרמב"ם והרשב"א וסיעתם, דפת של בעלי בתים לעולם אסורה, לכן כתב כאן דברי הרא"ה שמיקל בשם יש מי שאומר, כלומר וליה לא סבירא ליה, וכדרכו בכל מקום שיש מחלוקת לכתוב את הסברא האמתית בסתם, שהיא כדעת רוב הפוסקים, וסברא אחרת בלשון מחלוקת, וכבר קדם לנו תמיד בדברי מרן שסתם ואחר כך מחלוקת הלכה כסתם. ואפילו בשני מקומות הלכה כן. ע"ש. וכן פסקו הפרי חדש והפרי תאר

שם. וכ"כ בזבחי צדק (שם סק"ט), ובכה"ח (ס"ק כד). ודון מינה ואוקי באתרינן. וכ"כ בנ"ד הרב בני ציון ליכטמן (ס"י שא ס"ק נה ד"ה הנה), בדעת מרן. ושלא כמ"ש העולת שבת (ס"ק סב), שהמחבר פוסק כשני הפירושים. אולם יש לומר דשאני ההיא דיוורה דעה (סימן קיב), שיש סתירה מפורשת בשני הסעיפים, ולכן הוכרחו לומר דהוי כסתם ויש בסעיף אחד. אבל כאן שאין שום סתירה בהלכה, יש לפרש דעת מרן שחושש להחמיר גם לשיטת רש"י. ברם בקושטא אפי' בההיא דיו"ד אין הכרח לדברי השלחן גבוה ודעימיה, וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד ס"ה אות טז). ע"ש.

והנה בכל דוכתא שמרן כתב הדין בסתם ויש נקטינן למעשה להקל כדעת הסתם לגמרי, ואפילו בהפסד מועט, וכמו שהוכחנו בס"ד באורך בעין יצחק ח"ג כללים בדעת מרן. והן עתה ראיתי גם בחזון עובדיה שבת ד (עמוד רפג) בענין עשיית סלאט או מיונו בשבת, וכתב שבעיקר להתיר, ואין לומר שיש לחוש לדעת בעל התרומה שהביא מרן בש"ע (ס"י שכא סעיף טז) בשם י"א, שהלכה ברורה כדעת הסתם, ודלא כמ"ש להחמיר באור לציון ח"ב (פרק לג אות ג), והצריך לעשות שינוי בסדר נתינתו ובאופן גיבולו. והאור לציון נמשך אחר טעותו, שבמקום סתם וי"א, יש להחמיר לכתחלה כדעת הי"א, וליתא, דקי"ל הלכה כסתם. [וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (ס"י קח, ב)]. וכמ"ש בנ"ד המאמר מרדכי (ס"י כד סוף סק"ג). וכ"כ הגאון ר' משה שתרנג בשו"ת ישיב משה ח"א (ס"י שלג), שבכל סתם וי"א שבדברי מרן הש"ע אנו מקובלים מקדמונינו שהלכה כסתם לגמרי, ואפי' בהפסד מועט אין לחוש להי"א. ושכן כתבו כל האחרונים בספריהם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שמש ומגן ח"ג (חיו"ד ס"ה מא אות ב). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ו (חיו"ד ס"ה ה אות ב). עכ"ל מרן אאמו"ר].

ועינא דשפיר חזי בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חאו"ח ס"ה א סוף ד"ה אין שיהיה), שעמד על דברי מרן כאן, דמזכה שטרא לבי תרי, שמכיון שפסק כרבינו חננאל וסיעתו, אמאי אצטריך למיפסק הך איסור דיציאה לרשות הרבים, תיפוק ליה משום אהלא, וכתב שהאחרונים תירצו דנפקא מינה להיכא שהיה לבוש כבר בכובע בכניסת

סג. קודם הקידוש יתן את הלחם משנה על המפה שעל השלחן, ואחר כך יפרוס על הלחם מפה אחרת, ויכסה את הפת. וזה זכר למן שהיה כמונח בקופסא, טל למטה וטל למעלה והמן באמצע. ועוד טעם, כדי שלא יראה הפת את בושתו, שכאן מקדים לברך על היין קודם הפת המונח לפניו. וגם ביום צריך לכסות את ה"לחם משנה" כמו בלילה. ודי שהפת תהיה מכוסה עד לאחר הקידוש, אך טוב להשאיר הפת מכוסה עד ברכת המוציא. (סג)

הרבים הו"ל כל רה"ר שלנו כרמלית, ומותר. וע' בתוספות שבת (סד: ד"ה ר' ענני). וכתב בערך השלחן (סי' שג ס"ו, וסי' שמה סק"ב), שכ"ה דעת מרן, ושרי. ע"ש. וכ"כ בערוה"ש (סי' שא ס"ק קיב) דטעמא דנפיל ואתי לאתויי ליכא לדידן, לפי שאין לנו רה"ר. ע"ש. וכן מבואר להדיא בשו"ת פני יהושע (סי' טז). ומעתה יש לנו ספק ספיקא לקולא, שמא הלכה כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש וסיעתם, דלית להו הגזרה דשמא יפריחנו הרוח ואתי לאתויי ד' אמות, וכמו שסתם מרן, ואת"ל דהלכה כרש"י, שמא לא גזרו אלא ברה"ר, משא"כ לדידן שאין לנו רה"ר מותר. [וע' להרב"ז בשו"ת ללשונות הרמב"ם (ח"ב סי' עז) שכתב, דבעינן ג' תנאים לאסור משום אהל, שיהיה היוצא טפח, שאין אהל פחות מטפח, ושיהיה מהודק בראשו, לאפוקי אם השליך על ראשו כנף בגדו, ולא הדקו על ראשו, ושיהיה היוצא קשה ביותר, ודומה לגג, לאפוקי אם היה רך. ע"ש].

השבת, וכעת רוצה לצאת בו לרשות הרבים, דבכה"ג שייך להחמיר כרש"י. [אי נמי שאין היוצא קשה ביותר, כמו גג. אי נמי שאין ביוצא שיעור טפח]. ע"ש. והערוך השלחן (סי' שא ס"ק קיב) כתב ג"כ דמרן תפס לחומרא כשתי השיטות, ומה שסיים, והוא תימה, לק"מ, וכמ"ש המכתם לדוד הנ"ל. וכדברי העולת שבת (ס"ק סב), דמרן המחבר פסק כאן כחומרת שני הפירושים. וע"ע בשו"ת נודע ביהודה תנינא (האר"ח סי' ל ד"ה מה שהביא), שכתב, שאף מדברי רש"י אין ראייה לסתור פירושו של הר"ח וסיעתו, ולא נחלק אלא על הפירוש בגמרא, וגם רש"י מודה דשייך בו איסור אהל. ע"ש. מיהו כבר נתבאר בכ"ד ע"פ הפוסקים גדולי האחרונים, שאין לנו דין רה"ר בזה"ז, וכתב מרן (בסימן שג סעיף יח), דמה שנוהגות הנשים לצאת בכל מיני תכשיטים, הוא ע"פ סברת הפוסקים שלא אסרו חז"ל דילמא שלפא ומחוייא אלא ברשות הרבים, והשתא דלית לן רשות

לפרוס מפה על הלחם קודם הקידוש

אחר קידוש, שלא להפסיק כל כך בין קידוש לסעודה, אנו רגילין לפרוס מפה ולקדש. והטעם מפורש בשאלתות (פרשת יתרו שאילתא נד), כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא. ויש מפרש זכר למן שלא היה יורד בשבתות וי"ט, והיה טל מלמעלה ומלמטה והמן בינתים. ע"כ. ובספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכה) כתב בשם הגריש"א זצ"ל, שא"צ לשים מפה מיוחדת תחת הלחם, אלא די במפה שעל השולחן ומפה אחרת מעל הלחם.

(סג) בריש פרק ערבי פסחים (ק:) תניא, אין מביאין את השלחן אלא אם כן קידש, [לאכול משקדש היום, אלא אם כן קידש. רש"י]. ואם הביא [קודם לכן], פורס מפה ומקדש. וכתבו התוספות שם (ד"ה שאין מביאין), הא דאמר בכל כתבי (שבת קיט:) מצא שלחן ערוך מלאך טוב אומר וכו', לא קשה, דערוך הוא במקום אחר, אך אין מביאין אותו למקום סעודה עד אחר קידוש. ועכשיו שלחנות שלנו שהם גדולים יותר מדאי, וקשה להביאם

ד' טעמים לכיסוי הפת במפה, וט' נפקא מינה ביניהם

להקדים את היין. [ראה להלן]. והנה בשאלתות דרב אחאי הנ"ל, כתב הטעם, כי היכי דתיתי סעודתא ביקרא דשבתא. [ראה ברשב"ם ובתוס' פסחים ק: ד"ה שאין]. וכ"ה בתוס' פסחים שם, ובטור (סימן רעא). והביא בשם הירושלמי

והנה בענין כיסוי הלחם במפה מצינו כמה טעמים: א. כדי שיהיה ניכר שהסעודה שבאה היא בשביל כבוד שבת. ב. זכר למן שהיה מכוסה בטל. ג. כדי שלא יראה הפת בושתו שמקדימין את היין. ד. כדי שיהיה מותר לו

מקדש על הפת אם צריך לכסות את הפת, שלטעם כדי שלא יראה הפת בושתו, זה דוקא כשמקדש על היין, ולא כאשר מקדש על הפת. אבל לטעמא דזכר למן, גם במקדש על הפת צריך לכסות הפת גם מלמעלה. ד. אם צריך לכסות את הפת בסעודה שלישיית. ה. אם צריך לכסות את הפת רק בשעת הקידוש או עד ברכת המוציא. ו. אם אפשר לכסות בכיסוי שקוף. ז. אם צריך לכסות בכיסוי לבן דוקא או אפילו כיסוי צבעוני. ח. ואפשר דנפ"מ אם צריך לכסות את הפת שבכל השלחנות או רק מה שעל שולחן המקדש. ט. אם צריך לכסות גם פת הבאה בכסנין שעל השולחן.

והנה מלשון השלחן ערוך (סימן רעא ס"ט), שכתב "פורס מפה על גביו" משמע, דפריסת המפה הוא על גבי הפת, והוא כטעם דהוי זכר למן. אולם עיין בפרי מגדים (מש"ז אות יב), דלשון על גביו משמע על כל השלחן. ע"ש. וכתב בבן איש חי (פרשת בראשית אות כ): צריך שיהיה על השלחן מפה תחת הפת ומפה למעלה, משני טעמים, האחד זכר למן, והשני דתיית סעודתא דשבתא ביקרא. ועוד יש טעם שלישי במפה העליונה משום בושת הפת. ע"כ.

שלא יראה הפת בושתו

כתב, וי"ל דאיתא בירושלמי דמש"ה צריך לפרוס מפה על הלחם כדי שלא יראה הפת בושתו, וכן עמא דבר. ע"ש. וע"ע בשו"ת בנימין זאב (סי' רז) שכתב, שפורסין מפה ומכסין הפת על השולחן בשבתות ובי"ט, זכר למן שלא היה יורד בשבתות ובי"ט, ועוד שאם לא היה פורס מפה לא היה יכול לברך על היין תחילה שהפת קודם בפסוק, ולכן כדי שלא יהיה נראה הפת פורסין עליו מפה כאילו לא היה שם ומברכין על היין תחילה, ועוד י"ל שפורסין מפה על הפת בשביל שלא לביישו, דאם היה מגולה היה בושח דבכל הימים מברכין עליו תחילה קודם ליין, ועכשיו מקדימין היין.

ובאהל מועד (שער השבת דרך א ג"ה) כתב, ופורס מפה על הלחם קודם הקידוש, ולאחר הקידוש מסירין המפה העליונה, ועושין כן בבקר, והטעם כדי שלא יראה הפת בושתו, ויהיה היין חביב עליו ויקדש עליו, שמי שהפת חביב לו צריך לקדש על הפת.

שאמרו הטעם לזה, שהוא כדי שלא יראה הפת את בושתו, [שאין מקדשין עליו אלא על היין, והוא יש לו דין קדימה בשאר מקומות]. וכן הוא בתוס' שם ובהרא"ש (פסחים פ"י ס"ג). ואני שמעתי שהוא כדי לעשות זכר למן וכו'. [כמו שהביאו התוס' פסחים ק:]. ע"ש. וכ"ה בספר התרומה, ובשלחן ערוך (שם סעיף ט). ע"ש. והיינו, שהוא זכר שירד לישראל במדבר, ולא ירד בשבתות וימים טובים, וכשירד היה המן מונח כמו בקופסא, טל למטה וטל למעלה, ולכן נותנין מפה אחת מתחת לפת, ומפה על הפת. כמו שפירש רש"י עה"ת (פר' בשלח טז. ג), והוא מהספרי (פר' בהעלותך סי' פט). וראה בתוספות הנ"ל. [ועיין בקרבן נתנאל (פסחים ק:)] שהעיר ע"ד הרא"ש דמ"ש בשם הירושלמי, לא מצא כן בירושלמי. ע"ש].

ויש כמה נפקא מינה בין הטעמים: א. האם פריסת המפה היא רק כאשר הביא את השולחן לפני הקידוש, או"ד אפילו כשהביא את השולחן לאחר שקידש, וכמו שכתב במחזור ויטרי (הל' פסח סי' נה). ב. עוד כתב שם, דנפקא מינה שיש לערוך את הלחם בין שתי מפות, ואפי' הביא שלחנו לאחר שקידש, פורס מפה על הלחם. ג. כאשר

והנה הטעם שהוזכר בטור, מפני שלא יראה הפת בושתו במה שלא מקדשים עליו אלא על היין, אף על פי שיש לפת משפט קדימה בשאר מקומות, טעם זה מבואר בתשובת רב שרירא גאון שהובאה באור זרוע (סימן כב). וכן כתבו רבי דוד אבודרהם (דף מח ע"ג). והשבולי הלקט (סימן סח), שאם יהיה הפת מגולה, וזה מקדש על היין, יהיה כעין פוגם בכבוד הפת, כיון שמותר לקדש על הפת. ע"ש. וכ"כ בהגהות מיימוני (פרק כט אות ק), והמרדכי פרק ערבי פסחים (דף לד ע"ד). וכיו"ב כתב מרן בשלחן ערוך (סימן רצט ס"ט), שאם רוצה לסעוד במוצאי שבת מיד אחר שמבדיל על היין, לא יביא הלחם לשלחן קודם ההבדלה, ואם הביא פורס מפה עליו לכסותו, לפי שהפת מוקדם בפסוק והיה צריך להקדימו, אם לא יכסנו. ע"כ.

ובספר הדר זקנים (דברים ה, ח) כתב, מקשים היאך מברכין על היין קודם הלחם, והא אמרינן כל הקודם בפסוק קודם לברכה, וצ"ע. ובהגה שם

זכר למן שהיה טל תחתיו ומעליו

זכר למן. והא"ר (ס"ק יז) כתב, והנה הלבוש כתב שלפי הטעם שזהו זכר למן נפקא מינה שאף אם מקדש על הפת צריך לכסותו במפה. וכ"כ העולת שבת והט"ז. ושכן נוהגים. וצ"ע, כי בצדה לדרך כתב שא"צ לפרוס מפה וכו'. ע"ש. אולם מדברי האו"ז הנ"ל מוכח להדיא כדברי הט"ז. ומה שהעיר הא"ר שהרי צריך להניח ידיו על הפת בשעת הקידוש, כמו שנוטל הכוס בידו בקידוש. כבר תירץ הא"ר שם. שנראה שקודם הקידוש יכסנו במפה, וכשיתחיל לקדש יגלה את הפת ויניח ידיו עליו ויקדש. ע"כ. וכן כתבו האחרונים.

לכסות הפת - אף שאין דין קדימה כשאין ברכותיהן שוות

להקדים פרי עץ לפרי אדמה, זהו מפני שהוא חושש לסברת יש אומרים, ואנו אין לנו אלא כסתם מרן, שאיזה מהם שירצה יקדים. וכן בדיון שכן דעת רוב הפוסקים, וכמ"ש בארחות חיים (הל' ברכות אות כ), שהביא דברי בה"ג, שפרי עץ קודם לפרי אדמה, וכתב, ורוב הגאונים חולקים על בה"ג וכו'. ע"ש. וכ"כ הרא"ש בפסקיו (פ"ו סימן כה) דהעיקר כדברי רב האי גאון, ורב אלפס, ורש"י, שמברך על איזה מהם שירצה. ודלא כבה"ג. ע"כ. והובא בש"ע. וכן דעת שבולי הלקט (ס"ס קט), ורבינו חננאל, ורבינו ישעיה הראשון, ורבינו מאיר המעילי, והרשב"א, ובספר האשכול, ובספר ההשלמה, ובספר המכתם. ועוד.

וצ"ל דשאני הכא שאינו מפני שמקדימין הברכה של היין לפת, אלא שאין מקדשין על הפת ומקדשין על היין, וגם הוא דבר שבא בקביעות להקדים בדוקא את היין לפת, ואינו בגדר איזה מהם שירצה יקדים, ובטור הביא כן בשם הירושלמי, שלא יראה הפת בושחו שאין מקדשין עליו, אלא על היין. ובפרט דאיכא טעמא אחרינא, שהוא זכר למן.

אם אפשר להוציא כיסוי המפה מיד לאחר הקידוש - או עד ברכת המוציא

אברהם סימן רעא סק"כ. וכתב במשנה ברורה, דמשמע בפרי מגדים שלכל הטעמים די במקדש על היין שיהיה מכוסה עד אחר שגמר הקידוש. וכן בשחרית צריך ג"כ להיות הפת מכוסה עד אחר הקידוש מטעמים אלו. [והיינו דלטעם דתיתי

והטעם שכתבו התוס' שהוא זכר למן, כן כתב רבנו בחיי בשלחן של ארבע (עמוד תעח). וכ"ה במחזור ויטרי (סי' נה עמ' ערב), וראבי"ה פסחים (סי' תקח עמוד קט), והמנהיג (סימן מד). וכ"כ הריטב"א (בהל' ברכות פ"ח הל' י). ונפקא מינה אם מקדש על הפת, שלפי הטעם שלא יראה הפת בושחו, א"צ לכסותו במפה, אבל לפי הטעם שהוא זכר למן, צריך לפרוס מפה עליו. וכן מבואר באור זרוע ח"ב (סימן כו) אחר שהביא דברי רב שרירא גאון הנ"ל, כתב וז"ל: ומיהו אנו רגילים לפרוס המפה אפי' כשאנו מקדשים על הפת, וה"ט משום

ולכאורה יש להעיר, דהנה בשלחן ערוך (סימן ריא) פסק מרן שאם היו לפניו מיני פירות הרכה, אם ברכותיהם שוות ויש ביניהם ממין שבעה, מקדים מין ז' אף שאינו חביב כמו המין האחר וכו', ואם אין ברכותיהם שוות, אפילו יש בהן ממין שבעה כגון צנון וזית, איזה מהם שירצה יקדים, ואפילו אינו חביב. וי"א שגם בזה צריך להקדים החביב וכו'. ע"כ. הרי שדעת מרן שאם אין ברכותיהן שוות א"צ להקדים שבעת המינים, אלא איזה מהם שירצה יקדים. וא"כ היאך כתב כאן בסימן רעא ס"ט, וגם בסימן רצט הנ"ל, שצריך לכסות הפת, ובסימן רצט כתב להדיא שהוא כדי שלא יראה הפת בושחו וכו', הרי אף אם הפת לפניו יכול להקדים את היין, דהא אין ברכותיהן שוות, ובזה אין דין קדימה.

והנה מרן בשלחן ערוך שם (סעיף ג) כתב, שאם הביאו לפניו בפה"ע ובפה"א, איזה מהם שירצה יקדים. וי"א שבורא פרי העץ קודם. ע"כ. הנה מרן כתב בסתם דאיזה מהן שירצה יקדים, וסתם ויש הלכה כסתם. ואף על פי שבספר בן איש חי פרשת מטות (אות ב' ואות ה) כתב שצריך

ונפ"מ עוד בין הטעמים אם יכול להוציא הכיסוי מיד אחר ברכת בפה"ג, דלטעם שלא יראה הפת בושחו, איה"נ יכול להסיר הכיסוי מיד לאחר ברכת הגפן, אבל לפי הטעם דתיתי הסעודה ביקרא דשבת' לא יגלהו עד אחר הקידוש. נמנ

סעודה די עד אחר הקידוש, וכן לטעם הירושלמי כן, וגם לטעם זכר למן בודאי די בזה. ובחיי אדם משמע דלטעם זכר למן טוב שיהיה מכוסה עד אחר ברכת המוציא. ע"כ.

וראיתי למחבר אחד שהעיר על המשנה ברורה, שעייך בחיי אדם ולא מצא שום משמעות לזה, רק כתב "ואפילו כבר קידש מכל מקום יכסה הלחם זכר למן". ע"כ. ואפשר לפרש דהיינו עד ברכת המוציא. [ראה במנחת"א ח"א פ"ן]. אולם המשנה ברורה דייק זאת ממה שהחיי אדם לא כתב שיכסה הפת עד אחר הקידוש, אלא עד המוציא, משמע דלאו בקידוש דוקא תליא מילתא, אלא כיון שהוא זכר למן עד אחר ברכת המוציא. דזיל בתר טעמא. ודו"ק.

וכתב עוד במשנה ברורה (סי"ק מ"א) דכשמקדש על הפת יניח ידיו על המפה ועל הלחם משנה בשעת קידוש, וכשיגיע להמוציא יגלה הלחם משנה, ויניח ידו עליהם ויברך המוציא וכו', ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה וכו'. ועייך בשו"ת אז נדברו ח"א (סימן ע"ח) שהעיר, שדברי המשנה ברורה סותרים זה את זה, דבתחילה כתב בשם החיי אדם דיהא מכוסה עד אחר ברכת המוציא, ואחר כך כתב דיהא מגולה, ותירץ דכוונתו להכריע דלא כהחיי אדם, אלא שפיר דמי להיות מגולה בשעת ברכת המוציא. וראה עוד באז נדברו ח"ב (סימן ח'), ובחיי"ב (סימן ל"ז).

אמנם אפשר דכוונת המשנה ברורה דרק כשמקדש על הפת יגלה הפת כשמגיע לברכת המוציא, אבל כשמקדש על היין לא יגלה המפה עד אחר ברכת המוציא. אלא דלהלן ביארנו שהמשנ"ב לא נתכוין להכריע כהח"א.

וכדברי החיי אדם כ"כ בס' כף החיים פלאגי (סימן ל"ז סעיף מ"ז) שצריך להיות מכוסה עד ובס' נימוקי אורח חיים (סימן רעא ס"ט) כתב, דלטעם דמן אין שייכות המן לקידוש. וכ"ה בסידור היעב"ץ (דיני קידוש אות י'), ובערוה"ש (סכ"ב).

ואמנם ראה בכף החיים (סופר, אות נ"ג) דמיד כשמברך בקידוש בורא פרי הגפן רשאי לגלות הפת, דעיקר הקפידא משום ברכת הגפן. אבל לפי הטעם דתייתי הסעודה ביקרא דשבתא, לא יגלה הפת עד אחר הקידוש. מגן אברהם. ע"כ. ומשמע דיכול לגלות הפת גם קודם ברכת המוציא. וכן מנהגו של מרן אאמו"ר שליט"א.

ועי' בשו"ת שרגא המאיר (סימן מא), ובשו"ת באר משה שטרן ח"ו (סימן קלד), ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה (סימן קצ"ה).

ועוד נפ"מ היכא שאין לו יין ומקדש על הפת אם צריך לכסות את הפת במפה, דלטעם של זכר למן, גם במקדש על הפת צריך לכסות במפה. [וכתב הט"ז שכן אנו נוהגים]. ולטעם דהירושלמי שלא יראה הפת בושנתו אם מקדש על הפת א"צ לכסות במפה.

הערה על ספר שונה הלכות

ובמשנ"ב (רעא ס"ק מא) כתב, ומשמע בפמ"ג שלכל הטעמים די במקדש על היין שיהיה מכוסה עד אחר שגמר הקידוש, ובחיי אדם (כלל ו סעיף יג) משמע דלטעם זכר למן טוב שיהיה מכוסה עד אחר ברכת המוציא. ע"כ. ובערוך השלחן (רעא סעיף כב) כתב, אבל הטור כתב עוד טעם שזהו זכר למן שהיה מכוסה מלמעלה

ומלמטה ולפ"ז צריכה המפה להיות עד אחר המוציא, וכן המנהג.

ונראה שגם המשנה ברורה לא נתכוין להכריע כמשמעות דברי הח"א, ואע"פ שהביא דבריו באחרונה, שאילו היתה כוונתו להכריע כוותיה, הול"ל אבל בח"א וכו'. ודלא כמו שנראה מס' שונה הלכות כאן, וכן כתב בספר וביום

וכתב עוד במשנה ברורה (סי"ק מ"א) דכשמקדש על הפת יניח ידיו על המפה ועל הלחם משנה בשעת קידוש, וכשיגיע להמוציא יגלה הלחם משנה, ויניח ידו עליהם ויברך המוציא וכו', ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה וכו'. ועייך בשו"ת אז נדברו ח"א (סימן ע"ח) שהעיר, שדברי המשנה ברורה סותרים זה את זה, דבתחילה כתב בשם החיי אדם דיהא מכוסה עד אחר ברכת המוציא, ואחר כך כתב דיהא מגולה, ותירץ דכוונתו להכריע דלא כהחיי אדם, אלא שפיר דמי להיות מגולה בשעת ברכת המוציא. וראה עוד באז נדברו ח"ב (סימן ח'), ובחיי"ב (סימן ל"ז).

אמנם אפשר דכוונת המשנה ברורה דרק כשמקדש על הפת יגלה הפת כשמגיע לברכת המוציא, אבל כשמקדש על היין לא יגלה המפה עד אחר ברכת המוציא. אלא דלהלן ביארנו שהמשנ"ב לא נתכוין להכריע כהח"א.

וכדברי החיי אדם כ"כ בס' כף החיים פלאגי (סימן ל"ז סעיף מ"ז) שצריך להיות מכוסה עד ובס' נימוקי אורח חיים (סימן רעא ס"ט) כתב, דלטעם דמן אין שייכות המן לקידוש. וכ"ה בסידור היעב"ץ (דיני קידוש אות י'), ובערוה"ש (סכ"ב).

ואמנם ראה בכף החיים (סופר, אות נ"ג) דמיד כשמברך בקידוש בורא פרי הגפן רשאי לגלות הפת, דעיקר הקפידא משום ברכת הגפן. אבל לפי הטעם דתייתי הסעודה ביקרא דשבתא, לא יגלה הפת עד אחר הקידוש. מגן אברהם. ע"כ. ומשמע דיכול לגלות הפת גם קודם ברכת המוציא. וכן מנהגו של מרן אאמו"ר שליט"א.

ועי' בשו"ת שרגא המאיר (סימן מא), ובשו"ת באר משה שטרן ח"ו (סימן קלד), ובשו"ת רבבות אפרים ח"ה (סימן קצ"ה).

ועוד נפ"מ היכא שאין לו יין ומקדש על הפת אם צריך לכסות את הפת במפה, דלטעם של זכר למן, גם במקדש על הפת צריך לכסות במפה. [וכתב הט"ז שכן אנו נוהגים]. ולטעם דהירושלמי שלא יראה הפת בושנתו אם מקדש על הפת א"צ לכסות במפה.

הערה על ספר שונה הלכות

ובמשנ"ב (רעא ס"ק מא) כתב, ומשמע בפמ"ג שלכל הטעמים די במקדש על היין שיהיה מכוסה עד אחר שגמר הקידוש, ובחיי אדם (כלל ו סעיף יג) משמע דלטעם זכר למן טוב שיהיה מכוסה עד אחר ברכת המוציא. ע"כ. ובערוך השלחן (רעא סעיף כב) כתב, אבל הטור כתב עוד טעם שזהו זכר למן שהיה מכוסה מלמעלה

ומלמטה ולפ"ז צריכה המפה להיות עד אחר המוציא, וכן המנהג.

ונראה שגם המשנה ברורה לא נתכוין להכריע כמשמעות דברי הח"א, ואע"פ שהביא דבריו באחרונה, שאילו היתה כוונתו להכריע כוותיה, הול"ל אבל בח"א וכו'. ודלא כמו שנראה מס' שונה הלכות כאן, וכן כתב בספר וביום

השבת (סימן לו עמוד תקד) שמנהגו של הקה"י היה לכסות את החלות גם בשעת ברכת המוציא, לפי מה שמשמע בח"א, ובמשנ"ב. ע"כ. אולם נראה שאינו מוכרח.

ובספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכד) כתב, שמנהגו של הגריש"א שהחלות מגולות בשעת המוציא, כיון שמעיקר הדין יש לברך על הפת כשהוא מגולה ולא מכוסה, ואף לטעם של זכר למן דיו במה שהיה מכוסה עד שעת המוציא. ע"כ. וזה דלא כמ"ש בספר וביום השבת הנ"ל.

ובשו"ת אז נדברו (ח"ב סי' ב, וסימן נו) הביא מה שכתב בספר שונה הלכות כאן, ומסקנת המ"ב שלמעשה צריך להיות מכוסה בשעת המוציא, והעיר ע"ז באריכות שאינו כן, וגם בחיי אדם גופיה אינו מוכרח, וכמו שנוהגין העולם, שהחלות מגולות בשעת המוציא.

וראה בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סי' צו) שהשיב בזה להגאון ר"ב זילבר זצ"ל, שאף שהעיר

שהעולם לא נוהגין כן, מ"מ יש להשתמש כאן במליצת רבינו הגדול ר' אברהם בן הרמב"ם, שכתב לגדול אחד שהשיג על הרמב"ם על מה שפי' בענין רה"ר במדבר, וכתב דהעולם לא מפרשים כהרמב"ם, וכתב לו רבינו אברהם ז"ל, מה שכתבת דהעולם לא מפרשים, יש עולם אחר שהם מפרשים כהרמב"ם, וגם כאן יש לומר, שיש מנהג עולם אחר שנוהגין לכסות הפת עד לאחר הקידוש והמוציא עד אכילה ממש, ונותנים ידיהם תחת הלחם, והאמת אגיד שמעולם ראיתי מנהג כן אצל אבותי ורבתי זי"ע, וכמ"ש בדעת המ"ב, ושוב ראיתי שכן הביא בשם הב"מ (סי' קלד). עכ"ד.

והנה אף שכבר הבאנו מערוך השלחן הנז', שג"כ כתב שהמנהג לכסות את הפת גם בשעת המוציא. מ"מ לדינא הרי כ"ז הוא רק זכר למן ואינו מוכרח לדקדק כ"כ, וגם פוק חזי מאי עמא דבר, שאין נזהרים בזה. ועדיף טפי שיהיו מגולות בשעת המוציא.

גם ביום צריך לכסות את הפת

קידוש על הפת, א"כ בע"כ מקדש על היין וליכא בושת כה"ג, ומיהו הרי להטעם משום זכר למן אכתי לא יצאנו. ושמא ס"ל דדוקא בסעודת דבי שמשא עשו זכר למן שאז ירד המן בששי, וכיון שכבר עשו זכר למן בליל שבת בבוקר שוב אין צריך לזכר זה, וי"ל. עכ"ד. ומנהג זה שכתב, לא ראינוהו. אך כן כתב ג"כ הגאון ממונקאטש בספרו נמוקי או"ח כאן, וכתב דבהאי מילתא נחלקו הרבי מרימנוב זי"ע והחווה מלובלין, וכתב שאפשר לעשות הכרעה לכסות מקצת החלות. ע"ש. ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סימן קנא) כתב, שכן ראה אצל אביו שלא היו מכסים את החלות בשחרית.

אולם המשנ"ב שם (ס"ק מא) כתב, וכן בשחרית צריך ג"כ להיות הפת מכוסה עד אחר הקידוש מטעמים אלו. ובמגדנות אליהו (שם) העיר מד' המהר"ם חלאווה הנ"ל, דמפורש שגם בשחרית צריך לכסות הפת, ושכן נהגו.

והנה מבואר בהגמ"י ובמרדכי שם, שאף בקידוש על היין שחרית, יש לכסות הפת. וכ"כ הסמ"ג (מצות עשה ל' דף טו ע"ד), שגם למחר בבוקר יפרוס שתי מפות על הפת, זכר למן שהיה טל מונח עליו וטל מתחתיו. ע"ש. וז"ל המהר"ם חלאווה (פסחים ק: ד"ה רבה בר): מהא שמעינן דלאו דוקא בהפסק האוכל מבעו"י צריך פריסת מפה, אלא ה"ה לכל קידוש וכו', וטעמא דפריסת מפה כי היכי דליחזי קובע סעודתו על היין, והילכך בין בקידוש דלילה בין בקידוש דיממא בעי למיפרס מפה וכו', והכיין נוהגין בבי רב. עכ"ל. והתימה על מ"ש בדרכי חיים ושולם (סימן תנג), ובהערה שם. וצ"ע.

גם בשו"ת משנה הלכות שם כתב: ויש להעיר על מה שיש נוהגין ביום שלא לכסות הפת כלל קודם קידוש, וטעמם, כיון דבלילה נמי הטעם שלא יראה הפת בושתו כיון שפת קודם לברכה, וזה שייך דוקא בלילה שאפשר לקדש על הפת כמו על היין, אבל בשחרית דליכא

טז. אפשר לכסות את הפת גם בכיסוי דק ושקוף שהפת נראה דרכו, כשאין לו כיסוי אחר. [ואם אפשר לכסות הפת בכיסוי העשוי משעטנז, ראה בהערה]. (סד)

אפשר לכסות את הפת גם בכיסוי דק ושקוף

כשאין כיסוי אחר אפשר להסתפק בכיסוי ניילון, דסוף סוף יש כיסוי על הפת. [וגם הטל היה דק מחוספס ככפור, ודומה לכיסוי שקוף].

גם בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכה) כתב בשם הגריש"א זצ"ל, שאפשר לכסות את החלות או העוגות בכיסוי שקוף.

(סד) כן כתב בשמירת שבת כהלכתה חלק ב' (פרק מ"ז הערה קט"ז) בשם הגרש"ז אויערבך. דהעיקר שיהיה כיסוי על הפת. ואמנם בברית עולם (דיני קידוש סעיף ל"ה) כתב דאין הניילון מועיל ככיסוי הפת, ובספר מקור חיים (אות תמ"א) כתב כיו"ב לגבי מפה שיש בה חורים גדולים שהפת נראה דרכם, ושכן דעת הגאון משינוע זי"ע. מכל מקום

כיסוי הפת בבגד של שעטנז

רבינו שמשון, מפה שפורסין על השלחן. א"נ דרך בני אדם מכובדין כשמביאין להם פת או בשר משיטין להם במפה. וגרסינן בירושלמי, הלכה כר' אליעזר דאסר. וא"ר זריקה כשהיו מביאין לרבי אבינא והוא לא היה מקבל עד שלא יכונו בחמה מפני החמה ובצנה מפני הצנה. ע"כ. וכ"פ הרמב"ם. וכ"כ הסמ"ג. ונחלקו שם האמוראים בטעמא דמילתא, דאית דאמרי משום שהוא עושה כמין תיק ונותן ס"ת עליה. ואית דאמרי מפני שהוא מחמם בה את ידיו. ושיטת הרמב"ם דטעם זה אכולהו מטפחות קאי [דלא כהרב פ"מ]. ובפני המשניות תפס לעיקר כמ"ד מפני שמחמם בה את ידיו. וכ"כ גם בהלכותיו (פ"י מהל' כלאים הכ"ב). ושם הדגיש: "שהרי הידים נוגעות בהן והן נכרכין על היד תמיד ומתחממים". וזה דלא כהרא"ש שכתב, דהיינו אותן המטפחות ש"פעמים" מחממים בהם את הידים, כדמפרש בירושלמי. גם רבינו עובדיה מברטנורא כתב, דלמ"ד מפני שמחמם היינו דלפעמים מחמם. ועיין בתוס' אנשי שם (שם), שכתבו, שלדעת הרמב"ם אינו אסור אלא בכה"ג שתמיד מחמם וכו'. ואף על גב שאינו מתכוין לחימום, פסיק רישיה הוא.

ומרן בשלחן ערוך (סי' שא סעיף ט') העתיק לשון הרמב"ם. והיוצא מזה דצריך שיהיה תמיד נכרך על הידים. אבל אם רק לפעמים מחממים בה את הידים, ליכא איסור בדבר. ולפי זה מה שכתבו הרמב"ם ומרן הש"ע לגבי מטפחות הרצפה שיש בהם איסור כלאים, היינו בזמנם שהיו משתמשים במטפחות הרצפה בנגיעה ביד,

וראה ביש"ש (ביצה פ"א) שהזהיר במפה שפורסין על השלחן בשבת ויו"ט, שלא יהא בה כלאים, ואפי' במפה העליונה, לפי שפעמים מחמם בהם ידיו, בעת הקור. וכן מפה או מעיל שפורסין ע"ג בימה של עץ, ונותנין [עליה] ס"ת, וקורין בה, צריך ליזהר שלא יהא בה כלאים, משום דפעמים כשקורא בס"ת כורך ידיו בהן, בעת הקור. ולא ידענא מאי איסור יש במפה העליונה, כי אין דרך לחמם בה. גם במתני' (כלאים פ"ט מ"ג) תנן מטפחת הידים והספרים, ומטפחת השלחן לא קחשיב, וכ"ש במפה של בימה, שאינה עשויה להתחמם. ואם יש מחממין בה הידים בעת הקור, עון הוא בידם, שנהנין מן הקודש, ומורידין אותן מקדושתן, לצורך הדיוט, ולמה נתקן לרשעים. על כן נראה, דבודאי שרי, אפילו הוא מכלאים. ע"כ. וכ"ז בארצות אשכנז שהיה קור גדול והיה חשש שיכרוך ידיו במפה של שעטנז, אבל במקומותינו ובזמנינו אין רגילות לחמם הידים במפה שעל השלחן, ודמי למ"ש הרמ"א (ס"א) דמותר לפרוס אוהל מכלאים, ולישב באוהל. ע"ש.

והנה במשנה הנ"ל שנינו, מטפחות הידים וכו' אין בהם משום כלאים. ר"א אומר מטפחות הספרים אסורות משום כלאים. וכתבו הר"ש והרא"ש, בירושלמי פסק הלכה כר"א דאסר. וכ"כ עוד הרא"ש בתשובה (כלל ב' ס"ו ה') וז"ל: ועל המפות תנן במס' כלאים, מטפחות הידים ומטפחות הספרים ומטפחות ספג, אין בהם משום כלאים. רבי אליעזר אסר מטפחות הידים. ופירש

וכפי הנראה לא היו משתמשים עם מקל [מקל-גומי] כמו שנהגו כיום. וממילא הווי שפיר שנכרכים על היד ומתחממים בהם תמיד.

וכתב הרא"ש (כלל ו' סימן ו') שהוא הדין שאסור לעשות מטפחות שפורסים על השלחן

[מפות] שאוכלים עליו. והובא להלכה ברמ"א (שם).

וכן מפה שפורסים על התיבה בביהכ"נ וקורין עליה בס"ת, אם היא עשויה מכלאים אסור

להשתמש בה, מפני שלפעמים מקנח בהם ידיו ומתחמם בהם. ע"כ. ואמנם מדברי הרמב"ם

והש"ע הנ"ל מבואר, דלגבי המעיל של הס"ת [כמנהג האשכנזים] יהיה מותר לתפור עליו חתיכת

בגד מרוקמת לנוי מכלאים, כיון שהנושא הס"ת מההיכל לתיבה שקורין בה אינו אוחד הספר בידו

מעל למעיל, כי אם מתחתיו, ואוחזו בעמודים. והרבה מקפידים על כך שלא לתת לנושא אותו

לשים ידיו על גבי המעיל. ואם יקרה איזה פעם שישים ידיו מעל למעיל, זה עראי, ולא לתמיד.

ולהרמב"ם והש"ע מישרא שרי. וכמו שביאר כן בנתיבי עם (ס"א), אלא שהביא מ"ש הט"ז הנ"ל

על דברי הרמ"א הנז', אבל פרוכת שלפני ארון הקודש, או המפות שפורסין בארון, או סביב

התורה, מותר להיות מכלאים. וכתב הט"ז (ס"ק יא), דכ"ז לא מיירי אלא במה שעושים בארון הקודש

עצמו תחת הס"ת, או סביב התורה. אבל אין אותן המפות נכנסות ויוצאות עמו אלא נשארות בארון

לעולם. דאם הוא במעיל של הס"ת, ודאי אסור, שהרי אנו רואים שהשמש אוחדו הרבה פעמים

בידו, ויש לחוש לחימום בעת הקור. ונסתייע ממ"ש הרמב"ם בפי' המשניות, דמטפחות

הספרים היינו מס"ת. ע"ש. ולפי המבואר לעיל אין ראייה מד' הרמב"ם, ואדרבה להרמב"ם בעינין

דוקא שאוחזים תמיד ומתחמם בה כמו קורא בס"ת, שכאשר מתחיל לקרוא בו, אוחדו במפה עד

אשר גומר קריאתו במשך זמן ממושך, שכל זמן הקריאה ודאי מתחממות ידיו. ואולי אצלם נהוג

לאחדו בס"ת מעל למעיל, דלא כמנהג התורכים והמרוקנים, שאצלם הס"ת אינו בתוך תיק כמנהג

אר"י וסביבותיה. ולהט"ז הגם שאין כל המעיל עשוי מכלאים, כי אם חתיכה אחת ויחידה מעל

למעיל, ואף אם ברור לו שאין השמש שם ידיו מעל אותה חתיכה, דמי למ"ש מרן בס"ג, בגד

גדול וכלאים מצד אחד אסור ללבשו אע"פ שהצד שבו הכלאים נגרר ע"ג קרקע, וכמובן

שזהו במקום שנהוג שהנושא ס"ת מניח ידיו מעל למעיל העליון. אך למנהגינו שנוהרים בזה,

ש"ד לעשות החתיכה הנז' מכלאים, ודמי למ"ש הרמ"א בסעיף יא. ע"כ.

וכן גבי פרוכת שלפני ארון הקודש, או המפות שפורסין בארון, שמותר שיהיו מכלאים,

וכמ"ש בהגהות אשר"י (פרק בני העיר), והובא ברמ"א (שם ס"א). והוסיף שם, שהדין כן גם

במפות שפורסין מסביב התורה, דמותר שיהיה מכלאים. ואמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (פרק

בתרא דכלאים) כתב, מפות הספרים היינו מפות של ס"ת שאוחזו בהם את הס"ת בשעת קריאתו, יש בו

משום כלאים. וכ"כ בהלכותיו (פ"י מהלכות כלאים הלכה כב) וז"ל: מטפחות הס"ת ומטפחות הספרים,

אסורים משום כלאים. שהרי הידים נוגעות בהם והן נכרכין על היד תמיד ומחממין. ע"כ. וכתב

בשו"ת נחלת שבעה (ס" מג), דהרמב"ם איירי במטפחות שאוחזים בהם ס"ת, כשאוחזין אותו,

דאסור לאחדו ערום, וא"כ לא יהיו כלאים. אבל במענטל"י [מעיל של הספר תורה עצמן], דמי לפרוכת

שמותר. דמי יכריח להשמש ליטול על הידים. ועוד ראיות יש להתיר, מ"מ כבר הורה זקן ואסר.

והמענטלי כבר יש לו קדושת תשמיש כמו פרוכת במקום שפורסין על הס"ת, או תחתיו. בודאי

במקומותינו שאין מכסין התורה בפרוכת, ומיקרי תשמיש דתשמיש היה נראה לי לאסור לעשות

פרוכת מהמענטלי. ומה שצייד להתיר משום הקדש, שרי ליה מאריה. דאטו מי לא קדוש

קדושת תשמיש כשלבש בו הס"ת מדאורייתא, אלא דרבנן גזרו שמא יכרוך נימא וכו', ופסקו

האחרונים שלא להשתמש בו לכתחלה דשמא יהנה מהן. וכי בשביל זה יפקע קדושת גוף ממנו

משום טעותו. כיון דמדאורייתא כבר תפס הקדש לתשמיש ס"ת. והרי שנינו בתמורה (כז:): האומר

על בעל מום או בהמה טמאה הרי זו עולה, לא אמר כלום. ה"ז לעולה, ימכר ויביא בדמיו עולה.

ואמרינן בגמרא, לא שנו אלא בעל מום דלא חזי, אבל אם אמר על נקבה דחזיא לשלמים הרי זו

עולה וכו'. וכ"ש כשאומר הרי זו למענטלי דחזי מדאורייתא לתשמיש קדושה זו, או קדושה

סה. אם יש לחם פרוס על השלחן, יש לכסות גם את הלחם הפרוס, ולא רק את הלחם משנה. (סה)

סו. גם אם מקדש על הפת, טוב שיכסנו בעת הקידוש. וכשיבוא לברך המוציא, יגלה הפת, ויניח ידיו על הפת, ובברכת הקידוש יחזור ויכסה את הפת, עד גמר הקידוש. ובשעת ברכת הקידוש יניח ידיו על הפת המכוסה. ומכל מקום כל זה אינו לעיכובא כל כך. (סו)

סז. גם אם יש על השלחן עוגות יש לכסותם, שהרי אף פת הבאה בכסנין מוקדם בפסוק, ואכתי שייך הטעם שלא יראה הפת בושתו, הילכך צריך לכסותו במפה. ואם יש זיתים על השלחן, אין צריך לכסותם. (סו)

ואמנם בבאר עשק כתב, דאי לאו דמסתפינן הוה אמינא דבספר תורה מצוה יותר שיהיה מכלאים, שמצינו שרצה ה' בבגדי כהונה שיהיו מכלאים. והובא בגליון המהרש"א (שם ס"ק יא). ע"ש. ואמנם לדינא אף שהם תשמישי קדושה ואסור לחמם בהם את ידיו, אפ"ה חיישינן שמא יחמם ידו בהם באקראי, בשוגג או במתכוין לחימום, ולכן אסור שיהיו מכלאים. ועכ"פ במקומותינו ובזמנינו שאין רגילות לחמם הידים במפה שעל השלחן, א"צ להקפיד בזה. והארכנו בס"ד בכל כיו"ב בילקו"י על הלכות כלאים (מצוות התלויות בארץ כרך ג' סימן שא).

אחרייתא דלא פקע ממנה קדושתה בהלביש בה כבר הס"ת, וקנאו מדאורייתא אף שאסור מדרבנן להשתמש אחר כך.

ועכ"פ לדעת הרמב"ם אין לעשות המפה שסביב לתורה מכלאים. וכ"כ הט"ז (ס"ק יא) דעל כן נראה דבודאי אסור לעשות המעיל של הס"ת שקורין מענטלי' או המפה שכורכים סביב הס"ת עצמה מכלאים. ע"ש. ואף שהמטפחת היא תשמיש קדושה דס"ת ממש שאסור בשימוש חול, אפ"ה אסור בכלאים. אבל במפות שפורסין בארון קודש עצמו תחת ספרי התורה, מותר שיהיה מכלאים.

לכסות גם את הלחם הפרוס

וממילא צריך לכסות גם את הלחם הפרוס. וסוף סוף איכא טעמא שלא יראה הפת את בושתו שמקדים הגפן לברכת הפת.

(סו) על פי המבואר בהערה הנ"ל. וכתבו בא"ר ודרך החיים, כשמקדש על הפת יניח ידיו על המפה ועל הלחם משנה בשעת הקידוש, וכשיגיע להמוציא יגלה הלחם משנה, ויניח ידו עליהם ויברך המוציא, וכשיגיע להשם יגביה שניהם למעלה, עד שיגמור השם, ואחר כך יניחם. ואחר גמר המוציא יחזור ויכסה במפה, ויניח ידו עליהם עד שיגמור הקידוש. [משנה ברורה].

(סה) הנה באשל אברהם מבוטשטאש (סוף סימן קפ"ב) כתב, דאולי אין צריך לכסות לחם הפרוס. ע"ש. אולם מצד הסברא נראה שיש לכסות גם את הלחם הפרוס, שהרי בדיעבד אם אין לו יין ופת שלימה יכול לקדש על פרוסת לחם, וכמבואר בסימן רפ"ט במשנה ברורה (סק"י). על מה שכתב מרן בשלחן ערוך שם בסעיף ב', שאם אין לו שכר ושאר משקין, בבוקר, אוכל בלא קידוש. וכתב במשנה ברורה, פירוש כשיש לו פת [ואפילו חתיכת פת ולא פת שלם] אומר המוציא על הפת. ע"ש. ואסור לו לאכול דבר אחר קודם הפת, ומשמע קצת דהוי משום קידוש.

גם אם יש על השלחן עוגות - והדין בזיתים

מרדכי קמא (חלק אורח חיים סימן מו), שמכיון שאף הפת הבאה בכסנין הוא מוקדם בפסוק אכתי שייך

(סז) כן כתב הגאון בעל יד יצחק בירחון וילקט יוסף (שנה יב ס"ס רמד). וכ"כ בשו"ת לבושי

סח. המפה שמכסים בה את הפת, אין הכרח שתהיה לבנה, ואפשר גם במפה צבעונית. (סח)
סט. כשיש שלחנות רבים וכולם שומעים מאיש המקדש על שלחנו, יש אומרים שכולם צריכים לכסות את הפת [או העוגות] שעל שולחנם. ויש שנהגו להקל בזה, ומסתפקים בכיסוי הפת שליד המקדש. ואם אפשר נכון לכסות במפית את כל הלחמים שעל כל השולחנות, אך אין זה לעיכובא, וכל שיש בדבר טורח צבור, יסמכו על המקילין. (סט)

שיין נשתנה לעילויא, ולפי טעם הירושלמי שלא יראה הפת בושנתו שמקדימין היין, לכאורה ה"ה שיש לכסות את הזיתים. דאותו טעם שייך גם בזיתים. אך מאידך גיסא י"ל שיש לכסות רק מאכלים הראויים לעשות עליהם קידוש, כפת ועוגה, אבל לא זיתים. ועוד דלא הוזהרנו לנהוג כבוד אלא בפת מפני חשיבותו, אבל בשאר מאכלים הוזהרנו שלא לנהוג בהם בזיון ושלא להפסידם משום כל תשחית, אבל לא מצינו שיש לנהוג בהם כבוד. ועכ"פ מסתבר להקל בזה.

הטעם שלא יראה הפת בושנתו, הילכך צריך לכסותו במפה. ושכן הוא היה נוהג. ע"ש. וכ"פ בשו"ת באר משה ח"ו (סימן סג). ואף על פי שבספר אז נדברו ח"ב (סימן ח סוף עמוד יט) נטה קו להקל בזה במיני מזונות, אלא שסיים בסו"ד דלכתחלה נכון להחמיר. ע"ש. העיקר כמו שכתבנו. ודו"ק.

וראיתי מי שנסתפק היכא שיש על השלחן זיתים, אם צריך לכסותם, דלפי המבואר בסימן רי"א שזיתים ותמרים קודמים ליין, אף על פי

המפה שמכסים בה את הפת, אין הכרח שתהיה לבנה, ומותר לתת הלחם על קרש מיוחד

של עץ, שתחוב בה סכין, לצורך חיתוך הלחם משנה, והקשר צבוע ממיני צבעים, ומבטלין הרמז טל למטה. ועל כן טוב יעשו שיתנו כיסוי חלות אך ורק לבנים וכן יעשו הטבלא לבן מב' צדדים. ע"כ. ואמנם לא מצינו שהצבע הלבן יהיה בדוקא, ומה שכתבו הפו' שהוא זכר לטל למטה ולמעלה, אין הכרח שצריך שיהיה בצבע הטל שהוא לבן. ובפרט שלשאר הטעמים א"צ כיסוי לבן דומיא דטל. וכל ד"ז הוא מנהג ולא דבר שמעיקר הדין. וגם מה שהעיר על מה שנותנים הלחם על טבלא, ג"ז אינו מוכרח, דסו"ס הלחם עם הטבלא מונחים ע"ג המפה. וגם הטבלא תיחשב כנותן הלחם על דבר אחד ולא על השלחן באופן ישיר.

(סח) הנה בא"ר (סימן רעא ס"ק טז) הביא בשם ספר צדה לדרך (מאמר ד כלל א פ"ה) שיכסה במפה לבנה. ובספר תהלה לדוד (סימן רעא ס"ק יד), פירש דאפשר שכוונתו שתהיה מכובסת, אבל אין קפידא בלבנה. וזה דלא כמ"ש בשו"ת באר משה ח"ו (סימן קלד אות ב) להקפיד שתהיה מפה לבנה. ושם כתב, רע עלי המעשה שעתה מקרוב עושה חדשות הנהיגו, לפרוס מפה צבוע מכל מיני צבעים על השולחן וגם המפה למעלה, לפעמים צבוע, ואוהבי חדשות בוחרים בו, ושלא כדין עושין דמבטלין טעם שמביא הטור רמז לטל למטה וטל למעלה, שהי' לבן. וגם מטעם זה חידוש בעיני שנותנים את החלות על גבי טבלא

כשיש שלחנות רבים וכולם שומעים את הקידוש אם כולם צריכים לכסות הפת

שהמברך מכסה את הפת שלפניו. ואמנם מצד הסברא יש מקום לומר דכיון שהשומעים יוצאים י"ח קידוש מדין שומע כעונה, והוי כאילו הם מברכים בעצמם ומוציאים את הקידוש בפה, נכי בקידוש בעיני שויציא בפיו, ואם הפת מגולה ליד השומע, שייך בזה ג"כ הטעם שלא יראה הפת בושנתו. וי"ל. והנה הטור (או"ח סימן קכד) כתב בשם רב שרירא

(סט) כן מבואר בלקט יושר (ח"א עמוד נ ענין ה) שהיה מביא לבחורים לחם חתיכה מהפת שלו, והבחורים אין להם מפה על לחם שלהם. וכן לחתונות א"צ מפות לפרוש על כל הלחם, רק לפני מי שעשה קידוש. ומצאתי בא"ח (סימן רעד) וד"ל, ובירושלמי קאמר שלא יראה הפת בושנתו, ומסתמא מי שלא מברך אינו עושה בושנה לפת. ע"כ. והיינו דכיון שאינו מברך בפועל, די בזה

ורב האי שמכוין לצאת ת' י"ח מפי הש"צ, צריך שיכוין לכל מה שאומר ש"צ מראש ועד סוף כאדם שמתפלל לעצמו, ופוסעין ג' פסיעות לאחוריהם בסיום התפילה. ובב"י שם כתב שזה דבר פשוט דכיון שהוא יוצא ידי חובתו בשמיעה זו צריך שלא להפסיק ושלא לשוח כשם שאינו מפסיק ואינו שח כשמתפלל הוא בעצמו וכן צריך לפסוע שלש פסיעות בסוף שמיעה זו כיון שעולה לו במקום תפילה. ובארחות חיים (תפלה סי' פז) כתוב שהרי"ץ אבן גיא חולק ואומר שכשם ששליח ציבור פוטר מהתפילה כך פוטר משלש פסיעות. ע"כ. והוא לפנינו ברי"צ גיא (עמוד ל): ומה שהורה רה"ג שהיחיד פוסע כשמסיים הש"צ, אינו כן, ותדע שמעשים בכל יום בשאינו בקי בשאר ימות השנה שהש"צ פוטר, ואי אתה מצריכו לפסוע בסוף כל תפלה ותפלה, אלא הש"צ במקומו עומד בתפלותיו וכריעותיו ופסיעותיו, והוא אינו מחוייב אלא שמיעה בלבד. ובש"ע שם פסק שפוסע ג' פסיעות לאחוריו, כאדם שמתפלל לעצמו. ויתכן שנחלקו בגדר שומע כעונה. ומה שמרן פסק כד' רה"ג אפשר שהוא לחומרא ומטעם שאין בזה הפסד. ועוד, אפשר שג' פסיעות שאני שצריך להראות אימתי נגמרה תפילתו, ולא שלפתע יפסיק וישיח בענייניו, ודו"ק.

ומהר"י עייאש בספר בית יהודה (או"ח סימן לג) נסתפק לגבי אדם שיוצא ידי חובתו בתפילת י"ח מהשליח ציבור, האם צריך לכרוע יחד עם הש"צ. ואת"ל שצריך לכרוע, האם די בשחייה מועטת או"ד בעי עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. והניח בספק. ובספר מסוא משה להגאון ר' משה סוויד (עמוד קכ) כתב שנראה פשוט שצריך לכרוע, דמי גרע מג' פסיעות שכתבו הפוסקים שצריך לפסוע, ולא מציינו חילוק בזה. ועוד שמדברי הרי"צ גיא הנז', משמע שלרב האי גאון צריך ג"כ לכרוע. ולפ"ז צריך ג"כ כריעה גמורה. וכן משמע בפרי חדש (שם) שכתב ע"ד הרי"צ גיא, וליתא, דמה שפוטר מתפלה היינו טעמא משום דשומע כקורא אבל בפסיעות ודאי שאינו פוטר וכפסק המחבר. ע"כ. ויש לפלפל בזה, ואכ"מ.

ועיין רשב"ם פסחים (ק). בשם השאלתות, דהוי כסילוק שולחן כי היכי דתיהוי סעודתא

ליקרא דשבתא, ולפי טעם זה כולם צריכים לכסות. וכן נוהגין המדקדקין. וכ"פ בשו"ת רבבות אפרים ח"א (סי' ה). ובשו"ת אז נדברו חי"ג (סי' ו), ובשו"ת שרגא המאיר ח"ה (סימן מ"א). ע"ש. אולם עיין להגרש"ז אויערבאך בשלחן שלמה (סימן רעא עמוד קפד) שכתב, שלמעשה נוהגים להקל. ע"ש. וכן כתב בספר הלכות שבת בשבת (ח"א עמוד שנב) בשם הגריש"א, שמסתבר שאין צריך לכסות את הפת שבכל השולחנות אלא די לכסות את הפת שלפני המקדש.

והביאור, דהא גם בקידוש הרי אין חובה על כל אחד לאחוז כוס בידו, כי אם על מי שמבטא את הברכה. וה"ה לגבי כיסוי הפת, אין קפידא אם הפת מגולית כלפי השומעים. וכן היכא שהשומעים רואים את הפת ולא המקדש, כגון שהמפה קצרה ואינה מכסה כל אורך החלה אלא רק את צדדי החלה שכלפי השומעים נראים לשומעים ולא למקדש, דסגי בהכי שלמקדש המברך אין הפת נראית. והדבר כן הן לטעם שלא יראה הפת בושתו, והן לטעם שהוא זכר למן. אלא שמצד הסברא אין לזה הכרח, די"ל דלכל הטעמים בעי לכסות את כל השלחנות. ודו"ק.

שוב ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"א סימן רטו) שכתב, שאף שלפום ריהטא היה נראה שכולם צריכים לכסות את הפת, כיון שיוצאין בקידוש והפת לפניהם, ומאי שנא הוא מהם, והרי שומע כעונה. מכל מקום מצאנו בלקט יושר [הנ"ל] שכתב לא כן. והטור (סי' רעא) כתב, ובירושלמי קאמר שלא יראה הפת בושתו עכ"ל, ומסתמא מי שלא מברך אינו עושה בושת לפת. עכ"ל. גם בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכה) כתב בשם הגריש"א, שא"צ לכסות את החלות רק מה שלפני המקדש, וכן מסתבר וכן נכון למעשה. ע"כ.

ואמנם בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ה סימן כ אות יח) כתב, מקום שיש הרבה אינשי שאוכלין על הרבה שולחנות, כגון בישיבה שכל הבחורים אוכלין בחדר גדול אחד, ועל כל שולחן איכא לחם משנה, אבל יין לקידוש נותנין רק על שולחן אחד אשר שם מקדש בחור אחד, ומוציא את כל הבחורים שבחדר, מסתבר לע"ד בפשיטות, שצריך לכסות גם על כל השולחנות. לא מיבעיא לטעם זכר למן שהיה מונח כבקופסא, שהוא ענין

פרק יא - דברים הנוהגים לאמרום קודם הקידוש

ע. נוהגים לומר קודם הקידוש "שלום עליכם מלאכי השרת" וכו' "מלך" מלכי המלכים הקב"ה. (ולא ממלך). (ע)

היין או על הפת. אבל מסתבר דגם זה נחשב היכר דאין הם מקדשין על הפת, דאם לא מחמת שרוצים לקדש דווקא על היין, היו מקדשין על כל שולחן ושולחן על הפת בפני עצמן, דבשביל ברוב עם לא מסתבר להצריך לחכות עד אחר שיהיו מוכנים כולם בנט"י לשמוע הקידוש מאחד. אלא ודאי מה שלא קידשו הוא משום דבשולחן ההוא איכא יין, ומקדש על היין. ולכן נמצא שלכל ג' הטעמים, צריך לכסות הפת שעל כל השולחנות. ע"כ.

ומ"מ למעשה אין חיוב להחמיר כ"כ בדברים שלא נזכרו בש"ס, ואם אי אפשר לכסות בכל השולחנות, די שיכסו הפת שלפני המקדש.

יסוד המנהג לומר שלום עליכם קודם הקידוש

דף קה. באים מלאכי השרת, ואומרים להם שלום עליכם. בואכם לשלום ברכוני לשלום. ואחר כך לזמן הסעודה שהיא זמן יחוד קוב"ה הוא וכנסת ישראל אומרים להם צאתכם לשלום. וזה שאומרים להם שלום עליכם, מברכים אותם שיקבלו ממדה שהם משורשה שנקרא שלום, וכן בואכם לשלום, ואחר כך ברכוני לשלום. ע"כ.

וקרוב לסברא זו כתב בשו"ת דברי יציב (אורח חיים סימן קכג) בתו"ד, שיתכן דלשבת באים נטורי ליה מלאכים אחרים שגבוהים במדריגתם מאלו דימות החול.

ואמנם נודע שהחת"ס לא היה אומר שלום עליכם, ע"ד שלא אומרים התכבדו מכובדים (אורח חיים סימן ג ס"א), [עיין מנהגי החת"ס פ"ה סעיף ו]. לפי שאין אנו מחזיקים עצמינו במדריגה שמלאכים מלויים אותנו, ואם כן גם לפיוט זה אין לנו שייכות. גם בארחות רבינו (עמוד קז) הביא שהחזו"א לא אמר כלל שלום עליכם.

אך לפי הנ"ל ניחא. וגם בשו"ת שבט הלוי (חלק א סימן רה) כתב ליישב מנהג ישראל, שכיו"ב כתב המגן אברהם (סימן סו סק"ז) בשם מט"מ שאף

לחם המשנה מצד עצמו, לא מצד הקידוש דווקא, אלא אף לטעם השאלות כדי שתבא הסעודה ליקרא דשבתא, נמי הוא כן, דהא ליקרא דשבתא הוא לגלות את הלחם רק כשרשאיין וצריכין לבצוע המוציא לאכול, דהא אף האוכלין על שולחנות האחרים לא הותרו לאכול עד אחרי שיצאו בקידוש ששמעו מהמקדש על היין שעל השולחן שלפניו, אף שהיה הקידוש על שולחן אחר. וכל מה שהיה שייך להסתפק, היה לטעם הירושלמי שהביא הטור (סי' רעא), שלא יראה הפת בושנתו שאין מקדשין עליו אלא על היין, וכיוון שהם לא עשו קידוש, אלא יצאו ממי שקידש על שולחן אחר, לא ניכר כל כך על שאר השולחנות מאיזה קידוש יצאו, אם מקידוש שעל

(ע) יסוד המנהג לאמירת שלום עליכם, יש שכתבו שהוא על פי מה שאמרו בשבת (ק"ט:), אמר רבי יוסי ב"ר יהודה, שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם בער"ש בצאתו מביהכ"נ לביתו, אחד מלאך טוב ואחד מלאך רע, וכשבא לביתו ומצא נר דלוק וכו', אומר יהי רצון שתהא לשבת הבאה כן וכו'.

ובאבות דרבי נתן (פרק כה) איתא, אמר רשב"ג כל המשנים שלום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו משים שלום בישראל על כל אחד ואחד, לפי שכל אחד מלך בתוך ביתו. ע"כ.

ואמנם בס' פרי צדיק (פרשת נח) כתב, שאין לומר שהטעם הוא עפמ"ש (שבת ק"ט:): ב' מלאכי השרת מלוין לו לאדם בער"ש וכו', שהרי מסיים שם אחד טוב ואחד לא טוב. אלא נראה שהוא ע"ד שמצינו בגמ' (חגיגה יד:) שבעת שדרשו במעשה מרכבה, היו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לשמוע, כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה. ומעשה מרכבה הם דברים שכיסה עתיק יומין כמ"ש (בפסחים ק"ט:), וכשבת שיש התגלות עתיקא כמ"ש בבוה"ק (ח"ג

שני מלאכי השרת המלווים לאדם מעידים עליו. ע"ש. וגם בארצות החיים כתב שיש לאומרו גם בזה"ז. והוכיח מההיא דתענית (יא).

ואמנם הקושיא מהמלאכים המלווים את האדם בליל שבת, יש ליישב עוד, דשאני אמירת שלום עליכם שבאה לרמז על המלאכים שמלוים אותו לצורך מצות קידוש, משא"כ באמירת התכבדו מכובדים היינו שהמלאכים מלווים את האדם לכבודו.

וע"ש במהרש"א שכתב, כי בכל מצוה יש ב' מלאכים ממונים עליה, האחד מסטרא דימינא, שיהיה סניגור לאדם על קיום המצוה, והאחד מסטרא דשמאלא וכו', והן הן ב' מלאכי השרת שאמרו כאן שהם ממונים על מצות השבת. ע"ש. והיינו דבמצות שבת המלאכים באים עם האדם גם לביתו, שזה חלק ממצות השבת לכבוד את השבת בשלחן ערוך ומטה מוצעת ונר דלוק, ולכן המלאכים באים גם לתוך ביתו לעשות כבוד לשבת. וכ"כ בעוד יוסף חי (פרשת ויצא) שמלאכי השרת מלוים לאדם בליל שבת לביתו, ולפיכך בבואם משמיעים קול בשירה וזמרה למה"ש ואומרים להם שלום עליכם וכו', וכופלין כן ג"פ, ולא בשביל כבודו הם באים, אלא בשביל כבוד הקידוש של שבת הם באים, כדרך שאמרו רז"ל דאליהו הנביא ז"ל יבא בכל מצות מילה, ובודאי אינו מגיע בשביל כבוד אבי הבן, אלא בשביל כבוד המצוה של המילה, וכן כאן אין מלאכי השרת באים עמו ללוותו לביתו בשביל כבודו, אלא בשביל מצות הקידוש שבא לעשות בביתו הם באים, ואחר הקידוש הם יוצאים. משא"כ בענין התכבדו מכובדים המלאכים מלווים אותו לשמרו, ובעבורו הם באים, ובודאי אם בזה"ז יאמר האדם כן לחשוב עצמו כחסידים הראשונים שמתקיים בהם הפ' כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, מיחזי כיוהרא. ע"כ. וע"ע בשו"ת זכרון יהודה גרינוולד (סי' אב). ובערוה"ש שם, ובארצות החיים להמלבי"ם, ובשו"ת ציץ אליעזר חלק טו (סימן יד) שכתב לחלק בין מלאכים היוצאים ללוות את האדם לשומרו וכו'. כיעו"ש. וראה מה שכתבנו בילקו"י על הלכות השכמת הבוקר (סימן ג). ע"ש. ואחר כתבי זאת יצא לאור שו"ת יביע אומר ח"ט,

כשמתפלל ביחיד יאמר אחר עושה שלום ואמרו אמן, שאומר כן למלאכים השומרים אותו. עכ"ל. וצ"ל שאינו דומה להתכבדו מכובדים, דשאני התם שלא רצו לשנות נוסח התפלה, או שנאמר שאף דבכל היום אין אנו מוחזקים, מכל מקום בשעת התפלה אף אנו זוכים לכך, וכך יש לומר לגבי ליל שבת כשחוזרין מביהכ"נ.

ובספר יסודי ישורון (עמוד 294) כתב, שלא נודע מי חיבר פיוט זה, ולא נמצא בסידורי הקדמונים. ומן הסתם אדם גדול חיברו, אחר שנתפשטה אמירתו ברוב ישראל. ויש אומרים שהמקובלים הנהיגו לאומרו. ואמנם החתם סופר לא היה אומר פיוט זה. שהרי אין אנו נוהגים לומר התכבדו מכובדים, לפי שאין אנו מחזיקים עצמינו במדרגייה שמלאכים מלוים אותנו, ואם כן גם לפיוט זה אין לנו שייכות. ובאמת שבבית יוסף (סימן ג) הביא בשם הר"ד אבודרהם, בשם חידושי רב"ש, שאין לומר התכבדו מכובדים אלא ירא שמים וחסיד, שהשכינה שורה עליו, אבל איניש אחרינא לא, משום דמיחזי כיוהרא. ע"כ. וסיים בבית יוסף, ונראה שמפני זה נתבטל מלאומרו כלל בדורות הללו. וכ"כ הב"ח שם. וכ"ה בשלחן ערוך (שם סעיף א): דעכשיו לא נהגו לאומרו. גם בשערי תשובה כתב, ואולי לא נאמרו הדברים אלא ליחידים אשר תורתם אומנותם, ולא זולתם, וכאשר כתב שם בשם ספר מקור חיים למהר"ח כהן ז"ל, דמיחזי כרמות רוחא. ע"ש.

וראה למרן החיד"א בברכי יוסף (סק"א), שהביא בשם הגאון ר' יחיאל קשטילין, שכתב, דנראה דלכך נתבטל המנהג בדורינו לפי שאין השכינה ומלאכים מתהלכים עם ע"ה, וע"ש שהפליא לתמוה על מרן השלחן ערוך בדיון התכבדו מכובדים, ממה שאמרו בשבת (ק"ט): ששני מלאכי השרת מלווים לאדם בליל שבת וכו', ולכן יסדר שלחנו מער"ש וכו'. ואם כן וכי בזמן הזה לא יסדר שלחנו מער"ש, דשני המלאכים לא ילווהו? וע"ש דלחלק יצא בין עיר לשדה דשכיח שם מזיקים, ובתי כסאות שלהם היו בשדות. וסיים, דמכל מקום השם דרכיו נכון לאומרו, ושכן דעת האר"י ז"ל. וכ"ה במחזיק ברכה (סימן ג' סק"ב). ע"ש. גם בשו"ת לב חיים ח"א (סי' י', וסימן סא), העיר מתענית (יא) וחגיגה (טז).

ושם (חאו"ח סימן צה אות ב) הביא מ"ש בשו"ת שלמת חיים (סי' יא) להעיר מהגמ' שבת, ששני מלאכי השרת מלווים לאדם וכו'. וצ"ח לדברי החיד"א ומהר"ח פלאגי הנ"ל. ע"ש.

ובספר מנהג ישראל תורה (סימן רעא) הביא, שבספר זכרון למשה (מכתב ט' אות ה') תמה, שהרי ידוע שהגאון החתם סופר היה עוקר הרים אפילו על מנהג קטן וקל, ואפילו אם אין לו שורש בתלמוד שלא לבטלו ח"ו, כ"ש וקל וחומר שלא לעשות מעשה בעצמו נגד מנהג שנתאזרח בכל תפוצות ישראל משנים קדמוניות. ומביא, שהעיד לפניו תלמידו המהר"ם שיק שאמר על מורו החתם סופר שידוע בטח שאמר בחשאי בינו לבין עצמו הפיוט שלום עליכם, ורק מחמת ענוותנותו לא רצה לאומרו בפומבי ובקול.

ובשו"ת דברי יציב (חלק אורח חיים סימן קכג) התפלא על מנהג אבוה"ק שהלכו לשולחן כמה שעות אחר התפלה, ואין אומרים שלום עליכם בבואם לביתם תיכף, נולפי מקור אמירת שלום

עליכם הנ"ל צריך לאומרו מיד תיכף שנכנס לביתו. והרב בעל בני יששכר מדינוב, וכן כמה מהצדיקים נהגו לומר שלום עליכם תיכף בבואם לבית, וקידשו. והיינו דיש שייכות לסעודה, שהרי בגמ' שם אמרו, וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושלחן ערוך וכו', וי"ל שהשתוקקות המלאכים הוא לזה. ועוד, דבלא"ה החת"ס לא אמר שלום עליכם, כשם שאין אומרים התכבדו מכובדים, כי אין אנו מחזיקין עצמינו ליר"ש שמלאכים מלוין אותנו. אך במור וקציעה לא ס"ל כן, דהא משמע שלכל אדם מלוין אותו ב' מלאכים, ואפילו מי שאינו חסיד. ומה שאומרים שלום עליכם אף שהם תמיד אתו, יתכן דלשבת באים נטורי ליה מלאכים אחרים, הגבוהים במדרגתם מאלו דימות החול, ולזה אומרים להם שלום עליכם. ע"ש.

ועיין בשלחן הטהור שכתב, כשיבא לביתו מבית הכנסת ישב על מקומו אצל השלחן ויאמר בשמחה רבה שלום עליכם וכו'. ע"כ. אולם רבים נוהגים לומר פיוט זה מעומד, ואין בזה קפידא.

אין לשנות מנהגים טובים שיש בהם תועלת ואין בהם חשש איסור

עת, ובספר מנהג ישראל תורה הביא בשם ספר היכל הברכה (פרשת בראשית) שהענין הוא שסוד מלאכי השרת הם כל צבא מרום, וצריכים להקדים שלום לכולם, אבל כשאומרים בואכם לשלום הם המלאכים הבאים בליל שבת עם הנשמה יתירה, והם נקראים מלאכי השלום, אבל המלאכי השרת אינם באים, וע"ש שסיים ואם שמעו מאיזה צדיק שאמרו גם בחרו זה מלאכי השרת, היה בטוח ברוב קדושתו, שכל הפמליא של מעלה באה אליו, אבל אנו הלואי שנזכה למלאכי השלום.

ובסידור יעב"ץ ח"א (עמוד תרמו) כתב, שי"ל מלך מלכי המלכים, ולא יאמר ממלך וכו'. ע"ש. וכן העלה בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סימן ב), דבפיסקא א' שני הלשונות מובנים, אבל בשאר פסקות לא יתכן כלל ממלך רק מלך. וא"כ גם בראשונה יש לומר מלך, דהווי כולם בלשון אחד. ועוד דהשלום שנותן הוא מאת האדם למלאכים, ולא מאת ה' למלאכים, ואיך יאמר ממלך וגו' ולכן הנכון והעיקר לומר רק מלך, ותנא והדר מפרש מלאכי עליון הוא מלך

ומ"מ אף שהחזו"א לא אמר כלל שלום עליכם, כמו שהבאנו לעיל, הנה הגם שאין בו חיוב ע"פ דין, מכל מקום צריך לזהר במנהגים כאלו, ואם יבא לשנות היום מנהג כזה, למחר יבא לשנות מנהג אחר, ופשוט שגם החזו"א לא נתכוין ללמד לאחרים. ועל מנהגים כאלו אמרו שיש לזהר בהם. ואה"נ אם יש צורך לדלג באופן זמני כגון שהאשה חלשה, או שיש ב"ב או אורחים שרעבים וצריכים למהר בשבילם, או סיבה אחרת, אין בזה קפידא. וכן אם נזדמן שהיה שקוד על לימודו, ש"ד, ויכול לסמוך על מה שבני הבית אומרים שלום עליכם, כיון שאין בזה חיוב ע"פ הדין. ורק יש להקפיד שלא לשנות מנהגים טובים כאלו.

וישנם סידורים שהפיוט מתחיל בשלום עליכם מלאכי השלום מלאכי השרת, מלאכי עליון, וכן בשאר הקטעים, וישנם סידורים שרק בקטע הראשון אומרים מלאכי השרת ולא בשאר הקטעים. ובספר שלחן הטהור כתב, בואכם לשלום לא יאמר מלאכי השרת, אלא מלאכי השלום, והם המלאכים המלוים את האדם בכל

עא. יש הנוהגים לכפול כל בית משלום עליכם ג' פעמים, אך אם ממהר ללימודו, וכן כל שיש בדבר טורח צבור, וכל כיוצא בזה, אין צריך לכפול. [שאין הכפילות בזה אלא לחיזוק הדבר בעלמא]. (עא)

עב. יש שכתבו לערער על מה שיש נהגו לומר הפיוט "מלאכי רחמים משרתי עליון" שהרי אין לבקש רחמים מהמלאכים, וכן יש שכתבו לערער על מה שאנו נוהגים לומר "ברכוני לשלום מלאכי השלום", ולכן יש שמדלגים זאת, כדי שלא ייראה כמבקש מהמלאך. אולם מנהגינו לומר כן, אף שהוא מיוחס למלאכי השרת, כיון שאין מגמתנו וכוונתנו למלאכים, לומר שהדבר תלוי בהם ח"ו, אלא רק מבקשים מהם להיות מליצי יושר לפני בעל היכולת, ובעל הכוחות כולם. [ומראה שהוא בוש לבקש מהמלך בעצמו]. (עב)

מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. וכן אני הורגלתי לפנים בטעות לומר ככולם ממלך ושוב הדרי בי, ואני אומר ככולם מלך. ואם כי בספרי התפילות כתוב ממלך אין לחוש להם, דהמדפיסים על הרוב לאו דסמכא הם. ע"כ. וכ"ה בספר כף החיים פלאגי (סימן לו אות יג), ובבן איש חי (ש"ב פרשת בראשית אות כט). ע"ש. (וע"ע בשו"ת מים חיים משאש ח"א סימן קנט).

אם צריך לכפול ג' פעמים שלום עליכם

(עא) מה שנהגו לכפול כל בית ג' פעמים, הוא כדי לחזק הענין, וכמו שמצינו בקוצרי העומר, שהיו אומרים ג' פעמים "מגל זו" אומרים לו הן, וכו'. וכן במוצ"ש מזכירין אליהו הנביא ג' פעמים, וכן אומרים בקידוש לבנה ג' פעמים שלום עליכם. וכן מנהג האשכנזים לומר אחר ברכת הלבנה ג' פעמים שלום עליכם. וכמ"ש בליקוטי מהרי"ח. ובבן איש חי (פרשת ויקרא) כתב, שאומרים ג' פעמים

שלום עליכם משום דאיתא במדרש תנחומא (פרשת קדושים פרק טו) כשבכה עשו על הברכות ירדו מעיניו שלש דמעות, השתים ירדו והשלישית נקשרה בין עיניו, ולכן אומרים שלום עליכם ג' פעמים להגן מקטרוג ג' הדמעות של עשו. וגם כדי לעורר זכות יעקב אבינו ע"ה ששמו כפול, ואם הוא מלא בוא"ו מספרו שלום, והוא היה חי בחלקי נר"ן שלו, לכן אומרים ג' פעמים שלום עליכם.

באמירת "מלאכי רחמים משרתי עליון" וכן "ברכוני לשלום"

(עב) הנה בעיקר הבקשה "מלאכי רחמים משרתי עליון" יש שכתבו לערער ע"ז שלא לאומרו, שהרי אין לבקש רחמים מהמלאכים, אלא מהקב"ה בעצמו, וכמו שאמרו בירושלמי (פרק ט' בברכות הלכה א'), אם בא על אדם צרה, לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל. אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד, הדא הוא דכתיב, כל אשר קרא בשם ה' ימלט. ע"כ. וראה עוד בפרקי רבי אליעזר (פרק כד). ובספר העיקרים (סימן ז).

זה תשאל לשמי, שהמלאך אמר ליעקב, אין לך בידיעת שמי שום תועלת, כי אין הכח והיכולת בלתי לה' לבדו וכו'. ע"ש.

אמנם בשו"ת שמש צדקה (סימן כג) העלה שיש לאומרה, שאם מלאכי השרת אומנותם בכך ללמד סניגוריא על ישראל, למה נחדל לבקש מהם שיעמדו לימין אביונים לדבר על ישראל. ע"ש. ועיין בגמרא תענית (טז). למה יוצאים לבית הקברות, כדי שיבקשו המתים רחמים עלינו. ושם (כג:) אשתתח על קברא דאבוה. ובסוטה (לד:) הלך ונשתתח על קברי אבות. ועיין בזה"ק (פרשת אחרי מות, דף עח). ע"ש. וכ"ה בהג"ה (ס"ס תקפא). וע"ש באחרונים. וא"כ י"ל דלמה יגרעו המלאכים מן

גם בספר המכריע ח"ב כתב על הפסוק לא תעשון אתי אלהי כסף, שישראל אינם צריכים לאמצעי. הו"ד בספר יסודי ישורון שם, וציין להרמב"ן על התורה (בראשית לב, ל) על הפסוק למה

המתים, באופן שאינו שם מגמתו כלפי המלאכים דוקא, אלא מתפלל ורוצה שיסייעוהו המלאכים, ויעוררו עליו רחמים, שפיר קעבדי. וכן מבואר בספר התניא (סי' עב), ובשבלי הלקט (סי' רפב). ע"ש.

ובספר מעשה רב שבסוף ספר השאלות (סימן קכח) כתב, שהגר"א היה תמה על מה שנוהגים לומר בסליחות מלאכי רחמים, וכן בליל שבת "ברכוני לשלום" וכו', שהרי אין למלאכים שום כח, וגם אינם בעלי בחירה לשאול מהם מאומה, שהכל אצלם בהכרח, ואף שכתוב אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף, הכל לפי מעשה האדם. שכאשר האדם זוכה, נברא מלאך מהמעשים הטובים שלו, ובהכרח שיהיה מליץ טוב, ואמר, שמיום עמדו על דעתו לא אמר ברכוני לשלום בליל שבת, ולא תפלת מלאכי רחמים בסליחות. ע"ש.

אולם בשו"ת מהר"י מברונא (סימן רעה) כתב, דמה שאנו אומרים נא מדה נכונה, וכן מדת רחמים ומכניסי רחמים מלאכי רחמים, אינו אלא דרך שפלות ועבדות, שמדבר בפני המלך ליועציו לדבר למלך, והוא בוש בדבר לקרב אל המלך ואין זה דרך אמצעי כלל. ע"ב.

ובספר הליכות שלמה (פי"ז הע' 4) מובא שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל היה אומר שמסתבר שעל אותו דבר שמלאך זה ממונה עליו, שפיר מותר לבקשו, וכמו שמסיימים לאחר אמירת עושה שלום במרומיו וכו', ואמרו אמן, גם כשנמצאים ביחידות. ועיין במגן אברהם (סימן סו סק"ז) שאומר כן למלאכים, וכן נהגו בליל שבת לומר למלאכים שלום עליכם, וברכוני לשלום וכו', כי אין אנו מבקשים מהם אלא שיעשו את תפקידם. וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (אר"ח סי' לה אות י, ובמילואים).

לבקש מהמלאכים עבורינו

והנה בעיקר הדבר שאנו מבקשים מהמלאכים ברכוני לשלום וכו', כתב בשו"ת אגרות משה (אר"ח חלק ה סימן מג), ובדבר אלו ההולכים בעת צרה לקברות אבותיהם ולקברות הצדיקים לבקש רחמים מהשי"ת, אם יש בזה משום דורש אל המתים. עיין בש"ך יו"ד (סימן קע"ט ס"ק ט"ז) שמביא מתשובת מהר"ח שמפקפק בזה, ומהב"ח ס"ס ר"ז שאין איסור בדבר. הנה בהא שנמצא בפיוטים ובסליחות שמבקשים למלאכים שיתפללו עבורנו, כהא דמלאכי רחמים, וכהא דמידת הרחמים עלינו התגלגלי, חזינן שאיכא מחלוקת. דבעלי הפיוטים שהיו ג"כ גדולי ישראל, הרי תיקנו והנהיגו לומר כן. אבל הרבה מרבתינו האחרונים אוסרין זה, ובחת"ס חאו"ח סימן קס"ו הובא ממהר"ל מפראג שמיאן לומר פיוט דמכניסי רחמים בסליחות. וכתב שם בסוף, דלדבריו דמהר"ל יש למנוע מלומר פזמון דמלאכי רחמים, וסליחת י"ג מידות האמורות בחינה. והחת"ס עצמו אמר סליחות אלה עם הציבור, ורק במכניסי רחמים היה מאריך בנפילת אפים עד שהגיע ש"ץ לשומר ישראל, וממילא לא היה אומר. ומשמע מלשונו שאף שלא אמר טעם שלא כמהר"ל מפראג, מ"מ אמר זה עם הציבור.

ומצינו בסדור עיון תפילה, שהגיה במקום מלאכי

רחמים חלו נא, שיאמרו יחלו נא פני. וכתב, וזכורני שא"א הגאון זצ"ל לא אמר בשום מקום בסליחות ובפיוטים שהלשון הוא כמבקשים מהמלאכים, אך בפזמון מלאכי רחמים היה אומר אבות העולם אהובי עליין חלו נא, ובסליחת י"ג מידות שאומרים בחמישי לעשי"ת וכו"כ בתפילת נעילה, היה אומר מדת הרחמים עלינו נגלגלה ולפני קוננו תחינתנו נפילה ובעד עמנו רחמים נשאלה - אף שא"א להגיה זה בלשון המחבר ר' אמתי, שהרי נגמר בלשון הקרא כי כל לבב דוי וכל ראש לחלי - וכן אני נוהג בעצמי אחריו. ועתה ראיתי בסדור אוצר התפלות במבוא באות ג', שהביא שהגאון ר' חיים מוואלאזין היה אומר ג"כ תחת מלאכי רחמים חלו נא, בלשון אבות העולם אהובי עליין חלו נא. ואולי מה שאמר כן אאמו"ר זצ"ל, היה משום ששמע שכן אמר הגר"ח מוואלאזין. וכן לא היה אומר אאמו"ר זצ"ל בליל ש"ק, כשאומרים שלום עליכם, את החרוז ברכוני לשלום מטעם זה.

וטעם המתירין שהיו ג"כ גאוני עולם מרבתינו הראשונים, מוכרחין לומר דכיון דהם מלאכים שנתמנו מהשי"ת שיהיו סגורים עלינו לפניו מאיזה טעם, אף שיודע בעצמו כל הסגוריא יותר מהמלאכים, לכן שייך שנבקשם

עג. מנהגינו לומר "צאתכם לשלום" ואין צריך לבטל המנהג. (עג)

מהשי"ת עבורנו בדברים שלא שייכי המלאכים. אך איכא מחלוקת רבותינו הראשונים לבקש מהם שהם בשליחותם יעשו באופן היותר טוב לפנינו, דיש אוסרים גם זה. אבל לבקש אדם כשהוא בחיים להתפלל ולברך, הוא דבר הראוי והנכון. לא רק לילך אל הנביאים שמפורש בקראי (מלכים - ב' ד', כ"ג) אלא גם לחכמי תורה, ולא רק לתנאים כר"ח בן דוסא שהיה ריב"ז רבו מבקשו להתפלל בעד בנו שחלה, ור"ג שלח אליו שני ת"ח לבקשו שיתפלל ויבקש רחמים עבור בנו שחלה, כדאיאת בברכות (ד:), ואף לא רק לאמוראים כר' יונה אבוה דר' מני וכו' יצחק בן אלישיב ורב יהודה, שכל מה שהיו מבקשים מהשי"ת היה עושה להם (תענית כג:), אלא אף כל חכם שבכל דור ודור צריכים מי שיש לו חולה לילך אצלו שיבקש עליו רחמים. כדאיאת בב"ב (קטז). דריש ר' פנחס בן חמא כל שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש עליו רחמים, שזה נשנה לדורות שכן יעשו, דא"כ הוא גם לדורות האחרונים שלפנינו, וגם לדורנו, ובכל המקומות, שהרי הובא זה לדינא ברמ"א (יו"ד סימן של"ה סעיף י'), דהא לא עדיף זה מלענין הוראה דאיסור והיתר, שגם חכמים דדור זה הוא בכלל (ועי' להלן חו"ד סימן נ"א). עכ"פ לבקש לאדם שיתפלל עבורו להשי"ת, זהו דבר הראוי והנכון, שכן צריכים לעשות. ע"כ.

שיעשו שליחותם באהבה, ויוסיפו גם בקשה לבד עצם מעשה הסגוריא. שהרי על מה שהם כבר שלוחים מהשי"ת, שייך שיתפללו על שליחותם שיקבל השי"ת סגוריא שלהם. ואין זה בכלל האיסור להתפלל ולבקש מהמלאכים שום דבר, כמו שהביא הרמב"ן בפירושו בחומש (פרשת וישלח ל"ב, ל') על הקרא דאמר המלאך ליעקב למה זה תשאל לשמי, שאמר אין לך בידיעת שמי תועלת כי אין הכח והיכולת בלתי לה' לבדו, אם תקראני לא אענך וגם מצרתך לא אושיעך. שלכן על הדבר שנשתלחו המלאכים, כמלאכי הסגוריא ומלאכים הממונים להיות מליצי יושר, כמפורש בקראי (איוב ל"ג, כ"ג) ובגמ' (שבת לב.), שייך לומר שניתן להם לרשות איך להמליץ ואיך לעשות הסגוריא. ורק זה מותר לבקש, שיעשו זה באהבה ובשמחה כדאשכחן במלאך גבריאל (פסחים ק"ח. וע"ב), ועל דרך זה הוא מה שתיקנו בסליחות ובפיוטים. והאוסרין, אולי סברי דגם על מה שביד המלאכים אין להתפלל להם ולבקש מהן, אלא להתפלל ולבקש מהשי"ת שהוא יעשה לנו כל בקשתנו לטובה. ואם הוא רוצה בסניגורים מאיזה טעם, יעמיד השי"ת ממילא כשישמע תפילותינו סגורים טובים ומליצי יושר טובים. ועכ"פ במלאכים לכו"ע אסור לבקש שהם עצמם יעשו דבר עבורנו, וגם לא שיבקשו

אמירת צאתכם לשלום בפזמון שלום עליכם

לא ידע פרק יציאת, וגם אינו מדבר אליהם אלא עתה, לכן משלים דיבורו עמהם. וגם מטעם זה אפשר לומר דאף אם אינו נמשך לחלוקת ברכוני לשלום. ואף לנוסחת צאתכם לשלום, כוונתו כשיצאו. אלא כיון שהוא לא ידע הזמן וגם עתה מדבר עמהם גמר אומר לומר צאתכם לשלום. וכן נהגו בכל תפוצות ישראל לומר זה. ואין למחוק דבר שנהגו רוב ישראל, וכמ"ש בס' תוספת שבת. אך בקשת רבון העולמים ראוי שלא לאומרה. ע"כ. והו"ד בשערי תשובה (סימן רסב סק"ב). ועיין במחצית השקל (ריש סימן רסב) דאף אם המלאך נשאר אצלו כל השבת, אין להמנע מלומר צאתכם לשלום, כי הוא על דרך ברוך אתה בבואך

(עג) הנה מה שאומרים צאתכם לשלום, יש לעיין אם הכוונה שיצאו עכשיו, או שאומר שצאתם לשלום כאשר ירצו לצאת. ובמחזיק ברכה (סימן רסב סק"ב) הביא מס' תוספת שבת, שהביא מגדול אחד שמחק בנוסח שנדפס בתיקון שבת לומר בבואו לביתו, שלום עליכם וכו', צאתיכם לשלום וכו'. וכתב שהדין עמו. וכתב ע"ז מרן החיד"א, ואני אומר כי בנוסחתינו כתוב בצאתיכם לשלום, והכוונה שנמשך אחר מה שאמר ברכוני לשלום, ורצה לומר שיברכוהו בזמן צאתם, ולא שדוחה אותם ופוטרים. רק כי עתה מדבר אליהם ומתחנן שברכוהו כשיצאו בשעה שיוצאים לרצונם ולבחרתם. ולפי שהוא

עד. מנהגינו לומר שלום עליכם ואשת חיל גם בליל יום טוב שחל בשבת. אבל בליל פסח שחל בשבת יש שאינם אומרים שלום עליכם ואשת חיל, מפני שצריך להזדרז בליל פסח לקדש היום. (עד)

ובשפת אמת (פרשת ויצא תרסא) על הפסוק מלאכי אלוקים עולים ויורדים בו, מביא דברי חז"ל, מלאכים שלווהו בארץ ישראל עלו, וירדו מלאכי חוץ לארץ, שיש לכל מקום מלאכים מיוחדים. וכ"ה בבחינת זמן, יש מלאכי שבת ומלאכי חול. ופעם אחת נאמר מלאכיו יצוה לך, ופעם אחת כתוב חונה מלאך ה' סביב ליראיו, מלאכיו היינו מלאכי חול, לכן כתיב לשמרך בכל דרכך, וחונה מלאך ה', על יום המנוחה דכתיב ביה אל יצא איש ממקומו, וכמו שמצינו מצוות התלויות בארץ, וכמו כן מצוות שהזמן גרמא, והכל ענין אחד, כי נשמות בני ישראל הם ג"כ שלוחים לעשות רצון המקום, והשליחות משתנה לפי המקום והזמן, וכמו כן מכל מצוה נברא מלאך, ולכן אומרים שלום עליכם מלאכי השלום, ויתכן לפרש צאתכם שלום על מלאכי החול, שעולין למעלה, ומקדימין בואכם שלום שיורדים לכאן. ע"ש.

ובספר פרי צדיק (להגאון ר' צדוק הכהן מלובלין פרשת נח) כתב בטעם אמירת צאתכם שלום, שמלאכים לא נשארים לשעת הסעודה, לפי שהיא שעה נשגבה מאד, ורק אנחנו רשאים להיות בשעת הסעודה.

וראה גם בשו"ת דברי יציב (הני"ל) שהביא מנהג זקנו הדברי חיים מצאנו שלא היה אומר החרוז צאתכם שלום, ודן בשרש חילוקי המנהגים בזה. ע"ש. עוד כתב (חלק אורח חיים סימן קכג), שהמנהג בק"ק צאנו ע"פ אבותינו הקדושים, שלא אמרו כלל "שלום עליכם", לא ביום טוב שחל בשבת, ולא בשבת חול המועד. וע"ש.

אמירת שלום עליכם בליל יום טוב שחל בשבת, ובליל פסח

מסתבר שלא לאמרו, משום שהוזכר שם מעלת שבת לחוד, ואינו כבוד ליו"ט, אבל שלום עליכם מה טעם שלא לאמרו. ואמנם בשו"ת דברי יציב (חלק אורח חיים סימן קכג)

וברוך אתה בצאתך, ואף על גב דאין יציאת המלאכים עתה, מכל מקום אומר צאתכם שלום על זמן היציאה כשתהיה.

ועיין בשאלת יעב"ץ (סי' קכה), ומ"ש בזה בסידורו, שיש לתמוה על הפניה למלאכים, וגם על מה שאומרים צאתכם שלום, הלא טוב שיתעכבו יותר וישמחו גם בסעודה, שאם היא כתקנה וכראוי לה, בודאי תרב שמחתם ויוסיפו לו ברכתם. ושמה יראו דבר שאינו הגון ודואג שמה יפרשו מעצמם מתוך כעס, לכן אומר צאתכם שלום בפיוס.

ועיין במגן אברהם (סי' רסב סק"א) שהביא מהדרכי משה שכתב בשם מהרי"ו בפסקיו, שמותר לזרוק דבר חוץ לשלחן, ואין לחוש לאותן שאומרים שזורקין המלאך. ע"כ. ואפשר שדבריהם דברי משל, שאם יזרוק דבר ולא יוכל לכבד הבית בשבת, א"כ יהיה מנוול ויצא המלאך הטוב המלוה. והדבר נכון. אבל לא ראיתי חוששים לזה ומכבדין אח"כ הבית בדבר המותר, כמ"ש סימן של"ז. עכ"ל. וא"כ במקום שלא נהגו לכבד בליל שבת אסור לזרוק. וע' בתשו' מהרי"ל (סי' קס"ג).

ע"כ. ומשמע שהמלאכים אצל האדם כל יום השבת. ובאמת שהגאון בעל התניא לא נהג לומר בצאתיכם שלום, כמ"ש בספר יסודי ישרון (עמוד 294), והביא שם בשם מאורי אור שכתב, שנכון לאמרו, שהרי אמרו (שבת ק"ט). שני מלאכי השרת מלוין לו לאדם וכו', ולא אמרו הולכים עמו, ומשמע שתיכף הולכים, וע"ז סומכין אחר כך הפסוקים "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך", להורות שמלבד אלו המלאכים שליוו אותנו יש לנו עוד מלאכים לשמרינו תמיד.

(עד) עיין בשו"ת ויען יוסף (אורח חיים סי' תכ) שכתב דמ"ש חכם אחד דכשחל יום טוב בשבת אין לומר שלום עליכם בליל שבת, לא הבנתי טעמו. אך תפלת הרבון שיש האומרים אחר שלום עליכם

עה. אם חל ראש השנה בשבת אומרים שלום עליכם עד צאתכם לשלום בנעימה ובשמחת הלב, אך יהיה בכבוד ראש, כי הוא יום שספרי חיים וספרי מתים פתוחים, וצריכים להיות ירא וחרד מאימת הדין, בבחינת וגילו ברעדה. (עה)

וגו'. וע"ש שכתב, שזקנו הדברי חיים מצאנו לא היה אומר כלל שלום עליכם ביו"ט שחל בשבת, ולא בשבת חוה"מ, ואפילו לא באסרו חג שחל בשבת. וכתב שם סימוכין למנהג זה ע"פ הסוד.

ומכל מקום מנהגינו כנ"ל לאומרו גם ביו"ט שחל בשבת.

ומה שכתבנו לגבי ליל פסח, הוא על פי המבואר בגמרא פסחים (קט.), חוטפים מצה בליל פסח, כדי שלא ישנו התינוקות. וראה בשו"ת רב פעלים ח"א (סוד ישרים ס"ס יג). וע"ע בשו"ת ויחי יעקב (חלק אורח חיים ס"ס כט).

אם יש חיוב שמחה בראש השנה

בניו ואת העניים ואת הלויים, [שבזמן הזה הם התלמידי חכמים ע' בחזון עובדיה הלכות יום טוב בשם האחרונים]. כך בראש השנה צריך לקנות לאשתו בגדים וכדו' לשמח אותה, וכן קליות ואגוזים ומיני מתיקה לילדים הנמצאים אצלו בראש השנה כדי לשמחם. וכן יקנה לה מנעלים, ועיין בכתובות (ד:). ומנעלים ממועד למועד.

אך רש"י שם פירש, לכל שלשת הרגלים, ומשמע דר"ה לאו בכלל. ובחכמת שלמה (סי' תקכ"ט ס"ב) כתב, דיוצא ידי חובה כמה שקונה לה מנעלים. וא"כ להרמב"ם היה צריך לקנות לה מנעלים גם לר"ה. ואפשר דנקט במשנה ממועד למועד ולא מרגל לרגל, לרמז גם לר"ה דאיקרי מועד, כמ"ש בר"ה (ד:). ובאמת אם קנה לה מנעלים בשבועות, ויקנה לה עוד בסוכות, אין צורך שיקנה לה גם בר"ה. וליכא ראייה מד' רש"י הנ"ל. ודו"ק. אך יש אומרים דליכא בר"ה חיוב שמחה, עיין באורח חיים סימן תקצ"ז, לשיטות דמתענים בר"ה, ובטורי אבן (בר"ה טז: ד"ה מכלל).

וכן מבואר בשו"ת מן השמים (סימן פו), והביא שם שיש אומרים שראוי להתענות בהם, וי"א שאין ראוי להתענות בהם, זה הכלל כל מקום שנאמר בו יום טוב צריך לשמוח בו במאכל ובמשתה, ולפיכך נקרא יום טוב, יום שובע הוא,

כתב, דכשחל יום טוב בשבת שאין אומרים אתקינו סעודתא דשבת, שיש הארת יום טוב, ממילא אין אומרים גם שלום עליכם, ששייך דייקא לסעודת שבת בלא מסירת כח להאושפיזא. ועוד, שהרי אמרו בגיטין (בב.), הנהו בי תרי דאיגרי בהו שטן, דכל בי שמשי הוו קמינצי בהדי הדדי, איקלע ר"מ להתם עכבינהו תלתא בי שמשי, עד דעבד להו שלמא. ולזה י"ל שאומרים שלום עליכם מלאכי השלום דייקא, שהם מסייעים לגרש המחלוקת שנעשה בער"ש, אבל ביום טוב שחל בער"ש שיש חיוב שמחה, ובטלה המחלוקת והריב, לא בעי למימר בליל ש"ק שלום עליכם

(עה) כן כתב במטה אפרים (סימן תקפג ס"א). ומילתא אגב אורחא, בדין חיוב שמחה בר"ה, שהארין בזה בשאג"א (סי' ק"א וק"ב). והנה יש ראייה לזה מדברי מהרמב"ם (כפ"ו מיו"ט הי"ז) וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג, עם שאר ימים טובים, כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר (דברים טז) ושמחת בחגך וגו'. (הלכה יח) כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל (דברים טז) לגר ליתום ולא למנה עם שאר העניים האומללים וכו'. ע"כ. וממ"ש עם שאר ימים טובים, מבואר שהדין כן בכל יו"ט, כולל ר"ה. ואף דליכא שלמי שמחה, מקיימים מצות שמחה בכל מיני שמחה. שהרי לשון הרמב"ם "עם שאר ימים טובים" ואין לנו אלא שבועות, ונקט לשון רבים לרבות ראש השנה. וגם בתחלת הלכות יו"ט כתב הרמב"ם שיש ששה ימים טובים ובכללם ראש השנה. ע"ש. וכן כתבו לדייק במשנת יעבץ (סי' ג), ובשו"ת דברי יציב (תא"ח סי' רכת את ה). ולפ"ז לכאורה כשם שבכל חג מחוייב לשמח את

ואכלתם אכול ושבו והללתם את שם ה' אלהיכם אשר עשה עמכם להפליא, ולא יבושו עמי לעולם [ויאל ב' כן], ובאותו יום אל תעצבו, ואל יחר בעיניכם כי ה' אוהב משפט. וטוב לקבל עליכם דינו באהבה ובשמחה ובטוב לבב. ע"כ.

ועיין במרדכי (בפ"ק דר"ה) שכתב, שאל לרבינו נחשון גאון, מהו להתענות בר"ה, והשיב, בר"ה אסור להתענות בין מדברי תורה בין מדברי קבלה, מדברי תורה שהוא כלול עם שאר המועדות, וכתוב ביה מקרא קודש, ודרשינן בספרא וספרי, קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה וכו'. ועוד במ"א קרי ליה חג, וכתוב ושמחת בחגך, ואר"י הוקשו כל המועדות זה לזה, הא למדת שושה לשאר יו"ט וכו'. ע"כ. הרי שכתב דמה שאמרה תורה ושמחת בחגך היינו גם על ר"ה.

ואמנם בזה"ק (ח"ג צה.) מבואר, שאין שמחה בראש השנה, שהוא יום הדין.

ולכאורה כן משמע ברמב"ם בפירוש המשניות (ראש השנה פרק ד): "לא היו קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם, ויראה ומנוס וכו' ובכל אלו הענינים אינו הגון השחוק והשמחה". הרי שאין חיוב שמחה בר"ה.

וכן משמע עוד ממ"ש בהלכות חנוכה (פ"ג ה"ו): "ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל, לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה". אלא שיש לעיין מלשונו "יתירה" דמשמע דשמחה קצת איכא, אבל לא שמחה כמו בשאר הרגלים.

וצריך לומר דאף שיש מצות שמחה בר"ה, מכל מקום אינו דומה לכל יו"ט, אחר שהאדם תלוי ועומד בדין, ובודאי נוהג במורא ואינו מיקל ראש. ויש בו הכנעה ופחד ומורא ויראה מאתו יתב' וכו', ומאידך מקיים ביום זה מצות התורה של שמחת יו"ט. בבחינת וגילו ברעדה. ומש"ה אין אומרים בו מועדים לשמחה, כיון שאין מטרות יום זה לשמחה, אלא שאנו מודים לה' שזכר אותנו לטובה על ידי מצות תקיעת שופר.

וכן מבואר בדברי מרן הב"י, דהנה בב"י הביא בשם הכלבו שי"א שצריך להתענות בר"ה. ובתה"ד כתב, דאיכא כמה רבנותא דס"ל דמצוה

להתענות בכל ר"ה. ואיכא רבנותא אחרינא דס"ל דמצוה לאכול. ובש"ע (תקצו סעיף א) כתב, אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתעניין בר"ה ולא בשבת שובה. אמנם לא יאכלו כל שבעים, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם. וכן הוא בטור. והב"ח כתב שכן המנהג, ושכ"כ במרדכי (סי' תשח) בשם כמה תשובות שלא להתענות, ודחה הראיות שמביאים להתענות. וכתב הב"ח דיום טוב דראש השנה דאורייתא הוא, דכתיב בתורה (דברים טו, יד) ושמחת בחגך, ור"ה איקרי חג, ואמר רבי יונה הוקשו כל המועדים זה לזה (ר"ה ד: שבועות י.). וע"ש בט"ז סק"א.

ובספר היראים השלם (סימן רכ"ז, קכז) כתב, שמחה בחג המצות וראש השנה לא כתיב, מנלן, מהיקש דר"י בשבועות (י.) אלה תעשו לה' במועדיכם, אר"י הוקשו כל המועדות זה לזה, ויום הכפורים אף על פי שהוא בכלל המועדים, אינו מכלל שמחה, דהא כתיב ביה ועניתם את נפשותיכם. ע"כ. ומבואר דבר"ה יש מצות שמחה משום דהוקשו כל המועדות זה לזה, אבל יוה"כ אף על פי שהוא בכלל המועדים, אינו מכלל שמחה כיון שהוא יום תענית.

והמגן אברהם (שם סק"ג) הביא מתשובת מהר"מ (סי' נ"ד) שמהר"ם התענה וקידש בביתו קידושא רבה, ואמר הטעם לפי שהוא דאורייתא. עכ"ל. ועיי' סימן רפ"ט דאנן קיי"ל שהוא דרבנן. ועיי' בסימן רע"א. ומכל מקום נ"ל דבליילה של ר"ה אסור להתענות כמו בשאר יו"ט, כמ"ש סימן תקכ"ט, דבחלום לא הראוהו אלא ביום ולא בלילה. ע"כ.

ועוד הביא שם מהגמ"י שכתב, שלא לאכול בשר ולשתות יין בר"ה. ומשמע דבר"ה יש רק חיוב סעודת יו"ט מדין כבוד יו"ט, שצריך לקבוע סעודה על הלחם, ולא להתענות, כמ"ש הרמב"ם (בפ"ו מה' יו"ט הט"ז) כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש. אבל מצות שמחה שהוא באכילת בשר ושתית יין כמ"ש הרמב"ם שם הי"ח שאין שמחה אלא בבשר ויין, זה לא נאמר בר"ה. וע' בשו"ת רבי עקיבא איגר (בהשמטות לס"א) דאכילת פת ביו"ט אינו מצד חיוב שמחה, דהא בשבת ליכא חיוב שמחה, אלא

דכבוד שבת הוא לקבוע סעודה על הלחם, וכיבוד ועונג עם שמחה תרי מילי נינהו, שהרי כתב הרמב"ם (בפ"ו מה' יו"ט ה"ט) כשם שמצוה לכבוד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים וכו'. ע"ש.

והנה בספר הדר יעקב חלק ב' (סימן ל"לא בעמוד קכד ד"ה ויש לעיין) כתב, שלמ"ד שר"ה ויום הכיפורים הם ימי שמחה, היינו שצריך לאכול בשר ולשתות יין, וכדין שאר ימים טובים.

אולם אף אי נימא שיש קצת שמחה בר"ה, אכתי אין להוכיח שחייבים לאכול בשר ולשתות יין, שהרי עיקר הטעם של אכילת בשר ושתיית יין במועד, הוא מצד הקרבת שלמי שמחה, ובר"ה הרי אין מקרבין שלמי שמחה, וממילא לא שייך שיהיה חיוב שמחה בבשר, וכדמוכח בספר החינוך (מצוה תפח). ע"ש.

ומה שהביא עוד שם (עמ' קכג) משו"ת התשב"ץ (ח"א סימן קנז) שר"ה ימי שמחה הם למאכל

המהרש"ל לא אכל מאכל החביב עליו בראש השנה

ולמשתה, וללבוש בו לבנים ולגלח וכו'. ע"כ. הנה עיקר כוונתו שאין להתענות בר"ה, אבל לא שבא לומר שיש בו חיוב אכילת בשר. והוא כדין ראש חודש.

אלא שמדברי ספר היראים משמע דר"ה שוה לחג המצות, ויתכן שלדבריו צריך שיאכל בשר ושתה יין. וצ"ע.

והנה הרמ"א בהג"ה (סימן קכח סעיף מד) כתב: נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביום טוב, משום שאז שרויים בשמחת יום טוב, וטוב לב הוא יברך וכו', ויום הכיפורים נושאים בו כפים כמו ביום טוב. ע"כ. והאחרונים העירו, דהא ביוהכ"פ ליכא שמחה. אך י"ל דאף דאין בו דין שמחה כשאר חגים בחיוב אכילת בשר ושתיית יין, שהרי הוא יום האסור באכילה ושתייה, מכל מקום דינו כמו ר"ה, שיש בו קצת שמחה, שזוכים להיכתב ולהחתם בספר החיים.

מלאכול בראש השנה מאכל שחביב להם מאוד. ולאחר האכילה, יקבע עצמו ללמוד. ואם ראשו כבד עליו, יישן מעט אם אי אפשר לו בלא זה. ויש נוהגים לגמור כל תהלים. ע"כ.

גם מהר"ש לוריא כתב, שקיבל מזקנו שלא אכל דגים בראש השנה, כדי למעט תאוות האנושי במקצת דבר המסויים, ויזכור יום הדין ולא יבוא לידי קלות ראש. ע"כ.

וכיו"ב מבואר בשל"ה (מסכת ר"ה. פרק דרך חיים תוכחת מוסר אות קב) וז"ל: בר"ה, אע"פ שנאמר עליו (נחמיה ח, י) כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעזכם, מכל מקום יראת ה' תהיה על פניך תמיד, ויהיה ירא וחרד מאימת הדין.

וכן כתב באגודה (במס' ר"ה, פרק יו"ט, אות כא): אמנם האוכלים בר"ה, לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקילו ראשם, ותהיה יראת ה' על פניהם. ושמעתי, שהמהרש"ל לא אכל דגים בראש השנה, כי הדגים היו המאכל החביב עליו, על כן היה משבר תאוותו כדי להמשיך עליו המורא והקדושה.

הנמנע מלאכול מאכל החביב לו - נחשב כסיגוף

לצאת ידי כל הדיעות, כיון שיש שאמרו להתענות

והנה בשו"ת משנה הלכות ח"א (סימן רי) כתב, שהמהרש"ל לא אכל דגים בר"ה אחר שהיו חביבים עליו ביותר, ורצה למעט בתענוג בר"ה, ושמחה בר"ה ליכא, דספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו. ולכן אין אומרים הלל בר"ה כמבואר (ר"ה לב: וערכין י). אמר ר' אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה ויוה"כ, אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים מתים פתוחים לפניו, וישראל אומרים שירה. [וע"ש שבלא"ה בדגים ליכא שמחה לעולם, עיין תוס' ביצה ט: ד"ה אלמא].

אך י"ל דמה שמהרש"ל לא אכל דגים הוא רק בכדי למעט בתענוג, בכדי שיזכור שהוא עומד בדין, וכמ"ש ג"כ בחיי אדם (כלל קלט סעיף יא) לאחר התפלה אוכלים ושותים ושמחים, לא שמחה של הוללות, אלא שמחה של מצוה. ואמנם לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניו כל היום, ויזכור תמיד שתלוי בדין הוא וכל העולם. ולכן יש נמנעים

ובספר נפש חיה כתב, שהנהגת המהרש"ל מיוסדת

ביומא דינא דר"ה, ויש שאמרו להיפוך שמצוה לאכול ביו"ט של ר"ה, לכן נהג מהרש"ל לצאת ידי כל הדיעות, כי הנה המג"א (תקע"א ססק"א) הביא בשם חכמי המוסר, שאם אדם מושך ידו ממאכל החביב לו נחשב כסיגוף גדול, כאמרו (גיטין ע.) סעודה שהנאתך ממנה משוך ידך ממנה. ועוד בספר חסידים (ס"ח תרי"ג) הראשונים כשהיו מתענים

לא היו אוכלים כי אם פת במלח. וביומא (עו:) איתא לגבי דניאל דאשר לא אכל לחם חמודות היו כתענית, ובכך בזה שלא אכל המהרש"ל מאכל זה נחשב כמתענה בר"ה, ויחד עם זה חדות ה' מעוזו. עכ"ד. ונראה שגם זה דרך פלפול הוא, אלא העיקר שרק רצה למעט בהנאתו כדי לזכור שצריך להיות מורא ה' על פניו ביותר ביום המשפט.

תענית הראב"ד בשבת ויום טוב

ואגב אורחין יש לדון אם מותר לעשות תענית הראב"ד בשבת וביו"ט, והיינו שמושך ידו מן המאכל באמצע אכילתו כדי לשבור תאוותו.

ולכאורה אין בזה איסור, ואינו בכלל תענית שאסור אפילו שעה אחת אם עושה לשם תענית. שאין על זה שם תענית, רק מיעוט הנאתו לשבור תאוותו. וכן איתא בספר מגיד מישרים בכמה דוכתי, שצריך לעשות כן גם בשבת ויום טוב, זולת יום הפורים וליל הסדר, ומשום שמילוי התאוה מחזק כח הסט"א זולת ביום הפורים וליל הסדר. וז"ל המגיד מישרים (פרשת ויקרא): "בני ידידי שמע בקולי, ולא תאכל ולא תשתה בדרך הנאה כלל, כמה דאוליתך, וזכור דברי יונה קדישי, כי בעוד שהאדם מאכלו ערב עליו יסלק ידו ממנו לעבודת בוראו, וזה חשוב יותר מתענית, ולהכי איקרי שולחנו של אדם מזבח, דכמו דמזבח מתנכיס ההוא סיטרא, הכי נמי מתנכיס בשולחנו של אדם כד מסלק בר נש ידיה ממיכליה וממשתיה כד ערב ליה, בהכי מתעבר יצה"ר ומתנכיס. ובכך אזדהר מלמיכל ומלמישתי בדרך הנאה ועונג אף בשבתות וימים טובים, ועכ"פ תדיר תהא מחשבתך דביקא באורייתא אוף בעידן דאת ממלל עם בני נשא ובעידן דאת אכיל ושתיי".

ושם (פרשת צו): "ואזדהר לך מלמשתי חמרא אפילו בשבתות וימים טובים כי אם מעט מזער, כי היכי דתיהך קמאי בקשיטותא ולא תסטי לימינא ולמשמאלא מפולחני, וליבך יהא קינא ומשכנא לאורייתא, תדיר לא יפסוק אפי' רגעא חדא". ושם (פרשת ויקהל): "הלא לך למינדע כי בימי הפורים ובלייל פסח מותר לשתות כל יין שירצה האדם ולהתענג ולהתפנק, ומפני שסמאל וחוי"א בישא דרכם להכניס שמחה בלבבות בני אדם ולתת בלבם לאכול ולשתות. ואח"כ עולה ומסטיין, וזהו סוד

התענית שמתענין ביי"ג באדר, והוא להכניע כחו מלהשטיין, וזהו סוד ג"כ שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בערב פסח וכו". ועוד שם (פרשת בא): "והידבק בתורתי ויראתי ומשניותי, אל תפריד רגע ממחשבתך, ומעט במאכל ומשתה אפי' בשבתות וימים טובים, וכל מחשבותיך לא יהיו אלא ביי".

ובילקוט יוסף (שבת א' תשע"א עמ' כו) הזכרנו לשון האבודרהם (דיני שלש סעודות) שכתב: כשיראה שהיא מצוה לאכול שלש סעודות, לא יאכל בשום סעודה מהם כי אם בשיעור שיוכל לאכול בהגיע זמן הסעודה שאחריה, נמצאו כל סעודותיו לשם מצוה ולשובע נפשו, וישאר לבו פנוי לעסוק בדברי תורה, ונמצא כובש יצרו בסלקו האוכל מלפניו בעודו תאב לו".

וניהדר אנפין לענין שמחה בר"ה, דהנה בחידושי הגרי"ז (החדשים סימן עה) כתב, בטור הביא הגמרא דאין אומרים הלל בר"ה משום דספרי חיים וספרי מתים נפתחים לפני ואתם אומרים הלל וכו', והביא המדרש דאין ישראל כאומות העולם שלובשים שחורין וכו', אבל ישראל לובשים לבנים ואוכלים ושותים וכו' ובטוחים שיעשה להם נס. וצ"ב אחר שאין אומרים הלל בר"ה משום דאינם ימי שמחה, וא"כ מה זה דשמחים ובטוחים שיעשה להם נס, ואין אומרים שני מאמרים בקנה אחד. והנראה בזה לפי מה שכתב הרמב"ם בפירושו המשניות (ר"ה פ"ד מ"ו), לפי שלא היו קוראים הלל בר"ה ולא ביום הכיפורים, לפי שהם ימי הכנעה ופחד וכו', ומברח ומנוס אליו. ע"ש. ומבואר שהימים האלו הם ימי פחד ומורא, והמורא הוא גדול עד כדי בריחה, שמחמת גודל המורא צריך לברוח, ואין מקום לברוח כי אם למנוס אליו. וכן בפייט כתב,

אברח ממך אליך. וכן בתהילים (נו) יום אירא אני אליך אבטח. וביאור הדברים נראה, דהנה בעת שאדם נמצא בצרה צריך שיהיה לו בטחון שיעזרוהו ה', אמנם אם לא ידע ויכיר הצרה שנמצא בו, ולכן אין לו פחד ויש לו בטחון, הא ודאי אינו נקרא בטחון, שאין לו לגמרי מה לפחד שהרי אינו מכיר צרתו. ונמצא לפ"ז דכמדת הכרתו בצרתו כן מדת בטחונו ולא יותר, והן הן דברי הרמב"ם, שהימים האלו הם ימי פחד ומורא ופחדו כ"כ גדול, עד שאין לו שום אפשרות ומרגיש שמוכרח לברוח, ואחר שהגיע להכרת מצבו עד כדי כך, יוכל לזכות למדת הבטחון שהוא מנוס אליו, באופן שנמצא דהמנוס אליו שייך רק אחרי שהוא מרגיש שהוא צריך לברוח.

ובזה מבאר דברי הטור, דאה"נ עיקר הימים הם ימי פחד ומורא עד אשר אין מקום לומר שירה כלל, אבל כאשר רק יגיע לידיעה זו ומכיר צרתו, אז שמחים ובטוחים בהשם יתברך שיעשה נס, ורק אז הוא דשייך בטחון. ע"כ.

ובתשובת הגאונים (שערי תשובה טז): ושאלתם אם להתענות בשני ימים טובים דראש השנה, כך אנו רואים יפה שלא להתענות, שכן אמרו פרנסי ישראל הראשונים לישראל בראש השנה (נחמיה ח' ט) לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' וסיפא דקרא כי חדות ה' מעוזכם, וכן בשבת שובה אין אנו רואים שיתענה שהרי ט' באב שהוא תענית חמורה לא ראו לקבעה בשבת אלא דחו אותה לאחר השבת, ואפי' להשלים תענית שמע"ש נסתפקו כמה דורות עד שנחתכה הלכה מתענה ומשלים, ובהדיא אמרינן בירושלמי (תענית פ"ד סה"ב) ר' יעקב הוה מפקד לספריא מאן אתא משאל לכוון אמרין ליה בכל מתענין חוץ משבתות ויו"ט וראשי חדשים ופורים וכו'.

אולם בספר מהרי"ל (מנהגים סדר תפילות של ר"ה) כתב, קרובין חסר, ל' קול רנה וישועה באהלי צדיקים ואין שמחה בר"ה, עכ"ל מהרא"ק.

ובשפת אמת (דברים ראש השנה, תרס"א) כתב, מה שמבקשין על החיים דכתי' ובחרת בחיים, הוא כמו במעשה בראשית דאיתא לדעתן נבראו, שכל הברואים בחרו כל אחד ציור המיוחד לו. והנה האדם עיקר נפש חיה כמ"ש רש"י בפ' בראשית, שהוא חי' שבכולם. ע"ש. ובוודאי

האדם בחר לו זה החיות המיוחד אליו, כמ"ש ויפח באפיו. וכמו כן בכל ר"ה צריכין לבחור בזה החיים שהוא החלק אלוקי ממעל. כי הגוף בחי' מיתה והנפש החיים. והנביא צוה לשמוח בר"ה, אכלו משמנים כו' חדות ה' היא מעוזכם. ועיקר העוז לבני' לשמוח בחלק אלקות המיוחד לנפשות בני'. ובר"ה מתחדש זה הכח שבו נברא האדם, ויפח באפיו נשמת חיים. ובר"ה מקבלים מלכות שמים. וצריך להיות בשמחה כמ"ש כל [מצוה] שקיבלו עליהם בשמחה עדיין עושים בשמחה. וכפי השמחה בר"ה בקבלת מלכותו ית"ש, כן מתקיים כל ימי השנה. ע"ש.

ובפסיקתא דרב כהנא (מגדלבורים, נספחים ב - פרשה אחרת) מבואר, שאין דין שמחה בר"ה, דאיתא התם: ושמחת בחגיך (דברים טז: יד). את מוצא שלש שמחות כת' בחג, ואילו ושמחת בחגיך, והיית אך שמח, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים (ויקרא כג: מ). אבל בפסח אין את מוצא שכת' בו אפילו שמחה אחת, ולמה, אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית, ואין אדם יודע אם עושה היא השנה אם אינה עושה, לפיכך אין כת' שם שמחה. ד"א למה אין כת' שם שמחה, בשביל שמתו בו המצריים. וכן את מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה, כדאמר שמואל בנפול אויביך אל תשמח (משלי כד: ז). וכן את מוצא שאין כת' בעצרת אלא שמחה אחת, דכתי' ועשית חג שבועות ליי' אלהיך ושמחת אתה ובתיך (דברים טז: י"א). ולמה כת' שם שמחה אחת, מפני שהתבואה נכנסת בפנים. ומאי טעמא אין כת' שם שתי שמחות, שכן את מוצא שאע"פ שנכנסה התבואה בפנים אבל פירות האילן נידונין, לפיכך אין כת' שם שמחה שניה. אבל בראש השנה אין כת' שם אפי' שמחה אחת. מאי טעמא, שהנפשות נידונות ומבקש אדם נפשו יותר מממונו, אבל בחג לפי שנטלו הנפשות דימוס שלהם ביום הכיפורים, כמו שכת' כי ביום הזה יכפר עליכם (ויקרא טז: ל), ועוד שהתבואה ופירות האילן בפנים, לפיכך כת' שם שלש שמחות, שנא' ושמחת בחגיך (דברים טז: יד), ושמחתם לפני יי' אלהיכם. ע"כ. ויש לבאר שאף שיש בו מצות שמחה, מ"מ לא נכתב בו שמחה משום שצריך בו גם אימת הדין.

עו. מותר לאחים ואחיות לומר ביחד את פיוט שלום עליכם, כאשר קול האחיות מעורב עם קולם של האחים. והאשה מותר לה לומר פיוט זה בפני בעלה גם כשאינו טהורה. ומותר לאב לשמוע את קול שירתן של בנותיו הגדולות, וכן נכדותיו. [והרוצה לחוש להמחמירים בשמיעת קול שיר של אשתו שאינה טהורה, תבא עליו ברכה]. ואם יש שם בני משפחה שאינם אחים ואחיות, כגון גיסים או אורחים, אין לנשים לשיר שירי שבת או פיוט שלום עליכם, אלא תאמרנה השירים והפיוט הנ"ל באופן שקול הנשים לא ישמע לאורחים. (עו)

שירת בנים ובנות יחד בליל שבת - קול באשה ערוה

שקול פנויה שאינה נדה מותר שלא בשעת ק"ש באופן שאינו מכויץ ליהנות מזה כדי שלא יבוא לידי הרהור, אך זמר אשת איש וכן כל העריות או פנויות בזמן הזה לעולם אסור לשמוע. וע"ש שאם מכויץ ליהנות אפילו קול דיבורה אסור לשמוע, שהרי אפי' בבגדיה אסור להסתכל ליהנות.

וכתב בהגמ"י (פרק ג' מהלכות קריאת שמע הלכה טז), פירש רבינו חננאל, וקול אף על גב דאין נראה לעינים הרהור מיהא איכא, ובתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישינן דליכא הרהור, וכן בקול לרגיל בו. והנה בבית שמואל (אבן העזר סימן כא סק"ד) כתב להתיר לשמוע קול זמר של פנויה, אפי' גדולה, ורק בעת קריאת שמע ותפלה אסור. ע"ש. אך כבר חלקו עליו האחרונים, וכמו שכתב הפרי מגדים (מש"ז סימן עה סק"ב), דפנויה נדה מכלל ערוה היא, ואסור לשמוע קול זמר שלה. ע"ש. ובכנסת הגדולה (הגה"ט סק"ד) הביא כן בשם תשובת הבאר שבע. וכן פסקו הבן איש חי (פרשת בא אות יג), והכף החיים (סימן עה אות כא), והמשנה ברורה (ס"ק ז), שקול זמר של אשה אסור לשמוע בשעת קריאת שמע, ואפילו פנויה, אבל שלא בשעת תפלה שרי, אך שלא יכוין ליהנות מזה, כדי שלא יבוא לידי הרהור, וזמר פנויה שהיא נדה מכלל עריות היא. ע"כ. ומבואר, דאם היא קטנה פחות מי"א שנה אין בזה איסור. אך בשעת קריאת שמע ותפלה, כתב בכ"ז איש חי הנ"ל, דבת קטנה פחות משש שנים, אין לחוש אם פועה ומנגנת לתינוק כדי לקרות ק"ש. ע"כ. ומשמע דמגיל שש יש להחמיר שלא לקרוא קריאת שמע ולהתפלל בעת ששומע קול זמרתה. ועל כל פנים לענין שירת בנות קטנות עד אחת עשרה, שלא בשעת קריאת שמע, נראה שאין בזה משום הרהור ושרי.

(עו) בגמרא (ברכות כד.) אמר שמואל, קול באשה ערוה, שנאמר, כי קולך ערב ומראך נאוה. ופירש רש"י, מדמשבח לה קרא בגוה שמע מינה תאוה היא. ע"כ. ולא דוקא לענין ק"ש קאמר, אלא שאסור לשמוע קול שירה של נשים. [הרא"ש]. ובשיטה מקובצת שם כתב, דקול באשה ערוה, פירוש לקריאת שמע. ויש אומרים דדוקא קול של זמר ושער המכוסה, אבל קול שאינו של זמר, ושערה מחוץ לצמתה אין חוששין להם. ע"כ. ובס' דברי דוד שם העיר ע"ד הרא"ש דמה הכריחו לזה, הא לפי פשטא דסוגיין משמע דאיירי הכל לענין ק"ש, וכמו אידך מימרא דרב ששת, דשער באשה ערוה, דפירש הרא"ש עצמו דמיירי לענין ק"ש. ומדסדרן הגמ' זה אצל זה, ש"מ דתרווייהו בחדא ענין קמשתעי לענין ק"ש. וע"כ. וע"כ. וצ"ל דכיון שקול באשה ערוה לענין הרהור, ממילא אסור לשמוע קול אשה בעת שקורא קריאת שמע, והא בהא תליא. [דמסתבר דהאיסור לשמוע קול באשה בעת שקורא ק"ש משום שאין ראוי לקיים מצוה בעת שיכול לבוא לידי עבירה של הרהור].

ומרן בשלחן ערוך (אורח חיים עה, ג) כתב, יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת קריאת שמע. הג"ה, ואפילו באשתו. ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"א אורח חיים סימן ז אות ח) דמה שכתב מרן בשלחן ערוך שיש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש, מיירי נמי אפילו באשתו, דאילו אשה אחרת אסור מדינא גם שלא בשעת ק"ש, כמ"ש באה"ע (סימן כא). וכ"כ הערוך השלחן (סעיף ח). ע"ש. וע"כ במגן גבורים (סימן עה סק"ד). וכתב במגן אברהם (סק"ז) דה"ה אפילו פנויה (כ"ש). וקול זמר אשת איש לעולם אסור לשמוע. וביאר במשנה ברורה

הרהור, והוי כמו השראת שכינה, כיון שהם שירי קודש, ומותר לנשים לשורר עם הגברים בליל שבת. אולם בפשטות מ"ש החיד"א השראת שכינה, אינו שייך כיום, דבודאי א"א לומר דבכל שירי קודש בליל שבת תהיה השראת שכינה באופן דליכא למיחש לשום הרהור. וחלילה להקל, והרי אפי' בביהמ"ק בשמחת בית השואבה עשו תיקון גדול.

גם בשו"ת חתם סופר (ח"ה חו"מ סימן ק"צ) נשאל אודות ביקור הקיסר במחוזם, ובאים האנשים והנשים בשירים ותופים לכבוד המלך, והשיב, דאף שמצוה לכבד את המלך, כי הקדוש ברוך הוא צווה את משה רע"ה על פרעה מלך מצרים לנהוג בו כבוד, ואל"י הנביא רץ לפני אחאב אשר הי' עובר על כל התורה, אך בל יראה ובל ימצא בעת ההיא שום דבר המתנגד לדתינו, והשמעת קול הנשים בין האנשים, תועבה היא, וכערוה יחשב אצלינו, ע"כ לא יתכן לעשות כן. וכבר אמרו חז"ל בסוטה (מת.) אמר ר' יוסף זמרי גברי ועני נשי, פריצותא, זמרי נשי ועני גברא כאש בנעורת. ופירש"י, לפי שהעונה מטה אזנו לשמוע את המזמור לענות אחריו, ונמצא האנשים נותנים לבם לקול הנשים, וקול באשה ערוה, כדכתי' השמיעני את קולך, ומבעיר את יצרו כאש בנעורת. אבל זמרי גברי ועני נשי, קצת פריצות יש, דקול באשה ערוה, אבל אינו מבעיר יצרו כ"כ, שאין המזמרי' מטים אזנם לקול העונים. עכ"ל. ואפילו לשום דבר מצוה לא הותר לערב הקולות דנשי וגברי. וגם בשמחת בית השואבה אמרו במס' סוכה, שהי' מתקנים שיהי' נשים מלמעלה ואנשים מלמטה, שלא יבואו לידי קלות ראש.

ובס' מנחם משיב [הובא באוצה"פ סימן כא] הביא מ"ש החק יעקב (סי' תעט סק"ו) דלפי מה שנוהגים לומר הודו בליל פסח בניגון ובנעימות קול, אם הנשים יאמרו הודו ועונין אחריהם יש לחוש למאי דאמרינן בסוטה, זמרי נשי ועני גברא כאש בנעורת.

חלילה שנשים ישירו בעזרת הנשים שבבית הכנסת

דלכאורה משמע ששרו יחד, אלא שבאליה רבה (סימן עה סק"ה) הביא מדברי הבאר שבע [הני"ל] שראוי ונכון לכל אשה כשרה, שלא ישמע קולה כל זמן שיש עמה איש, רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע כלל ועיקר, אולי יבוא איש השומע

ועיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים סימן כו) שכתב, שאף להמשנה ברורה (סימן עה ס"ק ז) נראה, כיון שאין איסור אלא מצד שמא יבוא לידי הרהור, אם כן אין זה אלא בפנויה גדולה, אבל בקטנות אין לחוש להרהור, אבל משהגיעו לגיל י"א שנה, אף שעדיין לא ראו יש להחמיר ולדונן כנדות, מאחר שיש כבר הרואות, אין לחלק ביניהן. ועל כן לדעתו אין למחות בהורים הבאים לשמוע קול זמרת הבנות עד הגיל הנ"ל. ומכל מקום בלא צורך אין להתיר כלל, כי בדברים כאלו המחמיר קדוש ייאמר לו. ע"ש.

והנה בשו"ת באר שבע (באר מים חיים שבסו' הספר סימן א) כתב, תוכחה מגולה יפה ומעולה, אדבר עם בחורים וגם בתולות, זקנים עם נערים, ובפרט עם נשים נשואות שהם מזמרות ומשמיעות קול שיר בזמירות בשבת, עם בחורים זקנים עם נערים יחד, ואינם משימים אל לבם שהיא מצוה הבאה לידי עבירה חמורה וכו'. ועוד נראה לי ברור, דהא דקאמר שמואל קול באשה ערוה אין רצונו לומר דוקא באשה נשואה, אלא ה"ה פנויה וכו'. לכן ראוי ונכון לכל אשה כשרה יראת ה', בין שהיא נשואה בין שהיא פנויה, בתולה או אלמנה, שלא תשמיע קול שיר בזמירות, בזמן שמיסב עמה איש שהיא ערוה עליו וכו'. עש"ב.

ומרן החיד"א בספרו דבש לפי (מערכת ק"ג אות יט) כתב, שאם יש השראת שכינה, דאיכא אימתא דשכינתא, כתבו המפרשים דשריא לאשה לנגן, כמ"ש פ"ב דנדה על רב יהודה, דכיון דאיכא אימתא דשכינה ליכא הרהור. ובה פירש מאמרם ז"ל הנך יפה רעיתי, זו גילוי שכינה, אף ערשנו רעננה, בשבח בנים ובנות. והיינו, הנך יפה רעיתי זו גילוי שכינה, וכיון דיש גילוי שכינה, יש יראה. וא"כ מותרים אנשים ונשים לשורר יחד. וז"ש אף ערשנו רעננה, בשבח בנים ובנות, בשבח דייקא כחדא שריי"ן גברי ונשי. ע"ש. ומחבר אחד רצה ללמוד מד' החיד"א דגם בשירי שבת ליכא חשש

ובשו"ת חזון למועד (סימן ה) כתב לבטל מה שרצו להנהיג בקהלתו ברוסיה שהבנות ישירו בעזרת נשים יחד עם האנשים בשעת התפלה, והביא דברי החתם סופר הנ"ל, וכתב, שאין ראייה מהפוסק ותשר דבורה וברק בן אבינועם,

לידי הרהור, והרהורי עבירה קשין מעבירה, ודבורה שאני, שעל פי הדיבור היה. נויש להוסיף, דכל דשכינה שריא ליכא הרהור, וכמ"ש החיד"א הנ"ל]. והגאון רבי אפרים זלמן מרגליות בספרו אלף למטה (סוף הלכות קריש) כתב, דאצל דבורה קאי על נוסח השירה והמליצה הנאה, אבל לא נזכר ששרה בקולה לפני אנשים, רק שכתבה השירה הזאת יחד עם ברכ.

ובספר ארץ חיים סתהון כתב בשם ישרי לב (אהע"ז אות ק סי' יב) שרבני ארץ ישראל מיחו באשה שהיתה פועה לחינוך בשירות ותשבחות בקול רם. וכ"כ לאסור ביפה ללב ח"א (סימן עה אות ג).

ובקובץ הגשר (שנת תרצ"ד דס"ד) כתב מהר"י וועליץ, דאע"ג דגם בקול של שירות ותשבחות להשי"ת יש משום קול באשה ערוה, מכל מקום בקול תפלה בעלמא מותר. [הובא באוצה"פ סימן כא].

והביא שם מ"ש בפתח שערי שו"ת מהרש"ל, שהרבנית מרים בת מהר"ש שפירא, תפסה ישיבה כמה שנים, וישבה מבפנים לוילון ואמרה הלכה לפני בחורים מופלגים. ובלקט יושר (ח"ב עמוד לז) כתב, שכלתו [של תרומת הדשן] למדה לפני זקן אחד בבית הגאון בעל תרומת הדשן, ומוכח מכל זה דבקול תורה ותפלה בעלמא ליכא משום קול באשה ערוה. ונבנות שהגיעו לגיל אחת עשרה שנה אין להן לשיר לבדן לפני אנשים, וראה בציץ אליעזר ח"ז סימן כח].

ובשו"ת שרידי אש (ח"א סימן עז עמוד ריד) כתב להליץ בעדם שכמה גדולים צדיקים שכוונתם לשמים, רצו להציל את הנוער מסכנת הטמיעה שהתפשטה באשכנז בימיהם, ועי"כ הצילו כמה נפשות מישראל והצליחו לקרבם לתורה ויר"ש, והם היו בקיאים ומומחים בחכמת החינוך, ולכן הצליחו במעשיהם להקים דורות שלמים של בעלי יר"ש והשכלה חילונית כאחד, מה שלא עלה בידי גאוני גדולי ליטא ופולין, לפי שלא ידעו לכוונן את החינוך עפ"י תנאי הזמן. וידוע מה שסיפר הגאון מהר"י סלנטר זצ"ל בשו"ב מאשכנז ושם נודמן עם הגה"צ ר"ע הילדסהיימר זצ"ל וראה אותו מרצה שיעורים בתנ"ך וש"ע לפני נשים צעירות ובתולות. וכה אמר: אם יבוא מי מרבני ליטא להנהיג כן בעדתו, וודאי שיעבירו אותו מכהונתו, וכן הדין. מכל מקום הלואי שיהי' חלקי בגן עדן עימו. והטעם הוא משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך". ורבני פולין ואונגרן מחו נגדם בעזו, לפי שהם נגד דינים מפורשים בגמ' ופוס', אולם אינם בקיאים בתנאי החיים השוררים במדינת צרפת ואינם רואים את המצב הירוד של היהדות שם. ואם לא יתאזרו ויתעודדו לאחוז בדרכי הצלה ולהקים פנת מגן לשרידים יחידים אשר יוכלו אחרי חינוכם ולימודם בקודש להכין דור חדש נאמן לה' ולתורתו, אם יזניחו את המעשה הבדוק והמנוסה של החינוך החרדי לפי שיטת גדולי אשכנז, סופה של יהדות צרפת גיעה וכלי' גמורה ח"ו. לכן עת לעשות לה' וכו'. עכ"ד.

איסור חמור של שירת נשים אצל המשרתים בצבא

ישמח ה', כי כלו חנף ומרע וכל פה דובר נבלה, ה' הטוב יכפר בעד, והיה המחנה הנשאר לפלטה גדולה. וע"ש עוד.

ואמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"א סימן נג) כתב שהמכשלה הזאת תחת יד מנהג אשכנז, שהיו בעוה"ר תחת הלחץ של ההשכלה, שמחמת שחששו שח"ו יפלו ברשת ההשכלה, עשו מה שעשו להתיר כמה דברים לש"ש, ומשום עת לעשות לה' הפרו תורתך, והעלימו עין מזה כמה מחכמינו ז"ל לפי צורך הענין, ולא צווחו ככרוכיא אבל עלובה עיסה אשר בעלה מעיד עליה, ואף שאם יבא מי מרבני ליטא להנהיג בעדתו כן וודאי שיעבירו אותו מכהונתו וכן הדין, מכל מקום לא

ואמנם בודאי שכל זה לא שייך כאן בארה"ק. וכמה יש להצטער שבאיזה מקומות בצבא מכריחים את השומעים להאזין לשירת נשים, דבר שאין לו שום קשר לעצם חיוב השירות שהם מחייבים. ולו חכמו ישכילו זאת לבטל דבר זה, ולשמור על קדושה המחנה, בבחינת והיה מחניך קדוש. ולא יראה כן ערות דבר ושב מאחריך ח"ו. וכבר כתב בשו"ת יביע אומר חלק ו' (יורה דעה סימן יד) בזה"ל: דמי יודע אם לא בעון החמור של הפריצות, דתבר גזיז, רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה. וכמו שנאמר: כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך להצילך וכו', ולא יראה כן ערות דבר ושב מאחריך. ועל כן על בחוריו לא

טעות גמור. ומה שאמרו תרי קלא לא משתמע, אינו שייך לנ"ד שיצה"ר יהיב דעתיה, ועוד. ואנב אורחא יש לציין, שהגאון מהר"ן חיות בספרו דרכי ההוראה (פרק ז) [נדפס בכל ספרי מהר"ן חיות ח"א עמוד רמ והלאה. ועיי"ש בפרקים הקודמים שהאריך בזה]. כתב שיש הרבה מנהגים אצל בני אשכנז שהם היפך שורת הדין, ויש לתמוה ע"ז, אלא שגדולי אשכנז הנהיגו כן או על כל פנים הניחו למנהג העם, היפך שורת הדין, משום עת לעשות וכדו'. והביא כמה דוגמאות לכך וביאר דרכם של גדולי אשכנז לשבח. עש"ב.

שירת אחים ואחיות יחד בליל שבת

להרהור, אבל כאן אמרינן אדרבה דתרי קלי לא משתמע, וליכא התחלה לחביבות, ובההיא היה מיושב קו' הבאר שבע מותר דבורה וברק בן אבינועם, דהתם היו תרי קלי. ע"ש.

ואולם בבאר יהודה על החרדים (פ"ג מ"ל מ"ק ד"ס) כתב, שאין להסתפק בזה, וברור שאסור לפמ"ש רש"י (ר"ה כו). שאי אפשר לצמצם דיבורים בתיבה אחת שלא יהיה אחד לפנים ואחד לאחר. ע"כ. נמצא דבקהל זמר לא שייך להקל, דשפיר נשמע קול האשה.

ועיין בקובץ תשובות (להגריש"א, ח"ג סימן ט), וביתר הרחבה בספר אשרי האיש (חלק א עמוד פ) שכתב, שאסור לשיר עם אשתו זמירות שבת שיש בהם דברי תורה [כמו הפזמון: מה ידידות מנוחתך], אבל לשמוע קול אשתו ששרה זמירות שיש בהם ד"ת אין איסור בדבר, רק שבשעה שהיא שרה נראה פשוט שאין לו לומר דברים שבקדושה. ואם איננה טהורה לא תשיר כלל. עוד כתב שם, שגם באחותו ששרה אסור לו לומר אז דברים שבקדושה. ולשמוע זמר שלה סתם, פחות מבת י"א שנים יש לדון שמתר. ומבת י"א שנים מכוער הדבר, אי נמי אפשר דלא גרע מבנותיו שכתב הביאור הלכה (ר"ס ע"ה בשם שולחן שלמה) שלגבי בתו יש לאסור מגיל י"א שנה ואילך, ואסור. ואם תשיר בשקט מותר, שאין להחמיר כ"כ באחותו כיון שאינו שומע ממש את קולה.

וכן הוא שם (ח"ב עמוד קכז) שנראה פשוט שאף שאין איסור לשמוע קול אשתו טהורה בעת

ישמעו, ומשום עת לעשות לה' וכו', ורבני פולין ואונגרין שנתגלגלו למדינת צרפת רואין את מנהגים החדשים שהנהיגו חרדי צרפת ע"פ שיטת גאוני אשכנז, והם מוחים נגדם בעז, לפי שמנהגים אלו הם נגד דינים מפורשים בגמ' ופוסקים, וידוע כמה חזק שטף ההתבוללות בארץ צרפת וכו'. ובמשנה הלכות (ח"ד סימן כו) הביא עוד שאף שהוא נגד הדין, חכ"א התיר להם בזמירות קודש לומר יחד, משום דתרי קלא לא משתמע, וכיון שמזמרין יחד אין חשש איסור, ויל"ד וכו', ומשום עת לעשות לה' אין מוחין במה שיש מי שהתיר להם וכו'. והמשנה"ל העיר שודאי שזה

ונחלקו הפוסקים לענין אמו בתו ואחותו [שמצינו בהם שלא נאסרו להביט בפניהם, ועוד כמה קולות], אם יש לאסור משום קול באשה ערוה, שדעת החזו"א והסטייפלר לאסור בזה. כמ"ש בס' ארחות רבינו (עמ' נה) בשם החזו"א, ושם בחלק ד' (סימן קנו) כתב שהסטפילר לא הרשה לנכדותיו לשיר בעת שירי שבת. וכ"כ בס' ארחות איש (שער יא סימן ט). גם בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן כו) נשאל שבכמה בתי ישראל נהגו שהבתולות מזמרות זמירות ש"ק עם המשפחה, האם אין בזה חשש של קול באשה ערוה לגבי אחיהם או אביהם. והשיב, שמשמעות הפוסקים שיש בזה גדר קול באשה ערוה, אם היא מגביהה קולה וקולה ישמע בשעה שאחיה או אחריים יושבים בשולחן, ואין עצה, אלא שתצרף עצמה בלחישתה וקולה לא ישמע, וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן יד) בשם תשובת מים חיים להגאון באר שבע, ובח"ה (סימן קצז, אות ד). עכ"ד.

אלא שיש לדון באופן שאחים ואחיות משוררים יחד, ואין קול האשה בולט, ויש שם גיסים המצויים הרבה בבית, יש לדון בזה ע"פ מה שנסתפק בחתן סופר (או"ח שער טהרת ידים סי' יד) להסתפק אם מותר לשמוע שירה של איש ואשה יחד, דהא תרי קלי לא משתמע, ואע"ג דאמרינן דהיכא דחביב עליו יהיה דעתיה ומשתמע אפילו בתרי קלי, והכא איכא חביבותא לקול האשה, זה אינו, דכיון דאמרינן דתרי קלי לא משתמע ממילא לא שמע לקול האשה ולא אתי לידי חביבות דנימא דיהיב דעתיה, דדוקא כשמע קול אשה נתעורר

שרה זמירות שבת שיש בהם ד"ת, מ"מ בזמן שהיא שרה אין לו לומר דברים בקדושה, וכן אסור לו לומר אתה ביחד. אבל אם לא יזכיר שמות או פסוקים מותר לבעל לשיר זמירות שבת אף שאשתו שרה עמו. ואם אינה טהורה לא תשיר כלל. ע"כ.

[וע"ש (עמוד קכח) שכתב, שאם אשתו שרה זמירות שבת, אינו צריך לדאוג לאנשים שמקשיבים מבחוץ. ונראה כוונתו, שכיון ששרה יחד עם בני המשפחה זמירות שבת ועושה מצוה בזה, אין לה לדאוג מחשש שמא יעבור שם אדם שאינו ירא שמים ויתן ליבו לשמוע במכוון. ועיין].

ובחלק ג' מהספר אשרי האיש (עמוד ה) כתב עוד בשם הגריש"א, שיש ליזהר שילדות קטנות מעל גיל שלש שנים, לא ישירו מה נשתנה, ואפי' רק בניגון נעימת קול [שאינו ניגון כ"כ] כמו שכתב המשנה ברורה (בס"י תעט סק"ט) לגבי הלל. ורק אם אין שם אחרים זולת האחים של אותם ילדות, והם רגילים עימם, בזה יש מקום להקל. ע"כ.

ושם (עמ' פא) כתב, שקול אשה אפי' מכירה הנשמע במכשיר אלקטרוני, אינו ערוה ואפילו לענין ק"ש, אלא שאם גורם לו להרהור אסור אפילו לשמוע, וכ"ש לקרוא ק"ש. עוד כתב שם, שהמחמירים בנכדות ונכדים לענין חיבוק ונישוק [אם הגיעו לגיל מצוות], תבא עליהם ברכה. עכ"ד.

וכ"כ בשמו בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סי' ה ענף ח, ט), שמכוער הדבר לשמוע קול זמר אחותו הגדולה מבת י"א שנים, ובפחות מגיל זה שרי, ומ"מ מותר לשיר עמה זמירות שבת אם תשיר בשקט, שאין להחמיר בזה כ"כ כיון שאינו שומע בפירוש את קולה.

ומילתא אגב אורחא, הנה בשו"ת משנה הלכות (חלק י סימן כה) כתב ששיער בתו או אחותו הנשואה הוי ערוה, וגדולה מזו כתב המאירי (סוף קידושין) שמה שהתירו לחבק את בתו וכו', אם נישאת אסור מצד מה שהרגישה בקדושה, וזה חידוש, אך עכ"פ פשוט שלענין שער באשה ערוה אסור גם לאביה ואחיה כל שנישאת. עכ"ד.

ובשו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק א סימן ס) כתב שמצינו שיש דברים שאין לומר עליהם איסור ולא היתר וגם לא דין ספק, כמו דין חיבוק ונישוק לבת הבן, לשיטת הח"מ והב"ש. וצ"ע

לדינא. ולמעשה יש לבעל נפש להחמיר, אך שאין למחות ביד המקילין. ועוד האריך בזה שם בח"ד (סימן סג), שיש טעם להחמיר בבת בנו וכל בעלי נפש יש להם להחמיר בזה, אבל אין למחות באלו שמקילין. ושם דן במעשה בסבא שנשק לנכדתו כלה, ורצו לבטל את השידוך מחמת כן, וכתב שעל כל פנים אין לחוש שיעשה כן גם אחר שתנשא, שהרי בנשואה גם בבתו מן הראוי להחמיר, ע"ש. ובשו"ת בצל החכמה (ח"א סימן יב) כתב, דלנשק ידי אמו משום כבוד אמו, אין מקום להחמיר בכל גוונא. ולהושיט חפץ מידו לידה או איפכא מותר אפי' בבתו גדולה ונשואה.

וניהדר אנפי' לענין זמירות שבת, לשמוע קול שירת בתו, שיש שהקילו בזה, עיין בשו"ת דברי יציב (אבה"ע סימן לו), ובשו"ת אבן ישראל (ח"ט סי' סג), ובשו"ת באר שרים (ח"א סי' ל). ובשו"ת אז נדברו (ח"ט סי' נט), ובתשובות והנהגות (ח"א סימן קלח), ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן קד) שצידדו כמה טעמים להתיר בזה.

והגרשו"א זצ"ל בס' הליכות שלמה (פ"כ אות יא) כתב שמעיקר הדין מותר לומר זמירות שבת עם אשתו כשהיא טהורה ועם אחיותיו אפילו הנשואות ועם בנותיו, ואף על פי שאסור לומר ד"ת כששומע קול זמר אשה, זמירות שאני שאומרם דרך זמרה ושבחה ולא דרך לימוד. ומיהו לכתחילה רצוי שישתתפו בשירי שבת רק בלחש. עכ"ד. ולפי דבריו לומר אשת חיל אסור. ויש שרצו להתיר בזמירות שבת בכל אופן, מכמה טעמים, כמו שבדברים שבקדושה אין שולט יצה"ר, אך כבר האריכו להשיב ע"ז, עיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סי' כח) שאין לזה היתר, והחת"ס הנ"ל כתב לאסור אפילו כשהנשים ישמיעו קול דרך עזרת נשים דכערוה יחשב אצלנו, והחמיר בזה אפי' לכבוד מלכות מלך גוי, ושאפילו אשתו טהורה אסור בשעת תפלה והודאה או הספד וכו'. ע"ש. וגם בשו"ת באר שבע הנ"ל כתב תוכחת מגולה על שמשמיעות קול בזמירות בשבת עם אנשים, ושנראה ברור שאפי' פנויה אסור. ע"ש.

וראה עוד בשו"ת ציץ אליעזר חלק ה' (סימן קצו) לגבי קול נשים הרבה בתערובת קול אנשים. ושם בח"י (סי' כו). וראה גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן ע). [ויותר מזה החמיר בס' תורת

עצמן, או באופן שקול הנשים בולט או גובר על האנשים. ומ"ש בספר אור שרה (עמוד רפג) בשם מרן שליט"א שאף בקול של אחות [קטנה] יש להחמיר. אין זה אלא דרך חומרא. וע"ע בס' טהרת הבית (ח"ב עמוד קע) לגבי קול שירת ילדות קטנות בגן.

ובתשובות והנהגות (הג"ל) כתב, שכיון שמבואר בש"ע, שיש לזוהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש ואפי' באשתו, והיינו שכל דבר שבקדושה שאסור לומר בפני ערוה אסור גם בזה, משום דקול באשה ערוה, א"כ כ"ש באחותו, ואסור אפילו לאשתו או לבתו להשתתף בזמירות שבת, שעיי"ז נאסרים השומעים מלומר השירות ותשבחות. וגם בעיקר הענין לשמוע זמר אחותו, אם אינו להתענג כמו בזמירות וכדומה, מדינא אין איסור, אלא שמסתברא שבאחותו גדולה ראוי למנוע. שוב מצאתי שבס' "אמרי יושר" הביא בשם רבינו החזו"א שאסר, שאחותו ככל העריות לענין קול ערוה.

ומיהו בענין "זמירות שבת", נראה שאם אינה מתבלטת לשיר בקול נעים ולהנעים, אלא שמשתתפת בקול נמוך והיינו בלחש, ואין שם אנשים אחרים, ולשם שמים, וגם האח לא מתכוון כלל לשמוע קולה, אין בזה איסור ובפרט כשהיא עוד קטנה. שכיון שהכוונה לש"ש, יש לצרף שכה"ג לא חשיב קול זמר, וכשאינו מכוין קול טפי וכמבואר במשנ"ב (סק"ד וס"ק יז). אבל במנעמת בשיר אסור וכנ"ל. אמנם חסידים ואנשי מעשה נהגו בכל מיני זהירות וחומרות בענינים אלו, ואף באחותו לא יניחו לשיר כלל אף זמירות, ולמיגדר מלתא שאני, ואין לזוז מהמנהג להחמיר, אבל מעיקר הדין נראה כמ"ש שאין אסור בלחש באחותו הקטנה, רק לא תתבלט בקולה, ומשתתפת ואף ששומע קולה, לא נוכל לאסור מדינא שזה לא מביא לידי הרהור והכל לשם שמים. עכ"ד.

אם מותר לבעל לשמוע קול שירת אשתו גם כשאינה טהורה

אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. וכו'. ע"ש. ולכאורה אף אנו נאמר שכשם שאשת רעהו אסור לשמוע קול שיר שלה, כי קול באשה ערוה. וכדאמרינן בקידושין (ב). וכן פסקו באה"ע (סימן כא ס"א). והכי אמרינן בסוטה (מח) זמרי גברי ועני

ההסתכלות (ס"ב), שיש לזוהר מלהשתתף באסיפה שנשים נואמות שאין לך קול באשה ערוה גדול מזה, אך השיב עליו בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן ריח) ע"ש, אלא שסיים שמכל מקום מידי ריחוק מן הכיעור לא יצא, ובפרט אם הוא נהנה מקול דבורה שא"כ איכא נמי איסורא. והביא שם שמבואר בשו"ת הרדב"ז (ס"י תשע) דאסור לילך אפילו אחורי אשתו, משום הרהור. ואכמ"ל.

ובשו"ת להורות נתן (ח"ד ס"י רד) וכן בשו"ת באר שרים (ח"א ס"י ל) כתבו לאסור לשמוע קול זמר של אחותו. וכ"כ בספר הליכות בת ישראל (עמ' פה) שהחזו"א אסר לשמוע קול זמר של אחותו. וכ"כ בארחות רבינו (עמ' נה אות קעו). אבל בשו"ת דברי חכמים (עמ' רג) כתב בשם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שיש להקל. ובס' בירור הלכה (ח"ה א"ח ס"י עה עמ' טל) כתב, ששמע מבאי ביתו של החזו"א דקאי באח ואחות שהיו קצת זרים זל"ז, וכעין מ"ש החזו"א (ס"י טו) לענין קטנה דכל שאין דעתן של בני"א עליהן מחמת קטנותן מותר. ע"ש. או דמיירי שמתכוון ליהנות דאסור בכה"ג, כמובא בב"ח (ס"י כא). וראה בשו"ת אז נדברו (שם) לגבי זמירות עם בתו או אמו דאף שמעיקר הדין מותר, מ"מ יש להחמיר.

ודעת מרן אאמו"ר שליט"א, דבאחים ואחיות והורים, יש להקל בשירי שבת לשיר ביחד, באופן שהאחיות לא ישירו לבדן. וכן במסיבה משפחתית שאוספים את כל הנכדים והנכדות של בני המשפחה, ושרים שירים לכבוד יום ההולדת וכדו', ויש שם ילדות בגיל עשר, אפשר לסמוך על השרידי אש שכאשר שרים יחד ולא ניכר קול הנשים בפני עצמן, אין איסור בבני משפחה. וגם כשיש שם גיסים, יש להקל באופן שקול האשה לא נשמע ובולט, וקול האנשים גובר באופן בולט, וכמו שביארנו בס' ילקוט יוסף דיני חינוך קטן (עמוד שלב) אבל אין להקל שישירו בפני

ומה שכתבנו שמותר לבעל לשמוע קול שירת אשתו גם כשאינה טהורה, הנה בגמ' שבת (ג). אמרו, את אשת רעהו לא טימא ואל אשה נדה לא יקרב, מקיש אשה נדה לאשת רעהו, מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור. אף

נשי פריצותא וכו'. ע"ש. וא"כ אף אשתו נדה אסור לשמוע קול שיר שלה, דאין היקש למחצה. אלא דא"כ יש להקשות דהא אמרינן בע"ז (כ), ונשמרת מכל דבר רע, שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפי' פנייה, באשת איש ואפי' מכוערת. וכ"פ באה"ע (סימן כא ס"א). ואילו באשתו נדה מותר להסתכל, וכדאיתא בנדרים (כ). וכ"פ הרמב"ם (פכ"א מהא"ב ה"ד). וכ"פ הטור ומרן הש"ע (אהע"ז סי' כ"ד). וא"כ ה"ה בקול זמר של אשתו נדה.

ואמנם בלחם ושמלה (סימן קצה בלחם סק"כ), כתב לאסור בפשיטות לשמוע קול זמר של אשתו נדה. וכן פסק עוד בספרו קיצור שלחן ערוך (סימן קנ"ג אות י). גם בפתחי תשובה (סימן קצה סק"י) צידד לאסור, משום דבשבת יג. מקשינן אשתו נדה לאשת רעהו, וה"נ י"ל שמכיון דבא"א קי"ל קול באשה ערוה ה"נ באשתו נדה. והניח בצ"ע. גם בערוך השלחן (שם ס"ק כג) כ' לאסור בפשיטות. ע"ש.

גם בשו"ת אגרות משה (יורה דעה ח"ב סי' עה) נשאל בדבר קול באשתו נדה, אם מותר לשמוע כשמזמרת, וכתב שהפ"ת (סי' קצה סק"י) נשאר בצ"ע ולכן מן הראוי להחמיר.

גם בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן קכ"ט אות יב) נשאל בדבר שמיעת קול זמר אשתו נדה, מה הדין בזמירות שבת וכן אם יש עוד בני בית שמזמרים. והשיב, שגם בזמירות שבת אין היתר, ומה שיש עוד מזמרים ושומעים גם קולה, אינו היתר כלל כמבואר בש"ס ופוסקים.

ובשו"ת מנחת יצחק (שם) כתב בשם גאון אחד, שכל הנידון בזה הוא האם מזמרת לעצמה, אבל אם מכוונת להנאת בעלה פשיטא דשייך משום הרגל עבירה ואסור. והרמ"ח שם כתב לדון שאולי החמירו בקול ממש ולא אם שומע קול אשתו נדה ע"י הקלטה. וסיים שכל זה רק אם אין כאן כוונה להנאתו, אבל אם יש כוונה להנאתו, יש משום הרגל עבירה בודאי וכנ"ל. וכמו כן אם מנגנת להנאת בעלה בודאי יש לחוש משום הרגל עבירה ואסור, אבל אם מנגנת סתם, יש להסתפק אם הוא כמו קול זמר שמזמרת בפיה, ע' בישעיה (כג טו) קחי כנור וגו' למען תזכרי, וברד"ק ובמצ"ד שם מה שפירשו

עה"כ שם. עכ"ד. [ובחיי אדם (כלל ד ס"ה) כתב, דאף על גב דקול דיבור לא הוה ערוה, אפ"ה אסור לכוין ליהנות מדבורה, שהרי אפילו בבגדיה אסור להסתכל וליהנות].

ובשו"ת יביע אומר ח"ד (יו"ד סימן טו) כתב שמעיקר הדין א"א לאסור לשמוע קול זמר של אשתו שאינה טהורה, וכדמוכח מדין הסתכלות באשתו נדה, שמותרת, ולא אסרנו מטעם היקש הנ"ל. ועוד שנראים הדברים ק"ו, כי ההסתכלות לשם הנאה חמירא מקול שיר בעלמא, כי טוב מראה עינים מהלך נפש, ודרשינן (יומא עד:): טוב מראה עינים באשה יותר מגופו של מעשה. וע' למהר"ם בן חביב בתוספת יוהכ"פ שם. והרי דעת הב"ש (סי' כא סק"ד) שמותר לשמוע קול שיר של פנויה שאינה נדה. וכ"כ הפמ"ג (במש"ז סי' עה סק"ב). ובשו"ת חתם סופר (חח"מ סי' קצ). ואילו הסתכלות לשם הנאה אסורה גם בפנויה. וכמ"ש בהדיא בע"ז (כ). אלמא שאין איסור שמיעת קול חמורה כהסתכלות. ומכיון שההסתכלות בפני אשתו נדה מותרת לכ"ע אפילו כשנהנה מראייתו, כל שכן דשרי לשמוע ממנה קול שיר, ואין בזה איסור כלל, הואיל ועתידה להיות מותרת אליו. והחילוק בין ההיקש של הוא בבגדו והיא בבגדה הוא משום דהוי מה"ת, משא"כ הסתכלות ושמיעת קול דהווי מדרבנן. ועיין בשו"ת חמדת משה (חיו"ד סי' נח), שמסיק בכחא דהיתרא מהטעם שאין ההיקש לכל דבר. והניף ידו שנית בספרו תרשיש שהם (במילואים סימן טו דק"ג ע"ג), וכ' לחזק ההיתר עפ"ד הבאר שבע בקונט' באר מים חיים (סי' ג), והלק"ט (סי' צג), שמוכח ג"כ שמעיקר הדין א"א לאסור בזה. ע"ש.

והן אמת כי בבן איש חי ש"ב (פר' צו אות כה), פסק להלכה כד' הלחם ושמלה שאסור לשמוע קול זמר שלה. וסיים, דמכל מקום מה שנוהגות הנשים לשורר בקול נעים שירי ערש להרדים התינוק, אם הילד בוכה הרבה, והתינוק הורגל לכך, ואין מקום אחר לבעל לילך שם, נראה שיש להקל באשתו נדה. ע"ש. אך להמבואר ההיתר מרווח להלכה. וכן פסק בס' תועפות ראם על היראים השלם (סימן כו אות קל). ואף על פי שהרוצה לחוש להמחמירים תע"ב, מכל מקום המיקל לא הפסיד. ואפילו בערוה הכל לפי מה שהוא אדם, וכמ"ש הריטב"א בחידו' (סוף קידושין).

עז. מי שהציעו לו לקבל תפקיד במוסד לבנות, ולעשות להן קידוש בכל ליל שבת, וכן לומר לפנין דברי תורה בפרשת השבוע, ותמורת זה יקבל תשלום, מותר לו לקבל תפקיד זה, ואין לחוש בזה לשכר שבת. ואם הוא אשכנזי ורוב החניכות הן ספרדיות, צריך שישנה את מבטאו ויקדש להן במבטא ספרדי, כולל בהזכרת שם ה'. ואמנם כאשר הבנות משוררות פיוט שלום עליכם, ואשת חיל וכו', ימתין בחוץ, ויכנס בסיום השירה. (עז)

שם מכיר בעצמו שיצרו כפוף ונכנע לו ואינו מעלה טינא כלל מותר לו להסתכל ולדבר עם

שכר שבת עבור עריכת קידוש באופן קבוע במוסד

ככל הפוסקים דכשכותב השלחן ערוך סתם ואחר כך י"א כוונתו לפסוק כסתם. ונמצא דעתו לאסור. ויש שכתבו דכל שמרן מגלה דעתו במקום אחר כדעת היש אומרים, לא אמרינן דסתם ויש הלכה כסתם. ויש שכתבו דמרן הדר ביה ממ"ש בסימן שו.

ועיין בשד"ח (כללי הפוסקים סימן י"ג אות ט) שכתב בשם כמה אחרונים שכתבו, דהך כללא דסתם ויש הלכה כסתם, אינו אלא כשלא הכריע בבית יוסף, אבל כשהכריע בבית יוסף כסברת היש אומרים, י"ל דמה שסתם בשלחן ערוך אינו אלא לומר דטוב לחוש לסברת הסתם היכא דאפשר בנקל. ע"ש.

ובספר מטה יהודה למהר"י עייאש (סי' תקפ"ה) כתב דשאני שליח צבור דהוא ברבים, ליכא למיחש לגזרת מקח וממכר, דרבים מדכרי אהדדי, ולכן שרי במקום מצוה. ע"ש.

ומטעם זה כתבו הרבה אחרונים דמותר להשכיר ש"צ ותוקע לשבת ור"ה, כיון שהוא לצורך מצוה. וכ"פ בספר ראש יוסף (אישקאפא סימן תקפ"ה) דאינו נוטל שכר שבת, אלא שכר המצוה שמתפלל, ובשעת תפלתו אין לו עוד שום חיוב, ואין כאן שכר שבת כלל אלא שכר תפלה. ע"ש.

ובחדושי אנשי שם (במרדכי בסו"פ אף על פי) כתב, דטעמו של הר"ש שהתיר, כיון שאין נותן שכר זה אלא לקיים המצוה, ושמא בלא"ה היה עושה, דניחא ליה לאינשי לקיים מצוה. וכן הוא בהדיא בספר האגודה. ע"ש. וכ"כ הא"ר (בסימן ש"ו ס"ק ט"ו).

ולפי זה גם בנ"ד שהחכם מגיע בכל ליל שבת

(עז) הנה לענין שכר שבת, כתב המרדכי (בפ' אף על פי רמז קפט), דמכאן פסק רבי ברוך, שיש לי חשש על החזנים שמשכירים אותם להתפלל בשבת. והר"ר שמואל אומר, דאין איסור, דהא נותנים שכר לקיים המצוה להתפלל. עכ"ל. גם הטור (סי' תקפה) כתב בשם רבי יחיאל אחיו, לתמוה על מנהג בני ספרד שנהגו לשכור אחד לתקוע, מאין להם היתר זה, כי נ"ל שאסור כדתניא השוכר את הפועל לשמור פרה ותינוק, שאסור ליטול שכר שבת אלא ע"י הבלעה, כדמפרש בסיפא דברייתא ששכרו לשמור חודש. משם יראה שיצא שכרו בהפסדו, וע"ז נאמר עבירה גוררת עבירה. ע"כ. ובבית יוסף שם תמה על ה"ר שמואל, דאטו כדי לקיים המצות נחלל שבת. ותירץ, דהא מקח וממכר גופיה לא מיתסר אלא מדרבנן, ולא נוכל לגזור אטו מקח וממכר, דה"ל גזירה לגזירה, ולכן ענין שכר שבת ודאי לית ביה איסורא כלל, אפילו מדרבנן, אלא דהוה מיחזי לאינשי כשכר שבת. ולכן יש לחוש לכתחלה היכא דאפשר שלא לקבל שכר שבת. אך במקום מצוה לא חששו למיחזי כשכר שבת. וזהו דעת ה"ר שמואל, דכיון דאין איסור בדבר כלל, אלא חששא בעלמא, כיון דלקיים המצות הוא שרי. ע"כ.

ועל פי זה כתב מרן בשלחן ערוך בסימן תקפ"ה (סעי' ה') דהנוטל שכר לתקוע שופר בר"ה, או כדי להתפלל או לתרגם בשבתות וי"ט, אינו רואה מאותו שכר סימן ברכה. ע"כ. ומשמע דרק סימן ברכה אינו רואה, אבל איסור ליכא.

אלא שהעירו מדברי מרן בשו"ע בהלכות שבת (סימן שו סעי' ה') שכתב: אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת. ויש מי שמתיר. וידוע דדעת רוב

לקדש ולומר בפני הבנות דברי תורה, ליכא למיחש בזה לשכר שבת, ויראה סימן ברכה בזה, אחר שמקבל שכר על הדרשה ולא על עצם השבת. וכמ"ש בכיו"ב בשו"ת מהרש"ג ח"א (סימן ס"ה) דע"כ לא אסרו שכר שבת אלא שכר שהוא מקבל בעד הזמן של שבת וכו', אבל כל

אם יש דין "אל תטוש תורת אמך" בשינוי המבטא

אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. והנה אפי' אם נניח שזה שייך גם בהברות (מה שיש לפקפק), שאסור לשנות מהברה אחת לחברתה, זהו רק בציבור, שאין לו לשנות את ההברה שנתקבלה אצלו מדורי דורות, אבל באקראי בעלמא, כגון בקידוש בהברה ספרדית, אין כאן איסור. ועי' בשו"ת חתם סופר ח"ו (ס"י), שכתב כן בשם הפמ"ג לענין שינוי הנוסחאות של תפלה, דבאקראי לא שייך אל תטוש.

ובס' עדות לישראל להגאון רי"א הענקין, כתב, דמה שמבואר בספרים שיי"ב שערים ברקיע כנגד כל השבטים, וכל שבט יש לו נוסח אחר, כנראה שנתכוונו לחילופי ההברות, ובודאי שלכתחילה יש לכל קהל לבחור ש"ץ וקורא בתורה שקורא בהברה שהקהל קורין, ואף שנוהגין להקל בשעת הדחק, שסומכין על כך שלדידי' ולדכוותי' הברה נכונה היא כפי המסורת שבידם. אבל בקביעות לא ישנו. והיוצא מזה שבאקראי אין להקפיד בכך.

ובס' נצר מטעי מספר, שבמסיבה של רבני אונגארן רצה רב גאון אחד לאסור לש"ץ להתפלל לפי המבטא הגליצאי, משום שהם מבטאים את הצירי כאילו היא פתח, וכשאומרים אלקי אברהם כאלו כתוב בפתח, יש כאן כאילו מתחרף ח"ו, והי' שם רב גאון אחד שהשיג נגדו מעובדא דר"ח בבבא מציעא (פה:) שלא היה יכול לבטא את החי"ת, ובכ"ז העמיד אותו רבי לפני התיבה ותפלתו נתקבלה. וכשהגיע למחיה מתים רגש עלמא. וכל הגדולי' הסכימו עמו.

גם בספר יסודי ישורון, ובספר שערים מצויינים בהלכה, הביאו בשם כמה גדולים, שאין להקפיד על שינוי המבטאים ביורד לפני התיבה, או בקורא בתורה. ע"ש. וראה עוד להגראי"ה קוק בירחון קול תורה (שנה ב' ה"ז א"ב), ובהסכמתו לספר משפטי עוזיאל (חלק א אורח חיים), ובמשפטי עוזיאל

ומה שכתבנו שאם רוב הבנות ספרדיות וכו' נלמד ממעשה דרבי נתן אדלר ששינה בקביעות מבטאו למבטא ספרדי. וכ"ש כאן שהוא דרך עראי, להוציא רבים י"ח.

וכבר הזכרנו בכ"ד מ"ש בשו"ת בית רידב"ז (סימן כ"ז) שקרוב לומר שהמבטא של לה"ק אצל הספרדים מתוקן יותר. ע"ש. וכן פסק בשו"ת שרידי אש ח"ב (סי' ה' עמוד טו) דנראה, שבהבדל בין מבטא אשכנזי למבטא ספרדי אין לחוש לכך שמשתנה משמעות הברכה, דדוקא הספרדים מבטאים את האותיות כתיקונן ומבדילין בין אל"ף לעי"ן ובין תי"ו רפויה לסמ"ך, וגם אין לחוש להיסח הדעת כיון שכולנו רגילים בהם. ועי' בשו"ת ארץ טובה, שהביא בשם הגרא"י קוק ז"ל לאסור את השינוי מהברה אשכנזית להברה ספרדית משום "אל תטוש תורת אמך", אך כבר הוכיח בשו"ת מהרשד"ם (סי' ל"ה) דלא שייך אל תטוש אלא בדבר שיש בו נדנדוד איסור, כההיא דשינוי בפסחים (ג:) דבני ביישן נהגו דלא הוו אזלי מצור לצידון במעלי שבתא וכו', אבל במקום דליכא צד איסור כלל ולא הרחקת עבירה, ליכא משום אל תטוש. והוכיח כן מלשון הר"ן שם. גם בשו"ת דברי חיים (אורח סי' ח) הביא ראיות מכריחות לכך. ואף האחרונים שחלקו עליו, כמו בשער אפרים ושואל ומשיב ועוד, לא חלקו עליו אלא משום שהמהרשד"ם העדיף נוסח ספרד על נוסח אשכנז, והם סוברים כי גם אלה שנהגו בנוסח אשכנז אין להם להחליפו בנוסח ספרד. וכלל דבריהם הוא ע"פ מ"ש המג"א (סי' ס"ח סק"א) ע"פ ספר הכוונות להאר"י ז"ל, כי המנהגים שנהגו בשרשי התפילות, אין לשנות ממנהג מקומו, כי י"ב שערים בשמים נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, לבד מה שנוכר בגמ' שווה לכל, ומובא בירושל' (עירובין פ"ג ה"ט): דאע"פ ששלחנו לכם סדר תפילות [לפנינו הגירסא סדרי מועדות וע"ש בקרבן העדה ובפי' הר"ח לעירובין ע:]

עח. אחר "שלום עליכם" יאמר "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, ה' ישמור צאתך ובוואך מעתה ועד עולם", ואחר כך פרק אשת חיל, עד תנו לה מפרי ידיה. ויכולו השמים וגו', ומברכים בורא פרי הגפן, וברכת הקידוש. (עח)

עט. יש נוהגים לומר הנוסח יהא רעוא מן קדם עתיקא קדישא וכו', קודם הקידוש, ויש שנמנעים לומר את הסיום שבנוסח זה, "ויפרקינן מכל צרה ועקתא בישא, ויתיהיב לנא חנא חסדא וחיי אריכי ומזוני רויחי ורחמי", משום דקיימא לן אל ישאל אדם צרכיו בשבת. אולם נראה שאין בזה חשש, דהוא כעין טופס ברכות. (עט)

(שם סימן א'). ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ב (חלק אורח חיים סימן ג'), ובח"ד (חלק אורח חיים סימן ג').
ומה שכתבנו לגבי שירת שלום עליכם, ראה בהערה הנ"ל.

אמירת אשת חיל לפני הקידוש

(עח) הנה הרב חמדת הימים (ח"א דמ"ח) כתב, שאומרים מזמור אשת חיל מראשה לסופה בנועם קולות ובגילה ורעדה. ע"כ. וטעם לאמירת מזמור זה, כתב השל"ה, שהוא כנגד השכינה, ויש בה כ"ב פסוקים כנגד כ"ב צנורות של מעלה שכעת הם פתוחים, והם מריקים שפע ברכה מהברכה עליונה מראש כל הכתרים. וי"א דליל שבת נקרא שבת מלכתא ומלכותא עילאה נקראת אשת חיל ולכן אומרים פרק זה. ובבן

איש חי (פרשת בראשית אות כט), כתב, אחר פסוקי ה' ישמור צאתך וגו' יאמר תיכף בלי הפסק פסוקים אשת חיל, ויכוין שהם כ"ב פסוקים כנגד כ"ב צינורות של מעלה, שבעת הזאת הם פתוחים ומריקין שפע וברכה מהברכה העליונה מראש כל הכתרים, ואחר כך יאמר אתקינו סעודתא, אהללה שם ה', ה' עוזי, פזמון אזמר בשבחין יהא רעוא, ואחר כך זוהר ויקהל, יומא דא מתעטרא. ע"כ.

אמירת הנוסח יהא רעוא מן קדם עתיקא קדישא וכו', קודם הקידוש

(עט) הנה מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן מד בד"ה ובקשת יהא רעוא), כתב, שיש מפקפקים על הנוסח הנ"ל, משום אל ישאל אדם צרכיו בשבת, וכתב, איברא שיש להתיישב על הנוסח בריך שמיא שאומרים בשבת, שיש בו ג"כ שאלת צרכיו וכו'. ע"ש. וכ"כ בכף החיים פלאגי (סימן לו אות יד) בענין יהא רעוא, ושכן הוא נוהג. וכן נהג מר אביו. ע"ש. אולם מרן אאמו"ר שליט"א כתב, דנראה ליישב שהוא על פי דברי הירושלמי (שבת פרק טו הלכה ג), תניא אסור לתבוע צרכיו בשבת, ר' זעירא שאל לרבי אבא מהו לומר בברהמ"ז אבינו רענו זוננו פרנסנו, אמר לו טופס ברכות כך הוא. ע"כ. (וכ"ה בתוס' ברכות מח: ד"ה מתחיל, ובטור א"ח סימן קפח). ה"נ כל נוסח הקבוע ורגילים בו תמיד, שפיר דמי לאומרו, כמו שאנו אומרים בסוף כל תפלה "אלהי נצור", ובסוף כל בהמ"ז הרחמן וכו'.

גם בשו"ת ראב"י (רבינו אברהם בר יצחק אב"ד נרבונא, סי' קא) כתב כן. ע"ש. וכן בשו"ת תורה לשמה

(סימן א) נשאל בזה, והביא דין הירושלמי הנז', ואף שלא פסקו הרמב"ם להלכה, הטור (בא"ח סי' קפ"ח) הזכירו, וכתב מרן בבית יוסף, ולמוכחים מכאן דאין למעט בהרחמן לא ינעם לי, דהרחמן תוספת שנהגו להוסיף מעצמם הוא, ולא מקרי טופס ברכות. וכתב מור"ם בד"מ, ובא"ז כתב כדברי שבלי הלקט, וז"ל: ואומר הרחמן בשבת כדרך שאומרו בחול, ואין בזה משום שואל צרכיו בשבת. עכ"ל. ע"ש. והנה המנהג פשוט שאומרים הרחמן בשבת כדרך שאומרו בחול, והיינו טעמא כמ"ש מהר"ש יפה, דלא אסרו אלא לתבוע דבר מחודש שאינו רגיל לתבוע בו, ולכן כל תפלה שהוא רגיל לאומרה בכל יום מותר לאומרה בשבת ג"כ. ולכן נהגו לומר בקשת יהא רעוא בשלוש סעודות של שבת, ואף על פי שיש בה שאלת צרכיו, כיון דרגיל לאומרה. וכן כתוב בספר הכוונות שסידר מהרש"ו ז"ל, שהיא בקשה טובה לאומרה קודם כל סעודה מסעודת שבת.

פ. יש נוהגים לומר קודם הקידוש "אזמר בשבחין", ו"מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר". אולם גם בזה אם הוא ממהר ללימודו, וכל כיוצא בזה, אין צריך לאומרם. ומנהגינו בקידוש הלילה שלא לומר מזמור ה' רועי לא אחסר. (פ)

איסורא לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ולא מיתסר אלא ממדת חסידות, וכמ"ש הר"ן (סוף פ"ק דע"ז) בשם הרמב"ן. וכ"כ בנימוקי יוסף (סנהדרין סוף פרק ארבע מיתות). וכיו"ב אמרו בגמרא דאסור לאדם שילוח מעותיו בלא עדים. וכן אמרו שאסור להלוות לגוי בריבית, וכל אלו ממדת חסידות הם אסורים. ועיין להתוס' בתענית (י"א). במ"ש שאסור לשמש בשני רעבון. ע"ש. וכן הענין בהאי לישנא דאיסורא שכתבו בירושלמי בשאלת צרכיו.

מיהו לדעת הגאונים אפילו בכהאי גוונא שהוא אסור ממדת חסידות, העובר על זה קורין אותו עובר על תקנת חכמים. והוא כי מצינו שרז"ל אסרו בגמרא לאדם למלאת שחוק פיו בעוה"ז, וכן אמרו שאסור לאדם לישן ביום יותר משינת הסוס, ודברים אלו חומרות הם, ועכ"ז הגאונים בתשובה אשר הביאה רבינו ירוחם (חלק אדם נתיב י"ח) וכתבו מהרי"ק בבדק הבית (יו"ד סי' קנ"ז) אמרו שהעובר על זה קורין אותו עובר על תקנת חכמים. ע"ש. וא"כ ה"ה הכא. וכל זה בשואל דבר מחודש שאינו רגיל בו.

ע"ש. וגדולה מזו מצאנו מפורש בזה"ק שאומרים בשבת בהוצאת ס"ת בריך שמה דמארי עלמא וכו', ויש בתפלה זו ג"כ שאלת צרכיו, ואע"ג דלא נהגו לומר תפלה זו אלא בשבת, ואין אומרים אותה בחול, אפ"ה שרי. והיינו מאחר שבכל שבת ושבת אומרים אותה מיקרי בזה רגיל, ואינו תובע דבר מחודש שאינו רגיל בו.

גם בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן מו) נשאל ע"ז, וכתב ליישב הנוסח הנ"ל, כמ"ש הרב תורה לשמה הנ"ל. ע"ש. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה (חאו"ח סימן קכ), ובשו"ת שמש ומגן ח"ד (סימן עח אות א), ובמ"ש בחזון עובדיה (ימים נוראים, עמ' קז) בענין "אבינו מלכנו" בשבת תשובה. ע"ש. והיכא דעבר ושאל דבר מחודש שאינו רגיל בו בשבת, כתב בתורה לשמה שם, דלא חשיב זה עבד איסורא ממש, כי אף על גב דכתבו בירושלמי לישנא דאיסורא על זה, אין זה איסור ממש, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, אלא אסור ממדת חסידות, וכמו ההיא שאמרו בגמרא, אסור לעשות שותפות עם הגוי, דליכא בזה

אמירת "אזמר בשבחין" בליל שבת

עלינו לשבח. וכ"כ בספר פרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין (פרשת חוקת אות טו), שבכל סעודות שבת אומרים הקפיטל מזמור לדוד ה' רועי וגו', בלילה אחר התפילה, ובבוקר קודם הקידוש, ובסעודה שלישית באמצע הסעודה אחר האכילה. ויש אומרים פיוט אזמר בשבחין ועוד שסידר רבינו האר"י. וראה בספר קמח סולת (אזהרות לערב שבת אות לט) האם הפזמונים אזמר בשבחין אסדר לסעודתא ובני היכלא דכסיפין אומרים אותם קודם המוציא, או בתוך הסעודה אחר אכילת המוציא, והקשה שכיון שהביאו בשם האריז"ל שהיה אומר כן אחר המוציא א"כ למה נהגו העולם לאומרם קודם הקידוש. וכתב שאח"כ מצא את שאהבה נפשו להרב החסיד בספר חמדת ימים (ח"א דף נא ע"ג) שעמד בזה, וכתב שהגם

(פ) מה שכתבנו שיש נוהגים לומר גם בלילה מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר, עיין בשעה"כ (דף ע"א ע"ד), ובבן איש חי [הנ"ל], ובכף החיים (סימן רעא אות טג). ואנו מנהגינו לאומרם רק בקידוש היום. ואמירת מזמור לדוד ה' רועי נזכר כבר בכלבו (סימן לט) והובא בא"ר (סי' רפט ב), שיש נוהגין לפתוח קודם קידוש ושמו בני ישראל את השבת, ואחר הקידוש פותחין בקול רם מזמור לדוד ה' רועי וכו', ועוד ע"ש. ובשו"ת שיח יצחק (סימן קס) עמד לבאר בזה למה נוהגים לאומרם דוקא ביום השבת ולא בכל יום כמו שהביא במג"א (סי' קסו סק"ב) שהעולם נהגו לומר מזמור ה' רועי וגו' בין נטילה להמוציא, וזה בכל יום. ע"ש. ואולי יש ליתן טעם משום שכבר אמרו אותו בבית הכנסת, אחר ברכת מעין שבע קודם

פרק יב - דיני כוס הקידוש

פא. אם יש לפנינו כוס יין ששתו ממנו, אין לו לקדש על כוס זה, אחר שהיין שבתוכו נפגם, ואינו ראוי יותר לקידוש. ואמנם אם ישפוך לתוכו עוד מעט יין, או טיפות מים, מתקן בכך את הכוס, ויכול לקדש על כוס זה. והמים שמתקן בהם את היין לא יהיו פגומים, והיינו שלא שתו מהם. פא)

אומרים אותו לצורך הנ"ל.

ולכן נראה אם זה האומר אינו מסדר שלחנו ונרותיו כמו סדר הנזכר בפיוט זה, וגם אין לו הדס, נראה שלא יאמר כן, משום דמיחזי כשיקרא. והכי איתא בגמ' דבתרא (פב.) א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי, מכדי פסוקי נינהו ליקרי, אמר ליה משום דמיחזי כשיקרא. ע"ש. ונראה שא"צ לדלג כל הפסוק, רק לא יאמר מלת אסדר. דמשמעות שלה על עצמו. ע"ש.

ומרן אאמו"ר שליט"א אינו נוהג לומר אזמר בשבחין, ואולי מטעם שכיון שאין נזהרים להעמיד את הנרות בדרום וכו' כפי מה שכתב רבינו האר"י, ולכן מיחזי כשיקרא שאומר אסדר לדרומא. [אלא שיש שגרסו אסדרו לדרומא וכו', כדי שלא יהיה מיחזי כשיקרא, אם לא סידר הנרות בצד דרום. וראה בתורה לשמה שם]. או מפני הטורח, שלא לעכב את בני הבית, או מפני שממחר ללימודו לגדול חשקו הרב לתורה.

שמבואר בשער הכוונות (דף עב ע"ב) לזמר שבחין אלו בתוך הסעודה קודם בהמ"ז, זהו להיותו מלא רוח חכמה ומתכוין לפני הקידוש כוונות ויחודים אשר לא נגלו לנו, ולא פנה אל הפיוט הבנוי על הכוונות הפשוטות לרואי השמש, אכן עיקר יסודם של פיוטים אלו ייסד אותם לאמרם קודם הקידוש, וכן ראוי לנהוג, ע"כ.

וכ"כ מדנפשיה בשו"ת תורה לשמה (סי' פ), שנהגו לומר פיוט אזמר בשבחין בעת הקידוש, כדי לצאת בו י"ח בכוונות הראויות לכוין בסדר הקידוש והסעודה של שבת, מפני שאין אנחנו יודעים לכוין בסודותיהם, ובפיוט הזה המדבר בסודות ההם נחשבת קריאתינו כאילו כווננו בכוונות הסודות האלה, ולכן אף שרבינו האר"י זיע"א תיקן הפיוט הזה לאומרו בתוך הסעודה, אנחנו אומרים אותו בעת הקידוש עם קריאת הפסוקים המיוסדים לאומרם בסדר הקידוש ואין אומרים זה כמו פזמון ופיוט דעלמא, אלא

אם צריך הדחה לכוס

(פר' פנחס דף רמח. ופרשת עקב דף רעג, ובתיקונים תיקון מז) שנתנו טעם בסוד להדחה ושטיפה, ומשמע דבכל אופן צריך הדחה ושטיפה במים. ואפילו הכוס נקי. ע"ש. וכ"כ עוד בסימן תעג אות ד'. וכן הוא בבן איש חי (פרשת בראשית אות כא): כוס הקידוש אפילו אם הוא נקי, צריך הדחה מבפנים ושטיפה מבחוץ, ומלא על כל גדותיו, ולא יהיה פגום, שאם שתה ממנו פגמו, ויהיה שלם בשפתו ובבסיס שלו. וסדק אפילו בלא חסרון, פוסל. וצריך שיתן אותו אדם אחר בשתי ידיו, וזה המקדש יקבלנו ממנו בשתי ידיו, ויביאנו בשתי ידיו בצד שמאלו כנגד החזה, ואחר כך יאחו בו ביד ימין בלבד, ויגביהו מעל השלחן טפח לפחות, ויתן עיניו בו שלא יסיח דעתו ממנו. ע"כ.

פא) הנה לענין כוס של ברכת המזון אמרו שם בגמרא, אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה [ברכת המזון. רש"י], טעון הדחה שטיפה חי מלא עיטור ועיטוף, נוטלו בשתי ידיו ונותנו בימין ומגביה מן הקרקע טפח ונותן בו עיניו. ויש אומרים אף משגרו במתנה לאנשי ביתו. אמר רבי יוחנן אנו אין לנו אלא ארבעה בלבד, הדחה שטיפה חי ומלא. וראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף ברכות (ח"ג סימן קפב). ע"ש. ומרן בשלחן ערוך (סי' קפג ס"א) כתב, שאם הכוס נקי ואין בו שירי כוסות אין צריך לשטוף ולהדיח. וכ"כ החיי אדם (כלל קי סימן י'), והשלחן גבוה (סימן תפז). אך ע"ש בכף החיים (אות ד') שמדברי הזוה"ק

פב. מי שיש לפניו כוס יין שלא שתו ממנו כלל, וכוס אחר ששתו ממנו, אף שיכול לתקנו על ידי שימזוג לתוכו מעט מים או יין, מכל מקום עדיף יותר שיקדש על הכוס שלא שתו ממנו כלל ולא נצרך לתיקון הנד'. פב)

שלא לקדש על יין שטעמו מהכוס [פגום] - ומתי נחשב לכוס פגום, וכיצד תיקונו

נמי היכא דלית ליה אלא פגום מברך על הפגום, וכן פ' רש"י במסכת כתובות. ומ"מ עדיף לתקנו, כדאמר' בירושלמי [סוף פ"ז דברכות] רב מנא טעים כסא ומתקן ליה, פ' למחר היה מוסיף עליו יין שאינו פגום ומברך עליו. ורבינו יחיאל אומר דכמו כן מהני לתקנו במים. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע (סי' קפב ס"ו): יכולין לתקן כוס פגום ע"י שיוסיפו מעט יין, ואפילו על ידי שיוסיפו עליו מים מיתקן. ע"כ. והטעם, דהא עיקר הפגם בכוס הוא מפני ששתה ממנו מעט, ולכן כשחוזר ומוסיף עליו מתקנו בכך, דומיא דפגימת המזבח כשחוזר וסותמו מתקן. וכ"מ בב"ח בשם מהר"מ מ"ץ. ומ"ש הב"ח דלדבריו אם החזיר מן הכוס לקנקן נעש' הכל פגום, ל"נ דהתם בטל היין הפגום ביין הקנקן ברוב, אבל הכא מתקן הכל בכל. ועוד דבנפל התיירא לגו איסור' לא אמר' קמא קמא בטיל, כמ"ש ב"י בשם הר"ן גבי יין במים. [מג"א קפב, י].

וצריך שהמים שמתקן בהם את היין הם לא יהיו פגומים, והיינו שלא שתו מהם, דאל"ה א"א לתקן בהם ל"א בס"ג, דגם מים נפגמים בשתיה. [משנה ברורה סימן קפב ס"ק לא].

והנה יש שמתקנים הפגימה ע"י נתינת פירור פת, אך הטור דחה מנהג זה דמנהג שטות הוא. עכ"ל, ויש נוהגין להקפיד כשיש בתוכו פירורי פת, ואפשר דסוברים דבעי' שיהא מלא מיין דוקא, ובטור לא משמע כן, דהא לא כתב איסור בדבר. [מג"א].

ואם אינו פגום רק שאינו מלא, ובמה שיש בכוס יש בו שיעור רביעית, לכו"ע מהני המילוי אפי' ע"י פת, ודוקא בחתיכה א' דבהרבה יש בו משום מיאוס, דהקריבהו נא וגו'. וגם אדרבה צריך להדיח הכוס מפירורי פת, וכמבואר בס"י קפ"ג ס"א [אחרונים].

פב) הכי משמע מדברי מרן (בסימן רעא סעיף יא) שכתב, אם אין לו אלא כוס אחד, מקדש בו

וברין כוס פגום, כתבו רבינו האי גאון ורבינו שמואל הלוי, הביא דבריהם הרב רבי יצחק בן גיאת (הלכות קידוש עמוד ט), דהיינו דוקא שנחסר שיעורו ע"י כך, אבל אם עמד בשיעורו לאחר שטעמו לא פגמו. ושוב הביא בשם רב הילאי גאון שאפילו טעם מן החבית מיקרי פגום. ע"ש. וכן הביא בספר תניא רבתי משם תשובות הגאונים, שאם טעם אפי' מהחבית של היין, נקרא פגימה ונפסל לקידוש. ואפילו במים שטעם מהם נפסלו מלמזוג בהם את הכוס. ובשם רשב"ם כתב, שבדיעבד כשר לקדש על יין פגום. ומהר"ם מרוטנבורג הביא מהירושלמי, שמועיל לתקן הפגימה על ידי עירוי מים כל שהוא, וכל שכן יין. ומהראב"י מבואר שיש תיקון בלא תוספת, אם מערה מהכלי הגדול ששתה ממנו לכלי קטן, שיש בו שיעור ברכה. וכ"כ בשמו בשבולי הלקט (סי' יח).

עוד כתב הראב"י (פסחים סי' תקיד עמוד קמה) אחר שכתב דהא דאמר' (בפסחים קו.) רב אשי קפיד אחביתא פגימא, קפידא בעלמא הוה, כשיכול למצוא יין אחר. [וכ"כ רשב"ם (פסחים קו.)]. והתוס' (ברכות נב. ד"ה טעמו פגמו). ע"ש. וסיים: אבל מורי אבי פירש שאפילו בדיעבד שאין לו יין אחר לא יקדש עליו, והביא ראיה לזה מהגמ' פסחים (שם), ושכן מוכח מהירושלמי. ע"ש. וכ"כ הטור (ס"ס קפב) בשם רבינו יואל. והמאירי פסחים (עמ' רכד). אחר שהביא סברת האומרים, שכל שנשאר בו שיעור לא פגמו, סיים, אבל הדברים נראים כסתם השמועה, שאפי' יש בו כמה שיעורים פגמו. ע"ש. וכתב מרן הב"י שכן כתב רבינו ירוחם.

וכתב הרא"ש שמשמע בירושלמי, שכוס פגום מרבה עליו יין כל שהוא ומכשירו. ואפי' ע"י מים יכול לתקנו. וכ"ה במרדכי (פסחים תוספת מערכי פסחים רמז תריא). וכתב שם, דהא דקפיד אכסא פגומא היינו דוקא לברך עליו קידוש והבדלה, אבל בפ"ג אפי' הוא פגום מברך עליו, דאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. ובקידוש וברהמ"ז

פג. בשעת הדחק כשאין לו אלא כוס אחד של יין, ושתי מעט מהכוס, ואין לו מים או יין לתקן הכוס, רשאי לברך על כוס פגום. ואם יש לו כוס אחר המחזיק רביעית, יערה היין לתוכו דעל ידי זה מתקן מעט הפגימה. [ואם יש לפניו שאר משקין, ומזיגתן לא תקלקל טעם היין, יכול לתקן על ידי שאר משקין כשאין לו מים או יין]. (פג)

פד. כוס פגום הוא דוקא כששתו ממנו בפה, אבל אם שפך מהכוס לתוך ידו או לתוך כלי, או שטעם על ידי אצבעו, אינו נפגם בכך. (פד)

פה. יין ששתו ממנו על ידי קש [קנה חלול], נכון שקודם הקידוש יתקן את היין על ידי שיטפטף לתוכו מעט מים או יין. (פה)

בלילה ואינו טועם ממנו, שלא יפגימו, אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני, ולמחר מקדש במה שנשאר בכוס ראשון. ע"כ. ואמאי אינו יכול לשתות מאותו כוס ולתקנו על ידי הוספת טיפות יין או מים. וע"כ דאינו לכתחלה כ"כ.

בשעת הדחק מקדשין על כוס פגום

(פג) כן הוא בש"ע שם (ס"ז). ונלמד ממה שאמרו בגמרא רב יעקב קפיד אכסא פגומה, ומשמע דוקא לכתחלה. וכ"ה בפ"י רשב"ם (פסחים קו). דאם אין לו אלא יין פגום מקדש עליו, דקפיד לכתחלה משמע. וכ"ה בספר האורה (חלק א [נג] הלכות קידוש).

כוס קטן המחזיק רביעית ישפוך מהגדול לתוכו, דע"ז נמי מתקן הפגימה קצת. ואם אין לו מים לתקן היין, המגן אברהם (סימן קפב ס"ק יא) נסתפק בזה אי מהני לתקנו על ידי שאר משקין, דהרגילות למזוג היין במים, ולא בשאר משקין. ואפשר דכל שאינו מקלקלן בכך שרי, וכמ"ש סי' רצ"ו ס"ג.

וכ"ה באו"ז (הל' סעודה ס"ו דח), ובספר אוהל מועד (שער קידוש והבדלה דרך א' נתיב ב), ע"ש. ואין לומר שהוא לעיכובא דהא יוכל לתקנו לשפוך קצת מים לתוכו, די"ל דמירי שכבר נמזג במים ואם ימזוג עוד יתקלקל. [ט"ז סק"ז]. ולכן בשעת הדחק וכגון שאין לו כוס אחר, ואין לו במה לתקן כוס זה, שפיר מקדש על כוס פגום. וקמ"ל דהוה אמינא דמוטב לברך בלא כוס כלל, קמ"ל דענין פגום הוא רק לכתחלה אם יכול ליזהר בזה ולא לעיכובא.

(פד) כן כתב בבית יוסף, שאם שפך לכלי אחר וטעם מהיין, אין הכוס הראשון נפגם בכך.

ואמנם לא נקרא פגום במה שמוציא יין באצבעו מן הכוס, או אפי' מוצץ את היין שעל אצבעו, כמבואר במשנה ברורה (סי' קפ"ב ס"ק י"ח). ועיין בשו"ת אז נדברו ח"ג (סי' נ"ד ד"ה אמנם) בדין נתינת אצבע לתוך הכוס, שהביא בשם האבודרהם דלא פגמו.

וע"ש במשנה ברורה שהביא בשם האחרונים, דכשצריך לברך על כוס פגום, אם יש לו

אם שתה מהיין על ידי קש אם נפגם בכך

ירי הפה. ואם כן הוא הדין לענין קש שתיה שהיין שנוגע בפיו חוזר לתוך הכוס. ועוד נראה שהשתה מבקבוק אף באופן שמרחיק את פיו מהבקבוק ופיו אינו נוגע בבקבוק, אף על פי כן יש להחשיב את היין כנפגם לקידוש, כיון שעל כל פנים מימאיסי ואינו ראוי לקידוש. עכ"ל. אולם בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ"ז הערה ס"ט) הביא מחלוקת בין רבינו זלמן (סימן קפ"ב סעיף ד')

(פה) בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' י"ד) כתב, דמן הדין אין הכוס פגום, אך כיון שיש תקנה להוסיף מעט מים או יין, אין להקל. ע"ש. [שערי תשובה סימן קפב]. ואמנם בס' אור לציון ח"ב (פרק כ' תשובה י"א) פסק דאין לקדש על כוס יין ששתו ממנו ע"י קש שתיה, שהרי הטעם שאם שתה ממנו פגמו, הוא משום שאין זה כבוד לקדש על היין ששתה ממנו בפיו, דאפשר שמעורבים הם

פו. אם שתה מהבקבוק באופן שמרחיק את פיו מהבקבוק, ופיו אינו נוגע בבקבוק, אין זה פוגם את היין מלקדש עליו. (פו)

פז. מי שטעה בשעת הקידוש וטעם מהיין מיד לאחר בורא פרי הגפן, קודם ברכת אשר קדשנו, יתקן את הכוס מיד על ידי שיצוק לתוכו מעט מים או יין, אך לא יעשה הפסק גדול. (פו)

פח. אם יש כוס של יין לפני כל אחד מהמסובים, לכתחילה אף הם צריכים לשתות לאחר הברכה מכוסות שלפניהם, וגם בזה יש להקפיד שלא יהא פגום, ולפיכך אם היו לפניהם כוסות פגומים, צריך לתת לתוכן מעט יין מכוסו של המברך, [קודם שהמברך יטעם], כדי לתקן בכך וכולם ישתו מכוס שאינה פגומה. ואמנם אם אין כוס לפני כל אחד מהמסובין, אין להקפיד על שתיית המסובים ששותים מכוס פגום, ודי בכך שהמברך קידש ושותה מכוס שאינה פגומה. (פח)

להגאון ערוך השלחן (שם סעיף ז) במי ששפך יין מכוס לתוך פיו בלי שפיו נגע בגוף הכוס, אי הוי פגום, שדעת הגאון רבינו זלמן להחמיר, ודעת ערוך השלחן להקל. ועל כל פנים כיון שבנקל אפשר לתקנו על ידי הוספת טיפות מים או יין, נכון לתקנו כמבואר.

(פו) על פי המבואר בהערה הנ"ל.

(פו) דהא לכתחלה בעינן שיקדש על כוס שאינו פגום, ועיקר הקידוש עדיין לפניו. ואינו חשיב כהפסק דהא הוא לצורך הקידוש.

אם יש ליזהר שלא יהיה הכוס פגום גם בכוסות שלפני המסובים

(פח) עיין בתוס' (פסחים ט:): שכתבו, ונראה להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד, והמחמיר צריך ליזהר שלא יהא כוסם פגום, דאמר לקמן (קה:): טעמו פגמו. ע"כ. ומבואר דגם הכוסות שלפני המסובים צריך שלא יהיו פגומים. וכן מבואר בתוס' (ברכות מז. ד"ה אין) שכתבו, ומכאן משמע שאין צריך למזוג מכוס ברכה לשאר כוסות היכא שיש בפני האורחים כוסות שאינן פגומות, אבל אם אותן כוסות פגומות יש קפידא. ע"כ. וכן מבואר עוד בתוס' (פסחים קו. ד"ה הוה) וז"ל: ומיהו היכא דפגימי צריך לשפוך ממנו לשאר כוסות, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום, אף על גב דשתיה לא מעכבא, כדאמרינן בעירובין (מ:). ע"כ. וכן כתב הרשב"א ברכות שם, בשם תוס' רבותינו הצרפתים ז"ל, שאילו היו הכוסות פגומין שאינן ראויין לברכה, אז צריך ליתן מכוס של ברכה לכוס זה הפגום, ונראין הדברים, לפי שאין הכוס הפגום ראוי לברכה, לפיכך כשהוא שותה צריך שהיין יהיה ראוי

לברכה. ע"כ. וכן כתב הרא"ש (ברכות פ"ז סי' טו) דאין צריך לשפוך מכוס של ברכה לשאר הכוסות, ובלבד שלא יהיו כוסות שלהם פגומים. אבל אם היו פגומין צריך לשפוך מכוס של ברכה לתוך כל כוס וכוס. [וכ"ה בתוס' הרא"ש שם]. וכ"ד הגמ"י (פ"ז מהל' ברכות אות ד), וכ"ה בדרכי משה (סי' קפב אות א).

ואמנם יש חולקים ואומרים שאין להקפיד על היין שלפני המסובים שלא יהא פגום, שלא הצריכו כוס שאינה פגומה אלא לאותה הכוס שמברכים עליה בלבד, שהרי המסובים אם רצו שלא לשתות רשאים הם - ששתייתם אינה אלא למצוה מן המובחר - ולפיכך אין לחוש בהם לכוס פגומה. וכן דעת הרא"ה (ברכות שם ד"ה וקא מתני). והובא בב"י. וכן הביא המאירי בברכות שם, דיש חולקים לומר שמאחר שאם רצו אין צריכין לשתות, אין חוששין לפגום אלא בשל מברך. ע"כ. ועי' לרבנו דוד בנפיד בפסחים (קח: ד"ה ואין). ע"ש.

וז"ל מרן בש"ע (סימן קפב סעיף ד): אם היו כוסות

פט. צריך שיהיה הכוס שלם, ובשעת הדחק אם אין לו אלא כוס שבור, או פגום בשפתו, מותר לקדש בכוס זה. (פמ)

ומשמע דכשמברך על כוס שאינו פגום, חלה הברכה על כל היין, אפי' על מה שהוא פגום, דהא לא בירכו על אותו יין שבחבית, וכל השאר נמשך אחריו יהיה מה שיהיה. ע"ש. ואינו מובן דמאן יימר לן דהיין שבחבית הוא פגום.

ואמנם אם אי אפשר להקפיד על כוסות המסובים, כגון שאין שם אלא כוס אחת למברך, אין להקפיד על שתיית המסובים, ודי בכך שהמברך שותה מכוס שאינה פגומה, וכמ"ש הט"ז (סי' קפב סק"ד). ועי' ש"ע הגר"ז (שם קצ ס"ה). ובלאו הכי כבר נתבאר שאף לגבי המקדש בדיעבד מברכים על כוס פגומה. וכ"ש גבי מסובים שאינם צריכים להשתדל כל כך, כמו המברך, למצוא יין שאינו פגום. ודעת הפמ"ג (סי' קפב). שאם המסובים שותים פחות מרביעית, שוב אין מעלה לייין שאינו פגום. והרשב"ץ כתב טעם אחר שאין צריך להקפיד בכוסותיהם של המסובים, שאין להקפיד על יין פגום אלא בשעת הברכה.

המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם. ויש מי שאומר שא"צ. ע"כ. וקי"ל דהלכה כסתם, דצריך לתקן הכוסות שלפני המסובים. וכ"כ עוד בשלחן ערוך (ר"ס קצ): א"צ המברך לשפוך מכוסו לכוס המסובין, אלא א"כ כוס המסובין פגום. ע"כ. וכן כתב עוד בסימן רעא (סעיף יז): א"צ לשפוך מכוס המקדש לכוסות יין שלפני המסובין, אא"כ היו פגומים, שאז צריך לשפוך לכל כוס וכוס, כדי שישתו כולם מכוס שאינו פגום. ע"כ.

וע"ש בט"ז (שם ס"ק ה). שהוכיח כדעת הרא"ה מהגמ' ברכות נא: בעולא דבריך ברהמ"ז אצל ר"ג, אמר רב נחמן לעולא נשדר מר לילתא כוס של ברכה, א"ל הכי אר"י אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש. אדהכי שמעה ילתא והלכ' ככעס ושיברה ת' דני דחמר', א"ל רב נחמן, נשדר לה מר כוס אחרינא, שלח לה כל האי נבגא דברכתא היא, פירש"י כל יין שבחבית ככוס של ברכה הוא שתי ממנו. ע"כ.

שלא יהיה הכוס סדוק או שבור

כמו כוס פגום בקפ"ב ס"ז. עכ"ל.

וכן אם גוף הכוס שלם רק בסיסו נשבר, ג"כ יש להקפיד, ואפי' אם יכול לעמוד על בסיסו, אין לקדש עליו, אא"כ בשעה"ד כשאין לו כוס אחר. וראה במגן אברהם (סימן קפג סק"ה). ובמשנה ברורה (ס"ק יא), ובכף החיים (אות טו). ובכיסוי כלים אף שלא נעשו לקבלה ג"כ אין להקפיד אם אין לו אחר. (א"ח [משנ"ב]). ועיין בשו"ת מנחת יצחק חלק י' (סימן כג) דהיכא שאין הכוס יכול לעמוד על בסיסו, דנראה מדברי המשנ"ב (שעה"צ אות י"ג) דגרע מאין הכוס שלם, דאפשר דאינו חשוב כוס כלל, ודומיא דנט"י (בסי' קנ"ט). וצ"ע לע"ת דמשמע מיני' דמיקל בזה היכא דלא אפשר באחר. ואעפ"כ למעשה צ"ע. ע"ש. וזה א"ש דכיון די"ל דגרוע מאין הכוס שלם, לכך אפילו אם לא אפשר באחר לא מהני. ועיין בפמ"ג (מ"ז סק"א) שכ' וז"ל: אחר כוס שלם. עט"ז אפי' יש רביעית מנקב ולמטה. ואמנם להמשנ"ב עיקר דינא של כוס שלם "אין עיכוב בדבר". אמנם

(פמ) הנה בביאור דברי הגמרא בפסחים הנ"ל, ביין חי, כתב רבינו יונה בשם יש מפרשים, דהיינו שיהיה הכוס שלם, שאם הכוס שבור אינו חי. כדאייתא בב"ק (נד). כלים שבירתם זו היא מיתתן. וכ"כ בשבולי הלקט (סדר ברכות סימן קנו) בשם רבינו תם דמה שאמרו שיהיה חי, היינו שלא יהא הכוס שבור, כדאמרי' בב"ק לגבי כלים שבירתן זו היא מיתתן. תדע שכן הוא דרוב דברים לגבי כוס אמורין. ע"כ. וכ"כ בהגהות מיימוניות (הלכות ברכות פרק ז) דיי"מ דכל הני עשרה דברים איירי בכוס עצמו, וחי פירוש שלם שלא יהא הכוס שבור, וכן נראה לה"ר אלחנן. ע"כ. וע"ש במאירי שהביא יש מפרשים דחי בא לאפוקי יין מבושל. ע"ש. וראה בטור (סימן קפג), ובשלחן ערוך שם (סעיף ג).

ואף אם הכוס שבור בשפתו, נכון שלא יקדש בכוס זה, אלא אם כן בשעת הדחק. וכמו שכתב בפרי מגדים (מש"ז סימן רעא סק"א). ע"ש. ועיין א"ר (אות ה') דאפי' נפגם שפתו כדי חגירת הציפורן, וחומרא היא, ודיעבד באין אחר מותר

צ. מעיקר הדין מותר לקדש בכוס העשוי לשימוש חד פעמי העשוי מפלסטיק או מנייר עב. ומכל מקום משום "זה אלי ואנוהו" התנאה לפניו במצות, טוב לקדש על כוס של (כסף וכדו'. צ)

יברך על כוס שבור. ומיהו הוא הסכים (בסי' רי"ט) דלישנא דצריך משמע שיש עיכוב בדבר. עכ"ל. אמנם כל זה כתב בנוגע לדינא של כוס שלם בשפתיו, אבל כשבסיסו שבור אינו מעכב שלא לברך עליו משום כוס שאינו שלם. ע"ש.

בשיירי כנסת הגדולה (שם סימן קפ"ג הגה"ט אות ב') הביא פלוגתא בזה אם הלשון צריך לחזור הוי לעיכובא. שכ' בזה"ל: ומדברי הרב שכ' בספר הקצר צריך לחזור אחר כוס שלם איכא למשמע דלאו לעיכובא קאמר. ואם לא מצא כוס שלם

אם מותר לקדש בכוס חד פעמי

שמחירם זול ביותר משליכים אותם אחר הסעודה, אבל באמת המה ראויים עוד לשתייה, ושוב שם כלי עליהם. ואף בקרן כתב הרמב"ם שאם חשב עליה מתחלה מקבלת טומאה.

וכ"פ להקל מטעם זה בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סי' כג) שכוסות הנייר שראויים להתקיים, ושותים מהם אפילו תה חם, בודאי שברור הדבר שמותר לקדש או להבדיל בהם. וכן כשרים הם לנט"י, ולא איכפת לנו מה שאין נזהרים לקיימם, שהעיקר בזה מה שמצד עצמם ראויים הם להשתמש בהם פעמים רבות, ושם כלי עליהם. ע"ש.

והן אמת שבשו"ת אגרות משה ח"ג מאורח חיים (סימן לט), כתב שאין לקדש על כוס העשוי מנייר או מקרטון, מפני שהוא רק לשעה, ואין לו שום חשיבות. והוכיח מהא דאמר התוס' (ברכות נ. ושבת עו.) דכוס של ברכה צריך שיהיה חי, והיינו גוף הכוס שיהיה שלם, וכבר נפסק בשלחן ערוך (סי' קפג ס"ג) דכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של ברהמ"ז, כדאיתא בשלחן ערוך (סימן רעא ס"ו), ומשמע דבעינן שיהיה כוס נאה, ורק כוס כזה כשר לברהמ"ז ולקידוש, וכוס של נייר שהוא רק לשעה לפעם זה לבד, הוא עוד גרוע דאין לו שום חשיבות, וכשנשבר הבסיס אף שהכוס שלם, נפסל. ומוכח דבעינן כוס חשוב, ובודאי שאינו ראוי לברהמ"ז ולקידוש, וסיים, ומכל מקום כשאין לו כוס אחר, אולי יש להקל. ע"ש.

אך יש לחלק בין הדברים, דבנשבר בסיסו נשתנה מברייתו, ואינו מקבל עוד משקין לבדו, דכל שעה הוא נופל, ואינו ראוי עוד לקבלה, ומשום הכי נפסל, דהמשקין שימלאו בו נשפכין ולכן אין

(הרמב"ם פ"ה מכלים ה"ז) פסק, דקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה, ואם חשב עליה מתחלה מקבלת טומאה. ומכאן רצה לומר בשו"ת שרגא המאיר (סי' נה אות ב, וסימן קנט), שאין להתיר נט"י בכוסות נייר שמשליכים אותם בגמר הסעודה, שלא חשובים ככלי. והתיר בזה רק בשעה"ד, ומביא שם שהגאון מפאפא רבי יוסף גרינוואלד כתב לו להתיר לקדש בו אף לכתחלה, שכיון שנעשה לשתות בו, מה בכך שהוא עשוי מנייר ומחירו זול עד שמשליכים אותו לאחר הסעודה, סוף סוף נעשה לשם שתייה, ויש עליו תורת כלי. ולכן היקל בזה אף לכתחלה, וכ"ה בספרו שו"ת ויען יוסף (סי' סה) דאף לפי מ"ש מהרש"ל דבעינן כלי חשוב, אין החשיבות תלויה אם נעשה בדבר זול או לא, אלא הכוונה שתשימש שלהם חשוב, והלא בשעת סעודה תשימש חשוב, שהכל שותים מהם, כאשר עינינו הרואות בסעודות גדולות. וכן יש להקל לענין כלי של נטילת ידיים. ע"ש.

אך בשרגא המאיר הנז' דחה דבריו, וכתב, שגם הגאון מסטמאר אמר לו שאין לקדש בכוס של נייר דלא חשיב כלי, שלאחר שתייה משליכים אותו. כיעו"ש. ובשו"ת מנחת יצחק ח"י (סי' כג) סמך סמיכה בכל כחו על דברי הגאון מסטמאר להחמיר. ע"ש.

אולם האמת תורה דרכה שמעיקר הדין אפשר ליטול ידיו או לקדש בכוס חד פעמי, ולא דמי כלל לקרן שלא נעשה לשם כלי ולא ניכר כלל שהוא לכלי, משא"כ בנ"ד שנעשה לשם כלי, ואף ראויים לכמה וכמה שתיות, ורק מפני

אלי ואנוהו, בודאי שאין זה מדינא שיעכב בשביל זה. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר הנו' שדחה ראית האגרות משה הנ"ל, והעלה שאף כוס מנייר כשר לקידוש, שהרי כך נוצר מתחלה, ולא נחסר ממנו כלום ממה שהיה בתחלה, אלא שאם יש לו כוס אחר, עדיף טפי לקדש ולברך על כוס אחר.

גם בספר אז נדברו ח"ו (עמוד קנד) כתב להשיב ע"ד האגרות משה, שהרי אפי' בקבוק של יין כשר לקדש עליו, והעלה במסקנתו להתיר.

נטילת ידים בכוס חד פעמי

להקל ליטול ידיו בכלים אלו, דבפועל הכלי מחזיק מים חמים, ועשוי מעיקרא לשם כך. רק שפעמים שאינו יכול לאחוז הכלי עם המים החמים שבתוכו, אבל הכלי מצד עצמו בדרך כלל מחזיק גם מים רותחין, ושם כלי עליו.

ואין לחלק בין כלי שניקב, בזוה בעינין שיחזיק רותחין כדי לברר שחזר להיות כלי, לבין כלי חד פעמי, דהא הרמב"ם קאי בכל כלי זפת ושעוה אפילו שלא ניקבו מעולם, ועליהם כתב שאינם מקבלים טומאה, מכיון שאינם מקבלים נוזלין חמים, דמתנמסים על ידם, ואין עליהם תורת כלי, ואפילו שלא ניקבו מעולם].

ואף שבספר אז נדברו הנ"ל, וכן בחלק ח', העלה להחמיר בזוה לכתחלה, "הואיל ונפק מפומיה דהגאון שליט"א [הגר"מ פיינשטיין זצ"ל]", העיקר לדינא להקל בזוה בלי שום פקפוק, ורק משום מצות זה אלי ואנוהו ראוי ונכון שלא לקדש על כוס העשוי מנייר הנועד לשימוש חד פעמי. אך היכא דנמצא במקום שאין לו אפשרות לקדש זולת על כוס חד פעמי, יש לתפוס כעיקר דינא. וע"ע בשו"ת פאת שדך ח"א (סימן לא), ובשו"ת שבט הלוי ח"א בהערות לשלחן ערוך (אורח חיים סימן קצ), ובשו"ת באר משה ח"ג, ובשו"ת רבבות אפרים ח"א (סימן קנ אות ב), וח"ב (עמוד צג). ע"ש. וישם כתב דבשעה"ד מותר ליטול ידים בגביע של גלידה, שדינו כדין כוס של נייר. ע"ש. והיינו בגביע מוצק שאינו נימוח מהר בעת שנותנים לתוכו מים].

והנה דין זה נתבאר בילקוט יוסף שבת א מהדר"ק (שנת תשנ"א) ואחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות שבת, וב"ה שזכינו לכוין לדעתו הרמה, ושם הביא גם מה שהזכרנו לעיל

שם כלי עליו. משא"כ בכוס חד פעמי הראוי לקבלה ועומד טוב מעצמו ללא סיוע אחר, ולכך נוצר מתחלה, ולא חסר בו כלום ממה שנוצר בתחלה, והרי הוא בשלימותו משעה שיצא מידו של היוצר, ואין לנו כל מקור לאוסרו. וכן מוכח מד' הרמב"ם (פ"ב דכלים א), שכתב, כלי נייר אפילו עשאו תינוקות מקבלים טומאה. ע"ש.

ועוד, דהיכן מצינו שיהיה הכוס נאה, הא לא אמרו אלא שיהיה שלם, ואי משום "זה

והנה לענין נטילת ידים יש לדון בזה ממה שאמרו בתוספתא (כלים ב"ב פ"ז), תמחוי והקערה שנקבו מלמעלה טמאין, מלמטה טהורין. נסדקו, אם יכולין לקבל את החמין כצונן, טמאין. ואם לאו טהורין. וכ"ה ברמב"ם (פרק יב מכלים הלכה יד). וראה עוד ברמב"ם (פרק יט מהלכות כלים הלכה טו) קומקומוס שניקב ועשאוהו בזפת טהור שאינו יכול לקבל החמין כצונן, וכן כלי הזפת והשעוה וכיוצא בהן, טהורין ואינן בכלל הכלים. ע"כ. ולפי זה כלי נייר חד פעמיים אם אינן יכולים לקבל מים רותחים, יצאו מתורת כלי. שהרי מבואר בשלחן ערוך (סימן קס סעיף ו) דנוטלין לידים בחמין שהיד סולדת בהם, ואם כן כל שאינו מקבל החמין יצא מתורת כלי. דבעינן שהכלי יחזיק כל סוג של מים הכשרים לנט"י. אולם כיום נפרץ כוסות העשויות מקרטון באופן שמחזיק רותחין בתוכו, ואדרבה טוענים שכוס חד פעמי העשוי מפלסטיק אינו טוב לבריאות, כי הכוס עשוי מנפט, והחום ממיס משהו מהנפט, ונמצא שותה גם מהנפט הנמס. משא"כ בכוסות קרטון. נומכל מקום כלי זכוכית דקין שאי אפשר שיחזיקו מים חמין שהיד סולדת בהם, כשרים לנטילת ידים, שרק אם מניחים לתוכן כפתע מים חמין יכולים להישבר, משא"כ אם מניחים שם בתחלה מים פושרים].

ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"א (סימן מט אות ב) כתב, דבכלי נייר אין חשש שיתפקעו בחמין, אלא שמתקלקלים ע"י חמין, ואולי אין זה בכלל שאינו מקבל חמין כצונן. וסיים שם, דעל כל פנים יש מקום להחמיר בזוה. והעידו על האדמו"ר מסממאר שהמתין זמן רב לכלי לנטילה, ולא רצה ליטול ידיו מכלי של פלאסטיק כזה. ע"ש. אולם כשאין שם כלי אחר לנטילה, יש

כיון שהם שלמים ונעשו לקבלת משקים. ויש ראייה ברורה לזה וכו'. ומה שאומרים בשם הגאון מסטמאר להחמיר, בהיותי בארה"ב חקרתי שם את בני ביתו, ואמרו שלפי הבנתם לא הקפיד בזה, אלא משום הידור מצוה בלבד, ולגרמיה הוא דעבד. ושמעתי ממקורות נאמנים שהרב משנת יעקב (מקאפוש) היה דן בענין אחר לפני הגאון ובאמצע הענין העלה גם זאת לפניו, ולא ענה לו דבר רק היסב הפלפול לענין אחר כדרך כמה גדולים, והוא הבין שהגאון הודה לו, וליתא, שאין להביא משתיקתו ראייה שהודה לו בשום פנים. ע"ש.

ובשו"ת חיי הלוי ח"א (סימן כב) כתב בשם הגר"ש וואזנר שכוסות נייר או פלסטיק אלו שנעשו לשם קבלה ואין בקבלתם שום ריעותא אין מקום בידינו לפוסלם לנטילת ידים, כי יש עליהם תורת כלי. ע"ש. וכ"ד הגר"ש"ז אויערבאך, הובא בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מז הערה נא).

גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ג סימן קנ אות ב) הביא מדברי כמה רבנים שהובאו בחוברת "המאור" (אלול תשל"ד), שהעלו, שאפשר לקדש על כוס נייר. וכן הביא שם בשם הגר"ש"מ להתיר, וכדין כלי אבנים שאינם מקבלים טומאה, וכלים הם לכל דבר וכו'. ע"ש. וכ"כ עוד שם (בסימן תעב דף רצג:), והביא בשם הרה"ג ר' יוסף אליהו הנקין שכתב: בדבר כוסות העשויים מנייר, איני רואה שום חשש בזה וכו'. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר הנ"ל. וכ"כ בשו"ת מקוה המים ח"ה (סי' לב). ונ"ל שכן עיקר להקל. ומיהו משום "זה אלי ואנוהו" נכון להדר לקדש על כוס של כסף וכיו"ב.

להטביל כלים חד פעמיים הנקנים מגוי

יעלה אסאד (חלק יורה דעה סימן רטז) שכתב, שאף במקום שאין הכלי מקבל טומאה ממש, לענין טבילת כלי סעודה חדשים הנקחים מגוי, שטבילתן היא כדי שיצאו מרשות טומאת העכו"ם לקדושת ישראל, צריכים טבילה בלי ברכה. ע"ש. וכן נ"ל נכון. [מדברי מרן אאמ"ר].

גם בשו"ת משנה הלכות חלק טז (סימן קלא) האריך

מדברי האגרות משה, ושאר האחרונים הנ"ל, וכתב על דברי המחמירים, שאין דבריהם מוכרחים, מכיון שכוס זה הוא בשלימותו משעה שיצא מהיוצר, אין לנו כל מקור לאוסרו. וכ"פ בשו"ת ויען יוסף הנ"ל.

ובשו"ת באר משה ח"ג (סימן נה) כתב שמעיקר הדין נראה שאין לפסול כוס של נייר, לקדש בו, כיון שהוא כלי גמור הראוי לשתיה. ומה שאומרים בשם הגאון מסטמאר שאין לקדש על כוס העשוי מנייר, הנה שאלתי מרבנים מובהקים היודעים מכל דרכי הגאון מסטמאר, ובכל הליכותיו בקדושה, ואמרו שמעולם לא שמעו מפה קדשו שהיה מקפיד על כך, ונראה שלהלכה למעשה לא היתה הסכמתו לאסור לקדש עליו, אלא רק מפני כבוד ברכת הקידוש ראוי שלא לקדש בכלי כזה. ע"ש. והניף ידו שנית בשו"ת באר משה ח"ה (סימן מב), וכתב שם לסתור דברי האגרות משה הנ"ל, שכתב להחמיר בזה, וחזר הרב על מסקנתו להתיר מן הדין, ורק משום הידור מצוה טוב להחמיר. ע"ש. וכן העלה להקל בשו"ת שאילת יצחק תנינא (סי' לד). וכן בשו"ת משנה הלכות ח"ז (סי' קיא ד"ה ומכאן), ובשו"ת שאילת שאול (סימן לו). ע"ש.

גם בשו"ת פאת שדך (הני"ל, סי' לא) כתב להשיג על המביאים ראייה מדין קבלת טומאה לכוס כזה, דמהיכא תיתי לתלות דין כוס של ברכה בדין קבלת טומאה, והרי כלי אבנים שאין מקבלים טומאה, נקראים כלים לכל דיני התורה, וגזרת הכתוב היא שאינם מקבלים טומאה וכו'. ע"ש.

וכן בשו"ת וישב משה (זוגר, חא"ח סי' סה) כתב, שכוסות מנייר או פלסטיק יש עליהם תורת כלי, ואין קפידא לקדש ולהבדיל בכוסות אלו,

ומכל האמור שלדעת הרבה אחרונים יש תורת כלי גם על שימוש חד פעמי, נראה דכלי אלומיניום שעשויים לשימוש חד פעמי, צריכים טבילה בלי ברכה כשהם נקחים מהגוי, דכלי סעודה מקרו. ואף על פי שאין רגילים להשתמש בהם אלא פעם אחת או מספר פעמים ואחר כך משליכים אותם, מכל מקום כיון שיש עליהם תורת כלי חייבים בטבילה. וע' בשו"ת יהודה

צא. יש מי שכתב שאין להשתמש לסעודת שבת בכלים חד פעמיים, וכן אין להדליק נרות שבת בנרות מפח [נרונים]. אולם כל שעורך את השלחן באופן הנאה לכבודה של השבת, אין מניעה מלהשתמש בכלים חד-פעמיים. בפרט אם הם צבעוניים ונאים. וכן מעיקר ההלכה אין מניעה מלהשתמש לנרות שבת בנרות מפח וכדומה, זולת אם הוא משום הידור מצוה. (צא)

ואמנם בשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים סימן קנב) נשאל אודות מחתות של אלומיניום דק שאופין בהם, ונעשה בדרך כלל להשתמש בהם חד פעמי, מה דינם כשקונין אותן מן העכו"ם אם צריכין טבילה. והביא מ"ש הרמב"ם בהל' כלים דקרבן שהוא משתמש בו ומשליכה אינה מקבלת טומאה. ובשו"ת חלקת יעקב חלק יו"ד (סימן מ"ו) דן לענין קערות של נייר המצופין עם נייר כסף העשוי מחומר של אלומיניום, ולאחר תשישין הן נזרקין, והביא מחלוקת השב יעקב ומהר"י אסאד אם מדמין טומאה מרשות עכו"ם לרשות ישראל לטומאה ממש, והעלה להקל. ע"ש. אך דעת מרן אאמ"ר כנ"ל להצריכם טבילה, אא"כ בעלי מלונות יזמינו מחברת המייצרת כלים חד פעמיים, וישלמו להם מעט מראש ויהיה זה בגדר שותפות, שאז יהיו פטורים מטבילה כדין כלי השייך בשותפות לישראל ולגוי.

בזה, והעלה, דמבואר בראשונים ואחרונים דכל שהכלי היא ממין גוש, שאילו היה ביד עכו"ם והי' משתמש בה במאכלות אסורות, אם אח"כ נטלה ישראל הימנו הי' צריך להגעילו, או ללבנו, כלי זה צריך טבילה. ואין נפ"מ אם זה התשיש ליום אחד או לכמה ימים, אלא חיוב טבילה הוא שבא ממאכלות אסורות למאכלי היתר. וראה עוד במ"ש בסי' כ', דמה שטענו דכיון דאין משתמשין בו אלא חד פעמי פטור מן הטבילה, אינו מוכן דאטו דכמה פעמים השתמשות כתיב בתורה, כלי סעודה כתיב, וכל שהוא כלי חייב בטבילה, ובשלמא אילו לא הי' ראוי רק להשתמש פעם אחת, אכתי היה אפשר לשמוע דבר כזה, אבל הני כוסות שהם ראויים לשימוש כמה פעמים, וכמה אנשים באמת משתמשין בו כמה פעמים, הגם שכמה זורקין אותם מ"מ ודאי חייבין בטבילה כשאר כלים.

כלים חד פעמיים לסעודת שבת

לעשות כן. אבל יתכן שגם אצל אדם כזה אין להתחשב במה שנוהג בסעודותיו, אלא איך נוהג במקרה שיבוא אליו אורח גדול מיוחד. ומכל מקום אפשר להקל במשפחה גדולה שיש טורח גדול לעקרת הבית לשטוף כ"כ הרבה כלים, שבשביל סעודת ליל שבת יקחו כלים חד פעמיים, אך בשביל סעודת היום, הרי יכולים להשאיר את הכלים עד מוצאי שבת, וישטפו. וגם לליל שבת יש אפשרות לקנות כלים חד פעמיים מסוג יותר משובח ומכובד. והכל הוא בכלל הוצאות שבת. וכל זה מצד ההלכה שיש לצדד להקל באופנים הנ"ל, אבל מצד הידור מצוה, ודאי יש הידור בכלים נאים. ובנרות שבת המדליקים בנרונים מפח, איני יודע אם עושים כן גם בסעודת שמחה ולפני אורחים חשובים, אלא לוקחים הנרות המשובחים ביותר. עכת"ד.

(צא) הנה בשו"ת משנת יוסף (להגר"י זילברמן, ח"ה סימן סד), כתב לדון אם מותר להשתמש לסעודת שבת בכלים חד פעמיים, וכן להדליק נרות שבת בנרות מפח [נרונים]. וכתב שהרי מה שצריך שיהיה השולחן ערוך הוא אחד מכיבודי השבת, כמבוא' בגמ' (שבת קי"ט:) ומצאו נר דלוק ושלחן ערוך ומטה מוצעת. הרי שהשוה עריכת שלחן לנר דלוק, וכמו שנפסק להלכה (סי' רסג ס"א) לגבי נר שיזהר לעשותו יפה, כמו כן בעריכת השולחן שיהיה בכבוד גדול, ובכלל זה לערוך על השולחן כלי אוכל יפים. והכלל בזה כמו שעושה לכבוד המלך. ולכן ישער בעצמו אם יבואו לביתו אורחים גדולים מיוחדים הרי יערוך השולחן לפניהם בתכלית היופי, ועל אחת כו"כ לכבוד שבת מלכתא. ואה"נ מי שעורך את סעודות שמחותיו בכלים חד פעמיים, יכול גם בשבת

צב. מי שאין לו כוס אלא כוס שפיו צר, או בקבוק, יכול לקדש על כוס זה, ויתן עיניו בכוס מבחוץ. וחולה הנמצא לבדו וקשה לו למזוג יין לקידוש מהבקבוק לגביע, יכול לקדש על היין שבבקבוק, וישתה ממנו. ואם קשה לו להחזיק את הבקבוק בידיו, אין זה מעכב. צב)

מבואר בברכי יוסף (סי' תרע"ג אות ז'), שאם ידו משגת יעשה מנורה מכסף לנר חנוכה, וכמ"ש הטור בסי' רס"ג דהרגיל בנר לעשותו יפה הויין ליה בנין רבנן. ע"כ. והיינו שגם את הכלי יש לעשותו שיהיה יפה ונאה לכבוד שבת. וגם ע"י זה יזכה לבנים תלמידי חכמים. ומצינו לגבי נר חנוכה שאין מדליקין בנר של חרס, כמ"ש במס' סופרים, והובא בש"ע תרע"ג (סעי' ג) נר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן, ואין מדליקין בו לילה אחרת, אלא לוקח חדשים בכל לילה. ע"כ. והוא משום הידור מצוה. ויש שנוהגים שמדליקים שתי נרות בפמוטים נאים, ושאר הנרות שמוסיפים כנגד מספר הילדים וכדומה, לזה לוקחים נרונים מפח, ונראה שאין לערער עליהם.

אולם לא ידענא למה להחמיר כ"כ, ואם מצד הדין, אין לנו מקום לאסור, וכבוד שבת הם דברים שאין להם שיעור, ולעולם יכול להוסיף עוד ועוד, כל אחד כפי כחו וממונו. אך לא לדון בזה מצד חובה ע"פ שורת הדין. ולענין כלים חד פעמיים, יש לדון אם יש בזה קצת חשש של זלזול בכבוד השבת, בפרט אם בחול אינו עושה כן, או שדרך רובא דעלמא לא לעשות כן בשבת. אך בכלים חד פעמיים מכובדים, נכלים בצבע נאה, וצורה נאה, שגם מחירם אינו זול כ"כ, נראה שאין חשש. וכן אם יש לו צורך מיוחד בזה באופן חד פעמי, אינו מחוייב לדקדק כ"כ. וכן לענין הדלקת נרות שבת בנרונים מפח, שמצד הדין אין כח לאסור בזה. ורק מצד הידור מצוה, ראוי להחמיר בזה. וכיו"ב לגבי נר חנוכה

אם יכול לקדש על יין הנמצא בכוס שפיו צר

שפיו צר אפשר לקבץ הרבה יין לתוך פיו, ואחר כך לבלוע הרבה בדרך שישביע גרונו. ומה שאמרו בברכות נא. שנותן עיניו בו, היינו בכוס מבחוץ ולא במה שבתוכו, ואין צריך בדוקא ליתן עיניו ביין שבכוס, ובזה אפשר גם בכלי שפיו צר. וע"ש שדקדקו כן מלשון הגמ' שאמרו שם, 'י דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה ושטיפה וכו', וחשיב בהם גם "נותן עיניו בכוס" דמשמע דקאי אכוס. ושם הביא שהמהרש"א בסוכה שם פירש היפך מדברי רש"י, ומגמע גמועי היינו לגימות דקות וקטנות, דבזה נהנה הגרון יותר, ואיכא חיבוב מצוה טפי. ע"ש. וכ"כ מחצית השקל שם. וכן פסקו הגר"א שם, המשנ"ב (שם ס"ק יח), והכה"ח (שם אות כה).

צב) הנה בדרכי משה (סימן קפג אות ה') כתב בשם רבי אברהם מפראג, שיש מדקדקים שאין לוקחים לברך ברהמ"ז אלא כוס רחב ולא כוס שפיו צר, ואפשר שסמכו אמאי דאמר רבא אכסא דברכתא מגמע גמועי. ופירש רש"י, לגימות גסות דרך חשיבות ושביעה, כמו דאמרינן (סוכה מט:): צורבא מרבנן דלא נפיש חמריה לגמע גמועי וכו'. ולי נראה הטעם, שצריך ליתן עיניו בכוס וזה לא יוכל לעשות היטב בכלי שפיו צר. ע"כ. וכ"כ עוד הרמ"א גבי כוס של קידוש (סי' רע"א סוף סעיף י) שבשעת הקידוש יתן עיניו בכוס של ברכה, וציין למה שפסק בסי' קפג ס"ד הנ"ל. ע"ש. אולם הט"ז (שם סק"ד) והמגן אברהם (סק"ז) כתבו, שאין לחוש בזה, שהרי גם בכוס

אם יכול לקדש על יין הנמצא בבקבוק - כשאינו לו כוס

לכתחילה. וכבר נתבאר דין זה בילקו"י שבת כרך א' מהדורת תשנ"א (עמוד רעח). וכ"כ בס' שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מז סעיף יא). וזה דלא

ומה שכתבנו לגבי בקבוק, ה"ט דדמי לכוס צר הנ"ל. ואם הבקבוק שקוף ואפשר לראות את היין שבתוכו, נראה שגם להרמ"א מותר

שחולק עליו בזה. ע"ש. מ"מ הכא קיל טפי מהא דתפס כוס של חומץ בידו.

ואי משום דמיחזי כגרגרן, וכעין מה שמצינו במסכת דרך ארץ רבה (פ"ו), ובפסחים (פ"ו): תנן, רבי ישמעאל ברבי יוסי איקלע לבי רבי שמעון ברבי יוסי בן לקוניא, יהבו ליה כסא, קבליה בחד זימנא ושתיה בחד זימנא. אמרי ליה, לא סבר לה מר השותה כוסו בבת אחת הרי זה גרגרן וכו'. וכן פסק מרן הש"ע (סי' קע ס"ח). ע"ש. ולפ"ז לכאורה ה"ה גבי המקדש ביין שבבבוק, מ"מ י"ל שבדבר מצוה לא חיישינן לזה, וכעין מה שאמרו בגמ' (שבת קז). רבי זירא הוה בצע אכולה שירותיה, נפרוה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת. רש"ן, ואמר, דלא מחזי כרעבתנותא, דכיון דכל יומא לא עביד הכי אלא בשבת, לא מחזי כרעבתנותא. וה"ה הכא שהוא לצורך מצות קידוש. וכיו"ב כתב בתוספת שבת (סי' רע"ד) שבשבת יכול לשתות כוסו בבת אחת. והיינו משום חיבוב מצוה. וכ"כ בכף החיים (סי' קע אות לז). ע"ש. וכ"פ בנ"ד בשו"ת אדני פז ח"א (י"ד סימן לב). ע"ש

ובס' חשוקי חמד (שבת, עמ' תרצז) הביא מעשה בקבוצה של אורחים, שהיה להם בבוק יין אחד לקידוש, ומחמת שלא היה להם פותחן פתחוהו במשקנף הדלת, וצואר הבבוק נשבר, ושברי זכוכית נפלו לתוכו, ולא היה להם יין אחר לקדש בו, ונסתפקו האם מותר לקדש על היין שבבבוק. וניחו מפה על צואר הבבוק וישתו מהבבוק ישירות. וכמו שכתב הש"ע (סימן שיט סעיף טז) גבי תולעים שבמים. וע"ש שדן מצד הקריבהו נא לפחתך, דהיאך יוכל לקדש על יין שיש בתוכו שברי זכוכית. ובגמ' סוכה (ג). אמרו, דיין מגולה אית ביה משום הקריבהו נא לפחתך. ומבואר שם דלגבוה פסול אפילו אחר סינון. ואמנם הכא קיל טפי, דאחר שמסנן את היין משברי הזכוכית, ובודאי מקפיד מאד על כך משום סכנה, ממילא אחר הסינון אין בזה משום הקריבהו נא לפחתך. אך בעת שמקדש הרי היין עדיין אינן מסוננים, ויש להסתפק אם הוא כשר. והנה לגבי יין מגולה כתב בביאור הלכה (ד"ה אין מקדשין) דיש לעיין בזה וכי משום הקריבהו נא לפחתך יהיה פסול דיעבד. ואפילו לגבי ניסוך היין

כמ"ש בשו"ת עולת יצחק ח"ב (סי' ק) שאין לזוז מלשון חז"ל וכל הפוסקים שאמרו כוס, דמשמע כוס ולא בבבוק וכו'. ואפילו בדיעבד לא מהני לקדש על יין שבבבוק, שהיין אז לעיכובא מדרבנן. משא"כ לברכת המזון דקי"ל שאינה טעונה כוס. ע"ש. ולהאמור זה אינו.

ולכן חולה הנמצא לבדו וקשה לו למזוג יין לקידוש מהבבוק לגביע, יכול לקדש על היין שבבבוק, וישתה ממנו. ואם קשה לו להחזיק את הבבוק בידו, אין זה מעכב, וכמו שכתב בשו"ת רב פעלים ח"ב (אורח חיים סימן מא) דהא דצריך לתפוס כוס הקידוש הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד היכא דלא אפשר מהני. והביא שם מ"ש החכם צבי (סי' קס"ח), גבי כוס בהמ"ז אם אינו תופס הכוס בידו לא יאות למעבד הכי, וכיו"ב כתב בברכ"י (סי' רצ"ה אות ד') בשם מהר"י זיין בתשובה, גבי מי שכיוון בברכת ש"ץ בפה"ג של הברלה, ושאר הברכות אמרם בפיו, ולא רצה לצאת בברכת ש"ץ, יצא בדיעבד, אף שהכוס ביד הש"ץ, והיינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה לא אריך למעבד הכי, דצריך לכתחילה לאחוז הכוס בידו. עכ"ל. וגם בנ"ד אף דלכתחילה צריך לאחוז הכוס בידו בעת הקידוש, חולה שאין לו כוס, ואינו יכול לאחוז הבבוק בידו בעת הקידוש, אין זה לעיכובא, כיון דרואה הכוס.

וכן מבואר בש"ע הגר"ז (סי' רע"א סעיף כ"ח) דאם בשעה שקידש היה לפניו רביעית יין בכלי אחד על השלחן, או על הספסל מוכן לשתות, אז אין צריך לחזור ולקדש, אלא ישתה מיד מן המוכן שלפניו, שהרי זה כאלו קידש על היין ההוא, דמה שהכוס של קידוש צריך שיאחזנו בידו, מ"מ אין זה מעכב בדיעבד. עכת"ד,

ויש שהביאו ראיה לזה ממ"ש המשנ"ב (סי' רעא ס"ק עח) בשם הט"ז, בדין המקדש על הכוס וסבר שהוא יין, ונמצא שהוא חומץ או מים, שאם היה יין מוכן לפניו בכלי על השלחן, או על הספסל, בעת הקידוש, ודעתו היה לשתות ממנו אח"כ, א"צ לקדש שנית, דהוי כאילו קידש על כל היין שמוכן לפניו. ע"כ.

ולפ"ז ה"ה לענין יין שבבבוק. ואף שבשעה"צ (אות פו) כתב, שמדברי המג"א משמע

צג. מנהגינו למזוג היין בג' טיפות מים, [להגביר מדת החסדים על מדת הדין]. והמזיגה תהיה סמוך לקידוש. (צג)

צד. מותר לאשה שאינה טהורה למזוג טיפות מים על היין של הקידוש בפני בעלה. אבל אסור לבעל לשלוח לאשתו שאינה טהורה כוס של יין, אפילו היא נמצאת בחדר אחר, בין שהוא כוס של ברכה, בין שהוא סתם כוס יין בעלמא, ובלבד שהיה הכוס מיוחד בשבילה. אבל אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא שותה אחריהם, מותר, כיון שאינו מיוחד

ויסגור את פיו במסננת, ויכניסו לתוך קערה וישפוך את היין לצואר הקומקום כדי שהיין יצא דרך המסננת, והרי הוא רק מעכב הפסולת דשרי. והיבא שקידש ולאחר הקידוש נתגלה שהגביע היה מנוקב בתחתיתו, והיין שבו נזל קימעה קימעה, הנה אם בשעת הקידוש היה בקבוק עם רביעית יין על השלחן, ודעתו היתה לשתות ממנו אח"כ, ישתה מיד מהיין שבבקבוק מלא לוגמיו, ויצא י"ח, משום שהבקבוק נחשב ככוס. ואף שלא החזיק את הבקבוק בידו אין זה מעכב. וכ"פ בחשו"ק חמד הנ"ל, ולמד כן ממ"ש המשנ"ב הנ"ל (רעא ס"ק עח) שאם קידש על הכוס וסבר שהוא יין ונמצא שהוא חומץ או מים, אם היה יין מוכן לפניו בכלי על השלחן, ודעתו היה לשתות ממנו אח"כ, א"צ לקדש שנית, דהוי כאילו קידש על כל היין שמוכן לפניו, וישתה מהן תיכף מלא לוגמיו.

כשר בדיעבד. אך מ"מ להלכה כבר סתם כהרמב"ן דפסול אף בדיעבד. וראה להלן סימן רעב שהארננו בזה, ולמסקנא דדינא אם קידש על יין מגולה יצא י"ח קידוש בדיעבד. וקי"ל דשעת הדחק כדיעבד דמי. וממילא בנ"ד שהוא שעה"ד כדיעבד דמי ויכלים לקדש על יין זה.

וע"ש שהציע לנהוג כעצת הכף החיים (סימן שיט אות קג) שכתב, נוהגים לסנן מים בשבת ע"י שינוי, דהיינו ששנים אוחזים במסננת ואין עושים גומא במסננת, והשלישי דולה מן הבור ושופך לתוך המסננת. ועצה נוספת, על פי המשך דברי כף החיים שם שכתב וז"ל: "והרב מזבח אדמה ראה לדודו ז"ל שהיה ממלא כלי גדול מים, ופורס מפה עליו וממלא מן המים העולים על המפה, כי זה הוא רק מעכב הפסולת דשרי". עכ"ל. וגם כאן יקח קומקום קטן של תמצית תה,

למזוג היין במעט מים - והמזיגה תהיה סמוך לקידוש

מעבר יבוק, והטעם על פי הסוד. ואף אם מקדש על מיץ ענבים שאינו יין חזק. ומצד הדין א"צ למזוג, מ"מ טוב למזוג אותו, ג' טיפין, בשלש פעמים.

והתוס' (ברכות נ: ד"ה מודים), כתבו, שפירוש "חיי" הנאמר בכוס של בהמ"ז, היינו שיתן יין חי (בלתי מזוג) לתוך הכוס ואחר כך ימזגנו. אי נמי פירוש "חיי" שלם, שיהיה הכוס שלם, לא סדוק ולא שבור. ע"ש. וכ"פ מרן (סימן קפג סעיף ג') שצריך לחזר אחר כוס שלם. וכתב המשנה ברורה שם שמלשון זה משמע שאין זה אלא לכתחלה, ואין הדבר מעכב. וה"ה לגבי קידוש על הכוס, כמ"ש מרן בשלחן ערוך (סימן רעא).

(צג) מה שנוהגים למזוג את היין במעט מים, אף על פי שהיינות שלנו רפויים הם, הוא מפני שהיין הביא יללה לעולם, וכאשר מחבר היין למים, אין היין מוכן עוד ליילול אלא לברכה. וכמ"ש בא"ר (סי' קפג סק"ב). ועוד, שהיין הוא בבחינת גבורה, ומים הם מצד החסד, [בחינת חסדים], ומגבירים החסדים על הגבורות, כמובא באחרונים. ועיין בפרי עץ חיים (שער י"ח ספ"ד).

והמזיגה תהיה סמוך לקידוש, ואע"פ שבשו"ת קרית חנה דוד (ח"ב בשו"ב דוד סימן ו) כתב בשם הרב חמדת ימים שצריך למזוג בשעת הברכה דוקא, מכל מקום אין המנהג כן, ולית דחש להא. וטוב למזוג את היין שלש פעמים, כמ"ש בשו"ת רב פעלים ח"ב (ס"ס מה), בשם הרב

לה. ולכן בכוס של קידוש בשבת ויום טוב, שהוא שותה תחלה, ואחר כך היא שותה ואחריהם כל בני הבית, משום חיבוב מצוה, יש להקל בזה. (צד)

אם מותר לאשה שאינה טהורה למזוג היין בפני בעלה

היכי דניהוי להו שלמא, וכי שתיא אתי לידי הרגל עבירה. והדר אמרה ליה טהורה אני, אחתך היא דאיכלעא לגבאי. אמרה אי שתינא קמה אמרה לא קא עבדא לי יקרא, אמינא אשוריה ניהלך דתשתייה את. הדין הוא לישנא דרב אחא. ולא ידענא היכא אשכחיה. ושמענין מינה דנדה אסורה למשתי מכסא דגברא. ולא ידענא מאי טעמא, דהא התם לאו על פתורא דידיה הות אכלה, ושלא בפניו הוה, והלא הצעת המטה שהוא דבר המביא לידי הרגל עבירה, ואפ"ה שלא בפניו מותר. ונ"ל דאי איתא להא מילתא, בכי האי גוונא בלחוד הוא דאיתא, דקא מייחד לה כסא למשתי וקא משדר ליה ניהלה כי התם, משום דקא יהיב דעתיה עילוה. והכין תניא במסכת כלה (פרק א') המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה, חייב מיתה, מפני שדעתו רבה עליה, ד"א מפני שיצרו רבה עליו. ונדה לבעלה נמי להא דמיא. ומסתברא דלא שנא כוס של ברכה ולא שנא כוס אחר, היכא דמייחד לה ומשדר ניהלה אסור, דהא קא מעייל דעתיה עילוה. והאי דנקוט כוס של ברכה, רבותא קאמר. מיהו היכא דקא שתו כולהו מההוא כסא ושתיא איהי נמי בתרייהו לית לן בה. עכ"ד.

ועיין בטהרת הבית ח"ב (עמוד קצא) שכתב, דאסור לשלוח לאשתו נדה כוס של יין, אפילו היא נמצאת בחדר אחר, בין שהוא כוס של ברכה, בין שהוא סתם כוס יין בעלמא, כי דבר זה מראה שנותן דעתו עליה. ובלבד שהיה הכוס מיוחד בשבילה. אבל אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא שותה אחריהם, מותר, כיון שאינו מיוחד לה. ונראה שה"ה בכוס של קידוש בשבת ויו"ט, שהיא שותה תחלה, ואחר כך היא שותה ואחריהם כל בני הבית, משום חיבוב מצוה, שיש להקל בזה. וע"ש בהערות שהאריך בביאור הדבר מפי ספרים ומפי סופרים.

איסור הושטה מידו לידה לאשתו נדה ברבים

ואם מותר לאשה שאינה טהורה להגיש לבעלה את בקבוק היין וכדו', כשיש שם אורחים, או

לכאורה במיין ענבים שפיר דמי למזוג, שכל האיסור במזיגת היין בידי האשה היינו במשקה שיכול להביא לידי עבירה, אבל במיין ענבים לכאורה דמי לשאר משקים שאינם מביאים לידי עבירה, שמותר לאשה למזוג לתוך הכוס בפני בעלה. ועוד יש לדון בזה, דשמא כל איסור מזיגת מים ליין בפני בעלה היינו רק באופן שהמים באים להשביח את היין, אבל אם היין משובח גם בלא מזיגת המים, וכל מזיגת המים על היין אינה באה אלא לשם איזה ענין ע"פ הסוד, להגביר החסדים על הגבורות, לכאורה אין בזה איסור של מזיגה בפני בעלה, שהרי אינה מוזגת לפי טעמו של הבעל.

ולפי זה לכאורה יהיה מותר לאשה למזוג יין לפני בעלה בליל הסדר. וכן יהיה מותר למסור הכוס לאשתו אחר הקידוש כדי שתטעם בשביל חיבוב מצוה, דמאחר שאינו נותן היין לשם שתייה ולחיבה, אלא בשביל המצוה, אין בזה איסור.

ואולם חזינן דאף בכוס של ברכה אסרו באשתו נדה, ויש לחלק בין מזיגת מים על יין לפני הקידוש, דבזה י"ל דכיון שעושה כן רק לשם המצוה, ולא להטעים היין, אין בזה איסור, אבל לענין הבעל שישלח יין לאשתו, אף שהוא כוס של קידוש אסור, דגם בכוס של ברכה איכא חיבה. ולא התירו בזה אלא אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא גם שותה אחריהם, דכיון שאינו מיוחד לה מותר. וכן מבואר מדברי הראב"ד בספר בעלי הנפש (שער הפרישה סימן א) שהביא מ"ש רב אחאי גאון בשאלתות (סוף שאילתא צו), דאית דאמרי שדר לה שמואל כסא דברכתא ולא קבילת, וכי הות יתבא נדה הות מודעא ליה בכסא דברכתא דלא שתיא כסא דברכתא, דאמר מר (ברכות נא:): ומשגרו לאנשי ביתו במתנה, כי

דבר מידו לידה, או מידה לידו, משום הרחקה וכו', ואפי' כל דבר כגון מעות ומפתח מידו לידה וכו'. וכ"כ בספר חסידים (סימן ש"י) דכשלוך אשה יש להזהירו מן הנדות בימי טומאה, שלא להושיט מידו לידה, ויחזיר אפילו לחם. עכ"ל.

ומרן הבית יוסף (יורה דעה ס' קצ"ה) הביא את שיטת רש"י, ושכ"כ הרשב"א, ובשם רבינו ירוחם הביא לאסור אף בדבר ארוך שלא יושיט מידו לידה, שמא יגע בבשרה. ובדרכי משה הביא מספר בנימין זאב, שיש לגעור בידי מי שמוסר חפץ מידו לידה. ואמנם דעת המגיד משנה והר"ן בדעת הרמב"ם, דרק הושטת הכוס אסורה מידו לידה, שדרך חיבה הוא, אך שאר הדברים שרי להושיט מידו לידה, ובלבד שלא יגע בבשרה. ובשלחן ערוך (סימן קצ"ה סעיף ב') פסק: "לא יגע בה אפילו באצבע קטנה, ולא יושיט מידו לידה שום דבר, ולא יקבלנו מידה, שמא יגע בבשרה", והוסיף הרמ"א, דאסור אף לזרוק מידו לידה. ומבואר, דלהלכה אסור להושיט מיד ליד לגמרי.

ואמנם בתורות אמת לרבי רפאל בירדוגו (תרי"ט), כתב, דרוה"פ לא ס"ל לאיסור הושטה, והרבה חתרו למצוא סמך בש"ס ולא מצאו. והרב המגיד דקדק מהרמב"ם דשרי. וכ"כ הבית יוסף בשם סה"ת. וכן עיקר אמת ויציב, דמנין לנו לחדש גזירות מדעתינו אחר חתימת הש"ס. ורש"י מחמת חסידותו היה זהיר. אך אחר שיצא הדבר מפי קדוש ראוי ליוהר מדרך החסידות. אך בשעה"ד נראה להקל, שהרי רוה"פ התירו. ורבינו ירוחם כתב, דנכון להחמיר. משמע דאיסורא ליכא. ועל כן נראה שהמיקל בהושטה בשעה"ד לא הפסיד. ע"כ.

ואמנם סוגיין דעלמא בפוסקים ושלחן ערוך ואחרונים שאנו נמשכים אחריהם, הוא לאסור הושטה מידו לידה בזמן נידותה. ואפילו בזריקה מידו לידה החמירו בזה. אך דברי התורות אמת בעיקר ההלכה להקל בשעה"ד, מסתברים בטעמים, [ואפשר שכוונתו לבאר כל זה אף בדעת מרן, שמרן רק חשש לשיטת רש"י, כיון שיצא הדבר מפי קדשו. וזה בתורת חסידות, אך לא שמרן פסק שיש בזה איסור]. כמו שביאר בטורת הבית (סימן יב עמוד צא). והעלה שם

שצריכה להניח את הבקבוק על השלחן והוא יטול הבקבוק מהשלחן, הנה בענין איסור הושטה לאשתו נדה ברכים, דהנה בגמ' שבת (יג.) איתא "תני דבי אליהו, מעשה בתלמיד א' ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה, ומת בחצי ימיו, והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם כתיב בתורה "כי הוא חיך ואורך ימיו" בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה, מפני מה מת בחצי ימיו, ולא היה אדם מחזירה דבר, פעם אחת נתארחתי אצלה, והיתה מסיחה כל אותו מאורע, ואמרתי לה, בתי, בימי נדותך מה הוא אצלך, אמרה לי חס ושלום, אפילו באצבע קטנה לא נגע בי, בימי לבוניך מהו אצלך, אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו על דבר אחר, ואמרתי לה ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה שהרי אמרה תורה "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" וכו'. ע"כ. ומבואר בגמרא שבימי נידותה יש איסור נגיעה באשתו אף באצבע קטנה.

וע"ש בתוס' (ד"ה בימי) שהביאו בשם רש"י שהיה נוהג איסור אף בהושטת מפתח מידו לידה בימי נידותה, אף שאין הוא נוגע בבשרה, ונראה לר"י שיש סמך מסדר אליהו, דקתני אמר לה שמא הבאת לו את השמן, שמא הבאת לו את הפך. ומיהו התם מסיים: ונגע ביך באצבע הקטנה, ומפרק אף על פי (שם) דאמר אביי מנח' ליה אפומיה דכובא, ורבא מנח' ליה אבי סדיא, אין ראייה, כי שמא דוקא במזיגת הכוס שיש חיבה יותר, כדאמר התם, אבל שאר דברים לא. ומהכא דקאמר אכל עמי ושתה עמי יכול להיות שלא הקפיד אלא על השכיבה. ע"כ. והיינו דהתם הוא משום נגיעה, אבל אין איסור בעצם ההושטה, אלא שצריך זהירות בהושטה שלא יבוא לידי נגיעה.

ו"ל רבינו יונה (באגרת התשובה אות ע"ה): ואסורה להושיט מפתח או מקל או כל דבר שבעולם מידה ליד בעלה, אף על פי שלא תגע בו. וכן אסור לבעלה להושיט לידה שום דבר אף על פי שאינו נוגע בה. עכ"ל. גם הרשב"א בתורת הבית הקצר כתב, ולא יושיט מידו לידה שום דבר שמא יגע בבשרה. עכ"ל. גם הר"א מלוניל בארחות חיים ח"ב (הל' נדה אות י"א) כתב, אסור להושיט

בימינו שיש קצת בושה בפני אלו שאינן שומרות תורה ומצוות, מכל מקום אין מחשבין בושה זו כדי להתיר איסורין, ואף לא להתיר מנהג ישראל. ע"ש.

ואשר על כן מן הראוי לכתחלה להחמיר בהושטה מידו לידה אף ברבים, ומ"מ המיקל בזה במקום צורך וצניעות, יש לו על מה שיסמוך. וכיו"ב כתב באג"מ הנ"ל לענין לשאת משאות כבדים בימי נידותה, באופן שלא יגעו זה בזה, והוא במקום שיש אנשים שאינה רוצה לפרסם לכל ענין נידותה, שיש לסמוך על זה להקל. ע"ש. וא"כ ה"ה בנ"ד בפרט שהוא חומרא דרש"י, מה גם שהרב תורות אמת (חלק יורה דעה ס' קצ"ה) כתב על דינו של רש"י, שהחמיר משום רוב חסידותו ופרישותו, ולא לחקוק זאת לדורות הבאים, שאין לנו לגזור גזרות מדעתנו לאחר חתימת התלמוד, אך משום שיצא מפי קדשו של רש"י יש מקום לזוהר בזה וכמ"ש בש"ע, אך בשעה"ד יש להקל כרמב"ם וסייעתיה, לפ"ז במקום שהם בושיין מקרי שעת הדחק, והמיקל בזה יש לו ע"מ לסמוך.

ובפרט שכל האיסור משום שלא יבואו לידי עבירה, ובנ"ד מתוך שדחוקים להעביר החפץ וטרודים בזה, נטרד היצר מהם ברבים, ובוזה לא יבואו לידי הרגל עברה, ובלבד שלא יגעו זה בזה.

ומה שטען האג"מ שאין בזה בושה, שהרי הנשים היו לובשות בגד מיוחד בימי טומאתן, הנה זה היה בזמנם, אבל בזמנינו האשה בושה מאמה ומחמותה או מחברותיה, שמחמת זה יכולה האם והחמה לחקור בזה.

ובעין זה מבואר בטה"ב (ח"ב עמ' ק"כ) "דנראה שזוגות צעירים שמוזמנים לפעמים אצל הוריהם וסמוכים על שולחנם בזמן ההוא, ומטעמי צניעות אינם רוצים שידעו ההורים אם האשה טהורה או איננה טהורה, רשאים לסעוד עמהם על שלחן אחד מבלי לעשות היכר ושינוי בינו לבניה". ע"ש. הרי שחשש צניעות ובושה חשש גדול הוא, ובמיוחד שאיסור הושטה הוא חומרא בעלמא שיש מקום גדול לסמוך להתיר בזה במקום צורך.

שהעיקר להקל בזה במקום צורך גדול. ונהעתיקו בבירור הלכה, וחבל שציינן לתורות אמת, בלא לציין היכן ראה ספר זה מעודו.

ואחר שנתבאר דבמקום צורך גדול יש לסמוך על הרב תורות אמת הנ"ל, יש לדון אם אפשר להקל בזה ברבים, והנה בשו"ת אגרות משה (ח"ה חלק יורה דעה סימן ע"ז) נשאל לגבי הרחקות שהצריכו באשתו נדה, האם הרחקות אלו נאמרו גם במקום שנמצאים שם אנשים אחרים, והביא דברי הרמ"א (סימן קצ"ה ס"ג) שכתב בשם יש אומרים (הגהות אשר"י ועוד) שכל מה שצריכין הפסק בין קערה שלו לקערה שלה, הוא במקום שאין הרגילות לאכול מקערה אחת בזמן טהרתה, אלא מב' קערות. ולכן כדי ליצור היכר צריכים שיעשו הפסק, אך כשהרגילות שלהם בימי טהרתה הוא לאכול מקערה אחת, או אז סגי בזה שיאכלו מב' קערות, וזה לבד חשיב היכר, ואין צריכים הפסק אחר בכדי לעשות היכר. והעיד הרמ"א שכך נוהגין. ומשמע דבכל גוונא כשאוכלין בזמן טהרתה מקערה אחת, סגי שיאכלו מב' קערות בימי טומאתה, וללא היכר אחר. ואף אם אין עמהם אחרים מבני הבית. ואמנם הב"ח ס"ל שאף לדעה זו כל ההיתר הוא דוקא כשאוכלין עמהם בני הבית, הלא"ה אין להקל, ואף אם בזמן טהרתה אוכלין הם מקערה אחת, אפ"ה יצטרכו להפסק, וע"ש בש"ך (סק"ו) שכתב, שאין דברי הב"ח מוכרחים.

ובאג"מ שם הוכיח דאף כשיש אחרים עמהם חלים דיני הרחקות כרגיל. ושכן דעת מרן השלחן ערוך שאסור לאכול בימי נידותה מב' קערות, אם לא שיש הפסק מפה, אף אם ישנם אחרים בבית. ומה שרצו לטעון דברבים איכא חוסר צניעות אם יקפיד על דיני ההרחקה, הנה אין בזה חשש, שהרי ידוע לכל שהנשים רואות וסת אחת לחודש ואסורות על בעליהן כ"ב יום בחודש, וידועים ומפורסמים דיני ההרחקות לכל, ומה בושה היא זו. והרי בזמנם היתה הרגילות שהנשים הטמאות מנידותן היו לובשות בגדים המיוחדים לכך, עד כדי כך שאם לבשה בגדים אלו אף שהיא טהורה מיד נאסרת על בעלה, אלא אם כן נתנה אמתלא כדין לדבריה, אף שהכל היו יודעים שהיא נדה. ואף

פרק יג - נוסח הקידוש והמבטא

צה. אין לספרדי לשנות ממבטאו באמירת הקידוש, ועליו להמשיך כמנהג אבותינו ורבותינו הספרדים, ובפרט באמירת שם ה' אין לו לומר שם ה' בניקוד חול"ם כמנהג האשכנזים, אלא יאמר כפי המבטא המקובל בידינו מרבתינו הקדמונים דור אחר דור. ובפרט שכן משמע שכך היה מבטאם של גדולי הדורות, ומהם רבי אליעזר הקליר (בקורב"ץ לט' באב), ורש"י (הגהות רבי יעקב עמדין ברכות מז.), תוס', הרי"ף (תוס' ברכות טו: בשם הרי"ף), הרמב"ם (פרק סא במוהו נבוכים), הרא"ש, רבינו שלמה אבן גבירול, רבי יהודה הלוי, המהר"ם מרוטנבורג, הרשב"ץ, ועוד. [והגר"א בתיקוני הזהר (תיקון יט דף לח ע"ד) כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה]. (צה)

אין לספרדי לשנות ממבטאו בקידוש, וכן באמירת שם ה' אין לו לומר שם ה' בניקוד חול"ם

מקדשין על פי הראייה, והיה תנא, ואולי היה רבי אלעזר ב"ר שמעון, כדמשמע בפסיקתא. ואפילו אם אינו ראב"ש מכל מקום תנא היה. ועליו יש לסמוך כפר"ת, ודעת הערוך נראה ג"כ שר"א בר"ש היינו ר"א הקליר, שפי' בערך קלר, יש מקום שקורין לעוגה קליר, וע"כ נקרא ר"א קליר, שאכל עוגה שהיה כתוב בה קמיע ונתפקח, ודבר זה מצינו בראב"ש. עכ"ל. וכן כתב הרא"ה בספר פקודת הלויים (ברכות יא.) דר"א הקליר מקובל שהיה בימי התנאים. וכ"ה בהרא"ש (ברכות פ"ה ס" כא), ובבב"י (ס" קיב).

ב. ועוד ראייה, ממה שמובא באזהרות לחג שבועות לרבינו שלמה אבן גבירול [לפני כאלף שנה], שכתב: אנכי ה', קראתיך בסיני, ולא יהיה לך על פני וכו'. ומחרוזים אלה מוכח להדיא שניקוד שם ה' קרוב לניקוד פתח, ולא כניקוד חול"ם.

ג. וכן מוכח מהפיוט הקדמון, צור משלו אכלנו, ברכו אמוני [פתח], כדבר אדני [בקמץ]. ומחרוזים אלה מוכח שהמבטא קמץ דומה לפתח, שאילו למבטא האשכנזים אין כאן חרוזים. [וביטוי אמוני ע"כ שהוא בניקוד פתח, או הקרוב לפתח, ולא קרוב לחול"ם. ודו"ק].

ד. וכן מוכח מן הפיוט שיסד דונש בן לברט [שהיה לפני כ-1200 שנה] וז"ל: דרוך יקרא לבן עם בת, וינצורכם כמו בכת, נעים שמכם ולא יושבת, שבו נוחו ביום שכת. אלוקים תן במדבר ה', הדס שיטה בראש תדהר, ולמזהיר ולנוהר תן כמי נהר. ע"כ. הרי שניקוד קמץ וניקוד פתח דומים זה לזה בהבדל דק.

ה. וכן מוכח מהפיוט שסידר רבי יהודה הלוי

(צה) בענין המבטאות ראה בילקו"י תפלה א' (סימן קא עמוד שצו), ובילקו"י על הל' פורים (קונטרס אחרון סימן א').

ונתבאר שם, שאין לשנות מהמבטא שלנו, וגם במבטא שם ה' אין לספרדי לשנות ולומר שם ה' בחול"ם, כמנהג האשכנזים, אלא יש לו להמשיך כמנהג גדולי הדורות הספרדים לבטאת בקמץ הדומה לניקוד פתח, והדקדקנים יודעים להבדיל ביניהם. [וההבדל הוא, כי בעת שמבטאים את ניקוד הפתח מרחיבים את הפה, והיינו פתח, ובביטוי קמץ קומצים את הפה, ומבטאים אותו בתנועה כבדה יותר, כביטוי בני העדה הבבלית והבוכרית].

ויש להוכיח מדברי כמה ראשונים, כפי מנהגינו שאין אומרים ניקוד קמץ כמו חול"ם, אלא בביטוי הדומה לביטוי ניקוד פתח:

א. מפיוטי ר"א הקלירי [שי"א שהוא ר"א בן רשב"י, וכמבואר בתוס' חגיגה יג.] ובפסקי רבינו אליהו מלונדריש לברכות (עמוד מח.), וראה בעין יצחק ח"א (כללי התנאים והאמוראים הערה כו, עמוד יטו), שכתב בקרוב"ץ לט' באב: אז אמרתי הנה באתי לבית מעדני [בפתח], עדני [בפתח], אז דיני [בפתח], אומרה לאדני [בקמץ]. ע"כ. ומדנקט הכל בחרוזים ע"כ שהביטוי בשם ה' דומה לפתח. רק שהוא בתנועה כבדה יותר. ומכאן ראייה מחד מן קמאי למבטא הספרדים. [וראייה זו הביאה מהר"י שווארץ בשו"ת דברי יוסף דף קסו. והובא בשו"ת יביע אומר ח"ו ריש עמו' לו, ולא כמו שחכ"א מב"ב אימץ ראייה זו לעצמן]. ועיין בהגהות מיימוני (פ"ו מהלכות תפלה סק"ב): וכן הקליר יסד קרוב"ץ, והוא היה מקריית ספר, ובימיו היו

[שהיה בימי הר"י בן מיגאש, רבו של הרמב"ם] שאומרים אותו בשבת זכור, בימי חרפי מקדמוני, בי דיבר רוח ה', והיום אם גרשוני עוני וכו'. ושם הניקוד הנכון הוא בפת"ח, [ודלא כמו שניקדו בכמה סידורים בקמ"ץ], וכל בית הוא בחרוזים במדוייק, ולמבטא האשכנזים אין זה חרוזים. ועוד שם: טרוף טרף שאר המוני, מי נתן למשסה יעקב למוני, וישראל לכוזים הלא ה'. [וכ"ז חרוזים רק למבטא הספרדי]. וכן בסוף הפיוט, דגלים עברו ביבשה, ולפניהם אל נערץ בקדושה, אז שוררו שירה חדשה, מי כמכה באלים ה'. והניקוד בשירה חדשה ושם ה' זהה לביטוי ניקוד הפת"ח. ומכל החרוזים הגז' משמע שמבטא ניקוד קמ"ץ דומה לניקוד פת"ח.

ו. וכן מוכח עוד מהפיוט שסידר רבי יהודה הלוי: ובאו כולם בברית יחד, נעשה ונשמע אמרו כאחד, ופתחו וכו' ה' אחד. ע"כ.

ז. ועוד ראיה מהתוס' ברכות (טו:) שכתבו בשם הר"ף שצריך להפריד בק"ש בין האותיות הדבקים, שלא יבלע אחד מהם, וכגון וחרה אף, שאם לא יתן ריוח ביניהם יראה כאומר וחרף. וכ"כ הרא"ש בפסקיו (פרק ב' דברכות סימן יב) בשם הירושלמי, דצריך להתיז הז' של למען תזכרו, וליתן ריוח בין וחרה אף, דלא לישתמע וחרף. ע"כ. וכן כתב האבודרהם (בסדר שחרית). וכ"כ בספר אוהל מועד (שער ק"ש דרך ראשון), שצריך ליתן ריוח בין וחרה לאף, דלא לישתמע וחרף ומוכח כנ"ל. וכ"פ בש"ע (סי' סא סי"ט). ובשלמא אם הקמץ דומה לפת"ח כמו הביטוי אצלינו, אגב ריהטא בבליעת האלף של תיבת אף יהיה נשמע כאומר וחרף ח"ו, משא"כ אם הקמץ שבסוף וחרה מתבטא כעין נקודת החולם, ואילו האלף נקודה בפתח, לא יגיע למצב שיהיה נשמע כאומר וחרף, שהניקוד מבדילם הבדל גמור. אלא ודאי שהקמץ ופתח אין הבדל ביניהם אלא הבדל דק, שזו תנועה כבדה וזו תנועה קלה יותר. ולכן הוצרך הר"ף להזהיר על כך. [ומטעם זה נמי הוצרך רבינו בחיי להזהיר להבדיל בין קמץ לפתח].

ח. וכן היה מבטאו של רש"י ז"ל, כמדוייק מדבריו בברכות (דף מז:), וכמ"ש בהגהות היעב"ץ בברכות שם, דרש"י קורא בכל מקום לקמ"ץ פתח, וכ"ה קריאת הקמץ לספרדים.

ט. וכן נראה דעת התוס' (סנהדרין ע.) וכמ"ש בערוך לנר שם, דלא ניחא להו למימר דבכולהו הוי לשון וי בפת"ח הוי"ו, משא"כ בויפת דהוי"ו בקמץ, ואין זה לשון, וי דבקריאת הספרדים גם הוי"ו קמוצה כמו פתוחה נקראת, וכן היתה קריאת התוספות. ע"כ.

י. וכן נראה מדברי הרמב"ם במורה נבוכים (פרק סא), ושם כתב, דכל שמותיו יתעלה הנמצאים בספרים, כולם נגזרים מן הפעולות וכו', והשם המכונה בו ה"א וא"ו ה"א הוא ג"כ נגזר מן האדנות, דיבר האיש אדני הארץ אתנו קשות, וההפרש בין אמרך אדני בחי"ר הנו"ן ובין אמרך אותו בקמצת הנו"ן, כהפרש בין אמרך שרי, אשר ענינו השר שלי, ובין אמרך שרי אשת אברם שבזה הדור וכללות לאחרים, וכבר נאמר למלאך אדני אל נא תעבור, דשם ה' הוא לשון רבים של אדונים. ע"כ. [כשם שמדברים לאדם מכובד בלשון רבים, אתם אמרתם וכדו']. ובוזה מבואר בהדיא אחז"מ דלא כמ"ש הרב קהלות יעקב, דס"ל דשם אדנות הוא מלשון יחיד. ומזה משמע שקמ"ץ נקרא בדומה לניקוד פת"ח. ויש שרצו להביא ראיה מהפסוק בבראשית, אדני, אל נא תעבור מעל עבדך, והרי ודאי המלאכים הם רבים. וע"כ דבאמירת שם ה' צריך לומר בקמ"ץ, אולם ע' בגמ' שבועות לה: כל שמות האמורים בתורה באברהם קודש, חוץ מזה שהוא חול "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך על נא תעבור מעל עבדיך" חנינא בן אחי רבי יהושע ורבי אלעזר ב"ע משום ר"א המודעי אמרו אף זה קדוש. כמאן אזלא הא דאמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכניה, כמאן כאותו הזוג. עכ"ל. ופירש רש"י, אף זה קדש, דכתיב לעיל מינה וירא עליו יי' והדר כתיב והנה שלשה אנשים, ואמר להקב"ה אל נא תעבור מעל עבדך, המתן לי כאן עד שאכניס האורחין. ע"כ. הרי שאברהם אמר זאת למלאך האמצעי, ולא לכל המלאכים. וע' בפ"י רש"י על התורה (בראשית פרק יח) ויאמר אדני אם נא וגו', לגדול שבהם אמר, וקראם כולם אדונים ולגדול אמר אל נא תעבור, וכיון שלא יעבור הוא, יעמדו חבריו עמו, ובלשון זה הוא חול. דבר אחר קודש הוא, והיה אומר להקב"ה להמתין לו עד שירוץ ויכניס את

האורחים. ע"כ. נמצא דלשון זה יכול ליפול על יחיד או על רבים, ובין קודש ובין חול. ודו"ק. [וצ"ב דמה יענה הרב קהלות יעקב לגבי שם אלקים שהוא ג"כ לשון רבים. וע"כ כמו שביארנו לעיל מינה, וע' בזה להלן באורך]. ועיין בילקו"י על הלכות קריאת התורה וביהכ"נ (עמ' קיד).

יא. וכן נראה מדברי המהרש"א [אף שהיה אשכנזי]. שכתב במס' שבועות (לה:): "כל שמות וכו', ולפי זה לא נשתנה כאן ונכתב אדני בקמ"ץ כמו שמות קדושים דמתפרשו לשון רבים. על שם רוב יכולתו ואדנותו. ע"כ. חזינן שגם הוא כתב כהרמב"ם ששם אדנות מתפרש בלשון רבים, ודלא כמ"ש הרב קהלות יעקב זצ"ל.

יב. וראיתי שהביאו בשם ספר שפת אמת (להרב בנציון כהן עמוד קסב) שהובא מרבי אליהו בחור [המדקדק האשכנזי הידוע שחי באיטליא לפני כחמש מאות שנה, בן דורו של מרן השלחן ערוך], כי אין רוצה לומר על דרך שהאשכנזים קוראים אותו, רק על דרך שהספרדים והלועזים קוראים אותו שהוא נוטה לפתח. אמנם הספרדים אינם יודעים לכוין קריאת הקמ"ץ, כי גם אנשי טבריה עושים הפרש בינו לבין הפתח, כי קריאת הקמ"ץ מורכב מפתח וחולם. ושם האריך בראיות רבות שהקמ"ץ נוטה לפתח הרבה יותר ממה שהוא נוטה לחולם.

יג. והביא עוד ראייה מדברי הרז"ה המדקדק האשכנזי בספר צהר ותיבה (עמוד יז), שקריאת הספרדים נכונה בזה כי הם קוראים הברת כל תנועה גדולה כעין התנועה הקטנה המיוחדת לה, ולא כקריאה האשכנזית, ושכ"כ הרד"ק במכלול הנ"ל (דף קפז). ע"ש.

יד. וכ"כ האשל אברהם מבוטשאטש (סימן תקפב), שהמהר"ם מרוטנבורג היה קרוב לארצות הספרדים, ולכן ביטא את הקמ"ץ כמו הספרדים. [ראה בהקדמת המשנה ברורה חלק ג, איש מצליח].

טו. ועיין בהקדמה לספר הרקמה, שחובר בשנת ד'תת"י, שבו מתאונן רבי יונה אבן ג'נאח על זניחת לימוד המסורה והדקדוק בספרד, ומתאר את חוסר ההבחנה בין קמ"ץ לפתח, וכתב, וכבר גרם זה לרובם להקל ג"כ במסורת המקרא, וההפרש בין הקמ"ץ והפתח ומלעיל ומלרע. ע"כ. ומוכח שכבר בזמנם (קרוב לאלף שנה!) היו מבטאים

את הקמ"ץ כמו הפת"ח, ולכן התאונן שהרי ישנו איזה הבדל דק ביניהם שצריך להבחין בו, שהקמ"ץ דגוש יותר, והפתח רפה יותר. [וראה להלן מ"ש בשם ספר חסידים שא"ז מעכב בק"ש ובתפלה].

טז. גם הרשב"ץ כותב בספרו מגן אבות (עמוד נה) דהקמ"ץ מורה על ההגבהה, וזאת התנועה אין אנו מכירים בה, כי הקמ"ץ אנו מביטים בה כמו הפתח, והוא חסרון בהברה. ואולי הראשונים היו מבדילים יותר ממנו. ע"ש. ומוכח להדיא שהיו מבטאים את הקמ"ץ בביטוי הדומה לביטוי הפת"ח, ולא כמו שהאשכנזים נוהגים כיום. שאם היו מבטאים את ניקוד הקמ"ץ כחול"ם על מה התאוננו הקדושים הנ"ל שאין יודעים להבחין בין קמ"ץ לפת"ח, הרי ההבדלה ברורה. וע"כ כדכתבנו. ועיין ברד"ק במכלול (דף קלו) שכתב, שתנועת הפתח היא כתנועת הקמ"ץ, אלא שהיא שפלה ממנה. ע"ש.

ונודע כי הגאון רבי יצחק מוואלוז'ין היה רגיל בכל יום לחזור ולקרוא ק"ש אחר התפלה במבטא ספרדי, מפני שחשש שהיא ההברה הנכונה, והחמיר על עצמו במצות עשה דאורייתא. [ספר כתר אפרים עמ' סז]. וראה להלן שהגאון רבי נתן אדלר, רבו של החת"ס, שינה מבטאו למבטא ספרדי.

ובספר עובדות והנהגות לבית בריסק ח"ד (עמוד לה) כתב: בהיות מרן הגרי"ז בארצות סוריה ולבנון, בנסיעתו לארץ ישראל, שמע קריאת התורה בביכ"נ של הספרדים שם, ויצא בזה י"ח. אולם בהיותו בעיר חיפה [בק"ץ תש"ח] התפלל פעם אחת בביהכ"נ של חסידים וקראו שם בפרשת פנחס בפסוק "אשר הוכה את המדינית", היכה בהברה החסידית, וסבר הגרי"ז שלא יוצאים בזה י"ח, כיון שזה היפך מהמשמעות האמיתית שתחת אשר בכתוב נאמר שהאיש הוכה בידי אחרים, מהברתם משמע שהוא היכה את המדינית. עכ"ל.

ובביאור הגר"א לתיקוני הזהר (תיקון יט דף לח סוף ע"ד) ג"כ כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה. ע"ש. [חזו"ע].

ובאמת שלא מצינו לשום גדול ספרדי שישנה את מבטאו למבטא אשכנזי. ומצינו רק ההיפך.

גם מהר"י שווארץ בשו"ת דברי יוסף (דף קסו). כתב, בדבר הברת האשכנזים שקוראים קמץ כמו חטף קמץ, ר"ל שנוטה מעט לחולם, והספרדים קוראים הקמץ כמו הפתח, לדעתי נראה ברור שהברת הספרדים היא הנכונה, כי הם לא הלכו כ"כ בגולה מדחי אל דחי, כי אם בחורבן בית שני באו משם לספרד עד גלות הארץ במשך יותר מאלף ושלוש מאות שנה, ולא שינו הברתם אשר הביאו עמם, ואשר השתמשו בה אבותינו בירושלים ובבית המקדש ובכל ארץ ישראל. וביותר הברת אנשי עדות המזרח בכל וסוריה ומצרים אשר לא נפסק הישוב מהם בכל הדורות, משא"כ האשכנזים שהלכו בגולה מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, גולה אחר גולה, בארצות פזוריהם, ולכן היתה סיבה שנשתבשה

הברתם ולשונם, כי נתערבו בגוים רבים, וילמדו מהברתם ולשונם, וישתמשו גם בלשון הקודש כדרך הברת לשון העמים. ע"ש.

והביא ראיה למבטא הספרדים ממ"ש במדרש (ב"ד פרשה ט) ר"מ אומר והנה טוב מאד, טוב מות, וכן היה דורש ר"ש בן אלעזר בשם ר"מ. ומוכח שביטוי אות ת' כהברת הספרדים שדומה קצת לדל"ת, אבל לפי הברת האשכנזים שהתיי"ו דומה לסמ"ך, אין שום מקום לדמות מלת מאד למלת מות. ונעוד דלמבטא האשכנזים צ"ב מהו ההבדל בין מתוקן למסוכן. וכן באמירת היום הרת עולם שהוא מלשון הריון שבו נברא העולם, והם אומרים היום הרת קרוב לאות סמ"ך, ואינו במשמע לשון הריון כלל].

יש מרבני האשכנזים שהתנגדו למבטא הספרדי

כן גם לבתי ספר בבני ברק. וכן כתב הרב השואל בשו"ת אז נדברו (ח"ג סימן מח) בשם החזו"א, שאשכנזי המתפלל בהברה ספרדית יש לו להזהר לומר ש"ש בהברה אשכנזית.

וכן בספר אעלה בתמר (עמוד ס, להגרא"ל שטיינמן) כתב, ששאל את החזו"ן איש אודות אשכנזי אם יכול לצאת י"ח קרה"ת מפי ספרדי שקורא בהברה ספרדית, וענה לי שא"א לצאת בזה י"ח קרה"ת, דגרע משאר לשונות כיון שזה קלקול הלשון. ובהערות שם העיר [הגר"ח קנייבסקי]: לא שמעתי כך, ואדרבה לי אמר לגבי קרה"ת שאשכנזי יוצא מספרדי, ואולי קרה"ת יותר קל. ע"כ. נראה להלן בדברי המנחת יצחק].

ובס' תשובות והנהגות (ח"א סימן קכח) טען, דאף אם יש חילוק מעט בין קמ"ץ לפת"ח, אם השינוי ניכר רק לחכמים, אז במקום שאינו ניכר אסור. (עיין היטב ברמב"ם ספ"ה דשבועות). ולכן באשכנזים כיון שלא ניכר כשאומר הקמץ בפתח כהספרדים אלא נראה שהוא כלשון רבים, אסור לספרדי להיות שליח ציבור, אבל גם אם מובן הכוונה, לדין דאומרים בקמץ כשאומר בהברתם הוא רק ככינוי וצריכים שמו הקדוש בהברתו כמקובל אצלנו מדור דור ואין לשנות.

ועוד נשאל שם בכרך ב' (סי' עז) בש"ץ המתפלל בהברה ספרדית גם באזכרת שם ה', אם

והנה יש המדייקים מדברי רבינו בחיי (פר' וירא על הפסוק, אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וגו'. הוב"ד גם בספר תולדות יצחק לר"י קארו דודו של מר"ן) למבטא האשכנזים בזה, שכתב, זהו ההפרש הגדול שיש בתורתנו בין קמ"ץ לפת"ח, כהפרש שיש בין אור לחשך ובין קדש לחול.

וכ"כ בספר קריינא דאיגרתא (מכתבים של בעל קהילות יעקב (הסטייפלר) אות קלא), דמצווה לספרדים לשנות הברתם בהזכרת שם אדנו"ת, ולבטא בקמץ תחת הני, דאל"כ יש כאן ח"ו משמעות של רבים. וע"ש שכך דעתו הן לגבי ביטוי השם, והן לענין בחירת הנוסח ע"י הרוב. ע"ש.

ובספר פניני רבינו הקהלות יעקב עשה סניגורין לדברי אביו הסטייפלר זצ"ל, דאף שבקמ"ץ הוא ג"כ לשון רבים, מכל מקום הקפידה תורה מאיזה טעם שהוא לכתוב על שם קודש בקמץ דוקא, ולרבינו בחיי הוא ע"פ סוד, אבל מאחר שהתורה הקפידה לכתוב על קודש בלשון קמץ ובפתח לחול, וכפי חול נראה ח"ו כב' רשויות, לכן חייבים להקפיד לקרות בקמץ, רק אם מחלקים בזה בהברה שניכר ההבדל בין פתח לקמץ אין שום תלונה עליהם. עכ"ד.

והגאון החזו"ן איש הורה דאלו האשכנזים שמתפללין בהברה ספרדית, יזהרו באזכרת שם השם לומר בקמץ כאשכנזים, והזהיר

מותר ליתן לו להתפלל כש"ץ, והשיב, עיין בספר "טעם ודעת" על התורה (פרשת וירא י"ח - ג) שמנהגינו להקפיד לא לומר השם בפתח כמו הספרדים והנוצר בארץ ישראל, והרי מ"נ אם כל התפלה מתפלל כהרגילו שקמץ מבטא בפתח, ורק השם לבד בקמץ, התפלה מ"נ משובשת, ומה לנו לעודדו להתפלל פעם בפתח ופעם בקמץ, אף אם קורא אצלינו השם בקמץ כמנהג האשכנזים. ונראה טעם הגון על מנהגינו, שבעצם הוי שינוי גדול בין קמץ לפתח, ומ"מ כיון שהרבה רגילים להתפלל כן, לא גרע מכל לשון והוי כמתפלל בלשון אחר שמותר, משא"כ בהשם הקדוש דמה שמועיל בכל לשון הוא רק בלשון לע"ז, שלדידן נחשב רק כינוי וכמבואר בשו"ת רע"א (סי' כ"ה), ומחליף בזה שם המיוחד שבו תפלתינו מתקבלות, לכינוי, ולכן אנו מקפידים שלא יתפלל עכ"פ בהזכרת ה' אלא לפי המקובל אצלינו לביטוי, ויש בקמץ סוד נפלא וכמבואר ברכינו בחיי, ולכן בכל התפלה כשמתפלל מועיל, דלא גרע לדידן מכל לשון, וכמבואר בר"ן (ריש נדרים), אבל בשם ה' ככל לשון אין מעלתו כשמו ית' המיוחד, ולכן בו

אנו מקפידים ביותר שיאמר בקמץ דוקא כראוי לפי קבלתינו. וביותר יש לזיזו באותם אשכנזים המושגים להברה ספרדית, ובשלמא בספרדי ממש זהו לשונם ומנהג אבותיהם, והוי לכה"פ כלשון אחרת, אבל המתחדשים אין זה לשון הקודש ע"פ מנהג אבותיהם, וכה"ג גרע שהתפלה בכנויים, וכן מוכח חילוק זה במהרי"ט, ובכמה קהלות בתו"ל לא מקפידים וש"ץ מתפלל בפתח כרצונו, וראוי לעוררם על כך. ע"כ.

גם בשו"ת שבט הלוי חלק ח' (סימן כ תשובה משנת תשנ"ב) כתב, שאף הספרדים יאמרו שם ה' בקמץ כהאשכנזים. ושם נשאל בדבר בית ספר שיש שם מבני אשכנז ובני ספרד יחדיו, כיצד ינהגו עמם בסדר התפלה, והשיב להם שילכו אחר רוב התלמידים. ומכל מקום בענין שם ה' כדאי ע"פ הלכה שיאמרו שם הוי"ו ב"ה בביטוי אשכנזי, דהיינו, בהדגשת הקמץ שלא נוטה לפתח, וכאשר כבר עורר זה היעב"ץ בהקדמת סולם בית אל. וציין שם ששוב הראו לו שכן כתב בקריינא דאגרתא. ע"ש.

מדברי רבינו בחיי נראה להיפך שיש משם יש ראייה למבטא הספרדים

אולם ז"ל רבינו בחיי שם: דאף על פי שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת, אין הדבר כן, אלא שיש הפרש ביניהן במבטא, שהרי תנועת הקמץ גבוהה ועליונה, ותנועת הפתח למטה ממנה, כי הקמץ בתיבה יורה על מעלה גדולה, ועל דבר שהוא עומד בפני עצמו, ואינו נסמך לאחר, כענין ארון שהוא קמו"ץ, ומצינו ארון הברית שהוא בפתח וכו', כי הפתח נסמך לעולם למה שאחריו, ולא כן הקמץ כי הוא עומד בפני עצמו וכו', ומטעם זה בניקוד זה השם לא תמצא פתח אלא קמץ, כי היא המעלה העליונה הגדולה המורה עליונות ושהוא בלתי נסמך לאחר כדבר הנברא, זהו ההפרש הגדול שיש בתורתנו בין קמץ לפתח, כהפרש שיש בין אור לחשך ובין קדש לחול. ע"כ.

ומדברי רבינו בחיי מבואר אדרבה שמבטא הקמץ והפתח דומה מאד, ורק הבדל דק יש ביניהם, שהרי כתב "אף על פי שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחד", ולמבטא האשכנזים אינו נראה כלל כדבר אחד

והנה עיקר סמיכתם של הגאונים הנז', הוא מדברי הגאון יעב"ץ בהקדמה לסידורו בית יעקב, שכתב שם: וכתב דיבור הפה ומבטא השפה, צריך להיות שלם בחיתוך הלשון, כל מום לא יהיה בו, באות בניקוד בטעם, בהלכות לה"ק בכל תנאיו, וביחוד שלא לקרות לעיינין אלפין, וכן ההיין, כאשר יבאר הגלל, וכ"ש מחילוף קריאת אותיות שאינן ממוצא אחד כלל. לא כמו שאנו האשכנזים עושים בקריאת ת' רפויה כסמך לבשתנו, אכן בתנועה אשרנו טוב חלקנו. ולא כספרדים שאינם מבדילים בין קמץ לפתח, בזה הם עושים קודש חול. וע"ז תמהתי מימי. אחר זמן רב מצאתי להרב המקובל הבחיי (ר"פ וירא) שהתנגד להם בזה, והוא ז"ל היה מהם והעיר עליהם והזהיר ע"ז מאד, מלבד מה שגורעים מספר הנקודות הקדושות שנתנו בסיני ומבטלים מקצתן, כי אין להם לא פתח ניכר, והחולם לגמרי בטל אצלם ונעקר. ונמצאת בריאת הברית החולם שלנו נעדר מעיקרו, וכה עשו בסגול וצירי שהשוו הברתם ואין למחלת לשונם צרי. ע"כ.

שמענו מגדולי התורה הספרדים שבדור האחרון, ובודאי ששמעו כן מרבותיהם גדולי הדור הקודם, והם שמעו כן מרבותיהם דור אחר דור. וע"כ שהבינו בדברי רבינו בחיי כנ"ל.

ומ"ש בס' פניני קה"י הנ"ל, אחה"מ יש להעיר מדברי השפתי חכמים בבראשית (פר' וירא נ) שכתב, דקשה לרש"י למה אמר מתחילה אדני לשון רבים, ואח"כ אם נא מצאתי חן בעיניך לשון יחיד, ועל זה פירש רש"י, לגדול שבהם אמר "ואין חילוק בין קמ"ץ לפת"ח" כי כולם לשון רבים הם. ע"כ. ודו"ק.

ומה שעשה סניגורין לדברי אביו הגאון זצ"ל, במחכ"ת אינו מובן, שהרי גם הוא מודה שקמ"ץ משמע לשון רבים, ולרבים חולין קרינן ג"כ בקמ"ץ, שהרי בגמ' שבועות לה: משמע דבין למ"ד קודש [שם אדנות הנאמר אצל אברהם אבינו, בפסוק אדני אל נא תעבור מעל עבדך], ובין למ"ד חול, ניקוד השם הוא אותו ניקוד, שכן לא נחלקו שם כלל על הניקוד, אלא רק האם אמר למלאכים וכפ"י רש"י על החומש, שלכולם קראם אדונים, או אמר זאת כלפי השכינה, ומשמע שגם בקמ"ץ יכול להשתמע חול ובלשון רבים. ואולי אף הגאון קה"י לא נעלמו ממנו דברי הראשונים הנ"ל, דשם אדנות משמעותו בלשון רבים, ולית מאן דפליג בזה, וכנ"ל, אלא שעיקר כוונתו היתה להלחם בכל עוז ברוח המזרחי שנשבה אז בחזקה, ולכן ביקש לערער בדוחק על הברת הספרדים בהזכרת שם שמים, וכוונתו היתה לש"ש, אך לדידן אין לנו לשנות ממסורת אבותינו המבוססת ע"פ דברי התנאים והראשונים וכנ"ל.

וה"ל מרן אמור"ר שליט"א בספר חזון עובדיה פורים (עמוד ט): וכל טענת המנחת יצחק וגם הגר"ע סופר מטעם היעב"ץ עפ"ד דברי רבינו בחיי בקריאת קמ"ץ כפתח, לא קשיא מידי. עכ"ד.

והגר"ש"ו אויערבאך זצ"ל בספר הליכות שלמה (פ"א ה"י) כתב, שאין לשנות ממסורת ההברה בתפלה והברכות, ובמקור שם כתב, שיש שרצו לומר דכיום שלהברת הספרדים קמ"ץ משתמע כעין פת"ח, גם לדידהו צריכים לומר קמ"ץ כהאשכנזים, אך א"א כלל לומר כן, שהרי מסורתם קבועה מדורי דורות על פי גדולי וגאוני

ותנועה אחד, אלא כשני ניגודים והפכים גמורים. וזה לא יתכן רק לפי מבטא הספרדים. ובפרט לאותם המבטאים את הקמ"ץ בתנועה כבידה יותר. אך למנהג האשכנזים הרי ביטוי הקמ"ץ והפת"ח הוא רחוק מאד אחד מזולתו, ולא היה צריך רבינו בחיי להזהיר כלל על כך. ואין כתב רבינו בחיי שאין הפרש ביניהם ושנראה שהכל דבר אחד ותנועה אחת.

אלא דמה שסיים שזהו הפרש גדול שיש בתורתנו בין קמ"ץ לפתח כהפרש שיש בין אור לחושך, ובין קודש לחול. ע"כ. הנה לכאורה מלשון זה יש לדקדק דההפרש הוא ניכר כ"כ כמו ההפרש שיש בין האור לחושך. ולפי מנהג הספרדים הרי אין ההפרש ניכר כ"כ כהפרש בין האור לחושך. הכוונה על המשמעות היוצאת מהם, דשם אדנות בפת"ח שהוא לשון חול, בא לומר שהם אדונים, ואילו שם אדנות של קודש, הוא משמעות אחרת כהבדל בין האור לחושך, אבל לא קאי על אופן המבטא, דבזה איה"נ ההבדל הוא מועט. שהקמ"ץ בתיבה יורה על מעלה גדולה, ועל דבר שהוא עומד בפני עצמו ואינו נסמך לאחר, והפתח נסמך לעולם למה שאחריו. ומטע"ז זה בניקוד ה' לא תמצא פתח אלא קמ"ץ, כי הוא המעלה העליונה המורה עליונות, ושהוא בלתי נסמך לאחר כדבר הנברא, זהו ההפרש הגדול שיש בתורתנו בין קמ"ץ לפתח כהפרש שיש בין אור לחושך וכו'.

אי נמי שבא להגדיל החשיבות של שימת-הלב להבדיל בין הפתח לקמ"ץ באותו הבדל דק שהזכרנו. [ניתכן שלפי המבטא הבבלי, איה"נ יש הפרש ניכר בין קמ"ץ לפתח].

ויש להוסיף מ"ש המהר"ל מפראג בספרו גור אריה על פירוש רש"י בפרשת וירא פי"ח פ"ג, שפירש ששם אדנות ניקוד בקמ"ץ, מפני שהקמ"ץ משמעו גם לשון יחיד וגם לשון רבים, שכן קמ"ץ מורכב מפתח וחיריק, וכשהנו"ן מנוקדת כאן בפתח משמעו לשון רבים, וכשמנוקדת בחיריק משמעו לשון יחיד, ודרך כבוד אומרים לו לשון רבים, שהוא כולל הכל, ודלא כהקה"י.

הרי שמנהגינו מיוסד על פי הקדמונים הנ"ל, וכן

שלמה ח"ב (סימן ז) שהביא משם הגר"י קנייבסקי זצ"ל, שבחור ישיבה ספרדי משיבת פוניבז' שאלו, אם מותר לו לשנות מנוסח אבותיו, והשיבו, שאין לו לשנות ממנהג אבותיו, וימשיך להתפלל בנוסח שקיבל בביתו.

גם בספר מכתבים ומאמרים (להרב שך, ח"ד סימן שלג) כתב, שאם מתפלל תפלת לחש יש לו לנהוג כנוסח שההורים שלו מתפללים. וכ"כ עוד בח"ג (עמוד פד), ואם יש מחלוקת בהלכה שאין בזה מסורת אבות, יש לנהוג כפי שפוסק הגדול יותר בתורה וכו'.

ומ"ש בתשובות והנהגות הנ"ל, שאם גם את שם השם ית' אומר בהברה ספרדית, בביטוי קמץ כעין פתח, לא ניתן לו להתפלל כש"ץ, זולת מקרים מיוחדים כמו משום כבוד הבריות וכדו'. ע"ש. הנה אין נראה כן לדינא למונעו מלהיות ש"ץ, אחר שעושה כדעת רבותיו גאוני קדם, ומדברי רבינו בחיי אין כל הכרח, ואדרבה פשוט דבריו מורה כמבטא הספרדי. וכפי שאכן מבואר בדברי הקדמונים, גדולי אשכנז וגדולי ספרד שהיו מבטאים את המבטא של הקמץ, כפי המבטא של הספרדים.

גם בשו"ת יביע אומר (ח"ו אר"ח סימן יא אות ד) אחר שהביא מה שכתבו כמה גאוני להסתייע מדברי ר' בחיי, שהוא עצמו היה מהספרדים ואעפ"כ כתב כמבטא האשכנזים. דחה דבריהם, שהרי רבינו בחיי כתב, דאף שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת, יש הפרש ביניהם במבטאם, שתנועת הקמץ גבוהה ועליונה, ותנועת הפתח למטה ממנה, וא"כ אדרבה מכאן סיוע לספרדים המדקדקים שמבדילים קצת בין הקמץ לפתח. ודלא כמו שחשבו כמה גאוני שהחילוק בין קמץ לפתח שהקמץ כמו החולם, ובחולם שלהם מולידים יו"ד יתירה בתוך התיבה להוראת החולם. ובאמת שמעולם לא עלה על דעתו של רבנו בחיי לומר כן, שא"כ למה כתב בתחילת דבריו שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת, והלא רחוקים הם מאד, ולא קרב זה אל זה, אלא ודאי שכוונתו כפי שנוהגים הספרדים המדקדקים, שעושים הבדל דק בין תנועת קמץ שהיא תנועה גדולה, לפתח שהוא תנועה קטנה. וזה ברור.

עולם, וח"ו לומר שעליהם לשנות ממסורת אבותיהם. אלא על כל עדה להחזיק במסורת שלה בשלימות. ע"כ. ובקובץ מוריה (שכט תשנ"ו) הביאו בשם הגרש"ז, כי שמע בשם החזו"א שעדיף לומר שם ה' בחול"ם כמנהג האשכנזים, ולדעתו אין זה משנה, אבל מבחינת ההגיון נראה שעדיף לומר ני בקמ"ץ, כי האם ראוי לומר יתגדל ויתקדש שמייה רבו? ע"כ. ונהיינו באשכנזי ששינה את כל מבטאו כפי השפה המדוברת. אם חייב לחזור למנהגו הקודם לומר שם ה' בביטוי של האשכנזים, וע"ז השיב שישאר במנהגו החדש].

וכבר הזכרנו מ"ש הרשב"ץ דהקמ"ץ מורה על ההגבהה, וזאת התנועה אין אנו מכירים בה, כי הקמץ אנו מביטים בה כמו הפתח, והוא חסרון בהברה. ואולי הראשונים היו מבדילים יותר ממנו. ע"ש. ומוכח להדיא שהיו מבטאים את הקמץ בביטוי הדומה לביטוי הפתח, ולא כמו שהאשכנזים נוהגים כיום. שאם היו מבטאים את ניקוד הקמץ כחול"ם על מה התאוננו הקדושים הנ"ל שאין יודעים להבחין בין קמ"ץ לפתח, הרי ההבדל הברור. וע"כ כדכתבנו.

ומה שהעירו מהפסוק בפרשת מקץ (פרק מב פסוק ל) אדני הארץ, שהוא לשון רבים, ואעפ"כ תרגמו אונקלוס לשון יחיד. הנה אדרבה מכאן ראיה למבטא הספרדי, שגם אדון יחיד נקרא בלשון רבים, וכמו שהוכיח במורה נבוכים הנ"ל. ועיין בתרגום אונקלוס על אדוני הארץ שהוא לשון רבים והכוונה ליוסף הצדיק בלבד, והוא יחיד. ובאמת לשון יחיד הוא לומר אדני בחיריק, אבל בקמץ או בפתח שניהם הוו לשון רבים. וראה עוד להלן.

וז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן כה ס"ח): יברך להניח בקמץ תחת הה"א ולא בפתח ובדגש. ע"כ. ומבואר ג"כ שיש הבדל בין פתח לקמץ. והיינו הבדל דק שאין הכל מבחינים בו. [ואי נימא דביטוי קמץ הוא כמו בחול"ם, א"כ הקמץ והחולם יהיו שוים]. וע' בתוס' קידושין (יח: ד"ה רבי), דחטף קמץ וחולם קריאתם שוה. ומשמע דקמץ רגיל וחולם אינם שוים.

וה"ה גם לגבי הנוסחאות, שאין לנו לשנות מהנוסח המקובל בידינו מאבות אבותינו, וכל המשנה ידו על התחתונה. ועיין בשו"ת שמע

ושם (אות ו) חזר והביא מ"ש ג"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן ט) להסתייע מדברי רבינו בחיי נגד המבטא הספרדי, וכתב, שאדרבה מבטאם של האשכנזים שמשנים הקמץ לחולם גרע טובא

עדות רבני האשכנזים על המבטא הספרדי

הזה, והוגד לי מפי מגידי אמת כי בביתו של הגאון החסיד רנ"א התאכסן רב אחד מירושלים במשך שנתיים או שלש שנים, אך ורק לתכלית זו שילמוד ממנו את המבטא הספרדי. ושמעתיהו מתפלל במבטא ספרדי, אך מי יוכל לשפוט וללמוד מהאדם הגדול בענקים הזה, וכל גאוני הדור לא עשו כמוהו, וגם החסידים שמתפללים בנוסח ספרד, מכל מקום המבטא שלהם אשכנזי כמנהג אבותיהם. עכ"ל. וכ"כ בדרך הנשר (חלק א' דף מה ע"א), והוסיף שאותו חכם ספרדי שלימד את הגאון ר' נתן אדלר מבטא ספרדי הוא הגאון רבי חיים מודעי מח"ס שו"ת חיים לעולם. ומאז שלמד המבטא הספרדי נטש את המבטא האשכנזי, והיה בעצמו עובר לפני התיבה במבטא ספרדי. [וכן הובא מעשה זה בס' מדי חדש בחדשו ח"ו עמוד עה]. [קטע זה ממין אאמרי].

אם יש ללמוד מרבי נתן אדלר שמוותר לאשכנזי לשנות מבטאו למבטא ספרדי

ד' אנו נלחמים, ואלף כיוצא באלו יאבדו ועוקץ אחד ממנהגי ישראל לא יזוז ממקומו. ושם (סימן צא) "כי רבו זחוחי לב ובחזקתם גבהו להשחית עד רום לשום דופי תחת יופי בכל מנהגי ישראל אשר יסדו לנו רבותינו ואבות אבותינו, עתה עלתה בהם הכוונה בפרץ נופל נבעה אשיות הדת להרוס ויבוא גם השטן בתוכם להוסיף אף ולחרות במכתב עמל וכו". [ולכן לא שינו המבטא מחשש שיעשו עוד שינויים בדברים עקרוניים].

ושו"ר שכן תירץ בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן א) שאף שיש הרוצים שהספרדים יבטאו שם השם כמו קמ"ץ שלנו, הנה גם בקמ"ץ וגם בפת"ח לשון רבים הוא. והשם אדנו"ת, כפי הרשום במסורת נמצא בכתבי הקודש קל"ד פעמים, והנו"ן תמיד קמוצה. וכל קודש נקמץ אבל לא כל קמוץ קודש. ובדרך הפשט נראה, שהכוונה היא להבדיל בין המדבר למלך ב"ו שקורא לו אדוני, למדבר להקב"ה שקורא לו אדנות בצורה של רבים, במוכן של אדון האדונים כמו אלוקים בצורת הרבים והוא אחד

ונודע שהרבה מגאוני אשכנז הודו שהמבטא הספרדי הוא המבטא הנכון, ומהם שאף עשו מעשה בעצמם ושינו למבטא הספרדי, כמו רבי נתן אדלר רבו של החת"ס [נע' בשו"ת חתם סופר (ח"א סימן קנט): "מורי ורבי רבן של כל בני הגולה חסיד שבכהונה מוה"ר נתן אדלר וכו'"], וכן בעל ההפלאה, וכמ"ש בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן טו) שמורי הגאון החסיד שבכהונה מוה"ר נתן אדלר זצ"ל, הוא בעצמו עבר לפני התיבה והתפלל בנוסח הספרדים בסידור האר"י ז"ל. וכן נהג מורי והגאון בעל ההפלאה זצ"ל. ע"כ. גם בספר צרור החיים (אמשטרדם שנת תקפ"פ, דף נח ע"ד) כתב וז"ל: ומה שהעידו על הגאון החסיד רבי נתן אדלר זצ"ל שהיה מתפלל בפרנקפורט במבטא ספרדי, גם אני זכיתי להכיר את האיש ואת שיחו, שאין אנחנו ראויים להיות להדום רגלי הגאון החסיד

אם יש ללמוד מרבי נתן אדלר שמוותר לאשכנזי לשנות מבטאו למבטא ספרדי

אלא שבספר קובץ תשובות להגריש"א (ח"א סימן יב) כתב, שכל אחד צריך להמשיך במנהגו, ודחה הראיה שהביאו מר' נתן אדלר, שהרי החת"ס ועוד לא עשו כן. וגם בשו"ת מנחת יצחק הנ"ל כתב, דמי הוא שיודע מה היתה כוונת הגר"נ אדלר בזה. ונאיני יודע מה צריך לדעת יותר ממה שעשה מעשה רב לשנות למבטא התנאים והראשונים, וכמו שהוכחנו מרבי אליעזר הקליר, שיש אומרים שהוא ר"א ב"ר שמעון בר יוחאי, ומהרי"ף הרא"ש והרמב"ם ועוד]. וכבר השבנו על זה בעין יצחק (כרך ג עמוד תמא) דמה ששאר הרבנים האשכנזים לא עשו כרבי נתן אדלר, הוא מפני שחששו מאד מכל שינוי כל שהוא, מפני רוח ההשכלה שנסבה שם במלוא עוזה באותה תקופה, וכמ"ש בשו"ת חת"ס (אורח חיים סימן קנד): "לא יהין להתיר אפילו מנהג קטן ממנהגי ישראל, היום יאמר הוא כך ומחר יאמר כך עד שיתירו איסור דאורייתא, כאשר אירע בעו"ה בזמנינו כי רבו פריצי הדור והעמידו חזון לומר וכו'". ושם (ח"ו ליקוטים סימן פה) "לא נירא ולא נחת כי מלחמת

ואין שני לו ואין קץ לאחדותו, [נדברים אלו זכה לכיון לדברי הרמב"ם במורה נבוכים כנוכר לעיל], וכן כשמדבר היצור אל יוצרו מלך מלכי המלכים הקב"ה, אפילו כשאין מקום להפסיק, עליו לבטא תמיד את השם כאילו יש בו טעם מפסיק, שצריך לקחת לעצמו ריוח, לפחות רגע כמימרא, להתבונן מה הוציא בפיו.

ועוד שהיה קשה להם לשנות מהרגלם, שהרי רבי נתן אדלר הוצרך ללמוד כשנתיים את המבטא הספרדי מרבי חיים מודעי, ומחמת הקושי להתרגל למבטא אחר, סמכו על מנהג אבותיהם בידיהם, והמשיכו במבטא האשכנזי, אבל הן הן יודו שאשכנזי שיכול להתרגל למבטא ספרדי, שרשאי לעשות כן. ומצוה מן המובחר לעשות כן לכל מבקש אמת, וכל עמל אדם לפיהו.

והמהר"ש גרינפלד בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סי' סז) הוכיח ג"כ ממעשה רב של הגאון ר' נתן אדלר, והגאון ההפלאה, שמכאן ראה גדולה שאין כל נדנדוד איסור לאשכנזי לשנות את הנוסח שלו לנוסח הספרדי. ע"ש.

וא"כ אין לומר שבביטוי הנו"ן בתנועה הדומה לפתח יש איזה איסור, והאומר כך הרי הוא מוציא דיבה ח"ו על כל רבני הספרדים, הם ואבותיהם ורבותיהם קדושי וצדיקי עולם המבטאים הנו"ן בתנועה פתוחה, אכן הם מבדילין בין קדש לחול, בזה שבקודש הם ממשיכים קצת את התנועה הפתוחה, ואנחנו בזה שאנו מקמצים את התנועה, ונמצא אשכנזי המתפלל במבטא ספרדי יזהר לדקדק במשיכת התנועה הפתוחה, אבל אין איסור לבטאות בפת"ח. ומה שאומרים בשם רבינו החתם סופר שאסור לשנות, אני אינני זוכר שמפני טעם זה אסר לשנות, ואפי"ן אם ימצא בספריו כדבר הזה, אין ללמוד מזה הלכה בכל מקום, כי הוא התכוין אז כנגד המשחיתים הרפורמים בהמבורג שהנהיגו השינוי מאשכנזית לספרדית בכוונה זדונית, ובהיות קנאת דת קדשנו בוערת כיקוד אש בלבו הקדוש והטהור, פסק כן, עכ"ד.

ובספר אשרי האיש להגרש"א (ח"א פרק יא אות ב) כתב: אשכנזי יוצא י"ח קריאת התורה בהברה ספרדית ואפי"ן בפרשת זכור, רק שכדאי

להחמיר בפרשת זכור משום שנקרא לא דקדק בדיבורו, וגם זה הלשון לא גרע מחולם של אנשי ליטא. (משו"ת ישיב משה טורצקי עמוד יב). וע"ע שם (עמוד נה). ושם (ח"ב פ"ח): א. לכתחילה ישמע קרה"ת בהברה כמנהג אבותיו. ב. בדיעבד אשכנזי ששמע זכור בס"ת ככתב האריז"ל א"צ לשמוע שוב. ג. אחד שאבותיו קורין בהברה אשכנזית והוא נתחנך לקרות בהברה ספרדי, יקרא כמו שהתחנך, כיון שההברה הספרדית היא נוסחת הרמב"ם, ולכו"ע יוצאים בהברה זו. ע"כ. ובספר ישיב משה טורצקי (עמוד יא) כתב, שאלתי את פי הגרי"ש אלישיב אם אני יכול לצאת י"ח במבטא הספרדי גם בשם הקב"ה וכו', ופסק, שהאשכנזים יוצאים ידי חובה במבטא ספרדי, אפי"ן לדעת רבינו בחיי. ואפי"ן בפרשת זכור מדינא שרי, אלא שכדאי להחמיר (בקריאת פר' זכור). וע"ש. וע' בשו"ת אגרות משה (ארי"ח ח"ב סי' כג), לענין הנוסחאות השונות בתפלה.

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ב אורח חיים סימן ג) כתב, שמה שכתב רבינו הארי"ז ז"ל שנוסח הספרדים עולה בכל הי"ב שערים, ודאי שכוונתו בזה על הנוסח יחד עם המבטא שהוא באותו הנוסח, שהנוסח כפי ביטויים זה, עולה הוא בכל הי"ב שערים. שהרי הוא מדבר בדרך כלל על מנהגי הספרדים, ומנהגם הוא כפי ביטויים. וא"כ מכאן ראה מוצאת דגם ביטויים של הספרדים הוא היותר נכון והגון שעולה גם הוא בכל הי"ב שערים. ומסתמא דגם הארי"ז ז"ל היה מבטא בביטוי הספרדים, ולא היה הולך בזה כמנהג אבותיו. ובלא"ה הלא הוא נתגדל במצרים. ומסתמא דנתגדל ע"פ ביטוי המדינה. ושם רובם ככולם ספרדים. ומסתמא דגם בתורה ובתפלה היה מבטא באותו הביטוי שנתגדל בו. דא"א דהיה משנה ביטויו בתפלתו. כל כי הא. לא הוה משתמיט מהרח"ו מלהשמיענו כזאת שהוא חידוש גדול. ומכ"ש דכבר הוכחנו דס"ל דביטוי הספרדים עולה בכל הי"ב שערים.

ובשו"ת שרידי אש (ח"א סימן ה) כתב, שבאמת כבר נתקבלה דעת המומחים שההברה הספרדית היא טובה בהרבה בחינות מההברה האשכנזית. וידוע, שההברה האשכנזית חסרה כמה ביטויים ואותיות, וכבר הכריע המהר"א הענקין, כי באותיות שהן לקויות בהברה

כמו אדני הארץ, אדני יוסף, אם בעליו עמו, אשר הלכו אלהים לפדות, לפי שהשם הזה שם שררה הוא. וכ"כ במצודת ציון (מלאכי פרק א) על לשון הכתוב שם "אדונים": דרך המקרא להזכיר שם אדנות בלשון רבים.

גם הרמב"ם במורה נבוכים (פרשת וירא) כתב, כל לשון אדנות לשון רבים הוא. ע"ש. והובא לעיל. גם במהרש"א (ח"א שבועות דף לה:) כתב, ונכתב אדני בקמץ כמו שמות קדושים דמתפרשו לשון רבים, על שם רוב יכולתו ואדנותו, ע"כ. והו"ד לעיל. וכן בהגהת ברית עולם ע"ס חסידים (סימן אלף נו) כתב, רש"י ז"ל לימדנו, כי כל לשון אדנות כתיב לשון רבים. ע"כ.

ובחזקוני (בראשית פרק א פסוק א) כתב, אם יש איש אשר יעלה על לבבו להפלא בעיניו על מלת שפת לשון אלקי אלקים אלקיך אלקינו וכיוצא בהם הרבה, המבוארים בלשון רבים, איכה נכתבו על הקב"ה שהוא אחד, כגון אלקי אברהם יצחק ויעקב, וכן עוד הרבה, יתבונן האיש וישיב אל לבו, פן יהיה בו שרש פורה ראש ולענה, כי דברות אלהות ואדנות ובעלות, יכתבו ליחיד בלשון רבים, כגון כי שם נגלו אליו האלקים, דבר האיש אדוני הארץ, אם בעליו עמו. ואל תשיבני מקדושת תיבת אדני"י הוא הנקרא בלשון רבים אצל הקדוש ברוך הוא שהוא אחד, כי הוא אינו מגזרתם, אלא ממשקל שדי זכאי בנאי כשדאי ארמאי דוי אשמאי, ואמת הוא כי אלהות יתבאר בלשון רבים גם אצל הקב"ה שהוא אחד ויחיד, כי מלת אלהות לשון שלטון הוא, וכן פירש אחד מהם וממנו יתבררו ויתלבנו האחרים ויבעו מצפוניהם. אנכי ה' אלקיך, אנכי כל מילי אדונותיך ושולטנותיך וממשלותיך, שלא כן מדת בשר ודם אינו מושל על כל בני מלכותו כל ימי חייהם כי הוא מת ויבוא בנו אחריו או אחר קם תחתיו, או מושל עליהם ממשלה אחרת. הנה אחרי הדברים האלה האמת נודע כי יש הרבה בני אדם שיש עליהם בחייהם כמה מיני אדנות ומרות מכמה בני אדם זה אחר זה, כי האדונים בשר ודם הם מתים וכלים והקב"ה מלך ומלך וימלוך, ומלכותו בכל משלה ובידו לגדל ולחזק לכל. ע"כ.

וע"ע בפ"י האבן עזרא (שמות כא) עה"פ אם אדניו יתן לו אשה, מצאנו אנשי לשון הקודש חולקים

האשכנזית יש לקיים את ההברה הספרדית. ושם (חלק א סימן ר' עמוד טו) שהביא סברא נוספת שמכל מקום לא גרע הברה ספרדית משינוי בנקודות, שיצא אם אין הענין משתנה. ואפילו במי שמשתבש בלשונו האריך החלקת יואב (אבהע"ז יז) שגם לשון קודש משובשת מיקרי לשון הקודש, וכ"ש בהברה ספרדית שאין לומר שלדידן היא הברה משובשת, ופשיטא שגם אשכנזי יוצא בהברה זו. וכן שם (עמוד יז) כתב, שכל הנידון רק במי שהברתו מקולקלת, אבל לא בהברה ספרדית, שהיא ההברה היותר מתוקנה, רק שאפשר לחוש שהציבור לא יבין את הקריאה, אבל בזמננו כבר הורגלו בכך וכו'. [וע"ש שדן לענין בר מצוה שרוצה לקרוא אצלם בהברה ספרדית].

וע"ע בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן כג) "כי כל הברות דאיכא כמה שינויי הברות בעולם, בין בהברה אשכנזית גופה יש שינויים בין מדינה למדינה, ובין בהברה ספרדית יש שינויים, ובכל הברה הוא בדין לשון הקדש, וכדביארתי במק"א (אורח חיים ח"ג סימן ה) בראיה גדולה מחליצה, שצריך לקרוא בלשון הקדש וכשאינה יכולה לקרא מעכבת הקריאה ופסולה החליצה, ואעפ"כ אין אנחנו מלמדין להאשה היבמה כל ההברות שבעולם, אלמא ככולן נקראו לשון הקדש, ולכן יוצאין בכל הברה. (ומ"מ סיים שם שאסור לשנות מהברת הקהל שנמצא וקרא לפניהם דלא גרע משינוי כל מנהג שאסור).

ובעצם הטענה שבקמץ כפי מבטא הספרדים הוא לשון רבים, יש להעיר עוד [וכבר הערנו לעיל וכאן יש להרחיב בזה], דמאי שנא משם "אלקים" שהוא ג"כ לשון רבים. ולשון הכתוב בראשית (פרק לה פס' ז): כי שם נגלו אליו האלהים. ופרש"י שם, במקומות הרבה יש שם אלהות ואדנות בלשון רבים, כמו (להלן לט כ) אדני יוסף, (שמות כב יד) אם בעליו עמו, ולא נאמר בעלו, וכן אלהות שהוא לשון שופט ומרות נזכר בלשון רבים, אבל אחד מכל שאר השמות לא תמצא בלשון רבים. ע"כ.

ובפרש"י (ישעיהו פרק יט פס' ד) ביד אדונים קשה, כל לשון אדנות קרוי בלשון רבים ואפילו יחיד, כמו אדני יוסף, עד בא אדוניו (בראשית לט). וכ"ה ברש"י (יהושע פרק כד פס' ט): אלהים קדושים, ברוב מקומות נקרא כל לשון רבנות לשון רבים,

נידוני' ונשפטים, ע"כ יאמר על אדון ודיין אחד בלשון רבים אלהים, ואין זה מוסיף ריבוי על אחדותו ית', כי יאמר שהוא דיין אחד על נידונים רבים, וכמו שפרש"י גבי אדני יוסף.

וע"ע בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"א סימן פא) שכתב בתו"ד, "ואף שא"ד בקמץ הוא לשון רבים דרך כבוד, מ"מ היו"ד מורה אדני שלי".

ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח א' סימן ד) שהביא המחלוקת של התנאים בשבועות (לה:) על הפסוק שאמר אברהם, אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך. דת"ק ס"ל, דשם זה הוא חול, וחנינא בן אחי ר' יהושע, וראב"ע, ס"ל דהוא קדש. ומבואר דלמ"ד דהוא חול להמלאכים דיבר ולכולם דיבר, וכמ"ש רש"י שם [ע"ה"ת], וקראם כולם אדונים, וביותר מבואר ברמב"ן. ויעיין בשפתי חכמים שם [הג"ל]. ואין חילוק בין קמץ לפתח, כי כולם לשון רבים הם, וכן מוכרח דגם בקמץ לשון רבים הוא, ואין הבדל בין קמץ לפתח, וע"כ צ"ל דאין בזה שום חשש, וכמו שם אלקים שהוא לשון רבים, כן הוא שם אדנות, וכך הוא מטבע הלשון שהוא לשון רבים. [וראה עוד להלן מדברי הר צבי]. אבל בעצם הענין ודאי שאין רוח חכמים נוחה מאלה שבחרו להחליף המבטא שקבלנו מאבותינו הקדושים, אנשי השם אשר מעולם. ע"ש.

אשכנזי הרוצה לשנות מבטאו למבטא ספרדי

המבטאים בין העדות השונות, שכל אחד מהעדות אינו רשאי לשנות את מבטאו בתפלותיו וברכותיו, ומחוייב הוא לקיים מנהג אבותיו, משום ואל תטוש תורת אמך וכו'. ואל ישנה ממבטא למבטא. עש"ב. [וכעת הובאה תשובתו בספרו הנד"מ שו"ת אורח משפט, חלק אורח חיים סימן יז ויח. שאסור לשנות מהמבטא וההברה שנהגו בה אבותיו, למבטא והברה אחרת. עש"ב].

ובא רעהו וחקרו הוא הראשון לציון הגאון ר' בן ציון מאיר חי עוזיאל בשו"ת משפטי עוזיאל (חאו"ח סי' א), והעלה שאין בזה משום אל תטוש תורת אמך, וכל שהוא קורא ומדקדק באותיות של אותו מבטא שמתפלל בו, אין בזה משום קרא ולא דקדק באותיותיה, שלכל הדעות אסור לכתחילה. ועיין בחוברת "קול תורה" (תשרי מרחשון תרצ"ג) שהביאו עוד מכתב ממהרא"י קוק בענין שינוי

כבוד בתורת השמות, אבל לא בפעלים. אמרו אדון, גם אדונים והוא לשון יחיד, ביד אדונים קשה. ובסמוכים אמרו אדוניו, ולא אמרו אדונו, כי לא נמצא. ולשון המדבר, אדני שאל וגו', ואסור לאמרו בלשון רבים, שלא יתערב עם השם הנכבד. וככה אין ראוי שיאמר לשם על לשון יחיד, כמו בכינוי אדני שאל, וככה מלת אלוה. אמר רבי מרינוס, זו כחו לאלהו (חבקוק א, יא), ולא לאלהיו דרך בזיון. ע"כ. ולכאורה מ' שלשון אדנו"ת קודש הוא לשון רבים. ושארדובה אין ראוי לומר להשי"ת בלשון יחיד.

ובשל"ה (ריש פרשת וירא) כתב, על כן נקרא הקב"ה 'אדני' בקמץ, כי הוא אדון האדונים, כמו שנאמר "הודו לאדני האדנים". וכשקוראים להקב"ה 'אדני' בקמץ, פירושו במוחלט, אתה אדון על כל האדונים אשר הם במציאות, כי אתה אדון כל העולמים. ובליקוטי מהרי"ל כתב, ונמצא במאור עינינו רש"י ז"ל בכמה מקומות שם אלקים ושם אדני קרוים בלשון רבים, ועל דרך נפשות ביתו, שש היו לו וקרויים נפשות, מספר המרובים, להיות מהמקור הטוב היא באחדות הגמור, ובהשתלשלות למטה נפרדו ובאים למספר המרובה כנודע. ובשו"ת חת"ס (ח"ב י"ד סימן רעג) כתב, אדנות ואלהות הוא ממאמר המצטרף, כי אין אדון בלא עבד ואין אלהים דין ושופט בלא

ובאמת שגאוני הדור שלפנינו נחלקו בנידון אשכנזי שרוצה לשנות ממנהג אבותיו ולקרוא ולהתפלל במבטא ספרדי, וכן להיפך, האם מותר להם לנהוג כן, שהגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק בירחון קול תורה (אב תרצג) פסק, שאסור לשנות ממבטא והברה שנהגו בה אבותיו למבטא והברה אחרת, שיש בזה משום אל תטוש תורת אמך, וכן נאמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, והואיל ואין בידינו להכריע איזה מבטא יותר נכון, אסור לשנות ממנהג האבות שהוחזקו בו מאות בשנים, והמשנה בזה הרי הוא בכלל מה ששינונו בברכות (טו). קרא ולא דקדק באותיותיה, שלכל הדעות אסור לכתחילה.

ועיין בחוברת "קול תורה" (תשרי מרחשון תרצ"ג) שהביאו עוד מכתב ממהרא"י קוק בענין שינוי

ותשובותיהם של הגאונים הנ"ל נדפסו בשו"ת דברי חכמים (עמ' קעג והלאה). ע"ש.

ושם בתשובת המחבר, הביא דברי מרן החיד"א ז"ל בספר יוסף אומץ (סימן י') שלא לשנות מהניקוד בנקדישך ונעריצך, וכן בתיבות רצונך. בתורתך. עבדך. והאריך בכח המנהג.

ואמנם בשו"ת הר צבי הנ"ל כתב, דבעצם הענין ודאי שאין רוח חכמים נוחה מאלה שבחרו להחליף המבטא שקבלנו מאבותינו הקדושים, אנשי השם אשר מעולם. ואפילו לגבי הספרדים עצמם כבר כתב רבינו בחיי [תלמיד הרשב"א] דאע"פ שנראה שהקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת, אין הדבר כן, אלא שיש הפרש ביניהם במבטאם וכו', ומפני זה נכתב באד' כשהוא קודש בקמץ, וכשהוא חול בפתח. ומה שכתוב בלוט, אל נא אד' בקמץ והוא חול וכו'. עכ"ד. [אלא דלא מצינו שם אדנות חול בפתח, ואדרבה מהגמ' שבועות לה: מבורר שגם משמעות חול כתובה בקמץ].

והנה רבינו בחיי הקפיד מאד שלא להחליף המבטא בין קמץ לפתח. וכן התימנים נזהרים מאד בשם אד' שמבטאים אותו תמיד בקמץ לא בפתח. בודאי מהראוי היה למחות בידם. אבל במקום שיש לחוש שלא יהיו דברינו נשמעים, הרי כבר אמרו חז"ל שמצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע. ובדברי רבינו בחיי הנ"ל ראיתי דבר פלא. שכתב: ומה שכתוב בלוט אל נא אד' בקמץ והוא חול לפי שהוא סוף פסוק, וזה תמוה דבשבועות (לה:). אמרי' כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מזה שהוא קדש. וכן מבורר ברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ו ה"ט) וצ"ע בזה. ע"כ.

וכפי הנראה עיקר כוונתו שאין לאשכנזי לשנות ממבטאו, שהרי גם אצל הספרדים אין הכל בקיאים לדקדק להבדיל במה שיש הבדל דק בין קמץ לפתח. אבל אין כוונתו לקרוא תגר על מבטא הספרדים. ופשוט. ובעיקר הבנתו בדברי רבינו בחיי, כבר ביארנו לעיל דבריו לפי מנהגינו. ומה שהבינו בדברי רבינו בחיי הוא תמוה, דלא יתכן לבאר בדבריו בהבדל כזה גדול בין פתח לקמץ שהוא כחולם. וראה עוד בחתם סופר (ארו"ח סי' י').

והרה"ג רבי שבתי בוחבוט, אב"ד ביירות, הירבה להשיב על דברי מהרא"י קוק הנ"ל, וכתב, דחלילה וחס לפגוע בכבוד עדה שלימה של אלפי

אלפים לערער על מבטאם באיזה נדנדו של איסור, לא ניחא למרייהו וכו'. ועיין אורח חיים סי' תס"ח ס"ד דלעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וידוע כי הישוב הראשון בא"י מימי הרמב"ן הם ספרדים, עד התקופה האחרונה שנתרבו האשכנזים על הספרדים. והיה ראוי כי הבא לאר"י קמא קמא, לבטא כמו הספרדים, כי קמא קמא בטיל לגבי מבטא ומנהגי הספרדים. נכמ"ש באבקת רוכל סימן רי"ב]. והאריך בזה בישמח לב גאגין ז"ל בענין השחיטה. ואיך כעת שנתפשט המנהג אצל חלק גדול מהאשכנזים לבטא כמו הספרדים בכל בתי הספר ובכל צרכי החיים, לבתר את מבטאינו לשתיים, בדבור כמנהג הספרדים, ובנוגע לתפלה במבטא הגלותי. ולהיות כחוכא ואטלולא. ארכבה אתרי רכשי. דיבור לחוד ותפלה לחוד, ע"כ.

והביא דבריו בשו"ת ישכיל עבדי ח"ב (חלק אורח חיים סימן ג). והחרה החזיק אחריו המחבר, וכתב, שבין לפי הפשט ובין לפי הקבלה אין שום נדנדו איסור כלל לאשכנזי שמחליף המבטא שלו, למבטא של הספרדים, ואדרבה מצוה קא עבדי. ובפרט שכעת פשט המנהג אצל האשכנזים לבטא כמו הספרדים, לאחר שחונכו כן בבתי הספר ובשפת הצבור באה"ק, ובודאי שכן רצוי שיהיה מבטא אחיד לכל תושבי הארץ, ולעזוב את המבטא הגלותי שלהם. והניף ידו שנית בשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (דף קג ע"ד), והרה"ג ר' מנחם מנדל קירשבוים הי"ד, מחבר שו"ת מנחם משיב, ות"ד, וכשדיברתי בזה עם ידידי הגאון ר' יעקב זריהן אב"ד טבריא, העיר ג"כ מהמעשה של רבי נתן אדלר שהזמין אליו את מהר"ח מודעי ללמוד ממנו המבטא הספרדי, ומאז היה מתפלל במבטא הספרדי. ואמר שהגרא"י קוק במחכ"ת לא צדק במ"ש להחמיר משום אל תטוש תורת אמך. דליתא. ע"ש. [וע"ע בשו"ת מנחם משיב ח"ב סימן מ"א אות כ', ביתר אריכות]. וע"ע בשו"ת ישכיל עבדי ח"ד (חלק אורח חיים סימן ג' וד').

ובשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן כה) חיזק את המנהג במבטא הברכות, ועל כל עדה ועדה להמשיך במבטאה מדורות הראשונים דור אחר דור. שכך היו נוהגים לבטאות בתורה ובתפלה. [ובזה] גדול כח המנהג. ואדרבה איסורא איכא אם ישנו מנהגם משום לעז לראשונים. ע"ש.

ובשו"ת משפטי עוזיאל הנ"ל הביא מ"ש אחד המחברים בדורנו, שהפריז על המדה והכריע שהמבטא הספרדי הוא כוזב ומזויף, ומלא סתירות ושבושים וכו', והנחתו היסודית היא, כי בהיותם רחוקים מטבור תרבותנו חדלו עד מהרה מלדבר עברית, והשפה נשארה להם לדורותם רק בתורה ובתפלה, ולכן נשאר להם המבטא הנושן, עכ"ל. וע"ש מה שהשיב לו הרב המחבר, דאף שגלו קראו בס"ת באותו המבטא שהיו קוראים בה בהיותם בארצם, ואדרבה לפי ששפתם חדלה מהיות להם שפת הדבור, לא קיבלה כל השפעה זרה ונשארה בפיהם בטהרתה, והיא צריכה להיות לנו למופת. ואין ביכלתנו להכריע ולצרף את השפה מכל שנויים אלה שבהברת האותיות והתנועות, כי דברים אלה אינם נלמדים אלא מפי המורה פה אל פה, וכמ"ש הרמב"ם בפירושו למשניות. וכל הקובע מבטא ע"פ חקירות מדעיות ולא ע"פ המסורה החיה אשר בפינו, איננו כי אם טועה ומטעה. ובאמת כל המדקדקים הראשונים החל מרבינו סעדיה גאון בספרו "האגרון", לא קבעו כללים לדרכי הבטוי, אלא סמנו בכללים את המסורת המבטאית שהיתה מקובלת להם, ושגורה בפיהם בקריאת התורה וכל דבר שבחובה.

וכבר הזכרנו לעיל שהגר"א בביאורו לתיקוני הזהר (תיקון יט דף לח סוף ע"ד) ג"כ כתב, שקריאת הספרדים היא הנכונה. ע"ש.

ומכאן הוכחה שאין כל חשש איסור לאשכנזי שירצה לשנות ממבטא אבותיו ולקרוא ק"ש ולהתפלל במבטא ספרדי. וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג דף קג ע"ד). וראה מה שכתבנו בעין יצחק ח"ג (עמו' שנד), ובשלחן המערכת ח"א (עמו' תלח).

וכבר הזכרנו לעיל דעת הגריש"א, שהאשכנזים יוצאים י"ח קריאה"ת בהברה ספרדית, ואף שלדעתו אין אשכנזי רשאי לשנות מבטאו למבטא ספרדי, וכמו שנתבאר לעיל בשמו, מכל מקום אם שמע קריאת התורה מספרדי גם לדעתו יצא י"ח.

ואמנם כבר הוכחנו לעיל שמבטא הראשונים בהזכרת שם ה' כמו המבטא של הספרדים, וכן מוכח מפיוטי רבי אליעזר הכליר, מהרי"ף, רש"י ותוס', הרמב"ם, ועוד.

ואחר כתבי כל זה הגיע לידי מה שכתב בזה מרן

אאמו"ר שליט"א בזה"ל: הנה בספר לקט הקמה החדש (סימן קכח אות קג) כתב בשם החזון איש, שבביהכ"נ שנוהגים להתפלל ולקרוא את קריאת התורה במבטא אשכנזי, אין יוצאים י"ח בשמיעת הקורא במבטא ספרדי. ועל שמועה זו בשם החזון איש סמך סמיכה בכל כוחו בשו"ת מנחת יצחק ח"ד (סימן מז). ע"ש.

אולם באמת שאין לסמוך על שמועות כיוצא באלו, שלא נתבררה לנו אמיתותן. נוכ"כ כיו"ב הרה"ג רבי בנימין יהושע זילבר בספר אז נדברו ח"ג (עמוד סא ועמוד קנ). ובעוד כמה מקומות].

וה"ל החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כ אות ב): ומי לנו גדול מרבינו האר"י שהיה אשכנזי ממשפחת מהרש"ל, ובכל השנה היה מתפלל עם ספרדים ושומע מהם קריאת התורה וכו'. וכמ"ש בספר הכוונות. עכת"ד. ובפרט לגבי חיוב קריאת התורה שאינו מה"ת אלא מתקנת הנביאים ועזרא הסופר ובית דינו. כמבואר בב"ק (דף פב). וכן כתבו התוס' והרא"ש והרשב"א בברכות (יג). שחיוב קריאת התורה אינו אלא מדרבנן. וכ"כ הר"ש משאנץ (בסוטה לג). וכן מבואר בפר"ח (סימן קלט סעיף ל), ובברכי יוסף (סימן קלה), ובשו"ת חיים שאל ח"ב (סי' לח). ועוד אחרונים.

ואף בקידוש והבדלה שעיקר מצותם מה"ת, מ"מ דעת רבי ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן עא) שיוצאים י"ח מה"ת בתפלה, והקידוש וההבדלה על הכוס אינם אלא מדרבנן. וכ"כ המגן אברהם (סימן רעא סק"א). וכ"ד הדגול מרבבה שם. וכ"כ עוד הרבה פוסקים. ודעת הרשב"א בתשובה בח"ד (סימן רצה) משמע דמי שאין לו יין יוצא י"ח מן התורה בתפלה, אבל מי שיש לו יין אינו יוצא י"ח בתפלה אפילו מן התורה, אע"פ שהקידוש על היין הוא מדרבנן. ע"ש ודו"ק.

וכן בקודש חזיתיה בשו"ת שרידי אש ח"ב (סימן ה) שנשאל בדבר נערים אשכנזים שלומדים בבית ספר דתי במבטא ספרדי, וכשמגיעים למצות רוצים לקרוא בתורה במבטא ספרדי שהורגלו בו, בעוד שהקהל בביהכ"נ נוהגים לקרוא ולהתפלל במבטא אשכנזי. והרב השואל רמז למחלוקת הגרא"י קוק והגר"צ עוזיאל הנ"ל. והשיב, שאין ברצונו להכריע בין הגאונים הנ"ל, כי לא ראה

להקפיד כ"כ על המבטאים השונים, וכן מעשים בכל יום שהאשכנזים יוצאים י"ח קריאת התורה אף במבטא ספרדי. וה"ה להיפך.

וכן ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן כח אות ב) שכתב, שיותר לאשכנזי לשנות המבטא שלו, למבטא הספרדי, באמירת קידוש להוציא י"ח השומעים, בבית הספר לאחיות שעל יד ב"ח חרדי, ונסתייע ממעשה רב של הגאון ר' נתן אדלר, ומדברי הרידב"ז, שהמבטא הספרדי הוא יותר נכון ומדוייק, וכתב, שאין כאן שאלה כלל אם יש בזה משום אל תטוש תורת אמך, שמכיון שהמדובר הוא על אופן מקרה, ומכיון שאלו השומעים התחנכו מילדותם בהברה הספרדית, שפיר דמי לומר את הקידוש בהברה ספרדית ולהוציא אותן י"ח. ע"ש.

ומכל מקום בקריאת פרשת זכור וכן בפרשת פרה, שהם מדאורייתא, וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן קמו ס"ב, ובס"ס תרפ"ה), ראוי ונכון לכל אחד לשמוע קריאת הפרשה כפי מנהג אבותיו. והספרדים שלומדים בישיבה אשכנזית, יעשו מניין לעצמם בשבתות אלה בשעת קריאת התורה, ולקרא הפרשה במבטא ספרדי. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ו (חלק אורח חיים סימן יא).

דבריהם במקורם, ובכל זאת העלה במסקנת דבריו שיש להקל, ולהרשות לנערים אלה לקרות בתורה במבטא ספרדי, שהרי גדולה מזו כתב הרמ"א בהגה (סימן קמב ס"א), דהא דקי"ל שאם טעה החזן בקריאת התורה אפילו בדקדוק אחד מחזירים אותו, זהו דוקא בטעות שמשנתה הענין על ידו, אבל טעות בנקודות או בטעמי המקרא שאין הענין משתנה בכך אין מחזירים אותו. וכ"ש שאשכנזים השומעים מפי חזן שקורא במבטא ספרדי שיוצאים י"ח. ופוק חזי מאי עמא דבר שבקהלות רבות של אשכנזים עצמם, ישנם אנשים שונים, שלכל אחד יש הברה אחרת, כגון אנשי ליטא או גליצ'א, או פולניא שמשונים זה מזה בהברותיהם ומבטאיהם, ובכל זאת נוהגים להניח לכל אחד מהם לעבור לפני התיבה ולקרא בתורה, ואין פוצה פה. וכן הסכימו בספרי אחרוני זמנינו בשם כמה גדולים, שאין להקפיד על שינוי ההברות והמבטאים בין בש"צ בין בקורא בתורה שמתפלל וקורא במבטא שונה ממנהג הצבור. ולכן בודאי שאין להקפיד על בר מצוה שקורא בביהכ"נ של אשכנזים במבטא ספרדי. וגדול השלום. עכת"ד.

ודבריו נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת שאין

אשכנזי שהורגל במבטא הספרדים דעת הגריש"א שישאר במבטא זה

הברה היא לשון הקודש. ולגבי נ"ד שהוא אשכנזי, הנה לכאור' דעת הגריש"א שאין בזה תועלת שיקפיד לבטא ש"ש במבטא אשכנזי, ואולי אדרבה עדיף טפי שלא יתפלל חציו במבטא אשכנזי וחציו במבטא ספרדי אלא יתפלל הכל במבטא ספרדי. אולם כששמע הגריש"א שלדעת החזו"א גם מי שמתפלל בהברה ספרדית יקפיד לומר שם אדנות בהברה אשכנזית, ביקש רבינו לברר שמועה זו אצל חתנו הרה"ג ר' חיים קנייבסקי, וכשנתבררה נכונות השמועה, השיב לשואל שאכן יקפיד לומר שם שמים בהברה אשכנזית עכ"ד. [שו"ת ישא יוסף אפרתי ח"ג סימן כב]. [ומדבריו למדנו מקור דבריו של הסטייפלר בזה, שיתכן שסמך בזה על דברי החזו"א. וכן הובא בירחון מוריה (שבט תשנ"ו עמוד עו) בשם הגרש"ז אויעבראך שהביא שמועה זו בשם החזו"א. אולם יש להעיר מזה, שהא קמן שגדולי אשכנזי החזו"א

וראיתי למחבר אחד שכתב לגבי אשכנזי שהורגל להתפלל במבטא ספרדי, והעירו לו שאין ראוי לעשות כן לשנות מנהג אבותיו, אך קשה לו לשנות מה שהורגל עד כה, האם יש להקפיד עכ"פ במבטא שם שמים שיבטא כפי מבטא האשכנזים. וכתב שבענין מבטא שם שמים הדבר חמור טפי שנודע מה שכתב בזה רבינו בחיי, וכיון שמבטא הספרדי כפי שהוא מבוטא ע"י הציבור הרחב אין הבדל בין קמץ לפתח, פשוט שיש להקפיד ביותר בענין אמירת שם שמים במבטא אשכנזי. וידוע אגרתו של הסטייפלר שכתב שגם ספרדים צריכים לשנות ולקרא שם אדנות כמו מבטא האשכנזים. אכן בזה שמעתי מהגריש"א צ"ל שחולק בזה על הסטייפלר, ולדעתו הספרדים צריכים לנהוג בזה כפי מנהג אבותם. וראה בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ג ס"ה ה) שכתב כי המתפלל בהברת אבותיו הרי אותה

והקה"י סבירא להו שמותר לגדול הדור להורות לשנות מנהגי עדות שלמים רבים ועצומים, וכ"ש לענין שינוי שאר מנהגים. ואנן נקטינן שמנהג שנהגו כל קהלות הספרדים וכולם שווים בו לטובה אין בכחו של גדול הדור לחלוק על כל הגדולים יחד ולשנות מנהגים].

אולם הנה כל זה בהנחה שהדברים שקולים בידינו בענין המבטא, אך ז"א, דאנן נקטינן שהמבטא הנכון הוא כמבטא הספרדים, ואף שגם בו יש מעט שיבושים [לפי העברית המדוברת כיום]. מכל מקום הוא המבטא הקרוב ביותר אל האמת, [וגם אפשר שהשינויים שבו אינם אלא שינויים קלים באופן שההבדל בין המבטא המדוייק ביותר לבין המבטא הספרדים המורגל אצל העם, אינו נראה כמו מבטא אחר, כדי שנדון בו משום שיבוש לשון וכדו' כפי שדנו בשם כמה גדולים. ודו"ק]. וכן בענין מבטא הקמ"ץ והפת"ח כבר הוכחנו מדברי גדולי הראשונים כמו רש"י והתוס' שהיה מבטאם כפי מבטא הספרדים, שהרי כתבו הראשונים בריש פ"ב דברכות, שיש לזהר להפריש בין וחרה לבין אף דלא לישתמע וחרף, ולפי מבטא האשכנזים אין לזה שום מקום. וכן הוא בהר"ף (ברכות ה: מדפה"ר), רבינו יונה (שם), התוס' (ברכות טו: ד"ה בין הדבקים), המאירי (שם), ספר על הכל (סימן ב) לאחד מגדולי הראשונים [י"א תלמידו של ר' משה ב"ר שניאור מאיוורא מבעלי התוס'], הרא"ש (פרק ב סי' יב), שבלי הלקט (סימן טו), אהל מועד (שער ק"ש דרך א נתיב ז), רבינו פרץ בהגהות סמ"ק (מצוה קד הגה יא), הטור (או"ח סי' סא), אבודרהם (דיני ק"ש), מרן בש"ע (סימן סא סעיף יט), השל"ה (פרק נר מצוה ד"ה לו, וד"ה מ).

והלבוש (סי' סא שם). ובע"כ שהאמת כמבטא הספרדים. ואם ירצה ילמד אצל המדקדקים כיצד יש שינוי קל ביניהם. וגם אם לא ילמד אצל המדקדקים, אין בזה שום חשש של כפירה, שהרי גם שם אלקים הוא לשון רבים, וכמשנ"ת. וכבר מצינו לגדולי אשכנז שינוי לנוסח ומבטא הספרדים אך לא מצינו להיפך.

ויש להוסיף סברא שמבטא הספרדים מדוייק יותר, שהרי הספרדים מעולם לא היו אדוקים במנהגים, ולא חששו מפני שינויים, וכל דבר שראו לנכון לשנות קמו ושינו על פי מה שיותר ראוי ונכון לעשות. ועוד, שבני ספרד היו מדוייקים בלשונם, ועסקו בחכמת הדקדוק, ומשא"כ אצל בני אשכנז מצינו להיפך שהרבה גדולים לא הקפידו על כך. וחכמי ספרד עסקו בחקר הדקדוק והמבטא וחיברו ספרים על כך ולכאו' גם שינו כמה דברים כדי לדייק יותר. [נוסביר להניח שהרבה גדולים מבני אשכנז גם אילו נגלה להם אמיתות הענין, היו מורים שלא לשנות, בכדי "שלא לשנות מנהגים", ויסמכו על זאת שבדיעבד אינו מעכב].

וכיון דמוכח לן דלא כמבטא האשכנזים בענין קמ"ץ ופת"ח, וכדמוכח מדברי גדולי הראשונים ומהם גדולי אשכנז, אם כן עדיף טפי לבטא כמבטא הספרדים שהוא קרוב לאמת, וכמו שמשמע נמי מדברי רבינו בחיי שאין הפרש ביניהם כי אם איזה הפרש דק, מאשר שיבטא כמבטא האשכנזים שאינו מכוון ע"פ הראשונים. ועל כן יש להורות בנ"ד שיתפלל הכל כפי מבטא הספרדים, וכפי מאי דסבר מעיקרא הגריש"א זצ"ל.

בחור ספרדי העולה ש"צ בישיבה אשכנזית אין לו לשנות את הנוסח והמבטא

אך אינו נכון, שגם כאשר עולה להיות ש"צ אצל האשכנזים אין לו לשנות את המבטא והנוסח שלו, [ויש שהביאו שהגריש"א שהיה מברך אצל הספרדים לא היה משנה מבטאו]. והגם שהגרשו"א כשהיה מסדר קידושין אצל ספרדים היה מברך כפי המבטא שלהם, וכ"כ בספר הליכות שלמה (פרק ה) שנראה שהעובר לפני התיבה בבית כ"נ מנוסח אחר, צריך לומר כהברתם כיון שהוא שליח שלהם. ובארחות הלכה שם כתבו, שכן עשה הרב עצמו בסידור קידושין וברית מילה וכדו' של ספרדים. וע"ע

עוד ראיתי בשו"ת הנ"ל שכתב אודות בחור ספרדי מיוצאי תימן שלומד בישיבה אשכנזית והרגיל את עצמו להתפלל בנוסח והברה אשכנזית, וכשבא לביתו נוהג כפי נוסח והברת אבותיו, שאין נכון לנהוג כן, כיון שלא נחשב שעבר לקהילה שלהם, כיון שגם בעיר שנמצא בה שכיחי מבני תימן, אך מכל מקום כשעולה לתורה או להיות ש"צ שאלו דברים המוטלים על הציבור, יכול להתפלל בנוסח והברה המקובלים בישיבה. ע"כ. [ישא יוסף ח"ג סימן כב].

מצד הסברא תשכיל דודאי אשכנזי וספרדי ואיטלקי וכיוצא כל א' שיתפלל בסדר תפלה יוצר וי"ח ברכות באיזה נסח משלשתן יצא י"ח וכבר העלה כן לענין דינא הרב שער אפרים בתשובותיו". עכ"ד החיד"א. לכן בדברים כאלו שומעים לדברי האר"י, שזהו הנוסח הנכון, ודיינו אילו היה מעיד האר"י ברוה"ק שזה הנוסח שתקנו אנשי כנה"ג, לסמוך בדברים כאלו על רוה"ק.

[ועי' בירחון מוריה (שנה ל"א גליין ד"ו שסד"סו. עמוד 85) במאמר מהרה"ג יצחק מרדכי הכהן רובין, ואגב אורחא אכתוב מה ששמעתי מפי מרן הגריש"א, שאמר כמה וכמה פעמים, שלא להאמין כלל לשום שמועה המובאת בשמו, שהרבה פעמים מעומק המושג ודוחק השעה לא הבינו השומעים היטב את כוונתו, עכ"ד].

גם מדברי האר"י מוכח כמבטא הספרדים

האר"י ז"ל שכתב כולו פתח במקום כולו קמץ. והוא בספר פרי עץ חיים (שער הסליחות פרק י') שכתב: ה' מלך בפת"ח לשון עבר, ע"כ. ומוכח שלא היה אצלם (כמעט) הבדל בין קמץ לפת"ח.

ובספר חזון עובדיה (ימים נוראים עמוד פג) כתב שתלמיד ישיבה מבני עדות המזרח שמתפלל בישיבה עם האשכנזים, יתפלל בנוסח הספרדים כפי שנהגים אבותיו, ואסור לו לשנות את המבטא שלו ולהתפלל במבטא אשכנזי שנאמר אל תטוש תורת אמן. ודלא כמו שכתב בספר שלמי מועד (סוף עמוד לו) שמותר לספרדי המתפלל בישיבה שלומד בה, להתפלל בהברה אשכנזית כפי שנהוג בישיבה. בספר חזון עובדיה במקורות הביא שי"א שמותר לספרדי המתפלל בישיבה שלומד בה, להתפלל בהברה אשכנזית כפי שנהוג בישיבה.

ומילתא אגב אורחא, ראיתי בשו"ת ישא יוסף שם (ח"ג סימן כב) שכתב ששמע מעד נאמן ששאל את הגריש"א זצ"ל אודות מגנינות הבאות מנכרים, ואמר פוק חזי שבקהילות החסידים אלו מעשים שבכל יום. ומ"מ פ"א השיב לגבי מגנינות שירי קודש שחיבר עברין, והשיב שאינו ראוי כי נראה שמחזקו בזה. ע"כ. והכל לפי הענין.

דברי המנחת יצחק בענין שינוי המבטא

אודות אותם המתחדשים שמרעישים לשנות

בספר וישמע משה תשובות הגריש"א זצ"ל (עמר רצג) אשכנזי שנתכבד לברך בברית של ספרדים, אם יכול לומר בנוסח הספרדי יאמר בנוסחם.

הנה אנו נקטינן שאין הדברים שקולים לענין הנוסח והמבטא, אלא הנוסח הנכון והמבטא הנכון הוא כפי מבטא ונוסח הספרדים. וגם שבדברים כאלו שומעים לדברי קבלה, והאר"י העיד שזהו הנוסח המכוון, [ואפשר שהכוונה שזהו הנוסח שתקנו אנשי כנה"ג, שודאי הם תקנו נוסח אחד ולא כמה נוסחאות]. וכיון שע"פ שורת הדין נוסח התפלה אינו מעכב, כמו שכתב החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כ), וכתב שם שבירושלים הכל כפי נוסח הספרדים וגם מעט האשכנזים שיש שם מתפללים אצל הספרדים, וידעתי אשר בלבך דאך האשכנזים מצלו אצוליי עם הספרדים. דע כי

וכן הוא לענין המבטא לפי מה שהבאנו משו"ת ישכיל עבדי (ח"ב אר"ח סי' ג) שנראה שגם האר"י היה מתפלל כפי מבטא הספרדים, ע"ש. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"ח (אר"ח סי' יא אות טז) עמ"ש האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף נא סע"ב): לאל ברוך נעימות יתנו צ"ל הלמ"ד בקמץ, ור"ל לאל הידוע שהוא ברוך יתנו לו נעימות, ואם יאמר בנקודת שוא אז יהי הפירוש לאל של ברוך, ואין לו הבנה, כי האל עצמו הוא ברוך. וכן למלך אל חי וקיים, צריך לנקד הלמ"ד של למלך בקמץ, כלומר למלך הידוע שהוא אל חי וקיים. ע"כ. וכן הוא בס' נגיד ומצוה (דף יא ע"ב). שמה שכתב שהלמ"ד של למלך אל חי וקיים, צ"ל בקמץ, נראה דלאו דוקא הוא, אלא צ"ל בפתח, ואות מ' של למלך דגושה, שבזה מורה על המלך הידוע. וכ"כ בלחם הבכורים (דף קלה ע"א). ובסידור עבודת התמיד (דקכ"ו ע"ב). ובאהלי יעקב לר"ה (דף צו ע"א). וכ"כ המדקדק ר' זלמן הענא בשערי תפלה שלו שבתכתב למלך הלמד בפתח, ומ"ש תלמידי האר"י בקמץ הוא לפי מבטא הספרדים שאין מבדילין כל כך בין קמץ לפתח. והובא בשער הכולל (סי' אות ט). ודו"ק. ובהסכמת בעל שארית יהודה על סידור תפלה של הרב בעל התניא ז"ל בשם אחיו בעל התניא לענין ה' מלך שהאומרים בשני פתחין נשתבשו בלשון כוונות ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן ט), שנשאל,

המבטא האשכנזי, בתפילות וכל דבר שבקדושה, למבטא הישראלי שנתחדש והלקוח במקצת ממבטא הספרדי, ואמנם ע"פ ההלכה אסור לשנות המבטא בכל דבר שבקדושה, וכ"ד החזון איש, הביאו בספר לקט הקמח החדש (סימן קכ"ח ס"ק קכ"ג), ולכן אין לשנות מבטא התפלה וקריאת ספר תורה כפי המבטא הספרדי בכל דבר שבקדושה, והביא מ"ש המגן אברהם (ר"ס סח) בשם ס' הכוונות, שהמנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג מקומו, כי י"ב שערים בשמים נגד י"ב שבטים, וכל שבט יש לו שער ומנהג, מלבד מ"ש בגמ' שהוא שוה לכל. ובירוש', אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות אל תשנו ממנהג אבותיכם, עכ"ל המגן אברהם. וכ' ע"ז המנחת יצחק, ופשוט שכל זה שייך גם בנוגע למבטא, שהוא עיקר גדול בדיני ק"ש ותפלה וכל דבר שבקדושה, כמבואר בטוש"ע (סימן סא) שצריך לדקדק באותיות של ק"ש וכו', וכ"כ בסידור בית יעקב להיעב"ץ. וכמה מעלות טובות יש במבטא האשכנזי, והמעלה הגדולה שבהם שמבדילים בין קמץ לפתח, ובפרט בשם ה'. וכבר רמז בסידור היעב"ץ לד' ר' בחיי שהעיר על הספרדים שאינם מבדילים בין קמץ לפתח, והוא ז"ל עצמו היה מהם, ואנן מה נענה בתרייהו, ולכן יש לפרסם שאסור לשנות המבטא של האשכנזים למבטא הנהוג בא"י ע"פ הספרדים, עכת"ד.

וראה עוד בספרו ח"ד (סימן מז), שהביא תשובת הגאון ר' ישראל וועלץ זצ"ל, שכתב נגד המחליפים להברה ספרדית, ושגם לגבי הספרדים עצמם, כבר כתב אבי הספרדים, רבינו בחיי, שהמחליף פתח בקמץ, לא ימלט מאחת משתים, או הירוס הכוונה, או יבוא לידי כפירה וכו', וגם הגריעב"ץ בסידורו, כתב מרורות ע"ז. [ומשמע שהבין שדברי רבינו בחיי הוא נגד המבטא הספרדי המקובל מאבותיהם]. ועוד הביא מהמהר"ל מפראג בספרו תפארת ישראל (פרק סח) שמוכיח בראיות שההברה האשכנזית היא האמיתית. ולדעתו אותם המתחדשים באר"י המרעישים לשנות המבטא האשכנזית לספרדית, מלבד שהם רק מכוונים לענין לאומיות, גם שע"י זה אנו מוציאים לעז על הראשונים, שכביכול נעלם מהם ענין זה, מה שגלוי לנו. ובודאי מן הראוי למחות

ע"ז. ושם הביא מ"ש בספר ארץ טובה (טביומי, סימן ה'), שיש לאסור לשנות למבטא ספרדי מצד חשש הוצאת לעז על הראשונים, שהרי ידוע כי שינוי ההברה בין האשכנזים לספרדים כבר עורר ויכוחים רבים עוד בדורות ראשונים, הללו אומרים הברה שלנו אמיתית, והללו אומרים הברה שלנו אמיתית, ובודאי מן הראוי למחות ע"ז, שאפילו מנהג שאין בו צד איסור, אסור לשנות, וזה מעיקר הדין שאל תטוש תורת אמך, וביחוד בהזכרת השם הקדוש, שזה בודאי איסור גמור. ובעניי אני מתפלא על הגאון הרידב"ז ז"ל, בשו"ת בית רידב"ז (סימן כ"ז דס"ד), שנשאל מהגאון רבי יוסף ידיד הלוי, מארם-צובה, איזה מבטא יותר נכון, והשיב, ומרוב עתים וימים בעוה"ר באריכות הגולה נתרחקנו במלבושים וביחוד בכתב והלשון, כי נתפורנו בעו"ה בכל קצוי תבל, זה למזרח וזה למערב, ונתבלבלו הלשונות של חול, וגם במבטא של לשון הקודש יש נפקא מינה, וקרוב לומר שהמבטא של לה"ק אצליכם מתוקנת יותר, יען שאנחנו בעו"ה נדדנו כמה פעמים מגולה אל גולה, גלות אחר גלות יותר מכס, על כן יש להאמין שהמבטא של לה"ק אצליכם מתוקנת הרבה יותר. אבל זולת זה אין שום הבדל בינינו כלל, כי כולנו עובדים לאל אחד וכו', ע"ש. וכתב ע"ז, הנה דבריו בזה הם בניגוד לדברי רבינו בחיי הנז', וכ"כ בספר מקור ברוך להרה"ג ר' ברוך אפשטיין ח"ב (דף שצז).

והביא דבריו בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כ"ח אות ח'), והעיר עליו כי דבריו בזה הם בניגוד לדברי רבינו בחיי הנז', היעב"ץ, והמהר"ל מפראג. ע"כ.

ובשו"ת בית אבי ח"ד (סימן קט) כתב ג"כ שאין בשינוי המבטאים משום אל תטוש תורת אמך. וכמ"ש בשו"ת מהרשד"ם (חלק אורח חיים סימן לה), שלא מצאנו ולא ראינו שום איסור לשנות מנהג כי אם בדבר שיש בו נדנוד איסור, אבל כה"ג, דליכא צד איסור כלל, פשיטא דלא שייך בזה אל תטוש תורת אמך. וראה עוד למהר"א חזן בשו"ת תעלומות לב ח"ד (סי' מב), ובשו"ת ארץ טובה (סימן ה), ובשו"ת קול מבשר ח"ב (חאו"ח סימן יב), ובשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"ג סימן ה), וח"ד חלק אר"ח סי' סה). ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' ט). ועוד.

לאור האמור נראה שגם אשכנזי השומע קידוש והבדלה במבטא ספרדי בודאי שיוצא י"ח, שהרי אף לכתחילה היה רשאי בעצמו לומר הקידוש וההבדלה במבטא שונה ממנהג אבותיו, ומכ"ש כששומע מספרדי את הקידוש וההבדלה במבטא שהוא רגיל בו.

וכן העלה בשו"ת חלק הלוי (חלק אורח חיים סימן פ"ח) שאין להקפיד בקידוש ובהבדלה על שינוי המבטא בין האשכנזים לספרדים. ע"ש.

דחיית דברי הרב מנחת יצחק - והנה מ"ש שהוא איסור גמור לשנות וכו', הנה ממעשה רב של הגאון רבי נתן אדלר מבואר דאיסור ליכא בכהאי גוונא. ומה שכתב שם שאין אתנו מי יודע מה היתה כוונתו, אינו מובן, אחר שעשה מעשה לשנות מבטאו, מה יש יותר לדון מה היתה כוונתו. [וכן הוכיח בשו"ת ישכיל עבדי חלק ב' חלק אורח חיים סימן ג. וע"ש מה שכתב אודות המבטא הספרדי].

שינוי מנהג - מוציא לעז על הקדמונים

שייכים גם למבטא, שלכל שבט יש שער ומנהג בפ"ע, והרי כתב מרן החיד"א בקשר גדול (סימן יב אות ט) וז"ל: מנהגי שרשי התפלות אין לשנות מן המנהג הקדום, כי י"ב שערים ברקיע כנגד י"ב שבטים, והתפלות של כל שבט אחד עולה דרך שער מיוחד. ותפלת נוסח הספרדים עולה בכל אחד מהי"ב שערים. האר"י ז"ל. עכ"ל. והרי ברור שנוסח תפלת הספרדים קשורה גם עם מבטאם, ועל תפלתם נאמר שהיא העולה בכל אחד מהי"ב שערים, וא"כ אין מקום לאסור שינוי המבטא מאשכנזים לספרדים. וע"ש עוד.

ועיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ג סימן ה') שכתב, דמה שנחשב שני הברות, כל אחד מהם הוי לשה"ק, אף שרק א' מהם היא אמיתית, הוא מטעם שאם יש קהל גדול שקורין אותם האותיות והתיבות בנקודות שבלשון הקודש בהברה קבועה, נחשב זה ג"כ לה"ק, אף שהוא שינוי מהברה שהם דיברו, ושניתנה התורה. וכתב שם, שאין לשנות מההברות של אבותינו, שהיו קורין בהברה זו אלפי שנים, לא מבעיא אם נימא שהוא גם מחלוקת לדינא [בין ההברה הספרדית להברה האשכנזית] איך לקרות, שבודאי אין לנו לשנות, שהרי לבני אשכנז אינו אמת כהברה הספרדית, ובפרט שבני אשכנז היו הרוב בכל הדורות, אלא אף אם נימא כדמסתבר, דליכא פלוגתא לדינא, ושניהם היו כשרין לדינא, דהא לכאורה מוכרחין לומר כן דקריאת חליצה הא נקרא בלה"ק דוקא, ואם היבם והיבמה אין יכולין לקרוא מעכבת הקריאה, דאף באינה יכולה לקרא לא אבה בנשימה אחת מעכבת, כדאיתא ביבמות (קו.) ונמצא שנצטרך ללמד את האשה שתוכל לקרוא

ומה שדן מצד שינוי מנהג, ראה בכללי המנהגים [בסוף עין יצחק חלק ג.], שמותר לשנות למנהג שהוא טוב יותר. ומה שחשש להוצאת לעז, כבר ביארנו בכמה דוכתי דליכא למיחש למוציא לעז על הראשונים אלא בעניני גיטין וקידושין וכמ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סימן רלב), דלא אמרינן נמצא אתה מוציא לעז על הראשונים אלא ככגון ההיא דגיטין (ו:). דפשיטא מילתא להתיר מצד הדין וכשבא אחד להחמיר נגד מה שנהגו מקדמת דנא, בכה"ג יש לחוש להוצאת לעז על הראשונים, משא"כ היכא דאיכא ספיקא דינא ויש צדדים להחמיר, מוטב שנעשה כדת, וכתורה יעשה, ונחוש לגיטין שלפנינו שלא יהא בהן שום ספק, ממה שנחוש ללעז גיטין הראשונים. ע"ש. וכיו"ב כתב הפר"ח (אורח חיים סי' תצו ס"ק יב). וגם המהראנ"ח (ח"ב סימן יא) כתב, דדוקא בעניני גיטין ואישות שייך לומר כן, שנמצא שעל ידי זה מוציא לעז על הבנים שהם ממזרים ח"ו. אבל בשאר איסורין אין לחוש לזה. ע"ש. וכ"כ הרה"ג רבי מנשה סתהון בספר כנסיה לשם שמים (דף סו), שדברי המהראנ"ח נכונים מאד בטעמן, כי בודאי דבר זר מאד לומר שיש למנוע מאדם הבא להחמיר מספק איסור, כדי שלא להוציא לעז על הראשונים, וגם בכל הש"ס לא נמצא ד"ז אלא לגבי גיטין ואישות. וכ"כ בחקרי לב (אורח סי' צה) שדברי המהראנ"ח מוכרחים מהש"ס (יבמות טו.). וכ"כ בשו"ת עין משפט (אורח חיים סימן א'). והובא כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ה (דף שנא ע"ב, במילואים שבסוף הספר). וראה עוד בילקו"י על הלכות ציצית (סימן ח הערה מב).

ומה שכתב במנח"י שם, שדברי המגן אברהם

ורק אותה הברה הוא לה"ק האמתי, כשרים כל הברות לברכת כהנים ולחליצה. וע"ש שסיים, דבור שבמקומותינו שמתפללין בהברה אשכנזית וכן אומרים בכל הברכות וקורין בתורה אסור לשנות להברה ספרדית. ע"ש.

גם בקריינא דאגרתא חלק א' (עמוד קנד) כתב, דלשנות מבטא אצל המבוגרים למבטא ספרדי, הוא עון נורא, ע"ש טעמו. ומינה נלמד בק"ו למבטא שלנו הספרדים שנהגו בו גדולי הדורות דור אחר דור, שאין לנו לשנות למבטא אחר. אחר שהוכחנו כן מהראשונים, ואצל האשכנזים מצינו מעשה רב של רבי נתן אדלר ששינה ממבטא אשכנזי לספרדי, ואילו ההיפך לא מצינו מעשה רב של גדול בדורו שישנה ממבטא ספרדי למבטא אשכנזי. ולכן עדר עדר לבדו ישכון עד כי יבוא גואל.

וראה עוד כמה שכתבנו בעין יצחק ח"ג (עמוד שלח) בדעת החזון איש והסטייפער בענין מבטא הספרדי.

שאיין להקפיד כל כך לדקדק בביטוי התפלה

שמבואר בספרים די"ב שערים ברקיע כנגד כל השבטים, וכל שבט יש לו נוסח אחר, וכנראה שנתכוונו [גם] לחילופי הברות, כי בלא זה היה צריך לקרות בתורה בכמה מיני הברות, שמא זהו הנכון, ועל כרחנו לומר שכל אחד יש לו שרש ומקור בתורה ובישראל. ובודאי יש לכל קהל לבחור ש"צ וקורא בתורה שקורא בהברה שהקהל קורין, ואף שנוהגין להקל בשעה"ד, שסומכין ע"ז שלדידי' ולכוותי' הברה נכונה היא כפי המסורת שבידם, אבל לערב הברות ומבטאים שונים, לקרוא מקצת כזו ומקצת כזו, קרוב הדבר שאין יוצאים אפילו בדיעבד. ע"כ. ויש לעיין עוד בזה.

ומכאן מוסר השכל לאותם בעלי תשובה ספרדים המתקרבים לאיזה חסידיות, שאין להם לשנות ממבטא אבותינו ורבותינו שהיו גאוני עולם, ובפרט שלא לשנות בביטוי שם ה', או באיזה תיבות לעשות מלעיל מלרע וההיפך. וכן בעניני הלכה. ושומע לנו ישכון בטח.

מוותר לספרדים לכתחילה להעלות ש"צ אשכנזי שמבטא שם שמים כפי מנהגם

ועדה אחרת שיעלה לש"צ, ואפילו אם רוב או כל

בכל ההברות, דאל"כ נמצא שחליצות של הספרדים פסולות לדידן, וחליצות שלנו פסול לספרדים, שלא מצינו דבר כזה, ולכן משמע ששתי ההברות כשרים. ומכל מקום לא מסתבר שאבותינו כשהיו כולם יחד שהיה זה עד שגלו בחורבן ראשון היו מדברים בהברות אחרות. ומה שנחשב שתי ההברות כל אחת מהן לשון הקודש, אף שרק אחת מהן היא אמיתית, הוא מטעם שאם יש קהל גדול שקורין אותן האותיות והתיבות בנקודות שבלשה"ק בהברה קבועה, נחשב זה ג"כ לה"ק, אף שהוא שינוי מהברה שהן דיברו ושניתנה התורה. והוא מוכרח, דהא הברות משונות במקצת איכא גם בהברה אשכנזית גופא, בין מדינות שונות, ובודאי שהחליצות דכל המדינות כשרים לכולם, והוא קבלה שלא למעט אלא שאר לשונות ממש, ולא לה"ק שבהברה אחרת. וכמו כן מסתבר שהוא גם בהברה ספרדית והברת אנשי תימן, לא שגם אבותינו במדבר ובמקדש ראשון נתחלקו לכמה הברות, אלא שאף שהם דברו בהברה אחת והתורה ניתנה באותה הברה אחת שדברו אבותינו,

והנה בספר חסידים (סימן יח) כתב: ואם יפלא בעיניך על המגמגמים בלשונם וקוראים לחי"ת, ה"א, ולשי"ן סמ"ך, וכיו"ב, שאיך מתפללים ואומרים דברים שבקדושה וכשמגיעים לנפשנו חכתה לה' נמצאו מחרפים ומגדפים לה', אל תתמה על כך, כי בוראנו הבוחן לבות וכליות, אינו שואל כי אם לב האדם שיהיה תמים עמו, ואחר שזה אינו יודע לדבר כענין, מעלה עליו כאילו אומר יפה. וכן אותם הקוראים פסוקי דזמרה בקול רם ונעים זמר, ואינם יודעים הפסוקים ואומרים אותם בטעות, תפלתם וזמירותיהם מתקבלים כריח ניחוח, והקב"ה שמח עליהם שמחה גדולה, וכמ"ש ודגלו עלי אהבה במשפטו לא ימעל פיו, מתרגמינן לא יתגדל פומיה. ע"כ. [ואמנם לכתחלה הידוע לדקדק, נכון שידקדק כמנהג רבותינו הקדמונים].

ועיין בעדות לישראל (מהג' ר"א הענין, דף 162) שכתב, שאין לשנות במבטאים אלא במקום שע"פ יסודי הדקדוק נתברר לקותא בהברה אחת,

והנה יש בתי כנסיות של האשכנזים שמונעים מבן

המנין ספרדים, אין להם להתפלל אלא ימתינו עד שיבא איש ממוצא אשכנזי שיעלה כשליח ציבור.

ולכאורה יש ללמד עליהם זכות לפי מה שכתב בספר טעם ודעת על התורה (ויש פ' וירא)

שאף שאצל עדת הספרדים הוגים הקמ"ץ כעין פתח עד שקשה להבחין ביניהם, לנו אסור לשנות מכפי המקובל בידינו, ובפרט אזהרה כפולה ומכופלת שלא לשנות בהזכרת שם שמים, שיש סודות הרבה וכוונות מיוחדות במנהגינו זה, אם משנה לפתח נראה בעינינו כצורת הריבוי ושינוי בכוונה המיוחדת לשמות ה', ולא נניח לספרדים וכל שכן למבקשים לשנות ולחדש ולשנות התפלה להברה ספרדית, שיעברו אצלינו האשכנזים לפני התיבה, כאשר מבטאים שם הוי"ה בפתח, ויש לזה יסוד ועיקר גדול בהלכה, וכן שמעתי מעדים נאמנים שגם רבינו החזון איש זצ"ל הקפיד מאד על הביטוי הנכון של הקמ"ץ כמנהגינו בהזכרת שם שמים. ולכן תקנה אצלינו בביהכ"נ שאין רשות לעבור לפני התיבה גם בתוך י"ב חודש או ביארציט אלא כשמתחייב לבטא את הקמ"ץ ולפחות בשם הוי"ה ב"ה כפי המקובל בידינו האשכנזים. ע"כ.

ולפ"ז יש ללמד זכות על המנהג הנז'. אלא שאינו מובן מ"ש שיש לזה יסוד ועיקר גדול בהלכה, והרי לא מציינו מקור לזה רק מדברי רבינו בחיי, וכבר נתבאר שאדרבה משם יש ראייה להיפך [ושיאר אחר' כמו היעב"ץ ועוד לא כתבו רק ע"פ רבינו בחיי]. ושכן מבורר בתוספות ועוד מגדולי אשכנז, וגם כן מוכח במקומות רבים בפיוטים והסליחות של בני אשכנז, שמצוי בהם טובא שהחרוזים הם במבטא קמ"ץ וכנגדו במבטא פת"ח, ושמע מינה שגם גדולי אשכנז הקדמונים היו מבטאים את הפת"ח בדומה לתנועת הקמ"ץ ודלא כמנהג האשכנזים. ולא גרע משם אלקים שג"כ משתמע לכאור' לא בלשון יחיד. וצ"ע מאי שנא. ובפרט שי"א שגם האריז"ל היה מבטא הכל כפי מבטא הספרדים, כמו שהבאנו משו"ת ישכיל עבדי.

ואמנם אחר שכך נהגו גדולי רבותינו הספרדים דור אחר דור, אי אפשר לתקן תקנות שלא לתת לשליח ציבור כזה לעלות לתיבה, שיש בכך זלזול במסורת הקדמונים לחשוב שכולם טעו במדבר. וברור שהמסורת של הספרדים נחשבת ג"כ למסורת קדומה.

עוד על ההבדל בין קמ"ץ לפת"ח

המבטא הספרדי הנהוג אצל גדולי התורה הספרדים מדורי דורות, שבודאי אינו בגלל המבטא הנפרץ, אלא כך נהגו גדולי התורה ענקי הרוח הספרדים מדורי דורות. ומבטא שם ה' עבר במסורת דור אחר דור אצלינו הספרדים, ואין לזה שום קשר להשכלה האשכנזית והביטוי הארצי-ישראלי. ובודאי שא"א לומר דכולם נהגו כן מכח המשכילים האשכנזים שרצו לפרוק עול. ודבר זה לא ניתן לאומרו. וביביע אומר שם כתב להוכיח מכמה דוכתי דלביטוי הספרדי מקורות נאמנים בדברי רבותינו הראשונים כמלאכים. ואדרבה מדהוצרך רבינו בחיי להזהיר על ההבדל הדק שיש בין ביטוי קמ"ץ לביטוי פת"ח, מוכח שאין לומר קמ"ץ כמו חולם. וכן משמע ממה שכתב: שנראה הקמץ והפתח הכל דבר אחד ותנועה אחת.

ובספר תפלה כהלכתה (עמר' צח) העתיק את דברי הרב כהנא הנ"ל במילואם, ובמחכ"ת התעלם מהראיות שהובאו ביביע אומר, וחבל

ובספר חקר ועיון ח"ה לח"כ הרב ר' קלמן כהנא ז"ל (עמוד שכא) הביא מ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ו אורח חיים סימן יא אותיות דה), לבאר דברי רבינו בחיי לפי מנהג הספרדים, לבטאת שם ה' אדנו"ת בקמ"ץ, ולא כמו בחול"ם. וכתב ע"ז בחקר ועיון: ובתשובה זו ביביע אומר נעשה נסיון להוכיח נכונתה של ההברה הספרדית הארצי-ישראלית המקובלת ברחוב, אבל היא אינה ההברה הספרדית המקורית בה דייקו הספרדים להפריד בין קמץ לפתח. ואף שביטאו הקמץ קרוב מאד לפתח, קמץ קטן ביטאו הספרדים אף הם כחולם שלהם, אבל ההיגוי המקובל בארץ, הנקרא ספרדי, אינו מבדיל כלל בין קמץ לפתח ואינו מפריד בין העיצורים השונים, ואינו אלא בליל מלאכותי של הברות שיצרו בעיקר משכילים אשכנזים שרצו לפרוק עול מסורת. ע"כ.

ואמנם ביביע אומר לא נעשה שום נסיון להוכיח על המבטא הארצי-ישראלי, אלא דיבר על

שמטיל מום בקדשים להתעלם ממנהגם של גדולי התורה הספרדים מדור דור. וא"א להגדיר את המבטא הספרדי שעבר אלינו דור אחר דור מרבתינו גאוני ארץ כ"בליל מלאכותי של הברות שיצרו משכילים אשכנזים שרצו לפרוק עול".

וגדולה מזו כתב בשו"ת היכל יצחק (אורח חיים סימן א'), באשכנזים ששינו את מבטאם למבטא ספרדי, ומבטאים שם אדנו"ת בהברה פת"ח, דחלילה לומר שבבטוי הנו"ן בתנועת פתח יש איזה איסור, והאומר כך הוא מוציא דיבה חס ושלום על כל אחינו הספרדים הי"ו, הם ואבותיהם קדושי וצדיקי עולם, שמבטאים הנו"ן של אדנו"ת בתנועה פתוחה. וסיים, שכאשר הוא מתפלל במקום שנוהגים להתפלל במבטא ספרדי, גם הוא עולה לתורה ומברך כפי המבטא שלהם. ע"ש. ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן ט') שהעלה, שהאשכנזים לא ישנו ממבטאם למבטא ספרדי, ושכן כתב בספר לקט הקמח החדש (סימן קכח אות קג) משם החזון איש, לאסור בזה. ע"ש.

ועיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ג סימן ה') שכתב, דבודאי אין לשנות מהברה של אבותינו שהיו קורין בהברה זו אלפי שנים. ע"ש. ואף שנתכוין שם שאין לאשכנזי לשנות מבטאו, מכל מקום זיל בתר טעמו שם, והוא הדין איפכא בספרדי שחלילה לו לשנות ממבטאו.

אלא דצ"ע מנא ליה שהמבטא שלהם הוא אלפי שנים, אדרבה מדברי הראשונים משמע שהמבטא שלהם היה כמבטא הספרדים, כמו שהוכחנו לעיל, והכי משמע מדברי התנאים [ר"א הקליר], ומהזוהר הק' כדברי הגר"א בתיקונים. וכן משמע מהמדרש על הפסוק טוב מאד, טוב מות, זהו מלאך המות, ומשמע שהאות ת' קרובה לד' ודלא כמבטא האשכנזי. ויש להוסיף מה שכתבו כל רבותינו, שאותיות דטלנו"ת מוצאם מן הלשון, ואילו אותיות זשר"ץ מוצאם מהשיניים. וא"כ האות ת' מבטאה קרוב לאות ט' ואינה דומה כלל לאות ס' דס' דומה במטאה לצ' ואילו ת' לט'. וכן כתבו האבן עזרא (שמות פרק ג' פסוק טו), ורבינו בחיי (בראשית פרק לו פסוק לט, ושמות פרק ד' פ"י) ובאוצר המדרשים (ערך יצירה עמוד 240) ובילקוט נחמני (לרבי נחום ב"ר נפתלי בויער מלאדו) בשם מדרש מי השילוח "אמר רבי חלקיה, כל אותיות אלפא ביתא נחלקות

לחמשה חלקים כנגד חמשה חומשי תורה, וכולם במילת בראשית. ב' זה אותיות בומ"ץ מהשפה, ר"ש זה זשר"ץ מהשיניים, א' זה אהע"ח מהגרון, י' זה גיכ"ך מהחך, ת' זה דטלנו"ת מהלשון". עכ"ל. וכן כתב בספר תולדות יצחק לרבי יצחק קארו (נדונו של מרן) (שמות ד' י'). וכ"כ בתיקוני זוהר (בהקדמה דף יג: ודף קלב). וכ"כ בזוהר (סתרי תורה דף פ). וכ"כ השל"ה (שער האותיות אות ש' ערך שתקה אות ג'). וכ"כ בספר סדר היום (בסידור הקערה של ליל הסדר). וכ"כ האור החיים הקדוש (במדבר פ"ז פ"ב), ובתורה תמימה (דברים טו הערה כד). וכ"כ בכלי יקר (במדבר פ"ה פ"ב), ובמצודת דוד (נחמיה ג, ל), ומצודת ציון (ירמיה יח, יד). ע"ש.

ואמנם צריך להעיר תשומת הלב להבדיל בין מבטא קמ"ץ לפת"ח, וכיום אין הרבה מדקדקים בזה, ולכן מן הראוי שבתלמודי התורה יחנכו את התלמידים לשים לב להבדל שיש קמץ לפתח, או בין כ' לקו"ף, ובין ג' דגושה לרפויה, וגם הצ' הוא מבטא חדש וקרוב יותר למבטא האשכנזי, ואיה"נ מן הראוי להחזיר עטרה ליושנה במבטא הנוז', אך על פי רוב בשאר המבטאים מנהגינו מיוסד על פי הקדמונים. ובאופן כללי המבטא הספרדי קרוב יותר לאמת מהמבטא האשכנזי, וכאשר נתבאר מדברי הרי"ף והאבן גבירול, ור"א הקלירי.

ואחר שנתבאר כל זה אתה הראת לדעת דמ"ש בספר קריינא דאגרתא הנ"ל (עמ' קג), בדבר הזכרת שמות הקודש, שכפי הברת הספרדים נדמה בלשון רבים ח"ו, והרי גם הספרדים פעמים מבטאים ניקוד קמץ כמו חול"ם, כמו תיבת כל, ולכן נראה ודאי שאפילו הספרדים צריכים לקרוא כקמ"ץ של האשכנזים. וכבר מלפני הרבה שנים הרעישו בענין זה, וכמדומה שבכמה מקומות הנהיגו הספרדים לקרוא שם ה' כהאשכנזים. ע"כ. הנה אחה"מ מכ"ג זצ"ל להמבואר יוצא שיש מקורות נאמנים למבטא הספרדי, מבטא שהספרדים שמעו מרבתיהם, והם שמעו מרבתיהם, ורבתיהם שמעו מרבתיהם, דור אחר דור, מאות בשנים, ובפרט שהספרדים לא הלכו לגולה במקומות רחוקים מאר"י, כמו האשכנזים, וכמ"ש בספר זכר יהוסף הנ"ל]. וכך היא המסורת אצלנו, ועדר עדר לבדו ישכון. ומעיד אני בזאת,

צו. ספרדי הלומד בישיבה אשכנזית אינו רשאי לשנות שום דבר מפסקי הספרדים והוראות מרן השלחן ערוך, ועדיין מחוייב הוא בכל הוראות מרן ובמנהגי אבותיו. [ובפרט בארץ ישראל אתריה דמרון]. וגם אם אבותיו אינם שומרי תורה ומצוות והוא חזר בתשובה על ידי רבנים אשכנזים והם גידלוהו לתורה, אין לזה שום ענין כלפי פסקי ההלכות, אלא עליו לנהוג בכל הליכותיו כמנהגי הספרדים, הן לענין ביטוי התפלה, נוסח התפלה, ושאר ההלכות. [ודלא כמו מי שכתב להיפך, שאין זה נכון, ונעלם מעיניהם דברי כל גדולי הדורות שקבלנו הוראות מרן קבלה גמורה עלינו ועל זרעינו. וכל שכן שדעת הרבה גדולים שגם בני אשכנז צריכים לנהוג בארץ הקודש ככל פסקי מרן]. צו)

לך קאמר, אפ"ה אסור, וטעמא משום דסתם נדרים להחמיר. [דמפרשים כוונתו דהיינו לא חולין]. וכ"ה בריטב"א, בתוס' רי"ד, ובמאירי שם. וכן במה שאמרו עוד שם לקרבן, היינו לא קרבן.

ועיין בספר עלה יונה (להגיד יונה מרצבך, עמוד קכ) שכתב, דמכאן שורש הבדלי ההברות בין הספרדים לאשכנזים, ולכן הראשונים הנ"ל שהם מגולי ספרד פירשו הסוגיא כי האומר לחולין, לא חולין. כי בארמית אומרים לא בקמץ תחת הלמ"ד. וכמו שאומרים בכל נדרי, לא שרירין ולא קיימין וכו'. אולם להמפרשים מבני אשכנז הביאור בסוגיא שאמר לא חולין, [ולא כשאמר לחולין]. וראה בחתם סופר (נדריים יג.) דכיון שאמר לא חולין או לחולין [הל' בפת"ח], ממילא הוא מה שאיננו חולין. וע"ש שהעיר שר"ת מפרש כמבטא הספרדים, אף על פי שהוא לא היה מבני ספרד, אלא התגורר בצרפת. ועיין בטור (סימן תקפב) שהביא ממהר"ם מרוטנבורג שהזהיר לומר זכרנו לחיים בשו"א תחת הלמ"ד, כי אם יאמר זכרנו לחיים בפת"ח הוי כאומר לא חיים ח"ו, כדאיתא בנדרים לחולין כמו לא חולין. ע"ש. [וע' בילקוי תפלה כרך א' מהדורת תשס"ד עמוד שצו].

בן ישיבה ספרדי הלומד בישיבה של יוצאי אשכנז, חייב לנהוג כמנהגי הספרדים

עליהם ועל זרעם בארץ ישראל ועוד מקומות לנהוג כהבית יוסף, וכתב שיש ליישב, שאם לא למד מאביו אינו שייך אליו בזה, ולא חלה הקבלה עליו. ע"כ. [ונדחק בכל זה בכדי ליישב דברי החזו"א]. ועוד שם (עמוד לה) באדם מבני ספרד שחזר בתשובה על ידי רבנים מבני אשכנז, אם האשכנזים החזירוהו בתשובה דינו כאשכנזי.

כי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בירך באחת החופות אצל חתן ספרדי, במבטא ספרדי גם בשם ה'.

ובהיותו בביקור בניו-ג'רוזי שבארה"ב נפגשנו בעיר דיל עם ראש ישיבת ליקווד הרב שוורצמן, שדיבר בתקיפות וזלזול קבל עם ועדה כנגד מבטא הספרדים, ואמר שאסור לענות אמן אחר ברכה של ספרדי, והוסיף, "וכבר נתן לכם על הראש הסטייפלר ולמה אין אתם שומעים לו לשנות את המבטא שלכם". ועוד אמר, שהוא מורה לכל הספרדים בישיבתו לנהוג בכל ההלכות כדעת הרמ"א, וביארנו לו את הראיות הנ"ל, וחבל שדיבר בחריפות כ"כ.

ועיין במשנה נדרים (י:) האומר לחולין שאוכל לך וכו', אסור. כלומר, האומר לחבירו שלא יהנה ממה שיאכל חבירו, לא יאכל מאכלים השייכים לחבירו, וכוונת אומרו לחולין, היינו בקמ"ץ הדומה לפת"ח, שפירושו לא חולין, והיינו שהם כהקדש אצלו. וכמו שפירש הר"ן שם, דכולהו בפתחות הלמ"ד קרינן להו, ומש"ה אסור, דמשתמעי לא חולין. ע"כ. והרשב"א שם כתב, דלחולין בפתח תחת הלמד גרסי, וקמ"ל דאף על גב דאיכא למימר תיבה אחת היא, ולחולין יהא מה שאוכל

צו) ראיתי בספר דעת נוטה (חלק ב עמוד לד) שכתב, ששמע בשם החזו"א שהספרדים שלמדו אצל האשכנזים עליהם לנהוג תמיד כמנהג האשכנזים. וכן ספרדי שלמד בישיבה של בני אשכנז אם רבותיו היו בני אשכנז, ולא למד כלום מבני ספרד, דינו כדין בני אשכנז לכל דבר. וע"ש שהעיר לו, שהרי יש שכתבו שהספרדים קיבלו

וע"ש בשם הגריש"א שנראה שחולק על החזו"א, ולדעתו בן ישיבה ספרדי הלומד אצל האשכנזים, מחוייב ללכת בכל הלכותיו כדעת הש"ע, וכפי מנהגי הספרדים. [ובמק"א כתבנו שאין לסמוך על שמועות בשם החזו"א כשאין הדברים מבוארים בדבריו, וספק אם השמועה הנ"ל אכן היא נכונה].

אולם ז' תשובות בדבר: א. דהנה יש שחשבו שדין בן ישיבה ספרדי הלומד בישיבה אשכנזית הוא כדין ההולך ממקום שנהגו למקום

שלא נהגו וכו', שצריך לנהוג כמנהג המקום שבא לשם, אולם זה אינו, שהרי כאן דעתו לחזור, ובכחאי גוונא לא אמרינן ההולך ממקום שנהגו וכו'. ועוד דאין זה בכלל עקר דירתו לשם, שישבה היא מקום להתעלות בתורה, אך עדיין הוא סמוך על שלחן בית אביו, ועוד דרכו לפניו עשרות בשנים. ואין בכח רבני הישיבות להפקיע מדברי כל רבותינו מדורי דורות על קבלת הוראות מרן, ומהם ענקי רוח ואדירי תורה.

אם יש לרבני הישיבות בזמן הזה גדר רבו מובהק

והעיון והעמידו על האמת והיושר. [מהרי"ק הנ"ל]. ע"כ. ועיין בערוך השלחן (יו"ד סי' רמב סי"ט) שהאריך בגדר רבו מובהק, שלדעת הרמב"ם היינו זה שלמד רוב חכמתו הימנו. וכן הוא בב"מ (לג.). ופירש"י, אם מקרא מקרא ואם משנה משנה. עכ"ל. אבל הראב"ד פי' רוב כל חכמה וחכמה. וכן משמע בירושלמי שאומר כל שרוב תלמודו ממנו. ע"ש. וכן נראה להדיא דעת הרמב"ם וכן ברש"י נוכל לפרש כן וכו', וזה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, כמו שמצינו בש"ס, שר"מ למד אצל ר"י ור"ע, ודינו כרב מובהק. ע"ש.

וכתב בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קלא), שבזמנינו שעיקר הלימוד מספרים, לא שייך כלל דין רבו מובהק. וכעין מ"ש לגבי מורה הלכה בפני רבו, עיין בלח"מ שהביא שבזמן הזה ליכא מורה הלכה בפני רבו, מפני שאנו לומדים מפי ספרים והספרים הם המלמדים, ע"ש. ונפקא מינה שאין לומר בזמן הזה גדול שימושה יותר מלימודה (ברכות ז:), ולא יתבטל מלימודו בשביל כך, ע"ש.

ואמנם אם יצויר שהתלמיד קיבל רוב חכמתו מרבו ויש לו דין תלמיד, בזה התלמיד עושה כדברי רבו בענייני הלכה, אם רבו הגיע להוראה והוא יודע את פסקיו של רבו בכל או רוב דיני התורה. [כמבואר בב"י (יו"ד סי' קצד ד"ה וכן מהרי"ק), ובמהרי"ק (שורש קמד) ובת' הרשב"ש (סי' טיט) ובשם הרשב"א בתשובה (סי' רנג) וראה בארוכה בשו"ת ישיב משה (סי' רפא), עש"ה. וכ' בישיב משה, שמתעם זה כל מנהג שהוא נגד מרן צריך לבטלו, כיון שאין לנו שום רב שיש לנו הלכותיו ברוב מקצועות התורה חוץ ממרן הש"ע. ע"ש]. שהתלמיד עושה כדעת רבו,

ב. ומה שלמד תורה הרבה אצל רבותיו האשכנזים, הנה ברור לכל מודה על האמת שבזמן הזה אין דין רבני הישיבות כדין של רב מובהק, דמלבד שאין רוב תורתם מהרב, שהרי רוב תורתו לומד בחברותא לבדו, [עם סיוע גדול בשיחות מוסר, השקפה תורנית, שיטת הלמדנות, והבאת דברי רבותינו מעתיקי השמועה שבעולם הישיבות], ובפרט שכיום רוב רבני הישיבות אין עיסוקם בהלכה, וממילא לא שייך כאן דין של רבו מובהק כשאין עיסוק הרב בהלכה, ואינו בקי בב"י ש"ע ונושאי הכלים. [וגם הרי בדרכי הלימוד רבו המחלוקות והשיטות, ונודע דמה שנוהגים להרבות כ"כ במשא ומתן עיוני זמן וזמנם, בפירושים דחוקים והמצאות מחודשות, אין דבר זה מוסכם על כל גדולי הדור]. וכל שלא מגיע ע"י דרך הלימוד של רבותיו, להיות תלמיד חכם הראוי להוראה, אינו בגדר רבו מובהק. והצלחת התלמיד היא בעיקר מפני השקעתו בלימוד. [ולדרכי הלימוד וההוראה מגיעים ע"י ההתדפקות על דלתות הפוסקים הקדמונים, ללמוד מספריהם את דרכם הישרה]. ועיין למהרי"ק (שורש קס"ט ק"ע) שכתב, שכל רב שהעמידו על דרך האמת והיושר, ולימדו פסק הלכה, נחשב לרבו מובהק. ע"ש. והיינו לא במי שלימדו דרך הפלפול והמשא ומתן העיוני, אלא דרך הפסק. וע' בש"ע (יו"ד סי' רמב סעיף ל) כל אלו הדברים שאמרנו שצריך לכבד בהם את רבו, לא אמרו אלא ברבו מובהק דהיינו שרוב חכמתו ממנו, אם מקרא מקרא אם משנה משנה אם גמרא גמרא. וכתב הרמ"א: ובימים אלו עיקר הרבנות אינו תלוי במי שלמדו הפלפול וחילוקים שנוהגים בהם בזמן הזה, רק במי שלמדו פסק ההלכה

אביו קודם, כיון שרבו כפועל בכה"ג. ע"ש. אולם כ"ז לגבי דין אבידה ואינו ענין לנ"ד].

ג. ועוד, שגם אם באמת יצויר שנעשה תלמיד מובהק של רבני הישיבה, תמוה מה עניינו לענין הלכה, דבשלמא אם רבו הוא מגדולי הדור הבקי בכל שטחי התורה, ודעתו בכמה חילוקי דינים להיתר או לאיסור, בזה אפשר שהיה לו לעשות כדברי רבו משום כבודו, ומצינו כן בפר' שהתלמיד עושה כדעת רבו. לא כן לענין חילוקי ההלכות שהם ע"פ פסקי מרן הבי"י מאור הגולה, שגם אם רבו כגובה ארזים גובהו, אינו יכול לחלוק על מרן הבי"י, וגם לא על כל שאר הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם. ומה שייכות יש לומר שכיון שרבו אשכנזי צריך גם הוא לנהוג בכל כמנהגי האשכנזים.

ד. ומ"ש לגבי בעלי תשובה, ג"ז אינו מתקבל על הדעת, שאם רב אשכנזי החזירו בתשובה, כבר נחשב כתלמידו גם לעניני הלכה, דאף שחייב הוא לנהוג בו כבוד גדול על כך שבזכותו זכה לחיי עולם, מ"מ אין לזה כל שייכות לעניני הלכה.

והיה מי שטען, דכיון דכתיב אל תטוש "תורת" אמך, א"כ אזלינן בתר תורה, וכיון שקיבל תורתו מרבני הישיבה ולא מאביו, בזה נעשה שייך למסורת של רבני הישיבה. אמנם א"א לתת תורת כל אחד בידו ביחידות, דאחר שכל רבותינו הספרדים קיבלו עליהם דור אחר דור את הוראות מרן, לאו כל כמיניה להפקיע עצמו מהכלל ושאר בני עדתו. ואף שבשו"ת יביע אומר ח"י (או"ח סימן ט) צירף הסברא הנ"ל לענין חוזר בתשובה אשכנזי שחזר בתשובה באר"י ע"י רבנים מבני ספרד, שינהג ככל מנהגי הספרדים ודעת מרן. הנה כל זה לצירוף בעלמא, ועיקר טעמו שם מפני שדעת מרן שעל כל הבאים לארץ הקודש לנהוג כמנהגינו. [ראה להלן]. וגם אר"י היא אתריה דמרן.

ה. ועוד, שהרי פסקי הספרדים הם ע"פ עמודי ההוראה, רוב הראשונים, ומרן הש"ע שהתקבלו הוראותיו, ואינו מכח מנהג שכבר נהגו. לא כן רבים מפסקי בני אשכנזי הם מכח שכבר נהגו כדעת כמה פוסקים בדין זה כפוס' אלו, ובדין אחר פוס' אלו, אף שפוסקים אלו היו מיעוט כלפי רוב הראשונים. וכמ"ש הרמ"א גופיה

וכמו שמצינו שבני העיר עושים כדעת רבם המרא דאתרא, וכמו עירו של ר' אליעזר. ואם הוראותיו פשוטות היטב וקבלוהו עליהם, יכולים להמשיך בכך גם אחר פטירתו. ודלא כמו שכתבו במבוא לספר אור לציון ח"ב (ענף ו). שעירו של ר"א אינו מדין רב, אלא מדין מנהג, ובמחכ"ת הרי מפורש בכל הראשונים שהוא מדין רב, וראה ברשב"א (שם) ובהר"ן (סי' מח) ובריב"ש (סי' רע"א), וברשב"ש (סי' תיט) ובשו"ת חוט המשולש שבסוף שו"ת התשב"ץ ח"ד (טור ג סי' לה), ובשו"ת אבקת רוכל (סי' לב) ועוד רבים, והארכנו בזה במק"א.

אך גם זה אינו שייך נגד הוראות מרן וכדו', כיון שרבו עצמו אינו רשאי לחלוק על מרן, וגם אם רבו חולק על דעת מרן או גדולי הפוס' וכדו', כיון שעושה שלא כדין, אין לתלמיד לעשות כמותו. ומי לנו גדול מרבינו הפרי חדש שבגדלו חלק על מרן, ואעפ"כ קמו כמה גדולים וקבלו שלא ילמדו בספר פרי חדש בתוך העיר, ע' בארוכה בשו"ת גינת ורדים (כלל ג סימן ג). והושוו הכל שבמקום שחלק הפרי חדש על מרן אין לנו אלא הוראות מרן. ומזה נלמד כ"ש וכ"ש אם מצאנו לגדולי הדורות המאוחרים שחלקו על מרן.

וכיוצא בזה יש להבהיר, שאם ראש הישיבה הולך לפי פסקי הבן איש חי וכדומה, אינו רשאי לכופף את התלמידים לנהוג כמותו, ואדרבה ההלכה פטוקה היא שאין לך אלא שופט שבימיך. וראה עוד בחזו"א (י"ד סי' קג) שכתב, שאפילו במקומות שקבלו הוראות הרמב"ם שהיה גדול הדור, מכל מקום אם קמו ביניהם חכמים גדולים שהיו להם לרב ומורה, והם חלקו על הרמב"ם מדעתם וסברתם, היו חייבים כל הקהל לשמוע להם, שאין להם אלא שופט אשר בימיהם. ולכן מרן לא פסק הכל כפי דעת הרמב"ם. עכ"ד.

וברור הקודם היה מצוי ראש ישיבה שהוא גדול הדור גם בהלכה, ומגדל תלמידי חכמים בדרך לימוד ישרה עד שמגיעים להוראה, וזה באמת רבו מובהק. לא כן בזה"ז, דלא מסתבר שיש דין רבו מובהק לכל ראש ישיבה. [ועיי' ברמ"א (י"ד סי' רסד) שהביא מספר חסידים לגבי אבידת רבו ואבידת אביו, דאבידת רבו קודמת, שהוא דוקא ברבו שלמדו בחינם, אבל אם למדו בשכר שאביו שילם,

בפתיחתו לתורת חטאת, בזה"ל: ולכתוב את הסכמת ההלכה ע"פ דעת האחרונים אשר "אנו נוהגים אחריהם", ועל כן לא דקדקתי להביא סוגיות הגמ' והראשונים, כי לא כיוונתי רק לדקדק "במנהגי" האחרונים, כדי לידע ולהורות כיצד "נוהגין", גם עם מה שראיתי רבותי "נוהגים", והוא צורך גדול וכו', וגם כי הרבה דינים אין אנו "נוהגים" כמסקנת הרב הגדול מו' יוסף קארו, אשר כבר נתפשט ספריו בכל ישראל, ואם יפסוק אדם אחר דבריו יסתור כל "מנהגים שנוהגים" בהם במדינות אלו. ע"כ.

נמצא שהרמ"א פעמים רבות כתב מה שכתב מכח מנהגיהם בארצות אשכנז. ומסתבר דמודים דרבנן דבני עדות שלא נהגו כמנהגם בארצותם, יעשו כעיקר הדין המבואר בש"ע. ובפרט באר"י אתריה דמרן, מה גם שפסקי מרן הם הלכה ולא מנהג.

ועיין בס' הליכות שלמה (תפילה, פ"ה דבר הלכה לו) שכתב, שמנהגי האשכנזים הם מכח מנהג אבות שהוא כעין קבלה לדורות, ע"ש. אולם אין זה שייך אצל בני ספרד, שקבלת הוראות מרן היא קבלה גמורה ומפורשת עליהם ועל זרעם, כמבואר בספרי גדולי הדורות [ראה עין יצחק ח"ג], ואינה בגדר מסורת אבות כדי שנאמר שכיון שאבותיו אינם שומרי תורה ומצוות פסקה המסורת. ורק לענין בן אשכנז הנמצא באר"י אתריה דמרן סמך ביבי"א שם על סברא זו.

ובספר כתר שם טוב (מבוא לחלק ג) כתב שיש לעיין במה שהרמ"א סמך בכמה דוכתי להקל נגד דברי מרן שפסק ע"פ דברי התלמוד וגדולי הפוסקים, והרמ"א סמך על מנהגים שונים אע"פ שברובם הם נגד שיטת התלמוד, [או רוב הראשונים]. והביא שם עשרות דוגמאות [אף שיש לדחות כמה מהם כיעו"ש], וכתב, ופוק חזי בענין מיעוץ הסרכות שהרמ"א היקל בזה קולא גדולה במה שהגיה ויש מתירין וכו'. והאח' צווחו וכו'. ומר זקני השמ"ח גאגין בספר ישמח לב (חלק אה"ע) כתב עדות שאמר לו בעל האמרי בינה אורבך, מיום שבאתי לשכון כבוד בירושלים, נזהר אני מלאכול בשר במיעוץ סירכא, אלא בשר שלא נפל בו שום ספק, כיון שבאתי לקבוע כאן דירת

במקום אתריה דמרן הבית יוסף. וא"כ צריך לבאר איך הרמ"א היקל בכמה הלכות שהתלמוד וגדולי הראשונים החמירו בכל תוקף, והרמ"א כתב להתירם. ותשובה לזה מצאתי בס' דרכי ההוראה (פ"ב) למהר"ץ חיות, שכל מי שמתבונן בקורות חיי בני" שבמדינות ספרד ומדינות אשכנז, ימצא שבספרד היו עצומים במספר ומעוטרים בתורה ובחכמה ובעושר רב, והיו חשובים מאד בעיני המלך והשרים, אולם מנת אחינו באשכנז היה מרע ומר, וסגרו עליהם המדבר ולא היה להם שיור רק המסחר וההלואה, על כן ההכרח לא יגונה, והוצרכו להתנהג בדרך הקצר אשר הונח להם, אע"פ שיש בו צד איסור גם כן, והחכמים בראותם את אחיהם כי ברע הם, הניחו להם מנהגם מפני החשש שאדם בהול על ממונו ושמא יבוא להתיר יותר, ובהרבה עניינים הקילו נגד הדין משום איבה ושנאה, אבל הספרדים השאירו דיני הגמרא בכל תוקף. וכתב ע"ז הרב כתר שם טוב, שתשובה זו לא תתקבל לענין מיעוץ הסירכות ועוד דיני איסור והיתר. והניח בצ"ע.

עוד כתב שם, שעניניו הרואות חילוקי הלכות בין האשכנזים לספרדים וכדו', והתורה חוגרת שק ואומרת עשאוני בניך כאלף תורות, ורזי האמונה ג"כ נחלשו בזה בעיני קטני אמנה. וברי לן שזאת היתה דאגתו של גאון ישראל מרן הבית יוסף, שטרח כ"כ בחיבוריו, והכל על מנת לאחד את עם ישראל לתורה אחת, כמ"ש תורה אחת יהיה לכם. ובחיבוריו אלו עלה בידו לתת לעם ישראל תמונה שלימה, יסוד ואבן הפינה להוראה, הלכה עם טעמיה, והעמיד בעולם ההוראה מה שלא עלה ביד איש מימות משה רעיא מהימנא בסיני. אבל כאשר בא הרמ"א ופרש את מפתו על שלחן הזהב, הבנין שבנה הבית יוסף נודעזע, ומזה יצא שחזרה תורת ההלכה ונהיה לאלף תורות, ומי יודע מתי נזכה לזה שוב שיתאחו הקרעים, ואולי כאשר ישוב ה' לרחמנו, ונעלה לארץ הקודש נתאחד יחדיו וכו'. ואין לומר שלשם כך צריך לחכות לאליהו זכ"ל, שהרי לא בשמים היא, ולא יהיה ביד אליהו זכ"ל להכריע איזה מנהג הוא הנכון.

ו. ועוד שהרי י"א שבני ספרד ובני אשכנז בכל

מקום שהם חשובים כחלוקים לעצמם, כיון שחילוקי המנהגים שלהם הם ע"פ חילוק קדמון, ויש לכל אחד שם לעצמו. ולכן אין בהם דין של ההולך ממקום למקום.

אם כל הבאים לארץ ישראל מחו"ל צריכים לנהוג בכל כדעת מרן

אפשרות לאשכנזים לשחוט לעצמם ע"פ מנהגיהם שבחו"ל וכו'. והסמכות לקבוע מיהו יהודי היתה נתונה בימים ההם בידי ה"חכם באשי" ראש הרבנים הספרדים, והם שמרו על גחלת היישוב היהודי מדורי דורות. והמאבק לעצמאות השחיטה האשכנזית לא היה בו רק ענין של יוקרה ורצון לעצמאות הקהילה, אלא היו בו שאלות הלכתיות, שכן בכל ארץ ישראל נתקבלו פסקי מרן הב"י, מרא דארעא קדישא דישראל, ועל יסוד הכלל "קמא קמא בטיל" נאלץ כל אשכנזי שעלה לארצה"ק, להיות נגרר אחרי הרוב הספרדי, ואחרי המנהג, בין לקולא בין לחומרא. והיו חיכוכים והתרגויות בין העדות והקהילות בירושלים משך עשרות שנים, עד שבשנת תרכ"ד נתקבל אישור ונפתח פתח ליסוד השחיטה האשכנזית בירושלים, אשר ממנה יתד ופינה להתבססות העדה האשכנזית בירושלים עד היום הזה.

ואמנם חכמי אשכנז כנראה סמכו על דעת י"א שכיון שהחילוק בין בני ספרד לבני אשכנז הוא חילוק קדמון, לכן בכל מקום נחשבים הם כקהילה בפני עצמה. אך מכל מקום מרן באבקת רוכל (שם) ובגינת ורדים (י"ד כלל ג סימן ה) והפנים מאירות (ח"ב ס"י קלג) ועוד גדולים, להדיא לא חילקו בזה, ואלא נקטו שגם בין האשכנזים והספרדים נוהג דין זה.

ועוד שיש כאן סברא חדשה של אתרא דמרן, שגם אילו באו לעיר חדשה וקבעו יישוב לעצמם אינם רשאים לפרוש מארץ ישראל וכל הגלילות שקבלו עליהם הוראות מרן. שאר"י וכל הגלילות מסביב נחשבים כעיר אחת שכולם קבלו הוראות מרן, וגם עיר חדשה שנבנית כאן משתייכת היא לקבלה של הכלל, וצריכים לקבל הוראות מרן.

וסברא זו כתב בשו"ת מהר"ם אלשיך (ס"י צו) כלפי האשכנזים מכח אתריה דהרמב"ם, וז"ל: ומה שאומרים שמפני שהם אשכנזים ודרכם לפסוק כהרא"ש וכו', לעומת זה הרי הרמב"ם ז"ל הוא מריה דאתרא וכל גבולותינו נמשכים אחריו. ע"כ. ואם לדעתו הרמב"ם נחשב מרא דאתרא בזמנם

ז. ועוד שהרי דעת מרן בשו"ת אבקת רוכל (ס"י ריב) ועוד הרבה גדולים [ראה בשו"ת יד רא"ם (הי"ד סימן א), ולהרב ישמח לב גאגין (אבה"ע סימן ד דף ז): ועוד], שעל בני אשכנז שבאו לארץ הקודש לנהוג כמנהגי הספרדים, שאין בזה חילוק בין באו סתמא לבין קהילה שבאו בפני עצמם, ובפרט שהאשכנזים שבאו לא היו מאוגדים מתחילת בואם לקהילה חדשה בפני עצמם, ושנים רבות לא התאפשר להם לארגן אפילו שחיטה לעצמם, וא"כ לא היו קהילה בפני עצמם ולכ"ע בטלו בתושבי הארץ. [אלא שחכמי אשכנז לא קיבלו תשובת מרן באבק"ר הנ"ל].

וזה"ר ר' משה נחמיה כהנוב זצ"ל בספר שאלו שלום ירושלים: דע נא, כי בעיר הקודש ירושלים, אין טבחים ישראלים מיוחדים, כי אם ישמעאלים, ולוקחים מהם הבשר הכשר והטרפות ישארו בידם, ומידת הישמעאלים שלא יאכלו בשר רק אם נשחט על ידם או על ידי איש שנתברר להם שהוא מזרע אברהם יצחק ויעקב. והיתה שומה בפניהם כי רק הספרדים הם הנודעים בבירור לזרע אבותם הקדושים, יען כי הספרדים נתיישבו בעיר הקודש זמן רב קודם שנתיישבו בה האשכנזים, ועוד מאיזה טעמים שאכמ"ל, שמו להם לחק לבל יניחו לאחד מבני האשכנזים לשחוט. ובלעדי זאת עד הנפש הגיע, כי היו האשכנזים כפופים להם גם בעסק השחיטות והבדיקות אשר בכמה דברים מרן הב"י מיקל, ואנחנו ואבותינו קבלנו עלינו כדעת הרמ"א וכו'.

ובקונטרס מראש צורים (שכס"ו אדרת אליהו סה"ז להגר"א ראם זצ"ל. פ"ד) האריך בזה, שמייסדי הישוב האשכנזי תלמידי הגר"א עקב תנאי הזמן נאלצו לבוא כיחידים, והם קיבלו עליהם את מנהגי הספרדים שהיו אז רוב מנין ורוב בנין של היישוב היהודי בעיר, וכך נמשך הענין עשרות שנים, ולמרות שהציבור האשכנזי כבר גדל, וג"כ נצטרפו אליו המון חסידים, עדיין הנהגת העדה היתה בידי החכמים הספרדים. וגם השחיטה שהיתה מהווה יסוד מוסד בכל קהלות ישראל, היתה תחת יד הספרדים, ולא היתה

לחייב את כל בני אשכנז שבאו לארץ, כ"ש שמרן נחשב היום מרא דאתרא אפי' שעברו מאות שנים. ואינו מתקבל על הדעת שנתיר לספרדי לאכול בשר שאינו חלק, שע"פ דעת רוב הפוסקים ומרן הוא טריפה, והרי קביעת ההלכה ע"פ רוב הפוס' הוא דבר מוסכם וברור, נכמבואר ברשב"א ועוד, וגם הרמ"א הלך ע"פ זה שההלכה נקבעת ע"פ כללי ההוראה וע"פ רוב פוסקים, זולת מכת מנהג, שהרמ"א ס"ל שאם כבר נהגו כדעת

המיעוט של הפוס', אין כח ביד חכם אחר לבטל מנהגם. ומי יוכל להכריחם לשנות מנהגם, וז"ל הרמ"א (יר"ד סימן לט סעיף יג) "ואע"פ שהוא קולא גדולה, כבר נהגו כל בני מדינות אלו, ואין למחות בידם, מאחר שיש להם על מה שיסמוכו". ע"כ. ומסתברא שהרמ"א היה מודה שלבן ספרד שלא נהג כן, ולא שייך לומר שכבר נהגו אבותיו, לדידיה הדין פסוק כדעת רוב ככל הפוס' שבשר שאינו חלק הוא כבשר טריפה, ואין לו היתר לאכול.

כח קבלת הוראות מרן לבני ספרד

ונראה שכמה מרבני אשכנז בזמנינו אינם יודעים דברי רבותינו הקדמונים על כך שבני ארצות ספרד קבלו עליהם הוראות מרן בכל, וחשבו שדברי מרן אצלינו הוא כמו שפשוטו דברי המשנה ברורה בכמה מקומות, כך הוא כלפי הוראות מרן, שרק התפשט חיבורו של מרן ונהגו לפסוק כמותו, אבל לא היתה כאן קבלה גמורה. אולם לא ראו את דברי גדולי הדורות דור אחר דור, שהיו מרעישים על כך שקבלנו הוראות מרן קבלה ממש. והוא מכת המאמרים רבנים שקבלו הוראות מרן, שנאספו מאתם רבנים מגדולי הדור לקבל הוראות מרן, כמ"ש החיד"א בשם הגדולים (מערכת ב' ערך בית יוסף) בשם מהר"ח אבולעפיא. וכן כתב עוד במחבר"ר (אור"ח סימן לח) "אנן בני ארעא קדישא קבלה בדידנו דקמאי דקמן, קבלו למרן בהוראותיו, וכה מבטינו להורות כדעת מרן". ומאותם מאתם רבנים גם מהרחוקים כמו הגאון ר' שמואל אבן דנאן ממרוקו, וכפי שכתבו בספר בקש שלמה (אבן דנן, סימן לט) ובספר מלכי רבנן לר' יוסף בן נאים (דף קנ"ג ע"ב). ובשו"ת הגם שאול (ח"ב סימן יב. ועוד) כתב שמאתם הרבנים "סמכו" את מרן הקדוש. ובחקרי לב (אור"ח סימן צו) כתב, ראיתי להחיד"א בברכ"י (חור"מ כה סעיף כט) שהעיד משם הרבנים הקדמונים, שמאתם רבנים הסכימו בכלל זה, ע"ש, וא"כ נראה שהכריעו בראיות כן. ושם (יר"ד ח"א סי' קצח דף רע"ח ע"א) כתב, שאחר שנראה שדעת מרן לאסור, אין לדון שמא כיון שרבני האחרונים גדולי המורים כתבו להתיר בדיעבד, אהניא לן לענין דיעבד להכשיר. דידוע שקבלנו הוראותיו של מרן הב"י כמ"ש הראנ"ח, ולא חשכין אנחנו לרוב האחרונים שהכריעו להתיר

נגד מרן הב"י, שכבר כתב הרב הגדול נר"ו בברכי יוסף (חור"מ כה) שכל אשר יעשה כפסק מרן הבית יוסף עביד כמאתן רבנן. ע"ש.

וכתב הרב המני"ח בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סימן קפב) שקיבל ממר זקנו, שבכל תחום א"י אין לומר קים לי נגד הרמב"ם ומהריק"א וכו', אשר הם המה אשר קבלו עליהם ועל זרעם אחריהם אבותינו ואבות אבותינו, וכן בכל ערי ערבסתן, ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, וכל חד מינייהו אפי' באלף לא בטיל. ומפיו שמעתי, שבזמנו חזרו גאוני צפת תו' בחברת גאוני עה"ק ירושלים תו', וחידשו תוקף הסכמה זו וקבלתה וכו'.

וראה בשו"ת יש"א אי"ש (חאה"ע סי' ב) בתשובת הגאון ר' בנימין חמוואי, שכיון שקיבלנו הוראות מרן אפילו באלף לא בטיל, אפילו אם ימצא אלף פוסקים נגד מרן אנן כוותיה פסקינן, וכמ"ש"כ הלק"ט (ח"א סי' קפב), ועל כן אין אנו צריכים לעיין בתשובות רבני אשכנז בזה כי אין לנו אלא פסקי מרן ז"ל דבתריה גררינן. עכ"ל.

ומבואר שלמד בדברי הלק"ט דקאי על כל הוראות מרן, ולא רק בדיני ממונות, ואלא כ"ש הוא.

ושמע מינה שהיתה קבלה מפורשת עליהם ועל זרעם. ומרן היה גדול הדורות וקבלו את מרותו, להיות להם לרב. ולכן קיבלו דבריו אף אם יבואו אלף פוסקים ויחלקו על מרן, לא ישמעו להם, שמרן הוא גדול הדורות, והבן. וכבר הארכנו בזה בעין יצחק כרך ג'.

ומילתא אגב אורחא, ראיתי בשו"ת משנת יוסף להגר"י זילברמן שליט"א (חלק י סימן לב) שכתב שמנהג הספרדים שלא לעמוד בעשרת

מצטרפים בני עדות שונות למנין להתפלל, ואין בזה משום לא תתגודדו. עכ"ד.
 אולם כבר הארכנו בעין יצחק (חלק ג עמוד תרעד), דנקטינן לדינא שאין בחילוקי המנהגים שבין העדות משום לא תתגודדו, כיון שהם מנהגים בעלמא ולא איסור והיתר. וע' בזה עוד בשו"ת יבי"א (חלק ד עמוד שעג), ובשו"ת יחווה דעת (חלק ד סימן לו), ובשו"ת יבי"א (ח"ו אור"ח סימן י אות ד). ומ"מ בענין עמידה ב"י הדברות, יחיד הנמצא בבית הכנסת שנוהגים לעמוד, יקדים לעמוד בתחילת קריאת הפרשה, או לכה"פ בתחילת קריאת העולה לס"ת שהוזמן לקרוא פרשה זו, כדי שלא יהיה כיושב בין העומדים וכמזלזל בקדושת עשרת הדברות. כיון שאפשר שיהיה נראה בעיני ההמון כמזלזל ח"ו בקדושת קריאת עשרת הדברות, כי לא רבים יחכמו להבין אמרי קדוש הרמב"ם ז"ל, וכבר נאמר, הסר ממך עקשות פה ולוות שפתים הרחק ממך. כמ"ש בשו"ת יחווה דעת (ח"ו סימן ח).

המנהג אצל בני ספרד היה לברך קודם ההדלקה וכן כתבו גדולי הדורות

עין חיים (דף קפז ע"ב), והרב יפה ללב (ח"ו ר"ס רסג). ומדברי הרב יקהל שלמה נלמד על מנהג קושטא. ומדברי היפה ללב על מנהג איזמיר. ועל מנהג ארם צובה יש ללמוד מדברי הגאון ר' חיים הכהן, ובספר עין יצחק (ח"ג עמוד קצט) הבאנו מספר דרך אר"ץ (קונט"א אות יד) שכתב שנהגו בארם צובה לברך קודם ההדלקה כדעת מרן הש"ע. וכיון שקרוב לשלושים ראשונים כתבו שמברכים קודם ההדלקה, ולא מצינו לשום ראשון שכתב לברך אחרי ההדלקה, וגם מהרי"ו עצמו שבסוה"ס בחידושי דינים (סי' כט) העתיק מנהג מקצת נשים שבדורו וכתב להזהירם שידביקו אצבעותיהם, פירש דבריו יותר בספר פסקי מהרי"ו (אות טז) שעדיף שיברכו קודם ההדלקה, והוי כדין וכשורה. פשוט שכך היה המנהג בכל הדורות, וכל הקהילות שמתפארים לאמר שאצלם נהגו לברך אחרי ההדלקה שלא כדעת הרמב"ם ומרן, אין זו תעודה לשבח, שבעל כרחך שהיה זה מנהג העם שנתפשט כ"כ באין מוחה, או מאיזה מורים שלא היו בקיאין בהוראה, או מורים מבני אשכנז, וזה לעדות שיתכן מנהגים שלא כראוי, שהרי אין תשובה אחרת איך פשט מנהג כזה היפך המנהג

הדברות, וא"כ יש לדון איך ינהג ספרדי שמתפלל בבית הכנסת של אשכנזים שנוהגים לעמוד בעשרת הדברות, וכתב דקי"ל (פסחים נא:): שלעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת וצריך לנהוג כמנהג המקום שבא לשם, וא"כ ספרדי שבא לבהכנ"ס אשכנזים שנוהגים לעמוד, בודאי שצריך לעמוד בכל מקום שהם עומדים, ובפרט ב"ג מידות ועשרת הדברות, שאין יזלזל ח"ו בכבוד ואימת השכינה, ואפילו אם יעמוד ויסמוך את עצמו, הרי זה משנה ג"כ מהציבור שעומדים כולם באימה, ועמידה ע"י סמיכה אינה באימה, וכ"כ החיד"א שבמקומות שפשט המנהג שכל ישראל עומדים בקריאת י' הדברות, אין לשום יחד להשאר מיושב. ואשכנזי שבא אצל הספרדים ג"כ לא ישנה אלא ישב. וכ"ז בבית הכנסת קבוע לפי מנהג המקום. אבל במניינים עראים כמו בשטילבאך שכל ש"ץ מתפלל כפי מנהגו, כל אחד יכול לעשות כמנהגו דאדעתא דהכי

ומה שהביא בסוף הדברים תשובה מחכ"א אחד שכתב שמנהג הספרדים לעמוד בעשרת הדברות, וכמו שמצינו שדעת רוב ככל גאוני הספרדים לברך אחרי ההדלקה, ומהם הבא"ח והשואל ונשאל וברית כהונה וכתר שם טוב וקש"ע טולידאנו. ע"כ. ראה בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו חאר"ח סי' מד שאלה י) שרוב ככל קהלות הספרדים בארץ ישראל אינם עומדים בקריאת עשרת הדברות, ורק אצל האשכנזים יש נוהגים כן וכו' ע"ש. וגם מש"כ החכם הנ"ל לגבי ברכת הדלקת הנרות, הנה העלים עינו מדעת כל גדולי ספרד הלא הם, הרמב"ם וכל הראשונים מגאוני הספרדים שדחו לגמרי שי' בה"ג שאין מקבלים שבת בהדלקה. וכן כתבו האחרונים להלכה שמברכים קודם ההדלקה, [ומהם שהעידו להדיא על המנהג, וגם אלו שלא העידו להדיא, פשוט שכך נהגו] המקור חיים למהר"ח הכהן תלמידו של מהר"ח"ו ראב"ד ארם צובה (סימן רסג). והחמדת ימים (שבת קודש פרק ד), והמאמר מרדכי (סי' רסג סק"ד) ע"ש שהעיד שאנן בני ספרד אין חוששין כלל לשיטה זו, והרב יקהל שלמה קמחי (דף כח:), והשתילי זתים (רסג סעיף ה בהגה), ומהרי"ץ בסידור

כדרך שמברך על כל מצוה שהיא מדברי סופרים כגון מקרא מגילה וחנוכה. ע"כ. גם הארחות חיים (הלכות הדלקת הנר) כתב: "וכן נמי כתבו רב עמרם והרמב"ם ז"ל שמברכין קודם שידליק וכו', ואחד האיש ואחד האשה מברכין בהדלקתן ואח"כ מדליקין". והנה בסדר רב עמרם גאון (סדר חנוכה) כתב כדברי בה"ג שבער"ש מדליק נר חנוכה תחילה, וזה לשונו שם: ובערב שבת, מדליק נר חנוכה תחילה ואח"כ של שבת, שאם מדליק של שבת תחלה, אסור להדליק נר של חנוכה, שכבר קבל עליו שבת. ע"כ. ובהגלות נגלות דברי רב עמרם גאון, הרי שבדעת בה"ג גופיה מברכים קודם ההדלקה, שהרי רב עמרם גאון בהל' חנוכה כתב ממש כדברי בה"ג. ויש לומר שאילו הגדולים היו רואים דברי רב עמרם גאון, הווי הדרי בהו. אלא שא"צ לזה.

לא כל ראש ישיבה נחשב למרא דאתרא בעניני הלכה - במה שלא נוגע להנהגת הישיבה

הערכה לפוסקי ספרד הקדמונים. וכבר אמרו בגמ' (ע"ז ט), היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר. וכבר כתבנו בכמה דוכתי שיסוד מנהגינו מבוסס על פי דעת הכנה"ג, שער המלך, נהר מצרים, מוהר"ר עטייה, האול"צ, ועוד ועוד. [ותמוה שבספר עטרת שלמה [זעפרנין] בכל ספרו אינו זו מפסקי האול"צ, וגם קובע שיש לילך תמיד אחר המנהג, ואילו לענין יחוד קורא לבטל מנהגינו ולנהוג כמנהג רבני האשכנזים, למרות שגם לד' האול"צ אין לעשות חדר יחוד מיד אחר החופה].

וע"ע להגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' מד) לגבי היתר מכירה, שאם בא אדם לשאול שאלה משני חכמים, ואחד מהם אוסר ואחד מתיר, כיון שאמרו (ע"ז שם) בשל סופרים הלך אחר המיקל, מסתבר שאף אם האוסר עומד וצווח ככרוכיא על המתיר שהוא טועה, מ"מ כיון גם המתיר הוא חכם שהגיע להוראה, אם לאחר גמר היוכות בין האוסר והמתיר, יחזור שוב השואל וישאל אותם איך עלי להתנהג, מסתבר שגם האוסר צריך לומר לו שהדבר מותר.

הקדום בכל תפוצות ישראל, נוגם במרוקו ושאר מקומות ודאי נהגו בימות הראשונים לברך קודם ההדלקה, וא"כ איך נשתנה המנהג] ובע"כ שכמו שכתבו גאוני אשכנז [כמו בשו"ת פאר עץ חיים (ח"ב סי' יד) ועוד] שמנהג זה נתחדש מאליו על ידי הנשים שאינם מבינות, כך היה אצלם, ואם מכה מורים שהורו כך, הנה שלא היו בקיאין. ודלא כמו שנדחקו ופלטו כמה מיוצאי העדות לאמר שע"פ הדין צריך לברך אחר ההדלקה, כיון שמיד בגמר הברכה מקבל שבת בהכרח, שזה ודאי אינו, נגד כל הראשונים, ונגד מנהג כל ישראל.

וחדשות אני מגיד, שהראוני בספר שרידים מפירושי הגאונים (שבת כג): שהביא מכתב יד מזוקק שבעתים (הלכות שבת פ"ה ה"א) שכתב בזה הלשון: "וכתב רב עמרם ז"ל וחייבין לברך קודם ההדלקה בא"י אמ"ה אקב"ו וכו',

ועכ"פ נראה שאין רשות לרבני הישיבות לכפות את ההלכה על בחורים ספרדים בניגוד דעת גדולי הדור. וראש ישיבה שאינו מגדולי הדור אינו נחשב למרא דאתרא על תלמידי הישיבה לכופם לנהוג בעניני הלכה כדעתו. דלא מיבעיא לפי מה שכתבו הפוס' שבדורותינו אינו שייך כמעט [בתלמידים כלפי רבם] הדין של רבו מובהק, אלא אף אם נאמר שיש תלמיד שנחשב כרוב תורתו מרבו, הנה אין זה מצוי בתלמידי ישיבה בזה"ז. ועוד שראינו לכמה ראשי ישיבות שאחז"מ לא הגיעו להוראה, וממילא אין להם שום סמכות בהלכה על תלמידיהם. וגם אם הגיעו להוראה, לגבי התלמידים יש להם לילך אחר הגדול שבדור. [ואין בזה פגיעה בכבוד התורה של אותו ראש הישיבה, דהא בודאי חייבים לכבדו, ולשמוע לכל הוראותיו בעניני הישיבה, אך אין לזה קשר לפסקי הלכה נגד מסורת רבותינו הספרדים].

ובפרט אם ראש הישיבה חולק מדעתו על פוסקי הדור, כמו שראינו אצל כמה ראשי ישיבות שלדעתם בני ספרד צריכים לעשות חדר יחוד, היפך הוראת גדולי הדור שליט"א, הנה במחכ"ת אינם יכולים לכפות אחרים על כך, וכלפי התלמידים חובתם להורות את האמת, מתוך

וכתב שמכל זה נפ"מ לענין היתר מכירה, כיון ששביעית בזה"ז רק מדרבנן. והוכיח כן מדברי המבי"ט (ח"א סי' כא). וכן מדברי הכתב סופר (ח"ד סי' עז). ע"ש. ודון מינה לנ"ד, שכיון שהחכם צריך להתחשב בדעת החולק עליו, ולומר להלכה היפך דעתו אם הוא דרבנן משום דבשל סופרים הלך אחר המיקל, ה"ה שאם החולק גדול ממנו, חובתו לומר לו שלמעשה הלכה כפי דעתו של החולק עליו גם להקל באיסור תורה.

ואף במקום ששייך דין רב ומרא דאתרא, נוכן הדבר פשוט ששייך דין רב המקום, לענין שצריך לכבד את ראש הישיבה או את רב העיר או רב בית הכנסת, ולקום לפניו, ואפילו אותם שאינם תלמידיו, וכן לנהוג בו שאר ענייני כבוד, מכל מקום במקום שיש מרא דאתרא גדול יותר, או קדום, כגון שיש גדול הדור שהוא בבחינת מרא דאתרא של כל הגלילות, הולכים אחר הגדול. [עיי' כיו"ב באבקת רוכל סימן לב].

אם בני ברק אתריה דהחזו"א

ודוגמא לזה יש להביא ממה שאמר לנו הגאון הסטייפלר זצ"ל [בעל הקהלות יעקב, בשבט תשל"ג], שלדעתו אין לו למרן אאמו"ר שליט"א לדרוש בבני ברק בפסקי הלכות שהם נגד דעת החזון איש, וכמו בענין היתר מכירה, שיעורי כזית וכביצה, ועוד. ואמר, שבני ברק היא אתריה דהחזו"א. אולם מרן אאמו"ר אמר לנו בזמנו, שהיה צריך לענות לסטייפלר זצ"ל כי ארץ ישראל כולה היא אתריה דמרן הש"ע, והיינו שכיון שיש כבר מרא דאתרא גדול וקדום, אינו מועיל כבוד המרא דאתרא שבא אחריו, נגד הגדול יותר. ובכל בית שבויים ובכל שכונה ועיר שמוסיפים, מסתנף להישוב הקדום ומתבטלים לגבי הוראות המרא דאתרא של ארץ ישראל ואגפיה. שהוא הש"ע. ואין לנו אלא את המרא הקדום והגדול יותר. והמשיך בשיעורו הקבוע בבני ברק [בכ"הכ"נ לעולי משה], והיו באים לשם מאות תלמידי חכמים מכל רחבי הארץ, ושיעורים אלו היו מלאים בסוגיות הש"ס והפוס' מריש ועד גמירא, ומתובלים בכללי ההוראה הישירים. ותלמידי חכמים העידו שצמחו לתלמידי חכמים בזכות אותם שיעורים.

אדם פרק יא אות ח) כתב בהאי לישנא: ולפי זה אפילו אי נימא דהאשכנזים והספרדים הם כב' בתי דינים בעיר אחת, (עיי' בש"ך יור"ד סוף סי' רמב), מכל מקום ארץ ישראל אתריה דהרמב"ם הוי. ע"כ. והאריך שם נגד מנהג האשכנזים בענין מיעוץ הסירכות [בשר שאינו חלק], שאפילו בחו"ל בכל הקהלות צווחין, מי יתן שיוכל לבטל מנהג הרע הזה, ואיך יעלה על הדעת לבא לארץ הקודש ולנהוג שם הקולא. ושומר נפשו ירחיק מזה. ומהראוי לקבץ כל החכמים שם, ולגדור גדר שלא ישמע עוד כזאת, ולהזהיר השוחטים על זה, ואם לא ישמעו לרדפם ולהבדילם מקהל ה' עד שישמעו, ותבא עליהם ברכה. עכ"ד.

וכיו"ב הביאו בשם האדמו"ר מגור רבי ישראל אלתר זצ"ל שלא הקפיד כלל איך יהיו המזוזות בביתו ע"פ הארז"ל, ואדרבה חלק מהמזוזות אצלו היו כפי כתב הב"י, ומקצתן כהאר"י ז"ל, וסבר האדמו"ר זצ"ל שבארץ ישראל אתריה דמרן הב"י אפשר גם לאשכנזים לנהוג גם כמותו. [ס' תשובות והנהגות כרך ב סימן תקיז].

ובשו"ת יביע אומר (ח"ה אר"ח סימן לו. בלוח המפתחות ותוכן העניינים) כתב, שאשה אשכנזיה שנישאת לבעל ספרדי, ובהיותה בבית אביה נהגה איסור באכילת קטניות ואורז בפסח, ושאר חומרות שנוהגים בהם האשכנזים ע"פ הרמ"א וסיעתו, וכעת ברצונה לנהוג כמנהג בעלה שנוהג היתר בכל הדברים הנ"ל, כדעת מרן שקבלנו הוראותיו, העלה שרשאית לנהוג כן, בהיות שנחשבת כ"אין דעתו לחזור" שנוהג כמנהג המקום שהלך לשם. וכל שכן לאשה עם בעלה,

וראה עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ב אר"ח סימן כה אות ע) לענין ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שהראש"ל צ"ה הרב אג"ן ז"ל שינה מנהג בית אל, והנהיג שלא לאומרה. שבודאי צדק בזה ודבריו נאמנו מאד, שהרי זהו דעת רוב הפוס' ומרן. ונהי דרבינו הרש"ש ז"ל היה מרא דאתרא דק"ק בית אל, הרי מרן ז"ל היה מרא דכולה ארעא דישראל.

והחיי אדם בספרו שערי צדק (שער משפטי הארץ בינת

מאחר שאר"י אתרא דמרן, ובעוד צירוף. ע"ש.

ומילתא אגב אורחא, ראיתי מובא בשם הרה"ג ר' חיים קנייבסקי שליט"א שארץ ישראל נחשבת כמו אתריה דהחזון איש. אולם צ"ע מניין לומר כך אחר שרוב תושבי העיר אינם הולכים ע"פ פסקי החזון"א זל"ה. ומעשים בכל יום שגדולי הדור מורים גם שלא כפסקי החזון"א, אם מכח ראיות ואם מכח רוב פוסקים ואם מכח המנהג. ואפילו בבני ברק. וא"צ להאריך בדבר המפורסם, [ולדוגמא ע' בשו"ת שבט הלוי חלק ז' (סימן ס) לענין מעמיד דמעמיד בסוכה, שאע"פ שקשה לחלוק על הגאון החזון איש זי"ע, אבל עוד יותר קשה לחלוק על דברי המג"א וכל הפוסקים המקילין בזה, עכ"ד].

לקבל הלכות של המרא דאתרא - גם אחר פטירתו

גם בשו"ת המבי"ט (ח"ג סימן נו) כתב "וכיון שאנחנו פוסקים בכל הדינים כהרמב"ם ז"ל, גם בזה אנחנו חייבים ללכת אחריו בדין זה". וכן בשו"ת מהריט"ץ (הישנות סימן יג). ועוד רבים מגדולי הדור ההוא. וכן כתב מרן בבדק הבית (חושן משפט סימן כה): ואני אומר שבזמן הזה פשט הדבר בכל גלילותינו לפסוק כהרמב"ם, זולת בקצת מקומות שהוקשו להם דבריו ולא ירדו לסוף דעתו, ע"כ. והיינו שקיבלו שאי אפשר לחלוק על הרמב"ם, חוץ מכמה מקומות שכל כך הדבר מוקשה שאין דברי הרמב"ם מבוארים למה כוונתו. וכן כתב בשו"ת מהר"ם גלאנטי (סימן ג) שאין לנו אלא דברי בן עמרם [הרמב"ם] שהוא מריה דאתרא, ופשט המנהג בכל הגלילות.

איך מרן הבית יוסף חלק על הרמב"ם

עוד גדולים ונתגלו עוד חיבורים, וגם באו רבים לארץ ישראל והחזיקו כל אחד במנהגו, והארץ היתה עדרים עדרים, לכן מרן ערך את השלחן ערוך על פי דעת רוב הראשונים, ועשה הכרעה חדשה, להיות תורה אחת ומשפט אחד לכל, שזהו כל התכלית. [ועשה כן בהסכמת רוב ככל חכמי דורו]. ויתכן דאף אין זה נגד דעת הרמב"ם, אלא אדרבה כן הוא דעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם עצמו התחשב בדעת שאר הגדולים. ודו"ק.

שאם תנהוג איסור, בטל שלום הבית. ובפרט בירושלים ובארץ ישראל אתרא דמרן ז"ל. אולם אם האשה ספרדיה שהיתה נוהגת היתר בבית הוריה, ונישאת לאשכנזי, אע"פ שבבית בעלה אין ראוי שתבשל אורז וקטניות בפסח לעצמה, מ"מ כשהולכת לבית אביה מותר לה לאכול עמהם, שמכיון שאר"י אתריה דמרן, לא אמרין שקבלה עליה מנהג ארצות אשכנז לגמרי. ומכ"ש שאינה רשאית להקל לאכול מבשר "כשר", שאינו נקי מסרכות הריאה (גלאט). וכיצא בזה. עכ"ד.

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ט אבה"ע סי' ל) בענין גט שנכתב וניתן, והמגרש אשכנזי היה כהן, ושכח הסופר לכתוב כהן בגט, כפי מנהג אשכנז. אם יש לסמוך שכבר ניתן הגט א"צ לכתוב גט אחר,

ואמנם יסוד דברי החזון"א מוסכמים המה, שחובה לעשות כפי השופט שבימך. אלא שמה שהכריח שם שהרמב"ם אינו נחשב למרא דאתרא בדורות שאחרי כן, ושם קמו גדולים לחלוק על הרמב"ם הלכה כמו אותם גדולים, אחר אלף המחילות אינו מוכרח, וכבר מפורשים הדברים בשו"ת אבקת רוכל (סימן קכ) שהרמב"ם הוא רב מובהק ומפיו אנו חיים בכל הגלילות האלה ועבדין עובדא כוותיה. ושם (סימן רא) הרמב"ם שהוא רביה ומאריה דאתרא בכל זה המלכות ובכל מלכויות הערב ומפיו אנו חיים הגם לכבוש את המלכה וכו'. ועיין בתשובת הרשב"א ח"א (סי' רג) דמשמע להדיא שיש להרי"ף והרמב"ם דין מרא דאתרא במקומותיהם גם אחר פטירתם. וכן מבואר בשלטי הגיבורים ריש ע"ז.

ומה שהקשה הג' החזון איש איך מרן חלק על הרמב"ם, ולא עשה חיבור מיוחד לבני ארץ ישראל ע"פ הרמב"ם שהיה מרא דאתרא, [ומה הוכיח שכבר הרמב"ם אינו מרא דאתרא], יש ליישב על פי מה שהזכרנו בכמה דוכתי, שהרדב"ז (ח"ו סימן ב' אלפים רסה) העיד שקבלה בידו שהרי"ף והרמב"ם ראו את כל דברי הראשונים. והכוונה שהרי"ף והרמב"ם הכריעו את ההלכה על פי דעת רוב הגדולים שקדמו להם. וכיון שבמשך הדורות קמו

אם כל רב בית הכנסת וכל רב עיר הוא סמכות עליונה וגמורה בכל ענייני הלכה

ואסור לענות אחריו אמן. וכ"ז אינו נכון.

ואפילו ספרדי שחזר בתשובה על ידי רבנים מבני אשכנז, והם רבותיו ממש שלומד מהם תורה ומדריכים אותו בדרך ה' וכו', וקשור אליהם, אינו רשאי להיות אשכנזי, אלא חייב הוא עדין בחיוב גמור, לקבלה של אבותיו שקבלו עליהם ועל זרעם הוראות מרן, ולא שייך לומר בזה שכיון שאביו חילוני פסקה המסורת, שאין זה מסורת [כמו שרוצים לומר אצל בני אשכנז], אלא קבלה גמורה שקבלו עליהם ועל זרעם הוראות גדול הדורות מרן זיע"א. וכן הורה מרן אאמו"ר שליט"א. וכל שכן שדעת כמה מגדולי הדורות שעל בני אשכנז שבאו ארצה, להיות אף הם ספרדים. וכן שמענו מעדים נאמנים שכן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שעל ספרדי הלומד בישיבה של אשכנזים לנהוג בכל הדברים כדעת מר"ן הש"ע, וכן בנוסח ומבטא התפלה.

ולאפוקי ממה שהביאו בספר הליכות שלמה בשם הגרשז"א (פ"ח הערה 80) שכן ישיבה החושש שעל ידי שיהיה שונה במנהגיו יחסר לו בדיבוק חברים ולא יצליח בלימודו כראוי, יעשה שאלת חכם. ומ"מ כל שקבע עצמו לנהוג כמנהג עדה מסויימת, ראוי לנהוג כמותם בכל דבר בין לקולא בין לחומרא, וכן כשיכתוב לעצמו תפילין יכתוב כמנהג שקבע לעצמו, וגם בכל נוסח תפילה וברכות. אבל בטלית יוכל בחור ספרדי להתעטף, אף אם קבע את עצמו להתנהג כמנהג אשכנז, הואיל וגם בין האשכנזים יש מתעטפין בטלית גדול בבחורות. ע"כ. ופעם אחת התיר רבינו לבחור ספרדי להתפלל כפי נוסח הישיבה.

(ועובדא הוי בימים הנוראים שהיה קשה לו להתפלל בנוסחתו).

עוד כתב בספר הליכות שלמה שם, שמעשה בחור ספרדי מעדה אחת מעדות המזרח, שבמשפחתו לא נהגו כבר בכל מנהגי עדתם, וגם היה קשה לו לברר היטב מנהגם בכל דבר, והורה לו הגרשז"א, שמותר לו לקבוע עצמו כמנהג רבותיו וחביריו בישיבה שנתחנך בה, אבל בפני אביו ימשיך לנהוג כאביו. וגר המתגייר, נ"פ שיכול לבחור לו איזה עדה להשתייך ואיזה

וכל זה פשוט דלא כמו שמצוי לפעמים, שרב בית הכנסת או רב עיר רואה את מקומו כמרא דאתרא גמור גם בענייני הלכה, ומורה לכל הוראות גם נגד דעת גדולי הדור. שאף על פי שאמת נכון ששצריכים כולם ליזהר בכבודו בחצירו ושער מקומו ולכבדו, וגם מי שאינו תלמידו ולא קיבל תורה ממנו מחוייב בכבודו באותו המקום, מכל מקום בענייני הלכה, אין לו רשות לחלוק על גדולי הדורות, או על הוראות מרן וכדו'. ואפילו רב עיר שבאמת הגיע להוראה, ולעצמו רשאי הוא לחלוק על גדולי הדור ולעשות כפי דעתו [כאשר הולך בדרך ישרה. ואין לדיין אלא מה שענינו רואות], מ"מ לענין הוראה לאחרים, כיון שהמתפללים במקום אינם תלמידיו, למה יורה להם כפי דעתו נגד גדולי הדור, הלא כלפיהם קי"ל (ע"ז ז.) הלך אחר הגדול, וצריכים לשמוע לקול גדולי הדור. וכ"ש אם יש גדול שהלכותיו התפרסמו לרוב. ופעמים שצריך להכיר את מקומו ולבטל דעתו מפני דעת גדולי הדור.

ועיקר הכל, הוא שתהיה יראת ה' נגד עיניו, ותהיה לו יראת הלכה, ולא יחפוץ רק להודיע את דעתו בהלכה ולהנהיג כפי מה שנתחדש לו, אלא ידע שחמורה היא ההלכה, ויש לגשת בכובד ראש לכל הלכה והלכה.

ומכאן תמוה מה שכמה רבנים מורים לבני ספרד כפי דעת גדולי אשכנז, בתואנה שהם נחשבים כרבותיהם וממילא יכולים או צריכים להורות להם כפי דעתם, ובמחכ"ת אין זה נכון, ולא נצרכה להאריך בזה, אלא שדורינו דור יתום וכל הרוצה ליטול את השם נוטל, עד שחידשו כזאת שספרדי הלומד בישיבה של אשכנזים או חב"ד, צריך לנהוג בכל הלכותיו כאשכנזי. וכבר הערנו בזה בספר עין יצחק ח"ג (עמודים שלג והלאה).

ושם הבאנו שראש ישיבה אחד אמר לנו פא"פ, שהוא מורה לבני ישיבתו שגם הספרדים ינהגו בכל כדעת הרמ"א וכו', וגם ביטל בביטול גמור את מנהגי הספרדים, ואמר, שלדעתו אין הספרדים צריכים לנהוג כדעת מרן. ואמר שמי שאומר שם ה' במבטא ספרדי זה אפיקורסות

מנהגים ינהג לאחזר גירותו. ובעל תשובה שאביו לא חנכו כלל לשמירת תורה ומצוות מסתבר שעליו לנהוג כמנהג אבותיו כי הרי חייב אדם בכבוד אבי אביו, ועוד דמנהג אבות הוי "כעין קבלה לדורות", ומה אכפת לך שאביו הוציא את עצמו מהכלל. אך אם הוא קשור לרב ולסביבה שהצילו אותו והחזירוהו למוטב רשאי להתפלל כמנהגם שרואה אותם כאילו הם ילדו אותו.

עוד כתב בספר הליכות שלמה שם (פ"ה סעיף כב) שהקובע תפילתו בביהכ"נ שבו מתפללים בנוסח שונה מנוסח אבותיו, אף שלו אסור לשנות מנהג אבותיו משום אל תטוש, מ"מ את בניו יחנך להתפלל בנוסח שמתפללים בבית הכנסת. ע"כ.

גם בספר אום אני חומה (ח"ב סימן סא) נשאל בדבר מאי דמטו משמיה דהחזו"א זצ"ל שבחורים שנתחנכו בשיבות והוריהם אינם שומרי תורה, יש להם לנהוג כמנהג המקום שנתחנכו בו, ועל כן רצו לומר שבני אחינו הספרדים הלומדים בשיבות אשכנזיות [ואבותיהם אינם הולכים בדרך התורה] ינהגו כמנהגי האשכנזים. והשיב להם, שבעיקר הדבר נח' הפוס' אם מועיל התרה למנהגי אבות, שדעת הב"י דמהני התרה, ודעת הפר"ח ומהרשד"ם דל"מ התרה. אך אפשר שמנהג עדה מסוימת כמו אשכנזים וספרדים חמיר טפי ממנהג המקום, כגון אשכנזים שקבלו עליהם פסק הרמ"א, והספרדים קבלו עליהם פסק השו"ע, ודאי אם ישנו יעברו על איסור אל תטוש, ולא יועיל התרה. ואולם נראה שכאן חמיר טפי מאל תטוש אלא יש עליו חיוב מאותה סיבה שנתחייבו הראשונים. ובאם הולך למקום אחר, בדבר שיש בו איסור יש פלוגתא בראשנים אם נהג כמנהג מקומו. ודברי החזו"א אפשר שנאמרו בדברים שהם רק משום אל תטוש כמו נוסחאות התפילה ומנהגים גרידא. אולם אחרי זה ביררתי הדבר, ושמעתי כי מרן החזו"א זצ"ל הורה כנ"ל אף במילתא דאיסורא. ע"כ.

גם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ח סימן ז) כתב, שנראה לכאוף שבן ישיבה ספרדי שהלך ללימוד בישיבה אשכנזית, יכול לנהוג מעתה ככל מנהגי אשכנז. שאף שדעת הרבה גדולים שאסור לשנות, רק מנוסח אשכנז לנוסח ספרדי, מ"מ כתב מהר"ם שיק (או"ח סי' מג) בשם המג"א שבכל מקום שנתשנה

הענין והדברים, יכולים לשנות המנהג, ומטעם זה שינו ההפלאה ור' נתן אדלר את נוסח התפילה שלהם. וא"כ ה"נ בני"ד אף שאנו מצווין על אל תטוש תורת אמך ושלא לשנות המנהג, מ"מ כאן שאתה רוצה לשנות את מקום הלימוד לשיבה אשכנזית בכדי להתעלות יותר בתורה ויראת שמים, רשאי אתה לשנות את נוסח התפילה. אמנם כל הנידון הוא למי שכבר התנהג בעצמו בנוסח אחד, אבל בחזר אינו חשוב מנהג כיון שרק היה בבית אביו. (ע' בפתחי תשובה יו"ד סי' ריד בשם זכרון יוסף).

ונ"ד שאני, שהרי הוא רוצה לשנות את מקומו לנסוע לשיבה אשכנזית, ואינו חושב לחזור לשיבה של הספרדים, א"כ הוי כהולך ממקום למקום שבאין דעת ולחזור צריך לנהוג כמנהגי המקום שבא לשם. וא"כ אפי' נימא שאנו מצווין משום אל תטוש תורת אמך שלא לשנות המנהג, מ"מ כאן שנוסע לשיבה אשכנזית ואתה רוצה להשתקע בין האשכנזים ולגדול ביניהם לכל דבר טוב, ויש לך טעם לזה כיון שיותר טוב לך לענין לימוד התורה הקדושה והנהגות בתורה ומצוות ויראת ה', מותר לו לשנות, וזה לא מיקרי שהוא משנה מנהגו, רק הוא נוסע אל ממקום למקום להשתקע, וחל עליו המנהג שתבא לשם עם כל החומרות והקולות שלהם. ועיין בפר"ח (או"ח תסח סוף סי' ט"ד) שפסק כן גם לענין הלכה. עכת"ד.

וכל זה אינו אמת להלכה, שנעלם מעיני כמה גדולים, שקבלת הוראות מרן איננה קבלה סתמא, וכמו שהתפשטו הוראות המשנה ברורה אצל בני אשכנז, או כמו שרוצים לומר כלפי הוראות הרמ"א, אלא קבלת הוראות מרן היתה קבלה גמורה שקבלו עליהם ועל זרעם, וקבלו את מרן לרב. וזו קבלה ממש, שהרי מרן היה גדול הדורות, וקבלו ללכת לאורו. ואלו דברים שאינם נלמדים בסברא או הגיון, אלא בטביעות עינא בדברי הפוסקים, וכל ספרי הפוסקים של גדולי ספרד מלאים מזה שמרן הוא מרא דאתרא ושקבלו הוראותיו קבלה גמורה עליהם ועל זרעם. ודלא כמו שכתב בהליכות שלמה שם "דמנהג אבות הוי כעין קבלה לדורות". בדמכח"ת זה אינו, שקבלת הוראות מרן איננה מדין "מנהג אבות", אלא קבלה ממש כמבואר בהלק"ט ועוד

רבו של המג"א בשו"ת שלו (ס"ק קט), "ובנ"ד רוב בנין ורוב מנין וכו', וגם הרמ"א לא הגיה דהכי נהוג, משמע דגם הוא מודה דיש לסמוך על רוב מנין ורוב בנין ולא כבתראי, דהוא כמתנצל את עצמו על מה שהוא כותב נגד סברת הב"י, שאינו אלא מהאי טעמא הואיל וסתור כל המנהגים, ומשמע דהיכא שאינו מנהג בהדיא להורות, מסכים לפסוק כדעת הב"י כשני עמודי הוראה. ואע"ג שהרמ"א בחו"מ (ס"ה ס"ב) כתב בסתם לילך אחר בתראי, לא כתב כן היכא דהב"י עצמו פסק נגד זה, כיון דגם הוא מן בתראי, ונטה דעתו לפסוק כמותו, ואין ראוי לסתור דבריו. אלא שדעתו דהיינו היכי דכתב הב"י דעת הי"א וכבר נהגו כבתראי, באותם מדינות שכבר נהגו אין להם לזוז ממנהגם. ובאמת יש לדקדק למה לא כתב שבכל מקום שנהגו כן אי הלכה כבתראי, דהלא החולקים הם בתראי. ואין לומר שדעתו של הרמ"א כמו שכתב מהר"ם אלשיך (ס"ה לט) וכו'. אלא ודאי היכא דלא הוי המנהג בפירוש, כן הוא דעתו של הרמ"א, לפסוק כהב"י, וכהר"ף והרמב"ם. עכ"ל. ודו"ק.

וכבר הבאנו כמה פעמים את דברי החתם סופר בספר חוט המשולש (עמוד צז): "שאל הכתב סופר את אביו, איך מרהיב עוז בנפשו להורות ההלכה תיכף ומיד כשבאה את השאלה לידו, ואפי' בחמורות, ולא יתיירא שבחפזון יחטיא המטרה, והשיבו: ידעתי בני ידעתי כי לא דבר קטן הוא, ושמעתיא בעי צילותא, אבל דע בני כי בכל דור ודור העמיד ה' איש על העדה אשר יצא לפניהם להאיר להם הדרך להשיב על שאלותם להתיר ספיקות שלהם, ויען כי רובם ככולם שואלים דבר ה' מפי, נראה בעליל כי מן השמים מסכימים על זה, וב"ה למדתי ככל הצורך, וכוונתי בלתי לה' לבדו ולא זולת, ועל כן אין אני חושד להקב"ה שיכשילני, ואם הראיה לפעמים אינו אמת, מ"מ הדין אמת".

תקיפותם של גדולי הדורות בעניני הלכה

על דבריו כנגד החולקים עליו, וכמו שנתבאר בשו"ת ב"י (דין מים שאין להם ס"ס א) בזה"ל: ומה שכתב המבי"ט וכו' אוי להם לבריות מעלבונה של תורה כי הוא בא לרדותינו בתוך בתינו, ולכבוש עמנו את המלכה בבית, ולפרוץ גדרותינו

אחרונים. וכפי הנראה דעתו של הגרשז"א שהוראות הרמ"א אינם מדין קבלה שקיבלו, אלא משום מנהג אבות. וכן הראוני שנכתב משמיה דהגר"ב צ"א אבא שאול זלה"ה [ע"י אחד מתלמידיו], שבני אשכנז לא קיבלו הוראות הרמ"א, רק בני ספרד קיבלו הוראות מרן, ולכן אם האחרונים חלקו על מרן או הרמ"א, לבני ספרד הלכה כדעת מרן, שכבר קיבלו עליהם הוראות מרן, והאחרונים אינם יכולים לחלוק על מרן, אך בני אשכנז לא קיבלו הוראות הרמ"א, ולכן לדידהו הלכה כדעת האחרונים.

ובספר חוט שני (הל' נדה ס"י קפח. עמוד צז בקונטרס "בדין חכם שאסר") כתב, ודע עוד דחכם שבא לפניו שאלה שיש לו להכריע בזה מוטל עליו להורות כמנהג רבותיו של השואל בפסקיו, כגון אשכנזי שבא לחכם ספרדי להורות לו כפסקי רבותיו האשכנזים וכן להיפך, שמוטל על החכם האשכנזי להורות לספרדי כפסקי רבותיו הספרדים. אמנם בדיני ממונות במקום שפסק הבי"ד קובע, מוטל על הדיין לפסוק כדעת רבותיו שלו, וכגון אם התובע והנתבע הם ספרדים שבאו לפני דיינים אשכנזים, על הדיינים להכריע כדעת רבותיו האשכנזים בזה, ולא כדעת הפוסקים הספרדים שנוהגים בזה המתדיינים לפניהם, מפני שבדיני ממונות "הדיין הוא אשר עושה את הדין", והרי מה שנוגע לדיין עצמו הרי הוא צריך לנהוג כרבותיו ואף שהדין נוגע לאלו שנוהגים כהש"ע. משא"כ בשאר דיני התורה ההוראה של החכם הוא "כמראה מקום לפני השואל את מה שהורו הש"ע או הרמ"א ושאר הפוסקים", ולכן מוטל להורות כמנהג השואל בפסקיו. עכ"ל. אולם ע' בסוף ספר עין יצחק כרך ג' תשובה בדין קים לי, מה שהבאנו להשיב על זה, ושאיין זה נכון לדינא.

וראוי להביא כאן מ"ש הגאון ר' יצחק מפוזנא

צא וראה שבמקומות רבים ראינו שמרן הבית יוסף עם כל הענוה העצומה שהיתה בו, כפי המתבאר בהקדמתו לב"י, נכתב מרן החיד"א שבשל הענוה שבו זכה שפסקיו התפרסמו, עכ"ז כאשר היה צורך להיות תקיף להעמיד ההלכה, עמד בתוקף

וכמה מהאוכלים מהבהמות ההם, מהחולי ההוא בעצמו שהיה לבהמות הנז', כי היה להם שלשול דם, ומתו בעונות עשרה נפשות, והנשארים הגיעו לנקודת המות, וכראות החכם כי כן, חזר והודה לדברי, והסכמנו לאסור וכו'. וכתבתי זה להיות מזכרת לדורות. עכ"ל הבי". וראה עוד באבקה רוכל (ס"ג קצ"ג) שחכם אחד כתב על מרן, כי ידעתך מלא רוח אלהים בחכמה, ובקנאת הדין. ע"ש.

הערה בענין מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

(ח"ג א"ח סי' כג) בלשון פליאה: וגדולה מזו מצינו לרבינו הרש"ש דס"ל שגם ביום טוב של פסח שחל בשבת אומרים ברכה מעין שבע, "היפך כל הפוסקים הפשטנים" דאולי בתר טעמא דאמור בה רבנן לפי הפשט. עכ"ל. ועוד, שבתורת הסוד עצמה דרכים דרכים יש, ואף שמקובלי בגדאד וירושלים הלכו בתורת רבינו הרש"ש זיע"א, מכל מקום הרבה מקובלים הלכו בדרך אחרת. וא"כ אף את"ל שטעמו של הרש"ש ע"פ הסוד, גם לפי דרך הסוד אינו מוכרח, והא קמן שהחיד"א שמי לנו גדול כמותו גם בקבלה, כתב שאין לאומרה, וגם הביא כן בשם האר"י.

והבן איש חי אזיל לשיטתיה, שס"ל שבכל מקום שהרש"ש חולק על החיד"א הלכה כהרש"ש, אולם מר זקנו של הבן איש חי נראה דלא סבירא ליה הכי, שהגר"ח גופיה בהגדה של פסח אורח חיים (עמ' ריח) כתב בשם זקינו, שלא היה רוצה לזוז מדברי מרן החיד"א גם כשחולק על הרש"ש. ע"ש. וראה בשו"ת יביע אומר (ח"ג א"ח סימן ה אות ב) שכתב, הן אמת שראיתי להגר"ח ז"ל בבן איש חי ש"ב (פ' ויקרא אות יח), שכו', שאחר מוסף אין להניח תפילין. וכמ"ש רבינו הרש"ש בס' נהר שלום. והגם דרבינו חיד"א כתב להניח תפילין אחר מוסף, לא ראה דברי רבינו הרש"ש ז"ל. ע"כ. וכ"כ בכה"ח (סי' כה ס"ק צו) שי"ל שאילו היה רואה החיד"א ד' הרש"ש לא היה כותב כן. ע"ש. ואינו מוכרח. שהרי בכ"ד מצינו להחיד"א ז"ל שמביא ד' הרש"ש וחולק עליו. ומהם בענין תפילין דר"ת לאבל, שדעת הרש"ש שיש להניחם, והחיד"א בברכי יוסף (א"ח סי' לח סק"ד, ויר"ד סי' שפח סק"ג) הביאו, והסכים דשב ואל תעשה עדיף, ואין להניחם, ע"ש.

וכו'. ובעבור שאין מניחים אותו קורא עצמו עלוב מחביריו, ואינו רואה שהתורה עלובה ממנו. ע"ש. גם בספרו שו"ת אבקה רוכל (סימן ריג) בויכוח עם המבי"ט אודות כשרות הבשר, שחלק עליו להתיר מה שאסר הבית יוסף, כתב מרן: אחר הדברים האלה בראות הקצבים שיש מי שמתיר ותוקע עצמו בדבר, לא נתקבלו דברי והאכילו מהבהמות הנז', ויד ה' היתה בעם וחלו כמה

ומעשה היה השתא [תשע"ב], בליל פסח שחל בשבת, שהשליח ציבור התחיל לברך על ההלל ודילג על ברכת מעין שבע, וכפי דעת רב נסים גאון, רוב ככל הראשונים, מרן הש"ע, והאר"י ז"ל, שאין לברך ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, ורב בית הכנסת הפסיק אותו באמצע ודרש ממנו שיחזור ויברך מעין שבע, והשליח ציבור מיראת כבוד שהיתה לו שמע לרב בית הכנסת. אך עשה שלא כדין. וכנראה שרב בית הכנסת חשב שיש לו דין של מרא דאתרא והוא עושה כדעת רבו שהיה מתלמידי הרש"ש ונהג לברך, ולכן כל הציבור שבבית הכנסת צריכים לנהוג כמותו. אולם לא כל רב בית כנסת נחשב כמרא דאתרא נגד דעת גדולי הדור ורוה"פ.

וראיתי בגליון אחד שהדפיסו כתב יד של הגר"ח זיע"א בעל הבן איש חי, ששלח לשאול את מהר"א מני איך מנהג החסידים עתה בענין אמירת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, שהרש"ש כתב שיאמרו ודלא כהר"ן ז"ל, אך הרב אג"ן חלק על הרש"ש והנהיג את החסידים שלא יאמרו. יודיעני איך הוא מנהג החסידים עתה, גם יודיעני טעמו של דבר בהרחבה. והשיב לו מהר"א מני, אנו נהגנו לאומרה כפי דעת רבינו הרש"ש ז"ל, ושמעתי שגם בבית אל עכשיו אומרים אותה. ומה ששאל שאגיד לו טעמו של דבר, לא הבנתי שאלתו, שרבינו הרש"ש ז"ל ביאר טעמו, ורב אג"ן ז"ל ביאר טעמו. ומ"מ באמת טעם הרש"ש מרווח ואין להרהר ח"ו אחריו. עכ"ל. [אליבא דהלכתא גליון נט].

אולם כל זה שייך לתלמידי הרש"ש, שסבירא להו שאסור לחלוק על הרש"ש, וגם אם הוא נגד כל הפוסקים. וכבר כתב בשו"ת רב פעלים

שנקטו בדרכו של רבינו הרש"ש בלימוד תורת הסוד. והרי על כל פנים לא נפקא מכלל סב"ל. וצ"ע"ג.

ונקוט מיהא חדא, שאינו מוכן איך ניתן לירא שמים להכריז שיש להורות לכל לנהוג ע"פ תורת הסוד, ועל פי שיטת חכמי בבל וירושלים,

שאינ לכל ראש ישיבה סמכות הלכתית נגד גדולי הדורות שאנו הולכים בעקבותיהם

השקול, שהרשות לשאול איזה מורה שיבחר לו, ולכן בני העיר צריכים לבחור את דעת הגדול שבאותה אותה העיר, כמו שאמרו (סנהדרין כ:): אחר רבי אליעזר ללוד, אחר ריב"ז לברור חיל, אחר רבי יהושע לפקיעין וכו'. לא כן בדבר שהמחלוקת בו ידועה בין גדולי הדורות.

ועוד, שכאן אף הרב עצמו אינו רשאי להורות לאחרים לעשות כשיטתו, כדעת חכם אחד, אלא אם כן הוא רבו בכל או רוב ההלכות, ובעירו של ר"א היו עושים כמותו בכל ההלכות, כמו שכתבו הרשב"א והרשב"ש ועוד.

אין לכל אחד לבחור לו פוסק לעשות בכל דבריו, אלא יש לילך אחר כללי הפסיקה

נגד דעת מרן ורוב הפוסקים, ואינו חשוב מנהג. וכבר אמרו חכמים, אין לך אלא שופט שבימך, והש"צ הנ"ל לא היה רשאי לסמוך על רב בית הכנסת, ורק על שופט שבימך אמרו הלך אחריו, ואפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל ושמאל שהוא ימין, לא על רב העיר או רב בית הכנסת. וכתב הרמב"ן (דברים יז, יא) שזהו צורך גדול בתורה שישמעו הכל לדעה אחת [בית דין הגדול] ולא יהיו כמה תורות, ועל דעתם ניתנה תורה, ולכן צריך לשמוע לשופט שבימך אפי' נראה לך שהוא טועה.

וז"ל הרמב"ן שם: ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו, וזה כענין רבי יהושע עם ר"ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו (ר"ה כה), והצורך במצוה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתנו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש

גם שמענו מעשה בראש ישיבה [מיוצאי מרוקן] שהחליט שבישיבתו כל הפוסקים הם בהכרח דוקא ע"פ פסקי הבא"ח, וכשטעה השליח ציבור בשבת תשובה וסיים האל הקדוש, ועבר תכ"ד, ורצה לחזור לאתה קדוש, הכריח אותו לחזור לראש התפילה. ותמוה מהיכן לקח כח לכפות לנהוג נגד רבותיו של הבחור, בבחינת שופט שבימך, במה שבחר לעצמו הוא ואבותיו.

ובאמת שאין לכל ראש ישיבה או רב בית הכנסת, סמכות בענייני הלכה לכל מילי. ומה שמצינו שעושים כדעת מרא דאתרא זהו בדבר

ואף בראש ישיבה היודע הלכה, עליו להורות כדעת רוח"פ או שאר כללי ההוראה, ואינו רשאי לבחור לו פוסק לנהוג כמותו, למרות שהוא נגד המרא דאתרא, מרן הש"ע, או שאר כללי הפסיקה. וראיתי מי שדייק מדברי החזון איש דיכול אדם לברור לו פוסק שינהג כמותו אפילו להקל בדאורייתא, ואמנם הרי הראשונים (בחולין מ:): נתקשו בקושית החזון איש ומתוך דבריהם נראה שלא הסכימו לתירוץ זה למעשה. ומצאתי בכתב יד למרן אאמו"ר שליט"א שכתב מיום כ"א חשון תשע"ב: דלמעשה אין לזוז מדברי מרן הש"ע שקבלנו הוראותיו, ואם אין הדבר מפורש בש"ע, יש לפסוק כדעת רוב האחרונים, כי אחרי רבים להטות, ואין רשאים שכל אחד יעשה כלבבו, ודברי החזון איש הנ"ל אינם להלכה רק לפלפולא בעלמא. עכ"ל. וראה לעיל בד"ן פאה נכרית, מה שהשבנו על טענת חכ"א שתפס דברי המג"א והמשנ"ב נגד דעת כל האחרונים. ראה שם.

ולכן תמוה שהורה בספק ברכות נגד דעת מרן ורוה"פ, ונגד המנהג, ואם היה מנהג בכמה בתי כנסיות של המקובלים, ודאי שלא נקבע כן המנהג ברוב בתי הכנסיות, ואינו נקרא מנהג רק עד שיקבע אצל רוב ככל בני העיר. ובודאי שיש לחוש לסב"ל, וכ"ש שעיקר קביעות המנהג הוא

התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן לנו התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל. וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי (שופטים קנד) אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם, ע"כ.

וכתב האברבנאל (שם) בשם רבינו ניסים: "שגורה חכמתו למסרו לחכמים אשר לא סרו ולא יסורו, כמו שהבטיח הנביא (פ' וילך) כי לא תשכח מפי זרעו".

ובל זה על מה שנאמר בתורה שם: "אל השופט אשר יהיה בימים ההם". וזה שייך בכל דור ודור, גם בזמן שאין לנו בית דין הגדול, שנצטוינו להיות תורה אחת ולשמוע אל הגדול ששתל לנו השי"ת באותו הדור ממש. ולא יהיו כמה תורות. וכמו שכתב החינוך שם (מצוה תצה): "שהכל מצוין לעשות כל אשר יורו. ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו זכרונם לברכה (ראש השנה כה): ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר שמצוה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה. וענשו גדול מאד שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת".

ועוד כתב החינוך להלן (מצוה תצו): שבכל דור ודור גם כן נשמע אל החכמים הנמצאים, ואפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים, אין ראוי לנו לחלוק עליהם אבל נעשה כטעותם, וטוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא ישעשה כל אחד ואחד כפי דעתו שבזה יהיה חורבן הדת, וחילוק לב העם והפסד האומה לגמרי. ומפני עניינים אלה נמסרה כונת התורה אל חכמי ישראל, ונצטוו גם כן שיהיו לעולם כת מועטת מן החכמים כפופה לכת

מרובין מן השורש הזה. ונוהגת מצוה זו לענין זקן ממרא בזמן הבית, ולענין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות. ע"כ.

וכן מבואר ברמב"ם (הל' ממרים פ"ב) שמצות ועשית ככל אשר יורוך, וכן מצות לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, נוהגים בכל דור ודור, לא רק בבי"ד הגדול שבלשכת הגזית, אלא גם על חכמי דור ודור, וכמו שכתב באורך הגר"ח פלאגי בשו"ת חיים ביד (סימן סט) ועוד.

וז"ל הגר"ח פ"ב בשו"ת חיים ביד (סימן א): "ועוד איכא חיוב מצות עשה לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כי מצות עשה זו נוהגת גם בזמן הזה, כמו שכתב הרב החינוך (פרשת שופטים סימן תצה ותצו) וכן נראה מתשובת הרשב"א (ח"ב סימן שכב) ורבינו המאירי בחי' ליבמות. והרמב"ם (פ"ב מהל' ממרים ה"א) כמו שיעור"ש. ואפילו חכם גדול בדורו כמ"ש מהרד"ך (בית כ"ב חדר י"ד טו"ט), וכן כתב הרב נודע ביהודה (ח"ב חאה"ע סימן קכ) שאפילו חכם גדול בתורה חייב לבטל דעתו ולשמוע לדברי הבי"ד יע"ש, וכמ"ש ג"כ בסה"ק חקקי לב (ח"ב חח"מ סימן יד ע"ד) יע"ש בס"ד". ע"כ. ועל פי זה כתב הגר"ח פלאגי שבמקום שהשופט שבעיר אמר שיהיו במעמד אחד לברר הדין, בודאי דהבא כנגדו הוי מבטל מ"ע. וכ"ש כשהשופט בא לבטל דעתו נגד הרוב כדי לברר מה שהוא עפ"י התורה, ואין ספק שאין מקום לשמוע לצואת המת שהיא היפך מ"ע לשמוע אל דברי השופט.

והנידון שם, בדבר אנשים אשר קרבו משפטן לפני בית דין הגדול שבירושלים ת"ו הלא המה הראשון לציון מעלת הרב הגדול ח"ק אג"ן ז"ל והרב הגדול כמוהר"ר חנ"א נר"ו וכו', ואחרי שבי"ד הגדול שבירושלים שהם רבנים גדולים ומפורסמים פסקו את הדין, מי זה ואיזה הוא שימרה את פיהם ולא ישמע לדבריהם, דהרי קי"ל דאיכא מצות עשה גם בימים האלה ובזה"ז לשמוע אל השופט, כמ"ש הרמב"ם והחינוך והמאירי. ואין ספק כי יש להם להרבנים הנ"ל מעלת בי"ד הגדול כאשר כתבו הרא"ש והטור

(ח"מ יד), וכ"כ בתשו' בנימין זאב (רמב). וכ"כ הסמ"ג (עשין צז).

והגם כי מדברי הרמב"ם (סנהדרין פ"ו ה"ט) נראה שאין ב"ד הגדול בזה"ז, מ"מ מתבאר מדברי הרמב"ם שם שאם ימצא באיזה מקומות חכמים גדולים יותר מדייני עירו כופין אותו וכו', וא"כ שני המאורות הגדולים הרב אג"ן ז"ל והרב חנ"א גר"ו הרי הם ב"ד הגדול שבירושלים ואליהם יש לשמוע וכו', ובפרט בזה"ז שיש בירושלים תובכ"א רבנים גדולים ובי"ד הגדול ובית ועד לחכמים וגם 'דבר אחד לדור' ראשון הוא הרב הגדול ח"ק אג"ן הסהר גר"ו העי"א כי בודאי כל המקומות אשר סביבותיהם שיש להם להרבנים שבח"ו"ל איזה דבר הקשה מן הראוי להביאו לפני הבי"ד הגדול שבירוש' תובכ"א או לשאר ארצות הקדושות אשר יש שם רבנים גדולים ה' יאריך ימיהם בטוב ועל זה ועל כיוצא בזה הוא מה שנאמר צדק צדק תרדוף הלך אחר ב"ד יפה, וד"ל. עכ"ל שם.

עוד כתב הגר"ח פלאגי בספר סמיכה לחיים (סימן ה) שכיון שמורי זקני החקרי לב הי"ו היה מרא דאתרא פה איזמיר, אף שעתה עלה לא"י, מ"מ יש לו דין גדול הדור שחייבים לנהוג כהוראתו, וכיון שנהגו בו איסור בחיי מורינו הרב ז"ל, יש לנו לילך אחר הוראת האחרון שראה דברי המתירים ואעפ"כ אסר. ועוד לו בספר חיים (סימן כז): קיימא לן בש"ס ופוסקים שכל שגדול העיר גזור גזירה ומסכים איזה הסכמה, אם כוונתו לגדר וסייג לתורה בלתי כוונה לתועלת והנאת עצמו, חל, ואפילו שתהיה ההסכמה הזאת בחרם, חל, כי בלא"ה כתב הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (ס"ס ז) דמי שאינו שומע בדבר איסור לקול מי שהוא גדול ממנו הרי הוא חייב נידוי. ע"ש. ועוד איכא מצות עשה לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כמש"כ הרמב"ם והחינוך ואפילו בזמן הזה. וכתב הכנה"ג (יו"ד ס"י רמב הגב"י אות יב), אתריה דרב שגזר דבר אחד, חייבים כולם לקבל גזירתו. ע"כ, ועש"ב.

ומצינו שגדול הדור הרי הוא כבי"ד הגדול, כמו שכתב המרדכי (סנהדרין רמו תשט) שבזמן הזה שאין נשיא בישראל נראה דגדול הדור הוי

ב"ד הגדול וכן היה אומר ר"ת לפי שהיה נשיא גדול בתורה הוא דמיקרי ב"ד הגדול. וכיו"ב כתב הרא"ש שם (ס"פ זה בורר ס"י מא) ובקיצור פסקי הרא"ש שם (ס"י טל). עוד כתב המרדכי (בי"ב סימן תפ תפב) שאם הוא גדול שאין בדורו כמוהו אפילו לא קבלוהו עליהם יכול לתקן ולהפקיר ממון. גם הראנ"ח (מים עמוקים ח"א ס"י כד) כתב, שכל ת"ח שהוא גדול הדור הוי ב"ד הגדול. וכ' הגר"ח פ"ב בשו"ת חיים ביד (ס"י צג) שאם אין בדור ב"ד גדול כמוהו, ודאי הוי ב"ד הגדול, וע"ש עוד שכתב שיש ג"כ מצות עשה של ועשית ככל אשר יורוך ולא דלא תסור לשמוע לדבריו ושלא לסור מדבריו.

ובשו"ת מהרי"ק (שורש קסג) כתב לדבר פשוט במ"ש (ר"ה כה): יפתח בדורו כשמואל בדורו, דר"ל שצריך לשמוע לגדול הדור שלא יסרב נגדו על הוראתו ועל תקנתו. ובשו"ת מהרי"ט (ח"ב ח"מ ס"י מז). וע"ע בשו"ת מהרי"ל (ס"י טז).

והגאון מהר"ש אבוהב בספר הזכרונות (בהקדמה) כתב, כי גזירת מלך היא לשמוע אל השופט אשר יהיה בכל דור ודור וכו', כי לכל צדיק דורש משפט וכו' כאשר קבלו רבותינו הקדושים יש לו בפני עצמו בתורה הקדושה, יפתח בדורו כשמואל בדורו. ולפי מעלתו של כל אחד ואחד, יראו (יתראו) בו החוצה משיוורי ניצוצות הודו של משה רבינו ע"ה, בסמכו את ידי ועל יהושע משרתו, וילך הלוך מיהושע לזקנים ומזקנים לנביאים וכו' ומיד ליד לדורות הבאים".

וזת"ד מהר"ש אבוהב שם (זכרון א פרק א): שאף שלשון הרמב"ם והסמ"ג משמע לכאור' שמצוה זו היא רק כבי"ד הגדול, מ"מ מההוא מעשה בר"י ורבן גמליאל נראה בבירור שהכל שוין לכבודם (של בי"ד הגדול) ואין ביניהם חילוק, ומבואר שם ששקל הכתוב כל ג' וג' שעמדו על ישראל, כבית דינו של משה הגדול והמופלא, והשווה אותם לו, וע"כ שלמדו שכ"ז מן אזהרת המקרא שאל"כ מנ"ל לחדש חיוב שמיעה ושלא לדון ולהרהר וכו'. ומה לנו לחזור אצל ראיות הלא מפורש בפרשה עצמה של זקן הממרא כתיב ובאת וגו' ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ואמרינן בגמ' דר"ל אין לך אלא שופט שבימך. וצ"ל שהכתוב הראה תוקף הציווי והאזהרה כבי"ד

צז. אשכנזי השומע ברכת הקידוש או ההבדלה מפי שליח צבור ספרדי יוצא ידי חובתו. [מכיון שהעברית, לשון הקודש, המדוברת בכל ארץ ישראל ת"ו ידוע שהיא בהברה והמבטא הספרדי, והכל מבינים אותה]. אולם להיפך ספרדי השומע קידוש או הבדלה מאשכנזי, המברך בהברה אשכנזית, הדבר תלוי אם הספרדי רגיל ובקי במבטא של האשכנזים, וכשהוא שומע את הקידוש ואת ההבדלה מן האשכנזי, הוא מבין לאשורו כל מלה ומלה ששומע, יוצא ידי חובתו. אבל אם הספרדי אינו בקי במבטא האשכנזי, מאחר שלא הורגל לשמוע תפלות האשכנזים ולא קריאת התורה שלהם, וכשהוא שומע קידוש והבדלה במבטא שלהם אינו מבין את דבריהם, אינו יוצא ידי חובתו. שדין השומע כעונה אינו אלא כשהוא מבין מה ששומע מפי המברך. ולכן בני ישיבה אשכנזים השומעים את הקידוש בהברה ספרדית, או בני ישיבות ספרדים השומעים קידוש או הבדלה בהברה אשכנזית, יוצאים ידי חובת קידוש והבדלה, שהרי מבינים איש שפת רעהו. ואפילו בקידוש של ליל שבת, אין צריך להחמיר לשמוע הקידוש במבטא שהוא רגיל בו. (צז)

דור ודור ואין לה הפסק. ומהדברים המתמיהין ומלהיבין את הלבבות, ומגדילין הענין עד למאד, הוא מה שאבותינו ספרו לנו מטוב העיר והצלחת יושביה, בנפשם ובגופם ובממונם ההולכים אחר הראש המוחזק בהם לכלי מחזיק יראת ה' ושכל טוב כרבי אליעזר בדורו, ועליו אמרו (שבת קל). א"ר יצחק עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כר' אליעזר והיו מתים בזמנם, ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות שמד על ישראל על המילה ועל אותה העיר לא גזרו, ע"כ. ולא עליו בלבד אמרו, אלא על כל הצדיקים המלאים ברכת ה' ועל כל המקומות כי כולם שוים בדבר זה לטובה ולברכה. עכת"ד.

הגדול לפי שהוא עיקר הקבלה ועיני העדה וגם לדון את החולק עליהם במיתה, אך לא למעט שאר ביי"ד, שהחולק עליהם ג"כ עובר בלאו ועשה זולת חיוב מיתה, ומוני המצוות נקטו בית דין הגדול כיון שעיקר העסק בו. ודבר זה מפורש בספר החינוך כאן, ששפתיו ברור מיללו וכו'. גם יש להביא סעד טוב והגון מדברי הרמב"ם בס' המצוות, שאחר שמנה את רמ"ח מצוות עשה, עשה קיצור מהמצוות ההכרחיות לכל איש בכל מקום ובכל זמן ומנה בתוכה מצוה זו, ואף שלא נמצא כתוב מפורש בספרים שלפנינו הוא טעות שנפל בספרים, (עש"ב) הרי שהרמב"ם ס"ל שמצוה זו לשמוע אל הגדולים בחכמת התורה נוהגת בכל

אם ספרדים יוצאים ידי חובת קידוש במבטא אשכנזי

ומבואר בפוסקים שם, דהמתפלל בעצמו בלשון הקודש אף שאינו מבין יוצא י"ח, וכמ"ש הב"ח, המגן אברהם, הלבוש, שער אפרים (סימן קכד). וכ"ה במשנה ברורה (סימן קכד וסימן קצג), דהשומע חזרה מהש"צ צריך שיבין בלשה"ק, דאל"כ לא מהני אף ששומע מש"ץ כל תיבה. אבל המתפלל בעצמו בלשה"ק, אפילו אם אינו מבין הלשון יצא. ועל כל פנים ברכת אבות יראה להבין מה שהוא אומר. ועיין בסימן ס"ב במ"ב סק"ג. ואמנם בספר בית דוד כתב, שצריך להבין הלשון גם כשהוא עצמו קורא ומתפלל. והוכיח כן

(צז) במשנה (סוטה לב). שנינו, אלו נאמרין בכל לשון וכו', ק"ש ותפלה וברהמ"ז וכו'. וכתבו התוס' שם, תימה אמאי שייר הלל וקידוש של שבת, וברכת הפירות, וברכת המצות. וליכא למימר דלא נקט אלא דאורייתא, דהא בפרק מי שמתו (ברכות כא.) משמע דתפלה וק"ש דרבנן. ועוד דהתם (דף כ:) משמע דקידוש דאורייתא, והכי משמע נמי בנזיר (ג.). ובשלמא מקרא מגילה איכא למימר להכי שייר, דתנא בפ"ב דמגילה (יז.) הלועז ששמע אשורית יצא, אלא הני אמאי שייר. ונראה דהני נאמרים בכל לשון אפילו אינו שומע [מבין]. הלכך לא דמו להני דמתני' דנאמרים דוקא בלשונם.

מד' הרא"ש. וראה אריכות בזה בשו"ת יביע אומר ח"ג (אורח חיים סימן יב).

וכתב בשלחן ערוך הגר"ז, ברהמ"ז נאמרת בכל לשון שנאמר וברכת את ה' וגו', בכל לשון שאתה מברך, כי לא חייבך הכתוב אלא שתברך את ה' אלהיך, ובכל לשון שאתה מכיר שאתה מברך את ה' אלקיך, על הארץ הטובה אשר נתן לך, תוכל לברך. אבל אם אינו מכיר הלשון אינו יוצא י"ח, ואפילו בלשון הקודש, שאין אני קורא בו וברכת את ה' אלקיך, כיון שאינו מבין תיבות הברכה שמוציא מפיו. ואע"פ שיודע למי מברך וכונתו לברך ה' בתיבות אלו. וכ"ש אם לבבו פונה לדברים אחרים בשעת אמירת הברכות, אע"פ שמבין לשון הקודש. ולכן הנשים ועמי הארץ שאינם מבינים לשון הקודש, חייבים לברך ברהמ"ז בלשון שמבינים, ולא בלשון הקודש. וכן אינם יוצאים בשמיעה מהמברך בלשון הקודש בזימון, אלא יברכו לעצמן בלשון שמבינים. וי"א שבלשון הקודש יוצא אדם י"ח אע"פ שאינו מבין הלשון, משא"כ בשאר לשונות. ולכן הנשים ועמי הארץ יוצאים י"ח בשמיעה מהמברך בזימון בלשון הקודש. וכן נוהגים אע"פ שראוי להחמיר כסבא הראשונה. וכ"ז בברהמ"ז, אבל בשאר ברכות בין ברכת הנהנין בין ברכת המצות, ואפילו קידוש לשבת שהוא מה"ת, י"א שיוצא י"ח בכל לשון, אפי' אינו מבין. וכן בהלל. משא"כ במגילה ובק"ש ובתפלה וכו', ובק"ש נאמר שמע בכל לשון שאתה שומע, כלומר מבין. אבל אם אינו מבין הלשון אפילו הוא לשון הקודש לא יוצא י"ח, אא"כ הבין ונתכוין בפסוק ראשון. ע"כ.

ונמצא דאחר שהספדי מבין את מטבע הברכה של הקידוש מהמברך האשכנזי, יוצא בזה י"ח. וכן העלה בשו"ת חלק הלוי (חלק א"ח סימן פ"ח). וגם אין בכך משום אל תטוש תורת אמך, וכמו שהעלה כן בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן כ"ח), דכאשר עושה כן רק באופן עראי ולא בא לשנות מנהגו בקביעות, אין בזה כל חשש. ע"ש. ולפי מה שנתבאר ביביע אומר ח"ו על הגאון רבי נתן אדלר זצ"ל שעשה מעשה ושינה את מבטאו ונוסח תפלתו, והתפלל כמנהג הספרדים, משמע דמותר לאשכנזי לשנות מבטאו כמבטא הספרדים, ואין לחוש בזה לאל תטוש תורת אמך.

וכל זה הוא דלא כמו שכתב בפסקי תשובות (החדש עמ' רצה) שאין שום מניעה לצאת ידי חובת קידוש לספרדי במבטא אשכנזי או להפך. וכמו כן אפשר להוציא ידי חובה אפילו מי שאינו מבין לשון הקודש, ורק לכתחילה נכון שיאמר עם המקדש מילה במילה. [ושם בהערה ציין בסו"ד לשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן יב) שהחמיר בזה. וכ"כ גם בשו"ת או נדברו (ח"ח סימן כ וחי"ג סימן ה)]. דזה אינו, שדעת מרן ועוד רבים מהראשונים שגם בלשון הקודש מעכב שהשומע מבין את הלשון. ורק לגבי נשים מצונו לכמה גאונים שהעירו שיש מנהג בכמה מקומות שלא מקפידים בזה. ולכן ספרדי שאינו מבין את המבטא של האשכנזים, אינו יכול לשמוע קידוש במבטא אשכנזי.

ואולם אם הוא מבין את המבטא יוצא ידי חובה גם במבטא אחר, וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ו (חא"ח סימן יא, אות ו), ובשו"ת יחיה דעת (ח"ו סימן יט), דא"צ להחמיר בזה לשמוע הקידוש במבטא השייך לו, ואין להקפיד על המבטאים השונים. ע"ש. וכיו"ב העלה גם בס' שערים המצויינים בהלכה (ח"א, סימן יח, סק"ה), והביא מסידור בית מנוחה למהרי"ש אשכנזי (תמונת האותיות, אות עו) שכתב, דמעשים בכל יום שאשכנזי הנמצא בביהכ"נ של ספרדים, עולה לס"ת ומברך וקורא, וכן ספרדי הנמצא בביהכ"נ אשכנזים. ומזה מבואר דאין להקפיד ע"ז שההברה של האחד משונה מחבירו. ע"ש.

ואמנם מ"ש בספר פסקי תשובות (סי' תרפה סק"י): בשם הפוסקים, שאין אשכנזי יכול לצאת ידי חובתו בשמיעת פרשת זכור מספרדי, כי המבטא שונה, וכן את שם הקודש מבטאים בקמץ ולא בפתח. ואח"כ הוסיף דה"ה שאין לספרדי לשמוע פרשת זכור מבעל קורא אשכנזי. ומקור לזה הביא מספר מקראי קודש (פורים סי' ז), וכן תשובות והנהגות (ח"א סימן קנד). והביא, שגם האדמו"ר מביאלא אמר לספרדים שבירכו על התורה או התפללו לפני העמוד, שיבטאו את השם בקמץ ולא בפתח. ושכ"כ בתשובות והנהגות (הג"ל) שאין אשכנזי יכול לצאת י"ח מספרדי המבטא את השם בפתח. ומן הסתם ה"ה בקידוש והבדלה וכיו"ב, ומ"מ קריאת התורה קיל טפי שהוא חובת ציבור ולא חובת

צח. השומע קידוש מחבירו, ואינו מבין את המבטא כלל, ואין לו שום אפשרות אחרת לצאת ידי חובת קידוש זולת שמיעת הקידוש מאשכנזי, עדיף שיצא ידי חובה אף בכהאי גוונא, מאשר יבטל לגמרי מצות קידוש על היין. ויסמוך בזה על הפוסקים שסוברים שדין שומע כעונה הוא אפילו שאינו מבין. [וכמ"ש הרמ"א והמגן אברהם שבזמן הזה יוצאים ידי חובה כששומעים לשון הקודש גם כשלא מבינים]. צח.

יחיד, אבל הגר"ז היה מקפיד גם בקריאת התורה. ע"כ. הנה תמוה שכתבו בסכינא חריפא שאין אשכנזי יוצא י"ח בקריאה במבטא ספרדי, ולפי

שומע קידוש ואינו מבין המבטא - ואין לו אפשרות אחרת

כל המבואר לעיל בודאי שאשכנזי יוצא י"ח בקריאה במבטא ספרדי, וחלילה לספרדי לשנות לומר שם ה' בקמ"ץ הדומה לפת"ח.

ועל כן טוב שיאמרו מילה במילה עם המקדש. וכמ"ש כיר"ב המג"א (סי' קצג ס"ק ב). וכ"כ בחסד לאלפים (סי' רעא אות ד), שאף דנהוג עלמא כמ"ד שיוצא אפי' אינו מבין הלשון, מ"מ מהיות טוב יאמרו מילה במילה עם המקדש או המברך. ובספר ברית עולם להגר"ב זילבר (הל' קידוש אות י) כתב בשם הגרש"ז, שאם האשה איננה מבינה לשון הקודש תאמר עם המקדש בלחש מילה במילה ולא תכוין לצאת בקידושו. וסיים שם שיהא יין לפניו. אולם יש להבהיר שאין זה לעיכובא בדיעבד, ויכולה לסמוך על היין שביד המקדש. ותכוין על היין שבידו. וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"א או"ח סי' י), והניף ידו שנית בחלק ד' (או"ח סימן לג) שאחיזת הכוס בידו אינה לעיכובא. ע"ש. ובשו"ת הר צבי (או"ח א סי' נו) כתב לתלות נידון זה בגדר שומע כעונה, שיתכן לומר שאנו חושבים כאילו היא עצמה מקדשת על הכוס שביד בעלה, עש"ב.

ואם אין לו שום אפשרות לצאת י"ח קידוש זולת שמיעת הקידוש מאשכנזי, ואינו מבין כלל הלשון, בדיעבד עדיף שיצא י"ח באופן כזה, מאשר יבטל לגמרי הקידוש, ויסמוך על רש"י, דרכי משה, ומגן אברהם.

וברב פעלים שם כתב, ומיהו גם בכהאי גוונא שהם אינם יודעים לשון הקודש, המנהג פשוט שהם יוצאים י"ח קידוש בשמיעתם, ואע"פ שאין אומרים הברכה כלל עם המקדש, וכמ"ש הב"ח ושאר אחרונים, ועל כן אותם הנוהגים כן לשמוע כל הברכה מן המקדש, ואף על פי שאין מבינים הלשון, אין למחות בידם כי יש להם על

צח) בתוספות ברכות (מה"י), ובהרא"ש שם (פרק ד' סי' ו) כתבו, סופר מברך (ברכת המזון) ובור יוצא. ומכאן רוצים להביא ראיה דאשה יוצאת בברהמ"ז בשמיעה, אף על פי שאינה מבינה לשון הקודש, וא"צ לברך בלשון שהיא מכירה. ואין ראיה מכאן דדילמא מיירי הכא שבור מבין לשון הקודש, אבל אינו יודע לברך. ורש"י הביא ראיה מדתנן במגילה (י"ג). הלועז ששמע אשורית יצא, אע"פ שאין מבין הלשון, ויש לדחות דפרסומי ניסא שאני. וכן כתבו תלמידי רבינו יונה (שם ד"ה גוראה) והמרדכי (שם).

וכ"כ באור זרוע (סימן קפו) שהנשים שאינן מבינות לשון הקודש, אינן יכולות לצאת י"ח בשמיעת הברכה בלשון הקודש. והטור והשלחן ערוך (סימן קצג סעיף א') כתבו, שאם אחד יודע והשני אינו יודע, מברך היודע ויוצא השני, אם מבין לשון הקודש אלא שאינו יודע לברך. ע"כ. והרמ"א בדרכי משה העיר, שבזמן הזה המנהג כדברי רש"י. וכ"כ המגן אברהם (סק"ב) שנשים יוצאות י"ח אף על פי שאינן מבינות. וכ"כ הב"ח שם. ושאני לשון הקודש דהוי לשון בעצם.

נמצא שלדידן דאזלינן בתר הוראות מרן הש"ע, בין בתפלה בין בברהמ"ז, אין השומע יוצא י"ח מדין שומע כעונה אלא כשמבין הדברים ששומע, אבל כשאינו מבין אינו יוצא י"ח.

וכ"פ בביתא"ל (סימן סב ס"ב). דאף שהמגן אברהם כתב בשם התוס' דבקידוש וברכת המצות והלל יוצא אפילו אינו מבין הלשון, כבר פסקו האחרונים והכריחו בכמה ראיות דאינו יוצא. ע"ש. וראה בד"ז בשו"ת יביע אומר ח"ה (ר"ס יב

צט. מנהגינו פשוט לברך ברכת בורא פרי הגפן, הגימ"ל בניקוד סגו"ל, ואין לשנות מן המנהג. צמ)

[מכיון שהעברית, לשון הקודש, המדוברת בכל ארץ ישראל ת"ו ידוע שהיא בהברה והמבטא הספרדי, והכל מבינים אותה. וכ"כ הגרא"י אונטרמן בתשו' שהובאה בספר כתר אפרים (עמוד ש. ע"ש). אולם להיפך ספרדי השומע קידוש והבדלה מאשכנזי, הדבר תלוי אם הספרדי הוא רגיל ובקי במבטא של האשכנזים, וכשהוא שומע את הקידוש ואת ההבדלה מן האשכנזי, הוא מבין לאשורו כל מלה ומלה ששומע, יוצא י"ח. (וזהו בצירוף דברי הראשונים דס"ל שמה"ת יצא י"ח קידוש בתפלה). אבל אם הספרדי אינו בקי במבטא האשכנזי, מאחר שלא הורגל מעולם לשמוע תפלות האשכנזים ולא קריאת התורה שלהם, וכשהוא שומע קידוש והבדלה במבטא שלהם אינו מבין דבריהם, אינו יוצא י"ח, כמ"ש התוס', הרא"ש, ותלמידי רבינו יונה הנ"ל. וכ"פ הטור והשלחן ערוך, שאם אינו מבין מה שאומר המברך לא יצא י"ח. ואנו קבלנו הוראות מרן. הילכך בכה"ג צריך הוא לשמוע הקידוש מפי ספרדי, כדי לצאת י"ח. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ה (רי"ס יב). ובחזון עובדיה שבת ב' (עמ' כא). ע"ש.

מה שיסמוכו. ע"כ. ובכף החיים (סי' רעא אות ז) כתב, שהמנהג כשיטת רש"י שהנשים יוצאות י"ח בשמיעה מדין שומע כעונה, אע"פ שאינן מבינות לשון הקודש. וזה כשיטת רש"י לעיל (סי' קצג). וכן העידו כמה אח' על מנהג כמה מקומות בארצותן, שכן נהגו הנשים.

והנה מה שהסתמכו על המנהג הפשוט, הנה מנהג זה הובא באחרונים שהעידו כן על מנהג אשכנז. אך בחסד לאלפים הנ"ל העיד שכן המנהג גם אצל הספרדים. ומסתבר דהכי הוה, שהרי רוב הנשים בזמנם לא ידעו קרוא וכתוב, וכ"ש שלא ידעו לשון הקודש, ולא יכלו ללמד אותן לשון הקודש. ולכן שמכו בשעת הדחק כזו על המקילין בזה, דעדיף שיעשו כן מאשר חבטל לגמרי מצות קידוש. ויש לעיין אם לא עדיף בכה"ג שהמקדש יאמר בלשון לע"ז כדי להוציא את הנשים]. וע' אות י' בב"ח ובט"ז (סי' קצג סק"ב), ובלבוש שם, ובמחצית השקל. ובמ"ב (סי' סב סק"ג) ובביאה"ל (שם).

מסקנא דדינא, שאשכנזי השומע ברכת הקידוש או ההבדלה מפי ש"צ ספרדי יוצא י"ח.

לברך הגפן בניקוד סגו"ל

ועוד י"ל, שהרי אמרו בברכות (מז). אין הבצוע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים, ופירש רש"י, שאף עניית אמן מן הברכה היא. נמצא שהמקדש להוציא את המסובים י"ח, אינו רשאי לשתות מהיין עד שיכלה אמן מפיהם. ותיבת אמן היא סוף הברכה, ולא תיבת הגפן, ולכן נהגו לומר הגפן בסגול, לרמוז שעדיין לא נסתיימה הברכה. וסיוע לזה מהירושלמי (פרק ז' דברכות הלכה ג). וכן מבואר בשו"ת שמן רוקח תליתאה (סימן לח אות ב). נמצא שמנהגינו אמת ויציב ונכון, ושלא כאיזה חכמים בעיניהם מהספרדים ועדות המזרח, הרוצים להראות את עצמם בקיאים בדקדוק ומשנים לומר הגימ"ל בקמץ, וכל המשנה ידו על התחתונה. וכמבואר דין זה בספר חזון עובדיה ח"ב (עמ' ש"ח). וע"ש במילואים שכתב, שאף שאין הטעמים הנ"ל מספיקים, אין לשנות מהמנהג בלי

צמ) הנה מנהג כמה מאחינו האשכנזים לסיים בברכה זו "בורא פרי הגפן" הגימ"ל בקמ"ץ. ומנהגינו לומר הגפן בגימ"ל בסגו"ל. וטעמם של האשכנזים הוא מפני שבסוף כל משפט צריך לסיים בכיו"ב בקמץ. ועיין בהר"ן (נדרים לז). אלא שמצינו כמה יוצאים מהכלל, כמו לקושש קש לתבן, ולך ישולם נדר, [נהגו"ן בסגו"ל]. ובשו"ת רב פעלים ח"ב (אורח חיים סימן כ"ה) כתב כן, שמצינו יוצאים מן הכלל, והוסיף, שנראה שהטעם כאן שאומרים הגפן בסגו"ל, לפי שכן הניקוד בגפן הנאמר בתורה, בשבח שבעת המינים, שיש בהם סוד כמו שכתוב בשער הליקוטים להאר"י ז"ל. ומהר"א מני אמר, שאין ללכת במטבע התפלה והברכות אחר הדקדוק, וכמ"ש מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן י') בענין נקדישך ונעריצך, שאין אומרים הכ"ף סופית כקמץ אלא בשוא.

ק. המנהג לומר בורא פרי, פ' דגושה. ק

הכרח, כמ"ש המהרש"ל (בסימן צ"ח). ע"ש. [אחר שאין בדבר שום חשש איסור, ואין קפידא בדבר כל כן]. וראה עוד בילקו"י שובע שמחות ח"א (מהדורת תשס"ה עמוד קלט). ובילקו"י על הלכות תפלה כרך ב' (מהדורת תשס"ד, עמוד תקצז). ע"ש.

וראיתי לאחד שהדפיס הערה בדין זה, שבשו"ת שמן רוקח לא איירי לענין נקדישך ונעריצך, ולא לענין ברכת הגפן, וא"כ היאך בחזון עובדיה ציין לדבריו בענין ברכת הגפן.

אמנם, כונת מרן אאמו"ר שליט"א בהזכירו את דברי שו"ת שמן רוקח הוא למה שהעתיק שם את דברי החיד"א שהתמרמר על אלה הבאים לשנות ממה שנהגו לומר כל ישראל, וסיים, שגם המשנים לומר מוריד הגשם בקמץ לא טוב עושים לשנות הנוסחא השגורה בפי כל ישראל. ולזה נתכוין בחזון עובדיה, ותו לא מידי. ופשוט. וע"ש במילואים (עמוד שו) שהעיר על זה מברכת המכין מצעדי גבר, וברכת שלא עשני עבד, שאומרים הגימ"ל והעיי"ן בקמץ. וסיים שם, ומכל מקום

אין לנו להתחכם ולשנות המנהג, כמו שסיימתי בשם מהרש"ל (סימן צח). ושומע לנו ישכון בטח. ע"כ. [וע"ע במכתבים ומאמרים ח"ו (סי' תרנד). ע"ש והסתייפלר נהג לומר מוריד הגשם שניהם בסגו"ל, ולא שינה ע"פ כללי הדקדוק. ראה בארחות רבנו ח"א עמו' סג]. וברב פעלים שם כתב, שכן אומרים כל קהלות ישראל אנשים נשים וטף, ולכן כן ראוי לנהוג, ואין אנו משגיחין במשפטי הדקדוק שיש במקראות. והניף ידו שנית בחלק ג' (או"ח סימן ג'). ואכן מצינו להרבה גדולים שלא נתנו דעתם ללמוד חכמת הדקדוק, וכמ"ש בשו"ת התשב"ץ ח"א (סי' ל"ג) שאין זה פוגם מעלת החכם אם איננו יודע דקדוק הלשון והמלות. ע"ש. וכ"כ בספר הזכות בשו"ת (דף סד ע"ג). והביאו בגנזי חיים (מערכת ד' אות כא ומע' ח"י"ת אות נה). ובשמע אברהם (דף קעט). וכ"כ בשו"ת הרמ"א (סי' קל ד"ה ועל טענה) כי מימי לא למדתי חכמת הדקדוק. ע"ש. וכ"כ בנודע ביהודה (מהדו"ק חלק או"ח ריש סימן ב), ובשו"ת חוות יאיר (סימן קכד).

אודות השינויים בניקוד המופיעים בכמה סידורים חדשים

פעלים ח"ב (סימן כה). ומזה שנים שמרן אאמו"ר שליט"א התריע ברבים כנגד שינויים אלה שנעשו בסידור איש מצליח, ומהם שינויים שנעשו על דעת עצמם בלא שום מקור. [וכגון כמה שמחקו תיבת מהרה בברכת אהבת עולם, וכתבו, דאע"פ שבשער הכוונות מפורש לאומרו, אגן בעניתינו אינו נראה כן. והוא תמוה לחלוק על שעה"כ בעניני תפלה, ובמאי דנהוג כולי עלמא]. וראה בעין יצחק ח"א (עמוד תקכג), ובילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (תשע"א, עמוד תרעז). ובילקו"י על הלכ' פורים, ובאורך בעין יצחק ח"א (עמוד תקכג), ובשלחן המערכת ח"ב (עמוד תרכב).

המנהג לומר בורא פרי, פ' דגושה

דגושה. וכתב במנחת שי שם, שהטעם שהם בדגש, הראשון מדין מפסיק ואתי מרחיק, והשני מדין דחיק שהוא במקף, וכמו שאכתוב לקמן בדין בג"ד כפ"ת דסמיך ליהו"א. ואמנם בשו"ת אור לציון ח"ב (עמוד שה אות לד) כתב, שיותר מדוקדק

וכבר ביארנו בכמה דוכתי שחלילה לנו לשנות מהניקוד בתפלה, וכגון שבע את כל העולם כולו מטובך, ישמחו במלכותך, ויתענגו מטובך, שים חלקנו בתורתך, שבענו מטובך, שמח נפשנו בישועתך, עשה למען שמך, עשה למען ימינך, ועוד, שבכל אלה י"ל בניקוד שו"א, ולא לומר הכ"ף סופית בקמץ. וכן מוכח מהתנ"ך, ומדברי הראשונים, וכפי מנהגינו. [וכגון כמה שנאמר, והנה עלה זית טרף בפיה, אף שלא היה נקבה. וכן אם ככה את עושה לין]. ואין לנו לשנות מן המנהג בדבר שנהגו בו מדורי דורות, בגלל כללי הדקדוק בתפלה. וכמ"ש מרן החיד"א ביוסף אומץ, ורב

ק) שו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק אורח חיים סימן כב). והוא כדרך שנאמר בפסוק (בראשית א, יא) עץ פרי עושה פרי למינו, שאות פ' דגושה, אף שיש אות ה' מאותיות אהו"י לפניו. וכן שם (א, יב) ועץ עושה פרי"י אשר זרעו בו למינהו, אות פ'

קא. בקידוש ליל שבת מנהגינו להשמיט תיבות "כי הוא יום וכו" ולומר "זכרון למעשה בראשית תחילה למקראי קודש". (קא)

פרק יד - סדר הקידוש

קב. מצות הקידוש בליל שבת צריכה להיות קודם הנטילה לסעודה. וכמו שכתבו רב עמרם גאון, והרי"ף, והרמב"ם, ומרן השלחן ערוך. וכן פשט המנהג בכל עדות המזרח. והנהגים ליטול ידיהם תחלה קודם הקידוש, עליהם לשנות מנהגם ולקדש קודם הנטילה לסעודה. (קב)

לומר בורא פרי הגפן וכן בורא פרי העץ ובורא פרי האדמה כשהאות פ' של המילה פרי רפויה. שכן אותיות בג"ד כפ"ת אחר אותיות אהו"י רפויות הן. ואין לומר שיש הפסק בין בורא לפרי, שהרי

בנוסח קידוש ליל שבת

(קא) הנה רש"י כתובות (ז: ד"ה מידי ההוה אקידושא) וכן בברכות (מו. ד"ה כותניא), בנוסח קידוש ליל שבת כתב: "כי הוא יום תחילה למקראי קודש". ובחי' מראה כהן לכתובות שם כתב בזה"ל: "נ"ב, כ"ה ברמב"ם (פרק כט מהלכות שבת ה"ב), ודלא כהאחרונים, כמו המגן אברהם (סימן רעב סקכ"ב), שחלילה לשנות נגד רש"י והרמב"ם ז"ל בזה, עכ"ל. וכ"כ בהגהות מהר"ץ חיות (ברכות שם), דמכאן נראה שגם רש"י היה לו הנוסח של האשכנזים כי הוא יום תחילה וכו'.

והנה מה שהביא ראייה מהרמב"ם שכתב כן, זה אינו מוכרח, דאדרבה ברוב ספרי הרמב"ם

יש לעשות קידוש קודם הנטילה ולא אחריה

(קב) הנה דעת הרשב"ם (פסחים קו:) דאף שאין הקידוש מפסיק בין נטילת ידים לאכילה, לכתחלה מקדשין ואחר כך נוטלין, כבית הלל דאמרי בברכות (נא:), מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים, דתיכף לנטילת ידים סעודה. (שם נב:). וכ"כ הטור (סי' רעא) בשם ר"ע, לאחר שמקדש על הכוס נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים, אבל אם נוטל קודם לא יקדש על היין, אלא על פת, דא"ר ברונא נוטל ידיו לא יקדש. וכ"כ הרמב"ם, מי שנתכוון לקדש על היין ושכח ונטל ידיו לסעודה קודם שקידש, ה"ז מקדש על הפת ולא על היין, כיון שנטל ידיו לסעודה. וכן היה נוהג

רבינו מאיר מרוטנבורק לקדש קודם. אבל הרשב"ם פ' דהא דאמר רב ברונא נוטל ידיו לא יקדש, היינו דוקא לרב דאמר יש קידוש שלא במקום סעודה, היילכך לא הוי הקידוש מענין הסעודה, והוי הפסק בין נטילה לסעודה, היילכך אם נוטל ידיו לא יקדש הוא, אלא יניח לאחר לקדש, ויצא הוא בשמיעה, ולא הוי הפסק כולי האי. אבל לשמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, וקי"ל כוותיה דשמואל, יכול ליטול קודם הקידוש, דקידוש לא הוי הפסק. ומיהו לכתחלה טוב לקדש קודם, כדחזינא דסברי בית הלל שמוזגים הכוס ואחר כך נוטלין הידים, שלא

להפסיק במזיגה בין נטילה לברכה. ור"ת ור"י כתבו, דאפי' לכתחלה יכול ליטול קודם הקידוש. וכן היה מנהג אדוני אבי ז"ל. ואני תמה על מנהגו שצריך לדחוק ולהוציא מימרא דרב ברונא מפשטה. ע"כ. ופי' הבית יוסף, כלומר דכי אמרינן נטל ידיו לא יקדש, משמע שהוא מטעם דבר התלוי בקידוש, וכדברי הר"ן, לאפוקי מפירוש רשב"ם ורבינו תם שאינו אלא מטעם היסח הדעת. כך היה נראה לי לפרש דברי רבינו [הטור] שכתב כאן. אבל מצאתי לו ז"ל שכ' בסימן רפ"ט, נראה דאפילו לרב ברונא דאמר נטל ידיו לא יקדש, דוקא בקידוש הלילה דשייך ביה הפסק טפי, אבל בקידוש היום מודה שיכול ליטול ידיו קודם, שנראה מדבריו שהוא מפרש, דהא דרב ברונא מטעם היסח דעת הוא, וכדברי רשב"ם ור"ת, דאילו לפירוש הר"ן לא הוי טעמא דרב ברונא משום הפסק, אלא משום חביבותא, ואם כן צריך ליישב מ"ש שלמנהג הרא"ש צריך לדחוק ולהוציא מימרא דרב ברונא מפשטה, דהא לפי ר"ת דרבינו סבר כוותיה יכול ליטול ידיו קודם כמו שהיה נוהג הרא"ש. ומ"מ כל הפוסקים מסכימים דלא קיי"ל כרב ברונא, ולאפוקי מה"ר יונה שכתב (ברכות מא: ד"ה נוטל) גבי נוטל אדם ידיו שזרית ומתנה עליהם, דהלכה היא דנטל ידיו לא יקדש, ויאכל מיד אלא חוזר ונוטל פעם שנית.

וכתב עוד הב"י, ואע"פ שתמה רבינו על מנהג הרא"ש, ראיתי כמה בני אדם נוהגים ליטול ידיהם קודם קידוש לעולם, ואומרים שכך היה מנהג פשוט בספרד, ותמיהני עליהם, דכיון דלהרי"ף וסיעתו צריך לקדש קודם שיטול ידיו, ואם נטל ידיו קודם קידוש לא יקדש ביין, ולדעת רשב"ם טוב לקדש קודם, מההיא דמוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים, והרז"ה שלא ביאר דבריו בזה, מסתמא יפרש המשנה כפשטה וכדברי רשב"ם, וגם רבינו תם ור"י שדחו ראיית אותה משנה, ומפרשים מקדש אריפתא כלומר מקדש אחמרא על דעת לאכול מיד ריפתא, והיה נוטל ידיו מיד קודם קידוש, היינו משום דס"ל דאין מקדשין על הפת, אבל לדין דקיימא לן מקדשין על הפת, ודאי דמקדש אריפתא היינו שמקדש על הפת. ואם כן אין ראייה שהמקדש על היין יהא צריך ליטול ידיו קודם. ועוד שרבינו לא כתב

שלדעת ר"ת ור"י צריך ליטול ידיו קודם קידוש, אלא שיכול ליטול ידיו, כלומר דלא הוי היסח דעת. ומיהו אם רצה שלא ליטול ידיו עד אחר קידוש, הרשות בידו, ולמה להם לנהוג כן בקביעות נגד כמה רבוותא, במקום דאפי' לדעת ר"ת ור"י אינם צריכים לעשות כן בקביעות, והרא"ש שהיה נוהג ליטול קודם קידוש, אפשר שלא היה נוהג כן בקביעות, וכך יש לפרש מ"ש בהגהות וכו', הילכך לקדש קודם נטילה עדיף טפי. עכת"ד הב"י.

וכן פסק מרן בש"ע (סי' רעא סעיף יב): אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו ומברך ענט"י, ואם נטל ידיו קודם הקידוש גילה דעתו שהפת חביבה לו, לכן לא יקדש על היין אלא על הפת. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה, וי"א דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין. וכן המנהג פשוט במדינות אשכנז, ואין לשנות. ע"כ. וע"ע בתשובת הגאונים (שערי תשובה סי' קי). ע"ש.

והט"ו (סי' יד) כתב, שאף על פי שכתב הרמ"א שאין לשנות, מכל מקום החרד לדבר ה' יכול לומר אעשה כדברי הכל לקדש קודם נט"י, ושפיר עביד. וכ"כ הב"ח. וכ"פ הגר"א, שהעיקר כדעת מרן השלחן ערוך. וכן כתבו החיי אדם, ובעטרת זקנים בשם רבו (הב"ח).

וע' בשו"ת הרשב"א ח"א (סימן קפח וסימן תשנב), שכתב, שנהגו הכל עכשיו ליטול ידיהם קודם הקידוש. ע"ש.

והתשב"ץ (לר"ש בר צדוק סימן טו) כתב, מהר"ם היה רגיל ליטול ידיו אחר הקידוש לעולם, וכן בשבת ויו"ט ובבוקר, כי סבור שמזיגת הכוס הויא הפסק.

וכתב במאמר מרדכי (סי' טז), שכיון שאפי' לפירוש ר"ת א"צ דוקא ליטול ידיו תחלה, אלא שרשאי לעשות כן, ולפירושים אחרים אסור ליטול ידיו תחלה, ודאי דהכי עדיף לכתחלה ליטול אחר הקידוש כדי לצאת י"ח כל הדעות. ושפיר פסק מרן לקדש תחלה, שיש לנו לחוש לדברי רבים וגדולים דס"ל שיש איסור במי שנוטל תחלה. ע"ש.

ולפי זה לכאורה צ"ב דעת הרמ"א שכתב, שאין לשנות ממנהגם שנוטלים ידים תחלה. ועיין

קג. אחר שקידש על הכוס נוטל ידיו ומברך על נטילת ידים. ואם נוטל ידיו קודם הקידוש, גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, ולא יקדש על היין, אלא על הפת. ואם יש שם אחר שעדיין לא יקדש, ישמע הקידוש ממנו, ויענה אמן, ומיד לאחר הקידוש יברך המוציא ויאכל. ובקידוש של יום אם טעה ונטל ידיו קודם הקידוש, יקדש על היין וישתה, ואחר כך יברך המוציא ויאכל. (קג)

טעם לדבר. ע"ש. ואמנם בשו"ת משנה הלכות ח"ו (סימן נו) עשה סניגורים לד' הרמ"א. אך גם הוא סיים, דמכל מקום אנן (יוצאי אשכנז) לא נוהגים בזה כהרמ"א, כי הט"ז חולק על הרמ"א. וכן הסכים הגר"א כדעת הש"ע. ע"ש.

ועב"פ אנו אין לנו אלא דברי מרן הש"ע שצריך לקדש קודם נט"י, וכן המנהג פשוט בכל עדות המזרח. וע' בשעה"כ (דף עא ע"ב, דף עב ע"א) שדעת האר"י ז"ל ג"כ כדעת מרן הש"ע שצריך לקדש תחלה ואחר כך יטול ידיו. ע"ש. וכן עיקר.

במשנה ברורה (ס"ק סא) שביאר ש' הרמ"א, דס"ל דאין הקידוש מקרי הפסק, כיון שהוא צורך סעודה, ולכך יקדש על היין וישתה הכוס, ואחר כך יברך המוציא ויבצע הפת. וכיון דאינו הפסק ס"ל לרמ"א דטוב לנהוג כן לכתחלה, משום דכשאין לו יין ומקדש על הפת, בע"כ צריך ליטול ידיו קודם הקידוש. וע"כ טוב לנהוג כן תמיד באופן אחד. ע"כ. ומקורו באליה רבה (ס"ק כז).

וע' בשואל ומשיב חמישאה (סימן יח) שאף בני אשכנז נוהגים כד' מרן השלחן ערוך. ונתן

נטל ידיו קודם הקידוש - יקדש על הפת

נט"י לאכילה. ומיהו לכתחלה מקדשין ואח"כ נוטלין, כבית הלל דאמרי בברכות (נא): מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים, דתיכף לנטילת ידים סעודה. (שם נב). והיינו דהטעם שאין נוטלים ידים קודם הקידוש, הוא משום שצריך להסמיך הנטילה לברכת המוציא, ואין להפסיק ביניהם בברכת הקידוש. וז"ל מרן בש"ע (סימן רעא סעיף יב): אחר שקידש על כוס, נוטל ידיו ומברך ענט"י. ואם נוטל ידיו קודם קידוש, גלי דעתיה דריפתא חביבא ליה, לא יקדש על היין אלא על הפת. הגה, וי"א דלכתחלה יש ליטול ידיו קודם הקידוש ולקדש על היין (הרא"ש ומרדכי פרק ע"פ, ורשב"א, והגה"מ פכ"ט, והטור). וכן המנהג פשוט במדינות אלו ואין לשנות רק בליל פסח, כמו שיתבאר סי' תע"ג. ע"כ.

(קג) בגמ' פסחים (קו): אמר רב ברונא אמר רב, הנוטל ידיו לא יקדש. א"ל רב יצחק, זימנין סגיין הוה יתיבנא קמיה דרב, זימנין דחביבא ליה ריפתא מקדש אריפתא, זימנין דחביבא ליה חמרא מקדש אחמרא. וכתב הר"ף (כב). אלמא בחביבותא תליא מילתא, וכן הלכתא. וכתב הר"ן (שם ד"ה נטל ידיו) דלכך אם נוטל ידיו לא יקדש אלא על הפת, דגלי דעתיה דריפתא חביבא ליה. וכך הם דברי הרמב"ם (בפרק כ"ט ה"ט). וזהו דעת רב עמרם, שאם נוטל ידיו קודם לא יקדש על יין אלא על פת.

והרשב"ם פירש, נטל ידיו לא יקדש כדי שלא יסיח דעתו ויצטרך ליטול ידיו שנית, ודחינן לה מדחזינן דרב הוה מקדש אריפתא, ובודאי דהוה משי ידיה מעיקרא, אלמא אין הקידוש מפסיק בין

דברי המשנה ברורה והכף החיים בענין נטל ידיו קודם קידוש - אינם לדעת מרן

אולם גם כאן המשנ"ב לא נחית להורות הדין לספרדים, דאחר שקיבלנו הוראות מרן בודאי שאם עבר ונטל ידיו קודם הקידוש, יקדש על הפת ולא על היין. וגם מ"ש לעיל מינה, בס"ק נט, דהיכא דלא נוטל ידיו מותר לקדש על היין, אף דריפתא חביבא ליה יותר מיין, הנה תפס לשון מותר במאי דלדין כן צריך לעשות.

והנה המשנה ברורה (ס"ק סב) כתב, וכמה אחרונים כתבו דטפי עדיף לכתחלה לקדש על היין קודם נט"י, וכדעת המחבר, דבזה יוצא מדינא לכל הדעות. ובכמה מקומות נהגו כדבריהם. מיהו אם כבר נוטל ידיו קודם קידוש, בזה יש לעשות כהרמ"א דאעפ"כ יקדש על יין. ע"כ.

להיות אחר כך, מכל מקום לא נאמר משום שעשה אחת שלא כסדר, יחסר מבחינת הסדר הנעשה בליל שבת, שיש לו שורש למעלה. ע"כ.

ואמנם כ"ז אינו לדעת מרן הש"ע, ואנן בדידן הרי קיבלנו הוראות מרן, ואף דלכתחלה יש לעשות כסדר שתיקנו חכמים, שיש לו שורש למעלה, אבל בדיעבד כשעבר ונטל ידיו בשביל השורש למעלה אין לנו לזוז מפסק מרן הש"ע. ובפרט שלדעת הרי"ף והרמב"ם אי אפשר לקדש בכה"ג על היין. וראה במאמר מרדכי (ס"ק טו).

עבר ונטל ידיו קודם קידוש - ישמע קידוש מאחר

הנטילה, כדי לא להפסיק בין נטילה לברכה, והוא ע"פ מה שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן קסו ס"ו) בזה"ל: "א שא"צ לזוהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, וי"א שצריך לזוהר. וטוב לזוהר. ע"כ. וראה במה שכתבנו בילקוט" ח"ג (עמ' צח) שלדעת מרן תיכף לנטילה ברכה היינו מים אחרונים, אבל לגבי מים ראשונים אינו אלא זהירות לכתחלה.

והנה בגמ' שם (פסחים קו:) אמר רב, הנוטל ידיו לא יקדש. ופי' רש"י, שצריך להסמיך אכילה לנטילה, ואם יקדש ביניהם הוי הפסק. וכן פירש הרשב"ם שם. אולם ר' אלחנן בתוספות שם (ר"ה הנוטל) פירש, שאם יקדש אחר שנוטל נראה כנוטל ידיו לפירות (יין הקידוש) שאמרו ע"ז, הרי זה מגסי הרוח. ולכן לא יקדש. ובתשו' הרשב"א ח"א (ס"ה קפח ותשנ"ב) כתב הטעם, מפני שנראה כמזלזל בקידוש ונזאש מלקדש. דאילו בדעתו לקדש על היין לא היה לו ליטול ב' ידיו. שהנוטל שתי ידיו אפי' לפירות הלחין, כגון יין, אינו אלא מגסי הרוח. אבל לאחר שאמרו דרב זימנין דחביבא ליה ריפתא ומקדש אריפתא, אין זה כמזלזל בקידוש. דדילמא היה לו לקדש על הפת לפי שהוא תאב לאכול יותר מלשתות. ולפיכך מקדש בין אריפתא בין אחמרא. וע"כ נהגו הכל עכשיו ליטול ידיהם קודם קידוש ואין אדם נמנע בכך אלא בערבי פסחים. ואומר אני שהטעם בערבי פסחים, מפני שא"א לו בפת דבכוס ראשון אומר קדוש היום. ע"כ.

והיינו, דרב היכא שהיה חביב עליו הפת, היה נוטל ידיו ומברך המוציא וברכת הקידוש. ומוכח דבכה"ג אין ברכת הקידוש נחשבת הפסק

וגם מה שכתב כאן בכף החיים (אות עז) אינו לדינא לדעת מרן, וז"ל הכה"ח: ואם נטל ידיו וכו', והיינו שבירך ענט"י, אבל אם לא בירך ענט"י מקדש על הכוס, ואח"כ חוזר ליטול ידיו ולברך. וכן נראה לפי סודם של דברים שאין לבטל הקידוש על היין, אבל אם כבר בירך יעשה כדעת מרן, והיותר נ"ל דאפי' אם כבר בירך ענט"י יש לקדש על הכוס, כיון דיש מתירין אפי' לכתחלה ליטול קודם ולקדש על היין כמ"ש בהג"ה, ובכהאי גוונא שכבר נטל יש לסמוך עלייהו. ואע"ג דלפי סודם של דברים הנטילה צריכה

ומיהו נראה שאם יש מישהו אחר שלא קידש, זה שעבר ונטל ידיו ימתין וישמע הקידוש מהאחר, יענה אמן, ומיד יברך על הפת ויאכל. דאף שיש קצת הפסק בכל זה, מכל מקום כדי לצאת ידי חובת כל הדעות שפיר יעשה הפסק מעט כזה, וגם עניית אמן אינה הפסק, דמלבד דהוי כגביל לתורי, הרי דעת מרן הש"ע דאין איסור מעיקר הדין להפסיק בדיבור בין הנטילה לברכת המוציא. וראה להלן. וסייעתא לזה מדברי הרשב"ם (פסחים קו:), שכתב, נטל ידיו לא יקדש, אלא אחר יקדש והוא יוצא י"ח בשמיעה ושתי', אבל הוא עצמו לא יקדש אם נטל ידיו, כדי שיאכל על סמך נטילה דלפני קידוש, דקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה, והוי כהיסח הדעת. עכ"ל. הרי שאין השמיעה היא הפסק.

ואמנם היו שנהגו גם לכתחלה על פי מה שהובא ברמ"א (ס"י רעא סעיף ב), ליטול ידים קודם הקידוש, ואחר כך מקדש על היין. והביא שכן כתבו הרא"ש והמרדכי (פרק ערבי פסחים), והרשב"א והגמ"י (פרק כט מהלכות שבת). וכ"כ הטור (שם), שכן נהג אביו הרא"ש, אלא שתמה על מנהגו שהוא דוחק בביאור דברי הגמרא. וכ"כ הטור בפסקי הרא"ש, שכתב, שקודם מקדש ואח"כ נוטל ידיו, וכדברי בית הלל קי"ל, כמו שאמרו בברכות (נא), בית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים. והטעם, דתיכף לנטילת ידים סעודה. אלא שהוא עצמו נהג ליטול קודם הקידוש. ע"ש. וכתב המג"א (ס"י רעא ס"ק כז), שהנוהגים ליטול ידיהם קודם הקידוש טוב לשפוך מהיין לתוך הכוס לפני

חביבא ליה, ולכן יקדש על הפת. וראה בספר קידוש כהלכתו (עמ' ק"י והלאה). ומכל מקום מילתא דמסתברא דכ"ז בחביבא ליה ריפתא, אבל בלא"ה אין לעשות כן משום הפסק. והכי ק"ל.

לומר פיוט למבצע על ריפתא

בגוף להיות הידים צריכות נטילה, ואח"כ אני נוטל לסעודה, ובוה הסדר מצוה גוררת מצוה. וכך היה מנהגי לפני, אמנם הנני מסכים לדברי מהרמ"ק, להתפלל על מזונו אחר גמר תפלת שחרית. עכ"ל. והמגן אברהם (סי' קסו סק"ב) הביא בקצרה את דברי השל"ה והוסיף "והעולם נהגו לומר מזמור ה' רועי וגו' בין נטילה להמוציא".

ובאליה רבה (סימן קסו) כתב: טוב וישר לומר מזמור לדוד ה' רועי וגו' [ההלים כג] מיד אחר אכילת ברכת המוציא, מפני שמדבר בבטחון הש"י על מזונות ושאר דברים, כל ימי חייו, ולאחר מותו שלא ילך בגיהנם. ע"כ.

וע' בספר שיבת ציון (ח"א עמ' רנז) שצייץ לחמ"י שכבר הביא מנהג זה. וכ"כ בבא"ח שכך המנהג בכיתו מאבותיו, ונהגו לאמרו בשלש הסעודות. ע"כ. גם בנוה שלום חזון (סימן קסו) כתב, שרבים עתה נהגו לומר מזמור לדוד ה' רועי בין נטילה להמוציא, ובשבת קודש אומרים למבצע על ריפתא. ע"ש. וכן כתב בנתיבי עם (סי' קסו) דהמנהג בשבת קודש בכל שלש הסעודות לומר מזמור לדוד ה' רועי וכו', וכן הפיוט למבצע על ריפתא, ואע"פ שהיה לנו לאומרם קודם הנטילה או אחר שיטעום המוציא, אבל מאחר שנהגו רבנן קשישי לאומרם לפני המוציא, וכמ"ש החיד"א, והמג"א העיד שכן נהגו העולם, עלינו לומר שאין איסור בהפסקה זו כי אם בדבר שיש בו היסח הדעת, כמו שיחה בעלמא, אבל בתפלה על המזונות ובעניני המוציא, אין כאן היסח הדעת, כעין שאומרם שאו ידיכם קודש ברכת המוציא.

ואמנם בסידור חזון עובדיה סידרנו אמירת למבצע על ריפתא קודם הקידוש, דאף שאין לערער על המנהג בזה, עדיף טפי לאומרם קודם הקידוש. וכמבואר במאמר מרדכי (שם סק"ב) שהביא את דברי המג"א הנ"ל, וכתב, ומדלא השיב על המנהג, משמע דהכי ס"ל, ולא נהירא, דלמה לנו להפסיק בכדי בין נטילה לברכה, והרי עדיף טפי לאומרם

בין הנטילה לבציעה, וכמבואר כן בשלחן ערוך סימן רעא סעיף יב. ע"ש. ולכן, אע"פ שלכתחלה יש לקדש ואחר כך נוטל ידיו, מ"מ היכא שעבר והקדים את הנטילה לקידוש, גלי דעתיה דריפתא

והנה יש נוהגים לומר קודם הסעודה מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר, והמקור לזה בשל"ה הקדוש (ח"א עמ' האותיות אות ק רף נה ע"א, בשם קיצור ראשית חכמה תוצאות חיים אות מח) דיש להתפלל על מזונו קודם האכילה, ובהגה"ה שם הביא בשם הרמ"ק, שהתפלה הנכונה לזה היא אמירת מזמור לדוד ה' רועי לא אחסר וכו', הו"ד בכף החיים (סי' קסו אות ד). ע"ש.

ויש נוהגים לומר אחר הנטילה פיוט "למבצע על ריפתא", ואחר כך בוצעים על הפת, וכמו שהזכיר מנהג זה מרן החיד"א במחז"ב (סימן רעא), שכן נהגו רבנן קדישי, דאחר נטילה אמרו פיוט האר"י ז"ל למבצע על ריפתא וכו', ואח"כ בוצעים, וכבר ידוע דפיוטים אלו האר"י תיקנם לשורר על השולחן. ע"ש. ואף שכתב שם לגמגם בזה, ולדעתו יותר טוב לאומרם קודם הקידוש, מ"מ הנוהגים כן יש להם ע"מ שיסמוכו, ע"פ מה שביארנו בילקו"י ח"ג (עמוד צח). דמעיקר הדין מותר לדבר בין הנטילה להמוציא, ומרן כתב רק בלשון יש ליזהר, ולכן כל שהוא לצורך כזה, אין למנוע הדבר. ע"ש. וכ"ה בס' הליכות עולם (ח"א עמ' שמב) שמעיקר הדין מותר להפסיק בדיבור או במעשה בין נטילת ידים לבין ברכת המוציא. ועיין בב"י (סי' קסו) שהביא מהתוס' שכתבו בשם המדרש, כשישראל יושבין וממתינין זה את זה עד שיטלו ידיהם, והם בלא מצוות, השטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגין עליהם. ע"כ. ועמ"ש במג"א בס' קס"ו דטוב לדבר בד"ת מלישב בטל, וטוב משניהם שלא להפסיק כלל. ע"כ.

והשל"ה הנ"ל כתב, דאם שכח ולא התפלל על מזונו לפני נט"י, יוכל להתפלל בין נט"י להמוציא, ולא הוי הפסק, כמו גביל לתורי, דהוי מצרכי הסעודה. ומ"מ ירגיל אדם עצמו להתפלל תפילת המזון קודם הנטילה, ומנהגי לפנות קודם הנטילה, ולרחוץ ולברך אשר יצר, ולהתוודות ולהתפלל תפלת המזון, ואח"כ לחכך או למשמש

קד. הרגיל ללכת להתפלל עם כובע ראוי שיקדש עם כובע. אך אין אלא להידור מצוה, משום כבוד המצוה. [כדרך שנתבאר בילקוט יוסף לגבי ברכת המזון דמשום חומרא וחסידות טוב לנהוג לברך ברכת המזון עם כובע]. (קד)

קודם נטילה, אף די"ל דאין זה חשוב הפסק, מ"מ שלא להפסיק כלל עדיף, והכי משמע מדברי של"ה הנ"ל, שכתב "וכן אני נוהג לאומרו קודם נטילה." ומ"מ מעיקר הדין אין זה הפסק, מאחר דהוי מענין הסעודה. אלא דעדיף טפי לאומרו קודם הנטילה. ועיין בשו"ת יחזקאל דעת להרה"ג ר' יצחק חזן (ח"א סי' כד), ובשו"ת אגרות משה (ח"ב סי' מח), ובשו"ת באר משה (ח"ה סי' מד). ע"ש.

גם בקידוש של יום יטול ידיו אחר הקידוש, והדין אם טעה ונטל קודם הקידוש

שחרית. וכ"ה בש"ע (שם): ויברך על היין כפה"ג והוא נקרא קידושא רבא. ואח"כ יטול ידיו וכו'.

ואמנם אם טעה ונטל ידיו קודם הקידוש, יקדש על היין וישתה, ומיד יברך על הפת ויאכל. דבקידוש של יום ליכא שינוייה והיכרא כל שמקדש על הפת. [מאמר מרדכי סי' רעא ס"ק טו]. וכן משמע ד' מרן, דבקידוש לילה (סימן רעא) כתב שיקדש קודם שיטול ידיו, ואם נטל ידיו קודם וכו', ואילו לגבי קידוש של בוקר לא כתב הדין שאם עבר ונטל ידיו וכו', ומשמע דאינו כדין קידוש של לילה. [דהא אם יקדש על הפת לא מינכרא מילתא].

והנה גם בקידוש של בוקר, יש לקדש ואח"כ ליטול ידיו, וכמ"ש הרמב"ם. ואמנם הטור (סי' רפט) כתב: יטול ידיו ויקדש, פי' יברך כפה"ג ואח"כ יברך המוציא, ונראה דאפי' לרב ברונא דאמר נטל ידיו לא יקדש, דוקא בקידוש לילה קאמר, דשייך ביה הפסק טפי. אבל בקידוש היום כיון שאינו אלא כפה"ג, מודה שיכול ליטול ידיו קודם. אבל הרמב"ם כתב, מצוה לברך על היין בשבת קודם שיסעוד, ומברך כפה"ג בלבד ושותה, ואח"כ נוטל ידיו וסועד. ע"כ. וכתב הבי"ע ד"ד הטור, אין זה מוכרח. ובמ"ש שמקדש ואח"כ נוטל ידיו, גם ההגהות כתבו שם (ה"ו סוף אות ח) שכך היה נוהג הר"מ, שלא ליטול עד אחר קידוש אפי' בסעודת

הרגיל בכובע יקדש עם כובע, ולא יקדש בחלוק בית, ודין עיטוף בזמן הזה

הקידוש, וכתב שם הרב המגיד, שלדעתו זהו שאמרו בגמ' "כוס של ברכה". וכתב הבי"ע, שלדעת הרמב"ם דין כוס הקידוש כדין כוס של ברכה, ולכן פסק בסי' רעא סי', בדין כוס של קידוש, שטעון כל מה שטעון כוס של ברכת המזון. ע"ש.

ובספר טעמי המצוות להאר"י ז"ל (פרשת עקב) כתב, צריך ליזהר שלא לומר ברכת המזון בלתי עטיפת ראש דהיינו בכובע שהולך בו לבית הכנסת, כנזכר ברעיא מהימנא (רמב). ע"כ. ובספר וביום השבת (סימן לו אות ד) הביא בשם הגריש"א שירא שמים יוסיף גם עיטוף, בכוס של קידוש, שהוא חבישת כובע מעל הכיפה, ולבישת בגד עליון. ובספר אשרי האיש (ח"ב עמ' סד) הביא בשמו שמוטב להדר בקידוש שלא לאומרו בחלוק בית.

(קד) הנה הרמב"ם (פרק ז' מהלכות ברכות הלכה טו) הביא להלכה ד' דברים שאמר ר' יוחנן, שטיפה הדיחה חי ומלא. אבל דעת התוספות והרא"ש, שאף רבי יוחנן שאמר ד' דברים, בא למעט רק עיטור ועיטוף, אבל בנתינה לימין ומקבלו בשתי ידיו ומגביה טפח ונותן בו עיניו, מודה. וסיים הרא"ש שם: ובכל הנך רגילין האידינא אף בפריסת סודר שלא יברך בגילוי ראש, ואין חסר לנו אלא עיטור.

ומרן בשלחן ערוך שם מביא שמונה דברים, והשמיט עיטור ועיטוף. וכתב שם הגר"א, שהארבעה דברים הם לעיכובא, וכל השאר הם למצוה מן המובחר. וכן כתבו במשנה ברורה (שם סק"ב), ובכף החיים (שם אות א). ע"ש.

והרמב"ם כתב כל דינים אלו גם לענין כוס של

קה. מנהגינו על פי הקבלה לומר הקידוש בליל שבת מעומד, בין כשמקדש לעצמו, ובין כשמקדש ומוציא אחרים. ונכון שישתה מיושב. ובקידוש של יום, מקדשים בישיבה. [ומנהג האשכנזים לקדש מיושב גם בליל שבת, כדעת מרן, ודלא כדעת האר"י ז"ל]. קה)

לומר הקידוש בליל שבת מעומד

היה נראה שרק ויכולו מעומד, ואילו שאר הקידוש אפשר לאומרו מיושב, שהרי כתב: אומר ויכולו מעומד. והיינו דבזה יש קפידא לאומרו מעומד, משא"כ שאר הקידוש. וכ"כ בערוה"ש (סעיף כה). [וראה להלן מחלוקת בדעת מרן].

[והכי איתא בסידור התפלה להרוקח ח"ב (עמוד תצח) וז"ל: "פעם אחת שכח רבינו קלונימוס ולא אמר ויכולו בביהכ"נ, ולאחר שישב על השלחן נזכר, ועמד ואמר על הכוס ויכולו וכו' מעומד, עד "לעשות", וישב במקומו וסיים בברכת הקידוש].

ובספר המנהיג (הלכות שבת סי' ו') כתב, שיש לעמוד בויכולו, לפי שהוא עדות על בריאת שמים וארץ, ועדות יש לאומרה בעמידה. וכתב ששמע כן בשם הרמב"ם. והביאו האבודרהם (סדר מעריב של שבת), וכתב ע"ז, ולפי דעתי אין צורך, כי על פי שנים יקום דבר. ע"כ. ושמא י"ל, שמאחר ועל פי רוב המקדש מוציא את בני ביתו י"ח קידוש, ומאחר והם חייבים בקידוש, לכן לא חשיב כעדות ביחיד. ואף אם המקדש נמצא לברו והוא יחידי, לא רצו לשנות מהמנהג אצל רוב העולם.

אלא דאפשר שדעת מרן שי"ל את כל הקידוש מעומד, דאל"כ הו"ל לפרושי שאחר ויכולו יכול לשבת. וכן משמע מדבריו בב"י. וכן יש אחרונים שהבינו כן בדעת מרן, וראה להלן.

והרמ"א כתב, שיכול לומר הקידוש מעומד, אך יותר טוב לישב. ונראה, דס"ל כתירוץ התוספות והאגודה ומהרי"ל, שמתוך שקובעים עצמם לצאת י"ח הבדלה, קובעים לכולא מילתא. וה"ה לקידוש מאותו טעם. [וכתב במשנה ברורה (סי' רעא ס"ק מה), שעכ"פ צריך לזוהר שיקבעו השומעים עצמן יחד בעת הקידוש כדי לצאת, ולא שיהיו מפורדים ומפורדים והולכים אחד הנה ואחד הנה, דזה לא מקרי קביעות כלל].

ומנהגינו לעמוד בקידוש של ליל שבת ויו"ט,

קה) בארחות חיים (הלכות הבדלה סימן כז) כתב, ונהגו להבדיל מעומד לכבוד המלך שאנו מלווים אותו, ודרך לזויה מעומד, ואף הקידוש היה לנו לאומרו מעומד, שאנו יוצאים לקראת המלך, אך לפי שאין קידוש אלא במקום סעודה, צריך לישב. שאם הוא קם ויושב מחזי כחוכא ואיטלולא, ולכן כשחל יו"ט במוצאי שבת שאומרים יקנה"ז, עושים הבדלה מיושב משום הקידוש של יו"ט. ע"כ. וכ"ה בכל בו (סימן מא). וכ"כ רבינו נתן בן יהודה בספר המחכים (עמוד כח). ע"ש. ומרן הבית יוסף (סימן רעא) הביא לשון הכל בו, וכתב עליו, ולי נראה שמקדש מעומד נמי, דכיון שסמוך לשלחן הוא, שפיר מיקרי במקום סעודה, שהרי לדעת הרמב"ם (פ"ו מהל' סוכה ה"ב), בחג הסוכות צריך לקדש מעומד, ואחר שמברך לישב בסוכה יושב ומברך שהחיינו. ע"כ.

והנה התוספות ברכות (מג. ד"ה הואיל), כתבו וז"ל: וצ"ע קצת מההבדלה שאנו מבדילים מעומד, והיאך אנו פוטרים את אחרים מן היין ומהבדלה אחר שאין אנו לא יושבים ולא מסובין, ושמא י"ל שמתוך שקובעים עצמם לצאת י"ח ההבדלה, קבעי נמי אכולה מילתא. ולכן נאה וטוב למבדיל וגם לשומעים שישבו בשעת הבדלה, שאז יהיה נראה כקבעו ופטר אותם. ע"ש.

ובשו"ת בשמים ראש (סימן עד), נשאל אודות מקום שנהגו לעמוד בקידוש בליל חג הסוכות, כמ"ש הרמב"ם, ויש מי שאמר להם, שלא יפה הם עושים, והשיב, עמדו יקרים עמודו כמנהגכם, ואע"פ שיש להשיב ע"ד הרב, דלא בעינן עמידה דוקא, מ"מ אין ספק שהעומד שפיר עביד. ואנשי מעשה נוהגים לעמוד בכל קידוש, משום יקרא דשבתא. ואף ברכת היין של הקידוש וההבדלה כברכת המצוה חשיבא, ויוצא בה י"ח ברכת הנהנין, כי לא נאמר דין היסבה אלא בשתיית הרשות. ע"כ.

ולכאורה מדברי מרן בשלחן ערוך (סימן רעא סעיף י')

שהשמיטו המרדכי. עכת"ד.

מכל מקום יש ליישב את מנהגינו גם לפי מ"ש האור זרוע (ס"ס ק) על פי הירושלמי, רבי יהושע בן לוי אמר, מתני' לאורחים, הא לבעל הבית בתוך ביתו א"צ היסבה, שכל בני ביתו נגררים אחריו. ואף על פי שרבי חייא חולק ואומר שמשנתינו גם לבעל הבית בתוך ביתו, מכל מקום מסתבר טעמיה דרבי יהושע בן לוי. ע"ש. ולפי זה אפשר שגם כשהוא מעומד מוציאם י"ח טעימה. ומסתמא נמצאים אצלו רק בני ביתו, ורשאים לטעום אחריו. ומיהו כשיש אורחים בקידוש בע"כ לסמוך על תירוץ התוספות והאגודה והמהרי"ל.

ואמנם מרן הב"י (ס"ס קסז) כתב וז"ל: והאידינא נמי נראה דישיבה מיהא בעי, ולא תימא דלדידן אפילו לא ישבו הוי קבע, כי היכי דקי"ל ישיבה לדידן כהיסבה לדידהו, הא ליתא, דכל היכא דליכא ישיבה ליכא קבע, ומהאי טעמא אף בעל הבית עם בני ביתו לא הוי קבע אא"כ ישבו. ע"ש. ואמנם כל זה בסתם ברכת הנהנין, דלא ליתהו ולא ליברכו, שאינם חובה, ולכן אינם [בני הבית] נקבעים עד שישבו במקום אחד. משא"כ קידוש והבדלה שהם חובה, ממילא הוי קביעות אפי' כשעומדים, לכן בקידוש פסק מרן שמקדש מעומד. והרב מאמר מרדכי (סימן רצו סק"ד), הביא מ"ש העולת שבת שם בשם המהרי"ל (סימן ח), שקביעותינו בעמידה כמו בישיבה לדידהו, והעיר ע"ז המאמר, שלא מצינו סברא זו בפוסקים אלא דישיבה לדידן כהיסבה לדידהו וכו'. ע"ש. ויותר היה לו להעיר ממ"ש הבית יוסף (ס"י קסז) הנ"ל.

אכן בשו"ת מהרי"ל (סימן קכד) נשאל, דהיאך מבדילינן על הכוס מעומד, והרי המרדכי הביא דעות שאינו מוציא אחרים אלא בישיבה, והשיב וז"ל: הא דלא חיישינן לדברי המרדכי, שאלתי לרבותי, ואמרו דלא חזו לרבנן קשישאי דעבדי הכי (להבדיל מיושב). ומצאתי באגודה (ברכות סימן קנז) שכתב, שכיון שקובעים עצמם לצאת י"ח הבדלה קובעים גם לברכת בורא פרי הגפן. ע"כ. וכ"כ עוד מהרי"ל (סימן קג אות ז וסי' קכד, וקנז). וכ"כ בתוס' ברכות מג. כנ"ל.

והביאור בד' המהרי"ל הוא, דכיון שהבדלה היא חובה, אין צורך לשבת כדי לעשות קביעות,

שאנו סומכים על תירוץ התוס', ובפרט שכן הוא גם דעת רבינו האר"י בשעה"כ (דף ע ע"ד), שצריך לומר הקידוש מעומד. וכ"כ בפרי עץ חיים (שער י"ח פ"ד), מורי ז"ל היה נוהג לומר כל הקידוש מעומד בשבת ויו"ט ואחר כך יושב וטועם מן הכוס של קידוש. ע"כ. [אך ההבדלה נוהגים לאומרה מיושב, כשמוציא אחרים י"ח. ע' בשו"ת יחזה דעת ח"ד סי' כח].

וכ"כ בספר מור וקציעה (סימן רעא), שאחר שכתב שנראה לו דעדיף טפי לקדש מיושב, סיים, שראה למר אביו החכם צבי שהיה נוהג כהרב בית יוסף לקדש מעומד. [נמה שהקשה הרב מור וקציעה שם, שאיך אפשר לקדש מעומד, והרי הוא בא להוציא את כל בני ביתו י"ח קידוש, לק"מ, כמו שמבואר בתוס' ברכות (מג.), ובאור זרוע (ס"ס ק), שיובא בסמוך. ודו"ק].

והמאמר מרדכי (ס"י רעא ס"ק יג), כתב, שמדברי מרן נראה דשפיר דמי לקדש מעומד. וכן כתבו בשם האר"י. וכן המנהג פשוט בינינו. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת דברי יציב (סימן קכה), שגם מנהגם לקדש בליל שבת מעומד, ויסודתו בהרי קודש ע"פ האר"י ז"ל. ובספר וביום השבת (סימן לו עמוד תקח) כתב שמנהגו של הגריש"א לשבת בכל שעת הקידוש, ובכל הקידושים בין של לילה ובין של יום, וכפי שנהגו החזו"א והקה"י, וכפי מנהג הגר"א. ע"כ. ולענין מעשה, מכל מקום בעניינים שאין בהם חשש איסור והיתור, אנו נקטינן שראוי להשתדל לעשות כדברי הסוד, וכאשר הדבר נבגל. ובפרט בעניינים כאלו של סדרי תפילה ותיקוני שבת שהכל ע"פ הסוד ותיקוני השכינה הק'. ועכ"פ כיון שכבר פשט המנהג לעמוד אין לשנות.

ועיין בשו"ת לבושי מרדכי מהדורא תנינא (חיו"ד ס"ס מ"ד), שכתב, אע"פ שחכמי הקבלה סוברים שיש לקדש מעומד, אני נוהג לומר ויכולו מעומד, ואח"כ מנהגי לישב ולברך ברכת בורא פרי הגפן וברכת הקידוש עד הסוף, וזהו משום שאני רוצה להוציא את בני ביתי השומעים גם בברכת בורא פרי הגפן שכולם טועמים מן הכוס וכו'. וכן נהגו גדולי הדור. ומ"ש שם ע"פ דברי המרדכי שמתוך שקובעים לצאת י"ח הבדלה וכו', הנה זהו תירוץ התוס' (ברכות מג. ד"ה הואיל)

קו. בשעה שמקדש אוחזו הכוס ביד ימינו, ומגביהו מן השלחן טפח או יותר, ויד שמאל לא תסייע ליד ימינו. ויש אומרים שעדיף לקדש בכוס בלי רגל, ולא בגביע המצוי. אך אין בזה קפידא, אלא להידור על פי סודן של דברים. (קו)

בפרי עץ חיים (שער יח פ"ד), שכן היה נוהג האר"י ז"ל. ע"ש. ובשו"ת רב פעלים הנ"ל כתב, שעל הרוב אין בזה טעם על פי הסוד, ורק מתורת דרך ארץ דסעודה, וכמ"ש הא"ר, שלא ישתה אדם מעומד, וש"ס ערוך הוא בגיטין (ע). שלשה דברים מזיקין גופו של אדם, אכל ושתה מעומד. ומה שהרמב"ם לא הזכיר ד"ז, שמא הוא משום דס"ל דנשתנו הטבעים בזמן הזה. אך בכל זאת האר"י ז"ל היה נזהר בזה כי מצוה לשמוע דברי חכמים.

ומה שכתבנו דבקידוש של יום יקדש בישיבה, כן כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רפט סק"ב), שכן משמע מדברי ס' הכוונות שסידר מהרש"ו, שקידוש היום הרב היה אומרו מיושב. וכן נהגו רבנן קדישי בעה"ק ירושלים ת"ו. ע"ש. וכ"כ בשערי תשובה (שם סק"ג), ובחסד לאלפים (סימן רפט אות ב' בהגה), ובכף החיים (סימן רפט אות ה).

כיצד נותן הכוס על ידיו, ואם יד שמאל מסייעת לימין

סי' קנו) בשם ה"ר בנימין, שדוקא למינקט ליה כוליה בשמאל אסור, אבל לסיועי ליה בשמאליה תחות ידא ימינא מותר, דקיימא לן (ביצה כב.) מסייע אין בו ממש. ותימה דהא אסיקנא בה דאנן נעביד לחומרא, ונראה לי שהוא מפרש דלא איבעיא לן אלא כשתופס הכוס גם ביד שמאל, אבל כשאין נוגע בכוס אלא יד ימין, אם הניח יד שמאל תחתיה לסייעה אין בכך כלום. וכתב עוד שאם היה המברך איטר אוחזו הכוס בימינו שהיא שמאל כל אדם, כדאמרינן (מנחות לו.) גבי תפילין. עכ"ד הב"י. ובש"ע (סע' ד) כתב מרן בסתם, מקבלו בשתי ידיו, וכשמתחיל לברך נוטלו בימינו, ולא יסייע בשמאל. והרמ"א הוסיף בהגה, והיינו דוקא שלא תגע השמאל בכוס, אבל אם נותן השמאל תחת הימין, לסייעה, מותר. ע"כ.

ולענין הלכה יש בזה ג' שיטות א. דעת הרמ"א להתיר רק אם היד שמאל מסייעת תחת יד ימין ואינה נוגעת בכוס.

ב. אבל בט"ז שם (סק"ג) כתב שלשון הטור לסומכה

ודי כמה שנקבצים במקום אחד כדי לשמוע ולצאת י"ח הבדלה אפילו בעמידה. ומתוך שנקבעים לצורך יציאת י"ח הבדלה, נקבעים גם לברכות הגפן, שיוכלו לטעום מהיין, אחר שיוצאים י"ח גם בברכת הגפן ששמעו מפי המבדיל.

שו"ר מ"ש הרב פתח הדביר (סימן רצו סק"ה). ע"ש. וע' בספר מטה אפרים (סימן תרכה, באלף למטה אות עד), ובשו"ת אגרות משה ח"ה (סי' טז אות ה), ובשו"ת שמש ומגן ח"א (סי' סג ד"ה אמר). וכמבואר ד"ז בשו"ת יחזקיה דעת ח"ד (סי' כו בהערה).

ומה שכתבנו שישתה מיושב, עיין שיירי כנה"ג (הגב"י סק"ד). ובשו"ת מהרי"ל (סי' ח), וביפה ללב (סימן רעא סק"ט), ובספר גדולת אלישע (סימן רצו סק"ז). ובשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן מה), והטעם, שאין ראוי לתלמיד חכם לאכול ולשתות מעומד. וכמ"ש במט"מ (סימן תקט) לענין הבדלה. וכ"ה

(קו) הנה בגמרא (ברכות נא.) אמרו לגבי כוס ברכת המזון, ונותנו לימין, אמר רחב"א אריו"ח, ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין, אמר רב אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו, אנן נעבד לחומרא. ומגביהו מן הקרקע טפח, אמר רב אחא ברבי חנינא מאי קראה, כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. ונותן עיניו בו, כי היכי דלא ניסח דעתיה מיניה. ובזוה"ק (פרשת תרומה דף קסח ע"ב) ובטובו דא ימינא עלאה, ומטובו דא דרגא אחרא דאתי מסטרא דימינא ואיהו דרגא לתתא מניה. טוב איהו כד כליל כלא בגויה ולא אתפשט לנחתא לתתא, חסד כד נחתא לתתא ועביד טיבו בכל בריין בצדיקי וברשיעי וכו', ועל דא הזן את הכל, לצדיקי ולרשיעי לכלא. דא אקרי ברכת ימין. שמאל לאו איהו בברכת מזונא, ובגין כך שמאלא לא תסייע לימינא, דכיון דבריך ברכת ימין אצטריך לדבוקא ארץ החיים בימין לאתזנא מתמן ולפרנסא ולמיהב מזונא לכלא. ע"כ.

ובבית יוסף (אר"י סי' קפג) הביא מ"ש בשבלי הלקט

כתבו, שיעמיד הכוס על כף ימינו והאצבעות יהיו זקופים סביב הכוס. וכ"מ בווהר בראשית, ומ"מ אינו מוכח כ"כ, די"ל דיקיפם באצבעותיו כדרך אחיזה]. וע"ע בשמן רקח (ברכות שם) שנראה מדברי רש"י (שם ד"ה אנו) שא"צ להחזיק את הכוס בימין אלא בשעת ברכת בפה"ג, אבל מדברי התוס' משמע שצריך להחזיק את הכוס בימין כל שעת בהמ"ז.

וב"ז לענין כוס בהמ"ז, אבל לענין כוס של קידוש, הנה הרמב"ם (שבת פרק כט ה"ו) כתב: לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית או יתר, ומדיחו מבפנים ושוטפו מבחוץ, וממלאהו יין, ואוחזו בימינו ומגביהו מן הקרקע טפח או יתר, ולא יסייע בשמאל. וכתב המ"מ שם, דברים אלו שכתב רבינו נאמרו, בגמרא (ברכות שם) גבי כוס של ברכה, ומפרש רבינו דכוס של ברכה הוא כוס שאומרים עליו קידוש היום או בהמ"ז, כמוזכר בפ"ז מהל' ברכות, ולא עוד אלא שעיקר הדבר הוא לדעת רבינו בכוס של קידוש כמ"ש. ורש"י ז"ל פי' כוס של ברכה בהמ"ז. ע"כ.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קט) שהעיר שבהל' ברכות (פ"ז הט"ו) פסק הרמב"ם שלא צריך רק ד' דברים, ולא הזכיר ימין. וצ"ל שדוקא בקדוש מצריך ימין, לפי שבגמ' שם אריו"ח דוקא ד' דברים, ולא הזכיר ימין, וריו"ח גופא קאמר להלן שראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין, ובע"כ שמימרא שניה מיירי בקדוש. (ועיין תוס', ור"י פי' בע"א). וכעין זה כתב במערי"ק. אולם מ"ש המערי"ק שהרמב"ם לענין קדוש פוסק כר"ז דעשרה דברים נאמרו בכוס, ליתא שהרי הרמב"ם לא הוסיף כאן רק ימין ולא עיטור ועיטוף והשאר. ע"ש.

אם מותר לסמוך יד ימין בשולחן בעת הקידוש

מן השולחן טפח, וצריך שנותן עיניו בו. ע"כ. וביאר הפני משה שם דשמע מינה שצריך שתהא ידו גבוהה מן השולחן טפח, דאם לא כן אין צורך שיד שמאל תסייע ליד ימין, שהרי יכול להשעין ידו על השולחן. וכן כתב בביאור מבעל ספר חרדים שם. [ראה בספר קידוש כהלכתו עמוד קנא].

אם לקדש על גביע עם רגל אחד, או כוס בלא רגל

האותיות אות ק ד"ה והכוס) כתב: קבלתי, להניח הכוס

בשמאלו, משמע שאף שאינו נוגע בכוס ביד שמאל, רק סומך בה יד ימינו אסור. שלשון לסומכה משמע על היד. ואף שבשבלי הלקט מתיר לסייע ביד שמאל תחת יד ימין, וכן פסק הרמ"א, מ"מ תימה היאך הניח הרמ"א דעת הטור שבכל יום אנו שותים מימיו, ופסק כדעת פוסק שאינו מפורסם לנו. ולכן נראה שראוי לנו שלא לסמוך על קולא זו, וכל סיוע הוא אסור. ומה שהקשה הא מסייע אין בו ממש, אין ממש בזה, דודאי במקום שיש איסור מלאכה שייך זה, אבל כאן אסרו בפ"י אף שאין בו ממש. עכ"ד. ובאליה זוטא (סק"ד) הביא מספר עולת תמיד (סק"ב) שכתב, שהשל"ה כתב שכל זמן שמברך אוחז הכוס בימין והשמאל לא תסייע, ויש בזה סוד גדול, ע"כ, והוא דלא כרמ"א. עכ"ל. וכתב הא"ז, ולי נראה אפשר שהשל"ה מודה להרמ"א כיון דמסייע אין בו ממש.

ג. והב"ח כתב, שאפילו אם מניח יד שמאל תחת הכוס מותר, כיון שהכוס עצמה היא רק ביד ימינו. ודלא כמו שמשמע מהרמ"א שגם בכה"ג אסור. שמדברי הב"י נראה שלא אסרו רק כשתופס הכוס בשמאלו ממש מצד השני כמו שתופסו בימין מהצד האחד, אבל כשאינו תופס הכוס באמצע גבהו רק בימינו, ומשים יד השמאל תחת הכוס ונמצא שהשמאל היא תחת יד ימינו, מסייע כזה אין בו ממש ושרי. ובא"ז (סק"ד) הביא דברי הב"ח. ובמג"א (סק"ו) השיג ע"ד הב"ח שלשון שבלי הלקט משמע שלא התיר רק אם הניח יד שמאל תחת יד ימין. וע"ע במג"א שם מש"כ בה, והעלה שיש להחמיר אם לא לצורך, כמו בכוס גדול.

[וכתב המג"א שם בשם השל"ה, שהמקובלים

ויש מי שהעיר, שמדברי הירושלמי מוכח שאסור להשעין ידיו על השולחן בזמן שאוחז בכוס של הקידוש. והוא ממה שאמרו בירושלמי (פרק ז' דברכות הלכה ה) ראשונים היו שואלין שמאל מהו שתסייע לימין בכוס של ברכה, שמע מינה תלת, שצריך לתופסו בימין, ושצריך שתהא ידו גבוהה

ומה שכתבנו גבי גביע עם רגל, הנה השל"ה (שער

על כף הימין, והאצבעות זקופות, וסימן "ואתן את הכוס על כף פרעה". ולא כאותן שנוהגין לאחוז הכוס בימין, דהיינו שאצבעות מקיפות את הכוס, ויש קצת הוכחה לזה בזהר (ח"א דף א ע"א). ע"כ. וזה על פי הזוה"ק (שם): כוס ישועות אשא, דא כוס של ברכה, כוס של ברכה אצטרך למהוי על חמש אצבען ולא יתיר, כגוונא דשושנה דיתבא על חמש עלין תקיפין דוגמא דחמש אצבען, ושושנה דא איהו כוס של ברכה, ע"כ. ודברי השל"ה הובאו במג"א (סימן קפג סק"ו) בשם המקובלים, שיעמיד הכוס על כף ימינו והאצבעות יהיו זקופים סביב הכוס וכ"מ בזהר. וכתב המג"א, ומ"מ אינו מוכח כ"כ, די"ל דיקפם באצבעותיו כדרך אחיזה.

ובאליה זוטא שם (סק"ד) כתב, ובשל"ה החמיר להניח הכוס על כף הימין ואצבעות זקופות, ע"כ.

ובא"ר שם (סק"ו) הביא מתשובת בית יעקב (סי' קעד) שכתב, כשאוחז בדופני הכוס כמו שמנהג לרוב בני אדם, הוא איסור, דהוי חציצה בין היין ובין ידו, אלא יעמיד הכוס על ה' אצבעות, כמ"ש בכתבי האר"י (נגיד ומצוה סדר ברכת המזון ד"ה באמרך, ובשער המצות פרשת עקב מה ע"ב) בסוד ה' עלין דסחרין וכו', או שיאחז באוגני כלי, ע"כ.

ובסידור היעב"ץ (הנהגת הסעודה פי"ד סק"ו) כתב, "מעמידו על ה' אצבעות זקופות מקיפות ומחזיקות אותו". ולכא"ו משמע שחולק על השל"ה ומפרש שאין הכוס מונחת על כף היד, וה' אצבעות מקיפות אותה, אלא אחוז בכוס בקצות האצבעות.

ובספר טעמי המצות להאר"י ז"ל (פרשת עקב) כתב, והנה כוס בהמ"ז נקרא כוס ישועות, דבעי למיהוי ממש על ה' אצבעין, ה' עלין תקיפין דשושנה, ולא תסייע שמאל. והנה כוס גי' אלקים וכו', ותאחזנו בה' אצבעות של יד ימין באופן שיהיה הכוס עומד על הה' אצבעות על גביהן. ובס' שמן ששון על שער המצות שם כתב, פירוש, שיטול הכוס באצבעותיו הזקופות למעלה, וזהו על גובהן ממש, ולא על גביו ממש כמו שחשבו לומר קצת חכמים שהוא ע"ג האצבעות ע"ג הצפרנים, אלא פירושו כמ"ש, ובא רבינו לומר לאפוקי שלא יתן הכוס בכף

היד, וגם שלא יהיה על גבי האצבעות כשהם פשוטות כמו יד הפשוטה ופתוחה ויתן הכוס על גבי האצבעות בידו פתוחה, לזה בא לומר גובהן של אצבעות זקופות, דו"ק מילת גובהן, ופשוט, ופוק חזי מאי עמא דבר. ע"כ.

ובמעין גנים (ח"ג סדר של פסח) להרמ"ע מפאנו כתב, ודע כי כוס בגימ' אלקים הרומו למלכות שצריך למתקה בימין וכו', וצריך להגביה כל כוס של מצוה על ה' אצבעות של יד ימין, כנגד ה' אותיות שבשם וכו'.

ובשו"ת תורה לשמה (סימן כט) כתב חידוש ע"פ דברי הזוהר (שם), כוס של ברכה אצטרך למהוי על חמש אצבען ולא יתיר. עכ"ל. ויש סוד גדול בזה, על כן עדיף טפי לתת כוס של ברכה לאדם שיש לו חמש אצבעות ולא למי שיש לו שש אצבעות, או למי שחסר לו אצבע.

ובשו"ת חוות יאיר (סימן קעו) כתב שאין ליתן לכתחלה לברך בהמ"ז לקטוע אצבע, ואפי' למוכה שחין, דלא עדיף זה מידי מזהמות, שצריך להעביר הזוהמא (אר"ח קכא), ה"נ אפשר באחר, מלבד מה שיש בזה העדר כבוד למצוה, ואפילו בנגלה הקריבהו נא לפחתך, אף כי ע"פ הנסתר יש תילי תילים סודות נסתרים באברי הגוף גם בפרקי הידים, ויש כאן חסרון שפע בכוס של ברכה העליון, ע"כ. וע"ע בשאלת יעב"ץ ח"א (סי' עה), וח"ב (סי' סז), ובשו"ת בנין ציון ח"א (סימן ה).

ובכף החיים פלאגי (סימן כה סעיף י) כתב מספר זקן אהרן (דף קמז) בהגה, צריך ליקח כוס של ברכה בחמשה אצבעות, לפי שכוס עולה שמונים ושש, וחמשה אצבעות עולה תשעים ואחד, כמנין הוי"ה ואדנו"ת, כנודע.

לפי זה יש לדון אם יש להעדיף כוס שאין לה רגל, או דילמא אין קפידא בזה. שאם צריך שהכוס תהיה מוקפת באצבעות, בכוס שיש לה רגל א"א לעשות כן, אלא שאם הרגל קצרה אפשר עכ"פ לאחוז את ג"כ בכוס עצמה בראשי האצבעות. ועכ"פ כל זה הוא להידור מצוה ע"פ סודן של דברים, ולא לעיכובא.

ונראה דבכוס שיש לו רגל גבוהה, די להגביה את הכוס שיעור טפח מהשלחן, ומחשבים

קז. לפי דעת רבותינו המקובלים אף איטר יד אוחז את כוס הקידוש ביד ימין של כל אדם. ולכן אם הוא יכול לנהוג כדבריהם ליטלו בימין מבלי כל טירדא ומבלי סיוע יד שניה, שפיר דמי. אך אם חושש שמא מחמת שהיא יד כהה ישפך היין מידו, יעשה כדעת מרן השלחן ערוך ויאחז הכוס ביד שמאל של כל אדם, [שהיא אצלו יד ימין]. ואם הוא שולט בשתי ידיו, אוחז בימין שהוא ימין לכל אדם. (קז)

זאת מסוף היין שבכוס, ולא מתחתית רגל הכוס. דאף שרגל הכוס חשיב ככוס עצמו, ולכאורה יצטרך להגביה הכוס טפח מסוף רגל הכוס, מכל מקום זיל בתר טעמא, כפי שכתב הטור (סימן קפג): אם הוא מיסב בשלחנו מגביהו מעל

איטר יד היאך יאחזו כוס של קידוש

שמשמש תמיד בצד שמאלו, נוטל הלולב בשמאלו שהוא ימין שלו. ע"כ. והיינו דבתי ימין ושמאל ידידיה אזלינן, וכדמשמע מדברי הרא"ש. אח"כ מצאתי שכתב העיטור (הל' תפילין חלק החמישי נט ע"ד), אהא (מנחות לו). דתנו רבנן, איטר מניח תפילין בימינו שהיא שמאלו, מסתברא תפילין דאורייתא דוקא בימין, אבל לולב דרבנן הוא, ומשום חשיבותא איטר הוא ככל אדם, ומניח לולב בימינו שהיא ככל אדם. ואי עביד איפכא, ליה לן בה, דלא גרע מתפילין. עכ"ל. והדבר מבואר שסתם הטור דבריו כדברי בעל העיטור. ומ"ש דלולב דרבנן, היינו לומר דנטילתו בימין הוא דרבנן.

ו"ל מרן בש"ע (סי' קפג ס"ה): יש מי שאומר שאם המברך איטר, אוחז הכוס בימינו שהוא שמאל כל אדם. ע"כ. והיינו לגבי כוס ברהמ"ז. וכ"ד הרמ"א (סי' תרנ"א ס"ג) לענין לולב. וכ"פ במג"א (סק"ט), ובמשנ"ב (שם סק"כ). [ועיין בפמ"ג ס"ג ג]. אלא שבש"ע שם כתב לענין לולב, שיאחזו הלולב ביד ימין ככל אדם. ולכאורה הוא סותר למ"ש בהלכות ברהמ"ז הנז', דהא שניהם דרבנן. ועמדו ע"ז האחרונים, ומהם המג"א שם. וע"ש בביאורי הגר"א, דמה דהוזכר מסעיף ד' עד סעיף זה, הוא רק להידור מצוה לכתחלה. ולפ"ז נתבאר בילקו"י ברכות (סי' קפג), דנראה שלענין אחיזת כוס ברכה, עדיף שיאחזו הכוס ביד שמאל, מחשש שישפך מהיין ויתבזה, אבל אם אינו חושש מזה, עדיף טפי שיאחזו את כוס הקידוש ביד ימין של כל אדם, ובפרט שכ"ה ע"פ הסוד. וכ"ה בבן איש חי (שלה לך אות יט) דע"פ הסוד גם איטר יד יטלנו

(קז) הנה באיטר יד השולט ביד שמאל, י"א שיאחזו את כוס הקידוש בידו השמאלית, אף שהיא שמאל של כל אדם, כיון שזו היד העיקרית שלו. ועיין לרבינו המאירי בשבת (קג: בד"ה זהו ביאור המשנה), שכתב וז"ל: למדו קצת גאונים שכל שאדם חייב לעשותם בימין, כגון נטילת לולב וכוס של ברכה, איטר יד ימינו עושה אותן בשמאל, ומה שחייב לעשותן בשמאל, כגון אתרוג ותפילין עושה אותן בימין, שהרי הוא עושה על ימין שמאל ועל שמאל ימין, ובתפילין מיהא אינו נראה כן, שהרי לשום אותם כנגד הלב הוא צריך. עכ"ל. [ומ"ש לגבי תפילין הדר תבריה לגזיזיה בסוכה (לו: בד"ה היה איטר יד ימינו, ויבמות קד)]. דהסכימו הגאונים שנוטל הלולב בשמאלו שהוא ימין שלו, שהרי בתפילין שחיובן בשמאל אמרו באיטר שמניחן בימינו שהוא שמאל שלו. ע"כ].

ועיין בבית יוסף (או"ח סימן תרנא) שהביא מ"ש הרא"ש (סוכה סי' כה) דאם הוא איטר יד ימין יקח הלולב בשמאל, דימין ידידיה הוא, ונראה מדבריו שאיטר יד ימינו יטול הלולב בימין ידידיה, שהוא שמאל כל אדם, ואתרוג בשמאל ידידיה שהוא ימין כל אדם, דבתי ימין ושמאל ידידיה אזלינן. אבל מלשון ואף שכתב הטור, וגם מדכתב יטול אתרוג בשמאל כל אדם, משמע בהיפך דאיטר נמי נוטל לולב בימין כל אדם, שהוא שמאל ידידיה, ואתרוג בשמאל כל אדם, שהוא ימין ידידיה, דבתי רוב בני אדם אזלינן. ורבינו ירוחם (ני"ח ח"ד ס:) כתב בשם התוספות ובשם מהר"מ (תשרי מהר"ם בר ברוך ד"ל סי' תיט, ד"פ סי' יב), אם הוא איטר, כלומר

קה. מי שיש לו על ידיו כפפות, נכון להסירם מעל ידיו קודם הקידוש, כדי שלא יאחוז את הכוס על ידי הכפפות. ומי שיש לו על ידיו תחבושת, או גבס, מותר לאחוז כך את הכוס, [ואין צריך ליתן לאחר לקדש]. (קה)

קט. כשמקדש על היין, כיצד הוא עושה, נוטל כוס שמחזיק לא פחות מרביעית הלוג או יותר [שמונים ואחד גרם], ומדיחו מבפנים ושוטפו מבחוץ, ואם הכוס נקי וצח אינו טעון לא שטיפה ולא הדחה. ומכל מקום על פי הסוד טוב לשוטפו גם כשהכוס נקי. וממלא את הכוס על כל גדותיו ביין הכשר לברכה. ומכל מקום בדיעבד כל שיש בכוס שיעור רביעית יין, אף אם אין הכוס מלא, אין זה לעיכובא. ויש שאין ממלאים את הכוס ממש, מחשש שישפך מהיין ויתבזה. (קט)

מינים שבלולב הם כנגד אותיות שם המיוחד ב"ה, כמובא בשם האר"י ז"ל, על כן אזלינן בזה בתר ימין של הקב"ה, כמו בסימן קכג גבי תפלה, כיון שעומד לפני הקב"ה ימין ה' רוממה. אבל בברהמ"ז שפיר אזלינן בתר ימין דידיה, שהרי מותר לברך אפילו בשכרות, ע' בזה"ק (תיקון סעודה). וכן בנענועים שאם מוציא את הקהל [ומסתכלים עליו לעשותו כמוהו], אזלינן בתר ימין דידהו, וגבי תפילין הלכה פסוקה דאזלינן בתר יד כהה שלו. [וע"ש מ"ש לגבי תפילין]. וכעת ראיתי בש"א (שער י') שכתב, דהש"צ שאין הכל יודעים שהוא איטר, ויש זילותא לס"ת, יש לסמוך על הבית יוסף שכתב דבלולב יש לילך בתר ימין דעלמא, וגם לפי הטעם שהתורה ניתנה ביד ימין, יחזיקנה ביד ימין. וע"ש שדווחה דברי הפרי מגדים לילך בתר ימין דידיה. ולפי זה במה שהזכירו הסה"ק להגביר תמיד ימין על שמאל, הדבר מסתבר לילך אחר ימין של הקב"ה.

ובספר המדות [עמוד ח] כתב, דמי שהוא איטר יד סימן שלא נזהר משקר בגלגול הראשון, אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר, ועל ג' דברים העולם עומד, אמת משפט ושלוש, תתן אמת ליעקב וכו'. ע"ש. [וצ"ל דאינו כלל ברור, שהרי היו גדולי ישראל שהיו איטר יד].

(קה) מגן אברהם (סימן קכג סק"ו), ובאר היטב שם.

לקדש על רביעית וכוס מלא - שיעור רביעית

רביעית. וכ"ה ברמב"ם (פ"ז מה' ברכות הי"ד, ופרק כ"ט מהלכות שבת ה"ז), לענין כוס של ברכה. ע"ש. וכ"ה בפסיקתא זוטרא לקח טוב (פר' שמיני), ובשכל טוב

בימין, דאין תלוי ביד כהה. ועיין שלמי צבור (דף מ') בשם מהר"י צמח גבי תפילין. וראה בכה"ח (סי' קכג אות כט). ועיין בשו"ת דברי יציב (אבן העזר סי' נג).

שוב יצא לאור הספר הליכות עולם ח"ב, ושם (פרשת שלח אות ד') כתב ג"כ כדברינו, וז"ל:

לכאורה היה נראה לפסוק בזה כתורת הסוד, כיון שמרן הש"ע סותר את עצמו בזה מסימן קכג לסימן תרנ"א, שבסימן קכג (סעיף ה) כתב, שאיטר יד אוחוז הכוס בימינו שהוא שמאל כל אדם.

ובסימן תרנ"א ס"ג כתב, איטר נוטל לולב בימין כל אדם. ועמד בזה המג"א (סי' קכג סק"ט). ועיין

בברכי יוסף (סק"ד) שמצדד בדעת מרן שיטלנו בימין כל אדם, ולא בימינו. אולם עצם הדבר קשה, שכיון שצריך שיאחזנו בידו אחת בכל משך ברהמ"ז, ושמאל אינה מסייעת לימין, הא ודאי שביד כהה יקשה הדבר, ושמא בהיותו מלא ישפך, ויתבלבל בברכתו. ואפשר שזהו טעם מרן כאן דס"ל שיאחזנו בימינו שהוא שמאל כל אדם. ושוב ראיתי כן בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סי' טו) שמיישב פסקי מרן בזה. ע"ש. [ע"כ ממרן אאמרו"ד].

ועיין בלבושי מכלול (סימן כג) שרצה לומר דבביתו ילך אחר ימין שלו, אבל ברבים כשמתפלל לפני התיבה, או כשמברך בשם, טפל לצבור ותופס ביד ימין דידהו. ומה שהקשה המג"א (סימן קכג) סתירה בדברי הבית יוסף, י"ל משום דד'

(קט) מה שכתבנו שיהיה הכוס מחזיק רביעית, הנה בגמ' (פסחים קח:) אמרו כן לענין ארבע כוסות, שד' כוסות הללו צריך שיהיה בהן כדי

(שמות פרק יב), ובתשור' הגאונים (ליק, סימן נו). ע"ש.

ושיעור רביעית כ"ז דרהם, והרמב"ם בפ"י המשנה (פ"א דעדות מ"ב) כתב, שהרביעית מן היין תכיל כ"ו דרהם, ומן המים קרוב לכ"ז דרהם. והואיל וכל דרהם הוא שלשה גרם, די בשמונים גרם מן היין. וע' בספר פתח הדביר (ס"ק דף ריד.). שכתב לדחות מ"ש הרה"ג משה הכהן נהר, ששיעור רביעית נ' דרהם, והעלה ששיעור רביעית יין לכוס של ברכה וקידוש, הוא כ"ז דרהם. וכן פשט המנהג. ומנהגם של ישראל תורה הוא. והסכימו עמו הגר"ח פלאגי, והגאון רבי נסים אברהם אשכנזי (מח"ס נחמד למראה ומעשה אברהם). ע"ש.

גם בשור"ת מעט מים (ס"ס פז), כתב, דמ"ש בספר כסא דברכתא, דשיעור רביעית, נ' דרהם, כבר

כל רבני האחרונים מחו ליה אמוחא, ומנהג אבותינו ורבתינו מימי עולם נהגו לשער רביעית כ"ז דרהם. וכ"פ בכ"פ איש חי (פר' צו סעיף כט, ופרשת שמיני אות יא). וע"ע בשור"ת יחזקאל דעת ח"ד (עמ' רפא).

וכתב המשנה ברורה בשער הציון (סימן קפג אות יד), שאם אינו יכול להחזיק רביעית אין לו שם כוס, והוי לעיכובא אפילו בשעה"ד, כיון שכוס ברהמ"ז וכוס קידוש צריך להחזיק רביעית. ע"ש.

ובמקום שיש כוסיות קטנות פחות מרביעית, המיועדים לבני הבית לטעום אחר הקידוש, הנכון הוא שאחר הקידוש המקדש ימזוג כמה טיפות מכוס הקידוש לכל הכוסות שלפניו, ואז יהיה בו חיוב מצוה ושיירי כוס של ברכה.

בענין שיעור רביעית - שא"צ להחמיר כשיעור חזון איש - ושיעור כוס הקידוש הוא 81 גרם

גורם לערך, וי"א שהוא 120 כפי שמקובל בשם הגרש"ז, וי"א 150. ומכל מקום אפי' לפי שיטה זו לענין שתיית הכוס בודאי יש לסמוך להקל שלא ישתה אלא כמלוא לוגמיו דידיה אף שלא יעלה רק לערך שליש הכוס, [כמ"ש בבה"ל סי' רעא סוד"ה של רביעית]. ומי שקשה לו לשתות הרבה יש להקל לו בשתיית 40 גרם, כמ"ש בשיעורים של תורה. וסיים בברית עולם, שכל אדם צריך להחמיר בשיעור רביעית שהרי יין מצוי ולענין שתיה אינו צריך לשתות יותר ממלוא לוגמיו דידיה.

אולם כבר כתבנו שמסורת בידינו כפי השיעור הקטן, ואין לנו כלל ספק בזה, ולכן אינו נכון לומר שכל אדם צריך להחמיר בזה. ומ"מ בשיעור סוכה נתבאר בילקו"י מועדים, שלא יעשה כ"כ מצוצמם, ומהיות טוב ראוי לעשות כפי השיעור הגדול, אך גם זה אינו בגדר איזה חיוב כלל, רק מהיות טוב אל תהיה רע, במקום מצוה דאו' וברכות שמברך על הסוכה. ואמנם בחזון עובדיה על סוכות (בהלכות בעמוד ט') לא הזכיר כלל חומרת החזון"א בשיעור הטפה.

ובקידוש הדבר פשוט יותר, שהרי הקידוש על היין אינו אלא מדרבנן. ואף אם מדרבנן היין מעכב כשיש לו יין, מ"מ על השיעור עצמו הוכרע ע"פ המנהג הקדום שיש כאן שיעור יין, וממילא מועיל לקיום מצות דרבנן לקדש על היין, ושוב ודאי ל"ש לומר שחכמים העמידו דבריהם

וראה בהגדה של פסח "חזון איש" (בני ברק תשס"ד עמ' לו) שהביאו שיש אומרים בשמו של החזון"א, שאמר לאדם אחד, ששמע קידוש על כוס שיש בו 130 סמ"ק במקום 150 סמ"ק כפי שיעור חזון"א, שלא יצא ידי חובתו. ע"כ. ובפשטות יצטרך לחזור ולקדש, ולכאורה צ"ע שהרי עכ"פ ספק ברכות להקל. וכ"ש שהמנהג הקדום היה כפי שיעורי הגר"ח נאה. ובאמת דמעיךק הדין אין צורך להחמיר כשיעור הנקרא שיעור "חזון איש", וגם בקידוש של ליל שבת שהוא מה"ת, לפי שהמסורת שבידינו בענין השיעורים היא מסורת קדומה ומוצקה, וכל שכן שהיא מבוססת היטב על פי גדולי עולם דור אחר דור. ואפי' במקום מצוה מה"ת, אין צורך להחמיר, כיון שאין ספק אצלינו בזה. וכמו שביאר מרן אאמו"ר בכמה דוכתי.

שוב ראיתי שגם הגר"י פישר (ראב"ד העדה החרדית, בחוברת המעיין תמוז תשמ"ח, במאמרו של הר"ר אברהם גרינפלד, פרופ' לפיסיקה) תופס שלא כדעת החזון"א, ולדעתו הביצים שלנו לא נתקטנו והם הם גודל הביצים אשר היו בזמן חז"ל, וכבר כתב רב שריא גאון שמדידת הנפח מבוססת בעיקר על הביצה, והדעת נוטה שמדידת הביצה שלנו נשארת הקובעת להלכה. ע"ש.

ובספר ברית עולם להגר"ב זילבר (הל' קידוש אות מ' מא) כתב ששיעור רביעית י"א שהוא 86

ההוראה היא כמו שבירר הגר"ח נאה בספריו. ע"כ. וראיתי מובא (מסורת שאבדה עמ' קצו) עדות, על הגביע של האור שמח וכן של אביו של החזו"א שהיו כפי שיעור הגר"ח נאה, ושהראו זאת לחזו"א ואפ"ה לא קיבל.

ובקובץ תשובות (ח"ב סי' ל) כתב: כבר הודעת דעתי שהשיעור המקובל ושכך נהגו ונוהגים הוא השיעור של הגר"ח נאה.

ובמשנה הלכות שם סיים, שיותר טוב לסבול דוחק קצת בסוגיות מאשר שנצטרך לשינוי מעשה בראשית ולומר שנשתנו העתים ונתקטנו הביצים ולא נתקטנו בני אדם, שהוא באמת דבר זר וקשה מאד לומר ומתי נתקטנו, וידוע דלפי הבקיאיות והמציאות הידועות לנו ליכא שינויים במעשה בראשית, וכבר כתב הריב"ש שמזמני המשנה לא מצינו שינוי במעשה בראשית, וגם והרמב"ן (פ' נח) כתב דכל אמות הם אמות התורה לא נשתנו ולא ישתנו, ועוד דהרי על בני אדם גם החולקים מודים שלא נשתנו רק הביצים ומה נשתנה תרנגולת שנשתנו עליה סדרי בראשית ומולדת ביצים קטנים יותר משאר בעלי חיים והאדם ולפענ"ד זה תמיהה עצומה ודוחק גדול. אך למ"ש אתי שפיר הכל, ששום דבר לא נשתנה, אלא שאנן ב"ה אוכלים הרבה, ונשמך האגודל מהבשר שעליו, אבל העצם לא נשתנה והמדידה הוא מן העצם. עכ"ד.

שלא יצא י"ח מה"ת. וגם מצד הברכה אין לנו לחוש, אחר שכן המנהג מדורי דורות.

גם האדמו"ר מגור בעל הפני מנחם העיד שהגביע של אביו בעל האמרי אמת היה כשיעור הגר"ח נאה. [ראה בהסכמה לספר מידות ושיעורי תורה].

וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (ח"ח סי' קצד), וכתב עוד שגם הגביע של האדמו"ר מצאנו היה כשיעור הגר"ח נאה, וידוע עוד דהכוס של הגר"א הוא כוס שיעור פשוט, [ובספר מעשה רב (סי' קה) איתא שמדדו לפני הגר"א כשיעור הגדול. ואולי בתורת חומרא וגם לא לאחרים]. ואיך נאמר שכל העולם כולו חכמים וגאונים וצדיקים כולם שכחו השיעור שקבלו ונהגו בו יום יום ואבותינו מסרו לנו, ואב מסר לבנו עד משה רבינו, וכן ראינו אצל רבותינו הצדיקים והחסידים תלמידי בעשה"ק והצדיקים והחסידים תלמידי הגר"א, וגם הצל"ח בעצמו אינו אלא כמסופק, ולפני המלחמה רוב ורובא דעלמא ורובא דרובא לא נהגו בחומרא זו, ואולי אחד מיוחד לעצמו בצנעא, אבל כולא דעלמא יצאו ביד רבותינו.

גם הגרש"ז אויערבך [הובאו דבריו בקונט' שיעור הרביעית (עמ' 10) ששמע כן מפיו] העיד, שאחיו הבכור של החזו"א הרב מאיר קרליץ קידש על גביע שירש מחותנו החשק שלמה זקן הרבנים ביולנא והיה כשיעור הגר"ח נאה. גם בספר הליכות שלמה (חלק ב סימן ז) כתב הגרש"ז, עיקר

מחקרים שגילו כשיעור הגר"ח נאה

מהגראי"ה קוק ז"ל, שהעיד שמצאו בזמן האחרון ביצים חנוטות במצרים, שהמומחים מעידים ע"פ בחינות ברורות שהם ביצי תרנגולת, וגדלם הוא כמו הביצים שבזמנינו. ומוכח שלא נתקטנו הביצים. ע"ש. ועי' להרב משנה ברורה בביאור הלכה (סי' רעא) שכתב להוכיח שלא נתקטנו הביצים. ועיין בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קכו) שאפי' אם נתקטנו הביצים אין לנו אלא הביצים שבזמנינו, שכך נאמרה הלכה לשער בכל דור ודור לפי הביצים שבאותו זמן.

ועיין ערוך השלחן (או"ח סי' קסח יג) שכתב, שיעור כזית הוא חצי ביצה, וכבר כתבנו ביו"ד (סי' שכ"ד) ששלשה גדולי עולם אמרו לכפול עתה כל

וחוקר אחד כתב [ראה תחומין לב עמ' תטו] שבעיר אחת היתה התפרצות הר געש לפי כאלפיים שנה, עיר פומפיי שכוסתה כולה בהתפרצות הנו, ומצאו בחפירות ביצים אחדות ששרדו עם הקליפה לפני שנים רבות, ונמצאו שאינם גדולות יותר מביצה הערבית של ימינו, ודלא כדברי החזו"ן איש שנתקטנו הביצים. וסייעתא לדברי רב שרירא גאון (אוצר הגאונים ביצה עמוד 1) שחכמים נתנו שיעור לביצים ופירות שמצויים תמיד, "ואין לחוש שנשתנו". והמחקר הנ"ל מוכיח הדברים בבירור. וכ"מ בתשוה"ג באוצה"ג ערובין סי' קסז.

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ג סימן עו) הביא עוד

האצבעות שוות הן בכל המקומות וכו', והוא יותר מכוון ממדת הביצים שאינם שוות בכל מקום וכו'. עכ"ל. וכ"כ התשב"ץ בספרו יבין שמועה זו"ל: ואני תמה מהמודדים בביצים שלנו, לפי שאין כל המקומות שוין בביצים, שיש גסות כבארצות אדום, ויש דקות כבארצות ישמעאל. עכ"ל. וכן שנינו בכלים (פ"ז מ"ו) וכו'. ועוד הבאנו ראייה מהחוש שא"א לומר כלל דכזית היא כביצה שלנו, שהרי חז"ל אמרו דבית הבליעה מחזיק כביצת תרנגולת, ולדבריהם הוה כשני ביצים שלנו, והחוש מכחיש זה. אלא וודאי דגם עתה כחצי ביצה בינונית הוה שיעור כזית. וכן עיקר.

שיעור טפח ואמה

שאנו תופסים עיקר כמ"ש הגרא"ח נאה, שלדעת מרן הטפח הוא שמונה סנטימטר. אפ"ה יש להחמיר, משום שאין להוכיח על מנהג בדברנן לענין מנהג בדאורייתא. ע"ש. אך אחה"מ זה אינו, דאיה"נ יש כאן מנהג ברור ומסורת מוצקה גם לגבי מדידות, ואין בזה ספק. והמסורת אינה רק על שיעור כזית וכביצה, אלא המסורת היא גם על שיעור טפח.

ולכן מה שתפס בברכת יצחק כאן לגבי שיעורי האגודל, כדעת רבו האור לציון, אין דבריו נכונים לדינא, ועיין להגר"ח נאה בראש ספרו שיעורי מקוה [הובא בתחומין כרך לב עמ' תיט] שהביא הסכמות מגדולי ירושלים ומהם הרב בענגיס, והגרצ"פ פרנק, והרב הרצוג ועוד, שמנהג ירושלים הוא כשיעור הגר"ח נאה. ושיטת החזו"א שהאגודל הוא 2.4 ס"מ, והביאו בשם חכ"א [הרה"ג ר' יוסף זליכה זצ"ל] שמדד אלפי גודלים ובכולם ראה שהאגודל של האשכנזים גדול יותר.

ותמוה, דאחר שידוע דעת הרב אול"צ להחזיק במנהג אפי" שרוה"פ כתבו ההיפך, ומחשיב המנהג כודאי אף יותר מקבלת הוראות מרן הקד', א"כ לשיטתו אמאי במנהג כזה אצל כל גדולי הדורות ואין בו ספק כלל, לא התחשב אחר המנהג. בפרט שיש בו מסורת קדומה ומוצקה. גם בשו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' קח בהערות על ספר "אור לציון" ח"ב. בהערה א) העיר ע"ד האול"צ שכתב להחמיר בסוכה לחשוב הטפח לעשרה

השיעורים מפני שמצאו בשני שיעורי חלה שכתבו רבותינו, והיינו שיעור אחד בביצים, ושיעור אחד באצבעות, והמה סותרים זא"ז. ולכן אמרו דביצים שבזמנינו נתקטנו עד מחצה מהביצים שהיה בזמן חכמי הש"ס. ולכן עתה שיעור כזית כביצה, ורביעית כפי שג' ביצים מטילים מים [נוב"י והגר"א והגר"ז]. וכן נוהגים כל היראים לדקדק בכוס קידוש והבדלה. ולפ"ז גם כזית היא כביצה. אך אחד מגדולי הדור חלק עליהם [שו"ת חתם סופר סי' קכ"ז] ואנחנו ביארנו שם ג"כ דהביצים ג"כ שוין, אלא שהביצים בכלל אינם שוים זל"ז, ולא ממדינה למדינה, ודבר זה ביאר התשב"ץ (ח"ג סי' לג) וז"ל: כי

ונפקא מינה גם כן לענין שיעור גובה הדפנות בסוכה, דאמנם בילקו"י מועדים נתבאר דטוב להחמיר שיהיה גובה מטר, כפי שיעור החזון איש. אבל בחזון עובדיה על הלכות סוכות לא הזכיר חומרא זו, דפשוט היה לו דשיעור טפח הוא ח' ס"מ כפי שהיה המנהג הקדום. [וילקו"י מועדים הודפס בשנת תשמ"ז, ובמשך השנים נתברר הדבר יותר. ואכמ"ל]. ושם כתב, שודאי הלכה כהשיעור הקטן, ושיעור סוכה הוא 80 ס"מ. ורק מהיות טוב נכון לעשות כשיעור הגדול שהוא 100 ס"מ. ע"ש.

והגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"ב אר"ח סימן עג), הביא מאחד מגדולי רבני מרוקו, הגאון ר' ידידה מוסוניגו זצ"ל בספר דבר אמת (סי' א), שהביא דברי הרב פחד יצחק (אות מ) דפשיטא כביעתא בכותחא שאין מקום לערער שמה רז"ל שיערו בשיעור גדול משלנו, שאם אמת היה הדבר, לא הוה שתקי כל הפוס' ראשונים ואחרונים קמאי ובתראי מלהודיענו כל זאת. וכבר חכמי ב' ישיבות הדפיסו לוח המידות, והאריכות בדברים כאלו רק למותר. עכ"ד. וע"ש שכ"ה דעת רה"ג (ליק סימן צה) ואביו רב שרירא גאון (תגי"א. מדעי היהדות ח"א סימן סב. ירושלים תשב), שרבותינו נתנו שיעורים בביצים ופירות שמצויין תמיד ואין לחוש שנשתנו. ע"כ.

וכ"ז דלא כמ"ש באור לציון חלק ב' (עמוד ח) שבדאורייתא צריך להחמיר כשיעור החזו"א, ומחמירים לחשוב הטפח לעשרה סנטימטר, אף

סנטימטר, שזהו אינו אלא ממדת חסידות היכא דאפשר [פי' אפשר בנקל], אבל מעיקר הדין די בשמונה סנטימטר. ובפרט כאן שהמחלוקת בשיעור המצוה, ולא בברכה, וכיון שמרן מחייב המצוה, בשיעור זה, הברכה נמשכת אחר המצוה, וכדברי הרדב"ז ח"א (סי' רכט), שכל שהמחלוקת בעיקר עשיית המצוה, כיון דנקטינן כאחד מהם, מברכים עליה, ואין זה בכלל ספק ברכות להקל. ע"ש. ואין לומר בזה סב"ל נגד מרן, וכמ"ש מרן החיד"א בספר שם הגדולים ח"ב (ליורנו תקמ"ו, דף צב.). נמצא שאף החיד"א "שחידש לנו בשם רבותיו" דאמרינן סב"ל נגד מרן, הרב עצמו הדר תבריה לגזיזיה, שבמקום שמרן פסק בחיוב המצוה, ברוכי מברכינן עליה, ולא אמרינן סב"ל.

וכן ראיתי בשו"ת ישיב משה שתרנג (סי' קנד) שכתב, שבמחלוקת מרן הש"ע עם שאר פוסקים, כגון באתרוג אם הוא כשר, נקטינן כמרן להכשיר ולברך עליו, כיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, דבכה"ג יש לתפוס להלכה כדעת הרדב"ז הנ"ל. ע"ש. ומה שחלקו על הרדב"ז, זהו בדבר שלא נפסק בש"ע כדעת מי שמחייב המצוה. וכ"כ בשו"ת ויסמוך משה (דף יב), ובשו"ת שואל ונשאל ח"ד (חיד"ד סי' א), וכ"פ הגאון ר' רחמים חויתה בזכרי כהונה (מע' ש אות מז). וכל זה נעלם מעיני האול"צ, שחשב שגם בזה חולקים על הרדב"ז, ושאינן לחלק בין מחלוקת בברכה או במצוה. וליתא. והעיקר כמ"כ, וראה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' מב סק"ה). ע"ש. [עכ"ד מרן אאמ"ר שם].

גם לבני אשכנז ההלכה וכן המנהג בארץ ישראל כפי השיעור הקטן של הגר"ח נאה

ובשו"ת יחווה דעת ח"ד (סימן נה) הביא מספר שעורי ציון, שגם האשכנזים כשעלו לא"י, כולם עזבו את מנהג השיעורים שנהגו בהם בחו"ל, וקיבלו עליהם מנהג אר"י בלי שום פקפוק, ואפילו תלמידי הגר"א והחת"ס שפסקו כחומרת הצל"ח, **כולם עזבו את מנהגם והתחילו לנהוג כמנהג ירושלים**, כי ידעו את האמת ששורש מנהג השיעורים בירושלים הוא ע"פ דברי הרמב"ם ומרן הש"ע אשר רוח ה' דיבר בם ומלתו על לשונם, עליהם אין להוסיף ומהם אין לגרוע, ומעולם לא נשמע שום פוצה פה ומצפצף נגד קבלתם אשר החזיקו בה גאוני ירושלים ארזי הלבנון אדירי התורה מזמן השל"ה ועד היום. עכ"ד. וכתב ע"ז, ושפתים ישק משיב דברים נכוחים.

וכן בספר יבקש תורה (ד' מינים עמוד 22) כתב בשם הגריש"א, מנהג ארץ ישראל מקדמת דנא כשיעור הגר"ח נאה ששיעור גדול הוא 2 ס"מ. עכ"ד. וכן בספר וישמע משה (עמוד תל) כתב בשם הגריש"א, שדעתו כפי שיעור הגר"ח נאה אף לקולא.

ובספר שבות יצחק פסח (מהד' תשע"ב עמוד רעג) כתב בשם הגריש"א, שמנהג ירושלים כפי השיעור הקטן, ולכן יש להפריש חלה בברכה על השיעור הקטן, וגם העולים ארצה מחו"ל ונהגו שם כדעת גדולים אחרים כמו האגרות משה, כאן צריכים לנהוג כמנהג המקום ולהפריש חלה בברכה על השיעור הקטן, ולא יבטלו את הברכה.

ובשו"ת משנה הלכות שם כתב, שהוא פשוט ומקובל מכל גדולי פולין וליטא שלא היו מחמירין כשיעור הצל"ח, ורבותינו כבר ידעו מכל אלו וכו', ואעפ"כ ראה ראינו מרבתינו ואבותינו דור אחר דור גדולים גאוני וצדיקים, שלא החמירו בשיעורין ולא הלכו בהן להחמיר אלא להקל, וגם הצל"ח ה' לו לפלא שאנן נוהגין כשיעור קטן, ועכ"פ כן היה המנהג גם בזמנו. וגם הצל"ח בעצמו אינו אלא כמסופק הגם שבאו גדולי האחרונים ופלפלו בדבריו, מ"מ למעשה ראינו שלא נהג עלמא לשנות שיעורי אבותינו מה שגבלו לנו רבותינו הראשונים. **ולפני המלחמה רוב ורובא דעלמא ורובא דרובא לא נהגו בחומרא זו**, ואולי אחד מיוחד לעצמו בצנעא אבל כו"ע יצאו ביד רבותינו. והיאך לא נחוש לזילותא מאבותינו וכו'. ובע"כ דס"ל דהשיעור הוא שיעור פשוט וזה לפענ"ד ברור כשמש. עכ"ד.

[ומילתא אגב אורחא, ראה בשו"ת משנת יוסף (חלק ה עמוד עז) שהאמנם שאנו בני אשכנז מתנהגים כהרמ"א, מ"מ אם יש מנהג שנשתרש ברבים כדעת מרן הבית יוסף מקדמת דנא, יש ענין של לא תתגודדו שלא לפרוש ממנהג העיר].

וע"ש שהארץ בזה שהשיעורים לא נתקטנו, והביא כמה ראיות לזה. ושם (חיד"א סי' שפ) כתב שמבואר בריב"ש (רצה) שלא נתקטנו בני"א מזמן

המשנה וממילא לא נתקטנו השיעורין. ע"ש. ובת' הגאונים (שע"ת לייפציג תרי"ח סימן מו) דלכך תלו חכמים ז"ל השיעורים בכיצים ובפירות לפי שהם קיימין בכל עת ואין משתנים. והאריך בזה עוד בח"ד (סי' ט). ושם (סי' קיח). ובח"ה (סי' קנא). ובח"ז (סי' קמט).

ובס' דברי יחזקאל משיניאו (סי' יג) כתב, שהצל"ח והחת"ס מדדו באגודל, אבל אנן צריכין למדוד באצבע בינוני והאריך קצת. וכ"כ בעל שארית יהודה, שגם הגר"ז חזר בו לענין שיעור הגרם. וכן בס' שיעורי מקוה (עמ' פז) מפורש שחזר בו הגר"ז מזה. וי"א שגם הצל"ח חזר בו, ע' בתשובת יהודה יעלה (יר"ד סי' רה) שהביא שבעל תשובה מאהבה [והוא בשו"ת תשובה מאהבה ח"ג דף סח ע"ב] התווכח עם רבו, ונענע לו בראשו, ונראה כהודה לו. ובעל תשובה מאהבה היה אדם גדול תלמיד נאמן לרבינו הנוב"י, וראב"ד בב"ד שלו, וח"ו לומר עליו שכתב רק דברי היתול ח"ו והביאו בספרו, ובפרט כי הוא דבר גדול נוגע לרבים וענין של מכשול, והיה לו עכ"פ להנוב"י

לומר לו בפירושו שאינו מסכים לו, שלא יבואו לטעות בדבריו. עכ"ד. וראה עוד בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ד אר"ח סימן לב).

גם בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן ס) כתב, דכבר ידוע בין הפוסקים דאין להכחיש דסתימת הטור ושור"ע בכמה דוכתא דלא נתקטנו השיעורים, (ע' אר"ח תנו' בטורש"ע דדי במ"ג ביצים לענין שיעור חלה, וכ"ה ביר"ד סי' שכד בשו"ע ורמ"א), וכ"ה לפי חשבון הדרהמים שנתבאר שם, וכ"ה במג"א ופמ"ג והפוס' (אר"ח סימן רי) דשיעור רביעית ביצה ומחצה להלכה למעשה, וזה פשוט הש"ע (סימן תפח) דדי עכ"פ בחצי ביצה, ואין לומר בשום אופן שמיות סתימת השו"ע עד היום נתקטנו הביצים שזה דבר שהחוש ודע"ת מכחיש, וע"כ שכל גדולי הפוסקים והשו"ע לא נחתי לזה". (וע"ש למעשה שלכתחילה בדאו' מחמירים כד' הצל"ח והחזו"א).

וראה עוד בשו"ת דברי יציב (אר"ח סי' קי). שהאריך בזה.

משא ומתן בדברי הגאון החזון איש והגאון הקהלות יעקב בענין השיעורים

רוכל (סימנים נב נג), ואיך כל גדולי הדורות של הספרדים לא עמדו על הסתירה שיש בין המשקל למידה, והמשיכו בהוראתם להורות בתר הדרהם בין להקל בין להחמיר, ולא התעוררו כולם לדעת מה האמת. וזה ודאי תימה גדולה לומר כן.

ועוד שהרי גם לאחר שהצל"ח פירסם את חידושו, גדולי הדורות, כמו מרן החיד"א והגר"ח פלאגי והגר"ח וכו' וכו' שידוע עוצם בקיאותם בספרי האחרונים, לא חזרו בהם והמשיכו בהוראתם, ובע"כ שמע מינה דלא שמיע להו כלומר לא סבירא להו לדברי הצל"ח. ועוד צ"ע, מדוע גדולי אשכנז עד הצל"ח לא עמדו בשינוי זה. ומאחר שגם החפץ חיים כתב שהדברים סותרים ואין בירור גמור, ובפרט בענין המידות שאינו מבורר היטב איך למדוד, אם כן קשה לדחות את המנהג שהוא מבורר היטב בעדותו מכח מדידה. ע"כ. ודפח"ח.

ומ"מ כבר נתבאר דמה שסיים בברכת יצחק שם בשם הגרב"צ אבא שאול, דבענין שיעורי המידות בשל תורה צריך להורות לחומרא, להנ"ל אינו מובן. ודו"ק.

וכבר מרן אאמו"ר מעודו היה מעורר על כך,

וראה עוד בספר ברכת יצחק (להרה"ג ר' יצחק ברכה, שבת א' עמוד רמז), שהביא דברי החזו"א בענין הדרהם, שאפשר שנשתנה הדרהם, והעיר על דברי החזו"א, שהרי מקובל אצל כל חכמי הספרדים להורות כדברי הרמב"ם בדרה"ם, ומברכים ואין חוששים אפי' לספק ברכות, אע"פ שחכמי הספרדים חוששים טובא בספק ברכות. ומה שכתב הקה"י (סימן ג סק"ח) להשיב על זה, שהקיבוץ של הספרדים היה קטן מאד במצרים ובארה"ק, וכיון שהיה מצומצם מאד בקהל קטן כזה אפשר להשתקע בקל שינוי בדרהם, הנה אנו בענינו לא זכינו להבין, דאטו רק בתר מצרים אזלינן, הלא גם בארם צובה וטורקיה ועוד מקומות שכולם ישבו גדולי עולם חכמי ספרד, כמו המשנה למלך והחקרי לב והחיד"א ומהרי"ט אלגאזי וכו' וכו', ואיך עד אז לא נודע לכל הנך גדולי עולם כלום. וכן מה ישיב על כל חכמי צפת [לפני חמש מאות שנה] שהיו מגדולי עולם הספרדים, ואז היו ג"כ חכמי ירושלים מגדולי עולם, אטו כולם לא הניחו דעתם על דבר חשוב כזה כמו המידות. ועוד שמצינו שחכמי ארם צובה עצמם עמדו על הסתירה בין המשקל למידה, כמו שהביא בקהלות יעקב גופיה שם מתשובת אבקת

דאיך אפשר לסתור את המסורת של כל גדולי הדורות. ובשו"ת יחוה דעת (ח"ד סי' נד) השיב ע"ד החזו"א, שבאמת כבר כתבו האחרונים ששיעור הדרהם שכתבו הרמב"ם ומרן הש"ע וסיעתם לא נשתנה כלל במשך כל הדורות עד זמנינו ועד בכלל. וכן עינינו הרואות אצל כל גדולי הדור שלפנינו שהיו משערים שיעור כביצה ושיעור רביעית ושיעור חלה במשקל הדרהם, כדברי הרמב"ם והש"ע, והקבלה והמעשה הם עמודים גדולים בהוראה, כמ"ש הרמב"ם (בפ"י מהלכות שמיטה ויובל ה"ו). ושם (סי' נה) כתב עוד, שהצל"ח ועוד שנסתפקו בזה, הוא מפני שבמדינותם לא נודע כלל שיעור דרהם, אבל במקומותינו שהדרהם ידוע ומפורסם (שהוא משקל פרוטה הנקראת מל בזמן המנדט הבריטי). והכל יודעים שמשקל האוקיה שהשתמשו בה בירושלים ובתל אביב וסביבותיהן, היה שבעים וחמשה דרהם, דהיינו מאתיים וארבעים גרם. [וכן בזמן הגאון רבי מיוחס בכר שמואל בעל פרי האדמה היה משקל האוקיה שבעים וחמש דרהם, וכמ"ש בספר פרי האדמה (ח"א דף קמא). וכמו שהיה ג"כ משקל האוקיה בזמן בעל כפתור ופרח, בבית שאן וסביבותיהן].

וכן המנהג פשוט לשער במשקל הדרהם כל שיעורי התורה, כזית וכביצה ורביעית וחלה ופדיון הבן וכו'. לפיכך אין כל ספק בשיעורין שלנו. ואין ספק שאילו ידעו גאוני אשכנז הנ"ל השיעור שכתב הרמב"ם במשקל הדרהם, ברור מאד שלא היו מטילים שום ספק בדבר, כי מי לנו גדול ממה, שעליו אנו סומכים להלכה ולמעשה ומי ירהיב עוז לחלוק על דבריו ולבטלם אפילו להחמיר וכל שכן להקל. לפיכך הדבר ברור ששיעור חלה הוא תק"כ דרהם, וכאשר הורה לנו רבינו הגדול הרמב"ם, ואף מרן הקדוש העלה כן על שלחן מלכים בשלחנו הטהור.

וכן העיד בגדלו הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, והובאו דבריו בתחלה ספר שיעור מקוה (וכן בקובץ הצבי ישראל עמ' שכג), וזו לשונו: ידוע ומפורסם ששיעור חלה בברכה כפי מה שנהגו בירושלים ת"ו מאז ומעולם, הוא שבע אוקיות קמח, ובזכרוני שמנהג זה הוא מלפני יותר מחמשים שנה ומיוסד על פי דברי הרמב"ם ומרן הש"ע, שמשקל תק"כ דרהם קמח חייב בחלה,

ושבע אוקיות יש בהן עודף חמשה דרהם על שיעור תק"כ דרהם. וכן היה המנהג מוחזק בירושלים מזמן גאוני ארץ תקיפי דארעא דישראל מדורי דורות, וחלילה לשנות דבר מכל מה שנהגו בימי גאוני עולם, ויזהרו בגחלתם שלא יכוו ח"ו. וכן יקום לדורות. ע"כ. [ובספר שיעור מקוה הנ"ל הביא עוד עדויות מכמה גאונים שכולם יעידון יגידון שמנהג ירושלים להפריש חלה בברכה משיעור תק"כ דרהם קמח]. ע"כ.

וע"ע בספר הליכות עולם ח"ז (פרשת פינחס אות ה) בענין גובה המעקה, שלפי המקובל בידינו ע"פ שיעורי הגר"ח נאה היינו שמונים סנטימטר, שכל טפח הוא שמונה ס"מ. ומ"מ מהיות טוב נכון לחוש בדין מעקה לסברת החזו"א שהאמה חמשים ושמונה ס"מ, משום דחמירא סכנתא מאיסורא. ויוצא שעשרה טפחים הם קרוב למטר, תשעים ושבעה ס"מ. ומ"ש בספר בירור הלכה (ח"מ עמ' רסג) ע"ד הגר"ח נאה שאין דבריו מתקבלים על הדעת, ושכן שמע מאיזה מורי הוראה מובהקים, כל דבריו אין להם שחר, ואין להשגיח בהם כלל. כי יסוד דברי הגר"ח נאה הוא ע"פ המנהגים המקובלים אצל גאוני ספרד, שהיה הרב מקורב אליהם. ובצדק ובאמת יסודם. והמעצרים עליהם הוא משום שלא ידעו בארצותם בגולת אשכנז השיעורים שקבע לנו מאור העולם הרמב"ם. ומניה לא תזוע. ע"כ מהליכות עולם שם. וראה עוד כמה שכתבנו בילקו"י שובע שמחות ח"א (חופה וקידושין) בהלכות מעקה.

ובאחרונה שמענו מפי מרן אאמו"ר שליט"א שאמר, כי יש מחמירים מפני שלא היו יודעים מה זה דרהם, אבל הגר"ח נאה זצ"ל הוא היה מצוי אצל הספרדים והעיר על החזו"א ע"פ המסורת שיש בידינו דור אחר דור. וגם בשיעור חלה, שהחזו"א הצריך שני קילו וחצי, אחר שלא ידע מה זה דרהם. ובזמנו הרבנים האשכנזים לא הסכימו עמו, אחר שבירושלים נהגו כדעת מרן מדורי דורות. ולפני כשבעים שנה צורפים רבים אמרו שהם יודעים מה זה דרהם, והוא כפי מנהגינו.

ובתשובות והנהגות (ח"ג סימן שלד) הביא שהגביע של הגר"י סלנטר ז"ל היה ג"כ כפי השיעור הקטן של הגר"ח נאה, ודלא כשיעור

חזו"א. ועבר בירושה להגה"צ הר"א דסלר ז"ל בעל המכתב מאליהו, וכשביקש להחמיר כפי שיעור חזו"א לא הניחתו אשתו הרבנית שלא יחמיר יותר מהגרי"ס. ע"ש.

וראה עוד להגרש"ז במנחת שלמה (ח"א סימן צא אות ז) שהעיר בענין שיעור רביעית ע"פ מה שכתבו התוס' (שבת יד. ד"ה זימנין) והתרו"י (שם) וכן בתוס' (יומא פ: ד"ה וחצי) בענין גזירת י"ח דבר שגזרו שהשתה משקה טמאין טמא, גזרה שמא יכניס אוכלין של תרומה בשעה שעדיין יש רביעית משקין טמאין בתוך פיו. ואף שבת הבליעה אינו מחזיק יותר מביצה אחת, ושיעור רביעית הוא כביצה ומחצה עם הקליפה, מ"מ בתוך הפה יכולין שפיר להכניס הרבה יותר מזה. והנה לפי ראות עינינו הוא כמעט מן הנמנע שיהא אפשר לפתוח את הפה ולהכניס אוכלין וישאר עדיין בתוך פיו

משקין בשיעור זה, ועכ"פ תמוה אם נאמר כמו שנקטינן ששיעור רביעית הוא בערך תשעים גרם [או מאה וחמשים גרם], דאף אם נאמר דמ"מ אפשר למיעבד טצדקי ולהכניס מאכל לתוך פיו מבלי שיחסר מעט משיעור רביעית, מ"מ איך הקשו שם בגמ' היינו הך וכו'. ומ"מ צ"ע, דאם השיעור של רביעית הוא כל כך הרבה, איך עשו גזירה מיוחדת על דבר שהוא כמעט בלתי אפשרי. עכ"ד. ועתה שמצאו ששיעור הדרהם הוא קטן יותר ממה ששיער הגר"ח נאה, א"ש טפי. והגרשז"א גופיה שמע על כך והורה ששיעור רביעית הוא לכל היותר 75 גרם, ששיעור הדרהם הוא 2.8 גרם. ויש ששיעורו שיעור הדרהם 3 גר', ויש ששיעורו 3 גרם, ועל כן נכון תמיד לשער ע"פ 3 גר' לצאת ידי כולם, ועפ"ז שיעור רביעית הוא 81 גרם.

אם הכוס נקי מעיקר הדין אין צריך הדחה

אף אם הכוס נקי טוב לשוטפו על פי הסוד. כמו שכתב בכף החיים (שם, ובסימן תעג סק"א). ותנא דמסייע ליה הבן איש חי (פרשת בראשית אות כא). וכ"כ הפרי מגדים (מש"ז ר"ס תפז) שבבילי הסודר אפי' אם הכוס נקי יהדר לשטוף הכוס וכו'. ע"ש.

ואם הכוס נקי וצח אינו טעון לא שטיפה ולא הדחה. וכמ"ש מרן הב"י (סי' קפג), שכל שמוצאים את הכוס נקי, בודאי שא"צ שטיפה והדחה. וכ"ה בש"ע (ר"ס קפג). וכ"פ בש"ע הגר"ז שם. (ועיין בכה"ח סי' קפג סק"ד). ומכל מקום

לכתחלה צריך שהכוס יהיה מלא

ונחסר ממנו בלילה, מוזגו למחר להשלימו לרביעית וכו'. ע"כ. ומבואר, שאם היה בו רביעית, אף שנחסר ממנו בלילה, מקדש עליו למחר.

וכן מבואר מדברי המגן אברהם (סימן קפב ס"ק יב) שכתב, שאם יש לו רביעית יין בכוס, אלא שאינו מלא משום שחסר לו יין, והכוס גדולה, יכול ליתן פירור אחד של פת, ועל ידי זה יעלה היין ויראה הכוס מלא. אבל אין להניח שם כמה פירורים. גם בא"ר שם כתב, שבהרבה פירוורים הכוס מאוס, ויש בזה משום הקריבהו נא לפחתך. ומשמע, שאם יש לו בכוס רביעית יין, די בכך, וא"צ בדוקא שיהיה הכוס מלא. וכן כתבו האחרונים.

ומה שכתבנו דיש שאין ממלאים את הכוס ממש, מחשש שישפך מהיין ויתבזה, כן כתב הט"ז (סי' קפג סס"ק ד) שכתב, ראיתי הרבה בני אדם שאינם ממלאים הכוס ממש, אלא מניחין קצת ריק

ומה שכתבנו שצריך שהכוס יהיה מלא, הוא על פי המבואר בגמרא (ברכות נא). מימרא דר' יוחנן ור' יוסי בר חנינא, כל המברך על כוס מלא, נותנים לו נחלה בלי מצרים, שנאמר, ומלא ברכת ה' ים ודרום ירשה. ועוד אמרו, שזוכה ונוחל שני עולמות, עולם הזה ועולם הבא. [ומאחר וכוס קידוש הוא בכלל כוס של ברכה צריך שיהיה מלא]. וכ"ה ברמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"ז) "ממלאהו ביין", ובש"ע (סי' קפג סעיף ב' ברמ"א, וסי' רעא ס"ו).

ועל כל פנים אם אין לו כוס מלא, אעפ"כ יכול לקדש גם על כוס שאינו מלא, מאחר ויש שיעור רביעית ביין שבכוס, וכדמוכח ממ"ש מרן הש"ע (שם סעיף יא), שאם אין לו אלא כוס אחד מקדש בו בלילה, ואינו טועם ממנו שלא יפגימו, אלא שופך ממנו לכוס אחר וטועם יין של קידוש מהכוס השני, ולמחר מקדש במה שנשאר בכוס הראשון. ואם לא היה בו אלא רביעית בצמצום

קי. אחר שנתן הכוס בידיו אומר כשהוא עומד "יום השישי ויכולו השמים והארץ וכל צבאם וכו'" עד אשר ברא אלהים לעשות, ואחר כך מברך בורא פרי הגפן, וברכת הקידוש, ובסיום הקידוש ישב וישתה מלוא לוגמיו, ואחר כך יטעמו המסובים. (ק)

מלמעלה, וקצת אומרים שזהו בכלל עיטור שיש פוסק שיפרש כן עיטור. והטעם, שאם יהיה הכוס כמו עטרה לכוס, וזה אינו, דלא נמצא בשום מלא יין הרבה ישפך ויתבוה. ע"כ.

לומר ויכולו בעמידה

כח באלהים שאתה בוטח עליו, א"ל גדול ה' ומהולל מאד ולגדולתו אין חקר, א"ל אם יש בו כח למה לא הציל אותך ואת חבירך מיד המלכות, א"ל אנו חייבים מיתה למלך גדול ונורא, והוא מסר אותנו ביד מלך כדי לתבוע את דמינו מידו. באו והגידו למלך את דבריו, שלח המלך אליו ואמר לו אמת שהגידו לי ממך או לאו, א"ל אמת הוא, א"ל הקיסר כמה עזי פנים אתם, שעל פתח מיתה אתם עומדים ועדיין עזות אתכם, א"ל ר' יהודה אוי לך קיסר רשע בן רשע הלא הקדוש ברוך הוא ראה חורבן ביתו והריגת חסידיו וצדיקיו ולא עשה קנאה להנקם מיד. אמרו לו תלמידיו רבינו היה לך להחניף אותו, אמר להם וכי לא למדתם שכל המחניף לרשע סופו נופל בידו. א"ל בחייך קיסר המתין לי עד שאקיים מצוה אחת ושבת שמה והיא מעין עולם הבא, א"ל לזה שמעתי לעשות שאלתך. מיד התחיל בקידוש היום "ויכולו השמים והארץ", והיה אומר בנעימות ובקול רם, והיו תמהים כל העומדים עליו, וכיון שהגיע עד ברא אלהים לעשות לא הניחוהו לגמור וצוה הקיסר להרגו, והרגוהו ויצאה נשמתו באלהים. יצאה בת קול ואמרה אשריך ר' יהודה שהיית דומה למלאך ויצאה נשמתך באלהים. וצוה הקיסר וחתכוהו אברים אברים והשליכוהו לכלבים, ולא הוספד ולא הוקבר. ע"כ. ואף שיש לדחות דש"ה שלא אמר ויכולו בבית הכנסת, מ"מ פשט הדברים שכן הוא סדר הקידוש.

גם בזה"ק שהובא בסידורים לפני הקידוש, והוא בפרשת ויקהל (דף רז:) איתא, יום זה מתעטר בע' עטרות וכו', וכנגד זה יש בקידוש ע' תיבות, ל"ה ויכולו השמים וכו'. ול"ה בברכת אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו וכו'. האי קידושא, הוא בחד מתקלא לקבל סהדותא דמהימנותא,

(ק) כ"כ בספר הפרדס הגדול לרש"י (ס"ס ג), שאומר כשהוא עומד ויכולו השמים וגו', והוא מפני שאמרו, שכל האומר ויכולו וכו' הוא מעיד שהקב"ה ברא מעשה בראשית, והעדות צריכה להיות מעומד כדאיתא בשבועות (ל). ע"ש. ואף שכבר אמרו בתפלה, חוזר ואומר ויכולו בקידוש, כדי להוציא את בני ביתו, שלא היו בביהכ"נ ולא שמעו כשאמרו הצבור ויכולו. ועיין בתוס' (פסחים קו. ד"ה זכרהו), ובטור שם. וראה בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני (מהדורת חש"א) ריש סימן רסח, הטעמים לכפול ג"פ אמירת ויכולו. ובשעה"כ (דף ע) כתב טעם ע"פ הסוד שצריך לומר ג' פעמים ויכולו, אחד בעמידה, ואחד קודם ברכה מעין שבע, ואחד בקידוש. ע"ש. וכ"כ מרן בש"ע (סימן רעא ס"ו).

ובעיקר הדבר לומר ויכולו בקידוש, הנה מצינו כן בסידור רב סעדיה גאון (מהדורת מקיצי נרדמים עמוד קטו) שכתב וכל אחד שיבוא לביתו בין אם קדש כבר בביהכ"נ או לא, בכל אופן צריך לקדש בביתו ולקרוא לפני כן את ג' הפסוקים ויכולו ויכל ויברך וכו'. ע"כ. וכ"ה בתשובות רב נטרונאי גאון (או"ח סי' עו) וכסדר הזה מקדש בביתו, אומר ויכולו כל הפרשה ומברך בפה"ג וכו'. וכ"כ בסדר רב עמרם גאון (סדר שבתות). ומבואר שהוא מנהג קדום מימות הגאונים ושכך צריך לנהוג.

ועוד מצינו בזה במדרש עשרה הרוגי מלכות (נדפס באוצר המדרשים איינזשטיין עמוד 442) בענין הריגת ר' יהודה בן בבא על קידוש ה', ע"ש שריב"ב לא טעם טעם שינה אלא כשינת סוס מי"ח שנה עד פ' שנה, והוציאוהו ליהרג מט' שעות ולמעלה, והתחיל מבקש מהם בחייכם המתניני לי מעט עד שאקיים מצוה אחת שצוה הקב"ה עלי, א"ל עדיין אתה בוטח באלהיך, א"ל הן, א"ל וכי עדיין יש

ה סימן טז) שבש"ע כתב מרן רק שאומר ויכולו מעומד, ומשמע דהקידוש אומר מיושב. ועוד שהרי אפילו בהבדלה סובר מרן להלן (סימן רצו סעיף ה) שאומר אותה מיושב, וא"כ כל שכן בקידוש שסבירא ליה כן, שאומרה מיושב. ובספר וביום השבת (סימן לו אות ג) הביא שמנהג החזו"א והקה"י, וכן הגריש"א, לשבת בכל הקידוש בין ביום בין בלילה. וכן הוא מנהג אשכנז.

ומכל מקום אנו מנהגינו ע"פ האר"י ז"ל לומר גם את הקידוש בליל שבת מעומד. שבכל כהאי גוונא שאין איסור בדבר והוא בגדר חומרא, ראוי ונכון לעשות כדעת הקבלה. ואפשר שגם מרן הש"ע היה מודה לדברי האר"י בזה, שאין בזה שום חשש איסור. ועוד, שכיון שהתחיל הקידוש מעומד ממשיך את כל הקידוש מעומד. אבל בקידוש היום כיון שאין מתחילים אותו מעומד, לכן גם את הברכה אומרים מיושב. וכמו שביאר כן בשו"ת שמש ומגן ח"א (אורח חיים סימן סג).

מנהג האשכנזים לקדש מיושב גם בליל שבת, כדעת מרן, ודלא כדעת האר"י ז"ל

האר"י וחכמי הקבלה בכמה מקומות, לא הביא כאן. לכן יש לקדש בישיבה, כדכתב הרמ"א, אף כשמקדש לעצמו, משום שנחשב יותר מקום סעודה, כדאיתא במ"ב בשם הלבושי שרד והכל בו, וגם בלא זה יש להצריך יותר מיושב, משום שהקידוש הוא מברכות הסעודה. ולכן יש להתנהג לקדש בביתו מיושב, ורק באמירת ויכולו יש לעמוד אף בבית. ובהבדלה כשמבדיל לעצמו יותר טוב לעמוד מטעם שהוא הלווית המלך, וכשמוציא גם אחרים יותר טוב לישב כתוס'. ונמצא שאף בכל קידוש, אף של שבת, אף שאיכא טעם גדול לעמוד כדעת האר"י, מ"מ הש"ע והרמ"א סוברים שצריך לישב, וכתב הרמ"א שכן נוהגין. וכ"ש בקידוש דיו"ט, שליכא הטעם לעמוד, דימים טובים לא נקראו בחשיבות כלה, וליכא שום טעם לעמוד. והעומדים גם בשעת קידוש דיו"ט, הוא משום גרידא דשבת להו, דנוהגין לעמוד כהאר"י ע"פ קבלה. אבל למעשה מן הראוי לישב בשעת קידוש. וגם הבדלה שעושים ביו"ט דחל במוצאי שבת, אף כשמקדש לעצמו. וכשמוציא גם אחרים, הוא חיוב לישב המקדש והמבדיל, כמסקנת התוס' דברכות. וכך סובר הגר"א, וגם נהג כן לקדש

ואיננו תלתיין וחמש תיבין אחרנין כמה דאית בוילכו, כלא סלקין לשבעין תיבין לאתעטרא בהו שבת דמעלי שבתא, זכאה חולקיה דבר נש דיכוון רעותיה למלין אלין ליקרא דמאריה. ע"כ. גם במדרש שכל טוב (שמות פרק טז) איתא, זכרהו על היין בכניסתו, לקדשו על שולחנך, מאי מקדש, נוטל כוס של יין ואומר ויכולו השמים עד סוף הפרשה, ואח"כ בפה"ג וכו'.

ויש לעיין אם צריך לכונן לצאת ולהוציא גם באמירת ויכולו. ועכ"פ לכתחלה צריך שימתין המקדש גם לאמירת ויכולו עד שיבואו כולם, ולא רק לקידוש עצמו, אף שאמירת ויכולו אינה מעכבת את הקידוש ולא ברכת בורא פרי הגפן.

והנה מכל הנ"ל משמע שאת ברכת הקידוש יכול לומר בישיבה. וכ"כ גם בערוך השולחן (רעא סכ"ה) שמלשון הש"ע משמע שאחר שאמר ויכולו יושב ומקדש. וכ"כ בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק

גם בשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק ה סימן טז) מבואר כמו שכתבנו בד' מרן, וכתב, דבסוגיא בפ' המניח נקראת שבת כלה, וכן מנהג כל ישראל מאות בשנים, שאומרים בקבלת שבת לכה דודי לקראת כלה, ומסיימין בואי כלה בואי כלה. ונמצא דראוי לקדש מעומד, כמנהג האר"י, דהוא רק מטעם דנקראת כלה, כדהביא בערוך השולחן (סימן רע"א סעיף כ"ד) בשם סידור השל"ה ז"ל: דברכות של הכלה צריך להיות מעומד, ושבת אקרי כלה כמו שאומרים בואי כלה בואי כלה. דבשביל זה שלכו"ע נקראת שבת מלכתא, לא שייך זה לסעודה וקידוש, דלא מצינו עשיית סעודה לכבוד מלך ומלכה. אבל בשביל כלה הא איכא חיובים דסעודות, וגם איכא מצוה ליותר סעודות. אבל מכיוון שגם הב"י שהיה מחכמי הקבלה, והרמ"א שג"כ ידע מזה, מ"מ סוברין דצריך לקדש מיושב, דהא בש"ע כתב המחבר רק ואומר ויכולו מעומד, דמשמע דהקידוש אומר מיושב, כדכתב בערוך השולחן, וגם הא אף בהבדלה סובר המחבר (בסימן רצ"ו סעיף ו') דאומר מיושב, וא"כ כ"ש שסובר כן בקידוש. והרמ"א כתב בפירוש ויותר טוב לישב, הרי שהכריעו למעשה דלא כהאר"י. וגם המג"א שמביא דברי

קיא. מותר למקדש לומר פסוקי ויכולו בעל פה, ואין לאסור בזה משום "דברים שכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה". ומנהגינו לומר בקידוש "יום השישי ויכולו וגו'". קיא)

ופעם השלישי הוא על הכוס, ומשום שהוא תחילת החיובים שהצריכו בבית לכבוד השבת, שהם הסעודות, אומר זה על כוס הקידוש, אומרים מעומד. אבל קידוש שהוא חיוב השייך לסעודה, וגם שייך להסדר עצמו, שהרי הכוס הוא מחיוב הד' כוסות, יש להצריך לישיב בעה"ב המקדש וכל המסובין.

ואמנם כבר כתבנו שמנהגינו על פי האר"י ז"ל לקדש בליל שבת מעומד, וכל שאין חשש איסור בדבר נהגינן ע"פ האר"י.

לומר ויכולו בעל פה

שמותר להוציא בע"פ, מפני שהוא שגור וכו', ויש לחלק דבק"ש כל אחד ואחד קורא בפני עצמו, ואין זה לצאת ע"י חבריו, אבל קידוש שצריך להוציא י"ח, על כן צריכין לקרות מלה במלה, וכל זה מוסכם מכמה פוסקים ראשונים ואחרונים וכמה גאונים וכו' וכיון שכמה פוס' הסכימו כן לדינא (שגם בשגור להוציא איכא משום דברים שבכתב א"א רשאי לאומן בע"פ) לכן שפיר יש לנהוג כמ"ש, שיאמרו הנשים מלה במלה עם המקדש. עכת"ד.

ובהיות שידוע שאין נוהגים כן, יש ליישב המנהג מכח כמה נימוקים.

א. על פי המבואר בתשובת הרדב"ז ח"ד (סימן קלה), באותם שקוראים הפרשה על פה בשעה שהש"צ קורא בס"ת, אם יש למנעם מטעם דקי"ל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ. והשיב, שאין למנעם מטע"ז, כי לא נאמר כן אלא בקורא קריאה של חיוב, אבל קריאה זו אינה של חיוב. ע"ש. ונהיינו מה שהיחיד קורא עם הש"ץ אינה קריאה של חיוב. ובשו"ת יביע אומר ח"ד (יר"ד סימן לא) סייע דבריו ממתני' דמגילה (כד). קטן קורא בתורה, ואינו פורס על שמע. ופרש"י, דה"ט שאינו פורס על שמע לפי שהוא בא להוציא הרבים י"ח, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י"ח. ע"כ. אלמא דבקס"ת לא הוי חיוב גמור. וכ"כ המאירי שם, וז"ל: קטן קורא בתורה, שאין הכוונה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה

בישיבה, אף שידע שיטת האר"י ע"פ הקבלה, וכן יש להתנהג. ורק אלו שיש להם מנהג קבוע מאבותיהם לעמוד, יעמדו. וכ"ש בליל יו"ט ראשון של פסח, שהקידוש הוא אחד מארבע כוסות, שדין שתייתן הוא דווקא בהסיבה דרך חרות, שהיה שייך בשביל זה גם לומר הברכות וההגדה בהסיבה, אך שלא חייבו בזה, עכ"פ לעמוד - שהוא היפוך מדרך חרות - אין לעשות. ורק ויכולו, שבעצם אינו מהקידוש ומהסעודה, אלא משום שצריך לאומרו גם בבית, להוציא בני ביתו להטור, ולהרוקח משום שהצריכו לומר ג"פ,

קיא) בגמ' תמורה (יד): אמרו, דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דר"ל: כתוב אחד אומר (שמות ל"ד) כתוב לך את הדברים האלה, וכתוב אחד אומר (שמות ל"ד) כי על פי הדברים האלה, לומר לך דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה. ע"כ. וכ"ה בגיטין (ס). ובטור וש"ע (סי' מט). ונאמנם הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, וע' בס' עומר השכחה מ"ש אודות המקומות שהפוסקים השמיטו מה שמוכא בגמרא. ולכאורה יהיה אסור לומר פסוקי ויכולו בעל פה משום דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה. ועיין בתוספות תמורה שם שהקשו, היכי קרינן ויושע וק"ש, וי"ל דאין להקפיד אלא בדבר שמוציא אחרים י"ח. ע"כ. ועל פי זה יש מי שכתב שהנשים יאמרו בעצמם בלחש את אמירת ויכולו, כדי שבעל הבית לא יוציאם י"ח ויכולו באמירתו. וכן הביא בשו"ת ציץ אליעזר חלק יז (סימן סג) משם ספר חדושי הלכות והגדה של פסח מהגאון ר' שמואל אביגדור ז"ל (בעה"מ ספר תנא תוספאה). ואם בעה"ב אומר בסידור אז אין צריכין לומר אחריו מלה במלה בחשאי, רק לשמוע היטב וכו', ואף שיש ללמוד זכות מה שאינן אומרות מלה במלה עם המקדש אף שהמקדש בלא סידור כיון שהוא דבר השגור, כי דבר השגור בפיו מותר כדמצינו בכמה דברים השגורים כפי כל שנוכל לצאת ולהוציא בע"פ, כגון ק"ש שפסקו כמה פוסקים

גמורה כשאר מצות שנאמר בה כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא הרבים י"ח. ע"ש. והיינו, דחייב הקריאה בתורה הוא רק לשמוע הקריאה, אבל אין חייב על כל אחד בדוקא לקרוא.

וגם באמירת ויכולו אין זה חייב גמור כ"כ כמו ברכת הקידוש שצריך להוציא אחרים י"ח באמירת ויכולו, וענין ויכולו אינו בגדר של שומע כעונה, אלא הוא רק מצוה על המקדש לפרסם ענין בריאת העולם, וכן ענין שבת, ולכן די בזה ששומע את עדות המקדש. ויתכן שהדבר תלוי במחלוקת האחרונים הבית מאיר ופתח הדביר (מובא בכה"ח), אם נשים חייבות לומר ויכולו, וא"כ מידי ספיקא לא נפקא. דאי נימא שהשומעים יוצאים ידי חובת אמירת ויכולו מדין שומע כעונה, הוי כדבר שיש בו חייב דאמרי' ביה דברים שבכתב אי אתה וכו'.

ועיין לרבינו יונה (ברכות דף ה. מדפי הרי"ף ד"ה לא הפסיד) כתב בשם רבינו שלמה מן ההר, וז"ל: כלל של דבר כל פסוק שניתן למצוה או לחובה לאומרו על פה, יכול לאומרו כמה פעמים שירצה. אפילו בשעה שאין בו מצוה כלל. ואין בזה משום דברים שבכתב לא ניתנו לאמרם בעל פה, הואיל וניתנו לאומרן פעם אחת. ע"כ. והביאו הבי"ש. ופשוט שגם ויכולו ניתן לאומרו על פה בתפלה לחובה. שהרי לא היה אפשר לכל אחד להביא לו ספק לקרות בו בכל שבוע כמ"ש בכל בו (ס"ב ב.). ע"ש. [לגבי פרשת התמיד וברכת כהנים].

ב. וי"א שאם לא קראו בניגון הטעמים, מותר, וראה בכל-בו (סימן יג) בשם י"א, והובא בב"י (או"ח ס"ט מט). אולם מדברי שאר הראשונים שהובאו בבית יוסף שם, מבואר, דהאיסור הוא גם כשקרא בלא טעמים. וכ"כ בשו"ת חות יאיר (ס"ק קעה).

ג. ושם י"ל עוד ע"פ המבואר בשו"ת חתם סופר (חזו"ד ס"י קצ"א בד"ה איברא), שכתב בזה"ל: ולפענ"ד דכל שירי תהילות נאמרים בעל פה דמעיקרא הכי נתקנו, ולא נראה שהיו הלויים משוררים בבית המקדש מתוך הספר, או שיהיו עושי הפסח קוראים הלל מתוך הספר, וא"כ מעיקרא הכי איתקנו. עכ"ל. ולכאורה ה"ה גבי אמירת ויכולו דמעיקרא כך נתקן. אך יש לחלק, דגבי תהלים כך נתקן מעיקרא, אבל ויכולו נכתב בתורה, ואח"כ הנהיגו לאומרו בקידוש. והכי מסתברא. [ועכ"פ

מכאן שמך למה שנהגו לומר פרקי תהלים בעל פה. ועוד על פי מה שכתבו התוס' בתמורה שנביאים וכתובים מותר לאומרם בעל פה, שהרי הדרשה של כתוב לך את הדברים האלה נאמרה על פסוקי התורה. ועוד לא נכתבו הנביאים והכתובים, ובזה נתיישב המנהג לומר תהלים בעל פה].

ד. ועוד י"ל שסומכים על הסוברים דכל פסוק ששגור בפיו, מותר לאומרו בע"פ, וה"ה בפסוקי ויכולו. והגם שיש חולקים ומצריכים שיהיה שגור בפי כל, בצירוף עוד טעמים יש לסמוך על הסוברים שדי בכך שיהיה שגור בפיו. וע' באור זרוע ח"א (הלכות תפילין סימן תקמה) שכתב, וע"ז אנו סומכים שאנו קורין ק"ש ופרשת קרבנות ומזמורים, ופ' וישע, בע"פ, מפני ששגורין בפי הכל. אע"ג דדברים שבכתב אסור לאומרן בע"פ, ואומר ר"ת משום דמגרס גריסי, כדאמר גבי תפילין ומזוזות. ודוקא הני ששגורים בפי הכל שרי לאומרן בע"פ, אבל שאר מקראות שאינם שגורים בפי הכל, אע"פ ששגורים בפיו אסור לקרות ע"פ. ואפ"י הפסוק שגור בפיו אסור לקרותו בע"פ.

וז"ל מרן בש"ע (ס"ט מט) "כל דבר שרגיל ושגור בפי הכל, כגון ק"ש וברכת כהנים, ופרשת התמיד, וכיו"ב מותר". ע"כ. ומשמע דצריך שיהיה שגור בפי כל, ולא רק בפיו, ומש"ה בברכת כהנים יכול כהן אחד להוציא את הכהנים האחרים. [ומה שהרב בית הלוי פליג בזה, הוא רק מצד דלא מהני ככהאי גוונא שומע כעונה].

ומרן החיד"א בברכי יוסף שם הביא מ"ש הבי"ח דלאו דוקא שגור בפי הכל, אלא כיון שהוא שגור בפיו מותר לו לאומרו על פה. אבל המגן אברהם הביא מד(ה)מ"מ (אות ב) וא"ז, דבעינן שגור בפי הכל דוקא, ולא סגי אם הוא שגור בפיו, ע"ש. ומדברי הרב ארחות חיים (דף ה') משמע כדברי הבי"ח, שכתב וז"ל, וי"א שכל דבר שרגיל בה לכתבה בדיוק מותר לאומרו בעל פה, וראיה מדר"מ שכתב מגילה בע"פ משום דרגיל בה לכותבה בדיוק, עכ"ל. ומוכח דבשגור בפיו לבד סגי. אבל קשה דהא אמרינן במגילה (יח:): אהא דר"מ, שעת הדחק שאני. ומאי מייתי ראייה מדר"מ לומר בעל פה. ועיין בפר"ח. ע"כ. וראה בילקוט יוסף ס"י מט מה שהארכנו בנ"ד. ועכ"פ לדינא אנו סומכים על סברא זו, בצירוף עוד

טעמים. ובפרט אי נימא דפסוקי ויכולו נעשו שגורים בפי רוב העולם, אחר שאומרים זאת בתפלה ובקידוש. ומרן בש"ע לא חילק בין אם מוציא אחרים או אינו מוציא אחרים.

ה. ועוד י"ל שאפי' להחולקים דס"ל שלהוציא אחרים אסור אפילו בשגור, הוא דוקא דבר שנתקן לאומרו בציבור, דבזה אסור להוציא את הרבים, משא"כ באמירת ויכולו בקידוש הנאמר אצל כל יחיד. אולם כל זה לאותם שכתבו בלשון להוציא "רבים" אסור, אבל לא לאלה שכתבו בלשון להוציא "אחרים" אסור.

ו. ועוד י"ל, שאנו סומכים על השיטה הסוברת שכל ענין תורה שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ אינה אלא למצוה מן המובחר, כמובא בתוס' ישנים ביומא (ע) ובברכי יוסף ומחזיק ברכה (אורח חיים סימן מ"ט), ובשור"ת קול אליהו ח"א (סימן ב'), ועוד. אלא שהרבה פוסקים סוברים שהוא איסור גמור מדרבנן, ויש הסוברים שהוא אפילו מה"ת, ראה בברכי יוסף, ובספר ווי העמודים על ספר יראים (סוף ה' מגילה) ובפי' שם חדש על היראים (שם). ע"ש. ולא יצאנו איפוא מידי פלוגתא, אך יש לצרף ריבוי השיטות להתירא.

ז. ובשור"ת ציץ אליעזר הנ"ל חידש, דהואיל ואמירה זו של ויכולו נתקנה כדי להעיד על ידי כך שהבורא ית"ש הוא שברא בששת ימים את השמים ואת הארץ וכל אשר בס, וינח ביום השביעי, א"כ חל על האמירה גדר של דין עדות, ולכן אומרים אותו גם בעמידה, ומכיון שכן, הרי דין עדות הוא דבעינן שיעידו מפיהם ולא מפי כתבם, וא"כ גם כאן מתחילה כאשר תיקנו חז"ל אמירתו בכניסת השבת המכוון היה שיאמרו אותו בעל פה, ולא מתוך הכתב, וזהו שאמרו בגמ' בשבת (ק"ט:) כל "האומר", ככתוב במקומות אחרים היכא שצריכים קריאה בדיוקא, והיינו מפני שכאן בעינן אמירה בעל פה, ועל כל פנים לא בדיוקא מתוך הכתב. ואמנם כ"ז לתוספת טעם, דבלא שאר הטעמים א"א לנו להתיר איסור מסברא זו לבד דחשיב כעדות וכו', דהא הכא העדים עצמם אומרים מתוך הכתב, ואפי' בעדות ממש מהני בכה"ג, בעד שסידר את הדברים שרוצה להעיד בכתב, וזוכר הדברים גם בלא הכתב, ורק קורא מתוך הכתב. וכן הנותן עדותו כתובה לב"ד,

ואומר מה שכתוב כאן אני מעיד, מפיהם קרינן ביה, וכמ"ש הב"י בבדק הבית (ח"מ סי' כ"ח) בשם הריטב"א. ואמנם אם אין העדים זוכרים העדות אלא על פי הכתב, כתב בשור"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קכא), דנקטינן דאי נפיק שטרא מתותי ידי סהדי דכתבי ליה אדעתא דנפשיהו, ולא דכירי לסהדותא, ואתי לאסהודי גופא דעובדא אפומא דהאי שטרא, עליהו אמר קרא מפיהם ולא מפי כתבם, ואפי' בעדות אשה שהוכשר בעד מפי עד, ובעבד אשה וקרוב, תניא בתוספתא (כתובות פ"ב) שאם מצאו כתוב בשטר מת פלוני, לא תנשא אשתו. ע"כ. וראה בשור"ת הריב"ש (סי' קצג ורפ), ובאורך בבני שמואל בשאלותיו (מס"א א' עד סי' ד).

ח. ועוד יש ליישב בפשיטות על פי הירושלמי שהביא הרדב"ז ח"ד (סי' קלה) שכתב האיסור לומר מקרא בעל פה הוא דוקא בקורא בתורה [מתוך ספר תורה]. שמא יאמרו שהספר תורה חסר [לכן משלים בעל פה] ואם כן פשוט דויכולו ושאר הפרשיות שאנו קוראים בעל פה מותר לקראם על פה, מכיון שאיננו קוראים מתוך ספר תורה.

ט. ועוד יש ליישב על פי הירושלמי ביומא (פרק בא לו כהן גדול) שתירצו כיצד כהן גדול קורא את פרשת אך בעשור שבחומש הפקודים בעל פה, ואמרו, שניא היא שהיא סדרו של יום, ולפ"ז י"ל דה"ה גבי אמירת ויכולו מכיון שהוא מסדרו של יום הנהוג בכל ישראל, אין איסור לאומרו בעל פה.

ודע, דמה שנאסר לומר בע"פ דברים שבכתב, היינו פסוק שלם, וכמ"ש בשור"ת שאלת יעב"ץ ח"א (סימן פא), שקרוב לומר שלא נאסר לקרות פסוק על פה, משום דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בע"פ, אלא כשגומר כל הפסוק, שהרי אנו רואים שנהגו בכך בש"ס ופוסקים, שכשצריכים להביא פסוק אין כותבים כולו אלא וכו' שנראה מזה שנהגו שלא לגמרו, מפני הטעם שכתבנו. אלא שאני רואה מפ"ק דגיטין (ו:) שאפילו איזה תיבות מן הכתוב דינן כפסוק שלם (דאמר' ב' תיבות כותבין בלא שירטוט, ג' אין כותבין. והכי קי"ל ביורה דעה סימן רפד ע"ש). ואולי יש לחלק בין שירטוט לקריאה. ע"כ.

ועיין בילקוט יוסף על הלכות ברכות השחר ופסוקי דזמרה (מהדורת תשס"ד סימן מט) שהארכנו בס"ד בפרטי דינים אלה.

אמירת חצי פסוק בקידוש

או שלא לאומרו כלל.

גם בערוך השלחן (סעיף כ"ט) כתב, שיש שנהגו לומר בלחש כל הפסוק מוירא אלוקים את כל אשר עשה וגו', ומתחילין מן יום השישי בקול רם. והטעם כרי שלא תהיה ההתחלה באמצע פסוק. ונכון הוא. ע"כ.

ועפ"ז כתב בהגדה של פסח חכמי ירושלים בשם הגרי"ש אלישיב, שהקשה מדוע בעל ההגדה הביא במצות כורך את הפסוק על מצות ומרורים יאכלוהו, שהוא פסוק הנאמר בפסח שני, ולא הביא הפסוק הנאמר על פסח ראשון, ומצות על מרורים יאכלוהו. ותירץ, דהפסוק הנאמר בפסח ראשון הוא פסוקא, וכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. אבל הפסוק הנאמר בפסח שני בא אחר אתנחתא, וכי האי גוונא לית לן בה. ע"כ.

אולם החתם סופר שם דחה סברא זו, שהרי מבואר במגילה (כב.) לגבי קריאת התורה בראש חודש בפרשת פנחס, היכי נעביד, כיון דאיכא שם אך תמני פסוקים, רב אמר דולג, השני חוזר ומתחיל פסוק שגמר בו שלפניו, ושמואל אמר פוסק, הראשון קורא חצי הפסוק השלישי, ופוסקו. [רש"י]. ומאי טעמא לא אמר רב פוסק, קסבר כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן. ושמואל אמר פסקינן. והקשו בגמ' על שמואל, והא אמר רבי חנניא קרא, צער גדול היה לי אצל רבי חנניא הגדול, ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן, הואיל ולהתלמד עשויין. והשתא מאי מקשה לשמואל וכו', ואי ס"ד אתנחתא פסיק הוא, לא הוי מקשה מידי. משמע דלא קיימא לן הך תירוץ דאתנחתא הוי כפסיק, ואין מקום לדבר זה. עכ"ד. אך בספר מגן גיבורים השיב על טענה זו, כיעו"ש.

אלא שבשו"ת רב פעלים ח"א (חלק אורח חיים סימן יא) כתב, שמאחר וד"ז מוזכר בפרי עץ חיים בשם האר"י ז"ל, שר בית הזוהר, אין לפקפק בזה. ובפרט שהוא ב' תיבות, וכמו בדין שירטוט שמותר לכתוב ב' אותיות בלי שירטוט, וכמו שאמרו בגיטין (ו:) אמר רבי יצחק, שתיים (שתי תיבות) כותבים (בלי שירטוט). שאין בזה שיעור

ומה שנהגים לומר "יום השישי ויכולו וגו'" כתב הרמ"א (סימן רעא סעיף י') שנרמז בו שם ה' בראשי תיבות. [כדי להשלים בראשי תיבות הזכרת ה']. ע"ש. וגם בא להשלים ע"ב תיבות. עיין במגן אברהם (סימן רעא ס"ק כב). ובפירושי סידור התפילה לרוקח (פו, סדר קידוש ליל שבת עמוד תפר) כתב, וינח ביום השביעי. וישבות שביתה גמורה, מערב כילה הכל, לכך והיה ביום השישי והכינו. לכך סמך ביום השישי ויכולו, ולומר לך משהכסיפו העליון והתחתון שבת ממלאכתו. ע"כ. ועוד שאומרים "יום השישי ויכולו" וכו' דקידוש כמשמעו, ביום קודם חשכה. וע' למהרי"ץ בעץ חיים (ח"א דף ק"א ע"א) שנכון להיות מקדש קודם הלילה כל מה דאפשר, לבלתי יכנסו בגבול מזל מאדים וכו'. ע"ש. וע' בתורת חיים (ע"ז ה.) שכתב, שהנה ששת ימי בראשית כנגד שית אלפי שנין דהוי עלמא, ויום השביעי הוא נגד עולם הבא שכולו שבת, ולכן נכתב יום "הששי", למלאות את השם הגדול, כי "יום הששי ויכולו השמים" ר"ת שם הוי"ה וכו'. ועיין בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (ס"ז צא). ע"ש.

ואמנם זה אינו אלא בקידוש, ולא כשאומרים ויכולו אחר העמידה. אלא שיש בתי כנסת של העדה המרוקאית שנהגו לומר יום השישי גם בו יכולו שאחר העמידה. אולם בשלמי צבור (דף קצו ע"ד) כתב, שמדברי הטור ושאר פוסקים מבואר דדוקא בקידוש אמרינן ליה כדי להשלים ע"ב תיבות, אבל בערבית לא אמרו אדם מעולם, אלא יתחיל ויאמר כמו בעמידה ויכולו וכו'. וכן הסכים הרב המגיה שם. וכ"ה בכף החיים פלאגי (סימן כח אות ט"ב), ובכה"ח סופר (סימן רסח אות לו).

ועיין בשו"ת חתם סופר ח"א (סימן י') שעמד ע"ז היאך אנו מתחילין הקידוש מאמצע הפסוק, והרי כל פסוקא דלא פסקיה משה לא פסקינן ליה, וכתב, שהרי תחלת הפסוק וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, דרשו חז"ל, טוב מאד זה המות, ולכן אין מתחילים מכאן, והיכא דלא אפשר שרי למפסק קרא. והביא שם בשם היכין וכו', דכל היכא דאיכא אתנח או זקף קטון, חשיב כפיסקא שפסקיה משה. ע"ש. ובאמת, שבספר חסד לאלפים כתב שי"ל את כל הפסוק,

קיב. המנהג שהמקדש או המבדיל על היין, קודם ברכת "בורא פרי הגפן", אומר "סברי מרנן", והשומעים עונים "לחיים". ומנהג זה יסודתו בהררי קודש, בדברי חז"ל. וגם לעורר את השומעים שיתנו דעתם לכוין לצאת ידי חובתם. (קיב)

הוא למקראות לפסקן פסקי פסקי בציבור, אבל כל יחיד בביתו שפיר מצי למימר פסקי דרחמי, ובוזה ניהא מה שנוהגין לומר קודם קידוש ויהי ערב ויהי בוקר והוא באמצע פסוק, כיון דכל אחד ואחד מקדש בביתו, דאין קידוש אלא במקום סעודה. והו"ד בס' בירורי חיים. (וע"ע בשו"ת פעולת צדיק שם, ובשו"ת שאילת יעקב סימן קלד).

וכבר מצינו כגון זה שאנו פוסקים באמצע הפסוק, כמו שנוהגים בק"ש שעל המטה, שנוהגים לומר עד כי אתה ה' מחסי. וכבר כתב המגן אברהם, שבפסוק שבכתובים אין להקפיד בזה. וכן בברכת הלבנה אומרים עד ידמו כאבן, שכל שהוא דרך תחנה ובקשה, אין להקפיד בזה. וכן בויכרך דוד שאומרים ויכרכו שם כבודך, שהוא חצי פסוק בנחמיה ט'. וגם בהטבת חלום אומרים ה' שמעתי שמעך יראתי, וגם ב"ג מדות אומרים עד ונקה, שהוא אמצע הפסוק. וע"ע בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (ס"ט נז), ובשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן קסה), ובשו"ת הרב"ז (סימן כו), ובשו"ת יביע אומר ח"י (תארו"ח סימן יב ד"ה והנה).

אמירת סברי מרנן ועניית "לחיים"

בידו כוס לקידוש או להבדלה, הוא אומר סברי מרנן, והקהל עונה, "לחיים" וכו'. ע"ש. ב. עוד שמעתי טעם אחר ואתיא כמאן דאמר (ברכות מ.) עץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה ולפיכך נקנסה עליו מיתה, ולכן הוא אומר סברי מרנן, היש בדעתכם שזה הכוס הוא לחיים ולא למות כאותו של אדם הראשון, והם עוני' לחיי לחיים יהיה ולא יהיה למות. ג. ויש אומרים טעם אחר על שם דאמרינן בברכות (מג.) בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו לפי שאין בית הבליעה פנוי, ועכשיו שבית הבליעה פנוי, הוא אומר היש בדעתכם רבותי לשמוע הברכה ולכוין דעתכם לצאת בה י"ח, והן עונין לחיי בלשון תלמוד ר"ל הן. וזהו הנכון שבכולם. ד. גם יתכן לומר שהוא נוטל רשות מן היושבים אם ישתה תחלה. וכך הוא הפירוש סברי מרנן, כלומר,

פסוק. ובפתח הדביר (סק"י) כתב, שבדרך תפלה מותר לחלק פסוק לבי. ע"ש. וכ"כ בנשמת אדם (כלל ה' אות ב') דמש"ה אנו אומרים במוסף בראש השנה ה' צבאות יגן עליהם, אף שהוא חצי פסוק, דרך תפילה שרי. ובספר רב ברכות (דף נא) כתב, דכיון דמזכירים שתי תיבות בלבד, אין חשש. וכיו"ב אמרו בגמרא גיטין (ו.) לגבי שרטוט, דאמר רבי יצחק שתיים כותבין שלש אין כותבין בלא שרטוט. נמצא שתי תיבות אין בהם שיעור פסוק. וגם לענין זה אין לחוש מה שאומרים יום השישי. ובשו"ת דברי חכמים (או"ח פ"ב) הביא מהגאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל דכל האיסור להתחיל באמצע הפסוק הוא דוקא אם אינו מסיים הפסוק עד סופו, אבל אם מסיים הפסוק, מותר להתחיל באמצע הפסוק. וכן כתב בספר נפש חיה (מילואים ל"ט נא). וכתב, דלפי זה יונח אשר בהתקדש היום בליל שבת מתחילים יום השישי, וברור שהקפידה היא רק שלא להפסיק באמצע פסוק שהתחיל בו, אבל רשאים להתחיל באמצע. ע"כ. ובשו"ת דברי סופרים (ס" כד) כתב, דרק בציבור אמרינן כן, דבזיון

(קיב) הנה כבר פשט המנהג שהמקדש אומר קודם ברכת "בורא פרי הגפן": סברי מרנן, והשומעים עונים, לחיים. וכתב האבודרהם (מעריב) של שבת דף מא סע"ד): ענין סברי מרנן, רבו הטעמים, יש אומרים שהטעם ע"ש דאמרינן בסנהדרין בפרק נגמר הדין, היו מוציאין אותו לסקלו והיו משקיין אותו כוס של יין חי, בקורטי לבונה, כדי שתטרף דעתו עליו, פירוש ולא ירגיש בענין הסקילה, כדאמרינן (סנהדרין דף מה.). ברור לו מיתה יפה. ויש רמז לזה מהפסוק שנא' (עמוס ב, ח) ויין ענושים ישתו, פי' יין של אותם שעונשין אותם בדין ישתו, על כן אומר סברי רבנן, כלומר היש בדעת מורי ורבותי שזה הכוס לחיים ולא למות, לברכה ולא לקללה, ולא יהיה כאותו שנגמר דינו, והם עונין לחיי, לחיים יהיה ולא למות. [וכ"ה במדרש תנחומא (פרשת פקודי סימן ב): ש"צ שיש

קיג. לכתחלה צריך להשמיע את הקידוש לאזניו. אולם אם לא השמיע לאזנו יצא. במה דברים אמורים כשביטא בשפתיו, אבל אם לא ביטא בשפתיו, רק הרהר הקידוש בלבו אף בדיעבד לא יצא ידי חובתו, וחוזר ומקדש, דגבי קידוש בעינן זכירה בפה דוקא. קיג.

כמאן דאמר עץ הדעת יין היה, לכן נהגו העולם כשמברך בצבור אומר סברי מרנן, והם עונים לחיים. ע"ש.

ובסידור רש"י (סימן תכא) כתב בשם רבינו יוסף טוב עלם, שהש"צ אומר סברי מרנן, כלומר תנו דעתכם על הברכה לצאת בה י"ח. וכ"כ בספר המנהיג (שם סי' עד). וע"ע במחזור ויטרי (סי' פ' עמוד מט). וע"ע בברכי יוסף (סי' קעד). וכתב בספר שמחת הרגל (דף יח:), שהגם דלפי הפשט אין הטעם מתיישב כ"כ, מ"מ צריך לאומרו, כי יש בו כוונות פרטיות במספר שמות הקודש. ע"כ. וע"ע בס' חיים לראש (דף מא:), ובגנזי חיים (מע' ס אות א).

ובשבת (טו:), איתא, מעשה בר' עקיבא שעשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס שהביא היה אומר: חמרא וחיי לפום רבנן ולפום תלמידיהון. וכתב בפתח עינים שם, שלהיות שהיה המנהג לומר "לחיים" בשתיית יין, לכן היה אומר כן ר' עקיבא. ע"ש. וע' בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סימן ט), ובשו"ת שרגא המאיר ח"ב (סימן כה).

להשמיע לאזניו הקידוש בליל שבת

מחלוקת בק"ש דכתיב שמע ישראל, אבל בשאר מצות דברי הכל יצא. והכתיב הסכת ושמע ישראל, שהוא בדברי תורה. ע"כ. וכ"ה בשלחן ערוך (סימן קפח סעיף ב') "צריך להשמיע לאזניו (ברכת המזון) מה שמוציא בשפתיו, ואם לא השמיע לאזניו יצא. ובלבד שיוציא בשפתיו". ע"כ.

הרהור כדיבור דמי או לאו כדיבור דמי - לענין קידוש

ירוחם, ומהרי"ל, ועוד. גם הרז"ה ס"ל דנקטינן כרב חסדא לחומרא בכל ענינים של תורה, דהרהור לאו כדיבור דמי. וכ"ה ברבאב"ד.

ולעומתם, דעת הרמב"ם (בפ"א מהלכות ברכות הלכה ז') שבדיעבד בכל הברכות כולן אם לא השמיע לאזניו יצא, אף אם בירך בלבו. וכן כתבו הסמ"ג (עשין כז), והארחות חיים, והרי"א ז'. ואף להרמב"ם והסמ"ג בק"ש דכתיב ביה ודברת בם, בעינן דיבור ממש, משא"כ בשאר ברכות דלא

ברשותכם ובדעתכם רבותי שאברך בפה"ג ואשתה תחלה והן עונין לחיי כלומר הן שתה תחלה.

וכפי הטעם הנ"ל גבי נגמר דינו, כן מבואר בתיקוני הזוהר (ויש תיקון כד). וכ"כ בספר המנהיג (הלכות שבת סימן עג), ובשבולי הלקט (סימן קמ). וע"ש. וע"ע בארחות חיים (הל' בהמ"ז אות כ, דף לג ע"ב, והל' ער"ש אות יד דף סב.), ע"ש. [והיינו, כשהיו דורשין לעדים על העבירה שאדם עושה, והיו חוזרין מלחקור, אומר להם סברי מרנן. והיינו, איך אתם סבורים, אם דינו לחיים או למות, ועונים לחיים. ואם הוא מחוייב בסקילה מביאין לו יין טוב וחזק, כדי שלא יצטער מן הסקילה. ועל כן אם אומר המקדש סברי מרנן, עונים לו השומעים לחיים, שהכוס ששותים יהיה לחיים, ולא ח"ו כאותו כוס ששותה הנידון למיתה]. והוסיף בספר טעמי המנהגים (עניני שבת אות רצב), בשם דעת הזקנים מבעלי התוס', על הפסוק (פרשת שמיני) ויין ושכר אל תשת וכו', ולפי שנקנסה מיתה על האדם בשביל אותו יין

קיג) במתני' ברכות (טו). הקורא את שמע ולא השמיע לאזניו יצא. רבי יוסי אומר לא יצא. ובגמרא (טו:), אמר רב יוסף מחלוקת בק"ש, אבל בשאר מצות דברי הכל לא יצא. דכתיב, הסכת ושמע ישראל. מתיבי, לא יברך ברהמ"ז בלבו ואם בירך יצא, אלא הכי איתמר, אמר רב יוסף

אמנם לענין הרהור, פליגי בגמרא רבינא ורב חסדא (ברכות כ:), אי הרהור כדיבור דמי או לאו כדיבור דמי, ופסק ר"ח כרב חסדא דהרהור לאו כדיבור דמי, ובהרהור אינו יוצא י"ח ק"ש, והובא בתוס' ובמרדכי שם. וכ"ה באור זרוע, ובראבי"ה, ובאשכול, וברש"י, ובתלמידי רבינו יונה, והרא"ש, והרא"ה, והרמב"ן, והריטב"א, והר"ן, ותוס' רבי יהודה החסיד, והמאירי, והאגודה, והאגור, ומהר"ם ריקאנטי, ורבינו

כתיב בהו לשון דיבור. ודעת הרמב"ם והסמ"ג ג"כ לפסוק כרב חסדא. אלא דמפלגי בין ק"ש לשאר מילי. וכן כתבו הפר"ח, והשאגת אריה, והפמ"ג, והישועות יעקב, ועוד. וראה ציונים לכל הנ"ל בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סימן ג' אות יד).

ומרן בבית יוסף (סימן קפה) הביא מחלוקת הפוסקים בזה, ובשלחן ערוך (שם, ובס"י רו ס"ג) פסק, שבדיעבד אם לא השמיע לאזניו יצא, ובלבד שיוציא בשפתיו. ופסק כן על פי דעת רוב הראשונים כנו', דהרהור לאו כדיבור דמי. ולפי זה גם בנ"ד אם קידש בהרהור הלב, לא יצא י"ח קידוש, דהרהור לאו כדיבור דמי.

אלא שהמהר"ח בן עטר בספר ראשון לציון (ברכות טו.) כתב, היכא שבירך בלבו ולא הוציא בשפתיו, צריך עיון אי מחייבין ליה לחזור ולברך, או דילמא אמרינן סב"ל, כיון שלהרמב"ם והסמ"ג הרהור כדיבור דמי. ומכרעא לי מילתא שבברהמ"ז שאם אנו מקילים נמצא שהוא מבטל מצות עשה מה"ת, צריך לחזור ולברך, ובשאר ברכות דרבנן, אם בירך בלבו אף על פי שלא הוציא בשפתיו אין לו לחזור ולברך. ע"ש. ואף על פי שמדברי מרן השלחן ערוך (שם) משמע דלא פליג בהכי, כבר נקטו האחרונים שעיקר הדין הכי הוי, שבברכות דרבנן נקטינן להקל. ולפי זה בברכת הקידוש שהיא מה"ת, אם הרהר בלבו י"ל שחייב לחזור ולקדש, משום דספק דאורייתא לחו'. [והיכא שהתפלל תפסו האחרונים דהקידוש מדרבנן, וכבר כתבנו לעיל בדעת הריטב"א, דכיון שיש לו יין עקרו חכמים דין קידוש בתפלה, וחייב לקדש מה"ת על היין. וכן כתבו עוד פוסקים].

ועיין בילקו"י על הלכות ברכות (סימן קפד הערה ד') בדיון ספק בירך ברהמ"ז, דחזור לברך מספק, והעירו, דהא איכא ספק לאו דלא תשא לדידן דנקטינן כהרמב"ם דברכה לבטלה הוי איסור תורה, ומאי חזית לחייבו לברך ולא לחוש שמא כבר בירך ועובר על לאו. וכתבו ליישב, דאזלינן בתר החזקה, דכיון דאיתחזק בחיובו לברך ברהמ"ז, תו לא חיישינן לספק. אולם זה שייך בספק במציאות, אם בירך או לא, אבל בספיקא דדינא כמו בנ"ד, מה יועיל החזקה, הרי סוף סוף איכא ספק שמא יצא י"ח בהרהור, ואם יחזור לקדש עובר בלא תשא. וראה בעין יצחק ח"ב

(עמ' תקלג). ואמנם מטעם חזקה לחוד אין לחייב לחזור ולברך מספק גם בברכות דרבנן, וכמו שביארנו בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמ' רפא) בדרבנן לא אזלינן בתר חזקת איסור, ואף היכא דאיתחזק איסורא לא מחמירין בדרבנן, וכדמוכח מהגמרא ביצה ד: ספק גולדה ביו"ט ספק בחול, אסורה משום דבר שיש לו מתירין. ותיפוק ליה דאסורה משום דאיתחזק איסורא, דהשתא הוא דילדה, אלא ודאי דספיקא דרבנן לקולא אף בדאיתחזק איסורא. ובשו"ת כתב סופר (חאו"ח סי' ל) כתב, שלדעת הרמב"ם דספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן, בספיקא דרבנן יש להקל גם בדאיתחזק איסורא. והובאו דבריו בשו"ת יביע אומר ח"א (חידו"ד סי' ג דף קסד סע"א). ע"ש. אלא שיש לעיין בזה לשיטת הש"ך (י"ד סי' קי בכללי הספק ספיקא כלל כ) שכתב שאפי' בספק דרבנן אם יש חזקת איסור אזלינן בתר החזקה בספיקא דרבנן. וי"ל.

ועל עצם השאלה דהיכא שאכל ושבע ונסתפק אם בירך ברכת המזון או לא, דחזור לברך מספק ואמאי לא חיישינן בזה לספק לא תשא, הגרעק"א בתשו' (סי' כה) תירץ, דעל כרך הדבר ברור כיון דספיקא דאורייתא לחומרא, אי מדאורייתא אי מדרבנן, כיון דעליו החיוב להזכיר יצ"מ ולברך ברהמ"ז, הוי כמחוייב ודאי, דמזכירו בנוסח ברכה, ואין עליו שם מברך ברכה שאינה צריכה, ואף אם קמי שמיא גליא שכבר בירך [ובנ"ד דהלכה כמ"ד הרהור כדיבור דמי, וכבר יצא י"ח במה שהרהר], מכל מקום אינו עובר בלא תשא, כיון דעושה כן מחמת ספק חיוב, וחייבו אותו חז"ל בכך לחזור ולברך, אין זה בכלל מברך ברכה שאינה צריכה. ע"כ.

ועוד יש לדון בזה דשמא יצא י"ח בתפלה, וכדברי המגן אברהם (סי' רעא סק"א) והקידוש בביתו הוא רק מדרבנן, ואם הרהר קידוש בלבו יצא י"ח קידוש בדיעבד. אא"כ נאמר שכיון שחכמים תיקנו לקדש על היין עקרו דין קידוש בתפלה, ודוחק לומר כן, דשאני בסוכה (ג. ותוס' שם) דעביד שלא כהוגן ומש"ה עקרו דין ישיבה בסוכה בתוספת דין חכמים, משא"כ הכא, וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סימן טו בהערה).

וכבר נתבאר לעיל בדעת הריטב"א דאף דפליג על התוס' ביושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו

בתוך הבית, דס"ל שיצא י"ח, נראה דבקיודש יודו לדברי התוס' בסוכה, דשאני יושב בסוכה שקיים מצות סוכה כהלכתה, אלא שעבר על גזרת חכמים בדבר נטפל לסוכה. וכן מי שקיים מצות פסח מצה ומרור כהלכתן, אלא שלא אמר בפיו פסח מצה ומרור, שאין אמירה זו אלא לחיזוק והבהרת מטרת מצוות אלו, משא"כ בתקנת יין לקידוש, שזו היא תקנה לעצם צורת ואופן עשיית המצוה, בזה יודו שאם לא קיים המצוה כתקנת חז"ל, הגם שיש לו יין, לא יצא ידי חובה אפילו מדאורייתא, שעקרו חכמים מצוה זו למי שיש יין אם לא עשאה על היין.

[ועוד שבעיקר דברי המג"א כבר האריכו האחרונים, שהרי לא הזכיר זכר ליציאת מצרים, וילפינן בגמרא (פסחים ק"ז:) שיש להזכיר יציאת מצרים בקידוש. ואף אם נתחשב ביציאת מצרים שמזכיר ב"אמת ואמונה", מכל מקום הרי לא כיוון לצאת ידי חובת קידוש בתפלה, ומצוות צריכות כוונה (סי' ס' סעיף ו'). נמצא שהקידוש שמקדש בביתו הוא

קידוש היום בהרהור הלב אם יוצאים בו ידי חובה

כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור בפה. ובשבת הרי כתיב רק זכור, ויתכן לומר שיוצא בהרהור. והפמ"ג (א"א אות ב) נתכוין לזה ברמז. עכ"ל. ובתפארת ישראל (ריש הענין) כתב, דהא דקי"ל זכור את יום השבת, זכרהו על היין, היינו בפה, ונפקא לן מדכתיב לקדשו, היינו קידוש באמירה, והכי איתא במכילתא לקדשו בברכה. ע"כ. ואכתי יד הדוחה נטויה שי"ל לקדשו בברכה בהרהור הלב.

אולם האחרונים הנ"ל לא ראו הברייתא בתורת כהנים הנ"ל, דילפינן גם בקידוש דבעינן דוקא בפה. ולדברי הפרי מגדים אף אי נימא דהרהור לאו כדיבור דמי, היכא שהמצוה היא בזכירה, וזכירה בלב היא, אי לאו דברי התורה כהנים הנ"ל, מהני הרהור מה"ת, ואף שחכמים תיקנו לקדש, דמי לכל ברכות דרבנן דחיישינן לסב"ל, ובדיעבד אם הרהר בלבו יצא. וגם בקידוש כיון שמה"ת מהני זכירה בלב, אם הרהר הקידוש בלבו יצא. ע"פ דברי המג"א ודעימיה דיוצאים י"ח קידוש בתפלה. [ובמק"א כתבנו

ומכאן העיר מרן אמרו"ר שליט"א על דברי הפרי מגדים (סי' רעא סק"ב), שכתב שמצות קידוש אף בלב מהני, כדמוכח ממה שאמרו במגילה (ח). שזכירת עמלק צריכה להיות בפה, מפני שכבר נאמר לא תשכח, ומה אני מקיים זכור? בפה! וא"כ בקידוש לא נאמר בו לא תשכח, אלא זכור את יום השבת לקדשו, ודרשו חז"ל (פסחים קו.) זוכרהו על היין בכניסתו. לפיכך די בהרהור הלב. ע"כ. וכ"כ בספר כרם שלמה (סי' רעא). וכ"כ עוד בשו"ת קונטרס התשובות (סימן יח), ובספר ילקוט הגרשוני (סימן רצו - רצז) דן לומר שגם בהבדלה יוצאים ידי חובה בהרהור, כמו לגבי קידוש. גם בספר נחלת יעקב סלניק (סוף פרשת בא, יג, ג) כתב, דלכאורה מנ"ל שצריך לזכור בפה פרשת יציאת מצרים, והא גבי שבת נמי דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, אפ"ה אין חייבים לקרות פרשת השבת בפה, רק שיזכור בלב וכו'. עכ"ל.

גם בכף החיים (סימן רעא סק"י) כתב, שיש לעיין אם צריך לזכור דוקא בפה, או"ד מהני אף בלב. וציין לדברי הגמ' (מגילה יח.) זכור יכול בלב,

שמד' הריטב"א נראה דכל שיש לו יין לא יצא י"ח אף מה"ת בתפלה. ודו"ק].

גם הגאון רבי חיים פונטרימולי בספר פתח הדביר (סי' רעא סק"ד) השיג על הפמ"ג מהתורת כהנים,

ע"ש. וכן בשו"ת רב"ז (סי' ה) השיג כן על התפארת ישראל הנ"ל. ומהר"י נג'אר בספר מועדי ה' (דף מא.) השיג על הרב נחלת יעקב הנ"ל, דאשתמטיתה דברי התורת כהנים (ר"פ בחקותי).

הערת מרן אמו"ר - בדין קידוש בהרהור אם יצא ידי חובה

ובעת ראיתי למרן אמו"ר שליט"א שהעיר בכתב ידו בגליון ילקו"י מהדו"ק, "דהא קי"ל כמרן שלא יצא, וכ"ש בקידוש דהוי דאורייתא". עכ"ל. וכוונתו להעיר עמ"ש בהערה שם, בשם מהר"ח בן עטר, דאם הרהר קידוש בלבו יצא, ואף שמדברי מרן משמע דלא פליג בהכי וכו', וע"ז העיר דהא דעת מרן דהרהור לאו כדיבור דמי. והנה ודאי דקי"ל כדעת מרן דהרהור לאו כדיבור דמי, והביאור בדברינו בילקו"י הוא מצד סב"ל, דקי"ל למעשה שאם הרהר ברכה בלבו, כגון אשר יצר ובורא נפשות, יצא משום סב"ל, דהיאך יוכל לברך שוב אשר יצר, שמא הרהור כדיבור דמי ויצא י"ח הברכה. אבל בקידוש בודאי דלא יצא, על פי דברי התורת כהנים דבעינן זכירה בפה דוקא. וזו היתה כוונת דברינו בילקו"י. ושמא הכוונה דכיון שדעת מרן לברך ועיקר הקידוש הוא מצוה מה"ת, אין בזה לחוש בזה לסב"ל. ועוד יש ליישב דברי מהר"ח בן עטר דהכא שאני, שאם זכור בלב הוא, מועיל גם למ"ד הרהור לאו כדיבור דמי.

והניף ידו שנית בספר דבש לפי (מערכת ז אות כא). שהביא מה שכתב הרב מאורי אור לתמוה דמנ"ל שהקידוש בפה, דילמא די לו בהרהור הלב, דהא הכא לא כתיב לא תשכח, ולא דמי לזכירת עמלק, וכמ"ש במגילה (יח.). וכתב (המאורי אור) שאפשר שאמירה בפה אינה אלא מדרבנן, ומה"ת די בהרהור הלב. והשיג ע"ז מרן החיד"א, שנעלם ממנו דברי התורת כהנים ר"פ בחקותי הנ"ל, שלמדנו זאת ממה שנאמר שמור הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור בפה וכו'. ע"ש. הרי מפורש שצ"ל בפה. ושוב כתב (דף סה) שמצא בילקוט כנ"ל, שצריך לקיים זכור בפה. וכן בשו"ת יוסף אומץ (סימן כג) הביא דברי הרמב"ן בספר המצות (סוף עשין מצוה ז) שכתב, שנצטוינו לזכור בפה ולהשיב אל לבנו מה שעשה השי"ת למרים וכו' והכי איתא בספרא (ר"פ בחקותי), זכור את אשר עשה ה"א למרים, יכול בלב, כשהוא אומר השמר בנגע הצרעת לשמור מאד ולעשות, הרי שכחת הלב אמורה, ומה אני מקיים זכור, שתהיה שונה בפיך. ע"ש.

והנה מרן החיד"א בספר ראש דוד (פרשת תצוה דף סד ע"ד) הקשה בדין הקידוש שנאמר בו זכור את יום השבת לקדשו, ולא נאמר לא תשכח, ואעפ"כ צריך לקדש בפה, ואילו בזכירת עמלק הוצרך הכתוב לכתוב לא תשכח כדי ללמד שהזכירה בפה (מגילה יח.), וכתב לחלק בין הענינים, ושם (דף סה סע"א) כתב שמצא בילקוט (ר"פ בחקותי) שלמדו כן ממ"ש שמור את יום השבת לקדשו, הרי שמירת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור בפה. וסיים, ובהגלות נגלות דברי הילקוט נסתרו כל הדברים הנ"ל. עכת"ד. [ובאמת ששורש דברי הילקוט בתורת כהנים הנ"ל]. ובספרו דברים אחדים (דרוש כא לשבת זכור דף קי סע"ב) כתב, כשכתבתי בספר ראש דוד כנ"ל הייתי במקום שאין שם ספרים, ועתה ראיתי דמש"כ בשם הילקוט הוא ברייתא בתורת כהנים וכו'. ע"ש.

ויוסף עוד דוד בספרו אהבת דוד (דרוש יד לשבת זכור, בדפוס חדש עמוד קיח), והביא מ"ש בספר מאורי אור על הש"ס ח"א (דף לה ע"ג), לתמוה שבקידוש שנאמר בו "זכור" בלבד, מנ"ל שצריך לזכרו בפה, ותירץ, שי"ל מדאורייתא די לזכרו בלב. ואמירה בפה אינו אלא רק מדרבנן. והשיג עליו מרן החיד"א, שנעלם ממנו מ"ש בתורת כהנים (ר"פ בחקותי) הנ"ל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת קרן לדוד (סי' פה), ולא זכר מהתורת כהנים. וכמו כן יש להעיר על הרה"ג מהר"י נג'אר בספר שבות יהודה על המכילתא (פרשת בא דף כב ע"ד). ע"ש.

ובמכתב לחזקיהו (שבת סט: דף לא ע"ד) כתב לדייק מההיא דאמרי' במגילה (יח.), אלמא דבשבת (דלא כתיב לא תשכח), כשאומר את הקידוש בלבו דיו. והביא קושית הרב אבני שהם, במי שנמצא במדבר ושכח מתי שבת, דאמרינן מונה ששה

לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, בפה, א"כ בשבת מנ"ל זכירה בפה דילמא בלב, ולפמש"כ ניחא, שכשם שבריאית המנוחה היתה במאמר פיו יתברך כמו כל הבריאיות, כך היא המצוה עלינו לזכור בפה. ע"כ. ולא זכר שר מדברי התורה כהנים ר"פ בחוקותי הנ"ל.

וכ"כ בשו"ת מהר"י מברונא (סימן טו) שכל הזכרה בפה היא, כמו זכור את יום השבת דהיינו קידוש, ע"כ. וכ"כ בתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' קח). ע"ש. וכ"כ במהרש"א (ח"א פסחים קטז): שזכור את יום השבת היינו בפה. וראה עוד בקונטרס שבימת שבת לר' צדוק הכהן מלובלין (שנדפס בס' פרי צדיק. באות ב) שדן בזה עפ"ד היראים (סימן צו) שמנה מצוה, לתת שמירת שבת על לבו דכתיב (שמות לא יד) ושמרתם את השבת, וכתיב (דברים ה, יב) שמור את יום השבת לקדשו. ושמירה הוא בלב כדכתיב (בראשית לו, יא) ואביו שמר את הדבר, כי תשמרם בבטנך (משלי כב). וא"כ י"ל דזכור הוא בפה, ע"ש. ושם הביא מפ"י הראב"ד לתו"כ שם שמפרש דקאי על לימוד הלכות שבת. וכ"ה בפ"י הר"ש משנץ ופי' רבנו הלל לתו"כ שם. ועי' בס' חסידים (סי' קנד) מצוה לשנות ארבעים חסר אחת וכו'.

[ונדפסה הערה זו, גם בהערות מרן אאמו"ר על גליונות ספר כף החיים במהדורות הראשונות, אלא שבהוצאות האחרונות חכם בבלי אחד ע"ה מחק את כל הערותיו של מרן אאמו"ר, וגרם בהלכות רבות מכשול לרבים, וכמו בהלכה זו, שהקורא יכול לסמוך לדינא שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בהרהור, ולא ידע שאילו הפמ"ג וכף החיים ראו דברי התו"כ המפורשים היפך דבריו, בודאי דהוה הדרי בהו. וכן לענין קידוש ביו"ט, שבכה"ח (אות ז) כתב שהוא מדרבנן, ובמהדורות הראשונות הודפסה הערת מרן אאמו"ר בכת"י לעיין בחזון עובדיה סי' ב', דשם מבואר דעת רזה"פ שהוא מה"ת, ואותו חכם בבלי מחק הערה זו. וכן לענין קידוש בביהכ"נ בשבת בבוקר, בטעימה מיני מגדנות (סי' רעג אות ה), שבדפוסים הישנים הודפסה הערת מרן בכת"י, והחכם הנ"ל ע"ה מחק הערה זו. וכן לענין המברך בורא פרי האדמה על בשר, שבכף החיים כתב שיצא ידי חובה, ואילו בריטב"א בהל' ברכות מבואר להדיא שלא יצא ידי חובה. ואילו הכף החיים היה רואה דברי הריטב"א בודאי שלא היה

ימים ומשמר יום אחד, וההוא יומא במאי מינכר ליה בקידושא ואבדלתא. שאיך יכול לקדש ולהבדיל בשבת שלו, והשיב ע"ז, שמדברי התוס' (מגילה מ.) מוכח שבקידוש היום יכול להרהר בלבו וכו'. ע"ש. אולם נעלם ממנו לפי שעה דברי התורה כהנים. ושור"ר אליו בהשמטות (דף קו ע"ד) שהביא דברי התורה כהנים. ע"ש. [וע"ע בשדי חמד מע' ז כלל יג].

ובספר ילקוט הגרשוני (סימן רצו) ביקש לדון שגם בהבדלה יוצאים י"ח בהרהור. ע"ש. וערבך ערבא צריך, שהקידוש צ"ל בפה. והגאון הראגצ'ובי בספר צפנת פענח (פכ"ט מהל' שבת ה"א), כתב לחלק בזה בין הקידוש שצ"ל בפה, להבדלה שסגי בהרהור הלב. ע"ש. ומי כהחכם יודע פשר דבר, הלא לרבינו הרמב"ם ההבדלה היא בכלל זכור, וכמ"ש הרב המגיד, א"כ מאן פליג לן בין קידוש להבדלה, הרי כשם שגם הנשים חייבות בהבדלה מפני שהן בכלל מצות "זכור", ה"ה לענין זכור בפה, ואין לחלק בין קידוש להבדלה. וכיו"ב כתב החכם צבי (סימן ה), שאין לברות סברות וחילוקים מלבנו בדבר שאין לו שורש בתלמוד ובפוסקים. ע"ש. ושור"ר בהשמטות שבסוף ספר צפנת פענח (דף קיא ע"א) שחזר בו מדבריו, והשוה הבדלה לקידוש, דבעינן בפה, הדר הוא לכל חסידיו. וע"ע בצפנת פענח עה"ת (ר"פ בחוקותי). וע"ע בשו"ת בנין שלמה (בסוף הספר בהוספות דף טו ע"א), ובשו"ת זכר יהוסף משאוול (סי' סד), ובשו"ת הרב"ז ח"א (סי' ו). וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן ו' אות ב-ג), ובשו"ת יחיה דעת ח"ו (סימן כח בהערה).

והנה הגאון ההפלאה בספר פנים יפות (פרשת יתרו, דף מז:): על הפסוק זכור את יום השבת לקדשו, כתב, שזכור הוא מצוות עשה לקדש השבת בפה, והטעם, לפי שבריאית המנוחה היה ע"פ השי"ת במאמר פיו, והוא מה שברכו וקדשו בפיו, ולכן נצטוינו אף אנו לקדשו בפה. והיינו דמסיים הכתוב, כי ששת וגו', דהיינו שעשה במאמרו, וכן וינח ביום השביעי שהוא בריאת המנוחה הוא ע"פ מאמרו, והיינו, על כן בירך את יום השבת ויקדשהו, והוא נתינת טעם על מצות זכור. וע"פ זה מובן שפירוש זכור בפה, ואע"ג דאמרינן במגילה (יח.) זכור בפה, שכשהוא אומר

קיד. בליל סוכות כאשר המקדש מברך ברכת לישב בסוכה, יש אומרים שאין לנשים לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה, דאחר שלדידן הנשים אינן רשאות לברך לישב בסוכה, ממילא אין הברכה שייכת להן, ואם יענו אמן הוי הפסק בין ברכת הגפן לטעימה. ולדעתם הנשים יהרהרו אמן בלבן, ויוכלו לטעום מהיין. ויש שיעצו שהנשים יענו אמן, אך לא יטעמו מהיין, אחר שהטעימה היא לחיבוב מצוה בעלמא. ויש שפקפקו בעצה זו. (קיד)

חולק עליו. וכן רבים כאלה. ובודאי נידח"ל להרב כה"ח בהערות אלה לאמתה של תורה. [ובזמנו נכד המחבר ע"ה הבטיח למרן, כי בתמורה לכתיבת המשך הכף החיים על יו"ד, ידפיס כל הערותיו בכתב יד בגליון הכה"ח].

אם הנשים יכולות לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה בקידוש ליל סוכות

והשיב הרה"מ"ח, דתקנה זו היא רק לגבי עניית אמן שלא תהא הפסק, אבל אכתי יש לעיין שהשמיעה עצמה של ברכת שהחיינו תהא נחשבת כהפסק, והנה מבואר בשלחן ערוך (סימן כה סעיף י'). שאם שמע קדיש בין תפלה של יד לשל ראש לא יפסיק לענות עמהם, אלא שומע ושותק ומכוון למה שאומרים, ובבית יוסף שם מבואר שזה משום דאנו פוסקים דלענין עניית קדושה הוי שומע כעונה, ולענין הפסק לא הוי הפסקה.

(קיד) ראה במה שכתבנו בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני. (סימן רסג, עמוד רפג. מהדורת תשע"ב).

ועיין בשו"ת הר צבי (אורח חיים א' סימן קנד) שנשאל למנהג האשכנזים שהנשים מברכות שהחיינו בליל הסדר בהדלקת הנרות, לכאורה היאך יענו אמן אחר ברכת שהחיינו בקידוש, דאחר שהן כבר יצאו י"ח בברכה זו, הוי עניית אמן על שהחיינו הפסק בין הברכה לטעימה. וא"כ יש לתקן שלא יענו אמן אחרי ברכת שהחיינו.

השומע קדושה באמצע תפלת הלחש אם שותק ושומע

ממש, אלא שהשליח צבור מוציא את השומע שהרי לשם כך הש"צ אומר קדושה בקול, שהרי בכמה ראשונים מבואר שאם שומע קדושה מהעומד לידו, אף שאינו ש"צ ולא מכוין עליו, יוצא י"ח אמירת קדושה בשמיעה, חזינן דאינו ממש מדין שומע כעונה. אבל בקידוש שמוטל על כל אחד מצו לקדש, צריך שומע כעונה ממש. וכן המנהג לשתוק ולכוין לש"צ.

ולפי זה גם בני"ד הנשים השומעות ברכת לישב בסוכה עצם השמיעה אינה חשובה כהפסק, ובפרט די"ל דמה שהן צריכות לצאת י"ח הוי שומע כעונה, אבל מה שאינן צריכות לצאת י"ח, כמו ברכת לישב בסוכה, אינן מכוונות לצאת בזה י"ח, וממילא לגבי ברכה זו ליכא דין שומע כעונה. ודמי למה שביארנו בילקו"י על ברכות (סימן רח), במי ששומע ברכת על המחיה מחבירו ומכוין לצאת י"ח, וחבירו מוסיף על היין או על הפירות [שנתחייב בהן בברכה אחרונה], דשפיר דמי, דמה שאינו מכוין לצאת י"ח הוי כאילו לא אמרו כלל, ואינו הפסק, דשומע כעונה רק לגבי מה שרוצה לצאת י"ח.

ומקור הדברים הוא ברש"י (סוכה לב.) דהמתפלל ושמע מפי החזן קדיש או קדושה, אינו יכול להפסיק ולענות עם הצבור, אלא ישתוק וימתין מעט דשומע כעונה. ובתוס' ברכות (כא: ד"ה עד), כתבו בשם ר"ת ור"י דאדרבה אי שומע כעונה הוי הפסקה אם שותק. ע"ש. ולפי זה בני"ד אם הנשים ישמעו ברכת שהחיינו אף אם לא יענו אמן הוי הפסק.

אולם כבר נתבאר בילקו"י תפלה כרך א' (מהדורת תשס"ד, עמוד תסח), ובילקו"י תפלה כרך ב' (עמוד קכד), דהעיקר לדינא שהעומד באמצע תפלת שמונה עשרה ושומע קדושה, ישתוק וישמע הקדושה, ואינו נחשב להפסק, דאף דשומע כעונה הוא ממש כעונה, מכל מקום לגבי הפסק בתפלה בעינן דיבור ממש, ולא דיני דיבור, [וכבר ביארנו לעיל בשם הרב מלא הרועים, דלענין מצוה מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, אבל לענין הפסק אין נקרא הפסק אלא כשהפסיק בפועל ממש, ומחשבה רעה אין מצרפה למעשה. ויש להוסיף, דעניית קדושה אינה מצוה חיובית, ואין צריכים לדין שומע כעונה

אם שמיעה חשיבא הפסק

ואע"פ שאם שומע ממי שמחוייב בקידוש אפילו לא ענה אמן יצא ידי חובה, מ"מ לכתחלה חייב לענות אמן כדי שיחשב לו כמו שביך בעצמו. וגם הרי לא גרע מסתם ברכה ששומע בין נטילה להמוציא שחייב לענות אמן, אבל לומר בעצמו אתכל נוסח הקידוש זה הפסק יותר מאשר לשמוע ולענות אמן.

והגרא"ז מלצר זצ"ל נתן טעם על מה שנהגו הנשים שלא לטעום מכוס ההבדלה, משום דאנו חוששים דשמא הלכה כשיטת האומרים דנשים פטורות מהבדלה, ולשיטה זו האמן שהיא עושה על ברכת האור וההבדלה הוא הפסק בין בורא פרי הגפן שיוצאת מפי הבעל לשתייה. ע"ש.

שהחיינו בהדלקת הנרות

מצרים. וכ"ש שרשאות לענות "אמן" אחר ברכת שהחיינו ששומעות בקידוש בליל פסח מפי בעליהן, ואין לחוש בזה להפסק בין ברכת הגפן לטעימה. אולם בשאר ימים טובים אם קדמה האשה ובירכה שהחיינו בהדלקה, אינה עונה אמן אחר ברכת שהחיינו שבקידוש. וראה בילקו"י מועדים (עמ' תמח), ובחזון עובדיה על פסח (מהדורת תשס"ג, עמ' רעא). ובהליכו"ע ח"ב (עמ' א). ובחזו"ע ימים נוראים (עמוד סג בהערה).

שכח לברך שהחיינו בקידוש ליל פסח

הנז', וגם בספר הערוך על הלכות ליל הסדר הקשה קושיא זו, ואכן תירצו בדוחק דהגמ' בעירובין איירי כשלא אמר ברכת אשר גאלנו. ובאמת הוא דוחק, ולכן סיים בחזון עובדיה וכתב וצ"ע. אלא דלדינא תפס דסב"ל. אך המחבר הנ"ל לא חשש לדברי החולקים [ראה להלן] ופסק לברך שהחיינו גם אחר ברכת אשר גאלנו. [ספר ברכת ה' ח"ד עמ' קיג].

אולם אחר שמצינו לכמה פוסקים [ושמא גם לאחד מהראשונים, ראה להלן] שגם כתבו שיוצא ידי חובת שהחיינו בברכת גאל ישראל, צ"ל, דבגמ' קאי על עיקר חיוב אמירת זמן בחג, דאפשר עד שבעה ימים, וקאי על זמנה שהוא לאפוקי אחר החג. ולאפוקי שאינו רק בלילה הראשונה. אבל אם אכן פטר את החיוב על ידי ברכת גאל ישראל

וע"ש בהר צבי שהביא ראייה דהשמיעה עצמה אינה חשובה כהפסק, מהרשב"ם (פסחים קו:). שכתב, נטל ידיו לא יקדש, אלא אחר יקדש והוא יוצא י"ח בשמיעה ושתי, אבל הוא עצמו לא יקדש אם נטל ידיו, כדי שיאכל על סמך נטילה דלפני קידוש, דקידוש מפסיק בין נטילה לאכילה, והוי כהיסח הדעת. עכ"ל. הרי מפורש ברשב"ם דהשמיעה עצמה לא הוי הפסק. אולם בלאו הכי התם עונה אמן אחר ברכת המקדש, ומכל מקום לא הוי הפסק, וע"כ דהפסק שבין נטילה לאכילה יותר קל מבין ברכה לטעימה, וממילא אין ראי' מרשב"ם גם לענין שמיעה בלבד דלא הוי הפסק. ויתכן דעניית אמן בנ"ד הוי צורך הסעודה, כדי שיהיה מותר לו לאכול צריך לצאת י"ח קידוש,

והנה בעיקר הדיון של הרב הר צבי, בלאו הכי מנהיגינו שאין הנשים מברכות שהחיינו בהדלקת הנרות, שיש לחוש בזה להפסק בין ברכת להדליק נר של יום טוב לבין ההדלקה. ומכל מקום אם קדמו הנשים ובירכו בליל פסח "שהחיינו" בהדלקת הנרות, אם הן מקדשות בעצמן בליל פסח, יכולות לחזור לברך "שהחיינו" על כוס הקידוש. והואיל וברכת "שהחיינו" בליל פסח באה גם על מצות מצה ומרור וד' כוסות וסיפור יציאת

ומילתא אגב אורחא, במי ששכח לברך שהחיינו בקידוש בליל פסח, כתב בחזון עובדיה (דיני קדש עמוד כז) שאם חתם ברכת גאל ישראל בברכת אשר גאלנו, יצא בזה ידי חובת ברכת שהחיינו, ותו אינו מברך. והסתמך על דברי הרב ערוגת הבורשם (סימן קמד) שכתב כן.

ומחבר אחד חלק ע"ז, והעיר מהגמ' בעירובין מ: שהשוכח לברך שהחיינו בליל ראשון של פסח, מברך כל שבעת ימי החג, ואפי' בלא כוס. ע"ש. וכ"כ המאירי שם וז"ל: "שבעת ימי הפסח", וכן של חג ודומיהם כל שלא אמר זמן ביום ראשון יראה מסוגיא זו שאומרו במחרתו, וכן בכל יום ויום אם לא אמרו עדיין. עכ"ל.

והנה הערה זו כבר עמד עליה בספר חזון עובדיה

בזה איה"נ נפטר מברכת שהחיינו, ואין זה ענין לעצם החיוב ששייך כל שבעת ימי החג.

וע"ש בחזון עובדיה שהביא מ"ש בארחות חיים (אות כא, דף פ ע"ג): יש שואלים על נוסח ברכת אשר גאלנו, שיש בה והגיענו הלילה הזה וכו', למה נתקנה והלא כבר בירכנו שהחיינו בקידוש. וי"ל לפי שצריך לומר כן יגיענו דמילי דצלותא נינהו, אומר והגיענו הלילה הזה. ע"כ. וכ"ה בכל בו (דף נד). וא"כ ברכת שהחיינו שייכא בהך ברכה.

איברא דהארחות חיים והכל בו סיימו, דהיינו טעמא שאין לומר ברכת שעשה נסים בקידוש, כמו שאומר בחנוכה ופורים, שברכת אשר גאלנו במקומה, ומבוארת יותר כאשר מזכירים בה פרט הנס. ע"ש. ואם איתא דברכת שהחיינו נמי נכללת בברכת אשר גאלנו, היה להם לסמוך עליה לגמרי לפטור גם ברכת שהחיינו, כמו שפוטרת ברכת שעשה נסים. וי"ל.

ובחפשי מצאתי עוד לאחד הראשונים מגדולי הדורות, מהר"ש מפליזא, מבעלי התוס', דלכאורה יש סיוע מדבריו למ"ש בחזון עובדיה, שאם בירך אשר גאלנו לא יכול לברך יותר שהחיינו. וממילא יש לנו לחוש לסב"ל.

וזה לשונו של רבינו שמואל מפליזא בפ"י פיוט אלקי הרוחות דשבת הגדול, על דברת הפייטן שם, ראשון מברך על היין, ואינו אומר נס, וז"ל: ומברך בפה"ג ושהחיינו, ונס אינו אומר, לפי שמזכירו בהגדה כשאומר לפיכך, ואע"ג דאין מברך עליו, מ"מ כשמברך אשר גאלנו מזכיר הנס. אבל זמן שנתקן בשאר קידושים של ימים טובים, אין לעוקרו בפסח, ולשנותו משאר ימים טובים, ורק ברכת הנס בקידוש אינו רק בפסח, והילכך אחרי שמוצא מקום להזכיר הנס, אין להוסיף על הקידוש ולשנותו. עכ"ל.

הרי שרבינו הר"ש מפליזא חוקר אפי' שלא יאמרו שהחיינו בקידוש דליל פסח, מאחר שיאמר ברכת אשר גאלנו, ורק כדי שלא יעקרוהו בשאר

ימים טובים אומרים בקידוש שהחיינו. ומבואר יוצא מדבריו להדיא, שאם שכח לאומרו וכבר אמר ברכת אשר גאלנו, בוודאי אינו רשאי עוד לומר ברכת שהחיינו, כי יש לומר שנפטר מזה בברכת אשר גאלנו, וכדעהלה בערוגת הבושם דסב"ל. ע"ש.

ומצאתי עוד שגם הגאון מליסא במקור חיים (סי' תעג) כתב, שלא יכול לברך שהחיינו אם בירך אשר גאלנו.

גם בשו"ת שיח יצחק (סימן קסא) כתב שלא יברך שהחיינו אם חתם ברכת אשר גאלנו. ושם הביא סמוכים לדברי בעל ערוגת הבושם מדברי האור זרוע הגדול (בסי' רנ"ו) בפ"י פיוט אלקי הרוחות דשבה"ג לרבינו שמואל מפליזא ז"ל, [הג"ל] הרי דהגאון מיסד הפיוט לפי פ"י הר"ש מפליזא, חוקר אפי' שלא יאמרו שהחיינו בקידוש דליל פסח, מאחר דיאמר ברכת אשר גאלנו, ורק שלא עקרוהו באשר בכל ימים טובים אומרים בקידוש שהחיינו, אמנם אם שכח לאמרו וכבר אמר ברכת אשר גאלנו בודאי אינו רשאי עוד לומר ברכת שהחיינו, כי נפטר מזה בברכת אשר גאלנו, דספק ברכות להקל, ודו"ק.

וכ"כ בספר נטעי גבריאל פסח ח"ג (עמוד צט).

ואין לדחות דברי המהר"ש מפליזא מהגמרא בעירובין, כי בגמ' דיברו על עיקר הדין דזמן אומרו כל שבעה, ודין זה אמת הוא לגבי כל הרגלים, וגם בפסח עצם החיוב שייך כל שבעה, רק שנפטר או בקידוש או בברכת אשר גאלנו, אבל עצם הברכה שייכא לכל ימי הפסח. [אי נמי דאזלין בתר הסוגיא בסוכה מז: והתם איירינן לגבי סוכה, משא"כ בפסח ועצרת דאינו אומר זמן כל שבעה, דבפסח נפטר באשר גאלנו, ובשבעה אומר רק ביום טוב של שבועות, ולא כל שבעה. ולפ"ז יתכן דבעירובין לאו דוקא קאמר רגלים]. ועוד יתכן שמהר"ש מפליזא יתרץ כמו שתירץ בחזון עובדיה בדוחק, או שהיתה לו גירסא אחרת.

עניית אמן אחר ברכת שהחיינו בקידוש בליל פסח

וניהדר אנפין לנ"ד, לגבי עניית אמן אחר ברכת שהחיינו בקידוש בליל פסח, דהנה בשו"ת שבת

הרה"ג ר' שמואל אהרן יודלביץ בירחון מוריה (אדר תשכ"ט עמוד מ"ט). ע"ש.

אלא דמ"ש שבברכת שהחיינו שבהדלקה לא נתכוונה לפטור את מצוות הלילה, הנה אם הדליקה אחר שנכנס יו"ט, איה"נ שפיר קאמר, אבל אם ההדלקה היתה מבעוד יום, מה יועיל אם תכוין לפטור את מצוות ליל הסדר, הא אכתי לא מטי זימניה, ולא הוה ליה למימר שלא נתכוונה לפטור את מצוות הלילה, שגם אם תכוין לא מהני.

ברכת שהחיינו במקרא מגילה - אם צריך לכוין לפטור מצות משלוח מנות וסעודת פורים

מצוות היום. ועיין בביאה"ל (סי' תרצ"ה בד"ה ושהחיינו) שכתב, ומה שמצדד הפרי מגדים שלדעת המחבר יוצא בברכת שהחיינו בלילה על משלוח מנות וסעודה ביום, לא נהירא, וגם ריהטא דלישנא דמגן אברהם לא משמע לומר כן. עכ"ל. וכוונתו דכיון שיש הפסק גדול בין ברכת שהחיינו לקיום המצוה, וגם לא הגיע זמן המצוה עדיין, א"א לצאת בשהחיינו בלילה לפטור את מצוות היום.

אלא שהרב שבט הלוי בודאי אויל בתר שיטתיה דהחתם סופר, ואיהו כתב בחידושו לשתב (כד): שיש להדליק נר יום טוב אחר כניסת יום טוב, [מאש לאש], ולא מבעוד יום, והוכיח כן מהמשנה אין מדליקין בשמן שריפה ביו"ט שהדלקת נר יו"ט בלילה. ולפ"ז שפיר קאמר הרב שבט הלוי האי טעמא דמסתמא לא נתכוונה לפטור את שאר מצוות הלילה, דאם נתכוונה איה"נ יוצאת ידי חובה, דאכתי מטי זימניה.

אם קידש לאחרים - כשחוזר לקדש לעצמו אם יחזור על ברכת שהחיינו

פסח, אם עורכות סדר לעצמן. ומכ"ש שאין לפקפק על עניית אמן לאחר ברכת בעליהן. וכ"כ הרה"ג המו"ל שם (בהערה י"ד). ועיין בשו"ת הב"ח (סימן קלב), ובשו"ת שבות יעקב (סימן לב), ובשו"ת משאת משה (סימן ה'), ובשו"ת קול אליהו (חלק אורח חיים סי' מ"א), ובברכי יוסף (סימן תרמ"א סק"א), ובמ"ש מהר"י קצין בשו"ת רועי ישראל (סימן י"ח), ובשו"ת חסד לאברהם תאומים קמא (חלק אורח סי' ס"ב) ע"ש.

ובשאר ימים טובים יש להזהיר את הנשים שלא יענו אמן בקידוש, אם קדמו ובירכו שהחיינו בשעת הדלקת הנרות. ואף שבספר חזון עובדיה ח"ב (שם) לא חילק בין ליל פסח לשאר

הלוי ח"ג (חאור"ח סימן ס"ט) כתב לחלק בזה, 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 מצוות אלה, לפיכך אף על פי שלברך עוד הפעם שהחיינו אין לזה מקום, אבל אם מכוונת על ברכת שהחיינו של בעלה אין האמן הפסק, אבל בליל שבועות [סוכות ור"ה ושמיני עצרת] יש להזהר שלא תענה אמן על ברכת שהחיינו שבקידוש משום הפסק וכו'. ע"ש. וכ"כ

וכבר העירו בדברי הפמ"ג (אורח חיים סימן תרצ"ב בא"א סק"א) עמ"ש"כ המגן אברהם שם בשם השל"ה, לכוין בברכת שהחיינו שמברכים בקריאת המגילה גם על מצוות היום של משלוח מנות ומתנות לאביונים. וכ' המגן אברהם שיכווין עליהם בברכת שהחיינו שמברך ביום. וכ' הפרי מגדים שם, שלדעת הרמב"ם ומרן בסעי' א' דאין מברכים שהחיינו בקריאת המגילה ביום, מכל מקום יכווין בשהחיינו כשקורא בלילה על מצוות היום. וזה צ"ע דהא יש הפסק גדול בין הברכה לקיום המצוה, וגם אכתי לא הגיע זמן המצוה בלילה, דהא קיי"ל סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא, וכמבואר בשו"ע סימן תרצ"ה סעי' א', וברמ"א בסעיף ד' כתב, דגם משלוח מנות רק ביום. ובמשנה ברורה (בס"ק כ"ה) כתב דגם מתנות לאביונים אינו יוצא בלילה. ע"ש. וא"כ איך יפטור בברכת שהחיינו על המגילה בלילה את

ובשו"ת יחווה דעת הנ"ל מצא להרמ"ע מפאנו באלפסי זוטא (סוף פרק ג' דראש השנה) שכתב, המקדש לאחרים תחלה בליל יו"ט, כשהוא חוזר ומקדש לעצמו לא יחזור לברך שהחיינו, שכיון דקיי"ל (עירובין מ: מ) זמן אומרו אפי' בשוק, כבר יצא ידי חובת ברכת שהחיינו. ואם קידש לנשים תחלה בליל חג הסוכות חוץ לסוכה, כשחוזר ומקדש לעצמו בסוכה חוזר ומברך שהחיינו, וכן ה"ה בליל פסח, הואיל וברכת שהחיינו שייכת גם לאכילת מצה. ע"כ. ולפי זה אם קדמו הנשים ובירכו שהחיינו בעת הדלקת הנרות, רשאות מן הדין אפי' לחזור ולברך שהחיינו בקידוש של ליל

ימים טובים, מ"מ ביחוד דעת ח"ג (עמוד קב). כתב לחלק בזה, ומשנה אחרונה עיקר. והוא מפני הסיוע שמצא לזה מהרמ"ע מפאנו. ומטעם זה כתבנו בילקו"י מועדים (עמ' שפט) שבליל פסח יכולה לענות אמן. [ולדברי הרב שבט הלוי הנ"ל היינו אם הדליקו משחשכה]. וע"ע בשו"ת חזון עובדיה ח"א (ס"ט עמוד קנג), ובשו"ת יחוד דעת ח"א (עמוד רפ"ה), ובשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' ט). ע"ש.

וכו"ב ביארנו בשנת תשמ"ז, בספר אוצר דינים לאשה ולבת (עמוד רמח, ובמהדורת תשס"ה עמוד תקב) לגבי ברכת לישב בסוכה שבקידוש, כי הנה נודע מה שנחלקו הראשונים בנשים הפטורות

ממצות סוכה, אם רשאות לברך לישב בסוכה, שדעת הרמב"ם ומרן הש"ע אין לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ואף שאם מקיימות מצות סוכה, יש להן שכר כמי שאינו מצווה ועושה, (ומטעם זה ר"ת סובר שיכולות אף לברך), מ"מ הרי אינן רשאות לברך, ואינן שייכות בברכה. ולדעת ר"ת והרמ"א נשים מברכות על סוכה וכדו'. ולפ"ז לדעת מרן אין לנשים לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה, דהוי הפסק בין הברכה לטעימה, שהרי אין ברכה זו שייכת לדידהו. אבל לאשכנזים שיוצאים ביד רמ"א, דנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, רשאות לענות אמן.

גדר מצות עשה שהזמן גרמא

ואמנם כל זה במצוה שאינה שייכת כלל אלא בזמן מסויים, אבל במצוה הקיימת כל השנה, ורק שעל פי הקבלה אין לקיימה בזמן מסויים, כמו צדקה בלילה לדעת הסוברים שעל פי הסוד אין ליתן צדקה בלילה, או במצות שילוח הקן בימי העומר, ובימים שמראש השנה עד שמיני עצרת, ובשנת השמיטה, שלדעת הרש"ש אין לקיים מצוה זו בימים אלה, אפילו הכי אין זה חשיב כמצוה שהזמן גרמא, שהרי המצוה קיימת כל הזמן, ומי שיעבור ויתן צדקה בלילה, או מי שיעבור ויקיים שילוח הקן בשנת השמיטה ובימי העומר, בודאי שקיים מצוה, ואפשר שגם רבינו הרש"ש לא נתכוין בדבריו לעקור מצוה זו בימים אלה, רק שלכתחלה ראוי שלא יקיים מצוה זו

בימים אלה, אבל המצוה שייכת כל הזמן, ואינה בגדר מצות עשה שהזמן גרמא. ודמי למחייבת עמלק, דאף שאין מוחין את עמלק בשבת, אין זה חשיב כמצוה עשה שהזמן גרמא, כיון שהמצוה קיימת גם בשבת, ורק אריא הוא דרביע עליה, דמצוה שאסור לעשותה בשבת [כגון מצות מעקה, או מצוה להרוג את עמלק בשבת] לא מיקריא מחמת כן מצוה שהזמן גרמא. כי מצד המצוה זמנה גם בשבת. ואריה הוא דרביע עליה. וכן כתבו הגרעק"א (קידושין כט.) ובשאלת יעב"ץ (סי' לו), ובשער המלך (סוף הלכות פסולי המוקדשין). [ובמחייבת עמלק יש לדון לפטור הנשים מצד דלאו בנות מלחמה נינהו, ובמק"א כתבנו בזה]. והוא הדין לגבי מצות שילוח הקן.

שילוח הקן בימי ספירת העומר

ומכאן יש לתמוה אח"מ עמ"ש באור לציון ח"ג (עמ' קפו) בזה"ל: והנה רבנו הרש"ש (הגהות השמש על עץ חיים שער ט"ו פ"ג) כתב, שאין שילוח הקן נוהגת במ"ט ימי העומר, וצריך להזהר שלא לעשות מצוה זו בימים אלו, וכן מר"ה עד שמיני עצרת, ובכל שנת השמיטה. וכן בשנת היובל. ע"ש. ויש לעיין דא"כ זו מ"ע שהזמן גרמא. וראה בחינוך (מצוה תקמ"ה) שמצוה זו נוהגת בכל זמן, בזכרים ונקבות. וצ"ע. ואפשר שאף לפי הסוד אין זה אלא לאחר החורבן, אבל לפני כן נהג תמיד. ע"כ.

ואחה"מ תמוה, דאטו מי שיקיים מצות שילוח הקן בימי העומר, לדעת הרש"ש לא קיים מצות עשה, זה בודאי אינו, דמצוה זו לא קבוע לה זמן, ואינה בכלל מצות עשה שהזמן גרמא, וכדברי החינוך, אלא שדבר צדדי מונע ממנו לכתחלה שלא יקיים מצוה זו בימים אלה, על פי הסוד, אבל מצוה זו שייכת גם בזמנים אלה. ומעיקרא אין כאן קושיא, ואין צריך להגיע לחילוק הדחוק שכתב בין לפני החורבן לאחר החורבן. ודו"ק.

אם הולכים אחר הרש"ש כשאין הדברים מבוארים בד' האר"י - ברכה מעין שבע בליל פסח ובעיקר דברי הרש"ש ז"ל, הנה אין הדברים מפורשים ברבינו האר"י ז"ל, אלא הרש"ש למד

ב' סימן ב') שנשאל מהרה"ג רבי בן ציון חזן, ממייסדי ישיבת פורת יוסף, ע"ד הרש"ש, דמאי שנא מצות שילוח הקן מציצית ותפילין ותפילה וכו', בהמשכת המוחין וכו', ועוד קצר מצע השכל להבין כיצד מצוה זו שהיא מדאורייתא, ובפרט מצוה עוברת כזו, דכתיב כי יקרה וכו', אנו נמנע מלקיימה בזמן בימי העומר וכדו', [והיינו דאיך יבטל מצוה דאורייתא מפני חשש של המקובלים], ושוב מצא להשמך ששון וכו' והשיב לו הרב דע"ה והשכל, דדברי רבינו הרש"ש זיע"א ברורים ואין בהם קושי, דדמי למי שמניח תפילין בשבת שאינו מקיים בזה שום מצוה, כיון שהמצוה באה להמשיך מוחין וכו', ובזמנים אלה אין לה שייכות.

אלא שהקושיא במקומה עומדת, דהיאך אפשר לעקור מצוה דאורייתא ולומר דמאי להנחת תפילין בשבת, מפני סברת המקובלים. וע"כ שאין לנו לעקור לגמרי המצוה, רק שיש עדיפות לקיימה בזמן אחר. וע"כ בס' באתי לגני (שער טו ד"ג) שפלפל בדבר הרש"ש, והעלה למעשה שאפשר לקיים שילוח הקן תמיד, רק שיקיים אותה בלי הכוונות. ועכ"פ א"א לומר שאין שייכות למצוה זו בימי העומר.

ברכת האילנות - אי חשיב זמן גרמא

סימן נא הערה לג, מה שהארכנו אם ברכת האילנות נחשב ככרכה שהזמן גרמא. ועיין בעין יצחק ח"ג (עמוד רנ).

וכאן המקום להעיר עמ"ש בהקדמה לאיזה סידור, שעל פי הסוד "לכולי עלמא" דינא הכי לברך ברכת האילנות רק בניסן. [הקדמה לסידור תהלת יצחק]. ותמוה שחקק עלי ספר דברים שאינם נכונים, שהרי בשו"ת יחווה דעת ח"א (סי' א') [שהכותב הנ"ל ציין עלין] הביא מכמה גדולי המקובלים שכתבו להדיא שגם על פי הקבלה שייך לברך ברכה זו גם אחר ניסן. ומהם בס' עולת שמואל קונופרטי, שגם ע"פ אין להקפיד לברך ברכת האילנות דוקא בניסן. ושכן דעת רבינו האר"י ז"ל. וכן מבואר בס' ברכת יוסף ידיד (ח"א עמוד יא) והרב השיב משה (סי' ח') שרב חיליה בנגלה ובנסתר. ע"ש. וראה בקובץ יתד המאיר (אדר תשע"ב).

זאת ברוב חכמתו הגדולה, וכתב בס' טהרת המים (מצ' הק' אות י"ט ד"ה קבלה) משם החיד"א שכ' בשו"ת טוב עין (דף ש"ז), שאם חולק הקבלה עם הרש"ס, אם דיבר בזה האר"י זיע"א, כוונתה קיי"ל. ע"כ. ואף שרבים חולקים על כלל זה, נראה להלן בסימן רעד. מ"מ גם לדברי החיד"א אם האר"י לא דיבר בזה, לא שבקינן דברי הפשטנים. ועיין בספר אור לציון ח"ב (במבוא דף ט"ז) שכתב, דדוקא דבר המפורש בדברי האר"י ז"ל, אבל דבר הנרמז או המובן מדבריו, אין לקבוע דברים כודאי, כיון שיש מקום לפרש את דבריו באופן אחר. ואפילו אם אנחנו לא יכולים לפרש, אולי יבוא אחר ויפרש. ע"כ. ובשו"ת מעט דבש ח"ב (עמוד רמד) כתב, דע"פ כלל זה פסק והורה הרב אול"צ בדין ברכת מעין שבע בפסח שחל להיות בשבת, שאין לאומרה, וטעמא טעים כאשר שמענו מפיו, משום דדין זה דברכת מעין ז' בפסח שחל בשבת אינו מפורש בדברי האר"י ז"ל, אלא בד' הרש"ש, ולכן אין לאומרו. וכן שמענו מפיו בעת שהלך לנחם לאחד מתלמידיו בהר נוף, ושאלוהו בדין זה, ופסק שאין לומר ברכה מעין ז' בליל פסח שחל להיות באותה שנה בשבת. ע"כ.

ועיין להרב ישכיל עבדי בשו"ת דעה והשכל (חלק

ולפי המבואר גם ברכת האילנות אינה נחשבת כמצוה שהזמן גרמא, דמה שאין רגילים לברך בחודש אדר ואייר הוא רק מפני שקשה למצוא אילנות מלבלין בחודשים אלה, אבל מפני זה לא ייחשב כמצוה שהזמן גרמא. דמוגבלות הזמן אינו מחמת המצוה אלא מחמת המציאות. וכמ"ש בכיו"ב הטורי אבן (מגילה כ:): והגאון רבי עקיבא איגר. ודו"ק. וע' בס' ברכת יצחק (ברכות, סי' רכו עמ' שט) שכתב לחקור אם ברכת האילנות הוי זמן גרמא, וכתב דלפי הפשט דלאו דוקא בימי ניסן, א"כ לא חשיב זמן גרמא, אך לפי המקובלים שהברכה היא רק בניסן, אם כן הוי זמן גרמא. וכתב שם דגם להמקובלים עצם הברכה שייכת גם אחר ניסן, אלא דעיקר התיקון שנעשה בברכה זו, שייך רק בימי ניסן, ולכן י"ל דכה"ג לא חשיב זמן גרמא. ע"ש. ועכ"פ לדינא הכל תלוי בדברי הפשטנים, ולא ע"פ הסוד. וראה בילקוט יוסף

תספורת לנשים בימי העומר

להחמיר שלא להסתפר בימי העומר. ובשלמא לדידן דבכל דוכתא שנחלקו המקובלים עם הפשטנים, ואין הדבר מבואר בזה"ק, הלכה כהפשט. ממילא ניחא מה שמקילין לנשים להסתפר בימי העומר. אבל לשיטתו של האול"צ להחמיר בכל דוכתא כדעת המקובלים, ואף אינו חושש לסב"ל כנגד האר"י, א"כ היאך התיר כאן נגד דברי המקובלים. ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ד (סוד ישרים ס"ס טו) שכתב להחמיר בנ"ד. [ושמא כיון שלא נתפרש להדיא ד"ז בדברי האר"י ז"ל, לכן היקל בנ"ד].

אם נשים עונות אמן אחר ברכת שהחיינו שבקידוש כשבירכו בהדלקה

בסוכה, אין להן לענות אמן, אלא ירהרו אמן בלבן, מחשש הפסק בין ברכת הגפן לטעימה. ועל ידי שמהרהרת בלבה עניית אמן, אליבא דהרמב"ם והסמ"ג דסבירא להו דהרהור כדיבור דמי, יוצאת י"ח של עניית אמן, ומכל מקום אין זה חשיב כהפסק, כמ"ש מרן השלחן ערוך (בסימן קו סעיף ז') לגבי העומד בתפלת שמונה עשרה ושמע קדיש או קדושה, שפוסק ושומע מהש"צ עניית הקדושה, ויוצא י"ח עניית הקדושה מדין שומע כעונה, ולא חשיב כהפסק, שהוא דרך משל דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ומחשבה רעה, לגבי דין הפסק, אין הקב"ה מצרפה למעשה. וא"כ ה"ה בנידון דידן. ובפרט דשם הוא מדין שומע כעונה, ויש אומרים שתורת דיבור על השומע, ויוצא ידי חובה כאילו דיבר, וא"כ ה"ה במהרהר, למ"ד דהרהור כדיבור דמי.

אם הנשים יכולות לענות אמן אחר ברכת לישיב בסוכה ולא לטעום מהכוס

ואף שנהגו לטעום מהיין לחיבוב מצוה, ומצינו בגמ' שהנשים נהגו בזה, מכל מקום אין זה לעיכובא, ומסתבר ששכר העונה אמן גדול משכר חיבוב מצוה של טעימת היין, וא"כ לכאורה יש להעדיף שלא יטעמו מהיין, מאשר לא יענו אמן.

שהיית מלוא לוגמיו לעיכובא

בסוכה. וכבר ביארנו במק"א דשתיית מלוא לוגמיו מעכבת, וכל עוד שלא שתה מלא לוגמיו לא יצא ידי חובת קידוש, כמו שפסק המג"א (סי' רעא ס"ק לב) בדעת מרן הש"ע, והביא שכ"ד הש"ג והתוס' בפסחים קא. וכן הביא הב"י עצמו

ומידי דברי בענין העומר, ראיתי מ"ש באור לציון הנ"ל דנשים יכולות להסתפר בימי העומר, שהרי אף באבילות ממש אין האשה אסורה בתספורת אלא כל שבעה בלבד, כמבואר בש"ע (יר"ד סי' ש"צ ס"ה), ואף בתוך שלשים מותרת להסתפר, ובודאי שאין חומרת ימי העומר גדולה יותר משלשים ימי אבילות. ע"ש. ותמוה, דלשיטתו שיש להתחשב תמיד בדברי האר"י ז"ל והמקובלים, כמובא רבות בספריו, א"כ היאך התיר כאן לנשים להסתפר, הרי לפי המקובלים גם נשים צריכות

וניהרר אנפין לנ"ד, דהנה בשו"ת אגרות משה (חלק אר"ח ח"ד סימן כא אות ט) כתב, דאף בברכת שהחיינו מותר לאשה לענות אמן, דמכל מקום אין זה חשיב הפסק, דעל כל פנים שייכא ברכת שהחיינו אף לדידה לקידוש ששומעת, וא"כ כ"ש שברכת לישיב בסוכה ששייך גם לה, דהא אם רוצה לברך רשאית. וע"ש עוד בסימן קא אות א'. והיוצא מדבריו דלענין ברכת שהחיינו בקידוש יכולות לענות אמן, אפי' אם קדמו ובירכו בהדלקה. [ולד' שבה"ל כשהדליקו מששכה], אולם כבר נתבאר דהנכון הוא שלא יענו אמן אחר ברכת שהחיינו, [מלבד ליל פסח] באופן שקדמה ובירכה שהחיינו בהדלקת הנרות, שהרי כבר יצאה י"ח שהחיינו בברכה שבירכה בהדלקה.

ולדין אחר שאין הנשים רשאות לברך לישיב

ואכתי יש לעיין בכל זה, דלכאורה עדיף שהנשים לא יטעמו מהיין אחר הקידוש בכל הלילות של הימים טובים [מלבד ליל הסדר], ויענו אמן גם אחר ברכת שהחיינו [באופן שקדמו ובירכו שהחיינו בהדלקה], וגם אחר ברכת לישיב בסוכה בליל סוכות,

אלא שיש להעיר, דהא בעינן שהמקדש ישתה מהיין, והוא לעיכובא כמו שביארנו במק"א, [וראה בשלחן ערוך סימן רעא סעיף יג"ד]. ולפי זה קודם שהמקדש טעם מהיין אכתי לא חלה ברכת הקידוש, והיאך האשה תענה אמן על לישיב

מהארחות חיים, וכ"כ האליה רבה (ס"ק לג) בדעת מרן הש"ע, וכ"כ המאמר מרדכי (ס"ק יט) וכ"כ החיי אדם (הלכות שבת כלל ו' הלכה טז), ובש"ע הגר"ז (סי רעא סכ"ז), ובכה"ח (ס"ק קא). וכן משמע מסתימות כל הראשונים שהביאו דין זה דרב הונא אמר רב המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא (פסחים קז). כפשוטה. ואף אחד לא רמז שאינו לעיכובא בדיעבד. ומעתה כיון דשתיית מלא לוגמיו היא חלק בלתי נפרד מהקידוש, ומעכב, לפ"ז לכאורה אין לנשים לענות אמן על ברכת לישב בסוכה כלל, אע"פ שאין ככוונתם לטעום מן היין, דהוי הפסק בדבר שאינו מענין הקידוש לאשה. דאין נפ"מ אם רוצה לשתות או לא.

אך יש לומר דאף ששתיית היין מעכבת, היינו שישתו מהיין, או המקדש או אחר, אחר שתיקנו לקדש על היין, הן מצד ברכת הגפן, והן מצד דגנאי הוא לכוס שבירכו עליו ולא טעמו ממנו, אבל ענין הפסק, הוא בין הברכת לקיום המצוה, וכיון שהאשה אינה גומרת המצוה, ואינה שותה מהיין, מה שייך לגבה ענין הפסק. ורק המקדש או השותה מהיין צריך שלא ידבר שתחול ברכת הקידוש בלי הפסק. אבל האשה אחר שאינה מתכוונת לטעום, מה בכך שתדבר קודם שהמקדש טעם, דלמקדש הא איכא שתיית היין וחלה ברכת הקידוש, והשומע הרי שמע את כל ברכת הקידוש, ומה בכך שתדבר או שתענה אמן קודם שהמקדש טעם, הא אינה רוצה לטעום מהיין, ולא שייך בזה דין הפסק.

ועיין ברש"י עירובין מ: שכתב (בד"ה ליתביה לינוקא). דהיינו לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר, לאו דוקא קאמר אמברך, דה"ה כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא, שפיר דמי וכו'. ע"כ. ולשונו דייקא דהעיקר שיטעמו מהכוס, דגנאי הוא לכוס וכו', וגם כאן בקידוש הרי המקדש טועם מהיין, והשומע שדיבר או ענה אמן קודם טעימתו, כיון שאינו טועם אח"כ מהיין, לא שייך בזה דין הפסק.

ועיין בשו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' יד) שעמד ע"ד רש"י הנ"ל, ותימה גדולה למה כתב משום

דגנאי היא לכוס של ברכה וכו', שתהא ברכת בורא פרי הגפן שלא לצורך. הא אי יברך בורא פרי הגפן ולא ישתה שום אדם, ודאי הוי ברכה לבטלה לגמרי, ולמה ליה למיתלי בגנאי. והא דאמרו בש"ס שם לברך עליה ולנחיה, המברך צריך שיטעום. היינו דאי לא אמרו המברך צריך שיטעום היה די שיברך על הכוס ולא יברך כלל ברכת בורא פרי הגפן, ולא ישתה ממנו, רק שיברך ברכת קידוש או זמן על הכוס, משום שאין אומרים שירה אלא על היין. רק משום שאמרו המברך צריך שיטעום, על כן צריך לברך ברכת בורא פרי הגפן על הכוס, משום שאסור ליהנות מעולם הזה בלא ברכה. אמנם לאו דוקא דהמברך צריך שיטעום בעצמו, רק די בטעימת אחר. ועיין בפירוש רש"י (סוף פ"ג דר"ה) שם מבואר על נכון. ועיין בפירוש רשב"ם (פסחים קה). ולשונו רש"י בעירובין הנ"ל צע"ג.

ושם ציין שכבר עמד בזה בתשובת הר"ן (סימן נב), וביאר דברי רש"י, דכי אמרינן המברך צריך שיטעום דמשמע המברך עצמו, היינו טעמא משום דגנאי הוא לכוס [של] ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, אבל כשלא שתה אדם ממנו כלל, הדבר ברור שאינו גנאי בלבד, אלא איסור גמור, דהא קיי"ל (ברכות נב). המברך צריך שיטעום וקיי"ל (ברכות לג). המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, ואין לספק ולומר דתינוק זה כיון שהגיע לחיוב מצוה זו הרי הוא כקטן שהגיע לחינוך, שהרי הדבר ברור שאין החיוב מצד התינוק באותו קטן, אלא אבוא או בי דינא הוא דמחייבי למימהליה, וכן מה שמביאין כוס שברכו בו בבית הכנסת ליולדת, הדבר ברור שאין הברכה מועילה ליולדת כלל, ודברים הללו כ"כ פשוטים, שא"צ לשאת ולתת בהם, ולפיכך צריך להטעים כוס של ברכה לקטן שהגיע לחינוך. ע"כ.

ועיין בשלחן ערוך סימן רעא סעיף טו, דקידש וקודם טעם הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בפה"ג, וא"צ לחזור ולקדש. וה"ה אם נשפך היין וכו'. ע"כ. והיינו דהמקדש צריך שיטעם, ואין לו להפסיק, אבל מי שלא קידש בעצמו ואין בדעתו לטעום מהיין, לכאורה מה שייך לגביו דין הפסק. וע"ש בבית יוסף, דדיבור הוי הפסק בין ברכת הנהנין לטעימה, אבל לענין הקידוש לא הוי

הפסק, דכיון שכבר הזכיר קדושת היום על כוס יצא. וע"ש בכה"ח (אות צה) שכתב, שגם המסובין לא יפסיקו בדיבור "עד שיטעמו", ואם הפסיקו

בדיבור טוב שלא יטעמו, פן יכוין המברך שלא לפטור בברכת בפה"ג את המשיחין, ואם ירצו לטעום יחזרו לברך הגפן. [חסד לאלפים אות יב].

אם המסובים הפסיקו בדיבור קודם שטעם המקדש

ועיין בבית יוסף (סימן קסז) שהביא בשם הרוקח (סי' שכת ד"ה אין להפסיק) שאם דיבר שאר דברים חיצוניים בין ברכת המוציא לאכילתו, צריך לחזור ולברך המוציא, אבל אם אכל הבוצע מעט, והסיחו שאר המסובים, הא נפקי כולהו, כדמשמע בעירובין (מ:) דאי יהבי לינוקא נפקו. עכ"ל. והעיר בב"י, דהכא כל אחד ואחד חייב לברך כדי לאכול, וכשאחד מברך לכולם הוא כאילו כל אחד בירך לעצמו, וכשהוא מפסיק בין עניית אמן לטעימה, הוא הפסק, וצריך לחזור ולברך. ע"ש. וכ"כ המהריק"ש בהגהותיו, והעיד שכן עשה מעשה מרן ז"ל לברך, והובא בברכ"י (סי' קסז סק"ג). וכ"כ המג"א (שם ס"ק יט), והט"ז (ס"ק ח), והאליה רבה (ס"ק יג), והפר"ח (ס"ק ז) ועה"ש (ס"ק ד), ובש"ע הגר"ז (סעיף י). והמשנ"ב (ס"ק מג). וע"ש בבאה"ל ד"ה אבל.

דהפסיק בין הברכה לטעימה מכל מקום ס"ל להרמ"א דא"צ לחזור ולברך.

וביאור המחלוקת הוא בגדר שומע כעונה, דאי נימא שכל הדינים של האומר מתייחסים לשומע, ממילא כאשר המברך טעם, והשומע דיבר קודם טעימתו הוא, לא הוי הפסק, שכל הדינים של האומר מתייחסים לשומע, וכיון שכבר חלה הברכה כלפי המקדש, חלה הברכה גם כלפי השומע. ולכן שפיר הקשו המג"א והט"ז, דכיון דחשיב כאילו הוא בירך, היאך יתכן שיהיה דין השומע עדיף מהמברך עצמו. וממילא אתי שפיר הא דליכא בזה הפסק, דענין ההפסק הוא כשמפסיק קודם חלות הברכה, ולכן המברך עצמו אם הפסיק בין ברכתו לטעימה בודאי דהוי הפסק וחייב לחזור ולברך, דהא לא חלה הברכה. אבל כשהפסיק בין השמיעה לטעימה, והמברך עצמו טעם כבר מהפכת, הרי סוף סוף הברכה היתה לה חלות בטעימת המברך. ולכן לא הוי הפסק. [וכ"ז לשי' הרוקח והד"מ דל"ח הפסק].

ואמנם הרמ"א בד"מ כתב ליישב מה שהקשה הבית יוסף, וכתב, ולי נראין דברי הרוקח דמאחר שטעם אחד מן פרוסת הבציעה, יצאו כולם, מידי דהוה אטעימת כוס של ברכה, וכמבואר לקמן (ס"ס רעא) וכמו שאכתוב בסמוך בשם האור זרוע. ע"כ. וכ"ה בהגה (סי' קסז סעיף ו). שאם שוחחו המסובים אחר שאכל הבוצע, אע"פ שעדיין לא אכלו, כבר יצאו כולם באכילת הבוצע. ע"כ. הרי שפסק כד' הרוקח. דלא הוי הפסק, דמה שהמברך טעם אהני גם לשומע שלא יהיה הפסק.

אבל אי נימא דגדר שומע כעונה הוא שחידשה לנו התורה שאפשר לצאת לא רק באמירה ממש, אלא גם בשמיעה, ובזה יוצא ידי חובה, ואין זה תורת דיבור, ולא כל הדינים של המברך חלים על השומע, רק שיוצא י"ח במה ששמע, ממילא כל שהשומע דיבר קודם טעימתו הוא, הוי הפסק. דרק המברך עצמו חשיב כמברך, אלא דברכתו מתייחסת לענין לצאת י"ח גם לשומע, וכ"כ לבאר במשמרת חיים ח"ב (עמוד כו). ע"ש.

אולם ע"ש במג"א שהעיר מד' התוס' (פסחים קא. ד"ה ור' יוחנן), שכתבו בהדיא, שאם הפסיקו השומעים צריכים לחזור ולברך, אף שהמקדש שתה מן היין. וכ"כ הראב"ן (סימן קפא). וכן כתבו הרא"ש והמרדכי בהדיא. ובודאי שאילו ראה הרמ"א דברי התוס' והרא"ש והמרדכי לא היה חולק עליהם. ע"כ. והיינו, דהיאך שייך שהשומע יהיה עדיף מהמברך עצמו, דגבי המברך אמרינן, דאם שח קודם טעימתו צריך לחזור ולברך, דהפסיק בין ברכתו לטעימה, וגבי השומע אף

אלא שאין לדברים הכרח כ"כ, דגם אי נימא דתורת שמיעה עליו י"ל דכיון שכבר יש חלות לברכה, לא הוי הפסק.

והנה אף שדעת מרן הבית יוסף דהוי הפסק, מכל מקום דינא נקטינן דסב"ל, ויש לחוש לדעת הרמ"א. אחר שמצינו להריטב"א דמשמע כן. וכ"פ בבן איש חי (פרשת אמור אות טז), שאם שוחחו המסובים בסעודה קודם שיטעמו מהפת, אחר שהבוצע טעם מפרוסת המוציא, יש מחלוקת

בזה אם צריכים לחזור ולברך. וסב"ל. ע"כ. וראה להלן הערה כזו.

ומה שמרן חלק על הרוקח שהוא ראשון, והרי איהו גופיה כתב בהקדמתו לב"י או"ח שאין בכוחנו לחלוק על ראשונים, כי קצר מצע שכלנו להבין דבריהם וכ"ש להתחכם עליהם, וצ"ל דהכא כיון שבשאר הראשונים לא מצאנו דין זה, והוא דין מחודש שהובא רק בספר הרוקח, ומסתמא שאר הראשונים פליגי בדין זה, וכבר כתב בחקרי לב, שכל שראשון אחד כתב דין, ושאר הראשונים לא כתבו זאת, והוא דין תמוה, אמרינן מסתמא שאר הראשונים לא סבירא להו כסברת אותו ראשון, דאל"ה לא הוה שתקי מינה.

ואמנם כל זה שהשומע בדעתו לאכול גם כן, על סמך ברכת המברך, אבל בני"ד כיון שאין האשה רוצה לטעום מהיין, לכאורה יכולה לענות אמן אף קודם טעימת המקדש. וע"ש בכף החיים (אות נח). ובאמת בדיעבד אשה שענתה אמן אחר ברכת לישב בסוכה, אם יכולה לטעום או

שתצטרך לחזור ולקדש משום הפסק, הנה המג"א (ס"ק לא) כתב, דמ"ש בש"ע (ס' טו) קידש וקודם שיטעום הפסיק בדיבור חוזר ומברך בורא פרי הגפן, ואינו צריך לחזור ולקדש, מיירי שדיבר בדברים שאינם מענין הקידוש והסעודה כלל, ולכן צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן, אבל קידוש אין צריך לחזור ולקדש, אע"פ שדיבר דברים שאינם מענין הקידוש והסעודה. וא"כ אף נשים אלו שענו אמן, ודיברו מענין שאינו קשור לסעודה לא יצטרכו לחזור ולקדש, ורק בהיסח הדעת גמור מן הקידוש, כגון שלא טעם מהיין וקם מאותו מקום ויצא, צריך לחזור ולקדש, ולא יועיל לו ברכת בורא פרי הגפן לחוד, כמבואר בארחות חיים (הלכות קידוש סימן כא) שהובא בב"י.

ועכ"פ מצד הסברא מאחר שהיה כאן מעשה הקידוש עם שתיית מלוא לוגמיו של המקדש, והנשים שמעו ברכת הקידוש, ומעשה השתייה מתייחס גם אליהן, מה שעונות אמן אחר לישב בסוכה י"ל דאינו הפסק אחר שאינן טועמות.

אם שומע כעונה הוא לכל הדינים, או תורת שמיעה עליו

בפרשת זכור הצבור יוצא ידי חובה כאילו קראו מתוך הקלף, והוציאו הדברים בפיהם. וכן בקידוש שיש חיוב להוציא בפה, דהשומעים חשיב כאילו הוציאו מפייהם, ומטעם זה אין צריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת עם השליח צבור, ומיהו לגבי דיני הפסק, בעינן הפסק בדיבור ממש, שבמציאות הוא הפסק, ולא בדבר שהוא רק מבחינה דינית והלכתית, ולכן מותר לו לשמוע קדושה באמצע הלחש, ולא חשיב הפסק, דסוף סוף אינו מפסיק ממש בפיו, וכן לגבי השומע שדיבר קודם שהבוצע טעם, דכיון שדיבר ועשה מעשה הפסק, איך יטעם בלא ברכה.

ולפי זה יוצא שדעת מרן הבית יוסף שאין כל דיני האומר מתייחסים לשומע, והדברים מתקשרים לדין השומע קדושה באמצע תפלת הלחש, שלדעת מרן מפסיק ושומע הקדושה, ולא חשיב הפסק. שהרי אין כאן תורת דיבור. אלא דא"כ קשה דלפי זה אמאי פסק מרן דסומא אינו קורא בתורה, הרי השליח צבור הקורא, עושה זאת מתוך הכתב, והסומא שומע את הקריאה, ולא חשיב כקורא דברים שבכתב בעל פה, אחר שתורת שמיעה עליו.

וצריך לומר דלעולם דעת מרן דשומע כעונה הוא לכל הדינים, ותורת דיבור עליו, ומשום הכי

מי שלא שמע ברכת הגפן של הקידוש או של ההבדלה

ע"ש. וכה"ג הוא נמי בסי' רצט ס"ג לענין הבדלה.

אך יש לחלק בין היכא שלא שמע ברכת הגפן, דסוף סוף היה כאן מי שבירך הגפן ושתה מהיין ללא הפסק, להיכא ששמע ברכת הגפן והפסיק בין הברכה לטעימה של המקדש או המבדיל בעצמו, דשמא הפסק זה מעכב מלצאת י"ח.

תדע, דמי שלא שמע ברכת הגפן של הקידוש או של ההבדלה, ושמע את ברכת הקידוש או ההבדלה, יצא ידי חובת קידוש והבדלה, נראה להלן. דלשומע אין ברכת הגפן מעכבת. וגם למקדש פעמים שאינו מברך הגפן, וכמבואר בש"ע (ס' רעא סעיף ד') דאם היו שותים יין תחלה, אינו אומר אלא קידוש בלבד בלא ברכת היין.

קטו. כשבני הבית רבים, ויש בהם מי שאינו יכול לשמוע את הקידוש היטב מבעל הבית המקדש, או שהמקדש מגמגם בלשונו, או בולע אותיות ותיבות מהברכה, יש לבני הבית לברך בלחש את ברכת הקידוש, ובשעת הברכה יתנו עיניהם בכוס שביד המברך. וכשהמקדש יסיים הברכה לא יענו אמן אחר ברכתו, שמאחר שהם בירכו בעצמם, ובדעתם לטעום מהיין, אם יענו אמן הוא הפסק. וישתה מעט מן היין ויסמוך על מה ששתה המברך כמלוא לוגמיו. [דאין צריך שהוא עצמו ישתה מלא לוגמיו. דלא גרע מהמקדש

טעם עד שקם מההיא דוכתא, צריך לחזור ולקדש. שלפ"מ שכתב שם איכא סתירה, אבל הכא בשלחן ערוך חזר בו, ומחלק דבנשפך ולא שתי צריך לחזור ולקדש, אבל אם שתי אף מכוס אחר שהביאו לפניו יצא.

על כל פנים חזינן שגם השתיה שייכת למצות הכוס, ולכן אסור להפסיק בדיבור לכל מי שיוצא בהבדלה קודם שישתה אחד מהשומעים, שהרי נמצא שהוא כהבדיל בעצמו על הכוס ונשפך הכוס, או שהפסיק בדבור, שלא יצא להבדלה כתיקונה לכו"ע. וגם אפשר שלא יצא כלל, ולכן יש להזהיר להשומעים שלא יפסיקו אפילו באמירת שבוע טוב לכתחלה.

ולפי זה גם כאן אם הנשים יענו אמן על ברכת לישב בסוכה קודם טעימת המקדש, יש בו חשש הפסק.

אלא דאכתי יש לעיין, דהכא איכא ס"ס, שמא כדעת ר"ת והרמ"א, דנשים שייכות בברכת לישב בסוכה, ואף את"ל כהרמב"ם, שמא מי שקידש ולא טעם מהיין, וכגון שנשפך, יצא י"ח קידוש, ומה שאמרו לא יצא היינו לא יצא י"ח המצוה כתיקנה. [וכ"כ הלבוש סימן רעא ס"ז. וראה שם מחלוקת בזה]. וכיון שאין כאן חשש ברכה לבטלה, אלא מדין הפסק קאתינן עלה, סמכינן שפיר על הס"ס הנ"ל כדי להרויח עניית אמן אחר ברכת לישב בסוכה. אלא דלפי המבואר להלן בנשפך היין ולא טעם מכוס אחר, לא יצא ידי חובה, א"כ אודא לה הספק השני. אך מאידך לענין הפסק הרי סו"ס בדעת המקדש לטעום מיד, ויתברר למפרע שהיה כאן חלות של ברכת הגפן, ולפי זה יהיה מותר לנשים לענות אמן אחר ברכת לישב בסוכה באופן שלא יטעמו. וצ"ע.

וכיו"ב ראיתי בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ח"ד סימן ע) שנשאל גבי השומעים את ההבדלה, וממהרים לדבר קודם שתיית המבדיל מלא לוגמיו, דודאי לא ראוי לעשות כן לכתחלה, מאחר דהשתיה מהכוס הוא חיובא לחשיבות כוס של ברכה, וכל כוס שנתקן לברכה, כמו כוס קידוש והבדלה, השתיה נמי שייכת לכוס. ואף שחיוב השתיה כתב רש"י בעירובין דף מ: ד"ה ליתביה לינוקא, שהוא רק משום דגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין שלא לצורך, צריך לומר דמכל מקום כיון שלא אפשר לברך על הכוס בלא שתיה ממנו, נחשבה גם השתיה בהכרח חלק ממעשה הקידוש וההבדלה, ומטעם זה הא לא תיקנו שיברך זמן על הכוס בליל יוה"כ. ונודע מאי דסברי הגאונים [הובא בטור ושלחן ערוך סימן רע"א סעי' י"ד] שאם לא טעם המקדש לא יצא, והבית יוסף הביא מארחות חיים, דאם לא טעים ליה אף אחרוני, או שלא במקום סעודה קידש, צריך למיהדר ולקדושי, ויחזור לקדש כמו קידוש שלא במקום סעודה. והמגן אברהם (ס"ק ל"ב) הקשה דהבית יוסף סותר דברי עצמו, שהרי כתב לעיל מזה, דאם נשפך הכוס א"צ לחזור לקדש, ושכן כתב בארחות חיים. ותיכף אחר זה הביא מא"ח דצריך לחזור ולקדש, ומשמע שמתרץ הסתירה דבלא שתייה כלל אף לא מכוס אחר, צריך לחזור ולקדש. ואם הביאו כוס אחר לפניו וטעם ממנו, יצא ידי הקידוש, דכמו שהמסובים יכולים לשתות מכוס אחר, גם המקדש יכול לשתות מכוס אחר, ומש"כ המגן אברהם דחזר בו בשלחן ערוך ממש"כ בבית יוסף, היינו מזה דבבית יוסף סתם דבנשפך הכוס לא יצא, הוא רק שלא יצא כתיקנה, ולא כתב לחלק דהוא דוקא בטעם מכוס אחר, אבל בלא

עצמו שנתן לאחר לשתות מלא לגומיו שמועיל]. קטו)

כאשר המקדש מגמגם ובלע תיבות כיצד ינהגו בני הבית

(מז:): גבי לא יזרוק ברכה מפיו, שמנהג ר' יונה לומר הברכה ולשתוק בחתימה ולשמוע החתימה מהש"צ. וכ"ה בבית יוסף (אורח חיים ס"ס נט). ומיהו גם המשנה ברורה בביאה"ל פקפק מסברא על רעק"א, שדוחק לחלק הברכות לחצאין. ע"ש. וע"ע בפתח הדביר (סימן רעג סק"ד). וכ"פ מהר"א מני בשו"ת מעשה אליהו (סי' שמה עמוד קח). וכמבואר דין זה בשו"ת יחיה דעת ח"ו (סימן כח). ע"ש. [וראה עוד להלן].

ומה שכתב הרב פעלים שאחיזת הכוס בידו אינה מעכבת, כיו"ב כתב הגר"ז (סימן רעא סעיף כח) שאם קידש על הכוס וכסבור שהוא יין, ונמצא שהוא מים, צריך לחזור ולקדש על היין, ואם בשעה שקידש היה לפניו על השלחן רביעית יין בכלי אחד, או היה אצלו על ספסל, שהיה מוכן לשתותו, אינו צריך לחזור ולקדש, אלא ישתה מיד מן היין המוכן לפניו, וכאילו קידש על היין שאף על פי דלכתחלה צריך שיאחזו כוס היין בידו, מכל מקום כדיעבד אינו מעכב. ע"כ.

קידוש עם המברך, לא יענה אחר המקדש קודם שטעם מהיין

בברכת הנהנין אם מפסיק בין ברכה לטעימה הוי הפסק, וצריך לברך פעם אחרת, וברכתו שבירך מקודם הוי ברכה לבטלה. א"כ אחר שבירך הוא ברכת היין ועונה אמן אחר ברכת חבירו קודם שטועם, הוי הפסקה גמורה לכל הפוסקים. ע"כ צריך ליהרר כשרבים מסובין, הן בברכות היין או המוציא, ולכל אחד ככר לפניו, שלא יענה אמן אחר ברכת חבירו עד שיטעום המברך תחלה.

וכ"ה בברכי יוסף (סימן ריג סק"ה), דמכאן ראייה למ"ש הרב פנים מאירות, דאם כל א' כוסו בידו לקדש ואומר בורא פרי הגפן, וממתין לחבירו שיאמר בורא פרי הגפן ועונה אמן, והדר מקדש, טועה, דהוי הפסק. ע"ש. דמה שצריך לענות אמן אחר ברכה שיוצא בה, היינו שכך עיקר המצוה והיא מכלל הברכה, אבל מה מקום לענות אמן אחר ברכת חבירו, דודאי הוי הפסק. וכן משמע נמי ממ"ש מרן הב"י (סי' נ"ז) דאם סיים ברוך שאמר קודם החזן, לא יענה אמן דהוי

קטו) כן העלה בשו"ת רב פעלים ח"א (אורח חיים סימן ט), וח"ב (אורח חיים סימן מא), וסמך על דברי מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן רצה סק"ד) בשם מהר"י זיין בשו"ת שערי ישועה (שער ה' סימן יא), שבדיעבד אפילו אינו אוחו הכוס בידו אלא רואהו ביד אחרים יצא י"ח קידוש והבדלה. ואף דלכתחלה אין נכון לעשות כן, וכמ"ש החכם צבי (סימן קסח) דבעינן הבדלה על הכוס, דהיינו שאוחז הכוס בידו, מכל מקום שעה"ד כדיעבד דמי. והשיג על מ"ש רעק"א בתשובה (סימן ז), בכיו"ב שישמע תחלת הברכה בהזכרת שם ומלכות מהמקדש, והוא יסיים בלחש עד החתימה, וישמע החתימה ג"כ מהמקדש, שיש לפקפק בזה, כי לא מצינו ד"ו שיהיה יוצא י"ח חצי בשמיעה וחצי באמירה, [וכעין מה שאמרו בגיטין טו:]. וכן משמע בש"ע (סי' קצד), שאין ברכה אחת מתחלקת לשנים. ומקורו בתוספות ברכות (מו. ד"ה ולמאן). ע"ש.

והנה גם החזון איש (אורח חיים סימן ד' סק"ו) תמה כן על רעק"א. אך צריך עיון מד' תר"י בברכות

ומה שכתבנו לגבי עניית אמן, כן כתב בשו"ת פנים מאירות חלק ב (סימן ה), ראייתו מקצת לומדים כשיושבים במסיבה אחת, וכל אחד כוסו לפניו לקדש, וממתנינים בברכת היין עד שיברכו כולם, ומי שקדם וברך עונה אמן אחר ברכת חבירו, ואח"כ מקדשים. נראה דלאו שפיר עבדי, וע"י הפסק זה גורמים לעצמם שמברכים ברכה לבטלה. וראיה ברורה לזה דהא הביא הטור (א"ח סי' כ"ט) בשם הרא"ש, דאם היה מסיים ברכת הק"ש קודם ברכת החזן, היה עונ' אמן אחר ברכת החזן. והב"י הביא בשם רבינו יונה, שכתב בשם הר"ם, שאין לו להפסיק כלל, כיון שאומר הברכות על הק"ש אין לו להפסיק בין הברכה לק"ש. וכן הסכימו הרמ"ה והרמב"ן. וטעמו של הרא"ש אפשר שהוא מפני שאין ברכה זו על הק"ש. ע"כ. הרי עיקר טעמו דהתם דמפסקינן מפני הכבוד ולא חשיב הפסק, כיון דאין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו על הק"ש, אבל

קטז. אם המקדש מבליע מילים ואינם נשמעים בכירור, לכתחלה לא יועיל שהשומע יגיד בעצמו את אותם מילים שהבליע המקדש, אלא הנכון הוא לכתחלה שיאמר עמו את כל נוסח הקידוש תיבה בתיבה וכו"ל. ונכון שיהיה כוס לפני כל אחד ואחד. קטז)

קיז. אם המקדש הזכיר שם ומלכות וקדושת שבת ויציאת מצרים בצורה נכונה, אך באמצע הברכה החסיר מספר מילים, או שגמגם ואמר חצאי מילים, והשומע לא אמר הקידוש יחד עמו מלה במלה [כאשר נתבאר לעיל], בדיעבד יצא ידי חובתו, כל ששמע שם ומלכות ועיקר הברכה כהוגן. וכבר ביארנו דבמקום שחושש שלא ישמע את כל ברכת הקידוש כהוגן, ואין הוא יכול לקדש בנפרד, יתן עיניו בכוס של המקדש, ויברך עמו בלחש, וישתה מעט מן היין ויסמוך על מה ששתה המברך כמלוא לוגמיו. קיז)

מהרש"ג (סימן נב אות ד), שג"כ העלה בכה"ג דהוי הפסק. וע"ע באגודת אזור מדברי (סימן ח). ובשו"ת לבושי מרדכי ח"א (ס"ס כט). ובשו"ת יחיה דעת ח"ו (ס"י כח הערה ב). ובספר חזון עובדיה ח"ב (עמ' קל). ע"ש.

קטז) דהוי כמו חצי מילה ולא חצי ברכה. ואף שמצינו במגילה (אורח חיים תר"צ) שאם השומע החסיר כמה מילים, יאמר אותם בעצמו, וכן מצינו בגמ' לגבי הלל, שהוא אומר "ברוך הבא" והם עונים "בשם ה'", מגילה שאני שנקראת איגרת, וכן הלל שאני שהלל הוא כדין שירה, וכך היא דרך שירה. וכ"פ בספר אשרי האיש (ח"ב עמ' סד) בשם הגריש"א. ומה שכתבנו הנכון שיהיה כוס לפניכל אחד ואחד, כן הוא בברכי יוסף (ס"י רצה סק"ד) בשם מהר"י זיין. וכ"כ בפתח הדביר (ס"י רעג סק"ד).

אם המקדש הזכיר שם ומלכות וקדושת שבת, אך באמצע הברכה החסיר מספר מילים

הנוסח, יצא ידי חובתו. וראה גם בבאה"ל (בסימן קצ"ג סעיף א' ד"ה וצריך) שאם שמע עיקר הברכה ופתיחה וחתימה, יצא. ע"ש. ועל כל פנים צריך לשמוע קדושת היום, שאם לא כן הרי לא יצא ידי חובת קידוש, שחובתו להזכיר קידוש על היין, וכמ"ש הרמב"ם (בפרק כ"ט מהלכות שבת הלכה ו'). ע"ש. וצריך לשמוע גם יציאת מצרים. וראה בבאה"ל (בס"י רע"א סעיף א' ד"ה מ"ד). ע"ש.

ובמקום שחושש שלא ישמע אף את הנוסח המעכב, ואינו יכול לקדש על כוס אחר, יתן עיניו בכוסו של המברך ויאמר עליו את

הפסקה, ואפשר דשאני ברוך שאמר דאמן שבח, וכעין זמרה ולא הוי הפסקה. עכ"ד. אלמא אין לו לענות אמן קודם המצוה, וה"ה קודם אכילה. ע"ש.

וכן הוא בשו"ת מתת ידו (מהר"ת חלק אורח חיים סימן ט). ודלא כמ"ש בהגהות יש נוחלין, הובא בברכי יוסף (ס"ס רצה) שיש לענות אמן בכיו"ב. ע"ש. [ועיין בשערי בשערי תשובה (ס"י כה ס"ק יא) שהביא מהפנים מאירות (ח"א ס"י נ"ד) דעתו שמוותר לענות אמן אחר ברכת חבריו על התפילין לכתחלה, אף על גב דלקדיש וקדושה לא יפסיק, מ"מ אמן הוא קבלת דברים שמאמין בה' שצונו להניח תפילין, ולא הוי הפסק. וכיון שלר"ת אף לקדיש ולקדושה פוסק יש לסמוך עליו לענין עניית אמן. ע"ש. ויש לחלק נידונו לנידון דידן, דשאני התם שהרי פוסק לקדיש ולקדושה. אבל הכא שסיימו לקדש בעצמם מלה במלה עם המקדש, בודאי שלא יענו לקדיש וקדושה קודם שתחול הברכה, ודו"ק]. ועיין בשו"ת

קיז) הנה מרן בשלחן ערוך (סימן ריד סעיף א') כתב, כל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה, ואם דילג שם ומלכות יחזור ויברך, ומשמע שאם דילג שאר מילים אינו מעכב. וכן מוכח עוד מדברי השלחן ערוך (סימן ק"ד סעיף א') שכתב, שאם רואה מלך עכו"ם יקצר את הברכות ע"י שיאמר תחילת הברכה וסופה, קודם שיגיע אליו, כדי לענות לו שלום. ע"ש. וכ"ה במשנה ברכות כב: היה עומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי, לא יפסיק אלא יקצר. ומוכח שאין כל הנוסח מעכב ולכן בדיעבד שלא אמר או שמע את כל

קית. יש נוהגים שאם בעל הבית המקדש מגמגם בלשונו, וכיוצא, המסובים אומרים עם המקדש את נוסח הברכה, מלבד פתיחת הברכה וחתימתה, ואף על פי שיש לנוהגים כן על מה שיסמוכו, מכל מקום עדיף יותר שיאמרו את כל הברכה עם המקדש מלה במלה,

הקידוש, ויסמוך על מלוא לוגמיו ששותה המקדש, ואף על פי שהוא לא שתה מלוא לוגמיו, מכיון ששניהם קידשו על הכוס, ואחד מהם שתה, שפיר דמי. שהרי בכל קידוש ברבים יש רק אחד ששותה מלוא לוגמיו, ואף שאינו אוחז את הכוס

שמע קידוש ולא שמע היטב חיתוך האותיות

והנה מצוי בשיבות הקדושות, שיש תלמידים רבים כ"י, וחדר האוכל הוא רחב ידים, ומצוי שאין שומעים היטב את חיתוך המילים של המקדש. וכמו תיבת "הגפן", שנשמע כאילו אמר "הגפ" בלי האות נו"ן. או מקדש "השבת" נשמע כמו מקדש "השב" בלי האות תי"ו. וכל כיו"ב. ויש לדון אם השומעים יצאו ידי חובת קידוש בכה"ג שכמה מלים שמעו לחצאין. ובס' לקט יושר (ח"א עמוד קנה ענין ד) כתב "צריך לשמוע חיתוך האותיות". ולהלן שם (עמוד קנו ענין ג) כתב, האנשים צריכים לשמוע חיתוך האותיות מן הקריאה, אבל הנשים שאינן יכולות לשמוע חיתוך האותיות בעזרת נשים, אפ"ה יוצאות כיון שאינן בקריאה רק בשמיעה. ע"כ. אך מאידך יש סברא לומר שדי בכך שישמע כדרך השומעים, ושמה כך הדרך, ששליח ציבור הקורא, פעמים שאינו נשמע כראוי כל חיתוך האותיות ליושבים במרחק מה. [וכמו האותיות הסופיות], ובאופן שאם ידקדקו בזה, לא יהא זה כדרך השומעים. אך לכתחלה קשה לסמוך על סברות כאלו להלכה, רק לצדד ללמד זכות על אלו שאין מקפידים בזה.

בשעה"צ] דאפי" לא שמע רק חתימת הברכה צריך לענות אמן [א"ר]. ובח"א הוכיח דלכו"ע היכא שיודע על איזה ברכה הוא עונה, דצריך לענות. וכתב ביאה"ל שם, דלכאורה הלא זה ע"כ איירי בסתם אמן על ברכה שאין מחויב עתה בעצמו, וא"כ אפילו לא שמע סוף הברכה, ג"כ צריך לענות אמן אם יודע איזה ברכה היא. ולולי דמסתפינא הו"א דגם להרא"ש ותר"י בעינן רק שידע על מה הוא עונה, ואפי" לא שמע קול המברך בעצמו רק ע"י אחרים או ששמע רק סוף הברכה. והא דנקטו הזכרת השם, משום דרצה לסיים אבל גבי כותי אפילו שמע הזכרת השם לא מהני, דשמא כונתו לשם הפסל שהעמידו להם בהר גריזים. ע"ש בתר"י. ועוד י"ל דלענין שיהא מותר לענות אמן דהיינו שלא יהיה אמן יתומה, די אם יודע על מה הוא עונה, ובזה אתיא ההיא דאלכסנדריא של מצרים שהניפו בסודרין, אבל לענין שיהיה חייב לענות אמן, אינו חייב עד שישמע הזכרת השם מפי המברך, דהא חיובא דאמן נובע מדכתיב כי שם ה' אקרא, ואחז"ל שאמר להם משה לישראל כשאני אזכיר שם ה' אתם הבו גודל לאלהינו באמן. וע"כ בעינן דוקא שישמע העונה הזכרת השם, ואז יש עליו חיובא. וצ"ע בדעת הרא"ש ותר"י. ע"ש. ויש לדון אם ה"ה גם לענין היוצא י"ח בברכת הקידוש אם די שישמע את הזכרת שם ה' עיקר הברכה והחתימה.

וראה עוד בהגדה של פסח "חזון איש" (בני ברק תשס"ד עמוד לה) שהביאו בשמו של החזון"א שהורה, שאדם ששמע קידוש מאחר, אך לא שמע את הסיום של הגפן, כלומר את האות נו"ן של הגפן, שהדין הוא שיצא ידי חובתו, כיון

והנה אף דלכתחלה בודאי דצריך לשמוע חיתוך האותיות, מ"מ לגבי עניית אמן, אין השומע צריך לשמוע את כל הברכה כדי לענות אמן, וכמבואר בש"ע (סי' רטו), דהשומע אחד מישראל מברך אחת מכל הברכות, אע"פ שלא שמע כולה מתחלתה ועד סופה, אע"פ שאינו חייב באותה ברכה, חייב לענות אחריו אמן. וע"ש במשנ"ב (סי' ה) דבעינן שישמע שמזכיר השם וסוף הברכה, שאז חייב לענות אמן אחריו. [הרא"ש ותר"י]. ואמנם דעת רש"י והאו"ז [ועוד פוסקים המובאים

כולל הפתיחה והחתימה. שאין לצאת ידי חובת חצי ברכה בשמיעה, וחצי ברכה באמירה. ומכל מקום בדיעבד מי שאמר חצי ברכת הקידוש באמירה, וחצי שעה מהמקדש, יצא ידי חובת קידוש ואינו חוזר לקדש. (ק"ח)

שמע את הענין. ע"כ. ומדברי הלקט יוסף לא משמע כן. [ויש חילוק בין האומר עצמו בלה"ק הענין].

חצי ברכה בשמיעה, וחצי ברכה באמירה

ק"ח) שהוא דוחק לחלק הברכה לחצאין, וכמבואר לעיל. וראה בשו"ת יחזקאל דעת חלק ר' (עמוד קמח), ובשו"ת יביע אומר חלק י' (בהערות לרב פעלים ח"א סימן י'). ע"ש.

והנה בשו"ת תורה לשמה (סימן מה) כתב, שאלה, אחד שאינו יודע להתפלל בעל פה תפלת ערבית של יו"ט וראש השנה ויוהכ"פ, ואין לו מחזור להתפלל בו, וברצונו לומר ג' ראשונות וג' אחרונות בפיו, והברכה האמצעית של המועדים ישמע מהש"צ שמתפלל ערבית בקול רם, ויתכוין לצאת י"ח בשמיעה, האם יש חשש בזה משום שמקצת התפלה באמירה ומקצתה בשמיעה? תשובה, פשוט שאין בזה חשש כלל, וראיה לדבר מהירושלמי [סוכה פ"ג ה"ק], בעון קמי ר' חייא בר אבא, מנין שאם שמע ולא ענה יצא, אמר לון, מן מה דאנן חמינן רבנן רברבייא קיימין בצבורא, ואלין אמרין ברוך הבא, ואלין אמרין בשם ה', ואלו ואלו יוצאים י"ח. נמצא שיוצאים י"ח אף על פי שקצת באמירה וקצת בשמיעה, ולא הכל באמירה ולא הכל בשמיעה, מכל מקום יוצאים

י"ח, אפי' לכתחלה, ואין בזה חשש כלל. ע"כ. ולכאורה יש להעיר ע"ז ממה שפסקו הטור ומרן השלחן ערוך (ס"ס קצד), שלשה שאכלו כאחד, ואין אחד מהם יודע כל ברהמ"ז, אלא אחד יודע ברכה ראשונה, והשני ברכה שניה, והשלישי ברכה שלישית, חייבים לזמן, וכל אחד יברך הברכה שיודע, ונמצא בהמ"ז עולה משלשתם. אבל לחצאין אין לברך, שאם האחד אינו יודע אלא חצי ברכה, והשני חציה השני, אין ברכה אחת מתחלקת לשנים. ע"כ. והמקור לזה בתוס' ברכות (מו. בד"ה ולמאן). ע"ש. וכ"כ מהר"ח אור זרוע בספר פסקי הלכה (עמוד קא סוף ד"ה וכל). ע"ש. וע"ש בלבוש ובש"ע הגר"ז. והתם קאמר הכי אפילו על ברכה שניה ושלישית שאין בהם שם ומלכות בתחילתם, ועכ"ז לא אריך למעבד הכי לצאת י"ח הברכה חציה בקריאה וחציה בשמיעה, ולכן איך כאן אמצע הברכה תהיה בקריאה, ופתיחה וחתימה בשמיעה. אלא יאמרו את כל נוסח הקידוש עם המקדש מילה במילה, ויסתכלו ביין שבכוס שבידו.

אשה השומעת קידוש מקטן אם יכולה לומר בעצמה רק את פתיחת הברכה והחתימה

אך מכאן תשובה למ"ש בשו"ת רעק"א (סימן ז), שלפי מ"ש המג"א (ר"ס רעא) שאין בן י"ג שנה יכול להוציא לנשים י"ח קידוש של שבת, שמכיון שהנשים חייבות בקידוש מה"ת, חיישינן שמא לא הביא שתי שערות, דבראורייתא לא סמכי' אחזקה דרבא, לפיכך יש לאשה לומר לעצמה נוסח הקידוש בלי פתיחה וחתימה, שיוצאת בזה מה"ת, שאין חיוב מה"ת אלא להזכיר את יום השבת וקדושתו, ולגבי דרבנן שפיר סמכינן אחזקה דרבא שהביא ב' שערות ויוצאת בשמיעתה. ע"כ. ותימה, שאין תצא י"ח בברכה אחת חציה בשמיעה וחציה באמירה, שזהו בניגוד לדברי התוס' והטוש"ע

הנ"ל. וכבר תמה הגר"ח בשו"ת רב פעלים ח"א (חאו"ח ס"ס י) על הגאון רבי עקיבא איגר בזה, מהטוש"ע (ס"י קצד) כנ"ל. וכ"כ עוד בשו"ת רב פעלים ח"ד (ס"י לג שאלה ג, דט"ז ע"א). ע"ש. ועיין בדרוש וחדוש להגרעק"א (ברכות כ:): שהביא דברי הגהות אשר"י (פרק קמא דמגילה סימן ד) שכתב, דנשים חייבות בברהמ"ז מן התורה, אבל אינן מוציאות את הנשים, שאינן יכולות לומר ברית ותורה. ותמה רעק"א שהרי בסוגיא שם מבואר דאי נשים בברכת המזון דאורייתא, מוציאות את הנשים י"ח. ותירץ, דס"ל דזהו ודאי דאין נשים חייבות בהזכרת ברית ותורה,

אלא דמיבעיא ליה אם מטעם זה פטורות לגמרי, או דחייבות לברך בלי הזכרת ברית ותורה, ומה שאמרו בגמרא דמוציאות, היינו ככה"ג דברית ותורה יאמרו בעצמם, ובשאר ברכת המזון יוצאים ע"י נשים, ומ"ש בהגהות אשר"י דאין מוציאות, היינו דבהזכרת ברית ותורה אין מוציאות. ע"כ.

נמצא שיוציאים י"ח ברכת הארץ חציה באמירה וחציה בשמיעה. אולם לפי האמור אליבא דהלכתא אין לומר כן. וע' בהגהות מלא הרועים ברכות (כ:) ובשו"ת יד אליהו רגולר (כתבים, די"ח:).

וראיתי בספר חקרי לב (ס"י מה) שהקשה כקושית רעק"א על עצם דברי הגמרא הנ"ל, דאם נשים חייבות בברכת המזון דבר תורה מוציאת את האנשים, והא קיי"ל (ברכות מט.) דכל שלא אמר ברית ותורה לא יצא, ומכיון דנשים אין אומרות ברית ותורה, כיצד יצאו אנשים על ידיהן. וכתב, דמה"ט רבינו יחיאל (בטור סימן קפז) הסתפק אם האי דלא יצא [כשלא אמר ברית ותורה] הוא רק למצוה ולא לעיכובא. אבל לשאר פוסקים דמעכב קשה. וכתב שם, דאי הוי דאורייתא אף על גב דברית ותורה לא שייכי גבי נשים, מכל מקום כשהן מוציאות לאנשים מתחייבות לומר מטעם ערבות, דמכיון דחייבות בעיקר ברהמ"ז, שוב מתחייבות משום ערבות לגבי אנשים לומר בשבילם גם בברית ותורה.

אלא שיש להעיר, שהרי אינן יכולות לומר ברית ותורה, משום שהמוציאות היא שאינן שייכות בזה, וכיצד נאמר דמטעם ערבות יכולות. ע"ש. אך י"ל דאף דאינן שייכות אין איסור לומר זאת כשהכוונה להוציא אחרים מדין ערבות. ודין ערבות מהני שלא יהיה בו דין הפסק.

ועוד כתב שם, דבעיקר מאי דפשיטא ליה, שמכיון שנשים חייבות ברהמ"ז שוב הן ערבות גם על האנשים שיקיימו ברהמ"ז, ומכיון שאנשים בלי ברית ותורה כאלו לא בירכו כלל, שוב הם ערבים שיברכו בברית ותורה, יש לעיין בזה. דלכאורה הוא תלוי במחלוקת ר"י וחכמי פרוכניצא, שהובא בטור (ס"י רצב), בהתפלל ולא הזכיר מעין המאורע, אי הוי כלא התפלל כלל, או דהוי כהתפלל אלא שחסר לו מעין המאורע. ולדעת חכמי פרוכניצא אם לא הזכיר יעלה ויבוא בר"ח, הוי כאילו לא התפלל כלל, וה"ה לענין

ברית ותורה לגבי ברכת המזון של אנשים, אם לא הזכיר ברית ותורה הוי כאילו לא בירך כלל, ולכן שפיר י"ל דמכיון דנשים חייבות בעיקר ברכת המזון, שוב הם ערבים גם על האנשים שיקיימו ברכת המזון, ומכיון שאנשים בלא הזכרת ברית ותורה כאילו לא בירכו כלל, שוב הם ערבים על האנשים שיברכו בהזכרת ברית ותורה, שהרי בעיקר ברכת המזון עכ"פ ערבים הם, ולגבי האנשים בלא ברית ותורה הוי כאילו לא ברכו כלל, ולא יצאו י"ח לגמרי גם בעיקר ברהמ"ז. משא"כ לדעת ר"י, שאף אם לא הזכיר יעלה ויבוא בר"ח, אין הפירוש דהוי כאילו לא התפלל תפלת י"ח כלל, אלא שיצא תפילת י"ח ורק חסר לו מעין המאורע, וממילא לענין ברית ותורה נמי אין הפירוש שלא בירך ברהמ"ז כלל, אלא שחסר לו ברית ותורה, אבל עיקר ברהמ"ז הוי כאילו בירך, וממילא לא שייך דהם ערבים על הזכרת ברית ותורה.

וכתב עוד החקרי לב, דמאי דקיי"ל דכל שלא אמר ברית ותורה דלא יצא י"ח, אינו אלא מדרבנן, אבל בלא ידעי לברך, שפיר מוציאות להם הנשים אף בלא ברית ותורה. ויעוין בחת"ס (ארי"ה ס"י מה) שמיישב דברי הג"א, דהאיבעיא בברכות ס"ל כרב, דברית ותורה לא מעכב, ולכן אי הוי דאורייתא מוציאות הן לאנשים, ואנן קיי"ל דמעכב, ולכן אף אי הוי דאורייתא נמי אין מוציאות דאין אומרות ברית ותורה וזה מעכב בנשים.

ושו"ר להגאון חזון איש חלק אורח חיים (סימן כח סק"ו) שהביא מ"ש הגאון רבי עקיבא איגר בדרוש חידוש (ברכות כ:) הנ"ל, וכתב, ולפמש"כ לקמן (סימן ל סק"ב) שאין דין שומע כעונה אלא כששומע ברכה שלימה, א"א לומר כן וכו'. והניף ידו שנית (בסימן כט סק"ו) על תשובת הגאון רבי עקיבא איגר הנ"ל, שדבריו צ"ע, מהגמ' ברכות (מו.) שאם אין אחד יודע ברכה שלימה אין מחלקים ברכה אחת לשנים. והיינו משום דאין יוצאין במה ששומע מכל אחד רק חצי ברכה. ע"ש.

אולם תלמידי רבינו יונה (ברכות מז.) גבי ולא יזרוק ברכה מפיו, כתבו, שמנהג רבינו יונה בר"ה ויוהכ"פ שהש"צ מוציא את הרבים י"ח, בשעה שמגיע הש"צ לומר ודברך מלכנו אמת וקיים לעד, היה שותק עד שיאמר הש"צ ברוך אתה ה', ואחר כך אומר עמו מלך על כל הארץ מקדש

שם קרבן העדה: גדולי הדור שעומדים אצל הצבור, ושומעים שקצת מהצבור אומרים ברוך הבא, והאחרים שותקים ושומעים מה שאלו אומרים, ואח"כ כשאומרים אחרים בשם ד' שותקים הראשונים, והראשונים וגם האחרונים יוצאים בקריאה זו, אף על גב שאלו לא אמרו רישא דקרא, ואלו לא אמרו סיפא דקרא, שמעינן מיניה דהשומע ולא ענה יצא. עכ"ל.

ופוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגים בקריאת המגילה שכל אחד מהצבור מגילה כשרה לפניו ויוצא בשמיעה מפי הקורא והתיבות שאינו שומע טוב, הוא חוזר וקורא בפיו מתוך המגילה, הרי שיוצא בחציו בשמיעה וחציו בקריאה. וע"ש שחילק בזה, בין לחלק ברכה אחת לשני חצאים, שרק ע"ז אמרו אין ברכה אחת מתחלקת לחצאים, ובין לחלק את ההלל כלו וכיוצא בו וכו'. נקצת ראייה לזה מברכת המזון עצמו שמתחלק לחצאין לג' ברכות נפרדות, שברכה אחת יוצא בשמיעה וברכה אחת באמירה, כדאיתא בשו"ע, שאם אחד יודע ברכה אחת מברהמ"ז, ואחד יודע ברכה שניה מצטרפין, דהיינו שהברכה שהוא יודע אותה יוצא בה י"ח באמירה, והשניה יוצא בתורת שומע כעונה. אולם בב"י (או"ח סימן נט) מבואר, שגם בברכה אחת אפשר לחלק אותה הברכה לשנים, ולצאת י"ח חציה באמירה וחציה בשמיעה מתורת שומע כעונה, ולכן הרא"ש היה נוהג בברכת אהבה רבה דכל הברכה היה אומר בעצמו, וסוף הברכה היה יוצא מהש"ץ בתורת שומע כעונה.

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן כ ד"ה ודאיתן להכא) כתב ליישב דברי הגרעק"א, דשאני התם גבי ברהמ"ז דכיון שכל אחד מברך חציו ברכה, אין ע"ז שם של ברכה, ולכן אמרינן חציו ברכה מזה וחציו ברכה מזה לאו כלום הוא, משא"כ בקידוש הן אמנם שאם המקדש יאמר רק הפתיחה והחתימה כדי להוציא את השומע, שפיר נראה דלאו כלום הוא אף אם השומע יאמר בעצמו את האמצעית, כיון שלא שמע כלל מהמקדש ברכה הואיל ואמר רק פתיחה וחתימה בלבד, אשר אין ע"ז שם של ברכה, שהרי אף אם גם שח הבוצע בין ברכה לטעימה נחלקו האחרונים ואיכא דס"ל דלא עלתה ברכה גם לשומע, דכיון דנתברר שהמברך הפסיק והפסיד ברכתו נעשה כאילו

ישראל ויום הזכרון, או יוהכ"פ, ע"ש. וכ"ה בב"י (ס"ס נט). ע"ש. וקשה דאיך יוצא בברכה אחת חציה בשמיעה וחציה באמירה. וצ"ע. (וע' בפתח הדביר סי' רעג סק"ד ה' צא). ולכאורה הוא סתירה בדברי מרן, שבסי' קצ"ד הנ"ל כתב, שאם כל אחד יודע רק חציו ברכה ממזון, לא יברכו כל אחד מה שידע ויוציא את חברו. ואילו כאן בסי' נט כתב שאפשר לומר ברכת יוצר אור עם החזן מילה במילה, עד שיגיע לחתימה, ומוכח שמועיל חציו באמירה וחציו בשמיעה.

וכתבו ליישב, שבברכת המזון המשמיע עצמו אין לו ברכה שלימה, לכן אינו מועיל, שהרי לא בירך את כל הברכה, או משום דבמה שהשמיע לחודיה אין הוא יוצא בזה ידי חובה. משא"כ בברכת יוצר אור החזן המשמיע הרי בירך את כל הברכה, ולכן יכול השומע לצאת ידי חובה אף בחציו שמיעה. וכן החזן עצמו מוציא ידי חובה במה ששמיע לשומע. ונפ"מ בין הטעמים היכא דראובן אמר חציו ברכה, ושמעון שמע ממנו, ולוי בירך את כל הברכה והשמיע לראובן את חציו הברכה השני, ושמעון לא שמע את לוי אלא שמע את ראובן בלבד, ורוצה שמעון כעת להשלים את חציו הברכה שלא שמע מלוי כדי לצאת ידי חובתו, אם נימא שחציו באמירה וחציו בשמיעה מהני רק באופן שהשמיע אמר לעצמו את כל נוסח הברכה, כאן שראובן לא אמר בעצמו את כל נוסח הברכה אין שמעון יכול לצאת ממנו. אבל אם העיקר הוא שהשמיע יצא ידי חובה במה שאומר, כיון שראובן יצא י"ח באמירתו, שהרי את החציו השני שמע מלוי שאמר את כל הברכה, א"כ גם שמעון יכול לצאת ידי חובה באם ישלים בעצמו באמירה את מה שלא שמע. וא"כ ה"ה היכא שהמקדש אומר את כל הקידוש ויוצא בו י"ח, אין חסרון לשומע אם חלק מהקידוש שומע מהמקדש וחלק מהקידוש אומר בעצמו.

גם בשו"ת הר צבי (אורח חיים א סימן ס) הביא ראייה לזה מהמבואר בירושלמי הנ"ל (סוכה פ"ג ה"י) דאיתא שם: בעינן קומי רבי חייה בר בא מניין אם שמע ולא ענה יצא, אמר לון מה דאנן חמיין רבנן רברביא קיימיין בציבורא, ואילן אמריין ברוך הבא, ואילן אמריין בשם ד' ואלו ואלו יוצאין י"ח. ופי'

בשורת יחודה דעת ח"ו (עמ' קמח), ובס' קהלות יעקב (קנייבסקי, סימן ט). ע"ש.
 ומכל מקום בדיעבד אם עברו ועשו כן, ושמעו חצי מברכת הקידוש, וחצי השני אמרו בעצמם, יצאו ידי חובת קידוש, ואין להם לחזור ולקדש, דספק ברכות להקל. וכ"פ באור לציון (חלק ב עמוד קפ), שהנוהגים לומר עם המקדש מילה במילה, חוץ מהפתיחה והחתימה, יצאו ידי חובת קידוש. משום שחציו בשמיעה וחציו באמירה מועיל. ועתה ראיתי בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד טו) שכתב בשם הגריש"א, שאם המקדש מבליע מילים שהשומעים אינם שומעים בבירור, לא יועיל שהשומע יגיד בעצמו את המילים שהבליע המקדש, וזה כמו חצי מילה ולא חצי ברכה. אלא צריך שיאמר עמו את כל נוסח הקידוש מילה במילה. ואף שמצינו במגילה (ארו"ח סימן תר"צ) שאם השומע החסיר כמה מילים, יאמר אותם בעצמו, וכן מצינו בגמ' לגבי הלל, שהוא אומר "ברוך הבא" והם עונים "בשם ה'", מגילה שאני שנקראת איגרת, וכן הלל שאני שהלל הוא כדין שירה, וכך היא דרך שירה. עכ"ד. אולם לענין בדיעבד מדברי האחרונים הנ"ל מבואר דאינו פשוט לומר כן, וכמשנ"ת.

שאינו ראוי לנהוג לומר את כל נוסח הקידוש עם המקדש חוץ מהברכה

לעצמו, כדי שאם יש בין השומעים מי שעדיין לא התפלל ערבית של שבת, יוכל לצאת י"ח קידוש מה"ת באמירתו שלו, ולא יסמוך על שמיעתו מהמקדש שכבר יצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה. לפי דעת הסוברים שיוצאים י"ח קידוש בתפלה. אולם מרן אמו"ר שליט"א העיר לנו ע"ז, דהא קי"ל אע"פ שיצא מוציא. וא"כ אף מי שהתפלל ערבית של שבת ויצא י"ח קידוש מה"ת, להפוסקים הסוברים שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, בדיעבד מוציא י"ח. נומה שמרן כתב שהוא דוקא במי שאינו בקי לברך בעצמו, יש שכתבו דלכתחלה קאמר כן, ולא לעיכובא. ובאמת, שכתבנו כן רק ליישב מנהגם, אבל איה"נ עדיף שלא לנהוג כן.

שוב הראוני שבספר מגן אבות (עמוד רה) כתב, שהמנהג במרוקן שכולם אומרים את נוסח הקידוש ביחד עם המקדש מילה במילה, חוץ

השומע לא שמע כלל ברכה, ואף דאנן לא קי"ל הכי, היינו משום דסו"ס שמע ממנו ברכה שלמה, ולפיכך לא אזדא הברכה אלא מהמברך שהפטיק ולא מהשומע, משא"כ בכה"ג ששמע מהמברך רק חצי ברכה, שפיר נקטינן כהרי"ף דאין זה חשיב כשומע ברכה כיון ששמע מכל אחד רק חצי ברכה. ואם כנים אנו בזה נלענ"ד דלפי"ז במי שמסופק אם בירך ברכת המוציא או לא שיכול לשמוע מאחר שמברך על היין או מברך להתעטף בציצית, והיינו שיכוין לשמוע ממנו רק את הפתיחה בלבד ואילו המוציא לחם מן הארץ יאמר השומע בעצמו ויצא מקצתו כדיבור ומקצתו בשמיעה, ואף להסוברים שאם פתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא לא עלתה לו ברכה, היינו מפני שלא כוון יפה ולכן אין זו ברכה, משא"כ הכא זה שמברך על היין מכוון יפה וגם השומע מכוון יפה וכיון דזכרון אחד לשניהם מה טעם לא תעלה לזה ולזה, אלא שמעולם לא שמענו חדוש גדול זה, אך אפשר דהרע"א ז"ל נתכוין רק להתיבות שבאמצע הקידוש אבל לא בעיקר הברכה וצ"ע. וכמבואר רוב הדברים בשו"ת יביע אומר ח"ח (חלק אורח חיים סימן ט את א בהערה), וע"ש עוד בסימן כ"ד, בגדרי שומע כעונה. וע"ע

ובאמת שראינו לכמה מיוצאי מרוקן שנהגו לשמוע מהמברך את תחלת הברכה, וסיומה, ויתר נוסח הברכה אומרים כל אחד לעצמו. ושמעתי סמך למנהגם זה, לפ"ד הפוסקים דס"ל שיוצאים י"ח קידוש מה"ת בתפלה, שאם כן איך המקדש שכבר התפלל ערבית של שבת, ויצא י"ח קידוש מה"ת בתפלה, מוציא י"ח קידוש את בני ביתו שעדיין לא התפללו, וחייבים בקידוש מה"ת. והנה נודע דמה שאמרו (ברכות יב.) כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, לא הוי מה"ת, דלא מצינו ברכות מה"ת אלא ברהמ"ז, וי"א אף ברכות התורה, אבל כל יתר הברכות לא הוו אלא מדרבנן (ראה שלחן ערוך סימן רט סעיף ג), ושמא מטעם זה נהגו שאת מטבע הברכה, ברוך אתה ה', שהוא מדרבנן, שומעים מפי המקדש ויוצאים י"ח, שגם הם מחוייבים במטבע זו מדרבנן, וגם המקדש מחוייב בזה מדרבנן. אבל יתר נוסח הקידוש, שבזה יוצאים י"ח קידוש מה"ת, בזה כל אחד אומר

בשם הגריש"א, שעיקר הכוונה בקידוש הוא לכיין זכר ליציאת מצרים. וכתב עוד, שזה יוצא באמירת דברים בעלמא ואפילו בלא פירוש המילות].

גם מה שנקט לדבר פשוט שמועיל חציו באמירה וחציו בשמיעה, נעלם ממנו כל האמור לעיל, והעלנו דלכתחילה אין לנהוג כן.

ועוד שגם אם אין חשש במנהג זה, אין ראוי לנהוג כן לעשות חדשה בארצינו, ובפרט מנהג כזה. [אף שמצינו כזאת לגבי ברכה מעין שבע אצל בני אשכנז] ועדיף טפי להיות תורה אחת ומשפט אחד, שזהו כל תכלית התורה כמו שכתב מרן בהקדמת הבית יוסף, וזהו הרצוי בעיני השי"ת.

קידוש ליל פסח אין לומר חלק מהקידוש עם המקדש

וחתימתה, ואע"פ שיש להם ע"מ שיסמוכו, מ"מ עדיף שיאמרו כל הברכה כולה בשם ומלכות, או שיהגו כמו שנתבאר, שישמעו מן המברך ויכונו לצאת י"ח. וכמו שביאר ד"ז בשו"ת יחזקאל דעת הנ"ל. ושם הביא מ"ש הג"ר יצחק דוד בן רבי ז"ל שליח ירושלים, בספר חידושי דינים מהלכות פסח, (בסדר ליל פסח אות י' עמוד כח), שהמקדש בליל פסח יצוה לנשים שיאמרו עמו כל נוסח הקידוש חוץ מהזכרת השם, ולבסוף יענו אמן. ע"כ. ויש להעיר, שהמנהג פשוט שבקידוש ובהבדלה כל בני הבית שומעים מבעל הבית כל הברכה ויוצאים י"ח מדין שומע כעונה, וכמו שכתבו בשלחן גבוה (סי' תעג סק"א), ובזכור לאברהם ח"א (מערכת פסח, סימן תעג ס"א). ובחיים לראש (דף לח.), ובלב חיים ח"ב (סי' קח), ובבן איש חי (פרשת בראשית אות טו). וראה עוד ביחזקאל דעת הנד'.

מבדיל שטעה וחתם בין קודש לקודש, והשומעים תיקונו ואמרו בין קודש לחול

ההבדלה בביהכ"נ, שהחזן אומר בא"י אמ"ה, וכל הקהל עונים ביחד בורא מאורי האש, וכן בשאר הברכות, האם יש למחות בידם, או דילמא דאפשר לצאת בברכה חציה באמירה וחציה בשמיעה מדין שומע כעונה. והביא רביה מדברי מרן בב"י (אר"ח סי' נט), שכתב, דהרא"ש היה נוהג בברכת אהבת עולם שאת כל הברכה היה אומר בעצמו ואת סוף הברכה היה שומע מהש"ץ ויוצא בתורת שומע כעונה. ע"כ. ומשמע דאפשר לצאת י"ח הברכה חציו באמירה וחציו בשמיעה. ע"ש.

מהברכה, וטעם המנהג, לפי שרבים אינם מכוונים לכל המילים שאומר בעל הבית המקדש, ולפי דעת מרן צריך השומע להבין כל מילה ומילה, ובפרט שהרבה נשים אינם מבינות כלל את הקידוש.

ואולם אינו מוכרח בדעת מרן, שכבר כתבנו שאפשר שכונת מרן רק שצריך להכיר את השפה של המקדש, אך לא להבין כל מילה ומילה. אלא שיש לדון מצד מה שאין מכוונים דעתם להקשיב לקידוש, או שההבנה בקידוש מעכבת יותר משאר מצוות שיוצא בשומע כעונה, משום שיתכן שבקידוש העיקר הוא שיזכור את השבת, אי"נ זכר ליציאת מצרים ואם לא הבין אין כאן זכרון. [ובספר אשרי האיש (ח"ב עמ' טו) כתב

וגם בקידוש של ליל פסח שכוסו של אחד ואחד מבני הבית מונח בידו, יש לנהוג כמו בקידוש של שבת ושאר יו"ט, שבעל הבית או ראש המשפחה לברו יאמר כל ברכות הקידוש, בכוונה להוציא את כל השומעים ידי חובתם, וכל בני הבית יטו אזן קשבת וישמעו ויכונו לצאת ידי חובתם, ועל זה נאמר: ברוב עם הדרת מלך. ובסוף כל ברכה יענו השומעים אמן. [ועיין בתוס' ב"ק (צא:) ובהרא"ש (חולין פ"ז) בשם ר"ת, דקיי"ל גדול העונה אמן יותר מן המברך. וכ"כ בספר המנהיג (דף ז') ושכ"כ רשב"ם. אבל הרמב"ם (בפ"א מהל' ברכות הי"א), כתב, גדול העונה אמן כמברך. ועיין להנצי"ב בספר העמק שאלה (פר' עקב דף רז:). ע"ש]. ולא יענו השומעים ברוך הוא וברוך שמו. ואמנם יש כמה עדות שנוהגות בליל פסח שכל בני הבית אומרים ברכת הקידוש עם המברך חוץ מפתיחת הברכה

ולפ"ז יש לדון היכא שהמבדיל טעה ובמקום המבדיל בין קודש לחול אמר בין קודש לקודש. והשומעים מיד תיקנו אותו בין קודש לחול, בתוך כדי דיבור, אך הוא עצמו לא חזר, אם השומעים יצאו ידי חובתם הגם שהוא לא תיקן את עצמו. דהא לא גרע מחציו בשמיעה וחציו באמירה גבי קידוש, שבדיעבד יצאו י"ח, וגם כאן יוצאים י"ח חציו בשמיעה מהמבדיל, וחציו במה שאמרו הם. ועי' בשו"ת הר צבי (הג"ל אר"ח ח"א סי' ט), שדן במה שיש נוהגים בעת

קייט. אף מי שאינו מקדש לעצמו, כגון שאינו רוצה לסעוד במקום זה, או שכבר קידש וסעד, יכול לקדש לאחרים כדי להוציאם ידי חובה, כשיש שם כאלה שאינם יודעים לקדש בעצמם. שהרי בברכת המצות כל ישראל ערבין זה לזה. ואף שבתוך ברכת הקידוש נכללת ברכת בורא פרי הגפן שהיא ברכת הנהנין, ובברכת הנהנין אין דין ערבות, מאחר וברכה זו באה לחובת היום, לפיכך יכול לקדש לאחרים אף אם הוא עצמו אינו יוצא ידי חובת הקידוש. ואין הבדל בזה בין קידוש של ליל שבת, לקידוש של הבוקר. והמקדש להוציא אחרים ידי חובתם, [או שמקדש בבית הכנסת], ובדעתו לקדש שוב בביתו, ואינו רוצה לצאת ידי חובת הקידוש, לא יטעם מהיין, אלא יטעימו לאחרים. [ובבית הכנסת יטעימו לקטן]. קיט

אות א עמוד יח) שאין יוצאין י"ח ברכה חצי בשמיעה וחצי באמירה. ולהאמור בדיעבד יש ע"מ לסמוך]. ולפ"ז בני"ד בדיעבד יצאו י"ח. ואף שאין לשומעים כוס בידם, סגי במה שנותנים עיניהם בכוס של המבדיל, ע"י שו"ת רב פעלים ח"ב (או"ח, סי' מא).

ואמנם בשו"ת יחיה דעת הנ"ל (ח"ו, סי' כח), העיר על מה שכתב דהרא"ש נהג כן וכו', דזה אינו, דרק הב"י כתב שיכל לנהוג כן. ולכן למעשה לכתחלה אין לנהוג כן. אך בדיעבד יוצא י"ח. [וזה דלא כמ"ש בס' ברוך השלחן בח"א (פרק ג.

"אף על פי שיצא מוציא" - יכול לקדש לאחרים אף שהוא כבר קידש

לו לטעום מוציא אותם ידי חובת קידוש, וכמו שסיים מרן שם, שאם עדיין לא קידש לעצמו, יזהר שלא יטעום עמהם, שאסור לו לטעום עד שיקדש במקום סעודתו. ע"כ. חזינן דאף שאסור לו לטעום מוציא אותם ידי חובת קידוש. ודו"ק. והרמ"א שם הוסיף, ואפילו בקידוש של יום מותר לעשות כן. והיינו, אף שבקידוש של יום אין אלא ברכת בפה"ג לבדה, כיון שנתקנה לא לשם הנאה, אלא למצוה, משום הכי מוציא אחרים אף שאינו נהנה כקידוש הלילה. או מטעם דחשיב כחובה.

קיט) עיין שלחן ערוך (סי' רעג סעיף ד).

ומה שכתבנו שאפשר לקדש בלי שהמברך יטעם, למרות שבירך ברכת בורא פרי הגפן, לכאורה היינו טעמא שאף שברכת הגפן היא ברכת הנהנין, מכל מקום כיון שנתקנה על ברכת הקידוש, נמשכת אחריה, והוי כברכת המצות, וכלשון מרן בשלחן ערוך (סימן רעג סעיף ד), יכול אדם לקדש לאחרים אף על פי שאינו אוכל עמהם וכו', "כיון דהאי בורא פרי הגפן הוא חובה לקידוש כקידוש היום דמי, ויכול להוציאם אף שאינו נהנה". ע"כ. ואף שאסור

אם ברכת הגפן הוי חלק מהקידוש

האם ברכה זו מעכבת ואינו יוצא י"ח, או שאין זה לעיכובא.

ומדברי הפוסקים מבואר, שברכת הגפן אינה חלק מהקידוש, ואינה אלא ברכת הנהנין שבחסרונה נאסר רק לשתות את היין, ולא באה רק כדי שיהא אפשר לשתות מכוס הקידוש, ואי אפשר לשתות בלא שיברך הגפן, לפיכך הצריכו ברכה זו בקידוש.

והנה יש לחקור אם ברכת בורא פרי הגפן שבקידוש ליל שבת, אם ברכה זו היא חלק מעצם הקידוש, או שלא באה רק כדי שיהא אפשר לשתות מכוס הקידוש, דאחר שצריכים לקדש על היין, ואי אפשר לשתות בלא שיברך הגפן, לפיכך הצריכו ברכה זו בקידוש.

ונפקא מינה בשומע קידוש בליל שבת מחבירו, ולא שמע את ברכת בורא פרי הגפן, האם יצא י"ח קידוש, או לא.

ועיין בסוגיא ר"ה כט. בעי רבא ברכת הלחם של מצה, וברכת היין של קידוש היום, מהו, כיון דחובה הוא, מפיק, או דלמא ברכה לאו חובה היא. תא שמע, דאמר רב אשי, כי הוינן בי רב פפי

גם לענין ברכת ההבדלה יש להסתפק בזה, במי ששומע מחבירו את ברכות ההבדלה ומתכוין לצאת י"ח, אך בברכת הגפן לא נתכוין לצאת,

היה צריך לשתות.

אלא שהביא שם מדברי התוס' (פסחים קג: ד"ה רב אשי) שכתבו, ובירושלמי נמי קאמר שאם התחיל לסעוד בער"ש מבעוד יום, א"צ בקידוש לברך בפה"ג, משמע דכל מצוה הטעונה כוס א"צ לברך בפה"ג היכי דלא הפסיק. וכן כתבו עוד התוס' (שם קד: ד"ה חרץ).

ומרן בשלחן ערוך (בסימן רע"א סעיף ד') כתב, אם התחיל לאכול מבעוד יום, כיון שהגיע שבת צריך להפסיק ולפרוס מפה ולקדש. ואם כבר שטה יין בסעודה, אינו אומר אלא ברכת הקידוש בלבד, בלא ברכת היין. שהרי לא הסיחו דעתם משתיית יין. ע"כ. [ומטעם זה ברכת הקידוש פותחת בברוך אף על פי שהיא סמוכה לברכת הגפן, שהרי פעמים שאינו מברך הגפן, וכמבואר כן בפוסקים]. ומשמע שאין הקידוש מחייב לברך ברכת הגפן, וזו ברכה שבאה להתיר לו את השתייה, ולפי זה אף מי שלא שמע מן המקדש ברכת בורא פרי הגפן, יצא י"ח. וכן משמע מביאורי הגר"א שם, דבורא פרי הגפן אינו חלק מהקידוש.

וכן מבואר במג"א (סי' רצו סק"י) שכתב, במי שנתכוין לצאת בברכת הבדלה, אע"פ שלא נתכוון לברכת הגפן יצא ידי הבדלה, שברכת המבדיל היא הברכה העיקרית. וכ"כ הפרי מגדים שם, והובאו להלכה במשנ"ב (שם ס"ק לג). ולכאורה ה"ה גם לגבי קידוש, ומה שלא כתבו כן להדיא לענין קידוש, הוא משום שהדבר לא מצוי שיכוין לצאת י"ח קידוש ולא י"ח ברכת הגפן. וגם בקידוש המנהג לטעום מהיין, מה שאינו בהבדלה. ועכ"פ אין ברכת הגפן לעיכובא לענין קידוש.

וכן מבואר בסידור דרך החיים להגאון מליסא (דיני קידוש סק"ב) שכתב, שאם מקדש על הפת להוציא לאחרים, צריכין השומעין לצאת גם ברכת המוציא שלא יצטרכו לברך אחר כך בעצמם ויהיה הקידוש קודם הברכה, וכב"ש ולא כב"ה, דבתחילה הברכה ואחר כך הקידוש, ועושה בזה איסור, אבל במקדש על היין בכדי להוציא לאחרים, כיון שאין מחוייבין לשתות, יכולין לכוין שלא לצאת בברכת בורא פרי הגפן, ואם ירצו אחר כך לשתות, יברכו בעצמן, רק כשידוע לו מקודם שישתה מהיין, והוא אינו מכוין, הוי

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

וז"ל המאירי שם: יש דברים שהם חובה מוטלת על האדם ונמשכת עם עשייתם הנאה, שמצדה הוא צריך לברך בה ברכת הנהנין מצורפת עם ברכת החובה, כגון ברכת המוציא של מצה, ובפה"ג של קידוש היום, שאכילת מצה ושתיית היין חובה בזמנים אלו, ויש בהם ברכת חובה, ר"ל על אכילת מצה וקדוש היום, ואלו השתיים ברור הדבר שהוא מוציא בהם את חברו, אלא שהוא צריך לברך ברכת הנהנין, ר"ל המוציא ובורא פרי הגפן, ומ"מ הואיל וברכת הנהנין אלו על דבר של חובה הן באות, הרי הן כאלו הן גופן ברכות חובה, ומוציא את חברו אף בהן. וכן בפה"ג שבהבדלה הואיל וטעונה כוס, הרי על חובה היא באה, ומוציא בה את חברו כהבדלה עצמה, ר"ל המבדיל בין קדש לחול. ע"כ.

והנה מבואר מדברי המאירי דכיון שברכת הגפן בא על מצות קידוש שהיא חובה, גם ברכת הגפן נעשית חלק ממצות הקידוש. ובלי בפה"ג לא יצא ידי קידוש. ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' קנו) כתב לפשוט החקירה הנ"ל, דהא ממנ"פ אי הוה בתוך הסעודה דא"צ לברך בפה"ג, אע"כ צ"ל דבלי בפה"ג לא יצא ידי קדוש, ואי אחר הסעודה היה ג"כ קשה מנ"ל דמוציאין בפה"ג בשביל מצות קידוש, ודילמא שטה ר"פ ונמצא דהיה מחוייב בבפה"ג, ולכן שפיר היה מוציא להן, אלא ע"כ דקידוש בעי בפה"ג ואי דלא היה מוציא בבפה"ג א"כ לגבי דידיה היה קידוש הפסק בין בפה"ג לשתייה, ולא היה יוצא בבפה"ג מצד השתייה, וע"כ דבפה"ג היא מגוף הקידוש ולא

כגורם ברכה שאינה צריכה דאסור. וכעין דבריו כתב גם בפרי מגדים (סימן רצו אשל אברהם סק"י) שאם נתכוין לברכת הבדלה, אף על פי שלא נתכוין לברכת בפה"ג, יצא ידי הבדלה, אלא שאסור לטעום מהכוס א"כ יברך בפה"ג. וכן הובא במשנה ברורה (סימן רעא ס"ק טג). וכן העלו בשו"ת חלקת יעקב (בדפ"ח א"ח ס"י צא), ובשו"ת אז נדברו (ח"ב סימן ט). וכ"כ עוד באור לציון (ח"ב פרק כ אות ב).

וכן מבואר עוד במשנה ברורה (סימן רעא ס"ק עח) שכתב, כתבו הפוסקים, אם קידש על הכוס וסבר שהוא יין ונמצא שהוא חומץ או מים, יקח כוס אחר של יין ויברך בפה"ג, ויקדש שנית, דכיון שלא היה יין, נמצא שלא קידש על הכוס כלל. ומ"מ אם היה דעתו מתחלה משעת ברכה לשתות יין יותר א"צ לברך שנית בפה"ג, רק לקדש. וכל זה כשנמצא מים בכוס, וכה"ג, אבל כשנמצא שכר או שאר משקה שהיה חמר מדינה באותו מקום, א"צ ליקח כוס אחר לקידוש, אלא יברך עליו שהכל וישתה. ע"כ. ומשמע, שעיקר הקידוש היא ברכת הקידוש, ואין ברכת בפה"ג מעכבת מלצאת י"ח קידוש.

והנה הדין הנז' במי שקידש על הכוס וחשב שהוא יין, ונמצא שהוא חומץ, או מים, אינו תלוי בחקירה הנ"ל, דבין אי נימא דברכת היין היא חלק מהקידוש, ובין אי נימא דהיא היכי תימצא לשתית היין, מ"מ הקידוש נתקן על כוס יין, וכל שנמצא שקידש על חומץ גמור או על מים, צריך לחזור ולקדש, אף אי נימא דברכת הגפן אינה חלק מהקידוש, דהא סוף סוף לא קידש על יין.

והראוני שכבר קדם בזה בסידור רש"י (סי' קו), וז"ל שם: כל הברכות צריך דעת משמיע ודעת שומע, פעם אחת באתי לצאת ידי הבדלה בהבדלת בית הכנסת, ולא נתכוונתי בברכת היין, אמר לי רבי הואיל ונתכוונתי בברכת הבדלה דיין, ע"כ. והוא בשו"ת רש"י (סימן רפא), וכן הובא בספר ליקוטי הפרדס לרש"י (דף יא ע"ב).

אלא דלכאורה קשה, שהרי מרן כתב בשלחן ערוך הנ"ל (סי' רע"ג ס"ד) שיכול אדם להוציא את חבירו בקידוש, אף שאינו אוכל עמו, ואף בברכת הגפן יכול להוציא, אף על פי שאינו שותה עמו, שכיון שברכת הגפן היא חובה לקידוש, כקידוש

היום דמי. ע"כ. ולכאורה משמע דברכת הגפן היא חלק מן הקידוש, ומשום הכי אפילו יצא מוציא, שהרי בברכות הנהנין אם יצא אינו יכול להוציא. וכמבואר ברש"י (ר"ה כט). דשאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו - אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם. דלא ליתנהי ולא ליברין. [סוכה מז. ר"ה כט. וברש"י, ובשלחן ערוך סי' רי"ג ס"ב].

וצ"ל דלעולם ברכת הגפן אינה נחשבת כחלק מן הקידוש, והרי היא ככל ברכות הנהנין, ואפ"ה יכול להוציא ידי חובה, משום דמה שבברכת הנהנין בעלמא אינו יכול להוציא, הוא מטעם דלא ליתנהי ולא ליברין, אבל כאן שחובה לקדש ומוכרח לברך גם על ברכת הגפן כדי שיוכל לשתות מן היין, א"כ אף שהיא ברכת הנהנין יכול להוציא את חבירו ידי חובת ברכה זו, אף אם אינו יוצא בה כעת ידי חובתו. אבל היכא שלא שמע ברכת הגפן, הרי השומע אינו חייב לשתות מן היין, ודי לו שישמע את ברכת הקידוש כדי לצאת ידי חובת קידוש, ומש"ה אף אם לא שמע ברכת הגפן, יצא ידי חובתו. ואם השומע רוצה לטעום מן היין, צריך לברך עליו ברכת הגפן.

שוב ראיתי במשנה ברורה (סימן רעג ס"ק ט) שכתב, דאף דביום כל הקידוש הוא רק בפה"ג לבד, מ"מ כיון דהיא מצוה ועיקרו נתקן לא בשביל הנאה אלא מצוה עליו כשאר מצות, מש"ה מוציא אחרים אע"פ שאינו נהנה כקידוש הלילה. ולא דמי לברכת המוציא של שבת של כל השלש סעודות דאינו מוציא אם אינו אוכל עמהם, דאף שהם חוב אינן החוב עליו משום מצוה אלא כדי שיהנה מסעודת שבת, ואין להמצוה עצמה חוב, דהא אם הוא נהנה ממה שמתענה, א"צ לאכול כדאיתא בסימן רפ"ח, ע"כ אין מוציא אחרים אם אינו אוכל עמהם. ואם קידש על הפת אז מוציא גם בברכת המוציא, דהאי ברכת המוציא כברכת בפה"ג לקידוש היין דמיא.

ואמנם, אף שאין ברכת היין מעכבת מלצאת ידי חובת הקידוש, מכל מקום בעינן שהמקדש או אחד המסובים יטעם מהיין, שהרי זו היתה תקנת חכמים לקדש על היין ולשתות ממנו, ולכן בעינן שהמקדש יטעם או אחד

המסובין, אבל אם טעם אחד שהמקדש לא נתכוין אליו כלל, יש אומרים שאין המסובים יוצאים ידי חובה בשתייתו, וכמבואר במשנה ברורה (סימן רעא ס"ק טו). ע"ש.

היכא שהמקדש לא טעם מהיין, וטעם מומנו אחד שהמברך לא כיוון עליו

דאפי' המקילין לא הקילו אלא אחד המסובין ישתה מלוא לוגמיו, אבל אדם אחר שאינו קשור למצוה זו מאן דכר שמייה. וע"ש במשנה ברורה (ס"ק טו) שכתב, דכיון שהמסובין שמעו מתחלה את הברכה והוא כיוון עליהם להוציאם, מהני טעימתן לכולם. אבל אם שתה אחר שלא כיוון עליו בברכה, ואותו אחר בירך בפה"ג, משמע שאין יוצאין בטעימתו, ודינו כאילו נשפך כוס היין. עכ"ל. ואפי' בקידוש הלילה שאין ברכת הגפן עיקר הקידוש, אלא היכי תימצי לשתיית מלוא לוגמו, מ"מ השתיה עצמה חלק מהקידוש, ומי שאינו יוצא י"ח בקידוש זה לא יכול להוציאם בשתייתו. ולפ"ז לכאורה לא מהני שיתנו לקטן לשותות מלוא לוגמיו בקידוש, אלא בכוס של ברכה.

מי שקידש על יין ולא בירך ברכת הגפן, אם יצא י"ח קידוש

דבריו רש"י, שבודאי צריך שישתה קטן שהגיע לחינוך דוקא, ודבריו רש"י כך ביאורם, דכי אמרינן המברך צריך שיטעום, דמשמע המברך עצמו, היינו טעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר. אבל כשלא שתה אדם ממנו כלל, הדבר ברור שאינו גנאי בלבד, אלא איסור גמור, דהא קי"ל שהמברך ברכה שא"צ עובר משום לא תשא. ושתיית קטן שלא הגיע לחינוך, כמי שלא שתה ממנו אדם דמי. ושכן כתב הרשב"א. ע"ש. ואם כן לדבריהם אין ברכת היין מגוף הקידוש, אלא רק ברכת הנהנין גרידא, ולכן צריך שישתה דוקא קטן שהגיע לחינוך שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. ודלא כהחכם צבי דס"ל שברכת הגפן היא מגוף הקידוש, ולעולם אינה לבטלה, אפילו בלי טעימה כלל. וכ"כ המג"א (סימן רסט סק"א), על פי דברי הרשב"א והר"ן הנז'.

והוסיף עוד, שאפילו במקום שנהגו ליתן לתינוק הנימול ביום המילה היינו משום שהברכה בשבילו היא, אבל בקידוש לא, אלא צריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך. ע"ש. וכוונתו, שאף למ"ש הרמ"א (סי' תרכא) במילה ביוהכ"פ להטעים כוס הברכה לתינוק הנימול, מודה הוא שבכוס קידוש

ואמנם היכא שהמקדש לא טעם מהיין, וטעם ממנו אחד שהמברך לא כיוון עליו, ואותו אחר בירך מחדש בפה"ג, נראה דאין יוצאים י"ח הקידוש בשתייתו, בין אי נימא דברכת היין היא חלק ממצות קידוש, בין אי נימא שברכה זו היא רק היכי תימצי שיוכל לטעום. דהא שתיית מלוא לוגמיו היא חלק בלתי נפרד ממצות הקידוש, ולעיקובא, ומה שאחר שאינו קשור לקידוש כלל מברך על הכוס בפה"ג ושותה מלוא לוגמיו, אינו נוגע כלל לאותם ששמעו הקידוש ומבקשים לצאת ידי חובת קידוש. ועיין בשלחן ערוך (סע' יד) שכתב: אם לא טעם המקדש וטעם אחד המסובין כמלוא לוגמיו יצא. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא. ע"כ. הרי

והנה בשו"ת חכם צבי (סימן קסח) כתב, שכל דבר הטעון כוס, חייב לברך עליו ברכת הגפן, ולכן כוס ברהמ"ז אם המברך לא יברך בעצמו ברכת הגפן אלא ברכה זו יברך אחד מהמסוכים וישתה, אינו יוצא י"ח מצות ברכה על הכוס. ומה שהצריכוהו לטעום מהיין, הוא משום שלא יהיה גנאי לברכת היין, שיאמרו שלא לצורך היא, ונראת כברכה לבטלה. אבל מעיקר הדין אינו לבטלה, אפילו לא שותה, שכן היא תקנת חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין, שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין, ולכן רשאי לברך על היין ולהטעימו לקטן אפילו לא הגיע לחינוך, ואפילו לא יודע לדבר, כיון שהטעימה היא רק משום גנאי, ועיין ברש"י עירובין (מ: ד"ה ליתביה לינוקא). וכ"כ הראב"ן שהובא במג"א (סימן תרכא סק"ג). ע"ש.

ועל פי זה כתבו בשו"ת אמרי יושר ח"ב (סי' קעג), ובספר תהלה לדוד (סי' רעא ס"ק יח), שמי שקידש ולא בירך ברכת הגפן, לא יצא י"ח קידוש, לפי שברכת הגפן לשיטת החכם צבי היא מגוף הקידוש. ושמעתי מחכ"א שדחה הראיה מדברי רש"י בעירובין (מ:), שהרי הדבר מבואר להיפך בשו"ת הר"ן (סי' נב) שאין זה הביאור

קכ. מי שלא שמע מהמקדש ברכת בורא פרי הגפן אלא ברכת השבת בלבד, יצא ידי חובת קידושו. ומכל מקום לא ישתה מהיין אלא אם כן יברך עליו. (קב)

לברך ברכת בפה"ג בשעת הקידוש, כיון שהוא בתוך הסעודה דרשאי לשתות יין מבלי שיברך עליו. וכן נראה בתוס' (פסחים קג: ד"ה ר"א).

וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ב (ס"ט ט) שהדבר פשוט דמי שלא שמע ברכת הגפן, יצא ידי חובת קידוש והבדלה, כי אין הברכה של הגפן חלק מן הקידוש והבדלה, אלא לפי שאסור לשתות בלא ברכה. ולכן מי שלא שמע את ברכת הגפן אלא רק את ברכת הקידוש יצא י"ח. ע"ש. וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים ח"א (סימן קצז) שאדם שנכנס אחרי ברכת הגפן ורוצה לצאת ידי קידוש, וה"ה להבדלה, דיוצא י"ח. וכתב, שכן מבואר בש"ע הגר"ז (בקו"א סי' רעב), וכ"כ בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מז אות מ), דאם לא שמע הגפן בקידוש, ושמע את ברכת הקידוש לבד, יצא.

[ומה שכתב בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד עט בהערה אות צא), שלשיטת רש"י (עירובין מ: ד"ה ליתביה) ברכת בפה"ג היא חלק מהקידוש, ואם לא בירך ברכת הנהנין על כוס הקידוש לא יצא י"ח, וה"ה לכאור' כשבירך ברכה שלא כהוגן, אלא שלמעשה אינו כן וכו'. ע"ש. הנה מפורש בשו"ת רש"י הנז' שאינו מוכרח שיצטרך

צריך דוקא קטן שהגיע לחינוך, מהטעם שביאר שהברכה במילה לחינוך הוא. ואף על פי שהר"ן שם בתשובתו דחה סברא זו, מכל מקום הרמ"א קיים סברא זו על פי הראב"ן שכתב כן, וכמ"ש המגן אברהם שם. ואף החכם צבי לא כתב דבריו בקידוש, אלא בשאר דברים הטעונים כוס, שהרי בקידוש הטעימה ודאי שהיא לעיכובא, שאם לא ישתה לא יצא י"ח, כמבואר בפסחים קז. ובשלחן ערוך (ס"ו רעא סעיף יג) ובביאה"ל (ד"ה צריך לשתות). וע"ע במגן אברהם (שם ס"ק לב). ואם כן אפשר שאף החכם צבי יודה בקידוש שצריך דוקא קטן שהגיע לחינוך, לפי שהשתייה היא מגוף המצוה. וע"ע בנ"ד בשו"ת הר צבי הנ"ל.

ובשו"ת חלקת יעקב שם כתב, שהדבר פשוט שאם לא שמע ברכת הגפן יצא, וברכת בפה"ג הוא רק בכדי שיוכל לטעום מן הכוס, וכיון דעפ"ד סגי בזה שהמברך שותה מהכוס מלא לוגמיו, ולהאחרים הטעימה רק למצוה מן המובחר, א"כ מה איכפת לן שלא שמע ברכת בפה"ג, כיון שא"צ לשתות בעצמו והקידוש שמע כהוגן יצא. וכן מוכח נמי מדין פורס מפה ומקדש (פסחים ק. ובש"ע סימן רע"א ס"ד) שאינו מוכרח שיצטרך

בקידוש שלא במקום סעודה - יש איסור לאכול

וכתב, כי דבר ה' בפיהו אמת, שכן פסק גמ בשלחן ערוך (ריש סימן רסט) שאין למקדש בביהכ"נ לטעום מדין הקידוש, אלא מטעימו לקטן. אלא שסברת הגאון מליסא יש לה סמוכין מהמרדכי בשם השר מקוצי, ור' שמואל, שמתירים לטעום. וגם בטור הביא בשם רב נטרונאי גאון שכתב, שמוותר לטעום מכוס הקידוש בביהכ"נ, אלא שהטור תמה ע"ז כיעו"ש. וגם המאירי כתב כן בשם גדולי המפרשים, אלא שאין לנו לזוז מדעת מרן השלחן ערוך. וכן עיקר. ע"ש.

(קב) על פי המבואר בהערה הנ"ל. ושכן הוא בסידור רש"י (סימן קו), דכל הברכות צריך דעת משמיע ודעת שומע, ואם לא נתכוין בברכת היין, אמר רש"י, הואיל ונתכוונת בברכת הבדלה

והנה בשו"ת אגודת איזוב מדברי (חלק אורח חיים סי' יב) הביא דברי הגאון מליסא בסידור דרך החיים, שכתב, דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו שאסור לאכול בבית אחר, או אפילו באותו בית, אם לא יקדש שנית. אבל במה שטעם בשעת הקידוש, אף שלא יאכל [סעודה] במקום זה, אין כאן שום איסור. דהא דאסור לטעום קודם הקידוש, היינו בלי קידוש. ע"כ. וע"ז העיר הרב הנ"ל, דממה שכתבו הבית יוסף והרמ"א (סימן רעג סעיף ה') שמוותר למוהל וסנדק לשתות היין, משמע, דאי לאו דהוי במקום סעודה, היה אסור לטעום. וכן מבואר בתשב"ץ קטן (סי' שכב). עכ"ד. ומרן אאמו"ר שליט"א הביא דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ב (דף סח ע"ב, חלק אורח חיים סימן יט אות טו),

קכא. צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו, [דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו, ויראה מלא לוגמיו], והוא רובו של רביעית, כארבעים ושתים גרם לאדם בינוני. (קכא)

דיין, ע"כ. והוא בשו"ת רש"י (סימן רפא), וכן הובא בספר ליקוטי הפרדס לרש"י הנ"ל (דף יא ע"ב).

לשתות מלוא לוגמיו מכוס הקידוש

ונראה שהוא רוב רביעית, דאמרינן לקמן והוא דשתה רובא דכסא. ודוקא לאדם בינוני, אבל לעוג מלך הבשן בעי טפי כדאמרינן התם. ע"כ. וכ"כ ר"ת בספר הישר (סי' שכג). וכ"פ הרמב"ם (פרק כט מהלכות שבת ה"ז), וכ"כ הרא"ש (פסחים פ"י סי' יח), והטור (סי' רעא). וכתב, ודלא כרב עמרם שכתב, שצריך שישתה רביעית. וכ"כ במחזור ויטרי (עמוד ערה). וכן כתבו הריטב"א עירובין (ע"ט), ורבי דוד בנפיד, ומהר"ם חלאווה, והר"ן פרק ערבי פסחים (דף כב ע"ב מדפי הרי"ף). וכ"כ המאירי בפסחים (קז), ובחיבור התשובה (עמוד תנט והלאה). ע"ש. (וצ"ע במאירי יומא פ.). [ודברי רב עמרם הם בתשובת הגאונים ליק (סימן נו), ובסדר רב עמרם השלם (דף יד ע"ב), ובשבולי הלקט (סימן עד). וראה עוד בספר העתים (סימן קמא עמוד קפו והלאה). ע"ש]. ומרן הבית יוסף (סי' רעא) הביא משם מרדכי ישן בסוף יומא (ע"י חידושי אנשי שם על המרדכי יומא אות א, ומרדכי השלם יומא עמוד פז פח) שהשיב ר"י, דשיעור טעימה גבי מקדש בעינן מלא לוגמיו, ואני אבי"ה (ראבי"ה הל' תענית סימן תצא ופסחים סי' תקיט) איני משיב על הארי לאחר מיתה, אלא תורה היא וללמוד אנו צריכין, שכך מקובלני שהמברך א"צ לשתות מלא לוגמיו, אלא קימעא שיעור גרונו, וילך סביבות לוגמיו. ותדע דגבי מברך קתני (פסחים קז). אם טעם מלא לוגמיו, וביהכ"פ קתני (יומא עג). השותה מלא לוגמיו, ותו דרביעית הוא שיעור כוס של ברכה, ומלא לוגמיו גדול מרביעית, כדמוכח בפרק יוהכ"פ (יומא פ.). גבי מחלוקת בית שמאי ובית הלל, ואיך יתכן שישתה מלא לוגמיו, אלא ע"כ טעם הוא דבר מועט, וטעמא דמלא לוגמיו נהנה, כדאמרי' בסוכה (מ"ט): גבי פקיקת שיתין נסך שכו, ואמרינן צורבא מרבנן דלא נפיש חמריה מיגמע גמועי. ומיהו לאו ראייה ברורה היא מהכא, דאיכא למימר שהיה כל הרביעית בולע, אבל מלשון טעם ראייה היא, דלא נקט שתה. עכ"ל. וכתב ע"ז הב"י: ואין בדברים אלו כדאי לדחות דבריהם.

(קכא) בגמ' פסחים (קז). אמרו, תנו רבנן, משום רבי אלעזר בר"ש אמרו, אין מקדשין על השכר. משום רבי אלעזר בר רבי שמעון אמרו, מקדשין. מטעימת יין כל שהוא, [אותה טעימה שאמרו: המברך צריך שיטעום, בכל שהוא. רש"י]. רבי יוסי בר יהודה אומר, מלא לוגמא. אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש, המקדש וטעם מלא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא. ופירש רשב"ם שם, מטעימת יין כל שהוא, אותה טעימה שאמרו המברך צריך שיטעום, אותה טעימה די בכל שהוא. ואם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא. והכי הלכתא. והוא שלא טעם אחד מכל המסובין, אבל טעם אחד מהם יצאו כולן ידי חובתן ואף על פי שלא טעמו. ע"כ. והיינו שא"צ שישתה רביעית, אלא די בשתיית מלוא לוגמיו. [ע]

תוס' בפסחים ק:]

ושיעור כמלא לוגמיו - כתב רבינו יצחק אבן גיא (הל' קידוש עמוד ז'), ושיעור מלא לוגמיו, אמר רב נטרונאי גאון, שטועם כדי רביעית היינו מלא לוגמיו, ורב עמרם נמי כתב, דהיינו רביעית יין. ואמר נמי רב כהן צדק אם שתה פחות מרביעית לא יצא, דפחות מרביעית במשקין לאו כלום הוא, [וכ"כ בסידור רש"י סימן תפח]. ורב צמח גאון אמר נמי אם קידש ולא שתה רביעית לא יצא. והכי אמר רב האי. וכתב ע"ז הרי"צ גיא, ולא היא דשיעור מלא לוגמיו הוא פחות מרביעית, כדאמרי' ביומא (פ). אמר שמואל, לא מלא לוגמיו ממש, אלא כל שאילו יסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו. ע"כ.

וכ"כ התוס' שבת (עו: ד"ה ויעמוד), דהא דאמרינן בפסחים (קז). המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא, לאו דוקא מלא לוגמיו, אלא כל שיסלקנו לצד אחד ויראה כמלא לוגמיו, וכדמפרש ביומא (פ). וכ"כ התוס' פסחים (קז. ד"ה אם), דהיינו כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית. (וכ"ה בתוס' יומא פ.).

ע"כ. ומבואר דמין מצריך שישתה מלוא לוגמיו.

וב"פ בשלחן ערוך (סימן רעא ס"ג), שצריך לשתות כמלוא לוגמיו, דהיינו כל שיסלקנו לצד אחד בפיו, ויראה כמלא לוגמיו, והיינו רוב רביעית. ע"כ. וראה בביאה"ל (סימן רעא סעיף יג), ובחזון איש (אורח חיים סי' לט ס"ק טז). ע"ש.

ובשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן קנד) חקר באומר שבועה שלא אשתה כמה שיעורו, אם סתם שלא אשתה שיעורו ברביעית, או בכל שהוא. דבשלחן ערוך נקט הדין דבשלא אוכל אינו חייב אלא על כזית. וראה בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רל"ח ס"ד). ובשתיה לא נתבאר הדין. ונפ"מ בשתה פחות מרביעית, דמצד דחצי שיעור אסור

מה"ת, אינו פסול לעדות. דלא עבר על לאו שיש בו מלקות. וגם אינו פסול לשבועה דלא עבר על השבועה. והנה הרמב"ם כתב, יראה לי ששיעורו ברביעית. ובספר בית הלל הקשה, דאמאי לא אזלינן לחומרא בשיעור מלא לוגמיו, ומבואר (בסימן רע"א ס"ג) שהוא רובו של רביעית. אלא דלא דמי השיעורין להדדי. דביוה"כ תליא ביתובי דעתו, וכן בקידוש הוי מה"ט שיעור חשוב. אבל בשאר איסורים פשוט בכ"מ דשיעורו ברביעית. (ע"י ט"ז אור"ח סימן ק"ן). וע"ש מ"ש בזה.

וכתב המגן אברהם (סימן תעב), שלא ישהה מתחלה ועד סופו יותר משתיית רביעית, כמ"ש סימן תרי"ב. ונראה דאם שהה יותר מאכילת פרס, אפילו בדיעבד לא יצא, וכ"מ בסימן תע"ה ס"ו.

אם צריך לשתות את כל הכוס בקידוש - ואם צריך למלא את כל הכוס על גדותיו

ולגבי ליל פסח כתב בפר"ח (סימן תעב), דלכתחלה יש לחוש לסברת הרמב"ן, וצריך לשתות כל הכוס, ובדיעבד כל ששתה רוב רביעית יצא. וכן אם הכוס יש בו שיעורין הרבה, ושתה כל א' ממנו רוב רביעית, יצאו כולם, כסברת המחבר. וכ"ד הר"ן. וכן כתב בבן איש חי הנ"ל לגבי ליל פסח, דלכתחלה צריך שישתה כל הרביעית, אך בדיעבד אם שתה רוב רביעית יצא י"ח, וכנזכר בפוסקים. ואף על גב דברכה אחרונה אין לברך בשותה רוב רביעית, משום דיש בזה פלוגתא, וסב"ל, עם כל זה בליל פסח דאיכא ארבע כוסות וברכה אחרונה שייכא לכולהו, אם בחד מנייהו או בתרי שתה רביעית שלם, יוכל לברך אחר כך ברכה אחרונה, אבל אם לא שתה בשום אחד רביעית שלם, לא יברך ברכה אחרונה על היין, דסב"ל, על כן ידחוק עצמו לפחות בכוס אחד לשתות רביעית שלם. ע"כ. [והיינו בכוס שאחרי ברכת המזון. ודו"ק]. ועיין בביאור הלכה (סי' רעא ד"ה צריך לשתות) שחילק בין ליל פסח לקידוש.

וכתב הב"ח דאפילו לכתחילה א"צ למלאות כל הכוס ממש, אלא ימלאנו עד רובו, דזה נקרא ג"כ כוס של יין, שא"צ למלאות כל הכוס, אבל משום מצוה מן המובחר ימלא הכוס וכו', בין אם הוא קטן או גדול.

וצריך לשתות השיעור בלא הפסק גדול בינתיים, וכמ"ש הרוקח (בסימן רפ"ג). בתוספ' שתאן בפוסין לא יצא, פ"י שפסק שעה גדולה ביניהם. ע"כ. והפר"ח גרס, כפוסין בכך, ור"ל שתאן לחצאין, וכדאמרינן בריש ב"ב, כפיסין ארחו', דהיינו חצי לבינה.

וכתב בבן איש חי (פר' צו סכ"ט), דצריך לשתות בקידוש רוב הרביעית בבת אחת, דהיינו שתייה אחת, ולא יפסיקנו בשתי שתיות. ובדיעבד אפילו הפסיק כמה פעמים יצא, ורק לא ישהה מתחילת שתיה עד הסוף יותר מכדי שתיית רביעית. ומשקל הרביעית הוא עשרים ושבע דרה"ם [81 גרס]. ע"ש.

אי מהני רוב רביעית לצרפו לזימון

טיבל עמהם אלא בציר, או לא שתה עמהם אלא כוס אחד שיש בו רביעית מכל משקה, חוץ מן המים, מצטרף עמהם. והוא שיהיה המברך אחד מאוכלי הפת וכו'. ע"כ. והטעם שבשתה מים אינו מצטרף הוא משום דמים לא זייני ואינם חשובים להצטרף, כמבואר בבית יוסף שם.

ואי מהני רוב רביעית לצרפו לזימון, הנה בא"ר (סימן קצז) הביא מספר צידה לדרך (דף ג"ה) שאפילו שתה רוב רביעית מצטרף, והעיר עליו, שלא מצאתי לו חבר בפוסקים. ועיין בשלחן ערוך (סימן קצז ס"ב): תשעה שאכלו דגן ואחד אכל כזית ירק, מצטרפין להזכיר השם, ואפילו לא

קבב. לכתחלה ראוי ונכון שהמקדש הוא עצמו ישתה מהיין מלוא לוגמיו, ולא יתן לאחד מהמסובים שישתה מלוא לוגמיו. אך אם לא טעם המקדש כמלוא לוגמיו, ואחד מהמסובין שתה כמלוא לוגמיו, יצאו כולם ידי חובת קידוש. קבב

אם שתה רביעית יין, או מי פירות, יכול להצטרף לזימון בשם, אבל אם שתה קפה או תה או שאר משקאות ממותקים, כיון שעיקרם מים לא חשיבי.

ואמנם במגן אברהם (שם סק"ו) כתב שגם בשתה מים מצטרף, מכל מקום הסכמת האחרונים כדברי מרן. [בגדי ישע ומגן גיבורים. וכן מצדד החמד משה. משנה ברורה]. וכתב באול"צ, דנראה שדוקא

אם אחד המסובים שתה מלוא לוגמיו

הוא אינו מצריך שהמקדש עצמו ישתה, שהרי כתב בהלכות שבת סימן יד בזה"ל: ואף אם לא טעם החזון, כי אם האורחים, או טעם הוא ולא האורחים, יצא. דלדידהו הוי מקום סעודה. ע"כ. הרי דס"ל שא"צ שהמקדש עצמו ישתה מלוא לוגמיו. אלא שצ"ב במה שהעתיק מדברי הבה"ג הנ"ל. וצ"ל דהמנהיג לא סבירא ליה כהבנת הטור בדעת הבה"ג, שהטור הבין בדעתו דלא מהני שתיית מלוא לוגמיו של אחרים, אלא צריך שהמקדש עצמו ישתה מלוא לוגמיו. אבל המנהיג הבין בדעת הבה"ג באופן אחר. דהנה ז"ל המנהיג: והיכא דיהבו ליה כסא לקדושי, וקדיש, ואשתלי ולא טעים ושקלוהו אחרוני, ושתייה, מייתן ליה כסא אחרינא ומברך וכו'. ע"כ. והיינו שאחרים לקחו לו הכוס ושתוהו, והוא עצמו אישתלי ולא טעים, והוא לא במתכוין לא שתה מהיין, אלא אחרים שאינם מסובים עמו ולא כיוונו לצאת י"ח קידוש הם ששתו היין, דבזה פשוט דלכ"ע אינו יוצא י"ח. ואי לא נימא הכי, דברי המנהיג יסותרו אהדדי, וכנ"ל. וע"כ צ"ל שהמנהיג הבין דברי הבה"ג דשתו מהכוס אחרים שלא קשורים לקידוש. וכפי הנראה מקור הדברים מהגמ' ר"ה כט: ת"ש דאמר רבי אשי כי הוינן בי ר"פ הוה מקדש, וכי אתי אריסיה מבי דברא הוה מקדש להו. וע"כ איירי שם דר"פ עצמו שקידש להם לא שתה מהכוס, שהרי הגמ' באה לפשוט מעובדא זו את ספיקו של רבא, שגם בברכת היין של הקידוש אע"פ שיצא מוציא, והיינו שהמקדש עצמו לא שתה כלום מן היין, דאם הוא שתה בעצמו לא מיירי רבא, דפשוט שחייב לברך הגפן ומוציא י"ח

קבב) הנה אי מהני שתיית אחד מהמסובים, בספר המנהיג (הלכות שבת סימן כ') כתב, כתוב בהלכות גדולות, המקדש ולקחו אחרים את הכוס מידו ושתוהו, והוא לא שתה, מביאים לו כוס אחר לברך עליו בורא פרי הגפן וישתה, וא"צ לחזור על כוס הקידוש, ודיו. ע"כ. [וראה להלן בדעת המנהיג]. וכ"ה בטור (סימן רעא). משם הגאונים. [ולדעת הטור מהני אם אחד מהמסובים שותה מלוא לוגמיו].

אולם דעת הרשב"ם (פסחים קז). שאם טעם אחד מהמסובין, יצאו כולן י"ח, ואף על פי שלא טעמו. וכ"פ הרא"ש שם, דאם לא טעם המקדש, וטעם אחר מלא לוגמיו יצא, כדאיתא בעירובין (מ:), ויראה שצריך אחד מן המסובין שישתה מן היין כמלוא לוגמיו. וכ"כ עוד בתשובה (כלל כה סימן א'). וכ"פ האבודרהם (הלכות קידוש). והטור (שם) כתב, אם לא טעם המקדש וטעם אחד מן המסובים כמלא לוגמיו, הגאונים כתבו שלא יצא. וכ"כ בעל הלכות גדולות. ואדוני אבי הרא"ש כתב, שאף בקידוש יוצאים י"ח בטעימת אחר, כששותה מלא לוגמיו. [וכן כתבו בעל העיטור (הל' מילה דף נג ע"ג), ובמחזור ויטרי (עמוד תרכה, ד"ה וש"צ). וע"ע בפירוש רש"י (עירובין מ:)]. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן רעא סעיף יד): אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו (פי' מלא פיו), יצא וכו'. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ע"כ. ולכן לכתחלה ראוי ונכון לחוש לסברת החולקים שגם המקדש עצמו ישתה מהיין. [וע"ע בשו"ת באר מים חיים סי' א'].

והנה בדעת המנהיג הנ"ל יש לדון, דיתכן וגם

קבג. אם המקדש או אחד המסוכים טעמו מעט מהיין, ואף אחד לא שתה מלוא לוגמיו, יש אומרים שיצאו ידי חובת קידוש, ויש חולקים. וכן אם קידש על היין ונשפך מהיין טרם ששתו ממנו מלוא לוגמיו, יש אומרים שיצאו ידי חובת קידוש, ויש חולקים. ולדינא צריך להביא כוס אחר ולברך עליו הגפן ולשתות, [אם לא יצאו מן המקום שקידשו בו, אבל אם עזבו את המקום, הוי היסח דעת גמור וצריכים לחזור ולקדש], שהשתייה כמלוא לוגמיו מכוס הקידוש היא מעכבת. קבג)

את חבירו ולא נחשב ל"יצא", שהרי עדיין לא יצא י"ח ברכת הנהנין על שתיית היין, ומוכח דאע"פ שהמקדש עצמו לא שתה מן היין אלא אחד מהמסוכין, יוצא י"ח, ולדעת הטור בד' הבה"ג יש לחלק בין היכא שהמקדש עצמו יוצא ידי חובה ללא.

לא שתה כמלוא לוגמיו

מועלת להם לגבי הקידוש. ובאמת אין כוונת המגדל עוז הנ"ל לדחות דברי הראשונים הסוברים דשתיית מעכבת מהגמ' עירובין מ: דליטעמיה ינוקא, דהסוגיא שם אינה מדברת בכוס של קידוש, דבקידוש מבואר בגמ' פסחים קז. אמר רב הונא אמר רב, וכן תני רב גידל דמן נרש, המקדש וטעם מלוא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא. משמע בדוקא המקדש, ולא כל כוס של ברכה. ואילו הגמ' בעירובין הנ"ל מדברת בשאר כוס של ברכה, כגון כוס של ברהמ"ז ודחופה ומילה. דאף שנפסק שם בש"ע (סי' קצ"ג) דכל דבר שצריך כוס צריך לשתות ממנו מלוא לוגמיו, שהוא רוב רביעית, מכל מקום כל הכוסות הללו למצוה מן המובחר, ואינם לעיכובא, ובפרט להרי"ף והרמב"ם שהשלחן ערוך (בסי' קפ"א) פוסק כמותם, דברהמ"ז אינה טעונה כוס כלל אפילו בשלשה, וכן המנהג. חרץ משבתות ויו"ט על פי רוב. ובברית מילה וחופה הכוס רק מטעם מנהג ולא חיוב גמור, ולכן מהני להטעים לקטן בכוס של קידוש. ויש לפלפל בזה].

וכן מבואר בלבוש (סימן רעא סעיף ז) שכתב, וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעמו ממנו, יביא כוס אחר ויברך עליו בורא פרי הגפן, ואינו צריך לחזור ולקדש, כן כתב רבינו יוסף הקאר"ו ז"ל. ואינו יודע טעם, כיון שנשפך הכוס שקדש עליו ובירך כבר למה הצריך להביא כוס אחר, שהרי ידי קידוש כבר יצא, והברכה ראשונה כבר נפסדה והיתה ברכה לבטלה כיון שנשפך הכוס, וכבר אמרו חז"ל בעירובין [מ:] דשתיה לא מעכבא, וא"כ הכוס השני למאי צריך. ואולי כוונתו להודיענו שאם ירצו להביא כוס אחר שצריכים

קבג) הנה היכא שהמקדש וגם השומעים טעמו מעט, ולא הגיעו יחד לשיעור מלא לוגמיו, אם יצאו י"ח קידוש, וכן היכא שנשפך היין ולא טעמו ממנו כלל, אם צריכים לחזור ולקדש, ואם הוא לעיכובא שישתה אחד מן המסוכים. הנה הטור (בסימן רעא) כתב, ושותה מלוא לוגמיו, ואם שתה פחות לא יצא.

ונחלקו הראשונים אם השתיה בקידוש והבדלה מעכבת, או לא, דהנה במגדל עוז (הלכות שבת פרק כ"ט ה"ז) כתב, דהרמב"ם לא פירש אם לא שתה אם יצא אם לאו. ונ"ל שדעתו כדעת רבותינו בעלי התוספות שפסקו המברך צריך שיטעום, כדאיתא בברכות, וגם שתיה אינה מעכבת, כדמשמע בפרק בכל מערבין בפשיטותא דתלמודא, דליטעמיה ינוקא. ומיהו ר"י אלפס הביא בהלכות פרק חלון גמרא, הא דאמר רבא, דאמרי סבי דפומבדיתא המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, מכלל דהלכתא היא. ובעל המאור לא השיגו בזה. ע"כ. ונהרב מגדל עוז היה תלמיד הרשב"א כמ"ש בשם הגדולים מערכת ספרים אות לה].

ומשמע שלדעת הרי"ף והמאור, אם לא טעם לא יצא י"ח קידוש. וכ"כ הארחות חיים (הלכות קידוש היום סימן כא), והכל בו (דף לד ע"ד). אך לדעת הרמב"ם יצא. ונהיה אפ"ל דדוקא אם הינוקא טעם מהני, אבל במגדל עוז הבין דאם הינוקא טעם מוכח דשתיה אינה מעכבת כלל. שהרי אינו מחוייב בקידוש וכמי שאינו מבני החבורה דמי, שאין שתייתו

לברך עליו, ואינו יוצא בברכתו הראשונה שבירך על הכוס הראשון שכבר נשפך, והברכה הראשונה נעשית לבטלה, אבל איה"נ אם אינו רוצה להביא כוס אחר הרשות בידו. ע"כ.

הרי להדיא שהבין שאין טעימת הכוס לעיכובא. [נראה להלן מ"ש האליה רבה ע"ד הלבוש].

והנה המאירי (עירובין עט: ד"ה המקדש), כתב גבי שתיית מלוא לוגמיו בקידוש, "ולא המקדש דוקא אלא אף אחד מן המסובין, ואפילו תינוק, וכמו שאמרו לותביה לינוקא וכו'. ומכל מקום יש מי שאומר שלא יצאו בטעימת התינוק אלא מידי ברכה לבטלה, אבל מידי קידוש לא יצאו, ואין נראה כן, שהרי בפרק ערבי פסחים ק: אמרו, בני אדם שקידשו בביהכ"נ אמר רב ידי קדוש יצאו, ר"ל אף על פי שלא שתו". ע"כ. והיינו, אף שהצבור לא שתה מהיין, אלא התינוק בלבד, מהני לצאת ידי חובת קידוש. אבל איה"נ בעינין שישתו מהכוס, ואפילו תינוק מהני. [ובהוצאת מוסד הרב קוק תשמ"ג הנוסח הוא במאירי: ולענין פסק לא סוף דבר שיטעם המקדש עצמו, אלא אפילו טעם ממנו תינוק אחד יצא ידי ברכה שאינה לבטלה, ואף ידי קידוש, והראיה מדאמרינן בפרק ערבי פסחים, בני אדם שקידשו בבית הכנסת, פירוש ששמעו משליח צבור, אמר רב ידי קידוש יצאו, פי' אע"פ שלא שתו הם עצמם הואיל ושתה ממנו אחר, ואפילו תינוק. ע"כ]. וסייעתא לזה, מדבריו בפסחים (קא). שכתב, קידוש זה של ביהכ"נ במקום שיוצאים בו על הדרך שביארנו, שמא תאמר הרי אמרו המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא, והרי השומעים אינן טועמים, תדע שקצת מפרשים כתבוה מתוך קושיא זו בש"צ המקדש ובטועם, ואין זה כלום, שהרי התינוקות טועמים ממנו, ואף על פי שהמברך צריך שיטעום, לאו מברך דוקא, אלא כל שאחד מברך יוצאים כל השומעים בטעימת אחד, ואפי' בטעימת תינוק, כמו שביארנו בעירובין. עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו דבעינין על כל פנים טעימת תינוק, וציין לדבריו בעירובין הנ"ל. ומשמע דמה שסיים בעירובין הנ"ל אף על גב דלא שתו, כוונתו לא שתו הגדולים אלא הטעימו לתינוק. ודו"ק. וכן הוא במאירי עירובין מ: "מה שאמרו כאן המברך צריך שיטעום לא שיטעם דוקא, אלא דיו שיטעום אחד מבני החבורה, ואפילו קטן, שהרי אמרו

אחריה, לותביה לינוקא". עכ"ל. ופשוט דק"ו לקידוש.

ויש לדון בדברי תוספות רי"ד (פסחים קג:), שכתב, ונ"ל דאף על גב דאמרינן התם די' זהובים הן שכן הברכה, דוקא בברכה של מצוה, כגון די' ברכות של ברהמ"ז, שהם חובה לעשותן, אבל ברכת היין אינה אלא לפטור היין לשתייה, ולא מיקרייא ברכה של מצוה, דאף על גב דאמרינן בהמ"ז טעונה כוס, לחשיבות בעלמא, אבל השומע בהמ"ז אף על פי שלא טעם מן היין, יצא. וכן בכוס של קידוש וכוס של הברכה. והילכך ברכת היין לא חשיבא ברכה של מצוה למשקל עלה י' זהובים. ע"כ. ולכאורה מבואר מדבריו שאין השתייה מעכבת. אך יתכן דמה שסיים גבי קידוש והבדלה איירי רק לגבי השומע שאינו צריך לטעום, דלגביו אינה ברכת המצוה, אבל המקדש עצמו יתכן דלגביו השתייה היא מצוה וחובה. וגם סיום דבריו שכתב והילכך ברכת היין וכו', היינו רק לגבי כוס של ברהמ"ז, או כלפי השומע, אבל אחר שחכמים הצריכו לקדש ולהבדיל על היין, חשיבא ברכה של מצוה. ונראה דתוס' רי"ד ס"ל כהמאירי שהשתייה אינה לעיכובא לגמרי, ולא דוקא לגבי השומע, שהרי בעובדא דרבי מיירי לגבי המברך בעצמו, ולא לגבי השומע, דא"ל כוס של ברכה אתה נוטל או וכו', הוי אומר דמיירי לגבי המברך, וע"ז כתב דלא חשיב ברכת המצוה. ודו"ק.

אולם מצינו להארחות חיים שכתב להדיא דהשתייה מעכבת, וז"ל שם: כתב הר"ש אי אישתלי ולא טעים מקידוש ושתי ליה אחריני, או אשתפוך, מייתי ליה כסא אחרינא ומברך עליה בורא פרי הגפן, ושתי ליה, ולא צריך לאהדורי קידושא, דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא, והני מילי כגון דקדיש ושתו ליה אחריני ועדיין יושב במקומו וכו', אבל אם לא טעים ליה אחריני, או שלא במקום סעודה קידש, צריך למיהדר לקידוש. כנ"ל. ע"כ. הרי להדיא שלדעתו השתייה מעכבת הקידוש.

ונחלקו האחרונים בהבנת דברי מרן הבית יוסף, דז"ל הבית יוסף שם (ד"ה השותה), ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש, דההיא לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי

מצוה כתיקנה. ויש סעד לזה ממ"ש רבינו בס"ס זה, בשם בעל הלכות גדולות. וכ"כ בארחות חיים להדיא. ע"כ.

ובפשטות הביאור הוא, דצריך לקיים מצוה כתיקנה, ובנשפך היין צריך להביא כוס אחר ולברך עליו הגפן. ואם לא עשה כן לא יצא י"ח כתיקנה. אבל יצא י"ח קידוש. דמה שאמרו בפסחים, שאם לא שתה מלוא לוגמיו לא יצא, היינו לא יצא י"ח מצוה כתיקנה. כך לכאורה נראה.

ולפי זה הוא הדין אם לא שתו כמלוא לוגמיו, לא המקדש ולא המסובין, בדיעבד יצאו י"ח קידוש.

וכ"ש שיש לחלק בין אם לא טעם כלל, לבין היכא שטעם מהיין אך לא שתה מלוא לוגמיו, דלכאורה חלה ברכת הגפן על טעימתו, וקיים מצות חכמים לקדש על היין. וי"ל. [אלא שאם לא טעם כלל נכשל באיסור ברכה לבטלה].

והנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא נד בדפוח"י ריש עמ"ו שג) כתב, שהקידוש של הלילה, יש בו גם משום כבוד השבת בשתייתו, הילכך מ"ש הגאונים שאם לא טעם מלא לוגמיו לא יצא, היינו שלא יצא ידי כבוד השבת. "אבל ידי קידוש יצא". [ולפי זה אין בזה ברכה לבטלה].

גם בשו"ת שבט הלוי ח"ח (סימן מר ד"ה איברא) כתב, שדעת הבית יוסף שאפילו לא טעם, לא המקדש ולא המסובין, ולא איש אחר, אלא נשפך לגמרי, אף על פי כן יצא מן הדין.

וכן הביין בשו"ת אור לציון ח"ב (עמוד קפב הערה ז') שכתב, דנראה דאפשר דמה שהצריך בשלחן ערוך להביא כוס אחר ולברך עליו הגפן, אינו כדי לצאת י"ח קידוש, אלא כדי לצאת י"ח מצוה כתיקנה, אבל י"ח קידוש יצא. ולכן פסק שם, דאם לא שתה כמלוא לוגמיו יצא בדיעבד, וא"צ לחזור ולקדש. ע"ש.

אלא דמלשון מרן בשלחן ערוך (סימן רעא סעיף טו) מבואר, דאם קידש ולא שתה מהיין, לא יצא י"ח קידוש, שכתב, קידש וקודם שטעם הפסיק בדיבור חוזר ומברך בורא פרי הגפן, ואינו צריך לחזור ולקדש. וה"ה אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך עליו בורא פרי הגפן בלבד, ואינו צריך לחזור ולקדש. ע"כ. ומשמע

שאם קידש והיין נשפך, רק ברכת הקידוש אינו צריך לחזור ולקדש, אבל חייב לשתות יין אחר. ואם אין לו יין אחר לא יצא י"ח קידוש. ואין לומר דכ"ו הוא כדי לצאת י"ח מצוה כתיקנה, דא"כ הוה ליה לפרושי כן. ואמאי השמיט מ"ש בזה בב"י. ומדסתם לן משמע דבא לומר דגם מ"ש בב"י דלא קיים המצוה כתיקנה, היינו שלא יצא י"ח קידוש. והכי מוכח מהלבוש [בקושיא] והמג"א, דאם שתיית מלוא לוגמיו אינה לעיכובא, אזי אין צריך להביא כוס אחר ולברך בורא פרי הגפן כשכוס היין נשפך. ואם מרן פסק בסעיף טו שצריך להביא כוס אחר ולברך עליו בורא פרי הגפן, מוכח דס"ל דשתיית מלוא לוגמיו לעיכובא, ואם לא שתה מלוא לוגמיו לא יצא י"ח, ואינו רק לצאת ידי המצוה כתיקנה.

וגם מדברי הארחות חיים הנ"ל [דעלה קמסתמך הב"י] מבואר להדיא דהשתייה מעכבת. ולכן צריך לומר דבבית יוסף איירי כשנשפך הכוס שקידש עליו, וחזרו והביאו לפניו כוס אחר, ושתה ממנו, דבזה לא יצא י"ח המצוה כתיקנה, דסוף סוף הכוס שקידש עליו נשפך, אבל יצא י"ח קידוש דהא שתה יין מכוס אחר. אבל היכא דלא שתה כלל, גם להבית יוסף הוא לעיכובא. ולפי זה אתי שפיר מה שמרן בשלחן ערוך הצריך שיביאו לו כוס אחר לברך עליו הגפן, דהא השתיה לעיכובא. גם הכל"כו (הלכות שבת דף לד ע"ד) כתב להדיא כן, וז"ל: כתב הר"ר אשר ז"ל, ואי קדיש ואישתלי ולא טעים מקדש, ושתו ליה אחריני, או אישתפיך, מייתי ליה כסא אחרינא ומברך עליה בורא פרי הגפן ושתה ליה. ולא צריך לאהדורי קידושא, דאמר מר המקדש אם טעם מלוא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצאו. וה"מ כגון דקדיש ושתו אחריני [שאינם מבני החבורה], ועדיין יושב במקומו סגי בהכי דמברך על כוס אחר בפה"ג ודיו, אבל אם וכו' או קם מההוא דוכתא צריך למיהדר ולקדושי. עכ"ל.

וכן מבואר במג"א (ס"ק לב). ושם הביא מה שהקשה הלבוש הנ"ל, למה לי כוס אחר הא קי"ל דשתייה לא מעכבא כדאיתא בפרק כל מערבין. ושגג בזה וכו', וגם על הבית יוסף יש לתמוה, שכתב, ואם נשפך הכוס א"צ לחזור ולקדש, דמאי דאמר' אם לא טעם לא יצא, היינו לומר דלא יצא

ידי מצוה כתיקנה. וכ"כ בא"ח בהדיא. עכ"ל. ואח"כ הביא דברי הארחות חיים דאי לא טעמי ליה אחריני, צריך למיהדר וקדושי. ע"ש. וכ"כ בש"ג בהדי' שאם לא טעם אחד מהם, לא יצא. וכ"כ ברמזים. וכ"כ התוס' (פסחים קא. בד"ה ידי קידוש) לכן נ"ל דחזר פה בש"ע וכתב שיביאו כוס אחר ויטעום ממנו, דכיון שקידש על היין וטעם אף על פי שלא טעם מאותו הכוס יצא. דהא כשיש כוסות אחרים לפני המסובין, א"צ לשותות מכוס המקדש. א"כ הוא בעצמו נמי יצא בכוס אחר. וכיוצא בזה כתב בהג"מ (פ"ד). ודוק' כשלא הסיח דעתו בנתיים אבל אי קם מההיא דוכת' קודם שטעם, צריך לחזור ולקדש [ב"י בשם א"ח]. וכתוב בפסקי מהרא"י, אם קידש על מים וסבר שהוא יין יחזור ויקדש, אף על גב דקידוש על היין דרבנן, גם במילי דרבנן צריך לחזור. עכ"ל. ואם היה דעתו לשתות יין יותר א"צ לברך שנית בפה"ג, כמ"ש ססי' ר"ט. וה"ה בנשפך הכוס כמ"ש ססי' ר"ו, ונ"ל דאם קידש בשחרית על השכר ונשפך הכוס, א"צ להבי' אחר, דהא י"א דדי בפת כמ"ש סימן ערב ס"ט. ע"כ.

ומבואר, דס"ל להמגן אברהם בדעת מרן, דהשתיה מעכבת. והיינו כמלוא לוגמיו, דהא המג"א קאי ע"ד הב"י דקאי ע"ד הטור שכתב, ושותה מלוא לוגמיו, ואם שתה פחות לא יצא. וע"ז כתב הב"י ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום אינו צריך לחזור ולקדש, דמאי לא יצא היינו דלא יצא י"ח המצוה כתיקנה, וע"ז אמר המג"א דהש"ע חזר בו וכתב שיביא כוס אחר ויטעום ממנו, הוי אומר דפשוט דס"ל להמג"א שהש"ע סובר דשתית מלוא לוגמיו לעיכובא.

ובמאמר מרדכי אחר שהביא דברי המגן אברהם הנו' כתב, שאין כאן חזרה, דמעולם לא עלה על דעת מרן הבית יוסף לומר שא"צ כוס אחר, והוא מוכרח מכמה טעמים, חדא שהרי בנה עיקר יסודו על מ"ש רבינו הטור בשם הלכות גדולות, והיינו דין הפסיק בדיבור, וממילא כי היכי דמבואר שם בדברי בעל הלכות גדולות שצריך לטעום אחר כך מכוס של קידוש, הכי נמי הכא בנשפך, דאמרינן דיו לבא מן הדין וכו'. ע"ש.

וכן פירש בספר בני ציון (סימן רעא ס"ק כו) כוונת

הבית יוסף, שאם לא טעם מכוס זה של הקידוש, לא קיים מצוה "כתיקונה", ומכל מקום מיירי ששתה מכוס יין אחר. אבל אם לא טעם כלום לא יצא, ובהכי אתי שפיר מ"ש שיש סעד לזה מבה"ג וארחות חיים וכו'. ע"ש. וכן פירש לנכון בשו"ת דברי שלום ח"ג (סימן כז). ע"ש. וכן העלה בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סימן צד). ע"ש.

ולפום ריהטא נראים הדברים, דלמה לנו להידחק ולומר דמרן חזר בו בשלחן ערוך ממ"ש בבית יוסף [נכמו שפירש המגן אברהם, ראה להלן], כל עוד שיש לנו דרך אחרת בביאור דעת מרן. ואין אומרים דבר זה אלא כשאין דרך אחרת ליישב דברי מרן.

שוב ראיתי שהדברים מפורשים בא"ר (סימן רעא ס"ק לג) ושם העיר על דברי הלבוש במה שכתב, דשתיה לא מעכבא, דשגג במ"ש בית יוסף ס"ס זה בשם תוס' (פסחים קו. ד"ה ראה), דכוונת תוס' דשתית המסובין לא מעכבא, דדי אם טעם אחד מהם (מגן אברהם ס"ק לב), וכ"כ אגודה פרק ערבי פסחים (סימן פה) בהדיא בשם תוס'. והוא פשוט בכל הפוסקים דאם לא טעם אחד מהם מעכב. והנחלת צבי (ס"ק טו) כתב דהלבוש כיוון לדיעה ראשונה שכתב בס"ד, והוא דעת הרא"ש. ע"ש. ולא דק דמשמע שם דמקדש איין וטועם, אלא נ"ל שא"צ לברך בורא פרי הגפן כיון שכבר שתה, ואי נמי דמיירי שם במקדש בלא יין מכל מקום אם מקדש ביין ודאי צריך לטעום, ואפילו נאמר דמקדש ביין ואינו טועם היינו משום דכבר שתה, אבל בשמקדש ולא שתה ודאי צריך לטעום, והוא ברור ופשוט. גם על הט"ז (ס"ק יט) תמיה לי במה שהביא ראיה שא"צ לקדש בנשפך מטור (סי' רס"ט) שכתב דיוצא בלא טעימה ע"ש באריכות, והוא תמוה דהטור קאמר שאם אחד טועם יוצאין כולם, אבל כשנשפך דלא טעם אחד מהן שאני. ומה שתמה מגן אברהם על מ"ש בית יוסף מאי דאמרינן לא יצא היינו ידי מצוה כתיקונה, נראה לי ליישב דכוונת ב"י על מה דמשמע שצריך לטעום מאותו כוס אמרינן אף דשתה מכוס אחר לא יצא ידי מצוה כתיקונה, אבל כשאינו טועם כלל מודה דלא יצא כלל. כללא דמלתא דגם בנשפך צריך להביא כוס אחר ולברך עליו ולטעום ממנו כי אינו יוצא בלא טעימה, וכיון שכוס נשפך

קכד. אם המקדש לא שתה מהיין כמלוא לוגמיו, וכל אחד מהמסובים שתה מעט, ובצירוף כולם שתו שיעור כמלוא לוגמיו, אין שתייתם מועילה לחובת השתייה מהכוס, וצריך שהמקדש עצמו, או לכל הפחות אחד מהמסובים ישתה מלוא לוגמיו. ואין שתיית כל המסובין מצטרפת. ואמנם אם עברו וקידשו ובין כולם שתו כמלוא לוגמיו, לא יחזור לקדש, שבדיעבד יש לחוש לסוברים שיצאו ידי חובה. אך לכתחלה אם יודעים שאין אף אחד מהמסובים שיכול לשתות כמלוא לוגמיו, לא יקדשו על היין, אלא על הפת [בליל שבת, וביום יקדשו על חמר מדינה]. קכד)

למצוה מן המוכרח, וכמו שנראה מהב"י בסימן רעא, אך לאחר מכן הביא לדברי הלבוש, ושבתה יהודה עייאש (סק"ב) האריך לדחותו ומסיק "כהשלחן ערוך", ולכך כתב הגדר בד"ז שהעיקר זהו הברכה על הכוס, והשתיה אינה אלא תנאה. ע"כ. ומשמע דהדר סבר שזהו מעכב במצוה, אלא שלא הוי מעיקר המצוה אלא תנאי בעלמא, וכמ"ש הבית יוסף שלא יצא ידי מצוה כתקנה. ואחר שנים מרן אאמו"ר חזר לכתוב בעניני קידוש, בספרו חזון עובדיה שבת כרך ב', ושם הביא המחלוקת הנ"ל, וסיים וצ"ע. וסוף דבר העלה שם, שהעיקר כדעת מרן בסברא ראשונה, שצריך שיטעם המקדש או אחד מן המסובין, שיעור מלוא לוגמיו, והוא לעיכובא. ודלא כמ"ש בשו"ת תבואות שמש (חאו"ח סימן נד) להקל כאשר שתיית כל המסובים מצטרפת לשיעור מלוא לוגמיו, וליתא.

אם על ידי שתיית כל המסובים שתו כמלוא לוגמיו

טעמו כמלא לוגמיו יצאו, דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודוקא בקידוש אבל בשאר דברים מודים שמועיל טעימת אחר. ובמשנה ברורה (סימן רעא ס"ק ע"ג), כתב, שבדיעבד אין המקדש צריך לשתות מלא לוגמיו בעצמו, אלא שתיית המסובים מצטרפת לשיעור דמלא לוגמיו, ומכל מקום צריכים לשתות בכדי אכילת פרס. ובשער הציון כתב, דזה פשוט, דלא עדיף כשהמסובים שותים מאילו היה שותה המקדש בעצמו שצריך לשתות בכדי אכילת פרס. [וכבר נתבאר שהעיקר לדינא שאחד מהמסובים או המקדש ישתה כמלוא לוגמיו].

טועם מאחר, וכן מצאתי בכל בו (דף ל"ד ע"ד ס"ס לא), והלבוש והאחרונים לא ראו דבריו. ע"כ. והנה חלק מהדברים הנ"ל כתבנו בזמנו בילקוט"י, ותפסנו בפשיטות דלא יצא דקאמר היינו לא יצא י"ח המצוה כתיקנה, אבל אינו לעיכובא. ונמשכנו אחר כמה מהאחרונים הנ"ל דס"ל הכי. ומאם הגאון הנצי"ב, שבט הלוי, והאור לציון הנ"ל. אולם לפי המבואר הרי דמ"ש מרן מצוה כתקנה אינו בא לומר שאינו לעיכובא, אלא רק לתנאי בעלמא, אבל בעינן לתנאי זה. וכמ"ש במגדל עוז (פרק כט מהל' שבת) בשיטת הרי"ף ובעה"מ, וכ"כ הארחות חיים (הלכות קידוש היום סי' א), והכל בו (דף לד. ע"ד), והחיי אדם (כלל ו' הל' שבת סי' טז), וש"ע הגר"ז (סי' כו), והמשנ"ב (סי' סד ועח), והחסד לאלפים (פאפו, סי' רעא סי' ד). ועוד. וכן מבואר ביביע אומר ח"ד (אור"ח סימן כג אות ז') שבתחילה כתב ג"כ שהעיקר הוא הקידוש על הכוס והשתיה היא

קכד) הנה מרן בב"י הביא בזה ג' שיטות. א. דעת הגאונים שאם לא טעם המקדש וטעם אחר כמלא לוגמיו לא יצא. ב. דעת הרא"ש שאם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא, ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו. ואנן בעינן שיהנה אחד מהם משתיית כוס של ברכה. וכן הוא בטור. ג. דעת הריטב"א (עירובין עט: ד"ה הא דאמינן המקדש) בשם התוס' שאם לא טעם אחד מהם מלא לוגמיו, כיון שבין כולם טעמו כשיעור ההוא, יצאו דכולם מצטרפין למלא לוגמיו. ומרן בש"ע (רע"א סעיף יד) פסק: אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו יצא, ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו. וי"א דכיון שבין כולם

שיעור בכדי אכילת פרס בשתיית רבים

נאכל. רק שם לא בעינן שום שיעור לדברי הבית הלוי הנ"ל, וכאן בעי שיעור דמלא לוגמיו. ע"ש. וקשה להבנה, דהא שיעור אכילת פרס הוא להחשיב כאכילה, ולא כטעימה, או כדי ליתובי דעתא, ומה שייך דין זה לאכילת קדשים.

וה"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רעא סעיף יד): אם לא טעם המקדש וטעם אחד מן המסובין כמלוא לוגמיו יצא, [וכ"כ הרשב"ם (פסחים ק: ד"ה ידי קידוש), ובעל העיטור (הלכות מילה דף נג ס"ג). וכ"כ השבולי הלקט (סי' עג), ורבי דוד בונפיד (עמ' שסז), וההשלמה (פסחים קה), והמאירי (עירובין מ: פסחים קא.)], ואין שתיית שנים מצטרפת למלוא לוגמיו. ומצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וי"א שאם טעמו בין כולם שיעור כמלוא לוגמיו יצאו, ששתיית כולם מצטרפת לכשיעור. [כן כתב הריטב"א עירובין (ע"ט): בשם התוס', וכן בשבולי הלקט (סימן עג). וע' בערוה"ש (סימן רעא ס"ק לו)]. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, [וכ"כ רש"י בספר פרס הגדול סימן קיב]. וראוי לחוש לדבריהם. ומיהו בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר. עכ"ל.

וכבר כתבנו לעיל מ"ש מרן אמו"ר, דנראה שהעיקר בדעת מרן כסברא ראשונה, שצריך שיטעם המקדש או אחד מן המסובים, שיעור מלא לוגמיו, והוא לעיכובא. ואין שתיית כל המסובים מצטרפת לשיעור מלא לוגמיו.

ואמנם בספר אור לציון ח"ב (עמוד קפג) כתב, לכתחילה צריך המקדש לשתות מלוא לוגמיו, ואם אינו יכול, ישתה אחד מן המסובין שיעור זה. ואם אין מי שיכול לשתות מלוא לוגמיו, בקידוש הלילה עדיף שיקדשו על הפת, ובקידוש היום ישתו כל אחד מעט בכדי שיצטרף ביחד לכמלוא לוגמיו. ואם יש אחד שיכול לשתות מלוא לוגמיו לכתחילה לא יקדש אחר ואפי' הוא ראש הבית, אלא יתן לקדש למי שיכול לשתות. ע"כ. והיינו, דבקידוש היום שאין לקדש על הפת, כיון שאין ניכר בזה שום שינוי, כמבואר בש"ע, אפשר לסמוך על הסוברים ששתיית כולם מצטרפת. ע"ש. [ובקידוש של היום יל"ע אם יעשה אחד מהם הפסק, שיצא חוץ לבית ויחזור, ויחזור לקדש שוב, כיון שאין בו רק ברכת בפה"ג].

ובספר משמרת חיים ח"א (עמוד לו) הביא משם האפיקי ים ח"ב (סי' ב') שהשיג עליו, דאיך שייך שיעור בכדי אכילת פרס באנשים הרבה, דבאדם אחד אם שותה בכדי אכילת פרס חשובה כשתייה אחת, אבל באנשים הרבה לא שייך לומר דהוי שתייה אחת אפי' אם יהיה בכדי אכילת פרס, ואם כן מה שייך שיעורא דכדי אכילת פרס לכאן. וכן העיר בשו"ת שבט הלוי חלק ח' (סימן מה) דלא בעינן שישתו כולם תוך שיעור שתיית פרס, דלא מצינו שיעור אכילת פרס אלא לענין צירוף אכילה או שתייה של אדם המחויב לשתות כל השיעור, או לענין איסור אכילה וכיו"ב, אבל מה מועיל שתיית פרס לכמה בני אדם יחד. ומ"ש בשער הציון (אות ע"ו) דהוא פשוט דלא עדיף משאם היה מקדש בעצמו, ר"ל מקדש בעצמו שותה, ולהנ"ל אין זה פשוט כ"כ, ולדעה זו גם המקדש עצמו אולי יוצא ביותר מכדי אכילת פרס, ואולי דעתו דגם מניעת בזיון הכוס ע"י שתיית מלא לוגמיו אם אין בו צירוף כדי אכילת פרס הרי הוא כאילו לא נהנה ממנו, ע"ש. ודוחק.

גם בשו"ת אבן ישראל העיר בזה. ועיין בקונטרס אחרון שמסיק להלכה דכל זמן שלא הסיחו דעתם מלשתות מכוס של קידוש מצטרפת שתייתם. והעיר שם על מ"ש המשנה ברורה, דאיך שייך צירוף של בכדי אכילת פרס באנשים הרבה. ובמשמרת חיים שם כתב ליישב, בהקדים יסוד הבית הלוי (ח"א סי' ב') דהוכיח מהגמ' פסחים גבי חילוק לחם הפנים, דאיתא התם, דלכהן אחד הגיע כפול מלחם הפנים, דלא בעי שיעור כזית באכילת קדשים. ובספר דורש לציון (דורש א') חקר בזה אם באכילת קדשים בעינן כזית, והביא הך גמ' דהגיעני כפול, ודחק לדחות. וביאר הרב בית הלוי, דגבי אכילת מצה החיוב הוא על הגברא לאכול, ובפחות מכזית לא חשיב שאכל מצה, ולכן בעינן כזית, משא"כ גבי אכילת קדשים דהמצוה שהקדשים יאכלו, ולכן אף דאכל פחות מכזית מ"מ הקדשים נאכלו. ע"ש. וה"נ גבי קידוש, לראשונים דסוברים דמצטרף שתיית כל המסובים, שאין הדין בשתיית הגברא, שהוא ישתה מלא לוגמיו, אלא דין בכוס שיהיה נשתה כמלוא לוגמיו, והוי כעין קדשים, דהדין שיהא

קכה. המנהג שכל המסובים טועמים מן היין של הקידוש טעימה כל שהוא לחיוב ומצוה. וכשבעל הבית מיסב עם בני ביתו, המנהג שבני הבית טועמים מאותו כוס ששתה ממנו המקדש, ואם מיסב עם אנשים שאינם מבני משפחתו, ומקפידים שלא לשתות מכוס ששתה ממנו אחר, יערב היין שבכוס הקידוש עם יין אחר, וימזוג מהיין לכמה כוסות, כדי שהמסובים יטעמו מהיין. או שיקנח מקום ששתה ממנו. [ויש מנהג שכל אחד מהמסובים מברך לעצמו וטועם, אך מנהגינו שלא לברך על הטעימה, שכשם שיוצאים ידי חובת קידוש מבעל הבית המקדש, כך יוצאים ידי חובת ברכת הגפן]. ויש שנהגו שאחר שהמקדש מברך וטועם מהיין, מוסיפים יין לכוס של הקידוש, ושפיר שייך בזה מעלת "כוס של ברכה". (קכה)

הריטב"א, מ"מ בדיעבד שעברו ועשו כן שפיר דמי לסמוך ע"ד הריטב"א ששתיית כל המסובים מצטרפת. ואף מרן אפשר שיודה בדיעבד. ואפשר לסמוך על זה.

וע' בביאור הלכה (סימן רעא ד"ה ו"א דכ"ז) דמה שהזכיר הריטב"א בשם התוס', אינו בתוס' שלפנינו דמוכח מהם איפכא. וגם המחבר סתם הדעה הראשונה בסתמא, משמע שסובר שכן עיקר להלכה. וע"כ אף שאין למחות ביד המקילין דיש להם ע"מ לסמוך, מ"מ לכתחלה נכון ליהדר בזה מאד, ובפרט שהמ"א כתב דגם הי"א שסוברים דמהני צירוף הוא רק לענין דיעבד. וכן בדה"ח ושולחן עצי שטים וחיי אדם לא הקילו רק בדיעבד.

מצוה מן המובחר שכל המסובים יטעמו מכוס הקידוש - ואם יש חיוב בטעימה

וכ"כ בהלכות רי"ץ גיאנות (הלכות קידוש עמו' ט): ואמר מר רב סעדיה צריכים היושבין לטעום יין של קידוש או מן הפת, ואסור לדבר קודם שיטעום, ואם דיבר אינו צריך לחזור ולברך אלא בפ"ה בלבד. ועוד כתב בגדולות (יג ע"ב), קדיש ואשתלי ולא טעים ושתו ליה אחריני, מייתו ליה כסא אחרינא ומברך בפ"ה ושותה ולא צריך לאהדורי קדושא, דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא. גם בספר העיתים (סי' קמב) כתב, ובסידור מר רב סעדיה כתב: צריכין כל היושבין לטעום מן היין או מן הפת שקידש עליה.

ולהלן בהלכות הבדלה (עמוד ט) כתב הרי"ץ גיאנות: ושותה מלא לוגמיו ומטעים את בניו ואת בני ביתו. ורב סעדיה אומר אין צריכין לטעום מכוס של ברכה. ע"כ. וכ"כ הטור (סי' רצט), ושותה מלא לוגמיו ומטעים בני ביתו, ורב

וכ"פ בשו"ת שבט הלוי הנ"ל, דלהלכה חוששים לכתחלה לדעת הגאונים שישתה המקדש עצמו כמלא לוגמיו. ואם א"א ישתה אחד מהמסובים כמלא לוגמיו, ואם א"א יצטרפו המסובים למלא לוגמיו, ובדיעבד אפי' אחר. [וע"ש שורש מחלוקת הראשונים בד"ן זה. אם חיוב שתיה הוא מצד כבוד הכוס שברכו עליו].

ובאמת, שאם עברו ועשו כן, שעל ידי כל המסובים יחד שתו כמלא לוגמיו, לא יחזרו לקדש, שיש לחוש לסברת הריטב"א. אבל לכתחלה אם ידוע שאין אף אחד שיוכל לשתות כמלא לוגמיו לכה"פ, יקדשו בליל שבת על הפת. ואף שמדברי מרן בשולחן ערוך מבואר שאינו מסכים לסברת

קכה) מה שכתבנו שמצוה מן המובחר לטעום וכו', כן הוא ברמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הלכה ז'), ובטור ובשולחן ערוך (סימן רעא סעיף י').

והנה ז"ל תשובות הגאונים (שערי תשובה סי' כא): וששאלתם אם קידש ושתה כוס של קידוש, אם דעתו לשתות עוד יין בסעודתו א"צ ברכה לאחרינו, ואם אין דעתו לשתות מברך לאחרינו. צריכין כל היושבין לטעום מן היין או מן הפת שקידש עליו. ומי שקפץ ונטל ידיו אינו מקדש על היין. ואסור לו לדבר קודם שיטעום מן הקידוש, ואם דיבר אינו חייב להחזיר אלא בפ"ה ג. ובהלכות: קדיש ואשתלי ולא טעים ושתה ליה אחריני, מייתו ליה כסא אחרינא ומברך עליו בפ"ה ג ושתה ולא צריך אהדורי קדושא, דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא. ע"כ.

סעדיה כתב אין צריכין בני ביתו לטעום מכוס של ברכה. ע"כ. ומשמע לכאור' שדעת הטור שצריכים לטעום, וכמו שנראה דעת הרי"ץ גיאות. וי"ל. ובכ"ח שם כתב שמדברי רב סעדיה מבואר דדוקא גבי הבדלה א"צ לטעום, אבל גבי קידוש צריך שיטעמו. ונראה שגם בהבדלה מ"ש שא"צ בני ביתו לטעום, בנשים וקטנים קאמר, אבל בניו הגדולים חייבים ודאי. עכ"ד הב"ח.

וה"ל רש"י בספר האורה (חלק א סי' נג הלכות קידוש) המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא, ולהוציא אחרים אע"פ שלא טעם מוציאן ידי חובתן, ובלבד שיטעמו היוצאין מלא לוגמיהן, ואם לא טעם כי אם אחד מהם יצאו כולם ידי חובתן וכו', וצריכין כל היושבין לטעום מן היין או מן הפת. נטל ידיו לא יקדש הוא אלא אחר יקדש, והוא יוצא ידי חובתו בשמועה ושתייה, ע"כ. משמע שהשתיה מעכבת, וכמו שסיים שיצא יד"ח בשמיעה וטעימה. ומה שכתב מתחילה שאם שתה א' יצאו כולם היינו לענין שתיית מלא לוגמיו. וע"ע במאירי (פסחים קא) ובספר המכתם (שם דף ק ע"ב).

ובספר הלכות שבת בשבת (ח"א עמוד שצו) כתב, שיש להקפיד לכתחילה שכל המסובין יטעמו מהיין, כיון שיש אומרים שמדינא הוא שצריכים כל המסובין לטעום מהיין אפילו בקידוש של הלילה. והמקור לזה הביא, מדברי המגיד משנה (הל' שבת פרק כט הלכה ז) ע"ד הרמב"ם שכתב, ושונה מלא לוגמיו ומשקה לכל בני חבורה, ומדברי הגאונים ז"ל נראה שאין כל בני החבורה צריכין מלא לוגמם. ע"כ. ומשמע שדוקא מלא לוגמיו א"צ אבל לטעום צריכים מדינא, ואפשר אפי' שהוא מעכב. וכן משמע ג"כ ברמב"ם שכתב ומשקה לכל בני החבורה, ומשמע ששתייתם דמיא דשתייתו שהוא מעכב, שלא ביאר הרמב"ם חילוק בזה. וכן מצאתי בסידור רע"ג (עמ' קטז) שכתב: "וכל הנוכחים צריכים לטעום מן היין והלחם שקידש עליהם". וכן הביא בספר העיתים ובהל' רי"ץ גיאות שצריכין כולם לטעום. ומשמע שמדינא הוא. והסברא בזה, משום שישוד דין קידוש על היין הוא קביעות סעודה על היין, לכן צריכים כולם לשתות כדי שיחשב להם שקבעו סעודה על היין. עכ"ד.

ונראה שהדיוק מדברי המגיד משנה אינו מוכרח. [ומרן ראה דברי הרמב"ם והמ"מ, וגם הבי"ד המ"מ בסי' רעא (אות יד)]. ומ"ש בדקדוק לשון הרמב"ם, הנה כבר קדמו בזה מהר"י עייאש בספר מטה יהודה (סי' רעא סק"א) שמלשון הרמב"ם (שבת פכ"ט ה"ז) משקה לכל בני חבורה (וע"ש ברכות פ"ו הט"ו: וישתו), משמע שכולם צריכים לשתות, ע"ש. [וראה להלן מה שהערנו בזה]. והסברא שכתב, שישוד דין קידוש על היין הוא קביעות סעודה על היין, לכן צריכים כולם לשתות כדי שיחשב להם שקבעו סעודה על היין. קצ"ב שאיך די בטעימה בעלמא כדי להיחשב קביעות סעודה על היין.

והנה פשוט דברי הראשונים שמקדשים בבית הכנסת אע"פ שאין אורחים, מוכח שא"צ לטעום, אלא יוצאים השומעים אף שלא טעמו. ואף שיתכן שבזמן הגמ' אה"נ כל האורחים היו טועמים, מ"מ תיקשי לפי מה שכתבו הראשונים שבזה"ז מקדשים בשביל אותם שאין מקדשים בביתם, ומסתמא הם לא טועמים מכוס הקידוש. וקושיא זו הביא המאירי (פסחים קא) בשם המפרשים שאיך יוצאין בקידוש של ביהכנ"ס והרי אין השומעים טועמים מן היין, ע"ש. ובמחזור ויטרי (סימן קו) כתב, שמקדשין בביהכנ"ס משום שהטעמת יין של קידוש של שבת רפואה היא, וזה שטעם נעשה כאילו טעמו כולן, וכיון ששמעו קידוש יצאו ידי חובתם ואין צריכים לטעום. ע"כ. ואולי ר"ל דמטעם שומע כעונה, ממילא מועיל טעימה שלו עבוד כולם.

ועכ"פ מבואר שא"צ שיטעמו כולם. ומקור דבריו הוא בתשובת רב נטרונאי גאון שהובא בטור (סי' רסט) לא שחובה היא לטעום, אלא שחובה לשמוע קידוש בלבד, וכיון ששמעו הציבור הקידוש יצאו ידי חובתם, ואין צריכים לטעום, וזה שמקדש ונותן לציבור משום רפואה ליתן על עיניהם, ע"כ. וכ"כ רב עמרם גאון (סדר שבתות ד"ה והכי) בשם רב נטרונאי, לא שחובה היא לטעום, שחובה הוא לשמוע קידוש בלבד, וכיון ששמע קידוש יצא ידי חובתו ואין צריך לטעום. וזה שמקדש ומטעים לצבור, משום רפואה, מקדש ונותן להם, כדי ליתן ממנו על עיניהם. והוא בתשובת רב נטרונאי (מהדר' אופק אר"ח סי' עו). ובת' הגאונים (עמנואל סי' קפה).

ומעתה משנה זו צריכה עיון, דלכאורה דברי הגאונים סתרי אהדדי. וגם רש"י גופיה בסידור רש"י (סימן תפא) הבי"ד רב נטרונאי הנז', דלא חובה היא לטעום, אלא שחובה הוא לשמוע לקידוש בלבד, וכיון ששמע ציבור קידוש יצא י"ח וא"צ לטעום. ע"כ. [נאמנם בספר האורה הנ"ל כתב שכולם צריכים לטעום]. וכן בדברי הטור יש להקשות כנז"ל. ודוחק לומר דמה שכתבו הגאונים שצריכין כל היושבים לטעום, אינו משום דין קידוש, אלא משום ברכת הגפן, שכיון שנתנו דעתם לצאת י"ח מסתמא נתכוונו לצאת גם בברכת הגפן, ולכן צריכים לטעום. או שנאמר ש"צריכין" לטעום לאו דוקא ואינו מדינא רק לחיוב מצוה. כ"ז הוא דוחק. וגם לחלק בין קידוש שבביה"כ לקידוש בבית הוא דוחק. וצ"ע.

ועוד קשיא, דאי נימא שהמסובים חייבים לטעום, ויש שכתבו שהוא לעיכובא, [ס' הל' שכתב בשבתו הנה]. א"כ אמאי קיימא לן לדינא שאם לא שמע ברכת הגפן, כגון שנכנס אחר שכבר בירך המקדש ברכת בורא פרי הגפן, קודם שהתחיל ברכת הקידוש או ההבדלה, שיצא י"ח. וע' בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' צא) שנראה פשוט שיצא, כיון שברכת בפה"ג היא רק בכדי שיוכל לטעום מן הכוס, והרי ע"פ הדין די שהמברך שותה מהכוס מלא לוגמיו, ולהאחרים הטעימה רק למצוה מן המובחר. ואף שראיתי למי שהסתפק בזה, הנה שו"ר שכ"כ הפמ"ג (סי' רצו בא"א סק"י) שאם נתכוין לברכת הבדלה אף שלא נתכוין לברכת בפה"ג, יצא. וכדבריו מוכח ברשב"ם (פסחים דף ק סוע"א) ע"ש. וכן כתבו בשו"ת אז נדברו (ח"ב סימן ט), ובספר אור לציון (ח"ב פרק כ אות ב).

וכבר הזכרנו לעיל שקדמם בזה בסידור רש"י (סימן ק), וז"ל שם: כל הברכות צריך דעת משמיע ודעת שומע, פעם אחת באתי לצאת ידי הבדלה בהבדלת בית הכנסת, ולא נתכוונתי בברכת היין, אמר לי רבי הואיל ונתכוונת בברכת הבדלה דיין, ע"כ. [והוא בשו"ת רש"י סימן רפא, וכן הובא בספר ליקוטי הפרוס לרש"י דף יא:]. ומעתה תיקשי דברי רש"י דידיה אדידיה, שבספר האורה הנז"ל כתב שהשומעים יוצאים ידי חובתם על ידי שמיעה ושתיה. וכתב בדברי הגאונים שכולם צריכים לטעום. ואולי יש לחלק בין קידוש להבדלה וכמו

שכתב הטור בשם רב סעדיה הנז'. וצ"ע.

ולענין הלכה, נקטינן כדברי הפוס' שאין הטעימה מעכבת, ואינה אלא לחיוב מצוה, שגם בדברי הגאונים הנז' נראה יותר שאין הטעימה מעכבת. [וע"ע להלן בסמוך מדברי מרן אאמור"ר בזה].

אם לכתחילה כולם צריכים לטעום, הנה הרשב"ם (פסחים ק:) כתב, ומיהו לכתחילה צריך שיטעמו כולן. וכ"כ התוס' שם (ר"ה ידי קידוש יצאו) ולכתחילה צריך שיטעמו כולם. וכ"כ הריטב"א שם. וכ"כ הטור (סוסי"י רעא) שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם, והוא מדברי הרא"ש שם (סי' טז), ובב"י שם הבי"ד המגיד משנה שמדברי הגאונים נראה שאין כל בני החבורה צריכים מלא לוגמיו. ובב"י לעיל (או"ח קצ) הבי"ד הטור כאן, וכ"פ בש"ע שם (סעיף ד) לענין כוס של ברכה, שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וכ"פ מרן (סי' רעא סעיף יד) לגבי קידוש שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם.

ובספר העיטור (שער ג דף נג ע"ב) הביא בשם רי"ץ גיאות שחומר בקידוש מבשאר ברכות, שבקידוש צריך שיטעום המברך ואם לאו לא יצא וצריך לחזור ולברך, אבל בשאר ברכות אף שלא טעם אלא אחר יצא. וכתב, ולא דייק לן, אלא בין בקידוש בין בשאר ברכות אם טעם א' מהם יצאו כולם. בין שיטעמו המברכין בין שיטעמו המסובין. וכשטועם המברך א"צ לטעום המסובין, מיהא לכתחלה צריכין לטעום. ע"כ.

ועיין בט"ז (סימן רסט) דמבואר מדבריו דלא טוב עושים המתרשלים מלטעום מהקידוש, שהוא רפואה לעינים. ע"כ.

ובחזון עובדיה (שבת ב עמוד נו) הביא מ"ש במטה יהודה (ר"ס רעא) שמן הדין צריך למסובין טעימה כל שהוא, ולמצוה צריך שיטעמו כל אחד מהם כמלא לוגמיו. ודלא כהט"ז (סי' יז). ע"ש. ולא משמע כן מדברי הפוסקים, וכן מדברי התוס' פסחים (קו) ד"ה הוה. וכן כתב הגר"י טייב בערך השלחן (סק"ו), שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם, היינו טעימה כל שהוא, וא"צ כמלוא לוגמיו כלל. ודלא כהרב מטה יהודה. ע"ש. וכן מוכח מדברי מהר"ם חלאווה (פסחים קא), ומדברי המכתם (פסחים קא). וכן כתב בש"ע הגר"ז (סי' כה). וכן פסק המשנה ברורה (סי' רעא ס"ק עא). עכ"ד.

ולדינא היכא שהמקדש טעם כמלוא לוגמיו, אין המסובין צריכים לטעום אלא כל שהוא, לחיבוב מצוה בעלמא. ואין בזה אפילו משום מצוה מן המובחר, וכמ"ש בשערי תשובה (סימן קצ אות ה) בשם המהריק"ש. ע"ש. וע"ע בשו"ת משנה שכי"ר (קונטרס דבק טוב סימן ה). ע"ש.

ובספר וביום השבת (סימן לו עמוד תקי תקיב) כתב

בשם הגריש"א שהמוסיף יין אחר הקידוש על כוס של ברכה, אין לייך הנוסף מעלת כוס של ברכה. אלא שאם מוסיף כמות קטנה ודאי מתערב לכל אחד משהו משיירי הכוס עצמו. ע"כ. ואינו מבואר, דבכל אופן ויש משהו מהכוס של ברכה, וגם אם מוסיף הרבה כיון שהוא דבר לח מתערב היטב. [ואף אם מוסיף יותר משישים יש כאן מעלה, אלא שבלא"ה אינו שכיח שיוסיף כ"כ].

טעימה מכוס הקידוש ואין לחוש לחולי

ומה שכתבנו שטועמים מאותו כוס, לכאורה הרי מרן בש"ע (סימן קע סט"ז) כתב, שלא ישתה אדם מן הכוס ויתן לחבירו, מפני סכנת נפשות, והט"ז שם הביא מצוואת ר' אליעזר הגדול שהזהיר מאד ע"ז, כי שמא יש למברך איזה חולי וחבירו השותה מאותו כוס ידבק בו חולי וכו'. ובאמת בשו"ת הגאונים (המדה גנוה סימן קיח) כ', וכוס של חתן וכלה [ז' ברכות] המברך צריך לשתות ממנו, ואם מקפידים עליו יטיף ממנו מעט, וכך מצוה מן המובחר, מפני שבירך עליו בפה"ג, ואם על כל פנים יש בני אדם שמקפידים, אי נמי שאינו מקבל עליו לשתות ממה שטעם ממנו אחר, אין בכך כלום, אלא שותים ממנו חתן וכלה. וכן כוס המילה אם אין מקבלים עליהם לשתות מפני אנינות הדעת, שותה ממנו אמו של תינוק. ע"ש.

ובשדי חמד בפאת השדה (מערכת ברכות סי' לא), הביא מ"ש לו האדר"ת כי ארובה יש לתמוה על מנהג הספרדים שהמברך טועם תחלה מכוס ברכת האירוסין, שזהו היפך מדברי הגמ' (תמיד כז:): לא ישתה אדם מים ויתן לתלמידו, אא"כ שפך מהם, (עין ש"ע סי' קע סט"ז), ולכאורה היה נראה לחלק בין מים ליין, וסתם כוס של יין משמע, ואולי בכוס מצוה לא שייך זה, כדין כוס של קידוש, שכתב בש"ע שם, שיטעמו ממנו כל המסובים. ע"ש.

והנה מ"ש לדחות החילוק בין יין למים, הנה מבואר בבית יוסף (אורח חיים סימן קע) בזה"ל: כתוב בארחות חיים, אמרינן בתמיד (כז:), חמרא כפר, מים שפוך. כלומר, אחר ששתית ונשאר יין בכוס כדי שישתה חבירך, קנח מקום נשיקת הפה, משום מיאוס, ולא תשפוך ממנו משום בל תשחית, אבל אחר שתיית מים שפוך מהם דרך שם. ע"כ.

ובאמת יש נוהגים לקנח ביד מקום נשיקת הפה בשעת שתיה, קודם מסירת הכוס לחתן ולכלה, ומכ"ש לפי מ"ש בשוירי כנה"ג (סימן ק"ע הגב"י סק"ז), דהיינו דוקא לתלמידו, משום דקי"ל מורא רבך כמורא שמים, ויתבייש התלמיד מלשתות מים, וימות בצמא. ע"ש.

ובשו"ת זבחי צדק ח"ב (חלק אורח חיים סימן כז וח"ג סימן ח) נשאל על מנהג העולם שאחר טעימת המקדש על היין נותן הכוס לכל בני הבית, וכל אחד מהם טועם ממנו מעט, ואמאי לא חיישינן למ"ש מרן בסימן קע. וכתב ליישב, שהרי יסוד דברי מרן בסימן ער"א הוא מדברי הרא"ש, והרא"ש כתב בהדיא שיש לכל אחד כוסו בידו, ואז ליכא למיחש בזה. ועוד י"ל, דמ"ש מרן שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם, היינו שישפוך מכוס הקידוש לכמה כוסות. אלא שאין מבואר כן מדברי הט"ז (סימן קפב סק"ד), דהנה מרן בשלחן ערוך (שם סעיף ד) כתב, שאם היו כוסות המסובין פגומים, צריך לתת מכוס הברכה לתוכם. ויש מי שאומר שא"צ. וכתב הט"ז, דהיינו קודם שישתה המברך, כדי שכולם ישתו מכוס שאינו פגום, וכ"מ בסימן ק"ץ וס"ס רע"א. אבל למה שנוהגים ששותה המברך ואחר כך שופך לכוסות המסובים שהם פגומים, אין לזה טעם. וק' דאם אין כוס אלא למברך, הא ע"כ ישתו האחרים מכוס פגום, כיון שכבר טעם המברך ממנו. וי"ל דכל היכ' דאפשר לתקוני מתקנינן, וכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מכוס שאינו פגום. ע"כ יותר טוב שכל א' יהיה לו כוס מיוחד אם אפשר.

והנה מה שיש נוהגים לקנח ביד מקום השתייה לפני שמגישים הכוס לאחרים, הנה כיום אין נוהגים בזה כשמסובים עם ההורים, ויתכן שאם

יעשה כן בפני ההורים יפגע בכבודם, אחר שאין הכל עושים כן. צא ולמד ממה שאמרו בגמ' גיטין (ז.) תניא אמר רבי מאיר כשם שהדעות במאכל כך

שומר מצוה לא ידע דבר רע - בטעימה מכוס הקידוש, ובמאכל שתחת המטה לבילל פסח

היכא דההיזק לא בא ע"י אדם, וגם לא שכית. ושומר פתאים ה' הוא במקום שבמציאות יש היזק, אבל לא שכית היזקא אלא אחד מיני אלף, ורוב העולם לא נוהרים בזה, וכשאחד עושה כן וסומך ואומר אם כל העולם עושים והם פתאים אהי' כמותם, וע"ז אמרו שומר פתאים ה'. אבל פשוט דדבר שהוא סכנת נפשות ממש, ח"ו לסמוך על שומר מצוה, והמל' ילד שהוא חולה וסומך עצמו על שומר מצוה ומל', עובר על מצות מילה, ואם מת הולד הרי הוא בכלל רוצח, ואם הוא בשבת חילל את השבת ולא קיים המצוה. ע"ש. וכיו"ב יש שכתבו לגבי אתרוג שהיה תחת המטה, דכיון שהוא לדבר מצוה, שפיר אפשר לצרף כל הצירופי ההיתר שכתבו בנידון, משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע. וכעין זה פסק הרמ"א (סימן תנ"ה סעיף א') שאין לשפוך מים שלנו מכח מת או תקופה הנופלת וכו'. ומקורו מהמרדכי (פרק כל שעה את תקצ"ג). ע"ש. וכתב שם המרדכי, שאין לשפוך מים שלנו בשביל המת, דליל שימורים הוא לה'. וכן הייתי אומר בשאר לילות של פסח דשומר פתאים ה', וחלילה שיארע דבר תקלה במצות ה'. והו"ד בב"י שם. ע"ש. ובקובץ תפארת (טבת תשנ"ט) הביא מהגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל, שהורה הלכה למעשה דבליל פסח מותר לכתחילה להניח אוכלין תחת המטה, כיון דאיתא בפסחים (קט.) שהוא לילה המשומר ובא מן המזיקין. ולדבריו הוא הדין בנ"ד.

והנה כיו"ב מבואר בגמ' גיטין (ז.) חמשה קרובין למיתה יותר מן החיים, ואלו הן, אכל ועמד, שתה ועמד, הקיז דם ועמד, ישן ועמד, וכו'. והיינו שהקם בבוקר לא יעמוד ממטתו מיד, שיש בדבר היזק לגוף. והרב אדני פז (סי' נה) העיר בזה, דהני מילי בקם לדבר הרשות, אבל כשקם לעבודת הבורא, שומר מצוה לא ידע דבר רע. והא אמרינן לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה, ואע"ג דפסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומהאי טעמא מותר לילך

וכתב עוד בזבחי צדק, דאי נמי כל שאינם איסטניסים, וכן מסתמא בעל הבית המקדש הוא בריא, ואין בו שום חולי, אין בזה קפידא. וגם מרן בש"ע (סי' קע סעיף כב) כתב, שאחר ששתה מן היין, יקנח מקום נשיקת הפה משום מיאוס, משמע שבסתם אדם שהוא בריא אין לחוש מפני הסכנה. ומכאן יצא מנהגינו לשתות יין מכוס המקדש, שיש בזה משום חיבוב מצוה. ועוד י"ל על פי דברי הלבוש שלא אמרו כן אלא באיסטניס. וע"ש מה שהאריך בזה ליישב המנהג. ע"ש. וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר ח"ה (דף ד"ש, חלק אבן העזר סימן י' אות ז). ע"ש. וראה מ"ש בזה הגרש"ז אויערבאך בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק מח הערה טו). וע"ע בתורת שבת (סי' רעא ס"ק כה).

וכתב הכף החיים (ס"ק נט), דהא דמועיל קינוח במקום נשיקת הפה מייירי במכירו שאין בו חולי. וכתב בבן איש חי ש"ב (ש"כ פר' בראשית אות כג), שבזמנינו לא נמנעים מלשתות מכוס ששתה ממנו חבירו, משום חולי, מאחר שברור להם, כי בעה"ב המקדש ששתה מן הכוס הוא בריא ואין בו חולי. ע"כ. [חלק מהדברים מפור' אאמרו].

ובספר וביום השבת (סימן לו אות י') הביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאם יש אורחים בבית ואינו יודע מי הם, אסור לתת לכולם לשתות מכוס אחד שמא אינם בריאים. אולם הרה"ג ר' חיים קנייבסקי השיב, שלא לחוש לזה משום ששומר מצוה לא ידע דבר רע. ויש לדון בזה, אחר שאינו כ"כ מצוה, דמעיקר הדין סגי בשתיית המקדש עצמו, והוא רק לחיבוב מצוה, ממילא לא שייך לומר שומר מצוה וכו', ומה שאמרו שומר מצוה וכו' הוא במצוה גמורה כמו ייבום וכדו', דליכא חשש קטלנית, כיון דאיכא ביה מצוה. [וכעין שכ' בשות מהרלב"ח (סי' לו) ובשו"ת הרא"ם (ח"א סי' כב) ובשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק סי' י) ובשו"ת שואל ומשיב מהדו"ת (ח"א סי' יד). ע"ש]. ועיין בשו"ת משנה הלכות חלק טז (סימן עה) דשומר מצוה לא ידע דבר רע לא נאמר אלא

לביהמ"ד בלילה ביחידות, ולא חיישינן למזיקין, כדאיתא בפסחים (ג:). והאריך בזה כיעו"ש.

אך בספר פתח הדביר (סי' א' אות י', וסי' צ') כתב לדחות דברי הרב אדני פז, דאיכא לפלוגי, דהא בגיטין (ע.) איתא, דישן ועמד הוי קרוב למיתה יותר מן החיים. ואם כן כיון דהוי קרוב לודאי סכנה, לית לן למיסמך אדבר מצוה, ולא דמי לפסיעה גסה, דהתם ליכא סכנה דמיתה. וכל שכן דאית ליה תקנתא דמהדר ליה בקידושא דבי שמשו. וכן נמי גבי הני בי רב דלא הוו ודאי סכנה, דהא התם לא דחי קביע היוקא כדדחי גבי בדיקה במפולת, שמע מינה דלא הוי ודאי סכנה. ועוד, דהיכא דהוי מצוה רבה, אלימא זכותיה, כתלמוד תורה דרבים דהמצוה אגוני אגנא, ושומר מצוה לא ידע דבר רע. אך הכא נהי דעצם קימתו הוי לשם מצוה אך מכיון דלרוב הפוסקים התפלה היא מדרבנן, וכל שכן הזריזות לקום דהוי מדת חסידות, משום מדת חסידות אין לו ליכנס בסכנה.

ועוד, דלא הותר לסמוך על המצוה במקום סכנה אלא היכא דלא סגי בלאו הכי, כגון מים שלנו שנמצאו בשכונת המת (עיי' בשלחן ערוך יורה דעה סימן שלט), ואין לו זולתם, וכמו שכתב האגודה (בס"פ כ"מ ס" מא) שאם אירע מת לא ישפוך מים שלנו אם אין בעיר מי שיתן לו מים שלנו, דאם יש מי שיתן לו לא יסמוך על הנס משום שומר מצוה וכו', ודברי האגודה הנו' הובאו באליה רבה.

וכן כתב הרב בית יהודה עייאש (סי' מג) דדבר שיש יכולת בידו של אדם לשומרו מהסכנה על ידי כיוסו וכיוצא, לא מהני גם המצוה. וכמו שחילק הפרי חדש (י"ד ס" קטז) בהך דהגילויין נוהגים בארץ עם מתני' דאבות לא הזיק נחש בירושלים. ע"ש. וכן כתב הרב בית דוד ביורה דעה (סי' נו, וקסא). לכן הני בי רב (פסחים ח:) נמי לא סגי בלאו הכי שאם ימתינו עד נכון היום יפסידו כל מה שלומדים בבית המדרש כל הזמן ההוא, אך היכא דסגי בלאו הכי כגון הכא דאפשר לו שימתין מעט ואחר כך יקום ודאי שיעשה כן ולא יסמוך על הנס. ועיי' עוד במגן גיבורים, בשה"ג אות א'.

ועיי' בישועות יעקב (י"ד ס"ס קט"ז) שהביא על ת"ח אחד שהקפיד תמיד לאכול דגים בשבת,

ופ"א אירע ונפל קצת בשר לתוך הדגים, והיה ס' נגד הבשר, ואע"פ שנשא ונתן שם אם לסמוך על הפוסקים שמקילים בכה"ג בדאיכא ששים, מ"מ מסיק דבכה"ג שמקפיד תמיד לאכול דגים בשבת, אפשר לצרף לסמוך על המקילים, משום שומר מצוה לא ידע דבר רע. ולכן פסק שיותר לאכול הדגים. ועפ"ז יש שכתבו להקל לגבי אתרוג שהונח תחת המטה, דכיון שהוא למצוה לא חיישינן ב'.

ועיי' בשדי חמד (כלל ש' אות נ"ח) שמסתפק אם גם מה שאוכל מאכלי שבת בערב שבת ג"כ מגין עליו מהאי טעמא דשומר מצוה לא ידע דבר רע. והביא מאורחות חיים (ספינקא סימן תרמ"ט אות י') דלכ"ע היכא שהכין והזמין את האתרוג למצוה, שפיר יכול לצאת בו אף שהונח תחת המטה, משום האי טעמא דשומר מצוה לא ידע דבר רע. ע"ש. והו"ד במנחת יצחק ח"ח (סי' נ"ז אות ה'). ע"ש.

ובקובץ תפארת הנ"ל הביא מ"ש הגאון רבי עקיבא יוסף, בעל לב העברי, בספרו על הגדה של פסח (דף קל"א) שלא ישאירו את היין של כוס של אליהו ז"ל בליל פסח כל הלילה בכוס של כסף, משום סכנה, כמבואר בגמ' נדה (ז:). ע"ש. והעיר, דלכאורה הואיל וליל פסח הוא לילה משומר ובא מן המזיקין, לכן אין צריך להקפיד בזה. וכעין זה דנו הפוס' גבי בעלי פרדסים הנוהגים להשקות את עצי האתרוגים בחומרים שיש בהם רעל, ומטע"ז אין לאכול את האתרוגים לפחות שלשים יום מהשקאה זו. ולכאורה דבר זה פוסל את האתרוג למצוה, כיון דאסור לאכלו בימי הסוכות. ומאידך לגבי מצוה י"ל דשומר מצוה לא ידע דבר רע. אך במקום סכנה ממש לא סמכינן ע"ז, וכנ"ל. ועיי' בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סימן נ"ו). ובספר כשרות ארבעת המינים (דף ע"ג) הביא בשם הגרש"ז אויערבאך שהעיר, דאף אם נאמר דמניעת אכילת האתרוג משום השקאה זו מקרי מניעה, מ"מ יתכן שמאחר ובתורה נאמר פרי עץ, ולמעשה באתרוג שנעשה בו חיטוי לא פקע ממנו שם פרי, אלא שעכשיו אינו ראוי לאכילה מפני הסכנה, ומכיון שלאחר תקופה מסויימת יהא ראוי לאכילה יוצאים בו י"ח. ע"ש.

שאיין לטועמים לברך על טעימת היין

ובכלל הקידוש ברכת הגפן, ומסתמא כיוונו לצאת ידי חובת ברכת הגפן בשמיעה מבעל הבית, ואם יחזור לברך הויא ברכה לבטלה, כאדם המברך פעמיים. ולא שנא אם שומע כעונה תורת דיבור עליו או תורת שמיעה, שאחר שכבר יצא ידי חובת הברכה, איך יחזור לברך. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ח' (חלק אורח חיים סימן כד) שהעלה כיו"ב.

להעביר שארית יין הקידוש על עיניו - מהדר לה בקידושא דבי שימשי

רש"י (סימן תפא) שמקדש בבית הכנסת ומטעים לציבור משום רפואה, שמקדש ונותן להם כדי ליתן ממנו על עיניהם, שיש שאין להם יין ומקדשין על הפת. ג. ובפ"י רבינו יונה על הרי"ף (ברכות לא:), כתב, ותו בזכות שיהיה רגיל בקידוש השבת. ד. ובמנהגי מהר"ש (סי' יג) כתב שנהג לראות בנרות בשעת קידוש כדי לרפאות עינים שכהו מפסיעה גסה. וביאר המהרי"ל (הל' שבת סי' ב) שפסיעה גסה נוטל אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, וב' פעמים נר עולה ת"ק, והמסתכל בשתי נרות של שבת יהיה לו רפואה, ע"כ. והובא בא"ר (שם), וכתב שכן מפרשים בגמ' ברכות שם, דמהדר לה בקידושא דבי שימשי היינו ע"י שבשעת קידוש יתן עיניו בנר.

והכל-בו (סימן כה) כתב בשם הרב רבינו אשר שנהגו לרחוץ כוס של ברכה אחר שתיתו, ומעביר אותן המים על עיניו, שלא לשפוך יין של ברכה לארץ למקום בזיון ע"כ. והובא בב"י (א"ח קפט). וכתב הב"ח שם שנכון לנהוג כן בכל כוס שמברכין עליו אפילו אינו של ברכת המזון. ומקור הדברים מצינו כבר בפרקי דר"א (פרק כ) לגבי כוס של הבדלה, ר"א אומר, לאחר ששתה אדם כוס ההבדלה מצוה להטיל מעט מים בכוס ושותה כדי לחבב המצוות, ומה שישאר בכוס מן המים, מעבירו על גבי עיניו, למה משום שאמרו חכמים שיורי מצוה וכו'. והובא בברכ"י (א"ח סי' רצו). ובשירי ברכה (סי' קצ) הביא החיד"א תשובה כ"י להרי"ף גיאת [וכן הוא בריצ"ג הל' הבדלה (עמ' טו)] שכתב, אנו רגילים להטיל מים בכוס ברכה לאחר ששותהו ושוטפין אותו ושותהו, וכך שמענו מרבותינו ז"ל שמצוה לעשות כן, כלומר

ועיין במטה אפרים (סימן תרכה ס"ק עד) שהביא על הגאון חכם צבי דאף שהיה מקדש להוציא בני ביתו, ונתן להם לטעום גם כן, מכל מקום אפשר שכל אחד היה מברך על הטעימה כמו שהמנהג עתה, שבני הבית שטועמין מכוס הקידוש מברכים ברכת היין בפ"ע. ע"כ. ואמנם המנהג כיום פשוט שטועמים בלא ברכה, אחר שנתכוונו לצאת ידי חובת קידוש מבעל הבית,

ובמה שכתבנו לעיל גבי יין של קידוש, במי שפסע פסיעה גסה דאית ליה תקנתא דמהדר ליה בקידושא דבי שימשי, הנה הגר"ח פ"ב כ"פ החיים (סי' לו אות לט) כתב, מה טוב להעביר על עיניו מהקידוש, והנה בדקדוק נקט על עיניו, כיון שתוך העין אסור כמו שהביא בב"י (סוף סי' רסט), וגם זה בדלא עמיץ ופתח. וכ"ה בראבי"ה (ח"ב סימן תקט) שדוקא על גבי העין, אבל בתוך העין לא. וכ"ה במנהגי (שבת עמ' קמד) לאו על עיניהם ממש, שהרי יין לתוך העין אסור על גבי העין מותר. וכ"כ המרדכי (שבת רמז שפח) ש"מ לתת על גב עיניו, ומיהא אי עמיץ ופתח אסור. ובאגודה (ברכות סי' קט) כתב, י"מ בטעימת הקידוש ויש אומרים שנותן יין בעיניו, וזה צריך להיות לאחר השבת דאילו בשבת אסור. ובא"ר (סי' רעא אות כא) הביא ממעדני מלך (פ"ו סי' מ אות כ) שאף על העין אסור, כיון שידוע שעושה משום רפואה.

ובעיקר הדבר, הנה בגמ' (ברכות מג:), איתא, פסיעה גסה נוטלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם מאי תקנתיה להדריה בקדושא דבי שימשי. [ובק"ר אורה (תענית י:)] כתב דהו"ה על ידי הבדלה. ויש בזה כמה פירושים. א. רש"י שם פירש, על ידי ששותה כוס של קידוש בשבת בלילה. וכ"כ בספר העיתים (סימן קמ) בשם רבינו האי גאון, לא שמענו מי שמשים את כוס הקידוש בלילי שבת ע"ג עיניו, אלא וודאי בשתיה קאמר. ב. התוס' (פסחים ק:), הביאו בשם רב נטרונאי גאון שמקדשין בבית הכנסת ונותן לתוך עיניו לרפואה, כדאמרינן (ברכות מג:), דמהדר ליה בקידושא דבי שימשי. ומיהו באבי העזרי כתוב דהאי רפואה מצי למיעבד בקידוש שבכיתו. ע"כ. וכ"ה בסידור

קבו. אף מי שלא טעם מהיין, יצא ידי חובת הקידוש, הן בקידוש הלילה והן בקידוש היום. שאין טעימה זו לעיכובא, אלא לחיבוב מצוה. קבו)

ששיירי מצוה מעכבין את הפורענות (סוכה לח.). ומה שמשתייר מן המים מטילין אותו על ידינו ומעבירין אותו על עינינו כדי לחבב המצוה. [ואף שלכאוף הוא בהיפך מפרד"א, שלפרד"א נתינת המים היא לחבב המצוה, ולהעביר על עיניו הוא משום חיבוב מצוה, ואילו לד' הרי"ץ גיאת הוא

בהיפך, מ"מ שמא הכל ד"א]. וכ"כ המרדכי (יומא סי' תשכג) בשם תשובות הגאונים, ובסדר רב עמרם השלם (עמ' קיח). ובפרדס הגדול (סי' קטז), ובמחזור ויטרי (סי' קג). ובמנהיג (שבת סי' סה). וכן הביא הטור (סי' רצט). ובלקט יושר (עמ' נז) כתב, נוטל מעט יין ביד ימינו ומחכך שתי ידיו ונותן על שתי עיניו.

גם מי שלא טעם מהיין יצא ידי חובת קידוש

קבו) הנה כבר הזכרנו לעיל מ"ש מטה יהודה (רי"ס רעא), שמן הדין צריך למסובין טעימה כל שהוא, ולמצוה צריך שיטעמו כל אחד מהם כמלא לוגמיו. ודלא כהט"ז (סי' קיז). ע"ש. אך לא משמע כן מדברי הפוסקים, ומדברי התוס' פסחים (קו. ד"ה הה). וכ"כ בערך השלחן (סי' יז), שמצוה מן המובחר שיטעמו כולם, היינו טעימה כל שהוא, וא"צ כמלוא לוגמיו כלל. ודלא כהרב מטה יהודה. ע"ש. וכן מוכח מדברי מהר"ם חלאווה (פסחים קא.), ומדברי המכתם (שם). וכ"כ בשלחן ערוך הגר"ז (סימן כה). וכ"פ המשנה ברורה (רעא סי' עא).

מברכים על שאר משקים בסעודה]. ומוכח, שיוצאים י"ח קידוש גם אם לא טעמו מהיין. וכן מוכח מ"מ"ש בשלטי הגבורים (פסחים קו.), גבי ההוא סבא דגחין ושתי, שהביא קושית הרא"ש שהיאך רצה לשתות קודם המברך, והא אמרינן בברכות (מו.) אין המסובים רשאים לטעום עד שיטעם המברך. ויש מפרשים דהיינו דוקא גבי המוציא, שצריך המברך לטעום כדאמרינן (רי"ה כט.), לא יפרוס אדם פרוסה לאורחים אא"כ אוכל עמהם, הילכך לא יטעום אחר לפניו. אבל גבי קידוש שאין חובה על המברך לטעום, רק שיטעום אחד מן השומעים, יכול אחר לטעום לפניו. ע"כ. ומוכח שיוצאים י"ח קידוש היום גם בלי טעימת השומעים. (וכן הוכיח באמרי צבי על ספר הפרנס, סימן ססר עמ' תלט). וכן יש להוכיח מ"מ"ש המהר"ם מרוטנבורג בתשו' (דפוס פראג סימן נד), שהמהר"ם היה מתענה ביו"ט של ר"ה, ואמר קידושא רבה לבני ביתו, מפני שהוא מדאורייתא. ומשמע, שאף שאינו טועם מהיין של הקידוש, אינו מעכב מלקדש ולהוציא אחרים י"ח. ואף שיש לחלק בזה, מכל מקום מדברי האחרונים משמע שאין הטעימה מעכבת, וכן עיקר לדינא.

והנה כמה ממחברי הזמן הביאו משם הגר"ז מבריסק, שאין השומע את הקידוש ביום יוצא י"ח קידוש אא"כ שומע ונהנה בטעימה מן היין שבכוס. אולם תמוה, אחר שדין זה לא הוזכר בראשונים ובכ"י, ולא נרמז מזה בשום פוסק שהוא דין לעיכובא בטעימת השומעים, ויתכן שכוונת הרב מבריסק דיש ענין לטעום מהיין, ואמר מה שאמר כקושיא לבירור הענין, ולא לדינא. [שוב הראוני בתשובות והנהגות ח"א (סימן רסד) שהביא ששמע שהגר"ז הציע חידוש זה לפני אביו הגר"ח, ולא קיבל דבריו, משום דלא אשתמיט לאחד מן הפוסקים שיאמר כן].

גם הנצי"ב בהעמק שאלה (פרשת יתרו שאילתא נד, אות ד', דף שנג"ג) כתב, שזהו כבוד שבת שראש הבית שותה יין, וכל בני ביתו יוצאים י"ח, וכך היתה תקנת חכמים. וכיו"ב תיקנו בהדלקת נרות חנוכה שעיקר המצוה ההדלקה, וכל בני הבית יוצאים בהדלקת האחד מהם, אף על פי שכולם חייבים בנר חנוכה. ע"כ. הרי שאף כשהמקדש שותה לבדו מן היין, ואין השומעים טועמים כלל, בכל זאת כולם יוצאים י"ח הקידוש. וכן המנהג בכל הישיבות שאין כל השומעים את הקידוש

ועיין בשו"ת יחיה דעת ח"ה (עמוד פט) שכתב לדחות הדברים על פי מ"ש הגאון מליסא בדרך החיים, ועוד אחרונים, שכתבו, שמי שטעם מהיין של הקידוש, אינו מברך על שאר משקים ששותה בין הקידוש לסעודה, אבל מי שלא טעם מהיין של הקידוש, צריך לברך על שאר המשקים ששותה בין קידוש לסעודה. [כי בסעודה עצמה בלאו הכי פשט המנהג כדעת הסוברים שאין

קבו. השומעים את הקידוש שדיברו קודם שטעמו מהיין, אם דיברו קודם שהמקדש טעם, לא יטעמו מהיין אלא אם כן יברכו הגפן. ואם דיברו אחר שהמקדש טעם, אינם צריכים לברך. ואפילו הכי נכון יותר שלא ישתו מהיין, או שיהרהרו הברכה בלבם. (קבו)

טועמים מן היין, ואף על פי כן יוצאים ידי חובת קידוש, ויש להם על מה שיסמוכו.

אחד בירך לכולם ואחד מהשומעים שח קודם קיום המצוה

לשומע, דחשיב כאילו בצע בעצמו. אי נמי דלענין כוס הקידוש עצמה שעליו בירך המקדש, וגם צריכים לכוסו לענין לצאת ידי חובת קידוש, יש יותר סברא שיוצאים י"ח בטעימת המקדש. וראה בשו"ת נצח יוסף ח"ב (סימן טז).

וראיתי בקובץ וקנה לך חבר (תשס"ו סימן לא עמוד קמב), שכתבו, דלפי המבואר בילקוט גבי פת, י"ל דה"ה הכא, דדוקא אם דיברו לפני שטעם המקדש, אבל אם דיברו לאחר טעימת המקדש, לא יחזרו לברך. ע"כ. והעירו ממ"ש בהליכות עולם ח"ב (עמ' כד) שאם השומעים הפסיקו בדיבור, צריכים לברך. וכמ"ש האוהל מועד (דף סד), ומשמע דבכל אופן מיירי.

איברא דאינו מוכרח, דהתם ציין להתוס' בפסחים (קא. ד"ה ורבי יוחנן). ושם כתבו התוס' להשוות קידוש לפת, שאם הפסיק חזור. וא"כ ה"ה הכא דדוקא אם דיברו השומעים קודם הטעימה של המקדש, חוזרים לברך. ובלא"ה בהליכות עולם איירי לגבי יין הפוטר שאר המשקין, שאם טעמו מן היין פוטר שאר משקין, ואם לא טעמו מהיין אינו פוטר שאר משקין, ולא קאי לגבי ברכת הגפן עצמה כשעשה הפסק.

ותמוה, כי בהליכות עולם שצינו שם כבר עמד בזה וביאר הדברים בטוב טעם [וכבר שנים קודם לזה כתב כ"ז בשו"ת יחזקאל דעת חלק ה סימן כ], ושם הביא משו"ת צור יעקב (סימן קל) שכתב, שדבר זה שנוי במחלוקת הפוסקים, כי בשלחן ערוך (סימן קסז סעיף ו') פסק מרן, אם שח בין ברכה לאכילה צריך לחזור ולברך, וכתב על זה הרמ"א, ויש אומרים שזהו דוקא כששח קודם שאכל הבוצע, אבל אחר כך לא הוי שיחה הפסק, אף על פי שעדיין לא טעמו המסובים שכבר יצאו כולם באכילת הבוצע וכו'. (ומקורו מדברי הרוקח). ולפי דעת הרמ"א הוא הדין כאן שטעימת המקדש מן היין

(קבו) ראה בכיו"ב בילקוט"י הלכות ציצית (מהדורת תשס"ד סי' ח' הערה כד ד"ה היכא). והנה היכא שאחד בירך לכולם, ואחד מהשומעים שח שיחה בטלה קודם שטעם מהיין, אם יכול לטעום מהיין, מצינו בכיו"ב בס' הרוקח [הובא בב"י סימן קסז, והובא לעיל], שאם דיבר בין המוציא לאכילתו, צריך לחזור ולברך המוציא, אבל אם הבוצע טעם מעט, והסיחו שאר המסובים, הא נפקי כולהו, עכ"ל. ומרן הב"י חלק ע"ז, דכל שהפסיק קודם טעימתו הוי הפסק וחזור לברך. ע"כ. והרמ"א בדרכי משה ובהג"ה שם הצדיק את דברי הרוקח, וכבר ביארנו לעיל שהדבר תלוי בגדר שומע כעונה אם תורת דיבור עליו או תורת שמיעה, וראה לעיל, ולדינא נקטינן דסב"ל נגד הב"י, ולא הוי הפסק.

וכיו"ב יש לדון בשומעים קידוש ולא טעמו מהיין, ואחר כך רוצים לשתות שאר משקין, אם צריכים לברך על שאר משקין, ועיין בהליכות עולם ח"ב (עמוד כד ד"ה אולם) שכתב, דכיון שלא שתו מן היין שהוא עיקר, איך יפטר שאר משקין בברכתם, ומכ"ש לאחר שהפסיקו בדיבור, שאפילו אם ירצו לשתות יין אח"כ צריכים לברך, וכמ"ש בספר אהל מועד (דף סד ע"א). ע"כ.

אלא דלגבי הפסיק בדיבור לכאורה יש לעיין דאמאי לא נחוש לסברת הרוקח הנ"ל משום סב"ל. ויתכן לומר בטעמא דמילתא דברכת הגפן בקידוש הויא כברכת המצוות, וכדמשמע בר"ה כט: דאף על פי שיצא מוציא, וכ"פ בשלחן ערוך (ס"ס קסז), דברכת היין שבקידוש רשאי לברך לאחרים אף על פי שיצא. וע' במגן אברהם (ס"ק מא). ונמצא דטעימת השומע היא רק לחיבוב מצוה, שכבר יצא י"ח בטעימת המקדש, ומהני טעימה זו כדי לפוטרו מברכת הנהנין לשאר משקין. ולפי זה לגבי פת שעיקרה ברכת הנהנין, ממילא כל שהבוצע טעם, מהני טעימת הבוצע גם

מועילה גם לגבי השומעים המכוונים לצאת ידי חובת קידוש, ונחשב כאילו טעמו ממש מן היין, ומכיון שיש פוטר כל מיני משקים, אינם צריכים לברך על המשקים אפילו לא טעמו מן היין, מה שאין כן לדעת הבית יוסף שהביא דברי הרוקח שכתב כן, וחלק עליו, והעלה שאפילו טעם הבוצע, כל שלא טעם השומע אם שח חוזר ומברך, וגם המגן אברהם שם הוכיח בראיות ברורות מהתוספות פסחים (קא. בד"ה ורבי יוחנן), ומדברי הראב"ן והרא"ש והמרדכי, כדברי הבית יוסף. ואם כן הדבר ברור שהשומעים את הקידוש ולא טעמו מהיין צריכים לברך על השכר ושאר משקים, אפילו אם לא הפסיקו בשיחה בינתים. עכת"ד. אולם לפע"ד נראה שאפילו הרוקח והרמ"א הנ"ל, יודו שהשומעים שלא טעמו מן היין צריכים לברך על המשקים, מכיון שכל הטעם שהיין פוטר כל מיני משקים, הוא רק מפני שהיין עיקר והמשקים טפלים, כמו שכתבו התוספות והרא"ש והאור זרוע ושאר פוסקים, כל שלא שתה בעצמו מהיין שהוא עיקר, לא שייך

לפטור שאר משקים, וכנ"ל. ושוב מצאתי להרה"ג רבי אלעזר בן טובו בספר פקודת אלעזר (סימן קעד דף כז ע"ג בד"ה גס), שחילק כאמור בין דברי הרמ"א לנידון דידן. וכן ראיתי עוד להגאון רבי מרדכי וינקלר בשו"ת לבושי מרדכי מהדורא קמא (חלק אורח חיים סימן לו) שחילק כאמור, ושהדבר פשוט שאף לדעת הרוקח והרמ"א בנידון דידן צריך לברך על המשקים, שרק כשותה מהיין פוטר המשקים, שהעיקר פוטר את הטפלה, מה שאין כן בזה שאינו שותה מן היין. ואף על פי שהשומעים יצאו ידי חובת קידוש בטעימת המקדש, מכל מקום לא יצאו ידי חובת ברכת הנהנין. עכת"ד. והגאון רבי רפאל אנקאווא בשו"ת קרני ראם (סימן רכא) האריך בזה אם גם לגבי השומעים אמרינן יין פוטר כל מיני משקים, והעלה דשפיר יוצאים בזה, ועדיפא מזה כתב הרמ"א בהגה (סימן קסז סעיף ו'), ואף הבית יוסף שם שחולק על דברי הרמ"א יודה בזה. עכת"ד. ונראה שכל זה הוא באופן שטעמו השומעים מן היין, ובזה יכוננו דבריו. כיעו"ש. [דב קטע זה ממרן אמר"ד].

מי שקידש על היין להוציא את בני ביתו, ושתה אחר שהמקדש לא כיוון עליו

והנה בהליכות עולם ח"א (עמוד שמו) כתב בדין אם שחו המסובים בדיבור קודם שיטעמו מן הפת, אחר שהבוצע עצמו טעם מעט מן הפת. וכתב, שיש לחוש בזה לספק ברכות. ובתחלה הביא דעת המגן אברהם הנז', שיש לחוש בזה להפסק וצריך לחזור ולברך. ושכן פסקו הפר"ח (סעיף ז). והא"ר והערך השלחן סק"ד. גם המהריק"ש בהגהותיו הביא מחלוקת הבית יוסף עם הרוקח. וכתב שראה למרן שנהג כסברתו שכ' בבית יוסף. גם בברכי יוסף (שי"ב סק"ב) כתב שראה לחד מרבנותא קמאי בספר כת"י שפסק כדברי מרן הב"י. וכ"פ בשו"ת זכור ליצחק (סי' לח). וכ"פ הגר"ז והח"א. וכן העלה בביאה"ל. ושאר הרוקח והאור זרוע לא נתכוונו לכך. ע"ש.

הפוסקים האחרונים שפסקו כד' מרן. וכתב, דאע"ג דבעלמא קי"ל סב"ל ואפי' נגד מרן, הכא נקטי' ככל הני רבוותא דס"ל כמרן, משום דבכה"ג שהמסובים לא בירכו בפיהם אלא רק שכיוונו לברכת הבוצע לא חיישינן כ"כ לסב"ל. ע"ש. ולכאורה יש להעיר לפי מ"ש בספר אהל מועד ח"א (בשער הברכות דרך א נתיב י דף צה רע"א) וז"ל: "ולמדנו עתה שהמברך ברכה הצריכה לו ושמע חבירו כל הברכה מתחלה ועד סוף וענה אמן, ונתכוון לצאת י"ח, אינו רשאי לחזור ולברך לעצמו כיון שכבר יצא י"ח כשענה אמן, ואם בירך הרי זו ברכה לבטלה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת הגרעק"א (סי' ז דף ז ע"ב). ובשו"ת שערי עזרא (סי' יא דף ט). וכן העלה בשו"ת משנה הלכות (האורח סי' קלד). ע"ש. וכ"כ בקובץ שערי ציון (סי' ז). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (אור"ח סימן כד אות ה"ז). ע"ש. וא"כ הכא נמי שהמסובים נתכוונו לצאת י"ח וענו אמן, אם יחזרו לברך, יש כאן חשש איסור ברכה לבטלה. [לדעת הרוקח וסיעתו]. שהרי כבר יצאו י"ח, ומה שחוזרים לברך כאן יש חשש ברכה לבטלה. ואם כן אין לחלק בין מוציא הברכה בפיו, או

וע' בכף החיים (סי' קסז ס"ק חז, וס"ק נט) שהביא דברי

מתכוין לצאת בברכת חבריו וענה אמן.

וע"ע בשו"ת רב פעלים ח"ג (סימן ז). שכ' לחכמי ישיבת בכל, וז"ל: מה ששאלתם בדין הש"ע (סי' קסו ס"ו), שראיתם רבים מהפוסקים דפליגי על סברת הרוקח, וגם מרן בב"י דחה סברת הרוקח בטוב טעם וכו', הנה פשוט שאע"פ שרבים חולקים על סברת הרוקח, מ"מ יש לחוש לסברתו לענין ברכה, דהא קי"ל סב"ל אפי' נגד מרן שקבלנו הוראותיו, ואע"פ שרבים חולקים על סברת הרוקח, מי זוטרי אותם גדולים דקיימי בסברת הרוקח. ומה שכתבתם שסברתו אינה סברא וכמ"ש הב"י, ואין זה בכלל ספק ברכות, חוששני לכם מחטאת שכתבתם כן על סברא דקיימי בה גדולי עולם הרוקח והאור זרוע והרמ"א והלבוש והב"ח, וכי כל גדולים אלו לא ראו קושית הב"י וכו'. עכת"ד. וע' במאמר מרדכי (סי' כה סק"ט), ובהערה בשו"ת יביע אומר ח"ח (אור"ח סי' כד סוף עמוד קטו).

והנה אין לכחד שיש פנים הנראים למה שפסק הכף החיים, כיון דהאי מילתא דאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן לאו מילתא פסיקתא היא, כי מהר"י אלגאזי בספר אמת ליעקב (במשפט ברכות העולים לס"ת אות טג) כתב שגם בברכות פסקינן כד' מרן שקבלנו הוראותיו. וכ"כ עוד בשלמי צבור (שלמי חגיגה דף רפ"ח:). וכ"ד הגר"י פראג' בתשובה (סי' נה). וע"ע במאמר מרדכי (ר"ס תקפב), ובטהרת המים (מע' פ אות קפז). וכן נראה דעת החקרי לב, וכמו שהוכיח בשמח נפש (דף סב ע"א וע"ב). וכ"ד הגר"ש לניאדו בשו"ת כסא שלמה (סי' ז). ע"ש.

ואפילו מרן החיד"א בחיים שאל ח"ב (סימן טו) שכתב דאמרינן סב"ל אפילו נגד מרן, כתב, דמכל מקום מי שמברך כדעת מרן אין מוחים בידו, שהרי קבלנו הוראות מרן. ובפרט כאן שהרבה ראשונים חולקים על סברת הרוקח, ומסייעי לסברת מרן. ועוד שאם נאמר סב"ל, הרי המסובים שהפסיקו בשיחה, ואוכלים על סמך ברכת הבוצע, הרי הם עוברים על דעת מרן הב"י, ודינם כספק אוכלים בלי ברכה. וכמ"ש בחי' הריטב"א (שבת כג. הוצאת רש"י רייכמן דקיי"ב סע"ב), ובנסתפק בברכת הנהנין לפנייה, תמיהני היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק ברכות, והרי מכניס את עצמו בקום ועשה לאכול במה שנהנה

מקדשי שמים וכאילו מעל וכו'. ע"ש. וע"ע בדברי המאירי (ברכות לה:). ובמהרש"א (פסחים קב.). וכ"כ באבן העזר (סי' ריד) אליבא דהתוס' (ברכות יב.) בשם ר"י, בפתח בחמרא וסיים בדשיכרא, דהויא בעיא דלא איפשיטא, וס"ל לר"י דאזלינן לחומרא וצריך לחזור ולברך פעם אחרת, דה"ט לפי שאסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה. וכ"כ הפני יהושע (ברכות יב.). וכ"כ רע"א בגליון הש"ס (ברכות יב.). ובס' העתים בהגהת עתים לכינה (עמ' קצד).

וכ"פ בשו"ת דבר משה ח"ג (חלק אורח חיים ס"ס יד) דלא שייך לומר סב"ל אלא דוקא בשב ואל תעשה, אבל לעשות מעשה לאכול בלא ברכה מספק לא שייך סב"ל, כיון שלפ"ד הסוברים שיש לברך, הו"ל כנהנה מן העוה"ז בלא ברכה וכאילו מעל. והסכים לזה המהר"א די בוטון בשו"ת מחזה אברהם (סי' לח אות יא), וכתב שכ"ה דעת ר"י בתוס' (ברכות יב.) הני"ל. וכ"כ הגר"ש קלוגר בחכמת שלמה (סי' קעט) ופסק בסכינא חריפא דבברכת הנהנין לפנייה לא אמרינן סב"ל, דלא לתהני ולא לברין. ע"ש. וע"ע בערך השלחן (סי' רו סוף סק"ה).

ואמנם כל זה הוא לחזק דברי הכף החיים דס"ל דהכא לא אמרינן סב"ל, ופסקינן כדעת מרן. ברם בקושטא רבים וכן שלמים חולקים על סברא זו, וס"ל שאף בקום ועשה אמרינן סב"ל. וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ד (סי' ג עמ' יח). ע"ש.

ועיין בשו"ת גנת ורדים (כלל א סי' מג) שאחר שפלפל בסברת הרוקח והבית יוסף סיים, סוף דבר דמסתברא כדברי הרוקח ז"ל, ומי שלבו נוקפו יהרהר הברכה בלבו שבזה יצא י"ח אליבא דהרמב"ם והסמ"ג שכתבו שהמברך בלבו אפילו לא הוציא בשפתיו יוצא י"ח, ומשום איסור לא תשא ליכא. עכת"ד.

ובשו"ת פרח שושן (כלל א סימן יד) דן ג"כ בדין זה, והעלה, שאם שוחחו המסובים אחר שטעם הבוצע, צריך לחזור ולברך כד' מרן הב"י, שהסכימו לו המג"א והמהריק"ש. והכי נקטינן. ע"כ. [וע"ש בסימן א']. וע' בשו"ת עמק הלכה (סי' נט) שהעלה שהעיקר כד' הרוקח, דקיי"ל סב"ל. ע"ש.

ועיין להרב בירך את אברהם (דף טז ע"א) שהביא בדין זה מחלוקת הרמ"א והמג"א בשם הראשונים, וסיים בדברי הט"ז, שכיון שהדבר שנוי

במחלוקת, היכי נעביד, אם יחזור לברך, שמא ברכה לבטלה היא, כד' הרוקח, ואם לא יברך הוי כנהנה מן העוה"ז בלא ברכה, ולכן הנכון שיצוה בעה"ב ויודיע לכולם שאינו מתכוין להוציא י"ח אלא רק למי שלא יפסיק בדברים קודם שיאכל, וממילא אפילו אם האמת כד' הרוקח אין כאן חשש ברכה לבטלה. ע"כ. וכ"כ הבית מנוחה (דיני המוציא אות יא דף נו ע"ב).

ומהר"א מני בספר זכרונות אליהו (מע' ה אות כג) כתב, שכיון דקי"ל סב"ל אפי' נגד מרן יחזור אחר מי שיברך ויוציאם י"ח, ואם לא מצאו יהרהרו הברכה בלבם ויצאו י"ח, שבהרהור ליכא איסור ברכה לבטלה. וסיים, ושוב ראיתי בשו"ת הגיד מרדכי (חלק אורח חיים סימן א) שהאריך בזה, והעלה שאין לחזור ולברך. ע"כ.

ומ"ש הרב בן איש חי שאם שח הבוצע בדברים חיצוניים שדינו לחזור ולברך, והמסובים לא הפסיקו, יצאו י"ח. ע"כ. הנה כן העלה הרב בית מנוחה (דף נו ע"ב אות יב), שכיון דקי"ל שומע כעונה הו"ל כאילו הם בעצמם בירכו, וכבר יצאו י"ח, ולכן הבוצע לבדו שהפסיק בדיבור יחזור ויברך, אבל המסובין שלא הפסיקו בשיחה בין ענייתם אמן לטעימה, לא הפסידו הברכה ששמעו מפי הבוצע בראשונה. ושלא כמ"ש החקרי לב חלק יורה דעה ח"א (בקונטרס כונן לחקר דף שיג ע"ד) שאם שח הבוצע קודם שיטעם, גם המסובים צריכים לחזור ולברך, שהואיל ושח הבוצע קודם טעימה, לא עדיפי המסובים מגברא דאתו מחמתיה, ואף הם לא יצאו י"ח. או שיברך הבוצע פעם שנית ויכוין להוציאם י"ח. וכמ"ש בש"ע סימן קסז. וכתב ע"ז הבית מנוחה, ואחר המח"ר לא דק בזה כי בש"ע לא נזכר זה כלל, שלא נזכר בש"ע רק אם המסובים שוחחו אחר טעימת הבוצע. שנחלקו בזה הבי"ב והרמ"א. אבל אם שח הבוצע קודם טעימתו והמסובים לא שוחחו בין עניית אמן לטעימה, ודאי שהם א"צ לחזור ולברך. ע"כ.

וכדברי הבית מנוחה מבואר בפרי מגדים (מש"ז סימן קסז סק"ח) שכתב וז"ל: והוי יודע שאם הבוצע הפסיק בדיבור קודם טעימה, והמסובים לא הפסיקו בדיבור י"ל שיצאו הם בברכתו, ושכן מוכח בסימן רט ס"י בהג"ה. ע"ש. אולם בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן ה) כתב לדחות

דברי הרב בית מנוחה, והעלה להלכה כדברי מר זקנו החקרי לב שגם השומעים לא יצאו י"ח אף על פי שלא הפסיקו בדיבור. ע"ש.

ובפתח הדביר (סימן קסז סק"ה, דף קעח ע"א) כתב להליץ ע"ד החקרי לב בזה. וע"ע בכף החיים פלאגי (ס"י כג אות יב). אבל בשו"ת מעט מים (סימן פא) הסכים לדברי הבית מנוחה, וכ' שיפה השיג ע"ד החק"ל. ע"ש. גם מהר"א מני בזכרונות אליהו (מע' ה אות כח עמוד עב) כתב, דמ"ש הפתה"ד ליישב דברי החקרי לב, לדעתי לא יישב כלום וכו'. וע"ע בשו"ת נדיב לב (תארו"ח ס"י ט). ע"ש.

ובשו"ת יהודה יעלה קובו (תארו"ח ס"י ח) הביא דברי הרב סמא דחיי (סימן ז) דס"ל כהחקרי לב. וגם הוא נוטה לדעת החקרי לב. ע"ש.

ועיין בכף החיים סופר (ס"י קסז ס"ק נט) שהעלה כדברי הרב בית מנוחה שאין המסובין צריכים לחזור ולברך, כיון שלא הפסיקו בדיבור. וע"ע בכף החיים סופר (ס"י כה ס"ק נה) בדין מי ששמע ברכת התפלין ונתכוון לצאת י"ח, ואחר כך סח המברך בין תפלה לתפלה, אם צריך השומע לברך על תפלין של ראש, שנחלקו בזה ג"כ החקרי לב עם הבית עובד. ועכ"פ נראה שלא יצאנו ממחלוקת האחרונים בזה וסב"ל, ואין המסובים צריכים לחזור ולברך, כיון שהם לא הפסיקו בדיבור. וכדברי הבן איש חי. וכן העלה בשדי חמד (באס"ד מע' הפסק אות י) שדברי הבית מנוחה נכונים בטעמם, ודחיות הגר"ח פלאגי וראיותיו אינן מכריחות, הילכך אין המסובים צריכים לחזור ולברך. ע"ש. וכן עיקר. ועיין בשו"ת וזאת ליהודה (ארו"ח ס"י טו), ובשו"ת מילי דעזרא (ס"י א), ובשו"ת יביע אומר ח"ח (עמור קטז, בהערה).

והנה במי שקידש על היין להוציא את בני ביתו, ושתה אחר שהמקדש לא כיוון עליו בברכה, ואותו אחר בירך על השתיה, ואחר כך אחד מבני הבית שח שיחה בטלה, מבואר במשנה ברורה (סימן רעא ס"ק סט) שאין יוצאים בטעימתו, וחשיב שפיר הפסק, ודינו כאילו נשפך הכוס. דבעינן טעימת המקדש או אחד המסובים שנתכוין לצאת בקידוש זה ידי חובתו.

וראיתי שהעירו בזה מהגמ' בעירובין (מ:): דאפילו תינוק מהני, ומוכח שאפילו אם טעם מי שאינו מחוייב כמוהם, יצאו כולם. [וע"ש בריטב"א

קכח. אם קידש על הכוס, וקודם שטעם נשפך היין, יביא מיד כוס אחר של יין ויברך עליו בורא פרי הגפן בלבד, וישתה. ואין צריך לחזור ולקדש. ואם היה בדעתו בעת שברך בורא פרי הגפן לשתות יין אחר כך, והיה היין לפניו על השלחן, אין צריך לברך בורא פרי הגפן, אלא ימזוג יין לתוך כוס וישתה מיד. וכן הדין במי שקידש על הכוס וקודם שטעם הפסיק בדיבור [כדברים שאינם מעניין הקידוש], חוזר ומברך בורא פרי הגפן ושותה, ואין צריך לחזור ולקדש. [מין בשלחן ערוך סימן רעא סעיף טו. וע"ע באחרונים שם]. (קכח)

קז. כתב, ומעתה נלמוד כי כשאמרו על המקדש שאם טעם מלא לוגמיו יצא, ואם לאו לא יצא, לא על כל היוצאים ידי קידוש אמרו, ולא על המקדש עצמו דוקא, אלא הכל מדין המברך צריך שיטעום, שכל שטעם אחד מהן יצאו כולן, או אפי' מי שאינו יוצא עמהן, ואפילו ינוקא, כדאיתא בפרק הכל מערבין, שאין הכוונה אלא שאין חובת הכוס ליטלו בידו בלבד, אלא שיהנה ממנו וא"צ שיהנה הוא עצמו אלא כל שנהנה ממנו אדם, ואם לא נהנה ממנו אדם הרי הוא כמי שלא היה שם כוס כלל. ע"כ. והיוצא מדבריו דאפילו טעם מי שאין יוצא עמהם מהני. וראה עוד בחי' הריטב"א והמאירי עירובין שם.

וברמ"א (סימן תרכ"ג) כתב, דמברכין על המילה ביום הכיפורים, ומברכים על כוס ונותנים לתינוק הנימול. ובמגן אברהם שם (סק"ג) כתב הטעם, כיון שטעימת הכוס אינה אלא משום גנאי, שלא יאמרו שלא לצורך ברכה זו, ולכן די כשנותנים לתינוק. [ראב"ן פ"ג דעירובין]. ובתשובת הר"ן (סימן נב) כתב בשם הרשב"א דהוי ברכה לבטלה, כיון שנותן לתינוק קטן כזה. ובלבוש כתב כיון שכתוב במנהגים ונותנים לתינוקות, אין למחות ביד הנוהגים היתר. וע"ש עוד.

אלא שיש לחלק בין טעימת הכוס במילה, לשתיית היין בקידוש דבעינן ביה לעיכובא שתיית מלוא לוגמיו כנודע, ובלא זה לא יצא ידי חובה, וע' בגמ' פסחים קז. ובזה גם הרמ"א מודה. אבל בברית מילה כל הצורך בטעימה הוא רק כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה.

דמיירי בקטן שהגיע לחינוך. ע"ש. והכי מסתברא, שהרי אמרו בגמ' שם דילמא אתי למיסרך, וזה שייך רק בקטן שהגיע לחינוך. ולא דמי למילה ביוהכ"פ שכתבו כמה ראשונים שיתן לתינוק הנימול, דשאני התם דהברכה היא בשביל המילה, ועל ידי כך שהתינוק יטעם לא תהיה הברכה לבטלה, אף שהגדול אינו טועם מהיין. ואמנם בשו"ת הר"ן דחה ד"ז מההלכה. ואכ"מ].

אולם המעיין בסוגיא שם יראה דהתם איירי בברכת הגפן שאינה חובה כ"כ, אלא מטעם מנהג, והיינו דבגמ' שם דנו על ברכת שהחיינו בר"ה וביהו"כ"פ, באופן שיש לו כוס, דהיה צריך ליתן לינוקא, [ודחו שם בגמ' דילמא אתי למיסרך]. ובה מהני טעימת הינוקא. דהצורך בטעימה הוא רק כדי שלא תהיה ברכתו ברכה לבטלה. וכמ"ש שם רש"י, וז"ל: לשתותו לאחר שיברך עליו, דהאי שיטעום דקאמר, לאו דווקא קאמר אמברך, דהוא הדין כי שתי אחרינא, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, שתהא ברכת היין דבורא פרי הגפן שלא לצורך, ומכי טעם ליה אחרינא - שפיר דמי, וכדתניא נמי בר"ה (כ"ט): לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם, שהרי הן יכולין לעשות, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ואף על פי שהוא לא טעם אלא בניו, שפיר דמי, ואף על פי שברך עליה ברכת המוציא. ע"כ. משא"כ בקידוש שהוא חובה מאן לימא לן דמהני טעימת הינוקא בלבד. הרי בקידוש בעינן שתיית מלוא לוגמיו לעיכובא. אולם יש להעיר מ"ש בחידושי רבינו דוד (פסחים

קידש ונשפך היין קודם שטעם ממנו

קודם שיטעום, א"צ לחזור ולקדש, דההיא לא יצא היינו שלא יצא ידי המצוה כתקנה. וסעד לזה

כתב בבית יוסף (ס"ס רעא, בד"ה ושותה מלא לוגמיו), וז"ל: ונראה לי שאם נשפך הכוס

ממ"ש רבינו בס"ס זה בשם בעל הלכות גדולות, וכ"כ בארחות חיים להדיא. עכ"ל. ובלבוש כתב, ואינו יודע טעם לזה, כיון שנשפך הכוס שקידש עליו, ובירך כבר, למה צריך להביא כוס אחר, שהרי ידי קידוש כבר יצא, והברכה ראשונה כבר נפסדה, ואמרו בפרק בכל מערבין, דשתיה לא מעכבא. ואם כן כוס שני למה צריך. ועל כן כתב שאם אינו רוצה להביא כוס אחר הרשות בידו. ע"ש. אמנם המגן אברהם (ס"ק לב) חולק עליו, ומצריך כוס אחר לברך עליו בורא פרי הגפן, וכמ"ש מרן בשלחן ערוך. וכן הביא מרן בב"י בשם הארחות חיים (הלכות קידוש סימן כא). וכן הוא בכל בו (דף לד ע"ד). וכן כתב במגדל עוז (פרק כט מהלכות שבת) בשם הרי"ף והמאור. וכן פסקו החיי אדם (כלל ו' הלכות שבת סי' טז), והחסד לאלפים (לרבי אליעזר פאפו, סי' רעא ס"ד), וש"ע הגר"ז (סי' רעא סע"ו כו כז), ובמשנה ברורה (ס"ק סד ועח). ומה שאמרו דשתיה לא מעכבא היינו שדי בזה שטעם אחד מהם, אבל אם לא טעם אף אחד מהם, לא יצאו. ע"ש. וכ"פ במטה יהודה עייאש (ס"ק ב), וכתב שם דלהלכה ולמעשה נקטינן כדעת מרן הש"ע. ע"ש. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ד (חאו"ח סי' כג אות ד).

והנה במה שפסק מרן הש"ע (שם סעיף טו) שאם נשפך היין קודם שיטעם ממנו, צריך להביא כוס אחר ומברך עליו בורא פרי הגפן. ע"כ. לדין יש לתפוס שאם היה בדעתו לשתות עוד מהיין, א"צ לברך שנית בורא פרי הגפן, וכמבואר כן במג"א (ס"ק לב), ובחיי אדם (כלל ו' אות טז"ז). וכן כתבו עוד אחרונים. ועיין בב"י (סי' רה) שהביא בשם כמה פוסקים שעכ"פ אם היה בדעתו לשתות יין עוד, א"צ לחזור ולברך. ושכ"ד ר"ח והכל בו וכו'. ואף שמרן לא ס"ל הכי, הא קי"ל סב"ל אפי' נגד דעת מרן.

וע"כ צריך לומר דמ"ש בכף החיים (שם אות צט) בשם המטה יהודה, דלהלכה למעשה נקטינן כדעת מרן הש"ע, לאו דוקא הוא, אלא כמו שביאר להקל (ס"ק ק), וכאן הכוונה אם לא היה בדעתו לשתות יין עוד, שאז צריך לברך. וכן העיר מרן אאמור"ר על דברי הכף החיים. (בגליון הספר).

עוד כתב מרן אאמור"ר: הנה מרן בשלחן ערוך (סימן רו ס"ו) פסק, מי שנטל בידו פרי לאוכלו,

ואחר שבירך עליו, נפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך, אף שהיה מאותו המין עוד לפניו בשעה שבירך על פרי הראשון. והוסיף הרמ"א, רק שלא היתה דעתו לאוכלו. ע"כ.

ולכאורה הרמ"א בא לפרש דברי מרן, וזהו כמ"ש בהגמ"י (הל' ברכות פ"ד אות ז), בשם ר"ת, שאם הביאו לו כוס יין ואחר שבירך בפה"ג נשפך, והביאו לו כוס אחר א"צ לחזור ולברך, כל שהיה בדעתו לשתות יין עוד, כי מה לי הכוס הראשון מה לי כוס אחר. וכ"כ הרב ר' דוד אבודרהם (דף פו). בשם הרמב"ד, נ"ל דהאי בעיא דאיתא בירושלמי אזלינן בה לקולא, דכולא נבגא דברכתא היא. וכל דמנח קמיה חיילא ברכתא עליוה. וכתב ע"ז מרן הב"י, שצ"ל שאף מ"ש ר"ת מיירי שהיה דעתו עליו בעת הברכה הראשונה.

ובשו"ת מהרי"ל (סימן צב) כתב ג"כ שכל שהיה בדעתו לשתות אחר כך יין, א"צ לחזור ולברך בפה"ג. (וכ"ה בב"י סימן רו בשם תשובה אשכנזית).

אלא שבספר שבולי הלקט (סימן קסו) כתב בשם רב נסים גאון, שצריך לחזור ולברך, משום דהא בעיא דהירושלמי לא איפשיטא, והוי כדן תיקן דאיסורא ולחומרא. אבל בשו"ת הרי"ף (סי' רצא) כתב, דבכל בעיא דלא איפשיטא בדרבנן אזלינן לקולא. וכ"כ בספר האשכול ח"ב (עמוד קנד) בשם רב האי גאון. וכ"כ הריטב"א בחי' (עירובין מג:), שרבינו הגדול הרמב"ן פסק בבעיא דלא איפשיטא דבדרבנן אזלינן לקולא. ושכן כתב הרז"ה בעל המאור ונכדו הרא"ה. וכ"פ הרשב"א בתשובה ח"ד (סי' מח) בשם רבותיו. וכ"כ הרמב"ם בתשובה (סי' סז והלאה), והריב"ש (סי' יח). וע"ע בב"י (סימן תד).

וא"כ לכאורה הרמ"א בהגה בא לפרש ד' מרן שאף הוא ס"ל שאם היה בדעתו עליו א"צ לחזור ולברך.

אבל במטה יהודה עייאש (סי' רו סק"ג) כתב, שהרמ"א חולק על מרן בזה, ודעת מרן שאפי' היה דעתו על כל הפירות שלפניו, צריך לחזור ולברך. וע"ע במטה יהודה (סי' רעא), ובספר כבוד יו"ט דאנון (דף י ע"ד), ובשו"ת לב חיים ח"ג (סי' סב).

ומכל מקום הא קי"ל סב"ל אפילו נגד מרן, כמ"ש

קכט. מי שקידש על הכוס, וכסבור שהוא של יין, ואחר שקידש נתברר שהוא מים, צריך להביא כוס יין, ולחזור ולקדש. שאף על פי שהקידוש "על היין" מדרבנן, מה בכך, הרי המצוות דרבנן חייבים עליהם משום לא תסור, וצריך לעשותן כתיקנם. (הגאון מהרא"י בפר"כ סימן קטו). וכן אם קידש על היין ונמצא חומץ, כתב בתשובת הרדב"ז (חלק ג' סימן תלו), שנראה שצריך לחזור ולקדש על יין, ואף על פי שהקידוש "על היין" הוא מדרבנן, כל מצוה דרבנן, שלא עשה אותה כאשר תקנו חז"ל, חוזר ועושה אותה כתיקונה, ואין בזה משום ברכה לבטלה. וכל זה בחומץ גמור, שאם נשפך על הארץ הוא מבעבע, אבל בחומץ שאינו חזק כל כך ואינו מבעבע כששופכים אותו על הארץ, אפשר דיצא בדיעבד, דחיישינן שמא יין הוא, ואינו חוזר לקדש על יין. קכט)

פלאג'י בתשובה שהובאה בספר כבוד יעקב (סי' יז דף ע"א). ע"ש. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה קובו (או"ח סי' כא דף טו ע"ד). וכ"פ המשנה ברורה (סק"ע עה).

ואף על פי שבערך השלחן (סימן רעא סק"ז) חולק על הט"ז, כי בקידוש ודאי שאין דעתו לקדש אלא על הכוס שבידו, וכיון שנמצא מים פשוט שצריך לחזור ולקדש. ולא מהני מה שיש יין על השלחן לענין הקידוש. ע"ש. וכ"כ בסידור דרך החיים (הל' קידוש אות יח). מ"מ ספק ברכות להקל.

וסויע לזה ממ"ש הרדב"ז (ס"ס תלו) וז"ל: ונראה שתיכף אחר שקידש ונמצא חומץ, יבצע על הפת ויעלה כמו קידוש על היין, וכי היכי דאמרו הגאונים שיביאו כוס אחר ויטעום המקדש, ה"ה דעל הפת הוה סגי. ע"כ. והובא בחיי אדם (כלל ו ס"ס יח). לפי זה מוכח כד' הט"ז דמהני מה שיש יין על השלחן.

מי שקידש על הכוס, וכסבור שהוא של יין, ואחר שקידש נתברר שהוא מים

קוראים אותו חומץ, ואלו שותים אותו, ומקדשים עליו. וכ"כ בחי' הרשב"א שם בשם ר"ת, שאין אנו בקיאים בטיב חומץ, כי יש חומץ שאלו קוראים לו חומץ, ואלו שותים אותו ומקדשים עליו. ע"ש. וכ"כ עוד בספר תורת הבית (בית ה' שער ג דף קמ). וכיו"ב כתב המרדכי (ע"ז סימן תתיח).

וכ"כ המאירי (שם כט): בשם אחרוני הרבנים (ר"ת), שאין אנו בקיאים מהו חומץ והחמירו בדבר, שהרבה קוראים אותו חומץ, ואחרים שותים אותו בריוח, ומיהו כלל מסור לנו מפי רבותינו, שכל שמשליכים מן היין לארץ ומבעבע הוא חומץ גמור לענין זה, וכך אנו נוהגים. ע"כ.

מרן החיד"א בברכי יוסף א"ח (סימן ז סק"ג). והמהר"י עטייה בספר רוב דגן (בקונטרס אות לטובה סימן כא), ובשו"ת לב חיים פלאג'י ח"א (סימן ק), ובשו"ת ויאמר יצחק (חלק אורח חיים סימן א), ובספר בן איש חי (פר' בראשית אות י), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (ס"ס ג). וכ"פ בדין זה בבן איש חי (פרשת בלק אות ה), ובכף החיים (סימן רו ס"ק מב).

וכ"פ הט"ז כאן, שאם אחר שנודע לו שבמקום יין היה מים (או חומץ), היה לפניו על השלחן או על הספסל, יין, והיה בדעתו לשתות ממנו אח"כ, א"צ לחזור ולקדש, אלא ישתה מן היין שלפניו מיד, ואף שצריך לאחוז הכוס שמקדש עליו בידו, אין זה לעיכובא. וכ"פ בשלחן ערוך הגר"ז (סימן רעא ס"ק כח), והחסד לאלפים (שם ס"ק יג). וכן העלה בשו"ת סמא דחיי (סי' ז). וכ"כ בחסד לאברהם אלקלעי (חאו"ח סימן ה, דף ט). וכ"כ הרה"ג רבי יוסף

קכט) לכאורה יש לדון לפי מ"ש מרן בש"ע (י"ד סימן קכג ס"ו) בזה"ל: חומץ שמבעבע כששופכים אותו לארץ אינו נאסר במגע עכו"ם. ע"כ. ובטור שם כתב, שר"ת היה אוסר החומץ במגע עכו"ם, מפני שיש יין שנראה כחומץ ודינו כיינ גמור, כמו יין שלא נתבשל בענביו כל צרכו, וכן נוהגים לאוסרו. ע"ש. וכ"ה בתוס' ע"ז (כט: ד"ה א').

וז"ל הרא"ש (פ"ב דע"ז סימן יג): ור"ת כעס על ר' משולם שהתיר מגע עכו"ם בחומץ, לפי שאין אנו בקיאים בטיב חומץ, כי יש חומץ שאלו

ובחידושי רבינו יונה (ע"ז כט: עמוד מו) כתב ג"כ שחכמי צרפת שהם עמודי עולם החמירו בחומץ שלנו, ואנן נמי ניחוש לה. ע"ש. וראה בש"ך שם (ס"ק יג) שכתב חומץ שמבעבע וכו'. אבל כל שאינו מבעבע אין אנו בקיאים אם הוא חומץ או לאו. ע"ש.

ולפ"ז המקדש על יין וכששתו ממנו נוכחו שהוא חומץ, י"ל שא"צ לחזור ולקדש על יין אחר, שמכיון שאין אנו בקיאים, כל שאינו מבעבע אמרינן שמא יין הוא וכבר יצא י"ח, וסב"ל. [ועייין בש"ע סי' רד ס"ד, כל שבני אדם נמנעים לשותתו מפני חמיצותו, אין מברכין עליו הגפן (אלא שהכל). ע"כ].

ומ"ש הרדב"ז ח"ג (סימן תלו) שאם קידש על היין בליל שבת ונמצא חומץ צריך לחזור ולקדש, שדרך כלל כל המצות הסדורות מדרבנן אם לא עשאן כתיקון חז"ל חוזר, ולא שייך לומר דהוי ברכה לבטלה, שהם אמרו והם אמרו. ע"כ. וכן הובא בספר חכמה ומוסר (דרך חקן אות קט). וע"ע בשו"ת שערי עזרה (חאו"ח סימן יב ד"ה ומכלל). ע"ש. היינו שנמצא חומץ המבעבע. הלא"ה ספק יין הוא, וסב"ל.

ובשו"ת שער שלמה (סימן כג) נשאל בזה, בדיון הבדלה, והביא דברי המג"א (סי' רד סק"ו) שכתב ע"ד הש"ע (סי' רד ס"ב) דהא דאמרינן שעל החומץ לבדו אינו מברך כלום, היינו דוקא בחומץ חזק שמבעבע כששופכים אותו על הארץ, אבל חומץ שאינו חזק כ"כ ודאי אית ליה הנאה מיניה ובעי ברוכי וכו'. והכא בהבדלה הוי ס"ס, דשמא הבדלה מדרבנן, ואת"ל מה"ת שמא הוא יין. ע"ש.

ותימה דמשמע שבקידוש דלכ"ע הוי מה"ת לא מהני, והרי הקידוש "על היין" אינו אלא מדרבנן לדעת רוה"פ, וכמו שכתבנו לעיל. וא"כ לדבריו הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא. וצ"ל דכיון שתיקנו חכמים קידוש על היין, כל שיש לו יין וקידש על חומץ הפקיעו חכמים ממנו דין קידוש לגמרי, ואף מה"ת לא יצא י"ח, כעין מ"ש התוס' בסוכה ג. אם כך עשית לא קיימת מצות סוכה מימך. וכבר כתבנו לעיל שכן משמע מד' הריטב"א דכל שיש לו יין וקידש שלא על היין, אף מה"ת אינו יוצא י"ח.

וע' למרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן עד אות מג) שנשאל במעשה שהיה באחד שהבדיל

ברכת ההבדלה על יין, ונמצא חומץ, וכתב דמסתברא שיחזור לברך בפה"ג וההבדלה, כמ"ש הרדב"ז בקידוש, ואין לחלק ביניהם כדברי מי שרצה לחלק. ומה גם לדין דנקטינן כדברי הרמב"ם ומרן שחיוב ההבדלה מה"ת כמו הקידוש. ומ"מ נראה שאפי' בקידוש יו"ט, שכתב הרב המגיד דהוי מדרבנן, וכן בהבדלה דמוצאי יו"ט, דינא הכי. ע"כ. וכ"כ מהר"א ישראל בספר כסא אליהו (סימן רצו סק"ג). ע"ש.

ולכאורה י"ל דמירי שנמצא חומץ גמור שמבעבע, הלא"ה כיון שהקידוש או הבדלה "על כוס יין" הוי רק מדרבנן, אינו חוזר. וכ"כ בחסד לאלפים (סי' רעא אות יג) שאם אינו מבעבע יצא י"ח קידוש.

אולם בכף החיים (סימן רצו ס"ק כא) העתיק את דברי מרן החיד"א הנ"ל, וכתב ע"ז, אמנם לפי מ"ש הטור בשם פרקי ר"א דמי שאין לו יין יכול לברך ברכת ההבדלה בלא כוס, א"כ נראה דבכה"ג שנמצא חומץ יצא י"ח בדיעבד וא"צ להביא כוס אחר. ואף שהטור כתב דלא קי"ל כההיא דפרקי ר"א, י"ל היינו לכתחלה, אבל אם כבר בירך יצא. ועוד שההבדלה דרבנן, ואפילו למ"ד דאורייתא, על הכוס הוי רק מדרבנן, וזה שכבר בירך, אף על פי שנמצא חומץ, כיון דמדאורייתא א"צ כוס, אם יחזור לברך על כוס חיישינן לברכה לבטלה. ע"כ. וליתא, שבודאי אם הוא חומץ ממש שמבעבע, וכמו שנתבאר לעיל, בודאי שצריך לחזור ולברך, וכמ"ש הרדב"ז הנ"ל שכל המצות הסדורות מדרבנן אם לא עשאן כתיקון חז"ל, חוזר, ולא הוי ברכה לבטלה. ולכן כל דברי מרן החיד"א ודעימיה נכונים הם בטעמם.

גם בשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (סימן ה, דף ט:): כתב, שאף הרדב"ז והאחרונים שאמרו שצריך לחזור ולקדש ולהבדיל על יין, לא אמרו כן אלא בקידוש או הבדיל על חומץ גמור, שאם נשפך על הארץ מבעבע, אבל בחומץ שאינו חזק כ"כ אפשר דיצא בדיעבד, כדמוכח ביורה דעה (סימן קכג), בדיון מגע עכו"ם ביין. וכן מבורר בתוס' ע"ז (כ"ט), ובמרדכי שם בשם ר"ת, ומה שסתם הטור (סימן רעב), שאפילו ריחיה חמרא וטעמיה חלא, חלא, ולא הזכיר החילוק של ר"ת הנז', י"ל דה"ט משום דלכתחלה בודאי דאזלינן לחומרא, דמאחר

קל. מי שקידש וכשבא לטעום מן הכוס נתברר לו כי לא היה שם יין, אלא קוניאק העשוי מענבים ודומה ליין, יצא ידי חובה, ואין צריך לקדש שנית. קל

ביה במכתב תשובה מיום ג' לסדר בהעלותך התרע"ד, וז"ל: ולענין מה שעוררנו אודות הסוגיא דב"ב דמבואר שם דאפי' בדיעבד אם הביא פסול, נזכרתי שכבר היה ברעיוני על הגהה זו שאינה מדוקדקת, ובאמת היה צ"ל לסיים בסופו ומה דפסלה ברייתא בדיעבד לענין ניסוך אפשר דהוא מדרבנן כמו וכו'. עכ"ל. ומובא בבירור הלכה ח"ג (עמ' מה). וראה עוד בבירור הלכה תנינא (ח"ב עמ' נב). ובמהדורות חדשות (הוצאת לשם) תיקנו בבירור הלכה. ע"ש. ולפ"ז נמצא דאין דעת המשנ"ב להכשיר בדיעבד. איברא דמ"מ ישנם פוסקים אחרים דס"ל דיצא י"ח בדיעבד. [הערת הה"כ ביהמ"א].

וכו"ב כתב הגר"ח פלאגי בשו"ת נשמת כל חי הנ"ל (תארו"ח סימן יד בד"ה ושורר, ובסוף הסימן ד"ה ולמא"י). דיין מגולה, בזה"ז דליכא משום סכנה אלא משום הקריבהו נא לפחתך, כל שעבר וקידש עליו קיים מצות קידוש. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי אברהם פינטו בשו"ת עזרת מצר (תארו"ח סי' יב), וכ"ה בספר משפט כתוב (סי' ערב). ובשו"ת דברי חיים טוביה (סימן ח), שיש להקל בזה בדיעבד. ע"ש.

וע' בשו"ת שער אפרים (סי' יח) שציידד לומר דמה שאמרו אין מקדשים על יין שריחו רע, היינו במקום שאפשר למצוא יין אחר, משא"כ אם אין שם יין אחר, טוב יותר לקדש עליו מלקדש על שכר, אלא דלא משמע כן. וצ"ע לדינא. ע"ש. וע' בשו"ת יהודה יעלה קובו (סי' כא אות יא), ובשו"ת לב חיים ח"ג (סימן עו). ע"ש.

מי שקידש וכשבא לטעום מן הכוס נתברר לו כי לא היה שם יין, אלא קוניאק

שיש לברך עליו שהכל, וכמ"ש מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' רב סק"ב), ובשו"ת לבושי מרדכי קמא (תארו"ח סי' לג, לד, וק"ח), ובשו"ת יד יצחק ח"ב (סימן ס). ע"ש. מ"מ לא גרע מחמר מדינה, שכתב רבינו ירוחם, בשם רוב המפרשים, שהמקדש על חמר מדינה יצא י"ח, וספק ברכות להקל. וכ"פ הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (תארו"ח סי' צז), במעשה שהיה שאחד קידש על הכוס כסבור

דלא בקיאין מהו חומץ ממש, אסור לקדש עליו אפי' בריחיה חמרא וטעמיה חלא, וכדקי"ל באורח חיים (סימן רד ס"ד), שכל שבני אדם נמנעים לשתותו מפני חמיצותו, אין מברכים עליו בורא פרי הגפן. אבל אם כבר קידש או הבדיל בדיעבד, מאחר שאין אנו בקיאים אם הוא יין או חומץ, א"א לומר לו לחזור לקדש או להבדיל, דסב"ל. שהרי אפשר שדינו כדין יין, ואיך נאמר לו לברך ברכת קידוש או הבדלה פעם שנית, ולהכנס בחשש ברכה שא"צ. ע"כ.

וכו"ב כתב הגר"ח פלאגי בשו"ת נשמת כל חי (חלק אורח חיים סימן יד ד"ה ועוד), שכל שיש ספק אם יצא י"ח קידוש בדיעבד, אינו חוזר ומקדש. ע"ש. וזהו כדברי החסד לאלפים הנ"ל.

איברא שהגאון רבי יוסף ידיד בספר ברכת יוסף ח"א (דף רצג) כתב, דהכא בקידוש פסלינן טפי, כעין יין שריחו רע שפסול לקידוש, משום הקריבהו נא לפחתך. ולכן אם קידש והבדיל על חומץ אפילו שאינו מבעבע צריך לחזור ולקדש או להבדיל. ע"ש.

ואכתי לא איפרק מחולשא, שהרי גם יין כשריחו רע שאינו אלא משום הקריבהו נא לפחתך, י"ל שאינו פסול לקידוש אלא לכתחלה אבל בדיעבד אם קידש עליו יצא. וכמ"ש להדיא בביאה"ל (ר"ס ערב). ובכה"ח (סי' ערב סק"ה). וה"ה בחומץ הנ"ל בדיעבד מיהא יצא י"ח קידוש. וראה בחזון עובדיה שבת ב' (עמוד ע"ה בגמרא).

והעירו בזה בדעת המשנה ברורה, דנראה דהדר

קל) הנה לפי מ"ש בשו"ת הלק"ט (סימן ט), שהוא יין גמור שנשתנה למעליותא, אלא שמנהג העולם לברך עליו שהכל. וכ"כ היעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן רב), שהקוניאק שנעשה מגפן היין, נשתנה למעליותא, ויש לברך עליו בורא פרי הגפן, ושמנהג העולם לברך עליו שהכל הוא מחסרון ידיעה. ע"ש. נראה שיצא י"ח קידוש, וא"צ לחזור ולקדש. ואפי' לדעת החולקים וס"ל

קלא. הרוצה לצאת ידי חובת קידוש ששומע מאחר, על ידי תנאי, שיכוין השומע שאם יהיה לו יין לקדש בעצמו אינו רוצה לצאת ידי חובה בקידוש מדין שומע כעונה, ואם לא יהיה לו יין, הוא מכוין לצאת מדין שומע כעונה, רשאי לעשות תנאי כזה. ויוצאים ידי חובת קידוש בכך. קלא)

קלב. מי שיצא ידי חובת קידוש בליל שבת, ובא לבית חבירו, ורוצה לשתות יין, ובעל הבית עדיין לא קידש, ורוצה לצאת ידי חובת ברכת הגפן במה שבעל הבית מברך בורא פרי הגפן בקידוש, ואינו עונה אמן אחר ברכת מקדש השבת, שפיר יוצא ידי חובת ברכת הגפן בשמיעה מחבירו. אבל לכתחלה אין לנהוג כן. קלב)

על ידי שליח, דבמצוות שבין אדם למקום אין צריך לדיני התנאים. וראה עוד בילקוט יוסף על הלכות פסוקי דזמרה (מהדורת תשס"ד סימן נח הערה ה' עמוד תמב).

שהוא יין ונמצא שהוא קונייאק [העשוי מענבים], והורה שאין צריך לקדש שנית. ע"ש. [ממך אאמר].

קלא) ראה להלן בדיני הברלה דמהני תנאי במצוות, אף שאינו יכול לעשות הדבר

מי שיצא ידי חובת קידוש בליל שבת, ובא לבית חבירו, ורוצה לשתות יין

הפסק, אע"פ שא"צ לו ברכת קידוש, רק ברכת היין, [ברין אע"פ שיצא מוציא] כ"ש כשהוא רק שומע ואינו מוציא מפיו דלא חשיב הפסק. והביא בשם ספר תפארת אדם (סי' ז') שכתב, די"ל דכשהוא עצמו מברך לא חשיב הפסק, לפי שהוא שייך באותו הקידוש מטעם ערבות, כיון שבא להוציא אחרים, ולכן לא הוא הפסק, דחשיב כאילו עדיין לא יצא י"ח קידוש, משא"כ השומע הזה שאין לו שום שייכות באותו קידוש, אפשר דהוי הפסק, והוא חילוק נכון. וע"ש שהזכיר מדברי מרן החיד"א לענין ברכה מעין ג' [הג"ל], ולמד דה"ה בני"ד שיצא. ושוב דחה על פי מה שהוכיח מדברי הפוסקים דהפסק שבין ברכה לטעימה וכן בין ברכה לתחלת המצוה, חמיר מהפסק שבאמצע הברכה. וע"ש עוד אריכות.

ובשו"ת תורה לשמה הג"ל כתב, שהדבר פשוט דלא שייך דין הפסק אלא במוציא דברים מפיו, אבל דברים ששומע אע"פ שמכוין עליהם ונחשב לו כעונה, עכ"ז לא הוי הפסק, כיון שלא הוציאם מפיו. וראיה לזה ממה שמבואר ברמב"ם ובטושו"ע (סי' ק"ד) דבתפלת העמידה אינו פוסק לא לקדיש ולא לקדושה, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ, ויהיה כעונה. ע"ש. הא למדת אפי' שהוא מתפלל י"ח ושומע קדיש, יכוין לבו אל הקדיש הנחשב לו כעונה, ועם כל זה לא הוי

קלב) דשומע כעונה אינו אלא במה שרוצה ומכוין לצאת י"ח, וזה דוקא בברכת הגפן, אבל בברכת הקידוש הרי אינו מכוין בה ואינו רוצה לצאת בה י"ח, ומה הפסק איכא, הא אינו עונה אמן אחר ברכת מקדש השבת. ומה שהמקדש אומר ברכת הקידוש הרי לדידיה אינו הפסק, ולשומע כיון שאין מכוין לצאת בברכה זו, ועומד ושותק, ליכא בזה הפסק עכ"פ בדיעבד. [ומסתבר דלכתחלה אין ראוי לעשות כן לגרום להפסק כזה, שגם בשתיקה לכתחלה הוי הפסק כמו שנתבאר בילקו"י על הלכות תפילין].

וכיו"ב כתבנו לדון בילקו"י על הלכות ברכות (עמ' תצו), במי שאכל עוגה, ושומע מחבירו ברכת על המחיה, אלא שחבירו שתה גם יין שיעור רביעית, או שאכל פירות שבעת המינים, וכוללן בברכת על המחיה, דאף-על-פי כן השומע יוצא י"ח, דאף שהמברך מוסיף על הגפן ועל פרי הגפן, או על הארץ ועל הפירות, השומע יוצא י"ח ברכת על המחיה, דרק מה שמכוין אליו יוצא י"ח מדין שומע כעונה, ולא יותר. ע"ש באורך. ודנו בזה האחרונים, ראה בברכי יוסף (או"ח סימן ר"ג), וברב ברכות, ובשו"ת תורה לשמה (סימן סב). ע"ש. ואמנם בשדי חמד ח"ז (עמוד 335) כתב דמתחלה היה נראה לו פשוט שיוצא, דאם כשהוא עצמו אומר הקידוש בפיו ובשפתיו לא חשיב

פרק טו - ברכת הילדים

קלג. אחר הקידוש בליל שבת הילדים נוהגים לנשק ידי אביהם ואמם. ועל פי הסוד יש ענין גדול לנשק ידי אמו בליל שבת. ואף על פי כן ינשק ידי אביו תחילה, ואחר כך ידי אמו. וגם בן נשוי המתגורר בסמוך להוריו נכון והגון שילך בכל ליל שבת להוריו לנשק את ידיהם. ובפרט באמא שהיא אלמנה. ואם אשתו מתנגדת שילך לבית הוריו לנשק את ידיהם מחמת שהקידוש בביתה מתעכב, או שיש לו אורחים, או ילדים קטנים, נכון שהבעל יסביר לה את חשיבות מצות כיבוד אב ואם, וישכנע אותה להסכים לזה. ואם בכל זאת הדבר מפריע לה, ילך לבית אמו לאחר הסעודה. [ועל כל פנים נראה שאין לבטל תורה בשביל כך, אף שיש סוד בדבר]. קלג)

אמירת הקדושה, ויצא י"ח, ובודאי שהצבור אינו מכוין משום שומע כעונה, וכלל ידוע בשומע כעונה שצריך שהמשמיע והשומע יחדיו יכוונו. ואפ"ה מהני, וע"כ החלוק דין זה מכל שומע כעונה. והוא דין מיוחד לדברים שבקדושה שנתקנו בצבור, ויצא י"ח באופן כזה. וחשיב כמצטרף עם הצבור לדברי שבת לבורא ית"ש. לכן אין זה נחשב כהפסק. מה שאין כן בנידון דידן. ודו"ק.

שמיעה זו דקדיש הפסק, ואע"ג דלא שייך הקדיש בתוך תפלת י"ח, והרי אם היה עונה בפיו הוה הפסק, עכ"ז השמיעה אינה חשובה הפסק, וא"כ כ"ש בברכה מעין ג' שאינו מכוון על התוספת שמוסיף על העץ ועל פרי הגפן, ולא יהיב דעתיה עליהו כלל, דודאי לא הוה הפסק. ע"כ.

אלא שיש לזון דגבי תפלת שמונה עשרה נראה שאינו ממש מדין שומע כעונה, שהרי מבואר בכמה ראשונים, דצריך שישמע מהצבור

לנשק ידי אביו ואמו - בליל שבת

ליל שבת, ותכוין כי בחול אין לז"א רק מוח פנימית שהם בחי' תבונה שהוא צ' דצלם, אך בליל שבת הז"א נושק גם ידי תבונה אמו, כיון שעולה עד ל' דצלם מקיפי דאמא שהם חג"ת, ואז הוא עולה שם בין זרועות הידים דאמא, ואז נושק הידים בפיו, ותכוין כי שורש המנצפ"ך שביסוד המל' הם ביד ימין בה' אצבעות וגם שרשם העליון מזה הוא בפה, וה' מוצאות, וכשנושק בפיו גורם להאיר משרשם שבפיו לה' אצבעותיה להמתיקם ע"י שורשם, והקטן ממשיך שפע מפה עליון לבסם הגבורה של גדול כדי שיעורר אחר כך הרחמים על המנשק ויברכהו. ולא ינשק אלא אחורי יד ימין, כי הגבורה של שם הם קרובים אל התיקון ואותו היד ישים על ראש המתברך ויכוין כי ר"ת גודל אצבע אמה קמיצה זרת, ר"ת גי' יב"ק, כי המתברך מהיד על הראש מתברך בגי' שמהן, ר"ת גי' יב"ק כי גי' שמות האלו הם כללות י' ספירות, מעילא לתתא, ולא יברך אלא ביד אחת.

קלג) ראה לעיל ילקו"י שבת כרך א' מהדורת תשע"א, סימן רסב]. והנה בגמ' ע"ז (ז.) אמרו, עולא כי הוה אתא מבי רב הוה מנשק לאחותיה אבי ידיהו. ופי' רש"י, דרך בני אדם כשיוצאים מביהכ"נ נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו בפס ידו משום כבוד. ע"כ. וכ"ה בגמ' שבת (ג.) ומכאן המקור למנהגינו לנשק ידי אביו ואמו. ובזהוה (פרשת לך לך) איתא: אתו ר"א וכולהו חברייא ונשקו ידיו של רשב"י.

ובשער הכוונות (ענין ערבת ליל שבת דרוש ב' דף ע' סע"ב) איתא: ואחר כך תלך לביתך, ובכניסתך לבית תאמר בקול רם ובשמחה יתירה שבת שלום, כי הוא כחתן המקבל את הכלה בשמחה גדולה ובסבר פנים יפות, ואם אמך קיימת בחיים חיותה תלך ותנשק את ידה, והרמז בזה הוא כי כן ז"א נושק ידי אמו בכל ליל שבת. ע"כ.

וכן הוא בספר פרי עץ חיים (שער השבת פרק יד) גם היה נוהג מורי זלה"ה, לנשק ידי אמו בליל שבת, וסוד הענין וכו'. ע"כ.

ובספר החיים לאחי המהר"ל מפראג (חלק ג' פרק ז')

וכ"ה בסידור האר"י (עמוד סג) ותנשק ידי אמך בכל

ד' אות קמב): כשינשק ידי אב ואם אחר ערבית באור שבת יכוין לקיים מצות כיבוד אב ואם, וכשינשק ידי אמו יחשוב שיש סוד בדבר. ע"כ. [וסוד הדבר הוא שהאמא היא בחינת בינה, והאב הוא בבחינת חכמה, ויש ענין לנשק את ידי אמו שהיא בחינת בינה, ועיקר הסוד הוא בנישוק יד האמא, אבל מנשקים גם את יד האבא כדי שכבודו של האבא לא יפגע]. וזה לפי דרך הסוד, אך לדרך הפשט הוא משום כבודם ולקבל ברכתם. ועייין בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן יב) בענין נישוק ידי אמו כשאינה טהורה. [וראה להלן].

אין צריך לנשק את ב' הידים

שבת, ולא יתעצל אפילו היא בבית אחר לילך שמה. וראיתי בספר אור הישר (דף כה עמוד ב), דהוסיף לומר דוגמת אמו לחמותו, ע"ש. [א.ה. מה שהביא הגר"פ זצ"ל כאן לענין חמותו הוא פלא, וראה בזה להלן באורך]. ומנהגו של מרן זקני רב יוסף צדיקא זיע"א [החקרי לב] שלא לבייש לפושעים ולמורדים בשוק, כשהיו באים לנשק ידו, היה פושט את ידו, אלא שלא היה אומר לו ברכה כלל, דהמנהג לומר יברכך ה' וכיוצא, ומצאתי סמך לדבריו להיות נותן יד לפושעים בלי ברכה בעדיפא מינה, והוא בחומת אנך בשמואל א' (פרק כה). וימצא כתוב בזה"ק (פרשת וארא דף כג עמוד ב), בדוד עם נבל, דהברכה משתמע לתרי אנפי, יעויין שם, ודו"ק, הגם דיש לחלק, נקוט מיהא זכר לדבר כמעשהו ממנו.

ולענין כונת הברכה, יכוין דראשי תיבות האצבעות הוא גימטריא יב"ק. ודי ביד אחד, וליוצא לדרך בשתי ידים, דשתי פעמים יב"ק רמז ושם דר"ך. אכן ראיתי בספר עמודי שמים (דף שם), דרצה להכריח דמניחים שני ידיהם על ראשיהם, וסיים וכן הוא מנהג אבא מארי, ולא כחסרי דעת שחושבים שיש קפידה לברך דוקא ביד אחת, עכ"ל. ושירי ליה מאריה שכתב כן. ואם כן מלשון ונוסח הברכה הוא ברכת כהנים, דט"ו פרקים ביד כנגד ט"ו תיבות דברכת כהנים, ולכן אומרים יברכך ה', ולילדים ישימן אלהים כאפרים וכמנשה, ובספר מעבר יבק כתב, דנוהג לומר ונחה עליך רוח חכמה עד ויראת ה' ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה' (ע"פ ישעיהו יא). ע"כ מכה"ח פלאגין].

הביא המנהג מימי הקדמונים שהאב מברך את צאצאיו הגדולים והקטנים, והרב מברך את תלמידיו, כלילי שבתות אחר התפלה או בכניסה לבית, שאז חל השפע, וצינורות הברכות פתוחים בעת ההיא. ואין שטן ואין פגע רע שיקטרג על הברכה.

גם המגן אברהם (ר"ס רעד) כתב, טוב לנשק ידי אמו כליל שבת. הכוונות. והובא בא"ר ועוד אח'. ובבאר היטב (סימן רסב סק"ב) כתב, כבואו מבית הכנסת כליל שבת ינשק ידי אמו כשהיא מברכת אותו, וסודו מבואר בדברי האר"י. ע"כ.

וכ"כ מרן החיד"א בעבודת הקודש (מורה באצבע סימן

והנה א"צ לנשק את שתי הידים, דלאו דוקא נקטו ידים, ואמנם בתלמיד חכם הכותב דברי תורה, בזה מבואר באחרונים שינשק את היד שכותב בהם דברי תורה, והיינו יד ימין, ואם כותב בשתי ידיו, יכול לנשק את ב' הידים. וטוב לנשק על גבי האצבעות דוקא. ולשון סידור האריז"ל הנז"ל ינשק אחורי יד ימין.

וע"ע בחמדת ימים (שבת קדש פרק ז): וכתב מהר"ח ז"ל, מורי זלה"ה היה נוהג לנשק ידי אמו תחילה ליל שבת, ואשר בא בסוד ה' יכין לו לכוין סוד הדבר כי כן וכו'. וכוונת הנשיקה תהיה אחורי יד ימין לבסם בה' מוצאות הפה שורש ה' גבורות שבה' אצבעות היד. ואותו היד כלבד ישים המברך על ראש המתברך שאין שתי ידים זוכות כאחת. וטעם הברכה בעת ההיא לפי שצנורי הברכות פתוחים, וגם שדרך האב לכעוס על בנו ולקללו כל ימות השבוע, וכן הרב על תלמידו, ולכן מקדים לברכו עתה, ומשברכו לא יוכל לקללו עוד, על דרך "וברך ולא אשיבנה". וכ"ה בספר משנת חסידים (מסכת ליל שבת פרק א') ולא ינשק אלא אחורי היד ימין, כי הגבורות אשר שם הם קרובות אל התיקון, ואותו היד יניח המברך על ראש המתברך.

וכתב הגר"פ בספר כף החיים (סימן כה אות כט), כשמנשק יד אביו ואמו, יכוין לקיים מצות כיבוד אב ואם, וכמו כן מזקנו וזקנתו, וכן מרכו וחמיו וחמותו ובעל אמו, ואשת אביו שגדלתו, וגם מאחיו הגדול, וגם באחותו הגדולה, וגם מאחי אביו ואמו, כשהם גדולים ממנו, וכשינשק יד אמו, יחשוב שיש סוד בדבר, והסוד הוא כליל

אם להקדים לנשק ידי אמו לידי אביו

ואחד כנגד שמור, גם יכוין וכו', ואף שהדליקין שבע נרות לכבוד שבת, עכ"ז הוא לא יסתכל אלא רק בשתיים, ויכוין גם כן בהסתכלותו שיאירו נרות העליונים. ואחר כך יעמוד במקום שיושב בו אצל השלחן, ויאמר בקול רם דא היא סעודתא דחקל תפוחין קדישין. ואחר כך יקיף את השלחן דרך ימין, ויחזור ויעמוד במקום שעמד בו קודם הקפה, ואז בעמדו שם יקח בידו שתי אגודות הדס, שהם אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור, ויאחזם ויחברם יחד כדרך גדילתן בין שתי ידיו, ויברך עליהם עצי בשמים ויריח בהם, וכו'". ומבואר שנקט ידי אביו וידי אמו. [ומקור דברי הבא"ח אפשר שהוא מדברי החיד"א בס' מורה באצבע (סימן ד' אות קמב) שינשק ידי אביו ואמו]. ואף שאפשר שלפי הסוד רק ידי אמו, וידי אביו מנשק רק משום כבודו של האב שלא יפגע, מכל מקום הרי נקט תחילה ידי אביו. והכי מסתברא, משום כבוד אביו. וכן יש לנהוג.

וראיתי שהעירו בזה, שלפי זה צריך להקדים לנשק ידי אמו קודם שינשק ידי אביו. שהרי אין סוד בנשיקת ידי אביו. ואינו מוכרח, שאפשר שבשער הכוונות נקט מנהג האר"י, והאר"י רק אמו היתה בחיים. אך מנ"ל שאילו אביו היה בחיים היה מקדים לנשק ידי אמו. וע"ע בספר שמן ששון על שעה"כ (דרושי ערבית שבת קודש דרוש א) שנסתפק בזה אם צריך לנשק ג"כ ידי אביו, שאפשר שדוקא נקט לנשק ידי אמו ולא ידי אביו, דלפי הטעם שנקט וכו', אבל י"ל דידי אביו נמי בכלל שצריך לנשק, וטעם שנקט אמו להיות הכל בבחינת וכו'. ע"ש.

ובספר בן איש חי (שנה ב פר' בראשית אות טט) כתב, אחר תפילת ערבית יכנס לביתו, וכשיכנס למקום השלחן יאמר בקול רם ובשמחה יתירה, שבת שלום, וינשק ידי אביו וידי אמו אם הם בחיים. אחר כך יסתכל באור הנר אשר ברכו עליו, ויסתכל בשתי נרות ויכוין שהם אחד כנגד זכור

אם צריך לבטל תורה כדי לנשק ידי אמו בליל שבת

אביו ואמו ובא בשכרו, ואמרו במדרש שכל הטובה והממלכה שיש לזרע עשו הוא על שהחשיב ברכת אביו ויצעק צעקה גדולה ומרה באומרו ברכני גם אני אבי. וישמור נפשו מאד שלא לגרום קללה לעצמו מאביו ואמו, שאע"פ שאין מקללים אותו מן הלב ואין רוצים לראות רעה בצפורנו קטנה ותיכף מתחרטים, מכל מקום בהצטרף החטא שעשה שגרם צער וכעס לאביו או לאמו יש לחוש שרעה תבא עליו ח"ו, ולכן אב ואם ירחמו על ילדיהם ולא יקללו אותם. והמברך ישא ברכה מאת ה'. ע"כ.

ובמנורת המאור (פרק יא גידול בנים) כתב: וילמד אדם לבנו כשהוא קטן לנשק על ידי אביו ואמו, ועל ידי רבו, ועל ידי הגדולים והחסידים. וכל מי שמנשק הקטן על ידו, צריך לשים ידו על ראשו ויברכהו. כי כשישים אדם את ידו על ראש הקטן, הקטן מתברך, שנא' וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים וגו', וכתוב ויברכם ביום ההוא לאמר. ובהנחת היד על ראש הקטן הוא מתברך. ורמז לדבר, ביד האדם ט"ו איברים, כמנין ט"ו אותיות שבפסוק יברכה ה' וישמרך,

ועל כל פנים אין נראה שתלמיד חכם יטרח ויבטל תורה בשביל כך, כגון שאוכל בביתו, ורוצה להחמיר ולילך לבית אמו שגרה רחוק בבית אחר, לנשק ידיה בליל שבת בכדי לקיים את הסוד הדבר. אלא ת"ח שתורתו אומנותו ראוי שיתאמץ יותר להוסיף בלימוד התורה הקדושה. ולא נאמרו כל שיעורים אלו, אלא לבאים בסוד ה'. או למי שאין תורתו אומנותו. וכן מה שסיים הבן איש חי זיע"א שיקיף את השולחן וכו'. וכן ראינו לגדולי התורה. ומה שהעירו שמצינו כמה הנהגות שאמרו גם לציבור, הנה אינו בהכרח לתלמידי חכמים, אא"כ הם מכוונים כל מעשיהם על דרך הסוד. [שיש כמה דרכים בתורה].

וע"ע בפלא יועץ (ערך ברכות): יש לאדם להתאמץ ולהשתדל מאד לקבל ברכת אביו ואמו, ואפילו אם אינו סמוך על שולחנם ורחוקה ישיבתו מהם לא יתירשל מלילך בכל ליל שבת ויומו ובחגים לנשק ידיהם ולקבל ברכתם, שמלבד שהברכה היא קרובה להתקיים על שהם מברכים אותו מלב ומנפש בלב שלם, כרחם אב על בנים, עוד בה כי למצוה תחשב לו, על היותו מכבד

ונשיקת היד הובאה גם בספר ראשית חכמה (דף ה), שער גידול בנים אות ח) וז"ל: וילמד אדם את בניו לנשק ידי אביו ואמו ורבו, וידי הגדולים והחסידים, וכל מי שמנשק הקטן צריך לשים ידו עליו ולברכו, וכשמניח ידו על ראש הקטן מתברך וגו', ורמז לדבר, ביד אדם יש ט"ו פרקים כנגד ט"ו תיבות שבפסוק יברכך ה' וישמרך וגו', כלומר יחולו על ראשך הברכות שבג' פסוקים אלו, ולפיכך משימין היד על ארון המת או על הקבר לבקש עליו רחמים, שבידו של אדם יש ט"ו פרקים שהם כנגד ט"ו תיבות שבפסוק יחיו מתוך.

מנהג של נשיקת היד אינו נהוג בארצות אשכנז

זרוע ידו של הרב כר נוצה, כדי שיתמוך ידו עליו מרוב עייפות ידו, מפני ריבוי המנשקים.

ובספר אוצר ישראל (אות נשיקה) כתב, ושמעתי אומרים האבות שאינם חוסכים שבטם מלייטר את בניהם הקטנים, להטיב דרכם, יצוו להם לנשק את שבט המטה ותהי להם נשיקת השבט לאות הכנעה ותשובתם מדרכם הרעה. ומה שנהגו לנשק הידים בליל שבת הוא לפי סברת המקובלים, כי הברכה שהאבות מברכים את יוצאי חלציהם בליל שבת הוא בסוד נפש יתירה, שעל המברך והמתברך יחולו הברכות, ועוד כי אין שטן ופגע רע בשבת שיכול לקטרג על הברכה, כי נדחו מער"ש לנוקבא דתהומא רבה. ע"ש. [קטע זה מכתר שם טוב].

כשיש אורחים בליל שבת אין להתעכב לילך לבית הוריו

ובספר מעשה שבת הזהיר בזה אברכים שאחרי תפילת מעריב בליל שבת נושאים ונותנים בלימוד, ואין ספק שלא יקבלו שכר על אותו לימוד אם יש בזה צער לילדים העייפים ורעבים, וכן הנשים הרי טרחו כל היום להכין, והיום ארוך, ואינם יכולים אפילו לטעום או לשתות מים לפני קידוש, והוא ממדת אכזריות לעכבם כעת, וכל השם ארחותיו בעוה"ז זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה.

וכן אם אשתו מעכבת בעדו מליילך לאמו מפני הטורח, ישמע לאשתו דגדול השלום, ושם ה' נמחק בשביל השלום, בפרט בנ"ד שאין זה מבואר בגמ' ובראשונים, וח"ו לבטל השלום בית בשביל זה.

יאר ה' פניו אליך ויחנך, ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. כלומר, יחולו על ראשך הברכות שבג' פסוקים אלו, שהן ט"ו, כמנין איברי היד. ע"כ.

ואנו מנהיגנו לנשק ידי ההורים אחר הקידוש והטעימה מהיין, וכמבואר בשדי חמד (מערכת הק' כלל ד' ד"ה ואני), שהמנהג פשוט בכל ערי תוגרמא שאחר ערבית בליל שבת כל העם קטנים וגדולים נושקים יד חכם הקהל ההוא, וכל הבנים והבנות כמו כן מנשקים ידי אביהם ואמם "אחר הקידוש". ועם שהאשכנזים במקומות אלו לא נהגו בכיבודים אלו וכו'. ע"ש.

ואמנם מנהג זה נהוג בעיקר בין הספרדים באר"י ובערי המערב, וסמך לזה בברכות, שר"ע אהב את המדיים שאין נושקין אלא על גבי היד. ובבראשית רבה (פרק עד) אמרו בשם רשב"ג כן על בני המזרח. וכבר הזכרנו מ"ש בזוהר ובשעה"כ בענין נשיקת ידי אמו בליל שבת. ולפמ"ש היעב"ץ בסידורו (בדיני ר"ה) כשהכהן הגדול היה יוצא מן המקדש אחר עבודתו ביוהכ"פ היו מנשקין ידו. ע"כ. ויתכן כי משום זה נהגו בארץ ישראל בימים טובים ובפרט בליל מוצאי יוהכ"פ, שהולכים כנופיות כנופיות לבקר את הרב הראשי ולנשק ידו ולקבל ברכתו, ובאים אנשים ונשים וטף, וטרם שינשקו את ידו מכסה הרב את ידו בגלימתו, כדי שלא תהא הנשיקה בקירוב בשר, וגם משום הנקיות והטהרה, ולפעמים נותנים תחת

ומה שכתבנו אם יש לו אורחים או ילדים קטנים וכו', הנה אין זה נכון לילך לבית אמו לנשק ידיה ולהתחסד על חשבון האורחים. וכמבואר בכיו"ב במשנה ברורה (ר"ס רעא) דאף שאם אינו תאב לאכול יכול להתעכב בביהכ"נ, מ"מ נראה דהיכא דיש בזה משום שלום בית, או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים, ובפרט אורח עני, לא יאחר בכל גווני, דכיון דהם מוטלים עליו לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר. ע"כ. ומספרים על החפץ חיים כשהזדמנו לו אורחים לא היה אומר שלום עליכם ואשת חיל, אלא אחר הסעודה, ואמר בלשון מליצה, מפני שהמלאכים אינם רעבים. וראה בליקוטי מהרי"ח.

נשיקת ידי אחותו - לחיצת יד לאחותו, ואיסור נגיעה בנשים

והנה במ"ש בכף החיים פלאגי (סימן כח) הנ"ל, שיש לנשק גם ידי חמותו ואחותו הגדולה ואשת אביו. הנה צ"ע אם אפשר להקל בכל כיו"ב בזה"ז. ועיין בגמ' (שבת יג.) עולא כי הוי אחי מבי רב הוה מנשק להו לאחותיה אבי חדייהו, ואמרי לה אבי ידיהו. ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא, אפילו שום קורבה אסור, משום לך לך אמרי נזירא סחור סחור, לכרמא לא תקרב. וכתבו שם התוס', שהיה יודע בעצמו שלא יבא לידי הרהור, שצדיק גמור היה, כדאמרינן בפרק ב' דכתובות (ז.) דרב אדא בר אהבה מרכיב לה אכתפיה ומרקד, א"ל רבנן אנן מהו למעבד הכי, א"ל אי דמיא לכוון כי כשורא לחיי, ואי לא לא. והספר לא חש לפרש ולהאריך כאן למה היה עושה. ע"כ. וכ"ה בריטב"א שם, שהיה מיקל לעצמו לפי שמכיר ביצרו, וכההוא דאמר (ברכות כ.) דמיין עילאי כי קאקי חיורי. ועיין בקידושין (פא.) רב אחא בר אבא איקלע לבי רב חסדא חתניה, שקליה לבת ברתיא אותבוה בכנפיה וכו'. אמר שמואל הכל לשם שמים. ופירש רש"י, ואין דעתי אחריה לחיבת אישות, אלא לחיבת קורבה

ולעשות קורת רוח לאמה, כשאני מחבב את בתה. ע"כ. וצ"ע אם שייך ד"ז בזמנינו. וראה להלן.

והנה בעיקר דין נגיעה באשה נודע כי הוא איסור חמור, ובמד"ר (בא פט"ז) אמרו, אמר הקדוש ברוך הוא אשה שאינה שלך אסור ליגע בה כל עיקר, כי לא ינקה כל הנוגע בה, וכל מי שנוגע באשה שאינו שלו מביא מיתה לעצמו, שנאמר רבים חללים הפילה. וכתוב רגליה יורדות מות שאול צעדיה יתמוכו. ע"כ. ונודע שלדעת הרמב"ם הוא אסור מדאורייתא, והוא בכלל הלאוין במצוה שנ"ג, דכל קריבות דאורייתא.

ועל פי זה כתב מרן בב"י (סי' קצה), דלהרמב"ם דאסור מן התורה, אסור לבעל שהוא רופא למשמש בדופק אשתו נדה אע"ג דאיכא משום פיקוח נפש, משום דהוי אביזרא דגילוי עריות.

ובפתחי תשובה (שם ס"ק יז) הביא בשם הרב מקור חיים, שראה מורים בענין משמוש דופק, להניח בגד דק על הדופק, ואז מותר לבעלה הרופא למשמש בדופק על אותו בגד המפסיק. ע"ש. והאריך בזה בטהרת הבית. ואכ"מ.

דין חיבוק ונישוק האם לבנה והאב לבתו

וז"ל הרמב"ם (פרק כ"א מהל' איסורי ביאה הל' א): כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים, או שחיבק ונישק דרך תאוה ונהנה בקירוב בשר, הרי זה לוקה מן התורה, שנאמר לבלתי עשות מחוקות התועבות. ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאים לידי גילוי ערוה. עכ"ל. ועיין בחינוך (מצוה קפ"ח), ובסמ"ג (לאוין קכ"ו). ולהרמב"ן בהשגות על סה"מ, לא הוי אלא דרבנן. ובמגילת אסתר, ובש"ך (י"ד סי' קנ"ז סק"י) העלו כהרמב"ם. ושם הביא ראיות ברורות לדבריו. והטוש"ע (אה"ע סי' כ') סתמו כד' הרמב"ם. ועיין ב"י י"ד סי' קצ"ה, ובכרתי ופלתי שם.

ומלשון הרמב"ם שכתב "דרך תאוה" וכו' משמע, דדוקא כשמחבק ומנשק דרך תאוה הרי הוא לוקה מן התורה, אבל אם מחבק או מנשק שלא בדרך תאוה, כגון נישוק ידיה לכבוד, או בעריות שאין לבו נוקפו עליהן, כגון אחותו ואחות אמו, אינו לוקה מה"ת. שהרי האיסור נאמר בלשון "לא תקרבו לגלות ערוה", והיינו

קירבה שיכולה להביא לגילוי ערוה. אבל שלא בדרך תאוה אינו לוקה. וכן מבואר עוד בלשון הרמב"ם שם הלכה ו', שכתב: המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן, או שנשק אחת מהן, כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכו', אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל, הרי זה "מגונה" ביותר, ודבר זה "אסור" הוא ומעשה טפשים הוא. שאין קרבין לערוה כלל, בין גדולה בין קטנה, חוץ מהאם לבנה, והאב לבתו. ומותר לאב לחבק בתו ולנשקה וכו', עכ"ל. וממ"ש ה"ז מגונה ביותר, ודבר אסור ומעשה טפשים וכו', מבואר שאין בזה איסור תורה ומלקות, אלא מדרבנן. ולכן באחותו אסור מדרבנן ומעשה טפשים, ובבתו גם מדרבנן שרי.

וכן מבואר בב"ח (אה"ע"ז סי' כא בקונטרס אחרון) שביאר לענין חיבוק ונישוק אחותו, שהוא דוקא באחותו שאין לבו נוקף, דהיינו שאין לבו הומה לחבבן ולנשקם, כגון אחותו הגדולה ואין לו שום הנאה, ואפ"ה הרי זה מגונה, אבל אם

שהיא גדולה ואפי' נשואה.

אולם פשוט לשון הרמב"ם הוא כנ"ל, דגם לגבי חיבוק ונישוק ההיתר הוא רק בקטנים, ומה שסיים לענין שינה, לאו דוקא נקט הכי, ויש לנו הכרח לפרש כן, אחר שכן מבואר בפירוש המשניות להרמב"ם (סנהדרין פרק ז). ודוחק גדול לומר שהרמב"ם יחזור בו בהלכותיו ממ"ש בפירוש המשניות, כשאין שום הכרח לומר כן. והפרישה והאחרונים שהביאוהו כפי הנראה לא ראו דברי הרמב"ם בפירוש המשניות. וז"ל הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל: ונישוק הקרובות שאין טבע אנשי התורה מתעורר אליהן, ולא נהנה בכך, כגון האחות ואחות האם ואחות האב וכת הבת ובת הבן, מתועב מאד "ואסור", אלא שאין בו חיוב מלקות אם לא נתכוון ליהנות, ואף על פי כן אסור, ואחד החכמים היה מנשק בתי ידי אחותו הגדולה ממנו, או ידה, בשעה שהיה בא מבית המדרש, ונמנע מכך ונזהר ממנו, כי ראה שאין דרך להתירו, ואמרו לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ואין בכל העריות שמותר לעשות עמה כן, וזלתי האם עם בנה והאב עם בתו בלבד, שמותר לאם לנשק לבנה ולחבקו עד שישלמו לו שתיים עשרה שנה, ואחר כך ייאסר עליה "כשאר העריות", וכן האב מנשק את בתו ומחבקה עד שישלמו לה תשע שנים, ותיאסר עליו אחר כך. ע"כ.

הרי לך דברי הרמב"ם ברור מללו, שאין לאב לנשק את בתו לאחר שהגיעה לגיל תשע שנים. ועל כרחך דלזה נתכוין ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה הנ"ל, "כל זמן שהם קטנים" ומה שסיים דבריו לענין שינה בקירוב בשר, חדא מינייהו נקט ולא דוקא הוא, וסמך על דקדוק לשונו בתחלת דבריו. וכל זה דלא כהבנת הפרישה, ואילו היה רואה דברי הרמב"ם בפ"י המשניות הוה הדר ביה, כי דוחק גדול לומר דהדר ביה בהלכותיו. שוב הראוני בספר חידושי רבי ראובן (יבמות, עמוד מז) שכתב, שדברי הרמב"ם יתפרשו על פי דבריו בפירוש המשניות.

וכן דעת הרשב"א בתשובה ח"א (סי' אלף קפח) ושם נשאל, הא דאמרינן בשבת (ג). עולא הוה מנשק לאחתיה אבי ידיהו ופליגא דידיה אדידיה, דאמר עולא אפילו שום קריבה בעולם. וקיימא לן כי האי בתרייתא. ואם כן צריכים אנו ליזהר שלא

היה לבו נוקפו עליהן, והיה לו הנאה בחיבוקן. "אסור מדאורייתא" בקריבה זו כשאר עריות. וע"ז כתב הטור ודבר זה אסור.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ה (סי' קצח) הביא מ"ש הרב בתי כהונה לדחות דברי הב"ח, וכתב ע"ז, דאין לדחות בקל דברי הב"ח שהוא אבי הפוסקים. ע"ש. וראה להלן מפיה"מ להרמב"ם כדברי הב"ח. [וע"ע באוצר הפוסקים סימן כא].

והנה הרמב"ם שם אחר שכתב לאסור [מדרבנן] לחבק ולנשק אחותו הגדולה ואחות אמו, סיים: שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו. ובהלכה ז' כתב הרמב"ם: כיצד, מותר האב לחבק בתו ולנשקה, ותישן עמו בקרוב בשר, וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים, הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה עד שיהיו שדים נכונו ושערך צמח זה ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה, ואם היתה הבת בושא לעמוד לפני אביה ערומה או שנישאת, וכן אם האם בושא לעמוד בפני בנה ערומה ואף על פי שהן קטנים משהגיעו להכלם מהן אין ישינם עמהם אלא בכסותן. ע"כ.

והדברים צריכים ביאור, שבתחלת דבריו כתב לגבי חיבוק ונישוק "כל זמן שהם קטנים" ומשמע כשהם גדולים אסור בחיבוק ונישוק. ולגבי הגדילו כתב הרמב"ם רק לענין שינה, שהוא ישן בכסותו והיא ישנה בכסותה. ומשמע דלגבי חיבוק ונישוק לא פלגינן בין קטנה לגדולה. והנה לשונו של הרמב"ם הובא גם בטור, והפרישה שם דייק כנ"ל, וכתב, נראה דאפילו כשהיא גדולה מותר, מדהתחיל וכתב דאחותו גדולה אסור, וסיים חוץ מאב לבתו, והא דסיים וכתב כל זמן שהם קטנים, לא קאי אלא אלישן עמהן בקירוב בשר. ע"כ.

והיוצא מדבריו דאב לבתו מותר לחבקה ולנשקה אפילו היא גדולה.

ובבית שמואל שם (סי' טו) הביא להלכה דברי הפרישה (סק"ז) שחיבוק ונישוק בביתו ואימו מותר אפילו הגדילו. וכמה אח' העתיקו דבריו, כמו הבאר היטב (סקט"ו) וחכמת אדם (כלל קכה ס"ו), וערוך השלחן (סי' כא ס"י). גם בס' טהרת ישראל (אה"ע סי' כא דין יז) כתב כדברי הפרישה, וכתב להדיא שבבתו שמותר חיבוק ונישוק אף

איסורא דאורייתא, מיהו מדרבנן עכ"פ אסור].

גם בדרשות מהר"ח אור זרוע (סימן יז) כתב, ומותר לאדם לחבק ולנשק ולשכב עם בתו, כל זמן שאינה מתביישת לעמוד בפניו ערומה, וכן האם עם בנה כל זמן שהאם אינה מתביישת לעמוד בפני בנה ערומה, אבל אם הם מתביישות אסורים. ע"כ. ומשמע שכשהגדילו גם חיבוק ונישוק אסור. וכן משמע מדברי המאירי (קידושין פא:): שכתב, כל שהביאה סימני נערות אף על פי שאינה בושה לעמוד ערומה, או שבושה לעמוד ערומה אף על פי שלא הביאה שתי שערות, אסור לישן עמה בקירוב בשר, אפילו לא הביאה סימני נערות וכו', וכן אסור לחבקה ולנשקה. ע"כ. הרי שהישווה חיבוק ונישוק לשינה עם בתו. והוא כדעת הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל.

גם הצידה לדרך (מאמר שלישי כלל ד פרק יג) כתב, המחבקה או המנשקה כגון אחותו וכו' אע"פ שאין בו הנאה כלל ה"ז מגונה ביותר ודבר האסור, חוץ מהאב לבתו והאם לבנה כל זמן שהם קטנים, הגדילו זה ישן בכסותו וזו ישנה בכסותה. ע"כ.

וכן מבואר בספר מגורת המאור (פרק י עמוד נז): ומותר לאשה לנשק לבנה עד שיהא בן שתיים עשרה שנה, ומכאן ואילך אסור. והאב מנשק לבתו עד שתהא בת תשע שנים, ומכאן ואילך אסור. ע"כ. עוד שם: ואפילו אחותו הגדולה ממנו, או אחות אביו, או אחות אמו, אסור. אמרו על ר"ז שכשהיה בא מביהמ"ד שהיה מנשק בקצה בגדה של אחותו הגדולה, דרך כבוד, ולא היה ברצון חכמים, וכשנתברר לו הדבר פירש ממנו.

וכן משמע לכאן לשון הסמ"ג (לאוין קכו): מסקינן בקידושין (פ:): שמותר לאב לחבק את בתו ולנשקה ותישן עמו בקירוב בשר, וכן האם עם בנה כל זמן שהם קטנים, הגדילו ונעשה הבן גדול והבת גדולה אסור, זה ישן בכסותו וכו'. וכן לשון הכלבו (סימן עה) ואסור לנשק או לחבק ערוה מן העריות אע"פ שאין לבו גס בה בין גדולה בין קטנה, חוץ מן האם לבנה והאב לבתו, שמותרין לחבק ולנשק ולישן עמהם בקירוב בשר כל זמן שהם קטנים, הגדילו, או שהיתה הבת בושה לעמוד ערומה בפני אביה, או האם בפני הבן, או שנשאת הבת, אע"פ שיהיו קטנים אין ישנים

לקרב לשום אשה בעולם בזמן נדתה ושלא להושיט אלא על ידי שינוי. ואם כן היאך נמצא ידינו ורגלינו איש בבתו ובאחותו ובשאר קרובותיו. והשיב, לפי מה שאמרו לא תקרב שום קריבה בעולם, אין הפרש בקרובותיו האסורות לו, כבתו ואחותו וכן שאר הקרובות, וכן באשת איש, בין שעת נדתן לשעת טהרתן, ולעולם אסורות בשום קריבה. דבכולהו כתב (ויקרא י"ח) איש אל כל שאר בשרו לא תקרב. ואם לא מצינו ידינו עמהם בשעת נדתן, כך לא נמצא ידינו עמהם לעולם, ואפילו בשעת טהרתן. ולא היה בכולהו אפשר דאינן אסורות בקריבה שאינה של גלוי עריות אלא מדרבנן, ומשום הרגל עבירה. וכדאמרין התם (שבת יג.) אמר עולא שום קריבה בעלמא אסור, משום לך לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ולא אמרו בהם אלא קריבה המביאה לידי הרגל עבירה, כישן עמהן, ואפי' הוא בבגדו והיא בכגדה. ואי נמי בנשיקה, ואפי' אבי ידהו. ואי נמי אשתו נדה הוא בבגדו והיא בכגדה, שכל דברים אלו מרגילין לערוה. וכן אפילו הושטת כלי מיד אשתו נדה לידו אסור לפי שלבו גס בה. ובקריבות מעט איכא למיחש להרגל עבירה. אבל בשאר נשים שאין לבו גס בהן בדברים אלו, כגון הושטת כלי וכיוצא בו, אין בהם משום הרגל עבירה במי שאין לבו גס בה וכו', וכל שכן בקרובותיה דהא אמרינן אהני דלא ליגרי בקרובותיה. ואמרינן בשבת (יב.) אמר להו רב נחמן לבנתיה, קטלן ואשמען לי קלא דסנואתי. ומי לא עסקינן דמפליאן רישיה, וכדאמר להו אשמען לי קלא, ואף על פי שיש בזה באשתו אסורה משום הרגל. ולא שאני אומר שיהא מותר להתייחד עם העריות שאין לבו גס בהן, ולומר שאין חוששין לביאה מתוך יחוד, שהרי שנינו בברייתא אחותו וחמותו ושאר כל העריות שבתורה אין מתייחד עמהם אלא בעדים. אלא שאני אומר דאפשר לומר דכשאסרו הושטת כלי ושאר כל הדברים שאין בהן הרגל כל כך, לא אסרו אלא באשתו נדה, שלבו גס בה, אבל לא בשאר הנשים שאין לבו גס בהן. דהפרש יש בין מי שלבו גס בה ולמי שאין לבו גס בה. ע"כ. והובא בקיצור בבית יוסף (סימן כא.) וכן פסק הרמ"א שם. [ואמנם בנגיעה בשאר נשים אפילו לדעת רוב אחרונים דשלא כדרך חיבה ליכא

עמהם בקירוב בשר אלא זה ישן בכסותו וזה ישן בכסותו. ע"כ. ומשמע קצת דכל זמן שהם קטנים בדוקא קאי אכולהו. ומכל מקום אינו מוכרח כ"כ מלשונם, שאפשר שסמכו אסיומא דמילתא.

ו"ל מרן בשלחן ערוך (אבן העזר הלכות אישות סימן ס): הבא על אחת מן העריות דרך איברים, או שחיבק ונישק ונהנה בקירוב בשר, הרי זה לוקה. ע"כ. ועיין בבית שמואל (סימן כ ס"ק א) שכתב, דהרמב"ן ס"ל אפילו בחייבי כריתות או מיתות ב"ד אינו אלא מדרבנן, וכתב בתשובה אפילו אם אינו עושה דרך חיבה ס"ל לרמב"ם דמדאורי"י אסור, והוא ס"ל דאסור מדרבנן. והיינו מ"ש הב"י ביו"ד ס"ס קצ"ה לשיטות הרמב"ן. והשי"ך השיג עליו בחנם וכו'. ע"כ.

וכן נראה להוכיח מדברי המשנה למלך, שהנה המל"מ (סוטה פרק א הלכה ג) הביא דברי הרמב"ם שאם נשאת אסור אע"פ שהיא בתו, ולמד משם שה"ה לענין חיבוק ונישוק. והיינו שמשווה דין חו"ג לדין שינה, עש"ה. ושו"ר שכן הוכיח בשו"ת בצל החכמה (הג"ל ח"ג סי' ב).

ושם כתב עוד, שלעיקר הדין יש לפסוק כפי דברי האחרונים הנז', ודלא כהמאירי, ורק שהמחמיר בזה תע"ב. ולהושיט חפץ מידו לידה, נראה פשוט דמותר גם להמאירי ומל"מ בין באמו ובין בבתו ואפי"ה היא גדולה ונשואה וגם נדה. ועוד כתב שם, דגם להמאירי והמל"מ דאסרי חיבוק ונישוק בבתו גדולה, מודים דמותר לאדם לנשק ידי אמו, וכמבואר במג"א (ר"ס ועד) בשם האר"י דטוב לנשק ידי אמו בליל שבת, דדוקא לחבק ולנשק בתו שהוא דרך חיבה, ואם כי אין לבו נוקפו עלי' ואינו עושהו משום חיבת אישות, מ"מ עושהו לחיבת קורבה, וכפרש"י קדושין (פב). משא"כ לנשק ידי אמו שאינו משום חיבה כלל, אלא משום כבוד אמו, ויש בו גם משום מצות כבוד אמו, גם לדידהו שרי בלי פקפוק, וממילא דה"ה גם כשהיא נדה שאין לחוש בדבר, דמאי אולמי' דאיסור נדה מאיסור אמו ואשת איש. ועיי' פרש"י (ע"ז י"ז). הנ"ל, שכ', נושק לאביו ולאמו ולגדול ממנו בארכובה או בפס ידו "משום כבוד". ושם הביא בשם חכ"א דמה שכתב המג"א בשם האר"י שטוב לנשק ידי אמו בליל שבת, מיירי דוקא בימי שרתה. והעירו ע"ז שהרי כיון שמצד ערוה לא

נאסר נישוק ידי אימו, ה"ה מצד נדה. וכתב הרהמ"ח שלכאו' הדבר תלוי במח' הראשונים, ואחר שהאריך לפלפל בזה, העלה, שאף שהמחמיר לעצמו אפי' בבתו גדולה ואפי' פנויה וטהורה, תע"ב, אבל לנשק ידי אמו, שהוא משום כבוד אמו, אין מקום להחמיר כלל אפי' כשהיא נשואה ואיננה טהורה.

גם בשו"ת דברי יציב (אהב"ע סימן לו אות ח) עמד בזה מדברי המאירי והמשנה למלך הנז', וכתב שאפשר שעיקר דבריהם לאסור בבתו נשואה, אבל בענין האם לבנה ואב לבתו אפשר שמודים להתיר חיבוק ונישוק אפילו בגדולה. ע"ש.

ואולם להמבואר בדברי הרמב"ם קשה להקל בחיבוק ונישוק לבתו הגדולה. ושם הביא מספר נתיבות לשבת (סימן כא סק"ח) לבעל ההפלאה, שכתב לדייק מלשון ואם היתה הבת בושח וכו', דמשמע דבזה גם חבוק ונישוק ושאר מיני קרבות אסור, וכן היכא דמקדשה. [ורק שיש להעיר שלא הזכיר כלל מדברי הפרישה ועוד]. וכן מצדד בשו"ת אגרות משה (אבן העזר ח"ד סי' ג), שבתשובה אחרת כתב לאסור חיבוק ונישוק לבתו שנתקדשה, אבל אינו מוכרח כ"כ, והעולם מקילין אף בנשואה, אבל מן הראוי להחמיר, דאולי גרוע חיבוק ונישוק משינה בכסותן. וכתב שם שבמאירי סוף קידושין מפורש כמו שכתב בתשובה הקודמת, לאסור אף בחו"ג. וצ"ע עדיין. עכ"ד.

ומעתה מה שיש אמהות שמנשקות את בניהם הגדולים אחרי שמברכות אותם בליל שבת, הנה מד' הרמב"ם בפי' המשניות ושאר הראשונים הנ"ל, מבואר שיש למנוע הדבר.

וראיתי בקובץ אחד שכתבו להתיר לאב לחבק ולנשק בתו ואפי' היא גדולה, ונסתייע מדברי המאירי שכל שאינו עושה לכוונת יחוד ולסרך הרהור וכו', והביא מספר מנחת פתים שמוכח ממ"ש המג"א (סי' רסד) שהאר"י היה מנשק ידי אמו בליל ש"ק, שמותר חו"ג לאם עם בנה הגדול וה"ה לאב עם בתו. ע"ש. [ויען שמואל (ח"ז) בשם הרב מנוח"א]. ואמנם י"ל, שנשיקת היד בליל שבת היא דרך כבוד, ובזה כו"ע מודו. וכן יש חילוק פשוט בין הבן לנשק ידי אמו, לבין אם שמחבת ומנשקת את בנה.

ועכ"פ כשהדבר נעשה בפרהסיא מגונה הוא מכל מקום, כמו אב המנשק את בתו תחת חופתה וכדו', שזה מנהג מכוער מאד של פריצות, ויש ללמדם דעת שלכ"ע יש בזה משום כיעור ופריצות, ואין לנהוג כן.

ובשו"ת באר משה (ח"ד סי' קמה) כתב שאסור לנשק קטנה מגיל שלש שנים, ובקרובות משפחה כגון בת אחותו וכדו' אסור ג"כ מדרבנן. וכתב שבקטנה שהיא ערוה לו מבת ג' שנים כל קריבה אסורה, כמ"ש בשו"ת מעיל צדקה (סי' ט) וכבר קדמו הב"ח (קרי"א לאה"ע ד"ה המחבק). וראה במנ"ח (מצוה קפת) ובשו"ת מחנה חיים (ח"ב אה"ע סי' יח), ובמשפטים ישרים (סי' שצח), ובאוצר הפוסקים (סי' כ ס"א אות ה) באורך בזה. ושם כתב שאסור להגביה דרך שחוק בעלמא בת אחיו או בת אחותו בדרך חיבה. ושם כתב שלדינא יש לאסור חיבוק ונישוק בבית שנתקדשה, וכמו שמפורש במאירי. ואף שהאח' הביאו דברי הפרישה שלא חילק בזה, וכ"כ עוד בהגהות רד"ל (קידושין פ"א:) והביא ממסכת אבל רבתי (פרק יג), מכל מקום הרי מפורש במאירי לאסור, וכן מבואר במשנה למלך, וע"פ שנים עדים יקום דבר, וגם בספר נתיבות לשבת (סימן כא אות ח) כתב לאסור. עכ"ד.

איסור נגיעה בעלמא בבית ואחותו

שאינה שלו מביא מיתה על עצמו. עכ"ד. ותמה בשדי חמד, והוא פלא לומר שבנגיעה בלבד לא שמענו, דהא בהיחא דמישוש הדופק ליכא אלא נגיעה, וכתב מרן דלהרמב"ם אסור, ולדעת החולקים עליו מודו מיהא דאיכא איסורא, אלא דלצורך רפואה שרו, אבל שלא לצורך ודאי אסור מן הדין, ולא ממדת חסידות וזהירות בעלמא, כי על כן המנהג הזה שנושקות הבתולות ידי האנשים הגדולים מנהג רע ומר הוא, וכל שכן שאסור לנשאות, כי כבר ידוע כי מילי דעריות שיצרו של אדם מתגבר ונפשו מחמדתן צריך להתרחק אפילו ממה שהוא מותר, וסחור סחור אמרינן לנזירא וכו', וכל שכן שמן הדין אסור, כי אפילו ראייה לחוד ראייה מביאה לידי הרהור, ליבא ועינא תרי סרסורי דעבירה וכו', וראיתי למרן החב"ף בספר ברכת מועדיך לחיים (דרוש ז') שהביא את כל דעות הפוסקים בענין איסור קריבה

ומ"מ מה שסיים שם שהעיקר להקל בזה, כיון שדרך החיבוק והנישוק בין אב לבתו, ובין אם לבנה, אינה אלא דרך חיבת המולידים, ואין בזה שום סרך של עבירה, ואפי' באחותו ושאר קרובותיו שאין לבו גס עליהן, אין בזה איסור גמור רק דהוא מגונה וכמ"ש הרמב"ם, וא"כ באב לבתו ואם לבנה אפשר להקל אפי' לכתחילה. עכ"ל.

אולם להמבואר מדברי הראשונים הנ"ל החילוק בין חיבוק ונישוק מכח תאוה, לחיבוק ונישוק של קירבה, הוא לגבי איסור דאורייתא, ולא לגבי איסור דרבנן, וכדמשמע מדברי הרמב"ם בפירושו המשניות, ושאר הראשונים הנ"ל.

והנה האחרונים הביאו דברי הפרישה שהיקל בזה, וכך נהגו רבים. ויש עדות שנהוג אצלם ממש קולא אפי' בין סבתא לנכד שלה או סב לנכדתו גדולה. אולם לדינא יש בזה חשש איסור, ובפרט שמצינו מפורש בראשונים לאסור, ואפשר שגם דברי הרמב"ם בהלכותיו, יתפרשו ע"פ מה שכתב בפ"י המשניות, וכנ"ל. ועל כן ראוי מאד להחמיר בזה, אלא שאין לגעור במקילים בזה, כיון שיש להם ע"מ שיסמוכו. ובפרט שמכל מקום האיסור בזה אינו האיסור של לא תקרבו לגלות ערוה, אלא איסור אחר, כמ"ש הרמב"ם שה"ז מגונה ביותר דבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא. עכ"כ.

והנה בשדי חמד ח"ה (מערכת הקר"ף כלל ז) הביין בפשטות שאיסור נגיעה בעריות בעלמא לדעת הרמב"ם הוא מדאורייתא, לא רק באשתו נדה, אלא גם בשאר נשים. וכתב שם לתמוה על מרן החב"ף בשו"ת לב חיים חלק ב' (סימן ד') במ"ש בזה"ל: והגם כי איסור קריבה שאסרה תורה היא קריבה של הנאה, כגון חיבוק ונישוק כמבואר בדברי הרמב"ם, וכמו שכתב הריב"ש (סימן תכה), אבל נגיעה בעלמא לא שמענו, עם כל זה נראה דאיכא איסורא, ובזה יש ליזהר הרבה מלהתקרב לנערות בתולות, לא מיבעיא בחיבוק ונישוק דיש איסור תורה ומלקות לדעת הרמב"ם, אלא אפילו נגיעה בעלמא בדבר ההווה ורגיל, כנשיקת ידים שנושקות הבתולות והפנויות לבני אדם גדולים מהן, ובפרט לקרוביהן צריך ליזהר שלא ליגע בבשרה, וכל שכן אם היא אשת איש, כי אמרו במדרש (פר' בשלח) כל הנוגע באשה

לערויות, ובדף קא הביא מ"ש הש"ך והביא לו סימוכין, והוא פלא שלא זכר שחולק עליו הב"ש. ועיין בנודע ביהודה (תנינא חלק י"ד סימן קכב). ובבית יהודה (אהע"ז סי' לג). ע"ש.

וכפי הנראה ס"ל לחלק לגבי איסור תורה בין נגיעה לשם חיבה, וכן בנגיעה באשתו נדה שיכול לבוא לידי נגיעה של חיבה, לבין נגיעה בעלמא. אבל לאיסור מודה. שכבר כתבנו לעיל בשם מהר"ח פלאג"י שכתב, שיש לנשק את ידי חמותו ואחותו הגדולה, ומשמע דהבין בפשטות שלא אסרה התורה אלא נגיעה של חיבה, ובאשתו נדה אסור כיון שיכול להגיע לידי נגיעה של חיבה.

ועכ"פ אף דנגיעה בעלמא באחותו שלא בדרך חיבה, [ואינו חיבוק ונישוק], אינה אסורה מן התורה, מ"מ מדרבנן מיהא אסורה.

והרדב"ז בתשובה חלק ד' (סי' אלף עו) נשאל, אם מותר לבעל ליגע באשתו חולה, לצורך רפואתה, והשיב, לכאורה היה נראה דדבר זה אסור, ואפי' ליגע בה באצבע קטנה, וכן השיב מהר"ר ישראל בתרומת הדשן וכו'. וחלתה היא אסור לשמשה, שמא יצרו יתגבר עליו ויבא לידי עבירה, והיא לא תמנענו שהרי תשש כחה. וכן כתב בשם אחד מן הגדולים דאשה חולה ובעלה רופא שאסור למשש לה את הדופק. אולם כשהם במחבוא ואין שם מי שימשנה, וכי יניחנה שתמות, אין זה דרכי נועם. וא"ת הרי ערוה וכל אביזרייהו אמרינן ימות ואל יעבור, לא קשיא דהתם בא החולי מחמת העבירה, ולפיכך ימות ואל ידבר עמה מאחורי הגדר. ואפי' חולי שאין בו סכנה אני אומר שמותר, כיון שאי אפשר אלא בו, וכ"ש שאם היה בעלה רופא ואין שם אלא הוא שמותר למשש לה הדפק. שוב מצאתי ששאלו להרשב"א באשה חולה ואין בה סכנה, ובעלה רופא ויש שם רופאים אחרים, והשיב, דבר זה אסור, ונתן בה שני טעמים, חדא דאין מתירין לחולה אלא שבות דאמירה לנכרי, אבל שבות אחר לא, אפילו שאיסור קורבה הוי דרבנן. ותו כיון שיש שם אחר, אפשר באחר. ולדעתי עיקר איסורו הוא מטעמא בתרא, דאי מקמא כיון שאין שם אחר דילמא תמות והוא לא יכיר מה היא צריכה, שוב ראיתי שכן כתב בספר כפתור ופרח דמותר למשש הדפק לאשתו נדה, אפי' בחולי

שאינו בו סכנה, אפי' שיש שם רופא אחר אלא שאינו בקי בזה, מטעמא דאמרינן בעבידתיה טריד, דלא אסרה תורה אלא קריבה המביא לידי ערוה, שנאמר לא תקרבו לגלות ערוה. כללא דמלתא דבגדון דידן כ"ע מודו דמותר. וכן אם יש בה חולי של סכנה. אבל אם אין בה חולי של סכנה אם יש שם רופאים אחרים בקיאים כמו בעלה, ראוי לסמוך על הרשב"א שהחמיר. אבל אם אין שם בקיאים כמו בעלה מותר. ע"ש.

ופשוט דכוונתו בנגיעה שלא דרך חיבה. וכן מבואר בעין זוכר להגאון החיד"א (מערכת א' אות עא). וראה בטהרת הבית ח"א (עמוד ז), ובשו"ת יבי"א ח"ה (חאה"ע סי' ה אות ו). ע"ש.

והנה בעיקר איסור נישוק אח ואחותו, לשון הרמב"ם שם: "אע"פ שאין שם תאוה ולא הנאה כלל הרי זה מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא". וכן העתיקו הטור וש"ע (אה"ע סי' כא סעיף ז). ויש לעיין אם יש בו איסור דרבנן גמור, או שהוא אסור משום שהוא מגונה ומכוער, והרחק מן הכיעור. [וראה בשו"ת הרמב"ם (הלכות יבום וחליצה פ"א) תמיה מכל תמיהות מן ת"ח יקרים עסוקים בתורה תמיד, שיסתפק עליהם מדרגת האיסורים לזה השענה, ולא יעשו הפרש בין דבר אסור מן התורה למה שהוא אסור מדבריהם ולדבר שהוא מגונה בלבד ואין איסור בו. ע"כ. אך אינו מוכרח לכאן]. ויש שלמדו בלשון הרמב"ם שאינו איסור גמור. ויש להעיר מלשון הרמב"ם בפיה"מ שם: "ונשוק הקרובות שאין טבע אנשי התורה מתעורר אליהן ולא נהנה בכך כגון האחות ואחות האם ואחות האב ובת הבת ובת הבן, מתועב מאד ואסור, אלא שאין בו חיוב מלקות אם לא נתכוון ליהנות, ואף על פי כן אסור, ואחד החכמים עליהם השלום היה מנשק בתי ידי אחותו הגדולה ממנו, או ידה, בשעה שהיה בא מבית המדרש, ונמנע מכך ונזהר ממנו וראה שאין דרך להתירו, ואמרו לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב", ע"כ. ויותר משמע שהוא איסור דרבנן ממש. ובתשובת בתי כהונה (ח"ב סי' ז) נקט שאינו איסור קבוע וחמור.

וז"ל פסיקתא זוטרתא (לקח טוב). ויקרא פ' אחרי מות דף נא ע"א) לא תקרבו לגלות, קריבה של ג"ע אסור אבל שאינה של ג"ע מותר, שהרי אדם

מנשק ומחבק את אחותו ואת דודתו ואת אמו, עולא אמר אפילו שום קריבה אסור, לך לך אמרין נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב. ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' רסט) כתב שהו"ה שהאיסור גם על האחות, וע"ש מ"ש בזה.

ובתשובות והנהגות (ח"ד סימן ש) כתב שיש לדייק בלשון הרמב"ם שם, שלגבי אחותו כתב, או שנשק אחת אחותו הגדולה וכו' ה"ז זה מגונה ביותר ודבר זה אסור הוא וכו'. ולגבי ביתו כתב מותר האב לחבק בתו ולנשקה וכו'. ומזה שנקט לגבי אחותו המחבק וכו' או שנשק, ולא נקט מחבק ומנשק כמו לגבי ביתו, מוכח דמנשק שכתב לגבי אחותו הוא דוקא במנשק ידי אחותו, שבזה דוקא אין אסור קריבה כיון שאין זה דרך חיבה, ומ"מ מגונה הוא ונקרא דבר אסור וטפשי, אבל נישוק בפנים דהוי דרך חיבה, והו"ד דרך חיבוק ונישוק ואסור מדינא וכאביזרייהו דג"ע. עכ"ד. אולם אינו מוכרח להוציא דין מכת דיוק כזה. וגם מסברא נישוק לא גרע כ"כ מחיבוק. וצ"ע.

ובשו"ת אגרות משה (ח"ב מיו"ד סימן קלו עמוד רלא) הביא מ"ש הש"ך (יו"ד סי' קנו סק"י) דמ"ש הרמב"ם דבאחותו אין תאוה והנאה הוא בדוקא, שהרי מצינו אמוראים שחיבוקו ונישוקו לבנותיהם ואחיותיהם. וכוונתו, דאף בלא חיבת ביאה ותאוה אסור, מ"לא תקרבו" א"כ לא שייך לחלק שהצדיקים רמיא עליה ככשורא, שהרי הפסוק דיבר בכל ישראל, אלא שהלאו הוא רק על חיבת ביאה דאינו שייך בביתו ואחותו. ואיסור "מגונה" הוא שלא יבוא להקל לנשק גם שאר עריות ולעבור באיסור דאורייתא דלא תקרבו. גם בתוס' (שבת יג.) כתבו, דעולא נישק לאחותו, משום שהיה צדיק גמור ולא יבוא לידי הרהור, ומשמע דכל אדם שאסורים בחיבוק גם באחותו. וכן משמע בח"מ (שם סק"ח) ובב"ש (סק"ד). אלא דכיון דלכ"ע אין תאוה והנאה כנז', א"כ גם אין הרהור. ואינו מגונה, שהרי האמוראים לא היו עושים דבר מגונה. וע"כ דדבר מגונה הוא שלא ירגיל עצמו להקל בשאר עריות, ולכן הוא שייך גם באחותו. אלא שזו גזירה לסתם אנשים שמצוי בהם הרהור, משא"כ לעולא וחבריו שלא באים לידי הרהור גם בשאר נשים, באחותו שרי. ואינו מוכרח, שאפשר שהוא איסור משום דרך פריצות. ע"ש. ולפי

דבריו הוא איסור דרבנן ממש.

ובשו"ת משנה הלכות חלק ד' (סימן קפו) כתב, דנוהגין ליגע באח ואחות, ומעולם לא שמענו לאסור נגיעה באחותו, ואפילו הרמב"ם לא כתב אלא המחבק ומנשק לאחותו הגדולה, אבל בנגיעה לא שמענו. וכן מעולם לא שמענו שאב לא יגע בביתו אע"פ שכל בני איסורי עריות הם. ועיין רמ"א (אה"ע סי' כ"א) וי"א דכל שכוונתו לש"ש מותר. וע"ש בפת"ש בשם הריטב"א. ועיין בשו"ת אגרות משה (ח"ד אה"ע"ז סי' י"ד) דכל איסור נגיעה בעריות הוא אף לרמב"ם שסובר שהוא בלאו דלא תקרבו דאורייתא, דוקא דרך תאוה, כמפורש בדבריו ריש פכ"א מאי"ב. ומשמע שבלא דרך תאוה ליכא אף איסור מדרבנן, שלא הזכיר זה. ומפורש כן בש"ך (יו"ד סי' קנו סק"י).

וראה ברדב"ז (ח"ד סימן ב) והו"ד במשנה למלך (יסודה"ת פ"ה ה"ו) שכתב, שאיסור קריבה ודאי מדרבנן היא, דאי מה"ת אפי' בשאר עריות נמי, ואם א"א אומר כן לא שבקת חיי לכל בריה שאסור ליגע בביתו או באחותו. [ומדברי הרדב"ז מוכח שבכלל איסור קריבה לעריות הוא אפילו נגיעה בעלמא בלא שום מטרה. וכן הוכיח בשו"ת בית שערים (אור"ח סי' רצד) וע"ש מה שהביא בזה].

והב"ח (קו"א לאה"ע סי' כא) כתב, דגם באחותו כשעושה דרך תאוה עובר מה"ת, וסיוע לזה מדברי רבינו דוד הכהן הנז' שאסור להסתכל בעריות כגון א"א "או אחותו" או בתו או כלתו. או דס"ל כרבינו יונה בספר היראה שאסור להתייחד עם שום אשה אפילו עם בתו או אחותו. ובחלק ה' (סימן רכה) כתב עוד בזה, דמה שאמרו במשנה סוטה (כא.) איזהו חסיד שוטה כגון דקא טבעה איתתא בנהרא, ואמר לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולי. ע"כ. וקשה, לפמ"ש הב"י (יו"ד סי' קצ"ה) בשם תשו' הרמב"ן, דאשה נדה חולה שיב"ס ואין שם אלא בעלה מותר ליגע בה. וכ' הב"י, דהרמב"ן לשיטתיה דקריבה לעריות מדרבנן, אבל לשי' הרמב"ם דקריבה אסור מה"ת, הדין הוא יהרג ואל יעבור ככל עריות שבתורה. וא"כ לשי' הב"י אמאי הוא חסיד שוטה, הא לכאורה אסור ליגע בה מדין עריות. לא קשה מידי, דהרשב"א בתשובה [הנ"ל] כתב, דלא אסרו כל בני הרחקות שנאמרו באשתו נדה אלא לבעל,

אבל בשאר נשים שאין לבו גס בהן, אין בהם משום הרגל דבר. ועיין רמ"א (אה"ע סי' כ"א) לענין לאכול עם שאר נשים מקערה אחת, אבל בשאר דברים לא החמיר. ועיין ביאור הגר"א.

וביש"ש (קידושין פ"ד כו. ע"ש בכותרת) כתב, שאסור לחבק ולנשק אחרתו, או אחות אביו, בין גדולה, "בין קטנה", וכן כל קריבות המביאות להרגל דבר איסור, כגון הושטת כלי מיד אשתו נידה לידו. אבל שאר נשים, שאין לבו גס בהן כמו אלו, מותר לשמש בהן, בהושטת כלי, וכיצא באלו. והביא מתשובת הרשב"א (א, קפח) שכתב, קי"ל כעולא בתרייתא לאיסור, ומ"מ לא אסרו אלא קריבה כמו נשיקה, ואפי' אבי ידיהו, וכן אפי' הושטת כלי מיד אשתו נידה לידו אסור, לפי שלבו גס בה, ובקירוב מועט איכא למיחש להרגל דבר עבירה. אבל בשאר נשים, שאין לבו גס בהן, מלאכות אלו, כגון הושטת כלי, וכיו"ב, אין בהן משום הרגל עבירה, למי שאין לבו גס בה. ע"כ. וזה חידוש לאסור אפי' בקטנה, ואולי ר"ל עכ"פ מגיל ג' נשים.

ובחכמת אדם (כלל קכה אות ו) כתב לגבי אחרותו, שאע"פ שאין לו שום הנאה ה"ז מגונה ביותר ודבר איסור וכו', ואם היא קטנה בת ג' שנים מותר, שאין זה לחיבת עבירה אלא חיבת קורבה. אבל אם מנשק בשביל ליהנות אזי אין חילוק בין בתו לאחרת ובין גדולה או קטנה. ע"כ. וראה עוד בב"ש (סקי"ד) בשם הט"ז בענין אחרות לאח לעיין ברישיה. ומה שכתב החכמת אדם שאם מנשק בשביל להנות אסור בכ"ג, אפשר שמקור דבריו הוא מדברי הב"ח בקו"א שם, שכתב, דמשמע ודאי דאם היה לבו נוקפו עליהן והיה בחיבוקן הנאה פשיטא דאיסורא דאורייתא איכא בקריבה זו לערוה, וזה שכתב הטור ודבר זה אסור, היינו בלבו נוקפו כנ"ל. ובפיה"מ להרמב"ם שם ג"כ כתב להדיא "שאיין בו חיוב מלקות אם לא נתכוון ליהנות", ומשמע שאם נתכוון להנות יש בו איסור משום לא תקרבו לגלות ערוה.

ובשבט הלוי (ח"ה סי' קצח) כתב לבאר דברי הב"ח, שמה שאמרו מגונה היינו דוקא כאשר אין לו שום חשק והנאה מזה כלל, אבל אם יש לו נקיפת לב והמית מחשבה, וזה שורש קרבה של איסור עריות ואסור. וכל זה באחרותו, אבל אב

לבתו ואם לבנה, גם אם מרגיש המית לב, אין זה טפלות ואיסור עריות, אלא רק הרגש שיש בטבע העולם. אלא שאה"נ אם יש רגש כזה, אז גם בין אם לבנה ואב לביתו אסור, וכמבואר בת' חוות יאיר (סי' עב) והוב"ד בפ"ת שם, אלא שסתמא דרך הטבע לא הוי הכי. עכ"ד.

ובאגרות משה שם כתב להעיר, שבת אחיו ובת אחותו, וכן שני בשני, הוא איסור גמור, וצריך למחות. עוד כתב שם שגם באחרותו וכו' הוא בגוונא שאין הרהור, שאל"כ ודאי הוא איסור גמור משום לאו דונשמרת. ופשוט.

ולפ"ז דבשאר נשים לא גזרו משום הרגל עבירה, לא נשאר אלא איסור לאו דנגיעה, דגם להרמב"ם ליכא אלא איסור לאו דנגיעה אלא כשהוא לשם חיבה, ואיסור נגיעה אינו אלא איסור לאו בעלמא, א"כ איסור לאו נדחה מפני פק"נ. ולכן הוי חסיד שוטה. ואף שכתב הב"ש שדעת הרמב"ם אפילו בנגיעה שלא לשם חיבה הוי איסור דאורייתא, והש"ך חולק על זה, ולדעת הב"ש עכ"פ תקשה ממעשה רב שמצינו כמה מאמוראים שהיו מנשקים לבנותיהם ואחיותיהם, ואי איכא איסור דרבנן אכתי תקשה האיך עברו, וכ"ש איסור דאורייתא להרמב"ם. וע"כ צ"ל דאפילו לב"ש דס"ל דלהרמב"ם נגיעה אסור מדאורייתא אפילו שלא כדרך חיבה, ולהש"ך עכ"פ מדרבנן, צריך לחלק דדוקא באשתו ס"ל להרמב"ם כן, אבל בנשים אחרות ואינו דרך חיבה, גם להרמב"ם אינו אסור מדאורייתא לב"ש. וראי' מהא דכתב הרמב"ם (פכ"א מה' איסורי ביאה) המחבק אחרותו הגדולה ואחרות אמו וכיצא בהן, אע"פ שאין תאוה ולא הנאה כלל, הרי זה מגונה ביותר, ודבר אסור הוא ומעשה טפשים. ע"כ. ומדלא כתב סתם אסור לחבק אחרותו הגדולה, ואחרות אמו, מה"ת, מבואר דהני לאו מה"ת הן, וע"כ צריך לחלק בין אשתו ושאר נשים וכנ"ל. והרמב"ם נמי לא אסר באחרותו אלא חיבוק ונישוק, אבל נגיעה סתם באחרותו לא מצינו איסור גם להרמב"ם. ופוק חזי מאי עמא דבר נהגין ליגע באח ואחרות, ומעולם לא שמענו שאב לא יגע בבתו, וכל הני איסורי עריות הם. ע"ש.

ובקובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (ח"ב סי' ב' אות ג) נשאל בענין נתינת יד לאחרותו אם הוא גם בכלל האיסור של חיבוק ונישוק לאחרותו. וכן

ועכ"פ בזמנינו אין הדבר מצוי בקרב היראים ליתן יד לאחותו, בפרט בפרהסיא, ולכן יש להמנע מזה בכל גוונא, ולא ירגיל עצמו בדברים כגון אלה. ומכלל זה הנכון הוא שלא לנשק ידי אחותו הגדולה בליל שבת, [ושלא כדברי המהר"ח הנ"ל, שדיבר על זמנן]. וכ"ש לדברי החזו"א דאף שמיעת קול זמר של אחותו יש להחמיר.

ובשאר נשים פשוט שאפילו נגיעה בעלמא אסורה באיסור גמור, וצריכים לזהר בזה בשעה שקונים במכולת, או שאשה שמשלמת לנהג אוטובוס וכדו'. ובספר פרי דעה (סוף הל' נדה) כתב תוכחת מגולה על הנשים הסוחרות שנוגעות בידי הסוחרין, שאף נגיעה בעלמא יש בה איסור מה"ת או מדרבנן, ועוד וכו'.

מאיה גיל האיסור לחבק ולנשק את אחותו

לבהכ"נ בשעות ק"ש ותפלה, וכתב, שמאחר שדין טפח באשה ערוה אינו אלא מדרבנן משום הרהור וטירדא, וכמבואר בשו"ת פנים מאירות, בודאי דלא שייך דין זה דטפח באשה ערוה בכנות קטנות, אלא שאין זה משנת חסידים להביא קטנות כאלה לבהכ"נ, בפרט שלא הגיעו לחינוך. ומכל שכן לשיטת הרא"ש, שאף נשים לא יתפללו נגד טפח מגולה באשה. ולדידה אין הטעם משום הרהור, ואפשר שאסור גם בקטנות, אף על פי שיש לחלק. עכ"פ חסידים ואנשי מעשה צריכים לקדש עצמם במותר להם. עכת"ד.

והגאון ר' עקיבא סופר בשו"ת דעת סופר (חאו"ח סי' יא), העלה לאסור בקטנות משלש שנים ואילך, ושכן מצא להמשנה ברורה בשם שלחן שלמה הנ"ל, שאסור, מטעם שמגיל שלש שנים ראיות לביאה. וע"פ זה הצדיק את הצדיק דמעיקרא הרה"ג השואל מהר"י יונגרייז שצווח ככרוכיא נגד המקילים בזה להלביש את בנותיהם הקטנות בשמלות קצרות ובלי שרוולים, ומקלם יגיד להם שבקטנות ליכא קפידא, והבל יפצה פיהם, שמלבד האיסור דטפח באשה ערוה ששייך מגיל שלש ואילך, ועוד שהרי יש חיוב לחנכן בצניעות עפ"ד תוה"ק, ושלא להרגילן בבגדי פריצות דאסור למספי להו איסורא בידים, ע"ש.

ואין ספק שאמת יהגה חיכו שצריך להוכיח בדרכי נועם את הוריהן לבל יוסיפו לעשות כדבר הרע הזה, כי לכל העם בשגגה, וע"ע

מה הדין בנתינת יד וחיובק בפני אנשים לאחות שלא ראה אותה הרבה שנים. והשיב, דהלכה פסוקה היא בש"ע דהמחבק או המנשק אחותו הגדולה, אע"פ שאין לו שום הנאה כלל, הרי זה מגונה ביותר, ודבר איסור הוא. מכל מקום בנתינת יד כשלא ראה אותה הרבה שנים, רשאי. ע"ש. וראה עוד בקובץ תשובות ח"ג (סימן י') שהביא מבתי כהונה דמ"ש הרמב"ם ודבר איסור הוא לגבי חיובק ונישוק לאחותו, אין הכוונה לאיסור קבוע וחמור כשאר איסורי דרבנן, אלא דרך אזהרה בעלמא. ומש"ה כתב בלשון דבר מגונה. ע"ש.

ונודע כי לענין יחוד מותר להתייחד עם אמו ובתו, וה"נ מותר לשמוע קולם, וכ"כ בשו"ת אז נדברו ח"ט (סי' נט אות א).

ומאיה גיל האיסור לחבק ולנשק את אחותו, הנה בש"ע הנ"ל (אהע"ז סימן כא סעיף ז) כתב, המחבק או המנשק אחת מהעריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהם, כגון אחותו הגדולה ואחות אביו וכיוצא בהם, אע"פ שאין לו שום הנאה כלל הרי זה מגונה ביותר, ודבר איסור הוא ומעשה טפשים, שאין קרובים לערוה כלל, בין גדולה בין קטנה. ע"כ. וכתב הב"ש שם, דפעמים שהאיסור הוא מגיל שלש, ופעמים שהאיסור הוא מגיל שבושה לעמוד בפניו בלא בגדיה. וכיו"ב מבואר בשו"ת יביע אומר ח"ו (חאו"ח סי' יד אות ב), לגבי טפח באשה ערוה, דפעמים שמגיל שלש כבר שייך דין טפח באשה ערוה. ופעמים יותר מבת ג', והכל לפי התפתחות הקטנה. וכמ"ש הגאון החזון איש בהל' ק"ש (סי' ט"ז אות ח), דמ"ש בבאה"ל דטפח באשה היינו מבת ג' שנים, הנה לפי מה שמבואר לעיל דכל הני אינם ערוה בעיקרן, אלא חכמים אסרו אותם משום הרהור וטירדא, וכמ"ש הרשב"א בשם הראב"ד, נראה שכל שאין דעתם של בני אדם עליהן מחמת קטנותן, מותר. והרי דעת רבינו יונה שאין איסור בראייה אלא בהסתכלות, ונהי ששאר פו' סתמו להחמיר גם בראיה, מ"מ זו שאין יצר עליה מחמת קטנה, הדעת נוטה שלא אסרו חכמים בכה"ג. ואין כאן שיעור בשנים, אלא לפי קטנות גופן. ע"כ.

וכתב עוד ביביע אומר: גם בשו"ת מהר"ם בריסק חלק ב' (סימן ע) נשאל בכנות קטנות המובאות

בשו"ת תשובה מאהבה ח"ב (סי' רכט אות י') שאותם שמביאים בנות קטנות לבהכ"נ לא יאות עבדין וכו', ע"ש. אבל לענין לאסור לקרות ק"ש ולהתפלל כנגדן, בשעה שהן באות לגבולינו, ואין בידינו למחות, נראה דשפיר סמכינן על האחרונים המקילים הנ"ל.

וכ"כ בשו"ת חלק לוי (חאו"ח סי' לו), שאף לפי מ"ש הרוקח (סי' שכד) לאסור לקרות ק"ש נגד נשים ההולכות בגילוי זרועות, וכו' האחרונים דהיינו אף באלה שדרכן לילך כך כדרך הפרוצות, אסור לקרות ק"ש כנגדן, אך י"ל דבקטנות דלא שייך לומר בהו דעבדי איסורא ופריצותא, אה"נ שכיון שהולכות כך תמיד לא הוי ערוה ומותר לקרות ק"ש כנגדן, ע"כ. ויש להשיב קצת על טעמו, שהרי גם בנכריות דלא שייך בהו טעמא דעבדי איסורא אפ"ה קרינן בהו טפח באשה ערוה. וכ"פ בבן איש חי (פ"ר בא אות ח), שנשי הערביים שהולכות תמיד בגילוי זרועות אין לקרות ק"ש כנגדן. וכ"כ הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' עה), ע"ש. וכ"ש לגבי ילדות קטנות של ישראל שיש מצוה לחנכן בצניעות עפ"ד תוה"ק כנ"ל. ובסנהדרין (נה:): חשיב נמי תקלה לקטן. וע' בחי' הרש"ש שם, ובשו"ת יביע אומר ח"ג (חאו"ח סי' כח דצ"ו ע"א). ע"ש.

ורק זאת הי"ל לומר שבקטנות כאלה שדרכן בכך ליכא הרהור וטיורא וכנ"ל.

וע' בס' עוד יוסף חי (פ"ר בא סעיף א) שכ', פה עירנו בגדאד משנים קדמוניות נוהגות כל הנשים ללכת בזרועות מגולות עד סוף אצילי ידיהן, ונמצא כל הזרוע דרכו להיות מגולה, ודינו כמו כפות הידים והאצבעות שאין בהן איסור משום טפח באשה ערוה. ובדור הזה נהגו הצעירות לכסות כל הזרוע עד כף היד, והשמלה נסגרת בקרסים של זהב סמוך לכף היד. והמבוגרות אינן עושות כן אלא נוהגות כמקדם, ורואות במנהג החדש מעשה ילדות, וגנאי הוא להן. ולכן גם בזמן הזה אין לחשוב גילוי זרועות בכלל טפח באשה ערוה, ורק מן האציל ולמעלה יש לו דין ערוה. עכת"ד. וע' בבא"ח (פ"ר בא אות יא) שגם מ"ש בזה"ק [בפרשת נשא דף קמב רע"א] שוק באשה ערוה, רגל באשה ערוה, יד באשה ערוה, הכוונה על החלק שדרכו להיות מכוסה, ע"ש. ואמנם אין להתיר בזרועות מגולות שנהגו בהן בזה"ז כדרך הפרוצות. אבל לענין בנות קטנות שדרכן בכך ואין לחוש בהן להרהור יש מקום לסמוך על האחרונים המקילים בזה. הלא הם החזון איש, ומהר"ם בריסק, והחלק לוי, שפסקו להקל בזה. ובדברי סופרים שומעים להקל. ומ"מ המחמיר לעצום עיניו בשעת ק"ש ותפלה כדי שלא יסתכל בהן, תבא עליו ברכה.

ולענין לתת יד לילדה קטנה לחצות את הכביש, הנה מעיקר הדין אין בזה איסור, ומיהו ממידת חסידות נכון שיאחז ביד דרך השרוול. עכ"ד.

אין לכלה לנשק ידי חמיה אחרי הקידוש, וכן אין לחתן לנשק ידי חמותו

ורע שאין לכלה לנשק ידי חמיה אחרי הקידוש וכן פשוט שאין לחתן לנשק ידי חמותו וכנ"ל, ואף אם הם עמי הארץ שנוהגים כן במשפחתם ורואים בכך פגיעה אם לא ינהגו כן, ואפילו אם חמיה גדול הדור, ואין לטעון שזו נשיקה של כבוד התורה וניכר שהיא רק לכבוד התורה. שגם נשיקה שאינה של חיבה אסורה מן התורה או מדרבנן, ראה בב"י יור"ד סוס"י קצה, ובש"ך שם (סק"כ), ובבית שמואל אה"ע (סי' כ), ולמרוץ החיד"א בספר כסא דוד (דרוש כה לשבת הגדול דף קז ע"ג), ובספרו יעיר און (מע' א אות עא), ובשו"ת ויוסף אברהם סתהון (סי' ז דף נ ע"ב),

ובטהרת הבית ח"ב (עמוד ריח והלאה). והגר"ח פלאגי' בשו"ת לב חיים ח"ב (סי' ד) כתב שגם בנגיעה בעלמא איסורא מיהא איכא, ולכן צריך להזהר אף בדבר ההוה ורגיל בנשיקת ידים של הנערות הבתולות והפנויות לבני אדם הגדולים ולקרוביהן, שלא יגע בבשרה, אפילו נגיעה בעלמא. ע"כ. ובספרו שו"ת חיים ושלום ח"ב (סי' יז) דן בדבר נשיקת יד של הנשים לאדם גדול בתורה, והביא מ"ש במדרש רבה פרשת בא (פט"ז סי' ב), שכל הנוגע באשה שאינה שלו מביא מיתה על עצמו, אלמא דאיכא איסור משום קריבה. ואם כן אין לנגוע ביד אשה כלל, ובפרט באשת איש

קלד. יש נוהגים לברך את הבנים קודם הקידוש, ויש נוהגים לברכם אחר הקידוש. קלד)

לשבת תשובה). ובשדי חמד הנ"ל (מע' ק כלל ז) כתב, דמה שנוהגים נשים לנשק ידי אנשים גדולים הוא מנהג רע ומר, ואי איישר חילי אבטליניה, כי אפילו נגיעה כל דהו אסורה. ונודע לי בבירור שהגר"ח פלאג'י היה לובש תמיד בתי ידים, בקיץ ובחורף, מחמת נשיקת היד הנהוגה בניינו. כי ידוע ומפורסם שבכל עניינו היה מתנהג בחסידות ובקדושה וטהרה. ע"ש. והובא בהליכות עולם ח"ח (שופטים אות כב).

לברך הילדים בליל שבת

שאומרים עלינו לשבח או פיוט יגדל אלוקים חי, או סדר שלום עליכם, דכיון דמרחשן שפתותיהו בלימוד ואינם פוסקים, מה בצע בנשיקה זו, כי אינם מקבלים שום ברכה. והגם דנשיקת יד של הגדולים בתורה פשיטא ודאי דישיג בזה תועלת גדולה לפי הקדושה הרבה שיש בהם מלכי רבנן שמחדשים בכל יום הלכות, וכותבין בימין, ושמאל מסייע לימין, שיש באצבעותיהן קדושת התורה כתובה באצבע אלוקים, מכל מקום עדיף טפי לנשק ידיהם בעת שיכולים לברך. ע"כ. ושם העלה שא"צ לנשק רק יד ימין, משום דה' גבורות של יד שמאל הם כלולים בה' חסדים שביד ימין, וכשמנשק יד ימין הם מתמתקים ומקבל שפע. והו"ד בכף החיים (שם אות יז).

גם בכף החיים פלאג'י (סימן לב אות יז) כתב, דעל ההורים לברך את ילדיהם בכל ער"ש, שמא במשך השבוע הקפידו וכעסו עליהם. גם בבן איש חי (פר' בראשית ס"ט) כתב, שכאשר נכנס לביתו בליל שבת קודש, אחר אמירת שלום עליכם, ינשק ידי אביו ואמו. ע"כ.

נוסח הברכה שמברך לילדים בליל שבת

ישא, ואח"כ כי אורך ימים ושנות חיים וגו'. וראה בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (בראשית מח): בך יוסף בני יברכו בית ישראל את התינוקות ביום ברית המילה לאמור, ישימך ה' כאפרים וכמנשה. ע"כ. ובילקוט ראובני על התורה (פרשת נשא) הביא, יברכך ה', שיהיו הכל מתברכין בך כענין שנאמר באברהם אבינו, והתברכו בזרעך כל גויי הארץ, שיהיו בני אדם אומרים, מי שבירך אברהם הוא

או נדה, ואם אי אפשר בלאו הכי יהיה על ידי בתי ידים וברפיון ידים. וכמו שאמרו בירושלמי (פ"ג דסוטה ה"א), אהא דכהן מניח ידו תחת ידה ומניף, ופריך, ואין הדבר כעור? ומשני מביא מפה. ואינו חוצץ? אלא מביא כהן זקן, ואפילו תימא בחור אין יצר הרע מצוי לשעה. (וכ"ה בתוס' קידושין לו:). אלא שצריך לחלק בין מפה עבה שאין מרגיש כלל בה, לבית יד שהוא דק ומרגיש בבשרה. ע"ש. וע"ע בספרו ברכת מועדיך לחיים (דרוש ז

קלד) כן כתב הרב הקדוש רבי אהרן ברכיה די מודינא בספר מעבר יבוק (מאמר ג'), שהמנהג לברך בשבת קודש, ובפרט בליל שבת שהוא סוד שבת מלכתא, שהם בינה, ותלמיד חכם למטה כמל' ובסוד נפש יתירה שעל המברך והמתברך יחולו הברכות. ועוד כי אין שטן ופגע רע בשבת שיקטר על הברכה וכו'. ואם יש לו בת גם היא יברכנה, ובפרט בליל שבת.

והיעב"ץ בסידורו עמודי שמים (דף שדמ) כתב, שמנהגן של ישראל לברך את הילדים בליל שבת, אחד האבות ואחד הבנים אחר התפילה או בכניסה לבית, שאז חל השפע וראוי להמשיכו על הילדים ביחוד, שאין בכוחם להמשיך שפע במעשיהם. אבל ע"י גדול אמצעי משובח הוא, ויורד וחל ונאחז ביותר בקטנים שעדיין לא טעמו טעם חטא, ועל ידיהם הוא מתפשט יותר. אבל גם הבנים הגדולים מקבלים ברכה מאבותיהם. ונכון הוא. ע"כ.

ובספר פתח הדביר (סימן רסב אות ד) כתב דלא יפה עושים הבאים לנשק את ידי הגדולים בעוד

ובהגהות מקור חיים לבעל חוות יאיר (סימן ער) כתב, שנוסח הברכה שיברך לילדים, לבן: בך יברך ישראל לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה. ולנקבה: ישימך אלהים כשרה רבקה רחל ולאה. וכתב שאביו הגאון זצ"ל היה מוסיף אחריו כן. כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך. ומצאתי כן בכל"בו (ס"ס צד) שאחר הפדיון מברך הכהן לילד בפסוקים יברכך יאר

יברך אותך, וכה"א בך יברך ישראל לאמר ישימך אלהים כאפרים וכמנשה. ובפסיקתא זוטרתא (שם) איתא, היכן מצינו שישאל מתברכין בענין הזה, במילה, שישאל אומרים יחי הילד לאביו ולאמו. יהי אה לשבעה וגם לשמונה, אלו אפרים ומנשה שהקריבו קרבן הנשיאים בשביעי ובשמיני.

ובשו"ת מענה אליהו (סימן קכב) להגאון האדר"ת כתב, שקבעו הראשונים לברך את הילדים בליל שבת קדש בברכת ישימך כאפרים ומנשה, כשרה רבקה וכו'. וע"ש שסיים שהקפידו שלא יברך האב בפסוקים יברכך יאר ישא, משום חשש בל תוסיף [לכהנים], וגם מה שכתוב בסידורים שאחר פדיון הבן, הכהן יניח ידיו על הנפדה ויברכהו ישימך כאפרים ומנשה ופסוקי ברכת כהנים, יש למנוע מזה, עכ"ד. גם בתשובות והנהגות (ח"א סימן תרו. וע"ע בח"ב סימן תקעב) פקפק בזה, שמה שנהגו בפדיון הבן שהכהן מסיים ומברך הילד בנוסח ישימך, ברכת כהנים, ה' שומרך, כי אורך ימים ושנות שלום, ה' ישמור צאתך ובוואך, לא ידעתי אם נהגו גם קדמונים להוסיף ברכת כהנים בפדיון הבן. עכ"ד. אולם הנה המקור לזה הוא מהכל"ב. והוא מהארחות חיים (הל' פדיון בכורות), שישם הכהן יד ימינו על ראש הבן, ומברכו כאשר תשיג ידו לברכו בפסוקים, כגון יברכך, יאר, ישא. כי אורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך, והדומים לאלו. וראה עוד בזה להלן. וכן מברואר בפלא יועץ (הובא להלן בסמוך), שהיה נוהג לברך את בניו בפסוקי ברכת כהנים.

ומנהג טוב לומר לפני הברכה פסוק של שבח לה', כמו יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, ואח"כ יברך את הילדים. וכמו שהביא בפלא יועץ (ערך ברכות) מהחיד"א בס' דבש לפי, ע"פ מה שאמרו בזוהר (ח"א דף רכו) שכאשר אדם רוצה לברך לחבירו או לבנו וכיוצא, צריך לברך בתחילה להקב"ה, ואי לא מברך תחלה להקב"ה אינון ברכאן לא איתקיימו, וכן היה מנהג הרב מוהר"י חזק ז"ל, דכשבא אליו אדם א' לברכו, היה משים ידו על ראשו ואומר, יתברך שמו של הקב"ה, ואח"כ מברכו לאיש ההוא או לנער וכיוצא. וכן אני נוהג לברך את בני ואת כל המבקש ברכתי, אני

מניח ידי על ראשו, ואומר, יתברך שמו של הקב"ה והוא ברחמיו ישמרך מכל רע ישמר את נפשך, ויתקנך בעצה טובה מלפניו, ותהיה שלם במדות וברעות ובכל מיני שלימות, ולא תצא תקלה מתחת ירך, ולא שום דבר שאינו מתוקן, ולא יתגלגל חובה על ירך, ותמצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם, ולא יטרידך שום דבר מעבודת האל ית"ש. יברכך ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך ויחונך, ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך. ישימך אלהים כאפרים וכמנשה.

ולבנותי או לקרובותי אני מברך כך, יתברך שמו של הקב"ה, והוא ברחמיו ישמרך מכל רע, ישמר את נפשך ויתקנך בעצה טובה מלפניו, ותהי אשת חיל יראת ה' [ואם היא לא נשואה כך: ובחיק ירא אלהים תנתן בחיי אביך ואמך], ולא תהיה משכלה ועקרה ולא אלמנה אלא אם הבנים שמחה לאורך ימים ושנות חיים, ותהיה שלימה במדות וברעות ובכל מיני שלימות, ותמצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ובעיני בעלך, ותשמח בצאצאי מעידך, יברכך ה' וישמרך וכו'.

ובשעה שמברך לכו יחיל בקרבו על שאין בני אדם מכירים מומיו ומחשיבים אותו ואת ברכתו ויאמר בלבו יודע אני בעצמי שאיני כדאי ואיני ראוי שברכתי תעשה פירות רק אני מברך אולי אמצא עת רצון ותקובל ברכתי מאת ה' השומע תפלת כל פה. וכשנותן שלום לחבירו יכוין שר"ל שלום יהיה לך, והעונה אומר שלום ברכה וטובה יהיה לך. וכן כשאומר שבת שלום יכוין שר"ל בזכות השבת שלום יהיה לך, והעונה אומר בזכות השבת יהיה לך שלום ותהיה מבורך. וכן צריך אדם להשתדל לקבל ברכת עניים ואביונים כי שומע אל אביונים ה'. עכ"ד הרב פלא יועץ.

ובספר כתר שם טוב (עמ' ריב) כתב, דמנהג ברכת האבות לבנים הוא מנהג עתיק יומין, והדרת קדושה חופפת עליו, כמו שמצינו שיצחק בירך את בניו, ויעקב בירך את בניו לפני מותו, והמנהג היום בארץ ישראל וסוריא, תוגרמא, ומצרים, לברך את בניהם לא רק לפני המיתה, אלא במשך כל חייו. ע"כ.

מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם - ברכת האב על בניו חשובה ביותר

שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם ויבקש

ועיין בגמרא ב"ב (קטז.) דרש ר' פנחס בר חמא, כל

עליו רחמים, שנאמר חמת מלאכי מות ואיש חכם יכפרנו. וכן בברכות (ד:): ת"ר מעשה שחלה בנו של ר"ג, שיגר שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים. כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים. בירידתו אמר להם, לכו שחלצתו חמה. אמרו לו וכי נביא אתה, אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך מקובלני אם שגורה תפלתי כפי יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו יודע אני שהוא מטורף. ע"כ. והיינו שהחכם יעתיר בתפלה בעד החולה. [נאמנם בחולי הנפשות מבואר ברמב"ם (פ"ב מהלכות דעות הלכה א), ומה היא תקנת חולי הנפשות, ילך אצל חכמים שהוא רופאי הנפשות, וירפאו חליים בדעות, שמלמדין אותם עד שיחזירו לדרך טובה. ע"כ]. וכ"ה ברמב"ן (פרשת יתרו יח, טו) כי יבא אלי העם לדרוש אלהים, השיב משה לחותנו, צריכים הם שיעמדו עלי זמן גדול מן היום, כי לדברים רבים באים לפני, כי יבא אלי העם לדרוש אלהים להתפלל על חוליהם, ולהודיעם מה שיאבד להם, כי זה יקרא "דרישת אלהים", וכן יעשו עם הנביאים כמו שנאמר (ש"א ט ט): לפנים בישראל כה אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים, לכו ונלכה עד הרואה. וכן ודרשת את ה' מאותו לאמר האחיה מחלי זה (מ"ב ח ח), שיתפלל עליו ויודיענו אם נשמעה תפלתו, וכן ותלך לדרוש את ה' (בראשית כה כב). ע"כ.

ועי' נמוק"י שם, שכן נהגו בצרפת שכל מי שיש לו חולה מבקש פני הרב התופס ישיבה שיברך אותו. והנה הספורנו (בראשית פרק לב) כתב על הפסוק, וינשק לבן לבנותיו ויברך אתהן. כבר אמרו אל תהי ברכת הדיוט קלה בעיניך (מגילה טו). אמנם סיפר ברכת לבן לבנותיו להורות שברכת האב אשר היא על בנו בכל נפשו, בלי ספק ראוי שתחול יותר בסגלת צלם אלהים המברך, כאמרו בעבור תברך נפשי. ע"כ. ומבואר דגדול כח ברכת האב לבניו, ועדיף שהאב עצמו יתפלל על בניו. ולכאורה לדבריו קשה, הרי בגמ' הנ"ל אמרו דמי שיש לו חולה בביתו ילך אצל חכם, ואמאי, הרי ברכת האב על בנו עדיפא טפי. וצ"ל דהספורנו יפרש דברי הגמ' כדפירש המאירי שם, ילך אצל חכם וילמוד הימנו דרכי התפלות ויבקש רחמים. ע"כ. והיינו שהאב יבקש רחמים, רק שהחכם ילמדנו דרכי התפלות.

ובזה אתי שפיר לשון הרמ"א ביורה דעה (סימן שלה):

י"א שמי שיש לו חולה בביתו, ילך אצל חכם שבעיר שיבקש עליו רחמים (נ"י פרק י"ג). ולכאורה אמאי כתב זאת בלשון יש אומרים, הא היא סוגיא ערוכה בב"ב הנ"ל. וגם אמאי הוסיף חכם שבעיר, מה שאינו מבואר בגמ' שלפנינו. ולהנ"ל י"ל דאחר שהמאירי פירש שהחכם ילמד את האב להתפלל, ומה שנאמר בפסוק ואיש חכם יכפרנה היינו ע"י שמוסר לו מפתחות שערי תפלה. נמצא דמה שהחכם מתפלל על החולה אינו מבואר להדיא בגמ', ולכן כתב בלשון ויש אומרים, שהוא על פי פירושו של הנימוק"י הנ"ל. וכן פירש בשו"ת שבט הלוי ח"ג (סי' קסג) ומ"ש הרמ"א חכם שבעיר, נראה דחכם שבעירו ע"פ דין הוא כרבו, וידוע דהרב עם תלמידו יש לו שייכות בשורש נשמה שלהם, ע"כ מסוגל הוא להעביר רוע הגזרה. ע"ש.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ט (סימן ז' - קוני' רפואה בשבת פרק ג) העיר, אמאי הרמב"ם והטור לא הזכירו דברי הגמ' בב"ב הנ"ל, וכנראה סבר הרמב"ם דאין זה דין כי אם עצה טובה בלבד. ואין חיוב לעשות כזאת. ונפ"מ היכא שאחד מבני הבית הוציא הוצאות עבור כך, ללכת אצל חכם לבקש עליו רחמים, אם יכול לגבות זה אח"כ מממונו של החולה, דהנה בהיכא שהוציא הוצאות שלא מדעת החולה עבור רפואתו מצינו בשו"ת הרא"ש (כלל פ"ה סי' ב) דלא יפסידו ההוצאות, כי מנהג יודע כשאדם נופל למשכב ואינו יכול לסייע עצמו, שהקרובים משתדלים להמציא לו רפואה וכו', ואפילו איניש דעלמא שהיה משתדל להמציא רפואה לחולה בלא צווי החולה, נראה שלא יפסיד דפקוח נפש הוא, וכל הזריז הרי זה משוכח. ואמנם אם הוציא הוצאות עבור בקשת רחמים מסתבר שאין יכול לגבותו מן החולה אם עשה זאת בלא רשותו, אחר שאין זה בתורת חיוב, גם מי הוא זה שיוכל לקבוע שפלוני הוא החוזה ששערי שמים פתוחים לפניו, ובשביל כך גם הוגבל הטיפול בזה רק על בני הבית וכדדייק לישנא דגמרא: כל מי שיש לו חולה בתוך ביתו. ולשון הרמ"א ילך אצל חכם שבעיר, ומשמע דהא חוץ לעיר אין כל צורך ללכת. ובפרט לפירושו של המאירי [נה"ל]. וכנראה מטעם זה הרמב"ם לא מצא לנכון להביא ד"ז. וסמך על מה שכתב כבר בפ"ד מאבל ה"ו שצריכים לבקש רחמים על החולה.

ובספר יפה ללב (ת"ח חו"ד סי' שלה) כתב ע"ד הרמב"ן, דמה שהביא מקרא ודרשת את

קלה. ישתדלו ההורים תמיד לברך את ילדיהם, ובפרט בערב שבת כמנהג ישראל, שיש לחוש שמא במשך השבוע הקפידו וכעסו עליהם, וקפידתם עלולה להזיק להם. ויזהרו ההורים שלא לקלל את בניהם אפילו בשעת רוגז ומריבה, כי על ידי זה הם מזיקים לעצמם ולילדיהם. קלה)

ה' מאתו לאמר האחיה מחולי זה, דטפי הוה ליה להביא ממה שנאמר זאת לפנים בישראל (מלכים א, יד) בעת ההיא חלק אבייה בן ירבעם, ויאמר ירבעם לאשתו קומי וגו', והלכה שילה הנה שם אחיה הנביא וגו' ובאת אליו וכו', דהוא ממש כדרך שאמר בן הדד מלך ארם. ע"ש.

שלא לבקש ברכה מאותם הנותנים עיניהם במזון

ובספר דברי תורה להגאון ממונקטאש (ח"ב אות קז) כתב, שמכאן המקור ליסע לצדיקים להשווע בכל צרכיו. אמנם צריכים לדקדק שלא להתחבר לאותם שנותנים עינם במזון, ועושים זאת קרדום לחפור בה וכו'. ע"ש. וכמו דאיתא בספר היכל הברכה, בשם הרבי ר' מיכל מזולאטשוב ששמע לרבינו הבעש"ט, שהכה ראשו ובכה ובכה בקול צווחות אשר יהיו בעקבתא דמשיחא רביים רבים כמו שומשמין, שהמה יהיו מעכבים הגאולה בעוה"ר, וכמו שמקובל בשם הצדיק מזאקילקוב, כי צריך להתפלל ולהתחנן לפני קונו שיזכה לבוא להצדיק באמת, ולא להשקרנים, ואם יתפלל זה באמת ובלבב שלם, בודאי יעזרהו השי"י ויזכה לכך. ע"כ. ואמנם הרואה אדם מישראל שיש לו יסורין מצוה שיתפלל עליו, כמו שאמרו בגמרא ברכות

(י"ב.) אמר רבה בר חנינא סבא משמיה דרב, כל שאפשר לו לבקש רחמים על חברו ואינו מבקש, נקרא חוטא, שנאמר (שמואל א' י"ב) גם אנכי חלילה לי מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם. אמר רבא אם ת"ח הוא צריך שיחלה עצמו עליו וכו', אלא מהכא ואני בחלותם לבושי וגו' (תהלים ל"ה). ופרש"י, ואם ת"ח הוא וצריך לרחמים צריך שיחלה חברו עצמו עליו. בחלותם, על דואג ואחיתופל הוא אומר שהיו ת"ח. ועוד מצינו במשה רבינו, ויחל משה מלמד שאחזו חלחולת והחלה עצמו על ישראל. ומי שהוא בצער צריך להודיע צערו לרבים, ורבים מבקשים עליו רחמים (שבת ס"ז). ורחב"ד התפלל על החולים ואומר זה חי וזה מת (ברכות שם). ובגמ' (ב"ב צ') אלימלך ובניו נענשו שהיה להם לבקש רחמים על בני דורם ולא בקשו.

להזהר שלא להוציא קללה מפיו - בפרט על בני ביתו

אדם אינו חושש לקללה ופתחון פה ממאן דהוא, ואפשר שלפי שורש נשמתו יתקיים מה שיוציא מפיו, אפילו שאינו אדם חשוב. ובהלכה ח' שם כתב עוד, שבמיוחד תזהר בכך האשה שהיא רגישה ועלולה לקלל. וכן אם יודע בעצמו שהוא רגזן, ישמור על עצמו מאד בזה, שכן דבר זה עלול להזיק מאד לילדים.

וז"ל ספר חסידים (ס"ח פה): במקום אחד היו מקללות אשה לחברתה, ואיש את בר מחלוקתו, וגרמה להם שהמירו בניהם דתם, ופעמים דמתקיים על המקלל, על שם שמח לאיד לא ינקה. ופעמים על המקולל, והטובים היו מצווים לזרעם שלא ידורו באותה העיר, כי רבים היו שהמירו את דתם בעיר מפני הקללות. ע"כ.

קלה) הנה יש להזהיר את ההורים שלא לקלל את בניהם אפילו בשעת רוגז ומריבה, כי ע"י זה הם מזיקים לעצמם ולילדיהם. וכן יש להזהיר ביותר את הרבנים שח"ו לא לקלל את תלמידיהם או צאן מרעיתם, כי בזה"ק (פר' צו דף לא:) מבואר, שכל דיבור ודיבור שאדם מוציא מפיו עולה ובוקע עד הרקיע, ואם זה דיבור טוב עושה דברים טובים, ואם ח"ו רע, אז גורם לרע. וזה מה שנאמר ונשמרת מכל דבר רע, דהיינו מכל דיבור רע, וגורם ח"ו לצרות רבות ורעות. ע"ש.

ובכף החיים פלאג'י (סימן א אות ז) כתב, דעבירה גוררת עבירה, דבא לכלל כעס ובא לידי קללת עצמו או את אחרים שיקלל, או אחרים שיקללו אותו, או פתחון פה לרעה, ואל יאמר

גם בפלא יועץ (ערך קללה). הזהיר ע"ז הרבה, וכתב: קללה היא רעה חולה להמקלל והמקולל תחלק שלל, יאכלו את חלקיהם גם שניהם, שאם היא קללת חנם בלי אשמה, תחזור למקומה.

עוד כתב בספר חסידים (ט"ו ע"ו): אל תעניש ישראל ואל תקללו, אך התפלל עליו שישלים הקדוש ברוך הוא לבו, ויחזירהו למוטב. ואל תמסור עליו דין לאמר, הצור ינקמי מידו וישיב לעושה הרע כרעתו, כי כל המוסר דין על חבירו באה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא ואומרת, רבש"ע לזה תעשה דין, ראוי הוא שתענישו על כך וכך. כללו של דבר אל תקלל שום אדם, כי פעמים רבות הקללות חוזרות וחלות כולן על ראשו ועל זרעו, שכן מצינו שכל הקללות שקילל דוד את יואב נתקיימו בזרעו. ע"כ. ואם יתקיימו הקללות הרי הוא עתיד ליתן את הדין, שגורם שחבירו יענש ורעה תבוא עליו על ידו. ולפעמים הקללות מתקיימות אפילו מפי איש קל והדיוט. וכמבואר ברז"ל (מגילה טו.) אל תהי קללת הדיוט קלה בעיניך. שהרי אבימלך קילל לשרה ונתקיים בזרעה. והכל לפי השעה ולפי הרגע יוכל להתקיים הברכה והקללה, יש עת רצון ורגע באפו. הנה כי כן טוב לגבר, טוב עין הוא יבורך. ויהפוך הקללה לברכה. כששומע קול מקללים, הוא יענה: לא כן יהא, אלא גם ברוך יהיה, אולי יש תקוה שלא תאונה רעה. והנה על הרוב מדה רעה זו היא מצויה בסדר נשים, שהם רגזניות, קולניות, קללניות, ופיהם מלא קללות נמרצות לילדיהן, והיא יודעת מאד כי לא טוב עושה, ואינה רוצה בתקלת ילדיה אפילו באצבע קטנה, אבל מחמת כעסה לעצור במלים לא תוכל. נמצא שהמקלל הוא סימן רע שכעס, וידוע שהכועס הרי הוא כעובד עבודה זרה (וזה"ק קרח קע"ט). ועבירה גוררת עבירה. והמקלל את ילדיו אם יתקיים בהם, אוי להם שהם שוחטי ילדיהם ועתידים ליתן את הדין, ואם לא יתקיים בהם בודאי שמנכין להם מזכויותיהם, או מהמקלל או מהמקולל, שמדת הדין מקטרגת ומבקשת שהקללה תתקיים. אלא שיש זכות תולה ונמצא אוכל זכויותיו תמיד. ויש כמה ששומעים מהדורשים זאת וכזאת, ולבכם

יכאב, אבל אין מניחים מנהגם הרע, כי יאמרו לא נוכל להתאפק ולעזוב מנהגינו, כי כן הורגל הלשון, וילבש קללה כמדו, אבל שקר ענה וכו', ואיך לא יחרדו חרדה גדולה להוציא קללה מפיהם וכו', וידוע שאחד משס"ה לאוין הוא שלא לקלל אחד מישראל, ואם אינו בפניו עובר על לא תקלל חרש. ומאחר שאמרו בגמרא (ברכות נה.) שלשה דברים מקצרים ימיו של אדם, ואחד מהם מי שנותנים לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך, [שהאורח המברך ברהמ"ז צריך לברך את בעה"ב], משום דכתיב (בראשית יב, ג) ואברכה מברכך. ע"ש. והיינו שהמברך לבעל הבית הוא עצמו מתברך, ש"מ שהמקלל לישראל יואר, כדכתיב ומקללך אאור. הנה כי כן יזהר וישמר האיש שלא ישמע מפיו אלא ברכות, ובזה יצו ה' אתו את הברכה.

ובשו"ת מהר"ם מינץ (סימן טז) הפליג מאד אודות המחלוקת שהיתה בזמנו בין החכמים, והזהיר על השומעים זילותא ברבני פאדוא, דעונש גדול על מאן דשמע זילותא דרבנן ושתק, וחייבים ת"ח לכבד זה את זה, וגם היה לו למהר"ל להזהר ברוחו, שלא לקלל רבנן ולהשיש על לב, הא דאיתא בס"פ נגמר הדין, אמר רב יודא אמר רב כל הקללות שקילל דוד את יואב נתקיימו בזרעו של דוד כו'. אמר רב יודא אמר רב, היינו דאמרי אינשו תהא לטויתא לווטא, ולא תהא לטיו. ע"ש.

ואמנם הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות דעות הלכה ח') כתב, דמה שאמרו אסור לאדם להכלים את ישראל, והמלביץ פני חבירו ברבים אין לו חלק לעולם הבא, הוא דוקא בדברים שבין אדם לחבירו, אבל בדברי שמים אם לא חזר בו בסתר מכלימין אותו ברבים, ומחורפים אותו, ומבזין "ומקללין" אותו עד שיחזור למוטב. ע"כ. וגם בהלכות תלמוד תורה כתב הרמב"ם (פ"ד ה"ה) שאם ניכר לרב שהתלמידים מתרשלין בדברי תורה, ומתרפין עליהן, חייב לרגוז עליהן ולהכלימן בדברים כדי לחדדם, וכדרך שאמרו זרוק מרה בתלמידים. ע"ש. ואמנם הכל לפי הדור, ובדורינו זה יש לנהוג באיפוק רב כדי לקרב את התלמידים לתורה וליראה.

כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה

ועבודה זרה, אף שכן כתב הרמב"ם (בפרק ב' מהלכות

והנה במה שהזכרנו דכל הכועס כאילו עובד

נר למאה (עמ' מה) בשם האדמו"ר מאוסטרווצא ז"ל, שתעניות דיבור החשובות כאילו התענה כמה וכמה תעניות, מכפרות על עבירות של כאילו, וכגון כל הכועס כאילו עובד ע"ז, אבל על מה שחייב תענית מדינא אין מועיל התיקון של כאילו התענה. ובחס"ל (אות ג) כתב, שאומרים את כל נוסח אשמנו בגדנו וכו' אף שידוע שלא עבר על עבירות אלה, דאפשר שחטא בגלגולים אחרים. וכן יש איזה עבירות שדש אדם בעקביו, והמה חמורות, כגון כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה. ע"ש.

ומכאן כתבנו מכבר להעיר במ"ש בספר לב אליהו ח"ב (עמוד קכד), שגם אדם שלא כעס, אך בלבו צפונה נטייה רעה העלולה להביאו לכעס, גם הוא ענוש יענוש. ע"ש. וצ"ע דכמו דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, כך אם נטיית לבו לכעוס, מאחר וסוף סוף לא כעס למה יענוש? ואין לומר דכיון שאמרו כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה. אם כן חשיב כעכו"ם לענין זה, ובעכו"ם הא גם מחשבה רעה הקב"ה מצרפה למעשה, דמה שאמרו כאילו עובד עבודה זרה, כבר כתב הריב"ש הנ"ל שאין זה כפשוטו ממש, דאם כן היה צריך להיות הדין שיהרג ואל יעבור. ואולי יש חילוק בין עבירות שע"י מעשה, לבין עבירה שמצותה בלב.

אם הרמב"ם ראה את הזוהר הקדוש

בתחלתו שהרמב"ם בסוף ימיו עסק בקבלה.

ובאמת שגם שאר הראשונים לבד מהרמב"ן לא ראו דברי הזוה"ק. והזוה"ק נגלה לרבתינו הראשונים בתחילת האלף השישי, וכדחזינן שהרשב"ץ בתשובותיו כבר מזכיר את הזוה"ק (ע"י בשו"ת התשב"ץ ח"ב סימן קכח, וח"ב סימן רלו, וח"ג סימן כ), וכן בשו"ת יכין ובוועז (ח"ב סימן ב). ע"ש. וכן מזכיר לזוה"ק מהר"י אלבו בספר העיקרים (נדפס בשנת קפ"ה, מ"ב סוף פרק ט). ע"ש. וראה בס' שם הגדולים ח"ב (מערכת ד' אות א) אודות גילוי הזוה"ק.

והביא שם כי ראש המקובלים רבי נחוניא בן הקנה, והוא חיבר ס' הבהיר, ואחריו רשב"י עשה ספר הזוהר, וחיבר בו כמה חיבורים כמו התיקונים, וכשמת רשב"י ורבי אלעזר וכל הדור ההוא, אבדה חכמת הקבלה. עד שהקרה ה' לפני מלך אחד ממלכי מזרח, שציוה לחפור במקום

דעות) הנה כבר עמדו על דבריו דהא דבר זה לא נזכר בדברי חז"ל כלל, רק אמרו בגמ' שבת (ק"ה:) כל הכועס ושובר כלים בחמתו כאילו עובד ע"ז, ומנין לרבינו זה דאף ככועס סתם אמרי' הכי. וכבר עמד על כך במהר"ץ חיות (שבת ק"ה). ועיין בשו"ת הרשב"ש (ס' שע) שכתב, כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, כדאיתא בפרק ד' דנדרים. גם המהרש"א (בחיזושי אגדות שבת ל: ד"ה שכועס הקב"ה), גרס הכי. אך כבר העיר במאור ישראל (שבת ק"ה:) שאין לפנינו גירסא זו בש"ס. וכנראה שלקדמונים היתה גירסא זו בש"ס שלפניהם. ע"ש. ובשו"ת הלל אומר (ס' קח) פירש ע"פ מה שאמרו בגמ' נדרים (כ"ב:) כל הכועס אפילו שכונה אינה חשובה כנגדו. והיינו, דהוי כאילו עובד ע"ז.

ובעיקר מה שכתב הרמב"ם הנ"ל דכל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, כבר כתב הריב"ש בתשו' (ס' קעא), שדרך רבותינו להפליג בחומרת העוונות כדי שבני אדם ישמרו מלהכשל בהם. וכן מה שאמרו כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, אין זה אלא "כאילו" ולא ממש כעבודה זרה שיהרג ואל יעבור. וכיוצא בזה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (פרק ד' דסנהדרין נד). ע"ש. ובשו"ת חקרי לב ח"א (סימן ב') כתב, דמה שאמרו בש"ס כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה, בודאי שלא יתחייב סקילה כעבודה זרה ממש. ע"ש. ובספר

ובשד"ח (בכללי הפוסקים סימן ה אות כב) הביא מ"ש הרב יד אלעזר, דהרמב"ם למד דבר זה מהזוה"ק פרשת תצוה (דף קכב ע"א) דאיתא התם על הפסוק "חדלו לכם מן האדם" דהכועס טורף נפשו באפו והרי הוא כעובד ע"ז והיינו סיוס הפסוק "כי במה נחשב הוא" מלשון במה (המ"ם בקמץ) וכו'. ומשמע מדבריו שהרמב"ם ראה את הזוהר, ובשד"י חמד שם העיר עליו, שמדברי הפוסקים מבואר דהרמב"ם לא ראה את הזוה"ק, וא"כ אי אפשר לומר דמקורו הוא מהזוהר. ע"ש.

וכבר הארכנו בילקוט יוסף על הלכות השכמת הבוקר (סימן א עמ' קנג) אם הרמב"ם ראה את הזוהר או לא. ובשו"ת רב פעלים (ח"א חא"ח ס' א) כתב, דהרמב"ם לא ראה את ספר הזוה"ק. וכ"ד האדר"ת בהגהותיו על הרמב"ם "עיני בנימין" (פ"ב מהלכות דעות ה"ג). ע"ש. ובספר מגדל עוז כתב

קלו. אין שום איסור לישראל לברך את בנו בסמיכת ב' ידיו על ראשם, שהרי אינו נושא כפיו, ואינו מכויץ לקיים מצות ברכת כהנים. ולא נצרכה אלא לברכה, כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל. קלו)

שבשנת ש"פ כשבזזו הספרדים עיר הידילברגה לקחו מהאקדמיה כמה אלפי ספרים וביניהם ספרי קודש על קלף, ובהם ספר הזוה"ק על כל עשרים וארבע משא סבל וכו'. ע"כ. וראה עוד בספרו ברכי יוסף (י"ד בש"י"ב סי' פט סק"ז) שכתב, שהראשונים שהיו לפני תרומת הדשן ידעו מפי השמועה דברי הזוהר ונהגו כן, כי כן הזוהר נתגלה למעלה מק' שנה לפני זמן הרב תרומת הדשן בספרד, ובראשונה היה נטמן ביד שרידים מספרד. ע"ש.

אם רשאי לברך את ילדיו בב' ידים

האב לברך יוצאי חלציו, ושום אדם לא יטעה שיעשה כן מדין ברכת כהנים. אבל המברך אחרים וחושש לדברי הגר"א יש לו על מי שיסמוך. אלא שמעיקר הדין אין בזה חשש, שזה שאמרו זה הנושא כפיו עובר בעשה, זהו דוקא כשמתכוין לקיים מצוה לברך את ישראל כמו שנצטוו הכהנים, אבל אם אינו מכויץ לשם מצות ברכת כהנים, אלא כאדם שמברך את חברו, אין בזה איסור. וכמ"ש בשו"ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן יד), ובכף החיים (סימן קכח סק"ח), ע"ש. ודעת המגן אברהם (סימן קכח סק"א) דלכהנים הוי חובה, ולישראל רשות. והאיסור לזר לישא כפיו הוא רק משום ברכה לבטלה. ע"ש.

ועל כל פנים אין שום איסור לישראל לברך את בנו או תלמידו בסמיכת ב' ידיו על ראשו, שהרי אינו נושא כפיו, ואינו מכויץ לקיים מצות ברכת כהנים. לא נצרכה אלא לברכה, כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל. וכן מבואר בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק אורח חיים סימן מא). וכן העלה בשו"ת דעת סופר (חלק אורח חיים סימן יד). ע"ש. והובאו דבריהם בשו"ת יחיה דעת ח"ה (סימן יד) ושם כתב להעיר על התורה תמימה הנ"ל, שאין דבריו מחוורים בדעת הגר"א מוילנא שכאילו יש בזה איסור עשה, שהרי אין כאן נשיאות כפים, ולא כוונה לקיים מצות ברכת כהנים. ובספר פחד יצחק (מערכת ברכה דף נד ע"ג) בא מטעם אחר, וכתב, ראיתי מדקדקים שלא לברך

אחד על עסקי ממוץ, ונמצא שם ארוך אחד וכו' ספר הזוהר, ושלח לחכמי א"ה וחכמי אדום ולא ידעו ולא יבינו, שלח אחר היהודים ובאו אצלו וראו הספר ואמרו לו, שזה הספר עשאו חכם אחד והוא עמוק, ואין אנו מבינים אותו. א"ל וכי אין יהודי בעולם מבין אותו, א"ל יש במדינת טוליתולא וכשראוהו חכמי טוליתולא שמחו בו שמחה גדולה ושלחו למלך מתנות רבות ומשם נתפרסמה הקבלה בישראל. והרב יש"ר בספר מצרף לחכמה כתב, דשמע מפי מגידי אמת

(קלו) כ"כ היעב"ץ בסידורו עמודי שמים (דף שדמ) שמנהגן של ישראל לברך הילדים בליל שבת, אחד האבות ואחד הבנים אחר התפילה או בכניסה לבית. ובסידור בית יעקב (הנהגות ליל שבת) כתב, שמנהגם של ישראל לברך הילדים בליל שבת אחר התפלה או בכניסה לבית, ומניחים ב' ידיהם על ראשם כדרך שמצאנו בכהנים שמברכים בב' ידיהם, ומה שמצאנו ביעקב אבינו שבירך את אפרים ומנשה כל אחד ביד אחת, זה היה מפני ההכרח שלא להטיל קנאה ביניהם, מאחר שבאו לפניו בבת אחת לקבל ברכתו, ולא כחסרי דעת שחושבין שיש קפידא לברך דוקא ביד אחת. ע"כ. ועיין בדברי הרב השואל בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב (סימן קכח) שהיעב"ץ הקפיד לברך בשתי ידים, ושכן היה נוהג מר אביו החכם צבי. שיש טעם לזה על פי הנגלה והנסתר, ושלא כמי שמקפיד לברך ביד אחת בלבד. ע"ש.

ואמנם בשו"ת באר משה ח"ד (סי' כה) העיר ממ"ש בתורה תמימה (פר' נשא) שהגר"א מוילנא בירך את הגאון רבי יחזקאל לנדא המו"צ דווילנא, בשעת חופתו, והניח ידו אחת על ראש רבי יחזקאל בשעת הברכה. ושאלוהו על ככה, והשיב, שלא מצינו ברכה בשתי ידים רק לכהנים במקדש. ואיכא חשש איסור לזר, מיסוד זר הנושא את כפיו שעובר בעשה, כמבואר בכתובות (כד:).

אולם נראה דלגבי בניו ובנותיו ליכא שום חששא לברך בב' ידים, כי כולי עלמא יודעים דמדרך

לתלמידיהם בשתי ידיים על ראשם, ואומרים שעושים כן כדי שלא לקשר מדת החסד עם מידת הדין (שהימין חסד והשמאל גבורה שהיא מדת הדין), ואני נהגתי לברך את מי שנשוי אשה בשתי ידיים, בעדו ובעד ביתו, ולפנוי ביד אחת, אבל לבחורים העוסקים בתורה בשתי ידיים, כי התורה מסייעתם במקום אשה. והנני רואה מנהג טוב שהחכמים יברכו לתלמידיהם והאבות את בניהם עם שתי ידיים, כמו שנאמר וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וכן ראוי לעשות על דרך הסוד, וכמ"ש הראשית חכמה (שער היראה פרק ד'), וסמך לזה

מהזוהר הקדוש (פרשת וארא) וכו', הנה מבואר שטוב ויפה לברך בשתי ידיים. ע"כ. גם מהר"ח פלאג"י בספר נפש כל חי (מערכת ב' אות לא), הביא דברי החמדת ימים שכתב להקפיד לברך ביד אחת דוקא, ובשל ימין. והביא גם דברי הגאון היעב"ץ שסובר להיפך. וסיים, שאין להקפיד כל כך בזה, ומהיות טוב אם סומך שתי ידיו על ראש המתברך ולברכו יהיה בזה תוספת ברכה, אבל גם המברך ביד אחת בלבד די בזה. ע"כ. וכן עיקר, שאין להקפיד בדבר. דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד.

יש נוהגים שבברית מילה או בר מצוה עומד כהן ומברך ברכת כהנים לילד

וכן יש לדון אודות מה שיש נוהגים בכמה קהלות, שבברית מילה או בר מצוה עומד כהן ומברך ברכת כהנים לילד. וחכ"א כתב בספרו שיש בזה חשש לאו של בל תגרע, כיון שבנשיאות כפים שהבטיח הקדוש ברוך הוא בזה לברך את ישראל יש בזה גדרים, כגון שצריך לישא כפים למעלה כנגד כתפיהם, וישאל מקדים וקורא להם, והכהן לא שתה יין וכו', ואם מברך בלי דקדוקים אלו כשצריך לברך בברכת כהנים ומכוין לברכה, הלוא הוא גורע במצות ה' שאינו מברך את ישראל כהלכה, ויש בזה חשש לאו דבל תגרע. ועוד, שאינו מקבל ברכת ה' אלא אם מברך כפי ציווי ה', שאז הכהן מברך והקב"ה משיב ומברך לכהן.

אותו בברכת כהנים קודם שמחזירו לאב, משום דבכור איתקש לקדשים, וכתוב וירד מעשות וכו' וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם, וזהו חידוש שהבכור קדוש ויש לפדיונו דין פדיון קדשים, עד שמסיק שם לא לפדות בלילה שאין פודין קדשים בלילה. שיש לחוש לבל תוסיף אם יכוין למ"ע. ע"ש. ועוד שכבר פירש הרמב"ם (תפלה פט"ו ה"ז) שאין הכהנים מברכים רק הקב"ה, וזה רק בדרך שצויה ה' בנשיאת כפים ובקריאה כדין, אז הקב"ה מברך, ואין תועלת בברכת כהן בפני עצמו אלא כשהוא בגדר נשיאת כפים. [תשובות

והנהגות ח"ב סי' תקעב].

[תשובות והנהגות ח"א סימן תרנ].

ומקובל שהגר"א הקפיד שלא לברך את חבירו בברכת כהנים, כשמלוה אותו לדרך. ומה שנהגו לברך הבנים בנוסח יברכך בליל שבת וכדומה, נראה שלא נתכוונו בגדר ברכת כהנים שלא מקפידים על כהן כלל, ולכן אין לחוש (ע"י בבה"ל ר"ס קכח), אבל אם מקפידים שכהן דוקא יברך, ובגדר ברכת כהנים, נראה שאין לנהוג כן, שגורע ממצות ה' כשאינו מברך באופן שמצותה בכך. ושמעתי מכמה גדולים וצדיקים שהיו כהנים שנהגו לברך העם בברכת כהן ברכה המתאימה, ולכאורה כהנים שלוחי דרחמנא לברך בנוסח המבואר דוקא, אבל בנוסח אחר אין כוחם יפה כלל שלזה לא נבחרו, וכ"ש בלי נשיאות כפים, ודבר זה צ"ב.

אולם יש להשיב ע"ז ממה שהבאנו לעיל מדברי הארחות חיים (הל' פדיון בכורות) והכל"ב (ס"ס צד) שכתבו, שאחר הפדיון, ישים הכהן יד ימינו על ראש התינוק, ומברכו כאשר תשיג ידו לברכו בפסוקים, כגון יברכך, יאר, ישא, ע"כ. וכ"כ באבודרהם (פדיון בכור) ונותן ידו הכהן על ראש הבן ומברכו כגון יברכך ה' וישמרך וגו'. כי אורך ימים ושנות חיים וגו' וכיוצא בהם. ומבואר שאין בזה חשש אפילו כאשר שם ידו על ראשו. וכן מצאתי בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן ר. ועוד בסימן תשנח) שהביא כן בשם רבינו חננאל בפירושי החומש בסדר שופטים, שנותן הכהן ידו על ראש הבן ומברכו כגון יברכך ה' וגו', כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך, וכיוצא באלו. ע"כ. וכן הביא בספר אהל מועד (דין פדיון הבן) בשם הר"ח, שנותן הכהן ידו על ראש הבן ומברך כגון יברכך ה' וישמרך וגו', אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך.

ובספר כפתור ופרח (פרק טז) כתב, ואחר כך מברך הכהן את הנער כמסת ידו, וקורא עליו פסוקים

והמחבר הנ"ל כתב עוד לפקפק על מה שהביאו [בקובץ "מוריה" קלא] מכת"י גנוז, שבגמר הפדיון סומך הכהן את ידיו על הבכור ומברך

בשם השם ואף בפסוקי ברכת כהנים, ורק בזר העולה לדוכן יש להקפיד על כך וכו', ע"ש. וכ"כ מהרי"א אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סי' מא) שמעשים בכל יום ויום שאבות מברכים לבנים, וגדולי ישראל מברכים ליחידיים וגם לרבים בברכת כהנים.

גם מה שכתב בתשובות והנהגות (ח"ה סימן עב) לפקפק על מה שיש נוהגין לברך את הבנים והבנות כליל שבת, כשמניחים שתי ידיים על ראשם כעין סמיכה, שהרי בגמ' (כתובות כד:): מפורש שיש איסור לזר לישא כפיו ולברך, ואם כן היאך מניח ידיו ומברך והלוא עובר בעשה, ובאמת ב"סידור הגר"א" מהגאון המקובל רבי נפתלי הערץ זצ"ל (ח"ב סי' פז) מביא מנהג ישראל לברך הילדים כליל שבת, ומוסיף שהמברכים מניחים יד אחד על המתברך, ושמעתי בשם הגר"א שאסור לברך בשתי ידיים לבד מכהן ע"ש, והיינו שבשתי ידיים עובר באיסור עשה לזר לברך ברכת כהנים בנשיאת כפים.

אלא שהחיד"א בספר דבש לפי (מערכת ב אות ט) הביא תשובת הגאון רבי יעקב הכהן על ספר "חמדת הימים", שלא מצא בו שום דבר תמוה, רק בענין ספירת העומר וברכת הבנים שס"ל שיש לדקדק ולהקפיד דוקא ביד אחת. וספר חמדת הימים שיבחו אותו מאד הרבה גאונים וצדיקים וכו'. אבל גם בסידור האר"י ז"ל בסדר ליל שבת כתב שאין לברך אלא ביד אחת ובימין, וכיון שכן דעת הגר"א והאר"י ז"ל ראוי לחשוש ולברך כן.

ובספר עצי המערכה (ח"א נדפס בגירסה תש"ו. באות לח) כתב בשם הגר"א, שבברכת כהנים, אם הוא כהן מברך בשתי ידיו, ואם ישראל לא ישים אלא יד אחת, ע"ש. וחדוש הוא בעיני מה שכתב שכהן מברך בשתי ידיים, שהרי מפורש ברמב"ם (תפלה פט"ו ה"ז) שאפילו כהן בעל עבירה אין מונעין ממנו נשיאת כפים "שאיין קיבול הברכה תלוי בכהנים, אלא בהקב"ה, שהכהנים עושים מצותם שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו", וברכת ה' אינו אלא ב"כה תברכו", והיינו דוקא בקיום מצות נש"כ כדין, בעשרה ובשעת עבודה, ובזממה"ז היינו בתפלה שהיא כעבודה, אבל ברכת כהנים בעלמא שאין על זה

של ברכה. והחינוך (מצוה שצב) כתב, ונותן הכהן את ידיו על ראש הבן ומברכו כפי שיודע לברכו, כגון ה' שומרך וגו', כי ארך ימים ושנות חיים וגו', ה' ישמרך מכל רע ישמור את נפשך וגו'. והמאירי (פסחים קא:): כתב, ואח"כ נוטל הכהן את הכסף בידו ומוליכו על ראש הבן ואומר, כסף זה חלופו של זה, זה תחת זה זה, מחול על זה, יצא כסף זה לכהן, ייכנס הבן לחיים ולחופה וליראת שמים. ומברך הכהן את אבי הבן ואומר, יה"ר מלפני אלהי השמים שכשם שהכנסתו לפדיון כך תכניסהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים. ואם הוא גדול, מברכו כפי מה שיראה לו. ונותן ידו על ראש הבן ואומר, ה' ישמרך ויחיך, כי אורך ימים ושנות חיים יוסיפו לך, אל יתן למוט רגלך אל ינום שומרך, יומם השמש לא יככה וירח בלילה, ה' ישמרך מכל רע ישמור את נפשך, ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם. וכל שמפליג בברכה הרי זה משובת. ע"כ. הראת לדעת שכל זה מנהג קדמון.

גם בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן מז) איתא, נוטל הכהן הכסף ומוליכו בידו אצל ראש הבן, ואומר ה' סלעים אלו פדיון בנו של פלוני זה זה פדיון תחת זה, חלופי זה על זה יצא זה לכהן ויכנס הבן לחיים וליראת שמים, ומברכו ואומר אל יתן למוט רגלך וגו' וכל המזמור. ובסוף התשובה נכתב: רבינו שמשון ז"ל בעל התוס' מוסיף על זה, שצריך הכהן לזקוף ידיו ולסמוך על ראשו ולומר כן, פה אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו ג' פעמים, והוא טוב וניצול מכל רע ה' שומרך וכו'. ע"כ.

ומזה יש להשיב גם ע"מ שכתב בתשוה"נ שם, שאין תועלת בברכת כהן בפני עצמו אלא כשהוא בגדר נשיאת כפים, דהנה בכל הראשונים הנ"ל מבואר שיש ענין שהכהן יברך גם שלא בדרך קיום המצוה של נשיאת כפים, ולענין ישראל המברך ניחא טפי.

וראה עוד להרב בן איש חי (פר' ראה אות יז) שכתב בפשיטות, שהזקנים והתלמידי חכמים מברכים את הבר מצוה בברכת כהנים. גם בשו"ת כפי אהרן אפשטיין (סימן סד) כתב, שבברכת הורים ומורים אין כל חשש, שזה רצון הקדוש ברוך הוא שישאל יהיו אוהבים זה את זה ויברכו זה לזה

קלוז. מי שהוא אבל תוך שבעה ימי אבלות, לא יברך את בנו בליל שבת כמנהגו בכל ליל שבת. אבל האבלים אומרים שלום עליכם, ואשת חיל כמנהגם בכל שבת. (קלוז)

אין בזה כל חשש. וכן נהגו רבי מגדולי רבני הספרדים ואין לפקפק על זה. והורים המברכים את בניהם, ורבנים המברכים את תלמידיהם או לשאר בני אדם, רשאים לברך אותם בברכת כהנים, כשהם סומכים יד אחת של ימין על ראש המתברך, או בשתי ידים זוכות כאחת.

הבטחת הקדוש ברוך הוא לא שמענו שמפני שהוא כהן מועיל ברכתו, מיהו שמענו על כמה גדולים כמו רבינו החפץ חיים זצ"ל כשהיה מברך לאחד היה מוסיף שתהא ברכת כהן, וצע"ג. עכ"ד. אולם אינו נכון לדינא, שהואיל ואין כאן נשיאות כפים, ולא כוונה לקיים מצות ברכת כהנים,

הנחת היד על ראש המתברך

(בראשית מח, יד) "וישלח ישראל את ימינו, ע"כ.

ויש שרצו להביא מקור להנחת היד על הראש, שהרי בער"ש אדם הראשון חטא וסרח, ובשבת עשה תשובה כמו שאמרו ז"ל (ב"ר כב יג) שאמר (תהלים צב, א) מזמור שיר ליום השבת. וכן האדם שמתפלל ואומר ויכולו אמרו ז"ל שבת שם שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ומעיד על יחוד הבורא ברזא דשבת, למשרי עלי רזא דאחד הוא צלותא דמעלי שבתא, ובוה כל שולטנא אחרא ערקין ואתפרשת, כנז' בווה"ק (פר' תרומה ח"ב דף קלה:). דהוא ביטול וגירוש סטרא דנחש, והקב"ה הניח ידו על אדם הראשון ומיעטו. ע"כ. אולם אין מכאן סייעתא להנחת היד בעת הברכה, דאדרבה הקב"ה הניח ידו על אדם הראשון ומיעטו.

והנה הנחת היד על הראש לברכה למדנו מיעקב אבינו כשברך את נכדיו, שנאמר וישלח ישראל את ימינו וישת על ראש אפרים, ואת שמאלו על ראש מנשה (בראשית מח, יד). ועיין בכל בו (דף לח) בשם מדרש, שהמלאכים מניחין את ידיהם על ראש אלו השומרים את השבת. ועיין בשבת (ק"ט:) אמר מר עוקבא, כל המתפלל ואומר ויכולו בער"ש שני מלאכי השרת שמלוין לו להאדם מניחין ידיהן על ראשו, ואומרים לו (ישעי' ו) וסר עוניך וחטאתך תכופר. ע"כ.

ורבינו בחיי (ויקרא ט) כתב על הפסוק "והיה כאשר ירים משה ידו", "ויהי ידיו אמונה", כי דרך האב כשרוצה לברך את בנו לשום ידו על ראשו, כדרך שעשה יעקב אל יוסף שכתוב:

אבל תוך שבעה אם מברך את ילדיו בליל שבת - ואם אומר "שלום עליכם"

המלאכים חשוב כצינעא, ואפילו אם נמצאים עמו בני ביתו, חשיב כצינעא. והו"ד ביסודי ישרון שם.

וב"כ בשו"ת באר משה ח"ד (סימן עח) שאין אמירת שלום עליכם דומה לאמירת שלום לחבירו, כי זמר זה אינו דומה כלל לשאילת שלום, רק שגדולי האחרונים הנהיגו לזמר זמר נאה למלאכים שמלווין את האדם, לכן הואיל והוא בצער אין לאומרו. ע"ש.

מכל מקום לדינא יש להקל בזה, אחר שאין זה בגדר שאילת שלום, אלא בגדר תפלה ובקשה. ובספר נטעי גבריאל הביא עוד מקונטרס בית הלוי (אות עב) שכתב, וגם אנכי במיתת בני ע"ה אמרתי שלום עליכם בליל שבת. ע"ש.

וכן נהג מרן אאמו"ר שליט"א בשבת שבימי השבעה

קלוז) כן כתב המהרי"ל (הלכות שמחות), והובא בדרכי החיים (סימן ח' סעיף יא), ובערוה"ש (סימן ת' סעיף ה'). ומ"מ האבל תוך שבעה אומר שלום עליכם וכו', וכן זמירות של שבת, אך ימעט בזמירות.

ואמנם בשו"ת תשורת ש"י ח"ב (סי' קעב) כתב שאין לאבל תוך שבעה לומר שלום עליכם וכו', שעיקר הטעם דמותר לאבל לשאול בשלום כל אדם מבואר ברמב"ם דדבר גלוי הוא, ואם כן לשאול בשלום מלאכים כשהוא ביחידי אסור. והגם שהתירו לשאול בשבת, זהו דוקא בפרהסיא, משא"כ בצינעא. ע"ש.

וגם בשו"ת מגידות להפרי מגדים (סימן נא) כתב, שאין לאבל לומר שלום עליכם בתוך שבעה, כי הוא שרוי בצער. ע"ש.

וב"כ בשו"ת טוב טעם ודעת ח"ג (סימן ריז), שנגד

קלח. בן המזמין את אביו להתארח אצלו בשבת, או שהאב מתגורר אצל הבן, הנכון הוא שיכבד את אביו לישוב בראש השלחן. ויש אומרים שרשאי הבן לישוב על מקומו בראש השלחן, והאב יושב מן הצד. קלח)

קלט. המארח את אביו אצלו בשבת וביום טוב, מן הראוי שיכבד את אביו לקדש על היין. ואם האב אינו יודע שצריך לכוין להוציא ידי חובה, יאמר לו קודם הקידוש שיש לכוין להוציא את הרבים ידי חובת הקידוש. ואם אביו אינו יודע לברך כהוגן, וכגון שכולע תיבות ומגמגם, רשאי הבן שהוא בעל הבית לקדש בעצמו על היין. ואם חושש שאביו יפגע מכך, יכול ליתן לאביו לקדש, והמסובין יאמרו עמו מלה במלה את כל הקידוש בלחש, ויתנו עיניהם בכוס שביד המקדש. קלט)

שהאבל נותן שלום לכל אדם בשבת, שהוא מכלל דברים שבפרהסיא. הגה, ואסור לשלוח מנות לאבל על אביו ואמו כל י"ב חודש, ואפילו בשבת, במקום שנהגו שלא לשאול בשלומם בשבת (תשובת מהרי"ל סי' ל"א), אבל במקום שנהגו לשאול בשלומם בשבת, גם זה שרי. ע"כ. ובש"ך שם הביא מהירושלמי, ר' אושעיא רבא אזל לחד אתר וחמא תמן אבלים בשבתא, ושאל בהון ואמר להון איני יודע מנהג מקומכם, אבל שלום עליכם כמנהג מקומי. ע"כ. וכתב בתשובות והנהגות שם, שגם במקומות שנהגו איסור בשאילת שלום לאבל אפילו בשבת, מ"מ "גוט שבת" מותר לומר לאבל אף תוך ז', שהכוונה בזה שיוכה כראוי לעניינים הרחניים של שבת, וברכה על עניינים רוחניים אינו בכלל איסור שאילת שלום. ע"ש.

ומי שאביו או אמו אבלים על אב ואם תוך שנה, מותר לבניו לנשק את ידיו בליל שבת, אף שהאבא אבל על אב ואם.

אב המתארח אצל בנו הנשוי - להושיבו בראש השלחן

וכתב בספר שערים המצויינים בהלכה חלק ד' (סי' קמג אות ב') דנראה מדבריו שהוא בא לתרץ מי שנוהג כן, אבל המנהג הפשוט אינו כן, אלא האב יושב על ראש השלחן. ע"ש. וכמובן שיש לסדר את אופן הישיבה שהאב יושב לצד בנו ולא לצד כלתו. קלט) על פי המבואר בערוך השלחן (סי' רמ ס"א). ומה שכתבנו שאם האבא מגמגם וכו', ראה לעיל הערה קטו.

על מרת אמי הרבנית ע"ה, שאמר שלום עליכם, ואשת חיל כמנהגו בכל שבת. [נראה בילקו"י הלכות אבלות בעיקר הדין של אמירת שלום לאבל תוך י"ב חודש על אב ואם, שנהגו להקל בזה, ע"ש טעמא דמילתא].

וכן לענין זמירות של שבת, מותר לאבל תוך שבעה לומר כמה זמירות לכבוד שבת, וכמ"ש בספר משמרת שלום (אות ד). ובתשובות והנהגות (ח"א סי' שט) כתב שאם חל שבת תוך ימי האבילות, יאמר זמירות שבת בלי ניגון. וצ"ע מנין לומר כן, ולמה אין לחוש שנראה כמו אבילות בפרהסיא.

ומ"מ במוצאי שבת אין האבל אומר סדר הזמירות המודפס בסידורים, וכמ"ש בדרכי החיים (הנ"ל, סימן ח' ס"ו).

ולגבי אמירת שבת שלום, הנה בש"ע (י"ד שפה ס"ג) כתב, מקום שנהגו להיות שואלים בשלום אבלים בשבת, שואלים. וכתב הרמב"ם

קלח) בערוך השלחן (אות יא) כתב, ודע, דיש כמה כשהאב זקן ובנו לוקח אותו לביתו על שולחנו, והבן יושב על מקומו התמידי כמקודם, והאב יושב בצדו, ואין האב מקפיד על זה. וגם מדינא אין חשש דכיון שהבן הוא בעל הבית ואשתו יושבת אצלו, אם כן אי אפשר שהאב ישב בראש אצל כלתו, ובהכרח שהבן ישב על מקומו התמידי סמוך לאשתו, וממילא דהאב על מקומו מן הצד. ע"כ.

קמ. כשבאים כל בני הבית ליטול את ידיהם אחר הקידוש, והאבא עומד עמהם, צריך לכבד את האבא ראשון ליטול את ידיו, וכן אם מניחין פירות ומגדנות בפני האורחים, יכבדו תחלה את האבא ליקח מהם. וכן יש להושיט לאביו מנת אוכל בסעודה בראשונה. ומדרכי הנימוס והכבוד, שהבנים ימתינו מלאכול עד שיגישו לאביהם את המאכלים ויתחיל באכילתו. אבל באמא אין צריך להקפיד בזה, שזה רצונה שהכל יאכלו כאשר עליה מוטל חלוקת האוכל לבני ביתה. (קמ)

לכבד את אביו ליטול ידיו תחלה, ולכבדו במנה תחלה

(קמ) הנה מצינו כיצא בזה בגמרא ברכות (מו:):
 מים ראשונים מהיכן מתחילים, אמר ליה מן הגדול וכו', ישב גדול וימתין עד שיטלו כולם, אמר ליה לאלתר מייתו תכא קמיה. מים אחרונים מהיכן מתחילים וכו'. וז"ל מן בשלחן ערוך (סימן קסה סעיף ב'), אם רבים מסובים לסעודה, הגדול נוטל ידיו תחלה. והרא"ש היה רגיל ליטול באחרונה שלא להפסיק ושלא לדבר. ע"כ. ומשמע דאי לאו האי חששא דהפסק גם להרא"ש הגדול נוטל תחלה, שכן הוא כבודו ליטול בתחלה. והרא"ש סבירא ליה שבזמן התלמוד היה לכל אחד מהמסובים שלחן בפני עצמו, ולא היה הפסק בזה אמרו הגדול נוטל תחלה, אבל בזמן הזה שאין שלחן לכל אחד, טוב יותר ליטול באחרונה, כדי שלא יבוא לידי הפסק.

להחמיר על עצמו וליטול באחרונה. ע"ש.
 וכיו"ב מצינו כבוד לענין כהן, לכבדו לברך ראשון. וכן מצינו בטור ובשלחן ערוך (אורח חיים סימן קצ) בשנים שיושבים יחד בסעודה, הגדול פושט ידו תחלה, ואחריו מי שקטן ממנו. ע"ש.
 וכן אם מניחין פירות ומגדנות בפני האורחים, הגדול פושט ידו תחלה. וכן הוא בערוך השלחן (סעיף יא), וז"ל: ומכל מקום החובה עליו ליטול ידיו ראשון, וליתן לו החלק הראשון וכו'. ע"ש. ובקובץ מוריה (שנה יט גליון א"ב) האריך לבאר אם יש באב דיני קדימה שנאמרו בכהן מדין וקדשתו, והעלה שם, דפשוט וברור שכל הנזכר בהלכות וקדשתו גבי כהן, שייכים גם בבן ביחס לאביו ולאמו. וכן מוכח מדברי ערוך השלחן. ומטעם זה יש להושיט לאביו מנה בראשונה. וכן מדרכי הנימוס והכבוד, שהבנים ימתינו מלאכול עד שאביהם יגישו לפניו המאכלים ויתחיל באכילתו. אך באם אין צריך להקפיד בזה, שזה רצונה שהכל יאכלו כאשר עליה מוטל חלוקת האוכל לבני ביתה.

והנה כבר כתבנו בילקוט יוסף על הלכות ברכות (סימן קסו) שלדעת מרן השלחן ערוך אין איסור הפסק בדיבור בין הנטילה לברכת המוציא, דמה שאמרו תיכף לנטילה ברכה היינו במים אחרונים, ומכל מקום מרן בסימן קסו כתב, שטוב ליזהר שלא להפסיק בדברים בטלים בין הנטילה לברכת המוציא. ולפי זה אם יכבדו את הגדול שיטול תחלה וייגרם בכך הפסק, לדעת מרן אין בזה איסור מצד הפסק, ולכן משום כיבוד אב ואם יש לכבדו ליטול תחלה, ויסמוך על עיקר הדין שאין איסור הפסק בין נטילה לברכת המוציא. אך אם אביו חושש ורוצה מצד עצמו לנהוג כדעת הרא"ש ולהמתין ליטול באחרונה כדי שלא יהיה הפסק, מותר לבן ליטול ידיו קודם אביו, דרצונו של אביו זהו כבודו. ומסתבר שמרן הביא סברת הרא"ש להורות לנו שהרוצה להחמיר [שלא יהיה הפסק] כדעתו יחוש ויחמיר. וע"ש בשער הציון. ועיין בילקוט יוסף הנ"ל (עמוד צו) שכתבנו, שיכול

ובספר חסידים (מרגליות, סימן תקעט) כתב, הזהיר הקב"ה בכבוד זקן, שכן כתיב (ישעי' כ"ד כ"ג) ונגד זקניו כבוד. ואם תראה זקן ובחור אף על פי ששניהם בחיבה יחדיו, ואפי' הבן והאב, אל תחליש דעת הזקן לשאול מן הבן לפני האב, שהרי כל זמן שהיה אברהם קיים לא מצינו שדיבר הקדוש ברוך הוא עם יצחק, וכל זמן שיצחק קיים לא דיבר עם יעקב, שאם היה מדבר עם יעקב בהיותו עם יצחק, או עם יצחק בהיותו עם אברהם, יאמרו שמא שום פסול מצא בזקן וכו', הרי אם יושבים בסעודה הרב והתלמידים, יתן המאכל תחלה לפני הרב ויתן לו המוכבד.

קמא. המארח את אביו אצלו בשבת, יש אומרים שהבן שהוא בעל הבית הוא זה שצריך לבצוע על ה"לחם משנה", ואינו צריך לכבד את אביו, שבעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה. ויש חולקים ואומרים שבזמן הזה אין צריך להקפיד שדוקא בעל הבית יבצע. וממילא יותר עדיף שיכבד את אביו שיבצע על הפת. (קמא)

ועיין בגמ' גיטין נט: לגבי כהן, שיטול מנה יפה ראשון [ור"ל שישראל צריך ליתן לכהן מנה יפה ראשון לפני כל המסובין] ובמשנ"ב (סי' רא ס"ק יג) תמה אמאי למה אין נוהרין עכשיו להקדים לכהן לכל הנך מילי. [מ"א. וע"ש שמצדד למצוא קצת טעם למנהג, ומכל מקום לכתחלה בודאי יש ליהדר בזה]. ע"ש.

ואם אביו ורבו יושבים, ולמד מרבו יותר מאביו, יקדים לרבו. ואם שקולים שלמד מזה ומזה, יקדים לאביו, ואם אביו משכיר לו רבו ולא היה הרב מלמדו אלא בשכר, נמצא האב קודם, ואם אביו למדו יותר תורה, אף על פי שאביו מהדין היה לו להיות קודם ויודע שרבו יכעוס יקדים לרבו. ע"כ.

בעל הבית בוצע

אוכל עם האורחים, בעל הבית בוצע כדי שיבצע בעין יפה, והיכא שהאורחים אוכלין לבדם בלא בעל הבית, אז הבוצע הוא המברך. ע"ש.

ובחי' המהרש"א שם פירש, דמה שרבי יוחנן כיבד את רבי זירא לבצוע אף שהיה אורח, הוא משום שיש לנו לחלק בין דאיכא גדול ובין דליכא גדול, ולכך מתוך ענותנותו של רבי אבהו מעיקרא הוה משהו לרבי זירא גדול ממנו, ולכך א"ל לבצוע. ורבי זירא אמר, אדרבה אתה הוא גדול, וכיון שאתה בעה"ב יש לך לבצוע, כדאמר ר"י בעה"ב בוצע בשאין שם גדול. וה"ה בכולן גדולים. וא"ל ר' זירא לרבי אבהו נמי לברך בעה"ב, כדרב הונא דבוצע מברך, ומסיק תלמודא, איהו כמאן ס"ל שרצה ליתן לברך לר' זירא, אחר שהיה הוא הבוצע, וקאמר כר"י דאמר בעה"ב בוצע ואורח מברך בשאין שם גדול, וה"ה בגדולים השוין דבעה"ב בוצע ואורח מברך. ומיהו ר' זירא לא רצה לברך דהיה מחשיב לר' אבהו לגדול ממנו. וע"ש עוד.

והמאירי שם כתב, דאף שאורח מברך, אם רצה בעל הבית לברך מפני שאין יודע להריח באורח אם הגון הוא אם לאו, הרשות בידו ויפה הוא עושה. ע"ש. וכיו"ב מבואר בשיטה מקובצת שם, דכיון דתלי טעמא שהאורח יברך את בעל הבית, אי אמר בעל הבית לא ניחא לן דליברכן, ואנא מבריקנא, הרשות בידו. ע"כ.

ויש מי שכתב, דכיון דר' זירא היה כהן [כמבואר

קמא] בגמרא ברכות (מו.) מבואר, שרבי זירא חלה, ורבי אבהו קיבל עליו שאם יבריא יערוך סעודת הודיה לפני חכמים, וכשרבי זירא הבריא ערך רבי אבהו סעודה וכיבד את רבי זירא בכביעת הפת, וסירב ר' זירא, משום דאמר רבי יוחנן בעל הבית בוצע. והיינו, כדי שיבצע בעין יפה. והאורח מברך, כדי שיברך לבעל הבית. [ואפילו בעל הבית גדול מן האורח, האורח יברך, כדאשכחן גבי ר' ור' חייא ורב דהווי יתבי בסעודה, וא"ל רבי לרב לברך]. וכן הוא בטור ובשלחן ערוך (אור"ח סימן קסז סעיף יד, וסימן רעד). ובתוספות שם מבואר, דכאשר בעל הבית מיסב עמהם ודאי הוא בוצע ואורח מברך וכו', אבל כשאין בעל הבית מיסב עמהן, הגדול שבהן יעשה המוציא, וגם הוא יברך ברכת המזון. ע"כ.

וע"ש בראשונים שהקשו, דהא גם ר' אבהו ידע מדברי ר' יוחנן דבעל הבית בוצע, ואם כן אמאי כיבד את ר' זירא לבצוע. והרשב"א שם כתב, דמה שרבי אבהו אמר לר' זירא שהיה אורח דליבצע, היינו משום דשאני ר' זירא דהוה ליה בסעודה זו כבעל הבית, דמחמתיה עביד להו יומא טבא לרבנן. ע"ש.

וכיו"ב כתבו בתוס' הרא"ש שם, דכיון שהסעודה היתה לכבודו של רבי זירא, היה מחשיבו כבעל הבית ולכן רבי יוחנן אמר לרבי זירא לבצוע על הפת למרות שבעל הבית בוצע, א"נ לכבודו דר' זירא הוא דעבד. והיכא שבעל הבית

קמב. בשבת וביום טוב יבצע מהפת לעצמו פרוסת הכזית, ולאשתו כביצה, שהוא כנגד השם כנודע, ואפילו אם נמצא גדול שמיסב על השלחן, לא יתן לו קודם אשתו. ומאחר שכך נהגו על פי הסוד, מסתמא האב מוחל. ומכל מקום טוב שהבן יבקש בפירושו את סליחת הוריו על כך, או שיתן לאשתו ולאביו שניהם ביחד, כדי שלא להקדים את אשתו לאביו ואמו. קמב)

שכ"ה להדיא בראבי"ה (סי' קכד) שכתב, והלכתא בעה"ב בוצע כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך כדי שיברך לבעה"ב, ומברך אפי' לפני כהן או לפני מי שגדול ממנו. והא דאמרינן הברוצע הוא פושט ידו תחלה ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו, לענין לפשוט ידו תחלה מיירי ולא לבצוע. וכן פירש ר"ח. ע"כ. ולכאורה לפי זה אחר שמצינו להדיא בראשונים

שלא כדברי המג"א הנ"ל, לכאורה יש לתפוס שאין רשאי לחלוק כבוד למי שגדול ממנו, וממילא א"צ ליתן לאביו לבצוע במקומו. אך אכתי יש לדון בזה"ז, ע"פ מ"ש הלחם חמודות הנ"ל (פרק ג' שאכלו אות כב), שכיום נוהגים לחלוק כבוד לגדול. מפני שבימיהם היו נותנים לכל אחד פרוסה גדולה לכל הסעודה, ואיכא עין יפה. משא"כ האידנא שאין נותנין כי אם מעט לאכול מפרוסת הברכה. ע"כ. והביאו העט"ז (אות ד). והמגן אברהם (סי' לב), והאליה רבה (אות כג), ובסולת כלולה (אות יא), ובש"ע הגר"ז (אות יט), ובמשנ"ב (סי' עד), ובכה"ח (אות קה). וסיים, ומה שיש להקשות על טעם הלחם חמודות כבר תירצו אותו האחרונים, וע"כ אין לזוז מן המנהג ודלא כהבית מאיר (אות ג) שכתב שאין נכון לנהוג כן. ע"כ. ואמנם מדברי ערוך השלחן הנ"ל מבואר, שאין הבן מכבד את אביו בבציעה אלא הוא בוצע ומחלק לאביו. וכדעת הרב כנף רננה הנ"ל.

ואמנם בסעודה שכל המסובין אוכלים כל אחד ואחד מכרו ומברכים לעצמן, הנכון הוא שבעל הבית יכבד את הגדול שהוא יבצע תחלה, אחר שאין כאן טעם משום עין יפה. ובפרט לפמ"ש שבזמן הזה אין קפידא כ"כ שבעה"ב יבצע.

אם להקדים לתת מ"לחם משנה" לאשתו או לאביו

החיים פלאג"י (סימן לו סעיף מה). ובכף החיים סופר

בירושלמי פ"ז דברכותן סבר ר' אבהו דמשום מצות וקדשתו לא אמרינן בעל הבית בוצע. ולדעת ר' זירא גם ככהן אמרינן דבעל הבית בוצע. וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה, דלענין בציעת הפת יש להקדים את בעל הבית, אפי' לכהן ולתלמיד חכם, כדי שיבצע בעין יפה. וכן מוכח מהרמ"א (סי' קסז ס"ד) שכתב שיש לכבד כהן אם המסובין רבים, ולא כתב דין זה בסוף הסעיף כשיש שם בעל הבית. ע"ש.

וכתב בשיירי כנסת הגדולה, דלענין בציעת הפת יש להקדים את בעל הבית, אפילו לכהן ולתלמיד חכם, כדי שיבצע בעין יפה. וכן כתב בשו"ת כנף רננה (סי' ד'), דאין בעל הבית רשאי לכבד מי שגדול ממנו בבציעה. ע"ש באורך. אולם בל"ח כתב דאם רוצה לחלוק כבוד לגדול רשאי. וכן הוכיח המגן אברהם מהא דרבי אבהו חלק כבוד לרבי זירא לבצוע.

ובספר בני ציון ליכטמן (סימן קסז אות כב) כתב, דלא משמע כן מדברי הרשב"א [הנ"ל], שהקשה, כיון דר"א סבירא ליה כרבי יוחנן דבעל הבית בוצע, היכי קאמר ליה לרבי זירא לבצוע. ותירץ, דשאני רבי זירא דהו"ל בסעודה זו כבעל הבית, דמחמתיה עביד להו יומא טבא לרבנן. וכן הוא בתוס' הרא"ש הנ"ל, ומדלא תירצו בפשטות דרצה לחלוק כבוד לרבי זירא, מוכח דס"ל שאינו רשאי. וכ"ה בתוס' הרא"ש שם בתירוץ שני.

גם בתוס' ר' יהודה החסיד תירץ התירוץ הנ"ל, ועוד תירץ דמשום כבודו דרבי זירא עביד הכי, ומבואר לכאורה כמ"ש המג"א.

אך זה אינו, דגם לדבריו הרי ראינו שרבי זירא לא קיבל ממנו בטעמא דבעל הבית בוצע, ומוכח דאינו רשאי ליתן לגדול ממנו. וע"ש דשוב הביא

קמב) אספקלריא המאירה (דף קז ע"א) הובא בכף

קמג. כשדורשים בשלחן שבת, יש לכבד את האב לדרוש תחלה. וכן בשאר הכיבודים יש לכבד בכל דבר את האב תחלה. (קמג)

נמצא גדול וכו', נראה שהוא הדין לאביו ואמו שמסובים עמו בשלחן, שאין להפריד בין ב' היודי"ן. אך יכול ליתן להוריו ולאשתו ביחד, כדי שלא יראה שמקדים את אשתו לאביו ואמו. וכן מסופר על הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בספר התורה משמחת, שכאשר חמותו היתה מתגוררת בביתו, לאחר שבצע על הלחם בשבת, היה נותן לאשתו ולחמותו בבת אחת. וראה בהערה דלהלן.

כשדורשים בשלחן שבת, יש לכבד את האב לדרוש תחלה

לשבת במקומו ולקריתו בשמו וכו', ואעפ"כ חייבים לכבדו לפתוח תחילה בכל ענין, וא"כ ק"ו באב שאנו חייבים בכבודו ובמוראו, שאנו חייבים לכבדו שיפתח תחילה בכל ענין.

ואמנם לאו ק"ו הוא, שהרי מצינו שהתורה חייבה לקום מפני זקן, ואפ"ה אין חייבים להקדימו לברכה, ואילו בכהן אין חייבים לעמוד מפניו, וחייבים להקדימו מדין וקדשתו.

והסברא בזה, דלגבי מפני שיבה תקום והדרת פני זקן, החיוב הוא לכבדו כדי להראות שהוא חשוב משאר העם, שהרבה ראה ולמד בחייו מדרכי ה'. [עיי' בס' חינוך מצוה רנ"ז]. לכן צריך לעמוד מפניו קימה של הידור. אבל אין חיוב להקדימו בכרכה וכו'. אבל בכהן שאינו ת"ח חובה להקדימו להראות שה' בחר בכהנים משאר העם, אף שאין קמים מפניו, רק להקדימו שיהיה ראשון לקיים "וקדשתו". ולפ"ז אין להוכיח דבכיבוד אב יש גורי וקדשתו בק"ו מכהן, דהגם שיש חובה גדולה של כבוד במצות כבוד אור"א, מ"מ אין מזה הוכחה דיש להקדימו לכל דבר, דאפשר דענין זה ניתן אך ורק בכהונה.

ועיין בריטב"א בהלכות ברכות (פ"ו סעיף יט) שכתב, כל מסיבה שיש בה ת"ח יש לו לברך כל הברכות, ואם רצה לחלוק כבוד לאחרים הרשות בידו, ובלבד שלא יהא ע"ה, ואם עשה כן אפילו לכהן גדול חייב מיתה. ומקורו ע"פ הגמ' (מגילה כח). אריו"ח כל ת"ח שמברך לפניו אפילו כהן גדול ע"ה אותו ת"ח חייב מיתה. ובתשובות הגאונים (גאונים קדמונים

(סימן רסב סק"ב). ובתחלה בוצע לעצמו שהוא כנגד אות י' של שם ה', ואחר כך בוצע לאשתו שהיא כנגד אות י' האחרונה של שם אדנו"ת, ויכוין שיתחברו ויעשו שם הוי"ה ואדנות בשילוב. ואחר כך יבצע ויתן לשאר בני הבית, וכמבואר בשער הכוונות. וממילא אפילו אם נמצא על השלחן גדול אחר, לא יתן לו קודם אשתו, שלא לעשות פירוד בין הב' יודי"ן שהוא בינו לבינה כידוע לידועי חן. ואף שלשונו אם

(קמג) ראה לעיל הערה קמ. וכן כתבו הפוסקים בכיו"ב לגבי כהן, דבכלל מה שאמרו לפתוח ראשון הוא להיות ראש המדברים בכל קבוץ עם, ולדרוש תחלה. וה"ה בישיבה ידבר ראשון. וראה במשנ"ב (סי' ר"א סק"י). ועיין להרב מחזה אליהו (פלאק), בירחון מוריה (גליון רי"ז רי"ח עמוד נ"ט) שהאריך בענינים כיו"ב, ודן שם אם חיובי כיבוד לכהן מטעם וקדשתו, שייכים גם באב ואם, דאצל כהן נתחייבנו לכבד כהן שיפתח תחילה בכל דבר, ומבואר בש"ע (סי' קס"ז סי"ד). שאם המסובים רבים גדול שבכולם בוצע, הג"ה, ואם הם שוים ואחד מהן כהן, מצוה להקדימו וכו'. ע"ש. ובפרטים אלה לא נזכר שיש לכבד האב כאשר האב אחד מהאורחים מטעם מצות כיבוד אב. ושמא הוא משום שגם האב בעצמו מצוה עליו לכבד הת"ח היותר גדול שבכל המסובים, או אם אנשים שווים הם, הכהן שביניהם. ולכן אין מקום לכבד אביו לברך תחילה או לבצוע תחילה, בסעודות שרבים משתתפים בהם. אבל במשפחה כאשר ההורים נמצאים בבית בניהם, יש לומר שכל כבוד שנזכר אצל כהן חייב הבן לעשות לאביו, כגון שיכנס בפתח תחילה [ברכות מז]. ויקבל מנה יפה תחילה, ואם יש זימון לכבד אביו לזמן, ולא ליתן בלי רשות אביו לאחד מבניו לזמן וכו'.

ולכאורה הוא ק"ו מחיובי כבוד לכהן, דחיובי כיבוד לאב חמור יותר מחיובי כיבוד לכהן, דלכהן אין דין קימה, ולא דין מאכילו משקהו מלבישו וכו', ואין דין מורא, ולכן מותר

קמז. וכן הדין בברכת הזימון, שהאב יברך אפילו בא בסוף הסעודה. וכאשר הבן מברך ברכת הזימון נוטל רשות מאביו, ויאמר "ברשות אבי מורי". קמז)

סימן רעב - על איזה יין מקדשים

א. אין מקדשים על יין שריחו רע. ובדיעבד, אם עבר וקידש על יין שריחו רע, יצא ידי חובת קידוש. והיכא שאין לו יין אחר, יש אומרים שיקדש על פת ולא על יין שריחו רע, ויש שמתירים לקדש על יין שריחו רע. ואם עירבו ביין אחר ונתקן ריחו מקדשים עליו. א)

מורי ורבותי" הגם שאין להם דין קדימה. וכ"ז כדי שלא יהא כהדיוט קופץ בראש.

אולם יש ללמוד לחיוב בכל הנ"ל גם באביו, ממה שמבואר בש"ע (או"ח סי' קס"ה סע' ב') גבי נט"י, שאם רבים מסובין בסעודה, הגדול נוטל ידיו תחילה. והרא"ש היה רגיל ליטול ידיו באחרונה, שלא להפסיק ושלא לדבר. ע"כ. ועוד שם (סי' קס"ז סע' י"ד): "אם המסובים רבים, גדול שבכולם בוצע, ואם הם שווים ואחד מהם כהן, מצוה להקדימו". ושם (סי' ר"א סע' א') "גדול מברך אפילו בא לבסוף כל זמן שאין בין המסובים כהן". ועוד שם (סע' ב') "אם יש שם כהן עם הארץ, יש להקדים חכם ישראל לכהן עם הארץ, והחכם יברך". הרי שמכבדים הגדול לזמן ולפתוח ראשון בברהמ"ז. וכן לגבי כניסה לפתח הבית, מבואר בברכות (מז). שהגדול נכנס לפתח תחילה. וה"ה בכ"ז לגבי אביו. וכן לגבי נט"י יכבד את אביו ליטול ידים תחלה, כמבואר בערוך השלחן. קמז) ש"ך (י"ד סי' רמ"ב סק"ז) ע"פ הרמ"א שם. ואם אביו וגם רבו מובהק שלמד עמו בחינם מסובים בסעודה, נוטל רשות מרבו ואחר כך מאביו. וראה במשנ"ב (סי' ר"א סק"ג).

סימן ד) כתב שאפילו ליטול רשות מאותו כהן עם הארץ, אסור, בין לברך בראשונה בין לברך באחרונה בין בכל דבר שבעולם. ויש להעיר מזה בדברי הריטב"א מגילה שם, דלכא' דברי הריטב"א סתן אהדדי, שכתב שאם נראה שברשותו הוא מברך מותר. וכדברי הריטב"א בחי' שם מבואר גם בתוס' הרא"ש שם ובמרדכי שם. וע"ע ברשב"א שם ובשו"ת בנימין זאב (סי' רנא), ובש"ע א"ח (סי' רא סעיף ב) ובטור וב"י שם.

ולכאורה יש להוכיח דשייך כיבוד בכיו"ב גם באביו, דהנה הרמ"א (י"ד סי' רמב סע' טז) כתב, "היה רבו יושב בסעודה עם אחרים נוטל רשות מרבו ואח"כ מאחרים". וכתב הש"ך (סי' קמז): "ונראה דה"ה אם היה אביו יושב בסעודה עם אחרים, נוטל רשות מאביו ואח"כ מאחרים. וכן הוא בנוסחאות ברכת המזון. וכן נוהגים. ואם אביו וגם רבו מובהק שלמד עמו בחנם מוסבים, נוטל רשות מרבו ואחר כך מאביו, כדלקמן סל"ד". עכ"ל. ומשמע שגם באביו יש דין קדימה כמו בכהן, דאל"כ למה לו ליטול רשות ממנו. אולם יש לדחות, דשאני נטילת רשות מהמסובים דהוי כשורת דרך ארץ, ולכן אומרים "ברשות

יין שריחו רע אין מקדשים עליו - והדין בדיעבד שעבר וקידש על יין שריחו רע

מקדשים על יין שריחו רע מחמת שנתנוהו בכלי מאוס, אע"פ דריחו וטעמו יין שמברכים עליו בפה"ג, משום הקריבהו לפחתך וכו'. ע"כ. וכתב בשו"ת שער אפרים (סימן יח), שאפילו אין יין אחר מצוי רק יין שריחו רע, שמסריח קצת, אין לקדש עליו, [אלא יקדש על הפת]. והובא בבית מנוחה (עמוד כט). ובמשנ"ב. והוסיף שם, שאפילו בדיעבד אם קידש משמע מדברי הרמב"ן שהובא בכ"י דלא יצא.

א) בגמ' בבא בתרא (צז). אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על יין הראוי לינסך ע"ג המזבח, למעוטי מאי, למעוטי יין שריחו רע, וכן למעוטי יין מגולה. ואף על פי שהעבירו במסנת, (שלדעת רבי נחמיה אין בו חשש סכנה, ומותר בשתייה), מ"מ אין לקדש עליו משום שנאמר הקריבהו נא לפחתך הירצץ או הישא פניך. (וכ"ה בסוכה נ). וכ"פ הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט הי"ד), ובש"ע (סי' ערב ס"א). וכ"ה בבן איש חי (פרשת בראשית אות כה) שאין

ב. אין מקדשים על יין שנשאר מגולה לילה אחד, ואפילו בזמן הזה שאין אנו מקפידים שלא לשותת יין מגולה, שהרי אין נחשים מצויים בינינו, מכל מקום לענין קידוש אין לקדש על יין מגולה. ואין חילוק בזה בין קידוש להבדלה. ובדיעבד אם קידש על יין מגולה, יצא ידי חובה. [אלא אם כן היה מגולה כל כך עד שנמר ריחו וטעמו]. ומכל מקום בקידוש של שחרית שאין שם רק ברכת בורא פרי הגפן, טוב לחזור ולקדש על יין כשר. ואם היה יין לפניו ובשעת הברכה היה דעתו לשתות עוד, אינו יכול לחזור ולקדש בברכת הגפן. ואין חילוק בכל זה בין קידוש להבדלה. ויין מגולה יכול לערבו עם יין כשר, אפילו על ידי מעט יין. ואם היה היין מגולה בתוך המקרר, או שהניחו בארון, אין בו דין יין מגולה, וכשר לקידוש אף לכתחלה, אחר שהמקרר סגור. (ב)

מימך, ומוכח דאפילו מדאורייתא לא קיים. [וכבר הארכנו בזה לעיל מדברי הראשונים, וי"א דכל שיש לו יין, עקרו חכמים דין קידוש בתפלה].

ומ"מ לדינא י"ל שכיון שהפיסול ביין שריחו רע אינו אלא משום הקריבהו נא לפחתך, בדיעבד מיהא יצא י"ח קידוש. וכיו"ב כתב הריטב"א (ב"ב צז:), דאף על גב דאמרינן בגמ', שאין לקדש על יין לבן, שנאמר אל תרא יין כי יתאדם, בירושלמי (שקלים פ"ג ה"ב) איתא, א"ר ירמיה, מצוה לצאת ביין אדום וכו', משמע דלא הוי אלא מצוה מן המובחר לכתחלה, ולא לעיכובא, הילכך בדיעבד, או אפילו לכתחלה היכא שאין לו יין אחר, מותר. וה"ה לגבי יין שריחו רע.

וקי"ל דכל דבר שבדיעבד כשר, בשעת הדחק מותר לכתחלה. כמ"ש ביד מלאכי (כללי הדינים כלל תקפו), דכל שעת הדחק כדיעבד דמי, וכמ"ש בברכת אברהם (ח"א סי' ס"ו) וע"ש שהאריך בראיות. וכן הוכיח בעל מ"ך (רי"ש מבוא השמש דף ל' ב') בטוב טעם ודעת. ע"כ. וגם הכא כשאין לו יין אחר יקדש על יין ריחו רע, ולא על פת, ודלא כדמשמע בשע"א.

וכתב הפתח הדביר (סק"א) שאם עירב יין שריחו רע עם יין טוב, וסר ממנו הריח הרע, מותר לקדש עליו. וכבר כתב כן רבינו דוד עראמה (פכ"ט מהל' שבת) וז"ל: ונ"ל שיין שריחו רע ונתערב ביין טוב עד שנתבטל ממנו הריח מותר לקדש עליו. ע"ש.

אולם בביה"ל שם הביא מהברכי יוסף שכתב שלדעת הריטב"א דסובר דדין אדום הוא מצוה בעלמא, אף על גב דבגמרא השיב לו רבא להחמיר, אפשר דה"ה בזה. ובאמת לא דמי להדדי, כמו שכתב בעצמו שם. אך יש לעיין בזה וכי משום הקריבהו נא לפחתך יהיה פסול בדיעבד, הלא אם שחט בהמה כחושה לקרבן, יש בזה ג"כ משום הקריבהו נא לפחתך, וכדפירש רש"י במנחות ס"ד. ואפ"ה בודאי יצא בדיעבד בקרבן כזה, דמבחר נדריך הוא רק מצוה לכתחלה, וה"נ לענין קידוש וכו', ואה"נ בדדיעבד גם בניסוך היין אינו פסול, וכ"ש בקידוש. וע"ש בברכי יוסף מה שכתב עוד בזה. ע"כ.

הרי שהיקל בדיעבד שבירך על יין שריחו רע, וא"צ לחזור ולקדש, וכ"פ בכף החיים (סופר, סימן ערב סק"ה) כיון שהקידוש על היין דרבנן. ע"כ. ואמנם יש להשיב על טעמו, שהרי כתב הרדב"ז בח"ג (סימן תלז), אם קידש על יין, ונמצא חומץ, צריך לחזור ולקדש על יין, שאף על פי שהקידוש "על היין" אינו אלא מדרבנן, מ"מ כל מצוה דרבנן שלא עשאה כתיקון חז"ל צריך לחזור ולעשותה כתיקונה. ע"ש. וכ"כ מהרא"י בפסקיו (סימן קטו). ע"ש.

וכיו"ב כתבו התוס' (סוכה ג.), שכל מצוה שגזרו בה חכמים, אם עבר ועשאה בניגוד לגזרת חז"ל לא יצא י"ח אפילו מה"ת. וכמו שאמרו (סוכה כה.), אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה

שלא לקדש על יין מגולה

(ב) ש"ע סימן ערב סעיף א'. ומה שכתבנו שאין מקדשין על יין מגולה אפילו האידנא דלא קפדינן

אגילוי, שהרי אין מצויים אצלנו נחשים, הוא משום הקריבהו נא לפחתך, וכמו שכתבו הפוסקים. וכ"ה בטור (סימן רעב) בשם הרי"ף גיאת, דאפילו האידנא דלא קפדינן אגילוי אין מקדשים עליו, אבל מברכין עליו בפה"ג. וכתבו האחרונים, שכ"ז כששהה מגולה זמן הרבה, אבל אם עמד מגולה שעה מועטת, אין קפידא בזה, ובפרט במדינות שאין היין מצוי כל כך, וגם הפחות והסגנים לא קפדי בדיעבד אא"כ שהה כ"כ עד שנמר ריחו וטעמו. וכ"כ בשו"ת בית יהודה עייאש (סימן מג), שכיון שייך מגולה בזה"ז לא נאסר אלא מטעם הקריבהו נא לפחתך, לא קפדינן אלא אם נשתהה מגולה זמן כל כך עד שנמר ריחו וטעמו, או שעבר עליו לילה אחד, כשהוא מגולה. וכן מצאתי למגן אברהם (ר"ס ערב). עכ"ד. והובא להלכה בבית מנוחה (עמ' כט), ובבן איש חי (שנה ב' פרשת בראשית אות כה), ובכף החיים (סימן רעב

סק"ז). ע"ש. וכ"כ בחסד לאלפים (סימן ערב סק"א), שלא נפסל אא"כ עמד מגולה עד שנמר ריחו וטעמו. ע"ש. ואמנם מדברי הטור והש"ע משמע דאם נשאר מגולה לילה אחת, אפילו לא נמר טעמו וריחו, נפסל לקידוש. ועיין במשנה מס' תרומות (פ"ח מ"ד) כמה ישוה ויהיו אסורים, כדי שיצא הרחש [נחש] ממקום קרוב וישתה. ובחולין (י:) כדי שיצא מתחת אוזן כלי וישתה, ויחזור לחורו. ועיין בב"ח ובפרישה (סק"ג) דאפילו לדידן דלא חיישינן לגילוי בזמן הזה [דאין נחשים מצויים בנינין] והיין מותר בשתיה בין בסינון בין בלא סינון, מכל מקום פסול לקידוש, כי היכי דפסול לניסוך משום הקריבהו נא לפחתך. ופשוט דלניסוך האיסור הוא בגילוי בשיעור זמן הנזכר במשנה הנ"ל, אע"פ שעדיין לא נמר טעמו וריחו. וכתב בשו"ת ויען משה (או"ח סי' כח), דלאו דוקא לילה אחד, אלא רוב לילה חשיב ככולו.

שיעור הגילוי הפוסל יין הקידוש

ובספר אשרי האיש כתב בשם הגריש"א, ששיעור הגילוי הפוסל לקידוש הוא אם היה מגולה יותר משעה אחת, אבל שעה אחת אינו כלום. ואם היה מגולה בתוך ארון או בתוך מקרר ג"כ אינו נחשב גילוי. ע"כ. אולם העיקר לדינא כדברי האחר' שהשיעור הוא רוב לילה אחד. ובפרט שדין זה אינו אלא דרבנן וקידוש על היין גופיה הוא ג"כ רק דרבנן, ולכן יש לנקוט להקל בספיקו. וכיו"ב כתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"ד או"ח סי' מג), ע"ש שהב"ד הרב בית יהודה הנז', דכיון דבמאיסותא תליא מילתא, אין דרכן של בני אדם אפילו הרגילים להקפיד אא"כ נשתהה כ"כ עד שנמר ריחו וטעמו או שעברה עליו לילה אחת מגולה, ושכן מצא להרב המגן אברהם. וכתב, דנראה דודאי לאו דוקא לילה גמורה ממש, אלא הוא הדין נמי אם רוב לילה עברה על היין בלא כיסוי הוי מגולה. וכן ראיתי להרב ויען משה (שם) שכתב דלאו דוקא לילה אחת שלימה, אלא ה"ה רוב הלילה דחשיב ככולה ורגילין להקפיד. וע"ש דאפשר דבזמן תליא מילתא ושיעור לילה גם בהצטרף מעט מהיום הוי לילה שלימה, וכ"ש אם נאמר דלילה וה"ה ליום, אלא דפשוט דבריו מדלא תלי לה בשעות שמע מינה דביום לא איכפת. אלא די"ל דמותר מטעם דספיקא הוי וספיקו

להקל, כיון דכל עיקר הקידוש על היין הוא מדרבנן. ואף שי"ל כל דתקון רבנן כעין דאו' תקון, מ"מ בכסף משנה (אסו"ב פ"ב ה"י) מבואר דדין הקריבהו נא לפחתך אינו אלא דרבנן. וסו"ד שכיון דקידוש גופיה דרבנן וספיקו להקל, הוא הדין בסעיפיו דספיקם להקל. ע"כ.

ושם (ח"ה או"ח לה) כתב, שמנהגם בגר'רבה שאם היה מגולה ביום, ובלילה היה מכוסה, אין חושבין אותו כלל למגולה, אע"פ שעברו כמה ימים, וגם בלילה אין מקפידים אם היה מגולה רק כמה שעות. ע"כ.

ובשו"ת חסד ואמת (סי' יב) כתב בשם מהרמ"ז, שבעירו היו נוהגים להתיר במגולה עד חצות לילה, אבל אחר חצות נפסל, ולא נודע מהיכן יצא להם זה וכו'. ע"ש. [ושמא דימו זאת לענין רוח רעה שהיא בנקודת חצות].

ובשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' א) נשאל על דבר חבית יין שעמדה מגולה בלי מגופה כשש שעות בלילה, בשעה שבנ"א ישנים, ואחר שפלפל בזה העלה דודאי במשך ה' או ו' שעות שהיתה המגופה פתוחה, לא נמר ריחו וטעמו, וגם שהיה עומד במקום גבוה שאין לחוש כ"כ שיפול בו דבר מאוס, וגם שהיה בחורף שאין

מצויים זבובים וכדומה שנחוש שיפלו בהיין, ונפ"מ שיש להתיר לקידוש וכדעת המג"א. והאחרונים שכתבו שעה מועטת לא דקדקו בלשונם. ע"ד.

ובספר קצות השלחן (בדי השלחן סימן מו אות ב) כתב ע"ד המגן אברהם, שלא פורש שיעור הזמן של שעה מועטת. ושמעתי מפי זקני הגאון ר' משה צבי נאה שיש ללמוד מליל פסח שמוזגים כוס שני ואומרים עליו ההגדה וסיפור יצי"מ, ועומד כך כ"ארבע שעות עד שתיית הכוס השני, אלמא שעד כארבע שעות חשיב שעה מועטת. ע"ש. ולא זכר שר מ"ש הדברי מלכיא"ל הנ"ל.

ומה שכתבנו גבי יין המונח במקרה, כ"כ בכף ואמנם כל זה לענין קידוש וכדו', וברכה של מצוה על היין, אבל יין מגולה כשר לשתייה בפורים, דלא שייך בזה הקריבהו נא לפחתך, וכן כשר למצות ושמתח בחגך, דדוקא לקידוש וכדו' אינו ראוי, דהיין בא למצוה. משא"כ בנ"ל העיקר הוא התוצאה שתבוא מהשתייה.

עבר וקידש על יין מגולה

שום חשש סכנה, וכבר קידש ויצא י"ח קידוש מה"ת, ושתה מן היין, איכא למימר דבדיעבד מיהא יצא י"ח. ושם (סימן יב ד"ה והדבר) הוסיף, שבזה"ז שאין אנו מקפידים על הגילוי, ואף לכתחלה אנחנו שותים ממנו, מהיכא תיתי לאסור את היין לגמרי לקידוש, ולעיכובא, משום הקריבהו נא לפחתך, ומשום מיאוס, בדבר שרוב העולם אין נזהרים בו כלל. ע"ש.

והנה כדבריו כתב הראב"ה (פסחים סימן תקכד), יין מגולה אין מקדשים עליו, והני מילי בימיהם שהיו נחשים מצויים, אבל לדידן, לא. עכ"ל. נמצא שראב"ה מתיר להדיא בזמנינו אפילו לכתחלה לקדש על יין מגולה, וחולק על מ"ש רבינו יצחק בן גיאת, שאוסר גם בזה"ז. וכן נראה מדברי הרב המחבר ספר הנייר (עמוד ד).

ויש לנו לומר שלכל הדעות בזה"ז לא אסרינן בדיעבד, דאפוי פלוגתא לא מפשינן. וע"ע

בשו"ת ציוני ח"ב (שנת תרלה, ס"ס נו) שכתב, שעצם הדין והטעם של רי"צ גיאת אינו מוכרח, דלא דמי כלל ליין שהיה מגולה בזמנם, והעבירו במסנת, שהיה אסור לנסכים, שאף על פי שעתה אין סכנה, מ"מ כיון דמעיקרא קודם שהעבירו במסנת היה בו חשש סכנה, עד שהוצרכו לסננו ולתקנו, מ"מ יש גנאי לשתותו משום הקריבהו נא לפחתך, אבל בזה"ז שאין שום חשש סכנה מעולם, הו"ל כאילו לא נתגלה כלל, וליכא גנאי כלל. ומטעם זה היקל המגן אברהם בנתגלה שעה מועטת. עכ"ד.

ומה שכתבנו לגבי דיעבד, הנה מרן החיד"א בברכ"י (סימן ע"ב סק"א) כתב לדון אם צריך לחזור ולקדש בכה"ג, או לא. וכתב לצדד בזה, שאפילו אם נרצה לסמוך על מ"ש הריטב"א על פי הירושלמי לגבי יין לבן, להקל בדיעבד, מ"מ ביין מגולה, עדיין י"ל שצריך לחזור ולקדש ע"פ מה שאמרו במנחות (סד). היו לפניו שתי חטאות אחת שמנה ואחת כחושה, שחט בשבת כחושה ואח"כ שחט שמנה פטור, ולא עוד אלא שאומרים לו לכתחלה הבא שמינה ושחוט. וכ"פ הרמב"ם (פ"ג מהל' שגגות). והרי התם שאף על פי שאין בכחושה אלא משום הקריבהו נא לפחתך אומרים לו הבא שמנה ושחוט, ועבד כמה אבות מלאכות בשבת, אם כן ה"ה לנ"ד, דאף את"ל שיצא ידי קידוש ביין מגולה, אמרי' ליה שיקדש פעם אחרת. (ובסוף הסימן הובאו שם דברי הרב מחנה יהודה סימן רל, שהכריע לדינא שאף בדיעבד לא יצא). ע"ש.

גם בפתח הדביר (סק"ג) פסק, בשם הרב מנחת יהודה (סי' רל). שצריך לחזור ולקדש.

אולם מהר"ח פלאגי בשו"ת נשמת כל חי (סימן יג בד"ה ושור), כתב לנכון לחלק בין ההיא דמנחות לנ"ד, דשאני ההיא דמנחות דמיירי בקרבן שהוא צורך גבוה, ולא השלים המצוה לגמרי משום שנא' הקריבהו נא לפחתך, נורחמנא קפיד שהקרבן יהיה מן המובחר, כדרשינן במגילה (כה). את הכבש "האחד", מן המיוחד שבעדרן. אבל בזמנינו מי שקידש על יין מגולה, שבזה"ז אין

וכן נראה להקל מדברי רבינו דוד עראמה (פרק כט מהל' שבת) שכתב, ואודות יין מגולה, נ"ל שלפי דעת הפוסקים שכתבו ביין שטעמו פגמו, אם הטיל בו מעט יין תיקונו, ה"ה ביין מגולה בזה"ז. ע"ש. ומכיון דקי"ל בש"ע (ס"ס קפב), שבשעה"ד מברכים בהמ"ז על כוס פגום. וכ"כ רשב"ם (פסחים ק), שאם אין לו אלא יין פגום, יכול לקדש עליו. וכ"כ התוס' (שם ד"ה קפיד), בשמו. וכ"כ רבינו אשר בר חיים בספר הפרדס (שער ט עמוד קיד). וכ"כ המשנ"ב (סי' רעא ס"ק מג). ושם בביאה"ל (ר"ס רעב) כתב לחלק בין ההיא דמנחות לנ"ד. ע"ש. ממילא מוכח דביעבד אף ביין מגולה שקידש עליו יצא. וכ"פ בכף החיים (סימן ע"ב אות י'), שלפענ"ד קשה הדבר לומר לחזור ולקדש, מאחר דקי"ל דקידוש על היין דרבנן, ובפרט בזה"ז דלא קפדינן אגילוי, ורוב בני אדם שותים אותו, די"ל מאחר ונעשה המעשה וכבר קידש, שיצא בדיעבד, וא"צ לחזור ולקדש. ע"כ.

ויש לצרף בזה סברת האומרים דבזה"ז שאין נחשים מצויים בינינו, ליכא למיחש ליין מגולה. וכמבואר רוב הדברים הנ"ל בשו"ת נשמת כל חי ח"א, בהערות ממרן אאמו"ר שליט"א שנדפסו בריש הספר.

ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (חלק אורח חיים סימן לו) כתב, שלא ראינו מי שכתב כדברי הכף החיים בזה. אולם הנה לפנינו דעת המהר"ח פלאגי בנשמת כל חי שמיקל בדיעבד, ומ"מ נראה שדוקא בקידוש של לילה, יש לחוש לאיסור ברכה לבטלה, ואין לחזור ולקדש, אבל ביום שאין רק ברכת בורא פרי הגפן, טוב לחזור ולקדש על יין כשר. וכ"פ בשואל ונשאל שם. וראה עוד בח"א (סימן מו' מז). ומ"מ אם היה יין לפניו ובשעת הברכה היה דעתו לשתות עוד, אינו יכול לחזור ולקדש בברכת הגפן. וראה בחזון עובדיה שבת ב' (עמוד נח).

ובאמת אטו משום הקריבהו נא לפחתך יהיה הקרבן פסול בדיעבד, והלא הדבר ברור דביעבד אם שחט בהמה כחושה לקרבן, בודאי שיצא י"ח, דהא דכתיב מבחר נדריך הוא רק למצוה לכתחלה, ואם כן ה"נ לענין קידוש ביין מגולה בזה"ז י"ל שיצא בדיעבד.

וכן העלה הרה"ג רבי אברהם פינטו בשו"ת עזרת

מצר (סימן יב עמוד עד), דביעבד אם קידש על יין מגולה, כל שלא נמר ריחו וטעמו, יצא. ולא דמי לשחט כחושה בשבת, שהיא ניכרת בעיני כל רואה שהיא כחושה, אבל יין מגולה לא נשתנה כלל ממראית יין וכו'. ונראה עוד שאם אין לו יין אחר זולת יין מגולה, מקדש עליו לכתחלה, שהלכה רווחת בידינו דשעה"ד כדיעבד דמי. ע"ש. וכ"כ בספרו משפט כתוב (סי' ערב). [וכן הגר"ח פלאגי בכף החיים (סי' לו אות כה) הביא דברי הרב משפט כתוב].

וכן בשו"ת דברי חיים טוביה (סימן ח דף יג). עמד ע"ד הברכ"י, וכתב להשיב על דבריו, וסיים, העולה ממה שכתבתי שרק לכתחלה אין לקדש על יין מגולה, דלמצוה אמרינן הקריבהו נא לפחתך, אבל בדיעבד אם קידש על יין מגולה, בודאי שיצא י"ח. ע"ש. ומכ"ש בהגלות נגלות דברי הראב"ה הנ"ל. וכן מוכח ממ"ש בספר בגדי ישע (סימן ערב), שאם אין לו יין אחר מקדש על יין מגולה. ע"ש.

ובשו"ת דברי מלכיאל (שם) כתב, דאף יין שהיה מגולה לגמרי אינו פסול אלא לקידוש לילה, אבל בשחרית שרי. דאע"פ שפג ריחו וטעמו, מ"מ לא גרע מחמר מדינה. אא"כ יש לחוש שנפל בו דבר מאוס, שיש בו משום הקריבהו נא.

גם הגרעק"א (סימן רעב ס"ד) אחר שהביא מ"ש הרמב"ן לפסול יין לבן לקידוש, והתיר להבדיל עליו, דלא גרע משכר. כתב ע"ז, ולפ"ז בקידוש דשחרית מותר לקדש ביין לבן. וסיים, ואפשר דבכל הני דפסולים שבסימן זה (ומהם יין מגולה), הוא כן, דלא גרע משכר. ע"ש.

ומשמע קצת שגם לקידוש של הלילה בדיעבד מיהא יצא י"ח. ומ"מ נראה שדוקא בקידוש של לילה, אם קידש על יין מגולה, אין לחזור ולקדש, שיש לחוש לאיסור ברכה לבטלה, אבל ביום שאין שם אלא ברכת בורא פרי הגפן, אם יש לו יין אחר, טוב לחזור ולקדש על יין כשר. [וכמ"ש בשואל ונשאל הנ"ל].

ובספר ברכת יצחק (שבת א עמוד רנו, רסא) כתב שיין מגולה יש לפסולו אפילו בדיעבד לכ"ע, ושיעור גילוי הוא ששה לילה שלם. וכן יין שריחו רע פסול אף בדיעבד. ע"ש טעמו.

ולכאורה קצת קשה, דזה מנין לו, שמא מה שהותר לשתייה בימיהם על ידי מסננת, אליבא דרבי נחמיה, ובכ"ז נאסר לניסוך ולקידוש, זה דוקא כשנמצא ארס במסננת, אבל אם לא נמצא כלום, וכמו בזמנינו דלא חיישינן לגילוי, ובפרט כשכבר קידש ושתאו כולו ולא ניזוק, נמצא שכשר היה לקידוש, ולכאורה ודאי עדיף הוא כשלא נמצא בו כלל ארס, מעבריה במסננת וסיננו מהארס.

אלא שהראוני בסידור ר"ע גאון (סדר שבת) שכתב וז"ל: ולאפוקי נמי מגולה, דילמא נפל מידי וכו', ואע"ג דעבריה במסננת, ולא אשכח בה ולא מידי, אפילו הכי הקריבהו נא לפחתך. עכ"ל. וכן הוא בסידור רש"י (ס"ח תפ"ט) אע"ג דעבריה במסננת ולא אשכח ביה מידי אפילו הכי הקריבהו נא לפחתך וכו'. עכ"ל. וכן הוא בספר העתים (עמוד 204). ומוכח להדיא כדברי הגר"א שע"י המסננת אפשר גם להבחין [לשיטת רבי נחמיה] האם בכלל היה ארס, ואפ' שנבדק ונמצא שלא היה בו מידי, אפילו הכי נפסל משום הקריבהו נא לפחתך, ומוכח שהפחות והסגנים מקפידים אפילו כשנמצא היין נקי מכל ארס, מכיון שהיה מגולה ללא נוכחות אדם ער. והוצרך לבדיקה ונפל בו ספק, וא"כ ק"ו לגבוה שנפסל. ולכן פסול לניסוך וקידוש. וכל זה ג"כ דחיה ברורה לדברי הציוני הנ"ל. [שהובא בחזון עובדיה שבת ב]. ולכאורה נראה שלדעת הטור שפסק כהר"י"ץ גיאת ומרן הש"ע ורב עמרם גאון ורש"י וספר העתים, אף בדיעבד אם קידש לא יצא ידי חובה וצריך לחזור ולקדש, דלא נזכר בדבריהם שום רמז לחילוק בענין דיעבד ולכתחלה. וכשם שאם קידש על יין שריחו רע שצריך לחזור ולקדש כמו שביארו בדעת מרן הברכי יוסף והמשנה ברורה (סק"א) כך לענין יין מגולה. וכן כתב להדיא הברכי יוסף גם לענין יין מגולה, והאריך להוכיח כן שאפילו בדיעבד צריך לחזור ולקדש על יין כשר, וכן פסקו הרב מחנה יהודה, והרב פתח הדביר.

ואמנם לדעת האחרונים הנ"ל שהכשירו בדיעבד, צ"ל שבזמנינו גם מרן הש"ע יודה שאין לפסול בדיעבד יין מגולה, שכל הטעם לפסול יין מגולה משום הקריבהו נא לפחתך, (ברכות צ"ז:) וכיום גם הפחות והסגנים והשרים והמלכים אינם

ואמנם במחכ"ת אין זה מדרכי ההוראה להורות לחזור ולקדש בברכה, בלא לעיין בספרי האחרונים ולחוש להחולקים, והא קי"ל דסב"ל. והיה לו לחוש לראבי"ה שכתב להקל בזה בזה"ז. [ומרן הב"י לא ציין לד' הראבי"ה]. וכן נראה מספר הנייר, ור' דוד עראמה [שעכ"פ יכול לתקנו ע"י טיפת יין], וכ"פ הגרעק"א, ובשו"ת ציוני הנ"ל, ומהר"ח פלאגי, וכף החיים, שו"ת עזרת מצר, שו"ת דברי חיים טוביה, ספר בגדי ישע, שו"ת דברי מלכיאל. ואילו היה מעיין בילקו"י (מהדורת תשנ"א) היה מרויח לידע דעת הפוסקים הנז' ולא היה מורה לחזור ולברך בדבר שיש בו חשש ברכה לבטלה.

ויש להוסיף על כל הנ"ל, דהנה איכא סברא בזה לענין דיעבד, שהרי אחר שקידש על יין מגולה ושתה ממנו, ולא ניזוק כלל, הרי שהוברר הדבר למפרע שלא היה ביין בית מיחוש כלל. וממילא יהיה כשר בדיעבד לקידוש. וכל הפסול לניסוך הוא משום דלפי חכמים אין דרך לסנן את הארס ואין דרך לבדוק אם יש בו ארס או לא, ולרבי נחמיה אע"פ שאפשר לסנן את הארס, מכל מקום נמאס הוא, מפני שהיה בו ארס, ואין מביאין אותו לפני הפחות והסגנים. אבל אם אפשר לברר שלא היה בו שום ארס כלל, מגלן לאוסרו משום הקריבהו נא לפחתך, הרי אינו מאוס. ובנ"ד שהוברר שלא היה בו שום ארס, שהרי שתה מהיין ולא ניזוק, והוברר שהיה כשר גם לקידוש, ולכן בדיעבד יצא ידי חובת קידוש.

אלא שהגר"א כתב על דברי הש"ע "ולא על יין מגולה אפילו האידנא" כמו בימיהם אפילו במסננת. ע"כ. ומוכח שמשווה את זמנינו שאין בו חשש גילוי, לזמנם שסינן במסננת ולא נמצא בו שום ארס, גם לא במסננת. ומוכח דס"ל שלא רק כשהיה ארס ביין וסיננו לגמרי והוציא הארס, היין נפסל, אלא אפילו כשהוברר שלא היה בו ארס כלל, נפסל לניסוך, והוא הדין לקידוש. והראוני שכן פירש בדבריו תלמידו הדמשק אליעזר בחיבורו על הגר"א, דבמגולה אסרינן אף בדליכא סכנה, כגון דעבריה במסננת, וא"כ ממילא במגולה אף האידנא דלא חיישינן לסכנה דמגולה, אפ"ה אסור לקידוש, דלא עדיף ממאי דמעביר במסננת.

שע"פ רוב בכל סעודה הביאו לפניו יין. וכיום אין זה מצוי אלא בסעודות חשובות, וגם יין מגולה יש לו חשיבות אצל השרים, ולכן בדיעבד כשר לקידוש. [ובזה אתי שפיר דהאחרונים הנ"ל לא פליגי ח"ו על הראשונים הנ"ל, אלא דס"ל לחלק בין זמנם לזמנינו].

יודעים להבחין בין יין מגולה ליין סגור, ואינם מקפידים בזה. ובפרט שכיום אין היין מהווה מרכיב חשוב כ"כ בכל ארוחה, ולא כמו שהיה בזמן חז"ל שהיין היה מצוי בשפע, ואפי' היחידים היו מברכים ברהמ"ז על היין והיו משתמשים ביין אפילו לרבץ את הקרקע, וכל הש"ס מלא בכך,

תערובת יין מגולה ביין כשר

ולא דין סכנה, מ"מ השכל מחייב דהוא איסור קל לענין זה, ועכ"פ במקום הפסד רב דרכי להקל בזה. עכ"ד.

ובספר אשרי האיש כתב בשם הגריש"א, שא"א לערב יין מגולה ברוב יין שאינו מגולה כדי להכשירו לקידוש, כיון שאין מועיל בזה ביטול. ע"כ. אולם מדברי הפוס' מבואר לא כן, וכמשנ"ת. ושו"ר בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה או"ח סי' לה) שדן בזה מסברא אם שייך כאן ביטול ברוב, ובסו"ד כתב שיותר נראה דכיון דאיסור זה הוא מטעם הקריבהו נא לפחתך א"כ הו"ל כשאר דברים האסורים דבטלי ברובא מין במינו מדאורייתא, ומדרבנן בשישים, ולא אזלינן בהא בתר השרים והסגנים אם קפדי או לא קפדי, כמו שאין אנו רשאים לאסור מטעם זה אם ראינו קפידא בשאר פרטים לגבי השרים והסגנים במה שלא אסרוהו רבנן שאין לנו לחדש גזירות מדעתנו. וא"כ בדאיכא ששים מיהא שרי. עכ"ד.

וכבר מפורש בדברי רבינו דוד עמראה הנז' (שבת פכ"ט הי"ד) שמועיל לערכו ביין אחר. וז"ל שם: ובמגולה נלע"ד דלאותם הפוסקים דבטעמו אם הטיל בו יין מעט תקנו ה"ה במגולה שסיננו. ע"ש. גם בשו"ת שמחת כהן (או"ח סי' עה) דן בזה אם מהני שיוסיף עליו יין כשר כדי שיהיה ראוי לקידוש, והביא מ"ש הרד"ע הנז'. גם בספרו זכרי כהונה (ח"א מערכ' אות יג) הבי"ד הרמ"ע הנז', וכתב, די"ל דבלא סיננו איכא בלא"ה משום סכנה אבל בסיננו דלית ביה רק משום הקריבהו נא לפחתך וכמ"ש הרב ז"ל בתחלת דבריו מהני להטיל בו יין מעט כמו בפגום. ע"כ. וראה עוד למהורמ"ז זצ"ל בספרו ויען משה (אות כז). ובספר חוט השני (ח"ד פפ"ה ס"ק יא) כתב שמסתבר שמועיל ביטול ברוב לתקן את היין. [ובפרט לסברא שכתבנו לעיל שבדיעבד אם עבר וקידש על יין מגולה יצא ידי חובת קידוש, דבזמן הזה גם השרים מעלים

ויש לעיין בבבבוק יין מגולה שסגרוהו בפקק, ונתערב עם ב' בקבוקים אחרים של יין שאינו מגולה, אי שייך בזה ביטול, שהרי מסתפק שמא יתגלה אחר שיקדש שייך שקידש עליו טעמו פג, ולפ"ז לא שייך בזה ביטול ברוב. ושמא אין שייך ביטול בדבר של מציאות, וכאן יש חסרון בעצם היין. וצ"ע.

והנה מצאנו כה"ג בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן ד) לגבי יין מבושל למ"ד שפסול לקידוש, וז"ל שם: שאלה. היין אשר ימזוג בו יין מבושל אם יש לברך עליו בורא פרי הגפן אם לאו. תשובה. אם יהיה הרוב מן היין שאינו מבושל מברכין עליו בפה"ג, אבל אם הרוב הוא מן היין המבושל מברכין עליו שהכל, וזה אינו ראוי לקידוש היום מפני שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח, וכיון שיש בזה מן המבושל אינו ראוי לגבי מזבח ואין אומרים עליו קידוש היום. ע"כ. וכ"ה בשו"ת הר"ף (סימן רצה) ובריקנטי (סי' עז). ומבואר שאם הרוב אינו מבושל כשר. הרי שהיין המבושל מצטרף להשלים לשיעור רביעית.

אך שאני התם שהוא בדרך מזיגה, משא"כ בכיטול חד בחד או חד בתרי. אלא דאכתי י"ל דאף אם אין כאן משום ביטול ברוב, יש כאן משום הלך אחר הרוב, ובכלל בקבוק שיקח יש לתלות שהוא מן הרוב, ויכול לקדש עליו, ולו יהא אלא ספק, אפשר להקל בספיקו משום סד"ר לקולא.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן קיא) כתב דלכאורה יראה דאם יש לו יין אחר שלא נתגלה, מותר עכ"פ לבטל יין שנתגלה חד בתרי, דהא אפי' בסכנה ממש דעת הרבה פוסקים דאין איסור מבטל איסור לכתחילה, ובפמ"ג (ביר"ד סי' קב) נסתפק בסכנה, ואף שיש לומר דלענין קידוש חמור דיש משום הקריבהו לפחתך, וזה דין איסור

על שולחנם יין כזה, ואינם מבחינים בין יין מגולה ליין סגור, ולפ"ז י"ל דמהני ביטול].

דין משקין מגולין בזמן הזה - אם מותר לשתותן

שאו היה אסור גם משום סכנה, וס"ל שחכמים אסרו בכלל גזירתם גם את הספק. וראה בשו"ת בית יהודה (יור"ד סימן כה) אם משקין מגולים שייך בהם ביטול בשישים. ובח"ס (יור"ד סי' קא) כתב דהעיקר דמהני ס' וכמו שבכל האיסורים בביטול ס' הוא ביטול המציאות, ע"ש.

ויש לעיין, האם בני אשכנז המחמירים בגילוי, יכולים מאידך להקל בטיפוח בשבת, יעויין ברמ"א (אר"ח שלט ס"ג בהגה).

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק כב סימן מא) כתב הרב השואל שמבואר בנו"כ של הש"ע שגם בזמן מחמירים בגילוי. וזה צ"ע שאינו כן. וגם הפ"ת לא כתב רק בתורת חומרא ולא שהעיד שכן המנהג, ואדרבה המנהג פשוט להיפך וכפי דברי מרן והראשונים.

ובצי"א שם נשאל במשקים שהיו בתוך ארון שסגור חזק, או במקרה, באופן שלא יתכן שיכנס נחש, האם ג"כ יש בו משום גילוי, כיון שסו"ס המשקים גלויים, או"ד שאין מציאות שיבוא לשם נחש מותר כיון שנמצא במקום שמור. וכתב שנראה להתיר בזה, דזיל בתר טעמא. ובספר שמירת הגוף והנפש (שם) כתב, שכאשר השאירו משקין מגולין במקרה, הורה מרן החזו"א זצ"ל שיש להקל דנחשב מכוסה. ונראה שהו"ה בארון סגור, שאין הטעם משום הקור שבמקרה שאין הנחש נכנס לשם, אלא משום שאין מציאות שיבוא לשם נחש, ומטעם דלא על כגון דא היתה גזירת חכמים. ובשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן סג) כתב שגם למחמירים בזה"ז, יש להקל בצלחת מגולה שנמצאת בתוך המקרה, ובפרט בזה"ז דמן הדין אין חשש כלל, וגם יראה דאין נחש דרכו במקומות קרים כאלה, וא"כ י"ל שמעיקרא לא היו בכלל גזרה בכה"ג, וכמו תבשילין שאין נחש אוכל מהם וכיו"ב במשקין כמבואר בש"ס. עכ"ד.

דין משקין מגולין בלילה שהיו בכלי מתכות

בראשו, האוכל שום קלוף וכו' והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה וכו'. האוכל שום

כתב הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פי"א ה"ה) הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכו', ולא ישתה מים מגולים שמא שתה מהן נחש וכיוצא בו מזוחלי עפר וישתה וימות. ואלו הן המשקין האסורים משום גילוי, המים, והיין, והחלב, והדבש, והציר, אבל שאר כל המשקין אין מקפדין על גילויין שאין בעלי ארס שותין מהן. ע"כ. ואיסור זה הוא אפילו בזמן מועט, שהוא שיעור בכדי שיצא הנחש הקטן מאוזן הכלי וישתה (חולין י). ולפ"ז האידנא דלא שכחי נחשים אין חשש. וכמו שפסק מרן בש"ע (יור"ד סי' קטז ס"א) משקים שנתגלו, אסרום חכמים, דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס. ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו, מותר. ע"כ. והוא ע"פ דברי התוס' (יומא עז: ע"ז לה. ד"ה חדא. ובביצה ו. ד"ה והאידנא. ועוד) שאין בזה משום דבר שבמנין.

ובפתחי תשובה (יור"ד שם סק"א) הביא בשם השל"ה (דף עט ע"ב) שכתב דמכל מקום שומר נפשו ירחק מזה, והא ראייה שהרי הטור כתב לכל הדינים אחד מהם לא נותר, עש"ש. ובהנהגת החסיד הגר"א ז"ל כתוב ג"כ שהיה נזהר מאד בדבר זה. ע"כ. וכן כתב בספר פאת השלחן (סי' ב ס"ק לב) בשם הגר"א, שהיה נוהג בכל דיני גילוי, מחמת שיש עוד טעמים נסתרים בדברי רז"ל.

וצ"ע שבביאור הגר"א (יור"ד שם) משמע שמסכים לפסקו של הטוש"ע וש"ר שהאידנא דליכא נחשים לא חיישינן לגילוי. וצ"ל שזו הנהגה שהחמיר בה הגר"א לעצמו, ולא לאסור לכלל הציבור. ועיין. ובספר שמירת הגוף והנפש (סימן מד) הביא שם בשם החזון איש שהחמיר מאד במשקים שנתגלו, ואפילו גם על ספק גילוי. וצ"ע. ושם כתב ששאל את החזו"א למה צריכים להחמיר בזה גם בספק, הלא בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, והשיב החזו"א, דהתקנה נשאר כמו שהיה מקודם ואז היה אסור גם ספק גילוי. והיינו

והנה בגמ' (נדה יז.) איתא, אמר רשב"י ה' דברים הן שהעושה אותן מתחייב בנפשו ודמו

זוגות שאין נזהרים כ"כ. ואמנם יראה דאף אם הדברים להלכה גם בזה"ז, מ"מ קבלתי ממרן החזון איש זי"ע דבכל אלה הדברים אם יש שינוי כל דהו אפשר להקל, וכיון שכן, ניתן לומר דלא הזהירו ע"ז אלא בכלי מתכות דידהו או כלי נתר דידהו שהיו המשקין מונחים על המתכת ממש, וידוע שמוציא ארס מסוכן, אבל כהיום שעשית כלי מתכות שונה מאז וישנו עליהם כעין צחצוח מצופה וכיו"ב, לא ע"ז חל אזהרתם מכ"ש על כלים שאינם מתכת ממש, ויסוד זה שאמר החזון איש, מובא גם בס' מילי דחסידותא להגה"ק בעל דעת קדושים על צוואת דרבינו יהודה החסיד. כן יראה לומר בדרך לימוד זכות על אח"כ בני נביאים, ואין להאריך בדברים שאין לנו השגה בהם. עכ"ד.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סימן ז אות ב) כתב ליישב המנהג שנהגו להכין מים חמים מער"ש בכלי מתכות, והרי מבואר בש"ע הגר"ז דמ"ש חז"ל שאסור לשתות משקים מזוגים בכלי מתכות שעבר עליהם הלילה, כל שכן מים עצמם. ע"ש. וי"ל דס"ל שאין הרור"ר הזאת מצויה בינינו. ויש נוהגים לתת מע"ש מעט תה או קפה בתוך המים הרתחים, וכמו שהביא מנהג זה בשו"ת רב פעלים ח"ג (האר"ח סי' יא), ובבן איש חי ש"ב (פר"ב אות ח). ונראה שחששו קצת למ"ש הגר"ז, דמים בכלי מתכות שעבר עליהם הלילה שורה עליהן רו"ר, ולכן התחכמו לתת קפה או טי בתוכם. דדמי למ"ש בב"מ (כ"ט:) כסא דחרשין ולא כסא דפושרין, ולא אמרן אלא בכלי מתכות וכו', ולא אמרן אלא דלא שדא ביה ציביא. ופרש"י, ציביא, כל דבר שנותנים לתוך המשקה או עשבים או תבלין או עיקרי בשמים קרי ציביא. ע"כ. ומש"ה נפקי מתורת משקים מזוגים הואיל ונתנו בהם תבלין, ויש להם שם בפ"ע. ומ"מ נראה דאי משום הא לא איריא. דהא אמרינן נמי התם, ולא אמרן אלא דלא צויין. ופרש"י, צויין, רותח. ומכיון שע"פ הרוב מרתיחים את המים מע"ש, לית לן בה. ומכ"ש שי"ל שאין לדמות הענינים זל"ז. ולכן יותר נכון לומר דאין הרור"ר הזאת מצויה בינינו. וכמ"ש הגמ"ר לגבי ביצה קלופה, דהא כולהו בחדא מחתא מחתינהו בגמרא. שו"ר בשו"ת מחשבות בעצה (חיו"ד סי' ה) שכ' להוכיח דבמים אין קפידא, וכדמוכח בהרא"ש (פ"ה

קלוף כו' ואע"ג דמנחי בסילתא ומצייירי וחתמי, רוח רעה שורה עליהן. והשותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה, א"ר יהודה אמר שמואל והוא שלנו בכלי מתכות, אר"פ וכלי נתר ככלי מתכות דמו. ע"כ. ובמסכת דרך ארץ (פרק היוצא ה"ד) איתא, השותה משקין מזוגין ומשקין מגולין שלן עליהם הלילה, דמו בראשו, מפני הסכנה. וכ"ה בראשית חכמה (פרק דרך ארץ הקדמה) השותה משקין מזוגין ומשקין מגולין שעבר עליהם הלילה דמו בראשו. ובמנורת המאור (הוספות עמוד 601) הנוסח: ה' דברים העושה אותן דמו בראשו, הנוטל צפרניו זו בזו וזורקן לרשות הרבים, האוכל שום קלוף ובצל קלוף וביצה קלופה, והשותה מים מגולין ומשקין מזוגין שלן עליהם הלילה. ע"כ. ובירושלמי (ברכות פרק ז' ה"ה) איתא, השותה משקין מזוגין שעבר עליהן הלילה דמו בראשו. א"ר יוחנן והן שלנו בכלי מתכות. וכ"ה באו"ז (ח"א סי' רח) ובכל"ב (סי' קיח). וע"ע בצוואת ר"א הגדול (סי' סב). וצריך לומר שכל זה נמי רק בכלי מתכות, וכפי המפורש בגמ' שלנו, וגם את"ל שהברייתא חולקת על הגמ' אין לנו אלא מה שנתבאר בש"ס. [ובעה"ש (י"ד שם) העתיק דין זה, אולם החסיד נתנאי הש"ס דדוקא בכלי מתכות וכלי נתר].

ומשמע דקאי על כל סוגי משקין, ומטעם רוח רעה, ולא מטעם נחשים. אלא שהרמב"ם וש"ע השמיטו דין זה. ואולם הובא לדינא באורחות חיים (הלכות מעקה) וז"ל: וסמכו ז"ל על לאו דלא תשים, לאסור לכל דבר שיש בו סכנה, כגון לשתות מים מן האגמים ומן הנהרות לא בפיו ולא בידו אחת, ולא יניח פיו על גבי הסילון וישתה מפני סכנת עלוקה, וכן מים מגולין. וכן השותה משקין מגולין שעבר עליהן הלילה והוא שלנו בכלי מתכות. גם בש"ע הגר"ז (ח"מ בדיני שמירת הנפש ס"ז) הביא דין זה, וכן הביאו הד"ת (יו"ד סימן קטז ס"ק עט).

והעולם אין נזהרין בזה, ובשו"ת שבט הלוי (חלק ח סי' ב) נשאל מדוע אין נזהרין בזה, והשיב, שעלינו לדעת שסו"ס לא הובאו הדברים להלכה לא ברמב"ם ולא בטור ושו"ע, ואולי ידעו שהם דברים סגוליים שקשה לעמוד עליהם ושומר פתאים ה', וכעין שכתבו התוס' לענין

בזה. נמצא שכמה אחרונים חוששים לד' הגר"ז, וכתבו לקיים דבריו. וכן הובאו דברי הגר"ז להלכה, בדרכי תשובה (סי' קטז ס"ק ע"ט). ע"ש. ומ"מ כיון שכבר נהגו להקל, וכמו שהעיד בגדלו האדר"ת בקונט' עובר אורח הנ"ל, י"ל ע"מ שיסמוכו דהו"ל ס"ס, שמא אין המים בכלל זה, ורק משקין מזוגין אמרו, ובדבר של סגולה אין ללמוד מק"ו. ושמה אין הר"ר הזאת בזמנינו כלל. וכמ"ש הגמ"ר ורש"ל זב"צ, ואין לומר דלא מהני ס"ס במידי דסכנתא, דשאני הכא שאינה סכנה טבעית, אלא סגולית, ומהני בה ס"ס. וכמו שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"א (חיי"ד סי' ט אות ח). ע"ש. וכל דבר שהלכה רופפת בדרך פוק חזי מאי עמא דבר. ע"כ.

בגדר מיעוט המצוי

ולמה נסכן עצמנו בדבר שבנקל יוכל האדם להזהר ממנו, ולפיכך ראיתי לחזור ולהעתיק כל דיני גילוי, אף שהם כתובים בטור וב"י.

גם האור החיים בספרו פרי תואר (שם סק"ב) כתב, איכא לספוקי האידינא אי איכא למיחש לכל מאי דחששו רבנן, אי לא האמת שבעיר מולדתי היא עיר סלא לא שמעתי שנראה נחש, ואם באולי נראה לא זכרו ולא בימיהם ולא בימי הראשונים שהיה אדם שמת מארס ולא הכישו נחש, והן היום בבואי פה עיר פאס לקבוע דירחי ימים עד אמצא מקום למנוחתי נחלת אבותי, הגידו לי בני העיר כי כל החצרים כמעט אית ביהו נחשים ועקרבים, והנחשים מימיהם לא הזיק אדם מעולם, ואדם נחש דרים בכפיפה אחת, גם לא זכרו אדם מעולם שמת מחמת ארס ואצ"ל שלא הכיש נחש, אבל עקרב מחיא ומחיא ומעשים בכל יום. ואיכא לספוקי בהא מילתא אי אמרינן דניחוש לכל חששי דאמור רבנן אי לא, הן אמת דלחששת שתיית עקרב ליכא למיחש, אלא דווקא לניקור דפרי ומאכלים דהכי מוכח מהפוס', אבל לגילוי משקים ל"ח אלא דווקא לדנחש, וכ"כ הרשב"א (ת"ה דף פ"ג). וכיון שכן יל"ע במקומנו זה מאי איכא למיחש לנחשים דהא איתנהו או דילמא דהוי כמאן דליתנהו. ואומר, כי דברי רז"ל שאמרו אין אדם דר עם נחש בכפי' כפי מה שקדם בתורה הוא ישופך ראש וכו' כראי מוצק ונתחייב לומר דאיכא

דברכות). ואף אם נרצה להחמיר במים ג"כ, מ"מ ברותחים לית לן בה. וכעין מ"ש הש"ך (סי' קטז), להתיר הרותחים בעת התקופה. ע"ש. ויותר יש להזכיר ההיא דב"מ הנ"ל. [ובא"ר (סי' א סק"ד) כתב דרו"ר של שינה אינו מצוי בזה"ז, כשם שאין מקפידים בזה"ז על גילוי זוגות מפני שאין הר"ר היא מצויה בינינו. ושכ"כ הדמשק אליעזר].

ובספר ארחות חיים בקונט' עובר אורח (סי' ד) נשאל בדין מים בכלי מתכות שעבר עליהן הלילה, והביא דברי הגר"ז שכ' להחמיר בזה, אכן מנהגינו להחזיק מים בחבית של נחושת תמיד וכו', ובע"כ דלא חיישינן אלא במשקין מזוגים ולא במים. וראי' לזה מסוכה (מח): שהיה ממלא צלוחית של זהב, לניסוך המים. עכת"ד

והנה בזמן הזה יש מקומות שמצויים קצת נחשים כמו במושבות, או במקומות שבונים בניה חדשה באיזור שהיה שמש זמן רב, ויש לדון אם יש לחוש בהם לגזירת רז"ל של גילוי, וצ"ע אם תלוי זה בדין מיעוט המצוי. ובגדר מיעוט המצוי דעת המשכנות יעקב (סי' י"ז) אחוז, וכתב בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן סג) שטוב להתחשב במש"כ המשכנות יעקב דשיעור מיעוט המצוי הוא 10 אחוז. וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' פא ח"ה סי' קנו) מה שתמה ע"ז, והעלה להחמיר אף בפחות מעשרה. והעידו ששמעו מהרב אור לציון זצ"ל שהוא עד 17 אחוז. אולם מדברי הריב"ש (סי' קצא) מבואר שהוא קרוב למחצה, וכתבנו בזה בילקו"י (מצוות התלויות בארץ סימן שא עמ' תרסד). וצ"ע מנ"ל להרב אול"צ השיעור שהזכיר, דאי משום שמצינו כן לגבי תערובת מים ביין, י"ל דשאני התם דהכל תלוי בטעם ומנהג המדינה, ואין לזה קשר למיעוט המצוי.

והנה בפרי חדש (שם סק"א) כתב, המחבר קיצר בדין משקים שנתגלו לפי שאין נחשים מצויים בינינו, אבל בארצות המערב יש הרבה מקומות דשכיחי בהו נחשים ועקרבים, וגם פה ירושלם תוב"ב ואגפיה אע"פ שאינן מצויין הרבה מכל מקום מצויים קצת, וראוי לכל ירא לנפשו להזהר בהם, ובמצרים זה שנה אחת בקירוב הניחו מין תבשיל אחד מגולה, וכל אותם שאכלו מאותו תבשיל נסתכנו הרבה ובעל הבית מת,

ג. מה שמצוי כיום ביקבי יין רבים, שאחר עשיית היין, מניחים את היין בחביות פתוחות שבוע ימים, או יותר מכך. [ומכוסה רק ברשת, לבל יפלו שם זבובים וכו']. מותר לקדש על יין כזה, ואין בו משום יין מגולה, שכל שאינו מפיג טעמו וריחו אין להקפיד בזה. ועוד שהיין המונח מגולה בחביות, הוא תוסס, ומותר לקדש לכתחלה על יין תוסס שהיה מגולה, וליכא בהא משום הקריבהו נא לפחתך. ג)

כלל שטועמים מהמאכלים, ולא שמענו שנסתכן מי שטעם מן המאכלים במקומות כאלו. ואה"נ אם חלילה ימצא איזה חשש כזה ראוי לזהר ולהזהיר. ואולי מ"מ יש מקום לאסור מצד הדין, שכל שמצויים קצת נחשים אע"פ שאינם מצויים בביתם ואין חשש שיגעו במאכלים ומשקים, הרי הוא בכלל תקנת חז"ל למקומה שגזרו לאסור בכל מקום שמצויים נחשים. אך אינו מוכרח. [ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן פה) תמה ע"ד הפר"ח שהרי מרן מרא דארעא דישאל והעיד שאינם מצויים, ופסק לכולם]. וגם מסתבר שגם בזמנו של מרן היו מצויים מעט נחשים בחצירות, וכמו במושבות, ואעפ"כ סתם מרן להתיר. ועיין. וע"ע בתורת הבית להרשב"א (הארוך בית ג שער ה דף ז ע"א) שכתב, ובמקומות אלו שהקלו בגלוי אפשר מפני שאין הרחשים מצויים ושומר פתאים ה'. ע"כ.

למיחש ואסור כל דאיכא למיחש למידי. ושאלתי זקן אחד כאן וא"ל שבזמנו בבית אחת אכלו תבשיל שנתגלה ונסתכנו כל בני הבית ומת אחד מהם וא"כ כל העובר דמו בראשו ושומר פתאים ה' ברם להא מילתא דאמרי' בש"ס להחמיר במים המגולים שלא יתנם לפני בהמתו ולא ירחוץ בהם פניו ידיו ורגליו וכדו' אין להחמיר כי לא שמענו מעולם שאירע תקלה ברחיצת המים המגולים אפי' בהולכי דרכים ומדברות ובענין ניקור התאנים וכדומיהם דאי' למיחש לארס השרצים אסור בזה"ז. ע"כ.

ומכל מקום מלבד שמרן כתב בסתם שאין חוששין לגילוי בזה"ז, עוד אפשר שכל זה דנו הפר"ח והפר"ת כאשר היו מצויים נחשים באחוזים מסויימים, לא כן בזמן הזה שגם במושבות וכדו' כמעט אינם נמצאים, ועוד שעכ"פ אינם נכנסים לבתים, וכ"ש שאין חשש

לקדש על יין המונח בחביות פתוחות שבוע ימים

כלל בכך. ואדרבה סבורים הם שעשוי כן לטיב היין. ע"ש. ויש להוסיף טעם להיתר, מפני שהיין המונח מגולה בחביות, הוא תוסס, וכתב הגאון רבי יהודה אשכנזי בספר מחנה יהודה (חור"מ סימן רל דף רטו ע"ב), שמקדשים לכתחלה על יין שהיה תוסס בשעה שהיה מגולה, וליכא בהא משום הקריבהו נא לפחתך. ע"ש. וכן הובא לדינא בשו"ת נשמת כל חי (ס"ס יד), ובספר פתח הדביר (סימן ערב סק"ד). ומ"ש בשו"ת ויען משה (ס"ס כח), ובשו"ת ישיב משה ח"א (סימן צא) לאסור גם ביין שהיה תוסס בשעה שהיה מגולה, אפשר שלא ראו דברי הגאון מחנה יהודה וסיעתו הנ"ל. ואע"פ ששם כתבו שהוא תוסס תוך ג' ימים, מ"מ בחביות גדולות אלו עובר זמן רב שהוא עדיין תוסס.

ג) הנה מצוי כיום ברוב יקבי היין שאחר עשיית היין, מניחים את היין בחביות פתוחות שבוע ימים, או יותר מכך. (ומכוסה רק ברשת, לבל יפלו שם זבובים וכדו'), ולכאורה יש לחוש לפ"ז שלא לקדש על יין זה. וכבר עמד ע"ז בשו"ת פלא יועץ (עמוד רצג סימן ל), וכתב, שלפי מ"ש המגן אברהם שכל שאינו מפיג טעמו וריחו אף הסגנים והפתות לא קפדי. לפ"ז ליכא בהא משום הקריבהו נא לפחתך, מפני שאינו מפיג טעמו בזה. ע"כ. גם בירחון "הנאמן" (שנה כו תשרי תשל"ז עמוד כג), דן בזה הרה"ג רבי שריה דבילצקי שליט"א, וכתב ליישב עפ"ד המגן אברהם הנ"ל שבזמן מועט שלא נמר טעמו וריחו אף השרים אינם מקפידים ע"ז. אף כאן מדלא חיישי להא יצרני היין, ומשאיירים אותו מגולה, נראה שיודעים הם שהיין לא נפגם

ד. יין שבפי החבית, אף על פי שיש בו קמחים, [נקודות לבנות], מותר לקדש ולהבדיל עליו, ואם אפשר לו טוב שיסנן אותו תחלה, להעביר הקמחים. וכן מקדשים על יין שבשוליי החבית שיש בו שמרים. ומכל מקום מצוה מן המובחר לברור יין טוב לקדש עליו. (ד)

אם יש לאסור יין מגולה שהוא מבושל - וכן יין תוסס אם שייך בו איסור יין מגולה

והיינו דק' על הרב מחנה יהודה, שהטעם דאין חיישינן לגילוי אינו משום נחשים, אלא משום נקיון, ומה אכפ"ל שהוא תוסס.

אולם כבר כתבנו לעיל דהך מילתא דרבנן, ובדין קידוש על היין שהוא מדרבנן, ולכן בספיקו יש להקל, וכמ"ש כהאי גוונא בשואל ונשאל (ח"ד אר"ח סי' מג). ויש לומר שכל שהוא עדיין בדרך עשייתו אינו נחשב לגריעות ופחיתות, וכמו מה שדורכין את היין ברגלים שאינם רחוצות, שאינו פוסל לקידוש. ולכן עכ"פ כשהוא בתהליך הייצור ביקבים אין בזה חשש גם מצד הפסולת ולכלוך שנופל לתוכו. ועוד דאפשר שעיקר הטעם דנקטינן לאסור ביין מגולה הוא משום שנשתנה טעמו וריחו, וכאן לא נשתנה טעמו וריחו. [ועוד יש לומר, שכיון שלענין יין מגולה שאסרו רז"ל שהוא מטעם נחשים, ל"ש ביין כזה ענין מגולה, וכמ"ש (תענית ל. ע"ז ל:) יין תוסס אין בו משום גילוי, ואפשר דמ"ש הרי"ץ גיאת שגם בזה"ז דלא קפדינן אגילוי, עיקר טעמו משום שחיישינן שמא גם בזה"ז הוא בכלל מה שאסרו רז"ל, אך מה שאינו בכלל דברי רז"ל בזמנם, הבו דלא להוסיף עלה, ודיינו שאין רואים בו משום מיאוס. ודו"ק]. ובספר אשרי האיש (חלק ב' עמוד עז) כתב בשם הגריש"א, שלגבי הדין שייך מבושל אין בו משום גילוי, כיון שיינות רגילין בהם הנחשים, יש לחוש לגילוי כל זמן שלא עמד על האור והעלה רתיחות, וכלשון רב האי גאון המובא בטור. ע"כ.

והנה גם בשו"ת שואל ונשאל (ח"א אר"ח סימן מו. ובח"ב אר"ח סי' יא) נשאל לגבי יין תוסס תוך ג' ימים לדריכתו שהיה מגולה אם מקדשין עליו, והבי"ד הרב יש"מ הנ"ל שאסר, ושכתב עוד לאסור ביין דעביד טיף טיף הגם דהפמ"ג נסתפק בזה, וכן כתב לאסור עוד בשכר שנתגלה, הגם דאין בו משום גילוי, וכתב דלא הוצרכו הפוסקים לבאר זה דמאוס וגו'. ע"ש. והעיר עליו שלא הראה שום הוכחה מוכרעת לדבריו בזה ובזה. ומ"מ העלה לאסור, עפמ"ש (ע"ז ל.) דשמאל מבי ארמאה שתי מייא, נהי דאגילויא לא קפדי אמנקירותא קפדי, ופרש"י דמכסין המים שלא תפול בהם פסולת, ע"ש. ומוכח מזה דהגוים לא קפדי אחשש סכנת גילוי רק אנקיון, וזה לענ"ד מה שאמרו שאסור משום הקריבהו וגו' דלא הוי נקי, והשרים והסגנים והעשירים מקפדין ע"ז, וכ"ש לגבוה, וא"כ גם בתוסס שייך זה. וכן יש לאסור ביין דעביד טיף טיף דהגם דאין בו גילוי בימי הש"ס, מ"מ אסור לקידוש משום הקריבהו וגו'. והגם דהפמ"ג נסתפק בזה והפתה"ד כתב להתיר, אין הפתה"ד בדינו לדעת טעמו, ואפשר דסמך על ה' מחנה יהודה, ולא הביא דברי הב"ח וה' בית יהודה שמוכח מדבריהם לאסור. ועוד שנראה שעיקר חיבורו היה חי' על הש"ס, ואח"כ נסדר ע"י מר בריה על הטור, וא"כ נראה בפשיטות דכיון דלא נחית לפסוק הלכה רק כותב כדרך הכותבים חי' ש"ס, אין למדין מזה כלל להלכה. עכת"ד.

מקדשים על יין שבשוליי החבית שיש בו שמרים. ומצוה מן המובחר לקדש על יין טוב

וכן כתב בבית יוסף (סימן רעב) דהא תני ר' חייא מפיה ומשוליה לא יביא, ואם הביא כשר, כלומר לנסכים, וכיון דאם הביא כשר לנסכים, לקידוש לכתחלה נמי כשר. וכ"פ מרן בש"ע (סימן רעב ס"ג), מקדשין על היין שבפי החבית אף על פי שיש בו קמחים (נקודות לבנות). וכן על יין שבשוליי החבית

(ד) בב"ב (צז:) מפי החבית, משום קמחים, ומשוליה, משום שמרים, לא יביא לנסכים, ואם הביא כשר. וע' בב"י דכיון שאם הביא למזבח כשר, קי"ל כל מה שכשר למזבח מותר לכתחלה לקידוש. ע"ש. ומבואר שלענין קידוש מותר לכתחלה. (כדאיתא התם דף צז. ובפירושו רשב"ם שם).

ה. יין כושי, שהוא שחור, כשר לקידוש. (ה)

ו. אין לקדש על יין שטעמו טעם של חומץ, אף שריחו הוא של יין, ואם עבר וקידש על יין כזה צריך לחזור ולקדש על יין אחר, בברכת הגפן וברכת הקידוש. במה דברים אמורים כשנמצא שהיה חומץ גמור שאם היו שופכים ממנו על גבי קרקע היה מבעבע, ונמר ריחו וטעמו, אבל כל שאינו מבעבע אין אנו בקיאים אם הוא חומץ או יין, וספק ברכות להקל. ואם היה הריח של היין כריח של חומץ, אבל טעמו כטעם של יין, מקדשים עליו, שהכל הולך אחר הטעם. (ו)

ז. יין שהחמיץ ונפסל לקידוש, ואחר כך נתנו לתוכו חומר שגורם ליין להשביח, יש אומרים דפסול לקידוש, דאע"פ שחזר ליתן טעם טוב, כיון שנפסל שוב אינו חוזר להיכשרו. ויש מכשירים אותו לקידוש, מאחר שסוף סוף עתה הוא ראוי לשתייה. וכן עיקר. (ז)

אף על פי שיש בו שמרים, ומ"מ מצוה לברור יין טוב לקדש עליו. עכ"ל. אמנם בספר ארחות חיים (דף סד.) כתב, בתוספות כתבו שיין שהעלה קמחים, וא"א לסננו שלא ישארו בו קמחים, אסור לקדש עליו. ע"ש. מ"מ שאר פוסקים לא כתבו כן. ולכן העיקר כמו שפסק מרן להכשיר.

יין כושי, שהוא שחור, כשר לקידוש

ה (גמ' בב"ב נצ"ז:) יין כושי כשר. ופירש רשב"ם, דהיינו יין שחור. וכן פירש רבינו גרשום (הנדפס בגליון דפוס וילנא). וכ"כ רבינו יצחק אבן גיאת (הלכות קידוש עמוד ב.) וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף מג ע"ד). והרמב"ן שם כתב, קשה לי דייין כושי אמאי כשר. וי"ל דייין אדום הוא אלא שלקה (כדאיתא בסוכה לג:). אי נמי כושי אינו שחור גמור, מדלא קאמר "שחור", כדתנן לגבי דמים (בנדה יט. סד:). ע"כ. ומרן בש"ע (ס"ג) פסק שמקדשים על יין שחור.

ומוכח דס"ל כתירוץ הראשון. ורבי אשר בר חיים בספר הפרדס (שער ט עמ' קטז) כתב, ויין כושי שכשר אינו שחור גמור כמו שפירש רשב"ם, אלא שחור כעין אדום הוא, והוא יין של גפנים הגדלים בגנות ופרדסים שמשקים אותם תמיד, ולעולם יינם שחור כעין אדום, כגון יין פרייל שלנו. ע"ש. וזה כתירוץ השני של הרמב"ן. אולם העיקר כדעת מרן הש"ע. ועיין בשו"ת זכר שמחה (סימן לב).

קידוש על היין ונמצא שהיה חומץ

ה (הרמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הלכה טו, והל' יז), וש"ע (ס"י ערב ס"ג). וראה לעיל סימן רעא הערה קכט, גבי חומץ שמבעבע וכו'. וכתב במשנה ברורה (סימן רעא ס"ק עח) כתבו הפוסקים, אם קידש על הכוס וסבר שהוא יין ונמצא שהוא חומץ או מים, יקח כוס אחר של יין ויברך בפה"ג, ויקדש שנית, הכיון שלא היה יין, נמצא שלא קידש על הכוס כלל. [מהרא"י ורדב"ז ומגן אברהם וט"ז. והגאון ר' עקיבא איגר מפקפק בזה בחידושו]. ומכל מקום אם היה דעתו מתחלה משעת ברכה לשתות יין, יותר א"צ לברך שנית בורא פרי הגפן, רק לקדש. ווכל זה שנמצא הכוס מים וכהאי גוונא דבר שאינו משקה כלל אבל כשנמצא שכר או שאר משקה שהיה חמר מדינה באותו מקום אין צריך ליקח כוס אחר לקידוש אלא יברך עליו שהכל וישתה. חיי אדם].

יין שהחמיץ ונפסל לקידוש, ואחר כך נתנו לתוכו חומר שגורם ליין להשביח

ז (הנה שאלה זו הובאה בפני מרן אאמו"ר שליט"א, וצייין לדברי הלב חיים בח"ג (סימן יא) דפסל יין זה לקדש עליו, אך לדעתו יש להכשיר את היין לקידוש, שהרי רב הונא החמיצו לו ארבע מאות חביות יין, ואח"כ חזרו להיות יין, ואם נפסלו לקידוש מה שמחה היא לו, הרי אינו יכול לקדש על היין וצריך למוכרם לשתיה בלבד, ומשמע קצת דחוזר להיכשרו גם לקידוש. וע"ש

ח. יין מגתו [שנעשה בתוך ארבעים יום, או בערב שבת], מקדשים עליו. ולכן סוחט אדם אשכול של ענבים בערב שבת ואומר עליו קידוש היום. וכן מותר לקדש לכתחלה על מיץ ענבים (טהור. ח)

התולעים על ידי מסננת דקה, כשר, אבל עץ לח שהתלע שהתולעים שם דקין, ויש חשש שירדו למטה עם הקמח והסולת ואינן ניכרין לעין, משא"כ ביין שהוא צלול והתולעים נראים אם נשארו שם, שהתולעת צפה, וכיון שבמראית העין רואה שהיין טוב ויפה, ואין בו שום תולעת, אין לנו אלא מה שענינו רואות. ע"ש. והנה הטעם שעץ מתולע אם הוא לח פסול למערכה, אינו קשור לקמח וסולת, אלא מדכת' תמימים יהיו לכם ונסכיהם, וילפינן שכל הדברים הבאים לגבוה יהיו מן המובחר. ועץ יבש אפשר לגרד המקום המתולע, אבל בלח אינו נגרר יפה, וכדפירש רש"י בפרק כל הקרבנות הציבור (מנחות פה:). וכך העתיקו הרדב"ז ומהר"י קורקוס על הרמב"ם שם. ולפ"ז החילוק בין עץ לח ליין ברור, דיין אפשר לסנן היטב במסננת דקה מן הדקה, ויוכשר, כמו שעץ יבש מוכשר בהוצאת התולעים ממנו. אבל עץ לח קשה מאד לנקרו יפה מן התולעים, לכן נפסל. והנה אף שבעת שהיו התולעים ביין לא היה ראוי לקדש עליו, הנה אחר שהסיר מהם התולעים ראוי לקדש עליו, והוא הדין בנ"ד. ומה לי אם הסיר התולעים על ידי מסננת, או שנתן חומר לתוכו שגורם ליין להשביח, אין לנו אלא מה שענינו רואות עתה. ודו"ק.

לקדש על יין חדש שנעשה בערב שבת - סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש

קידוש על הכוס, כדאיתא בברכות (כז:). ובהכי משכחת לה דסוחט ומקדש עליו לאלתר, דעד דמקדש או דמצלי חול הוא. ע"כ. וכ"כ בה"ג (מכון ירושלים הלכות קידוש עמ' קא.). וע"ע בח"י הריטב"א (שבת קמד: ד"ה אמר רב יהודה). וכ"כ בספר האורה (עמוד לח). וכ"פ בשו"ת כנה"ג (סימן א).

[אלא שיש לפלפל בזה לפי גירסת השאלות (שאלתא נד. וסה), ורב עמרם גאון (סדר שבתות ד"ה ואסור לאדם), וסידור רש"י (ס"ה תפט), ומחזור ויטרי (סימן קי ד"ה ומקדש צריך) דגרסי: סוחט אדם אשכול ענבים "לתוך הכוס" ואומר עליו קידוש היום].

שדן ביין שהתלע וירום תולעים הרבה, אבל היין לא השתנה לא במראה ולא בטעם, והתולעים עוברים במסננת, אם מותר לקדש על יין זה, והאם היה מותר לנסך על גבי המזבח יין כזה. והנה מפשט המשנה במנחות (פז:): וברמב"ם (פ"ו מאיסורי ביאה), שאמרו שם, כל היינות הפסולים וכו', ולא מנו שם יין שהתלע, ונמצא דכשר לנסכים וכ"ש לקידוש. ואמנם מרן בש"ע (סי' רעב ס"ג) כתב, מקדשין על היין שבפי החבית אע"פ שיש בו קמחים, הג"ה, ויש אוסרים לקדש עליו, אלא יסננו תחלה להעביר הקמחים. וכתב הב"ח שם, דאם עלה עליו קרום פסול, ואין מקדשין עליו. והא"ר כתב, שכאשר מסיר הקרום אין להחמיר, והביאו המשנה ברורה (סק"ז). [ולכאורה מכאן ראייה שאם מסיר התולעים מהיין ראוי לקדש עליו, אך שמא י"ל דשאני קרום שהוא צף על פני המים, ואילו התולעים מעורבים בו].

ועיין ברמב"ם פ"ו מהלכות איסורי המזבח ה"א, שכתב, כשם שמצוה להיות כל קרבן תמים ונבחר, כך הנסכים וכו', שלא יביא נסכים לא מיין מעושן, ולא סולת שהתלע, וכן עצי המערכה לא יהיו אלא נבחרים, ולא יהיה בהם תולעת, וכל עץ שהתלע כשהוא לח פסול. ע"כ. והחילוק בין יין שהתלע לעץ שהתלע, דביין שהתלע ומסיר

ח) ש"ע סימן רע"ב. ומ"מ כתב המגן אברהם, שמצוה לחזור אחר יין ישן. וכתב בברכ"י, שאף שאין חיוב לקנות יין ישן לקידוש, מ"מ אם רוצה לקיים מצוה מן המובחר יקנה ישן. ע"ש.

ומה שכתבנו שסוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, כן הוא בגמ' (ב"ב צז:). ולכאורה צ"ע שהרי אסור לסוחט בשבת, ובענבים הוא איסור תורה. ומטעם זה פירש הריטב"א (שם) דסוחט בחול מבעוד יום, ואומר עליו קידוש היום בלילה, או אפילו קודם בין השמשות בזמן התוספת שמוסיפין מחול על הקודש, וכדבר דצלי של שבת בערב שבת ואומר

אבל הרשב"א בתשובה ח"ו (סי' תקט) כתב, וטעם סוחט אדם אשכול של ענבים ומקדש עליו, פי' מער"ש ומקדש עליו וא"צ להמתין. וי"א שהוא הדין בשבת, דמשקה הבא על האוכל כאוכל דמי ומקדש עליו קידוש היום. והו"ל כמפריד אוכל מאוכל (רש"י שבת קמד:). ע"כ. וכ"כ המאירי שבת (דף קמד: עמוד תקעא). וז"ל הארחות חיים (דף סד:). וסוחט אדם אשכול ענבים, פירוש מער"ש, ומקדשין עליו בשעתו, וי"א דה"ה בשבת לתוך האוכל, דמשקה הבא אל האוכל כאוכל דמי. ומקדשין עליו קידוש היום. כך מצאתי. ע"כ.

והנה הט"ז (סי' תקס סק"ב) כתב, דהא דקי"ל משקה הבא לאוכל כאוכל דמי, היינו דוקא כשרוב המשקה נבלע באוכל. וכ"כ הפרי מגדים שם. וכ"כ המאמר מדרכי (שם סק"ג). וכ"פ המשנה ברורה (שם סק"ה).

וע' בשער הציון שם שכתב, שאף על פי שהחיי אדם (כלל פא סימן ג) החמיר יותר שצריך שיהיה כל המשקה נבלע באוכל, אגן להט"ז וסיעתו שומעים שהם הרבים. ע"כ.

ויש ראייה לזה מדברי הרשב"א והארחות חיים הנ"ל, דאם איתא שצריך שכל המשקה יהיה נבלע באוכל, איך יוכל לברך בורא פרי הגפן ולקדש על סחיטת הענבים שבתוך האוכל, והרי כל המשקה הבלוע באוכל, נעשה כטפל לאוכל,

לקדש על יין הבלוע באוכל

והנה בספר יד אהרן (רי"ס שכ) כתב בשם הראש יוסף, דהא דאמרינן סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, מיירי בבין השמשות, שבשבת ודאי שאסור. ע"כ. אך לא זכר מהרשב"א והארחות חיים הנ"ל. וגם מ"ש דמיירי בבין השמשות, לאו דוקא הוא, שהרי איסור תורה הוא. והוי כההיא דביצה (יט). דקא רהיט ואזיל בכה"ש, ופרש"י קודם יציאת היום. וכן מצינו בב"ק (לב) ובב"מ (מב). וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ו י"ד סי' כג אות ה). ע"ש.

ובס' האורה (עמוד לח) כ' וז"ל: ואי לית ליה חמרא, מייתי ענבי ועצר להו במעלי שבתא או במעלי יומא טבא, ולאורתא מקדש עליהו. ע"כ.

והרמב"ם (שבת פכ"ט הי"ז) כתב, וסוחט אדם אשכול של ענבים ומקדש עליו בשעתו. ורצונו

ואיך יוכל לקדש עליו, אלא ודאי דמיירי שהמשקה צף על גבי האוכל (בשיעור רביעית), וכדברי האחרונים הנ"ל. אבל היכא דרוב דמנכר הוי משקה לא מהני, כמ"ש בשו"ת הריב"ש (סימן קכא), שלא הותר אלא כשבא לתוך האוכל לתקנו, שאז נראה דלא בעי ליה למשקה, אבל לא הותר לחלוב כל צאנו כיו"ט מפני פרוסה שנותן לתוך הכלי. ע"ש. וע' בב"י (סימן שכ). ודו"ק.

ומרן החיד"א בברכ"י (סי' רעב אות ג) הביא מהארחות חיים, דלסוחטו בשבת אסור. וכתב, דאפשר דסוחט גם בשבת, והיינו לסוחט לתוך האוכל, דמשקה הבא על האוכל כאוכל דמי, ומקדשין עליו קידוש היום. ע"ש.

ובבית מנוחה (דף כט ע"ב) כתב, שהעיקר לדינא לסוחטו מער"ש.

ולכא' מיין ענבים שסוחטו ולא סיננו מן החרצנים וכו', אינו נחשב יין, כמו דקי"ל לענין יין נסך בש"ע (י"ד סי' קכג סעיף יז), וכ"כ בס' שבות יצחק (ח"ד פ"א אות ג) שאין לו דין יין עד שיסיר את החרצנים ואת הזגים. אך ראיתי בשו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' לה) שכתב, שמקדש עליו מיד אע"פ דאכתי מעורב בו הכל היין והשמרים. אך לא הביא מקור לזה, רק לבאר מאי רבותיה דסוחט אדם וכו'. וראה להלן אריכות בזה לענין יין צימוקים, ודון מינה לנ"ד.

לקדש על יין הבלוע באוכל

לומר, שסוחט בהיתר דוקא. ולא שסוחט ומקדש באותה שעה. [ובשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן סז) דייק מהרמב"ם דר"ל לאפוקי יין תוסס, אך אינו מוכרח, וכמ"ש].

וראיתי בספר קידוש כהלכתו (עמ' ריז) ששאל שאלה זו להגר"ש משאש זצ"ל, איך אפשר לקדש על יין שבלוע באוכל. והשיב לו, שאין קפידא שיספג כל היין באוכל ואפילו לא רובו של יין. והרה"ג ר"ח קנייבסקי השיב, דאפשר שאף אם המשקה ספוג באוכל, ואינו נחשב משקה לענין איסור דש, מכל מקום לענין קידוש נחשב יין ואפשר לקדש עליו.

אך אינו מוכרח כ"כ, דבפשטות יש לומר שרוב המשקה נבלע באוכל, ומיעוטו צף למעלה, ומקדש ושותה מתוך מה שצף למעלה. והאמנם

עתה, ועושה כן בידו לאלתר, דשרי. ואע"פ שכאשר נסחט המשקה לתוך האוכל דעתו מלכתחלה ע"מ לשתותו כמשקה בנפרד, ולא כאוכל, מ"מ בשעת הסחיטה היה לו דין של משקה הבא לאוכל דכאוכל דמי, ואין לאסור בכה"ג משום בורר, ולומר דמכיון שהכלי שמערה ממנו היין, נשאר בידו, נמצא שבורר פסולת מתוך אוכל, דזה אינו דלא אזלינן בתר מה שנשאר בידו אלא בתר מה שמוציא מהכלי שהתערובת בתוכו, וכמבואר במשנה ברורה (סי' ש"ק ס"ק נה) משם האחרונים, שיותר לערות יין מתוך כלי שמעורב בו גם שמרים אם רוצה לשתות לאלתר. ונחשב אוכל מתוך פסולת. ואמנם יש בזה מחלוקת כמו שביארנו בילקוט יוסף שבת כרך ג' בדיני בורר, ודעת החיי אדם והאגלי טל דמה שבידו נחשב דבר הנברר. מכל מקום להחולקים צ"ב אמאי לא פירשו כנ"ל. ועיין להגאון החזון איש בענין סחיטת לימונים לתוך סוכר ע"ד ליתנו לתוך משקה.

ברכת הפת הטבולה ביין

ואגב אורחא, הנה מרן בשלחן ערוך (סימן קסח סעיף יב) כתב, יש מי שאומר שפת השרוי ביין (אדום) אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ונראה שאין דבריו אמורים אלא בפירורין או בפרוסות, שאין בכל אחת כזית. וכתב במשנה ברורה (סי' קסח ס"ק סה) שאם כוונתו בעיקר בשביל אכילת הפת, והיין בא רק למתק האכילה, נעשה היין טפל, ואינו מברך כ"א במ"מ על הפת. [וכ"ש השורה פרוסות שיש בהם כזית, או השורה פת ביין לבן, דמברך המוציא אפילו על פרוסות שאין בהם כזית, דבודאי נעשה היין טפל לפת]. אבל אם כוונתו גם בשביל שתיית היין, שרוצה לאכול ולשתות ביחד, נכון שיברך מתחלה על קצת יין בפני עצמו בפה"ג, ואח"כ יברך ברכה על הפת השרוי ביין. ואם כוונתו רק בשביל היין שבו, והפת בא רק למתק השתייה, נעשה הפת טפל ליין, ואינו מברך רק בפה"ג. ע"כ. ולכאורה יש להעיר מ"ש המשנה ברורה (בס"י ר"ב

שמדברי הרשב"א והארחות חיים מוכח לדינא שאין צריך שכל המשקה יבלע באוכל, אלא די שרוב בלוע, אע"פ שיש ממנו שצף למעלה, וכ"כ בשו"ת יביע אומר (ח"ח אר"ח סימן לו אות ג) שאם איתא דבעינן שכל המשקה יבלע באוכל, צ"ע היאך מקדש על אוכל ותבשיל הבלוע בו יין, והרי אפי' ברכת בפה"ג אינו יכול לברך עליו, אלא ברכת האוכל, שהיין בטל לגבי האוכל, שהאוכל עיקר והיין טפל, ומברך על העיקר ופותר את הטפלה. אלא ודאי דמיירי שהמשקה של היין צף ע"ג האוכל ויש בו שיעור רביעית, אלא שהיה הרבה אוכל, ורוב המשקה נבלע באוכל. ושמע מינה שא"צ להחמיר להצריך שכל המשקה יבלע באוכל.

ולכאורה יש לבאר דברי הגמ' הנ"ל, דאיירי שבוטח האשכול לתוך אוכל כגון קומפוט של סלט תפוחים, ולאחר מכן שופך היין לכוס, ובורר אוכל שהוא היין שצריך לו עתה מתוך פסולת, שהם הפירות שאינו צריך להם ואגב אורחא, הנה מרן בשלחן ערוך (סימן קסח סעיף יב) כתב, יש מי שאומר שפת השרוי ביין (אדום) אינו מברך אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, ונראה שאין דבריו אמורים אלא בפירורין או בפרוסות, שאין בכל אחת כזית. וכתב במשנה ברורה (סי' קסח ס"ק סה) שאם כוונתו בעיקר בשביל אכילת הפת, והיין בא רק למתק האכילה, נעשה היין טפל, ואינו מברך כ"א במ"מ על הפת. [וכ"ש השורה פרוסות שיש בהם כזית, או השורה פת ביין לבן, דמברך המוציא אפילו על פרוסות שאין בהם כזית, דבודאי נעשה היין טפל לפת]. אבל אם כוונתו גם בשביל שתיית היין, שרוצה לאכול ולשתות ביחד, נכון שיברך מתחלה על קצת יין בפני עצמו בפה"ג, ואח"כ יברך ברכה על הפת השרוי ביין. ואם כוונתו רק בשביל היין שבו, והפת בא רק למתק השתייה, נעשה הפת טפל ליין, ואינו מברך רק בפה"ג. ע"כ. ולכאורה יש להעיר מ"ש המשנה ברורה (בס"י ר"ב

מיין ענבים שאין בכוחו לתסוס

שעת הכושר לתסוס, אינו מועיל. ומה שמברכים על יין מגיתו, הוא משום שעדיין יכול להפך ליין גמור, וכלשונו של הרשב"ם. ומכל מקום גם

ומחבר אחד הביא בשם הגריש"א, שמיין ענבים שמצוי בחנויות שכבר אין בכוחו לתסוס, אין לברך עליו הגפן, ואפילו אם היה לו פעם

נשאר בברכת הגפן שהיה עליו קודם כיון שגם עכשיו הוא טוב לשתייה. ולפ"ז אם מתחילתו לא היה ראוי להיות יין מודה הגרשד"א שאינו מועיל. [וראה עוד להלן לענין יין מבושל].

וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' נח) שעמד מדברי הרשב"ם שם, וכתב דהנה הביאור הלכה (סי' רעב ס"ג) תמה עמ"ש מרן שמקדשים על יין מתוק, ומשמע אפי' במתוק מצד עצמו ולא ע"י השמש, וקשה דהא מבואר בגמ' (מנחות פז.) דמתוק מצד עצמו פסול אפילו דיעבד לענין ניוסוך ע"ג מזבח ואיך יכשר לקידוש. ולד' רש"י שם בלשון ראשון אפי' נמתק מן השמש, פסול בדיעבד, והתוס' חולקים. אולם שהמשנ"ב והאחרונים לא ראו דברי המאירי בב"ב (שם), וכן בפסחים (דף קז) שכתב וז"ל, המתוק מאליו בלא שום סיבה עד שאינו משכר פסול לגבי מזבח, ומקדשין עליו ע"כ. ולמדנו מדבריו דיינן שאינו משכר אינו פסול לקידוש אם בלא"ה תורת יין פרי הגפן עליו, ואינו משכר הוא פסול למזבח דוקא, ומה שכתב רשב"ם דיינן מגתו סופו לשכר, היינו כדי לתרץ להא דתני ר' חייא דיינן מגתו לא יביא ואם הביא כשר גם למזבח, ולא נפסל מטעם אינו משכר לזה צריכים הטעם דסופו לשכר. והמאירי שם ג"כ כתב כדברי הרשב"ם דטעם יין מגתו דכשר משום שבסופו יהיה שכר, ומוכח דלענין מזבח קאמר, אבל פסול אינו שכר לבד אינו פסול לענין קידוש. וכל הפסולים שם ממעטים משום שם פסול אחר כחמוץ או כמזוג וכיו"ב, אבל אם הוא יין פרי הגפן מצד עצמו רק שאינו משכר אינו פוסל.

סו"ד נראה שיין שאינו משכר אינו פסול לקידוש וכמבואר במאירי, ובתנאי שאין עוד ריעותא ביין עצמו. וגם אם נימא דלשון הרשב"ם לא משמע כן ודעתו דגם לענין קידוש מעכב שכר מכ"מ דברי המאירי מפורשים להלכה. וענין יין אירופי שפסול, אינו ענין לכאן דהתם יוצא מתורת יין לגמרי. עכ"ד.

סומכים להלכה על כתי"ל של רבותינו שנתגלו

יכול להכריע בהלכה, וכמבואר במהרי"ק ברמ"א ובש"ך (יר"ד סי' רמב בקיצור אות ח). ע"כ. וזה פשוט, וכך היתה דרכם של רוב ככל הפוסקים. וכבר כתב החיד"א במחבר"ר (יר"ד סי' פז סק"ח בד"ה הדרן), שהדבר ידוע ומפורסם שרוב ספרי הראשונים

למיץ ענבים כזה יש תקנה, אם יערב בו 25 אחוז יין, שאף שעירוב 25 מים מבטל ממנו שם יין ביינות שלנו, מ"מ בתערובת מיץ ענבים ויין אינו מבטל. ע"כ. [ספר אשרי האיש ח"ב עמ' עט]. גם בתשובות והנהגות (ח"ד סי' טט) כתב שיש בשוק מיץ ענבים שמיד לאחר סחיטתו מבשלים אותו בלי שום תערובת. אך מאידך גיסא רוב המיצי ענבים שבארץ ובחו"ל מוסיפים אבקות למנוע תסיסה, ומעיקרא לא ראוי ליינן אלא כמיץ, ונראה דבכה"ג אינו ראוי לצאת בו. וביין מבושל אף שנשתנה כשר זהו מפני שמעלי ליינן, אבל כאן דאיכא שינוי עלול לפגום קצת ואף שמוסיפים לטעם טוב מ"מ הוי שינוי ואולי פוסל. ולענין מעשה, כיון שכולם רגילים במיץ ענבים ושמהים בו נתפשט להיתר, אבל ליר"ש ראוי לחקור ולדרוש מיץ ענבים שלא עירבו בו חמרים, אלא מיד עם הסחיטה בישלו היין לבד, ואם עירבו בו, יוסיף רבע יין ממש, שע"כ משנה טעמו ונקרא יין. וכ"כ עוד במוע"ז (ח"ג סי' פ"ז וסי' רנה ובהגה"ה שם) שראוי ליקח לקידוש מיץ ענבים שלא הכניסו בו שום חומר, שאם מכניסים בו חומר פוגם בטעמו, והואיל ונשתנה פוסל לקידוש.

אולם הנה פוק חזי שכל העולם אינם נוהרים בזה, ומקדשין כולם על מיץ ענבים המצוי היום. ויש שכתבו שהיום נשתנה המצב ברוב היקבים, שאינם מניחים חמרים משמרים במיץ ענבים, אלא עובר תהליך פיסטור, כדי שבעודו סגור היטב בבקבוק ימנע ממנו לתסוס, אך אם יניחנו אח"כ מגולה עם סוכר שימנע ממנו עיפוש, יתסוס ולאחר ימים מרובים יהפך ליינן. וצריך לבדוק את המציאות].

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ד) כתב, דנראה דאף שמייץ ענבים מבושל או מפוסטר אפשר דתו לא חזי לתסוס ולהיות ממש יין, מ"מ כיון דמיד כשנסחט כבר חל עליו שם יין לענין קידוש וברכה וגם כשר בדיעבד אפי' לנסכים, לכן שפיר

ודע, דאע"פ שיש טוענים מדברי החזו"א שלא סומכים רק על חיבורים של רבותינו שנתגלו מכ"י, הנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רב) כתב בנידונו שראוי לצרף דברי המאירי, כיון דמעיקר ההלכה הוא, שכת"י של ראשון שנתגלה אח"כ,

נמצאו באמתחתו של מרן בעודם בכתב יד.

וראה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן יד), ובשו"ת מגדנות אליהו (חלק א' סימן קיט). ובשו"ת ויען יוסף גרינוולד (אורח חיים סימן קיא) הביא שיש מפקפקין על מיץ ענבים מחמת שהוא מבושל, ושוב אינו ראוי להיות יין, וכתב

מי שחביב לו מיץ ענבים יותר מיין - אם בכל זאת עדיף שיקדש על היין

שבארו משום שחשש לשיטת הרמב"ם שיש שיש בו מתיקות ע"י דבש או סוכר פסול לקידוש. וכתב שאינו נכון, שהרי בשבת בבוקר שמקדשין על חמר מדינה, עכ"פ לא גרע יין מתוק מחמר מדינה. אלא צ"ל שעשה כן מחמת שהיה חביב לו יותר מהיין. ע"כ. ולדינא נקטינן שבכל אופן יקדש על היין אע"פ שהשיכר חביב לו יותר.

והנה יש שהעירו על מנהג העולם שמקדשים על מיץ ענבים, אע"פ שעדיף לקדש על היין שהוא יותר מובחר, כמו שהעיר המג"א (סי' רעב סק"ג) שאף שיש מגתו מקדשין עליו, מ"מ מצוה ביין ישן כמ"ש להלן (סימן תר), ע"כ. וכוונת המ"א למה שכתב הדרכ"מ שם לענין שהחיינו, שיקדש על יין ישן, ובשעת שהחיינו יתן עיניו על יין חדש (תירוש), ונראה דלקדש מצוה מן המובחר עכ"פ על יין ישן, דאל"כ אמאי לא יקדש על התירוש. ומוזה העיר בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג אורח סי' כו) לענין מיץ ענבים, שמצוה לקדש על יין דוקא, שעסיס ענבים אינו טוב כמו יין, עש"ה. אולם יש לומר שהיום שגופות נחלשו, להרבה אנשים שתיית יין גורמת צער, ועכ"פ יותר חביב להם מיץ ענבים, ומעדיפים את החביב, וכמו שנתבאר לעיל. ובב"י (סוסי" ערב) העיר שלפי דעת כמה ראשונים יותר היה לנו לקדש על הפת, שהרי סתם בני אדם מתאווים יותר למאכל מלמשתה, דמצוה להקדים החביב, ושמא י"ל דש"ד שאינו מקדים החביב כיון דמצוה מד"ס לקדש על היין. וע"ש שלפי דברי כמה ראשונים מי שאינו שותה יין אינו צריך לחזור אחר יין לקידוש, דהא ודאי חביבא ליה ריפתא, אלא שבהגמ"י כתוב דהא דמקדשין על הפת בשאין לו יין דוקא היא, וכן ראיתי נוהגין שאפי' מי שאינו שותה יין מחזור אחר יין לקידוש. עכ"ד הב"י. ואפשר שלענין יין ומיץ ענבים בכה"ג, עדיף מיץ ענבים כיון שהוא חביב לו יותר. וכן נ"מ מזה אם

ויש לעיין באדם שחביב עליו מיץ ענבים יותר מיין, אם נחשב יותר הידור אצלו שיקדש על מיץ ענבים, או דאעפ"כ עדיף שיקדש על יין. ולכאור' עדיף בכה"ג שיקדש על מיץ ענבים, שמצינו סברא שפת עדיף היכא דחביב ליה. ובפרט אם ע"י כך יוכל לשתות בעצמו שיעור מלא לוגמיו דנראה פשוט שעדיף מיץ ענבים, כיון שטעימת אחר אינה לכתחילה. ובספר אשרי האיש (ח"ב ע"ב) כתב בשם הגריש"א שבודאי יש ענין לקדש בכל שבת על יין יותר מאשר על מיץ ענבים, ואפי' אם היין פסול למזבח, כגון שהוא מבושל ומעורב עם סוכר, כיון שסו"ס היין חשוב יותר, ויש בזה הידור. וכן כל מה שמוסיף יין למיץ ענבים יש בזה ענין, ואפי' כשמוסיף פחות משליש, כיון שמרגישים אותו. ע"כ. אלא שלא נחת לחלק משום חביבות, והרי כנגד חשיבות יש ג"כ חביבות, ועדיפא. נוגם יש להעיר, שדבר זה תלוי באנשים, שלהרבה אנשים תערוכת של מיץ ענבים ויין גורמת כאבי ראש ועוד, וא"כ לדידהו אינו הידור.

ובתשובות והנהגות (חלק א' סימן רנג) הביא בשם הגרי"ז מבריסק שאם רוצים לצאת שיטת הרמב"ם, יש להדר אחר יין נקי בלי סוכר לקידוש. והעיר ע"ז שהרי מאידך גיסא יש הידור שיהיה ערב לשתייה, והרמ"א (סעיף ח) כתב שנהגו לקדש ביין מבושל אפילו יש יין אחר רק שאינו טוב כמו המבושל, ובפרט שלשי' הרמב"ם אם פת חביב עליו, המצוה לקדש על פת, וא"כ כששותה יין שלא חביב עליו כמו הפת, מבטל בזה גופא עיקר מצות קידוש עליו, וזהו עיקר גדול לצאת בלי שבת ביין החביב עליו דווקא ולדקדק בכך. עכ"ד.

ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן כו אות ג) הביא שהגאון בעל דברי חיים זצ"ל היה עושה קידוש בשבת בבוקר על שכר [י"ש] דוקא, ויש

אך אינו מוכרח, דמצינו עוד בגמ' (פסחים ק"ג.) א"ר יוחנן ג' מנוחלי העולם הבא, הדר בארץ ישראל, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבתות. מאי היא, דמשייר מקידושא לאבדלתא. ופירשו התוס' שם, שמונע שתייתו בשביל הבדלה. ובסדר רב עמרם גאון (סדר מוצ"ש) כתב, והוא דשייר מקידושא להבדלה. הילכך מאן דאית ליה חד כסא ולית ביה שיעור קידושא ואבדלתא, שביק ליה לאבדלתא, וקידוש היום מקדש אריפתא, דלא יכיל לאבדולי על ריפתא, דכי תקינו רבנן אבדלתא על חמרא תקינו. וכ"כ בספר המנהיג (הל' שבת עמ' קצ"ה), ובמחזור ויטרי (ס' קנב), ובטור (א"ח רצו). ובסידור רש"י (ס' תקנז) הגירסא: אמר רב חסדא הילכך מאן דאית ליה חד כסא ולית בה שיעור קידושא והבדלה, שביק ליה להבדלה, וקידוש היום מקדש אריפתא, דלא יכיל לאבדולי אריפתא, וכי תקינו רבנן הבדלה על חמרא תקינו. וראה עוד במהרש"א (פסחים ס"ט) מה שהעיר ע"ד הטור בזה, אך מקורו כבר בסדר רע"ג, ונראה שכך גרסו בגמ'. ולפי זה אפשר שהכוונה שמתאמץ שישתייר לו יין כדי לקיים את המצוה, ולא לסמוך על הבדלה שבתפילה.

ועוד מצינו בזה למהר"ם חלאווה בתשובה (ס' יח) שגרס בדברי הגמ' (שבתות ס'): כל המבדיל על היין במוצאי שבתות "בתוך ביתו" הויין ליה בנים זכרים. ע"כ. וע"ש דמבואר שהכוונה להוציא בני ביתו, שהם אשתו ובניו, [והאריך שם שגם נשים חייבות בהבדלה], ומחנכם במצוות כגון בניו קטנים ואשתו קטנה. ע"ש. ואפשר דר"ל שהאנשים שמעו כבר הבדלה על הכוס בבית הכנסת. ולפי זה א"ש, דהיינו רבותיה, שטורח שגם הם יקיימו את המצוה, אע"פ שהוא כבר יצא ידי המצוה.

המחמיר ב"היתר מכירה" בשביעית, וקנה יין של היתר מכירה מה יעשה בו

בזה. ואמנם לאחר מועד הביעור שהיין נאסר באכילה, ודאי שאסור להשתמש ביין זה, ומותר ג"כ לשפוך יין זה כיון ששופכו מחמת האיסור שבו. עכ"ד.

ואמנם לענין הלכה יש לדון בזה, דהנה מעיקר הדין, אפשר להורות היתר בזה גם למי שרבותיו אינם סומכים על היתר המכירה, דלו

יש להדר לקדש על יין יבש ושאינו מבושל וכו' שכשר לדעת הרמב"ם, כאשר מפסיד מפני זה מעלת חביב.

ועיין במהרי"ל (הל' שבת): אמר מהר"ש, רשאין לקדש לכתחילה על יין חדש מגתו, כדתנן סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, וכן הוא בעצמו הי' מקדש על הנבצר תוך שבועיים, גם אם מוכרים יין ישן בעיר. ובשו"ת משנה"ל (ח"י סימן טז. וע"ש ח"ג סימן לח) העיר ע"ד המג"א, שבלבוש (ס' תר) כתב שיקדש על התירוש, ובס' א"ר (אות ד) כתב שכן עשה מהר"ש. ומזה קשיא ע"ד המג"א, ואפשר דמיירי כשיש לו יין ורוצה לשתות ממנו, אז מצוה להקדימו, אבל כשאין לו יין אין מחוייב לקנות משום קידוש, ע"כ. ואולי גם המג"א מודה לזה שכשאין לפניו אלא חדש א"צ לקנות יין. וגם כשיש לו, דוקא כשרוצה לשתות משתיהם. ועכ"פ כדעתו נוחה לו בשניהם בשווה. אבל כל שאינו אוהב את הישן כמו החדש, והחדש חביב עליו יותר, או שהישן מזיק לו כ"ע מודו שמקדש על החדש.

וכמו כן יש לעיין לענין הבדלה, דהנה בגמ' (שבתות יח): איתא, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן, כל המבדיל על היין במוצאי שבתות, הויין לו בנים זכרים, דכתיב להבדיל בין הקדש ובין החול, וכתיב התם להבדיל בין הטמא ובין הטהור, וסמך ליה אשה כי תזריע. רבי יהושע בן לוי אמר, בנים ראויין להוראה, דכתיב להבדיל ולהורות. ע"כ. ויש לעיין אם כל זה דוקא בשמהדר להבדיל על היין דוקא. ויותר נראה שאין חילוק, דמהיכי תיתי לחלק בזה. והנה צ"ע מאי רבותיה דמבדיל על היין. [גם צ"ב למה לא אמרו כן לגבי קידוש]. ויש מי שרצה להכריח מזה דכוונת הגמ' שמהדר לקדש דוקא על יין ולא על מיץ ענבים או חמר מדינה.

ובספר אשרי האישי (ח"ב עמוד עג) האריך לדון אם קנו בשוגג יינות מהיתר מכירה קודם מועד הביעור, שדעת החזו"א להתיר שימוש בשמור ונעבד, וא"כ מותר להשתמש ביינות אלו, אבל בעיה"ק ירושלים המנהג להחמיר בשמור ונעבד, ולכן לא ישתמשו ביינות אלו. ובשעת הדחק אפשר להתיר לתת אותם לאלו שמקילים

יהא אלא ספק, הרי בשל סופרים הלך אחר המיקל. וכמו שאמרו בגמ' (עבודה זרה ז.) היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר, בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. ע"כ.

וראה עוד במנחת שלמה (חלק א סימן מד), דאף שאסור לקנות פירות שביעית מע"ה, מפני שהדמים נתפסים בקדושת שביעית ואין מותרין דמי שביעית לע"ה, ויש בזה גם משום גזירת חכמים שלא למסור דמי שביעית לע"ה. מכל מקום נראה שגם המחמירים שאינם רוצים לסמוך כלל על "היתר מכירה", מ"מ לפי מה שנוהגים כהכרעת האחרונים להקל בזה"ו באיסור משומר ונעבד, וגם החזו"א כתב כן בהל' שביעית (סי' י"א אות ו') דבדיעבד אין הפירות נאסרין ומותרין באכילה לאחרים, נראה שמותר גם למחמירים לקנות פירות שביעית, או ירקות דלא אסירי משום ספיחין מחנוונים סומוכים על ההיתר, ושוקלין ומודדין ועושיין סחורה בפירות שביעית, ויאכלום בקדושה. והטעם, כמבואר במבי"ט (ח"א סי' כא) דאף שס"ל שחייבים לנהוג קדושת שביעית

גם בשל נכרים, הורה למעשה שמותר לקנות מהמקילין בזה. וכן מותר למסור להם מעט פירות שביעית שלא במדה, ולא יחושו לזה שלא יאכלום בקדושה, כיון שהדבר להם היתר סומוכים על רבותיהם המורים להם היתר, ולא נדון אותם כעוורים שלא ליתן להם דבר שנראה להם היתר. וכן מבואר בכת"ס (יו"ד סי' עז) שג"כ כיון מדנפשיה לדברי המבי"ט, וכתב, דמי שנוהג איסור באיזה דבר מסברא דנפשיה, או מפני שאוחזו בשיטת האוסרים, מותר לו ליתן משלו למי שנוהג היתר, ואין בזה משום לפני עור ולא משום מסייע ידי עוברי עבירה, כיון שגם חבירו יודע שיש אוסרים, אלא שהוא נוהג כהמתירים, ואפילו אם הנותן עצמו סבירא ליה שדבר זה הוא ודאי אסור, ולפי דעתו מי שמתיר אינו אלא טועה, אפ"ה שרי. וראה בילקוט יוסף שביעית באורך.

ולפ"ז גם שלא בשעת הדחק יכול לתת אותם למקילים בזה, ואין בזה כל חשש. גם מה שכתב שמנהג ירושלים להחמיר בשמור ונעבד, אינו מוכרח לקבוע מנהג בזה, ובפרט דמנ"ל שנהגו גם דברים שנמכרו בהיתר מכירה.

היחס להיתר מכירה - אם חסרון בגמירות דעת מבטל המכירה

דמה יענו לגבי גמירות דעת של הקונה במכירת חמץ. וע"כ דמעשה שעושים קנין גובר על דברים שבלב. ומה גם לפמ"ש בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאי (ח"ב סי' כב) דברבנן סמכי' על הערמה. וראה עוד במה שכתבנו בס"ד בשלחן המערכת ח"א (מערכת ג' עמוד תרצה). וח"ב (עמוד תרפא).

ולו יהי אלא ספק, בשל סופרים הלך אחר המיקל, ששביעית בזה"ו היא מדרבנן. ומ"מ רבים מחמירים במצות שביעית היקרה, שבזה"ו קיימת אפשרות לכל הירא וחרד לדבר ה', לנהוג כל דיני השמיטה באר"י, בדקדוק רב ובהידור, ולא להיזדקק להיתר המכירה, ובעבר כאשר היה שעה"ד גדול במאד, התירו כמה מגדולי ישראל לערוך מכירת קרקעות לגוי, אך כיום אפשר בנקל לקנות אך ורק מחנויות שומרי שמיטה, פירות וירקות שאין בהם חשש כלל, וכבר אמרו חז"ל על שומרי שביעית: "גבורי כח עושי דברו". ובפרט שיש להחמיר בזה בגינות נוי, לשמור בהם כל דיני שמיטה, וגם החקלאים יראי ה', כל מי ששומר

וכבר ביארנו בילקו"י שביעית דאף שראוי ונכון להחמיר שלא לסמוך על היתר המכירה בשביעית, בפרט בזמנינו שבנקל אפשר להחמיר בזה, מכל מקום מעיקר הדין היתר המכירה הנעשה על ידי הרבנות הראשית תופס מעיקר ההלכה, דאף דאנן סהדי שלא ירצו למכור לגויים את רוב שדות הארץ, מ"מ די במעשה הקנין, ואין חסרון בגמירות דעת יעכב מעשה קנין, וכדכתב החתם סופר (חיו"ד סימן ש), דגם לגבי חמץ, הרי הגוי הקונה בודאי לא סומך בדעתו לקנות את כל החמץ של בני העיר, ואין כאן גמירות דעת של דעת קונה, ואפ"ה סמכינן שפיר על מכירת החמץ, וה"ה בשביעית דרבנן דאף שאין גמירות דעת של המוכרים, מ"מ מעשה הקנין גובר על דברים שבלב. וכן משמע מדברי הריטב"א (קידושין ג.) דכאשר יש סתירה בין גמירות דעת למעשה קנין, אזלינן אחר מעשה הקנין. ודברים אלו היו בהעלם מעיניהם של הרב אור לציון, והרב קול יהודה, זצ"ל, שחשבו בדעתם דכל שיש חסרון בגמירות דעת למכור או לקנות, אין המכירה תופסת, וצ"ע

ט. מותר לקדש על יין מוגז הנקרא "פנטזיה" שיש לו דין יין לכל דבר. (ט)

שמיטה כהלכתה, יתברך בכל הברכות שבתורה. ע"כ. וראה עוד שם בתחלת הספר מכתב ממרן אאמו"ר בכתב ידו בחשיבות שמירת שמיטה כהלכתה. אך יש

להזהיר מהפקעת מחירים משאר שנים. וכמה חרה הדבר למרן אאמו"ר בשנת השמיטה התשס"ט, כששמע על הפקעת המחירים. ודי בזה.

לקדש על יין תוסס ["פנטזיה"]

באהל מועד (שער קידוש והבדלה דרך א) ויין תוסס ויין שחור וכו' מותר לקדש עליו.

והרוקח (סימן שנא) כתב, יין תוסס מזמנין עליו ומקדשין בו את הכלה. ומאידיך בפירושי סידור התפילה לרוקח (סדר קידוש ליל שבת עמוד תפב) כתב, ואין אומרים קידוש אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, ולא יין שריחו רע או של שמרים או מגולה או תוסס. ע"כ. וכנראה דחלוק דין קידוש מדין ברכת האירוסין והזימון על הכוס, דבקידוש לא סגי בלא כוס [כל שיש לו יין], ואילו בכוס של חתן וברהמ"ז אינו לעיכובא כ"כ, ולכן מהני ביין תוסס. וע' בילקו"י שובע שמחות ח"א (עמ' קלח), שהבאנו מ"ש הרמב"ם, דנהגו להסדיר ברכה זו על הכוס, ובספר הרוקח הביא מקור לזה מהירושלמי, דיין מגתו הוא יין רע, ועכ"ז מזמנין עליו ומקדשין בו את הכלה. ע"ש. ואפשר עוד, שיש כמה דרגות וכן כמה סוגים ביין תוסס. ואם הוא תוסס מעט אין בו קפיידא. וראה עוד בשו"ת משנה הלכות (ח"י סי' טז).

וראה בשו"ת צמח צדק (או"ח סימן כח) שכתב שמשמע מזה לדינא שייך שאין הנזיר חייב עליו אין מברכין עליו בפה"ג. ולפ"ז אולי יש ללמוד למיין ענבים, שאם הנזיר חייב עליו או עכ"פ אסור בו, הוא בכלל יין. אלא שכ"ז אינו מוכרח, ואפשר שגם הלימוד מנזיר אינו רק בתורת אסמכתא. ויתכן שלעולם הנזיר חייב גם על יין שאין ברכתו הגפן או עכ"פ יין שאין מקדשין עליו כגון יין שריחו רע או מגולה.

ויש לעיין ביין מוגז כמו מה שנקרא "פנטזיה", ולכאור' אין בו כל חשש, וכל שכן הוא, שהרי התסיסה שבו אינה מגרעת ואינה חלק מתהליך חמצון ואמצע העיבוד של היין, אלא היא דבר חיצוני שהכניסו בו, והוא ג"כ בשביל שבח. וכ"כ בס' קידוש כהלכתו (עמ' ריז) בשם מרן אאמו"ר שליט"א שייך מוגז כשר לקידוש. ושכ"כ גם הגר"נ קרליץ.

(ט) הנה בענין יין תוסס כתב הרשב"א (ח"א סי' קסה) שדבר ברור הוא שמברכין עליו בורא פרי הגפן, שהרי אין מקדשין אלא על היין, וא"כ מדאומרים עליו קידוש היום, יין הוא ומברכים עליו בפה"ג. ואפי' לנסכים אם הביא כשר. גם הראב"ן (ב"ב צז:) כתב, וקים להו לרב יהודה (לעיל שם צה:) ור' יוחנן, דיין תוסס יין גמור הוא ומקדשין אע"פ שאין ראוי למזבח.

ובהלכות גדולות (סימן ב עמוד קא) איתא, סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום הואיל וגבי נזיר קרוי יין, דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין.

וכן בהלכות רי"ץ גיאת (הלכות קידוש עמוד ב) כתב, סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קדוש היום, הואיל ולענין נזיר קרוי יין דכתיב מכל אשר יעשה מגפן היין. יין תוסס כושי בורק הליסטן ושל מרתף ושל צמוקין מותר לקדש עליהן ולהבדיל עליהן לכתחילה. ובספר העיתים (סימן קג ד"ה ת"ר אין) כתב בשם הלכות גדולות והלכות פסוקות, לגבי יין צימוקים.

ומקור הדברים מצינו ג"כ במדרש שכל טוב (שמות פרק יב) ואם אין לבר ישראל יין כדי רביעית לקדש עליו, ויש לו צימוקין, ישרם במים ויעשה בהם ער"פ קידוש, הואיל ולגבי נזיר קרוי יין, דכתיב מכל אשר יעשה וגו', ואינו יוצא י"ח קידוש בלא יין, אבל בלילי שבתות ושאר יו"ט מצי לקדושי אריפתא. ועוד שם (פרק טז) והיכא דלית ליה חמרא ואית ליה קיטופי דענבי, עצר ומקדש עילויה, דאמר ריב"ל סוחט אדם אשכול של ענבים מער"ש ומקדש עליו לשבת, הואיל וגבי נזיר קרוי יין.

וכ"כ הריטב"א בהל' ברכות (פרק ח אות יא), דכל יין שמברכין עליו בפה"ג ואפילו יין חיוור או מבושל או קונדיטון מקדשין עליו, ובלבד שלא יהא ריחו רע, ואפילו על יין תוסס מקדשין. וכ"כ

י. לכתחילה מצוה לקדש על יין אדום. ומנהג בני ספרד שמקדשים על יין אדום אפילו אם היין הלבן משובח מהיין האדום. ומיהו אם אינו לבן יותר מדאי, אם הוא משובח מן האדום, יש להקדימו. ואם לא מצא יין אדום הכשר לברכת בורא פרי הגפן, יקדש על יין לבן, שבשעת הדחק מותר לקדש ולהבדיל על יין לבן. (י)

יין שיש בו טעם אחר [אפרסק] אם אפשר לקדש עליו

ריחו של היין לריח תאינה נפסל לנסכים, כ"ש כשנשתנה טעמו לטעם פרי אחר שפסול לנסכים. ושמא גם לגבי קידוש, אע"פ שלא כל מה שפסול למזבח פסול לקידוש. ומיהו מסתבר שמכיון שגם בקידוש אזלינן בתר הטעם כמו שמצינו בטעמיה חלא, חלא, אם כן שמא גם בטעמיה אפרסק דינו כאפרסק. ואולי יש לחלק דהתם השתנה טעמו לגריעותא, וכאן אינו כ"כ לגריעותא. ועוד, דכאן הוא בעיקר גידולו, אבל כשהוסיף תמצית אפרסק ושאר פירות, השינוי בטעם אינו בעיקר גידולו, ושמא אינו פוסל. ועכ"פ דעת מרן אאמו"ר שאין לקדש על יין כזה.

ובם' קידוש כהלכתו שם נסתפק ביין שיש בו טעם מחודש, כמו טעם אפרסק [הנקרא בוסקה]. והביא שהגרש"ז אויערבך זצ"ל השיב לו שסוג זה שהוא יין אלא שיש בו טעם נוסף, בדיעבד כשר לקידוש. אך מרן אאמו"ר שליט"א השיב שעל סוג כזה שיש בו טעם אחר אין לקדש.

ולכאורה יש להביא לזה ראייה מהגמ' בכורות (י). אמר רב אשי אף אנו נאמר הדלה הגפן ע"ג תאנה יינו פסול לנסכים, מאי טעמא זבחי ונסכים, מה זבח שלא נשתנה, אף נסכים שלא השתנו, וזה נשתנה ריחו. ופירש רש"י, יין של אותו גפן נשתנה ריחו. וכן נפסק ברמב"ם (הלכות איסורי מזבח פ"ו ה"י). ואם כן אם כשנשתנה

מצוה לקדש על יין אדום

כעין היין, ותחלה המשתה ישרה ונוחה, אבל אחריתו כנחש ישך וכצפעוני יפרש].

ועוד, אל תרא יין כי יתאדם, היינו אל תבזה, כמו אל תראוני שאני שחרחורת, וכן כאן הפירוש אל תבזה יין אדום. וכמו שפירש כן באור זרוע ח"ב (הלכות פסחים דף נט:). וע' בחזון עובדיה על פסח (דיני קדש, עמ"י יב) שהביא מ"ש הב"י (ס"י רעב) שהרמב"ם שהכשיר יין לבן מפרש, דמה שאמר רבא (ב"ב צד:) אל תרא יין כי יתאדם, היינו לקולא שא"צ אדום, ותמוה, דבפסחים (קח:). אמר רבא גופיה, מ"ט דר' יהודה דבעי טעם "ומראה", שנאמר אל תרא יין כי יתאדם. וצ"ע.

והרשב"ם פירש, נראה בעיני דהיינו יין בורק, דתניא לעיל לא יביא, ואם הביא כשר. וברייתא לא שמיע ליה, א"ל אל תרא יין כי יתאדם, שהוא משכר יותר מדאי, אלמא יין אדום קודם לנסכים, כדכתיב בהו נסך שכר. ע"כ. ומשמע מדברי רשב"ם שיין לבן כשר לקידוש. [וראה ברד"ק (תהלים עה): כי מעלת היין הוא האדמימות. כמ"ש אל תרא יין וגו'. וי"מ שהנאת

(י) בגמ' פסחים (קח:). אמרו גבי ארבע כוסות, רבי יהודה אומר, צריך שיהא בו טעם ומראה. אמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב (משלי כג) אל תרא יין כי יתאדם. וכן אמרו בירושלמי (שבת פרק ח ה"א דף יא) אמר רבי ירמיה מצוה לצאת ביין אדום, מה טעמא, אל תרא יין כי יתאדם. וכן אמרו בירושלמי (שבת פרק ח' דף יא ה"א). וכ"ה בירושלמי פסחים (פ"י דף לו טור ג ה"א), ובירושלמי שקלים (פרק ג' דף מז טור ב ה"ב).

ומלשון מצוה משמע שאינו לעיכובא רק למצוה. ובגמרא בבא בתרא (יז:). איתא, בעא מיניה רב כהנא מרבא חמר חיורייין מהו, א"ל אל תרא יין כי יתאדם. [משלי כג, לא]. והיינו, אל תתן עינך ביין אשר יתאדם במראיתו, והוא נחמד ומשובח. מצודת דוד. והמלבי"ם פירש, אל תתאוה אל היין מצד שאתה רואה שצבעו אדום, שזה מורה שהוא יין טוב, ומטיב אל הדם שהוא הנפש החיוני, כי תחלה יתן עינו וצבעו בכוס שנתנוהו בו, ואז יתהלך במישרים כאילו אין בו רע, והמליצה שהשתהו שהוא הכוס שנותן בו היין, נעשה אדום

היין היא בטעם במראה ובריח. וע' במהרש"א ח"א פסחים קח: שאמר אל תרא יין, תלה הדבר בראיה כי הוא מרווה ומשכר ביותר, שהעין שבעה בכך. והזהיר שגם שאמרו שיתן עיניו בכוס בשעת ברכה לא יתכן עין על ארמימותו שמרבה התאוה].

וכן מבואר מדברי רבינו יצחק אבן גיאת (הלכות קידוש עמ' ב) שיין לבן כשר לקידוש.

והתוס' שם כתבו דלעולם שמיע ליה ברייתא, ויין חיוריין גרוע מיין בורק שהוא לבן יותר מדאי, אבל בורק אינו אלא מבהיק ומתלבן קצת. ע"כ. וכ"כ הר"ן (פסחים דף כב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה אין אומרים). וכ"כ רבינו דוד בונפיד (פסחים קח:). ע"ש. וכ"כ בח"י הרשב"א שם.

ועיין בחידושי הרמב"ן בבא בתרא (שם) שכתב, דמה שאמרו בירושלמי מצוה לצאת ביין אדום, לאו דוקא מצוה, אלא לעיכובא הוא. ואפילו בדיעבד לא יצא בקידוש על יין לבן. וכן משמע מלשון ר' יהודה עד שיהיה בו מראה יין.

וכ"כ ביד רמ"ה (ב"ב דף צז:). דייין לבן לא מקרי יין לענין קידוש. ומשמע שאף בדיעבד פסול. ע"ש.

ולפי דברי התוספות הנ"ל, י"ל, דמה שאמרו מצוה היינו שיהיה תמים באדמומית, אבל לבן יותר מדאי פסול.

אבל הריטב"א (ב"ב צז:). כתב, הא דבעא רב כהנא חמר חיוריין מהו, נראה דלענין נסכים מבעיא ליה, דאילו לענין קידוש חמרא מעליא הוא. ובירושלמי (פרק ערבי פסחים) אמרו, מצוה לצאת ביין אדום, היינו רק מצוה מן המובחר, אבל בדיעבד יצא. וכן כשר לקידוש לכתחלה אם אין לו יין אחר. ע"כ.

ולכאורה מהגמ' יומא (ג.) דקאמר, וכי מאחר דאפי' פיסול דרבנן ליכא, למה לי למרק, מצוה למרק, (כדי להוציא כל הדם יפה. רש"י). מוכח דלשון "מצוה" לא הוי לעיכובא, אלא רק לכתחלה, וכדעת הריטב"א.

גם המאירי (ב"ב צז:). כתב, מקדשין על יין בורק, והוא הלבן. וכ"כ עוד המאירי (פסחים קז:). שמקדשין גם על היין הלבן ביותר. עכ"ל. וכן מוכח מדברי רבי ישעיה מטראני (ב"ב שם). וכ"כ בעליות דרבינו יונה (ב"ב צז:). שמקדשין על יין חיוריין. ע"ש.

גם בשו"ת הרשב"ץ (ח"א סימן נו וסימן פה) כתב, דהא דמייתי רבא קרא דאל תרא יין כי יתאדם, לא למפסל ביין לבן בדיעבד, אלא לכתחלה. ועוד דאפשר דהך בעיא לנסכים דוקא, כמו שפירש רשב"ם ז"ל, אבל לקידוש כשר אפילו לכתחלה. ובירושלמי מוכח דבדיעבד מיהא כשר. ע"כ.

וכ"כ עוד הרשב"ץ בח"ג (סימן רמו), ובספרו יבין שמועה (מאמר חמץ דף לד.). וסיים, ומצאתי סיוע לזה בתרגום שיר השירים, שיין לבן כשר, שעל פסוק שתייתי ייני עם חלבי, תרגם, קבלת חמר סומק וחמר חור. ומיהו לענין מעשה אני חושש לד' הרמב"ן שלא לקדש על יין לבן. ע"כ.

נמצא שחושש למעשה לדעת הרמב"ן שפוסל אפילו בדיעבד את היין הלבן.

ומרן הב"י (או"ח סי' רעב) כתב, שלרמב"ן יין לבן פסול לקידוש ואפי' בדיעבד לא יצא. ולדעת ר"י יין בורק כשר והיינו שמבהיק ומתלבן קצת ודומה קצת לאדמומית, ורק לבן יותר מדאי פסול. וגם בירושלמי משמע שרק למצוה ולא לעיכובא. והרמב"ן פי' שהירושלמי בדיעבד קאמר, משום דבעי קרא כדכתיב, שאל"כ הרי יין לבן חשוב הוא ועולה על שולחן מלכים, ולא מצאנו לגבי קידוש דבר שפסול רק לכתחילה. וכתב הרמב"ן שצריך טעם ומראה יין אפי' בדיעבד, וכושי שכשר, צ"ל שאדום הוא אלא שלקה, אי"נ שאינו שחור גמור. אולם הריטב"א כתב שבירושלמי משמע דוקא מצוה מן המובחר, ובדיעבד יצא או כשאינו לו יין אחר. ואם הוא חמר מדינה מותר. וג' עמודי הוראה השמיטו סוגיא זו, ומשמע דסבירא להו שלנסכים קאמר. וכ"כ הנימוקי יוסף ב"ב שם בשם גדולי הקדמונים]. אבל הרמב"ם לא הזכירה כלל אף לגבי נסכים, ואפשר שהוא מפרש דלהכשיר פשט לו, דממה שכתוב אל תרא יין כי יתאדם, ר"ל אף שאינו אדום יין מיקרי. ע"כ. ונלכאורה לא משמע כן בפסחים (קח:). דרבא מייתי סיוע מהאי קרא לר' יהודה דאמר שצריך שיהיה מראה יין. וע"ע בדברי ערך השלחן (סימן ערב סק"ב). ודו"ק].

וכן דעת הטור שיין לבן כשר לכתחילה, שהרי כתב לגבי ד' כוסות בשם ירושלמי שמצוה לחזור אחר יין אדום, ואם הלבן משובח מהאדום, קודם. וכ"כ הרוקח. והרשב"ץ צידד שיין לבן שבגמ' הוא שנתלבן בגריעות.

בדיעבד, אבל מבדילין עליו (מטעם חמר מדינה), ומנהג העולם כסברא ראשונה. ע"כ.

ומוכח שדעת מרן להתיר לקדש על יין לבן אף לכתחלה, כדברי המאירי והרשב"ץ. ונראה שסמך גם כן על ג' עמודי הוראה, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, שלא כתבו לפסול יין לבן לקידוש, ושתיקה כהודאה דמי להכשירו. [ומ"ש מרן הב"י, שגם דעת הטור להכשיר אף לכתחלה, וראה לזה ממ"ש רבינו (בסימן תעב), בדין ד' כוסות, לכאורה קשה שמדוע הביא ממרחק לחמו, והרי מבואר כן להדיא בטור כאן, שכתב וז"ל: "ויין בורק שהוא לבן ביותר מקדשים עליו". וכבר עמד ע"ז בהגהות מהר"ח]. וכ"כ מהר"ל מפראג בספר גבורות ה' (סוף פרק מח). ע"ש. [מחזור"ע].

יין אדום לד' כוסות

שהיו מושחרין. והרשב"ץ במאמר חמץ הוסיף על דברי הטור, ואני מצאתי סיוע בתרגום ירושלמי של שיר השירים, שיין לבן הוא כשר לניסוך היין, שהוא מתרגם שתייתי ייני עם חלבי (שיר השירים ה, א), קבילת חמר סומק וחיוור דנסיכית קדמי. וע"ע לרבינו יהודה החסיד בספר גימטריאות (פרשת תזריע): ומניין לשתי ברכות, אחד על המילה ואחד על הכוס, שנאמר "וברכתיה וברכתי אותה". ועל יין אדום היה מצוה מן המובחר לברכת המילה ולד' כוסות של פסח, "ודם ענב תשתה חמר" (דברים לב יד), בגימטריא כל ארבע כוסות ולכוס של מילה.

הטעמים אמאי לענין ד' כוסות יש עדיפות ביין אדום

למכת דם במצרים. ד. ובכף החיים (ס"ק עח) כתב שהוא רמז לעתיד לבוא, שנאמר מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה וגו' מדוע אדום ללבושך. וברושלמי איתא שהם כנגד ד' כוסות של פורענות שעיד הקב"ה להשקות את אומות העולם. וכנגד ד' כוסות של נחמה שתעיד הקב"ה להשקות את ישראל. ה. בדרשות ר"י אבן שועיב (פרשת צו ולשבת הגדול) כתב, מצוה מן המובחר על דרך האמת להיות אדום דכתיב אל תרא יין כי יתאדם. [ועוד כתב שם: לפי דרך האמת צריך יין מזוג, ולכן יחפש יין חזק שיוכל למזגו כפי דעת השותהו]. ועיין בשל"ה (מסכת פסחים מצה שמורה אות קמג) שיש רמז ביין המשומר בענביו מששת ימי בראשית, כלומר, למעלה מששת ימי בראשית

ועיין למהר"ר דוד פארדו בספר חסדי דוד על התוספתא (מנחות פ"ט, דף נו. ד"ה יין אליסטון), שכתב שלדעת הרמב"ם יין לבן כשר אפילו לכתחלה. ע"ש. וכן נראה מדברי הרב שיורי קרבן על הירושלמי (סוטה פ"ח דף לו: ד"ה לית לך). בדעת הרמב"ם. ע"ש.

ובגמ' (מנחות פז). איתא, יין בן שתי שנים לא יביא לנסכים ואם הביא כשר, וה"ט דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, ופרש"י דלא הוה חשוב יין אלא אדום, ושנה ראשונה יש בו עיקר אדמימות, טפי לא. וברבינו גרשום שם כתב דעד שני שנים יש בו עיקר אדמומית.

ועפ"ז פסק מרן בש"ע (סי' ערב סעיף ד): מקדשין על יין לבן, והרמב"ן פוסלו לקידוש אפי'

ולענין ד' כוסות, יש עדיפות מיוחדת ליין אדום יותר מקידוש ושאר מצוות שעל היין, שהרי דברי הירושלמי נאמרו לגבי ד' כוסות. וכן כתב הטור (סימן תעב) ואיתא בירושלמי שמצוה לחזור אחר יין אדום. ויראה שאם הלבן משובח מהאדום שהוא קודם, ע"כ. [ובספר ספר כפתור ופרח (פרק כ) כתב שדברי הירושלמי הנז' מיידי לענין קידוש]. גם הרוקח (סימן רפג) כתב, ומדאמרינן (נויר לה). חמשה סומקנא וחד ארבע כוסות של פסח, ש"מ מצוה באדום כר' יהודה, ואם הלבן משובח מן האדום יקח לבן, כדאמר (ב"ב צז:), יין אדום היו מנסכין (סוכה מח:). אלא

וכמה טעמים נאמרו בזה, מדוע לענין ד' כוסות יש עדיפות ביין אדום: א. באור זרוע (ח"ב סימן רנו) כתב שמצוה לחזור אחר יין אדום, מדאצטריך קרא ליזהר עליו מכלל דמעלי. וגם יין אדום זכר לדבר שהיה פרעה שוחט תינוקות כשנצטרע. ב. עוד כתב באו"ז שהוא זכר לדם פסח ודם מילה. ומצינו כה"ג בטור וברמ"א (ארי"ה תעג) שחרוסת יעשה עב, זכר לטיט, ואח"כ יתן בו מעט חומץ או יין אדום זכר לדם. ובט"ז (סימן תעב סק"ט) כתב: והקפיד הטור כאן בד' כוסות בזה ולא בקידוש לעיל (סי' ערב) לפי שיש עוד רמז לאדום, זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל. והאידנא נמנעו מליקח יין אדום מפני עלילות שקרים בעו"ה. ע"כ. ג. בפרי מגדים (שם א"א סק"ג) כתב שהוא זכר

והכוסות הם של יין. ונודע, כי סתם יין הוא בגבורה, ובפרט כשהוא אדום, וכשהוא לבן נוטה אל החסד. ואמנם נקרא יין טוב כשנמוזג במים, מצד מימי החסד, ומצד הבינה נקרא יין משומר.

מנהגינו לקדש על יין אדום

לפי שיש בו זכר לדם שהיה פרעה שוחט את בני ישראל. ע"ש. והובא בקצות השלחן (סי' פ בדי השלחן סק"א). והוסיף, שאין הכוונה בלבן כמו שהעולם קורין לבן ליין שאינו אדום כל כך ונוטה קצת ללבן, שזה בכלל אדום הוא. אלא הכוונה בלבן ביותר, ועל זה הוא מחלוקת הפוסקים בב"י.

ובספר דרוך יקרא (עמוד שג והלאה), וכן בספר וביום השבת (סימן לו אות יא) הביאו בשם הגריש"א זצ"ל שכיום אין מעלה על יין אדום מייין לבן אם אינו משובח יותר מהלבן.

והנה מרן בסי' תעב (סעיף יא) כתב, מצוה לחזור אחר יין אדום. ע"כ. והשמיט סיום דברי הטור אם אין הלבן משובח ממנו. והרמ"א הביא דברי הטור בהגה. והנה טעמו של הטור י"ל משום שכל העדיפות ליין אדום הוא מחמת שמסתמא הוא משובח יותר, ולכן היכא שידוע שהלבן משובח יותר, עדיף הוא מהאדום. וכן כתב הלבוש (סי' תעב ס"א) שהטעם הוא, משום דהא דאדום עדיף, הוא מפני שדרכו להיות משובח מן הלבן. אולם אפשר שמ"מ יש עדיפות ליין אדום, א. לחוש לדעת הרמב"ן שפוסלו אף בדיעבד. [ומרן בש"ע (סי' ערב) הביא שי' הרמב"ן וסיים שהמנהג אינו כן. ושמא כוונתו בזה לומר שיש מקום לחוש לדברי הרמב"ן]. ב. יתכן שמראה אדום הוא הידור ליין, וגם גורם הנאה יותר [ע"י מראית העין]. ג. ובפרט לענין ד' כוסות שיש כמה טעמים להקפיד דוקא על יין אדום. וע"ע בב"י (ארי"ח סי' קעה) שהביא מהמרדכי בשם ר"ת, שהיין הלבן בריא יותר לגוף. וע"ע באו"ז (ח"ב סי' רנו) שכתב, שעל דרך הפשט ביאור הכתוב הוא, אל תבזה יין כי יתאדם ע"ש. ולענין הלכה למעשה כבר נתבאר שיין אדום עדיף, אא"כ היין הלבן אינו לבן יותר מדאי, והוא משובח מן האדום, שאז לו משפט הבכורה על היין האדום.

והוא משומר ממוגע גוי, שאין להם שם שום יניקה. על כן גאולת מצרים היתה על ידי חמשים שערי בינה ויצאו לחירות, אין בהם מגע וכח גוי. ולזה באו ד' כוסות נגד ד' לשונות של גאולה,

והנה אף שהטור סיים אם אין היין הלבן משובח ממנו, מכל מקום מנהג ספרד לקדש לעולם על יין אדום אע"פ שהלבן משובח ממנו, וכמו שהעיד בפסח מעובין (אות קפז) שכן המנהג. ומנהג זה יש בו לו יסוד ע"פ הדין, לחוש לדעת הרמב"ן, וכן הרשב"ץ שסיים שאף הוא חושש בזה לדינא.

ולכן אף על פי שמרן (בסי' ערב) כתב שהמנהג לקדש על יין לבן וכדעת רוב הפוסקים, ומכללם הר"ף והרמב"ם, מכל מקום יש לומר שנשתנה המנהג לענין לכתחלה. ולכן לכתחלה אין לקדש על יין לבן או לצאת בו ידי חובת ד' כוסות, אלא בשעת הדחק כשאינו לו יין אדום שיכול לקדש על יין לבן. וע"ע במטה יהודה (סימן תסב). ע"ש. וכמו שכתב בחזון עובדיה על הלכות פסח (מהדור"ק עמוד קכד, ובמהדורת תשסג עמוד יא). ע"ש.

וב"כ בבית מנוחה (דף נט:), שראוי לחזור אחר יין אדום לקדש עליו לצאת גם ידי סברת הרמב"ן. ע"כ.

ולגבי פסח כתב במשנה ברורה (סימן תעב ס"ק לח), דמה שמצוה לחזור אחר יין אדום לד' כוסות, הוא משום דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, דמשמע שהאדמומית היא מעלה של חשיבות. ועוד, זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל. וראה עוד במה שכתבנו בשארית יוסף ח"ג (עמוד שצ).

ומ"מ אם אינו לבן יותר מדאי והוא משובח מן האדום, לו משפט הבכורה. וכמבואר בחזו"ע שם (סעיף יב). ובפרט לפי מ"ש בשולחן ערוך הרב (ארי"ח הל' פסח סי' תעב) דאף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ושבתות נוהגים כהאומרים שאין צריך לחזור אחר יין אדום, אם אינו משובח מן הלבן, כמו שנתבאר בסי' ער"ב, מכל מקום בד' כוסות יש לנהוג כהאומר שצריך לחזור אחרינו,

מייץ ענבים אדום

וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן שעו) שכתב שפשוט הוא שתירוש מענבים שחורים או

יא. אם יש לו יין לבן, ואין לו יין אדום, או שמבחינה בריאותית אינו יכול לקדש על יין אדום, ויש לו מעט יין אדום, יערב בו מעט יין אדום כדי להאדימו. ומותר לערב בו יין אדום גם בשבת, ואין לחוש בזה לאיסור צובע בשבת, שבאוכלין ומשקין אין צביעה בכל אופן, גם כשרוצה שהיין יקבל קצת צבע אדום. (יא)

אדומים, הוא בכלל יין כי יתאדם, ולפענ"ד מצוה להדר אחריו. ותמה על השואל שנסתפק בזה שלכאור' תירוש לכאור' אין זה אדום, שאין זה ספק, שבאמת כי גם תירוש שנעשה מענבים אדומים או שחורים, היין אדום. ע"כ. אולם

לתת יין אדום על יין לבן בשבת

דרך צביעה. וסיים, באופן שהדבר שקול בעיני ואני חוכך להחמיר. ע"כ.

ואולם יפה כח הבן מכת האב, שהרי מפורש בד' הרמ"א בדרכי משה הנ"ל, שמותר לתת יין אדום לתוך יין לבן. וכן העיר בספר גזע ישי (מערכת א אות סב), ע"ד הרב צרור החיים הנז', וכתב ולפע"ד אין כאן בית מיחוש כלל, ושפיר קאמר הרב בנו להתיר וכו'. ושהרב צרור החיים לא זכר שר דברי הרמ"א בדרכי משה דס"ל להדיא להתיר. ע"ש. ומבואר כ"ז באורך בשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן כ אות י' והלאה), וח"ו (חלק אורח חיים סימן מח אות יד), ובספר לווית חן (סימן מו עמ' סב), ובהערות מרן אאמו"ר שליט"א בריש ספר טל אורות ח"א (הנד"מ). ע"ש.

ובמשנה ברורה (סימן שכ ס"ק נו) כתב, וכן מותר ליתן יין אדום בתוך יין לבן, ואף על פי שמתאדם, ואפילו אם מכוין לכתחלה לעשות מראה במאכל או במשקה, גם כן מסתבר שאין להחמיר. כך נראה מהפרי מגדים. ולפי מ"ש בנשמת אדם, נכון למנוע זה. ע"כ.

והיינו כשנותן יין אדום על יין לבן, אבל איפכא שנותן מעט יין אדום לכוס ריקן, ואח"כ שופך יין לבן, גם לסברת הנשמת אדם שרי. וכמבואר בשעה"צ (סי' שיש ס"ק סה) לגבי תה, דהרוצה לצאת מידי כל חשש יתן תחלה את התמצית ואח"כ ישפוך לתוכה את המים, ובזה אינו עובר על צובע, כי אדרבה הוא מדלל את הצבע.

אלא שבשו"ת רב פעלים ח"ג (סימן יא) כתב, שיש נוהגים להטמין המיחם של מים חמים

(יא) הגה בשבולי הלקט (סימן פו) כתב בשם הר"א ממיץ בספר יראים, שמותר לצבוע את פתו במשקה הפירות, משום שאין צביעה באוכלים. ולפ"ז מותר לתת כרכום בתבשיל, לפי שאין צביעה באוכלים. ע"כ. וכ"פ מרן בש"ע (ס"ס שכ), שמותר ליתן כרכום בתבשיל, ואין לחוש משום צובע, שאין צביעה באוכלים. ע"כ.

ובדרכי משה שם כתב, שמעתי מא"א ששמע ממנהר"ר אברהם מינץ, שאסור ליתן יין אדום לתוך יין לבן בשבת משום צובע. אבל לפ"ד בעל היראים שאין צביעה באוכלין, נראה שזה גם כן מותר. ונראה קצת ראייה לדבריו, מהא דסוף סימן שיט, שנותן ביצה לתוך החרדל אף על פי שעושה לו מראה. ע"כ. ונראה מדבריו שאין חילוק בזה בין אוכלין למשקין, ומש"ה דחה דברי מהר"א מינץ שאסר למזוג יין אדום לתוך יין לבן בשבת משום צובע.

וכן מבואר בתשובת החכם צבי (סימן צב), שגם במשקין אין דין צביעה בשבת. ע"ש.

גם בספר צרור החיים (פרק ט' מהלכות שבת הלכה יד) הביא בשם בנו הרב ז"ל, שאלו המוזגים יין אדום בשבת, ויש מהם שנותנים המים בכוס ואח"כ היין, ליכא חשש איסור צובע, והביא ראייה ממ"ש רבינו אליעזר ממיץ, שאין צביעה באוכלים וה"ה למשקים. הרב צרור החיים עצמו העיר ע"ז שי"ל שלא התיר היראים מטעם שאין צביעה באוכלים, אלא בשורה פתו ביינ וכה"ג דלא סגי בלא"ה, משא"כ הכא דאפשר בלא"ה למזוג המים לתוך היין, ולמה נתיר לו לעשות

מער"ש, ונותנים בו מעט מאבקת הקפה כדי שיהיו המים צבועים, ולא ישארו לבנים כצבע המים, ובשבת בבוקר כשבאים לשתות הקפה, מוסיפים קפה כראוי בפנינג'אן שהוא כלי שני, ועושים כן כדי שלא יהיה צובע המים בשבת. ואין מניחים קפה כראוי מער"ש כדי שלא יהיה טעם מרירות בקפה. והשאלה, אם יש יסוד ושרש לחששא זו, של עשיית הצבע במשקה. ושם בתשובה הביא מ"ש הרה"ג מהר"ם חיון בשו"ת גנת ורדים (כלל ג סימן ט, דף סג ע"א), שהואיל וע"י נתינת הקפה משתנה מראה המים הו"ל כצובע. ע"כ. וכן מבואר עוד בדבריו בבן איש חי (פרשת פקודי שנה ב' הלכה ד') שצריכים ליזהר שלא יתנו האדום בתוך היין הלבן, ואם יעשה להיפך [שיתן יין אדום לכוס ואח"כ יתן עליו יין לבן], לבי מהסט בהיתר זה בהיכא דכוונתו לצבוע הלבן. ע"ש.

ואמנם בשו"ת יביע אומר הנ"ל העיר בזה ממ"ש בש"ע (סי' שכ סעיף יט) שמוותר לתת כרכום בתבשיל בשבת, שאין צביעה באוכלין. ע"כ. וה"ה שאין צביעה במשקין, וממילא יש להקל בין כשנותן יין אדום תחלה ואח"כ יין לבן, בין ההיפך.

וכן הקשה בספר טל אורות (דף מח ע"ג) על דברי המהר"ם חיון, וז"ל: ונוראות נפלאתי מאד על מהר"ם חיון, שכיון שהקפה במים הוא משקה ועומד לשתית אדם מאי צביעה אית ביה, ואין אשתמיט מיניה דברי מרן הש"ע שאין צביעה באוכלין. ע"כ.

והן אמת שדעת הרב פעלים לחלק בין אוכלים למשקין, וכמ"ש ברב פעלים שם, שבודאי לא נעלם דין זה ממהר"ם חיון, אלא דס"ל שיש חילוק בין אוכלים למשקים, כי הרמב"ם (פ"ט מהל' שבת הי"ד) פסק, העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב, כיצד כגון שנתן קנקנתום לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור, או אם נתן איסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק וכו'. וא"כ כיון שיש דין צביעה מה"ת במים, יש לגזור בכל משקה שישתנה מראהו, שהוא דומה לעין הצבע, שאסור. ורק בתבשיל שהוא אוכל אפילו אם הוא מרק צלול מותר ליתן בו כרכום, כיון שנחשב אוכל מחמת השומן והתבלין שבתוכו, ולא אתי למחלף בעין הצבע שהוא משקה גמור. ואע"פ

שהחכם צבי (סי' צב) והפרי מגדים והרב טל אורות מקילים בזה גם במים, יש לדחות ראיות החכם צבי וכו'. ולכן אותם בני אדם החוששים בקפה משום צביעה ומקדימים לצבוע המים במעט קפה מער"ש, מנהג יפה הוא, מפני שיש בזה איסור צביעה לדעת הגדולים הנ"ל, וכן ראוי להורות, כי סברתם נכונה. ע"כ.

המורם מכל האמור מדברי הגרי"ח בשו"ת רב פעלים שאף שאין צביעה באוכלים מ"מ יש צביעה מדרבנן במשקין.

וכן דעת הגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (אורח חיים סי' ס"ס קלו), שכיון שהעושה עין הצבע חייב מה"ת יש לגזור בכל המשקים מדרבנן. ע"ש.

וכתב ע"ז ביביע אומר הנ"ל: ותמיהני דמנ"ל לחדש גזרה חדשה, והרי כבר כתב הרמ"א בדרכי משה (סימן שכ אות ב) וז"ל: שמעתי מאבא מארי בשם מהר"ר אברהם מינץ שאמר שאסור ליתן יין אדום לתוך יין לבן בשבת משום צובע, אבל לפי דעת בעל היראים שאין צביעה באוכלין נראה דהא נמי שרי. וקצת ראייה לזה מהא דאמר לעיל (סי' שיט) שנותן ביצה לתוך החרדל אף על פי שעושה לו גוון מראה. ע"כ.

וב"כ הרב טל אורות (דף מט ע"א) וז"ל: הכלל העולה, דלא שייך איסור צובע בכל דבר הראוי למאכל או לשתית אדם, כמ"ש מרן שמוותר לתת כרכום לתבשיל. וכ"כ הרמ"א, שמוותר לתת יין אדום לתוך יין לבן. ע"ש.

וב"כ הפמ"ג (סימן שכ ס"ק כה), שלכן מותר לתת יין אדום לתוך יין לבן שיתאדם, "ואפילו אם הוא מתכוין לכך שיהיה מראה אדום", וכדמוכח מהראיה שהביא הדרכי משה, מדין חרדל שנותן בו ביצה למראה, ע"ש.

ובאמת שאין לזה שום דמיון לעשיית "עין הצבע", שהעושה עין הצבע חייב מפני שמכשיר ומתקן הצבע שיהיה ראוי לצבוע בו, משא"כ במים שעומדים לשתיה אין לזה שייכות לעושה עין הצבע.

וכן ראיתי בקצות השלחן ח"ח (סימן קמו בבדי השלחן עמוד כה), שכתב, שעצם החידוש של הרב פעלים לאסור צביעת מים משום דדמי לעושה עין הצבע, תמוה מאד, שהרי העושה עין הצבע

מהר"א יצחקי שם, דמוכח דפליגי על מהר"ם חיון, וס"ל שאין צביעה גם במשקים.

גם מהר"א מני בזכרונות אליהו (מע' צ' אות ג) הביא דברי החסד לאלפים שהחמיר בזה, וכ' ע"ז, ולא זכיתי להבין, שהן אמת שלא כתב כלל מאי דקי"ל שאין צביעה באוכלין, ונראה שדעתו להחמיר גם באוכלין, [ומכיון שהוא נגד דברי הפוסקים אין הלכה כמותן]. עכ"פ אינו דומה לעשיית עין הצבע, וכמ"ש החכם צבי בדעת הרמב"ם דנקט הנותן איסטיס לתוך מי כרכום, ולא אמר הנותן כרכום לתוך מים, אלמא שבמים מותר, ולכן נ"ל שמותר לתת יין לתוך מים וליכא למיחש למידי. ע"כ.

וכדבריו כתב בשו"ת שרגא המאיר ח"ב (סימן ר' אות ב). ומבואר דס"ל להחמיר צביעה במשקין. שאין חילוק בין אוכלים למשקין.

וכ"פ הרב בית מנוחה (דף ר"ו ע"א, אות לא) שאין צביעה באוכלין ומשקים. ומותר ליתן יין לתוך המים. ע"כ.

וכ"פ המשנה ברורה בשעה"צ (ס' שיח ס"ק סד) לענין עשיית תה בשבת, שמותר לשפוך הסענס לתוך כוס המים החמין, ואין לחוש לצביעה שאין צביעה באוכלים. כדאיתא בס"ס ש.כ.

וכן העלה מהר"א פלאג'י בשו"ת ויען אברהם (ס"ס ל), שאחר שהביא דברי כמה אחרונים שהתירו, כ' שהחסד לאלפים שהחמיר שלא יתן יין לתוך מים, הוא היפך כל האמור.

והפרי מגדים (מש"ז סימן שיח ס"ק טו) בענין צביעת מי התה, כתב, שאין צביעה לא באוכלין ולא במשקין כדאיתא בש"ע (ס"ס שכ) ומותר לתת כרכום בתוך מרק. ע"ש.

וע' בשו"ת מים חיים משאש (סימן קיח) בדין עשיית התה בשבת, שאין בזה איסור משום צביעת המים, דקי"ל אין צביעה באוכלין. ע"ש.

וכ"כ בספר פקודת אלעזר ח"ג (סימן שכא) שבמים העומדים לשתיה אמרינן שאין צביעה באוכלין. משא"כ במים העומדים לשפיכה יש להסתפק אי אמרינן בהו אין צביעה באוכלים. ע"ש. וכבר נתבאר שמדברי הרמ"א בד"מ (סימן שכ) מתבאר גם כן שאין חילוק בין אוכלין למשקים דבתרויהו שרי. ודלא כמ"ש בשו"ת

אין חיובו משום צביעת המים, אלא משום תיקון הצבע שיהא ראוי לצבוע בו, משא"כ בצביעת המים שעומדים לשתיה דלא מיחלף כלל בעין הצבע. וסיים (בעמוד כח). דנקטינן להלכה כמו שפסק מרן בש"ע שאין צביעה באוכלין, וה"ה למשקים. וכ"ש קפה דלטעמא עבידא ולא לחזותא. וה"ה בסנס של התה דלטעמא עביד. ע"כ. ולמטוניה דהרב פעלים מה הועילו אלו בתקנתם, במה שנותנים קצת קפה בתוך המים מער"ש, הרי בשבת כשנותנים קפה כשיעור הראוי, משחירים את המים יותר, ולפי דעתם הוי כאילו נותן איסטיס לתוך מי כרכום. וצ"ע.

וכן בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סימן עא) כתב להשיב על דברי הרב פעלים הנ"ל, כי מה דמות יערוך לגזור בכל המשקים אטו עין הצבע, וכמה נכנס הרב בעל רב פעלים בפרצה דחוקה לקיים חילוק זה, ועל כן יראה דבשינוי קל, כגון שנותן הצבע תחלה ואחר כך הסוכר שפיר דמי, ויכוין במפורש רק כדי שיתן טעם. ונהי דמכל מקום הוי פסיק רישיה, הוי פסיק רישיה באיסור קל דרבנן בחומרא בעלמא כגון נ"ד, כי מעיקר הדין גם מדרבנן אין בזה איסור צביעה, בודאי דבפ"ר יש מקום להקל. ע"ש. והניף ידו שנית בשו"ת שבט הלוי ח"י (סימן נו) וכתב, שלענין מעשה ודאי דפשטות ההלכה שאין צביעה לא באוכלין ולא במשקין ומותר לתת יין אדום לתוך יין לבן, ומ"ש בשו"ת רב פעלים (הנ"ל), שלא ליתן במשקים שחור לתוך לבן, הוא נגד משמעות כל הפוסקים וכו'. וגם בליל פסח שמקפידים על יין אדום זכר לדם, סו"ס הנדון הוא צביעה באוכלים, ומותר מן הדין בין יין אדום ללבן בין לבן לאדום. ע"ש. [ומ"ש בשבט הלוי גבי קפה שיכוין במפורש וכו', מד' הפמ"ג מבואר דא"צ לזה, שאין דרך צביעה באוכלים כלל. ראה להלן].

גם הרב חסד לאלפים (ס"ס שכ) הביא לשון הרמב"ם שהעושה עין הצבע בשבת חייב, וסיים, ואפשר דלמיחש בעי שלא ליתן יין לתוך מים שמתאדמים והוי צביעה, אלא יתן היין תחלה. ע"כ. וליתא, שאינו דומה כלל לעושה עין הצבע, ולא קרב זה אל זה. וכמו שביארנו. ואשתמטיתיה מ"ש הרמ"א בדרכי משה הנ"ל שהתיר. וע"ע למהר"י פראג'י בתשובתו שבספר גנת ורדים, ובתשובת מהר"ם בן חביב שם, ובתשו' הרה"ג

בצל החכמה ח"ב (סימן מט) ובשו"ת באר משה ח"ח (סימן כג וכד), שיש צביעה במשקים. ע"ש.

וע"ע להגאון ר' יוסף יוזפא בס' יוסף אומץ (סימן תרסא) שכתב, נקטינן שאין צביעה באוכלין, ונראה שה"ה במשקים, ולכן מותר לתת יין אדום בתוך יין לבן. ע"כ.

וכ"פ בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק יא סעיף לח), שמתיר לתת מיץ פטל לתוך מים, שאין צביעה במשקים. וה"ה ליתן תמצית תה לתוך מים חמים. ושכ"פ הגרש"ז אויערבאך. וכ"ה בס' שלחן שלמה בהל' שבת (ס"ס שכ). ע"ש. וכ"כ הגר"ח נאה בבדי השלחן (סימן קמו עמ' כח). ונכון.

ולאפוקי ממ"ש בשו"ת לב חיים ח"ג (סימן עח), והביא מה שנוהגים בעירו שכשיש איזה שמחה, נותנים סירופ אדום לתוך מים, ומכבדים בהם את כל האורחים הבאים לבקר בביתם, וכן נהגו מימי עולם לתת מתוק אדום לתוך המים, בפני כמה רבנים גדולים ולא מיחו בידם, וכתב לפקפק ע"ז מדברי הרמב"ם בדין העושה עין הצבע, וצייין לספר טל אורות הנ"ל. ע"ש.

ובאמת שהמנהג להקל בזה הוא נכון. ואין זה ענין לעושה עין הצבע. וכמו שכתבנו. וע' בספר שם חדש (דף סב) שגם הוא דעתו להקל, וצייין לדברי הטל אורות שהשיג על מהר"ם חיון,

דחיית דברי החולקים בדין זה - לערות יין אדום ליין לבן

ומחבר אחד כתב להעיר על דברינו, במה שכתבנו בסידור חזון עובדיה (הל' קידוש, מהדורת תשמ"ז), דשרי ליתן יין אדום לתוך יין לבן בשבת, כדי להאדימו, וטען "שלא ירדנו לחילוק שכתב" דכל היכא שמתכוין להדיא לצבוע את היין, אף שהוא במשקין, יש בו משום צביעה מדרבנן. ומה שאמרו אין צביעה במשקין, היינו כשאין מטרתו לצביעה, אלא הצביעה נעשית בהכרח. והסתייע מדברי הפמ"ג.

הפמ"ג בס"ס שכ: מותר ליתן יין אדום ללבן שיתאדם, ומשמע אף שרוצה לעשות מראה שרי, מהראיה שהביא בדרכי משה מסימן שי"ט [סעיף טו] בחרדל שנותן ביצה למראה, ועיין מג"א שם [ס"ק טו] להר"מ [פירוש המשניות שבת פ"כ משנה ב] שיזדכך, אין ראיה. ומכל מקום לדינא י"ל הכל מודים דשרי. וע"ש שנסתפק במוכרי יין שרף ומי דבש, אם רשאים ליתן מראה ביין שרף ודבש לקונים, דניחא להו בכך, וצ"ע.

גם בספר גזע ישי כתב, שדעת השה"ל ומרן הש"ע דאין צביעה באוכלין אף במתכוין לצבוע. וכ"פ במשנה ברורה, ועוד אחרונים כיעו"ש. והביאור בזה, דאחר שאין דרך צביעה במשקין, אף במתכוין לצבוע שרי. ובפרט בצביעה שהיא לזמן קצר, שאינה מה"ת אלא מד"ר, וכמ"ש בשו"ת אור לציון (סימן כט). ע"ש. ותמוה שהמחבר

אולם החילוק שכתב בבטחה שכאילו אין לזוז ממנו, הנה מבואר להדיא בפוסקים דאינו נכון, דהנה דברי הפרי מגדים הובאו כבר בשו"ת יביע אומר הנ"ל (אות יז), וכ"כ בס' פה אליהו. אך כבר העיר ביבי"א שם ע"ז מהפרי מגדים עצמו בס"ס שכ, ועוד, שד' הפמ"ג (ס"י שיח ס"ק טו) לאסור בזה אינם לדעת שבלי הלקט ומרן הש"ע. וז"ל

והובא גם בילקו"י (ס"ס שכ הע' יד). ע"ש. מ"מ אליבא דאמת לדידן אין לחלק בכך, וכמ"ש ביביע אומר הנ"ל אות ט', דדמי לממרח באוכלין שלא גזרו כלל.

גם בספר מתנת משה (הע' ה') כתב ליישב מ"ש בילקו"י, ודחה דברי המחבר הנ"ל, שמהיביע אומר (סק"ג) נראה להקל בכל אופן שצובע באוכל עצמו, כיון שאין ע"ז שם צבע בכה"ג, וא"כ לא איכפת לן בדעתו אם רוצה לאוכלו או לא. ע"ש. והביאור בזה, דס"ל ליבי"א שאין החסרון בתוצאה, כמו שביאר הקה"י חילוק הנשמת אדם, אלא החסרון במעשה הצביעה, וכמ"ש בשארית יהודה שבצביעה אין הדרך לצבוע לעולם באוכלין ודלא כעיבוד, וא"כ ליתא לחילוק הנ"א. [וע"ע ביבי"א ח"ו (סימן לו סק"ג) שג"כ מבואר דלא נקיט כביאור הקה"י בגדר צובע].

המצאת חידוש שיש "מיחזי כמתקן" בהוספת יין אדום על יין לבן - גדר מיחזי כמתקן

הפרי מגדים לגבי צובע, ופסקו המשנה ברורה. וכל האחרונים שהתירו צביעה במשקין ואוכלין מדברים באופנים שעושה כן מטעמי אכילה ושתייה, כגון בט"י וקפה ויין אדום ולבן שחפץ בעירובו מפני שכך נהנה יותר בכה"ג. עכ"ד.

ותמוה, כי הן אמת שאסרו משום מתקן לעשר את האוכלים, וכן מצינו שאסרו באיזה אופן למלוח כמה חתיכות משום עיבוד, אבל לא שייך גדר זה לגבי צביעה. וגם לא מצינו שאסרו כן, וממילא א"א לנו לחדש איסורי דרבנן מדעתינו במה שלא מצינו בפוסקים. ומה שרצה לדמות נתינת יין אדום ליין לבן כדי להכשירו לקידוש גם לשיטת הרמב"ן, להפרשת תרומות ומעשרות, דכשם שחז"ל אסרו להפריש תרו"מ משום מיחזי כמתקן, דהיינו מיחזי כמכה בפטיש, כך מסתמא אסרו לתת יין אדום לתוך יין לבן לשיטת הרמב"ן אם מתכוין להכשיר בזה את היין הלבן לקידוש, דגם בזה מיחזי כמכה בפטיש, כל זה אינו נכון, שהרי גדר מכה בפטיש הוא "העושה דבר שהוא גמר מלאכה" [לשון הרמב"ם בפ"י הט"ז] וכאן היין הלבן כבר נגמרה מלאכתו לכל דבר, וכך הוא יוצא מבית האומן [הייקב] בשלימותו למכירה, כשהוא מוכן לשתייה, וראוי כבר להעלותו על שלחן מלכים. ומה שזה רוצה להוסיף בו שבח, אחר גמר מלאכתו, להכשירו להידור גם לקידוש

הנז' ראה כל מ"ש ביבי"א, [והרבה מדבריו בד"ז מבוססים על הפוסקים הרבים שהובאו ביבי"א], וא"כ איך לא שת לבו לד' הפרי מגדים שהובאו שם שהתיר בזה להדיא, ועוד כתב על דברינו "שלא ירדנו לחילוק וכו'", אחר שדברינו מיוסדים על דברי הפוסקים, וכאשר נוסף עוד להלן. ואילו דבריו הם מדנפשיה בלא סברא.

ובאמת שלד' שבולי הלקט ומרן הש"ע אין לחלק בזה כמ"ש, וגם בפרי מגדים עצמו כתב להדיא שאין לחלק בין היכא שכוונתו לצביעה לסתם מזיגה. ובודאי שאינו יכול לחלוק סתם מסברא בלא ראייה על האחרונים. וכן מוכח מדברי הרב גזע ישי (שהובא ביבי"א ס"ק יב) שבכרכום כונתו לצבע בעלמא. וא"כ מוכח שיש להתיר בכל גוונא. והן אמת שביביע אומר סיים ע"ד הגזע ישי, שבכרכום מכויין גם לנתינת טעם,

והנה המחבר הנז' כתב לנו: הנה בילקו"י שבת כרך א' (מהדור"ק עמוד רפא) העיר על מה שכתבנו [מנוח"א ח"ג פרק יג עמוד יז] לאסור ליתן יין אדום בתוך יין לבן, כדי להאדימו שיהיה ראוי לקידוש לכולי עלמא. והעיר על דברינו שגם בכה"ג אמרינן אין צביעה באוכלין. ע"ש בילקו"י. ויש להעיר, דהנה דין זה שאין צביעה במשקין, הוא גם במתכוין לצבוע, כדמוכח ממה שהתיר מרן הש"ע לתת כרכום בתבשיל בשבת, אפילו שידוע שכל המטרה בנתינת הכרכום לצבוע את התבשיל, ומשמע שאין חילוק בזה, ואין איסור צביעה במאכל או במשקה אפילו מתכוין ורוצה בצביעתם. אמנם יש לאסור לתת יין אדום בתוך יין לבן כשמטרתו לתקנו לקידוש, והוא משום שמדרבנן יש איסור אפילו באוכלין ומשקין כשאינו בדרך אכילה ומטעמי אכילה, וכן מוכח מדין עיבוד באוכלין, דקי"ל דאין עיבוד באוכלין, ואף על פי כן אסור למלוח כמה חתיכות צנון משום מעבד, וכתבו התוס' ועוד הרבה ראשונים, שמ"מ מדרבנן אסור א"כ מולח אחת אחת, דהו"ל דרך אכילה. וכן כתבנו להוכיח מדין מכה בפטיש באוכלין, שהרבה אחרונים פוסקים שאין איסור מתקן באוכלין, ומ"מ אסרו לעשר פירות בשבת משום שנראה כמתקן, והיינו משום שאין זה דרך אכילה רק מצד ההלכה צריך לעשר. וכ"כ

שום חשש ופקפוק אפי' מדרבנן, וכנ"ל.

ויש להוסיף דלפי ההוא אמינא של המחבר הנ"ל, לר' אליעזר במסכת ברכות (ג.) דאמר אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים, יהיה אסור למזוג היין במים בשבת להכשירו לקידוש, והא חידוש גדול. ואף אם נסכים לחידוש זה, מ"מ ביין לבן א"א לאסור למזוגו ביין אדום, דמ"מ לר"א הרי אין יין שאינו מזוג ראוי לשתייה כל כך, ואין מברכין עליו הגפן כלל, ופסול לקידוש, לכן אף אם אסור לשיטתו למזוג היין במים בשבת דחשיב כמכה בפטיש, מ"מ אינו דומה ליין לבן, הראוי לשתייה ללא מזיגת היין האדום לתוכו, וברכתו הגפן בלא"ה וכו'. ועוד יש להוסיף, דלשיטת רש"י בסוכה לג: דכשיש הדסים כשרים לנענוע מותר לו ללקט ביו"ט ענבים שחורות או אדומות מן ההדס שענביו מרובים מעליו, אף אם לוקטן שלא לאכילה, דלא חשיב תיקון כלי כלל, מאחר שכל התיקון נצרך בשביל שיוכשר לברכה, ומכיון שכבר יש לו הדסים הכשרים לא נחשב מעשה הלקיטה לתיקון כלי כלל. ע"ש בתוס' ובתוס' כתובות ו. א"כ גם בנ"ד אם יש לו רביעית יין אדום הכשר לקידוש הלילה, לא תיתכן ההוה אמינא של המחבר הנז' לאסור לתת יין אדום ביין לבן לשיטת הרמב"ן, דאינו נחשב עוד לתיקון. ופשוט.

וחילוקו בין היכא שמתכוין לצביעה לשם צביעה, ולבין היכא שצובע המאכל והמשקה לצורך המאכל, כבר ביארנו שבפרי מגדים מבואר להדיא דלא כמו שחילק. וז"ל הפרי מגדים (בסוף סימן סט): ויש לעיין במוכרי יי"ש וכו', ולא דמי לכורכום בתבשיל שרוצה בכך, דמ"מ אכילה מותר בכל גוונא דאפשר, וגם אין מתקיים. משא"כ במוכרי יי"ש הוה דומיא דשוחט. ע"ש. ומשמע מלשונו דרק במוכרים דהוי דומיא דשוחט אסור, שיש להם ענין דוקא בצביעה לשם מכירה, הא לאו הכי שרי. ודו"ק.

והנה אחר שהמחבר הודה לדברינו [במכתבו הנז'] שאין צביעה במשקין אף כשמתכוין לשם צבע ללא כוונת נתינת טעם, אלא שירד לדון מטעם מחודש דמיחזי כמתקן, כי אין מדרך אכילה אלא מצד ההלכה, תמוה מאד מה שכתבו באיזה ירחון להצדיק דברי רבם לגבי צביעה,

הלילה, [דלקידוש היום במקום שאין יין מצוי, ולהבדלה אם הוא חמר מדינה ה"ה כשר בלא"ה, כמבואר בש"ע ס"ט, ובמשנ"ב (ס"ק יא) אין בזה סרך מכה בפטיש כלל, ולא דמי לאיסור הפרשת תרו"מ, ששם הפירות אינם ראויים לאכילה כלל קודם ההפרשה, משום איסור טבל הרובץ עליהם נאו לשיטת רש"י משום עירוב התרומות המעורב בהם], ועל ידי ההפרשה נתקנים תיקון גמור המכשירים ומתקנם לאכילה, זה ודאי מיחזי כמכה בפטיש. וזוהו גם כן חלק קבוע ומיוסד, ובלתי נפרד מתהליך תיקון והכשרת פירות ארץ ישראל המחוייבים בתרו"מ, שא"א בלעדיו לאכלם, לכן לזה ודאי אפשר לקרות מיחזי כמכה בפטיש. משא"כ ביין לבן שכבר הפרישו ממנו תרו"מ, ונגמרה מלאכתו לכל דבר וענין, וראוי ומתוקן לשתיה, ונמכר כך בשוק בתור יין לבן מתוקן ומוכן למה שהוא, אין עוד אחריו שום גמר מלאכה, ומה שצובע אותו אח"כ ביין אדום כדי להכשירו גם לקידוש, זה שינוי בעלמא לשבח שעושה בו. הא למה זה דומה, לכלי שנגמר לעשותו ולתקנו, ולציירו ולקשטו ולצובעו, והוא כבר בשלימותו, וכך הוא נמכר בשוק לשמו, וכך הדרך להשתמש בו, ויש מי שרוצה לצובעו בצבע אחר, יותר חשוב לענין מסויים, שבודאי אין בזה משום מיחזי כמתקן מנא, שהרי לא אירע בו שום קלקול כל שהוא אחר גמר מלאכתו שזה תיקנו כעת, אלא ה"ז צובע, ובמשקין אין איסור צביעה וכנ"ל גם במכתבו של המנוח"א הנז', ותמיהני עליו דנהי שלא "ירדנו לחילוק "הפשוט והברור" שכתב, מכל מקום אף לדבריו הרי מרן בש"ע פסק כד' המכשירים לקדש על יין לבן, והוסיף שם שכן מנהג העולם, וכן הוא שיטת הרי"ף והרמב"ם ורוב ככל הראשונים כמבואר בבית יוסף. והטור בסימן תעב אף כתב שאם היין הלבן משובח יותר הרי הוא קודם ליין האדום. א"כ מכיון שיש לבן כשר אף לכתחלה לקידוש, א"כ מה שזה צובע את היין הלבן ביין אדום, כדי לחוש לשיטת הרמב"ן, מהיות טוב, חומרא בעלמא במילתא דרבנן [ועל היין שהוא מדרבנן], איך עלה על דעתו לומר שנראה כגמר מלאכה ומכה בפטיש, הלא אף קודם לכן היה היין שר לכתחלה לקידוש, ומה תיקן בו אליבא דהלכתא. ובלא"ה גם לשיטת הרמב"ן כבר ביארנו בס"ד שאין בזה

ונסתמכו על מ"ש מהר"י חאגיז בעץ חיים, ובספר חסד לאלפים, הנה שניהם לא כתבו בלשון איסור גמור, כי לא מצאנו בפוסקים איסור צביעה מדרבנן כשמתכוין באוכלין לשם צביעה. ומצינו איסור מדרבנן גבי עיבוד באוכלין, וגבי מעשר, אבל לא מציינו בשום פוסק שיש איסור מדרבנן של צביעה במשקין. ונמצא שמעיקר הדין נקטינן כדברי הפרי מגדים שגם אם כוונתו שהיין יהיה בצבע אדום, מותר, דסו"ס אין דרך צביעה במשקין לשתייה. וז"ל מהר"י חאגיז: ויש שנוהרים מלהטיל יין שחור לתוך מים, דמיחזי כצובע לדעת הרמב"ם דנותן כרכום במים חייב. ומים ביין יטילו. ע"כ. וכוונתו, שאם נתן מים על היין בזה אין נוהרים כלל, אבל ליתן יין על המים, כיון שהמים נצבעים יש נוהרים בזה. ולשונו דייקא "יש נוהרים". ומבואר שאינו איסור דרבנן.

וכן הלשון בחסד לאלפים (סימן שכ אות ו'): ולדעת הרמב"ם העושה עין הצבע במים, שנתן סם ונעשה שחור, חייב. "ואפשר" דהכי נמי "למיחש בעי" שלא יתן יין לתוך המים שמתאדמים, אלא יתן היין תחלה. ע"כ. ומלשונו "למיחש בעי" מוכח שתפס כהחילוק הנ"ל רק למיחש בעלמא, ולא מעיקר הדין. ואילו הלשון במנוח"א "אסור למזוג יין אדום בתוך יין לבן כדי להאדימו שיהיה כשר לקידוש לכל הדיעות".

ובשו"ת יביע אומר ח"ב (חלק אורח חיים סימן כ' אות יז) העיר בסתירת דברי הפרי מגדים, ומצינו שבס"ס ש"כ, התיר אף במתכוין לצבוע. ע"ש. ושם הביא מהרב פה אליהו שכתב, שאף באוכלין שאין בהם דין צביעה, נראה מדברי מרן דהיינו דוקא כשאין מתכוין לצבוע, אבל אם מכוין לצבוע אפשר דאסור אף באוכלין. ואם כן מה שנהגו לצבוע שכר להיות מראהו אדום או ירוק, הרי זה בודאי שאסור. וכתב ביביע אומר, ואין דבריו מוכרחים, שהרי הכרכום מסתמא עיקרו למראה הוי. והן אמת שמצאתי תנא דמסייע ליה הוא הפרי מגדים (סימן שיח מש"ז ס"ק טו), לענין צביעת מי הט"י, דאם ניחא ליה בצבע ומתכוין לצבוע, י"ל שאסור מדרבנן, שהרי שוחט חייב משום צובע, דעביד כי היכי דליזבנו מינה. ע"כ. מ"מ לפע"ד אין זו דעת השבולי הלקט ומרן הש"ע. וכ"כ הפרי מגדים עצמו (בס"ס שכ). והראיה מדין שוחט כבר נתבאר דלא דמי זל"ז.

וכבר הבאנו שבספר צרור החיים [הביאו הרב גזע ישי מערכת א' אות סב] כתב, שהרב בנו מייתי ראיה מכאן לאלו שמוזגין היין, שיש מהם שנותנים המים בכוס ואח"כ היין, דליכא חשש איסור משום צובע, דאין צביעה באוכלין, וה"ה במשקין, ואיהו גופיה כתב על ראיית בנו, דכר דייקנין שפיר עדיין יש לבעל דין לחלוק ולומר דעד כאן לא אמר בעל היראים למילתיה כי אם דוקא בשורה פתו ביין, וכיוצא ממשקים הצובעים, וכן אמרין אין צביעה באוכלין. משא"כ הכא דאפשר בלא"ה, שכל כוונתו הוא למזוג היין, אם כן למה נתיר לו לעשות בדרך צביעה, באופן שהדבר שקול בעיני. ואני חוכך להחמיר. וכתב עליו הרב גזע ישי, ולענ"ד אין כאן בית מיחוש כלל, ושפיר אמר הרב בנו, שמדברי בעל היראים ושבולי הלקט התיירו ליתן כרכום לתבשיל משום דאין צביעה באוכלים יש ראיה לכל אותם שמוזגין היין שנותנים המים בכוס ואח"כ היין וכו'. והא ודאי דאין לאוכל שום צורך בכרכום, כי אינו בא אלא לגוון ולחזותא בעלמא, וראוי הוא האוכל להימכר בלא גוון הכרכום, כמו עם גוון הכרכום וכו', וכל עיקר נתינת הכרכום אינו אלא כדי לצבוע וכו', וטעמו ונימוקו של בעל היראים, לפי שאין צביעה באוכלין אין לחלק שום חילוק באוכלין, דמאחר דאין צביעה באוכלין, גם שהאוכל אין לו שום צורך לצביעה זו, ואף שכל עיקרו לכוונת צביעת האוכל, כנתינת הכרכום לתוך התבשיל וכו'. ע"ש. ומלשונו "אין לחלק שום חילוק באוכלין" מבואר דכל צביעה במשקין שריא לדעת היראים ושבולי הלקט. וממילא גם כשמתכוין לשם צבע שיוכל לקדש על יין אדום, כיון שהצביעה נעשית בדבר מאכל או משקה, אין זה כדרך מלאכת צובע, וגם מדרבנן שרי. [ולכן מהר"י חאגיז וחסד לאלפים כתבו בלשון זהירות ולא בלשון איסור, והזהירו ע"ז מפני סברת החולקים, אבל לא מפני שכן הוא לכו"ע]. וז"ל המשנה ברורה (סי' שכ ס"ק טו): וכן מותר ליתן יין אדום בתוך יין לבן, ואפילו אם מכוין לכתחלה לעשות מראה במאכל או במשקה גם כן מסתברא דאין להחמיר, כן נראה מהפרי מגדים. ולפי מ"ש בנשמת אדם נכון להמנע מזה. ומ"מ אין רשאי לעשות מראה כיו"ט ביי"ש ודבש "שיקנו ממנו". ע"כ. ומדלא חילק

המשנה ברורה באוכלין עצמם, שאם מתכוין לשם נתינת צבע, והיינו כדי לקדש על יין אדום, אסור, ואם מתכוין לשם שתיית אותו יין, ורוצה לשתותו כשהוא צבוע בצבע אדום, מותר, אלמא דלא ס"ל האי חילוקא. ורק לדעת הנשמת אדם "נכון" להמנע מזה. ומשמע שדעתו להקל בכל גווני. וכ"ד הרב גזע ישי.

ומעתה, לא היה לו להמחבר הנ"ל לקבוע ההלכה בלשון איסור, נגד מ"ש להדיא בפמ"ג, ולא נתפרש להדיא "לאסור" בשום פוסק, ואדרבה מדבריהם מבואר שגם אם כוונתו לשם צביעה, כל שהוא באוכלין, ליכא צביעה. וכן השיב לי מרן אאמור"ר שליט"א.

ומה שהביאו באיזה קובץ מכתב מהרב הנ"ל, שחזר לכתוב בלשון חריפה נגד דברינו, וכתב שהרב ילקו"י לא הבין דברי וכו', [ראה בספר ויען שמואל], כבר השבנו ע"ז בשאר"י, ואיני יודע למה התעלמו מתשובתינו הנ"ל, וגם מ"ש אחד מתלמידי בספר אשבח בתהלתך. [בלשון חריפה והתנשאות], והעלה שאסור למזוג יין לבן ביין אדום. הנה מצאתי בגליון הספר בכתב ידו של מרן אאמור"ר שליט"א שכתב על דבריו: "שיבוש גמור הוא, וכל דבריו ודברי ר' משה לוי אין להם שחר כלל, ויפה כתב בילקו"י להתיר, ודברי ר' משה לוי אין בהם ממש כלל ועיקר". עכ"ל מרן אאמור"ר.

ואחר שנים יצא לאור חזון עובדיה שבת כרך ה', וגם הוא העיר ע"ד המחבר הנ"ל, וז"ל: והנה ראיתי בספר מנוח"א (ח"ג פרק יג סעיף ח, עמוד יז, הערה ל), שאחר שהעלה כמו שנתבאר ביבי"א שאין צביעה במשקין, ומותר למזוג יין אדום לתוך מים או יין לבן. סיים, שמכל מקום אסור למזוג יין אדום לתוך יין לבן להאדימו כדי שיהיה כשר לקידוש, אליבא דכל הדעות, שכל שצובע מאכל שלא לצורך אכילה, אסור מדרבנן. ע"כ. והעיר על מ"ש בסידור חזון עובדיה שהתיר בזה, ולא ירד לחילוק הנ"ל. ע"כ. וליתא, ויטול מה שחידש מסברת עצמו, ללא כל יסוד. כי מרן שפסק כדברי היראים אינו מחלק בזה כלל, שבכל אופן יש להתיר, וכמו שכתב הגאון גזע ישי (מע"א כלל סב), שבעל היראים טעמו ונימוקו עמו בדין אין צביעה באוכלין, וס"ל שאין לחלק שום חילוק באוכלין, ואפילו כל עיקרו לכוונת צביעת המאכל

הוא בא, מותר. וכמו בנתינת כרכום לתוך התבשיל, שכל עיקר כוונתו בנתינת הכרכום לתוך התבשיל, אינה אלא לצבוע התבשיל לחזותא בעלמא, ולא לצורך האכילה כלל, כי כלל גדול הוא שאין צביעה באוכלין. הילכך נראה שאין לחלק בזה שום חילוק כלל. ע"כ. ומה שחשב (בעמוד טו) להשוות דין זה למאי דקי"ל אין עיבוד באוכלין, ואע"פ כן לא הותר אלא דרך אכילה ואסור למלוח כמה חתיכות ביחד וכו'. לא קרב זה אל זה, כי הא דקי"ל אין עיבוד באוכלין, איסור דרבנן מיהא איכא, וכמבואר בפוסקים, אבל בדין צביעה באוכלין אין כאן איסור כלל. וע' בשו"ת שארית יהודה (ס"ו לב) שכתב, דהא דקי"ל אין עיבוד באוכלין, מ"מ אסור מדרבנן, כמו שאסרו מטעם זה למלוח הרבה חתיכות צנן, היינו משום דמחזי כמעבד, כי דרך לעבד העור במלח, כמ"ש רש"י (ביצה יא. ד"ה שמולחים עליו), שהמלח מועיל לעיבוד. אבל צביעה במשקה הפירות אין דרך לצבוע בהם כלל. ע"ש. וכן דייק בעצמו מדברי שבולי הלקט והחכם צבי, דמשמע דס"ל שאפילו הצובע שלא לצורך אכילה, אלא לצורך דברים אחרים מותר. לפי שבאוכלין אין ענין צביעה כלל. וכן הביא שם (בסוף הערה כז), שהפמ"ג (א"א ס"ו שכ ס"ק כה) סיים בשם השטמ"ק (ביצה כג), דבאוכלין ומשקים ליכא צביעה כלל, אפילו כשאינו צובע לשם אכילה. ושכן כתב הקצות השלחן (בבד"ש ס"י קמו עמוד כז). ע"ש.

ומעתה אנא לא חילק ידענא ולא בילק ידענא, ואין לברות איסורים מדעתינו נגד סתימת דברי הפוסקים, וכמ"ש הגאון בית מאיר בהל' פסח (ס"י תמג דף ס סוף ע"ד) וז"ל: ונוח לי ללמוד מסתימת דברי הראשונים יותר מפירושם של אחרונים. ע"ש. וכל שכן שמעיקר הדין נקטינן כמו שפסק מרן בסתם (ס"י ערב ס"ד), שמקדשים על יין לבן. א"כ פשיטא שיותר להחמיר למזוג יין אדום עליו, כדי שיוכל לקדש עליו אליבא דכ"ע, ולמצוה מן המובחר, כמ"ש מרן בש"ע (ס"י תעב סעיף יא). [וגדולה מזו כתב בספר קצות השלחן (ס"י קמו סוף עמוד כב), ויובא להלן בסמוך]. וזה פשוט וברור. ודלא כמנוח"א. ויטול מה שחידש מסברת עצמו, ללא כל יסוד. ומה שהביא המנוח"א ראייה מההיא דהמעשר בשבת, לאו שמה מתיא, דשאני התם דהוי מתקן ממש, שהרי לפני כן היה טבל ואסור

שאינו חייב בכה"ג שמערב כרכום במים. עכ"ד. והנה מה שדייק מהח"צ יש לדחות, דהתם מיירי ע"ד הרמב"ם שכו' בעשיית עין הצבע חייב משום צובע, וע"ז כ' שבמשקין הראויין לשתיה אינו חייב, אבל לעולם אין בזה איסור כלל, וכמ"ש בתחילת דבריו שאין "איסור" גם כשדעתו לרחוץ במים, דלא תהא גרועה ההכנה וכו'. וכ"כ "שלא שייך" צביעה באוכלין. וסיים ע"ז, תדע שהרי "מותר" למזוג יין במים. וכוונתו לענין קידוש, וכ"כ התפל"מ גופיה (בסק"ה). וא"כ מפורש בדבריו להתיר גם כשכל כוונתו לשם צביעה, ולא לשם אוכל, ודלא כהפמ"ג. וע"ש בחכם צבי שכתב: "ואפילו לרב יש לומר משום שאסור באכילה שייך בו צביעה, אבל דבר הראוי למאכל אדם לא שייך בו צביעה כלל". ע"כ. וצ"ע ע"ד המנוח"א שכתב שבכה"ג "לכל הדעות" יש לאסור. ע"ש.

ומה שדייק שכן דעת היב"א (סק"ח) שהעתיק לחילוק הט"א, אכן ע"ש שכ' שאין הכרח לחילוק הטל אורות, כיון ד"ל שהיראים דידיה ס"ל שבשוחט איירי" על צביעת העור, ולכך לא דמי לצביעה באוכלין, וכל הקושיא אינה אלא לפרש"י שס"ל שצובע את הבשר. וכ"כ הביה"ל (ס"ס שכ ד"ה ליתן). וכ"כ בסק"א. ועוד הביא (בסק"ט) תירוץ בשם התוספת שבת. ע"ש. וע"ע ביב"א (ס"ק יז) שכ' ע"ד הפמ"ג שאין ראייה לדבריו שאסור בצובע למכור מדין שוחט, כיון שכבר נתבאר בכמה פנים לחלק בין שוחט לצביעה באוכלין. ולכאור' כונתו להנ"ל. וכתב עוד היב"א (בסק"ט) דאף על גב שבדין עיבוד יש איסור מדרבנן אף באוכלין, וכמ"ש התוס' (ע"ה), הכא אפילו מדרבנן שרי, וכמ"ש התוספת שבת. ודמי לממרח באוכלין שלא גזרו כלל. ע"כ. ומבואר מדבריו שאין הכרח לאסור צביעה באוכלין גם שלא בדרך אכילה, דשאני מעיבוד, וכמ"ש התוספ"ש. ודלא כתפל"מ שדימה ביניהם בפשיטות.

שוב ראיתי בהערותיו של מרן אאמו"ר בריש ספר גזע ישי הנד"מ, והודפסו גם בשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן פו), שכתב בזה"ל: במערכת א' אות סב. הביא דברי הרב צרור החיים שי"ל שלא התיר הר"א ממיץ בספר יראים אלא שריית פתו ביין שהוא צורך וא"א בלא זה, וסמך על הטעם שאין צביעה באוכלים, אבל למזוג יין אדום על

באכילה בשום פנים, אבל כאן אין תורת צביעה כלל באוכלין ומשקים. גם מסתמות דברי הרמ"א בדרכי משה, שמותר ליתן יין אדום לתוך יין לבן, משמע שמותר בכל אופן, גם אם עושה כן למצות הקידוש. וכן ראיתי בשו"ת שבט הלוי ח"י (ס"ו טו) שנשאל אודות מה שמקפידים בליל פסח שהיין יהיה אדום דוקא, בכוס הקידוש וביתר הכוסות, וכמבואר בש"ע (ס"י תעב סעיף יא), אם יכול לערב יין אדום לתוך יין לבן, או יש בזה משום איסור צביעה, והעלה שבדאי פשוטות ההלכה (בסי' שכ סעיף ט). שאין צביעה באוכלין ומשקים בכל אופן ואפילו יין אדום לתוך הלבן. ומ"ש הרב פעלים ח"ג (ס"י יא), שלא ליתן יין אדום לתוך הלבן, שדין אין צביעה באוכלין אינו אלא רק באוכל מוצק ולא במשקה, הרי הוא נגד משמעות כל הפוסקים. ועכ"פ מי שירצה להחמיר יש לו במי להתלות. ומ"מ אין חילוק בזה, וגם בליל פסח מותר מן הדין ליתן יין אדום לתוך הלבן, והמונע עצמו ורוצה להחמיר יתן היין הלבן לתוך האדום, שזה בודאי מותר והכל פשוט. עכ"ד.

גם בשו"ת יביע אומר ח"ו (ס"י לו ס"ק יז) כ' שהפמ"ג (בסי' שיח) שאסר צביעה באוכלין כשמכוין לכך, לא מיירי בדעת הש"ע. ועפ"ז העיר (בסוף סק"כ) ע"ד הבן איש חי (ש"ב פקודי אות ג) שאסר צביעה באוכלין כשמכוין לכך, שהרי הפמ"ג גופיה בס"ס שכ חזר והתיר, ולא אסרו אלא כשעושה למכור, כיון שדעת מרן והאחרונים להתיר בזה בכל גונא. ע"כ. ולכאורה משמע מלשון היב"א שיש לאסור כשרק מכוין למכור וכד' הפרי מגדים בסימן שכ. וכן דייק בשו"ת תפל"מ (ס"י מה סק"ז) ממה שהביא היב"א (בסק"ח) לתי' הטל אורות, ששוחט ל"ד לצביעה באוכלין. וכתב עליו שעיקר החילוק ניתן להיאמר שכ"כ הפרי מגדים ועוד. ע"ש. ועפ"ז פסק במנוח"א הנ"ל (פ"יג הערה 30) שאסור לערב יין אדום בלבן לצורך הקידוש, כיון שכל מטרתו לצביעה, ודמי לשוחט שמכוין למכור, אבל איה"נ אם יכוין גם לאכילה שרי, ודלא כנשמ"א (וכמ"ש בהע' 25). וחלק בזה עמ"ש בילקו"י (שבת א' עמ' רפא) להתיר לערב יין אדום בלבן לצורך הקידוש, שהרי אין בזה תוספת טעם ביין, אלא כל כוונתו למראה. והוסיף עוד להק' דיש להחמיר בזה מדרבנן עכ"פ, דומיא דעיבוד באוכלין, דשרי" דוקא בדרך אכילה. וכן מדוייק בל' הח"צ שכ'

יב. בקבוקי יין הנמכרים בחנויות, עם הכשר מסויים, יש בהם שאחוז היין הוא פחות מחצי, והשאר מים וסוכר וצבע מאכל וחומר משמר. הילכך יש להזהר שלא לברך עליהם בורא פרי הגפן, אלא שהכל, ולא לקדש עליהם. ורק אם נודע בבירור שהרוב הוא יין, מברכים עליהם בורא פרי הגפן ומקדשים עליהם. [שהרי מרן בש"ע כתב, שיש לשער בכל מקום לפי מה שנוהגים למזוג יין, ובמקומותינו הרי אין נוהגים ברוב העולם למזוג רוב מים ביין, לפיכך אין לברך הגפן על יין שיש בו תערובת רוב מים]. ולכן על כל פנים לדידן אין לסמוך על איזה היכשרים הניתנים גם כיום לפי דעת הסומכים להקל ביין שיש בו תערובת של רוב מים. [ונתברר לנו שגם כיום יש הנותנים הכשר ליין שרובו מים]. ועל רבני האשכנזים נותני ההכשרים להקפיד ליתן הכשר ליינות שיועיל גם לספרדים, כדי שלא להכשילם בברכה לבטלה. (יב)

העיר הרה"ג ר' אברהם פלאגי בשו"ת ויען אברהם (תאו"ח סי' ל). וע"ע באורך בשו"ת יביע אומר ח"ב (תאו"ח סי' כ). ושם (אות יבי"ג) משא ומתן בדברי המחבר. ומ"מ הלכה למעשה להתיר בכ"ז שאין צביעה במשקים, וכן הסכימו האחרונים.

ועיין בספר חשוקי חמד (פסחים עמ' תקס"א) שהביא דברי הפרי מגדים שמותר ליתן בקידוש יין אדום על יין לבן, ודברי הנשמת אדם, והביא דברי המשנה ברורה והרב בן איש חי הנ"ל. ואמנם מעיקר הדין אין בזה חשש צביעה. ורק כדי לצאת מידי ספק בגדר חומרא לכתחלה, יתן תחלה היין אדום ואח"כ היין הלבן.

יין לבן או מים, למה נתיר לעשות צביעה, הרי אפשר לעשות בדרך אחרת שיתן היין הלבן או המים על היין. והגהמ"ח העיר שא"כ איך למד השבלי הלקט להתיר לתת כרכום לתבשיל מדברי היראים, והרי הכרכום אינו אלא רק למראה בעלמא ואין בו צורך, שאין בו בנותן טעם וכו'. הנה יש לדחות על פי המבואר בביצה (יד). ובפי' רש"י שם, שהכרכום נותן טעם בתבשיל. וכ"כ רש"י בנדה (נא). ומה שאמרו בתוספתא דמעשר שני (פרק א הי"ד) שאין הכרכום אלא למראה, היינו שעיקרו למראה, אבל יש בו טעם וריח טוב, שהרי הוא אחד מסממני הקטורת. ואף הנאת מראה הנאה היא, כי טוב מראה עינים וכו'.

שדעת מרן השלחן ערוך שאין לקדש על יין שרובו מים

והמשגיח הנ"ל השיב לי, דאחר שיתנו הכשר וישתו ממנו רוב החרדים לדבר ה', יהיה בבחינת מקום שנוהגים למזוג. אולם אין זה נכון, דיש ללכת אחר רוב העיר או רוב העולם, וכיום רוב העולם אינם רגילים למזוג יין ברוב מים. וגם צריך שיהיה דרך מזיגה לפי טבע היין, ולא מחמת התוספות שמוסיפים בו. [ולחסוך ביין, וראה להלן]. ונמצא דמ"ש בתעודת ההכשר שייך זה כשר גם לדעת הב"י, אינו נכון עכ"פ בדעת מרן. ואפרש בזה יסוד הדין ובירור דעת הפוסקים בד"ז, בס"ד.

והנה בגמ' בבא בתרא (צו:) אמרו, ת"ר, אחד שכר תמרים, ואחד שכר שעורים, ואחד שמרי יין, מברכין עליהם שהכל נהיה בדברו. אחרים אומרים, שמרים שיש בהם טעם יין, מברך עליהן

(יב) הנה באחרונה ביקרנו באחד היקבים כדי לעמוד על כמות היין, והמשגיח מטעם הכשר מפורסם [הרב סלונים] העיר לנו, דהיכן מצאנו בדברי מרן הש"ע שצריך רוב יין, ולדעתו אף ביין שרובו מים מברכים עליו הגפן גם לדעת מרן. ולכן הם כותבים בתעודת ההכשר שהיין כשר גם לדעת מרן, אחר שלדבריו גם דעת מרן להתיר תערובת רוב מים. ואמרנו לו שהרי מרן (סי' רד) כתב, ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום. והרי בזמנינו ברור שבארץ ישראל, וכן ברוב העולם, אין רגילות למזוג יין בכל כך הרבה מים, ובודאי לא בשיעור של רוב מים. וגם האליה רבה והפרי מגדים ועוד אחרונים פירשו דבעינן לכל הפחות רוב יין, וגם העולת תמיד גופיה כתב כן להדיא עכ"פ בדעת מרן.

התמוד) דחד בשיתא בטל, דלא חשיב טעמא לענין ברכה, ואי הוה יותר מחד בשיתא, הולכין אחר הטעם אי רגילי אינשי למשתיה במקום יין מברך. ע"כ.

ובש"ע (סי' ה' ס"ה) פסק: שמרי יין מברך עליהם בורא פרי הגפן. נתן בהם מים, אם נתן ג' מדות וכו', והיינו ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינן חזקים כל כך, אפילו רמא תלתא ואתא ארבעה, אינו מברך עליו בורא פרי הגפן. ונראה שמשערים בשיעור שמוזגים יין שבאותו מקום. הג"ה, ובלבד שלא יהיה היין אחד מששה במים שאז הוא בטל. ע"כ.

הרי שמרן הצריך לשער בכל מקום בשיעור שמוזגים באותו מקום, וכבר נתבאר שכיום ברוב העולם בודאי שאין מוזגים את היין ברוב מים, ולכן אין לברך הגפן על יין שמוזג בו רוב מים, וזו בעצם דעת מרן הש"ע.

ודע, דאף שיש אומרים דלגבי יין א"צ רוב יין, וחילקו בין שמרים ליין, [ראה להלן בזה], מ"מ דעת הריטב"א ורוב האחרונים שאין לחלק בין שמרים ליין, וממילא יש לחוש בזה לספק ברכה לבטלה. וכן מבואר בספר הבתים (שער שביעי אות א') שהביא יש אומרים דין מזוג יותר מדאי מברך עליו שהכל. ויש מי שאמר שכל זמן שיש בו טעם יין, או מראה יין מברכים עליו בורא פרי הגפן. ויש מן הגדולים שאמר, שאם יש בו ששה חלקי מים אין בו משום יין נסך, שכבר נתבטל מתורת יין, לפיכך אין מברכים עליו בורא פרי הגפן. ומה שיראה לנו בזה, הואיל ויש בדבר זה מחלוקת בין הגדולים, וכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא, לפיכך אינו מברך על היין מזוג בזה אלא שהכל, שאפילו היה יין גמור הרי אמרו על כולם אם אמר שהכל יצא. ע"כ. הרי שחשש בזה לסב"ל, ולא חילק בין שמרים ליין.

נראה שאין מחלוקת בין מרן להרמ"א בזה אלא לכ"ע בענין דרך מזיגה באותו מקום

והרי מקור דברי הרמ"א להקל עד ששה, הוא בתשובת מהרי"ל (הג"ל), שכתב, דאי הוה פחות משיתא, ניזול בטר טעמא, אי הוה יין שראוי לשתייה ע"י מזיגה גדולה כ"כ, ושתו ליה אינשי במקום יין ע"י מזיגה כי האי, דלא נימא בטלה דעתו אצל כל אדם. ע"כ. [ובמג"א שם (סקט"ו)]

בורא פרי הגפן. רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, אין הלכה כאחרים. אמר רבא, דכו"ע, רמא תלתא ואתא ארבעה, חמרא הוא, [והיינו שאם נתן רבע יין ושלושת רבעי מים, חשיב יין], רבא לטעמיה, דאמר רבא כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא, לאו חמרא הוא. רמא תלתא ואתא תלתא, ולא כלום הוא, כי פליגי דרמא תלתא ואתא תלתא ופלגא וכו'.

ומבואר שם דגבי שמרי יין אין הלכה כאחרים. והרי"ף (בסוף פרק ו' דברכות) הביא דברי הגמ' הנז', גבי שמרים, וסיים במה שאמרו רבה ורב יוסף דאין הלכה כאחרים. וכתבו שם תלמידי רבינו יונה, דקי"ל בגמ' ב"ב [הג"ל] דאי רמא תלתא ואפיק ד' חמרא מעליא הוא, וכיון דחמרא מעליא הוא מברכין עליהו בורא פרי הגפן. אבל בפחות מזה אף על פי שיהיה בו טעם יין אין מברכים עליו. ונראה דמאי דאמרינן דאי רמא תלתא ואפיק ד' חמרא הוא, זה הוא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל במקומות שאין היינות חזקים כל כך, אפילו רמי תלתא ואפיק ד' לא דיינינן ליה חמרא, ולא מברכין עליו בורא פרי הגפן. ואפשר דמפני זה לא פירש הרי"ף הדבר, וסתם דאין הלכה כאחרים. ורבינו יונה אינו יחיד בד"ז, שכן כתבו האחרות חיים (הלכות ברכות סי' ד'), והכלבו (סימן רד), שביינות שלנו שאינן חזקים אפילו חד על תלת לא מהני לברך עליו הגפן, וכן דעת הרי"ף, וכן כתבו בחידושי הריטב"א ובנימוקי יוסף ב"ב שם. דביינות שלנו לא אזלינן בתר מזיגה דרבא דחד על תלת, וכל שאין דרך בני אדם לשותותו בתורת יין, אין עליו תורת יין, בין לענין ברכה, ובין לענין יין נסך.

ומרן בב"י הביא דברי תר"י, וכתב ונראים הדברים. ושוב הביא את דברי האגור (סימן רסט) שכתב בשם שו"ת מהרי"ל (סי' קמב) לענין יין מזוג, דאע"ג דבעלמא פסק ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא אפי' לקולא, [הוב"ד ברא"ש חולין פ"ז סימן לא], מ"מ לענין ברכה הוכיח ר"ת (חולין כה: ד"ה

ואף שהרמ"א שם כתב, ובלבד שלא יהיה היין אחד מששה במים, שאז הוא בטל. ע"כ. יש לפרש כוונתו שהוא הוספת תנאי על דברי מרן, שאם דרך למזוג בפחות משישית אינו מועיל, כי אז ודאי בטל. אבל מודה הרמ"א למרן שצריך שיהיה דרך למזוג כן באותו מקום.

הביא דברי המהרי"ל הנז' שצריך שיהיה יין שראוי לשתייה ע"י מזיגה גדולה כ"כ, ושתי ליה אינשי במקום יין ע"י מזיגה זו. וכתב שהאגור כתב בשמו קצת לשון אחרת ואינו מדוקדק. ובעיקר שיעור אחד מששה, ע' בתורת הבית הקצר (כ"ה ש"ד דף נא. ובש"ו דף סו ע"ב) שיש מגדולי החכמים שהתירו אפילו יין של גוים ממש שנפל לתוך ו' חלקי מים, לפי שנותן טעם לפגם הוא בתוך ו' חלקי מים. וכ"כ בס' אהל מועד (שער איסור היתור דרך ט').

ומבואר בזה שהמהרי"ל מודה שצריך שיהיה ראוי לשתיית יין ששותים אותו באותו מקום בתורת יין. ואין לחלק בין שותים אותו במקום יין לבין דרך למזוג באותו המקום, שנראה שהכל דבר אחד. ועוד שפשוט שמקור דברי מרן כאן הוא מדברי מהרי"ל, וכמבואר בב"י, וא"כ מ"ש מרן שדרך למזוג כך, הוא ביאור דברי מהרי"ל. וכן מבואר באח' דלהלן. ומקור דברי הרמ"א הוא ג"כ מדברי מהרי"ל, וא"כ לא בא הרמ"א לחלוק על מרן בזה, ומודה שצריך שדרך אנשי המקום למזוג כן.

ובלבוש (שם סעיף ה) כתב, זהו דווקא ביינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו שאינם חזקים כ"כ אפילו נתן ג' ומצא מצא ד' (רבע יין), אינו מברך אלא שהכל, מיהו משערים בכל מקום בשיעור שמוזגין היין באותו המקום, כל מקום ומקום לפי חזוק היין שגדל שם, ובכל מקום שיש ספיקא מברכין שהכל. ע"כ. ואפשר שהלבוש השמיט דברי הרמ"א משום שלמד שגם הרמ"א מודה לדברי מרן והרמ"א בא להוסיף על דברי מרן, ולומר שאפי' לו יצויר שנוהגים באותו המקום פחות משישית אינו מועיל. ולעולם אם אין הדרך שם למזוג כן אינו מועיל. וכ"כ בשו"ת פנים מאירות (ח"ג ס' טז) שביינות שלנו שאינם חזקים משערים בשיעור שמוזגין יין באותו מקום, ופשיטא שבמקום שרוב הוא יין והמים משלימים לרביעיית, נהפכו המים ליין ומברכין בורא פרי הגפן תחילה ואחריו מעין ג'.

ועיין בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (שם) שכתב על דברי מרן, שמשערים בכל מקום כפי מה שרגילין למזוג, דהוא הדין ליין מזוג [ולאו דוקא שמרים], וי"א דחד בשיתא בטיל, דלא חשוב טעמא לענין ברכה, ואי הוה יותר מחד בשיתא הולכים אחר הטעם, אי רגילי אינשי למישיתי במקום יין מברך. ע"כ. הרי שכתב גם

לדעת היש אומרים, דצריך שיהיה רגילות האנשים לשותותו במקום יין. ודו"ק.

וכן הוא בחיי אדם (כלל נה סעיף ג) שאם יש בו פחות משישית יין ודאי בטל, ואם יש בו יין יותר, אם דרך אנשי מקומו למזוג אותו כל כך, מברך בורא פרי הגפן. ואם לאו, בטלה דעתו. וכן אם נתערב בשאר משקין, אם נתערב כל כך עד שנפגם טעם היין, מברך שהכל. ובשכר תאנים שאינו מפסיד כ"כ, אזלינן אחר הרוב. ע"כ. וכ"ה בקש"ע (ס' מט ס"ג) שיין שנתערב במים צריך שדרך אנשי המקום למזוג אותו כל כך ולשתותו במקום יין, ורק אז מברך עליו בורא פרי הגפן.

וכ"כ הגר"ז (סימן רד סעיף ט. ובלוח ברכות הנהנין פ"י ס"ו) שיין שמזוגו במים צריך שיהיה יין חזק שראוי לשתייה ע"י מזיגה גדולה כזו, ודרך בני אדם לשותותו במקום יין ע"י מזיגה זו, שאל"כ בטלה דעתו אצל כל אדם. גם במשנה ברורה (סקל"ב) כתב שצריך שיהא בו טעם וריח של יין ושדרך בני אדם לשותות יין במזיגה כזו.

אך בעולת תמיד (סק"ז), כתב, דלפי דברי מרן שכתב שהיינות שלנו אינם חזקים כ"כ וכו', ושמשערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום, נראה שעכשיו שאין נוהגים כלל למזוג היין במים, כי היינות שלנו רפויים מאוד. אם נתערב מעט מים בו, אפילו המים שנתערב בו הוא פחות מהיין, אפ"ה אין מברכין עליו בפה"ג, מיהו למעשה צ"ע. ועוד ביאר שם העולת תמיד, דמה שכתב הרמ"א (בשם האגור), ובלבד שלא יהא היין אחד מששה במים וכו', היינו משום דלא ס"ל הא דכתב מרן שמשערים לפי מה שנוהגים למזוג, אלא ס"ל דכל שעדיין נרגש טעם היין היטב, מברכים עליו בפה"ג, אע"פ שנוהגים למזוגו בפחות. אבל לדעת מרן פשיטא שאין מברכין כשהיין הוא רק חלק שישית, שלא מצינו מזיגה כזאת גם בימים הקדמונים, כ"א חד על תלת. ע"ש.

הרי שהבין שמרן והרמ"א חלוקים בדעתם בד"ז, ולדעת מרן הב"י עכשיו אין נוהגים כלל למזוג את היין במים, כי היינות שלנו רפויים מאוד, לפיכך אם נתערב מעט מים ביין, אפילו אם מדת המים פחותה ממדת היין אין לברך עליו בורא פרי הגפן. ולד' הרמ"א גם במקום שאין הדרך למזוג כן סגי בשישית יין, משום דדי שישי

בשישית אע"פ שאין הדרך כן, השמיטו הלבוש. וכן משמע מדברי ערוך השלחן (אורח חיים סימן רב) שכתב, וכן יין מזוג מברכין בורא פרי הגפן, ודווקא יינות שלהם שהיו חזקים, אבל יינות שלנו כשנתערב בהם מעט מים נתבטל טעם היין ומברכין שהכל, אך לא כל היינות שוות בזה. ע"כ. משמע שהדין כן לכ"ע.

גם הפרי מגדים (א"א ס"ק טז) כתב שהיינות שלנו שהם רפויים, כל שנתערב מהם רוב מים יש לברך עליהם שהכל, ולכן ביין צימוקים אין לתת מים יותר מכנגד הצימוקים.

וכתב על זה בכף החיים (סופר, שם, ס"ק ל"ב), שמדברי הפרי מגדים משמע, דהא אם המים הם כמו היין מידה כנגד מידה, שיש לברך בורא פה"ג. ולכן כתב שם, נראה כי כן יש להזהר ואין למזוג יותר אפילו בשעת הדחק שאין לו כי אם מעט יין. ע"ש. גם בערוך השולחן (סימן רד סעיף טו) כתב, דיינות שלנו אינם ראויים למזיגה כלל ובמעט מים מתקלקלים ברכתן שהכל. [וכתב שעיקר דברי הרמ"א תמוהים מאד לכאור', שהרי אפי' ביינות שלהם שהיו חזקים מאד אין מברכין בורא פרי הגפן, כשיש יותר מג' חלקים מים וק"ו ביינות שלנו, ואין כתב הרמ"א עד ששה חלקים, ובאמת הלבוש השמיט זה. ובשם מהרי"ל מובא שצריך ששותים אותו במקום יין ע"י מזיגה זו, ובודאי כוונתו שראוי לשתייה לשם יין. ולכאור' תמוה דאטו לשמה שייך בזה ומאי מהני ששותה לשם יין כיון שאינו יין, ונראה, שמהרי"ל והרמ"א חדשו דין חדש בזה, דלענין מהות היין מה נקרא יין, אין על זה הלכה למשה מסיני, אלא הכל לפי מנהג המדינה, שאם בני המדינה תופסים זה לשם יין, הוה יין, כיון שיש בזה טעם יין עכ"פ. ובזמן הש"ס היו רגילים עד רבע יין, אבל יש מקומות דעד ו' חלקים מחזיקים ליין, ולכן החמירו לעניין יי"ג עד הקצה האחרון, וזה שכתב המהרי"ל דשתי ליה אינשי במקום יין, כלומר שהרבה תופסין שגם עד שיעור זה הוי יין ואיננו יחיד שנאמר בטלה דעתו אצל כל אדם].

וכ"פ בכף החיים (סימן רד ס"ק לג), שכ"ז הוא לדעת הרמ"א, אבל לדעת מרן שפסק כדברי רבינו יונה (עיין תר"י סוף פרק כיצד מברכין) גם בצימוקים אין לתת מים אפילו על חד תלת. ע"ש. והובא להלכה בשו"ת ישמח לבב (חלק אור"ח סימן ה' אות ד).

טעם יין. אך כבר נתבאר שאינו מוכרח, שנראה שהרמ"א רק בא להוסיף ע"ד מרן ולחומרא ולא לקולא. וכדמוכח מדברי האח' הנז'. וכן כתבו עוד כמה אחרונים, ראה להלן.

והראוני מ"ש התוס' בזבחים (עח: בד"ה דלי וכו'), אי נמי בחמרא דרפי ואין יכול לקבל רוב מים. ע"כ. והרי מרן כתב שאין היינות שלנו חזקים וא"כ צריך להיות רוב יין כדברי התוס'. ואף על פי שמרן כתב שהולכים לפי המזיגה של אותו מקום זה מדובר במזיגה טבעית שמוציאים מהחבית יין ומוסיפין בו מים, ולמעשה לא ראינו היום אלו שעושים יין בביתם שמוסיפים רוב מים. ומה שביקבים מוסיפים רוב מים, אין זה נקרא מזיגה של אותו מקום מכיון שמוסיפים בזה חומרי טעם וריח ובלא זה לא היה נמכר ברוב מים.

ונמצא שגם לדעת הרמ"א צריך רוב יין כי לא חלק בזה על מרן, והסכים לעצם הדבר שהיינות שלנו רפויים, ומה שכתב ובלבד שלא יהא אחד משה וכו' כוונתו שאם מוזגים באותו מקום מאחד משה אין זה יין, וכבר הוכחנו שלמעשה היום אין מוזגים ברוב מים ביין רגיל. ולפי זה יובהרו דברי מרן.

[וע"ע בתשובות הגאונים (שערי תשובה סימן ד) לגבי יין מבושל [דס"ל שפסול לקידוש], שגם אם ימזגנו בתוך יין כשר, אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, עד שיהיה הרוב מן היין שאינו מבושל. והובא ג"כ בריקאנטי (סימן עז)].

גם הא"ר (סימן רד סק"י), הביא דברי העולת תמיד בביאור דברי מרן, דנראה דעכשיו שאין נוהגין כלל למזוג יינות רפויים במים, אם נתערב מעט מים בו, אפילו המים שנתערב בו הוא פחות מיין, אפי"ה אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, מיהו למעשה צ"ע. ע"כ. ונראה דלהכי השמיט הלבוש דברי הרמ"א. ועיין תשובת ר' יום טוב צהלון (ח"א סימן כ"ב). עכ"ד הא"ר. וכוונת הא"ר שהלבוש השמיט משום שחולק בזה על הרמ"א. ומה שנשאר בצ"ע יתכן שהוא דוקא בעירב בו מעט מים, אבל עכ"פ רוב יין ודאי בעינן. אלא שבמחצית השקל שם הבין בדעת הא"ר, דאפילו רוב יין לא מהני. אולם לפמשנ"ת אין צורך בזה שאפשר שהלבוש הבין שגם הרמ"א מודה לזה. וסבירא ליה שאינו מצוי כדבר הזה שעד שישית יחשב בשם יין, וכדי שלא יטעה הקורא שדי

הרא"ש והטור שם הכוונה, שאם היה באמת יין טוב ומשובח וחזק מאד עד שהוצרכו למוזגו בארבעה או חמשה חלקי מים, ואחר המזיגה טועמים בו טעם יין טוב, יש בו משום יין נסך, ולא דמי לשמרים שדוקא אחד מארבעה, ולא בבציר מהכי אף על פי שיש בו טעם טוב של יין. דהתם חלק היוצא מהשמרים אינו אלא קיוהא, ולכן בלא חלק רביע יין בטל הוא במי, וכל שיעורי חכמים כך הוא. ולכן אפילו היה יין חזק מאד אין על שמריו תורת יין רק ברביע יין. אבל יין גמור אדם מוזגו לפי טבעו ומנהגו. וכמו שמצוי היום בי"ש ספירס, שיש שותים חזק בתשעים אחוז (כהל) ויש על פ' ויש על ע' ויש על ג' או מ'. כמו כן יין חזק שבעולם יש ששותים אותו כמות שהוא, ויש שאינם יכולים לשתותו עד שמעמידים אותו על שמונים או שבעים חזק, וזה שאמרו שאדם שותהו לפי טבעו ומנהגו. ואם דרכו למוזגו עם ארבעה או חמשה חלקי מים, נחשב יין אצלו ולא נתנו בו חכמים שיעור. אבל לא מיירי הרא"ש בחנווני המערב מעט יין בתוך מים מרובים כדי להונות את הבריות, אלא באדם שדרכו כך למוזג יין חזק ביותר משלשה חלקים מים, מחמת שאין דרכו לשתותו רק במזיגה כזו. וזה ברור בפירוש דברי הרא"ש.

ועוד יש להעיר, שאף שהרשב"א במשמרת הבית (בית ה שער ג דף קמא ע"א) כתב שלענין יין נסך אסור אף שיש בו יותר מג' חלקים מים, ודלא כהרא"ה הרא"ה בבדק הבית שם דס"ל שגם ביין מוזג בעינין דוקא חלק אחד של יין מד' חלקים (ג) של מים). מ"מ גם הרשב"א הודה לרא"ה שכל זה רק לגבי יין נסך, אבל לא לענין בורא פרי הגפן וכל שכן לענין קידוש. וע"ע בת' המיוחסות (סימן קנא) שכתב כל זה בארוכה. והגם שמדברי הרא"ש שם אפשר דמשמע שכל שדרכו כך למוזגו נחמת חזקון, חשיב יין לגמרי, מ"מ אפשר שלמעשה לא נתכוין הרא"ש לסמוך על חילוק זה, וכמו שנראה מדבריו בפ' המוכר פירות (סימן ט) שכתב שם בשם ה"ר יונה ז"ל, לגבי חרצנים שלא מדרכו בקורה, שמוציאין יין משובח, והרי זהו ראיה שהמים נבלעו בחרצנים, והיוצא הוא יין, ויש שם רביע יין, ואעפ"כ כתב שאין מברכין אליו בורא פרי הגפן, וא"כ כ"ש ביין מוזג היכא שאין בו רביע יין שאין מברכין עליו בפה"ג.

וע"ע בשו"ת צמח צדק אחרון (או"ח סי' כז) שכתב, שטעם יין מוזג, הוא מפני שדרך השתייה כן, ולכן באמת לדין שאין דרך השתייה למוזג יין במים, ס"ל להעו"ת שאפי' נתערב בו מים פחות מהיין אין לברך עליו בורא פרי הגפן. והעו"ת הניח בצ"ע לדינא. אבל ברוב מים ודאי אין מברכין בורא פרי הגפן. וא"כ לק"מ קושיית הגר"א על התשב"ץ והש"ע וכו', עש"ב מה שביאר בזה.

גם בשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן פ) כתב שמסברא היה נראה דאפילו אין בו רק מעט מים, לא יברך בורא פרי הגפן כיון שאין דרך כלל למוזג יינות רפויים שלנו ולשתות במקום יין, וכן הביא האליה רבה שם בשם עולת תמיד, אלא שהניח בצ"ע למעשה, אבל המחצית השקל שם תופס עיקר כדעת הא"ר, דאפילו רוב יין אינו מברך בורא פרי הגפן, וכמו שהוכיח הא"ר מדברי הלבוש שהשמיט דברי הרמ"א. וכל זה ברוב יין. אבל ברוב מים ודאי נראה דמברך רק שהכל, וכן הסכים הפרי מגדים (בא"א סימן רד סקט"ז) ע"כ.

וכן הסכים בספר ברית כהונה (מע' יין אות ז), שבודאי יש קיצבה למדת המים אשר יתנו בהם הצימוקים לעשות יין, ולכן שיעור המים לא יהיה יותר משיעור הצימוקים לאחר שנתפחו.

ובשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן ט) כתב, דאף דמשמע מדברי הפרי מגדים שאם המים והיין שווים, מברך הגפן, מאחר והוא ספק, סב"ל, ויש להקפיד שיהיה היין יותר על המים. וכ"פ בשו"ת שמחת כהן ח"ב (סימן נא).

וכ"כ הגאון ר' חיים אריה ליב מטטאוויק זצ"ל בשו"ת פני האריה החי (בסימן לח), ושם הביא מכתב שכתב להגאון בעל החפץ חיים זצ"ל, והעיר על מה שכתב במשנה ברורה (סימן רע"ב סקט"ז) בתו"ד משם שיש פוסקים שס"ל דדי בטעם יין, אלא שנפסק בשו"ע יו"ד (קלד ס"ה) ובאורח חיים (רד ס"ה) בהגה שבכה"ג בטלו באחד משישים במים. ובביאור הלכה שם כתב בנידונו שאין להחמיר יותר, אחר שיש ג"כ פוסקים שהחזיקו בשיטת הרא"ש המובא ביו"ד (סימן קכג ס"ח) בהגה, שבטעם יין לבד נקרא יין אף שאין בהם כדי מזיגה, ועל כן אין לחוש לחומרת המשכנות יעקב שם.

וכתב ע"ז, שבאמת לא נמצא כזו שיטה, ובדברי

אינו הופך את התערובת ליין ממש, שאינו ממש כגוף הדבר המועט שנתערב בו. ובפרט שמעט יין המעורב במים אינו משפיע על התערובת כולה באופן שנאמר שאותו מעט הוא העיקר.

וכתב עוד בת' פני הארץ הנו', דמעתה הדבר ברור שאם חנווני יערב יין ביותר משלשה רבעי מים כדי להונות את הבריות, היאך יברכו עליו בורא פרי הגפן, ולכן פסול לקידוש. ואפילו אם היה יין משובח וחזק שבאמת דרך השותים למזוג אותו כך, לרבינו יונה והרשב"א והרא"ה אין לברך עליו בורא פרי הגפן, ואפשר שגם הרא"ש ס"ל הכי. אלא שמדברי הרמ"א באורח חיים (סימן ה) משמע דבזה יש להקל עד אחד בששה אם באמת הדרך למוזגו כך.

ומה שכתב הרמ"א בהגה שם ובלבד שלא יהיה היין אחד מששה במים, כוונתו ביין חזק שבכל העולם שבלתי אפשר לשתותו עד שיתנו בו מים ששה פעמים כמו היין. ולענין דינא, גם בכהאי גוונא לא מהני לדעת ר"י והראב"ד דקיי"ל כוותיהו, כי זה בודאי בטל, ואין זה יין רק מים חזקים. וזה בנוי עפ"ד מהרי"ל (ס"קמב).

לענין הלכה יש סברא להקל עד רוב יין אף שהיין אינו צריך מזיגה

ומבטלים להיין. וכן משמע מלשון הטור והרמ"א בסימן רע"ב (ס"ה) שכתבו שיינות שלנו טובים יותר בלא מזיגה, משמע שרק לכתחילה טוב שלא למוזגן אבל אם מוזגן לא נפסלו. ועל כל פנים **אם נתן בהם מים יותר מהיין בודאי היין בטל**. עכת"ד בקיצור לענין יין מוזג. ודפח"ח. ועש"ב בכל הך סוגיא.

ושם כתב להעיר על מה שהביאו מהכנה"ג (סימן רעב הגב"י שיטה מג) שכתב שמדברי הב"י ביו"ד (סימן קנג) נראה שדעת הרשב"א שביין לא נתנו חכמים שיעור אחד מד' חלקים כמו שנתנו לענין שמרים. שהרי הא קמן במשמרת הבית (שם), וכן בתשובות המיוחסות (שם), מפורש שכל זה לא אמר רק לענין יין נסך, אבל לא לענין ברכת בורא פרי הגפן, וכ"ש לא לענין כוס של ברכה או לקידוש. וכפי שכתב שם בתשובה, וכן בח"א (סימן שמא).

וראה מה שכתב בזה בספר ברכת יצחק (שבת א עמוד רנט, רסב), ומסקנתו שלבני ספרד יש

וגם הטור ביו"ד (סימן קנג) שכתב שייין מוזג כל זמן שיש בו טעם יין, יש בו משום יין נסך, לא נתכוין אלא במזוג לפי טבע ומנהג המוזג לשתותו. ומה שכתב טעם יין, הכוונה טעם יין שטוב לשתיה. וכלשון השטמ"ק (כ"ב צז.) יש בו טעם יין שבש"ס, טעם יין טוב, דדרי על חד תלת מיא, ולא שיש בו נ"ט. וראיה לזה ממה שפסק הטור גופיה (יו"ד קלד) שאפי' יין נסך גמור בטל בו' חלקי מים. וכ"פ השו"ע שם, והרמ"א שתיק בזה למרן ואודווי מודיה ליה בזה. וכתב שיש להעיר בזה על משמעות דברי הרמ"א שם בסעיף ח. ע"ש. ואפשר שהטור לא כתב אלא כדי להחמיר במגע נכרי בכל אופן שמזוג, ומשום חומרא דייין נסך.

והחילוק בין יין נסך לבין קידוש, נראה, דלגבי יין נסך יש כאן יין שמעורב בו הרבה מים, ואף שהיין מועט מאד מכל מקום כיון שלא התבטל במים, סו"ס יש בתערובת זו כמות ניכרת של יין, וכשנגע בזה גוי, נאסר אותו חלק של היין שבתערובת זו. אבל לא סוף דבר שיחשב שיש כאן יין גמור מחמת אותו מעט יין שנתערב בו ולא נתבטל. אלא תערובת הניכרת של יין. ולכן שייך בו יין נסך. ואמנם מה שנאסר מצד טעם כעיקר אכתי

והביא שם מ"ש האליה רבה הנ"ל שהלבוש השמיט דברי הרמ"א בזה כיון שלמעשה ביינות שלנו אין נ"מ בזה. ובשם עולת תמיד כתב שאפילו אם המים פחות מהיין, אין מברכין בורא פרי הגפן. ועיין בפרי מגדים שם שאם רוב מים מברכין שהכל. ולכאור' דברי העו"ת נכונים, שכיון שכתב מרן שמשערין בשיעור שדרך למזוג יין באותו מקום, כל שרמא יותר מה, אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, ומשמע א"כ שכל שאין דרך למזוג את היין באותו מקום, אם נתן בו מים אין מברכין עליו בורא פרי הגפן, ומכל מקום להלכה נראין דברי הפרי מגדים, שזה כלל גדול בברכות, שכל שעירב שני דברים הולכין אחר הרוב. ואף שהמים מחלישים כח היין, אין היין בטל שהולכים אחר הרוב.

ואם מזג יותר מרוב, ואין רוב יין, אם מזג כדרך הרגיל באותו מקום, מסתמא עלוייה עלייה, ועל כן אין היין בטל. אבל אם מזג יותר מהדרך, מצטרפין את המים היתרים על המים הראשונים

אחד להם, וראה להלן.

וגם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' יד) כתב, דפשיטא הוא שגם האגור שממנו מקור לדברי הרמ"א (או"ח סימן רד) שמועיל עד שישיית, כל זה הוא רק באם הדרך באותו מקום למזוג בשיעור זה. וגם מיירי ביין ענבים גופיה, ולכן היקלו בזה. ועיי' בתו"ח שם (אות יז). ודעת מרן להחמיר ביינות שלנו, שאפילו אם הדרך לעשות מזיגה גדולה אינו מועיל בפחות מרביע יין. עכת"ד.

ובן בשו"ת מנחת שלמה (תנינא סימן יג) כתב בפשיטות שכל מה שמועיל אחד מששה, הוא דווקא ביין חזק, וגם שמנהג המקום כן הא, למזוג את היין בשיעור זה. ורק אז חזי לכוס של ברכה וקידוש. וע"ש שתמהו על המשנה ברורה (סי' רעב ס"ק טז) שכתב, שבמקום שרגילים למזוג על חד שית, חזי לקידוש, שזה תמוה. וכתב ליישב שמצינו כה"ג שכתבלין שבא להכשיר את האוכל, שמצטרף, וגם כאן יין חי אינו ראוי לשתייה כ"כ, ורק המים מכשירים את היין, אלא שבדרך כלל רגילים להצריך על חד תלת, אבל גם יש שרוצים יותר להטעים את היין ביותר מזה והם מוזגים להנאתם עד אחד מששה. וכאן עדיף שהיין שהוא צריך למים וגם נעשה ממש כגוף אחד עם היין, שפיר חשיב לדינא לענין ברכה וקידוש כאילו הכל יין.

וכל זה פשוט וברור, שהרמ"א והאגור ומהרי"ל כולם דיברו רק באם הדרך באותה המדינה למזוג כן את יינותיהם מחמת חוזק היין. ואם כן כל זה לא שייך כלל ביינות שלנו, שכל מטרת המזיגה היא רק להרויח כסף, ולחסוך ביין. ולא מצינו יין כזה חזק שיצטרך כ"כ מזיגה כדי שיהא נח לשותו. וכל הטעם שיש בו הוא מחמת התמציות. ומצד הסוחרים היה אפשר גם כן במים לבד, ואינם שמים בו יין רק כדי לצאת ידי חובת הרבנים המשגיחים כדי שיוכלו למוכרו בתורת יין.

להחמיר כדרך המזיגה שבאותו מקום. וכשיש ספק בשיעור דרך המזיגה שבאותו מקום יש לשער ברוב יין. עכ"ד. ושם הביא שבכנה"ג שציין לדבריו בשעה"צ (ס"ק כז) משמע שיש מקום לדון להכשיר באחד משישים יין. אך הנה אע"פ שיש מקום לדייק בכנה"ג שם, מ"מ הרי החילוק מבואר בין דין יין נסך לבין שאר דינים, וכמו שהערנו לעיל, וכן הוא בת' פני האריה החי הנו', ושכן מבואר חילוק זה להדיא בראשונים. וטעם החילוק נתבאר לעיל, משום שלענין יין נסך די שיש כאן יין המעורב בתוך המים, כדי שהיין שבתערובת יאסר משום יין נסך. [ואפשר גם שהמשנ"ב לגבי חלק א' מששה חלקים, דיבר בעיקר לגבי יין צימוקים ששם יש סברא שהמים מקבלים כח היין, לא כן בתערובת דרך מזיגה].

גם בשו"ת אם לבינה (סימן כז) כתב דביין שלנו אין לערב רוב מים. וכן פסקו בשו"ת מים טהורים (סימן כא). ועוד אחרונים, הובאו בשו"ת חזון עובדיה ח"א (מהד"ב סימן ר' סעיף ב. עמוד פ').

וכן מתבאר בספר תהלה לדוד (סימן רד סק"ג) שאחר שהביא להלכה דברי העולת תמיד הנ"ל, שביינות שלנו שאין דרך למזגן אפילו אם נתערב במעט מים אין מברכין בורא פרי הגפן. כתב, ולכאורה נראה שאם היין הוא רוב לא עדיפא המים משאר משקין כגון שכר שאינו מפסיד טעם היין, דאולינן בהו אחר הרוב, כמ"ש בסימן רב ס"א בהג"ה. וע"ש במגן אברהם סק"ג, אף שאין דרך למזוג בהן את היין אפילו ביינות חזקים. וכן נראה דעת האשל אברהם. וצ"ע. ע"כ. וע"ע בהגהות יצחק ירנן ע"ד רבינו יצחק בן גיאת (עמוד ג' אות יז), ובשו"ת זכר שמחה (סימן לא).

גם בשו"ת שמש ומגן ח"ב (סימן עג אות ז) כתב שלספרדים יש להצריך שיהיה רוב יין. ע"ש.

ובכל האחרונים הנ"ל לא חילקו בין שמרי יין ליין, והבינו בפשיטות ששמרי יין ויין דין

דעת חכמי הזמן ביין שרובו מים - שאין לברך עליו הגפן

מזה אין להקל בין לספרדים בין לאשכנזים. וכן כתב עוד שם (עמוד עג), שכל שמוסיפים חומרים ליין כמו במפעלים של זמנינו, הדין הוא שאינו נחשב יין אף על פי שהרוב הוא יין,

גם בספר אשרי האיש (חלק ב עמוד עה) כתב בשם הגריש"א, שביינות שלנו שהם חלשים מאד אין להקל במזיגה של אחד מששה, אלא רק אפשר להקל כדעת הא"ר ופמ"ג אם יש רוב יין. ובפחות

ושם (עמ' קעז) כתב עוד בשם הגריש"א זצ"ל, שאף שבשאר מקומות אולינן בתור הרוב, הכא שאני, שברכת הגפן נתקנה מפני חשיבות היין, ואם על ידי תוספת מים מועטת נחלש טעמו [ר"ל חוזקו] ואין רגילים לשתותו כיון, בזה איבד את חשיבותו, אפילו ע"י מיעוט מים ואין כאן יין.

וכתב שגם המשנה ברורה מודה לזה. והעיר שייך צימוקים חזק יותר מיין ענבים, ובמקומו של המשנ"ב היו רגילים למוזגו בהרבה מים. ובספר תולדות הח"ח (דרכיו ושיחותיו, בקיום המצוות) הביאו שעל פי רוב היה דרכו של החפץ חיים לקדש על הפת מפני שהיין שהיו מביאים לעיירות הקטנות בדרך כלל לא היה ראוי לברכת בורא פרי הגפן.

עוד הביא בספר הנ"ל בשם הגריש"א, שביין אפשר לערב עד עשרים אחוז מים בלבד, ובמיין ענבים רק מעט מאד, ועכ"פ אפשר להוסיף ג' טיפות שנוהגים ע"פ הקבלה.

ובמנחת שלמה (ח"א סימן ד) כתב, שיינות המצויים כיום ברכתם שהכל, כיון שבשביל שלא יורגש תערוכת המים מבשלים את היין עם המים שמוסיפים, וגם מוסיפים סוכר ומלח לימון, ויש מוסיפים גם תמצית מיין ענבים שנעשית ע"י אידוי המיין, והטעם שמרגישים הוא מחמת הסוכר והחמרי טעם שמוסיפים בו. ולכן כיון שטעם היין והמיין ענבים מצד עצמם כבר נפגמו, בטל ממנו שם יין ונחשב כמשקה ממותק וברכתו שהכל. ואין יוצאין בו י"ח קידוש. והובא בספר וביום השבת (סימן לו אות יג עמוד תקיד). והביא בשם הגריש"א, שרוב היינות ומיין ענבים המצויים היום שיש בהם קרוב למחצה מים, אע"פ שהרוב יין, ברכתו שהכל. כיון שהטעם שמרגישים הוא מחמת הסוכר וחמרי טעם שמוסיפים בו. ע"כ. ואפי' אם הרוב יין אינו מועיל. ויש שלימדו זכות [ראה במנח"י (ח"ח סי' יד) ובתשוה"נ (ח"ג סי' פח), וכן שמע מהגר"נ קרליץ שלי"ן שכיון שמבשלים את התערוכת יחד, והמים סופגים את טעם המיין, הכל נחשב כמו יין, ובלבד שהרוב יהיה יין או מיין ענבים. והרה"ג רבי חיים קנייבסקי אמר בשם החזו"א, שאם המים פוגמים בטעם היין, הרי שהיין פסול לקידוש, ואע"פ שהרוב יין. וביאר שם שכל זה משערים מיד אחרי נתינת המים ביין, קודם הבישול ושאר התוספות

כל שבלי התוספות של החמרים, לא היה ראוי לשתותו בתורת יין, ואין חילוק בזה אם נותנים את התוספות לפני נתינת המים או אחרי כן, שסוף סוף אין כאן טעם יין [חוזק יין] מחמת היין עצמו, ולכן ברכתו שהכל. וכן אם מערב סוכר או מים יותר מדרך המזיגה באותו מקום, ברכתו שהכל, וגם הרמ"א מודה לזה, ואין בזה מח' בין הרמ"א למרן. ולכן אינו מועיל מה שמוסיפים חמרים, כיון שבפני עצמו אינו ראוי לשתותו בתורת יין ע"י מזיגה זו, ואין לזה חשיבות יין אף על פי שהמים הם מיעוט. והטעם לכך שלענין ברכת הגפן אין מועיל רוב יין, משום שברכת הגפן נתקנה מחמת חשיבות היין, ואם טעמו של היין נחלש על ידי המים, ואין רגילים לשתותו בתורת יין במזיגה כזו, איבד חשיבותו ואין כאן דין "יין". ומכל מקום אם טעה וברך הגפן על יין כזה שרובו יין ורק שאין רגילים לשתותו במזיגה כזו, הוי ספק ולא יחזור לברך. ע"כ. ושם (עמ' קעז) כתב, שגם במיין ענבים, צריך שיורגש טעם ענבים מחמת המיין ענבים עצמו, ואינו מועיל מה שיש רוב מיין ענבים. ע"ש.

וכבר נתבאר כן לעיל בשם האחרונים שגם הרמ"א מודה שלא מועיל מזיגה ביין רק אם דרך המקום למוזג באופן זה. והרמ"א לא בא לחלוק רק להוסיף שיותר מששה חלקים לא יועיל גם ביין חזק שדרך המקום למוזג כן. ושוב ראיתי בספר שבות יצחק (מהדר השע"ב עמ' קעה) שכתב בשם הגריש"א זצ"ל שבזמנינו לא דיברו הפוס' להקל במזיגה כל כך, ואין בזה כלל מחלוקת בין הש"ע להרמ"א, דכולי עלמא מודו שצריך שיהא כן דרך המזיגה באותו מקום, וזה לא קיים בזמנינו, ולכן מה שמדפיסים על הבקבוקים כשר לדעת הב"י, אינו מובן, שהרי אין בזה כלל מחלוקת.

עוד כתב שם בשם הגריש"א שיש להסתפק אם הפמ"ג שכתב להקל עד מחצה נתכוין לענין הלכה, שיתכן שאינו חולק על הא"ר ועולת תמיד, שאפי' במזיגה מועטת של מים בתוך היין אין לברך רק שהכל, ואפי' את"ל שהפמ"ג חולק על הא"ר ועו"ת ומיקל עד מחצה כל שהרוב יין, להלכה אין להקל בזה, דמידי ספק ברכות לא יצאנו ואין לברך אלא שהכל. [וע"ש שצ"ע על אותם וועדי כשרות שמקילין ברוב יין, שהרי יש כאן סב"ל, וגם חשש מקח טעות. ודו"ק].

באיטור ונחשב כמו נשפך היין, ואינה נחשבת כשתית כוס של ברכה. [שם (עמ' קפח קפט)]. עכ"ד.

ובתשובות והנהגות (ח"ה סימן עז) כתב, שמוכרים היום מיץ ענבים שרובו יין וחלקו מים ותוספות שונות, וקיבלו ע"ז הכשר, ולדעתי במיץ ענבים שטעם הענבים גופא קלוש אין להוסיף שיעור חשוב של מים. שאף שבזמנם היה די אפילו אם היה ששית יין, בזמנינו שהינות חלשים מאוד צריך לפחות רוב. וי"א נוכ"כ בעה"ש סי' ר"ב סי"ג וסי' ר"ד סי"ד] שיינות שבזמנינו אין להוסיף בהם מים כלל, כיון שהם חלשים מאד בטעמם ולא צריך מים, ואף שיש חולקים מ"מ במיץ ענבים שמבושל [ולרש"י ולכמה פוסקים ברכתו שהכל], והטעם קלוש, בודאי אין להחלישו יותר. ועוד יתכן שישן זה פסול הוא, כיון שנשתנה טעמו בהוספת מים. ומיץ ענבים שאינו צריך מזיגה, וכל מה שמוסיפין המים הוא כדי לחסוך ביין כדי שהמוכר ירויח, אין דינו כיון. ואף שיש מקום להקל ולומר דכיון דהענבים נתבשלו במים, נכנס במים טעם הענבים גופא והמים עצמם דינם כיון, אבל א"א לסמוך על סברא זו, ויש להחמיר שאין דינם כיון, אלא כל שע"י עירוב המים נחלש טעם היין, פסול, ואינו כשר אא"כ יש טעם חזק דיין, שאז יוכל לסמוך על סברא זו להקל.

עוד כתב שם, שהחפץ חיים בעצמו היה מעדיף לקדש על שכר, במקום לקדש על היין, ולכן היה עושה קידוש היום והבדלה על שכר, ובקידוש הלילה שלא מועיל חמר מדינה, בעל כרחו הוצרך לקדש על היין, אבל תכופות היה מקדש על חלות. וכנראה טעמו משום שחשש שהיין המצוי אז שנעשה מצומקים אינו חזק כפי הצורך, ולא מועיל לקדש עליו.

מיץ ענבים שהוסיפו לתוכו מעט יין אם בטל מתורת יין

שנאבד טעמו בקל.

אלא שיש להעיר ע"ז, דאף אי נימא שברכת הגפן היא מחמת חשיבותו של המיץ ענבים, וזה אינו קיים במיץ ענבים מזוג, מכל מקום הרי סו"ס יש כאן רוב יין, ואפשר לברך עליו בלשון "בורא פרי הגפן" דסוף סוף רובו ככולו יצא מהגפן, ולא שיקר בברכתו, וא"כ אינה ברכה לבטלה, וצ"ע בזה.

גם לעיקר הדין שדעת הגריש"א שלא מועיל רוב

שמוסיפים בו. ובדרך כלל המציאות מוכיחה שאפילו ברוב ניכר של יין כבר נפגם טעם היין או המיץ ענבים. ויש שלימדו זכות [ראה במנח"י ח"ה סי' יד ובתשו"ג ח"ג סי' פח, וכן שמע מהגר"ג קרליץ] שכיון שמבשלים את התערובת יחד, והמים סופגים את טעם המיץ, הכל נחשב כמו יין, ובלבד שהרוב יהיה יין או מיץ ענבים.

ושיעור המזיגה להלכה כתב שם (עמ' קפ קפא) בשם הגריש"א, שבצרפת שרגילים בשתיית יין, אין דרכם למזוג כלל, ולכן במזיגה מועטת כבר ברכתו שהכל. אך בארץ ישראל יתכן שאפשר להקל במזיגה מועטת. ומכל מקום אינו מועיל מה [שעושים ביקבים] שמוסיפים מים, אלא שמחמת הוספת חומרים טעמו כטעם יין, ואין חילוק בזה אם נותנים את החמרים קודם המים או עם המים.

ומכל מקום בדיעבד אם בירך על יין מזוג שרובו יין הגפן, יצא י"ח. אך כל זה ביין משום שאפשר להסתפק שמה מועיל רוב, אך במיץ ענבים אין מועיל מזיגה כלל, שמיץ שלנו הוא חלוש, וביותר מכמה טיפות משתנה טעמו. ולכן ברכתו שהכל וגם בדיעבד אם בירך הגפן י"ל דלא יצא וחוזר ומברך שהכל. [והוסיף טעם נוסף, שע"י תוספת מים כבר אינו ראוי להיות יין. ולענין הלכה ראה בזה להלן].

ואם נקלע למקום שאין שם רק מיץ ענבים מזוג שרובו מיץ, יקדש על הפת. ואם אינו יכול לקדש על הפת יקדש על מיץ זה ויברך שהכל, ויסמוך בדוחק על כך שאפשר לחושבו כחמר מדינה משום שסו"ס רוב מיץ ענבים והוא משקה המקובל כמיץ ענבים. ואם חמיו מקדש על מיץ כזה, כשחמיו מברך גפן יברך הוא בלחש שהכל על הכוס שביד חמיו, ושאר הקידוש יוצא בשומע כעונה. ויקפיד לשתות מהכוס, כי השתיה של המקדש היא

גם בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד עח) כתב בשם הגריש"א, שמיץ ענבים שיש בו ארבעים וחמש אחוז מים, ברכתו ודאי שהכל, ואפי' בירך עליו הגפן, ברכתו לבטלה, וחוזר ומברך שהכל. ולענין הלכה, אם הוסיפו למיץ ענבים יותר משלש טיפות של מים אין לברך עליו הגפן. ועל כל פנים כיון שהרוב מיץ ענבים, נחשב חמר מדינה, ודינו לקידוש כדין חמר מדינה, ויברך עליו שהכל. וע"ש שאין ללכת בזה אחר הרוב, כיון

מים במיץ ענבים, שעכ"פ ודאי אי אפשר להקל ברוב מים, אף שהחזו"א היה מיוצאי אשכנז היוצאים ביד רמ"א. וזה סיוע למה שנתבאר.

וראה עוד בספר שיבת ציון (ח"א עמוד רכה) שכתב שלאחר דרישות וחקירות עם הממונים בדבר, נתברר שאפשר לקחת מים טהורים ולהוסיף בהם חומרי טעם וצבע ואלכול ועוד, וירגישו בו טעם יין, ואין הדבר מורגש כלל. ולכן היינות הנמכרים בשוק ונושאים חותמות למיניהם אין לסמוך עליהם כלל, כי יש מהם שאין בהם רק עשרה או עשרים אחוז יין בלבד. זולת יקבים ידועים. וזה מחמת שכאשר הרבנים באים לפקח רואים הכל כהלכה, אבל אח"כ בחדרי חדרים נעשים דברים בהעלם. וכתב שם בשם ראש הישיבה הגר"צ אבא שאול זצ"ל שעושים יין בייתי ללא תוספות ואפשר לערב בו מים עד מחצית, אבל לא יותר מכך. ע"כ. ויש להעיר על זה, שגם מחצית אינו מוכרח שאפשר, שתלוי בחוזק היין, וצריך לטעום שיש בו חוזק של יין, ולא מים בטעם של ענבים, אלא חשיבות וחוזק של יין ששותים אותו בתורת יין לשמח את הלב או לשרות את המאכל וכדו'.

וכבר הזהיר על כך הגר"ח פ"ב בס' כף החיים (ס"ו לו אות כא) שיזהר ביין לקנותו על יד נאמן, כדי שחלילה לא ישלילוהו, ובמקום מצוה תהיה לו לחטאה, דהן בעון הגדילו התערובות, ואין לסמוך כל כך על המוכרים אנה ואנה שאינן ידועים. [גם במדריך הכשרות נוה ציון (תשנ"ט) העידו שכיום יש יקבים שמערכים בין 17% ל- 20% יין בלבד].

אם יש לחלק בין מזיגה בבית, לבין מזיגה כללית בייקבים

אחוז מים, דאף שברוב היקבים מוזגים ברוב גדול של יין, כיון שהיקבים שבהכשרים מסויימים מוזגים ברוב מים, ושותים אותם בתורת יין, לד' המהרי"ל ברכתו הגפן. וזה תמוה, דבוראי דכוונת הפוסקים שכתבו שצריך לשער כדרך המזיגה, היינו כדרך המוזגים מחמת היין עצמו, ולא מחמת התמציות ולחטון ביין, וגם בודאי דאזלינן ביה אחר רוב המדינה, ולא אחר מה שהיקבים עושים יין לקידוש. [ובלא"ה מודה שלדין בעי רוב יין]. ועוד שהאחרונים כתבו שגם הרמ"א מודה שאין מועיל בינות של זמנינו אלא עכ"פ ברוב יין, וכן הבאנו מהגר"ש"א ועוד. וגם העולת תמיד כמעט יחידי בזה בדעת הרמ"א. ודו"ק.

מיץ ענבים, הנה יש סברא שכיון שכך דרך המזיגה, ואין עושים זאת לצרכי רמאות ורווח ממון של הייקבים, אלא בשביל תועלת המיץ ענבים, שמוכרח לתת כעשרים אחוז מים, אם כן שפיר חשיב מיץ עם ענבים. וגם במזיגה יותר מכך, כיון שסו"ס הרוב מיץ ענבים יש לומר שאין להקפיד כ"כ אם מוסיפים כ"מ חומרים וכו', אחר סו"ס זוהי דרך עשיית המיץ ענבים. ודו"ק.

וע"ע בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן קלה) שהאריך בדין מיץ ענבים וכתב שמיץ ענבים ג"כ סעיד כמו יין. וראה גם בשו"ת משנה הלכות (ח"י ס"ו טז) שג"כ האריך במעלתו של מיץ ענבים, וכתב להוכיח שאומרים עליו ג"כ שירה כמו על היין, ונאמר עליו תירושי המשמח אלקים ואנשים. עש"ב. וראה עוד בהגדה של פסח חזו"א (בני ברק תשס"ד עמוד לו), שהביאו בשמו של החזו"א, דס"ל שאפשר להוסיף קצת מים למיץ ענבים, וליזהר שישאר טעמו. ע"כ. [גם בשכות יצחק שם (עמוד קפח) כתב ששמע מהגר"ח קנייבסקי שהחזו"א סבר שאפשר להוסיף קצת מים למיץ ענבים וליזהר שישאר טעמו. אולם דעת הגרשז"א זצ"ל (מנחת שלמה ס"ו ד) שאין להוסיף על מיץ ענבים טבעי מפני שטעמו חלוש מאד]. ורצונו לומר שאף שגם ברוב מים עדין ישאר כאן טעם מיץ ענבים ולא התבטל הטעם של המיץ ענבים, מ"מ יש כאן מים עם טעם של מיץ ענבים, אך התערובת כולה אי אפשר לקרותה בשם מיץ ענבים, כיון שיש כאן טעם של מים ניכר היטב, ואין זה נחשב אצל הבריות בשם מיץ ענבים. וכל שכן שיש ללמוד כאן לענין תוספת

וכעת הראני אחד התלמידים בישיבתינו למחבר אחד שטען דביינות שבזמנינו שמוזגים אותם מזיגה גדולה בייקבים, ואף על פי כן שותים אותם בתורת יין, לדעת מהרי"ל וסיעתו אפשר לברך עליהם בורא פרי הגפן, כל שיש בהם חמש עשרה אחוז יין ושמונים וחמש אחוז מים. וכ"כ בביאה"ל (ס"ו ערב ס"ה). ומ"מ לדין אין לברך עליו בורא פרי הגפן אא"כ יש בו רוב יין. ע"כ. ומצאתי בגליון הספר בכתב ידו של מרן אאמו"ר שליט"א שכתב בזה"ל: כל דבריו אלו טעות גמורה, ולא חש לקמחיה. ע"כ. והיינו במ"ש לשיטת המהרי"ל, דאפשר להקל בשמונים וחמש

הצמיקים מעט יותר מאחד משה במים. ולא הזכיר 15 אחוז. ומ"ש עושי היין כוונתו לכל עושי היין הן בבית פרטי, והן ביקבים, והיכן מצא חילוק בזה בדברי הביאור הלכה. וכבר כתבנו דבלא"ה גם גאוני אשכנז כתבו שמודה הרמ"א דבעינן דרך מזיגה ועכ"פ רוב יין. וסברא זו שכן עושים הייקבים אין לה מקור, והרי עושים בשביל רווח ממון ולא בשביל טיב היין האמיתי וצורך המזיגה באמת. וגם צ"ע שיעור 15 אחוז שכתב.

ומ"מ גם בספר הנז' סיים שלדין אין לברך עליו בורא פרי הגפן אא"כ יש בו רוב יין. ואף על פי שמלשון הפרי מגדים משמע דדוקא ברוב מים מברכין שהכל, אבל במחצה על מחצה מברכים הגפן, וכן דייק הכף החיים, אולם בתשובת הרשב"ץ ח"א (סימן כט) מתבאר שגם במחצה על מחצה מברכים שהכל. דסד"א לחומרא, וכיון שהוא ספק בברכה לבטלה שהיא מה"ת, יש להחמיר שיהיה בו רוב יין.

יש חלק מההכשרים בזמנינו שנותנים הכשר ליין שיש בו תערובת 80 אחוז מים

אחוז יין, והיתר מים, והבדיקה נעשית באופן ידני על ידי מילוי היין באמבטיא גדולה, שבדואי א"א לדייק בזה כ"כ. צא וחשוב כמה הסוכר לוקח מכמות היין, וכמה מים מוזגים בעת הקידוש, ונמצא שהדבר גבולי מאד להגיע לרוב.

וע"ש בחזון עובדיה שכתב, כי זה לפני למעלה משלושים שנה, נאמר לו על ידי אדם נאמן, שהיינות של הברד"ץ יש בהם תערובת של כ-17 אחוז יין. [והיום הוסיפו מעט באחוזי היין]. ואף הגאון רבי דוד יונגרייז זצ"ל חבר הברד"ץ אמר, כי מאחר ובחותמת ההכשר נאמר "בית דין צדק לכל מקהלות האשכנזים" אין אחריות הספרדים עלינו. אלא שיש בזה מכשלה לרבים הסוברים שעל ידי הכשר הברד"ץ העושים כדעת הרמ"א, גם אנו יכולים לברך על יין זה הגפן. וזה אינו, כמבואר. וע"ש שציין שכן הוא נוהג להלכה ולמעשה, לברך על היין של הברד"ץ ברכת שהכל, מאחר שעשו לפי דעת הרמ"א.

והנה אף שיש מהאשכנזים שנוהגים בזה דלא כמו שכתב הא"ר הנ"ל, ולא חששו בזה לספק ברכות, מ"מ לדין דחיישינן טובא לספק ברכות, שהרי לדעת הגאונים הרמב"ם ומרן ברכה שא"צ

וגם תמוה מה שכתב שם שיעור חדש שם 15 אחוז, ששיעור זה לא מצינו בשום פוסק, אלא פשוט ששיעור שישית הוא 17 אחוז. ומחבר אחד טען שהרי דברי המחבר הנז' מפורשים במשנ"ב שם, ששאל את עושי היין ולפי מה שהציעו לו בסתם יין יש שיעור זה ויותר, שהצמיקים הם אחד משה במים, והם הם דברי המנוח"א שיהיו 15 אחוז יין. ואם מפני מה שתלה במזיגה ביקב ולא במזיגה פרטית, כן משמע במשנ"ב שם שכתב, דרשתי את עושי היין וכו'. וכ"כ מרן בש"ע (סי' רד ס"ה) שמשערים בשיעור שמוזגים יין באותו מקום. עכ"ד. אולם הנה ז"ל הרב ביאור הלכה (סימן רעב): ואין לנו להחמיר יותר ממה שהעתיקו כמה גדולים דברי הבכור שור, שיהיה הצמיקים מעט יותר מאחד משה במים. והנה דרשתי את עושי היין ולפי מה שהציעו לפני אופן עשייתן, יש בסתם יין שיעור הזה ויותר, אף לפי מה שכתב בעל דה"ח דמשערינן את הצמיקים כפי שעת נתינתן במים ולא אחר שנתנפחו. ע"כ. הנה שהצריך שיהיו

ונודע שבעבר הרבה מהיינות שקיבלו הכשר לא היו לפי דעת מרן, אחר שהיו מערבים 80 אחוז מים, וזה ודאי אינו לדעת מרן. שהרי לדעת מרן א"א שיתן שלשה ויהיה ארבעה כדעת הרמ"א, אלא כפי מה שמוזגים "יין" באותו מקום, וזה אינו כהרמ"א, וע"כ דאזלי לכל הפחות בתר הרוב. וכמ"ש הפרי מגדים, ובפרט שבזה"ז רוב היינות הטובים והמשובחים אין בהם רוב מים. [ואדרכה יין לקידוש הפך בשנים האחרונות לכינוי מצוי ליין גרוע המעורב במים]. והוי בכלל מ"ש מרן לפי מה שמוזגים באותו מקום. ונמצא שהמברך הגפן על יין שרובו מים, ברכתו היא ברכה לבטלה לדעת מרן.

וכבר כתבנו בשם משגיח מסויים שהעיד בפנינו שאכן יש רוב מים ביינות של הברד"ץ, והם סומכים על פירוש בדעת מרן הש"ע, דזה "כפי מה שמוזגים באותו מקום". ונתבאר לעיל שאין זה נכון, דיש ללכת אחר רוב העיר או רוב העולם, ואין רגילים כיום למזוג יין ברוב מים. ונמצא דמ"ש בתעודת ההכשר שיין זה כשר גם לדעת הב"י, אינו נכון בדעת מרן.

ובאחד היקבים שיש לו הכשר ראיתי שנותנים 57

הוי איסורה מה"ת, וא"כ בודאי שיש לנו לחוש שלא לברך הגפן על יין שיש בו רוב מים, ובפרט שהאחרונים נקטו כן בדעת מרן, שלזה נתכוין במ"ש בסי' רד, שביינות שלנו שהם רפויים נראה שמשערים בשיעור שמוזגין יין באותו מקום. והיינו דכיום מערכים מים בשיעור מועט, ולכל הפחות יש רוב יין. ואף שאין אנו חוששין לסברת העולת תמיד וא"ר הנ"ל, וגם כשיש תערובת מיעוט מים אנו מברכים בפה"ג, כנראה שכן היה המנהג פשוט מאז ומתמיד, לערב בו מעט מים, אבל ברוב מים לא נהגו כן. וזו כוונת דברי מרן

אם לבני אשכנז צריך שיהיה דרך מזיגה באותה מדינה

אנשי המקום למזוג באופן כזה. והרי מצד בתי הייבקים של היין, היה די להם לעשות יין ממים לבד עם תמציות בלי שום תערובת של יין, וא"כ מה שנותנים בו שישית יין אינו מעלה ולא מוריד. וזה דבר מוחש גם ביין ביתי, שאם יוסיף קרוב לחצי מים כבר אין כאן חוזק של יין, והוא קרוב יותר לטעם מים, ואין כאן טעם יין, אך טעם יין אינו מועיל. ומסתבר שכהיום הרגילות ביין ביתי, הוא למזוג מעט, ולא יותר שבזה נשבר תוקפו של היין, וכל שנשבר תוקפו של היין איך ניתן לו "תורת יין". [הא למה זה דומה ליין שהוציאו ממנו את האלכוהול שבו, שאף שיש בו טעם יין, נראה פשוט לכאורה שאינו נחשב יין. וע"ע בשו"ת משפט כהן (עניני אר"י סי' מה) שיין שהמשיכו את האלכוהול ממנו, עד שאינו ראוי לשתות בתור סוג של יין. ואין בו טעם יין, ה"ז כמא בעלמא].

וכמה פוסקים פקפקו אפילו על הוספת מעט מים ביינות שלנו, שבהוספה של כחמש אחוז כבר אין כאן חוזק של יין, ונראה כמו מים בטעם יין. וא"כ הבו דלא לוסיף עלה, ודיינו במקום שרובו יין, שבזה יתכן סברא שיש ללכת אחר הרוב, ולהחשיב שיש כאן שם יין, אך לא ביותר מזה.

והאמנם שהרמ"א ביו"ד (סימן קכג סעיף ח) על דברי מרן שם שכתב, יין מזוג כל זמן שיש בו טעם יין אסור. ויש מתירין בששה חלקים מים (ב"י בשם הרשב"א) וכמו שיתבאר בסימן קלד. ע"כ. וכוונת הרמ"א למה שכתב מרן שם בסעיף ה: כמה יהא במים ויהא בהם כדי לבטל טעם היין, ששה חלקים כנגדו. וכל שיש במים כשיעור הזה, מותר אפילו בשתייה, ע"כ.

ואולם י"ל שזו הלכה בדיני יין נסך, שביין נסך די בטעם יין, ויש לומר שלענין יין נסך סו"ס

והנה כבר נתבאר בארוכה דנראה שגם לבני אשכנז צריך שיהיה דרך אנשי המקום למזוג כן, ודלא כהעולת תמיד (בפרט זח) שכתב שהרמ"א חולק בזה, וכן מבואר מדברי כל האחר הנ"ל, הפנים מאירות, והא"ר, והגר"ז, והח"א, וקש"ע. ועוד, שהלבוש ג"כ כתב הכי להדיא ככל דברי מרן. והא"ר אחר שהביא בשתיקה דברי העולת תמיד, כתב שגם הלבוש ס"ל שאין מועיל שישית, אלא צריך יותר. וכ"כ בשו"ת צמח צדק (שם) שהא"ר החמיר טובא ביין מזוג שלא לברך עליו בפה"ג בשום ענין משום שיינות שלנו רפויים. ומה שרצו להסתמך על המשנ"ב, (סי' רד ס"ק כט) שחילק בין שמרים ליין, דביין שיצא מדריכת ענבים אם שפך עליהם מים אפי' יותר משלשה חלקי' עד קרוב לששה, ג"כ יין גמור הוא, ועפ"ז רצו להקל בזמנינו ברוב מים. אולם גם המשנ"ב סיים שם: ובעינינו רק שיהיה בו טעם יין שראוי לשתיה ע"י מזיגה זו, "ודרך בני אדם לשתותו במקום יין" ע"י מזיגה זו, דאל"ה אמרי' דבטלה דעתו אצל כל אדם. ע"כ. וזה לא שייך בזמנינו ברוב מים, דמהזיגה כיום היא לשם ריוח ולא לתועלת היין.

ואין לומר שגם היום הדרך לעשות יין באופן שרק שישית יין, שהרי הטעם וחשיבות של היינות האלו הוא מחמת התמציות ושאר ההוספות, אבל אילו היתה תערובת יין עם מים לבד, לא היה שייך להשתמש בזה בשם יין, שלא היה נראה אלא כמו מים בעלמא עם קצת טעם יין, אבל בודאי לא היתה לו שום חשיבות יין, ורק התמציות עושים לו שם יין. ופשוט שלא על זה כתבו מהרי"ל והאגור "דשתו ליה אינשי במקום יין ע"י מזיגה כי האי", ומרן כתב בש"ע שדרך

הרי יש כאן תערוכת יין, ומשום טעם היין שבו נאסר, ולעולם אין לזה דין יין לשאר דברים. [ובביאור הלכה (סימן רב ד"ה מברך שהכל) כתב, שלענין מזיגת יין במים אין מברך בורא פרי הגפן אלא אם כן דרך העולם לשתות יין זה במזיגה כזו, וכמובן שיש בו טעם יין. וה"ה אם עירב יין בשכר, שאם הוא יין חלוש ואין דרך העולם למזוג אף ברוב מים, גם בעירב עם שכר מברך שהכל. וזה אף לדעת הגר"א, דמהגר"א משמע דשכר ומים דין אחד להם, וכ"ש אם אבד טעם יין דמברך שהכל לכו"ע. וע"ע במשנה ברורה (סימן רעב ס"ק טז) שכתב, יש אומרים שכל זמן שיש בו טעם יין, יין מקרי, עיין ביר"ד (סימן קנב ס"ח) בהג"ה, ומ"מ כל יר"ש יזהר בזה, דכבר נפסק ביר"ד (סימן קלד ס"ה) וכן לעיל (סימן רד ס"ה) בהג"ה דבטלו באחד ממשושה במים, וסתם יין שלנו יש בו בודאי שיעור הזה ויוכל לקדש עליו, ועיין בבה"ל מה שכתבנו בשם תשובת משכנות יעקב, ע"כ. ונראה דמירי על יין צימוקים, וכ"מ בביאה"ל שם. ויין צימוקים עדיף מיינ מזוג כמבואר בפוס'.

ועוד, שהרי בהלכות ברכות כתבו האחרונים שיינ מזוג אין ברכתו הגפן רק אם מזוג בשיעור שהדרך למזוגו כן באותו המקום, אבל בלא"ה אף שהוא יותר משישית אינו מועיל. והאחרונים לא חילקו בין תמד לבין יין מזוג, וכפי פשט לשון מרן בש"ע שם. ובע"כ שבהלכות יין נסך לא נחת מרן לדין דרך המזיגה באותו מקום, ופירש רק את הדין שמצד דיני ביטול יין במים. או שנחלק בין הלכות יין נסך לבין ברכת הגפן ושאר דיני יין. ועיין עוד בזה להלן בסמוך בהרחבה.

[ומש"כ בשו"ת מנחת יצחק (חלק ח סימן יד) בתו"ד, שאף שנודע שגם כהיום הזה מערבים סוחרי היין מים וסוכר ועוד דברים, אבל מ"מ לא יעלה על הדעת לערב מים כ"כ עד שיהיה רק א' משושה במים. והרי ביין בעין לא נהגו לעשות מזיגה גדולה כ"כ. ע"ש מה שדן לענין יין צימוקים. הנה מ"מ אינו מדויק. ומסתבר שמזיגה עם תערוכת של תמציות, איננה מועילה כלל לענין מה שכתבו הראשונים שצריך שיהיה כדרך שרגילים למזוג יין באותו המקום].

ובשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן מב אות ט) הביא דברי העולת תמיד וא"ר שביינות שלנו אפילו

רוב יין ומיעוט מים צריך לברך שהכל, ובפרי מגדים כתב דוקא רוב מים ומיעוט יין מברך שהכל ביינות שלנו. וכתב שבאמת אין ליתן כלל מוחלט בזה, שגם בזמנינו ישנם יינות די חזקים שאפילו רוב מים אין מבטלים מהם תורת יין, וזה ענין דברי הרמ"א כאן שהזכיר גם בדין עד ו' חלקים מים, מיהו מאד צריך להזהר בזה שלא לבא לברכה לבטלה. ע"כ.

אולם יש להעיר ע"ז, שלכאור' יין כזה אינו מצוי, ואפי' ביינות ביתיים חזקים מה שראינו שהוספת מים (עכ"פ מחצה) שוברת את כל חוזק היין, ויש כאן כמו מים בטעם יין, אך מי שרוצה לשתות יין, לא ישתה אותו בתורת יין. והרמ"א רק הוסיף לחומרא שפחות משהו ודאי לא מועיל, ולא דיבר על המציאות אם יש אצלינו כאלו יינות בחוזק כזה. [ובב"י (או"ח סי' תקלה) הביא מהגר"א בשם אור"ז, שיינות שלנו קלים הם כמו מים]. ועכ"פ היינות של זמנו של הרמ"א אינם ראייה ליינות בזה"ז, וא"כ לא נפקא מכלל ספק, ולא יהיה אלא ספק, איך אפשר לברך עליו הגפן ומעין שלו, ולהכשירו לקידוש ושא"ד הטעונים כוס.

ולכאור' כן הוא המציאות, שאדם ששותה יין ביתי אינו מזוג את היין כי אם מעט, שאל"כ יתקלקל כל חוזק וחשיבות היין. וכבר העידו האחר' על כך, כמו שכתב העולת תמיד שעכשיו אין נוהגים כלל למזוג היין במים כי היינות שלנו רפויים מאוד, וכן כתבו אחריו כמה גדולים כנ"ל.

ומלבד שכמה אחרו' הסכימו לדברי העו"ת שאין להוסיף אפי' מעט מים, הנה הפמ"ג כתב שביינות שלנו שאינם חזקים כל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל. והיינו שעכ"פ ראוי ללכת אחר הרוב, אך בודאי לא יותר מרוב. והסכימו לזה כמה אחר', כמו בשו"ת בית שערים ועוד כנז"ל. וע"ע בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סי' קס) שביינות שלנו לכל היותר מוזגים מחצה על מחצה.

ושוב ראיתי שהדברים מפורשים בחידושי הריטב"א (ב"ב דף צו:) וכן לענין מזיגה, אין הולכין ביינות שלנו בשיעורו של רבא, אלא כל שאין דרך בני אדם לשתותו כלל בתורת יין, אין עליו תורת יין לענין ברכה ולא לענין מגע יין נסך. [גם בריטב"א ע"ז (דף כט:) זכר תנאי זה שדרך לשתותו בתורת יין, לגבי הגדרת חומץ].

וכן משמע מדברי הראב"ד בתשובות ופסקים (סימן קמב) וז"ל שם: יין נסך שנתערב במים, אם נתערב בכדי שיהיו המים "ראויים" לשתות על ידו

תשובה למחבר אחד שלימד זכות על הנוהגים לערב רוב מים ביין

מהרי"ל שממנה יסוד דברי הרמ"א שם, שכל שרגילים למזוג כן באותו מקום, מועיל עד אחד משהו. ודברי הש"ע שצריך אחד מארבעה, אמורים רק על שמרים ולא על יין מזוג. ורק שיש מקום להחמיר מחמת דברי העו"ת והא"ר ופרי מגדים שהביא בס' כף החיים. ובאמת שלמעשה אין להקל אלא רק אם הרוב יין. ע"כ.

והנה הגם שסיים שלמעשה אין להקל עד שיהיה רוב יין, בתחלת דבריו גם הוא נמשך על פי מה שחשבו כמה ממחברי הזמן, דלא מציינו בית יוסף וכו', אך בש"ע כתב להדיא שמשערים בכל מקום כפי מה שרגילים לערב, וברור שכיום אין רגילות ברוב העולם ובאר"י רוב מים ביין. וכבר נתבאר שאדרבה גם מהרי"ל והרמ"א וכל הפוס' מודים שצריך שיהיה הדרך למזוג כן באותו מקום, ולא מועיל מה שעושים ביקבים מחמת רמאות ורווח ממון, אלא מזיגה שהיא מחמת היין עצמו כדי לשבור חוזק מעט ולהטעימו.

ומה שגדולי ספרד קראו לזה בשם יין בית יוסף, הוא גם משום דברי העולת תמיד, שהיה ראש המדברים בזה, שכתב שהרמ"א חולק בזה על מרן. אך כבר הבאנו שכל האחרו' למדו לא כן בדעת הרמ"א, אלא שהרמ"א בא להחמיר ולא להקל, וכמו שמפורש בת' מהרי"ל שממנה מקור דברי הרמ"א, שצריך שיהיה דרך המקום למזוג כן. וזה אינו מצוי כלל בינות שלנו שיוכלו למזגם במחצה מים.

וכבר הבאנו דברי הא"ר שהלבוש השמיט דברי הרמ"א, כיון שס"ל שבאמת אין מציאות כזו בינות שלנו. וגם מה שנסמך שם על חילוקו של הגר"א בין יין מזוג לבין שמרים, הנה כ"ז לא יועיל, שמלבד שהדבר שנוי במח' הראשונים, כאשר יבואר להלן, הרי בת' המיוחסות ועוד כתבו להדיא שדין יין נסך שאני, ואינו ענין לקידוש וברכת הגפן, דבזה לכו"ע צריך תנאי של דרך מזיגה מחמת חוזק היין. גם מה שנסמך ע"ד המשנה ברורה שמועיל עד אחד משהו, כבר העירו בזה שאינו מוכרח,

וראיתי בספר הלכות שבת בשבת שדן בנ"ד, וכתב שיש לימוד זכות על היינות האשכנזים, מכח סברה חדשה, שדוקא משום שאנו חלושים ואין רגילים כל כך ביין, לכן אנו שותים כאן יינות חלשים בתורת יין, וזהו דרך בני המדינה כאן. ואע"פ שמוסיפים כל מיני טעמים זהו רק לחזק טעם היין, אבל העיקר שיש להם טעם יין ושותים אותם בתורת יין. וגם יש יותר מאחד משהו יין, וזהו הקובע לענין מזיגה. ואף שאצלינו בבתים לא מוזגים יינות, זהו משום שאין אנו רגילים ביין כלל, ואיננו בקיאים במלאכת המזיגה. ואלו שבאמת רגילים ביין הם עושים מזיגה לעצמם. ונמצא שאצלינו הרגילות של מזיגה נקבעת לפי מה שהיקבים רגילים למזוג, ושותים אותו בני המדינה בתורת יין, והיות והיקבים עושים כן לצורך הציבור הרגילים לקנות מהם ולשתותו בתורת יין, זהו הקובע לענין מה שרגילין בני המדינה לשתותו בתורת יין. עכ"ד.

ובמחכ"ת אינו מובן כלל, דמה שכתב שיש בו טעם יין, הנה כבר ביארנו שהדבר פשוט שאין זה כדין ביטול טעם של איסור והיתור (שמצינו בו שישים), אלא טעם יין הכוונה "חוזק יין". והמציאות מוכחת שביינות שלנו אם מוסיפים הרבה מים, אין בזה שום חוזק יין. ומי שחפץ לשתות יין כדי לעכל את המאכל, או כדי להתענג ביין, אינו נחשב אצלו יין כזה לכלום גם כיום, אלא הוא מים עם טעם יין, ולא לזה כיוונו הראשונים במה שאמרו טעם יין. ומה שכתב שהיקבים עושים כן לצורך שתיית הציבור, הנה היקבים עושים כן לצורך ריווח ממון, וכלל לא לפי המזיגה האמיתית הנצרכת כדי להטעימו שישאר בחוזק יין וכדי שיופג חוזקו. ובלי שיוסיפו חומרי טעם לא היה כאן טעם יין. וכל זה פשוט.

עוד כתב שם, שאין מובן מנין פירסמו שיש יין לשיטת הבית יוסף, ולא נמצא כזה בית יוסף, ואדרבה הבית יוסף ג"כ הביא תשובת

שאפשר שלא דיבר המשנה ברורה רק על יין צימוקים. ועכ"פ אין נפקא מינה מזה וכמשנ"ת. [ואמנם יש שסומכים על הע"ת שהבין שהרמ"א חולק, ועפ"ז נהגו כמה מנותני ההכשרים, וראה להלן בדבר ספרדי השומע קידוש מאשכנזי ביין עפ"ד הבנת הע"ת בדעת הרמ"א, אם יוצא י"ח].

אם יש לחלק בין שמרים ליין

מששה במים, כי אז ודאי בטל, וקאי איין גמור. ועיין ב"י בשם האגור. ע"ש.

ומבואר מדבריו דמחלק בין שמרים ליין, שהרי ציין לדברי האגור, והיינו במ"ש בשם מהר"י מולין, על יין מזוג לענין הגפן, אף על גב דבעלמא פסק רבינו תם דטעם כעיקר דאורייתא, אפילו לקולא, מ"מ לענין ברכה הוכיח רבינו תם ספ"ק דחולין, דחד בשיתא בטל, דלא חשיב טעמא לענין ברכה. ואי הוה יותר מחד משיתא, הולכין אחר הטעם, אי רגילי אינשי למישתי במקום יין מברך. ע"כ. ודברי האגור איירו ביין, ולא בשמרים. ומשמע דבשמרים החמירו, אבל ביין ממש כל שטעמו ניכר ורגילי אינשי בזה, די בכך. ועיין בב"י מ"ש בשם רבינו ירוחם. ודו"ק.

גם להגר"א בעינן דרך מזיגה באותו מקום

בשמרים דכי איכא טפי מעל חד תלתא מיא קיוהא בעלמא הוא, אבל יין גמור אם איכא טעם יין ומראה יין יש בו משום יין נסך. וכ"כ הרא"ש (ע"ז פ"ב סימן יג. ובתוס' הרא"ש שם דף ל) דשמרים שאני שהיוצא מהן אינו אלא קיוהא בעלמא אף שיש בו טעם יין, אבל יין גמור כל אדם מוזגו לפי טבעו ומנהגו, הילכך כל זמן שיש בו טעם יין יש בו משום יין נסך. והרשב"א בתורת הבית (בית ה ש"ג דף נ ע"ב) הביא פלוגתא זו לגבי יין מזוג, שיש מי שאומר ששיעור מזיגתו להקרא יין הוא עד ג' חלקים מים, אבל יתר מכאן אין זה יין. ויש מי שאומר כל שטעמו טעם יין יש בו משום יין נסך, ולא ירדו לשיעורין אלו אלא במתמד משמרים בלבד. וכן שם (ב"ה ש"ד גא). כתב שתי סברות אלו. ואח"כ כתב, ויש מגדולי החכמים שהתירו אפילו יין של גוים שנפל לתוך ששה חלקי מים, שנותן טעם לפגם הוא בתוך מים מרובים כ"כ כמו שיתבאר בשער דיני התערובת (ב"ד ש"א ז ע"ד). ע"כ.

והרמב"ן (ע"ז דף ל). כתב, והלכתא יין מזוג יש בו משום גילוי ומשום יין נסך. האי מזוג דקפסיק רבא, שיש בו משום יין נסך, דוקא כגון דהוי על חד תלת מיא, אבל אית ביה טפי מהאי

והן אמת שיש שהעירו, דהנה מרן בש"ע כתב דין זה לגבי שמרים, וי"ל דדוקא בזה אזלינן אחר כל מקום לפי מה שמוזגים. אבל לגבי יין שמא דעת מרן להקל וא"צ שיהיה רוב יין. דייק עדיף משמרי יין.

והנה האחרונים העירו ע"ד הרמ"א, במה שהיקל ובלבד שלא יהיה היין אחד מששה במים, דבגמ' מבואר שאף בזמנם שהיינות היו חזקים היו נותנים יין ברבע מהכמות, והיאך היקל הרמ"א ובלבד שלא יהיה פחות משישית.

וע"ש בביאורי הגר"א שכתב, ואף על גב דלענין יין נסך קי"ל בששה, התם ביין גמור, ולמדו מהא דעבודה זרה פ"ה שני כוסות וכו'. וזה שכתב בהג"ה ובלבד שלא יהיה יין אחד

ואמנם אף שיש שהבינו כן בדברי הגר"א דביין מועיל רוב מים, אע"פ שאין דרך מזיגה באותו מקום, ומחלק בין שמרים ליין, הנה מקור דברי הרמ"א הוא מהאגור שכתב כן בשם המהרי"ל, ובמהרי"ל הרי מפורש להדיא שצריך שיהיה דרך מזיגה של אותו מקום. כלשונו: "אי רגילי אינשי למישתי במקום יין מברך". נמצא שגם אם נחלק בין יין לשמרים, בעינן בכל אופן, גם ביין, שיהיה דרך מזיגה, ולא רוב מים. כי במציאות של הדורות האחרונים לא שייך שברוב מים יהיה דרך מזיגה בלי שיהיה לכל הפחות רוב חשוב של יין. ובלא הוספת כל מיני חומרים כנודע. והגר"א לא נחת כלל לענין זה של דרך מזיגה, וסמך על המעייין במקור דברי הרמ"א.

וגם אם נבין בדעת הגר"א דביין מהני רוב מים, כי הוא עדיף משמרים, הנה חילוקו של הגר"א כבר הובא בבית יוסף (יו"ד סימן קנב) בשם הר"ן (י. ד"ה יין מזוג) לענין יין נסך, [אלא שכבר ביארנו שדין קידוש אינו תלוי בדין יין נסך. וא"כ גם לדעת הר"ן אינו מוכרח]. ע"ש שאף שמצינו (ב"ב צו:) לגבי שמרי יין שלענין ברכה אינו יין רק כשחלק אחד מד' הוא יין, יל"ד, דהני מילי

ויצאו ארבעה, מקדשין עליהם, שזהו יין מזוג כדינו, על חד תלתא, אבל אם יצא פחות מארבעה, אף על פי שיצא יותר מכדי מה שנתן, אין מקדשין עליהן, ואין מברכין עליהן אלא שהכל. ע"כ. ומבואר דקאי על שמרים, אבל ביין יתכן מאד שמהני רוב מים.

ולדברי הגר"א והמשנה ברורה, ביין אפשר למוזגו במים עד כדי שבעה עשר אחוזו יין. ובזה מודה גם מרן הש"ע לרמ"א, שהרי מצאנו בש"ע (יד"ד סי' קלד ס"ה) לגבי יין נסך שנתערב, וכמה יהיה במים ויהיה בו כדי לבטל טעם היין, ששה חלקים כנגדו, וכל שיש במים כשיעור הזה מותר אפילו בשתיה. וכ"פ הרמ"א ביו"ד בסיומן קכג ס"ה, שאם יש ששה חלקים מים הם מבטלים את היין, ואין בו משום מגע גוי ביין.

ואולם מדברי הריטב"א בב"ב שם, מבואר שאין חילוק בין שמרים ליין, שכתב, כולה סוגיא בשמרים שנתעצרו כבר בגת וכיוצא בו, והוא הדין לחרצנים שנתעצרו וכדמוכה בפסחים, אבל בשמרים וחרצנים שלא נתעצרו אלא ברגל אדם, אין הולכין בשיעור זה, כי פעמים רמו בהו תלתא ואתו תרי בלבד, ויהיה בו טעם יין, מפני שהשמרים והחרצנים עצמן בולעים את המים ויוצא מן היין שהיה בו, ויש בו יותר מעל חד תלתא מ"א, הילכך הכל לפי מה שהוא, וכמו שכתבתי במסכת עבודה זרה משם רבותי, וכן לענין מזיגה אין הולכין ביינות שלנו לשיעורו של רבא, אבל כל שאין דרך בני אדם לשתותו כלל, בתורת יין, אין עליו תורת יין לענין ברכה, ולא לענין מגע יין נסך. ע"כ. ונכ"ה בנימוקי יוסף בשם הריטב"א. הרי שדין יין ושמרים דין אחר להם.

וכן משמע מדברי רוב ככל האחרונים הנ"ל שלא חילקו בין יין לשמרי יין. ומשמע דסבירא להו דדין אחד להם. ועיין ברשב"א בתורת הבית (בית חמישי שער שלישי דיני יין נסך), שהביא בשם יש אומרים, שיש לחלק בין שמרים ליין, דבשמרים, שאחר שהענבים נדרכין בגת, וכל לחלוחית שבהן יוצא על ידי גלגל וקורה, אף שטועמים בהם טעם יין, אין בזה משום יין נסך, אבל יין שאני. והראב"ד אסר לגבי יין נסך אפילו בשמרים, אי רמא תלתא ואתי תלתא, וע"ש שדחה ראייתו, ואפשר נמי דאפילו יין נסך גמור כל שנתערב

שיעורא, אין בו משום יין נסך, שאין זה יין, כדאמרינן בב"ב (צ"ו:) בענין שמרים שמרי יין מברכין עליהם בורא פרי הגפן וכו', אלמא אי אית ביה טפי מעל חד תלת מ"א, מ"א הוא. הלכך אין בו משום יין נסך, ואף על פי שיש בו טעם יין. דהתם בשיש בהם טעם עסקינן, כדאמרינן התם בהדיא, שמרים שיש בהם טעם יין מהו וכו', וכשיש בהן מראה יין נמי עסקינן, דסתמא דמילתא הכי הוא, וה"נ מוכח בחולין (כו.), ואפשר דהיכא דאית ביה טעם ומראה יין ביין עצמו, לעולם יש בו משום יין נסך, אבל בשמרים לא, דההוא טעמא קיוהא בעלמא הוא, מה שאין לומר כן ביין עצמו, שאף על פי שיש בו יותר מעל חד תלתא מ"א, כיון שיש בו טעם ומראה יין בודאי יין הוא, כדאמרינן בפ"ק דמכות (ג:) בג' לוגין מים שנפל לתוכן קרטוב יין, ומראהו כמראה יין, דהוה כחמרא מזיגא. ולעולם יש בו משום יין נסך וכו', ולא למימרא דמיקרי יין, דקיוהא בעלמא הוא, ולא מיתסר בנגיעת גוי, וכיון שאין מברכין עליו בורא פרי הגפן אין להחמיר יותר בנגיעת הגוי, דגזירה דרבנן היא, וכל דלא מיקרי יין לא גזור ביה רבנן, שהרי יין מבושל אין בו משום יין נסך, אף על פי שמברכין עליו בורא פרי הגפן, ומקדשין עליו, והרי הוא יין גמור לכל דבר. ע"כ.

ומשמע שהרמב"ם נסתפק בזה והחמיר לענין יין נסך. ומבואר שיש חילוק בין יין לשמרי יין. [וע"ע בשו"ת מהריט"ן (ישנות סימן כב) שיש חילוק בין יין נסך לשאר דינים, שרק בענין יין נסך אזלי הפוסקים לחומרא, אבל לענין ברכת בורא פרי הגפן לא. (בדין חרצנים שנדרכו ברגל שמועיל אף יותר מחלק א' מארבעה)].

וע"ע באגודה (ספ"ק דחולין) שכתב: רמא תלתא ואתא תלתא ופלגא, וא"ת בשאר איסורין בעינן ששים, וי"ל יין במים בטל בקל. עכ"ל. ומשמע קצת שמשווה דין יין בעין לדין יין הבא משמרי יין. [ובכלל בעצם מה שרצו להוכיח מדין יין נסך, צ"ע, שהרי לענין יין נסך כתב הרשב"א (תה"ב הקצר בית ה' ש"ה דף נט ע"ב) ש"א שטעם שאוסר בזה הוא בששים כשאר כל האיסורים, ולגבי קידוש ושאר דברים לא ס"ד שיועיל שיעור זה].

וכבר נתבאר שכן משמע מלשון הרשב"א בב"ב שם, שכתב, אבל שמרי יין שתמדם, ויש להם טעם יין, אם נתן מים במדה, ונתן שלשה

בששה חלקי מים שהוא מותר. ע"ש.

נמצא שזו מחלוקת ראשונים אם יש לחלק בין יין לשמרים. וכבר הזכרנו לעיל מ"ש בב"י (ארי"ה סי' רד) בשם האגור (סימן רסט) שהשיב מהר"י מולין (ש"ת מהר"ל סי' קנג) על יין מזוג לענין בורא פרי הגפן, אף על גב דבעלמא (חולין צח: ד"ה רבא) פסק ר"ת דטעם כעיקר דאורייתא אפי' לקולא, מ"מ לענין ברכה הוכיח ר"ת (חולין כה: ד"ה המתמד) דחד בשיתא בטל, דלא חשיב טעמא, לענין ברכה הוה יותר מחד בשיתא הולכים אחר הטעם אי רגילי אינשי למישתי במקום יין, מברך. ע"כ.

גם בשו"ת אור דוד (ח"ב סימן יב) וכן בספר מגן דוד (סי' רעב עמ' עג) כתב לנכון להשיב על מה שהעירו שיש חילוק בין תמד לבין יין מזוג, ע"ש"ב. ונסתייע גם כן מדברי הבית יוסף כאן בשם הרשב"א, על דברי הטור שם בדין שמרי יין או חרצנים שנתן לתוכם מים, ויש בהם טעם יין אין מקדשין עליהם וברכתם שהכל, אא"כ נתן ג' מדות מים ויצאו ארבעה דהוה ליה כיון מזוג. והביא הב"י מ"ש"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סימן שמא) וז"ל: מה שאמרת דרמא תלתא ואתא ד' ביין שירוני דרפי לאו חמרא הוא ובעיא טפי, שפיר קאמרת וכדמשמע נמי בשבת (דף עז.), ומה שאמרו כאן יין סתם, לפי שיין שירוני בשמו מזכירין אותו, דברים נכונים הם, עכ"ל. ומבואר שהשווה את דין השמרים לדין היין שירוני. וצ"ע שאף שיין השירוני חלש הוא מ"מ יין הוא, ובהכרח שדין היין כדין השמרים, ולכן כתב הרשב"א שיין השירוני חלש טפי וצריך למוזגו ביותר. זה אינו מוכרח, שהרשב"א דיבר על שמרים של יין השירוני, ולא על יין השירוני עצמו.

והנה אי נימא דאין חילוק בין יין לשמרים, לכאורה דברי מרן בש"ע יסתרו זה את זה, דבאורח חיים מבואר דביינות שלנו שהם רפויים לא מהני שיתן כל כך מים, ומשערים בכל מקום כפי מה שנוהגים למוזג, ואילו ביו"ד מבואר דיין שיש בו רק ששית יין, והרוב מים, חשיב יין לגבי יין נסך. ולכאורה על כרחנו לתפוס כדברי הגר"א, כדי שדברי מרן לא יסתרו.

אלא שיש לעמוד בזה מלשונו של מרן שכתב "אבל יינות שלנו שאינם חזקים וכו'", הרי שסיים דבריו גם ביין, ולדעתו אין חילוק בזה

בין שמרי יין ליין. ובשלמא לדברי הגר"א והמשנה ברורה, מאחר שהיינות שלנו נחלשו מהיין שהיה בזמן הגמ', על כן יין הנעשה משמרים א"א למוזגו במים יותר משליש, אבל אם הוא יין מענבים עצמם ולא מהשמרים, מודה מרן הש"ע לרמ"א שאפשר למוזגם במים עד ששית, וכמו שנתבאר בש"ע ביו"ד הנ"ל. אבל אי לא נימא הכי דברי מרן יסתרו אהדדי.

ואמנם העולת תמיד הכין בדעת מרן, שאין חילוק בין יין לשמרים, ובכל גוונא משערים כפי מה שנוהגים למוזג באותו מקום. ולדעתו אין לברך הגפן בתערובת מים כל כך. ואף שהרמ"א לא ס"ל להא דהמחבר שמשערים לפי מה שנוהגים למוזג, אלא ס"ל דכל שעדיין נרגש טעם יין מברכין עליו הגפן, מ"מ דעת המחבר פשיטא שאין מברכין הגפן כשהיין הוא רק חלק מששית, שלא מצינו מזיגה כזאת גם בימים קדמונים, כי אם חד על תלת. וגדולה מזו כתב בעולת תמיד, דעכשיו שאין נוהגים כלל למוזג יין במים, כי היינות שלנו רפויים מאד, אם נתערב בו מעט מים, אפילו המים שנתערב בו הם פחות מהיין, אפילו הכי אין מברכים עליו בורא פרי הגפן. ומיהו למעשה צ"ע. ע"כ.

וכבר הזכרנו לעיל מ"ש הא"ר, דלהכי השמיט הלבוש דברי הרמ"א ששיעור מזיגה הוא עד א' בשש. והפרי מגדים (א"א סקט"ז) כתב "ויינות שלנו שאינם חזקים כל שיש רוב מים ראוי לברך שהכל. ועיין בא"ר (אות י'). ע"ש. וכ"כ במחצית השקל. והרואה יראה שהפרי מגדים שינה בזה מדברי העו"ת והא"ר שפסלו במעט מים, והוא זה שתלה הדבר ברוב יין. וראה בביאור דבריו בתהלה לדוד (סק"א).

ולדבריהם צ"ל דמה שמרן החמיר גבי יין נסך, דחשיב יין גם בתערובת של שלוש רבעי מים, היינו משום דמרן נקיט לחומרא לכל צד, דלגבי יין נסך החמיר שכל שיש תערובת כנז' חשיב כיון לחומרא, ולגבי ברכת הגפן תפס מרן לחומרא הן בשמרים והן ביין שיהיה כפי מה שנוהגים למוזג באותו מקום. שאין לברך הגפן עד שיהיה לכל הפחות רוב יין.

וטעמו של מרן שהחמיר לגבי יין נסך ולגבי ברכת הגפן, הוא מאחר שאין זה ברור לגמרי שהיינות שלנו נחלשו, שהרי עינינו הרואות שיש

גם בספר אור לציון (ח"ב עמוד קפו) כתב, שבסתם יינות אין להוסיף יותר מחצי מים, [וע"ש לגבי יינות חזקים מאד הבאים מענבים שבסוף עונת הבציר]. ואם מוסיף סוכר הסוכר מצטרף למים, וצריך שיהיה יין כנגד המים והסוכר. ואפילו אם יש בו רוב יין, צריך לבדוק אם יש בו טעם יין ממש, ולא מתיקות בעלמא. וזה שייך לבדוק רק ביין ביתי אבל לא ביין שנמכר בחנויות, שהרי מוסיפים בהם אלכוהול ושאר חומרים, ואי אפשר להכיר בהם את חוזה היין, ואפילו במעבדה א"א לבדוק. וגם אין לשאול את בעלי היקבים, כיון שהם שומרים דבר זה בסוד. ובענין מיץ ענבים, חמיר טפי מיין, שאף על פי שמותר למוזגו מכל מקום פעמים שטעמו פג אף שמוסיף בו מעט מים, והכל תלוי בטעם, שכל שטעמו עימו מברך בורא פרי הגפן. והטוב ביותר הוא לקדש על יין ביתי. [ומ"מ יש להעיר בדברי עורכי הספר אול"צ, שלכאור' לשון טעם יין דנקטי, אינו מוכרח, או דלאו דוקא נקטי, שגם ברוב מים יש טעם יין, אבל אין בו חוזה של יין, ואין שותים אותו בתורת יין. ושמה לכן כתבו "ממש" לרמוז שיהיה בו חוזה של יין. ומה שכתבו שבעלי היקבים אינן נאמנים, הנה די שיש משגיח נאמן שבדק את הדבר ובחן בעצמו, ושוב עד אחד נאמן באיסורים, ויל"פ בזה].

ובס' אבן ישראל פישר ח"א ע"ד הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ט עמ' ל"ב) כ' בד' הרמ"א לחלק בין מים לשאר משקין, דבשאר משקין שיש בהם טעם בעיני רוב, ולא איכפ"ל אם יש טעם יין או לא, אבל ביין יש דין מיוחד להפוך תערובת ליין, כדי שיהיה אפשר לברך ע"ז הגפן. וכשמערב מים בעיני טעם יין ולא שייך לרוב יין. ע"ש. וילע"ד. ובספר אחד חילק מדנפשיה בין שעירבו מים ביין לבין שעירבו תחלה סוכר שהוא נועד לחזק את מזג היין. [תשובות והנהגות ח"ג סי' פח]. ובמחילה לא ברור מנ"ל הא. וגם מצד הסברא אין חילוק בזה.

וגם מ"ש שם להתמרמר אודות הפרסומים כנגד הכשר מסויים, על כך שהיינות שבהכשרם יש בהם אחוזים מועטים של יין, וכתב שאין זה נכון, הנה הרואה יראה שנוזהר שלא לנקוב בכמות היין, ובאחוזים שמערבים בו מים. ומה שטען שהשמועות אינן נכונות, הנה כבר כתבנו

יינות חזקים יותר, ויש פחות, ויש שרגילים למזוג היין במים, מ"ש"ה באורח חיים מחמירין שיהיה רוב יין כדי לברך הגפן, דבכה"ג ודאי שיש טעם יין, אך ביו"ד מחמירין עד שישית יין דהוי יין נסך, שמא יין חזק הוא.

ודוגמא לדבר מ"ש בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ר"ס פג) גבי שיעור הכבישה ביין צימוקים, דלענין בורא פרי הגפן וקידוש מחמירין בכבישה ג' ימים, ואילו לענין יי"נ מחמירי' דבמעל"ע הוי כבישה. ע"ש. וה"נ נימא בנ"ד. [אף שיש לחלק בין הנידונים, מ"מ יש ללמוד ממנו את עיקר הסברא להחמיר לכאן ולכאן].

ועיין במגן אברהם (סימן רב סק"ג) עמ"ש"כ שם הרמ"א בהגה, דשכר שנתערב ביין אזלי' בתר רובא, וכ' המגן אברהם דה"ד בשכר שלא משנה טעם היין, אבל שאר משקין אפילו בפחות מרוב משנה טעם היין. ואמנם י"ל דכוונתו למשקין שיש להם טעם כמו מי פירות וכדו', משא"כ מים שאין להם טעם. מ"מ למדנו דבעינין שישאר טעם היין. ולפ"ז מובן מ"ש"כ הפרי מגדים (סימן רד א"א סקט"ז) דביינות שלנו שהם רפויים בעינין רוב יין, וכ"כ עוד אחרונים. דבזה בודאי יצאנו מהספק אם יש בו טעם יין.

ובשלמי יוסף (עמ"ס ברכות ע"ב תשצז) הביא בשם החזו"א, דמותר לערב מים עד שלישי. ע"ש.

ועיין בשו"ת התעוררות תשובה הנ"ל שכתב, דביינות שלנו שהם חלשים, אפילו מעט מים פוגם אותם. [והוא כדברי העולת תמיד הנ"ל].

ונמצא דמה שאנו מצריכים שיהיה רוב יין, היינו משום שע"פ רוב בדרך כלל ברוב יין יש טעם יין, אבל אה"נ אילו ידענו ביין שהוא חלש במיוחד, צריך שיהיה יותר מרוב יין, ולא סגי ביותר מחמישים אחוז. וכמ"ש בספר קידוש כהלכתו (דיני היין) בשם הגרשז"א והגר"ש"א זצ"ל דבמיץ ענבים יש להקפיד שתהיה מדה פחותה של מים משאר יין. ע"ש. והוא מתאים לביאור שכתבנו. וע"ש (פרק יג בדיני היין, סעיף יז, הערה 44), שכתב, ששאל קמיה דמרן שליט"א מהו שיעור מזיגת היין במים, שעד כמה לא יבטל שם יין ממנו לענין קידוש ולשאר דברים הטעונים יין, והורה לו שצריך שיהיה הרוב יין או לפחות חצי יין. ע"ש.

יג. השותה רביעית יין שיש בו תערובת של רוב מים, יש אומרים שלא יברך לבסוף ברכת נפשות, [והיינו כששותה היין הנז' שלא בשעת הקידוש], וגם לא על הגפן ועל פרי הגפן. ואפשר שיוכל לברך על פי ספק ספיקא, ולכן לכתחלה לא ישתה רביעית בבת אחת מייין כזה. (יג)

ומרן גבי יין, הכוונה יין הנעשה משמרים דוקא. ועכ"פ כיון שדעת העולת תמיד, פמ"ג, מחה"ש, ועוד, להצריך שיהיה עכ"פ רוב יין, וכן הבינו בדעת מרן, בודאי שיש להחמיר בזה ולחוש לסב"ל, שהרי בזמנינו ברוב ככל העולם, וכן באר"י, אין מוזגין מים ביין בשיעור כל כך, ובודאי שאין נותנים מים באופן שיהיה רוב מים.

ובאחת הישיבות הקדושות, ראש הישיבה [ספרדין] לא הסכים שיביאו יין הכשר לפי דעת מרן, והכריח את הבחורים הספרדים לשמוע קידוש והבדלה רק על יין בהכשר הבד"ץ, וטען שהוא המרא דאתרא בישיבתו, ועל הבחורים להשמע לכל הלכותיו. אולם מלבד שאותו ראש הישיבה אינו בקי בב"י ונושאי כלי הש"ע, ובשאר האחרונים, במה שמבואר בדבריהם שכל שאינו כדרך המזיגה שבאותו מקום לפי חזק היין, גם הרמ"א מודה שפסול לקידוש, וכמבואר במקור דברי הרמ"א שהוא מהמהרי"ל שהובא בב"י. וכן כתבו האח"י הנ"ל, דכו"ע מודו שצריך שיהא דרך המקום לשתותו כך בתורת יין, וכאן ללא התמציות וההוספות, אינו נחשב יין, רק מים עם טעם של יין, ואין עליו תורת יין. וזו סברא פשוטה. והבאנו כן ג"כ גם בשם הגריש"א שאין נכון מה שיש אומרים שהרמ"א מיקל בזה, אלא אף הרמ"א מודה למרן שאינו מועיל רק אם דרך המקום למוזגו כך, וזה אינו מצוי כלל ביינות של ימינו. ודעת הגריש"א להחמיר אפילו ברוב יין. כיון שמצד היין עצמו מזיגה מרובה של יין מורידה ממנו תוקף של יין ואינו קרוי יין. הנה ראה מה שהארכנו לעיל סימן רעא הערה צ"ו, אם מחוייבים לשמוע לראש הישיבה בדברים שאינם קשורים להנהגת הישיבה ישירות.

מה שאנו שמענו מהמשגיח של אחד ההכשרים, שאישר בפנינו שהם מפרשים דברי הש"ע לגבי שיעור המים שמערבים ביין, שאם יערבו רוב מים, שיעור זה יהיה "כפי מה שמוזגים באותו מקום". אבל אין פירוש זה נכון, וגם בשו"ת חזון עובדיה ח"א (עמ' פ) הביא עדות נאמנה בזה מאחד מתלמידיו שומעי לקחו לפני עשרות שנים.

והנה המדקדק בלשון הרמב"ם יראה לכאורה שלדעתו אין לחלק בין שמרים ליין, שכתב (בפ"ח מהל' ברכות ה"ט) שמרים שנתן עליהם שלשה, והוציא מהם ארבעה, מברך עליהן בפה"ג, שזה "יין מזוג" הוא וכו'. ע"כ. הרי שהרמב"ם קרא לשמרים שנתן עליהם מים, "יין מזוג". הא קמן דאין לחלק בין שמרים שנתן עליהם מים לתערובת מים ביין. וכ"כ עוד הרמב"ם (פכ"ט משבת ה"ט) דייין שטעמו טעם חומץ וכו', וכן שמרים שנתן עליהם מים אין מקדשין עליהן. במה דברים אמורים בשנתן על השמרים ג' מים והוציא פחות מארבעה, אבל אם הוציא ארבעה ה"ז יין מזוג ומקדשין עליו. ע"כ. הרי שקרא לזה יין מזוג.

גם מרן דקדק בלשונו, ואחר שכתב הדין בשמרים, כתב: "דנראה שמשערים בשיעור שמוזגים "יין" שבאותו מקום". הרי שהתחיל בשמרים וסיים ביין, לומר לך שאין לחלק בזה בין יין לשמרי יין.

ואמנם לדעת הגר"א והמשנה ברורה צ"ל, דהרמב"ם קרא לו בשם יין מזוג, אבל אכתי ביין ממש אין להחמיר בשיעור מזיגתו כמו בשמרים, ועיקר כוונת הרמב"ם שיש לו דין של יין מזוג. וגם מרן שכתב גבי שמרים שאם נתן עליהם מים וכו' הו"ל כ"יין מזוג". כוונתו שדינו כ"יין מזוג. אבל ביין ממש יתכן ובזה אפשר למוזגו אף ברוב מים. ומה שכתב הרמב"ם

שתה רביעית מייין שרובו מים לא יברך על הגפן ולא נפשות

הגפן לדידן בודאי שאין לברך, אחר שבזמנינו אין רגילות ברוב העולם למוזג יין ברוב מים. ולכאורה גם ברכת נפשות אינו יכול לברך, שאין

(יג) הנה יש לדון היכא ששתה רביעית יין שיש בו תערובת רוב מים, אם יברך ברכת נפשות, [לא כאשר מקדש על היין], כי ברכת על הגפן ועל פרי

יד. ספרדי השומע קידוש מאשכנזי המקדש על יין שרובו מים, בדיעבד יוצא ידי חובת קידוש, דסוף סוף שמע קידוש מבר חיובא שקידש על יין לשיטתו. [ועל כל פנים מן הראוי שבמקומות ציבוריים שאחד מקדש לכולם, שידאגו מעיקרא להביא יין הראוי לברכת בורא פרי הגפן לכולי עלמא, שבזה יוכלו כולם לצאת ידי חובה ללא שום פקפוק. והאמת והשלום אהבו. ובפרט שמצינו לרבים רבים מגדולי אשכנזי שגם הם פסלו יין שרובו מים גם לדעת הרמ"א. ולענין המבטא ראה לעיל סימן רעא סעיף צט]. (יד)

דהא בר' שהכל אינה פוטרת לכל המינים אלא בדיעבד, אלא שאם מסופק מה יברך נידון כדיעבד, וכמ"ש הגמ"י (פ"ח מה' ברכות) בשם התוס', והובא בב"י (ס"ט רד), מכלל דברכת בני"ר אינה פוטרת כלל לברכת מעין ג' אף בדיעבד. שהרי הרא"ש ושאר פו' הנ"ל מחלקים בין ספק בברכה ראשונה לברכה אחרונה. וכן מוכח עוד מדין מי שריית צימוקים ותאנים, שפסק מרן בב"י ובש"ע (סי' רב ס"א), שמכיון שיש להסתפק אם יברך לבסוף בני"ר או בר' מעין ג' לכן יר"ש לא ישתה אלא בתוך הסעודה. ע"ש.

וכ"כ להדיא הרמ"ע באלפסי זוטא (ר"פ כיצד מברכין) וז"ל: ופי' רבנן כל ולבסוף ולא כלום, בורא נפשות רבות, ואמאי קרי לה ולא כלום, משום דשהכל פוטרת כל מילי מברכה שלפניהם וכו', אבל בני"ר אינה פוטרת כלום מברכה לאחריהן, לא במקום ג' ברכות ולא במקום מעין ג' אפילו דפירי. ע"ש. וכ"כ מהר"י יוזפא בס' יוסף אומץ (סימן תכא). ע"ש. [ושמא יוכל לברך בורא נפשות מטעם ספק ספיקא ודעת מרן, דשמא כדעת מרן ורוה"פ שנחשב מים, ושמא די בכזית לשיעור ברכה אחרונה במשקין. ואכתי צ"ע].

ספרדי השומע קידוש מאשכנזי המקדש על יין שרובו מים

מדינה. שהרי סו"ס שותין אותו במקום יין. וכל הנידון הוא רק לגבי ברכת הגפן שלא תהיה ברכה לבטלה, אבל בדיעבד יוצאין בזה. יש להעיר ע"ז שלא יועיל לגבי קידוש הלילה. [ושמא כוונתו דבדיעבד מודה מרן הש"ע שנחשב קידוש אם קידש על חמר מדינה בליל שבת, וצ"ע]. והנה הרמב"ם (בפכ"ט, מהל' שבת, הלכה יז) כתב, מדינה שרוב יינה שכר אף על פי שהוא פסול לקידוש, מותר להבדיל עליו, הואיל והוא

ברכת נפשות פוטרת מעין שלש, ושמא הלכה כדעת הע"ת בד' הרמ"א דחשיב כ"יין, ולדעתו צריך לברך על הגפן, וא"כ איך יברך נפשות על דבר שברכתו מעין שלש. וכבר כתב בשו"ת יביע אומר ח"א (אורח חיים סימן יב) שאין ברכת נפשות כברכה כוללת שתפטור ברכה מעין שלש. וכדמוכח מהתוס' ברכות (לו.) בדין הכוסס את החטה שמברך עליה בפה"א, ונסתפקו אם יברך אחריה ברכת מעין ג' או ברכת בני"ר, וסיימו שנכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקים אלא בתוך הסעודה, שאז בהמ"ז פוטרות. ע"ש. וכ"כ הרא"ש (שם סי' ט), שאין לאכלם אלא בתוך הסעודה, משום ספק ברכה אחרונה. וכמ"ש בירושלמי, דר' ירמיה בעי האוכל סולת מה מברך בסופו, א"ר יוסי להכי לא אכל ר' ירמיה סולת מיומיה, לפי שהיה מסופק בברכה אחרונה, שאם היה מסופק בברכה ראשונה היה יכול לברך שהכל נהיה בדברו, אבל ברכה אחרונה אין לו לברך אלא ברכה שנתקנה. ע"כ. וכ"כ בתוס' ר"י החסיד (ברכות לו. ד"ה קימחא דחייט). ע"ש. וכ"כ בחי' הרשב"א (שם). וכ"כ תלמיד מהר"ם מרוטנבורג בס' התשב"ץ (סי' שכב). וכ"פ הטוש"ע (סימן רח ס"ד). ומוכח מכאן שאין ברכת בני"ר פוטרת בר' מעין ג' אפילו בדיעבד,

(יד) דלא גרע מחמר מדינה, שהרי יש רבים השותים מיינות אלו, וגם הוא משכר. [וגם מיץ ענבים שם יין עליון]. ואמנם כל זה יועיל בקידוש של יום, דבזה מהני קידוש על חמר מדינה, אבל בקידוש לילה דעת מרן הש"ע דלא מהני לקדש על חמר מדינה. וכן מה שכתב בספר אשרי האיש (חי"ב עמוד עג) בשם הגריש"א שגם יינות שיש פקפוק עליהם אם ברכתם הגפן, בדיעבד אינו מעכב לקידוש דלא גרע מחמר

במ"ש דהמחבר לא הכריע, דהא יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא. ובפרט כאן שסיים ודברי טעם הם.

ובאמת שבכף החיים (שם סק"ג) כתב, דלפי מאי דקיי"ל בכל דוכתא, שכאשר מרן כותב בש"ע דין בשם י"א וי"א, הלכתא כ"א בתרא, הכא נמי הכא דס"ל למרן כ"א בתרא שהיא דעת הרמב"ם, שאין לקדש על שאר משקין אפילו אם הם חמר מדינה. שהרי הביא את דעתו בי"א בתרא. ולכן אם אין לו יין בלילה יקדש על הפת, ובבוקר על השכר. ע"ש.

ועיין בשו"ת יבי"א ח"ג (האר"ח סי' יט אות א) שהעיר, שהרי מרן שהביא את דברי הרא"ש שינה מלשונו וכתב, דבלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ולא נקט שיותר טוב לעשות כן כמבואר בדברי הרא"ש גופיה. והיינו משום שדעתו לחוש לדעת הרמב"ם וסיעתו דס"ל שאין מקדשין על חמר מדינה כלל, ויש לחוש בלילה לספק ברכה לבטלה. אבל בבוקר שאין כאן חשש ברכה לבטלה, רק טעימה בעלמא קודם קידוש על הפת, אשר בלאו הכי הרבה ראשונים ס"ל להקל בזה, כתב, שיותר טוב לקדש על השכר להיכר דהוי קידוש. ולכן כתב שם, דלפ"ז אף בלא דיוקו של כף החיים, יש להוכיח דמרן חושש לדעת הרמב"ם, שאין לקדש בלילה על חמר מדינה אלא על הפת. והאי דיוקא עדיפא, דמהני אף לפוסקים דס"ל דלא נקטינן להלכה כסברא זו דכל היכא דנקט מרן י"א וי"א, דעתו כ"א בתרא. ע"ש.

אלא שבנ"ד שהבחורים הספרדים הם רק שומעים הקידוש, ואינם מברכים בעצמם, שמא יכולים לסמוך על דברי הפוסקים החולקים (האר"י), שהרי אין הוא נכנס בספק ברכה לבטלה, מאחר ואינו מקדש בעצמו.

ועוד יש להעיר דהנה מרן בב"י (סימן ערב) כתב בשם הגהות מימוניות (בפכ"ט מהל' שבת), שכתב בשם ראבי"ה, שאם יש יין באותה הגמוניא, אלא שהוא ביוקר, אין מקדשין אריפתא, וה"ה שאין מקדשין על השכר. ע"ש. ואף אם היין ביוקר אין להקל בזה, ולא דמי למ"ש הרמ"א (בסימן קפב ס"ב), שיש להקל במקום שהיין ביוקר לקחת במקומו חמר מדינה. דהיינו

חמר מדינה. ע"כ. ומבואר, דחמר מדינה לא מהני לקידוש, וכתב הרב המגיד, שכן העלה הר"ר יצחק אבן גיאת, דאין לקדש על חמר מדינה. ע"ש. גם הר"ן בפסחים (קו.) כתב דאין לקדש על חמר מדינה. ע"ש.

אולם הרא"ש (פסחים פרק י' סימן יז) כתב: ונראה שדעת ר"י נוטה, שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. ויראה לי, שאף על פי שיכול לקדש על השכר אם הוא חמר מדינה, מ"מ טוב יותר לקדש על הפת, כיון שהסעודה באה לכבוד שבת, אבל בבוקר יברך על השכר קודם ברכת המוציא. ורע"ג כתב שיעשה יקנה"ז על הפת, דילמא ס"ל שאין מקדשין על השכר כלל, ורוב הגאונים הסכימו שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. ע"כ.

ומבואר מדברי הרא"ש דמעיקר הדין מותר לקדש על חמר מדינה אף בלילה, אך כיון דאפשר בפת עדיף טפי בפת. וכך ביאר הטור (בסימן ערב) בד' הרא"ש. ע"ש. וכ"ד הריא"ז והאור זרוע בח"ב (סימן כה). ע"ש.

ומרן בש"ע (סימן ערב ס"ט) פסק: במקום שאין היין מצוי יש אומרים שמקדשים על השכר ושאר משקין חוץ מן המים, [היינו חמר מדינה]. ויש אומרים שאין מקדשין. ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר, שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא, שאם יברך על הפת תחילה אין כאן שום שינוי, ודברי טעם הם. הגה, וכן המנהג פשוט כדברי הרא"ש. ע"כ.

ולפי מה שכתבו בעלי הכללים, כל היכא שמרן כתב י"א וי"א, הלכה כ"א בתרא. ולפ"ז דעת מרן הש"ע שאין לקדש בלילה שבת אלא על היין. ובפרט דהכא סיים ודברי טעם הם, ואם כן לכאורה בני ישיבה ספרדים צריכים לקדש לעצמם, ואינם יוצאים י"ח כאשר אשכנזי מקדש ביין שרובו מים.

ואמנם במשנה ברורה (בסימן כז) כתב, דלדינא יש להזהר שלא לקדש בלילה אלא על היין, או על הפת אם אין יין בעיר, שהרבה גדולי הראשונים ס"ל שאינו יוצא ידי חובת קידוש בחמר מדינה וגם המחבר לא הכריע בזה להלכה. ע"ש. אלא דצ"ע בדעת המשנה ברורה

דוקא בענין כוס של ברכת המזון, אחר שיש הרבה פוסקים דס"ל דברכת המזון א"צ כוס, משא"כ בקידוש והבדלה. וכ"כ במשנה ברורה (שם, סק"ג) דלענין קדוש והבדלה מודה הרמ"א שצריך לחזור אחר יין דוקא, אף שהוא ביוקר, ע"ש.

ולפ"ז אחר שיש יין בעיר, היאך יסמכו בני הישיבות על קידוש ביין שרובו מים מצד חמר מדינה, הרי יכולים להשיג יין באותה עיר. ועי' בשו"ת יבי"א (שם) שכתב, דאף לדעת הגמ"י, בעיר שאין היין מצוי, או אם היין מזיקו שרי לקחת חמר מדינה. ע"ש. והכא הרי אין היין מזיקם.

ועל כן צריך לומר עפמ"ש בכף החיים הנ"ל (סימן ערב אות נ), דנקטינן לדינא כדעת הי"א בתרא דלא מהני חמר מדינה בליל שבת, אלא בלילה יקדש על הפת, ובבוקר על השכר. ומיהו אם אין לו בלילה לא יין ולא פת, נראה דיותר טוב לקדש על שאר משקין אם הם חמר מדינה, כדי שלא יבטל לגמרי מצות קידוש. ע"כ. ולפ"ז שעת הדחק כדעבד דמי, ובנ"ד הוי קצת בגדר אין לו יין ופת, שאיך יפרשו מן הצבור ויקדשו על הפת את כל נוסח הקידוש. ולכן הלומדים בישיבות שמקדשים שם על יין שרובו מים, אם אין להם אפשרות אחרת, יוצאים י"ח קידוש.

ויש להוסיף, דהכא יוצאים ידי חובה אחר שלמקדש עצמו חשיב כיון, שהרי המקדש נהוג כדעת הסוברים דחשיב שפיר יין, לכן גם השומע יוצא י"ח מהמקדש. דשומע כעונה נאמר לכל הדינים, ואזלינן בתר האומר. וכמו שביארנו כן בכ"ד בילקו"י, דכל מעשיו של המברך או מתייחסים מבחינה הלכתית לשומע. ולפ"ז גם בנ"ד ספרדי השומע קידוש מאשכנזי, יוצא י"ח.

והנה נודע מה שנחלקו האחרונים בגדר שומע כעונה, דהנה הט"ז (סי' קמא סק"ג) כתב, שהעיקר כד' האגודה והנמוקי יוסף, שהביא הב"י, דמה שאמרו דסומא אינו קורא בתורה, היינו משום דאין לקרוא ע"פ. אבל כשיש שליח צבור הקורא, והסומא מברך ועומד בצידו שפיר דמי, דשומע כעונה, ע"ש. אולם היעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן עה) העיר, דמה יתן ומה יוסיף אם יהיה דינו דעונה הלא אינו אלא עונה בע"פ. ע"ש. וביארו האחרונים, דהיעב"ץ ס"ל דשומע כעונה היינו שבזמן ששומע נעשה כאילו

קורא בעצמו, והרי אינו קורא מתוך הכתב. אך הט"ז ס"ל ששומע כעונה היינו, שבזמן ששומע נעשה כהקורא עצמו וכגופו, וכל מעשה הקורא מתייחס אליו, וכאילו קרא מתוך הכתב, ולכן אם החזן קורא מהכתב אפילו שזה שומע ע"פ, נעשה כאילו גם הוא קורא מתוך הכתב. וראה במקראי קודש על פורים (סימן יג). ובספרו שו"ת הר צבי חלק אורח חיים (ח"א סימן נז).

והחזו"א (או"ח סי' כט אות א) כתב בגדר שומע כעונה, שהשומע מתאחד עם המשמיע, עד שהדיבור של המשמיע מתייחס לשומע. וכן שאר פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע.

ועיין בשו"ת יבי"א (ח"ב, חלק אורח חיים, סימן יט, אות יב) שהביא מ"ש מהר"י כולי בספרו מעם לועז (פר' יתרו), דכיון ששנתה המקדש רביעית מכוס הקידוש, וכיוון להוציא את השומעים, חשיב קידוש במקום סעודה גם לדידהו, ואע"פ שלא ישתו הם בעצמם רביעית יין, סגי להו בהכי. ע"ש. אך דעת החיד"א בברכי יוסף (סי' רעג סק"ב), שירא ה' יחוש לעצמו בזה, כי שתית רביעית יין של המקדש אינה מועילה להחשב קידוש במקום סעודה אלא לגבי דידיה, מה שאין כן ליתר השומעים דלא חשיב לדידהו במקום סעודה.

וכיו"ב כתב המשנה ברורה (סי' רעג סק"ד) דהנהוגים ללכת בשבת אחר התפילה לבית החתן וכדו', ואחד מקדש וכולם טועמים מהפירות, אין להם לעשות כן. ואף שהמקדש שותה רביעית יין, אין זה נחשב מקום סעודה אלא לשותה עצמו, אבל לא לאחרים. ע"ש.

ויסוד מחלוקתם תלוי בגדר שומע כעונה, דאי נימא דשומע כעונה היינו שכל פעולותיו של המשמיע מתייחסים לשומע, כד' החזו"א, י"ל דאם המקדש שותה רביעית יין הרי זה מועיל גם עבור השומעים, דברגע שהמקדש שותה את רביעית היין ונעשה עבורו קידוש במקום סעודה, חשיב כאילו גם הם שתו רביעית. אבל אי נימא דשומע כעונה היינו לגבי השמיעה בלבד, אבל שאר פעולותיו ועניניו של המשמיע לא מתייחסות לשומע, איה"נ יצטרך כל אחד לשתות רביעית יין לעצמו. ויש לדחות, שלענין מקום סעודה אינו מתייחס לשומע כיון שאינו חלק ממצות הקידוש, רק תנאי בעלמא.

ולפ"ז גם בנידון דידן, דאחר שהמקדש [על יין שרובו מים] עושה כדעת רבותיו, ומקדש ושותה את היין, ולדידיה הוי יין גמור, חשיב השומע כאילו קידש בעצמו ושתה יין, כי הא דחזינן לדעת הרב מעם לועז דאם שתה המקדש רביעית יין והווי לגביו קידוש במקום סעודה, מועיל הדבר לכל השומעים.

אך כבר דחו סברא זו, די"ל דמאי דמהני שומע כעונה הוא היכא שבידו הדבר, דאז הוי בגדר כל הראוי לבילה אין הבילה מעכבת בו. אבל כאן הרי השומע אינו יכול לקדש על יין זה, דלגביו הוי כמיא בעלמא. וכן דחה בשו"ת עטרת פז חלק א' (כרך א אורח חיים, הערות סי' יד הע' ט), והביא סייעתא לזה ממ"ש הריטב"א (סוכה לח:): דמה שאמרו בגמ' סוכה שם, דשומע ואינו עונה יצא, משום דשומע כעונה. זהו דוקא כשיכול לענות, אבל המתפלל שמונה עשרה ושמע קדיש וקדושה שאינו יכול לענות, אינו יוצא י"ח בשמיעה, דדמי להא דאמרו כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, ע"ש. ואמנם לדעת הט"ז הנ"ל, דסומא יכול לעלות לס"ת, מדין שומע כעונה, משום דמעשה הקריאה מהכתב של הש"ץ, נחשב ועולה כאילו הסומא גופיה קורא מתוך הכתב, הרי דאמרינן הכי גם כשאינו ראוי לבילה, דהא הסומא אינו ראוי לקרוא מתוך הכתב.

ואמנם כבר נתבאר בילקו"י על הלכות קריאה"ת (סי' קלט) דנקטינן כדעת מרן שאין הסומא עולה לס"ת, שהרי לדעת מרן העולה לתורה צריך לקרוא יחד עם הש"ץ, נמצא דאף היכא דאמרינן שומע כעונה, עכ"פ בעינן שיהיה ראוי לבילה. אי נמי דבקריה"ת לא שייך דין שומע כעונה, כיון שאינו חובת יחיד אלא חובת צבור.

ועכ"פ בנ"ד יש להקל מאחר שאפי' במקום שהיין מצוי וגם יש לו פת, בדיעבד אם בירך על השכר או על חמר מדינה, יצא י"ח קידוש, ואפילו בקידוש הלילה. וכמו שמתבאר מדברי כף החיים (סימן ערב, סק"ו). ועוד, שהרי המקדש הוא אשכנזי שאצלו הוי יין גמור, ויכול לקדש עליו לכתחילה, ממילא ספרדי ששמע ממנו את הקידוש יוצא י"ח, דסו"ס הוא אינו המקדש, ויוצא י"ח מדין שומע כעונה.

ואמנם מה שרצו לדמות נידון זה לנזיר השומע

קידוש על היין מאחר, ויוצא י"ח מדין כעונה אף שהנזיר אסור בשתיית יין. [ועי' בדברי הרמב"ם (פ"ז, הנויות, הי"א), ובדברי רש"י נזיר (ד, ד"ה והרי מושבע), וברוקח (סי' נב), ובתשובת הרשב"א (ח"א סימן תריד), ובדברי הנצי"ב בשאלות (סי' קסו אות א), ובשו"ת חכם צבי (סי' קסח), ובשו"ת הר צבי חאו"ח ח"א (סי' קסא). ע"ש]. וכ"פ הרמ"א (סימן ערב, סי"ט) דמי שאינו שותה יין משום נדר דיכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובים עימו, ואם אין אחרים עמו יקדש על הפת ולא על היין, או ישמע קידוש מאחרים.

הנה אין הנידון דומה לראיה, דהתם המקדש מברך על יין שהוא לכל הדעות חשיב יין, ומה שהנזיר אינו יכול לשתות הוא משום דאריא הוא דרביא עליה, וחשיב שפיר כמקדש על יין, ודמי למי שהיין מזיקו. משא"כ בנידון דידן שלשומע אין זה חשיב יין.

והנה הפרי מגדים (בסימן רצט), כתב, דאותן שנזהרין משתיית שכר משום חדש, צ"ע כשאין לו יין כי אם שכר, איך יבדיל ויברך עליו, שלדעתו אסור ואיך יברך עליו וליתן לאחרים לשתות, על כן ישמע מאחרים. עכ"ד. ובביאור"ל (סימן רצו סעיף ב' ד"ה אם הוא), כתב ע"ז, ולענ"ד גם בזה צ"ע אם הוא חושש לעצמו שכוס זה הוא כוס של איסור, אם כן איך יוצא י"ח הבדלה במה שאחר מברך עליו, אם לא שקיבל עליו בזהירות בתורת חומרא ולא בתורת איסור. ע"כ. ונמצא שלדעת הפרי מגדים הוא עצמו אינו יכול לברך על שכר חדש וליתן לאחרים לשתות, אבל יכול לצאת י"ח כששומע הברכה מאחרים. ומשמע דאפילו אם הוא נוהג כן על פי דין שסובר שכך ה"ה. אבל לדעת המשנה ברורה רק אם קיבל עליו מתורת חומרא, יכול לצאת י"ח הבדלה בשמיעת ההבדלה על כוס יין מאדם המיקל באיסור זה וסומך על הב"ח או הרמ"א. ומעתה, היכא דא"א נוכל לסמוך על סברת הפרי מגדים בישיבות הקדושות וכיו"ב לצאת י"ח קידוש ביין שרובו מים, אם המקדש הוא אשכנזי הנוהג כדעת הרמ"א, דהא קידוש על היין הוא מדרבנן, דמה"ת א"צ לקדש על יין, או שיוצא י"ח בתפלה.

ובשמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מז הערה פח) נסתפק בכיו"ב, במי שנזהר משתיית

מאכלות אסורות הלכה יב): אע"פ שאסרו חכמים פת של עכו"ם, יש מקומות שמקילין בדבר ולוקחים פת של נחתום גוי, במקום שאין שם פת של נחתום ישראל מצוי. ע"כ. וכ"כ הטור והש"ע (סי' קיב ס"ב). וראה מ"ש בזה בשו"ת יחיה דעת ח"ה (סי' נג). ומעתה, אין ללמוד מדין זימון על מי שאכל פת עכו"ם, לנ"ד. אלא דלשון הרמב"ם "אסרו חכמים ויש מקומות שמקילין", ולכאורה ה"ה בחדש שהוא אסור, אלא שיש מקומות שמקילין. ואמנם לדעת מרן אותם מקומות שמקילין אין להם על מה לסמוך לדעתו, ולא כן גבי פת של עכו"ם, דאמנם אסרו חכמים פת עכו"ם והרי הוא כאיסור מוחלט, אך גם הרמב"ם עצמו מזכיר מנהג המקומות שמקילין.

והנה בירושלמי (ריש פרק ערבי פסחים) נסתפקו מהו לצאת י"ח ד' כוסות ביין של שביעית, ורבי הושעיא אמר שם, דיוצאין ביין של שביעית. ופירש הרב פני משה שם, מהו לצאת ביין של שביעית, כיון דלא קרינן ביה לכס, קא סלקא דעתין דבעינן לכס בד' כוסות כמו במצה, וכי היכי דאין יוצאים במצה כך אין יוצאים בד' כוסות, או לא. ע"ש. והיינו דאיירי באופן שנשאר לו יין אחר זמן הביעור, והשיבו לו דכיון שזו מצוה לשתות ד' כוסות, מותר. ולפ"ז יש ללמוד לנ"ד, דכשם שיוצאים י"ח ד' כוסות ביין של שביעית, כ"ש בשומע הבדלה ממי ששותה שכר שיש בו חשש שהוא עשוי מתבואה חדשה, כיון שמעיקר הדין יש להתיר י"ש זה, מכח ספק ספיקא וכפי המבואר לעיל, והשומע קיבל עליו שלא לסמוך על היתר זה, ומתורת חומרא אינו שותה י"ש כזה, עם כ"ז רשאי לצאת י"ח קידוש והבדלה מהשותה י"ש ואינו מחמיר בזה. וה"ה גבי קידוש כשמקדשים על חמר מדינה בבוקר ביי"ש שיש בו חשש איסור חדש. [ומה שאינו טועם בעצמו מהיי"ש, אין בזה קפידא, שאין הטעימה מכוס של קידוש מעכבת, ואינה אלא לחיוב מצוה].

ועיין בשו"ת חזון עובדיה ח"א (סימן ח) מ"ש באורך בביאור דברי הירושלמי הנ"ל. והביא שם ביאורים אחרים בדברי הירושלמי, ולכאורה לפי הביאורים הנזכרים שם לא יכון ההיתר בנ"ד. אך אכתי איכא ספק ספיקא, דשמא הלכה כהסוברים שאין דין חדש ביי"ש, דחשיב

יין שלדעתו יש בו איסור, כמו יין של שביעית הבא מן המשומר והנעבד, אם יכול לצאת י"ח במה ששומע מאחרים שאינם נזהרים והם מכוונים להוציאו. ואין להביא ראיה ממ"ש הרמ"א (בסי' רעב ס"ט) דמי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו. דשאני התם שעצם היין הוא מותר, אלא שהוא אסור לשתותו משום נדרו, והרי יכול להתיר את נדרו ולשתות מן היין, ולכן קיל טפי, משא"כ בנ"ד. וע"ש שהביא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל שאם הוא עצמו אינו יודע להכריע, רק מחמיר על עצמו לחוש לדעת האוסרים, כמו שמותר ליתן יין כזה למי שאינו מחמיר ואינו עובר בלפני עור, וגם חייב לענות אמן על ברכתו, דה"ה נמי שיוצא שפיר ידי קידוש. ע"ש.

והנה מרן בש"ע (ארו"ח סימן קצו סעיף ג) כתב: שלשה שאכלו כאחד, אחד נזהר מפת עכו"ם ואחד אינו נזהר, מצטרפין. והרי גבי אכילת פת עכו"ם לדעת הנזהר הוא אוכל דבר אסור, ואפילו הכי מצטרפין. ורשאי אף לענות אמן אחר ברכתו, ואינו בכלל נזיר המברך על יין שאין עונים אמן אחר ברכתו, וכמבואר בתוספתא (דמאי פ"ב).

ולפ"ז גם בנ"ד רשאי השומע לענות אמן אחר ברכת המקדש או המבדיל, דאף שהשומע נזהר משתיית י"ש העשוי מתבואה חדשה, מ"מ רשאי לענות אמן, ולפ"ז גם שפיר יוצא י"ח קידוש והבדלה.

אך יש לחלק בפשיטות, דבפת של עכו"ם הרי נודע שמהדין מותר לאכול פת עכו"ם ואינו בכלל גזרת בישולי עכו"ם, דהנה במסכת שבת (ד:): מבואר, שבית שמאי ובית הלל גזרו בזמנם על פת של גויים משום בנותיהם. ובתלמוד ירושלמי (פרק ב' דעבודה זרה הלכה ח) איתא, שלאחר מכן עמדו בית דין והתירו פת עכו"ם משום שהיא חיי נפש. וכתבו התוס' (עבודה זרה לה: בד"ה מכלל), שטעם ההיתר מכיון שלא פשט איסור זה בכל ישראל, וסמכו חכמים על דברי רבן שמעון בן גמליאל ורבי אלעזר ברבי צדוק, שאין גוזרים גזרה על הצבור אא"כ רוב הצבור יכולים לעמוד בה (עבודה זרה לו:). ומכאן סמכו עתה לאכול פת של עכו"ם. ע"כ. וכ"כ בפסקי הרא"ש (פרק ב' דעבודה זרה סימן כז). וז"ל הרמב"ם (בפרק יז מהלכות

טו. יין של צימוקים (דהיינו ששורין הצימוקים במים) יש עליו תורת יין לכל דבר, וברכתו בורא פרי הגפן, ומקדשים עליו, ובלבד שיש בצימוקים לחלוחית, [קודם שנתנם במים], שאם היו סוחטים אותם היה יוצא מהם לחלוחית כעין דבש. אבל אם היו יבשים מאד, שאפילו על

ולכאורה היה נראה דלגבי חדש הדבר תלוי במה שיש לחקור, בכל שומע כעונה אם הוא כעונה ממש, וחידושה התורה דהשומע הוי כמברך, או שעדיין תורת שמיעה עליו, והתורה חידשה שיוצאים י"ח או מצד שמיעה או מצד הדיבור. ובשור"ת יביע אומר ח"ח (סימן כד) העלה דהשומע הרי הוא כמברך ממש, ואם כן י"ל דהכא בחדש שלדין הוא איסור, וקי"ל דאין מברכים על איסור, וכמ"ש בש"ע (סימן קצו), ולכאורה יש לחוש לברכה לבטלה. אך מאידך י"ל, דגם אי נימא דשומע כעונה היינו ממש כעונה, מ"מ לענין ברכה לבטלה אין כאן איסור לא תשא, דבעינן שיבטא שם ה' בשפתיו. וראה ביביע אומר שם, ובילקו"י ח"ג (עמ' תקלו). ומ"מ בנ"ד הרי השומע יוצא י"ח של המצוה, ואין מטרתו לשם ברכה על ההנאה לשם הנאה, אלא ברכת הנהנין של הגפן באה לצורך ברכת המצוות של הקידוש. וכיון דלמברך הוא ברכה מעליא, גם השומע יוצא י"ח המצוה.

כזיעה בעלמא. ולפ"ז גם לדין דנקטינן כדעת מרן דאיסור חדש שייך גם בתבואת גוי, וגם בתבואת חו"ל, מ"מ בצירוף סברת האומרים דליכא איסור חדש ביי"ש, יש לסמוך להקל לשמוע הבדלה ממי שסומך על המקילין באיסור חדש, גם אם השומע נוהג איסור בחדש לא מתורת חומרא, אלא מן הדין. ובפרט שהשומע יוצא י"ח גם בלא טעימה כלל. ועוד דהא המקילין בזה אין למחות בידם, שעושים כן ע"פ כמה פוסקים, וכ"ש במקומות שנהגו כן, וכמבואר בכיו"ב בגמ' שבת (קל). במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים וכו', ולא מיחו בידם. וכן בפ"ח דחולין, במקומו של ר"י הגלילי היו אוכלים עוף בחלב. וכיו"ב פסק הרמ"א בהג"ה (יו"ד סי' סד ס"ט). ואף מותר ליתן בידים דבר שהמקבל נוהג בו היתר על פי רבו, כמבואר בקידושין (לט). וראה בשור"ת מנחת שלמה ח"א (סי' מד). והביא שם שכן כתבו המבי"ט בתשובה (ח"א סי' כא), והכתב סופר (חיו"ד סי' עז).

לענות אמן אחר המקדש על יין שרובו מים

לשומע ברכה על ההלל בר"ח דשוא"ת ולא יענה אמן, דהתם ליכא ספק ספיקא, ולד' הרמב"ם ומרן המברך מברך ברכה לבטלה, ומש"ה שוא"ת עדיף. משא"כ בנ"ד שיש כמה ספיקות, ורבים נהגו לקדש על יין כזה, שיש טוענים שאחר שביקבים של הבד"ץ עושים רוב מים, הוי כמנהג המקום למזוג כן, ואף שאין דבריהם נכונים, מ"מ לענין עניית אמן שפיר דמי לענות אמן. ואמנם לכתחלה מן הראוי שגם יוצאי אשכנז יקפידו בזה, שכבר נתבאר די"א שגם הרמ"א מודה שצריך שתהיה מזיגת היין לפי מנהג המקום, מה שרגילים למזוג את היין שם כפי חוזק היין ברוב המדינה. וכ"ד הגריש"א, ולפי זה בזמנינו לא יתכן להקל ברוב מים. וכ"כ בס' הלכות שבת בשבתו ששמע מפיו של הגריש"א. ולפי זה יין שאין בו רוב יין, פסול גם לאשכנזים. ולכן לכתחלה עכ"פ גם האשכנזים יזהרו לקדש על יין שרובו יין.

ונראה דגם בקידוש של לילה השומע ברכת קידוש על יין שרובו מים, רשאי לענות אמן אחר הברכה, ודמי למ"ש בשור"ת יביע אומר ח"ה (סי' יח) לגבי השומע מחבירו שמברך בנ"ר אחר קפה או תה חם, ושתה רביעית בתוך כדי אכילת פרס, שעונה אחריו אמן, הואיל ויש ספק ספיקא לברך. כמו שביאר שם באות ד', דשמא הלכה כדעת הראב"ד שגם במשקה השיעור הוא בכדי אכילת פרס, ושמא במשקה חם שהדרך לשתותו לאט לאט לכ"ע יכול לברך נפשות. וכ"ש שאם שמע מחבירו שמברך בנ"ר אחר קפה ותה פושרים, ושתה רביעית בבת אחת, שעונה אחריו אמן. ולפ"ז גם כאן איכא ס"ס, דשמא הלכה כדעת הסוברים בדעת הרמ"א, דמהני ברוב מים, ושמא יש לחלק בין שמרים ליין, דביין קיל טפי. ועוד, שהרי אין דין מבואר להדיא בדברי מרן בש"ע, אלא שמרן סתם וכתב שמשערים בכל מקום וכו', לכן שפיר יכול לענות אמן ולצאת י"ח. ולא דמי

ידי דריכה על ידי קורה לא יצא מהם לחלוחית כלל, פסולים. ושיעור המים שיש לשרותם עם הצימוקים, יש להקל לתת עד שלשה ליטר מים על אחד קילוגרם צימוקים. וצריך שימשוך את הצימוקים מהיין. (טו)

לקדש על יין צימוקים

והנה בסדר רב עמרם גאון ח"ב (דף קיג:) הובאה תשובת רב נטרונאי גאון, בזה הלשון: ואם אינו מוצא יין לארבע כוסות בכמה פרסאות או שהיה בספינה ואין תקנה כל עיקר להביא יין, ישרה צמוקים במים, ויעשה ארבע כוסות, שכן שנו חכמים יין צמוקים לא יביא לקרבן, ואם הביא כשר, וכיון שלקרבן אם הביא כשר, לקידוש ולהבדלה לכתחלה נמי כשר במקום שא"א. ע"כ. וכ"כ רבינו יצחק בן גיאת (בהל' קידוש עמוד ב) בשם רב פלטי ורב צמח ורב האי הגאונים. וראה בספר מאה שערים חלק ב' (הלכות פסחים עמוד צט). וכ"ה בספר מעשה הגאונים (סימן לב) ובשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן קיז). ובספר הפרדס לרש"י (דף יז:). ובספר הרוקח (סימן רפג). ובספר אהל מועד (דף קד:). וכ"כ הרב רבי דוד אבודרהם (בסדר ההגדה דף נח:). בשם רב נטרונאי גאון. וכ"ה בשו"ת הריב"ש (סימן ט). וכ"פ הרמב"ם (פרק כט מהלכות שבת הי"ז), והטור והש"ע (סימן רעב ס"ו). וע"ע בראבי"ה פסחים (ס"ס תקכה). וע"ע בספר אהלי יהודה (דף עא:). ובשו"ת צמח צדק (חאו"ח סימן כח). וראה בדין זה באורך בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך א' סימן ו'). ובספר חזון עובדיה שבת (כרך ב' עמוד פח). ע"ש. ומוכח מכל הני רבנותא שפירוש יין של צמוקים, היינו ע"י שריית הצימוקים במים, ולאחר שרייתן יכולים לסחוט אותם, ואז מקדשים עליהם.

(טו) בגמ' בבא בתרא (טז). אמר רב זוטרא בר טוביה אמר רב, אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע"ג המזבח, למעוטי מאי, אילימא למעוטי יין מגתו, והא תני רבי חייא יין מגתו לא יביאו אם הביא כשר, וכיון שאם הביא כשר, אנן אפי' לכתחלה נמי, דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. ואלא למעוטי יין כושי [שחור], או בורק [יין לבן, ורע הוא] ושל הליסטון [יין מתוק], ושל צימוקים, והתניא בכולן לא יביא [לנסך ע"ג המזבח] ואם הביא כשר, ואי למעוטי יין מזוג, הא עלווי עלייה, דאמר רבי יוסי בר חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שאין מברכים עליו עד שיתן לתוכו מים. ומסיק, אלא למעוטי יין שריחו רע, א"נ למעוטי יין מגולה. ואע"ג דעבריה במסנת, משום הקריבהו נא לפחתך. ע"כ. וכיון דאם הביא ע"ג המזבח יין צימוקים כשר, אנן אפי' לכתחלה נמי מקדשינן עליה. וכדאמרי' כן לגבי יין מגתו. וכ"כ הרי"ף בפרק ערבי פסחים (קז). ואמרי רבנותא, דלאו כל צמוקים שרי לקדושי עלייהו, אלא כגון דכמישן בגופניהו וכד עצרת להו נפקת מנייהו לחלוחית, הני הוא דתרינן להו במיא ומעצרינן להו ומקדשינן עלייהו, אבל אי כד עצרת להו לא נפקא מנייהו לחלוחית לא מקדשינן עלייהו. וכ"כ הרא"ש (פרק ו דב"ב סימן י) כלשון הרי"ף.

גם ביין צימוקים בעי המשכה להוציא את כל הצימוקים מהיין, ובלאו הכי אינו ראוי לקידוש

ומה שכתבנו שצריך למשוך הצימוקים מהמים, הוא ע"פ מה שנתבאר בשו"ת חזון עובדיה הנ"ל, וכ"כ במחזיק ברכה (סי' ער"ב). ע"ש. וכן לגבי יין נסך ביין צימוקים, יש סוברים שאינו נעשה יין נסך עד שיימשך, וכמו שכתב בכס"מ (פי"ז מהל' מאכלות אסורות הי"א), דיין צמוקים

הרי הוא כיון ומתנסך. ונראה שאינו חשוב יין עד שישליך ממנו הצימוקים, או שיתחיל להמשך היין כדרך שאמרו ביין ענבים שכתב הרמב"ם בפ"א. ע"כ. וכ"כ בשו"ת רדב"ז (ח"ד סי' קפד). דאיני רואה שיהיה זה ראוי לינסך על גבי המזבח בעודו בחבית עם הצימוקים, וכיון שכן אינו נאסר במגע העכום, כי התורה אמרה נסך שכר וזה אינו

שכר. ע"כ. ועי' בשו"ת בית דינו של שלמה (לר"ש לניאדו יו"ד סי' 1), ובשוררי ברכה (יו"ד שם ס"ק יב) בדעת השלחן ערוך.

ועי' ברדב"ז שם (סי' קכג), דצימוקים שרויים במים מיא בעלמא הוא, ואין ראוי לנסך על גבי המזבח, דהקריבהו נא לפחתך, ואין דרך בני אדם לשתותו, ואפי' שימצא אחד או שנים שותים אותו, אקראי בעלמא ולא נקרא זה דרך בני אדם לשתותו. ע"כ.

ואמנם בט"ז (אורה חיים סימן רב ס"ק י) מבואר, דביין צימוקים לא בעינן המשכה, שיש חילוק בין יין צימוקים לסתם יין, וכמ"ש המהר"ל חביב בתשו' (סי' מ"א) דכל שכותשים הצמוקים ונותנים עליהם מים ותוסס, נק' יין אף על פי שהצמוקים היבשים בתוך המים, אחר שנשתהו ג' ימים במים. דדוקא ביין הנדרך בגת, שאין דרך להניח שם הענבים עם היין, הוא דבעינן המשכה, משא"כ בזה שדרך הוא להניח הצמוקים היבשים בחבית, ושם נעשה יין גמור, לא בעינן המשכה. עכ"ל.

אך בכסף משנה הנ"ל מבואר דיין צימוקים שוה ליין גם לענין המשכה. וראה בכנה"ג (יו"ד סי' קכג הגה"ט אות לה). והיינו, שמתחילה צריך להשהות את הצימוקים במים כדי שיתנו בהם כוחם ומתיקותם, ועל ידי זה נעשים המים כמו משקה היוצא מענבים שנדרכו, וכשם שמשקה היוצא מענבים אינו חשוב יין עד שיימשך, כך מי שריית הצימוקים לאחר שנתנו בהם הצימוקים כוחם ומתיקותם אינם חשובים יין עד שיימשכו. ואמנם יש שכתבו שייין צימוקים אינו צריך המשכה, לפי שדרך הוא להניח את הצימוקים בתוך החבית, ושם נעשה יין גמור, ולא הצריכו המשכה אלא ביין הנעשה מענבים, שאין דרך להניח ענבים עם היין, וקודם המשכה שהוא מעורב עם הענבים הרי זה כאילו עדיין הם ענבים וכאילו המשקה עדיין כנוס הוא בתוך הפרי.

והנה בשוררי ברכה הנ"ל (יורה דעה סימן קכג ס"ק יב) נשאל על מה שראה במצרים, אודות שכר שעושים מצמוקים, שמניחין הצמוקים בחבית ושורין אותם במים, ונשארים הצמוקים שרויים במים למעלה מעשרים יום, ומידי יום יום מהפכין ומעורבין הצמוקים במים, עד שיהיו ראויים לעשות שכר. והיה המנהג שמשרת גוי מהפך ומערב

הצימוקים. ולכאורה הוא מגע גוי ביין, וחכ"א אסר להם ע"פ תשובת מהרל"ח (סימן מ"א), דבצמוקים לא בעינן המשכה כשאר יין, ונאסר במגע גוי. אך הרב בני חיי (סי' קכ"ג), כתב, דלכאורה מרן חלוק על זה, וס"ל דגם בצמוקים בעינן המשכה, שהרי כתב בא"ח (סי' ר"ב הלכה י"א), גבי מי שריית צמוקים ותאנים דמספק יאכלם בתוך הסעודה, והני מילי כשהצימוקים מעורבין עם המים, אבל נמשכו המים מן הצמוקים, הוי יין, ומברך בורא פרי הגפן. הרי דלא נקרא יין לענין ברכה גם בצמוקים, אלא א"כ המשיך. עכ"ל. ואמנם ק"ק על הרב בני חיי ז"ל דמייתי ראייה מהתם, והרי המג"א (ס"ק כז) פירש כוונת מרן דכשהצמוקים מעורבים עם המים, ואוכל הצמוקים ושותה המים, אז הו"ל כמרק של כל הפירות, אבל אם נמשכו וכו', כלומר שאין כוונתו לאכול הצמוקים כלל, רק להמשיך מהן היין, אז אפי' שתה מהן מהכלי שהצמוקים בתוכו מברך בפה"ג, ונסתייע מתשובת מהרל"ח הנזכר. ע"ש. נמצא שדעת מרן כדעת מהרל"ח. וכן הסכים הא"ר (סי' ר"ב אות יז). וכ"ה בתוספת שבת (סי' ע"ב). אלא שכתב דלקידוש לכל הדברות בעי משיכה, דבעינן שהכוס יהיה מלא יין לקדוש. ע"ש.

והעיר מרן החיד"א שם, דכל הגדולים הנ"ל אשתמיט להו דברי מרן בכסף משנה הנ"ל, והרדב"ז, והכנסת הגדולה, ומ"ש מרן בא"ח (סימן ר"ב) נמשכו המים מן הצמוקים, ודאי אזיל לטעמיה, דגם בצמוקים בעי המשכה. אמור מעתה, דהמנהג שנהגו במצרים דגוי יערב הצמוקים יסודתו בהורי קדש, דעת מרן והרדב"ז, ואין לערער עליהם כלל, דמרן קבלו הוראותיו בכל גלילותנו, והרדב"ז רבן דבני מצרים הוא, ומנהגם מיוסד על אדני פז, דעת קדושים. גם בתשו' רבי אליעזר בן ארחא, הצריך המשכה לצמוקים, וכל זמן שלא נמשכו המים מהצמוקים, לא חשיבי יין, ואינם נאסרים במגע גוי.

והנה בבן איש חי (פר' בראשית אות כז) כתב: יין שעושים מצמוקים, אם יש בהם לחלוחית על ידי דריכה קודם ששראום במים, יכולים לשרותן במים להוציא מהם יין ולקדש עליו. וכתב ע"ז בהליכות עולם ח"א שם: ועי' בשו"ת לב חיים ח"ב (ס"ס טב) שכתב, שאף על פי שמרן הש"ע (סימן ערב) פסק שמקדשים על יין צמוקים,

מי שקשה עליו לשתות יין, יכול לסמוך על ספר המנהיג וסיעתו להתיר. וכ"ד בעל העיטור שהובא בטור (סימן תפג). וכן הורו אבותי ורבתי. וכ"פ בספר ברית כהונה (מע' י אות ז). וכ"כ עוד הרבה מהאחרונים. וע"ע בשו"ת התשב"ץ ח"א (סימן נז) ובשו"ת מהריט"ץ (סימן כב). ופוק חזי מאי עמא דבר.

שיעור מדת המים ששורים בהם הצימוקים שיהפכו ליין

ובשו"ת חסד לאברהם תאומים (חלק אורח חיים ס"ט טז) כתב לפקפק בזה, שאין זה מוכרח. וראה לעיל גבי תערובת רוב מים ביין, שאין לברך עליו הגפן.

ובשו"ת משכנות יעקב מקרלין (חאר"ח סימן ק) כתב, שצריך למעט בנתינת המים לצימוקים, וגם שהצימוקים יהיו טובים ושמינים בלחלוחית רבה ולסוחטם היטב אחר השרייה, עד שישער בדעתו שבודאי יש בהם לחלוחית יין רובע מכל היוצא במי השרייה. ורק אז יוכל לברך עליהם בורא פרי הגפן ולקדש עליהם. ואין לסמוך על דברי האחרונים בשם הרשב"ץ בזה. עכת"ד.

יוצא איפוא מדבריו שצריך שישער שיש בלחלוחית שבצימוקים רבע ממדת מי שריית הצימוקים, ולא בכולהו משערין.

ובשו"ת צמח צדק (חלק אורח חיים סימן כח) כתב לדייק מלשון בעל הלכות גדולות והרי"ף ושאר פוסקים שאין לקדש על יין צימוקים, אא"כ שורים הצימוקים במים מועטים מאד, באופן שיהיו נבלעים בצימוקים, ולאחר מכן סוחטים הצימוקים, ועל יין כזה מברכים בורא פרי הגפן ומקדשים, אבל אם היו מים רבים שנישרו בהם הצימוקים אינם נחשבים ליין ואין לקדש עליהם. ודברי הרב בכור שור הנ"ל אינם מוכרחים, ואין להביא ראיה כלל מדין הגרורות, דהתם אוכל הגרורות כמו שהן, אבל הכא שנסחטים הצימוקים במים, אין לשער אלא רק נגד מיץ הצימוקים. לפיכך י"ל שאין לשער אלא רק שש פעמים נגד המיץ היוצא מן הצימוקים. ושכן שמע ממר דודו המהרי"ל. ע"ש.

וגם מהר"ר יהודה הכהן בספר אהלי יהודה (דף ע"א:) ישב על מדוכה זו, וצידד לפרש דברי גדולי הפוסקים בזה שלא התירו אלא בצימוקים

מ"מ מצינו חולקים ע"ז, וס"ל שאין מקדשים עליו. ע"ש. ומ"מ דעת רבותינו הראשונים והאחרונים להתיר לכתחלה לקדש ולהבדיל על מי שריית הצימוקים שיש בהם טעם יין, כדעת מרן, וכ"כ הרה"ג המשי"ח בהגהות איי הים (בשו"ת הגאונים סי' קיז) שכן אנו מורים להלכה ולמעשה בכל בתי הדין שלנו בארץ הצבי שכל

ולענין מדת המים ששורים בתוכם הצימוקים, כתב הבכור שור בחי' (כ"כ צד:), הנה בש"ע (סימן ערב) מבואר שמקדשים על יין של צימוקים, והנה יש נוהגים ליתן הרבה מים על הצימוקים עד כדי שהצימוקים הם אחד משה במים. ושמעתי מי שמפקפק ע"ז, לפי מ"ש בש"ע (סימן רד ס"ה) בהגהה, שאם היין אחד משה במים, אז בודאי שהוא בטל לגבי המים, ואין מברכים עליו בורא פרי הגפן. (וע"ע בשו"ת מהרי"ל סימן קמב). אולם לפי מאי דמסקינן במנחות (נה). דלכולי עלמא בגרורות הואיל ויכול לשולקם ולשרותם ולהחזירם לכמות שהיו, משערים אותם לכמות שהיו קודם שנתייבשו. לפ"ז נראה שה"ה לצימוקים שענינו הרואות שאחר שליקה או שרייה במים מתנפחים ומתגדלים בכפל או יותר, יש לשערם כך. אלא שצריך לזוהר שלא יתן עליהם מים מרובים כל כך עד שיהיו הצימוקים אחר שנתגדלו אחד משה במים, שאז בודאי הוא ברכה לבטלה. ע"כ.

ורבים מן האחרונים הביאו את דבריו להלכה, ומהם, הפרי מגדים (סימן רעב א"א סק"ה), שערי תשובה (שם סק"ו), עקרי הד"ט (סימן יג אות יח), הגר"ב פרנקל (סימן רד ס"ה), רעק"א (סימן רעב סק"ב), בשו"ת עמודי אור (סימן ו' אות י), בשו"ת מנחת יחיאל ח"ב (סימן קי אות ז), בספר המנורה הטהורה (סימן ערב סק"א), ובשו"ת דובב מישרים ח"א (סימן לא ד"ה ובמה).

ובשו"ת אדמת קודש ח"א (ס"ס ט) כתב, שלענין המים שבצימוקים מוכח מדברי מהרלנ"ח שאף אם המים רבים יותר מכשיעור אפילו הכי יין גמור הוא, הן לענין יין נסך, והן לענין שאר מילי, ונראה שכן דעת כל הפוסקים שסתמו דבריהם, אלמא לא שנא אם נתן מים כשיעור, לא שנא יותר מכשיעור, יין גמור הוא. ע"ש.

הכרח לסברת הרב בכור שור. ע"ש.

וכן המשנה ברורה (בסימן רעב ס"ק טז) הביא שהיד אפרים (סימן רד) כתב לפקפק על דברי הבכור שור בזה, והוסיף, שהגאון מליסא בדרך החיים חולק עליו בפשיטות, וסובר שיש לשער הצימוקים כשעת נתינתם למים, ולא כפי נפחתם אח"כ, שאין נפחתם אלא מכח המים אשר נכנסו בהם. ע"ש.

וכן בשו"ת ארץ צבי פרומר (סימן נה דף ס ע"ג) אחר שהביא דברי הבכור שור, כתב, וכבר פקפק ע"ז הרב יד אפרים, וגם אני בעניי כתבתי בתשובה אחרת לפקפק עליו בזה, ולכן אין לסמוך ע"ז לקדש על יין צמוקים כזה, ורק אם הצימוקים יש בהם הרבה לחלוחית, או שנותן מים מועטים והצימוקים רבים באופן שאחר סחיטת הצימוקים יראה לעינים דרמא תלתא ואתי ארבעה, באופן זה לכ"ע יש להקל בזה. וזה ברור. ע"כ.

וכן בספר מאורי אור (חלק באר שבע דף קה ריש ע"א) כתב לפקפק על מי שריית הצימוקים שלנו, משום דליכא רמי תלתא ואשכח ארבעה וכו'. ע"ש.

וע"ע בהגהות זר זהב על האיסור והיתר (סימן כב דף לג ע"א), שכתב, שבשריית צמוקים, אפילו רק בג' חלקים מים לא מהני, כי אין כל הצימוקים יין אלא רק הלחלוחית שלהם. ושכן מוכח בספר פרדס הגדול לרש"י (סימן רטו) שכתב, שבמקום שאין יין שוריים את הצימוקים "במים מועטים", ואומר עליהם קידוש היום. ומ"ש הרב בכור שור להתיר שיהיו הצימוקים חלק ששית מן המים, פלא הוא לפע"ד, שהרי אין לנו לשער אלא כנגד הלחלוחית שיכולה לצאת מן הצימוקים, ותו לא מידי. עכת"ד.

ובשו"ת אגודת איזוב מדברי (חלק אורח חיים סוף סימן טו) העלה שאין לקדש על יין צימוקים אלא רק כשהוא בן מ' יום וכבר בא לכלל שכר, אבל יין מגתו של צימוקים דאית ביה תרתי לריעותא, חדא שהוא יין מגתו, ועוד שהוא של צימוקים, אין לקדש עליו. ע"ש.

ומאידך גיסא הרב תוספת שבת (סימן ערב ס"ק ט) הביא מ"ש הבכור שור הנ"ל, וכתב לתמוה ע"ז, שהרי מרן הש"ע (סימן רד) כתב דהאי שיעורא דרמא תלתא ואתי ארבעה, אינו אלא בינות שלהם שהיו חזקים, אבל בינות שלנו שהם

לחים, שאילו היו עוצרים אותם בלא מים, היו נותנים את הלחלוחית והמיץ שלהם, ובאלה הוא שהתירו לקדש עליהם לאחר שיהיו שרויים במים כמה ימים עד שיהיה היין תוסס כמו שאר יין, ואח"כ הוא דורך אותם ברגליו עד שיצא יינם, ולפ"ז מה שאנו עושים ליקח צימוקים ולדרוך אותם ומיד נותנים אותם במים, ובו ביום מקדשים על המשקה שיוצא מהם, זה לא מקרי יין ואין לקדש עליו. ולפ"ז צריך לומר דמ"ש מרן הש"ע (סימן רב סעיף יא), מי שריית צימוקים או מי בישולם מברך עליהם שהכל, אך יש להסתפק אם מברך אחריהם בורא נפשות רבות או ברכה מעין שלש. ואם משך המים מהצימוקים והבדילם מהם, הו"ל יין ומברך בורא פרי הגפן וברכה אחת מעין שלש, והוא שיהיו צימוקים שיש בהם לחלוחית שאם ידרוך אותם יצא מהם דובשן. ע"כ. צריך לומר דמיירי שנתן הצימוקים במים במשך כמה ימים וכתש אותם עד שנעשה מהם יין גמור, אם משך והבדיל המים מן הצימוקים. ואף שמדברי המגן אברהם והטורי זהב והברכ"י מוכח שאפילו בסתם שנתן מים בצימוקים לכד ומשך המים מן הצימוקים נקרא יין, וכ"כ כל האחרונים וכו', מ"מ לא ידעתי מה יענו למה שפירש רשב"ם (בבא בתרא צ"ז:) גבי יין הנמכר בחנות שאין סופו להיות שכר פסול לקידוש, ואם כן גם בצימוקים שדורכים אותם ונותנים אותם במים, שאינו שכר, וגם אין ראוי להיות שכר, אינו נקרא יין, ואין לקדש עליו, וסיים, ותצא דינא שאין לקדש אלא על יין צימוקים שנדרך על ידי רגלי אדם, ושיהיה בו טעם וריח של יין. והאידנא פעה"ק ירושלים שאין היין בנמצא אלא ביוקר גדול, טוב לקדש על הפת מלקדש על יין צמוקים, כי בודאי הוא ברכה לבטלה. ע"כ.

ובשו"ת לב חיים ח"ב (ס"ס סב) כתב, שאף על פי שפסק מרן הש"ע (סימן ערב) שמקדשים על יין צימוקים, מ"מ מצינו חולקים ע"ז וס"ל שאין מקדשים עליו, וכמו שנתבאר בספר גנזי חיים (מערכת יין אות כד). וכן יש כמה חילוקים בענין עשיית יין של צימוקים. ע"כ.

גם בשו"ת חסד לאברהם תאומים (חלק אורח חיים ס"ס טז) כתב להסביר פנים לדעת החכם שכתב לפקפק על נתינת מים עד כדי שהצימוקים הם אחד מששה במים, כפי שכתב הבכור שור, שאין

היינות שלנו רפויים מאד, לפיכך אם נתערב מעט מים ביין, אפילו אם מדת המים פחותה ממדת היין אין לברך עליו בורא פרי הגפן.

וכ"כ הא"ר (שם ס"ק ט), ושזהו טעמו של הלבוש שהשמיט דברי הרמ"א בזה.

וכן הסכים בספר ברית כהונה (מערכת יין אות ז), שבודאי יש גבול וקצבה למדת המים אשר יתנו על הצימוקים לעשותם יין, ולכן שיעור המים לא יהיה יותר משיעור הצימוקים לאחר שנתגדלו, וכדברי הכף החיים. ע"כ.

גם בספרו שו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן לט) הביא דברי הכף החיים בדין היין, וכתב, שנ"ל שכל שהרוב יין יכול למזוג במעט מים והם בטלים ברוב, והוסיף שם (בסימן מ), שאם המים שוה בשוה עם היין, אף על פי שבכף החיים (סימן רד סוף ס"ק לב), כתב שמדברי הפרי מגדים משמע שמברכים עליו בורא פרי הגפן, לפענ"ד אינו מוכרח, שיי"ל שהוא ספק, וממילא סב"ל, לכן יש להקפיד שיהיה היין יותר על המים. ע"ש.

ובשו"ת שמחת כהן ח"ב (סימן נא) הסכים למ"ש בספר ברית כהונה הנ"ל. ע"ש. גם בשו"ת אם לבינה (ס"י כז) העלה שצריך שיהיה הרוב יין. ובשו"ת ישמח לבב (ארו"ח ס"י ה אות ד) הביא דברי הכף החיים הנ"ל, וכתב שמנהג העולם אינו כן.

ובשו"ת שואל ונשאל ח"ה (סימן כג) כתב, דמ"ש הכף החיים, שיינות שלנו רפויים הם, נראה דזה לא שייך אלא רק ביין, ולא לגבי לחלוחית הצימוקים. ולכן נראה לי, לענין הלכה, שיתן מים תחלה כמדת הצימוקים דוקא, ואחר שיתנפחו הצימוקים יוסיף עליהם עוד שתי מדות, ואח"כ יסחט את הכל. ע"ש.

ועינא דשפיר חזי להריב"ש (סוף סימן ט) שכתב, שאפשר שהמורה לכם להחמיר ביין של צמוקים, דימה זאת לתמד, דכל היכא דרמא תלתא מיא ולא אתי ארבעה לאו חמרא הוא, והכא נמי אין הצימוקים מוציאים יותר מן המים שנכנסו בהם. אך זה אינו, שכבר כתבו המפרשים שזהו דוקא בשמרים או בפורצנים שנדרכים בגת על ידי קורה, שהקורה דוחקת אותם ומוציאה כל לחלוחית שבהם, אבל בפורצנין שלנו שנדרכים ברגלי אדם, לא אמרינן הכי, שהרי ברוב פעמים

רפויים אפי' רמא תלתא ואתא ארבעה לא מברכינן עלייהו בפה"ג, ואם כן איך סתם הבכור שור דסגי שלא יהיו הצימוקים אחד משה. ודוחק לומר דלא קאי אלא על אותן יינות שהם חזקים. אלא שלפענ"ד מעיקרא דדינא פירכא, שאין דברי הבכור שור מוכרחים בזה, שאפשר לומר שהטעם היוצא מן הצימוקים עדיף טפי אפילו מיין גמור היוצא ע"י סחיטת הענבים, ואינו בטל בששה כלל, וכיו"ב מצינו בסי' רב שמשקה היוצא מן הפרי ע"י סחיטה מברך עליו שהכל, ואילו משקה שנשרה עם הפירות מברך עליו ברכת הפרי עצמו. ומשום שיותר נכנס טעם הפרי ע"י שרייה וכבישה יותר מע"י סחיטה. וכמ"ש הרא"ש. וה"נ המים של שריית הצימוקים הם קולטים הטעם של הצימוקים שהוא חזק מאד, ואינו בטל במים, אע"פ שהצימוקים הם רק אחד משה מן המים. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו (ס"י יג ד"ה ועדיין), שא"א להכחיש את המציאות, שמי שריית צמוקים גם בששה חלקים מים, משובחים בטעמם. ובע"כ שאין הטעם כעיקר שוה בכל, ובשריית צמוקים במים גם ביותר משה חלקים מים טעמם משובח, ונעשים יין, ומברכים עליהם בורא פרי הגפן, ואף ברכה אחרונה ברכת על הגפן. ע"ש.

גם בספר בגדי ישע (סימן רעב סעיף ו) כתב, שרק היין טעמו בטל בששה חלקים מים, משא"כ הכא בשריית הצימוקים שהפרי עצמו נמצא במים והמים מקבלים טעם היין ע"י הפרי נהפכו המים ליין. לכן הדין נותן כאן ללכת אחר הטעם. ע"ש. וכ"כ בתורת שבת (ס"י רעב סק"ח). וע"ע בשו"ת תפארת יוסף (חלק ארו"ח ס"י יד). וע"ע בחמדת ישראל (דף נא). שכתב לחזק דברי הבכור שור. ע"ש. וע"ע בספר כורת הברית פוסק (דף קמ עמוד ד), ובשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ס"י פג אות ג). ע"ש.

ובספר כף החיים (סימן רד ס"ק לג), הביא דברי הבכור שור הנ"ל, שלמד מהרמ"א שכתב: "ובלבד שלא יהיה היין אחד משה במים שאז הוא בטל", שה"ה לדין הצימוקים הנשרים במים, וכתב, שכ"ז הוא לדעת הרמ"א, אבל לדעת מרן שפסק כדברי רבינו יונה (וכמ"ש תר"י בסוף פרק כיצד מברכין) אין לתת מים על הצימוקים אפילו על חד תלת, ובפרט לפי מ"ש העולת תמיד (בסק"ז) שעכשיו שאין נוהגים כלל למזוג היין במים, כי

טז. שיעור זמן שריית הצימוקים במים כדי שיהיה על המים שבהם תורת יין, יש אומרים שצריך שיהיו שרויים במים שלשה ימים שלמים מעת לעת. (שהם שבעים ושתיים שעות), ויש אומרים שדי להם בשיעור מעת לעת. (עשרים וארבע שעות). ויש להחמיר לשרות הצימוקים במים ג' ימים מעת לעת, ואז מברך על מי שרייתם בורא פרי הגפן, וברכה מעין שלש, ומקדשים על יין זה, ואם לא נזכר להקדים שרייתם עד ערב שבת, יש לדון אותם במדוכה, או לרסקם במיקסר, וליתנם במים, ולהרתיחם ולבשלם, ואחר כך לסוחטם ולסננם, ואז יהיה עליהם תורת יין וכשרים לקידוש ולהבדלה. שגם אם הרתיח או בישל את הצימוקים, ומשך את הצימוקים מהיין, חשיב יין, ומברך עליו הגפן. [ואם נזכר בליל שבת, המיקל במקום צורך לברך בורא פרי הגפן בשריית הצימוקים במים פחות ג' ימים, ושהה במים מעת לעת, באופן שהצימוקים נתנו טעם במים כטעם יין ממש, יש לו על מה לסמוך]. טז)

גם בשו"ת יד הלוי (חלק אורח חיים סימן לו), הביא דברי הגאון רבי מנדל קארגוויא הנ"ל. ע"ש.

והנה קרוב לזה העלה גם בשו"ת משכנות יעקב (סי' קו), וכתב, שהירא את דבר ה' ימעט

בנתינת המים לצימוקים, ואחר שרייתם יסחטם היטב באופן שיהיה מלחלוחית הצימוקים רובע, ואז יסמוך ע"ז לברך בפה"ג ולקדש עליהם. אבל

בשו"ת זרע יצחק (סימן א) העיר על חומרא זו, שמנהג ישראל אינו כן, שאף הגאון מליסא בדרך החיים לא החמיר נגד הבכור שור, אלא שכתב שיש לשער שישית הצימוקים במים "כשעת נתינתם", ולא אחר שיתפחו במים, אבל להחמיר כדברי המשכנות יעקב, מעולם לא שמענו ולא ראינו, שלדבריו כמה קהלות קדושות רבים וכן שלמים אשר מעולם אנשי השם, שנהגו להקל, לדברי המשכנות יעקב, מלבד שלא קיימו מצות קידוש על היין מימיהם, עוד בה שבירכו ברכות לבטלה ח"ו. ולא כן אנכי עמדי. ואף הפרי מגדים שידוע בגודל החומרות שלו, הביא גם הוא דברי הבכור שור וכו', והאריך מאד שם להשיב על כל דברי הרב משכנות יעקב. ע"ש.

ומעתה נראה שיש להקל לתת לפחות ג' ליטר מים על קילוגרם צימוקים. וע"ע בשו"ת

פני האריה החי (סימן לח), ובשו"ת מים טהורים (סימן כא). ע"ש. וכן עיקר להלכה. [סעיף זה ע"פ המבואר

בשו"ת חזון עובדיה ח"א הנ"ל].

אינו מוצא כדי מדתו, ואעפ"כ חמרא מעליא הוא. הילכך הכל לפי טעמו וריחו הוא. כן כתבו המפרשים. וכ"ה הענין ביין צמוקים דחמרא מעליא הוא, ומקדשים עליו. ע"כ.

וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ ח"א (סימן נז), שביין צמוקים אפילו מוציא יין פחות מכדי מדתו כשר לקידוש. ע"ש.

ועיין בהגהות יצחק ירנן על ספר מאה שערים לריצ"ג (בעמוד ג' אות ז') שהביא דברי הרב בכור שור שצריך שהצימוקים יהיו לא פחות מאחד בששה במים, ותמה עליו, שהרי כל הדבר תלוי בריבוי הליחות וכחן היוצא מן הצימוקים, שהרי אין כל גוף הצימוקים נעשה יין, וצריך לסלק מן החשבון את הפיסולת של החרצנים והזגים וכו', וביותר יש לתמוה על הרב תוספת שבת שהפריז להקל עוד יותר מהבכור שור, שהרי גם הרשב"ץ כתב להדיא בח"א (סימן פז) שהצימוקים גרועים יותר מן הענבים וכו', והביא תשובת הגאון רבי מענדל קארגוויא שמתיר כשנותן על לוג צימוקים ארבעה לוגין מים, והוכיח דס"ל דלא כהבכור שור וכו', וסיים, ונ"ל שגם ע"ז אין לסמוך, ואין לתת שיעור קבוע ומסויים, כי אין כל הצימוקים שוים, והכל תלוי בכמות הלחלוחית שלהם, וחזקם ורפותם וריבויים ומיעוטם. ושכ"ה דעת ריצ"ג. ע"ש. והובא להלכה בשו"ת זכר שמחה (סימן לא). ע"ש.

כמה זמן צריך לשריית הצימוקים במים כדי שיהיה עליהם תורת יין?

טז) הנה הש"ך ביו"ד (סימן קנב ס"ק כד) הביא דברי המהרלנ"ח בתשובה (סימן מא) שכתב בתוך דבריו,

ג' ימים מעת שרייתו, ולא סגי במעת לעת.

וכה"ג קיימא לן דטעמא יהיב עד ששים, ולבטלו מתורת יין לגמרי די בששה חלקים מים, (כדאיתא באורח חיים סימן רד ס"ה, וביו"ד סימן כג ס"ה, וסימן קלד ס"ה). ואם כן אין לדמות זה לדין כבוש דהוי במעת לעת.

וכ"ש לפי דעת הרמב"ם ורש"י והרמב"ן והר"ן דס"ל טעם כעיקר דרבנן, והובאו בב"י יו"ד (סימן צח), י"ל שלא תיקנו שיהיה עליו תורת יין לברך עליו בורא פרי הגפן או לגזור עליו משום יין נסך אלא בטעם גמור של כבישת ג' ימים, אבל מעת לעת דהוי טעם קלוש בעלמא לא גזור.

אם טעם כעיקר דאורייתא

מצינו בשום מקום שהטעם מבטל את העיקר, ואף שהעושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה י"ח בפסח, התם הוא בכזית בכא"פ, כמ"ש הראב"ד, ואף להרמב"ם דס"ל דסגי בטעם בלבד, שאני התם דהוי מדין גרירה, וחטים ואורז דוקא. וכמ"ש ה"ה בשם הירושלמי. ע"ש.

וקצת קשה מהא דפריך בזבחים (עח). ממתני' דחלה העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה, ואדם יוצא בה י"ח בפסח, ואם איתא לר"ל דנותן טעם ברוב לאו דאורייתא איך יוצא בה י"ח מצה וכו'. ואמאי לא משני דהיינו טעמא משום גרירה. וצ"ל דלא מהני טעם גרירה אא"כ נתינת טעם הוי מהתורה, וא"כ לכאורה איך מהני להרמב"ם ולהרמב"ן לצאת בה י"ח אף דס"ל טעם כעיקר מדרבנן, ועיינן בשו"ת בית יעקב (סימן סא) שעמד בזה. וע"ע בספר דברי אמת (דף צה עמוד ד והלאה) ובפר"ח (סימן תנג ס"ב) ובערך השלחן ובמגן האלף שם. ואכמ"ל.

ושוב ראיתי בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד ר) שכתב, והנה דעת מהרל"ח (סימן מא) שהשרייה של הצימוקים במים צריכה להיות ג' ימים מעת לעת, והרב חכמת אדם כתב להשיג עליו שהרי שיעור כבישה לאסור הוא במעת לעת בלבד. והטיב אשר דיבר בזה אבא מארי הגאון המובהק רבי יצחק שור אב"ד דפה, שאין ראיה כלל מדין שיעור כבישה לאסור שהוא בנתינת טעם בלבד, לדין זה שיהיו המים של השרייה

שכיון שעברו כבר ג' ימים מעת שריית הצימוקים במים, נעשו יין גמור. [וכן דעת המגן אברהם (סימן רב ס"ק כז), והט"ז (שם ס"ק י). וכ"פ בש"ע הגר"ד (סימן ערב סעיף ז)]. וכתב עליו החכמת אדם (כלל עה סימן ח): וצ"ע למה לי ג' ימים, הרי דין כבוש הוי במעת לעת, ובאיסור והיתר וכן בדרכי משה לא נזכר בדבריהם "שלשה ימים", לכן נראה לי שלאחר מעת לעת דינם כיון. ע"כ.

ובאמת דלא קשיא מידי, דנהי דקי"ל ביו"ד (סימן קה) שכבוש כמבושל בשיעור מעת לעת, זהו לענין שנותן טעם ואוסר, כי די בנתינת טעם כדי לאסור, ובפרט לדין דנקטינן דטעם כעיקר דאורייתא, אבל שיהיה עליו תורת יין גמור צריך

והנה הרמב"ם (בפרק ו' מהלכות חמץ ומצה ה"ה) כתב וז"ל: העושה עיסה מן החטים ומן האורז אם יש בה טעם דגן יוצא בה י"ח בפסח, והגיה עליו הראב"ד, "והוא שיש בה דגן כזית בכדי אכילת פרס ויאכלנו". וכתב הרב המגיד שם, ומדברי הרמב"ן נראה שאפילו אין שם כזית דגן בכדי אכילת פרס יוצא בה, לפי שמדין גרירה הוא, שהחטים גוררים את האורז, וזהו שהזכירו חטים ואורז בדוקא. וכן מבואר בירושלמי. וגם רבינו (בפ"ו מהל' בכורים) כתב משנתינו בדין החלה בקמח חטים וקמח אורז, ומשמע דדוקא באלו. וכן עיקר. ע"כ.

והנה דעת הראב"ד בעלמא דטעם כעיקר דאורייתא וכמ"ש בב"י (יו"ד סי' צח), ואעפ"כ הצריך שיהיה כזית בכדי אכילת פרס, ולא סגי ליה בטעם בלבד, כי כדי להפוך את כל העיסה לתורת דגן שיעצא בה י"ח מצה בפסח, לא מהני טעם בלבד, וכן הרשב"א בפסקי חלה הסכים לדעת הראב"ד, אף שגם הוא סובר שטעם כעיקר דאורייתא. ואף להרמב"ם והרמב"ן לא אמרי' הכי אלא בחטים ואורז משום גרירה, משא"כ בשאר מינים.

וביו"ב כתב בספר תורת שבת (סימן ערב ס"ק ח) להעיר על המגן אברהם (סימן רד ס"ק טז), שכתב לתלות דבר זה בדין טעם כעיקר אי הוי דאורייתא או דרבנן, וכתב, ואינו נראה לי, דאף על גב דבעלמא קי"ל טע"כ דאורייתא, מ"מ לא

כולם כדין היין עצמו ממש לקבוע עליו ברכת בורא פרי הגפן ולקדש ולהבדיל עליו, דהכא בעינן ג' ימים מעת לעת דוקא, ובפחות מכן חשיב קיומה בעלמא, ולא נקרא יין לברכה ולקידוש ולהבדלה, וראיה לזה מהא דאמרינן (בע"ז לג.) בקנקנים של יין נסך והכשרם וכו'. ע"ש. ומעתה דעת המהרלנ"ח נכונה מאד שצריך להשרותם ג' ימים מעת לעת להפוך מי השרייה ליינ גמור. ודבריו ברורים. עכת"ד. וכ"כ הגאון רבי אהרן לוי, בספר ברכת אהרן (אב"ד ירשא פ"ג דברכות, סימן קמג, דף סז.) ע"ש.

איברא דחזי הוית לשואל ומשיב מהדרו קמא (ח"א סימן רמד) שהביא מה שהקשה החכמת אדם על המהרלנ"ח, כי למה צריך ג' ימים והרי שיעור כבוש הוא יום אחד מעת לעת, וכתב, שנראה שהמהרלנ"ח לשיטתו בתשובה (סימן קלח) שכתב, שדין כבוש שהרי הוא כמבושל, הוא צריך זמן, והזמן שמצאתי בדברי הפוסקים הוא ג' ימים, ולפחות בעיני יום ולילה. ע"כ.

ומשמע שדעתו נוטה לדעת הסוברים דבעינן ג' ימים, [והוא דעת רבינו תם, הובא במרדכי (ע"ז סימן תתנד). וכ"כ ראבי"ה (סימן אלף וקיד), הובא במרדכי (חולין סימן תשז). וע' במרדכי (ביצה סימן תרעד) בשם עוד גדולים. ע"ש]. ורק בשל תורה אזלינן מספיקא להחמיר שאפילו במעת לעת בלבד הוי כמבושל, אבל באיסור יין נסך דרבנן צריך שרייה ג' ימים מעת לעת, אבל לדין דקי"ל כבוש כמבושל במעת לעת איה"נ שגם לענין יין נסך הדין כן, וכן לענין ברכת הגפן. וכבר כתבתי כן בהגהותי ליו"ד יד שאול (סי' קנג). ע"כ.

והרב כף החיים סופר (סימן רב ס"ק פה) הביא דברי היד שאול כאמור. ע"ש.

ומיהו לכאורה אכתי לא איפרק מחולשא, שא"כ לא היה לו להש"ך ביו"ד שהביאו, למסתם סתומי, והיה לו להעיר דלדין סגי במעת לעת.

גם הט"ז והמגן אברהם (בסימן רב) הביאו ד' המהרלנ"ח להלכה, ולא העירו שלפי מאי דקי"ל כבוש כמבושל די במעת לעת, ואין צורך לג' ימים, אלמא שיש לחלק כמו שכתבנו לעיל, דשאני הכא שלהפוך את מי שריית הצימוקים ליינ שפיר בעינן ג' ימים מעת לעת.

וכן ראיתי בשו"ת הרדב"ז ח"ד (סימן קפד) שכתב,

שצימוקים השרויים במים בתוך ג' ימים, מיא בעלמא הוא, ואינם ראויים לינסך על גבי המזבח, דכתיב הקריבהו נא לפחתך, ואין דרך בני אדם לשתותם, ואיני רואה שיהיו ראויים לינסך על גבי המזבח בעודם בחבית עם הצימוקים, ולכן אינם נאסרים במגע גוי, כי התורה אמרה נסך שכר, וזה אינו שכר, ולא דמי ליינ מגתו שדרך בני אדם לשתותו ומשכרו, ולכן אם הביאו לנסכים כשר בדיעבד, אבל זה אינו משכר כלל עד שיתיישן ויעבור עליו זמן מה, ולכן אינו נאסר במגע גוי. ע"ש. והובא בספר מועדי ה' (דף קל עמוד ד), וכתב ע"ז, ולפ"ז הוה מצי לאוקומי ההיא דב"ב (יג:): שאין מקדשין אלא על יין הראוי לנסך ע"ג המזבח, דאתא למעוטי יין צימוקים מגתו דהיינו בתוך ג' ימים וכו', ומ"מ הדין דין אמת משום דמיא בעלמא הוא ולא עמד טעמו בו, וכמ"ש הרדב"ז. עכת"ד.

ולפ"ד אי אפשר לומר דההיא דב"ב (יג:): אתא למעוטי יין צמוקים מגתו, כי בזה לא די שאין מקדשין עליו, אלא גם ברכת בורא פרי הגפן אין אומרים עליו, לדעת הרדב"ז שם, שכתב, דמיא בעלמא הוא, וא"כ מאי קמ"ל רב שאין מקדשין עליו, פשיטא, שהרי אינו ראוי אפילו לברכת בורא פרי הגפן.

וכה"ג פריך הש"ס ב"ב שם, אי למעוטי יין קוסס הא פלוגתא דרבי יוחנן וריב"ל היא, ופירש רשב"ם דלריב"ל חלא הוא ואפילו בורא פרי הגפן אין מברכים עליו. וכ"כ התוספות (שם ע"א בד"ה אילימא), דהא דלא קאמר למעוטי יין מבושל, משום דא"כ יותר היה לו לומר שאין מברכים עליו בורא פרי הגפן וכו'. ע"ש. והכי נמי ביין צמוקים מגתו דהיינו בתוך ג' ימים מעת שריית הצימוקים במים, לדעת הרדב"ז דמיא בעלמא הוא, אין לברך עליו בורא פרי הגפן.

והלום ראיתי בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סימן מה), שפירש גם כן דברי מהרלנ"ח על פי שיטתו שמסתפק אם הוי כבוש בפחות מג' ימים, ולכן אף דבשל תורה יש להחמיר, מ"מ בסתם יינם דרבנן שפיר כתב להקל במי שריית הצימוקים בתוך ג' ימים. ולפ"ז יוצא דלדין מיהא יש להחמיר במעת לעת. ושוב כתב שי"ל שאפילו את"ל דלמהרלנ"ח די במעת לעת להיות

(עמ' שעה). ע"ש. וכן ראוי להחמיר.

ועינא דשפיר חזי בשו"ת משכנות יעקב (סימן קו) שכתב, דמ"ש הרא"ש (פ"ק דתחובות סימן טז) והטור (אהע"ז סימן סב) בשם רבינו נסים, שבמקום שאין יין מצוי לברך עליו ברכת חתנים יקח צימוקים וישם במים ויסחטם ויברך עליהם, ומשמע שהוא דבר שנעשה סמוך לשעת הנישואין, והיינו ששורה הצימוקים במים עד שיתמלאו ויתפחו ואח"כ יהיה נוח לסוחטם כדי שיצא הלחלוחית שבהם, ואז היצא מהם הוא יין לענין ברכה וקידוש, וכמ"ש הר"ף (פרק ע"ב). ובודאי שבשעה מועטת כזאת אין טעם יין במים שנשרו בהם הצימוקים וגם לא תססו כלל, ואיך יהפכו המים ליין אם לא בשרייתם במשך כמה ימים, וכמ"ש האחרונים, אולם ע"י סחיטה היטב של גוף הצימוקים כדי שתצא הלחלוחית שבהם א"צ תסיסה של ג' ימים כלל. והביאו בשער הציון (סימן רעב ס"ק כג).

ומכאן סיוע למ"ש בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד רז), שאם שורה את הצימוקים במים וסוחט אותם באופן שמוציא כל הלחלוחית שבהם, א"צ לדון על זמן שיעור הכבישה, ובפרט כששורה אותם במים חמים כדי שיתרככו יפה. וכן משמע מ"ש בשם בעל הלכות גדולות והלכות פסוקות דמהני סחיטת הענבים גם בער"ש, אם כן ה"ה בסחיטת הצימוקים שנכבשו במים, ואף על פי שיש בהם תערובת מים, הרי יין מזוג כשר לקידוש כל שיש בו טעם ומראה יין, משא"כ כשאינו סוחט יפה גוף הצימוקים אלא ברצונו לקדש על מי שריית הצימוקים לבד, בזה צריך ג' ימים כדעת מהרלנ"ח וכו'. עכת"ד.

וכן פשט המנהג, וכמ"ש בספר ברית כהונה (מערכת יין אות ז), דמה שי"א שזמן שריית הצימוקים במים צריך להיות ג' ימים, וי"א מעת לעת, הנה לא ראינו מי שנוהג כן ביין צימוקים, אלא יש שמרתיחים ומבשלים את הצימוקים במים וסוחטים אותם, ויש שנוהגים לדוך אותם במדוכה ושורים אותם במים, וסוחטים אותם, וכמה פעמים יהיה זה בער"ש קרוב למנחה. ופוק חזי מאי עמא דבר. ע"כ. ולפי האמור יש להם על מה שיסמוכו. וכן בשו"ת שמחת כהן ח"ב (סימן נא) הסכים לכל מ"ש בספר ברית כהונה הנ"ל.

עליו דין כבוש, י"ל דהיינו לגבי פליטת טעם איסור, אבל שיהפכו המים ליין צריך ג' ימים שאז אשתני למעליותא, כמו שתלה מהרלנ"ח טעמו בדרך העושים יין מצימוקים, שנותנים בחביות, ומקודם לג' ימים אינו יין, ואם כן אינו ענין לדין כבוש שאוסר בטעמו. וכן מסתבר יותר, וממילא גם לדין אין להחמיר במגע גוי במי שריית הצימוקים, בתוך ג' ימים, אף שאנו סוברים שכבוש כמבושל במעת לעת בלבד. ואף את"ל שהוא ספק, הו"ל ספק כבוש בסתם יינם דרבנן ולקולא. ושוב הביא דברי השואל ומשיב הנ"ל, וכתב, ולפע"ד נראה כמו שכתבתי לעיל, שאין הדבר תלוי בדין כבוש של תערובת איסור, דשאני נ"ד דבעינן שיהפכו כל המים ליין וכו'. ע"ש.

וכן מצאתי עוד בשו"ת עמודי אש (סימן ב אות יג) שגם כן האריך למעניתי בזה, ומתחלה חשב לומר בכוננת מהרלנ"ח כמ"ש השואל ומשיב שסובר שדין כבוש כמבושל הוא בג' ימים, ודחה שאם כן מדוע האחרונים הש"ך והט"ז והמג"א הביאו דברי מהרלנ"ח בשתיקה, והא אנן קי"ל כבוש כמבושל במעת לעת, ולכ"כ דאף לדין בעינן ג' ימים שיהיה תוסס ויקרא עליו שם יין, וכמ"ש בשו"ת שנות חיים (סימן רלז) ובספר מועדי ה' הנ"ל. ונסתייע לזה מדברי הא"ר (סימן רב ס"ק יד) בענין שריית פירות תאנים וכו', שזהו כשטועמים טעם הפירות במים שנשרו בהם, דהיינו כששהו מעת לעת, כדין כבוש בעלמא, ואף שביו"ד סימן קכג מבואר בשם מהרלנ"ח דבעינן ג' ימים, י"ל שלענין ברכת בורא פרי הגפן שאני. ע"כ. ור"ל שאין מי השרייה בצימוקים נהפכים ליין אא"כ שהו בשרייתם ג' ימים. עכת"ד. והרי זה כמבואר.

ולפ"ז עכ"פ גם לדין דקי"ל בדין כבוש דסגי מעת לעת, מ"מ בשריית צימוקים לעשות יין צריך להשרותם ג' ימים מעת לעת.

וכ"כ בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סימן פג), שאפילו לסברת החכמת אדם שמדמה דין זה לדין כבוש, מ"מ כיון שגם בדין כבוש י"א שצריך להשרותם ג' ימים, לענין ברכת בורא פרי הגפן שיש בה חשש איסור ברכה לבטלה, יש להחמיר להצריך ג' ימים. ע"ש. וכ"כ בספר טהרת המים (בשיורי טהרה מערכת ב' אות א). ע"ש. וכן צידד האדר"ת במכתבו שנדפס בספר אגרות ראייה ח"א

וכן ראיתי בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סימן רעז) בתשובה מבין המחבר, שאם לא שרו הצימוקים עד ער"ש יכולים לכתוש אותם ולשרותם כדי שיצא דבשן, כי מה לי אם שהו בשרייתם ג' ימים, ומה לי אם כתשן כדי שיצא דבשן. וכן ראיתי למר אבי הגאון המחבר שהיה מורה ובא כן להלכה אפילו לכתחלה. וכן המנהג. ופוק חזי מאי עמא דבר. ע"ש.

וכן העלה בשו"ת אם לבינה (חאר"ח סי' כז) ע"פ דברי הברית כהונה, וסיים, שאע"פ שיש פוסקים מצריכים שהייה בשריית הצימוקים ג' ימים או מעת לעת, מ"מ כיון שנהגו להקל אף בלא שהייה, סב"ל במקום מנהג לא אמרינן. עכת"ד.

ובספר בני ציון (סימן ערב סק"ח) כתב, שטעם רב נטרונאי שהצריך דוקא במקום שאין יין מצוי כלל, ואין לו תקנה כל עיקר, אז יקדש על יין צימוקים, אף על פי שאמרו ביין צימוקים שאם הביא לנסכים כשר, וכל שכשר לנסכים בדיעבד, לדידן אפילו לכתחלה שפיר דמי, ואם כן למה הצריך תנאי שאין לו תקנה כל עיקר, משום שצריך לשרות הצימוקים במים זמן ממושך, ואז המים נהפכים ליין טוב בטעמו ובחזוקו, אבל הגאון מיירי שהדבר סמוך הרבה לפסח, שרק אז ידע שא"א לו להשיג יין לפסח, ומכיון שלא נשרה זמן רב כראוי, ולא יצא כל טעם הצימוקים במים, הילכך לא התיר אלא בשעה"ד שאין לו תקנה כל עיקר וכו'. ע"ש.

ואולם לפי האמור אכתי סמיה בידיה לכתשם היטב ולשרותם במים חמים שיתרככו היטב ויסחטם כראוי, ואז יוכל לקדש עליהם לכתחלה.

ובספר מועדי ה' (דף קל עמוד ד) כתב, שאותם בני אדם שקונים צימוקים בער"ש וכותשים ושורים אותם במים ומסננים אותם לקידוש, לא יפה הם עושים, שאפילו על ידי כתישה מוכח מדברי הרדב"ז שפסול למזבח וכו'. ע"ש.

ולפי האמור הנח להם לישראל, שמכיון שכתשו את הצימוקים ושרו אותם במים ואח"כ נותנים אותם בתוך שקית בד וסוחטים ומסננים אותם, מותר לקדש על יין כזה לכתחלה, וכדברי כל האחרונים הנ"ל. וכן העלה בשו"ת צוף דבש (חלק אורח חיים סימן ק). ע"ש.

וכ"כ בשו"ת עמודי אור (סימן ו אות ט' ו אות י') שיש לבאר כוונה אחרת בדעת המהרל"ח שכתב דבעינן שרייה ג' ימים וכו', וא"כ גוף הסברא דבעינן שהיית ג' ימים אין לנו, ורק בטעמא תליא מילתא, וכל שקלטו המים טעם יין של הצימוקים על ידי סחיטתם באיזה פנים שיהיו חשיבי שפיר יין לקידוש ובורא פרי הגפן, ומ"ש בספר החיים שמכיון דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי צריך לברך עליהם שהכל, זה אינו שהרי כל הפוסקים הסכימו שייך צימוקים חשיב שפיר יין.

וכ"כ הש"ך (סימן קכג ס"ק כג) בשם הרא"ש והטור שמברכים על מי שריית צימוקים בורא פרי הגפן. (וכ"פ מרן הש"ע בסימן רב סעיף יא, שאם משך מי הצימוקים מתוכם צריך לברך עליהם בורא פרי הגפן וברכה אחת מעין שלש), ומאן ספין לחלוק עליהם חלילה, וסברא פשוטה היא דהכא עיקר עילוי הענבים הוא היין, הילכך פוק חזי מאי עמא דבר שבכל תפוצות ישראל מקדשים על יין צימוקים ומברכים עליו בורא פרי הגפן. ע"ש.

גם המהרש"ם בהגהות הארחות חיים (סימן רב ס"ק טז) כתב להסתמך על דברי הא"ר (שם ס"ק יד) שאף בפחות מעת לעת אם נתנו הצימוקים טעם במים כטעם יין מברכים עליו בורא פרי הגפן, שאין דין זה תלוי בדין כבוש. וגם נידון המהרל"ח שם היה ששרו הצימוקים ביום ד', ומגע העכו"ם היה בליל שבת, שלא עברו ג' ימים מעת לעת, וע"ז כתב שא"צ המשכה וכו', ונראה שמעשה שהיה כך היה, וה"ה בפחות מזה, תדע שהרי לא עברו ג' ימים מעת לעת, וגם מיירי שלא משכו היין מהצימוקים, אבל אם סחטו וסיננו היין מן הצימוקים, ורואים שנגמר בהם טעם יין יש להקל גם בפחות מג' ימים, ע"ש. וכ"ה בשו"ת מהרש"ם ח"ט (סימן ט). ע"ש.

וע"ע להרה"ג המשי"ח בהגהות איי הים (על תשובות הגאונים שע"ת סימן קיז), שכתב, שכן אנו מורים להלכה ולמעשה בכל בתי הדין שלנו בארץ הצבי, שכל מי שהיין מזיקו או ששונאו, יכול לסמוך על מ"ש בספר המנהיג שסברתו טובה ורחבה להתיר לקדש ולהבדיל על היין של צימוקים, וכ"ד בעל העיטור שהובא בטור א"ח (סימן תפג) שהשוה את מי הצמוקים ליין. וכן הורו אבותי ורבותי כי שמה ישבו כסאות

למשפט. עכ"ד. וכ"פ בבן איש חי שנה ב' (פרשת בראשית אות כז), שאם הצימוקים אינם יבשים כל כך אלא יוצא מהם לחלוחית על ידי

הרתיה או בישל הצימוקים במים אם ראויים לברכת בורא פרי הגפן ולקידוש?

והנה מרן בש"ע אורח חיים (סימן רב סעיף יא) כתב בזו הלשון: "מי שריית צימוקים ותאנים או מי בישולם מברך עליהם שהכל וכו', ואם משך המים מן הצימוקים והבדילם הו"ל יין ומברך עליו בורא פרי הגפן וברכה אחת מעין שלש". ופשט הלשון מורה שחזור גם על מ"ש ברישא "או מי בישולם", ומשמע שאם בישל הצימוקים עם המים, ואח"כ משך המים מן הצימוקים הו"ל יין ומברך עליו בפה"ג וברכה מעין ג'. וכן נראה לפי מ"ש האחרונים שטעמו של המהרל"ח (סי' מא) שכתב להצריך ג' ימים מעל"ע לשריית הצימוקים במים, משום הסברא של האומרים שכבוש כמבושל הוא בג' ימים, וא"כ בבישול גמור שבודאי עדיף מדין כבוש אין צורך בשהייה כלל.

גם הגאון מבוטשאטש באשל אברהם (קמא סימן ערב) כתב, דאף על פי שממדת חסידות אין לקדש על יין מבושל, מכל מקום בצימוקים שנתבשלו במים שאז נהפכו ליין, לא חשיב יין מבושל, ומקדשים עליו אף לכתחלה. ע"ש. (וכן ראיתי בספר לבושי מכלול בקונט' אחרון (דף ב' ע"ד), שהביא דברי הגאון מבוטשאטש הנ"ל מכתב יד קדשו).

וכן כתב בשו"ת דברי משה תאומים תניא (סימן צח ס"ק נד) ג"כ שבבישול הצימוקים עם המים, שלפני כן לא היה עליהם תורת יין, ורק ע"י הבישול נעשו יין, שפיר דמי לכ"ע, כדמוכח מהש"ע (סימן רב סעיף יא) שכתב, "דמי שריית צמוקים או בישולם, אם משך המים מן הצימוקים מברך עליהם בורא פרי הגפן". ואפילו אם שריית צמוקים מעת לעת לא מהני, היינו משום דהא דקי"ל כבוש כמבושל אינו אלא להבליע ולהפליט, אבל ע"י בישול, בודאי דמהני תיכף ומיד. ופוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגים לבשל הצימוקים עם המים, ומברכים ומקדשים עליהם, ואין פוצה פה לומר דלאו שפיר עבדי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת הר צבי ח"א (ס"ס קנח). ע"ש.

וכן ראיתי בדרכי תשובה (סימן קכג ס"ק מג) בשם הרב דברי יוסף (סימן תתמו אות ו), שכתב, שייך של צמוקים מבושלים, אם חזר ובישלו אח"כ שוב אינו נעשה יין נסך במגע עכו"ם. ע"ש. ומוכח שכל עוד לא נקרא עליו תורת יין אין בבישולם דין יין מבושל.

ותבט עיני למהר"ר שלמה קלוגר בספר החיים (סימן ערב דף לג עמוד ג) שנשאל אם אפשר לקדש ולהבדיל ולצאת י"ח ד' כוסות במי שריית צימוקים שלא היו תוססים ג' ימים, אלא נתבשלו

ועיין בש"ע (יו"ד סי' סט סט"ו): "בשר המלוכלך בדמים שנשרה במים מעת לעת (בלי מליחה) מותר לאוכלו צלי", הרי שאף על פי שאמרו כבוש כמבושל, אינו כמבושל ממש, שאילו נתבשל בלי מליחה היה נאסר לגמרי. וכן מפורש בדברי הרמ"א בתורת חטאת (כלל ג סי' א) שאין הכבוש כמבושל לכל דבר אלא רק שבולע ומפליט וכו'. ע"ש. וע"ע במנחת יעקב שם, ובשו"ת נודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' כז). ובספר יד יהודה (ר"ס קה).

ומעתה בישול הצימוקים במים בודאי דעדיף טפי אפילו משריית ג' ימים מעת לעת. וכן כתב הכנה"ג בתשובה (חלק אורח חיים סי' א), אודות מקום שגזרה המלכות לבל ימצא שם יין כלל, שהתיקון לזה בשביל הקידוש וההבדלה, שיקחו צימוקים שיהיה בהם לחלוחית שאם ידרוך אותם יצא מהם דבשם, וירתיהם ויבשלם במים, ואח"כ יסחטם ויסננם ויקדש עליהם ויבדיל עליהם, וכדמוכח מהב"י והש"ע (סימן רב סי"א) דמי שריית צימוקים ומי בישולם אם המשיך המים מן הצימוקים מברך עליהם בורא פרי הגפן, ואם כן הו"ל יין גמור ומקדש ומבדיל עליהם. ע"כ. וכן הובא בספר עיקרי הד"ט (ארו"ח סימן יג אות יח). ע"ש.

ונראה דלא מבעיא למאי דקי"ל שמקדשים על יין

עם הצימוקים, והשיב, שאין לקדש ולהבדיל ולא לברך בורא פרי הגפן על יין כזה, שאין זה ענין ליין מבושל, דקיי"ל שמקדשין עליו ומברכים עליו בורא פרי הגפן, כי יין מבושל הוא שכבר נדרך בגת כשאר כל היינות ואח"כ נתבשל, וקיי"ל שמכיון שהיה עליו תורת יין, אף על פי שנתבשל לא יצא מתורת יין. אבל אם לא היה עליו שם יין מעולם, בודאי שעל ידי בישול לא ירד עליו תורת יין. וראיה לזה ממ"ש הט"ז והמגן אברהם בסימן ר"ב בשם מהרלנ"ח שאין יין צימוקים נעשה יין אא"כ נשרו המים בצימוקים ג' ימים. ואילו היה לו דין יין ע"י בישול, היה ראוי להיות יין במעת לעת בלבד, דהא קיי"ל כבוש כמבושל במעת לעת. ואין לומר שרק מכח ספק אמרי' כבוש כמבושל במעת לעת, ולא מתורת ודאי, שאם כן בשר בחלב שנכבש מעת לעת היה לנו להתירו כיון דהוי מדרבנן וספקא דרבנן לקולא, אלא ודאי שדין כבוש כמבושל במעת לעת הוי מתורת ודאי, ובכל זאת הצריכו שיהיו ג' ימים לשריית הצימוקים, וכיון שכבוש מעת לעת לא מהני בישול נמי לא מהני, והיינו טעמא משום דאף שהכבוש הוי טעם כעיקר, מכל מקום לענין שיתפכו המים להיות יין לא מהני, ואף בצימוקים שנשרו מעת לעת הוי רק טעם כעיקר אבל לא עדיף מן העיקר, ולכן לא יחשבו המים כיון, ומש"ה לא מהני כבוש במעת לעת, ואף לא הבישול, וכו'. עכת"ד. ובאמת שאין ראיה מדין כבוש מעת לעת, שאף על פי שאמרו שהרי הוא כמבושל בכף הדמיון, אינו מבושל ממש, וכמו שכתבו הפוסקים, אבל בישול ממש לא גרע משרייה ג' ימים, ועכ"פ שקולים הם ויבאו שניהם.

וכן ראיתי להגאון מבוטשאטש באשל אברהם (הנ"ל), וכן במהדורא תנינא (שם), שהביא הוראת מהר"ש קלוגר הנ"ל מפי השמועה שפקפק על יין צמוקים שנתבשל עם הצמוקים, וכתב, שבאמת גם אם אין זה מפורש בפוסקים שיש עליו תורת יין, הרי זה מנהג פשוט בכל תפוצות ישראל אשר שמענו שמעם בכל הדורות, שעל ידי בישול הצימוקים במים תיכף ומיד נעשה יין גמור, ואפילו ע"י עירוני שהיד סולדת בו גם כן מוחזק ליין גמור, ומה שטען הגר"ש קלוגר שהרי כבוש כמבושל במעת לעת ואעפ"כ לא מהני, מידי איריא, הא כדאיתא והא כדאיתא,

גם בשו"ת עמודי אור (סימן ו) האריך למעניתו להשיב על דברי הגר"ש קלוגר הנ"ל, ושם אות ו' העיר וכתב, שבגוף היסוד של האחרונים שהצריכו ג' ימים, אני מסתפק אם הוא בכלל מעכב, שיי"ל שגם כאן אי טעמינן ביה טעמא דחמרא די בכבישה מעת לעת. ועכ"פ כיון דבישול יהיב טעמא ספי מכבישת מעת לעת, שפיר נחשב כיון, אלא שלענין איסור אף בטעם קלוש של כבוש מעת לעת די לאסור, אבל בישול י"ל שהוא שקול כנגד שלשת ימי כבישה. ושם אות ט' כתב עוד, דאעיקרא אינו מוכרח דבר זה בדברי מהרלנ"ח, שמ"ש להצריך ג' ימים זהו רק כשלא המשיך אותם מן הצימוקים, אלא שאנו דנים דלא לבעי המשכה כיון שדרך הוא להחשיבו יין גמור בענין הזה, אם כן די לנו לתת לו דין יין משעה שנחשב אצלנו יין גמור, דהיינו אחר ג' ימים שכבר היה תוסס, ולכן הזכיר בדבריו שיהיה "תוסס", ועיקר הרבותא בא להשמיענו שבצימוקים א"צ המשכה, ואף על פי שלא הפריד הצימוקים מן היין מקרי יין, ולכן הצריך שעכ"פ יעברו ג' ימים שיהיה תוסס ואח"כ יחשב יין, והדבר ברור. וסיים באות י', באופן שלפע"ד נראה שעצם הענין שצריך ג' ימים בשריית הצימוקים, אין לנו יסוד לכך, אלא רק בטעמא תליא מילתא, וכל שקלטו המים טעם יין באיזו צורה שהיא, חשוב יין לקידוש ולהבדלה ולברכת בורא פרי הגפן, ואם המשיך המים מן הצימוקים הוי יין לקידוש וברכת הגפן מיד, ומ"ש הגרש"ק שיש לברך ע"ז שהכל, משום דלא נטעי אינשי אדעתא דהכי, הנה כל הפוסקים הסכימו שייין צימוקים חשיב יין גמור, ומאן ספין לחלוק עליהם ח"ו, וה"ט דהכא עיקר העילוי של הענבים הוא ע"י היין, ורחמנא אחשביה לתרומות ומעשרות ולכל דבר, ופוק חזי מאי עמא דבר, שבכל תפוצות ישראל מברכים על יין צימוקים

בורא פרי הגפן ומקדשין עליו. עכת"ד.

וכ"פ החיי אדם (כלל ו סימן ז): "ומקדשים על יין מבושל, ולכן מותר לבשל הצימוקים במים ולסגן היין ולקדש עליו". וכ"כ בשו"ת מהר"י שטייף (סי"ט עב), שמנהג העולם להקל ביין צמוקים ע"י בישול, ושלא כמ"ש בספר החיים. וע"ש. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ס"ט פג). ובשו"ת מחשבות בעצה (ס"י יד). ע"ש.

והן אמת כי הגרש"ק בשו"ת קנאת סופרים (סי' סו) הניף ידו שנית להחזיק בסברתו, שבין כבוש ובין בישול אינו גורם להפוך גוף הדבר לשם אחר, רק שאסור משום נתינת טעם האיסור, והרי בלא"ה יש דעות שטעם כעיקר לאו דאורייתא, ואף דאנן קי"ל טעם כעיקר דאורייתא, מכל מקום רק טעמו נקרא אבל אינו העיקר ממש, ולכך לא מהני בישול ולא כבוש מעת לעת שיהיה נקרא יין, אלא רק על ידי שיהיה תוסס ג' ימים וכו', ומ"ש הרב השואל להרבות ריעים שכותבים להיפך, מה בכך, אני אומר דעתי השומע ישמע והחדל יחדל. ועוד שיש לחוש באיסור ברכה לבטלה למ"ד טעם כעיקר לאו דאורייתא. ואף דלדין קי"ל טעם כעיקר דאורייתא, הני מילי להחמיר אבל לא להקל. והרי הפמ"ג נוטה לומר דלא מהני אפי' ספק ספיקא כדי לברך, וגם יש חזקת חיוב לקדש על יין וכו'. עכת"ד.

גם בשו"ת שערי דעה ח"ב (סימן מז) כתב, שנראים לו דברי מהר"ש קלוגר הנ"ל, דלא אשכחן טעם כעיקר בכה"ג, דשאני שריית ג' ימים שאז נהפכים המים של שריית הצימוקים ליין, הלא"ה אינו אלא כמים שקבלו טעם מן הצימוקים. ע"ש.

והנה לא העירו כלל מ"ש מרן הש"ע (סימן רב סעיף יא), מי שריית צמוקים או מי בישולם וכו', אם משך המים מן הצימוקים מברך עליהם בורא פרי הגפן וברכה מעין שלש, וקאי על תחלת הסעיף מי צמוקים ששראם "או בישלם", ואפילו בשרייה לא הגביל זמן ג' ימים. והן אמת שמרן הש"ע ס"ל טעם כעיקר דאורייתא הוא מתורת ודאי ולא מתורת ספק. כדמוכח ביו"ד (סימן צח ס"ב) בדין נשפך דאזלינן לחומרא במין בשאינו מינו, ולא עבדינן ספק ספיקא, שמא יש ששים, ושמא הלכה כמ"ד טעם כעיקר דרבנן, וספקא דרבנן לקולא. מכל מקום כיון שמרן

והרמ"א פוסקים כן, והכי סוגיאן דעלמא, מנא לן להחמיר בנדון דידן, ולתלות גם כן הדבר בדין טעם כעיקר, שהרי מסתמות דברי כל הגאונים שאם אינו מוצא יין לד' כוסות, יקיים מצות ד' כוסות במי שריית צימוקים, ולא הגבילו זמן של ג' ימים לשרייתם, מוכח שאין צורך בזה, וכן משמע מדברי הרא"ש פ"ק דכתובות והטור אה"ע סימן סב בשם רבינו נסים. ועיין בשו"ת מים טהורים (חלק אורח חיים סימן כא) שכתב להוכיח שגם המהרל"ח לא הצריך ג' ימים לעיכובא.

ועכ"פ על ידי בישול מיהא בודאי דלא גרע משרייתם ג' ימים. וכן מצאתי בשו"ת כנה"ג (אורח חיים סימן א ד"ה והתיקן) הנראה לענ"ד שיקחו צמוקים שיש בהם לחלוחית, שאם ידרוך אותם יצא מהם דבשן, ויבשלם במים, ואח"כ יסגנו וימשוך המים מן הצימוקים, ויקדש ויבדיל עליהם. ע"כ. וכן הובא בעקרי הד"ט (סימן יג אות יח). וכ"כ הגאון מליסא בסידור דרך החיים (בדין על איזה יין מקדשים, סעיף ג). ע"ש.

וכ"כ בשו"ת תורת יקותיאל (סימן סג), שהביא בתוך דבריו הוראת הגאון ממונקאטש בעל שו"ת מנחת אלעזר שאוסר לקדש על מי שריית צימוקים שנתבשלו עם הצימוקים, וכתב, שנעלם ממנו מה שמבואר בש"ע (סימן רב סעיף יא), דמיירי ברישא בדין מי צמוקים ששראם או בישלם, וע"ז סיים שאם משך המים מן הצימוקים מברך בורא פרי הגפן וברכה אחת מעין שלש, וכן משמע מהרא"ש פרק קמא דכתובות והטור אה"ע סימן סב בשם רבינו נסים, שמקדשים על יין צימוקים אף שנעשה בשעת האירוסין תיכף ומיד, ובעל כרחך דהיינו על ידי בישול הצימוקים במים, ומוכח דמהני בישול הצימוקים לעשותם יין. ועדיף מיין מבושל, ששם כבר היה יין ואח"כ נתבשל, אבל כאן התהוות היין היא ע"י בישול הצימוקים במי שרייתם. וכ"כ להדיא בעל דעת קדושים באשל אברהם (סימן ערב).

ואף שהמנחת אלעזר (בהשמטות לח"א סימן מה) כתב לתמוה על הח"א שהתיר לקדש על מי שריית צימוקים שנתבשלו עמהם, במחכ"ת כל דבריו אינם אלא דברי תימה, שהרי מבואר בש"ע סי' רב כדברי הח"א, ולכן העיקר שייך צימוקים ע"י בישול פשוט שייך גמור הוא ומקדשים עליו,

וזה ברור בלי שום ספק כלל, והכי נהגינן, ולית דחש לחומרא יתירא של מי שכתב להחמיר בזה. וכן הורה הגה"ק רבי יחזקאל משינאוהו שאין בזה ספק כלל, ע"ש.

וכן ראיתי בשו"ת מנחת יצחק העליר (הוסיאטין, תרס"ו, ס"ד) שכתב, שיש להורות להלכה ולמעשה שלא לחלק כלל ביין צמוקים, בין ע"י שרייה ג' ימים, בין ע"י בישול, דתרוייהו כחדא שויין, ונחשבים ליין גמור, לענין ברכת בורא פה"ג, וכן לענין קידוש והבדלה. וכ"כ עוד הרבה מגדולי האחרונים, וכמ"ש גם בשו"ת תפארת יוסף. וכן ראיתי מכמה רבנים גדולים שעשו מעשה כאמור. אך זאת ראוי להזהר ולדקדק היטב שלא יהיו כל כך מים עד שיהיו הצמוקים אחר שנתגדלו במים חלק אחד משהו חלקים במים, וכמ"ש הבכור שור. עכת"ד.

ועיין להגאון רבי אהרן לוי אב"ד רישא, בס' ברכת אהרן (ס"קמג), דן בדבר יין צימוקים ע"י בישולם, והוכיח גם כן במישור מדברי מרן הש"ע (ס"י רב סעיף יא), שכתב, מי שריית צימוקים או מי בישולם וכו', ואם משך המים והבדילם מן הצימוקים מברך עליהם בורא פרי הגפן וברכה מעין שלש, מוכח דשפיר מהני ע"י בישול הצימוקים במי שרייתם לתת עליהם תורת יין, דהא אתרוייהו קאי, "מי שרייתם או מי בישולם". ואף דקי"ל דכבוש כמבושל במעת לעת, והכא לא מהני, כבר הקשה כן החכמת אדם, ובאמת שאין זו קושיא, שאין דין כבוש כמבושל אלא להפליט ולהבליע, ואינו מספיק להפוך את המים ליין, ומ"מ ע"י בישול ממש י"ל דשפיר דמי. ושוב מצאתי באשל אברהם להגאון מבוטשאטש (סימן ערב) שהעלה שייך צמוקים ע"י בישול מקדשים ומבדילים עליו. אלא שסמך על עוד סניפים אחרים וכו'. עכת"ד.

גם הגאון רבי עוזיאל מייזליש בספר מנורה הטהורה (סימן ערב קני מנורה ס"ק ב), אחר שכתב להחמיר להצריך שרייה ג' ימים על פי דברי המהרלנ"ח, סיים, ומכל מקום אנו נוהגים לבשל הצימוקים עם המים ולקדש ולברך עליהם בורא פרי הגפן, ואף ששמעתי שיש שמפקפקים ע"ז ומברכים עליהם שהכל, ואפשר שחששו לסברת האומרים שאין לקדש ולברך בורא פרי הגפן על

יין מבושל, לדעתי אין לפקפק ע"ז כלל, ויין מעליא הוא, ולא דמי ליין מבושל ששם אחר שנעשה יין גמור אשתני לגריעותא בבישול, והוי כדין מי שלקות וכו', אך זה לא שייך לנדון דידן שכל עיקרו לא נעשה יין אלא על ידי הבישול, ועוד דבלא"ה כבר נהגו כדברי הש"ע לקדש ולברך בורא פרי הגפן על יין מבושל ממש, וכ"ש על יין זה. עכת"ד.

גם בספר ברית כהונה (מערכת יין אות ד) כתב, ולענין מה שי"א שצריך לשרות הצמוקים במים ג' ימים, וי"א מעת לעת, לא ראינו מי שעושה כן ביין צמוקים, אלא יש שמבשלים הצימוקים במים וסוחטים אותם, ויש שדכים אותם במדוכה עם מים וסוחטים אותם, וכמה פעמים יהיה זה בער"ש קרוב למנחה, ומקדשים עליהם. נאבל הנכון לעשות כן ע"י בישול. ע"כ. והסכים לזה בשו"ת שמחת כהן ח"ב (ס"י נא). ע"ש.

וכ"כ בבן איש חי שנה שניה (פרשת בלק אות ט) שהמנהג היה בעיר בגדאד לשרות הצימוקים בער"ש במים חמים כדי לקדש עליהם בשבת. ע"ש. והיינו על ידי סחיטת הצימוקים עמהם. נמצא שנהגו להקל אפילו בשרייה במים חמים בפחות מעת לעת, וכ"ש בבישול ממש שיש לקדש ולהבדיל עליו.

וכן העיד בשו"ת צוף דבש (סימן ק) שמנהגם לקדש על יין צימוקים מבלי שישוהו שום זמן בשרייתם, אלא תיכף לשרייתם מקדשים עליהם, ומשום שנהגו אצלם לכתוש הצימוקים הרבה ולתת עליהם מים מעט, ואז כל המים נעשה דינם כייין צימוקים. ע"ש.

גם בשו"ת מים טהורים (חלק אורח חיים ס"ס כא) הביא להלכה דברי הברית כהונה הנ"ל שעל ידי בישול הצימוקים במים מקדשים עליהם.

והגאון שדי חמד (מערכת יין נסך אות א) גם הוא דייק מלשון מרן הש"ע (ס"י רב סעיף יא) שאם משך המים מן הצימוקים, בין מי שרייתם בין מי בישולם דינם כדין יין גמור לברכה. ע"ש. והוא תנא דמסייע לן במ"ש לעיל. וכ"כ המסגרת השלחן על קיצור ש"ע (סימן נג ס"ק ז). וכן העלה בשו"ת אם לבינה (חלק אורח חיים ס"ס כז). ע"ש. וכ"כ בספר מנחת הגרשוני (דף ס).

יז. מותר לתת צימוקים לשרותם במים בשבת, כדי לשתותם בשבת לתענוג. ולענין קידוש בלאו הכי אי אפשר לקדש על זה. (יז)

יח. ובכל זה צריך שיהיה בצימוקים לחלוחית, באופן שאם ידרוך אותם יצא מהן דבשן. וכנזכר לעיל. וגם צריך המשכת הצימוקים מן המים. וכל עוד הצימוקים נמצאים בכלי ומעורבים עם מי שרייתם, אין עליהם תורת יין כלל, ורק אחר שמשך את המים הללו מן

וכן פשט המנהג במצרים שאין יין כשר מצוי שם, לבשל הצימוקים בער"ש, וסוחטים אותם במסננת בד, ומקדשים ומבדילים עליהם. ובמקום מנהג לא אמרי' סב"ל. וכמ"ש בשו"ת תרומת הדשן (סי' לד), והגר"ח פלאגי' במועד לכל חי (סי' י אות מח) ובשו"ת לב חיים ח"ב (סי' קמב). ובשו"ת חסד לאברהם אלקלעי (חאו"ח סי' יח) ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' ז). ועוד. וכן עיקר להלכה ולמעשה. [גם סעיף זה מבוסס ע"פ המבואר בשו"ת חזון עובדיה הג"ל].

וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ט (סימן י), והוכיח כן במישור מדברי הש"ע א"ח (סימן רב סעיף יא) כנ"ל, שגם בבישול הצימוקים אחר שמשך המים מן הצימוקים יש עליהם תורת יין גמור, ואם כן מקדשים עליהם. ע"ש. וכ"כ בספר מקראי קודש (פסח ח"ב עמוד קכט). ע"ש.

גם בשו"ת ישמח לבב (חאו"ח סי' ה אות ד) כתב, שאף לדעת מהרל"ח שצריך להשהות הצימוקים במים ג' ימים, מ"מ אם בישל הצימוקים עם המים, הוי יין לכל הדעות. ע"ש.

לשרות צימוקים במים בשבת כדי לקדש ע"י בשבת

רוזיליו, שדוקא בחטי ושערי אסרו, משום דמקדח, ודמי לזורע. וכן בורע פשתן יש משום לש, משא"כ בשריית הצימוקים דלאו לישא איכא ולא צמיחה איכא, יש להתיר. והוסיף, שמנהג פשוט בכל ישראל לשרות זירדליש במים בשבת כדי לרככם, ובכדי שהמים יהיו קולטים טעמם, ואין פוצה פה ומצפצף. וה"ה כאן. עכת"ד. וגם מצד כבוש אין כאן, וכמו שכתבו הרב פתח הדביר (סימן שמ סק"ט, דף ער ע"ב), והגר"ח בשו"ת רב פעלים ח"א (חלק אורח חיים סימן טו), שהרי אין דין כבוש כמבושל אלא כשנשרה האיסור עם ההיתר מעת לעת, אבל פחות מכן לא יחשב כבוש. וכמבואר ביו"ד (סי' קה ס"א). וא"כ זה ששורה הצימוקים לעשות משקה השירביט לאותה שבת, ודאי שאין בזה דין כבוש. שהרי דעתם לשתות מי הצימוקים באותו היום. וראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"י (דף קד טור א, בהערות לרב פעלים ח"א אורח חיים סי' טו). ומכל מקום לכתחלה לא דמי דין כבוש כמבושל באיסור והיתר, לדין כבישת ענבים לגבי קידוש וברכת הגפן, דבקידוש בעינן טעם יין, ובכבישה מעת לעת לכתחלה אין בו טעם כל כך שייחשב יין. ורק לענין טעם כעיקר די בכבישה מעת לעת.

(יז) הנה בשו"ת מהריט"ץ (סי' סט) הביא דברי הרמב"ם פ"ח מהל' שבת (וכ"ה בש"ע סימן שלו סעיף יא), השורה חטים ושעורים וכיוצא בהם במים הרי זה תולדת זורע וחייב. וכתב ע"ז, שלפי המבואר בזבחים (צד:): מוכח דה"ט שהנותן זרע פשתן במים חייב, משום דאית להו רירא, וקא עביד לישא. (ופירש ר"י, שזרע פשתן במים יש לו רירא ומדבקי אהרדי. וכ"פ מרן בש"ע (סי' שמ סעיף יב). ע"ש). א"כ שריית צימוקים במים בשבת, כפי שנהגו העולם, כיון דלית בהו רירא, ולא שייך בהו לישא ולא זריעה אין לאסור, דהבו דלא להוסיף עלה. ע"ש.

אולם הרב כמהר"ר נסים רוזליו כתב אליו להשיג ע"ד המהריט"ץ, והעלה לאסור שריית צימוקים בשבת מדרבנן, ואפשר אפילו מה"ת. ע"כ. [הובא בספר בני חיי סימן רנב].

והיעב"ץ במור וקציעה (סימן שכ) כתב, דאף שאין בזה לא משום זורע ולא משום לש, יש כאן משום כובש תולדה דמבשל, וגם משום סוחט תולדה דדש, ולכן יש לאסור עשיית השירביט בשבת ושלא כדעת מהריט"ץ. ע"כ.

אך הרב בני חיי שם דחה לנכון דברי הר"נ

הצימוקים, והבדיל אותם מהם, אז נקרא עליהם שם יין, ויהיו כשרים לקידוש ולהבדלה. ובין אם הצימוקים שלמים, ובין אם הן כתושים ודרוכים, לעולם צריך למושכם ממני שרייתם, כדי שיהיה על המים תורת יין. ואף אם סחטם ויש במימיהן טעם של יין, כל זמן שלא משך היין מכל הצימוקים והזגים, אין עליהם תורת יין, בין לברכה בין לענין יין נסך. שגם בצימוקים הדין כן, אף אם שרה אותם במים ג' ימים, ואפי' עשרים יום ומעלה. (יה)

יח) מה שכתבנו שצריך שיהיה בצימוקים קצת לחלוחית, כ"ה בטור, וכ"פ הרמ"א (סי' ע"ב ס"ו). וכ"ה בב"י לדעת הרמב"ם (פרק כט מהל' שבת). וכ"כ בש"ע (סי' רב ס"א). אבל אם הם יבשים לגמרי

שאפי' ע"י דריכה בעצים לא יצא מהם לחלוחית כלל, פסולין, כמ"ש בשו"ת הריב"ש (סי' ט), והובא במג"א, ובבית מנוחה (דף כ"ט). ועוד. וראה בחזון עובדיה פסח (מהדורת תשס"ג, דיני קדש, עמוד יד).

אם צריך המשכת מי שריית הצימוקים, מן הצימוקים, להיחשב יין

והנה הט"ז (או"ח סי' רב ס"ק) הביא דברי המהרל"ח (סי' מא) שכתב, ואם עושים יין מצימוקים שכותשים אותם ונותנים עליהם מים, והיין תוסס, מקרי יין גמור אע"פ שהצימוקים עודם בתוך המים לאחר שנשתהו בשרייתם במים ג' ימים, ואף על גב דגבי יין בעי המשכה לענין יין נסך, מ"מ ביין צימוקים שדרך הוא להניח הצימוקים בחבית ושם נעשה יין גמור א"צ המשכה. ע"כ. וכ"ה בט"ז (יר"ד סי' קכג סוף ס"ק יג), בשם מהרל"ח. וכן הובא במג"א (שם ס"ק כז), וכתב ע"ז, וכ"ש לענין ברכה שאפי' יין גמור מברך עליו בורא פרי הגפן אפילו לא המשיך. ע"ש. וכ"כ הא"ר (ס"ק יז).

וכן הוכיח במישור הרב בני חיי (יר"ד סימן קכג הגב"י אות א) מדברי הש"ע הנ"ל, שהוא חולק בזה על מ"ש מהרל"ח, וס"ל שגם בצימוקים בעיני המשכה. ע"ש.

ולפ"ז בחנם דחק המג"א להוציא דברי מרן הש"ע מפשטם. וכאשר נגידיים ידבר מרן בכס"מ הנ"ל.

וכ"כ בספר אדני פז (דף טו ע"ב), שפירושו של המגן אברהם אינו מוכרח, ונראה שבמדינת הב"י היו מושכים את היין מן הצימוקים, ואין עליו תורת יין אלא אחר שנמשך מן הצימוקים, ושלא כדברי המהרל"ח. ע"ש.

וכבר מצאנו חבר למרן הוא הרדב"ז בתשובה ח"ד (סימן קפד) שכתב להדיא שגם בצימוקים בעיני המשכה. ע"ש.

וב"כ הכנה"ג (יר"ד סימן קכג הגה"ט אות לה) שמרן הכס"מ והרדב"ז חולקים בזה על המהרל"ח, וס"ל שגם בצימוקים בעיני המשכה. ע"ש.

וכן בשו"ת סמא דחיי (חלק אורח חיים סימן ב) הוכיח גם כן מדברי מרן הכס"מ, שאפילו אם היו הצימוקים כתושים ודרוסים כל עוד לא המשיך מימיהם אין עליהם תורת יין, ודלא כהמהרל"ח, ותמה בצדק על המגן אברהם שדחק לפרש דברי מרן הש"ע, באופן שיתאימו לדברי המהרל"ח, וליתא, אלא דעת מרן היא כדעת הרדב"ז שגם

והמשנה ברורה (סימן רב ס"ק נו) הביא דברי הרב מגן גבורים, שכתב לפרש דברי מרן בש"ע שם, שכתב, "שאם משך המים והבדיל אותם מהצימוקים הו"ל יין ומברך עליו בורא פרי הגפן", דמיירי כשלא נשרו ג' ימים, ולכן אין להם דין יין לענין ברכת בורא פרי הגפן א"כ משך אותם והפרידם מן הצימוקים. ע"ש. ומשמע שאם נשרו ג' ימים בצימוקים, אפילו לא משכם יש עליהם תורת יין. וכיו"ב כתב בספר בית אהרן קריספין (חיו"ד מע' י אות ו דף מה ע"ג). ע"ש.

וכתב מרן אאמו"ר: ולא כן אנכי עמדי, שהרי מרן כתב להיפך בכס"מ (בפרק יז מהל' מאכלות

בצימוקים בעינן המשכה, ודלא כמ"ש המהרלנ"ח, וכדברי הכנה"ג הנ"ל. ע"ש.

וגם בשו"ת רבי אליעזר בן ארזא הנדפס מחדש (סימן כט), הביא תשובת הגאון רבי אהרן אזוביב ז"ל שהאריך למעניתו בזה, והוכיח מד' מרן הש"ע (אורח חיים סימן רב) שגם במי צימוקים בעינן המשכה, ושכן פסק הרדב"ז (סימן קפד), וסיים, כי מ"ש המהרלנ"ח שביין של צימוקים א"צ המשכה, ואם נגע בו גוי הוי יין נסך, אחר בקשת המחילה רבה אני אומר שהחילוק שכתב מהרלנ"ח בין יין של ענבים ליין של צימוקים, ליתא, שכשם שמי הענבים אינם נחשבים יין עד אחר המשכתם, כך מי שריית הצימוקים אינם נחשבים יין עד אחר המשכה, ומאחר שמרן מהר"י קארו כתב בפירוש דאף בצימוקין לא הוו יין אלא אחר המשכה, ורובא דעלמא פוסקים כמותו בכל ענין, מפני שדבריו ברים ומבוררים ומנופים ב"ג נפה, ולא הניח פוסק מן הפוסקים שלפניו שלא הביא בספרו הגדול, וצלל במים אדירים והעלה פנינים בידו, וגם הרדב"ז פסק כדבריו, וכ"כ בספר הלבוש, ולא מצאנו מי שחילק בזה בין ענבים לצימוקים אלא מהרלנ"ח, וכבר כתבנו והוכחנו בבירור דליתיה להך חילוק דידיה, הילכך ודאי דנקטינן להתיר ככל הני רבנותא הנ"ל, בלי שום פקפוק כלל. עכת"ד.

וכ"כ מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"ב (סי' עז), שאף על פי שמהרלנ"ח כתב דבצימוקים לא בעינן המשכה, מ"מ דעת מרן הב"י בש"ע (אורח סי' רב) דאף בצימוקים בעינן המשכה, וכן ביאר דעתו בהדיא בספרו כס"מ (בפרק יז מהל' מאכלות אסורות הי"א), שאף ביין צימוקים צריך המשכה, ופשיטא שמרן הכ"מ חלוק הוא על המהרלנ"ח, וס"ל שאין היין של צימוקים נאסר במגע גוי כל זמן שלא משך את היין מן הצימוקים. עכת"ד. וזהו שלא כמ"ש בעצמו בשו"ת בית יהודה ח"א חיו"ד סימן לט לאסור מגע עכ"ם ביין צימוקים, אע"פ שלא נמשך, ע"פ מ"ש האחרונים לחלק בין ענבים לצימוקים וכו'. ואז לא זכר שר מדברי מרן].

גם המשחא דרבנותא (ביו"ד סימן קכג, דף עג ע"ג) הביא דברי המג"א והט"ז בשם מהרלנ"ח, ושכ"כ גם הש"ך יו"ד (סי' קכג ס"ק כד) בשמו, וכתב, אבל מרן הב"י בכס"מ השוה דין יין של צימוקים ליין של ענבים דבעינן המשכה, ומרן

הכס"מ אזיל לשיטתיה בש"ע (אורח סי' רב סעיף יא). ומה שפירש המגן אברהם שם דברי הש"ע כדי להסכים דעתו עם המהרלנ"ח, אין ספק שלא ראה מ"ש מרן בכס"מ הנ"ל, שאילו ראהו לא היה כותב מה שכתב. ומכל מקום סיים המשד"ר שלענין הלכה יש להחמיר כדברי האחרונים הנ"ל שהסכימו לדברי המהרלנ"ח. ע"ש.

אולם לדין שקבלנו הוראות מרן העיקר להקל בזה לענין מגע עכ"ם בשריית הצימוקים כל זמן שלא משך היין מהם.

וכן ראיתי למרן החיד"א בשו"ת ברכה (יו"ד סי' קכג ס"ק יב), שנשאל על אודות המנהג שנהגו בעוב"י מצרים, שמניחים צימוקים בחבית ושורים אותם במים במשך ימים רבים למעלה מעשרים יום, והזגים והחרצנים צפים למעלה, ומדי יום ביומו בא הגוי המשרת מהפך אותם ומערבם במים, עד שיהיו ראויים לעשות מהם שר, ונתפשט המנהג הזה עוד מימי הרבנים הקודמים קדושים אשר בארץ המה, והן כיום יצאו עוררים ע"ז, והסתמכו על מ"ש המהרלנ"ח שבצימוקים א"צ המשכה וכו', וע"ז דרך קטו כאוהב ליישב המנהג ע"פ דעת מרן הכס"מ והרדב"ז דס"ל שגם בצימוקים בעינן המשכה, ואפי' כשנשרו עשרים יום או יותר כל זמן שלא משך היין מן הצימוקים אינם נאסרים במגע עכ"ם. ואע"פ שהמג"א והט"ז והש"ך והא"ר והרב תוספת שבת נמשכו אחר דברי מהרלנ"ח, הנה כל הגדולים האלה נעלם מהם מ"ש מרן הכס"מ דקרי בחיל שגם יין צימוקים בעי המשכה. ודלא כדברי מהרלנ"ח. וכ"כ הרדב"ז בתשובה הנ"ל (ח"ד סי' קפד). ואילו ראו המג"א [והט"ז] והא"ר והתוספת שבת דברי מרן הכס"מ לא היו כותבים מ"ש, שבודאי מ"ש מרן הש"ע באורח חיים (סי' רב ס"א), כוונתו כמ"ש בספרו כס"מ, ואזיל לטעמיה, שגם בצימוקים בעינן המשכה. ונע' בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך א' סי' ו' עמוד צ') שהשמיט מרשימת האחרונים הנ"ל את הט"ז, כי באמת הט"ז הזכיר את החילוק בין משך ללא משך, וכתב, ומה שחילק וכו'. וכוונתו ע"ד הכס"מ הנז'. אלא שבחזון עובדיה שבת ב' הזכיר דברי הט"ז, ולא דוקא, אלא כוונתו על כל האחרונים שכתבו דבצימוקים לא בעינן המשכה]. אמור מעתה כי המנהג שנהגו במצרים להקל בזה,

יסודתו בהררי קודש, כי מרן הקדוש נתקבלו הוראותיו בכל גלילותינו, וגם הרדב"ז הוא רבם של בני מצרים, וא"כ המנהג מיוסד על אדני פז דעת קדושים, וגם בכל מקום באלו אמרו לסמוך על דעת מרן והרדב"ז. ובסוף דבריו הביא גם מ"ש בתשו' הגאון רבי אהרן אזוביב בתשובה כת"י שנמצאה בתוך תשו' מהר"ר אליעזר בן ארחא (הנ"ל). עכת"ד. (וכ"כ עוד בקצה במחזיק ברכה סי' רעב ס"ק ב). וע"ע בספר טהרת המים (בשיווי טהרה מע' ב אות א). וכ"כ גם בהגהות זר זהב על האיסור והיתר (ס"ט כב), והשיג על דברי המגן אברהם שהוציא דברי מרן הש"ע מפשוטם, ובאמת דמרן לטעמיה אזיל בכס"מ דס"ל שגם בצימוקים צריך המשכה, ודלא כדברי מהרל"ח. ע"ש.

וכ"פ בבן איש חי (ש"ב פרשת בלק אות ט), שאף על פי שמהרל"ח החמיר ביין של צימוקים שא"צ המשכה, ונאסר במגע של עכו"ם, מכל מקום מרן והרדב"ז חולקים עליו, ואנן קי"ל כדעת מרן, ולכן יין צימוקים שעושים בעירנו, ששוריים הצימוקים במים בתוך חבית עשירים יום או יותר, כל זמן שלא משך היין מן הצימוקים אם נגע בו גוי אינו אוסר. ע"ש.

גם הלום ראיתי בשו"ת עדות ביהוסף בן סמוך ח"ב (סי' י), שהוכיח מדברי מרן הש"ע (סימן רב סי"א), שגם במי שריית צימוקים, ואפי' הם כתושים ודרוכים, ויש במים תוקף וחוזק בטעם הצימוקים, עד שראויים הם למשוך מהם יין לשתות, מחמת שתססו יותר מג' ימים, מ"מ כל זמן שלא משך אותם אין עליהם דין יין ואין לברך עליהם כפה"ג, וכ"ש שאין בהם דין יין נסך כלל להאסר במגע גוי, שהרי אפי' יין מבושל שמברכים עליו כפה"ג לא נאסר במגע גוי וכו', ואף שמהרל"ח כתב שביין של צימוקים א"צ המשכה, זהו דוקא כשנעשה למשוך ממנו יין, משא"כ אם עושים כן לצורך שכו' גם הוא יודה להקל כל זמן שלא משך. ומה שפירש המג"א בדברי הש"ע הנ"ל, פירושו הוא דרך דרש ואין לשונו של מרן סובל פירושו וכו'. ע"ש. ולא זכר שר דברי מרן הכס"מ.

ומ"ש לדון מקל וחומר מדין יין מבושל, עיין היטב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתי"ג, וח"ד סי' קמט), ובספר נהר שלום (סימן רב ס"ק יד). ועיין בש"ך (י"ד סי' קכג ס"ק כג), ובשערי דעה (שם ס"ק ב), ובכרם

שלמה (י"ד דף כו:), ובשדי חמד (מערכת יין נסך אות א). ובשו"ת משפטים ישרים בירדוגו ח"א (סי' צו) כתב להחמיר כדברי מהרל"ח. ע"ש. וליתא, אלא העיקר כדברי מרן. וכן העלה בשו"ת נופת צופים (ח"ד סי' טו דף כ), וכבר כתב בשו"ת בית יהודה עייאש דנהוג עלמא כדברי מרן. ע"ש.

ואולם בעצם חילוקו של העדות ביהוסף הנ"ל, כ"כ גם בשו"ת נופת צופים (ח"ד סי' טו) הנ"ל. וכ"כ בשו"ת נפש חיה (ח"ד סי' צב, דף קלו:). שאפילו לדברי מהרל"ח אם הצימוקים השרויים במים נעשו כדי לעשות מהם יין שרף, כל עוד לא משך את המים מהצימוקים אין עליהם תורת יין, ואינם נאסרים במגע עכו"ם וכו'. ע"ש.

ובשו"ת ויאמר יצחק (ח"ד סי' נג ונד) הביא להלכה דברי מרן החיד"א בשיווי ברכה הנ"ל, וכן הסכים להקל כדעת מרן והרדב"ז, נומה שהעיר שם מ"ש מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"א (סימן לט) להחמיר כדברי מהרל"ח וכו', לא זכר שר שהבית יהודה עצמו בח"ב (סימן עז) הדר הוא לכל חסידיו, וכתב להקל על פי דברי מרן, והלכה כמשנה אחרונה. וכן העלה בשו"ת עמודי אש (סי' ב סוף אות יג).

ומכל זה תשובה מוצאת למה שהסכים המשנ"ב (סי' רב ס"ק נו) לדברי המגן גבורים, לחלק בדעת מרן בין עדיין לא נשרו ג' ימים שאז צריך המשכה גם בצימוקים, משא"כ בנשרו ג' ימים ויותר. ע"ש. והרי מדברי מרן הכס"מ והאחרונים הנ"ל מתבאר שגם אם נשרו עשירים יום או יותר אין עליהם תורת יין כל זמן שלא משך.

וזה מבואר גם דלא כדברי מהר"ם שיק (בקונט' דרך ימה שבסוף חו"מ, דף קמא סוף ע"ד). ובהגהות שואל ומשיב על החכם צבי סימן קמ חזר לחלק בין תוך ג' ימים לאחר ג' ימים, ולדעת האחרונים אין חילוק בזה.

וגם אין חילוק בזה בין אם היו הצימוקים שלמים או כתושים ודרוכים, לעולם צריכה להיות המשכה מן הצימוקים שיהיה עליהם תורת יין. וכמסקנת הרב סמא דחיי (סימן ב) הנ"ל. ונראה שאפילו אם סחט הצימוקים במים ויש בהם טעם יין, מכל מקום כל זמן שלא משך היין מכל הצימוקים והחרצנים והזגים אין עליהם תורת יין בין לברכה בין לענין ניסוך. ודלא כמ"ש הנהר שלום (סימן רב ס"ק יד) לחלק בזה. [ממרן אאמור].

יט. אם אין לו אלא צימוקים בלי גרעינים, אפשר לסמוך לכתחלה על הפוסקים המקילין לעשות מהם יין לקידוש והבדלה, ולברך על זה בורא פרי הגפן, שבמקום מנהג לא חיישינן לספק ברכות. וכן הדין לענין מיץ ענבים. (יט)

עשיית יין מצימוקים שאין בהם גרעינים

(יט) הנה האחרונים דנו בדבר הצמוקים הקטנים שאין בהם חרצנים, האם היין הנעשה מהם יש עליו תורת יין גמור לברכת בורא פרי הגפן וקידוש והבדלה. והנה הרד"ק בירמיה (ב פסוק כא) על הפסוק ואנכי נטעתך שורק כולו זרע אמת, פירש, שורק הוא הגפן המשובח, ואומר כי בענביו לא ימצא חרצן. וכן המלבי"ם שם, הביא מ"ש רבינו יצחק בן גיאת, שורק, הוא המין הטוב מן הגפנים שלא ימצא בענביו חרצן. (וכ"כ עוד הרד"ק ישעיה ה' פסוק ב).

והנה עדות נאמנה שהצמוקים מענבים אלה הם מן המשובחים שבגפנים, ואין כל סיבה לומר שלא יהיה יינם כשר לברכת בורא פרי הגפן וקידוש והבדלה.

אולם הרה"ג רבי יצחק חיות בשו"ת שדה יצחק (סימן ג) כתב לעורר ע"ז מהמשנה (שביעית פ"ד מ"י), הגפנים משיגרעו, ופי' הרמב"ם משיעשו גרעינים, ואם יש ענבים שאין בהם גרעינים הו"ל לתנא לומר הזמן שלהם. ע"ש.

ואי משום הא לא איריא, כי באמת כל המפרשים פירשו ע"פ הגמ' (ברכות לו:) הוא בוסר הוא גרוע הוא פול הלבן. ומפרש בגמ', שיעורו כפול הלבן. וא"כ המדובר הוא על גודל הענבים, שיהיו כגודל הגרוע שהוא כפול הלבן. וגם להרמב"ם הפירוש כן.

ואשר העיר עוד בשו"ת שדה יצחק מהמשנה (מעשרות פ"א משנה ב), מאימתי הפירות חייבים במעשרות, הענבים משיבאישו, ופירש הרע"ב, שנתבשלו כל כך עד שהחרצנים שבפנים נראים מבחוץ בתוך הקליפה. ואם יש ענבים בלי חרצנים למה לא הודיע לנו התנא זמן המעשרות שלהם, אלא שיי"ל שענבים אלה שהם מבלי חרצנים אינם גדלים בארץ ישראל, וכפי שיי"א שהם מובאים מאיי יוון, ששם אין דין מעשרות וכו'. ע"ש. ולפי דברי הר"י בן גיאת והרד"ק, ענבים אלה שנקראים שורק הם גדלים בארץ ישראל. וכן עינינו הראויות שיש זן הגדל באר"י

מן הענבים המשובחים האלה שהם בלי חרצנים. וגם עיקר קושיתו לא קשיא מידי, לפי מ"ש הר"ש (פ"ב דשביעית מ"ז), דמאי דקתני משיבאישו, חשיב משיבאיא שלישי שלהם, וכן כל אותם השיעורים של מעשרות הוא בהבאת שלישי וכו'. ע"ש. ואם כן התנא שמצא סימן המצוי ברוב הענבים שהם עם חרצנים, תפס השיעור הזה לרווחא דמילתא, ומה שלא נתבאר ע"י הסימן הזה, שיעורו בהבאת שלישי.

וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"ב (ס"ס יא), ודחה דברי השדה יצחק חיות הנ"ל. ושאין בדבריו לדחות דברי הרד"ק. וכן הורה בעל דעת קדושים, שצימוקים אלו בכלל ענבים הם. ע"ש.

ואם כנים אנחנו בזה יש לתמוה על מה שסיים בשו"ת שדה יצחק שם, שנראה לי שיפה הורה הרה"ג השואל שהיין שנעשה מענבים אלה שאין בהם גרעינים אין מברכים עליהם אלא שהכל, ולבסוף בורא נפשות רבות. והרי גם לדבריו לא יצאנו מידי ספק, ואיך נעלם ממנו מ"ש התוס' והרא"ש (ברכות לו), דמוכח שברכת בורא נפשות אינה פוטרת ברכה אחת מעין שלש. וכן מבואר עוד בטוש"ע (סי' רב ס"יא, וסי' רח ס"ד). וכ"כ להדיא הרמ"ע באלפסי זוטא (ריש פרק כיצד מברכים). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' יב). ע"ש.

[שוב ראיתי בשדי חמד (מערכת ברכות סימן א אות לא), שדן ג"כ על אודות היין שנעשה מן הצמוקים האלה, ששמע כי במקום מסויים יש שמברכים עליו שהכל, ויש מברכים עליו בפה"ג. וכתב, דאיה"נ אם בירך שהכל לכל הדעות יצא, אבל מה לעשות לענין ברכה אחרונה, שנראה מהש"ע (סי' רב ס"יא), שאין בורא נפשות פוטרת ברכה מעין שלש. ובפתח הדביר (סי' רב סק"ו) העלה שלא יברך כלל בדבר שהוא ספק אם ברכתו בורא נפשות או מעין שלש, דסב"ל וכו'. ע"ש. אולם לא זכר שר מדברי הרד"ק והר"י בן גיאת, שצריך לברך עליו הגפן ומעין שלש.]

השורקה הוא הטוב שבגפנים, כי הענבים שלו אין בהם חרצן. וכן פירש רבינו עובדיה מברטנורא בספרו עמר נקא (סוף פרשת נח) בשם המדרש, על הפסוק "ויטע כרם", כשנכנס נח לתיבה הכניס עמו זמורות של ענבים ויחורי תאנים, והם שני מינים שאין להם גרעינים. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת באר משה ירושלימסקי הנד"מ ח"ב (עמ' מז), והביא תשובת הגאון רבי יצחק אלחנן שכתב לו, שיש לברך על היין של הצמוקים שהם בלי חרצנים, בורא פרי הגפן וכו'. וכתב עוד, שגם הגאון העצום זקן ויושב בישיבה מהר"ר יוסף זכריה שטרן כתב לי באורך שצריך לברך על היין שלהם בורא פרי הגפן, [נע' בספרו שו"ת זכר יהוסף סי' נג ורגל], וסיים, הרי שיש לנו שנים מגדולי עמודי ההוראה שראוי לסמוך עליהם, שהיין של צמוקים אלו יש לברך עליו הגפן. ע"ש.

וכן הגאון הראגצ'ובי בשו"ת צפנת פענח (סימן קצט), נשאל בזה, ובתשובתו הסתמך על פי' הרד"ק בשם רבי יצחק בן גיאת על הפסוק (בישעיה ה, ב), "ויטעוהו שורק", שהם ענבים שאין להם חרצן וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת תורת יקותיאל מה"ת (חאו"ח סי' כב). וכ"כ גם בשו"ת מנחת שי ח"ב (סי' עה), שדין צמוקים אלו כשאר צמוקים. ע"ש.

גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ו ס"ס לה, ובח"ו סי' קכה) הביא דברי הרב דעת קדושים, שעל היין היוצא מצמוקים קטנים אלה שאין בהם גרעינים יש לברך בפה"ג ומקדשים עליו. ע"ש. וכן פשט המנהג.

וכן העיד ע"ז בספר מנחת שבת (סימן עז ס"ק ט), שבכל גלילותיו נהגו לקדש על היין היוצא מן הצמוקים האלה, ולברך עליו בורא פרי הגפן. ואין פוצה פה ומצפצף. וכ"כ הרב הגדול המורה הוראה מקישינוב בכתב ידו, שהרבה רבנים גדולים הסכימו שהוא יין גמור ומקדשים עליו ומברכים עליו בורא פרי הגפן. ואף ששמע גם כן שיש רבנים שרצו לפקפק ע"ז, אך גדול אחד השיב להם פוק חזי מאי עמא דבר, שכל העולם נוהגים לקדש ולהבדיל על היין היוצא מן הצמוקים האלו. וכ"פ גם הגאון רבי יוזפא מברדיטשוב. וכן נהגו הלכה למעשה בביתו לקדש עליו. ע"ש. וכן עיקר.

ומרן אאמור"ר שליט"א הביא כ"ז בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך א' סימן ר). וכן עשה מעשה

והנה הרב שדה יצחק שם הביא אח"כ דברי המלבי"ם בשם רבינו יצחק בן גיאת, שזהו פירוש "שורק", שהוא מין ממיני הגפנים המשובחים, שאין בו חרצן. וכתב ע"ז, שאע"פ שהר"י בן גיאת הוא מגדולי המורים הראשונים, מ"מ אין לסמוך על דבריו בזה, שאם כן גם הפסוק אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו, פירושו, גפן עם חרצנים ושורקה בלי חרצנים, וא"כ שורקה אינה בכלל גפן, ואיך יברכו ע"ז בורא פרי הגפן וכו'. ע"ש.

ואין בדבריו ממש לדחות את דברי רבינו יצחק בן גיאת שהוא מן הפוסקים הראשונים, ומגדולי המורים, ופשוט שגפן הוא שם כללי לגפנים כולם, ושורק הוא אחד הזנים של הגפן, ותני והדר מפרש. [ורש"י פרשת ויחי (מט. יא) פירש ולשורקה, זמורה ארוכה, ולפ"ז אין זה שורק].

ובשו"ת מהר"י שטייף (סימן פה), שאל מהגאון מסטמאר, על מה שהסתפק על הצמוקים הללו, ואין ולא ורפיא בידיה. ע"ש. והשיב לו בשו"ת דברי יואל (חאו"ח סימן יב), שאין לנו דברים ברורים בזה, וקשה להורות לכתחלה לברך על יינם בפה"ג, ובשנה זו רצו איזה חברה לעשות יין מצמוקים אלו, ומפני שאמרת להם שאין הדבר ברור לברך עליהם בפה"ג, חדלו מלעשות כן. ע"ש. אולם בשו"ת אבני חפץ (סימן יט) כתב לדחות דברי השדה יצחק בזה כנ"ל. ושכבר הביאו האחרונים בשם הגאון בעל דעת קדושים, שהורה שגם צמוקים שאין בהם גרעינים הם בכלל ענבים, והביא ראיה מהרד"ק בספר ישעיה (ה, ב), ולכן בודאי שאין שום סברא לומר שהיין שנעשה מהם יהיה גרוע יותר משאר יין צמוקים, לפיכך יש לברך על היין היוצא מהם בפה"ג ולקדש ולהבדיל עליו, כמו על יין משאר מיני צמוקים. ע"ש.

וכן מצאתי להגאון רבי חיים ברלין בשו"ת נשמת חיים (סי' יב) שכתב, הנני מורה לברך על הענבים ללא חרצנים בפה"ע, וברכה מעין שלש, ועל היין הנעשה מהם בורא פרי הגפן, כי כך מקובלני מפה קדשו של מר אבא הגאון מאור הגולה הנצי"ב זצ"ל, והיה אומר שהם מין מיוחד ממיני הענבים, והיין שעושים מהם הוא סעיד ומשמח. והביא דברי הרד"ק על התורה, שכתב, "אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני אתונו", כי

כ. מי שריית צמוקים שהוכנו לעשות מהם יין לקידוש, שאירע שהיו בשכונת המת, אין לשפוך אותם, כיון שנעשו לצורך מצות קידוש. (ב)

כא. ענבים הנמכרים בשוק על ידי גויים, שגדלו בקרקע שלהם, ומסתמא עומדים הם לאכילה, וקנה מהם ישראל ועשה מהם יין, פטור מלהפריש מהם תרומות ומעשרות. וכן מנהג ירושלים ת"ו. ומכל שכן אם קנאם ישראל לאכילה. ורק כשידוע הדבר שהגוי בצרם מהכרם על דעת למוכרם לעשות מהם יין, חייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות, ומברך על זה אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומות ומעשרות. (כא)

בעצמו להקל בזה, בנסעו למצרים, ולא היה בנמצא צימוקים עם חרצנים, וגם יין כשר לא היה

מי שריית צמוקים שהוכנו לעשות מהם יין לקידוש, שאירע שהיו בשכונת המת

(קמא ס' רעט). ובשו"ת רב פעלים ח"ב (חיר"ד סי' לז). והוסיף ברב פעלים שם, דה"ה למים חמים שחממו אותם לצורך כיבוס בגדים, כיון שיש הפסד של חימום המים אין מלאך המות מדיח חרבו בהם. וכמ"ש כיו"ב הבית דוד הנ"ל. ע"ש.

ובשו"ת בית יצחק (ח"ב מיר"ד ס' קג) כתב, שה"ה למי שריית צמוקים, אפילו עדיין לא נשתנה מראיתם, אין לשפכם מפני המת, שכיון שיש הפסד בדבר אין רשות למלאך המות להדיח חרבו בהם. וכן הדין במי סודה וכיוצא בזה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת בית נפתלי (סימן לא), שמים ששרו בהם צמוקים, ואירע מת בשכונה, א"צ לשפוך מי השרייה. וכיו"ב כתב בבית אהרן, שמים ששרו בהם סובים אין צריך לשפכם. שאין לשפוך שום משקה זולת מים בלבד.

העושה יין מענבים שנקנו מגויים, אם צריך תרומות ומעשרות

ומצפצף לחלוק על זה. והריב"א עצמו סיים שאם יש מנהג ראוי לסמוך על המנהג. ועתה קם חכם אחד ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו היפך המנהג, ומפריש תרו"מ מפירות שגדלו בקרקע של גוי ונגמרה מלאכתם ביד הגוי, ומירחם הגוי, והולך ומסית אחרים לנהוג להחמיר, ונראה לי פשוט שצריך למונעם מזה, משום לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות (יבמות יד.). ועוד שמאחר שבכל המדינות האלה קיבלו עליהם לעשות כדברי רבינו, מלבד שהחכם הזה פוגע בכבוד הראשונים שנהגו להקל, הרי ריב"א עצמו לא מלאו לבו לסמוך על סברתו להחמיר נגד המנהג, ומי הוא זה ואיזהו אשר מלאו לבו לעשות כן.

(כ) וכמ"ש כיו"ב המרדכי (סוף פרק כל שעה), מעשה בא לפני רבי, שהיה מת בשכונה, ואמר רבי שא"צ לשפוך המים שלנו בשביל המת, ולא מבעיא במים שלנו לצורך מצה של ליל פסח, דכתיב ליל שמורים הוא לה', אלא אפי' אם היו המים לשאר ימי הפסח, חלילה שיאירע דבר תקלה במצות ה'. ע"ש. וכן הובא להלכה בש"ע (סימן תנה ס"א) בהגה. וכ"כ הט"ז והעולת שבת שם. וכתב בשו"ת בית דוד (חיר"ד ס' קסא), שאין לשפוך המים הללו, שנראה כמזלזל במה שכתוב שומר מצוה לא ידע דבר רע. ועוד דנ"ד דמי למ"ש בשו"ת בית דוד (שם ס' קסא בד"ה כתב), שאם הטילו מלח לתוך המים, ואירע מת בשכונה, המים מותרים, דכל היכא דאיכא פסידא, אין מלאך המות מקנח חרבו בהם. וכן הובא בשו"ת ירך אברהם (חיר"ד ס' יח). וכ"ה בשו"ת טוב טעם ודעת

(כא) כתב הרמב"ם (בהל' תרומות פ"א הי"א): פירות של גוי שגדלו בקרקע שקנה באר"י, ונגמרה מלאכתם ביד הגוי, ומירחם הגוי, פטורים מתרו"מ, שנאמר ראשית דגנך, ולא דגן של גוי. ואם לקחם ישראל אחר שנתלשו קודם שתגמר מלאכתם וגמרים ישראל חייבים בתרו"מ. ומקור דבריו בבכורות (יא.). [וכן פסק מרן בש"ע יו"ד סי' של"א ס"ד]. וכתב מרן הכסף משנה, שאע"פ שהריב"א בתשובה נסתפק קצת בזה, והעלה להחמיר גם בפירות שנגמרה מלאכתם ע"י גוי, [ע"פ הגמרא במנחות סז. גזרה משום בעלי כיסים], המנהג הפשוט בכל ארץ ישראל להקל כדברי רבינו הרמב"ם. ומימינו לא שמענו פוצה פה

כסברתו. ושכ"ד המהרשד"ם (בחיד"ד סי' קצ"ב), שאם מכר הגוי ענבים בשוק שסתמן לאכילה, לכל הדעות אין צריך להפריש תרו"מ מהיין שנעשה מהם, הואיל וכבר נגמרה מלאכתם ביד הגוי לאכילה, והמפריש תרו"מ מהיין אפילו בלא ברכה עובר על כל תשחית ויש בו משום ביזוי אוכלים, וכבר כתב בשו"ת מהריב"ל (סי' י"ג), שאם נהגו באיזה מקום היתר כדעת יחיד אין יכולים לשנות המנהג אלא בשב ואל תעשה ולא בקום ועשה, דהוי מוציא לעז על הראשונים. וכ"ש בנידון שלנו שאין זה סברת יחיד בלבד, שאין המורה רשאי להורות לאחרים שיפרישו תרו"מ אפי' בלא ברכה וכו'. ע"ש.

גם מהר"ש גרמיזאן בתשובה שנדפסה בשו"ת אדמת קודש ח"א (חיד"ד סי' כ"א), השיב אל הגאון רבי ברוך בנימין הנ"ל, בזה"ל: שמעתי ותרגז בטני כי שמעתי דבת רבים המדברים תועה על מורנו הרב ז"ל, אבוא דמר שיחיה, שלא הורה יפה במה שפסק, שישראל הקונה ענבים מגוי שבצדם למכרם בשוק, ועשאו יין, שפטור מתרו"מ, ואמרו שאין הדין כן, אלא חייב להפריש תרו"מ מהיין שעשה מהם, ובאמת שאין צורך להשיב על דבריהם, כיון שכבר הורה זקן, והוא המרא דאתרא, ומי יבוא אחר המלך, ומה גם שאין משיבין את הארי אחר מותו. וכל שכן שאלו המערערים על הוראתו אינם ראויים להיות תלמידיו, ומכ"ש שאין בדבריהם ממש, ומ"מ יפה עשה כת"ר שאזר כגבר חלציו לדחות דבריהם, ודעת שפתיו ברור מללו, וכל דברי כת"ר נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת. אע"פ שדברי מורנו הרב ז"ל אינם צריכים חיזוק, וטעמו ונימוקו עמו, וכבר הודו לו כל הרבנים שבדורו, וכן פשט המנהג בירושלים. וגם אני עשיתי מעשה על פיו, וכן הוריתי לכל ישראל, וחלילה להוציא לעז וכו'. והאריך בזה ליישב ההוראה הנ"ל. ע"ש. נאפס קצה התשובה נדפסה בספרו משפטי צדק סימן צ"ו, אך בנספחות שבסוף הספר הובאה בשלימותה. והגאון רבי משה מזרחי בשו"ת אדמת קודש (חיד"ד סי' כ"א) הנ"ל, הביא הוראה זו הלכה למעשה.

והראש"ל רבי מיוחס בכר שמואל בספר פרי האדמה ח"ד (דף ד.), הביא מ"ש בשלחן מלכים, שמדברי מהרשד"ם (חיד"ד סי' קצ"ב) מתבאר, שהכל תלוי בדעת הגוי בוצר הענבים, שאם בצרם

ועוד שחומרא זו היא דבר שאין רוב צבור יכולים לעמוד בו. ולכן יש לגזור עליהם לבל ינהגו כן, ואם יסרבו יכופו אותם לנהוג כדעת הרמב"ם, וכמו שאמרו כיו"ב בירושלמי (פ"ב דע"ז ה"ח): רבי ובית דינו התיירו השמן, שמואל אכל, רב לא קיבל עליו לאכול, אמר לו שמואל, אכול, ואם לאו אני כותב עליך זקן ממרא. ושוב אחר כך נתפשטו הדברים עד שהוצרכו חכמי העיר לתקן, ונתקבצו כולם וגזרו בגזירת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יהין אדם להפריש תרומות ומעשרות מפירות הנלקחים מגוי, אלא יעשו כמו שנהגו מקדם ועד עתה ע"פ הוראת רבינו ע"כ. וכתב הדרישה (ביר"ד סי' של"א אות י"א) שאותו חכם הנ"ל היה מהר"ר יוסף אשכנזי חתן מהר"ר אהרן אב"ד פונא, והמחלוקת היתה בימיו. ע"כ. ודברי החכם הנ"ל הובאו בשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי (סי' ב), והגאון רבי בצלאל בתשובה (סי' א) האריך להשיג על דבריו. וכתב, שבאותה גזרת נח"ש בקיבוץ הנורא של כל רבני הגליל, השתתפו הרדב"ז, ומהר"ר ישראל די קוריאל, רבו של רבינו בצלאל. ע"ש. וכן בשו"ת מהרשד"ם (חיד"ד סי' קצ"ב) האריך לדחות דברי החכם הנ"ל, וחיזק ואישר מנהג ארץ ישראל לפוטרים מתרומות ומעשרות. וכן בשו"ת המבי"ט (ח"ב סי' קצ"ו, וח"ג סי' ס"ח), הובאה גזירת נח"ש הנ"ל.

ולפי זה ענבים שהובאו לשוק למכירה על ידי הגוי, כבר נגמרה מלאכתם ביד הגוי, שהרי שנינו (במעשרות פ"א מ"ה), הכלכלה עד שיחפה, ופירשו המפרשים, המלקט פירות האילן או ירקות לתוך הכלכלה, דהיינו סל, וחיפה את הפירות בהוצין או בעלין שדרכן לכסות בו, אז נחשב גמר מלאכתם. ואם כן הענבים שהובאו בארגזים או בסלים, ומחופים ע"י עלים כנהוג, כבר נגמרה מלאכתם ביד הגוי, ופשוט שישראל הקונה מהם לאכילה פטור מתרו"מ, לכן גם הקונה מהם לצורך יין פטור מתרו"מ כיון שנגמרה מלאכתם ביד הגוי. וכ"כ הגאון רבי ברוך בנימין בתשובה, והיא לו נדפסה בשו"ת משפטי צדק (סי' צ"ה), שמר אביו הגאון רבי ישראל בנימין ז"ל, ראב"ד בירושלם, היה מורה ובא הלכה למעשה שענבים שהובאו לשוק ע"י הגוי, פטורים מתרו"מ, ואפילו עשה מהם ישראל הקונה יין, כיון שכבר נגמרה מלאכתם ביד גוי נפטרו מתרו"מ, ושכן הסכימו לו כל הרבנים שבדורו, וכבר פשט המנהג בירושלים

החינוך (סי' תק"ז). והריטב"א בחי' (יבמות פב.) והרב המגיד (בפ"כ מאיסורי ביאה ה"ג). ושו"ת התשב"ץ ח"ג (סי' קצט) ועוד. וכן פסקו גדולי האחרונים, ומהם: הרדב"ז (ח"א סי' תקס"ג, ח"ב סי' תשל"א). והמבי"ט ח"ב (סי' קצ"ו וקצ"ז). והמהרשד"ם (בחי"ד סי' קצ"ב). ורבי בצלאל אשכנזי (הנ"ל). ועל צבאם מרן הש"ע (סי' שלא ס"ב). ולכן אף בסתם אין לחוש ולהחמיר להפריש תרו"מ מספק שמא בצרם הגוי ע"מ לעשות מהם יין, ומכל שכן דסתמא דמילתא כשמביאים הגוים את הענבים לשוק ע"ד למוכרם לאכילה, וכל דפריש מרובא פריש.

והנה מבואר בספר שלחן מלכים, הובא בספר פרי האדמה ח"ד (דף ד.) הנ"ל, שגם צמוקים הנקחים מהגוי, סתמם עומדים לאכילה, ואם עשו מהם יין, פטור מתרו"מ. וכן כתבו להדיא הגאון רבי ברוך בנימין ומהר"ש גרמיוזאן בתשובותיהם הנ"ל. ואמנם בשו"ת בית שלמה מסקאלה (חאר"ח סי' נ"ד) הביא מהרה"ג השואל רבי יעקב משה, (שהיה מו"צ בקהל קאסוב ואח"כ בצפת), שהעיד שהמנהג הפשוט באר"י שהקונים צמוקים מגוים ועושים מהם משקה שמפרישים תרו"מ מהמשקה, והוקשה לו שהרי זה נחשב גמר מלאכתו ביד עכו"ם, והשיב לו, שצ"ל שאעפ"כ כשעשו מהם משקה הוברר הדבר שהצמוקים היו עומדים למשקה ע"כ. ולפי האמור אין זה מנהג הבקיאים בהלכה, ואדרבה גדולי ישראל מעידים בגדלם שהמנהג פשוט להיפך, והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים, שחומרא הבאה לידי קולא היא, נגד גזירת נח"ש שגזרו כל גדולי הרבנים בדורו של מרן ז"ל.

וכן יש להשיב על דברי החזון איש (מעשרות סי' ה' אות ב.), שהלוקח צמוקים מהגוי ועשאו יין, דינו כמו הלוקח ענבים במקום שרוב ענבים לאכילה ועשה מהם יין, שסתם צימוקים לאכילה ולא ליין, וכמו ששנינו במעשרות (פ"א) הצמוקים משיעמיד ערימה, לכן יש להפריש תרומות ומעשרות מהיין בלי ברכה ע"כ. ולפי האמור אין צריך להפריש תרומות ומעשרות מיין צמוקים כלל, וכדין ענבים שהובאו לשוק על מנת למוכרם לאכילה, ועשו מהם יין שפטור מתרומות ומעשרות. והן עתה נדפסה תשובת מהרח"ו מכת"י בספר היוכל (אלביק, עמ' שמ"ז) שהשיב לשואל שהעיד שהמנהג להפריש תרומות ומעשרות מיין צמוקים, וכתב לקיים המנהג. (וכן נדפס עתה

על דעת למוכרם לאכילה פטורים מתרומות ומעשרות, אע"פ שישראל הקונה עשה מהם יין. אבל אם בצרם הגוי לכתחלה ע"ד לעשות מהם יין, חייבים בתרו"מ. וסיים הפרי האדמה, ודברי הגאון אבי התעודה רבי ישראל בנימין, הם כדברי מר זקני מהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סימן קמ"ג), שגם כן חילק כאמור. וכ"פ הרב הגדול מר קשישא מהר"ש גרמיוזאן. עכת"ד.

ומכאן יש לדון במ"ש הגאון מופת הדור הגאון החזון איש (שביעית סי' ד' אות כ"ד): ומסתברא שענבים שנגמרה מלאכתם לאכילה על ידי הגוי, ולקחם ישראל לעשות מהם יין, אפשר שחייב להפריש תרו"מ, ואינו נפטר משום מירוח הגוי, ואפילו חשב הגוי עליהם לאכילה, כיון שעיקר מירוח הענבים הוא גמר היין, והנה הרבה נוהגים לסחוט ענבים במסננת ושותים מיין ענבים, והרי רוטב זה הוא יין, כמבואר בש"ע (אר"ח סי' ערב ס"ב), ומתחייב בתרו"מ ביד ישראל. עכת"ד.

ואח"כ מ"ג זצ"ל נעלם מעיני הבודלח דברי רבותינו האחרונים רבני ארץ ישראל הנ"ל, שהסכימו לפוטורם מתרו"מ, שסתם ענבים המובאים לשוק הם לאכילה. וכ"פ מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (סי' צ"ח). וכן העלה הגאון רבי ישראל בורלא בשו"ת מקור ישראל (חי"ד סי' י'), וסיים, שאע"פ שיש מיעוט גוים שמביאים הענבים לשוק על מנת לעשות מהם יין אין להחמיר להפריש תרו"מ מספק, מכיון שמרן וכל גדולי הדור שעמו גזרו בגזרת נח"ש ונידו והחרימו את המפריש תרו"מ על פירות הנלקחים מהגוי, ונתמרחו ע"י הגוי, לכן יש להעמיד הדבר על קו הדין. ע"כ. ובאמת שמכיון שעיקר דין תרו"מ בזה"ז, לדעת רוה"פ אינו אלא מדרבנן, בודאי שאין להחמיר להפריש תרו"מ מספק שמא בצרם הגוי ע"מ לעשות מהם יין. ואע"פ שי"א שתרו"מ גם בזה"ז נוהגים מה"ת, וכמ"ש הראב"ד בהשגות (פ"א מהל' תרומות הכ"ז). וכ"כ האו"ז (סי' ר"ג), שכ"פ רבינו יצחק בר אברהם בתשובה שהשיב להרב רבי יהונתן מלוניל. וכ"ד הטור (ר"ס של"א). מ"מ העיקר להלכה כדעת רוה"פ שסוברים שתרו"מ בזה"ז אינם אלא מדרבנן. ומהם: הרמב"ם (פ"א מהל' תרומות הכ"ז), והתוס' (יבמות פב.), והרוקח (סי' תפ"ד), והרשב"א בחי' (יבמות פב: ושבועות טז:). והרא"ה בספר בדק הבית (דף קכז:), ובספר

כב. מִיִּץ שְׁעוֹשִׁים מֵהֶעֱנָבִים שְׁקוֹנִים מֵהֶעֱכוּ"ם דִּינוֹ כַּדִּין הִיִּין, וְחַיִּיב לַעֲשׂוֹן, עַל פִּי הַתְּנָאִים הָאֵמֹרִים בְּסַעֲיָהּ הַקּוֹדֵם. (כב)

כג. יֵשׁ אֹמְרִים שִׁיכּוּלִים לְקָדֵשׁ עַל יִיִן שְׁלֵא הִפְרִישׁוּ מִמֶּנּוּ תְּרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת, וְלֹהֲפָרִישׁ בְּמוֹצָאֵי שַׁבַּת, אַךְ לְמַעֲשֵׂה אֵינן לַעֲשׂוֹת כֵּן. (כג)

מִמָּשׁוּ שֶׁל הַטָּבֵל בְּמִים, וְאֵינן כֵּאֵן אֵלֵא נוֹ"ט דְּטָבֵל, וְדַעַת הַתּוֹסֵף רִי"ד (ע"ז עג): שֶׁל"ש לַהֲפָרִישׁ לְתַקֵּן נוֹ"ט דְּטָבֵל כִּלְלֵא אִפִּי מִפִּירוֹת מִמָּקוֹם אַחֵר, שְׁאֵינן הַפְּרָשָׁה אֵלֵא עַל מִמָּשׁוּ שֶׁל טָבֵל, וּבִאֲבָנִיז (י"ד ס"י תיד) כְּתָב שֶׁזֶהוּ ג"כ דַּעַת הַמַּהֲרִי"ז וְהַרְמ"א (י"ד ס"י שכד), שְׁעִיסַת טָבֵל שְׁנֹתְבָשֵׁל בְּרוֹטָב, ל"ש הַפְּרָשָׁה עַל הַרוֹטָב כִּלְלֵא. ע"ש.

אוֹלָם מִלְבַּד שֶׁהַמְנַהֵג לְהַקְלֵ, דַּעַת מֵרֵן אֵאֵמֹר"ר דְּבָטֵל בְּרֹב הַמִּים, וְזִיעָה בַּעֲלָמָא הוּא כְּלִשׁוֹן הַגַּמ' (בְּרֹכַת לז). וְאֵכֵמ"ל.

מִיִּץ שְׁעוֹשִׁים מֵהֶעֱנָבִים שְׁקוֹנִים מֵהֶעֱכוּ"ם דִּינוֹ כַּדִּין הִיִּין, וְחַיִּיב לַעֲשׂוֹן

מִבּוֹאֵר בְּפָרִי מַגְדִּים (שם בְּסִ"ק י"ט), עַל הָא דְּנַפְסָק שֶׁם בְּש"ע (סַעֲיָה ח') דְּמִשְׁקִין הַיּוֹצֵאֵינן מִכֵּל מִיִּנֵי פִירוֹת, חוּץ מִזִּיתִים וְעֵנָבִים, מִבְּרַךְ שֶׁהַכֵּל, וְכָתָב הַפְּמ"ג, הָא זִיתִים וְעֵנָבִים הֵן שִׁיבְצָאוּ ע"י סַחֲיָטָה אוּ מַעֲצָמֵן מִבְּרַךְ בְּפַה"ג וְכו'. ע"ש. הִרִי שִׁיִּין שִׁיבְצָאוּ מַעֲצָמוּ מֵהֶעֱנָבִים בְּרַכְתּוֹ בְּפַה"ג. וְכֵן הוּא בְּסִפְרֵי אֵמֹרִי יוֹשֵׁר (לְרַבִּי מֵאִיר אֵרִיק ח"א ס"י י"ח), וּבְשׁוֹרֵת בָּאֵרוֹת אֲבָרָהִם (ס"י י"ז). וְהִ"ה בְּנִיד שְׁדִיִן מִיִּץ עֵנָבִים כַּדִּין יִיִן.

וּמִמִּלְאָא אִם קָנוּ עֵנָבִים מִן הֶעֱכוּ"ם, וְהִישְׁרָאֵל עוֹשֵׂה מֵהֶם מִיִּץ, הוּי כַּעוֹשֵׂה מֵהֶם יִיִן דְּהוּי כְּגַמֵּר מִלְאֲכָה הוּא בִיד הַיִּשְׂרָאֵל, וְחַיִּיבִים לַעֲשׂוֹן.

לְקָדֵשׁ עַל יִיִן שְׁלֵא הִפְרִישׁוּ מִמֶּנּוּ תְּרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת

מִקּוֹם תִּימָה שְׁלֵא זָכַר מִדְּבָרֵי מֵרֵן הַב"י (סִימֵן כַּג) שְׁכָתָב, שְׁאֵף בַּחֲלָה בּוֹזֵה"ז דְּהוּי מִדְּרַבְּנָן, לֹא אֵמֹרִינָן אוֹכֵל וְהוֹלֵךְ וְאֵח"כ מִפְרִישׁ, הוּאִיל וְעִיקָר חֲלָה בָּאֵרֶץ יִשְׂרָאֵל מֵה"ת. וְכ"פ בְּש"ע שֶׁם. וּבְסִפְרֵי הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה (עֲמוּד כב) הִבִּיא עוֹד לְהַקְלֵ בְּשֶׁם הַגְּאוֹן מֵהַרְש"ק בְּסִפְרֵי הַחַיִּים (סִימֵן תְּרַנְט), וְהַעִיר ע"ז מִמ"ש מֵהַרְי"ט אֵלְגָּאזִי (בְּכּוֹרוֹת כז). שְׁלֵא תִיקְנוּ חַז"ל חֲלָה וְתְרוּמָה בַּחוּץ לְאֵרֶץ, כִּי אִם לַעֲנִין הַפְּרָשָׁה בְּלִבָּד, כַּדִּי שְׁלֵא תִשְׁתַּכַּח חֲלָה וְתְרוּמָה. מֵה שְׁאֵינן כֵּן בַּחֲלַת וְתְרוּמַת אֵרֶץ

בְּשׁוֹרֵת בָּאֵר מִים חַיִּים ס"י פ"ד). [וְהוּא ז"ל הוֹלֵךְ בְּשִׁיטַת רַבּוּ הָאֵרִי"ז ז"ל. בְּשַׁעַר הַמִּצּוֹת פִּרְשַׁת וִילָךְ. וְרָאָה בְּשׁוֹרֵת יִבִיעַ אֹמֵר ח"ה חִיּוּד ס"י כ"ט אוֹת ב]. מ"מ הַעִיקָר לְהַלְכָה כְּדָבָרֵי הָאֲחֵרוֹנִים לְפָטוּר. [כ"ז מִמֵּרֵן אֵאֵמֹר"ר].

וּמִילְתָּא אֲגַב אֹרְחָא, רֵאִיתִי בְּתִשּׁוּבוֹת וְהַנְהַגּוֹת (ח"ה ס"י שד) שְׁדָן בְּמַח' הַגְּרִי"ז וְהַחֲזוּ"א אִם מוֹעִיל לַהֲפָרִישׁ תְּרוּ"מ מִמִּיִן שֶׁל הַפְּרִי מִיִּנֵיהּ וּבִיָּה, וְכָתָב שְׁאֵף שֶׁהַמְנַהֵג פְּשׁוּט כְּשִׁיטַת הַחֲזוּ"א לְהַקְלֵ בּוֹזֵה. מ"מ יֵשׁ מִקּוֹם לְהַחֲמִיר בְּבִקּוּקֵי מִיִּץ הַמִּצְוִיִּים, שְׁרֹבּוּ מִים וּמִיַּעוּטוֹ מִיִּץ הַפְּרִי, שְׁלֵא מוֹעִיל כִּלְלֵא לַהֲפָרִישׁ עַל מִיִּץ, כִּיּוֹן שְׁאֵז בָּטֵל

(כב) הֵנָּה בְּשׁוֹרֵת צִיץ אֵלִיעֶזֶר ח"א (ס"י ז) כְּתָב, שְׁדִינוּ כַּדִּין הִיִּין, שֶׁהִרִי בְּגַמ' בְּבֵא בְּתֵרֵא (צז): אֵמֹרֵר, אֹמֵר רַבָּא, סוּחַט אָדָם אֲשֶׁכּוּל שֶׁל עֵנָבִים וְאֹמֵר עֲלִיו קִידוּשׁ הַיּוֹם. וּמִבּוֹאֵר דֹּאֲפִילוּ לְכַתְּחִילָה מִצִּי עֲבִיד הַכִּי. שְׁכֵן הַלְשׁוֹן סוּחַט אָדָם מִשְׁמַע שֶׁהוּא אֵף לְכַתְּחִילָה. וְכֵן פִּסְק הַרְמַב"ם (פְּכ"ט מֵה' שַׁבַּת הִי"ז) וּבְש"ע (ס"י רַע"ב סַעֲיָה ב'). וְנִמְצָא שֶׁהוּא כִּלְלֵא יִיִן. וְאֵף מִבְּרַכִּין עֲלִיו בּוֹרָא פְּרִי הַגֶּפֶן, ע"ש בְּרִש"י ב"ב (ד' צ"ז ע"א) ד"ה אֵינן אֹמֵר קִידוּשׁ הַיּוֹם. וְכֵן עַל הָא דֹּאֲתָא בְּש"ע (ס"י ר"ב ס"א) דַּעַל הִיִּין מִבְּרַךְ בְּפַה"ג, כּוֹתָב הַפְּרִי מַגְדִּים (בִּאֲשֵׁל אֲבָרָהִם סַק"א), דֹּאֲפִילוּ זָב מַעֲצָמוּ בְּלֹא דְרִיכָה נִקְרָא יִיִן, וּמִבְּרַךְ ג"כ בְּפַה"ג. וּבִיּוֹתֵר

(כג) בְּסִפְרֵי שְׁלַחֵן גְּבוּהָ (י"ד סִימֵן שְׁלֵא ס"ק קפא) כְּתָב, בְּדִין תְּרוּמַת חוּץ לְאֵרֶץ שְׁאוּכֵל וְאֵח"כ מִפְרִישׁ, שְׁמַכָּאֵן הַתִּיר בְּתִשּׁוּבָה לְמִי שִׁשְׁכַּח לַהֲפָרִישׁ תְּרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת מִן הִיִּין מַעֲר"ש, שִׁיּוּכֵל לְשַׁתּוֹת מִמֶּנּוּ בְּשַׁבַּת, וְיִנַּיֵחַ בְּשׁוּלֵי הַכֵּלִי, וְיִפְרִישׁ מִמֶּנּוּ בְּמוֹצָאֵי שַׁבַּת אֵף בָּאֵרֶץ יִשְׂרָאֵל. כִּיּוֹן דְּתְרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת בּוֹזֵה"ז מִדְּרַבְּנָן, וְדַמִּי לְתְרוּמַת חוּץ לְאֵרֶץ. ע"ש. וְהִבִּיאֵו בְּשׁוֹרֵת יִבִיעַ אֹמֵר ח"ב (חִיּוּד סִימֵן כב אוֹת ד'), וְכָתָב, דֹּאֲף עַל פִּי שְׁמַצָּאֵנוּ כְּדָבָרֵינוּ בְּתַפְאֵרַת יִשְׂרָאֵל (רִישׁ פֶּרֶק ג' דְּתְרוּמוֹת) מִכֵּל

כד. כבר נתבאר לעיל שמותר לקדש על מיץ ענבים, ומברכים עליו בורא פרי הגפן, וכן יינות שעוברים תהליך של פיסטור או בישול, מברכים עליהם בתחלה בורא פרי הגפן, ומקדשים עליהם. וכאשר שותים מהם שלא בשעת הקידוש או בסעודה, מברכים לבסוף ברכת "על הגפן ועל פרי הגפן". וכן המנהג, ובמקום מנהג אין חוששין לספק ברכה לבטלה. (כד)

ישראל, כיון שטובלת נמצא שבשעת אכילה אוכל מה"ת. וראה עוד ביביע אומר הנ"ל. ע"ש. ונראה דהיינו טעמא דטובלת כמ"ש, דאף בפירות וירקות בזה"ז חשיב כיש לו עיקר

קידוש על יין מבושל ועל מיץ ענבים

ביין מבושל ובקונדיטון. (דחזו סברת רש"י והר"ש שכתבו שיש מבושל מברכים עליו שהכל משום דאישתי לגרעיותא). וכ"ד הר"ן (בפרק ערבי פסחים כב: ד"ה אין), וכן הסכים הסמ"ק (סי' רפ"א). וכתב הרב המגיד (שם) שכן דעת הרמב"ן (ב"ב צז: ד"ה שם למעוטי, ובתשובות המיוחסות להרמב"ן סימן ק"ץ, ובחי' הרמב"ן ע"ז ל: סוף ד"ה הלכתא), והרשב"א (שם ד"ה ויין מבושל, ובתשובה סימן כד), והנימוקי יוסף שם. וכתב עוד, שהאחרונים הסכימו שמקדשים על יין מבושל, שהרי השביחו, ועלויי עלייה. וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"א. ע"כ. וכ"כ המרדכי (בפרק כיצד מברכין סי' קכב). וכן העלה רבינו ישעיה הראשון בספר המכריע (סימן כד). וכ"כ בספר המנהיג (הלכות פסח אות ג). וכ"פ מהר"ם מרוטנבורג בתשובה (דפוס פראג סימן תע). וכן כתבו הגהות מיימוניות (בפ"ח מהלכות ברכות אות ד). וכ"כ הריטב"א (ע"ז כט: בד"ה אמר רב חסדא), שאף על פי שאמרו יין מבושל אין בו משום מגע עכו"ם ואינו נאסר משום יין נסך, מכל מקום שם יין ודאי עליו בין לענין קידוש בין לענין ברכה שמברכים עליו בורא פרי הגפן, ורק לענין איסור נסך לא גזרו עליו, מפני שאין רגילים לשתות ממנו אלא דרך תענוג ודבר מועט ולפרקים, ואינו מצוי אצל הכל, ולפיכך לא היה בכלל גזירה ועמד בהיתרו. ע"כ. [נראה עוד בריטב"א ב"ב צז:].

ורבינו ירוחם (נט"ז ח"א קמב ע"ג) כתב, שהרמב"ם סובר שמברכין עליו שהכל. [וכתב הב"י, ואני לא מצאתי שכתב כן, דאי משום דכתב (הל' שבת שם) דאין מקדשין עליו, הרי פירש שהטעם מפני שאינו ראוי לנסך על גבי המזבח]. וגם תרומת הדשן (סימן ל') הסכים לדברי התוספות והרא"ש. וכן העלה בשבלי הלקט (סי' קמה) שמברכין עליו

(כד) כתב רבינו האי גאון בתשובה, בשם הגאונים הראשונים: יין שנתבשל, כיון שעבר האור תחתיו והרתית, אין בו משום גילוי, לא משום יין נסך, ואין אומרים עליו שירה, ואין מברכים עליו אלא שהכל. והביא דבריו להלכה רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (עמוד ג). וכן הביאו בעל העיטור ח"ב (בדף קלב ע"ד). וכ"כ רבינו נסים גאון במגילת סתרים בשם רב האי גאון, שאין לקדש על יין מבושל, ואין מברכים עליו אלא שהכל. והובאו דבריו בספר המנהיג (הלכות פסח אות ג). וכ"כ רב פלטי גאון בתשובה, והובאו דבריו בספר המכריע (סי' כד), ובשבולי הלקט (סי' קמה). וכ"כ בשו"ת הרי"ף (סי' רצה), שהיין המבושל מברכים עליו שהכל, ואינו ראוי לקידוש היום, מפני שאין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח, ויין מבושל אינו ראוי לנסך על גבי המזבח. ע"כ. וכ"ה בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' ד). וכן דעת רש"י בספר הפרדס (דף יז:). וכ"כ רב צמח גאון הובא בהרא"ש והנימוקי יוסף (ב"ב צז:). וכ"ד הרמב"ם (בפרק כט מהלכות שבת הי"ד) שאין מקדשים על יין מבושל. וכתב הרב המגיד, שכן דעת כל הגאונים שאין לקדש על יין מבושל. ואף על פי שלא נזכר בפירוש בב"ב (צז:), לאו כי רוכלא ליחשוב וליזיל. ויש מהגאונים מי שכתב שאין מברכים עליו אלא שהכל, ואין כן דעת רבינו שלא הזכיר כן בהלכות ברכות. [נראה להלן עוד מדברי ה"ה].

ואמנם דעת התוס' (ב"ב צז: ד"ה אילימא, ופסחים קט:), והרא"ש (סי' י) בפרק המוכר פירות (ב"ב צז:), דייין מבושל מברכים עליו בורא פרי הגפן, ומקדשים עליו. והתוס' הביאו שכן מפורש בירושלמי (פרק ערבי פסחים), שיוצאים י"ח ד' כוסות

ונמצא שייך מבושל מברכים עליו בורא פרי הגפן ומקדשים עליו. וכדעת מרן, וכמ"ש ולכאורה היה מקום להעיר בזה על מרן הב"י, שמאחר ששנים מתוך ג' עמודי ההוראה, והם הרי"ף והרמב"ם, הסכימו לדעת הגאונים שאין מקדשים עליו, היה לו לפסוק כדבריהם, על פי הכלל שקבע בהקדמתו לב"י. ונראה שמרן הב"י לא ראה תשובת הרי"ף, ולכן פסק כדברי ר"ה"פ שחולקים על הרמב"ם. ולפ"ז בהגלות נגלות תשובת הרי"ף הנ"ל, נראה לכאורה שיש לחוש לשיטת הרי"ף והרמב"ם שפסקו כדברי הגאונים שאין לקדש על יין מבושל. ועכ"פ סב"ל.

כל שאינו משקר בברכתו - מברך לכתחלה בורא פרי הגפן

הרי גם בברכת העץ יצא י"ח, כיון שגדל על האילן. ע"כ. וא"כ לכאורה אכתי נחוש לספק ברכות ונימא שיברך על פירות מרוסקין בפה"א. אך יש לומר דהנה גבי בוסר הרי תיקנו חכמים שלא יברך על בוסר בפה"ע, שרק על פרי גמור יש חשיבות לברך ברכה מבוררת יותר, שהיא ברכת העץ. אבל על פרי שהוא בוסר אינו בכלל התקנה לברך ברכת העץ, ואמרו חכמים שגם בפרי שהוא מסופק מברך בורא פרי האדמה, עד שיהיה ברור לנו שיצא מתורת בוסר, [דאוקמי אחזקת בוסר]. וזוהו אפילו בדיעבד לא יצא, אחר שתיקנו לברך האדמה. דמאחר ולא הגיע לפרי גמור, הרי א"א לומר עליו "בורא פרי העץ", כי אין זו חשיבות של פרי העץ. אבל היכא שבדיעבד יצא י"ח, [בדליכא תקנה לברך האדמה, כמו בבוסר], וכגון ביין, י"ל דהא"ר יודה דכל היכא שבדיעבד יצא י"ח ואינו משקר בברכתו, יכולים לברך גם לכתחלה ברכה מבוררת יותר. שו"ר בשו"ת יביע אומר ח"ז (ארי"ח סי' כט אות ט') שהביא כעין זה מהישועות יעקב (סי' רב סק"ד).

וכן משמע מלשון המאמר מרדכי (סימן רו סק"א) שכתב: אף על פי שלכאורה מטה כדברי המגן אברהם, דמכל מקום מן העץ הוא בא, מכל מקום לבי מגמגם הרבה בהוראה זו, ולא ידענא מנא ליה, דלאחר העיון נראה לפק"ד דמאחר שתיקנו ז"ל לברך עליהם בורא פרי האדמה נראה דאפילו בדיעבד אם בירך בפה"ע לא יצא, שאם היה יוצא י"ח בדיעבד בברכת בפה"ע, לא היו מתקנים לברך בפה"א, שהיא ברכה כללית, אלא בפה"ע שהיא

בורא פרי הגפן מאחר שמפורש בירושלמי (שקלים פ"ג ה"ב פסחים פ"י ה"א) כן, ולא מצינו בתלמוד שלנו שיחלוק עליו בזה. וכ"פ בשו"ת התשב"ץ ח"א (סי' פה), ובשו"ת הריב"ש (סי' י). וראה עוד בראבי"ה (פסחים, סימן תנג), ובאו"ז (סי' קסב). וכ"ד עוד פוסקים ראשונים.

ומרן הב"י (סימן רב וסימן ערב), הביא דברי הפוסקים בזה, וכתב שדברי הראשונים שסמכו על הירושלמי שמקדשים על יין מבושל ומברכים עליו בורא פרי הגפן, דברים של טעם הם, וכן הלכה. וכ"פ בש"ע הנ"ל. וכתב הרמ"א בהגה שכן המנהג.

ואולם נראה שאין לחשוב נידון זה לספק ברכות, כי אפילו לדעת הסוברים שיש לברך על יין מבושל שהכל, זהו דוקא לענין לכתחילה, אבל בדיעבד גם הם יודו שהמברך הגפן על יין מבושל יצא. שהרי באמת פרי הגפן הוא, ואף על פי שנשתנה לגריעותא, מכל מקום שם פרי הגפן עליו, ואינו משקר בברכתו. וכמ"ש כיו"ב המג"א (סי' רו סק"א), שאף על פי שהמברך על פרי האדמה בפה"ע לא יצא, מכל מקום פירות הגדלים באילן, שצריך לברך עליהם בפה"א משום שלא נגמר הפרי, או מפני שאינם עיקר הפרי, אם בירך עליהם בפה"ע יצא. שהרי אינו משקר בברכתו, שבאמת הוא יונק מן העץ. וכ"כ עוד אחרונים. ומבואר כ"ז בשו"ת יחיה דעת ח"ב (סימן לה).

וזה שלא כדברי הרב טהרת המים בשו"ת טהרה (מערכת י' אות יא, ומערכת ק' אות מד) שפסק על פי דברי הרי"ף והרמב"ם לברך שהכל, דסב"ל, ולפי האמור אין בזה חשש ברכה לבטלה כלל. [וגם לענין קידוש הו"ל חמר מדינה]. [ולענין ברכה אחרונה צ"ל שיש כאן ס"ס וגם דעת מרן. וכן המנהג, וסב"ל במקום מנהג לא אמרין].

והנה בספר זית רענן (עמ' שנא) העיר אחד האברכים על זה, שהרי מצינו להאליה רבה, ואבן העזר, והמאמר מרדכי, דסבירא להו דלא כהמגן אברהם הנ"ל, וממילא אכתי איכא למיחש לספק ברכות להקל. וז"ל האליה רבה (סימן רו סק"א): וקשה על המגן אברהם, דאם כן למה פסקו הטור והשלחן ערוך בסימן רב, גבי בוסר שאינו עיקר הפרי, שאם הוא מסופק שיברך בורא פרי האדמה,

ברכה פרטית ומיוחדת יותר. ע"כ. ומבואר מלשונו דפליג על המג"א רק לענין בוסר, אבל לעצם הכלל מודה דכל היכא דליכא תקנה מיוחדת, וכמו ביין מבושל, שמאחר ובדיעבד יצא י"ח ממילא גם לכתחלה יכול לברך ברכה מבוררת.

ועל כל פנים מה שהקשה האליה רבה כבר כתבו ליישב קושיתו כדכתיבנא לעיל. וממילא הדרינן לדברי המגן אברהם. ובפרט שהרבה אחרונים נקטו כדבריו וטרחו ליישב דברי המגן אברהם, ומכללם, מרן החיד"א בברכ"י (סימן רו סק"ב), צמח צדק, מגן גבורים, חיי אדם, פנים מאירות, אוהב משפט, תורת רפאל, נחלת בנימין, קרן לדוד, ישועות יעקב, תורת חיים סופר, ועוד.

ובאמת כל מאי דאמרינן ספק ברכות להקל הוא משום חשש ברכה לבטלה ומחומר איסור לא תשא, אבל בפירות מרוסקין הוא מילתא דמסתברא טפי דאם עבר ובירך עליהם בורא פרי העץ לא בירך ברכה לבטלה, דסוף סוף דבר זה גדל בעץ ולא שיקר בברכתו. וכיון שיש בדבר סברא אלימתא, אין לחוש לחולקים, ונקטינן כדעת מרן שקבלנו הוראותיו לברך על פרי מרוסק בברכתו. בפרט שיש ס"ס בצירוף דעת מרן.

ועוד כתב שם להוכיח דלא כהמגן אברהם, ממה שכתב מרן בבית יוסף (סימן רב), על מה שהביא הטור בשם בעל הלכות גדולות, שעל הסוכר מברך בורא פרי העץ. ודעת הגאונים בורא פרי האדמה, ודעת הרמב"ם דהברכה על קני סוכר שהכל. וסיים הטור, שמברך בפה"ע. וכתב הבית יוסף, "ואעפ"כ כיון דפלוגתא היא, לברך שהכל עדיף, דעל כולם אם אמר שהכל יצא". ע"כ. ולכאורה לדברי המגן אברהם למה חשש מרן בבית יוסף לספק ברכות ופסק לברך שהכל, הרי ברכה מבוררת עדיפא, וכאן ליכא חשש לברכה לבטלה, דסוף סוף הסוכר יצא מהאדמה, ולדברי המגן אברהם לכו"ע בדיעבד אין זו ברכה לבטלה, וכיון שבדיעבד אמאי לא נברך האדמה גם לכתחלה, דברכה מבוררת עדיפא טפי. ע"כ.

אולם גם ראיה זו יש לדחות, שהרי בסוכר תהליך עשייתו הוא על-ידי בישול עם תערובת מים, וע"י אידוי, ופנים חדשות באו לכאן לגמרי, ואין כאן הסברא "במילתיהו קיימי". וכן יש לדייק מלשון הרמב"ם (פ"ח מברכות ה"ה) דקנים

המתוקים שסוחטין אותן "ומבשלים מימיהן" עד שיקפא וידמה למלח, כל הגאונים אומרים שמברכין עליו בורא פרי האדמה, ומקצתן אומרים בפה"ע, וכן אמרו שהמוצץ אותם קנים מברך בורא פרי האדמה, ואני אומר ש"אין זה פרי" ואין מברכין עליו אלא שהכל, שלא יהיה דבש אלו הקנים שנשתנו ע"י האור גדול מדבש תמרים שלא נשתנה על-ידי האור ומברכין עליו שהכל. ע"כ. הרי שביאר להדיא שתהליך עשיית הסוכר היא ע"י בישול מימיהן, עד שיקפא וידמה למלח, והיינו ממש פנים חדשות באו לכאן, ואינו בגדר במילתיהו קיימי. וגם דימה זאת לדבש תמרים שהוא נוזלי, לפיכך מברך עליו שהכל. והנה הטור (סי' רב) הקשה על הרמב"ם, שאין דבש הקנים דומה לדבש תמרים, שהתמרים הם פרי ונטעי להו אדעתא לאוכלם, ולכן כשנשתנו נשתנית ברכתן וכו', אבל אלו הקנים אינם ראויים לאכילה, ועיקר נטיעתן על דעת הדבש, ודאי זה פריו ומברכין עליו בפה"ע. וע"ש בב"י ובכסף משנה שכתב, דאילו קנים הללו היו נמצאים בארצו של הטור, לא היה טוען כן, שבמקום שנמצאים מוכרים מהם לאלפים ורבבות למצוץ אותם "והרי המים שיוצאים מהם כשאר מי פירות". ע"כ. הרי שדימה מי פירות לסוכר, ובודאי דמי פירות פנים חדשות באו לכאן ולא אמרינן בהו במילתיהו קיימי, מלבד דהו כזיעה בעלמא, וא"כ ה"ה בסוכר הנעשה ע"י אידוי.

ויש להוסיף, דהכא הרי גם נשתנה שמו, וכל כי האי שגם נשתנה שמו, וגם נשתנה טעמו, וגם נעשה על ידי בישול ואידוי, המנהג הנכון הוא לברך עליו שהכל, דלאו במילתיהו קיימי, אלא על ידי תערובת ובישול, וכמו שמצינו לגבי לדר [קמרדין] שכתב הגר"י ידיד בספר ברכת יוסף חלק ב' (דף כו ע"א) דשאני קמרדין שיש לו טעם אחר, ושם חדש ופנים חדשות באו לכאן [ע"י תערובת ובישול] וכו'. והילכך לכו"ע מברכים עליו שהכל. ע"ש. ובמזמור לאסף (דף קו) העיד שמברכים על הלדר שהכל, והוא אף לדעת מרן השלחן ערוך. ועיין בברכי יוסף (סימן רב סק"ב), ובשו"ת רב פעלים חלק ב' (סימן כח). ע"ש. גם הגאון רבי שמעון אגסי העיד שכן הוא המנהג לברך על הלדר שהכל, וראה בזהב שבא (עמו' פח). וממילא ה"ה בסוכר.

ומה שכתב הבית יוסף, וכיון דפלוגתא היא לברך

ח"א (סי' צא אות ב) בדין ברכת השוקולד העשויה מקקאו, ותמה אמאי אין מברכים עליו בורא פרי העץ כמו בבשמים שחוקים, ועיין בשו"ע (או"ח סי' ר"ג סעי' ז') שעל "בשמים שחוקים ומעורבים עם סוכר, הבשמים עיקר, ומברך עליהם כדין ברכת אותם בשמים". ועיין במג"א (סי' ר"ב ס"ק י"ח) שכתב, דכיון שהדרך הוא לכתוש ולשחוק, הרי הם חשובים כקיימי במילתייהו, וא"כ הרי גם קקאו דרך אכילתם רק ע"י כיתוש וריסוק, ויש לברך ע"ז בפה"ע אם הקקאו הוא עיקר. וכ"ש כשהוא רוב. והפליאה היא ביותר על אחינו הספרדים שנוהגים כהמחבר בסי' ר"ב סעי' ז', לברך בפה"ע גם על תמרים שנתמעכו לגמרי ונשתנה צורתן. ע"ש.

ולנה"ל יש לומר דאחר שיש בו תערובת דברים אחרים, והדבר נעשה ע"י בישול, וגם נשתנה שמו, וגם נשתנה טעמו, ופנים חדשות באו לכאן, מש"ה גם הספרדים נהגו לברך על השוקולד שהכל. דלא שייך לומר על זה במלתייהו קיימי כדמעיקרא, אחר שיש בו תערובת וכו'. ועיין עוד במה שכתבנו בילקוט יוסף ברכות (עמ' תל).

וע"ש במנחת שלמה שכתב ליישב מנהגינו, דהקקאו עצמו הרי אינו נאכל כלל כמו שהוא, לא חי ולא מבושל, ועומד כרגיל להתערב עם דברים אחרים באופן שהוא רק מיעוט, ולכן אפשר דאפי' ככה"ג שאינו מיעוט, אבל כיון שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י תיקון ותערובת עם דברים אחרים, אפשר דאין זה כ"כ חשוב. ואף שדרך אכילתו תמיד ע"י ריסוק, אפי"ה מברכין ע"ז שהכל. ולא דמי לשמן דאם חושש בגרונו ונותן שמן הרבה לתוך אניגרון שמברך עליו בפה"ע, אע"ג דבשום ענין אחר לא משכחת דמברכין עליו בפה"ע, כמבואר בריש פרק כיצד מברכין, דשאני שמן שלא נשתנה ממה שהיה קודם, משא"כ קקאו שהוא פרי כזה אשר כמו שהוא אינו נאכל, וגם צריך כיתוש וריסוק עד שנהפך לדבר אחר, לכן מברכין שהכל וכו'. והרמ"א כתב את האמת, שהעיקר לדינא הוא דמברכין על פירות מרוסקין בפה"ע, ובדיעבד הרי זה תשיב כאילו לא טעה כלל ובירך כדין. אבל איה"נ שגם לרש"י וכו' אם בירך בפה"ע יצא, כי מהיכי תיתי נימא שגם בדיעבד לא יצא אף שהוא אוכל ממש גוף הפרי. ולא דמי למשקין היוצאין מהפירות דחשיבי כזיעה בעלמא

שהכל עדיף, הנה כוונת דבריו מאחר וכאן לחד מ"ד יתכן ואם יברך האדמה הוי שקר בברכתו, שהרי נעשה על-ידי תערובת מים ונשתנה שמו, ובכה"ג גם בדיעבד יתכן דהוי ברכה לבטלה, לכן כתב מרן לברך שהכל. [ויש להוסיף טעם כעיקר, דבטור אין זה גוף הפרי ממש, כמו בתמרים מעוכין, אלא זה אידי היצא מפרי מתוק].

ובזה אתי שפיר מה שהעיר לנו מזמ"ר הגאון רבי שלמה פישר שליט"א, שלד' מרן צריך לברך כיום על סוכר בורא פרי האדמה, אחר שנעשה מסלק. ומאי שנא מרסק תמרים שמברכים על זה בורא פרי העץ. ולהנ"ל אתי שפיר, דכיון שנעשה על ידי אידי, וגם נשתנה שמו, ונשתנה טעמו וצורתו, וגם נעשה על ידי בישול ותערובת, לא שייך לומר כאן במילתייהו קיימי, ולכן נהגו לברך עליו שהכל. וכיו"ב כתב ברב פעלים הנ"ל, דכל שהדבר נעשה ע"י בישול ואין צורת הפרי עליו כלל, נהגו לברך עליו שהכל. ע"ש.

והנה בביאור הלכה (סי' רב) כתב לבאר דין זה דברכת הסוכר, דס"ל להרמב"ם דלא תיקנו ע"ז ברכת הפרי שממנה יצא, כיון שאין ניכר כלל לעין אדם שמפרי או מירק פלוני יצא דבר זה, שהרי הוא עכשיו כחתיכת מלח, ואין לברך בכגון זה אלא שהכל. ולענין דינא אף שהרבה מהראשונים [והם בה"ג בדעה קמייתא, רבינו חננאל, תוס' הרמב"ם והרא"ש, מרדכי והטור], דעתם לברך בפה"ע על הצוקער הנעשה מהקנים. וכן גם כן דעת כמה אחרונים [הב"ח, ה"טו והגר"א], דמעיקר הדין הוא כבה"ג וסיעתו הנ"ל, מכל מקום למעשה בודאי יש לנהוג לכתחלה כדעת השלחן ערוך שפסק כהרמב"ם דמברך שהכל, ואף על הצוקער שלנו שנעשה מבוריקס נהגו העולם לברך עליו שהכל סמכו על מ"ש הרמב"ם וכסברתו, משום שנשתנה ע"י האור. אך בדיעבד אם בירך בפה"א על צוקער שלנו, או של קנים, בין בפה"ע בין בפה"א, יצא. וכן משמע מהלבוש והא"ר והגר"ז. וע"ש עוד.

ובשו"ת הר צבי חלק א' (אורח חיים סימן צח) הסביר טעמו של הרמב"ם הואיל וקודם לכן לא היו הקנים בגדר פירות, וכשנעשו סוכר לא נעשו אלא בידי אדם, לכן לא שייך לברך "בורא", וכמו שכתב רש"י בברכות (לה:).

ובזה אתי שפיר מה שהעיר בספר מנחת שלמה

אומר ח"ו (סי' כו), ובשו"ת יחיה דעת ח"ב (סי' לה).
ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (סי' ד' כרך א', עמ' צט),
ובהערות מרן אאמו"ר שליט"א בראש ספר שלחן
לחם הפנים ח"ד (הנד"מ, עמ' א).

ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח סי' קנח) שדן לענין מיין
ענבים שתיכף אחר סחיטת הענבים מבשלים
אותו, וע"י זה נפקע כח האלכוהול, וכתב דאף
שאינו מצוה מן המוכרח, שהרי המג"א כתב
דמצוה מן המוכרח לקדש על יין ישן, אבל מ"מ
מקדשים עליו, שהרי בש"ע הכריע כהרא"ש
ודעימיה דיין מבושל ברכתו בפה"ג ומקדשין עליו,
ועיין בפמ"ג שתמה על הכרעת מרן הש"ע נגד
הרבה מהראשונים דסברי דיין מבושל אין מקדשין
עליו, ואין ברכתו בפה"ג. אולם מלבד מ"ש
בשו"ת תרומת הדשן (סי' לו), דמסתבר כהרא"ש,
הכא אין לחשוב נידון זה לספק ברכות, כי אפי'
לדעת הגאונים והרי"ף והרמב"ם שסוברים שיש
לברך על יין מבושל שהכל, זהו דוקא לענין
לכתחילה, אבל בדיעבד גם הם יודו שהמברך הגפן
על יין מבושל יצא. שהרי באמת פרי הגפן הוא,
ואע"פ שנשתנה לגרועותא, מ"מ שם פרי הגפן
עליו, ואינו משקר בברכתו. [וראה להלן עוד בזה].

ועכ"פ הלא תיכף כשסוחטין את הענבים יש ע"ז
שם יין, ומה שמבושל אח"כ אינו מוציא משם
יין, ועוד שמבואר בחיי אדם (כלל ו' ס"ה) דמצוה
לקדש על יין או יין צימוקים ובלבד שיהיה בו
טעם יין. ומקדשין על יין מבושל, ולכן מותר
לבשל הצימוקים ולסנן היין ולקדש עליו. עכ"ד.

[ואמנם בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד פ) כתב
בשם הגריש"א, שמיין ענבים מפוסטר
פסול לקידוש לדעת הרמב"ם שפוסל יין מבושל
לקידוש, כל שיש עליו שם בישול, ובחום
הפיסטור בודאי היד סולדת. ע"כ. אולם להמבואר
לעיל מקדשין ומברכין הגפן על יין מבושל].

גם לענין ערלה וכלאים, וכדו', דהכא הוא הפרי
עצמו שנתמעך, דשפיר יצא לכו"ע, וכמ"ש גם
החיי אדם (בכלל נ"א סי' ב). עכת"ד.

ודבריו האחרונים לגבי דיעבד, הם אינם כדברי
הגאון החזון איש הנ"ל, וכבר כתבנו בזה לעיל.
וניהדר אנפין לנ"ד דהנה אעיקרא יש להסתפק
במעשה הפיסטור בימינו אם נחשב בישול
ממש, הן לענין ברכה, והן לענין יין נסך, וכבר
האריך בזה למעניתי הגרש"ז אויערבאך בשו"ת
מנחת שלמה (סימן כה). וכתב במסקנתו, שלכל
הדיעות נראה שיש לברך עליו בפה"ג. ע"ש. ופוק
חזי מאי עמא דבר, וכ"כ בשו"ת בית הלחמי (דף
לא.), שבמקום מנהג אין חשש לספק ברכות
לבטלה. וע"ע בשו"ת תורת רפאל (סי' יז).

וביחוד דעת שם צירף מ"ש בשו"ת התשב"ץ ח"א
(סימן פה), שאפשר שאף הגאונים שאמרו
שאיין מקדשים על יין מבושל, ואיין מברכים עליו
בורא פרי הגפן, לא אמרו כן אלא על יין
שנתבשל הרבה ונעשה כעין דבש ולא נשאר עליו
שם יין, ובודאי שבזה הדין עמהם, אבל יין
שנתבשל מעט, ולא נשתנה בטעמו וריחו, שם יין
עליו, ומקדשים עליו ומברכים עליו בורא פרי
הגפן. ע"ש. וכ"כ המאירי (ע"ז כ"ט).

גם מרן החיד"א בככר לאדן (דף קסב) הביא סברא
זו, וכ"כ הכנה"ג בשם הרי"א"ז, ובערה"ש
בדעת הרמב"ם ועוד. ואם כן יש לנו כאן ספק
ספיקא, שמא הלכה כדעת רה"פ שייין מבושל
מקדשים עליו ומברכים עליו הגפן. ושמה ביין
שלא נשתנה טעמו בבישול לכולי עלמא מברכים
עליו הגפן ומקדשים עליו, ובצירוף הטעם שאף
להגאונים בדיעבד אם בירך הגפן לא חשיב ברכה
לבטלה, שהרי לא אמר שקר בברכתו, ובפרט
שכאן המנהג לקדש על יין מבושל, ובמקום מנהג
לא אמרין סב"ל. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע

נתינת גפרית לתוך מיין ענבים

הגפן, גם אח"כ שנעשה ראוי לשתיה א"א לברך
עליו בורא פרי הגפן, שהרי לענין תערוכת איסור
שנפגמה ונעשית כעפר בעלמא, כתב הרא"ה
בבדק הבית (דף קט ע"ב), דכיון שהותר משום נותן
טעם לפגם, שוב א"א לו להיאסר כלל. ואם כן גם
בנ"ד מאחר ולא היה ראוי לשתיה, שוב א"א

והנה יש שערערו בענין ברכת הגפן על מיין
ענבים, מאחר ובתהליך עשייתו נותנים
בתוכו גופרית לשם הפסקת תסיסת היין, ואז
לכאורה אינו ראוי לשתיה, ורק על ידי סינון חוזר
הטעם ונעשה היין ראוי לשתיה. ומאחר ובעת
שנתנו ביין גופרית לא היה ראוי לשתיה ולברכת

לברך עליו הגפן, גם כשאח"כ נעשה ראוי לשתייה. שהרי פנים חדשות באו לכאן, וכעין מ"ש רבינו יונה, שהובא בהרא"ש (ברכות פרק ו' סימן לה), בהיתר אכילת המוסק, שאף על פי שמתחילה היה דם, אין לחוש לכך, שיש ללכת אחר המציאות של אותה שעה, וכבר נשתנה ויצא מתורת דם, שהרי הדבש שנפל לתוכו חתיכה של איסור, אע"פ שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להפוך הדבר הנופל לתוכו לדבש, כדין דבש דנים אותו, והכל מותר. ע"כ. והובאו דבריו בשו"ת יחיה דעת ח"ב (ס"ו סב), וכתב שם, שנראה שהרא"ש מסכים לדבריו. וגם הט"ז הסתמך על דבריו, ולפ"ז התיר שם בפסח חומצת לימון המופקת מעמילן של חטה, שמאחר ובתהליך עשיית החומצת לימון הוה טעם לפגם, אף שאח"כ ע"י תערובות של חומרים כימיים חוזר ונותן טעם לשבח, פגים חדשות באו לכאן בשמו ובצורתו ובטעמו. ע"ש. וא"כ לכאורה ה"ה בנ"ד. אלא שיש לחלק בזה בפשיטות, דהתם הטעם לשבח נעשה על ידי נתינת חומרים

מסויימים לתוך התערובת, אבל בנ"ד לא נותנים לתוך היין שום תערובת, והכל נעשה מאליה על ידי סינון והתנדפות הגופרית מאליה, ובפרט שגם באשר הוא שם, כשעדיין יש בו התערובת של הגופרית, אינו נפסל לגמרי משתייה, נוכח שמעתי מחכם אחד, שטעם בעצמו מהיין אחר שנתנו לתוכו הגופרית, ומלבד שהדבר גורם לשיעול ולצריכה, אין טעם היין פגום כלל. גם בס' אור לציון ח"ב (עמוד קפח) כתב, דיין שנתנו בו גופרית באופן שאינו ראוי לשתייה, ואח"כ חוזר מאליה להיות ראוי, ברכתו בורא פרי הגפן, משום שחזר להיות ראוי בלא מעשה, והוה כמו יין שהרתיחוהו שאין לומר שאיבד את ברכתו כיון שלא היה ראוי לשתייה כשהיה רותח. משא"כ מיץ ענבים משוחזר שחזר להיות כמו יין ע"י הוספת המים, הוה כמו דבר חדש, ואינו חוזר לברכתו הראשונה. אשר על כן הדבר ברור שאין בזה כל חשש, ומברכים על המיץ ענבים בורא פרי הגפן, כהוראת מרן אמו"ר שליט"א.

מתי אומרים אילו מרן הש"ע היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו

שמרן היה פוסק כדבריהם.

ויסוד האי כללא הוא על פי המבואר בגמ' שבת (סא). אמר ליה אביי דילמא רבי יוחנן הא מתני' לא הוה שמיע ליה, ואי הוה שמיע ליה הוה הדר ביה. ע"ש. וכן בגמ' חגיגה (ד) אמר רב פפא אי הוה שמיע לרב הונא הא דתניא וכו' הוה הדר ביה. ע"ש. ומכאן יש ללמוד גם לפוסקים האחרונים שנעלם מהם דברי הראשונים כנו'. וראה בתשובת מהר"י קולון (שורש צד) שכתב: אמת הוא כי כאשר ימצאו דברי גאונים קדמונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, והפוסקים האחרונים יפסקו בהיפך דבריהם, ודאי יש ללכת אחר הפוסקים האחרונים, ודוקא היכא שדברי הראשונים כתובים על ספר ידוע ומפורסם, אבל מה שנמצא כתוב בתשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר ידוע, אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסקו בהיפך מהגאון הקודם לו, איכא למימר דילמא לא שמיע ליה לאותו פוסק אחרון, ואי שמע ליה הוה הדר ביה. והובא ברמ"א בהג"ה (חושן משפט סימן כה סעיף ב'). וראה עוד למרן אמו"ר שליט"א בדברי בפתחה

והנה עיקר היסוד הנ"ל שאילו מרן היה רואה דברי הראשון, היה פוסק כדבריו, מסתבר דלאו בכל דוכתא אמרינן הכי, דהיכא שמרן הביא כמה ראשונים שכתבו דין מסויים, ומצינו לראשונים אחרים שמרן לא ראה אותם שכתבו אחרת, אין לנו הכרח לומר שמרן היה חוזר בו ופוסק כוותייהו, דמאי חזית. ורק לגבי עמודי הוראה, כמו הרמב"ם הרי"ף והרא"ש, וכדומה, בזה אמרינן דאילו מרן היה רואה דבריהם לא היה פוסק מה שפסק [באופן דליכא רוב מתלתיא הנ"ל].

ובזה אזדא להו קושיות הרב ברית יעקב (סימן מא). מכמה מקומות דנקטי הפוסקים כדעת מרן, אף שמצינו אח"כ לכמה ראשונים שנתגלו שכתבו אחרת. ולהנ"ל י"ל דבמקום שמרן פסק כעמודי ההוראה, או כאחד מעמודי ההוראה, ואח"כ נמצא תשובת הרשב"א וכדומה, לא אמרינן אילו מרן היה רואה דברי הרשב"א הוה הדר ביה, דהא סוף סוף פסק כאחד מעמודי ההוראה. ודו"ק היטב. והרי מרן בהקדמתו לב"י הראה לנו את דרכו כיצד פסק את ההלכה, ומינה דכל שיש רוב מעמודי הוראה שמרן לא ראה אותם, מסתבר

בשורת יוסף אומץ (סי' פ), ובריש ספר שו"ת יביע אומר ח"ה. ע"ש. וראה להרב ערך השלחן בספר ווי העמודים (סי' רעב אות ה), ובשו"ת ויען משה (ח"מ ס"ס ה). וכ"כ בפשיטות בביאה"ל (סי' שא סעיף כה סד"ה כגון). ע"ש.

ומה שציינן בברית יעקב שם, לדברי הרב כפי אהרן בח"א (ח"מ סימן ה' דף ק"ח ע"א), כבר השיב עליו בהקדמת שו"ת יביע אומר ח"ה. וראה עוד בשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"ה (חאהע"ז סימן ה' דף סז): שהביא דברי הרב כפי אהרן (דף צד ע"ג) שתופס בפשיטות כמרן נגד גדולי הראשונים שלא ראם, וכתב, ואין הדברים נראים לי בזה, והרב כפי אהרן עצמו (דף ק"ח ע"א) צידד בזה רק שכתב שאינו הכרח גמור וכו'. ע"ש.

ומה שציינן בברית יעקב שם לדברי האבני נזר כתשובותיו (אבן העזר סימן רז אות לח) שכתב, "ומיהו צריך עיון אם אמרינן כה"ג (אילו היה רואה לדברי המאירי לא היה פוסק כאחרים) לגבי הש"ע". ע"כ. הנה אין ספיקו של האבני נזר מוציא מידי ודאו של מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל והאחרונים, כפי שהביאם בשו"ת יביע אומר הנ"ל.

ומה שהביא עוד שם מספר גידולי הקדש על ספר דעת קדושים (סי' רעו אות ל) שכתב, שהב"י והרמ"א לא ידעו שהרדב"ז בן דורו של הר"י אסקנדר, וחלק עליו, הנה דבריו נגד בעלי הש"ע אשר קבלנו עלינו לנהוג כמותם במה שיש מחלוקת הפוסקים, ואם נזוז מדבריהם ניתן תורת כל אחד ואחד בידו וכו'. ע"ש. הנה אין ראייה מזה למ"ש גדולי הראשונים, ובפרט אם הם ג' עמודי הוראה, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש. ופשוט. ומה שציינן שם (עמוד ש"י ד"ה ובוא ואראך) מהרב ערך שי וכו', ראה בזה בשו"ת יביע אומר ח"ה (חיו"ד סי' ח' אות ב).

ומ"ש שם על מרן הקדוש שרוח ה' דיבר בו וה' עמו שהלכה כמותו וכו', הנה אף שקבלנו הוראות מרן, אין זה מפני שכך הסכימו בשמים, שהרי לא בשמים היא, וההכרעה נמסרה לידי חכמי ישראל, כהיא דר"א בבת קול, אלא זו היתה קבלה של חכמי ישראל דור אחר דור.

ויש להעיר עוד במ"ש (בעמוד שיב), דתמה אני אם גם גבי מרן שייך למימר הכי, אחר שכמעט

לספר שו"ת פאר הדור להרמב"ם (מהדורת מכון ירושלים תשד"מ) שכתב: דכיו"ב מצינו לגאוני אלג'יר בהקדמה לשו"ת התשב"ץ (בד"ה וכן הדברים) שכתבו, שבהיות ורוב פסקי הרשב"ץ לא הגיעו לידי מרן הב"י, לפיכך אין לשנות מנהגם שנהגו להקל כדעת הרשב"ץ היפך פסק מרן, משום די"ל דאילו הוה שמיע ליה דעת הרשב"ץ היה פוסק כשיטתו בכל דבריו. וכ"כ מהר"י עייאש בשו"ת בני יהודה (סי' קכד), ומהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו ח"ב (חאו"ח סי' טז). ומזה יש ללמוד במכ"ש לגבי הרמב"ם שנתקבלו הוראותיו בכל גלילות אלו, וכמ"ש מרן בשו"ת אבקת רוכל (סימן לב). וכ"כ בבדק הבית (ח"מ סי' כה), ובכס"מ (פ"א מהלכות תרומות ה"א). ע"ש. גם הרדב"ז בתשובה ח"ב (סי' תרד) כתב, שאף על פי שהרא"ש אחרון הוא, וקי"ל הלכה כבתרא, מכל מקום כיון שהרמב"ם מרא דאתרא הוא, וכבר קיבלו בכל הגלילות האלה לפסוק כדבריו, הילכך הלכה כהרמב"ם. וכ"כ עוד שם בח"ב (ר"ס תשל"א). וע"ש מ"ש עוד בזה.

וכיו"ב כתבו המגן אברהם (סימן רעא ס"ק כד) והא"ר (אורח חיים סימן רעא ס"ק כג) דבודאי אילו היה רואה הב"י דברי התוס' היה פוסק כוותיהו.

וכיו"ב כתב מרן החיד"א בברכ"י (יר"ד סימן רצ סק"ב) דאילו המהרח"א היה רואה תשובת הרדב"ז בלשונות הרמב"ם, לא היה עומד בפניו וכו'. ע"ש.

גם בתורת חיים (מהרח"ש ח"ב סימן יז) הביא דברי המהרי"ק הנ"ל והסכים עמו.

ואמנם דעת הגר"צ אבא שאול זצ"ל, דלא אמרי' לגבי מרן הש"ע שאילו היה רואה דברי אחד מהראשונים שנעלמו ממנו, היה חוזר בו, "וחס ושלום" לומר שהואיל ומצינו בראשונים שנדפסו בזמנינו דברים שמרן ז"ל לא ראה, שאם היה רואה דבריהם היה חוזר בו. [נהובאו דבריו בספר ברית יעקב הנ"ל].

אולם איני יודע למה חס ושלום לומר כן, אחר שעיקר הכלל מבואר במהרי"ק וברמ"א הנ"ל, ובפרט לגבי ג' עמודי הוראה הרי"ף הרא"ש והרמב"ם.

ויש להוסיף, דהנה מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן נו) סמך על סברא זו לפסוק כמ"ש הרמב"ם בתשובה, נגד מרן הש"ע, מפני שאילו ראהו מרן היה חוזר בו. ע"ש. וע"ע

וגם מה שציטט שם דברי החיד"א, אדרבה מסייע להיפך, שהחיד"א כתב שם "ש"רוב" ספרי הראשונים היו למרן, הרי הדגיש בדבריו רוב ולא כל. נמצא שהיו תשובות של הרמב"ם והרי"ף והגאונים שגם מרן הקדוש לא ראה אותם, אחר שלא עלו על ספר בזמנו. ואם כן אמאי לא נימא לגבי מרן גם כן אילו היה רואה דברי הרמב"ם הוה הדר ביה. והן אמת דבמקום שהרי"ף והרא"ש קיימי בחד שיטה, ומרן פסק כוותייהו, ואח"כ מצאנו להרמב"ם בתשובה שכתב אחרת, בזה איה"נ שפיר לא אמרינן אילו היה מרן רואה דברי הרמב"ם הוה הדר ביה, שהרי אכתי איכא ב' עמודי הוראה דפליגי על הרמב"ם. אבל כשאין לנו ב' עמודי הוראה, למה לא נאמר כמ"ש המהרי"ק, גם לגבי מרן דאילו היה רואה דברי הרמב"ם או הרי"ף הוה הדר ביה.

ומעתה למה כתב שם "שח"ו לומר כן על מרן", למה ח"ו, הרי הדברים מבוארים בטוב טעם, באומדנא דמוכח בדעת מרן.

ומה שהאריך שם לכתוב בשבח מרן הקדוש, אין זה ענין להאי כללא, דאטו על ידי כלל זה אנו ממעטים ח"ו מגדולתו וקדושתו של מרן הב"י, זה ודאי אינו. ואין זה אלא נסיון להשמיע על הקורא התמים בהשפעה פסיכולוגית לקבל דבריו שאינם נכונים וכמבואר. [והמחבר הנז' הרבה פעמים פליג על מרן הש"ע, כמו לענין נשים שמברכות על לולב וסוכה, וברכה על הדלקת נרות, ועוד ועוד, ולדבריו היאך הוא תנא ופליג, והרי רוח ה' דיבר בו, וה' עמו שהלכה כמותו וכו']. וע"ע בילקו"י ח"ב (עמ' רסז), ובח"ג (עמוד תד). ובקונטרס כללי ההוראה (שנדפס בסוף יחזה דעת ח"א מהדורות הראשונות), ובענין יצחק ח"ג (עמוד תקנ), ע"ש. שוב יצא לאור שו"ת יביע אומר ח"י, ושם (ח"מ סימן א') האריך כדרכו להוכיח האי כללא, ודחה דברי האור לציון הנ"ל.

כל ספרי רבותינו הראשונים המפורסמים היו תחת ידו וכו', וכתב הגאון החיד"א, דזה מפורסם דאשתכחו באמתתיה דמרן ז"ל רוב ספרי הראשונים כתב יד כידוע. ושוב הביא דברי הרדב"ז בתשובה (סימן אלפים רסה) שכתב, דקבלה בדינו שהרי"ף והרמב"ם ראו כל דברי הראשונים. וכתב ע"ז, ופשוט שה"ה נמי להרא"ש, שאם לא הזכיר דברי התוס' [או שאר הראשונים] שמע מינה שלא חש להם. ע"כ.

ותמוה, דסותר עצמו במ"ש לעיל מינה (בסימן לב עמוד רנ, בהערה), שאין תימה על שהרא"ש והריב"ש לא ראו תשובת הגאון, שלא כל תשובות הגאונים היו מצויות ביד הראשונים, משום שהרבה מקבצי תשובות הגאונים היו בכתב יד ולא באו אל רבותינו הראשונים ז"ל, וכמ"ש בשו"ת בנין ציון ח"א (סימן סט), שנעלם מהרא"ש תשובת רב האי גאון וכו'. ובלי ספק אילו ראה הרא"ש דבריהם לא היה כותב כדבריו. והביא שם עוד הרבה אחרונים שכתבו כן. ע"כ.

הנה הרוואה יראה שגם לגבי הרא"ש כתב שלא כל תשובות הגאונים היו לפניו, ואמרינן לגביה אילו היה רואה דבריהם הוה הדר ביה. ואילו לקמן כתב גם על הרא"ש דלא אמרינן לגביה אילו היה רואה דברי הגאונים הוה הדר ביה וכו'. שלפני הרי"ף הרמב"ם והרא"ש היו כל תשובות הגאונים. וזה פלא.

וגם מ"ש על מרן הש"ע, תמוה, שהרי הדגיש בלשונו ש"כמעט" כל ספרי הראשונים היו לפניו, הנה מודה ועוזב שלא היו לפני מרן "כל" דברי הראשונים, ואם כן מאי נפקא מינה במה שמרן היה בקי בדברי רוב הראשונים כמאן דמנח בכיסיה וכו' סוף סוף היו כמה תשובות של הרמב"ם ושל הרי"ף ועוד גאונים שלא היו לפני מרן, ואנו תולין לומר כן בדעת מרן עצמו.

קבלת הוראות מחמת הגברא - ולא מחמת חיבורו

כדברי מלאך המגיד, אבל גם לעצם גדלותו של מרן היתה השפעה גדולה לקבלת הוראותיו, והקבלה היתה על הגברא מכח גדלותו, וממילא שייך שפיר לומר דאילו מרן עצמו היה רואה דברי הראשונים הנז' היה חוזר בו. ודו"ק.

ולפ"ז יש לבאר מה שמצינו בכס"מ (פ"ד מהלכות נזקי

ומענת הרב אול"צ שלא קיבלנו הוראות מרן מצד הגברא, אלא מחמת החיבור עצמו שהוא ברוה"ק, ומש"ה לדעתו לא איכפת לן במה שמרן עצמו היה חוזר בו. אולם בכל גדולי הדורות מבואר להדיא שקבלת הוראות מרן היתה מחמת גדלותו, וגם מחמת שחיבורו נתקבל בשמים

כה. מיץ ענבים משוחזר ברכתו שהכל ואין לקדש עליו. והיינו במיץ ענבים שמרתיחין אותו זמן רב עד שנעשה כמו דבש, ואחר כך מוסיפים עליו מים, ומכיון שנעשה כדבש בטל ממנו שם יין, ויצא מתורת משקה לתורת מאכל, ולכן לא יכול לברך עליו בורא פרי הגפן]. (כה)

ממון הלכה ד') בשם חכמי לונל, ששאלו מהרמב"ם, על מה שפסק דאם שמרוה שמירה מעולה כראוי, ויצאת והזיקה, השומרין פטורין והבעלים חייבין, דאמאי הבעלים חייבים, כיון ששמרוה השומרים שמירה מעולה. והשיב להם הרמב"ם, שט"ס הוא וכך היא הנוסחא האמיתית, ויצאה והזיקה השומרים פטורים וכו'. ע"כ. והנה

אף שבכס"מ הביא תשובת הרמב"ם, עכ"ז בש"ע (חור"מ סימן שצו ס"ח) פסק דלא כדבריו בכס"מ, וחזר על הדין דאם שמרוהו כראוי שמירה מעולה, השומרים פטורים והבעלים חייבים בנוק קרן בלבד וכו'. וע"ש בנושאי כלים. ועל כרחק דגם לגבי הש"ע אמרין דאילו היה רואה דברי הרמב"ם הוה הדר ביה, והעיקר כמו שכתב בכס"מ.

חיבור הכסף משנה נתחבר אחר הבית יוסף

ומרן החיד"א בס' ועד חכמים (מערכ' כ' אות ה') כתב, שספר כסף משנה חיברו מרן בסוף ימיו. וע"ע ביד מלאכי (כללי המגיד משנה והכס"מ אות ד'), ובשדי חמד (כללי הפוסקים סי' יג אות כט).

ולפ"ז אף שמצינו בבית יוסף שכתב ביאור בד' הרמב"ם, מ"מ בכס"מ הדר חבריה לגזויה דיהיב דעתיה לדקדק יותר בדעת הרמב"ם, ותדע, שהרי לא מצינו בשום מקום שמרן הזכיר את הכסף משנה בחיבורו הב"י.

ואמנם אין זה כלל גמור, שכנראה איזה חלקים מהכסף משנה חיבר מרן קודם חיבור הב"י, כאשר עסק בדברי הרמב"ם במשך השנים. ובוה אתי שפיר מה שהעירו בס' כל החיים (כללי הפוסקים מע' י' אות סג) בשם ספר שם חדש. ודו"ק. וראה ביד מלאכי הנ"ל שהביא מחלוקת בזה. וצייץ ללחם משנה (פ"ה מהל' אבל ה"ט) שכתב, כאן חזר הרב בכס"מ ממ"ש בב"י. וכתב ביד מלאכי, שיש בידינו הודאת בעל דין הוא מהר"י קארו שכתב בסו"ס ב"י חו"מ כי גמר חסיד חיבור זה בשנת שי"ד, ובכס"מ (פ"י מהלכות שמיטה ה"ו) כתב ששנת השמיטה היא תשכ"ז, נמצא שחיבור הב"י נעשה קודם הכס"מ י"ג שנה בקירוב. וראה בזה בילקו"י ח"ב (עמוד רסז). ע"ש.

בדין יין משוחזר

שם יין, אין מקדשין עליו ואין מברכין עליו הגפן. ע"ש. ועיין בבית יוסף (סימן רב) שהביא בשם

וכו"ב מצינו עוד בש"ע (אורח חיים סימן ג' ס"ז) גבי המטיל מים מן הצופים ולפנים, דאיתא בש"ע שישב ופניו כלפי הקודש וכו'. ע"כ. והוא מדברי הרמב"ם (פ"ז מה' בית הבחירה). אלא שהכס"מ שם כתב, שט"ס הוא וצריך להגיה וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים "לא" ישב ופניו כלפי הקודש, אלא לצפון או לדרום וכו'. וכ"כ בספרי רבינו המוגהים. עכ"ל. וכבר תמה הט"ז שם על הש"ע שלא כתב כאן כמו שהגיה הוא עצמו בכס"מ. ואפשר שכתב דברים אלו קודם שכ' אותו בכס"מ. וכ"מ שם בכס"מ שכתב, וז"ל: וכל הדברים האלו ביארתי היטב בספר אורח חיים בב"י, ויש כאן ט"ס וצריך להגיה וכו'. עכ"ל. והנה לפניך בב"י שכתב ופי' הנוסח' כמ"ש בש"ע בלי ט"ס, אלא פשוט שבסוף ימיו חזר בו אחר שמצא ספרי רמב"ם המוגהים, ואז כ' כאן ויש כאן ט"ס וכו'. וע"כ צריך להגיה גם כאן. וכ"כ מו"ח [הב"ח], שיש להגיה בש"ע כן. ע"כ.

ועל כן אילו מרן היה רואה הגירסא הנכונה בדברי הרמב"ם לא היה כותב מ"ש בש"ע שלפנינו. וכלל גדול מסור בידינו שספר הכסף משנה חיברו מרן אחר חיבורו הגדול בית יוסף, וכמ"ש מהר"י קאשטרו בשו"ת אהלי יעקב (ס"ס מט דפ"ח ע"ב). וכ"כ בפתח הדביר ח"א (דף קמג).

(כה) כן כתב הרשב"ץ (הג"ל, ח"א סימן פה) שישן שנתבשל ונעשה כעין דבש, ולא נשאר עליו

הארחות חיים, שעל האירופי מברך שהכל. ומרן החיד"א בברכי יוסף (אות ב) כתב בשם מהר"א אזולאי, שהוא מי ענבים שנקפאו, וכן ענבים מבושלים הנקרא טראנקופי"ט. ע"ש. ובכף החיים (שם אות טז) כתב בשם האחרונים, שענין האירופי הוא שדורכין הענבים, ואחר דריכתן משימין בתירוש עפר לבן ידוע, שעה אחת או יותר, כדי שיציליל היין היוצא מהם במהרה, ויעמוד במתיקותו, ואחר כך מחממין אותו בכדי שהיד סולדת בו. [כנסת הגדולה בתשובה]. ועיין עוד במהריק"ש, ובספר שמו יוסף (סימן קצא). ע"ש.

והנה בכך איש חי (פרשת מטות אות י) כתב, אירופי, הנקרא דב"ס, שהוא מי ענבים שנקפאו, מברך שהכל ולאחריו בורא נפשות רבות. ע"כ. איברא שהכנסת הגדולה והמהר"א אזולאי הנ"ל כתבו שמברך שהכל. אלא שיש לפקפק קצת, דלכאורה מאי שנא מיין שבישלו עד שנעשה אוכל, שנפסק בשו"ת בית יהודה עייאש (סימן סא) שמברך בורא פרי הגפן, ודימהו ליין מבושל וקונדיטון, וכתב, שאפילו עירב בו קמח לעבותו ולחזקו שיהיה בו ממשות, הוי היין עיקר, והקמח טפל, אפי' הוא נותן טעם ביין. ע"ש. והובא בכף החיים (סימן רב אות יד). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת זכור ליצחק הריי (סימן נה דף כט ע"ד) שהשיג על הרב בית יהודה (ושם דף צ), והביא תשובת הרשב"ץ שכתב להדיא שצ"ל שהכל נהיה בדברו. ע"ש. ודלא כהרב כף החיים שלא הרגיש בסתירה זו. ועיין בשו"ת קנין תורה בהלכה (סימן קח), ושאלת שלום חלק ב' (סימן נז). ע"ש. ולפי זה הוי הדב"ס שהוא מי ענבים שעירב בו עפר לבן שיעמוד במתיקותו ונקרש, להא דמיא, דהא יש עליו תורת יין בתחלה עד שנאסר מטעם יין נסך, כמו שהעלה למעשה בתשובת הר"ן (סוף סימן ה). ועיין עוד בשאר הפוסקים בזה. אם כן כיון שהיה עליו תורת יין תו לא פקע מיניה גם לענין הברכה. ולא דמי למה שכתב המהריק"ו והובא בבית יוסף (סימן רד) כאשר יראה הרואה. ודו"ק. ואם כן יש לדמותו ליין מבושל וקונדיטון. ונהי שלענין ברכה ראשונה נימא שמברך שהכל, כיון שאפילו ביין מבושל יש אומרים דמברך שהכל, הגם שלמעשה צריך לברך עליו בורא פרי הגפן כמבואר לעיל, אבל לענין ברכה אחרונה קיימא לן כרוב הפוסקים שאין ברכת בורא נפשות

פוטרת מעין שלש, אם כן יש לחוש שלא לברך בורא נפשות רבות מחשש ברכה לבטלה ח"ו. וכ"ש להפנים מאירות הובאו דבריו בעיקרי הד"ט (סי' י' אות מ), דסבירא ליה דביין מבושל לכולי עלמא מברך לאחריו מעין שלש. ע"ש. שיש לחוש ביותר לזה, ואע"פ שד"ז נפתח בגדולים הנ"ל, וכולהו פשיטא להו שמברך שהכל. מיהו לענין בורא נפשות רבות ל"מ אלא להרהמ"ח. וכן כתב בספר ברכת יוסף ידיד (דף נב) שפשוט מאד שאם אכל שיעור צריך לברך בורא נפשות רבות. ע"ש. ומידי ספיקא לא נפקינא, וספק ברכות להקל. [קטע זה ממרן אאמ"ר שליט"א בכתב יד].

והנה בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד עה) כתב בשם הגריש"א, שייך משוחזר אינו כלל יין לברכת בפה"ג וקידוש ולשאר דברים. וכ"כ עוד שם (עמוד פא) שמיין ענבים משוחזר שמאדים את המיין עד שנשאר תמצית אחד מחמשה מה שהיה קודם, ולאחר זמן שזה כבר מיועד למכירה, מוספים עליהם מים עד ארבעה חמישיות כשיעור שהיה קודם, וגם הטעם חוזר להיות כמעט כמו שהיה קודם, מ"מ כיון שאותם ארבע ידות של מים אינם עומדים וגם מעולם לא עמדו להיות יין, אין לברך ע"ז בורא פרי הגפן. ע"כ.

ובשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן ד) האריך בזה, והעלה, דאף אם ננקוט שאין להתחשב עם זה שהתמצית והמים אינם ראויים להיות ממש כמו יין, וגם נאמר דכיון שהטעם של מיין משוחזר שוה למיין ענבים רגיל, שפיר אזלינן לענין ברכה בטר חשיבות של הטעם, ואע"ג שהמים שהם פי ארבע מהמיין, מעולם לא קבלו שום טעם מגוף הענבים, אפ"ה חשיב כמזיגה, הואיל ועכ"פ הוא נהנה ומרגיש טעם של יין מגיתו, או כמו מי בישול של צמוקים אשר מברכין עליו בפה"ג, מפני שראוי להיות יין כזה שהוא סעיד ומשמח. וכן נראה לכאורה ממה שהק' המג"א (בסי' ר"ד ס"ק ט"ו) וכו'. ואע"ג דמסתבר דהשתא מיהא לא סעיד ומשמח, מ"מ הוא מרגיש עכ"פ טעם של יין דסעיד ומשמח. וה"נ גם במשוחזר הוא מרגיש טעם טוב של יין מגיתו, וכמו בתרכיז של מיא דסילקא, הרי מסתבר שיכולים להוסיף מים ולברך ע"ז בפה"א, וה"נ גם כאן מברכין בפה"ג ולא פרי העץ או שהכל, כיון שהמים אין להם טעם, וכל החשיבות הוא רק הטעם של המיין, וכמ"ש הט"ז (בסי' ר"ב סק"ט). ע"ש.

כו. יין שנתנו בו דבש להמתיקו, אף על פי שיש אומרים שאין לקדש עליו, הואיל ואינו ראוי לינסך על גבי המזבח, מכל מקום להלכה יכולים לקדש עליו, מכיון שלא נפסל לינסך על גבי המזבח מחמת גריעותא, אלא משום שנאמר כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. הילכך כשר הוא לקידוש ולהבדלה. וכן מקדשים ומבדילים על כל יין מתוק. וכן המנהג. (ש"ע הגר"ז סימן ערב סעיף ט). כו)

משוחזר כתב, דאפשר דשאני יין שכך דרכו תמיד דבתחלתו הוא חי ולא ראוי כ"כ לשתייה וטעון מזיגה אפילו לחכמים שמברכים הגפן גם על חי, ולכך יש שמוזגין על חד תלת ויש שמוזגין על חד שית, ולכן מברכין על שניהם הגפן מבלי להתחשב בטעמי המזיגה. משא"כ מיץ ענבים אינו שייך כלל למזיגה, כי רק מוציאים את אשר יש בו מתחלת בריאתו ומחליפים אותו במים ולכן נראה דחשיב כדבר נוסף הבא מבחוץ, ולכן הנני מפקפק אם כדאי לברך על כך ברכת מעין ג'.

ועכ"פ לדינא נראה שיברך על זה שהכל, שלא יצא הדבר מידי ספק, ושמה משקר בברכתו אם יאמר בורא פרי הגפן. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק חלק ח' (סי' יד) וחלק ט' (סי' יז) מ"ש בזה.

יין שנתנו בו דבש להמתיקו

האי גאון. ע"ש.

ובשבולי הלקט (סימן קמה) כתב בשם ר"י בן גיאת יין שנתנו בו דבש אין מברכים עליו בורא פרי הגפן, והרב שה"ל שם כתב לחלוק עליו. ע"ש.

אבל הראב"ד בהשגות (פרק כט הלכה יד) פסק להתיר לקדש על יין שיש בו דבש, שכן מפורש בירושלמי (פרק ערבי פסחים ה"א), שמקדשים על קונדיטון.

גם הרמב"ן בחי' (כ"ב צז:) כתב, שהעיקר כדברי המכשירים יין שנתן בו דבש, משום דלא ממעטינן הכא אלא יין הפסול מחמת עצמו, כמו יין מגולה, אבל יין שנתערב בו דבש, אינו פסול אלא למזבח, משום שנאמר כל שאור וכל דבש וכו', אבל לא פסלו הכתוב לקידוש. והכי איתא בירושלמי (פסחים פרק י ה"א), שיוצאים י"ח ארבע כוסות ביין קונדיטון, שיש בו דבש ופלפלין, אלמא דמקדשין על יין קונדיטון וכו'. ע"ש.

וע"ש שלענין קידוש החמיר בזה, וכתב, דבנ"ד הרי לאחר שנתבשל כ"כ הרבה עד שנשאר רק תמצית של אחד מחמשה, אינו ראוי כלל לשתייה, ובההיא שעתא חושבני שהוא פסול לקידוש, וא"כ מנין לנו שחוזר להכשירו ע"י הוספת מים. והן אמנם שאין זה ממש לגריעותא, הואיל וע"י הוספת מים יכולים שוב לתקנו ולהחזירו שיהי' קרוב להטעם שהי' לו קודם, אבל מ"מ אין זה למעליותא. וכידוע שגם נגרע במקצת. ואף שר' אליעזר סובר שההכשר לקידוש נעשה רק ע"י מזיגה של מים, שאני התם שכך הוא עיקר עשיית יין, משא"כ בנ"ד מנלן שחוזר להכשירו, כיון שטעמו נפגם קצת ע"י הבישול גם לאחר הוספת מים. ע"כ.

וכן להלן שם (תניא סימן יג) בענין מיץ ענבים

(כו) הנה דעת רב האי גאון לפסול לקידוש יין שיש בו דבש. הביאו הטור (ס"ס ערב). והרמב"ם (שבת, פרק כט הל' יד) כתב בזה"ל: יין שנתערב בו דבש אין מקדשים עליו, כך אנו מורים בכל המערב, שאינו ראוי לינסך על גבי המזבח. ויש מי שמתיר לקדש עליו, ואומר שלא נאמר יין הראוי לינסך ע"ג המזבח אלא להוציא יין מגולה ויין שריחו רע, שאין מקדשים עליהם. ע"כ. וכ"כ באהל מועד ח"א (דף סג: נתיב ב), בשם הרמב"ם והרי"צ גיאת. ע"ש.

ובארחות חיים (דף סד ע"א) כתב, הרמב"ם והר"י בן גיאת, כתבו לפסול לקידוש יין שנתערב בו מעט דבש, מפני שאינו ראוי לינסך ע"ג המזבח. ותימה ע"ז דהא לא אימעט, אלא היכא דפסול מחמת גריעותו. ולכן נראה עיקר שמקדשים עליו. ע"כ. וכ"כ הכל בו (סימן לא דף לד ע"ד). ע"ש. וכן בספרו מאה שערים (הל' קידוש עמוד ב) כתב לפסול יין שנתערב בו דבש, בשם רבינו

כז. וכן יין שנתנו בו סוכר להמתיקו, כשר לקידוש. (כו)

דבש. והוסיף (שם בס"פ פה), שאע"פ שנראה שהרמב"ם נוטה לדעת גאוני המערב שפסלו לקידוש יין שיש בו דבש, כמו שסיים אחר סברתם, "וכך אנו מורים בכל המערב", מ"מ אין לסמוך עליהם בזה, וכמ"ש האחרונים. ולא עוד אלא אפילו אם נתנו לתוכו שלישי דבש מקדשים עליו, כמו שאמרו להדיא בירושלמי (פרק ערבי פסחים הל' א), שיוצאים י"ח ארבע כוסות בקונדיטון והכוס הראשון הוא של הקידוש. ע"ש. וכ"כ עוד הרשב"ץ בח"ב (סי' קסח). וכן פסקו מרן והרמ"א בש"ע ס"ח.

(כו) כן הוא לפי מסקנת רוב גדולי הראשונים הנ"ל שהסכימו להכשיר יין שנתערב בו דבש. ודלא כהרמב"ם. וכן סתם מרן השלחן ערוך (סימן ערב סעיף ח), שדעת הפוסקים להכשיר אפילו היכא שנתנו ביין דבש לכתחלה, שהרי הביאו ראיה מקונדיטון שנותנים בו דבש לכתחלה. וזה פשוט. וראה עוד בשו"ת מנחת יצחק חלק ט' (סימן כו אות ג). ובמה שכתב בספר אז נדברו חלק יב (סימן ג עמוד ט). וי"ל ע"ד.

אם טוב להחמיר לקדש על יין יבש ושאינו מבושל כשיטת הרמב"ם

שיין מזוג פסול לנסכו על גבי המזבח, וראה ברשב"ם (ב"ב צז: ד"ה מזוג) שכתב משום שאינו בכלל שכר, והביא מספרי שדרשו, ונסכו רביעית ההין, חי אתה מנסך ולא המזוג. מ"מ לגבי קידוש וד' כוסות מבואר להדיא בגמ' שטוב למזוג. וכ"ה ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ז ה"ט). [ושמא מה שאמר הגריש"א שהמחמירים כהרמב"ם אין להם למזוג בג' טיפות, היה זה בדרך פלפול]. ושור"ר שבס' אשרי האיש שם (עמוד עט) כתב, שגם למחמירים כשיטת הרמב"ם מותר לערב בו מעט מיץ ענבים ואע"פ שהוא מבושל, דהא מים ג"כ אפשר להוסיף, ובודאי גם מיץ ענבים לא גרע. ע"כ. ולכאור' סותר למ"ש לעיל.

ומה שכתב בס' אשרי האיש שם, שהרמ"א העיד שהמנהג מ"מ להעדיף יין מבושל ומתוק, אם הוא יותר טוב מהיבש. הנה אינו מוכרח שכוונת הרמ"א לומר שכך צריך לעשות, שאפשר שהרמ"א רק העיד על המנהג, שהם העדיפו עונג שבת. ואה"נ אם רוצה להתחסד לחוש לשי' הרמב"ם, מודה הרמ"א שיש מקום להתחסד.

וכ"כ הר"ן (פרק ערבי פסחים דף כב ע"ב מדפי הר"ף), שיין שיש בו דבש שלא נפסל למזבח משום גריעות שלו, מקדשים עליו. כדאמרינן להדיא בירושלמי (פרק י' פסחים), שיוצאים י"ח ארבע כוסות בקונדיטון, שיש בו דבש ופלפלין. ע"ש. וכ"כ הרשב"א (ב"ב צז:). וכ"כ עוד בתשובה ח"א (ס"ס כד). וכ"כ המאירי (ב"ב שם עמוד תלו).

והמאירי הניף ידו שנית בפרק ערבי פסחים (דף קז. עמוד רכט), והביא מ"ש הרמב"ם לפסול לקידוש יין שנתערב בו דבש, וכתב, והדברים מתמיהים, שהרי לא נפסל זה למזבח מצד היין עצמו, אלא מצד הדבש, ולענין קידוש מיהא לא נפקעה תורת יין ממנו וכו'. ע"כ. וכתב רבינו ירוחם (דף סה ע"ג), שכן הסכימו ורה"פ להתיר בזה. גם הריב"ש בתשובה (סימן י) כתב, שכבר הכריעו כל האחרונים כדברי המתירים לקדש על יין שנתנו בו דבש. ע"ש. וכ"כ בשו"ת הרשב"ץ (ח"א סי' כט), שהאחרונים דחו סברת האוסרים בשתי ידים, והעלו בראיות ברורות להתיר יין שיש בו

והנה בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד עה) כתב, שאף שיש מהדרים לצאת שיטת הרמב"ם ולקדש על יין יבש שהוא כשר למזבח, מכל מקום הרי תמיד מוסיפים בו מעט מים, ולפי זה לא הועילו, שהרי יין שהוסיפו בו מעט יין פסול למזבח, מטעם שחסר בשיעור. ומכל מקום אפילו אם אין בו שום תוספת מים, המנהג הוא לקדש על יין מתוק ומבושל וכן מיץ ענבים אע"פ שיש לו יין יבש רק שאינו טוב כמו המתוק או המבושל, וכמו שכתב הרמ"א בסעיף ח. ע"כ. ולפי זה תמוה המנהג של המחמירים בזה לקדש על יין יבש ושאינו מבושל, שהרי נוהגים כולם לעשות מזיגה של ג' טיפות על דרך הסוד. אך בידו להחמיר לשיטת הרמב"ם, ולא ימזוג את היין כלל, אחר שאין בזה שום חשש ע"פ הדין, ואילו לחוש לשי' הרמב"ם הוא חומרא בדין.

גם מה שכתב שלדעת הרמב"ם א"א למזוג, הנה תמוה לאסור למזוג את היין, שהרי בגמ' אמרו להדיא (ב"ב צז:). אי למעוטי מזוג, עלווי עלייה. והיינו שיין מזוג כשר לקידוש. ואף על פי

כח. יין שנאסר בשתיה מפני מגע נכרי, אסור לקדש עליו, וכל שכן שאסור לקדש על סתם יינם של נכרים. וכן אין לקדש על יין שנגע בו ישראל מומר שמחלל שבת בפרהסיא במלאכות דאורייתא, כגון שנוהג במכונות בשבת, או שמעשן סיגריה ברשות הרבים בשבת, ושאר כל המלאכות, שהרי אם נוגע ביין, הרי הוא אוסר את היין במגעו, ונאם יצק מן הבקבוק של היין אל תוך כוס, מה שבתוך הכוס נאסר, ומה שעדיין בתוך הבקבוק מותר. ואף אם לא מצא יין אחר, לא יקדש על סתם יינם, או על יין של מחלל שבת בפרהסיא, אלא יקדש על הפת. ואם עבר וקידש על סתם יינם, בדיעבד יצא ידי חובת קידוש. ובזמן הזה בארץ ישראל בלאו הכי רוב היינות מפוסטרים, ויש אומרים שדי בפיסטור זה כדי להוציא היין מדין יין נסך, ולכן אם נגע בו מחלל שבת בדיעבד יש לסמוך להקל על סברא זו. (כח)

האיסור לקדש על סתם יינם והדין בדיעבד

עשק, שהדבר ברור כשמש בצהרים שכל דבריו דברי תימה, ואין להם שום קיום כלל, ואין שום טעם להוראתו כלל וכו'. ע"ש.

וכ"כ בתפארת ישראל (פ"ו דברכות אות ד), שאין לומר בזה עשה דוחה ל"ת, דהכא אפשר לקיים העשה בקידוש על הפת בלי דחיית הל"ת, וא"כ הוה ליה מצוה הבאה בעבירה. עת"ד. וע' בתשו' הריב"ש (סימן קנט).

גם בשו"ת יהודה יעלה קובו (חלק אורח חיים סימן כא) כתב, דמ"ש הבאר עשק (הנ"ל) כבר נצבו כמו נד עליו כל האחרונים לסתור דבריו, וכולהו ס"ל לאסור לקדש על סתם יינם.

וכ"כ בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סימן קמג), שדברי הבאר עשק בזה אין בהם ממש, וכבר חלקו עליו כל הבאים אחריו. ע"ש. וכ"כ בשו"ת נטע שורק (ס"ס יא), ובשו"ת מי יהודה (סימן ק).

וראיתי בשו"ת מתת ידו ח"א (סימן מה), שכתב, שלפ"ד התפא"י, אם אין לו פת, רשאי לקדש על סתם יינם. אמנם צע"ג בהיתר זה דלא הוי בעידנא, דהא מ"ע של הקידוש מקיים בעת הברכה, והל"ת עובר אח"כ כששתה. ע"ש.

והרברים תמוהים, שהרי אם לא שתה כלל לא יצא י"ח קידוש, דבעינן שתייה כמלא לוגמיו. וכמ"ש באורח חיים (סימן רעא ס"ד). וא"כ הדר הו"ל בעידנא, שבעת שחיתו מקיים גם המ"ע. וי"ל דאכתי חשיב לא בעידנא, שכבר בחצי שיעור עובר על איסור יין נסך, וראה בשו"ת חזון עובדיה ח"א.

ומה שהעיר עוד בתשובת מתת ידו שם, דדמי

(כח) הנה ידוע מ"ש בבאר היטב אורח חיים (סימן רעב סק"ב), כי בתשו' באר עשק (סימן קט) מתיר לקדש ולהבדיל על סתם יינם, משום שתקנת הברכות שהיתה תקנת עזרא ובית דינו, היתה קודמת בזמן לתקנת וגזירת סתם יינם. וכמ"ש בתענית (יב), אם נדרו קודם לגזרתינו יבטל נדרו את גזרתינו. ע"ש.

והלק"ט ח"א (סימן י) חולק עליו, וכתב, שאין זה מברך אלא מנאץ. ע"כ. וכ"כ הרב מעשה רוקח (פ"א מהל' ברכות הל' יט). וכ"כ מהר"ר אליהו ישראל בס' כסא אליהו (א"ח סי' קצו). וכן הסכים בשו"ת בית יהודה עייאש (חיו"ד סי' כב), וכתב לדחות ראית הבאר עשק, שבודאי שתקנת הברכות היתה על הנאת היתר ולא על הנאת איסור.

גם בשאלת יעב"ץ (חלק א סימן מה) העלה שלא כדברי הבאר עשק, וכתב עליו, דשרי ליה מאריה שנתן מכשול לרבים אשר לא יחכמו וכו', ועוד דהא אפשר לקדש על הפת. ע"ש.

וכ"כ בספר מאורי אור (עוד למועד דף קסח ע"ב), וכתב, הכי קרא שמו באר עשק, כי התעסקו עמו גדולי המחברים בדורינו ואסרו. ומסתברא נמי הכי, כי ברור מאד שכל הני ברכות שתקנו חכמים, מעולם לא תיקנו אלא על דבר היתר. ועל סתם יינם הוי מצוה הבאה בעבירה וכו'. ועוד שיכול לקדש על הפת, ובהבדלה בדיעבד סגי ליה בהבדלה שבתפלה. הילכך שב ואל תעשה עדיף מלטמא עצמו בסתם יינם. ע"כ.

גם המאמר מרדכי (סימן קצו סק"א) כתב ע"ד הבאר

בספר יסודי ישורון (עמוד 315-320). ע"ש.

ומ"ש שבדיעבד יצא, היינו משום ש"א דמצוה הבאה בעבירה באיסור דרבנן יצא. וגם ששיטת הראב"ד והרשב"א שמברכין על מאכל איסור.

ועיין בחשוקי חמד (פסחים עמוד תקסא) שכתב לדון בחולה שאין לו בליל הסדר אלא סתם יינם, והוא צריך לשתותו, אם כשר לד' כוסות, וכתב, דכל מה שנחלקו הרב באר עשק והלק"ט, הוא איזה ברכה לברך על סתם יינם, אבל לקדש עליו יכול, דא"א לקוראו מנאץ. ולשיטת אביו של התפארת ישראל יקדש ויברך עליו בורא פרי הגפן. אולם נראה דבחולה שאין לו אלא סתם יינם והוא צריך לשתותו, ויש לפניו סתם יינם ופת, יקדש על הפת, דסוף סוף היין הוא מאוס לשמים, אמנם בליל הסדר שאם יקדש על הפת אזי ישתנה כל הסדר יתכן שיוכל החולה לקדש על הסתם יינם. וכבר נתבאר לעיל דיתכן דחשיב בעידנא, ושפיר דוחה איסור יין נסך. וראה בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק שני, סימן רסה, גבי קיום מצות שילוח הקן בשבת, אם שייך בזה עשה דוחה ל"ת. וראה להלן הערה ל"א גבי חולה שהרופאים ציוו עליו לשתות סתם יינם. ואין לחלק בין ליל הסדר לשאר ליל שבת ויו"ט, דאיסור גמור הוא לברך ולקדש על סתם יינם, ומצוה הבאה בעבירה היא.

למ"ש התוספות קידושין (לה). גזרה כזית ראשון אטו כזית שני. ע"ש. גם זה יש לדחות, דשאני התם שאיסור חדש הוא מה"ת, משא"כ איסור סתם יינם שהוא מדרבנן, ולא גזרינן שמא ישתה יותר. ומכל מקום י"ל שקשה לצמצם שלא לשתות מעט יותר משיעור כמלוא לוגמיו.

וע"ע בשו"ת אמרי דוד (סימן קיב) שהעלה שהמקדש על סתם יינם לא יצא י"ח אף בדיעבד, דסתם יינם חמיר כיון נסך. ע"ש.

אך בשו"ת חסד לאברהם מה"ת (סימן לא) העלה דבדיעבד שפיר יצא י"ח קידוש. ע"ש. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה קובו (סימן כא אות יג).

ועיין בשו"ת לבושי מרדכי (קמא, סימן לה) שכתב, דהכא מלבד מצוה הבאה בעבירה, יש לנו לחוש לדברי הרמב"ם שאסר לברך אפילו על איסור דרבנן. וכ"פ בש"ע (סימן קצו). וע"ע בב"י שם. ע"ש. וכ"כ בשו"ת יד אליהו מלובלין (סימן כג דף כה רע"א). ע"ש. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סי' קס). ע"ש. וע"ע בשו"ת מחזה אברהם (ח"א סי' מט, וח"ב סי' ד), ובשו"ת מהר"י שטייף (סי' פו). ע"ש.

סוף דבר שהאחרונים דחו דברי הרב באר עשק הגז', ומחו ליה מאה עוכלי בעוכלא, [ובפרט שא"א לצמצם שלא ישתה יותר משיעורן וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סימן יא אות כג), ולכן העיקר לדינא, שבכה"ג יקדש על הפת. וע"ע

המפקפק בקדושת דברי רז"ל שנחשב אפיקורס אם יינו יין נסך

[וראה בת' המיוחס ליונתן (במדבר כא, לה) שכתב שעוג עקר הר בן שש פרסאות]. ואמר אותו בחור שנראה שאינו בדוקא ג' פרסאות. ואמר החזו"א להוציא את היין שיש לחוש שהיין נעשה יין נסך. והיינו משום שחסר לאותו בחור אמונה בדברי רז"ל.

ובס' תשוה"נ (ח"א סימן תיג) כתב ששמע מהחזו"א זצ"ל שאפילו בשומרי שבת יש חשש שפוגמים ביין ולעשותו כיון נסך, אם אין דעותיהם מכוונות, והרי אפיקורס פוסל בשתייה כיון נסך, ואדם שיש לו דעות כוזבות ר"ל, נכנס בזה לגדר אפיקורס. [וכשהגיע הגרי"ז מבריסק לזמן קצר בבני ברק, שאל אצל החזו"א זצ"ל מיהו השוחט הראוי בשבילו, והחזו"א זצ"ל אמר

ונודע שהמפקפק בקדושת דברי רז"ל נחשב אפיקורס. ע' בש"ע (יו"ד סי' קיט ס"ז), ובש"ך שם (ס"ק יט). ובפר"ח שם (ס"ק טו). ובספר מעשה איש הביא מעשה שהיה בביתו של החזו"א זלה"ה בליל שבת, שישבו שם בחורי ישיבה ודיברו לפני הקידוש בדברי תורה, ואמר אחד מהם על דברי הגמ' (ברכות נד:) לגבי אבן שביקש עוג מלך הבשן לזרוק על ישראל, מחנה ישראל כמה הוי תלתא פרסי, אמר איזיל ואיעקר טורא בר תלתא פרסי, ואישדי עלייהו ואיקטלינהו, אזל עקר טורא בר תלתא פרסי ואייתי על רישיה, ואייתי קודשא בריך הוא עליה קמצי ונקבוה ונחית בצואריה, הוה בעי למשלפה, משכי שיניה להאי גיסא ולהאי גיסא ולא מצי למשלפה וכו'.

לא היה משה ירא אלא היה ירא שמא יש בעוג נמי כח מה מצד הטהרה זכות של אברהם, שנא' ויבא הפליט וגו', והשתא בשמעתין קאמר שבא עוג מתחלה מכח הטומאה מאבותיו המלאכים, וז"ש מחנה ישראל כמה הוא ג' פרסי כו' וכו', שהם י"ב תחומין וגבולין תחום לכל שבט ושבט מצד הקדושה וכו', איעקר טורא בר ג' פרסי, שהם כחות הטומאה מ"ב המזלות וכו'. ואייתי הקדוש ברוך הוא עליה קמצי כו', היינו זכותו של יעקב וכו'. ומ"ש שקל נרגא בת י' אמות ושוור, היינו זכות הלוחות שהיו בידו שבהן י' דברות, ושוור י' אמות היינו עד מקום גבהות המשכן שהוא י' אמות שנעשה והוקם ע"י משה רבינו, ובזכות זה קטליה לעוג וכו'. עכת"ד. וקרוב לזה כתב בספר עקידת יצחק (שער פא). וע"ע בספר ביאורי אגדות אפיקי ים (ברכות שם) מ"ש עוד על דרך זה. ובספר שבילי אמונה (הנתיב השמיני). וראה עוד למהר"ל בספר גור אריה עה"ת (במדבר שם).

וכ"כ בספר הברית (חלק ב מאמר יב פרק ה) גם נמצא לשון של גוז' לפעמים בכמה אגדות רז"ל, וכמו מ"ש עקר טורא בר ג' פרסי, כי אין אדם גיבור בארץ אשר יוכל לעקור הר הגדול ג' פרסה, אלא ר"ל כי אבן גדולה וכבדה מאד הגביה מן הארץ ואותביה ארישיה לזרוק אותה בכחו הגדול למחנה ישראל להרוג בה הרבה מהם או רובם ע"י כח הזורק בגבורה גדולה ועל ידי כבדות וגדלות האבן, והעד לדברי, לשון הברייתא שלא נזכר בה טור או הר, רק 'אבן' שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל, ובאמצע אותה אבן אייתי הקב"ה קומצא ונקבוה ונחית ליה אצואריה. ועוד הרבה כיו"ב. עכ"ד.

ועוד מצינו כיו"ב בגמ' (נדה כד:), אבא שאול אומר ואיתימא ריו"ח קובר מתים הייתי, פ"א רצתי אחר צבי ונכנסתי בקולית של מת, ורצתי אחריו ג' פרסאות, וצבי לא הגעתי וקולית לא כלתה, כשחזרתי לאחורי אמרו לי של עוג מלך הבשן היתה. ע"כ. וכתב המהרש"א בח"א שם לבאר כל זה ע"ד רמז, ע"ש. וגם בחי' החתם סופר שם כתב לבאר ע"ד רמז, ע"ש באורך. ובשו"ת הרב"ז (ח"א סי' קיג) כתב ע"ז שבאמת אין הגמ' יוצא מידי פשוטו והפירוש הפשוט, ובפרט

למקורביו שלא נתכון הרב מבריסק לידע מי הכי מומחה, אלא רצה לשמוע מי דיעותיו מכוונות וירא ד' מרבים, משום שנוהר לאכול משחיטת שוחט עם דיעות מכוונות דוקא. שם].

וראה בס' תולדות יצחק עה"ת לר' יצחק קארו דודו של מרן הב"י (במדבר שם) שכתב, פירוש זה המאמר הוא, שהאבות נמשלו בדברי הנביאים להרים, שנאמר (מיכה ו א) שמעו הרים את ריב ה' הביטו אל צור חוצבתם וכו', וכשבאו ישראל להוריש גוים גדולים לא בצדקתם רק בזכות אבות, עד שהיתה מקטרגת מדת הדין, וע"כ נתיירא משה שמא תעמוד זכות אברהם לעוג, והיא המחשבה שחשב עוג ואמר אחר שאין כח האומה הזאת עם ריבוי העם שמחניהם כשלשה פרסאות רק מצד זכותם, ואני כבר קדמתי להם בזכות אברהם, שנא' ויבוא הפליט זה עוג (תנחומא חקת כה), א"כ הריני עוקר ההר ההוא מהם שהוא אברהם ואעזר בו להופכו עליהם. והקומצים שבאו נקבוהו להר, משל לישראל שהם החגבים שכוּחם בלשונם, וכמו שנאמר במדרש (תנחומא בלק ד) כלחוך השור, מה השור כוחו בלשונו אף ישראל כחם בלשונם וכו', ור"ל שבתפלותיהם ותחינתם עמדה להם זכות אברהם ולא סייעה את עוג, רק נתהפכה עליו והיא שירדה על צוארו והקשה את שיניו. ועדין הוצרך משה בתפלתו וכו', כי הוא ממשיל עוג בקומה גדולה מאד, עד שעקר הר של שלשה פרסאות ושמו על ראשו, על כן המשיל גובה קרסוליו לשלשים אמה, כי כן דרך המשלים לתפוס פרטים נאותים למשל ההוא. ע"כ.

וכדברים הללו כבר כתב הרשב"א, והוב"ד בח"א למהרש"א (ברכות שם) וז"ל: כבר האריך הרשב"א בפ"י סוד המאמר זה שפשוטו ודאי הוא זר, וביאר ע"פ מ"ש שמשה היה מתיירא מעוג שמא תעמוד לו זכות אברהם, ונמשלו האבות להרים כו' והאריך בזה, ע"ש. וכתב המהרש"א, אבל הוא דחוק וכו'. ונראה לפרש וכו', שהיה להם כח וגבורה מפמליא של מעלה, מאבותם שהיו מן בני המלאכים שירדו בדור אנוש, וכח שלהם מצד הטומאה, ואם משה ירא מעוג מפני כוחות הטומאה שהיו לו מצד אבותיו המלאכים, א"כ גם מסיחון ה"ל לירא שהרי אחיו היה, ומשני דודאי מכחות הטומאה שהיה להם

היכא שיש נפ"מ לדינא, לא היו נוקטים חז"ל לשון שאפשר למיטעי, והדרשה תדרוש. ע"ש. ונראה שהחזו"א זצ"ל אזיל בשיטת הגר"א שכתב בהקדמת פירושו לאגדות דרבב"ח, שהכל הם כפשוטו, אלא שיש בהם גם כן סודות גדולים מלבד הפשט, ע"ש. ועוד יש ליישב, שהחזו"א חשש שמא אותו הבחור אמר כן מחמת ולזול באמונת קדושת דברי רז"ל, ועל כן חשש לו שנחשב כאפיקורס שיינו יין נסך.

וראיתי שבתשובות והנהגות תמה ע"ד החזו"א הנז' [לגבי מי שדעותיו דעות כוזבות] וכתב, ובעניי לא ידעתי מנליה להחזו"א ד"ז, שהרי אם הוא טועה הרי דינו כאנוס ודינו ככל ישראל, ואפי' אם הוא מכת הפושעים ומומרים ר"ל, שמפרסם דיעותיו בכפופקים בהשגחה, לא מצינו מעולם שדינו כגוי א"כ עובד ע"ז כפשוטו, או מחלל שבת בפרהסיא, אבל בלא זה, אפי' הצדוקים ובייתוסים שאינם מאמינים בכלל בתורה שבע"פ והם אפיקורסים כמבואר ברמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ח), אם שחטו שחיתן כשרה אם לא קלקלו וכמבואר ברמב"ם (הל' שחיטה פ"ד ה"ט), ואף אלו בעלי הדעות הפסולות אפילו נימא דהם בכלל המורדין ולא מעלין, מ"מ כיון שומרים שבת ואין עובדים ע"ז אין דינם

כעכו"ם ויינם לא נפסל בשתייה כיון נסך, שדין זה נאמר רק בעכו"ם או מי שדינו כעכו"ם. והאמת שאם באנו לפסול מי שדיעותיו מקולקלות אין ביכולתנו לבדוק מטמוניות של חבירו, ואף אם מסית כ"כ ומפרסם דיעותיו, לא זהו סיבת הפסול שיהא כעכו"ם, ואפילו אם מפקפק בעיקרי האמונה בהשגחת אלוקינו ית"ש שאין עוון כמותו, לא גזרו בו להיות דינו כעכו"ם כל זמן ששומר שבת בפרהסיא ואינו עובד ע"ז, וכמדומני שרבינו החזו"א זצ"ל לעצמו לבד חשש אבל לעולם לא פירסם בזה דעתו שכן עיקר הדין, ולכן למעשה לא הוריתי בזה איסור אף שנגע ביין אדם מקולקל עם חשש דיעות כוזבות בעניני השגחה וגאולה, כיון שהוא שומר שבת ומצוות.

וסברת החזו"א זצ"ל צ"ל שבשתייה גזרו כגויים משום בנותיהן דהיינו קירוב יתר, וגם מאפיקורסים אפילו שוגגין או אנוסים חייבין להתרחק מטעם זה. ומיהו נראה שחזו"ל לא גזרו אלא בעכו"ם וכותים, ולא מצינו שגזרו באפיקורס בדיעות, ולכן מדינא לא נאסר, אבל בשחיטה צריך ירא שמים דוקא ולזה בודאי הוא פסול. עש"ע. וראה בזה להלן.

אם המזלזל בגדולי ישראל ומדבר נגד גדולי הדור יינו יין נסך

הקודש, היינו שהסכים בחכמתו לאמתו של תורה. ולכן המלמד המכחיש רוח קדשו של האור החיים, הוא אפיקורס, שאינו מאמין בגדולי הדור שהעידו עליו שהיה ראוי לרוח הקודש, והמלמד הזה כפר בעיקר רוח הקודש, וליעג על דברי הש"ס (ב"ב ס"ט), ויפה עשיתם שלא עזבתם את בניכם בידו ויישר כוחכם בזה. אך שכר מלמדות לא אוכל לפסוק שלא בפני בעל דין בלא ראות מעשי הנהגתו כי אולי משגה הוא בזה ובזה תוכלו לסמוך על מורה שיש בקהילתכם, והיה שלום. עכת"ד. והאריך בזה בדברי חיים שם (ליקוטים והשמטות סימן לג) שמי שאינו מאמין בדברי רז"ל נחשב אפיקורס ופסול לעדות.

ובשו"ת אגרות משה (יור"ד ח"ב סימן ג) כתב, שמסתבר שהעובר על איסור דרבנן, הוא משום שאינו מאמין לדברי חכמים, והוא

וכיוצא בזה יש לדון במי שמזלזל בגדולי ישראל ופותח פה על גדולי הדור, שאפשר שדינו כאפיקורס ויינו יין נסך. צא ולמד מה שכתב בשו"ת דברי חיים מצאנז (יור"ד ח"ב סימן קה) לגבי מלמד אחד שפגע בכבודו של האור החיים, ואמר שלא עשה ספרו ברוח הקודש, שאין ספק שרוח הקודש שורה גם עתה על הראוי לו, אע"פ שבטלה הנבואה מן הנביאים וכדאי' בגמ' (ב"ב יב.). וכ"ה בגמ' (גיטין ו:) דר' אביתר דאסכים מריה על ידיה, לגלות לו סוד לכוון בדברים הסתומים על אמיתתם, הרי דרוח הקודש והסכמת הקב"ה לא ביטל מחכמים הראוים לזה. ורוח הקודש דחכמה להסכים בשכלו עם הלכה למשה מסיני או כר' אביתר, זה לא בטלה ולא יכחיש זה רק אפיקורס. ולכן בעל אור החיים זיע"א בודאי חיבר ספרו ברוח הקודש, וגם בדורינו אם הוא ראוי לכך חיבר ספרו ברוח

ואמרין שהמודה בתחיית המתים ע"פ הקבלה אלא שאומר שאינה מן התורה אין לו חלק לעוה"ב וכי תעלה על דעתך ששחיטתו תפסל והרי מוזהר הוא בכל המצוות ומדקדק שפיר בהן וכו'. [ע' ברמב"ם (הל' שחיטה פ"ד הל' ט"ז) שהצדוקים ובייתוסים ותלמידיהם וכל הטועים אחרים שאינם מאמינים בתורה שבעל פה שחיטתן כשרה כשארחרים עומדים על גבם. ושמא יש חילוק בין טועים לבין העושים כן שלא מדרך טעות]. והוב"ד בפר"ח (שם ס"ק כא). וכתב לחזק דברי מהרי"ל.

ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן מא) כתב שבדורינו יש לומר, דקלקלתם בזה של הרבים, היא תקנתם, דמרוכב הרגלם ומשמע אזנם מאחרים נחשבים כלבם אנסם בטעות לכך, ובכה"ג כפי דברי המהרי"א אסאד לא נחשבים כמומר לחלל שבת. וכעין מ"ש מהרי"ל הנז', וה"נ נאמר על רוב אלה שבזמנינו, דאע"פ שיודע ומודיעים לו שאסור, מ"מ לא נקרא עבדי להכעיס, דכפירתם בדברי חז"ל ר"ל נראה בעיניהם כדבר קטן וחוצפא בעלמא. וע"ע בשו"ע הגר"ז (יו"ד סי' ב קו"א ס"ק ג) שבעבירות שאינן מפורשות בתורה אלא בתשבע"פ, אע"פ שעובר מפני כפירתו שאינו מאמין בה או אפי' בתשבע"פ כולה, אינו כנכרי לענין שחיטה, אף שנקרא אפיקורס וגריע מנכרי לענין שמורדין אותו לבור וכו', שמ"מ כיון שמודה ומאמין בתורה שבכתב כולה הרי הוא כישראל בתורת שחיטה.

גם בספר שו"ת בית שמואל אחרון (יו"ד סי' ד) כתב לגבי מי שאינו מאמין בדחז"ל גופא, די"ל דכשם שבעובר ע"ז יש חילוק בין אוחזין מעשה אבותיהן בידיהם או לא, כך י"ל בנדו"ד שאם אוחזין מעשה אבותיהן בידיהם לא הוי כמומר לכל התורה. ור"ל שנחשבים כלבם אנסם לכך וטועים וכתיוק שנשבה. וכידוע רובם של הכופרים בדברי חז"ל בזמנינו ובמקומינו השורש פורה ראש ולענה נעוץ כבר באבותיהם.

ובח' הגר"ז החדשים (סימן פח) כתב חידוש בשם הגר"ח, שיש חילוק בין הי"ג עיקרים לכל התורה כולה, דאף שמי שאינו מאמין באות אחד הרי הוא אפיקורס, מכל מקום בכל התורה כולה אם אינו יודע דבר אחד ואינו מאמין בדבר זה מחוסר ידיעה, אינו אפיקורס, אבל ב"ג עיקרים,

אפיקורס, שהוא חמור מעובר על איסורים בתאורו הרעה, ויש לחוש לזה כשרואין כשאחד עובר על איסור דרבנן תמיד. ע"ש.

ובפרי תואר (יו"ד ק"ט ס"ח) כתב, ומכאן ראייה ברורה לכל מאי דהוינא צוחי על קצת מבני עמנו שבערי אדום שדיברתי עמהם כמה פעמים ואמרו בפירוש שאינם מאמינים בדברי רז"ל, אלא במלתא דלדידהו מסתבר, וגילו לי כי כל בני העיר חושבים כן, ואומרים כן בפיהם, ומעתה הרי הם כגוים גמורים לכל דבריהם, ואין להאמינם כלל, ואין מצטרפין לעשרה ואין מזמנים עליהם. עכ"ל. וקרוב לזה כתב בשו"ת מהרי"א אסאד (חיו"ד סי' ג) דמי שאינו מאמין לדברי רבותינו הוא נקרא אפיקורס ומין וכו', ולא מפני שלבו אנסו בטעות אלא בזדון לבו ומלגלג על דברי חכמים, והוא דומה ממש למומר לחלל שבת ודינן שוה וכו', ע"ש.

וראה עוד בקובץ אגרות החזו"א (ח"ג סימן צב) שכתב: השיטה לעשות את התורה לחלקים שנים, הוראה באיסור והיתר חלק אחד, והוראה בשוק החיים חלק שני, להיות נכנעים להוראות חכמי הדור בחלק הראשון, ולהשאיר לחופש בחירתם בחלק השני, היא השיטה הישנה של ההמינים בירידת היהדות באשכנז, אשר הדיחו את עם ישראל עד שיתערב בגויים ולא נשאר לפליטה. ההפלאה בין הוראת איסור והיתר להוראת הגדרים והגזירות, הפלאה זו היא גילוי פנים בתורה, ומבוזה תלמידי חכמים, ונמנין בין אלו שאין להם חלק לעוה"ב, ונפסלין לעדות. ע"כ. ושם (סי' סא) כתב שאותם חוגים שמכריזים על עצמם שאין חלקם עם הקיצונים, מעידים על עצמם שהם חדלי אמונה בעיקרי הדת לפי כח עיוני ורגש נפשי, רק בחבלי יחוס מה הם מתייחסים אליה.

אלא שמצינו בתשובות מהרי"ל (סי' קצד) שכתב "ושחיטת אפיקורס לא פסלינן אלא במשומד לע"ז פעם א' כו', אבל כל הני אפיקורס ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף שגדול עונו מנשוא, לא מסתברא למיפסל שחיטתו, דדוקא דברים הללו חשוב עליהם דנראה בעיניו דבר קטן וחוצפה בעלמא, ומשו"ה אינו חשוב לעבור על שום עבירה כו' והם אינם יודעים שהקב"ה תובע עלבונם של צורבא מרבנן,

כט. יש אומרים שמחלל שבת בפרהסיא שמתפלל בשבת ומקדש על היין בשבת, ואומר זכר למעשה בראשית, אינו עושה יין נסך במגעו, ויש חולקים. וכל שיש צורך בדבר [כגון מפני השלום וכל כיוצא בזה] אפשר לסמוך על המקילין בזה. (כ"א)

גם אם אינו מאמין רק מחוסר ידיעה הרי הוא אפיקורס. ובה מיושב מה שהשיג הראב"ד (הל' תשובה פ"ג הל"ז) עמ"ש הרמב"ם שם על הטועים בהגשמה, ובהשגות, א"א ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזה במחשבה, לפי מה שראו במקראות וביותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעת. עכ"ל.

מחלל שבת שמתפלל בשבת ומקדש אם עושה יין נסך במגעו

(כ"א) הנה הבן איש חי (פרשת בלק אות טו) כתב, מומר אוסר היין במגעו. ע"כ. וכתב ע"ז מרן אאמו"ר וז"ל: הנה בכלל מומר הוי אפילו לעבירה אחת מה"ת, אם עושה להכעיס, או שמחלל שבת בפרהסיא, אפי' לתיאבון. וזו לשון בה"ג (בהל' שחיטת חולין דף קכו ע"ד): מומר לעבודה זרה, ולחלל שבת בפרהסיא, עושה יין נסך, דלגבי דין מומר, שבת וע"ז כהדדי נינהו. עכ"ל. וע' בפ"י רש"י (חולין ה ס"ע"א) שכתב, דחמיר לן שבת כע"ז, שהעובד ע"ז כופר בהקב"ה, והמחלל שבת כופר במעשיו, ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית. ע"ש.

וע"ע באו"ז ח"א (ס"ס שסו) שהביא להלכה מ"ש בה"ג שמומר לחלל שבת בפרהסיא עושה יין נסך ואסור לאכול משחיטתו. ע"ש. וכ"כ בספר האשכול ח"ג (עמוד קנא). וכ"פ בשו"ת הריב"ש (סימן ד). ובשו"ת הרשב"ץ ח"ג (סימן שיב). וע"ע בשו"ת הרשב"א המיוחסות (סימן קפ). ע"ש.

אולם ראיתי לרעק"א בחידושו ליו"ד שכתב, דלא חשיב מומר אא"כ חילל השבת בפני עשרה ביחד, ואם היו כולם מחללי שבת כמוהו, מי יעיד ע"ז, הלא כולם פסולי עדות. ועוד שאפילו אם היו שם שנים כשרים, הרי לא נעשה בפני עשרה כשרים מישראל. ע"ש. ולכאורה יש לתמוה על דבריו, ממאי דקי"ל שעל ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים יהרג ואל יעבור, וכתב מרן הש"ע ביו"ד (סימן קנ"א) דהיינו כשהוא בפרהסיא דהיינו בפני עשרה מישראל, וכתב ע"ז הש"ך (שם סק"ד) בפני עשרה מישראל, אין ר"ל בפניהם ממש, אלא שידועים מהעבירה, וכן מוכח בש"ס (סנהדרין ע"ד): גבי והא אסתר פרהסיא הוה. ע"כ. וא"כ כל שידעו עשרה מישראל שהוא מחלל שבת, חשיב מחלל שבת בפרהסיא.

ושו"ר בשו"ת רבי אליהו גוטמאכר (חלק אורח חיים סימן טו) שכתב להשיג ע"ד רעק"א הנ"ל, שלא זכר דברי הש"ך הנ"ל, שאם נודע הדבר לעשרה מישראל חשיב פרהסיא, ומכיון שלא הזכירו, העיקר כד' הש"ך. ע"כ.

אולם בשו"ת בנין ציון ח"א (סימן סד) הביא מה שאמרו בגמ' (סנהדרין ע"ד): א"ר יוחנן אין

וע"ע בתשובת הרשב"א שהובאה בב"י (סימן ק"ט, בד"ה כתב הרשב"א בתשובה סימן תל ות"פ), מומר לדבר אחד לתיאבון לא הוי מומר לכל התורה, זולת מומר לע"ז ולחלל שבתות בפרהסיא דהוי כמומר לכל התורה וכו'. ועוד אמרו מפי רבינו יונה בשם חכמי צרפת, כי מומר לע"ז שהולך מעיר לעיר, ובעיר אחת אומר שמאמין בע"ז בפני הגוים, ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי, כיון שאומר לנו שהוא יהודי אינו עושה יין נסך, והטעם לזה, כי הע"ז מילתא דמסתברא שהיא שקר, וכשאומר בפני הגוים שמאמין בה, הוא עושה כן להנאת יצרו הרע, ואינו מאמין בלבו וכו', ומילתא דמסתברא היא. אבל המומר לחלל שבתות בפרהסיא, או שכופר בדברי חז"ל ואינו מאמין בהם, מין הוא, ויינו יין נסך. ומיהו זהו כשמחלל שבת בפרהסיא בפני עשרה. ע"כ. (וע"ע בב"י סימן קכד).

והנה מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חיד"ד סי' ג) כתב, דבעינן שיחלל שבת בפני עשרה מישראל, או שהדבר מפורסם וידוע לו שיתפרסם, ובעינן דוקא שיעידו בפניו, ובפני בית דין, ופשיטא שאם לא העידו עליו כנ"ל, רק ע"פ קול ההמון שנתפשט בלבד, וידוע שהוא מתנהג כרת בכל שאר מצות התורה, ונזהר משאר עבירות התורה, אין לדונו כמומר לאסור יין במגעו, ומה גם כעת בזה"ז שהדור פרוץ מרובה, אין להרחיקם כ"כ ולדחותם בשתי ידיים חלילה, שלא יפקרו טפי, ויותר טוב לקרבם בזרוע, ואף בעל נפש א"צ להחמיר על עצמו, מלשתות יין שנגעו בו מחללי שבתות כאלו שבזה"ז, אם לא העידו בפניהם ובפני ב"ד, שחיללום בפני עשרה מישראל. עכת"ד.

והנה אין להקשות ע"ד מהר"י הנ"ל, ממה שתמהו התוס' חולין (יד.) דהיאך שחיטתו כשרה כיון שהוא מומר לחלל שבת, והרי לא העידו עליו בפני ב"ד, דאיכא למימר בפשיטות שזה נכלל בתירוצם שכ', וי"ל דה"מ בפרהסיא והכא בצינעא.

ובשו"ת ערוגת הבושם (חלק אורח חיים סימן עז) כ' לתמוה ע"ד מהר"י אסאד, שאיך מצאנו ידינו ורגלינו במה שנתחבטו התוס' חולין (יד.), והא לא קבלו עדות בפניו. ע"ש.

ולפי האמור לק"מ. אולם הערוגת הבושם שם חולק בזה להלכה ע"ד מהר"י אסאד. ע"ש.

וכן הגאון בעל שבילי דוד יו"ד (סימן קיט סק"ב) האריך לדחות דברי מהר"י אסאד הנ"ל. ולעומתם ראיתי להגאון מסיגוט בשו"ת אבני צדק (יו"ד סי' ט), שמסכים לדברי מהר"י אסאד הנ"ל, שאינו עושה יי"נ במגעו אא"כ קיבלו עדות בפניו שחילל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל. ע"ש. וכן הסכים בשו"ת פרי השדה ח"א (סי' סב וסי' עא). וכ"כ בשו"ת מלמד להועיל (חאו"ח סימן כט).

גם הגאון מסטמאר בשו"ת זכרון יהודה ח"א (סימן צט) הביא להלכה דברי מהר"י אסאד, וסמך ע"ז להקל, משום דמשתבח בה בסברא זו הגאון אבני צדק. ע"ש. אולם כמה מהאחרונים לא קבלו דעת מהר"י אסאד, וכמבואר בשו"ת פני מבין (חאו"ח סימן צא וצב).

וכן ראיתי עוד בשו"ת לבושי מרדכי ח"א (חאו"ח סי' קיא) שהוכיח מהחת"ס דלא כמהר"י אסאד. ע"ש.

פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם, פשיטא ישראלים בעינן דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל. וכתב, ומכיון דילפינן מקרא דונקדשתי, ומהכא ילפינן שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, והתם בעינן שיהיו ביחד, ולא כשבאו והלכו זה אחר זה. א"כ פשוט שגם לענין חילול שבת בפרהסיא, אינו אלא כשעושה בפני עשרה מישראל כשהם ביחד. והא דאמרינן גבי אסתר פרהסיא הוה, זהו רק בדין גילוי עריות, שכל שתיאגנס בפני עשרה שיודעים בודאי שתיבעל אפילו לא נבעלה בפניהם, חשיב פרהסיא, וכמו שמצינו לגבי קידושי ביאה, שכל שרואים עדים את היחוד לשם ביאה, הוה קידושין. אבל בשאר עבירות אפשר שגם הש"ך מודה דלא חשיב פרהסיא אלא בעשרה מישראל ביחד שנקראו עדה. ע"כ. ואפשר שכן הוא דעת רעק"א.

אולם בשו"ת התשב"ץ ח"א (סימן קנח). מוכח שאף לגבי שאר עבירות כל שהדבר ידוע לעשרה מישראל חשיב פרהסיא, כמו שאמרו והא אסתר פרהסיא הוה וכו'. ע"ש. ומוכח שאין חילוק בזה בין עריות לשאר עבירות. וע' בשו"ת אמרי אש (חאה"ע סימן יד). ובשו"ת מהר"ם שיק (חאה"ע סימן לו).

וע' בשו"ת עמודי אש (סימן טז אות ד) שכתב, שאף על פי שהכרתי ופילתי כ' דהא דקי"ל מחלל שבת בפרהסיא הוה כעכו"ם, לאו דוקא בפני עשרה, ואפשר שה"ה לענין יין נסך. והשערי דעה (סימן ב סק"א) תמה עליו, שהרי הב"י (סימן קיט) הביא בשם הרשב"א בתשובה שצריך דוקא עשרה, וי"ל דדוקא לגבי איסור יין נסך בעינן שיהיה בפני עשרה, משא"כ לענין שחיטה. וא"כ י"ל שגם הכו"פ מודה שצריך שיחלל בפני עשרה מישראל. ועוד י"ל שהכו"פ כתב דבריו שם לדעת הרמב"ם, וי"ל דס"ל שהרמב"ם חולק על הרשב"א וס"ל דלא בעינן בפני עשרה ממש. ומיהו כיון דהוי מחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א יש להקל בדין יין נסך דהוי מדרבנן, דבעינן דוקא בפני עשרה. ע"ש.

וע' בשו"ת רב פעלים ח"ג (חלק אורח חיים סי' יב) שהביא דברי הבנין ציון הנ"ל, וכתב, שעדיין אין הדבר ברור אי סגי בידיעה של עשרה מישראל, או שמא צריך בפניהם ממש, ומיהו גברא רבה אמר מילתא, יש לסמוך עליו בחילול שבת דרבנן, כגון בחילול שבת במקח וממכר, שיותר להעלותו לס"ת ולצרפו למנין עשרה. ע"ש.

וע"ע בשו"ת לבושי מרדכי במה"ת (חאו"ח סי' ט) שכתב, שכתשו' אבני צדק (אה"ע סי' ז) הביא דברי השבילי דוד שחולק על מהר"י אסאד, והסכים עמו בדברים שהם מדאורייתא, אבל בדרבנן עומד הוא בסברתו לסמוך ע"ד המהר"י אסאד. ע"ש. (וא"כ בסתם יינם דהוי מדרבנן אפשר להקל.)

גם בנוגע לדברי התורת חיים דבעינן שיחלל שבת לפני אדם גדול, כ' בשו"ת פני מבין (חלק אורח חיים סימן מ) שקשה לסמוך ע"ז במגע יינם. ע"ש. וכ"כ בס' טהרת המים (מע' פ אות כב) דבמומר לחלל שבת באיסור דאורייתא אין להקל על פי סמך זה. ע"ש. וע' בס' מנחת אלעזר ח"ב (דע"ו ע"ד).

ומכל מקום נלע"ד שיש להורות בזה כמ"ש בשו"ת אורי וישעי (ס"ס ק), שאם הוא מחלל שבת להכעיס ודאי שיש לאסור מגעו מטעם קנס, אבל אם נראה שעושה הדבר מטעם הכרחי ע"ד פגעי הזמן וכדומה, יש להקל עליו ולא להחמיר, שכדאים הם הפוסקים האחרונים המקילים בזה לסמוך עליהם בשע"ד. וכ"נ ברור להלכה ולמעשה. ע"כ. והוא ג"כ כעין דברי הפרי השדה הנ"ל, שמיקל בזה כשנזהרים בשאר מצות ולא פרקו עול לגמרי. [ומ"ש הרב אורי וישעי דהיינו מטעם קנס, כ"כ בשו"ת חת"ס (חיו"ד סימן קכ). וע"ע בשו"ת מנחת יחיאל (סימן קה). ע"ש.]

ובשו"ת בנין ציון החדשות (סימן נג) כתב, שאף על פי שמעיקר הדין מומר לחלל שבת עושה יין נסך במגעו, מכל מקום לפושעי ישראל שבזמנינו שיש בהם שמתפללים תפלת שבת ומקדשים קידוש היום, ואח"כ הולכים ומחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, י"ל שהרי כל הטעם שהמחלל שבת הוא כעכו"ם, מפני שכופר במעשה בראשית, ואילו אלו הרי הם מודים בפה מלא בתפלתם ובדברי הקידוש שלהם, ומעידים על מעשה בראשית. עכת"ד.

וכמה מרבני האחרונים הסכימו לדינא לדברי הבנין ציון הנ"ל, ומהם מהר"י שמעלקיס בשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד (בקונט' אחרון סימן כג. וראה"ע ח"ב סימן סה). וכן המהרש"ם בתשובה ח"א (סימן קכא) הביא להלכה דברי הבנין ציון. ע"ש. וכן ראיתי בשו"ת הרב"ז שפראן ח"ג (סימן קיא) שהביא דברי הבנין ציון להסתמך עליו בזה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת לב אברהם (סימן יח). ע"ש.

והגאון בעל שדי חמד (במערכת מ' כלל פו) הביא ג"כ

דברי הבנין ציון להלכה, וכתב שדבריו נכונים, והכל לפי ראות עיני המורה. ע"כ.

וראיתי בשו"ת מורשת משה להגר"מ קליערס (חלק אורח חיים ס"ס ו) שהביא מ"ש הבנין ציון הנ"ל, וכתב לפקפק על דבריו, שאף על פי שרש"י (חולין ה.) כתב הטעם שהמחלל שבת הוא ככופר במעשה בראשית, אחר שקבעו חז"ל דהוי מומר, לא נוכל להביט על תפלתו וקידוש היום שלו וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סימן עד) שכתב לדחות דברי הבנין ציון הנ"ל, וכבר השבתי על דבריו בשו"ת יביע אומר ח"א (חיו"ד סימן יא אות טז והלאה). ע"ש. [וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"ה (בקונטרס שירי מנחה דף ה סע"א) שהביא דברי הרה"ג מהר"ר דוד שלמה מאודיסא שבנה יסוד גדול להקל על סמך דברי הרב בנין ציון, אך כתב שם לדחותו בשתי ידיים. ע"ש. גם הביא שם (דף ה:) מ"ש בשו"ת אבני צדק (חיו"ד סי' קנב) שמצדיק את דברי המהר"י אסאד. והביא סמוכים לזה מד' החת"ס (חיו"ד סי' יא). וכתב שהמעין בחת"ס שם יראה שאין ראיה כלל וכו'. ע"ש. ומכל מקום רבו האחרונים שסמכו ידיהם ע"ד הבנין ציון. וכו"ל.]

הילכך לדינא בודאי שיש להסתמך על הרב בנין ציון דמסתבר טעמיה. וע' בשו"ת מלמד להועיל (חיו"ד סי' נב) שכתב, ושמעתי מפי הרה"ג רבי משולם זלמן הכהן שראה בשו"ת שואל ומשיב שיהודי אמריקא המחללים שבת הם כתינוק שנשבה לבין הגוים, ואין נידונים כמומרים לכל התורה, וכן במקצת עיירות באשכנז שכולם מחללים שבת הדין כן. וכמ"ש בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן כג) שאם מתפללים תפלת שבת ומקדשים קידוש היום, לא נחשבים כגוים. ע"ש.

והגאון מסטמאר בשו"ת זכרון יהודה ח"א (סימן צט) הביא ראיה להקל, ממ"ש מרן הב"י באורח חיים (סי' שפה) שלדעת הרמב"ם אין הקראים חשובים כעוברים על התורה במזיד, שמעשה אבותיהם בידיהם, והוו כתינוק הנשבה בין הגוים, וכן המומרים לחלל שבת מעמינו לא גריעי מהם, וגם הם חשובים כתינוק שנשבה בין הגוים.

וכן הביא ראיה זו הגאון רבי משה רוטמאן בשו"ת ברוך השם (חיו"ד סי' עז אות ב), וכתב, שמכאן ראיה ברורה להקל במחללי שבת בפרהסיא

ס"ח), ובש"ך (שם ס"ק טו). וע' בב"י (סימן קכג) בשם כל הפוסקים שעיקר איסור יינם משום בנותיהם שלא יבא להתחתן עמהם, ולא שייך זה בישראל המחלל שבתות. עכת"ד.

ותמיהני איך נעלמו מעינו הבדולח דברי מרן הב"י (סימן ק"ט) בשם הרשב"א שהמחלל שבתות בפרהסיא אוסר היין במגעו. (וכ"כ בה"ג והאשכול והאר"ז). וכ"כ בשו"ת המבי"ט ח"ב (סימן לח). שהקראים שמחללים את המועדות הרי הם כאילו מחללים את השבתות, כדאייתא בתורת כהנים פר' אמור. ויינם יין נסך כעכו"ם. ע"כ. וכ"כ בשו"ת אהל יעקב להגאון מהריק"ש (ר"ס לג), ובשו"ת הרדב"ז ח"ב (סימן תשצו).

וע"ע בפתחי תשובה (סימן קכד סק"א) שהביא מ"ש החתם סופר (סימן קכ) שנשאל בדין ישראל שדרך יין, והעידו עליו שני עדים שחילל שבת, וכתב שהואיל ונתברר לנו שהוא רשע ראוי שלא להאמינו על איסורים, אבל לומר שיהיה אותו יין כדין יין נסך, על שחילל שבת לא ידענא. כי לא הזכיר מר שהיו שם עשרה מישראל, שאל"כ לא מקרי מחלל שבת "בפרהסיא" וכו'. ע"ש.

וגם בספר חתם סופר על יו"ד (לונדון תשט"ו, סימן קכד סק"ד) כתב, נ"ל דלא קי"ל כרבינו יונה במ"ש המחלל שבת בפרהסיא עושה יין נסך, דנהי דהוה מומר לכל התורה שאינו בר זביחה וכו', מכל מקום לענין יין נסך, כיון שלא ראינוהו עובד ע"ז, אין ביינו משום יין נסך, דלא יהא אלא כגוי שאינו עובד ע"ז שאין יינו יין נסך אלא לענין שתיה, משום בנותיהם, וזה לא שייך בישראל מחלל שבת, שהרי בתו מותרת, ומש"ה לא הביאו מרן בש"ע. ע"כ. ולא זכר שר שבה"ג והאשכול והאר"ז כתבו דין זה, וידוע ג"כ שדברי בה"ג דברי קבלה הם. והם תנאי דמסייעי לרבינו יונה. וכ"כ גדולי האחרונים הרדב"ז והמבי"ט, ומהריק"ש. ומ"ש שהלא איסור סתם יינם, הוא משום בנותיהם, ולא שייך דבר זה בישראל מחלל שבת, י"ל שמכל מקום קנסו חכמים אותו לעשותו כעכו"ם שמנסך היין, וכמ"ש בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סימן קכ). ע"ש.

מחלל שבת שעירה יין מתוך צלוחית לכוס, אין לאסור מה שנשאר בתוך הצלוחית

שנאסר מה שבתוך הכוס משום יין נסך, מכל מקום אין לאסור מה שנשאר בתוך הצלוחית

בזמנינו שאין מנסכים היין במגעם. ע"כ. וכן הרב בנין ציון הביא ראיה זו מהב"י. ע"ש.

והנה כל הטעם שהמחלל שבת "בפרהסיא" חשוב מומר לכל התורה, ודינו כעכו"ם, הוא מפני שעושה מעשהו בריש גלי ובחוצפה יתרה קבל עם ועדה, וזה היה בזמן שכל העדה כולם קדושים שומרי תורה ומצות, אבל בזה"ז אשר פשתה המשפחת, והופקר איסור חילול שבת בעיניהם בראש כל חוצות, ולא שמיע להו איסורא כלל, אין ע"ז דין מומר לכל התורה כולה, וכמ"ש בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סימן מג). ע"ש. וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל ח"ג (סימן רטז ד"ה אך).

וכ"כ בשו"ת זקן אהרן וואלקין ח"א (אר"ה ס"י יב, חיו"ד סימן נה) להקל מהטעם הנ"ל. וכתב, לפיכך צריך להיות מתון ביותר בענינים אלה שלא לדחות אבן אחר הנופל, וכמו שאמרו חז"ל (סוטה מז). שמאל דוחה וימין מקרבת.

ועוד יש לצרף מ"ש בשו"ת נחלה לישראל (סימן ו) שכיון שעברו עבירה זו ושנו בה נעשית להם כהיתר, וחשיבי שוגגים. ע"ש.

וע' בשו"ת לב אברהם (סימן יח) הנ"ל, שכתב ג"כ שאלה המחללים שבת שבימינו הוה תינוקות שנשבו בין הגויים, שיש לקרבם ולצרפם למנין, ורב גדול העיד לפני, כי בשיקגו היה איש יהודי שהיתה חנותו פתוחה בשבת ובא לבית מדרשו, וביקש לעלות לס"ת כי היה לו יאר צייט, והרב צוהו להעלותו בין העולים הנוספים, והיו חרדים שערערו אחריו, וסופו של דבר התקרב האיש הזה ונעשה בעל תשובה, ונעשה הוא ובני ביתו שומרים תורה ומצות, וכמה גדולים דברי חכמים שאמרו לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת. וכל ערום יעשה בדעת. עכת"ד.

ותבט עיני בשו"ת מהר"י אשכנזי (חיו"ד סימן טז) שכתב להרב השואל, ע"ד שאלתו בישראל המחלל שבתות בפרהסיא אם עושה יין נסך במגעו, יפה הורה כת"ר להקל, הואיל וניסוך היין לא תליא בהא דאמרינן דהוי מומר לכל התורה כולה שאינו נאמן, וכמ"ש בש"ע יו"ד (סימן ק"ט ס"ז). אבל לא לנסך יין במגעו. וע' ביו"ד (סימן קכד

ודע שמומר לחלל שבת בפרהסיא שעירה יין מתוך צלוחית לתוך הכוס, אף על פי

שעירה ממנה. וכדגרסינן בע"ז (עב): המערה מחבית לבור, קילוח היורד משפת חבית ולמטה אסור, ואוקמה רב ששת בעכו"ם המערה דאתי מכחו, ופריך, אי הכי גווא דחביתא נמי מתסר, ומשני, כחו דעכו"ם מדרבנן הוא דאסור, ההוא דנפק לבראי גזרו ביה רבנן, ההוא דלגואי לא גזרו ביה רבנן. וכתב רש"י, והלכה כרב ששת שאין אדם חלוק עליו, ולפיכך אם שפך העכו"ם מן הכלי, מותר מה שנשאר בכלי. עכ"ל.

וכן כתבו התוס' שם וז"ל: מכאן שאם היה יין כשר בתוך כלי אחד ונטל העכו"ם את הכלי מבחוץ ושפך מן היין לחוץ ולא נגע ביין, מה שנפל חוץ לכלי אסור, אבל מה שבתוך הכלי מותר, כדאמרי' הכא דלגואי לא גזרו רבנן. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש והמרדכי שם.

ומבואר מזה שגם למ"ד ניצוק חיבור אין לאסור הנשאר בכלי מטעם ניצוק, משום דכחו בעכו"ם אינו אלא מדרבנן, ולהכי לא אסרו בו משום ניצוק. ורק בשופך לתוך יין נסך או עכ"פ סתם יינם שנאסר כבר בידיהם, יש לאסור משום ניצוק, משא"כ כאן שכל האיסור משום כחו.

וכן הסביר הר"ן שם וז"ל: ולפ"ז צ"ל קל הוא שהקילו חכמים בכחו של עכו"ם שלא יאסור מה שנשאר בחבית משום ניצוק, אף על גב דקי"ל ניצוק חיבור. ע"כ. וכ"כ הריטב"א שם. וכ"פ הראב"ן (סימן שה).

והרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ה' שער ה' דקנ"א ע"ב) כ', פרש"י שהלכה כרב ששת דלא אשכחן מאן דפליג עליה, וכן דעת גדולי הרבנים הצרפתים. וכ"כ בעל המאור, אבל הראב"ד כ' דהא דתרגם רב ששת בעכו"ם המערה היינו למ"ד ניצוק לא הוי חיבור, אבל לדידן דקי"ל ניצוק חיבור גם מה שנשאר בפנים אסור. ואפשר שדעת רש"י ושאר המתירים לומר דכחו של עכו"ם קל הוא שהקילו בו חכמים לומר שאינו עושה ניצוק בשפיכתו. ונראין דברי הראב"ד. ע"כ. וכ"כ רבינו המאירי ע"ז שם. ע"ש.

וז"ל הרמב"ם (כפ"ב מה' מאכלות אסורות ה"ב) נטל עכו"ם כלי של יין והגביהו ויצק היין אע"פ שלא שכשך נאסר שהרי בא היין מכחו, הגביהו ולא שכשך ולא נגע מותר. ע"כ. וכ' מרן הכ"מ שם, שאף שהרא"ש והמרדכי התירו היין הנשאר

בכלי אף בשתיה, וכ"כ הר"ן לדעת רש"י ותוס', אבל הראב"ד והרשב"א אסרוהו משום ניצוק, וכ"ד רבינו, וכמ"ש רבינו ירוחם, דלהכי לא כ' רבינו בפירוש והיין הנשאר בכלי מותר, משמע שדינו כדין ניצוק שכתב לקמן בפרק זה. ע"כ.

ומרן הש"ע ביו"ד (ר"ס קכה) כ', נטל עכו"ם כלי של יין והגביהו ויצא היין אף על פי שלא שכשך נאסר בשתיה, שהרי היין בא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור ג"כ משום ניצוק. הגה, וי"א דלא אסרינן ניצוק בכחו של עכו"ם. ומכל מקום יש להחמיר אם לא בהפסד מרובה. ע"כ.

ואולם בסימן קכו (ס"ה) כ', מרן, המערה יין לתוך כלי של עכו"ם שלא הודח ואין בו משקה טופח, את שעירה בו אסור בשתיה, ואת שעירה ממנו מותר אפילו בשתיה. ע"כ. וכ' הש"ך דה"ט שלא אמרו ניצוק חיבור אלא המערה לתוך יין נסך האסור בהנאה. וכ"כ הרשב"א ורבינו ירוחם. ע"כ. ולפ"ז גם לעיל בסימן קכה ס"א, כיון שאין איסור בכחו של עכו"ם אלא בשתיה, הי"ל למרן להתיר הנשאר בכלי אף בשתיה, ולמה אסר הנשאר משום ניצוק. וכבר עמד בזה הש"ך בר"ס קכ"ה, והניח בצ"ע.

ואפשר דה"ט דמרן בסימן קכה שאסר גם הנשאר, משום שרבים חולקים ואוסרים מה שיצא לחוץ גם בהנאה. וכמ"ש התוס' ע"ז (נח: ד"ה אלא), ושם (ס. ד"ה עכו"ם), ושכ"ה דעת רש"י. וכ"כ המאירי (ע"ז עב:). ובערך השלחן (ר"ס קכה) הביא, שכ"ד הרמב"ם, וכ"כ הראב"ד בשו"ת תמים דעים (סימן קיג). והסמ"ג (דנ"ה ע"ד). והראב"ן (סימן שז) ורבינו ירוחם. וכ"פ הרדב"ז בח"ג (סימן תנג).

ואף שמרן התיר בהנאה, ה"ט שמכיון שאיסור דרבנן הוא יש לסמוך על ר"ת והרא"ש והר"ן שהתירו, אולם זהו רק לענין הנאה, שהתורה חסה על ממונם של ישראל, אבל לענין הנשאר בכלי אין להתירו בשתיה, דחיישינן להאוסרים את היוצא בהנאה, וא"כ הר"ל ניצוק חיבור.

וע' בהגהות מהריק"ש (סימן קכד ס"ד) שהרגיש בסתירת ד' מרן הש"ע שם (שמתיר הנשאר בחבית), למ"ש בר"ס קכ"ה (שאוסר בשתיה), וכ' לחלק בין הגביה הכלי כהיא דסימן קכה, להוצאת הברזא שבחבית.

וע"ע בהגהות מהריק"ש סימן קכה ס"ח, על מ"ש

הרמב"ם (פרק יב ה"ב), נטל הגוי כלי של יין והגביהו ויצק יין ממנו לכוס, אע"פ שלא שכשך, נאסר היין שבכוס. שהרי בא היין מכחו. וכתב ע"ז מרן, דמוכח ששכשוך אינו נענוע כל שהוא, דאם איתא דנענוע כל שהוא הוא שכשוך, כיון שיצק הרי שכשך, שעל כרחו הוא מנענע היין בשעה שיוצק, ואיך כתב "אף על פי שלא שכשך". וכן נראה מפירוש רש"י (ע"ז נט: ד"ה וברצוה לחביהא). ע"ש.

והחת"ם בחידושו על יו"ד (סימן קנד ס"ק יב) כתב, שהגבהת הכלי של היין אליבא דהרמב"ם אינו אלא נענוע בעלמא, ואנן בעינן שכשוך גמור. ושכשוך ע"י הורקה מן הכלי של היין מקרי שכשוך כל דהו, שכל רצונו לשפוך יין ולהוריקו לכלי. ולד' הפוסקים דלא בעי שכשוך גדול, צ"ל דשרי שכשוך בכלי אפילו בהגבהתו. ע"ש.

ועב"פ גם לפמ"ש"כ ליישב דה"ט דמרן (סימן קנה) שאסור מה שנשאר בכלי בשתיה מדין ניצוק, מפני שחושש להרבה פוסקים שאוסרים את היוצא לחוץ גם בהנאה, לפ"ז בישמעאל שאינו אוסר במגעו אלא בשתיה, וכמ"ש הרמב"ם (פי"א מהמ"א הי"ז), ומרן הש"ע (סימן קנד ס"ו), וכן המנהג בירושלים, כמ"ש בשו"ת נחפה בכסף ח"ב (חיו"ד ס"ס ד) ובשו"ת קול אליהו ח"א (חיו"ד סימן כג). ע"ש. (ושלא כמו שצידד בזה מרן החיד"א בשו"ב סימן קנג סק"א. ועיין בס' כף החיים ח"ב סימן קיז ס"ק עט. ע"ש.)

ואפילו לדעת הסוברים שסתם יינם של ישמעאלים אסור בהנאה, כ' הרשב"ץ בח"ב (ס"ס מח) שידודו להתיר במגע ישמעאל ביין שלנו שמותר בהנאה. ע"ש. לפ"ז אם עירה ישמעאל מצלוחית יין לתוך כוס, ודאי שהנשאר בצלוחית מותר, שכל שאינו אוסר אלא בשתיה אינו אוסר ניצוק, כמ"ש מרן (בס"י קכו ס"ה). ומה שאסר (בר"ס קנה) את הנשאר בכלי, מייירי בעכו"ם, דהיינו ערל שעובד ע"ז.

וכן ראיתי בשו"ת פאת נגב (דק"ז ע"ג) שכתב וז"ל: מעשה בא לידי בגוי ישמעאל ששתה כוס יין ולא הדיחו הכוס ונשאר טופח ע"מ להטפוח, ואח"כ הוריקו מצלוחית אחת לכוס, ולשאול הגיעו, אם נאסר מה שבצלוחית משום ניצוק כיון שמה שנשפך לכוס נאסר משום מגע גוי. והתירתי היין. עכ"ל. וטעמו נראה כמ"ש"כ. ואף על פי ש"ל דה"ט מפני שמסתמא יש ששים בצלוחית כנגד המשקה הטופח שבכוס, ונודע מ"ש מרן הש"ע (סי

מרן: גוי שמערה מכלי שבידו לכלי שביד ישראל, היוצא אסור בשתיה, וכ' ע"ז, ולפי מה שפסק בראש הסימן שאם הגביה הכלי אסור מה שנשאר משום ניצוק, גם כאן הי"ל לאסור מה שנשאר ג"כ, אלא שזה שכתב כאן הוא כדעת החולקים שם וס"ל דבכחו לא גזרו משום ניצוק. ע"כ. ולפ"ז גם מ"ש בסימן קכו ס"ה אזיל בשיטת החולקים הנ"ל, והלכה כמשנה אחרונה.

ומיהו בשו"ת תפארת אדם (סימן לד) תירץ כמ"ש דשאני ההיא דר"ס קכ"ה שרבים אוסרים גם בהנאה מה שעירה לחוץ. ע"ש. ולכאורה אכתי הי"ל למרן הש"ע להקל משום ס"ס, שעצם דין ניצוק חיבור שנוי במחלוקת שרבינו תם וגדולי הצרפתים מתירים ופוסקים שניצוק אינו חיבור לענין יי"נ. וכתב באו"ז ע"ז (סימן ריח) שכ"כ רב פלטוי גאון להקל בניצוק. וכ' הרא"ש (פ"ה דע"ז ס"ס כו) שראיות ר"ת נכוחות וברורות, אלא שהגאונים ורש"י פסקו שניצוק חיבור, וכן דעת הר"ף והרמב"ם, ומהר"ם היה נוהג ע"פ גדולי צרפת להתיר בהפסד מרובה ניצוק, כגון שמשך מן החבית לכלי שיש בו יין נסך, משא"כ בהפסד מועט. ע"כ. (וכ"ה בתשובת מהר"ם שבס' תשובות בעלי התוספות, נידורק תשי"ד, סימן ג). וכ"פ מרן הש"ע (סימן קכו ס"ב) להתיר במקום הפסד מרובה.

וא"כ י"ל ס"ס, שמא הלכה כמ"ד ניצוק אינו חיבור, ואת"ל חיבור, שמא בכחו לא גזרו לאסור בניצוק. ואין לומר דס"ל למרן שהואיל ורוה"פ אוסרים בניצוק, לא חשיב ספק כלל, שהרי מכיון שהתיר בהפסד מרובה ע"כ דס"ל שסברא זו לא נדחית מהלכה. וכמ"ש הרמ"א בהקדמה לס' תורת חטאת, שבכל מקום שכי' להקל בהפסד מרובה, ה"ט משום שההיתר נראה יותר אליבא דהלכתא, אלא שהאחרונים החמירו בדבר, ובמקום הפ"מ יש להעמיד הדבר על דינו. וכ"ה בשו"ת עטרת חכמים (חיו"ד ר"ס ה). ע"ש. ומכיון שרבים מקילים בכחו שלא לאסור הנשאר מדין ניצוק, כיון שכל האיסור של כחו אינו אלא מדרבנן, הו"ל ס"ס ולקולא. וכבר הסכימו האחרונים שא"צ ס"ס המתהפך. וצ"ע.

ודע שאין לומר שבהגבהת הצלוחית כדי ליצוק ממנה נחשב כדין שכשוך ביין, לאסור היין שבתוכה, שהרי מרן הב"י (סימן קנד) הביא מ"ש

ויאמר יצחק בן ואליד (חיד"ד סי' צט). ובשו"ת רב פעלים ח"א (חיד"ד סי' כח). ובשו"ת ישיב משה (סי' רג). ועוד אחרונים. (וע' בשו"ת זרע אמת ח"ב סי' מא, וח"ג סי' קב). משא"כ ישמעאל שמעיקר הדין אינו אוסר אלא בשתיה, וכמ"ש הרמב"ם ומרן. וכ"כ המשחא דרבנותא הנ"ל.

והלום ראיתי בערך השלחן (סימן קכו סק"י), שהביא דברי הרב בית יהודה הנ"ל, וכתב עליו, וליתא, דכיון שכחו של גוי עובד ע"ז אינו אוסר אלא בשתיה, כמו שפסק מרן ר"ס קכ"ה, ודאי דכח ישמעאל מותר אף בשתיה, שכל מקום שגוי עובד ע"ז אינו אוסר אלא בשתיה, בישמעאל מותר, וכמו שכתבנו לעיל (סימן קכד ס"ק כו). ע"כ. ושם בסימן קכד ס"ק כו הוכיח כן בין השאר, מד' הרדב"ז ח"ג (סי' תנג), שכ', ולענין כחו של ישמעאל אם אוסר היין בשתיה, דבר ברור הוא שאוסר, כיון שגוי העובד ע"ז כחו אוסר היין בהנאה (כצ"ל) וכו'. ולפ"ז לפי מה שפסק מרן שכחו של גוי עובד ע"ז אינו אוסר אלא בשתיה, ודאי דכח ישמעאל מותר אפילו בשתיה. וכ"נ עיקר לסמוך על הפוסקים המתירים ומרן הש"ע לענין ישמעאל שכחו מותר אף בשתיה. ע"כ.

ואולם בשו"ת תפארת אדם (סימן לד) כ', דאף על גב דקי"ל דכל היכא שבגוי עובד ע"ז אינו אוסר אלא בשתיה, בישמעאל מותר אפילו בשתיה (וכמ"ש מרן הש"ע סימן קכד ס"ח), מכל מקום אין להתיר כח גוי ישמעאל בשתיה, כיון דלגבי הניצוק דיינין ליה כעובד ע"ז כאילו היה איסור הנאה, ה"נ לגבי כח ישמעאל. ע"ש.

ובזה ניחא דברי מהר"י עייאש הנ"ל. ודיינו להתיר בשתיה הניצוק גופיה גבי גוי ישמעאל, אבל לא להתיר בשתיה מה שיצא לחוץ ע"י כחו.

גם ראיתי למהר"א אלקלעי בס' זכור לאברהם ח"א (דר"מ ע"ב), שהביא מ"ש הרב אהל יוסף לאסור ניצוק בגוי ישמעאל, והשיג עליו שכל סמיכתו מפני שחשב שסתם יינו של ישמעאל אוסר בהנאה, ליתא, דאנן קי"ל כהרמב"ם ומרן שסתם יינו של ישמעאל מותר בהנאה ואינו אוסר אלא בשתיה, וממילא לא שייך בגוי ישמעאל דין ניצוק חיבור כמבואר באחרונים סימן קכו. ע"כ. והניף ידו שנית באורך וברוחב כיד ה' הטובה עליו בספרו שו"ת חסד לאברהם (חיד"ד סימן כח)

קלד ס"ב) שכל יין שאינו אסור אלא בשתיה אינו אוסר אלא בששים. ע"ש. וכן הורה בשו"ת בית דוד (חיד"ד סי' עב). ע"ש. וכן ראיתי אח"כ למהר"א פרץ בס' אבני שהם (דף פ ע"ג) שהסביר טעמו של הפאת נגב משום דבטל בס'. ע"ש.

ואולם מצאתי למהר"ש אלפסי במשחא דרבנותא ח"ב (דע"ז ע"ד) שהעלה להלכה דבישמעאל שאינו אוסר אלא בשתיה לא גזרו בו משום ניצוק חיבור, ועדיף מההיא (דסימן קכד ס"ד). ומ"ש הש"ך (בסימן קכו סק"ט) דאף על גב דכל מגען וסתם יינם בזה"ז מותר בהנאה, לפ"ד הרמ"א (ר"ס קג), אפ"ה אמרי' ניצוק חיבור, כיון שמן הדין היה אסור בהנאה. ע"כ. התם מיירי בעובדי ע"ז, אלא שאינם מנסכים, אבל בישמעאל שאינו עובד ע"ז מן הדין אינו אוסר אלא בשתיה, וממילא אין הניצוק של מגעו אוסר. עכת"ד. וכן מתבאר בביאורי הגר"א (סימן קכו סק"ט) בשם הרשב"א בתורת הבית. ע"ש.

גם הלום מצאתי בשו"ת בית יהודה ח"ב (סימן קטז דקפ"ב סע"ד) שכ' ליישב סתירת ד' מרן (מסימן קכה ס"א לסימן קכו ס"ח), דשאני ההיא דסימן קכ"ה שרבים אוסרים היוצא מן הכלי גם בהנאה, אלא שפסק להקל כד' המתירים, ולכך בנשאר בכלי אזלינן בתר עיקר הדין שיש בו משום ניצוק חיבור, ולפ"ז מוכח דישמעאל שאינו אוסר במגעו אלא בשתיה, מצד הדין, יש להקל במה שנשאר בכלי אפי' בשתיה. ואע"פ שכ' הש"ך (סי' קכו סק"ט) שגם בזה"ז הנאסר משום מגען אית ביה תורת ניצוק, אף שאינו אסור בהנאה, מ"מ בדבר שלא נאסר אלא משום כחו, נראה פשוט להתיר בו ניצוק לכ"ע. ומ"ש הרמ"א בר"ס קכ"ה להחמיר בניצוק שלא בהפסד מרובה היינו בעובדי ע"ז, דאיירי בהו הש"ע, אבל בישמעאל פשיטא דמותר גם שלא במקום הפסד. וכ"כ הש"ך (סי' קכה סק"ב). עכת"ד. ותעלזנה כליותי שכינתתי לדעתו הרמה.

אכן מה שהעיר מהש"ך (סי' קכו סק"ט) יותר היל"ל דשאני התם בעובדי ע"ז שמצד הדין הי"ל לאסור בהנאה גם בזה"ז, וכמ"ש מרן (ר"ס קג). וכן מנהגינו, שקבלנו הוראות מרן, וכמ"ש החקרי לב ח"א מיו"ד (סי' קעב). ע"ש. ובחקרי לב (ח"א מיו"ד ס"ס קצט) הוסיף בשם מהריב"ל שכן נהגו בכל תפוצות ישראל. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מקור ברוך (סי' לו) שכן פשט המנהג. ע"ש. וכ"כ בשו"ת

לחזק דבריו ביתר שאת, שאין דין ניצוק חיבור שייך בישמעאל. ע"ש.

וכן מצאתי עוד בשו"ת משנת ר' אליעזר די טולידו ח"ב (חיד"ד סי' ט) שג"כ פסק שבגוי ישמעאל לא שייך דין ניצוק חיבור, והנשאר בכלי העליון מותר אף בשתיה, ואפילו אי נימא ניצוק חיבור בכוס טופח ע"מ להטפח אינו אוסר היין שבצלוחית שבודאי יש ס' בצלוחית נגד המשקה הטופח. וכ"כ בפשיטות הפאת נגב, ובודאי שמרוב פשיטותו לא הראה לנו מנין כחא דהיתרא שלו. עכת"ד.

ותפוס לשון ראשון דלא שייך בגוי ישמעאל דין ניצוק חיבור, וכדעת כל הנך רבוותא דלעיל.

וראיתי בשו"ת ישמח לב גאגין (חיד"ד סי' יג) שנשאל בדין זה מהרה"ג ר' מסעוד הכהן ז"ל, והרה"ג השואל העלה להתיר, והסתמך ע"ד מרן הש"ע (סי' קכו ס"ה) שהיא משנה אחרונה, שכל שאינו אוסר אלא בשתיה אין בו דין ניצוק כלל. ושכ"כ האחרונים. ורמזו לדי' הש"ך הנ"ל. אך הרב המחבר שם עמד וימודד ארש והשיב על דבריו והעלה להחמיר. ע"ש. ולדידי צדק הרה"ג השואל הנ"ל שיצא בכחא דהיתרא. וסיוע לדבריו מהאחרונים הנ"ל.

וכן מצאתי בשו"ת שער אשר (להגאון ר' אשר קובו חיד"ד סי' ד) שהאריך למעניתו בזה, וג"כ העלה להקל, ע"פ הכלל הנ"ל שכל שאוסר בשתיה בלבד אין בו דין ניצוק חיבור. כההיא דסימן קכו (ס"ה). ושכן העלה בשו"ת תורת חסד (סימן טו). ושוב הביא מ"ש הרב בית יהודה ח"ב (סימן קטז) להתיר מטעם דהוי כחו, וכ' שאין צורך בכך, ואפילו לדי' הש"ך מודה בישמעאל שאינו עובד ע"ז. וכי. ע"ש. וכן עיקר להתיר. ומה גם דאיכא תלתא ספיקי לקולא, שמא הלכה כמ"ד ניצוק אינו חיבור, ושמא לא אוסר ניצוק בכחו שאינו אלא מדרבנן, ושמא בישמעאל מיהא יש להקל בניצוק של כחו. ולכן יש להקל להתיר בשתיה מה שנשאר בצלוחית העליונה. (ולדעת ערך השלחן יש להתיר בשתיה גם מה שיצק לתוך הכוס, משום שלא גזרו דין כחו בישמעאל. ומיהו אין דעת שאר האחרונים להתיר אלא הניצוק.)

ויש לצרף לסניף דעת רבינו ישעיה הראשון בתוס' רי"ד (ע"ז נג), שהביא מ"ש רב צמח גאון, שמגע ישמעאל ביין שלנו מותר בהנאה כיון שאין

דרכם לנסך, אבל בשתיה אסור, דלא גרע מתינוק גוי שאוסר במגעו בשתיה. וכ' ע"ז, ואינו נראה לי, דשאני תינוק גוי שכשהוא יהיה גדול מנסך, אבל ישמעאל שאינו מנסך כלל למה אסור מגעו כלל, ומיהו יינו אסור משום חתנות, אבל מגעו מותר. ע"כ.

ומעתה הדברים ק"ו לגבי מומר שמחלל שבת בפרהסיא שאינו גרוע יותר מישמעאל כמ"ש בס' האשכול ח"ג (עמוד קנא) הנ"ל, שבודאי שאינו אוסר מדין ניצוק מה שנשאר בצלוחית העליונה, והיין מותר אפילו בשתיה. ורק מה ששפך לכוס יש להחמיר בו ולאוסרו בשתיה. והרי זה כמבואר.

והשתא דאתית להכי דעת לנכון נקל שאין לאוסר היין שבצלוחית או בבקבוק משום נגיעת מומר לחלל שבת בפרהסיא בכלי מבחורין, מפני שאין הגבהת הקנקן אוסרת, כל שלא נגע ביין, ולא שכשך בקנקן, וכמ"ש מרן הש"ע (סימן קכה ס"ה), שאפילו אם היה נושא הגוי כלי פתוח ובו יין וישראל הולך אחריו ורואה שלא שכשך הכלי ולא נגע ביין מותר אף בשתיה. הגה, וי"א שאפילו שכשך בכלי מותר שאין דרך ניסוך בכך. ע"ש. [ובשו"ת בית דוד ס"ס עב הביא ד"ז להקל. ע"ש]. וכבר כ' מרן הב"י (סי' קכד וקכה) שנענוע כל דהו לא מקרי שכשוך, וכן הגבהת הכלי לא חשיבא שכשוך. ע"ש. וכנ"ל. וכ"כ עוד מרן הב"י א"ח (ס"ס שכח בסוף ד"ה כתב בהגהות האחרונות דמדרכי). וע"ע בשו"ת מהרשד"ם (חיד"ד סימן נו).

ואף בצלוחית של זכוכית שהיין נראה מבחורין משרא שרי. שאע"פ שהר"ן (ע"ז ס) מסתפק בכלי של זכוכית, בישמעאל מיהא ספקו להקל. וכמ"ש מרן החיד"א בשיו"ב (סי' קכג סק"ב) הנ"ל. וכן העלה בשו"ת תפארת אדם (ס"ס לג) להתיר אפי' בכלי זכוכית. וע"ע שם (סי' לד אות ה). ע"ש.

וכן ראיתי בשו"ת משנת ר' אליעזר די טולידו ח"ב (חיד"ד סי' ט) שצירף דעת הב"י שאין שכשוך בכלי אוסר אלא כשמנענע היין הרבה, משא"כ בנענוע כל דהוא, וכ' זאת לתרץ קו' המפרשים לשיטת הרמב"ם מההיא דהמערה. וצירף ג"כ דעת האומרים שאין שכשוך בכלי, שאין ניסוך אלא בגוף היין. והו"ל ס"ס, שמא אין שכשוך בכלי, ושמא לא חשיב שכשוך. ע"ש.

וכתב עוד מרן אאמו"ר: והוצרכתי לכ"ז מפני שראיתי למי שמחמירים בזה שלא כדין, ונמשך מהתנהגותם הלבנת פנים ותקלות רבות, ובודאי שאף במקום שראוי להחמיר מן הדין, את צנועים חכמה לעשות הכל בתבונה רבה, שלא לגרום לריב ומדנים, קנאה שנאה ותחרות ומחלוקות בישראל ח"ו. ודי למבין.

ושו"ר כעת בשו"ת חלק לוי (חיד"ד סי' נו) שהעיר ג"כ שהנהגים להחמיר ביין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא אפי' בלא שכשוך, אין להם ע"מ שיסמוכו, דאנן בעינן בדוקא כלי פתוח ושכשוך. ע"ש.

וכן בקדש חזיתיה בשו"ת להורות נתן ח"א (סימן לט אות יא) שנשאל אם יש להזהר מלשתות יין בסעודות הנערכות באולמות של שמחה, מחשש פן נגע באותו היין מחלל שבת בפרהסיא באחת הסעודות הקודמות. ואחר שהאריך בזה העלה שאין מקום לחשוש כלל, שהרי מבואר בש"ע יו"ד (סימן קכד סעיף יח) שאם לא נגע הגוי ביין עצמו אלא בכלי שהיין בתוכו, אינו אוסר כלל, ואפילו אם הגביה הכלי ולא שכשך ולא נגע ביין אינו אוסר. אבל אם הגביה הכלי ושכשך אין להקל אלא במקום הפסד, וכמ"ש הדגול מרבבה שם, ובשו"ת נודע ביהודה (מה"ת חיד"ד סימן טט) והובא בפתחי תשובה שם. וכ"כ בחי' רעק"א שם.

וכ"כ החזון איש יו"ד (סימן מט אות ז), שאם טלטל הכלי עם היין אף על פי שהוא משכשך דרך הילוכו מותר, וכמ"ש הדגול מרבבה (סימן קכד סי"ז), שהרי זה שאינו עובד ע"ז אינו משכשך לשם ע"ז והו"ל שכשוך שלא בכוונה, ושכשוך שלא בכוונה ע"י כלי מותר בשתיה באופן שלא נגע ביין עצמו. וכן אם הגביה הצלוחית של היין, ושפך ממנה יין לתוך הכוס, כל שלא נגע ביין עצמו יש להקל במקום הפסד. וכמ"ש הרמ"א (שם סעיף כד) שבזה"ז שהאומות לאו עובדי כוכבים הם, כל מגען מקרי שלא בכוונה, ולכן אם נגע ביין ע"י דבר אחר אפילו הוא יודע שהוא יין ונתכוון לנגוע בו מותר אפילו בשתיה. ומכ"ש בישראל מחלל שבת שי"ל דקיל טפי, ואפשר שמותר אפילו שלא במקום הפסד. ולכן אין מקום לחשוש מלשתות יין באולמות שמחה מספק פן שתה מאותו יין מומר לחלל שבת. שאפילו אם נגע המומר בצלוחית ושפך ממנו לתוך כוסו, אינו נאסר, כיון שלא נגע

בידיו ביין שבתוך הצלוחית, שאין מן הדרך לנגוע ביין שבצלוחית. עכת"ד.

אולם ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן נו) שהביא דברי הרב להורות נתן הנ"ל, וכתב להשיג עליו, שהרי כתב הרמ"א שם (בסעיף כד) שאין לפרסם הדבר בפני עם הארץ, וגם הש"ך (ס"ק עא) מבאר דהיינו דוקא במקום הפסד. וכ"כ הנודע ביהודה שם. ואיך מחבר הספר "להורות נתן" מוסיף מדעתו לפרסם ולהקל אפילו שלא במקום הפסד כלל. אין זה אלא מפני שסובר להקל בעיקר האיסור של מומר מחלל שבת בפרהסיא, שכן משתקף מדברי תשובתו שם. ויש להרעיש ע"ז, שזהו נגד מה שקבלו עליהם בני ישראל הכשרים, ונהגו להחמיר בזה כדעת רבותינו הראשונים והאחרונים שגמרו אומר שמגע מומר אוסר היין, ולא לחנם השמיט בתשובתו דברי הגאון ממונקאטש הסוערים בזה בשו"ת מנחת אלעזר (סימן עד). וכן בשו"ת הר צבי (חיד"ד סימן קה) חיזק האיסור בזה בדברים נמרצים. ונוסיף ע"ז, שישאל בני נביאים הם ומחמירים גם על נגיעת מומר בצלוחית ושכשוך, וכ"ש במזיגת מומר מחלל שבת. עכת"ד.

והמע"ן היטב יראה שבמחכ"ת השיג בזה שלא בצדק ע"ד הרב להורות נתן, כי מ"ש שהרי לא התירו אלא במקום הפסד, וגם אין לפרסם ההיתר בפני עם הארץ, אחר המחילה נראה דלק"מ, שכאן אין איסור ברור, אלא חששא בעלמא, דשמא לא היה שם מומר המחלל שבת בפרהסיא, ואת"ל היה שמא לא נגע בצלוחית זו כלל. וד' הרמ"א והנוב"י שדוקא במקום שיש הפסד בדבר, זהו באופן שידוע לנו שהמומר שפך מן הצלוחית הזאת, הלא"ה לא נאסר היין שבצלוחית, וגם אין כאן איסור משום ניצוק, שכיון שאין מומר ישראל אוסר היין אלא בשתיה, לכן לא שייך בזה איסור ניצוק. וכמ"ש האחרונים הנ"ל.

וכבר הובא לעיל מ"ש בבית יהודה עייאש ח"ב (סי' קטז), דמ"ש הרמ"א (סי' קכה) להחמיר בניצוק שלא במקום הפסד מרובה זהו דוקא בעובדי ע"ז, אבל בישמעאל שאינם ע"ז, וכן במומר מחלל שבת בפרהסיא, פשיטא דמותר אפי' שלא במקום הפסד. וכן מוכח בש"ך (סי' קכה סק"ב). ובאמת שבעיקר האיסור של מומר לחלל שבת,

ל. מי שאינו שומר שבת, אבל עושה כן לתיאבון ולא מתוך כפירה ח"ו, ורוצה לקדש לבני ביתו, אין למונעו מכך, דגם הוא מחוייב בקידוש. ואמנם אם בניו או בנותיו הם שומרי שבת, נכון שימזגו יין לתוך כוסם, ויאמרו את הקידוש בלחש מלה במלה אחריו, ולא יענו אמן אחר ברכתו, ומיד לאחר שיסיימו לברך יטעמו רוב רביעית מהיין שלפניהם. (ל)

כעת אינו נעשה יין נסך בקל זולת אם נגע ביין עצמו. גם בחת"ס (סימן קכ) כתב שאין האיסור בזה משום לתא דע"ז, אלא משום קנסא עשאוהו כאילו הוא עכו"ם, לכן אין להחמיר בו. עכת"ד. ויותר היה לו להעיר ממ"ש החת"ס בחידושו ליו"ד (סימן קכד סוף סק"ג), ועוד נ"ל דלא קי"ל כדברי רבינו יונה שאוסר את היין שנגע בו מומר המחלל שבת בפרהסיא, דנהי דהוה מומר לכל התורה, מכל מקום לענין יין נסך כיון שלא ראינוהו עובד ע"ז, אין ביינו משום יין נסך, דלא יהא אלא גוי דלא פלח לע"ז שאינו עושה יין נסך אלא בשתיה משום בנותיהם, וזה לא שייך במומר מחלל שבת, שהרי בתו מותרת, ומש"ה מרן הש"ע לא הביא דין זה בש"ע. עכת"ד. וחזי לאצטרופי לעשות מזה ספק, וכבר כתבו הפוסקים שספק מגע ישמעאל ביין שלנו לקולא. וכמ"ש בבן איש חי (פר' בלק אות ג). וכ"ש מחלל שבת בפרהסיא. ובזמנינו שרוב היינות מפוסטרים פשיטא שאין לחוש כלל, וכמ"ש לעיל. ולכן אני אומר שהצדק עם הרב "להורות נתן".

מחלל שבת לתיאבון הרוצה לקדש לבני ביתו, אין למונעו מכך

פרק כ) דנאמר זכור את יום השבת, לומר כי אפילו מי שאינו בשמירה לפחות ישנו בזכירה, כי כל האומות חייבים לזכור את יום השבת כדי לקבוע בלבם אמונת חידוש העולם, אשר יתן עדות ה' נאמנה על מציאות ה' יתברך. ע"כ. וכמו שביאר ד"ז בשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן צח). והוסיף, ואי משום היקישא דזכור ושמור, הרי אמרי' בשבועות, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, אבל לא איכפא לן מהא שאינו בשמירה דנימא דאינו בזכירה, ולחומרא מקשי' ולא לקולא. ועי' תוס' שם. ועוד, דגם מחלל שבת ישנו בדין שמירת שבת, אלא שאינו חפץ, כמ"ש התוס' ע"ז (כו. ד"ה א"ב) דמומר לערלות מיהו בר שמירת ברית הוא, אלא שאינו חפץ. אבל מיהו בר שמירת ברית הוא אם יחפוץ. ע"ש. ומה

הרי רבים מהאחרונים סוברים שאינו עושה יין נסך במגעו אא"כ קיבלו עדות עליו בפניו שחילל שבת בפרהסיא, כדעת הגאון מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (חיו"ד סימן ג). וכן הסכים הגאון מסיגוט בשו"ת אבני צדק (חיו"ד סימן ס). ובשו"ת פרי השדה ח"א (סימן סב וסימן עא). ובשו"ת מלמד להועיל (חלק אורח חיים סימן כט) וכנ"ל. ועיי' ביביע אומר ח"א (חיו"ד סימן יא אות יח) שהובאו דברי המנחת אלעזר ממונקאטש והעיר על דבריו. ע"ש. גם מ"ש שהרי בצלוחית מלאה חיישינן שמא נגע ביין עצמו, וכמ"ש הנודע ביהודה (סימן ע), מכל מקום במזיגה מבקבוק נראה שאין לחוש בזה כל כך. ופוק חזי מ"ש באורך הגאון יד יהודה לנדא (בהל' שחיטה סימן ב בפיה"א סק"ט) וסיים וז"ל: והנה באתי בזה עד כה להקל, לפי שראיתי שאפילו האנשים הכשרים לא נמנעים מלשבת במסיבה עם אנשים כאלו אשר רבו בעוה"ר, וקשה למונעם שיש לחוש לאיבה שלהם יותר מאיבת עכו"ם, ולכן כתבתי ללמד זכות על מה שאינם נוהרים לשתות יין עמהם במסיבה אחת, ואמת הדבר שגם

ל) דהא כל איש מישראל חייב במצות קידוש, וכמ"ש הרמב"ם (פכ"ט משבת): מצות עשה מה"ת לקדש את יום השבת בדברים וכו', וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה. ע"כ. ומהיכי תיתי לומר דכיון שמבטל מ"ע א' של שבת, ועובר על ל"ת, שיפטר גם ממ"ע אחרת דשבת, וכי מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהי' ריחו נודף, כדאמרי' בברכות (נא:), ואטו נימא כיון דמחלל שבת בפרהסי' הוי מומר לכה"ת כולה ופטור מכל המצות, ולהרבה מן הראשונים הוי מומר לכה"ת, ואנן איפכא שמעי' לה ביו"ד סי' קנ"ט, דאף דמומר מותר להלותו ברבית מ"מ אסור ללות ממנו ברבית, לפי שהוא מוזהר על הריבית. [ומה שמותר להלותו עי' ט"ז שם]. ועיי' בכלי יקר (שמות

לא. חולה שיש בו סכנה שציוו עליו הרופאים לשתות יין לרפואתו, ואין שם אלא סתם יינם, שהותר לו משום פקוח נפש, אפילו הכי אין החולה יכול לקדש על סתם יינם, אף במקום פקוח נפש, אלא יקדש על הפת. ואם עבר החולה וקידש על סתם יינם, יצא ידי חובת קידוש. (לא)

שאמרו גבי קשירה, דכל שאינו בקשירה כלומר שאינו מקיים מצות וקשרתם, אינו בכלל וכתבתם, ע"י כת"ס או"ח (ס"ט).
ואיתיה בשמירה אם יחפוץ. וכמו שמברך ברכת השחר לכמה שיטות אף שהוא לא נתחייב בהם, דמברך על שהקב"ה ברא צרכי העולם.
וע"ע בזה בילקוט הגרשוני (השמטות וחי' למס' שבת אות כ"ט), ובשו"ת באר דוד (ס"ח), ובשו"ת דבר יהושע ח"ב (ס"קל"ח).

חולה שיש בו סכנה שציוו עליו הרופאים לשתות יין, אם יכול לקדש על סתם יינם

הרא"ה. וכ"ה לפנינו בחידושי הרא"ה על ברכות, הנקרא בשם ספר "פקודת הלויים" (ריש פ"ז דברכות). וכ"כ גם הריטב"א בהלכות ברכות (פרק ה סימן יב). וכן מבואר בחידושי הריטב"א (ברכות מה.). וכ"כ המאירי שם. וכ"פ באהל מועד ח"א (דף קח.), ובשטה מקובצת (ר"פ שלשה שאכלו). וקי"ל סב"ל. (וע"ע בט"ז סימן קצו סק"א, ובשו"ת פנים מאירות ח"ב סימן ז).
לפ"ז אין החולה יכול לקדש על סתם יינם, אף במקום פקוח נפש, ואין לחלק בזה בין איסור תורה לאיסור סתם יינם, מאחר שאף דבר האסור מדרבנן קי"ל שאסור לברך עליו, כמ"ש הרמב"ם והש"ע.

וכן ראיתי בישועות יעקב (אורח חיים סימן ערב אות ב), שכתב, דמי שהוא חולה שיש בו סכנה, שמותר לו לשתות אפילו יין של איסור, משום פקוח נפש, נסתפקתי אם יכול לקדש עליו, ואחר שפלפל בזה, סיים, הילכך לדעתי הדין דין אמת שאינו רשאי לקדש על משקה שהוא אסור. ע"ש. (ומ"ש בשו"ת שרגא המאיר ח"ג סימן נט, לא ראה דברי הפוסקים הנ"ל).

וכן מצאתי בשו"ת בשמים ראש החדש (להגאון רבי שלום הלוי איש הורוויץ), שהעלה ג"כ שאף חולה שיש בו סכנה, שהותר לו יין נסך במקום פקוח נפש, אין להתיר לו לקדש עליו. וכדאשכחן בש"ע (אורח חיים סימן רצו ס"ג), שבשמים המונחים בתוך שקים שמימים העכו"ם תוך קנקנים של יין, אף על פי שמותר להריח בהם, מכל מקום אסור לברך עליהם בהבדלה, משום הקריבהו נא

חולה שיש בו סכנה שציוו עליו הרופאים לשתות יין לרפואתו, ואין שם אלא סתם יינם, שהותר לו משום פקוח נפש, (וכמ"ש בכף החיים ס"י שכח אות צ), כתב בשו"ת חסד לאברהם קמא (ס"י כד), שמותר לו לקדש עליו. ולא מבעיא למ"ד שבת וכל האיסורים הותרו לפקוח נפש, דהוי היתר גמור, ויכול לצאת בו י"ח קידוש, אלא אפילו למ"ד דשבת דחוויה היא אצל פקוח נפש, מכל מקום הואיל ונדחה האיסור לגמרי אצל פקוח נפש, נחשב כהיתר גמור ויכול לקדש עליו. ע"ש.

אולם יש לפקפק ע"ז, שאף על פי שפסק מרן בש"ע (סימן קצו ס"ב), שהאוכל דבר איסור במקום סכנה מברך עליו. [וכתב מרן הב"י שם, שאף להרמב"ם שאוסר לברך על מאכל איסור אפילו הוא מדבריהם, מודה הוא שבמקום סכנה מברך עליו. וכד' מרן הב"י כתב גם הרשב"ץ (בפירושו לברכות מה. דף רסו סע"ב)]. וכ"פ עוד מרן בש"ע (סימן רד סעיף ט). מכל מקום רבים חולקים ע"ז, כמו שהביא מרן הב"י שם (סימן קצו), מרבינו ירוחם בשם הרמ"ה, שאף האוכל דבר איסור במקום סכנה, אינו מברך עליו. וכתב הב"ח שכן עיקר. וכ"כ בספר הפרדס לרבינו אשר בר חיים (שער י עמוד ר"ט), שחולה שיש בו סכנה שהוכרח לאכול בשר נבלות וטרפות משום פקוח נפש, אף על פי שהותר לו היתר גמור, מכל מקום אינו מברך עליו כלל. ע"ש.

וכן ראיתי הלום להברכ"י בשו"ת ברכה (סימן קצו), שהביא דברי הפרדס הנ"ל שכתב כן בשם

לב. המארח בכיתו בליל שבת יהודי חילוני המחלל שבת בפרהסיא, אם יש חשש שימזוג מהיין, נכון שמערב שבת ירתיח את היין, וישאיר את היין ברתחתו על האש איזה רגעים, ובאופן כזה רשאי ליתן לאורח לטעום מן היין, וגם שהאורח ימזוג היין. ואם לא עשה כן, ישתדל למזוג לעצמו את היין, ויתן לאורח מעט מהיין בכוס נפרד, ומה שנותר מהכוס של האורח, ישפוך. ואם האורח עבר ומזג את היין לבעל הבית, אם האורח מתפלל בשבת, יש לסמוך על האחרונים שמקילים בזה, ובפרט במקום שיש לחוש למחלוקת ואיבה. וביינות שלנו [בארץ ישראל] שבלאו הכי רובם מפוסטרים אין לחוש בהם ליין נסך כלל, ודינם כדין יין מבושל. וממילא גוי או ישראל מחלל שבת בפרהסיא שנגע ביין כזה, אין בו דין יין נסך. אך יש איזה יינות שאינם עוברים תהליך של פיסטור, ויש לברר המציאות בדבר. לב)

על הפת. ע"ש. וכ"כ בספר ילקוט הגרשוני (ס"ס ערב), בשם הרב מקרי דרדקי. ועוד. ע"ש. ומיהו נראה שאם עבר החולה וקידש על סתם יינם, יצא, דבדיעבד יש לסמוך בזה על הראב"ד בהשגות, והרא"ש (פרק שלשה שאכלו סימן ב), ורבינו יונה שם, שיש לברך אפילו על מאכל אסור. וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א (סימן תשצד), וההשלמה, ור' אברהם בן טאוה בחוט המשולש (סימן כט). וכ"ש לחולה שיש בו סכנה, דהו"ל ספק ספקא. לכן לא יחזור לקדש על הפת, שכבר יצא י"ח.

ובן מצאתי להרה"ג העורך ירחון המאסף (תשרי תרס"ה דף ב סוף ע"א וע"ב), שכתב כדברינו הנ"ל. ע"ש. וכ"ש אם עשה כן בשוגג, שיש לצרף גם דברי הט"ד (סימן קצו סק"א), שהאוכל איסור בשוגג יברך אחריו. ע"ש. וכ"כ הרה"ג העורך ירחון המאסף (אדר תרס"ב, עמוד קג). ע"ש. ודו"ק.

יין מפוסטר שנגע בו מחלל שבת - הערה ע"ד האור לציון

כתב רש"י בחולין (ה). דהיינו טעמא שמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, משום שהוא ככופר במעשה בראשית. [שהרי כתיב בתורה, זכור את יום השבת לקדשו וגו', כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, וביום השביעי שבת וינפש, והורה לנו הכתוב שענין השבת הוא שורש האמונה לידע שהעולם מחודש על ידי אדון הכל, ועיין בהקדמת המשנה ברורה להלכות שבת]. וכ"ז שייך כשאינו מתפלל כלל, אבל אם הוא מתפלל ומזכיר בתפלה קדושת השבת וזכר למעשה בראשית, וחותר מקדש השבת הן

לפחתך, דמימאסי למצוה. (ב"י שם). ואם כן ה"ה לסתם יינם, שאף על פי שהותר לחולה שיש בו סכנה לשתותו, אסור לקדש עליו, ובפרט שהקידוש "על היין" אינו אלא מדרבנן. ודלא כמ"ש החסד לאברהם בפשיטות להתיר לקדש על סתם יינם לחולה שיש בו סכנה. אך לפע"ד הדבר ברור שאסור לו לקדש על סתם יינם. ע"ש. וכן העלה בשו"ת מהרש"ג ח"ב (חאו"ח סי' קמג). ע"ש.

גם הגאון שואל ומשיב רביעאה ח"ב (פ"ס קלו) כתב, שאף שיותר לחולה סתם יינם, מכל מקום אסור לקדש עליו. (ומטי לה בשם באר עשק. ולא נמצא שם).

ובשו"ת מלמד להועיל (חלק אורח חיים סימן לב) אף על פי שלא זכר שר מכל הפוסקים הנ"ל, כתב, שאף חולה שיש בו סכנה שהותר לו סתם יינם משום פקוח נפש, לא יקדש עליו, אלא יקדש

לב) בספר הלכות גדולות (הלכות שחיטת חולין, דף קכו ע"ה) כתב, מומר לחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם, ועושה יין נסך, ואסור לאכול משחיטתו. ע"ש. והובא להלכה באו"ז ח"א (פ"ס שסז). וכ"כ בתשובת הרשב"א (סימן ד), הובא בב"י (י"ד סימן קיט). וכ"פ התשב"ץ בח"ג (סימן שיב), והריב"ש בתשובה (סימן ד), ועוד.

והנה בשו"ת בנין ציון החדשות (סימן כג) להגאון רבי יעקב איטלנגר, כתב, שאם המחלל שבת בפרהסיא מתפלל בשבת, ומזכיר קדושת השבת בתפלה, מותר לשתות מהיין שמזג. שהרי

בתפלה או בקידוש בביתו, הדבר מוכיח שהוא אכן מאמין בקדושת השבת ובמי שאמר והיה העולם, אלא שיצרו תקפו ותאות לבו נתת לו. ולפיכך אין דינו כדין עכו"ם לכל דבר. וכן דעת כמה אחרונים לענין דינא, שבכה"ג אין המחלל שבת עושה יין נסך בנגיעתו, וכמו שכתבו הגאון האחיעזר, ובשו"ת בית יצחק ח"ב מיו"ד (קונטרס אחרון סימן כג), ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן קכא), ובשו"ת דרכי שלום. ועוד. והו"ד לעיל.

ואף על פי שיש חולקים ע"ז, וכמ"ש בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (סימן עד), ועוד, מכל מקום בדורינו זה, דור החופש והדרור, יש לסמוך על הפוסקים המקילים, כדי למנוע מחלוקת והרחקתו מחיק היהדות, וכמ"ש הגאון רבי דוד צבי הופמן בשו"ת מלמד להועיל (חידו"ד סימן נב), שקיבל מרבתי, שמה שאמרו שהמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו"ם לכל דבר, הוא בזמן שישראל על אדמתם, וכולם היו נוהגים על פי התורה וההלכה, שאז מי שמעיז פניו יחלל שבת בפרהסיא, מוציא עצמו מכלל ישראל, ויינו יין נסך, אבל בדורינו זה שבעוונות הרבים פשתה המספחת, והן רבים עתה עם הארץ מחללי שבת, ואף תופסים מעמד בראשי העיריות ומשרדי הממשלה, בעוה"ר, ולכן אין הדבר של חילול שבת נראה כחמור כל כך בעיני ההמון. ומש"ה אין לחושבם כדין עכו"ם, דליכא חוצפא ועזות פנים כולי האי בזה"ז.

ויש לצרף לזה מ"ש החזון איש (יו"ד סימן ב' אות כח) לגבי דין מומר, שיש בזה תנאי שלא יהיה אנוס, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מהלכות ממרים הלכה ג') שבניהם ותלמידיהם של הצדוקים, שהדיחו אותם אבותיהם, ונולדו בין הצדוקים, הרי הם כתינוק שנשבה ביניהם, שהרי הוא כאנוס. ואף על פי ששמע אח"כ שהוא יהודי, וראה מנהג היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס מאחר שגידלוהו על פי טעותם וכו'. "ולפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה". ע"כ. ועל כן אנו מצווים להחיותו ואף לחלל שבת להצלתו. ובספר אהבת חסד כתב בשם מהר"י מולין, שמצוה לאהוב את הרשעים בזמנינו, מפני שהם קודם תוכחה וכו'. וכמ"ש בהגמ"י (פ"ו מהלכות דעות), והביא גם כן תשובת מהר"ם מלובלין שאצלינו הכל קודם תוכחה,

מפני שאין אנו יודעים להוכיח, ודיינינו להו כאנוסים. וכ"כ הב"י והרמ"א (יו"ד סי' קנט) דבני התועים מעשי אבותיהם בידיהם והוה להו כתינוק שנשבה. ועיין בשו"ת המבי"ט (סי' לז), ובשו"ת רב פעלים ח"ג (סי' יב), ובשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' כח), ובשו"ת היכל יצחק (סי' ב), ובשו"ת אגרות משה ח"א (סי' לג), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' כח). ע"ש.

וכ"כ עוד החזון איש לגבי דין מורידין ולא מעלין, שאין זה אלא בזמן שהשגחת השי"ת היתה גלויה כמו בזמן שהיו הנסים מצויים, ומשתמשים בבת קול, וצדיקי הדור היו מונהגים בהשגחה פרטית הנראית לעין כל, אז היה ביעור הרשעים גדרו של עולם, אבל בזמן ההעלם שנכרתה האמונה מדלת העם וההנהגה היא בהסתר פנים, אין במעשה הזה גדר הפרצה אלא הוספת הפרצה, שיהיה זה בעיניהם כמעשה השחתה ואלימות ח"ו, לכן עלינו להחזירם למוטב בעבותות אהבה, עד כמה שדינו מגעת. עכ"ד.

ובצירוף הסברות הנ"ל, יש להקל באופן שכבר מזג היין לתוך הכוס, ויש חשש למחלוקת, או שיתרחק מהדת אם לא ישתו מהיין בעבורו, כל היכא דא"א באופן אחר.

והנה אף שרוב היינות בארץ ישראל עוברים תהליך פיסטור, מ"מ יש כמה סוגי יינות שאין עוברים תהליך פיסטור כלל, ונהדר מצויין ברישום על בקבוקי היין, ולכן יש לברר המציאות, אך עכ"פ רוב היינות בארץ הם מפוסטורים. וראה עוד בשארית יוסף ח"ג (עמוד שפט).

ובעיקר הנידון אם החילוניים בזה"ז חשיבי כתינוקות שנשבו, או לא, ראה מה שהארכנו בזה בילקו"י שבת כרך א' חלק שני, (מהדורת תשע"א, עמוד תשכ"ז).

ובשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן קח אות קלד) הביא מ"ש בספר אור לציון ח"ב (עמוד קפו אות יח בביאורים), שאין להתיר יין מפוסטר שנגע בו גוי או מחלל שבת, שכבר כתב הש"ך (יו"ד סימן קכג) בשם הרשב"א והר"ן דבעינן שיתמעט ממדתו ע"י הרתיחה, אבל יין מפוסטר אינו מתמעט, כיון שהוא רותח בכלי סגור. ולכן אין להקל. ע"כ. והעיר עליו ביביע אומר: וליתא. כי הנה רבינו יצחק בן גיאת בספר מאה שערים (הל' קידוש עמוד ג) כתב, ואמר רבינו האי גאון, דייקו הגאונים

לג. השומע קידוש ממחלל שבת בפרהסיא, ואי אפשר לו לקדש בעצמו, ונאלץ לצאת ידי חובתו על ידי אחד כזה, יש לו על מה לסמוך, ויוצא ידי חובת קידוש. אך טוב שיאמר בלחש קידוש היום, עם המקדש, ויתן בכוס עינו בשעה שמקדש. לג)

דס"ס מגיע לרתיחה].

וז"ל מרן הש"ע (סימן קכג ס"ג) יין מבושל שלנו שנגע בו עכו"ם מותר, ומשהרתיח ע"ג האש נקרא יין מבושל. ע"כ. ובדאי שאין לנו להחמיר יותר ממ"ש מרן. ובפרט במגע גוי או ישראל מחלל שבת, שכל האיסור הוא מדרבנן. וכ"כ בשלחן גבוה (סימן קכו סק"ז), שדעת המחמירים בטלה אצל דעת הגאונים ומרן הש"ע, שכל שרתח ע"ג האש כל שהוא, חשיב יין מבושל, ואין בו דין יי"ג. ע"ש. וראה באורך בשו"ת יביע אומר ח"ח (חיד"ד סימן טו), שכן העלה גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ז (סי' סא), שמכיון שכבר נהגו להקל ביין המפוסטר בהסכמת רבנים גדולים בעלי הוראה, מוכח דס"ל שאין חילוק בין סתם בישול דעלמא, לבין המבושל דרך פיסטור, וכ"ש שבעלי היקבים עושים זאת בכוונה להציל מאיסור יין נסך במגע גוי או ישראל מחלל שבת בפרהסיא, ולכן הדבר פשוט שיש להקל בזה. ע"ש.

וב"כ בשו"ת אגרות משה (חיד"ד ח"ג סימן לא) שאין להצריך בדין יין מבושל לענין יין נסך יותר משיעור י"ד סולדת בו, ויש לסמוך ע"ז להלכה ולמעשה. (וע"ע באגרות משה ח"ד חאה"ע ס"ס קח).

כלל העולה שהיין המפוסטר שנגע בו גוי, או ישראל מחלל שבת בפרהסיא, אין עליו דין יין נסך. ודלא כהאור לציון.

הראשונים, יין מבושל כיון שנתן האור תחתיו ונתחמם עד כדי שירתח אין בו משום יין נסך, ואין אומרים עליו שירה וכו'. ע"כ. וכ"כ בשו"ת מעשה הגאונים (עמוד טו) וז"ל: ולענין יין מבושל, כך קבלנו מרבנותינו שכיון שנתן האור תחתיו עד כדי שירתח רתיחתו, אין בו משום יין נסך, שכל שהגיע לשיעור זה יצא מכלל יין כל עיקר ונקרא יין מבושל וכו'. ע"ש. וכן הרמב"ן בחידושי לע"ז (ה) כתב, ושיעור יין מבושל כתב רבינו האי גאון, שדייקו הגאונים הראשונים שכיון שהרתיח נעשה מבושל, ואין בו משום יין נסך, והקבלה נקבל, אבל לפי מה שאמרו בירושלמי כאן, שממעטו ממדתו, נ"ל שאם חסר ממדתו נעשה יין מבושל, ואין בו משום יין נסך. ע"כ.

וכתב הרשב"א בתורת הבית (בית ה' שער ג) ע"ד הרמב"ן הנ"ל, ומסתברא שאין הירושלמי נגד קבלת הגאונים, שא"א לרתיחה בלא מיעוט מדה. וסוף דבר קבלת הגאונים תכריע. ע"כ. וכ"כ הר"ן (ע"ז ל) ע"ד הרמב"ן, ואפשר דדא ודא אחת היא, שעל ידי רתיחה מתמעט ממדתו. ע"כ. ולפ"ז גם המפוסטר (שעכשיו הוא מגיע לשמונים מעלות צלזיוס), שמעלה רתיחתו, אף שחוזר היין ונופל לתוכו, מכל מקום מצד הרתיחה חשיב נתמעטה מדתו, ואין בו משום יין נסך. [וצ"ע היכא שהכלי מכוסה ואטום לגמרי אם גם בזה שייך דין יין מבושל, דלכאורה אינו מתמעט ברתיחה, או

השומע קידוש ממחלל שבת אם יוצא י"ח - הערה ע"ד האור לציון

החדשות (סי' כג), שיש לדון לפי מ"ש רש"י בחולין (ה), דה"ט משום שהמומר לחלל שבת בפרהסיא הוא כופר במעשה בראשית, והרי מומרים שבזמנינו יש מהם שמתפללים בשבת ומקדשים קידוש היום, ואח"כ מחללים שבת, והרי זה מודה בתפלה ובקידוש על מעשה בראשית. ע"ש. והסכימו עמו בשו"ת בית יצחק (ח"ב מ"ד בקוני אחרון סי' כג). והמהרש"ם ח"א (סימן קכא). ובשדי חמד

לג) על פי המבואר בשו"ת יביע אומר ח"ט (סימן קח אות קט). ושם הביא מ"ש באור לציון ח"ב (בעמוד קפא), שהשומע קידוש מאדם שהוא מחלל שבת [בפרהסיא] אינו יוצא י"ח. כי הוא כעכו"ם לכל דבר וכו'. אבל אם הוא מתבייש לחלל את השבת בפני אדם גדול ונשיא בישראל, יש להקל, וכדמוכח בעירובין (טו). ע"כ. וכתב ע"ז ביביע אומר: הנה היה לו להעיר מדברי שו"ת בנין ציון

לד. במקום שאין יין מצוי אלא שכר או בירה [לבנה], בליל שבת יקדש על הפת, שאין מקדשים בליל שבת על חמר מדינה, וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן ערב סעיף ט). אבל בשחרית של יום שבת, אם אין לו יין, מקדש על חמר מדינה, דהיינו שכר או בירה לבנה, שאם יקדש על הפת אין שום היכר לקידוש, שהרי אף בחול צריך לברך המוציא לחם מן הארץ, ובמה יודע שכוונתו לקידוש. (לד)

גם בספר טהרת המים (מע' פ אות כב) כתב, דהא דאמרינן בעירובין (טט) זהו דוקא בחילול שבת באיסור דרבנן, שבזה לא נעשה כמומר לכל התורה, אלא לבטל רשות, אבל המחלל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל באיסור תורה, לכ"ע חשיב מומר גמור, וא"צ נשיא. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סימן כד), ובשו"ת משנה הלכות ח"ו (סימן צ). ע"ש. ודעת הרב יהודה יעלה אסאד (חיר"ד סימן ג), דבעינן שיעידו בפניו בפני בית דין. וכ"כ בשו"ת אבני צדק (חיר"ד סימן ס), ובשו"ת פרי השדה ח"א (סימן סב וסימן עא), ובשו"ת מלמד להועיל (חלק אר"ח סימן כט). ויש עוד צירופים להקל. ולכן היכא דלא אפשר לקדש בעצמו, והוא נאלץ לצאת י"ח ע"י בר-נש כזה, יש לו על מה שיסמוך. וטוב שיאמר בלחש קידוש היום, עם המקדש, ויתן בכוס עינו בשעה שמקדש.

(מע' מ כלל פו). ובשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' כה). ועוד. וא"כ זה שמקדש קידוש היום, יש מקום לומר שהשומע ממנו יוצא י"ח קידוש. והאחרונים הנ"ל הובאו בשו"ת יביע אומר ח"א (חיר"ד סי' יא אות יב ויח).

ובענין מחלל שבת שהוא בוש לעשות כן בפני אדם גדול שהוא נשיא בישראל, הנה כ"כ בספר תורת חיים (עירובין טט). דבכה"ג חשיב מחלל שבת בצינעא. וכ"כ הא"ר, והתוספת שבת (סי' שפה), והחיי אדם (כלל עה סימן כו), ובעתים לבינה על ספר העתים (עמוד קד). וכ"פ בשו"ת צמח צדק (חאה"ע ס"ס רנט).

ואולם כ"ז כשידענו בבירור שהוא בוש לעשות כן בפני גדול הדור, אבל מסתמא, כיון שהוא מחלל שבת בפרהסיא בפני עשרה מישראל, מסתמא בוש לא יבוש גם לעשות כן בפני גדול הדור. וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (אר"ח סי' עז ד"ה ומה).

מתי מקדשים על חמר מדינה

והא דאמר בירושלמי דאין מקדשין בלא יין, מיירי היכא דלא הוי חמר מדינה, ואפילו הכי מבדיל עליו, כדאמרינן הכא סבור מינה קדושי לא מקדשי אבדולי מבדלי. ואי מקדשין על השכר ניחא שיעשה יקנה"ז על השכר, אבל אם אין מקדשין על השכר היאך יעשה חצי יקנה"ז על הפת, וחצי על השכר. ומיהו בסדר רב עמרם כתוב גבי יקנה"ז, אף על פי דאין מבדילין בעלמא על הפת, ביום טוב שחל להיות במוצאי שבת מבדילין עליו, כיון דקידושא עיקר ומקדשין על הפת, נעשית ההבדלה טפלה ומבדיל על הפת עם הקידוש. ונראה שדעת ר"י נוטה שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. וכ"כ רבינו אב"ן דמקדשין על השכר אם הוא חמר מדינה. ויראה לי אף על פי שיכול לקדש על השכר אם הוא חמר מדינה, טוב הוא יותר לקדש על הפת, כיון שהסעודה באה לכבוד שבת. אבל בכורך

(לד) בפסחים (ק). איתא שאמימר עשה הבדלה על שכר, כשהוא חמר מדינה. (שארין ין אחר מצוי במדינה זולת שכר, הילכך מבדילין בו. וכן הלכה. רשב"ם). ולאחר מכן איתא, בעא מניה רב הונא מרב חסדא, מהו לקדש על שכר, אמר לו, הכי אמר רב, שאין מקדשים עליו ולא מבדילים עליו. וכתב הרא"ש שם (סימן יז), פי' רשב"ם היכא דהוה חמר מדינה. ומסיק, דאין מקדשין ואין מבדילין עליו. ואין להביא ראיה מכאן דאין מקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה, דאפשר למימר כי היכי דלא קי"ל כוותיה במאי דאמר אין מבדילין עליו, הכי נמי בקידוש לא קי"ל כוותיה, אלא כמו שמבדילין עליו כך מקדשין עליו. וכ"ש אי מפרשינן מהו לקידושי אשיכרא היכא דלא הוי חמר מדינה. והשתא ניחא טפי דלא פליג רב הונא אאמימר. וא"כ אפשר נמי דלרב הונא מקדשין עליו היכא דהוי חמר מדינה.

יראה שיברך על השכר קודם ברכת המוציא. דאל"כ בטלה קידוש של היום, דרבינן ליה מקרא כמו קידוש הלילה (פסחים קז.). ולמה נבטלנו כיון דאפשר לקיימו על השכר, ויקנה"ז יעשה על השכר. וזה טוב יותר ממה שיעשה הבלדה שלא כהלכתה מכח טפלה. ורב עמרם שכתב שיעשה יקנה"ז על הפת דילמא ס"ל דאין מקדשין על השכר כלל. ורוב הגאונים הסכימו שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. ע"ש.

ומבואר, שלדעת הרא"ש אפשר לקדש על חמר מדינה גם בקידוש הלילה. וביום השבת שחרית אין לקדש על הפת אלא על השכר, שאל"כ בטל הקידוש של היום. וכן דעת האו"ז ח"ב (סימן כה). וכ"כ הטור (ר"ס ערב). וכ"כ בספר הבתים (עמוד רכ), בשם רבינו יהונתן, שאינו מקדש ביום על הפת, לפי שבזה אין היכר לקידוש של שבת שהרי אינו מברך אלא ברכת הנהנין בלבד. וסיים, ונראים דבריו.

ובהגהות מיימוני (פרק כט אות ט) כתב בשם השאלות (שאלתא נד), שקידוש של היום נתקן כדי לחלק בין מדת שבת למדת חול, והוא ענין שירה, שאין אומרים שירה אלא על היין (ברכות לה.). אבל מדברי הראב"ד בהשגות (פרק כט ה"י) מוכח שבשחרית של שבת מקדש על הפת, וכתב בשמו בספר הבתים (עמוד רכ), והוא שיכוין בברכת המוציא לשם קידוש. ע"ש.

ורבינו ירוחם (דף סו ע"ב) כתב, אין מקדשים על השכר, הכי איתא בפסחים, ופירש רשב"ם דהיינו אפילו במקום שהוא חמר מדינה. ורוב המפרשים פירשו דמיירי היכא דלא הוי חמר מדינה. אבל אם הוא חמר מדינה מקדשים עליו. וכ"כ הראב"ן. וכן נראה דעת ר"י. וכן הסכימו רוב הגאונים. וצ"ע. וכ"כ הארחות חיים (דף סד ע"א) בשם הרא"ה. וע' להראב"ן פסחים (דף לו סע"א), וראבי"ה פסחים (ס' תקטו עמוד קמח), ובספר אהל מועד (דף גז:).

והרמב"ם (פרק כט הלכה יז) כתב, מדינה שרוב יינה שכר אף על פי שהוא פסול לקידוש, מותר להבדיל עליו, הואיל והוא חמר מדינה. וכתב הרב המגיד, שיש מן הגאונים שהכשירו חמר מדינה גם לקידוש, אבל יש גאונים שחלקו עליהם, דבקידוש כיון שאפשר לקדש על הפת,

הפת קודם לשכר, אפילו הוא חמר מדינה, ורק לענין הבלדה, כיון שאין מבדילין על הפת, מבדילין על השכר, כשהוא חמר מדינה. וכן העלה רבינו יצחק בן גיאת (הלכות קידוש ע"מ ה), וכדברי רבינו. וכן עיקר. עכ"ל. וכן דעת הר"ן (פסחים קז.), והמרדכי שם.

וכ"כ רש"י בספר האורה (סימן נג עמוד לח) וז"ל: ואין מקדשים אלא על היין, אבל אשיכרא לא, והיכא דשיכרא הוי חמר מדינה, מבדילין עליו, אבל לא מקדשים. ע"ש.

וכ"כ בספר העתים (עמוד רו) בשם רבי שמואל הנגיד. וכ"כ בהגהות מיימוני (פרק כט אות ג), וז"ל: בה"ג לא הכשיר שכר אלא להבדלה, וכ"כ הרי"ף שאין לקדש על שכר אפילו הוא חמר מדינה, אלא מקדש אריפתא. וכ"פ כל הגאונים, רב עמרם בסדר רע"ג ח"ב (סימן לט, מ), ומר רב צמח גאון, ורב נסים גאון, ומר רב צדוק, וכל הקדמונים. וכ"פ מהר"ם. ודלא כהראב"ן שפסק שמקדשים על שכר היכא דהוי חמר מדינה. ע"כ. וכ"כ מהר"ם חלאווה (פסחים קז.).

וז"ל מרן בש"ע (ס"ס ערב): "במקום שאין יין מצוי י"א שמקדשים על שכר שהוא חמר מדינה, וי"א שאין מקדשים, ולהרא"ש בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר, שאם יברך על הפת אין כאן שום שינוי (מסעודת ימי החול). ודברי טעם הם".

ונראה שמרן שינה ככוונה מלשון הרא"ש, וכתב, שבלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ולא נקט שיותר טוב לעשות כן, שדעתו לחוש לדעת הרמב"ם וסיעתו, דס"ל שאין מקדשין עליו כלל. ויש לחוש בלילה לספק ברכה לבטלה. אבל בבוקר שאין כאן חשש ברכה לבטלה, רק טעימה בעלמא קודם הקידוש על הפת, והרבה ראשונים ס"ל להקל בזה, לכ"כ שיותר טוב לקדש על השכר, להיכר דהוי קידוש.

וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק כז) שלדינא יש להזהר שלא לקדש בלילה אלא על היין, או פת אם אין יין בעיר. שהרבה גדולי הראשונים ס"ל שאינו יוצא י"ח קידוש בחמר מדינה, וגם המחבר לא הכריע בזה להלכה. והובא כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן יט אות א'), ובשו"ת יחוה דעת חלק ב' (סימן לח), וע"ש שהעיר על דברי

לה. העיקר להלכה כדעת מרן שאין לקדש קידושא רבה על בירה [לבנה] או שכר וחמר מדינה כשיש יין בעיר. ואף אם נתייקר היין, אינו נפטר מקידוש על היין בשביל כך. ולכן לא יפה עושים אותם הנוהגים לקדש קידושא רבה על בירה או שכר אף על פי שיש יין בעיר, מחמת שהיין ביוקר, או משום דחביבא להו שיכרא, שאין לקדש על בירה או שכר אלא במקום שאין היין מצוי, ועיקר שתיית תושבי העיר חמר מדינה, או כשהיין מזיק לו, שאז יקדש על חמר מדינה. אבל מקום שיש יין אין מבדילין ולא מקדשים אפילו בשחרית של שבת אלא על היין. (לה)

הרמב"ם (פרק כט ה"ט) כתב שהדברים כפשוטם, שהיה מקדש אריפתא. וכ"כ בסדר רב עמרם גאון חלק ב (עמוד יד) והלאה, שאם אין לו יין מקדש על הפת וכו'. וכתב בהגהות מיימוני (פרק כט אות ג), שכן פסקו כל הגאונים, רב עמרם גאון, ורב נסים גאון, ומר רב צמח גאון ומר רב צדוק גאון, וראבי"ה, ומהר"ם. ע"כ. וכ"כ באו"ז הגדול ח"ב (סימן כז). וכ"כ הרא"ש (שם סימן יז) וז"ל: ונהגו העם לקדש על הפת, וכן הסכימו כל הגאונים. ע"ש. וכתב מרן הב"י (ס"ט ע"ב), וראיתי נוהגים שאפילו מי שאינו שותה יין מפני ששונאו, מחזר אחר יין לקידוש. ואיכא למידק דהא בגמ' אמרינן זמנין דחביבא לרב ריפתא מקדש אריפתא, ומשמע שאפילו אם היה לו יין היה מקדש על הפת, ואם כן סתם בני אדם שמתאווים יותר לאכול פת מלשחות היה להם לקדש על הפת ולא על היין, להקדים החביב, וי"ל שאף על פי שהרשות בידו לקדש על הפת, מכל מקום כשאינו מקדש על החביב, ומקדש על היין, כיון שמצוה לקדש על היין, שפיר דמי.

אם אפשר לקדש על חמר מדינה כשיש יין בעיר

פירוש חמר מדינה, היינו שאין היין מצוי בכל אותה הגמוניא, אבל אם נמצא יין באותה הגמוניא, אלא שהוא ביוקר, אין לקדש אלא על היין. אבל רבינו זקני הראב"ן כתב, שמקדשין ומבדילין על השכר אם הוא חמר מדינה וכו'. ע"ש. והובא בב"י (סימן רעב) בשם הגמ"י (פכ"ט מהלכות שבת) והראבי"ה.

והגאון רבי דוד לוריא בשו"ת הרד"ל (סימן ד דף טו). הביא סמך לכך, מהא דאמרינן (בתענית כד.), רבי גזר תעניתא ולא אתי מטרא, נחית קמיה ר' אילפא, אמר משיב הרוח ונשיב זיקא, אמר מוריד

המשנה ברורה, שהרי יש לדייק מדברי מרן שגם הוא חושש לזה.

ועיין בכף החיים (אות ג) שכתב, שלפי מאי דקי"ל בכל דוכתא ד"א ו"א הלכה כ"א בתרא, הכי נמי יש לפסוק שאין לקדש על חמר מדינה, אלא בלילה יקדש על הפת ובבוקר על השכר. ע"כ. אלא שאין אנו צריכים לכלל זה, [שאינו מוסכם לכל הדיעות] שהרי כאן הכריע אח"כ בפירוש כדברי הרא"ש, וגם עדיפא מיניה נקט. ולכן העיקר כדעת מרן שבליילה מקדש על הפת, וביום מקדש על השכר היכא דהוי חמר מדינה. וע"ש עוד.

והנה בפסחים (קו:) איתא, דרב זמנין דחביבא ליה ריפתא הוה מקדש אריפתא. פירש רשב"ם, חביבא ליה ריפתא, שהיה רעב. ומדרב שמעינן שמקדשים על הפת, והיינו שאומר ויכולו וברכת המוציא ומקדש ואח"כ אוכל. ע"כ. וכ"כ רש"י (פסחים קיד.) במשנה. ואף על פי שהתוס' (דף קו: ד"ה מקדש אריפתא) כתבו, שרבינו תם ס"ל שאין לקדש אריפתא, ומפרש הגמרא באופן אחר, מכל מקום

(לה) בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סימן קמו), וכן בקובץ תשב"ץ (סימן שא), כתב, מה ששאלת על חמר מדינה, תשובה, חמר מדינה לא שרי אלא כשאין יין באותה מלכות כלל, דהא לא קאמר חמר עיר אלא חמר מדינה, הילכך כיון שבכל המלכות יש יין, אף שבסוף השנה יחסר לכם יין, הרי יש יין בכל סביבותיך, ובכל השנה אתה ממשיך בכמה פרסאות לכבוד עצמך, ואי אתה ממשיך פרסה אחת לכבוד קונך, ולמה תכניס ראשך בפלוגתא דרבוותא. ע"כ.

וכיו"ב כתב הראבי"ה (פסחים סימן תקטז עמוד קמח).

וכ"פ מהר"י עייאש במטה יהודה (סימן רפט), וכתב לדחות דברי הט"ז שהיקל בזה במקום שהיין ביוקר. ע"ש. ולכן לא יפה עושים כמה אנשים הנוהגים לקדש קידושא רבה על הבירה או השכר אע"פ שיש בעיר יין, מחמת שהיין ביוקר, או משום דחביבא להו שיכרא. קושטא קאי שהב"ח (סי' רעב) ישב על מדוכה זו ליתובי דעתא על מה שנהגו מהרש"ל ומהר"ר שכנא לעשות כן. ע"ש. וע"ע במג"א וא"ר (סי' רעב), ובשאר אחרונים.

ואמנם במשנה ברורה (סימן ערב ס"ק כט) כתב, ומכל מקום במדינתנו שהיין ביוקר, ורוב שתיית המדינה הוא משאר משקין, לא נהגו אפילו הגדולים להדר אחר יין ביום, שהקידוש שלו הוא רק מדרבנן לכו"ע, וסומכין עצמן על דברי המקילין בזה. [מגן אברהם וט"ז ושאר אחרונים]. ומי שמברך גם ביום על היין ודאי עושה מצוה מן המובחר. ע"ש.

מכל מקום אנו בדין אין לנו אלא דברי מרן ז"ל ודישרן סמוכין עליה. ואין לקדש על בירה או שכר אא"כ אין בעיר יין, או שהיין מזיק. ומכ"ש שאין נזהרין לקדש על כוס שכר שיש בו רביעית ולשתות ממנו מלא לוגמיו בלי הפסק בינתים כדן. וכמ"ש בשערי תשובה (סימן רפט). וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן יט אות ח'). ע"ש.

הבדלה על שכר כשיש יין בעיר - הערה ע"ד הגאון אור לציון

הואיל והוא חמר המדינה. ע"כ. הרי שעצם אי הימצאותו של היין ושתיית בני העיר עושהו לחמר מדינה. ולפ"ז מה לי קידוש מה לי הבדלה. וכן מבואר בפוסקים הנ"ל, שאין חילוק בין קידוש להבדלה. ומה שהרמב"ם כתב שהוא פסול לקידוש, היינו מפני שמקדש על הפת, אבל בהבדלה הואיל ואין מבדילין על הפת, מבדילין על השכר.

ובספר וביום השבת (סימן לו עמוד תקטז) העיר שהרי היום מצוי יין בעיר ואיך יוכל לקדש על חמר מדינה, ורק אם היין ביוקר ורוב שתיית אנשי המקום משאר משקים נהגו להקל בזה. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' כו) כתב ללמד זכות בזה, שאף שיין מצוי בכל מקום מ"מ אין רגילים בשתייתו, אלא שאין לסמוך על סברא זו לגבי קידוש ליל שבת. ע"ש. ואמנם בליל שבת בלא"ה

הגשם ואתי מיטרא, אמר ליה מאי עובדך, א"ל אנא דיירנא בקוסטא דחיקא (כפר דחוק ששורה בו עניות ביותר), דלית ביה חמרא לקידושא ואבדלתא, וטרחנא ואתינא חמרא לקידושא ואבדלתא ומפקנא להו י"חיהו. והנה מלשון "טרחנא" ומייתנא חמרא, משמע שלא היה מצוי שם יין, וטרח להביאו ממקום רחוק. וכההיא דאמימר (בפסחים דף קז.), למחר טרחנא ואייתנא ליה חמרא. ומוכח שאף שבעירם לא היה היין מצוי, מכל מקום טרחו להביא יין ממרחק וכו'. ע"ש.

אבל האו"ז ח"ב (סימן כה) כתב, שלענין קידוש מקדש על השכר, ולא על הפת, ואף על פי שיכול למצוא יין על ידי הדחק, א"צ לדחוק עצמו לחפש אחר יין, אלא מקדש ומבדיל על שכר או על הדבש. ע"ש.

והנה הרמ"א בהגה (סימן קפב ס"ב) כתב, דמה שנוהגים במדינות אלו לברך בהמ"ז על כוס שכר, אין למחות בידם, שאף על פי שהיין מצוי בעיר, אבל הוא ביוקר, ולא מקרי מצוי וכו'. ועוד שי"א שבהמ"ז אינה טעונה כוס כלל. ומכל מקום אין ללמוד מזה שבמקום שהיין ביוקר יכול "להבדיל" אף על שכר, שכבר כתב המשנה ברורה שם (סימן קפב ס"ק יג) שזהו רק לענין כוס של בהמ"ז, אבל לקידוש והבדלה גם הרמ"א מודה שצריך לחזור אחר יין דוקא אע"פ שהוא ביוקר. וכ"כ עוד המשנה ברורה (סימן ערב ס"ק כד). ע"ש.

ועל פי כל הנ"ל יש להעיר אחה"מ על מה שכתבו עורכי הספר אור לציון ח"ב (עמ' קצו) דמי שקשה לו לשתות יין, יכול להבדיל על בירה שחורה או לבנה, או קוניאק וארק, אפילו שמצוי יין באותו מקום. ודייקו שם מדברי מרן בש"ע (סי' רצו ס"ב) שסתם שאפשר להבדיל על השכר, ולא כתב שזהו דוקא במקום שאין היין מצוי, כמו שכתב לענין קידוש בסימן רעב ס"ט. ע"כ.

ואולם אחר שמרן הדגיש בדבריו שיכול להבדיל על "חמר" מדינה, והרי כבר פירש בהלכות קידוש אמאי מהני קידוש על חמר מדינה, דכיון שאין יין מצוי בעיר, דבר זה מחשיב את אותן משקין למשקה חשוב שמקדשין עליו, וכדברי הרמב"ם (בפכ" מהל' שבת) "מדינה שרוב יינה שכר, אע"פ שהוא פסול לקידוש, מותר להבדיל עליו

דעת מרן שאין לקדש על חמר מדינה אלא על הפת, וגם ביום שבת אם יש יין מצוי בעיר באופן שיכול להשאיל משכנו וכדו', [וכגון שכן שאינו

אם בירה שחורה נחשבת כחמר מדינה

בירה שחורה כדין שאר משקאות קלים, שאין להבדיל עליהם. וגם בשלחן שלמה לא הכריע הדבר בבירור, וסיים שם, דצ"ע בהא דחביב חשיב כמו יין, ואף שבביאור הלכה משמע כן, מכל מקום הרי אפשר דלא דמי למוצאי פסח שזה חביב לרבים מפני השתנות מאיסור להיתר, ובהם גופא שהוא מבדיל על משקה שהוא חמץ חשיב נמי בכך חלק מההבדלה, אבל מנלן דמאי דחביב ליחיד נחשב גם הוא כמו יין. ע"כ. ועיין בספר שבות יצחק (פסח מהדורת תשע"ב עמוד קפט) שכתב בשם הגריש"א, שבירה שחורה וכן מיץ אשכוליות או תפוזים טבעי נחשבים חמר מדינה. ע"כ. אך אינו מוכרח, דאפשר שחמר מדינה בעינן משכר דוקא. ועוד יתכן שמה שאמרו שעיקר השתיה הוא היין, הוא גם מה שהיו משתמשין בו לעכל את המאכל [ע' כתובות (ח):] שג' כוסות לשרות את המאכל. ולפני הסעודה ג' כדי לפתוח את בני מעיו. וברמב"ם (הל' דעות פ"ה ה"א): כשהחכם שותה יין אינו שותה אלא כדי לשרות אכילה שבמעיו. והב"ח (או"ח סי' קפב) כתב שבסעודת נישואין וברית מילה נוהגים במדינתם שבתוך הסעודה שותין שכר של שעורים לשרות המאכל, ושמה גם בחמר מדינה שרוב שתיית המדינה ממנו, הכוונה שמשתמשין בו ג"כ לשרות את האוכל. וזה אינו רק בבירה לבנה ומשקה שיש בו אלכוהול.

מיץ תפוזים אינו נחשב חמר מדינה - תשובה עמ"ש בספר אשרי האיש

שמגישים דמוי המיץ הטבעי זה מוכיח שאנשים מחשיבים את המיץ תפוזים, אלא מפני יקרותו שותים רק דמוי, אבל עדיף להם המיץ טבעי ולכן הוי חמר מדינה. [ספר אשרי האיש ח"ב עמ' פא].
אולם אינו מוכרח, שנראה שמה שעושים מיצים בדימוי של מיצים טבעיים אינו משום שהמשקה הטבעי הוא חשוב ויקר בעיני האנשים, אלא עושים כן סתם בשביל לטעם, ועושים מכל סוגי טעמים שאפשר להטעים את השתיה, אך לא מחמת חשיבותו של המיץ הטבעי. [ומספרים שפסק הלכה זה שהורה הגריש"א לענין מיצים

וגם מה שכתב שם שיכול להבדיל על בירה שחורה, הנה אחר שהסכים בדעתו שעל שאר משקין אין מבדילין, א"כ היאך התיר להבדיל על בירה שחורה, הרי ודאי שאין דין בירה שחורה כמו בירה לבנה שהיא נחשבת כחמר מדינה, אחר שיכולה להביא לידי שכרות, אבל לא בירה שחורה. וכן מתבאר ממ"ש הלק"ט ח"א (סימן ט) וז"ל: ומה שנשאל אם מקדשין על הקפה (הקאורי), לא מחכמה, שאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דיינ. עכ"ל. והיינו, דמידי הוא טעמא אלא משום דבעינן דומיא דיינ דמרווי ומשכר, אבל קפה ותה שאינן משכרים לא חשיבי חמר מדינה. ומינה נמי לבירה שחורה שכיון שאינו משכר אין מבדילים עליו. וכן מבואר בשו"ת לבושי מרדכי מה"ת (חלק אורח חיים סימן נא), דבעינן שיהיה דומה לשתיית היין. ע"ש. וכן הביא בשו"ת תולדות יצחק ח"א (סימן ר) בשם הגרי"ז מבריסק שהחמיר שלא להבדיל על בירה שחורה, כי אמר דאפשר שאין ע"ז דין חמר מדינה. ע"ש. ואמנם גם בשלחן שלמה (סימן רצו עמ' שפג) התיר להבדיל על בירה שחורה, אף על גב שיש להם יין בכית, כיון ששתיית הבירה חביבה עליהם יותר משתיית מלוא לוגמיו יין. אבל איהו לטעמיה שיכול להבדיל גם על שאר משקאות, אבל להמבואר ביביע אומר ח"ג (אורה חיים סימן יט) יש בזה חשש ברכה לבטלה, ודין

ומחבר אחד הביא בשם הגריש"א, שקולה וסודה וכן קפה ותה ושאר מיצים הנמכרים בחנויות שעיקרם מים, אינם נחשבים חמר מדינה. אך יי"ש או בירה שחורה וכ"ש בירה לבנה, נחשבים חמר מדינה. וכן מיץ תפוזים טהור וטבעי בלי תערובת מים נקרא חמר מדינה. וכן כל מיץ הדרים. ואם רוצה להוסיף לו מים, אם עדיין יהא ניכר טעמו רשאי. ואע"פ שהיום אין שותים מיץ טבעי, זה מפני שהוא יקר, אבל הוא משקה חשוב ומגישים אותו משקה בתורת דימוי המיץ הטבעי. ומה

לו. אין לברך ברכה אחרונה אחר הקידוש [קודם נטילת ידים], אף על פי שששה רביעית יין, לפי שברכת המזון פוטרנו. ואף לכתחילה מצוה לשתות רביעית יין. ואם שתה רביעית מיין הקידוש, ואחר הקידוש אכל כזית עוגה [27 גרס], ואין בדעתו לסעוד מיד אלא לאחר זמן, יברך ברכה אחרונה על העוגה, ויכלול בה גם ברכת על הגפן. (לו)

טבעיים, היה בעת שהשתתף באיזה אירוע, וראה על השולחן בקבוק מיין תפוזים לא טבעי, ושאל מה זה, ואמרו לו שזה עם צבעי מאכל בטעם תפוז, ואמר אם כן מוכח שמחקים את המיין תפוזים הטבעי ש"מ שיש לו חשיבות, ומכאן יש ללמוד הלכה שיחשב חמר מדינה. ועכ"פ כהיום נראה שאינו מחמת חיקוי.

עוד כתב בספר הנ"ל (עמוד פב) לענין קפה שחור, שאם אמת הדבר שהיום רגילות לכבד אורחים בחתונות בקפה שחור, יש מקום לדונו כחמר מדינה. ע"כ. ויש להעיר שמה שמכבדים בחתונות הוא בשביל לגימה קטנה, אבל לא לעיקר השתיה. ועכ"פ לא כדוגמת יין ששותים אותו לשרות את המאכל וכדו'.

אין לברך ברכה אחרונה אחר הקידוש, אף על פי ששתה רביעית יין

(לו) הנה בסדר רב עמרם גאון ח"ב (דף טז והלאה) כתב, שכוס הקידוש ששתה ממנו רביעית טעון ברכה אף לאחריו. ע"ש. וכן הובא בתשובת הגאונים ליק (ס"ו נז). וכן הובא במחזור ויטרי (עמ' פח ס"י קח). וע"ע לרבינו יצחק בן גיאת הל' קידוש (סוף עמוד ט).

וכן העלה בשו"ת הרשב"א ח"א (סוף סימן עב). גם המנהיג (הל' ליל פסח אות ס) כתב, שאין לברך ברכה אחרונה אחר הקידוש של שבת ויו"ט. ע"ש. וכ"כ בשבולי הלקט סדר ליל פסח (סי' ריח עמוד קא), בשם רבי בנימין אחיו, שברהמ"ז פוטר ברכה מעין שלש של אחר הקידוש. ע"ש. וכ"כ בעל המאורות (פסחים קדי: עמוד רצז). ועיין עוד בארחות חיים (הלכות ליל פסח סימן לר, דף פא ע"ד).

וכ"כ הטור (סימן תעד) בשם רב שרירא גאון ורב האי גאון, שבליל פסח אין לברך ברכת "על הגפן", אלא אחר הכוס הרביעי, [כי שני הכוסות הראשונים, ברהמ"ז פוטר אותם מברכה אחרונה]. ושכן הסכים גם הרא"ש לדבריהם. וכתב מרן הב"י שהר"ן וה"ה הסכימו לדעת הרא"ש לענין ברכה אחרונה. ע"ש. וכ"פ מרן בש"ע (סי' תעד). וכן עיקר. כמבואר בחזון עובדיה שבת כרך ב' (עמוד קכה).

וראה בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סימן מ) שכתב, דאף מי שקידש בבהכ"נ ואכל מיני מזונות, ואח"כ בא לביתו ומקדש לבני ביתו [וסעד סעודתו שם] לא יברך ברכה אחרונה אחר הקידוש. ע"ש. והנה בבאה"ל (סימן קע"ד סעיף ו' ד"ה וכן) כתב, שאין לשתות לכתחילה רביעית יין בקידוש, אלא

והטור (ס"ס ערב) הביא דברי רב עמרם, ותמה עליו, ופסק שמכיון שכוס הקידוש הוא מצרכי סעודה ברהמ"ז פוטרנו מברכה אחרונה, וא"צ לברך אחריו. וכ"פ מרן בש"ע (סימן ערב סעיף י').

וכן בשבולי הלקט (סימן עד) הביא דברי רב עמרם וכתב לחלוק עליו, ופסק שכוס הקידוש אינו טעון ברכה לאחריו, שברהמ"ז פוטרנו. ע"ש.

וכן המנהיג (בהלכות קידוש סימן יט) כתב על דברי רב עמרם, ולא יתכן, שאפילו אינו שותה יין בתוך הסעודה ברהמ"ז פוטרנו מברכה מעין שלש, דעדיפי מניה. וכן עיקר. ע"כ. וכ"פ בעל העיטור (הל' מצה דף קלא ע"ג). ע"ש.

ומיהו בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב סימן ת) כתב, שאם אין דעתו לשתות יין בתוך הסעודה, נראה שיש לו לברך ברכת על הגפן. וכן בקידוש, אלא שאין רגילות שלא לשתות יין בשבת בתוך הסעודה. ונע"ע בשו"ת מהר"ם דפוס לבוב ס"י שצח. והובא בס' הפרדס לרבינו אשר ב"ח (עמ' קיט). ע"ש. וכן נראה מדברי הרא"ש (כפרק ערבי פסחים ס"ס ד').

אולם הרז"ה בעל המאור (פ' ערבי פסחים בדף כד: מדפי הרי"ף) כתב, כתבו הגאונים, ששלש

לז. המקדש קידושא רבה, או המבדיל, על שכר שהוא חריף, עליו לקדש או להבדיל על כוס המחזיק רביעית, וצריך לשותת ממנו כמלא לוגמיו. (לז)

יין, שנפטר בברכת המזון. שהרי לכו"ע לכתחילה מצוה מן המוכחר לשתות רביעית, וכמ"ש בבא"ח (פרשת בראשית אות כ"ג). וכן הביא בכה"ח (בסימן רע"א אות פ"ג) בשם ספר המנהיג. ע"ש. ועדיף לנהוג כן ולסמוך על ברהמ"ז.

המקדש קידושא רבה, או המבדיל, על שכר חריף, יקדש על כוס המחזיק רביעית

אחרונה, ולא לענין קידוש. ושוב הביא ד' מהרש"ם, וסיים, ואם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה. ע"ש.

והן אמת שבס' אשל אברהם מבוטשאטש (סימן רעב), כ' שיש ללמד זכות על העושים כן עפ"ד הט"ז, אלא דהתם נראה שהיה כשיעור רגיל, ולא כמ"ש הצ"ח (סוף פסחים). ומכל מקום סיים שנכון לברך על כשיעור, וכמ"ש הצ"ח. גם בס' ראשי בשמים (סימן שנב), כ' לצדד להקל בזה. וכמ"ש מהרש"ם. ע"ש.

וכן בארחת חיים (סימן רעב סק"ז) כתב, ששמע שהגה"ק דברי חיים מצאנו נהג להקל לקדש על י"ש ושתה ממנו רק מעט מזעיר וכו'. ע"ש.

אכן הגאון ממונקאטש בס' נימוקי אורח חיים (סימן רעב) כ', שאמנם הרבה חסידים רצו לסמוך על המעשה רב של הדב"ח מצאנו (הנ"ל), אולם העידו לפניו ת"ח וזקנים שידעו בבירור כי מקודם היה אחד מקדש בפניו על היין, ואח"כ לקח כוס י"ש וברך שהכל וטעם מעט. ועשה כן מטעם הכמוס עמו, וגם אולי הי"ל קשה לשתות יין אליבא ריקניא וכו'. וזו הלכה העלה שבמדינות שמצוי שם יין אין שום היתר לקדש על י"ש אף קידושא רבה. ע"ש.

וכמה גדולים דברי חכמים שאמרו אין למדין הלכה מפי מעשה. וע"ע בלחם הפנים על קיצור ש"ע (סימן עז ס"ג) שכ' בשם ס' ארץ חמדה, שיש מקדשים על י"ש, והיא קולא גדולה לרוה"פ. וכן מה שמוסיפין לומר שא"צ שיעור. הוא טעות מבורר, שאפילו להט"ז אין זה אלא בדין בר' אחרונה, משא"כ בקידוש. ושכ"פ בס' ליקוטי שושנים. ושכן הדין מוסכם ע"פ הפו'. ע"כ. וכ"כ בס' מנחת שבת (סימן עז אות כט). ע"ש.

ייתה רק מלוא לוגמיו, משום שיש פוסקים הסוברים שצריך לברך ברכה אחרונה על היין. ע"ש. ואמנם אחר שסועד מיד אחר הקידוש, ולאחר מכן מברך ברכת המזון, יכול לסמוך על ברכת המזון ואף לכתחלה יכול לשתות רביעית

(לז) הנה הט"ז (סימן רי סק"א) כתב שעל יין שרף מקדש על פחות מרביעית, ויש לברך עליו ברכה אחרונה אף בפחות מרביעית, משום דבפורתא מייבא דעתיה, וע"ז סמכו כמה אדמורי"ם וצדיקים, לקדש על כוס קטן של י"ש. כמ"ש בשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן קעה), וגם הוא סיים, שיש להקל בזה בקידושא רבה. ע"ש. ובשו"ת אבני חפץ (ס"ס פה) הסתמך על המהרש"ם בשם צדיקי עולם. ע"ש. אולם הנה המגן אברהם (סימן קצ סק"ד) הביא סברא זו ודחאה, שהרי בודאי גם ביין יש יינות חזקים וחריפים, ואפ"ה צריך שיעור רביעית, שלא חילקו חכמים בשיעורים. וכן העלה בשו"ת בית יעקב (סי' נו), ודלא כהט"ז. וכ"כ הא"ר (סי' רי סק"ו). וכן הובאו בכה"ח (שם ס"ק יב). ולכן אין לסמוך ע"ד הט"ז שהאחרונים חלקו על סברתו ונדחה קראו לה. ואין לנו אלא דברי הש"ס והפוסקים, שיש להקפיד על שיעור רביעית.

והרה"ג ר' צבי הירש איש הורוויץ בספר ליקוטי צבי (דף כג:) כתב, שאף לדעת הט"ז, אפשר שזהו דוקא לענין ברכה אחרונה, אבל לא לענין לצאת בזה י"ח קידוש. ולעולם המקדש על י"ש צריך שהמקדש ישתה כשיעור. וסיים, שמצוה רבה לפרסם הדבר להוציא הטעות מלבם שסומכים על הט"ז בזה, ולא ירדו לעומקא דדינא. ושלא כדין הם עושים. ע"ש. וכ"כ בספר ארץ חיים (סימן רפט דף נו), בשם הקונטרס ארץ חמדה, ושהגאון ר' שמעון מירוסלב היה אומר, שהמקדש על י"ש, ואינו שותה כשיעור אינו יוצא י"ח קידוש. ע"ש.

וכן העלה בשו"ת קרן לדוד (אורח חיים סימן פו סוף אות א), שהעיקר בזה כד' המגן אברהם וסיעתו. ואף הט"ז י"ל שלא כ"כ אלא לגבי ברכה

לח. השותה עראק או קונייאק רביעית בבת אחת, שלא בשעת הקידוש או סעודה, במקומות שאין רוב האנשים שותים ממנו רביעית בבת אחת, גם אם עבר ושתה רביעית בבת אחת, לא יברך ברכה אחרונה. דשמא בטלה דעתו אצל כל בני אדם, שאין שותים יי"ש רביעית בבת אחת. לח)

על הט"ז בזה, ונסתייע מן המנהג שנהגו לקדש על יין שרף בקידושא רבה על כוס שמחזיק רביעית. ע"ש. וכ"כ המאמר מרדכי (סימן רי סק"ב). וכן עיקר. הילכך גם בקידושא רבה שמקדש על שכר, לכתחלה לא יקדש אלא על כוס המחזיק רביעית שכר, וישתה ממנו כמלא לוגמיו. ואם א"א לו לשתות שכר כמלא לוגמיו בפעם אחת, ישתה כמלא לוגמיו בהפסקות קלות, ויסמוך על מ"ש הראב"ד והגר"א, שאף שיעור צירוף השתיה בכדי אכילת פרס.

ומ"ש בשו"ת אפרקסתא דעניא (סימן עה אות ב) לצדד להקל בזה למי שהיין קשה לו. וסמך בעיקר ע"ד מהרש"ם. ע"ש. הנה אנו אין לנו אלא דברי הפוסקים רוא"ח הנ"ל, שטעמם ונימוקם עמם ודבריהם נר לרגלינו וע"כ אין לקדש קידושא רבה אלא על היין, אא"כ במקום שאין יין בעיר כלל, שאז יוכל לקדש על השכר קידושא רבה. ובלבד שיהיה כוס המחזיק רביעית וישתה ממנו מלא לוגמיו. ובשו"ת בית יהודה ח"א (חלק אורח חיים ס"ט ז) תמה

ברכה אחרונה על ערק - הבהרה לילקו"י

הוא היי"ש, ומביאין אותו לפני המזון להמשיך תאות המאכל, ובפרט בסעודות גדולות, ואפילו בקטנות הנעשין לאורחים, א"א בלא מים שרופים, דבר מיניה לא מיקרי סעודה, הוי כיון שלפני המזון, דאפילו שתה רביעית אינו מברך אחריו ברכה אחרונה. ואין מנהג זה סותר לדעת האר"י, דס"ל דאם שתה רביעית משקה קודם הסעודה, דיברך ברכה אחרונה, דהאר"י ז"ל לא אמרה אלא במקומות שאין עיקר שתיית המשקה החרף, או שלא אמרה רבינו האר"י ז"ל אלא בשאר משקים שאינם להמשיך תאות המאכל, כגון מים, אבל משקה חריף, אף ששתה רביעית אינו מברך ברכה אחרונה. ע"כ. ומשמע מזה, דמה שאינו מברך ברכה אחרונה הוא מפני שתיכף סועד ושתיית היי"ש באה לגרור תאות המאכל. הא לאו הכי מברך ברכה אחרונה גם על יי"ש. ואולם הדבר תלוי כפי הנראה במקומות שונים, כי יש מקומות ששותים ערק רביעית בבת אחת, ובמקומות אלה שכן הדרך אצלם, איה"ג מברך ברכה אחרונה אחר שתיית הערק, אבל במקומותינו כפי הנראה אין רגילות אצל רוב האנשים לשתות ערק רביעית בבת אחת, וממילא י"ל דהשותה ערק רביעית בבת אחת בטלה דעתו אצל כל אדם. ובהתאם לזה כתבנו בילקו"י על הלכות ברכות חלק ג' (עמוד תעה), שהשותה ערק

לח) כבר הזכרנו לעיל מ"ש הט"ז (סימן רי סק"א), שביין שרף א"צ רביעית, לחיוב ברכה אחרונה, דבפורתא מייבתא דעתיה. אולם המגן אברהם (סימן קצב סק"ד) כתב, שלא חילקו חכמים כשיעורין, דהא ודאי יש יינות חזקים ומרקחת דבפורתא מייבתא דעתיה, ואפילו הכי בעינן כשיעור. ע"ש. וכ"פ הא"ר ושאר האחרונים (בסימן קצב). והובאו בכף החיים (שם ס"ק יב). ועל כן אין לסמוך על סברת הט"ז שהאחרונים חלקו על סברתו, ונדחה קראו לה, ואף שבשו"ת מהרש"ם ח"א (סימן קעה) כתב שכמה צדיקים סמכו על דברי הט"ז למעשה, מכל מקום העיקר לדינא שאין לסמוך ע"ז לדינא, וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן יט אות ח). ע"ש. וע"ע בשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן קנט), ומכל מקום למעשה שוא"ת עדיף ולא יברך, שא"ז ברור אם הרבה שותים כן, וכמ"ש בילקו"י ח"ג (עמ' תעה). [בשבת א' במהדורת תשס"ד עמוד תקפד. ובשארית יוסף ח"ג עמוד שפט]. ושם כתבנו, כשמקדשים על ערק, צריך שהכוס יחזיק רביעית, וכן לגבי ברכה אחרונה שאין לברך ברכה אחרונה רק כשותה רביעית. ע"כ. ולישנא דייקא דאם שותה רביעית בבת אחת מברך ברכה אחרונה. וסייעתא לזה ממ"ש בזרע יעקב (בן נאים, סימן י'), והובא במחזיק ברכה (קונטרס אחרון סימן קעד סק"א) אודות מקומות שעיקר שתייתן

ט. אין לעשות קידוש בליל שבת על השכר או שאר חמר מדינה, אלא על היין. ואם אין לו יין יקדש על הפת. וכל שכן שאין לקדש בליל שבת, או הבדלה במוצאי שבת, על קפה או על תה, או מיץ הדרים, גוזז, או קולה, או על חלב ושאר משקאות קלים, שאינם נחשבים לחמר מדינה. ואף מי שאי אפשר לו לשתות יין, או שאין לו יין וגם לא שכר, אינו רשאי לקדש ולהבדיל על המשקאות הנזכרים. וכל המקדש והמבדיל על משקאות אלה, הרי הוא נושא שם שמים לבטלה. ואסור לענות אחריו אמן. ואף בקידוש שחרית של שבת, אין לקדש על משקאות אלה. אולם אם היין מזיק לו, ולקדש על שכר נכנס רביעית כדין] אין באפשרותו, מפני שאינו יכול לשתות ממנו מלא לוגמיו אליבא ריקנייא, וגם בירה [לבנה] אינה מצויה אצלו, ואין אחר שיקדש בשבילו, רק אז יוכל לברך "שהכל נהיה בדברו" על משקאות אלה קודם סעודת שחרית, ויועיל לו בשעת הדחק כזאת במקום קידוש היום דוקא. ובמוצאי שבת אם אין יין בעיר להבדיל עליו, או שהיין מזיקו, יכול להבדיל על חמר מדינה, כגון שכר או בירה. אבל קפה או תה או מיץ הדרים ושאר משקאות, אינם נחשבים לחמר מדינה להבדיל עליהם, והמבדיל עליהם הוא נכנס בחשש איסור ברכה לבטלה, ומוטב שיסמוך על ההבדלה שבתפלה, או שישמע הבדלה בבית הכנסת מפי השליח צבור, ולא יבדיל גם באופן שכזה, על המשקאות הנזכרים. (ט)

רביעית בבת אחת אינו מברך ברכה אחרונה. ע"ש. ואחר שיצא ילקוט [ח"ג] לאור, העירו לנו, דמה שכתבנו שבטלה דעתו וכו', אין זה פשוט כל כך, דאיה"נ אצל כמה עדות רגילים בשתיית יי"ש רביעית בב"א. וכיון שאין הדבר ברור כתבנו בכל יתר המהדורות, "דאף על פי שכן הוא על פי הדין, לברך ברכה אחרונה, למעשה שב ואל תעשה עדיף". ועכ"פ העושה כמו שכתבנו במהדורא הראשונה, יש לו על מה שיסמוך. כי הרי יש מקומות שאיה"נ הרגילות שם לשתות יי"ש רביעית בבת אחת. והכל תלוי במנהג רוב האנשים באותן מקומות.

קידוש והבדלה על תה קפה קולה ומיץ

(ט) ז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רעב סעיף ט): במקום שאין יין מצוי, י"א שמקדשים על שכר ושאר משקין, חוץ מן המים. וי"א שאין מקדשין. ולהרא"ש, בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבקר יותר טוב לקדש על השכר, שיברך עליו שהכל קודם ברכת המוציא, שאם יברך על הפת תחלה אין כאן שום שינוי, ודברי טעם הם. ע"כ. גם בסימן רפט (ס"ב) כתב: במקום שאין יין מצוי הוי שכר ושאר משקין, חוץ מן המים, חמר מדינה ומקדשין עליו. ואם אין לו שכר ושאר משקין, אוכל בלא קידוש. ע"כ. גם בסימן רצו (ב"ס) כתב מרן: אין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה. וה"ה לשאר משקין, חוץ מן המים. ע"כ. ולכאורה היה נראה מלשונו בסימן רצ"ו, שדוקא על המים

אין להבדיל, אבל על קפה ותה שפיר דמי. אולם לא הותרו שאר משקים אלא היכא דהווי חמר מדינה דמשכר ומשמח. וכ"ה בב"י "וה"ה לשאר משקין היכא דהווי חמר מדינה". ומ"ש חוץ מן המים, לאו למימרא דשאר משקים אף על גב דלא הווי חמר מדינה שרי, אלא אזלינן בתר טעמא, דהיינו טעמא דמים לא מועילים משום דלא איקרו חמר מדינה כלל, אפילו כל העיר שותים מים בלבד, וכמו שפירש רשב"ם (פסחים קד). והכא נמי תה וקפה דחשיבי כמים בעלמא לענין זה. וכן מצינו שהקפה בטל לגבי המים, הן לענין הברכה שמברך שהכל, עיין בבאר היטב (סימן רב ס"ק יט), ובילקוט"י על הלכות ברכות (עמוד תלח). וכן לענין בישולי גויים שהתירו לשתות קפה שהכין העכו"ם מטעם זה. וכמ"ש הפר"ח

למה שאומרים על גדול אחד שנהג להבדיל על תה. ע"ש. וכ"כ בס' קצות השלחן ח"ג (סימן צו בדה"ש סק"ז). ע"ש.

וראיתי למחבר אחד (עמ' קמב) שכתב שבדברי הש"ע אינם כמ"ש מרן בבית יוסף בס"י רפט. אולם זה אינו, דמרן בסימן רפט דייק מהטור דמשמע דגם שאר משקין מהני בבוקר, והביא דברי הראב"ד דלא מהני לקדש בבוקר על הפת, וכ"כ הרא"ש, וסיים בב"י: ומשמע שאם לא מצא יין או שער לקדש עליו ביום, אוכל בלא קידוש, דאין לו לבטל עונג שבת בשביל שאינו יכול לקדש. ע"כ. הרי שכתב להדיא יין או שער, והיכן מצא בדברי הב"י שלדעתו מהני לקדש על שאר משקין שאינם חמר מדינה. נרק בתחלה הב"י כתב כן לדעת הטור, אבל הוא עצמו סיים יין אור שכר. ומה שציין למג"א, הנה לשונו מדוייקת שכתב כן בשם הב"י בדעת הטור. וממילא א"צ לומר שמרן בש"ע חזר בו מהב"י.

ומכל מקום כ"ז אינו אלא לענין קידוש והבדלה, שיש לחוש לאיסור ברכה לבטלה. אבל לענין קידושא רבה כל שאין יין בעיר נזזה לא מצוי כאן בארץ ישראל. ובפרט לפמ"ש הטור דלא הוי חמר מדינה אא"כ לא יהיה יין גדל מהלך יום כל סביבות העיר. ונראה שאם אפשר להוביל לשם באוטובוסים ומשאיות תוך מהלך יום אחד, לא הוי חמר מדינה. וכמו שנתבאר בכיו"ב בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח סי' יג). וכן מתבאר להדיא בס' נימוקי אורח חיים (סי' רעב). וע"ע בס' קצות השלחן שם. וכן אם קשה לו מאד לשתות יין, וגם א"א לו ג"כ לשתות מלא לוגמיו מכוס של שער (שיש בו רביעית), וגם שתיית הבירה קשה לו ביותר, רק בכה"ג יכול לברך שהכל על כוס קפה המחזיק רביעית, או תה, כשאינו חם שהיד סולדת בו כדי שיוכל לשתות מלא לוגמיו. ויועיל לו בשעת הדחק במקום קידושא רבה. כיון שע"ז יהיה היכר בין שבת לחול. וע"ע במג"א (סי' ערב). וכמו כן יש להקל באופן הנ"ל לברך שהכל על מיץ הדסים ויין תפוחים וכיו"ב, במקום קדושא רבה, כשאין אפשרות אחרת. וכן מתבאר בשו"ת חלק לוי (סי' קפט) שכ', ולעשות קידוש על קפה בלבד ג"כ אסור, שאין קידוש אלא במקום סעודה ע"ש.

(סי' קיג). ועל כן נראה שקפה ותה נידונין כמים גם לענין קידושא רבה והבדלה. וכעין מ"ש הרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' יד) שייך המזוג כדינו, אם יוסיף עליו מים אינו ראוי לשתיה, ואין מבדילין עליו.

וב"פ בברכ"י (סימן רצו סק"ג), דמ"ש בש"ע וה"ה לשאר משקין, היינו בחמר מדינה. אבל לא בחלב ושמץ. ומ"ש חוץ מן המים, רצונו לומר אף שאין שותים במקום שהוא אלא מים לבד, וסלקא דעתין שיהיה דין המים כדין חמר מדינה, קא משמע לן. ע"ש. והובא בקצרה בשערי תשובה. וקפה ותה לא עדיפי מחלב. וכמבואר כ"ז באורך וברוחב בשו"ת יביע אומר ח"ג (סי' יט). ובשו"ת יחוה דעת ח"ב (סי' לב). והביא שם משו"ת שם משמעון פאלאק (חלק אורח חיים סימן יד), שנשאל ג"כ אם אפשר לקדש ולהבדיל על תה או קפה, במדינות שהיין ביוקר מאד. והעלה להחמיר בזה עפ"ד הלק"ט דבעינן מידי דמרווי ומשכר. ונעזר מד' הברכ"י שאסר להבדיל על חלב. והא דמוכח בכריתות (יג:) דחלב משכר, י"ל שנשתנו הטבעים וכו'. ונע' בשו"ת תורת שי סי' שסז. ולכן החלב של עכשיו שאנו רואים שאינו מרוי ומשכר, אינו ראוי לקדש ולהבדיל עליו כמו על קפה וט"י. ומ"ש בקונט' עובר אורח ששמע שגאונים רבים הורו להקל בזה, הנה אם השמועה מכוונת, באמת י"ל דהיינו דוקא בט"י שנתנו בתוכו יין שרף הרבה הנקרא רום, כנהוג ביניהם. ובכה"ג ודאי דהוי כחמר מדינה. אבל בט"י בעלמא וכן בקפה, ודאי שאין לקדש או להבדיל עליו כיון שאינו מרוי ומשכר. עכת"ד.

[ועיין בהליכות עולם ח"ג (בעמוד לב) שכתב שיש לנקוט כדעת מרן הש"ע (סימן רעב סי' ט) שאין לקדש בליל שבת על שער. ואח"כ כתב "אבל" אסור לקדש בליל שבת על קפה ותה או מיץ הדסים, מפני שאינם נחשבים כלל לחמר מדינה, וכל המקדש עליהם הרי הוא נושא שם שמים לבטלה. ע"כ. ולכאורה הלשון אינו מדוקדק שהיה לו לכתוב "וכל שכן" וכו', כיון דאפילו בחמר מדינה אין מקדשין בלילה, וכמו שהקדים לזה].

גם בס' מנחת שבת (סימן צו אות ט), העלה שאין להבדיל על קפה או תה, דכה"ג לא חשיב חמר מדינה. והביא דברי הלק"ט הנ"ל דבעינן מידי דמרווי ומשכר. וכ' עוד שם, שאין להאמין

מ. מי שאין לו יין או פת בליל שבת, אין לו לקדש על פת הבאה בכיסנין. ואם קובע סעודה על פת הבאה בכיסנין ואוכל כשיעור קביעות סעודה [שהוא כ"ב 216 גרס], יש לו על מה לסמוך בדיעבד לקדש על העוגה. (מ)

מא. אין לקדש על כל שאר מיני מאכלים. ומיהו אם אין בעיר אלא פת של קטניות או של אורז בלבד, אפשר לקדש עליו בלי שם ומלכות, כדי שלא תשתכח תורת קידוש. וברכת הנהנין יברך לבסוף, כדי שלא יהיה הפסק. וכך יעשה מי שאין לו יין והוא מצטער וקשה עליו שלא לטעום מידי בלילה, שאז ינהג כאמור. (מא)

ניכר הקידוש. ע"כ. ובמאמר מרדכי (סי' רפט סק"ה) העיר על זה, דמתחלה הט"ז העיר מכח שיש לו להקדים ברכה פרטנית, ואח"כ העיר דברכת שהכל שמברך יפטור את כל מה שלפניו, וממילא ברכת המוציא היא ברכה שאינה צריכה, ולכאורה הרי לא נתכוין להוציא את כל מה שלפניו, ועוד, דאמאי לא הקשה גם כשיש לפניו יין שמברך על היין תחלה, והרי נתבאר בסי' ריא דברכת הלחם קודמת ליין. ע"ש עוד.

ומה שכתבנו גבי הבדלה על בירה לבנה, הוא לאפוקי ממ"ש באור לציון וכמו שביארנו לעיל הערה לה.

אם אפשר לקדש על פת הבאה בכיסנין

וכיון דמהני לצאת בזה י"ח וקראת לשבת עונג, יכול לקדש על שאר משקין, ויקיים קידוש במקורם סעודה על פת הבאה בכיסנין. אלא דלכאורה ממ"נ אם אין לו פת הבאה בכיסנין כשיעור כזית, לא מהני קידוש במקום סעודה, ואם יש לו שיעור כזית, שמא עדיף שקדש על פת הבאה בכיסנין מאשר על שאר משקין. ועיין בספר שבילי דוד (סוף סימן ערב) שנסתפק בדין זה וסיים, דמשמע שאם קבע עליו סעודה מהני לקדש עליו. ע"ש. ובשו"ת שואל ומשיב ח"ב (סימן יח) משמע דפשיטא ליה דלא מהני לקדש על פת הבאה בכיסנין. ע"ש. ועל כן שב ואל תעשה עדיף.

אם אפשר לקדש על שאר מיני מאכלים

אלא על היין או הפת, שכתבו שם, דהיינו טעמא דנר ביתו עדיף משום שאפשר לקדש על הפת. ע"ש. ומשמע שעל שאר מאכלים אין לקדש.

משמע שבעצם הדבר שמברך על הקפה לפני סעודה נחא ליה שפיר. דחשיב כקידושא רבה. אלא שאין לעשות כן אלא בתנאים הנ"ל.

והנה הט"ז כאן הקשה, דהא קי"ל בסי' רי"א ס"ג דאם הביאו לפניו דבר שברכתו בפה"ע ודבר שברכתו שהכל, ברכת בפה"ע קודמת שהוא חשובה שאינה פוטרת אלא דבר א' וכו'. וא"כ כאן שמביאין לפניו כוס שכר לברך עליו שהכל, ולחם לברך המוציא, ממילא המוציא קודם שהיא ברכה פרטית כנגד שהכל שהיא כוללת, ויש כאן ברכה שאינה צריכה. וי"ל דכאן הכרח הוא לברך שהכל תחלה משום קידוש, וע"כ תיקנו שיכוין שלא להוציא ברכת הלחם ג"כ בזה כדי שיהא

(מ) בכף החיים (סימן רעב סוף סק"ג) כתב, ומיהו אם אין לו בלילה לא יין ולא פת, נראה שיותר טוב לקדש על שאר משקין, אם הם חמר מדינה, ממה שיתבטל ממצות קידוש לגמרי. ובשו"ת יביע אומר ח"ג (סימן יט אות י') תמה על דבריו, שהרי אין קידוש אלא במקום סעודה, ואם כן אכתי הו"ל ברכה לבטלה, ולא יצא י"ח קידוש. וכמה כרכורים כרכרו הראשונים והאחרונים ליישב המנהג שנהגו באיזה מקומות לקדש בבית הכנסת בליל שבת, והרבה טעמים חשובים שנאמרו שם לא שייכים בזה. ולכאורה י"ל שהכף החיים מיירי כשיש לו פת הבאה בכיסנין שיכול לצאת בה י"ח קידוש במקום סעודה,

(מא) בהגהות היעב"ץ (פסחים קיד). כתב, שאפשר לקדש על כל מאכל וכו'. ע"ש. אלא שמדברי הרשב"א והר"ן (שבת כג:) משמע, שאין מקדשים

מב. ברכת הגפן שמברכים על היין של הקידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה, ואינו טעון ברכה. וכל זה כשהוא רגיל לשתות יין בסעודה, אבל אם לא רגיל לשתות יין בסעודה, אף אם טעם מהיין של הקידוש, כשהוא שותה יין בסעודה מברך ברכה ראשונה הגפן. [נומנהג הספרדים שבאמצע הסעודה אף שכל אחד מברך על היין לעצמו, אף על פי כן אומרים סברי מרגן]. ולענין ברכה אחרונה, כבר ביארנו לעיל שאין מברכים ברכה אחרונה על היין ששתה בקידוש, או ששתה בסעודה, שברכת המזון פוטרת, בין שמברך ברכת המזון על כוס, בין כשמברך ברכת המזון שלא על הכוס. (מב)

בתשובה (סימן קט) שכתב, שאם אין לו יין או פת, לא יקדש על פת קטנית, אלא כדי שלא תשתכח תורת קידוש במקומות שאין להם אלא פת של קטנית, או אורז יקדשו בלי שם ומלכות. ומבואר דס"ל דלא כהיעב"ץ. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"א (חלק אורח חיים סימן טו אות כא והלאה, ובהערה שם), ובמה שכתבנו לעיל הלכות הדלקת הנר.

ומיהו אם מקדש על יין, ואין לו פת אלא של קטנית וכיו"ב, חשיב שפיר קידוש במקום סעודה, בשעת דחק כזו שאין לו מאכל אחר. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ב (ס"ס יט), בשם ריא"ז. ע"ש.

איברא שיש להעמיס סברא זו להמאירי (שבת כג): שכתב, דנר ביתו וקידוש היום, אף שאין לו יין או פת שראוי לקדש עליהם, אף על פי כן נר ביתו עדיף. ולכאורה קשה, דהא קידוש היום דאורייתא, ולמה נר ביתו שהוא מדרבנן דחי ליה לקידוש. וצריך לומר, שיקדש על שאר מאכלים, דהא ודאי לא מסתברא שנר ביתו עדיף אף שישאר בתענית. אך י"ל דס"ל להמאירי שיוצא י"ח קידוש בתפלה. והב"י (סימן תרעח) כתב כהרשב"א והר"ן. וכתב שם הב"ח, שיקדש בע"פ ללא יין וללא פת. ואמנם כן היא סברת המהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימנה סימן ק). אך הפוסקים לא ס"ל הכי. ועיין לרבינו אברהם בן הרמב"ם

ברכת היין שבקידוש פוטרת שתיית היין שבסעודה

(מב) בגמ' ברכות (מא): אמר רבי חייא, פת פוטר כל מיני מאכל, ויין פוטר כל מיני משקים. והתוספות שם כתבו, שאין הלכה כרבי חייא, ואין היין פוטר שאר משקים. (עיין תוספות דף מא: ד"ה אי הכי, ובמהרש"א שם). וכן נראה דעת הרמב"ם, שהשמיט דברי רבי חייא. [ובספר תניא רבתי (הלכות ברכת היין סי' כד) כתב, ויש מפרשים היין פוטר את כל מיני משקה דוקא כשעירבם יחד עם היין, אבל אם שתה שאר המשקים בתוך אכילה מבלעדי היין, אין ברכת היין פוטרתו, וצריך לברך עליהם]. אבל הרא"ש ורבינו יונה פסקו הלכה כרבי חייא. והיינו טעמא, לפי שהיין עיקר משקה הוא, וראש לכל המשקים הוא, לפיכך היין עיקר המשקים טפלים לו לענין ברכה. וכ"פ בספר המכתם בשם הראב"ד, וכן דעת הרשב"א, והריטב"א, והאו"ז בשם ר"ח, והרשב"ץ, והארחות חיים, וכ"פ הטור והש"ע (סי' קעד סעיף ב).

אחרונה, ולא מברכה ראשונה. וכבר כתב הב"י (סימן קעד) שאין הלכה כדבריו. וז"ל מרן בש"ע (סימן רעב סעיף י'): ברכת יין של קידוש פוטרת יין שבתוך הסעודה, ואינו טעון ברכה לאחריו, דברהמ"ז פוטרתו, בין שהוא על הכוס בין שאינו על הכוס. גם בש"ע סימן קעד ס"ד כתב, אם קבע לשתות לפני המזון א"צ לברך על יין שבתוך המזון, דייין שלפני המזון פוטר. וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון. וכתב במשנה ברורה (סק"ח), דלא תימא דוקא יין קודם המזון דחשיב דבא לפתוח המעיים ולשתות, פוטר בתוך הסעודה, אבל יין של קידוש דעיקרו בא למצוה, אימא לא פוטר, קמ"ל דפוטר. וסיים המשנה ברורה, ונראה פשוט דבמדינתנו שאין אנו רגילים לשתות יין בתוך הסעודה, אפילו בשבת אינו פוטר אא"כ היה דעתו לזה מתחלה. [דמי שאינו רגיל כלל לשתות יין באמצע הסעודה, נחשב כמי שהסיח את דעתו

המים שבתוך הסעודה כמו בתוך הסעודה של חול. ע"כ. ובספר יד אהרן כתב ע"ז, שדבריו תמוהים מאד, שהרי היין פוטר כל המשקים. והיעב"ץ בסידורו עמודי שמים (דף שמו). כתב, ומ"ש בנגיד ומצוה זהו מדברי המסדר הנהגות האר"י ז"ל, ולא יצא דבר זה מפי הרב, ולא האר"י חתים עליה, כיון שמקדש על היין ויין פוטר כל מיני משקים, לא יברך על המים. אלא בברכת היין של הקידוש יכוין לפטור כל שאר משקים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב (חלק אורח חיים סימן מז). ע"ש.

ולכן העיקר לדינא כדברי הפוסקים שגם בשתיית עראי יין פוטר כל שאר משקים, ועכ"פ סב"ל.

עוד כתב ביחוד דעת שם, שאע"פ שהלכה רווחת בדינו דשומע כעונה, מ"מ לגבי השומעים, אם לא טעמו מהיין, צריכים לברך על השכר ושאר משקים ששותים אח"כ, שאמנם יצאו י"ח קידוש, אך לא יצאו י"ח ברכת הנהנין. ומי שאינו שותה מהיין שהוא העיקר, איך יפטור שאר משקים מברכתם, ומכ"ש אם הפסיקו בדיבור. וכ"פ בשו"ת בית שערים (סי' עה), והגאון מליסא בסידור דרך החיים, ובמשנ"ב, ובשו"ת יד יצחק ח"א (סי' נד), ועוד. וע"ע בכה"ח (סי' קעד אות ד"ה), ובשו"ת רועי ישראל (סי' ח), ובקצוה"ש (בדי השלחן ס"ס נג).

ולכאורה היה נראה שהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים בדיון שח בדברים בטלים קודם הטעימה, אחר שהבוצע טעם, שלדעת הרוקח והרמ"א (סי' קסז), דלא חשיב הפסק, א"כ גם בנ"ד כיון שטעם המקדש מהיין, פוטר גם השומעים מלברך על שאר משקים, אבל לדעת הב"י שדחה דברי הרוקח, אין המקדש פוטר את השומעים מברכת הנהנין אא"כ יטעמו מהיין. אולם יש לדחות שאפילו הרוקח והרמ"א יודו בנ"ד, שאם השומעים לא טעמו מהיין צריכים לברך על שאר משקים, שמאחר ולא שתו מהיין, א"כ לא נפטרו מברכת הנהנין שעל היין, ואפי' אם ישתו יין באמצע הסעודה הסמוכה לקידוש, יצטרכו לברך בפה"ג, וכ"ש ששאר משקין לא נפטרו מברכת שהכל, אחר שלא טעמו מהיין.

ובביאה"ל (סימן קעד ד"ה יין) כתב, שמדברי הרב דרך החיים מוכח דדי בטעימה כל שהוא כדי לפטור את מה שישתה משאר משקים. וכ"פ

מהיין, שלא שתה מהיין אלא לצורך הקידוש, ולכן י"ל דצריך לברך שוב הגפן. וכ"ה בכף החיים (שם אות יא) דהא דיין קידוש פוטר יין שבתוך המזון, הוא דוקא אם רגיל לשתות בתוך הסעודה, דמסתמא אמרינן דעתיה עלויה. אבל אם לא נתכוין בשעת ברכה, וגם אינו רגיל לשתות בתוך המזון, אם רוצה אחר כך לשתות בתוך המזון צריך לחזור ולברך משום שהיו נמלך. ועוד נפקא מינה לפי מ"ש מרן בס"ז, דבשאר משקין תוך הסעודה יש ספק אם יברך, והרוצה לצאת ידי ספק יברך קודם סעודה על דעת לשתות תוך הסעודה. וא"כ מי שאינו רגיל לשתות יין בתוך הסעודה, כי אם דוקא כוס של קידוש ורוצה לשתות שאר משקין בתוך הסעודה, יש אומרים שצריך לכוין עליהם בפירוש, או שיהיה לפניו בשעת ברכת היין דבזה יוצא י"ח.

אולם הסכימו האחרונים שאפילו לא היו המשקים לפניו היין פוטרם. ואף שהמרדכי (פ"ו דברכות סימן קג) כתב בשם מהר"ם, שדוקא כשהיו המשקים לפניו ברכת היין פוטרם, אבל כשלא היו לפניו כיון שבזה"ז אין קבע בשתיית יין, אין ברכת היין פוטרת שאר המשקים. נראה שהמהר"ם נמשך בזה לשיטתו בתשובה (עמוד שה), שבזה"ז אין אנו רגילים לקבוע שתייה כמו בימיהם, ואין אדם יוצא בברכת חבירו. ע"ש. אבל לפי מה שפסקו הטור והש"ע (סימן ריג סעיף א) שגם בזה"ז ישיבה שלנו לשתות יין נחשבת קבע כהיסבה שלהם, ואחד מברך לכולם, גם לענין לפטור שאר משקים בברכת היין שפיר נחשבת ישיבתנו לקבע, וברכת היין פוטרתם גם כשלא היו לפניו, וכמבואר כ"ז בדרכי משה (סימן קעד) בשם מהר"א מפראג. וכ"כ הדגול מרבבה, והא"ר, והפרי מגדים, והמגן גיבורים, ובבית מנוחה (עמוד 47), ועוד. ובשיירי כנה"ג מבואר, שאפילו שותה היין דרך עראי אם היו המשקים לפניו, ברכת היין פוטרתם. וכ"כ בשמח נפש (מערכת יין דף לו), ובשו"ת פני יצחק (הלכות ברכות אות קלו). ועוד. ולכן אף המקדש על היין ביום שבת, פוטר כל המשקים, אף שאין שתייתו זו כשתיית קבע. וכמבואר כ"ז בשו"ת יחיה דעת ח"ה (סימן כ עמ' פט). והביא שם מ"ש בספר נגיד ומצוה דיני סעודת ליל שבת (דף כג): בזה"ל: ואחר הקידוש תשתה מעט מים פחות מרביעית ותכוין לפטור

מג. השומעים קידוש [כגון הנעשה בבית הכנסת אחר תפלת מוסף], ומכוונים לברכת בורא פרי הגפן כדי לצאת ידי חובת קידוש, אם טעמו מעט מן היין, אפילו טעימה בעלמא, כשבאים לשתות שכר או שאר משקאות קלים, אינם צריכים לברך עליהם שהכל. שהיין פוטר כל המשקים. ודין השומע כדין המקדש בעצמו. אבל אם לא טעמו מן היין, צריכים לברך על המשקין ששותים אחר הקידוש, שאף על פי שידי חובת קידוש יצאו נודלא כמו שהביאו בשם הגרי"ז סלובייצ'ק, מכל מקום ידי חובת ברכת הנהנין לא יצאו אלא אם כן טעמו מהיין. והדין כן אף לאשכנזים. וכן הדין לגבי יין שבתוך המזון, שאם טעם מהיין של הקידוש, אינו מברך על היין שבתוך המזון כל שרגיל לשתות יין בתוך המזון, אבל אם לא טעם מהיין של הקידוש, צריך לברך על היין שבתוך המזון. (מג.)

בשו"ת יד יצחק (סימן נד), ובפקודת אלעזר כאן. ואם המברך על היין פוטר גמיעת ביצה חיה, ראה בזה בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סימן קיז).
ומה שכתבנו דאף שכל אחד מברך לעצמו ואומרים סברי מרנן, כ"כ בבית מנוחה (עמוד 50) ע"ש.

הטועמים מהיין של הקידוש אינם מברכים על שאר משקאות

(מג) כן מבואר בסידור דרך החיים (דיני קידוש), שאם השומעים טועמים מהיין של הקידוש, א"צ לברך שהכל נהיה בדברו על השכר, הלא"ה צריכים לברך. וכ"פ בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' עה), ובשו"ת יד יצחק ח"ב (סי' נד אות ב), ובשו"ת צור יעקב (סי' קל), ובספר פקודת אלעזר ח"ב (סי' קעד). ע"ש. ואפי' אם לא היה השכר לפניהם ולא כיוונו עליו הרי אתכא דבעל הבית סמכי.
ומ"ש בשו"ת קול אליהו ח"ב (סימן ז') שאם אינו שותה רביעית לשם סעודה וכו', אם רוצה לשתות שכר צריך לברך שהכל נהיה בדברו.

ע"ש. אין דבריו מוכרחים, אלא אפילו טעם כל שהוא מהיין, פוטר שאר משקין שבסעודה. וכן משמע מדברי דרך החיים, דאפילו בטעימת כל שהוא א"צ לברך שהכל נהיה בדברו על השכר. אלא שהניח בצריך עיון. ע"ש. ומכל מקום הואיל וגם בביאור הלכה (ר"ס קעד) מצריך שלפחות ישתה כמלוא לוגמיו, הא לאו הכי יש אומרים שיברך על השכר, לכן יותר טוב היכא דאפשר לברך על סוכריה ברכת שהכל ויפטור את השכר. [ממרו אאמ"ר שליט"א, וראה עוד בשו"ת יחיה דעת ח"ה סימן כ"].

מי שלא טעם מהיין אם צריך לברך על היין ששותה באמצע הסעודה

ויש לדון במי ששמע קידוש ויצא י"ח, אבל לא טעם מהיין, ורוצה לשתות יין בתוך המזון, האם צריך לברך על היין שבתוך המזון, דטעימת המקדש מהניא ליה כאילו הוא טעם. דאחר שצא י"ח מדין שומע כעונה, לכלי מילי נחשב כאילו קידש בעצמו. ומאידך י"ל דאף שהשומע יצא ידי חובת קידוש בטעימת המקדש, מ"מ לגבי ברכת הנהנין אם לא טעם מהיין צריך לברך על היין שבתוך המזון. ולכאורה כן משמעות דברי התוס' בפסחים (קו. ד"ה אף ידי יין יצאו), שכתבו בזה"ל: ומיירי ששתו בבית הכנסת, אף על גב דלענין קידוש יצאו בשמיעה, כדפי' לעיל, לענין יין לא פטר אא"כ שתה, דהוי הפסק, כדאמרי' בפ' כיצד

מברכין (ברכות מ.) גבי המוציא שאם הפסיק שצריך לחזור ולברך. ע"כ. הרי דרק אם שתה מהיין פוטר היין שישתה אח"כ. ודו"ק. וכן מבואר בספר אהל מועד (דס"ד ע"א) וז"ל: המסובין יוצאין י"ח קידוש, כל ששתה אחד מהן, אבל אם ישתו יין אח"כ, צריכים לברך כל שלא טעמו מיין הקידוש. עכ"ל.
אלא שיש מי שכתב לקשר דין זה למחלוקת הרוקח והב"י (סי' קסז) לענין המסובים שמכוונים לצאת ידי חובת ברכת המוציא בפת שבעל הבית בוצע, שדעת הרוקח (סי' קסז) במי ששח בדברים בטלים קודם שאכל הבוצע, חוזר ומברך המוציא, אבל אם שח אחר שאכל הבוצע, אע"פ שעדיין הוא עצמו לא טעם מהלחם, א"צ

לחזור ולברך שכולם יצאו באכילת הבוצע. עכ"ד. וכ"פ הרמ"א. אולם מרן בב"י חלק ע"ד הרוקח וכתב, שמכיון שכל אחד מהמסובים חייב לברך אם רוצה לאכול, וכשאחד מברך לכולם הוא כאילו כל אחד בירך לעצמו, א"כ כשמפסיק בין ענייתו אמן לטעימתו הוא הפסק, אע"פ שאכל המברך, וצריך לחזור ולברך. עכ"ל. ולדינא נקטינן דסב"ל, ואפי' שדיבר לא הוא הפסק. והיוצא מזה, דאחר שהבוצע בירך לכולם וטעם מהלחם, אף שהשומע הפסיק בדיבור, יכול לאכול מהלחם דטעימת הבוצע מהניא לו. ולפ"ז ה"ה בני"ד, כיון שהמקדש טעם מהיין, אף שהשומע לא טעם מהיין, פטר את היין שבתוך הסעודה, דשומע כעונה הוא כאילו טעם מהיין.

אם ברכת הגפן מוטרת גלידה בסעודה

בשו"ת הלכה למשה ניימן (סי' רמב), ע"ש. וב"ב בס' זכרון יוסף (א"ח סי' קלט) שא"צ לברך בני"ד אחרי אכילת הגלידה. וכ"כ הרה"ג ר' אברהם דוד רוזנטל בירחון קול תורה (תמוז תשכ"ה). וכיו"ב העלה בשו"ת יביע אומר ח"ה (א"ח סימן יח) שהאוכל גלידה ע"י כפית, או שמלקק את הגלידה המונחת בגביע, דינו כשותה משקים שאינו מברך בני"ד, הואיל ושוהה בה יותר מכדי שתיית רביעית בבת אחת, שדין הגלידה כמשקה, הואיל ואינו לועס את הגלידה כדרך אוכלים. ע"ש. וכן כתב עוד בשו"ת יבי"א ח"ח (א"ח סי' כה) שהאוכל גלידה אפי' אכל כשיעור רביעית בתוך כדי אכילת פרס, אינו מברך ברכה אחרונה, שדינה כמשקים, לדעת כמה מאחרוני דורינו, וכמ"ש כן בשו"ת כפי אהרן אפשטיין (סי' לא). וע"ע בשו"ת כוכבי יצחק ח"ב (סי' יב) ובשו"ת קנין תורה ח"ב (סי' קח). ולכאורה לפ"ז אם בירך על היין בורא פרי הגפן, פטר את הגלידה אחר שדינה כמשקין. [ומש"ה אין מברכין עליה ברכה אחרונה אחר שלא שתה רביעית בבת אחת].

גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' קי אות ד) כתב, בענין השאלה מהו הגדר בין מאכל ובין משקה, נראה שתלוי בענין לעיסה, שמשקה הוא כל ששותהו בלא שום לעיסה או מציצה, אבל כל שצריך לעיסה או מציצה הוא בכלל אוכל לברכה אחרונה, ושיעורו בכזית. וע"ש עוד מ"ש בענין השוקולד, וי"ל ע"ד, ולהלכה המוצץ שוקולד

והנה עוד דנו באחרונים, במי שבירך על היין ברכת הגפן, שכנודע שפוסט כל מיני משקין, האם פוסט גם גלידה, ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן קיד, קטו) כתב דלא מיבעיא גלידה העשויה מחומרים שהם אוכל כמו ביצה, סוכר, תבלינים ועוד, דבודאי אינה נפטרת מכח היין, שהרי אינה משקה כלל. אלא גם גלידה העשויה מחלב ומי פירות, כיון שהחלב ומי פירות כעת הוקפאו ומעורבים עם שאר חומרי הגלידה, מסתבר שגם הדעת קדושים יודה שדינם כאוכל. ושלג שאני שנוצר מאידים שנתהוו ממים, לכן דינו להיות קרוב למשקה יותר מן האוכל. ושנה משנתו לחזק דבריו בחלק ו' (סימן סד). ולכן כתב, שנראה פשוט דבהא דקיי"ל יין פוסט כל מיני משקין, אם בירך על היין לא נפטרה הגלידה בברכה זו, גם אם היתה הגלידה לפניו וגם הי' דעתו לאוכלה, שהרי אוכל היא ולא משקה.

אולם אחיו בשו"ת באר משה (ח"א סי' יא אות ב) כתב שהגלידה דינה כמו מים ונפטרת בברכת היין, ע"פ המבואר בגמ' (נדה יז). דשלג אינו לא אוכל ולא משקה חישב עליו לאכילה אינו מטמא טומאת אוכלין, למשקה מטמא טומאת משקין. ופרש"י (ד"ה חישב עליו) דקרוב הוא להיות משקה יותר מאוכל. ע"כ. וגלידה ג"כ קרובה להיות משקין, וכך דרך אכילתה שמניחים אותה בפה, עד שיהפך למשקה ואח"כ בולעים אותה, ואין לועסים אותה כמאכל. ע"כ. וקרוב לזה כתב

וממחה אותו בפיו ואינו לועסו, אין לדונו כאוכל. וכמו שהעיר בחזו"ע ברכות (עמוד קמו), וכ"כ בשו"ת יבי"א ח"ח (אר"ח סי' כה) שהאוכל שוקולד ואינו לועס אותו בשיניו, אלא מוצץ וממחה בפיו, אפי' אם אכל כזית אינו מברך ברכה אחרונה.

וראה בשו"ת יביע אומר ח"ח (יר"ד סימן יז אות ג) לענין שיורי משקה של נדה אם חשיב כמאכל או משקה, וכתב דמ"מ יש לאסור. ע"ש הטעם. וכ"כ עוד בשו"ת יביע אומר ח"ט (יר"ד סימן יב אות ב).

ובשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן נג) דן בזה לענין שיעורים ביוהכ"פ, וכתב שיתכן לומר ש"שמנת" נחשבת ממש כמשקה [ונ"מ ששיעורו במלא לוגמיו ושהייתו ברביעית]. והמוצץ ענבים, אף שאינו לועס, יתכן דחשיב כאוכל, ראה בזה בס' מים חיים לבעל הפר"ח (תארו"ח סי' ו) על מ"ש (ב"מ פז): ואכלת ולא מוצץ. והאח' האריכו לענין ביצה חיה, די"א דחשיב כאוכל אע"ג ששותה ולא לועס, עי' בשו"ת חת"ס (יר"ד סי' יט), ובאור שמח (הל' טו"א פ"ח הי"ג), ובשו"ת הר צבי (אר"ח סי' קא), אך

אפשר דשאני ביצה שעומדת בעיקר לאכילה, שהרי לענין בישול עכו"ם קי"ל דאסורה, מפני שאינה נאכלת כמות שהיא חי. ובעסיס רימונים ויין תפוחים, גם להראב"ד (פ"א מטו"א ה"ד) שסובר דלענין קבלת טומאה הרי הן כעיקר הפירות, וגם צריכים הכשר של מים כדי לקבל טומאה, מ"מ לענין יוהכ"פ נראה פשוט דחשיב לכל דבר כמשקה. גם צ"ע במוצץ סוכריה או גלידה, דיתכן דחשיב לגמרי כאוכל אף על גב שלא לועסים, ומ"ש הרדב"ז (לשונות הרמב"ם סי' אלף תקיח) דהממחה את החמץ שיעורו הוא בכזית ולא ברביעית, דהא מקרא דונכרתה הנפש האוכלת ילפינן ליה לרבות השותה. ע"ש, יש לעיין אם דברי הרדב"ז הם גם לענין יום הכיפורים, דתלוי במיתבא דעתיה, דאפשר דתלוי בצורת האכילה. עכ"ד.

ובספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קנג) כתב בשם הגריש"א זצ"ל, שמשקה שנקרש כמו גלידה ושמנת ועוד כיו"ב ממאכלי חלב שאינו לועס אותם, נחשבים כמשקה ונפטרים בברכת היין. ע"כ.

האם צריך לברך על גלידה באמצע הסעודה

בסוף הסעודה, והוא הדין לגבי גלידה שנהגו לאוכלה רק בסוף סעודה, אין לברך. וכל שכן כשאוכלו בסעודה חשובה שרגילים לאכול בה גלידה, שראוי להמנע מלברך, שיש לצדד כדעת הגאון חבצלת השרון, שמחלק בקומפוט שהדרך לאוכלו בסעודה חשובה כמו בשבתות וכדו', דאם אוכלו בסעודה חשובה אין צריך לברך, וכשאוכלו בסתם סעודה צריך לברך. והוא הדין לגבי גלידה. וע"ש עוד לגבי סוג גלידה שעיקרו נעשה לאוכלו. ואף שמנהג העולם להקל, מ"מ מי שרוצה לצאת ידי שניהם, יניח את הגלידה עד לאחר ברהמ"ז, או יקח משהוא פת ויאכל ואז יוצא, והגם שיש שפקפקו באכילת פת עם הגלידה נמי אי ממשיך, מ"מ לפענ"ד כיון דאוכל פת מראה שאכתי עדיין באמצע הסעודה הוא, שהרי עדיין אוכל פת, והו"ל כבא באמצע הסעודה, וכיון דפה מביאין הרבה מאכלין הו"ל כסמוך על בעה"ב. ע"כ. ומה שסיים שיאכל עם פת ואין בזה חשש, הנה אי"ז סברא מוכרחת כ"כ, ועל כן עדיף להשאר הגלידה לאחר הסעודה.

ולענין אם צריך לברך על גלידה באמצע הסעודה, הנה בגליון הספר שו"ת יביע אומר ח"ה מצאתי כתב יד לרמ"ן אאמו"ר שכתב להדיא שאין לברך על הגלידה באמצע הסעודה. וכבר הארכנו בזה בכמה דוכתי [ראה ילקו"י ברכות (עמ' קצ"ח), ובשלחן המערכת ח"א (עמוד תרצא). ובח"ב עמוד קיב], וביארנו שגדר אכילה הוא על ידי לעיסה, וכל שאינו לועס דינו כמשקה, ולכן אין מברכים ברכה אחרונה על גלידה. וממילא אין לברך על גלידה הבאה בסוף הסעודה מחמת הספק. והסתמכנו על הרב מעשה נסים כצ"ורי בח"ב (סי' ט), הרב אול"צ חלק ב' (עמוד קא), ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד (סי' י"ט). והרב באר משה חלק א' (סי' יא). [ויש מהם שחילקו בין גלידה חלבית לגלידה פרווה, ויש שלא חילקו בזה]. שוב הראוני שגם בשו"ת משנה הלכות תנינא (ח"ה) והוא כרך טו, סי' סה) כתב כן, דאף שאין הגלידה שייכת לגוף הסעודה, כיון שנהגו לאוכלה בתוך סעודת נישואין וכדומה, ראוי להמנע מלברך, שבמקום אחר (ח"א קעז) הבאתי שהרב חפץ חיים בסוף ימיו לא בירך על קומפוט שרגילים לאוכלם

ובשו"ת באר משה הנ"ל כתב דכיון שדין הגלידה כמשקה אין לברך עליה בסוף הסעודה, וראייתו מהא דאמרין בנדה (ד) שלג אינו לא אוכל ולא משקה, חישב עליו לאכילה אינו מטמא טומאת אוכלין, למשקין מטמא טומאת משקין, (דקרוב להיות משקה יותר מאוכל. רש"י). וכן פסק הרמב"ם (בפ"א מהלכות טומאת אוכלין הכ"ב). ע"ש. הרי דשלג כמים, וה"ה גלידה שקרובה להיות משקה כשלג, וכך דרך אכילתה שמניחים אותה בפה עד שתהפך למשקה ואח"כ בולעים אותה. ולכן האוכל גלידה בסוף הסעודה אין לו לברך עליה שהכל, כיון שדינה כמשקה, וקיי"ל (בש"ע סי' קעד ס"ז) שאין לברך על משקים בסעודה. ע"ש. והניף ידו שנית בכיו"ב עוד בשו"ת באר משה ח"ה (סימן סה) שיש לגלידה דין משקה, ולכן אין לברך עליה ברכה אחרונה, כי אין מברכין ברכה אחרונה על משקה אא"כ שתה רביעית בכת אחת. ע"ש. אולם בשו"ת בצל החכמה הנ"ל פליג בזה וס"ל שדין גלידה כמאכל. ע"ש. והרב מעשה נסים כתב שאין לברך ברכה אחרונה על גלידה, ושכ"כ המעשה רוקח (בפ"ב משביתת עשור ה"ד). ע"ש.

ואף שבעיקר הדבר אם אפשר ללמוד מדיני טומאה, דאחר שהגלידה מכשירה לקבל טומאה כדין משקין, לכאורה יש לה דין משקה גם לענין ברכה באמצע הסעודה, הנה אין זה פשוט שאפשר ללמוד כן מטומאה, שכבר כתב השד"ח ח"א (מערכת אלף סוף אות רט ד"ה איך) שהבא ללמוד דין מטומאה, צריך עיון ומיתון רב, כי בכל דהו חילוק הדין משתנה. וע"ע בס' רב ברכות (מערכת אלף אות ב). ואע"פ שכתבו האחרונים שדבר התלוי בסברא ילפינן מטומאה, וכמובא בשו"ת יביע אומר ח"ב (חאו"ח סי' כג אות א) ובח"ה (חיו"ד סי' ז אות ב), וכ"כ הרב הנז' בס' יוסף דעת (סי' ד אות א). [וע' בשו"ת הראב"ן (סי' ח), ובביאור הגר"א (סי' תנא ס"ח וס"ד)]. ונראה שאין זה פשוט ללמוד מדין טומאה לענייני ברכות, שהרי הרמב"ם (בפ"ח מהלכות ברכות ה"ד) כתב, דבש תמרים מברכין עליו תחילה שהכל. ומקורו בברכות (לח), שאינו חשוב פרי אלא זיעא בעלמא הוא, והיינו דחשיב משקה, וכמו שפי' הרמב"ם באותה משנה שהובאה שם (פ"א מתרומות מ"ג) וז"ל: התמרים אוכל והדבש משקה. ע"ש. ואילו לענין טומאה וטהרה, כתב הרמב"ם (פ"א מהל' טומאת אוכלין הכ"א) דבש תמרים

לא אוכל ולא משקה, חשב עליו לאוכלין מתטמא טומאת אוכלין, למשקין בטלה דעתו. ע"כ. הרי דשאני דין טומאה וטהרה שאם חשב עליו לאוכלין "דינו" כאוכל. ואמנם המג"א (סי' קנח סק"ז) למד מדין טומאת אוכלין גם לענין טיבולו במשקה. ע"כ. אך י"ל דהתם נמי איירי בדין נט"י שגם הוא ענין של טומאה וטהרה.

אמנם גבי גלידה י"ל דאחר שאינו לועס את הגלידה אין לה דין כאוכל, אלא כמשקה, וכן משמע מדברי הרב קול אליהו (סימן ז) שהכל תלוי אם לועס או אינו לועס, וכן הבין בדבריו הרב בן איש חי (פרשת מסעי אות ח) שכתב, המוצץ פירות חשיב אכילה, ושיעורו בכזית, והיינו דוקא במוצץ ע"י לעיסה, שנותנם בפיו ולועס, דכיון שצריך הוא ללעוס בשינוי דיינין ליה כאוכל, ושיעורו בכזית, אבל מציצה שאין בה לעיסה, כגון המוצץ פארטקא"ל או נארנ"ג וכיוצא, שתופס הפרי בידו ומוצצו, דאין בזה לעיסה, הרי זה דינו כשתיה, ואפילו אם מצץ שיעור רביעית לא יברך ברכה אחרונה. ע"כ.

ומעתה כיון שאין לועסים את הגלידה יש לחוש שמא יש לה דין משקה, ולא יצא הדבר מידי ספק, לפיכך יש להשאיר את אכילת הגלידה לאחר ברכת המזון.

ויש שטענו דאף שהגלידה אינה נלעסת ודינה כמשקה, מ"מ יש לברך עליה בסוף הסעודה. מאחר שבאה לקינוח בעלמא, וכל מה שפטרו שתיה באמצע הסעודה הוא מטעם דנחשב כדבר הבא מחמת סעודה, וכאן שבא לקינוח אין זה חשוב כדבר הבא מחמת הסעודה. ע"כ. וע' בחי' הרשב"א ברכות (מ"א:) שכ' דהטעם שאין לברך על מים ושאר משקים בסעודה משום שבא לשרות המאכל, והרא"ש כ' לפי שאין דרך לאכול בלא שתיה. והו"ד בב"י (או"ח סי' קעד ס"ז). ועיי' במג"א (סי' קעד ס"ק יא) ובש"ע הגר"ז ח"א (סדר ברכות הנהנין ס"ד ה"ז). גם בתשוה"נ (ח"ה סימן סג) כתב, שלכאורה גלידה צריך לברך עליה גם בשבתות, שהרי לא בא מפני הסעודה, ודומה לייין או פירות תוך הסעודה שמברכים לפניה, וכן נוהגים רבים לברך על גלידה בסוף הסעודה. אולם נראה שסוג גלידה מיוחדת שמחלקים בסוף הסעודה שנאכלת בכפית, אע"פ שאינה שייכת לגוף הסעודה, כיון

מד. מה שנוהגים בשבת שהחתן עורך קידוש אחר התפלה, ואוכלים שם מיני מזונות וכדומה, עם משקאות קלים, אם שתה רביעית יין יברך מעין שלש על היין, ויפטור את המים או שאר המשקין. [וכבר נתבאר שכל מי שטעם מהיין אחר הקידוש, אינו מברך ברכה ראשונה על שאר המשקין]. (מד)

שנהגו לאוכלו בתוך סעודת נישואין וכדומה דוקא, ראוי להימנע מלברך, אבל סוג גלידה שאוכלים ביד, שעיקרו נעשה לאוכלו שלא בתוך הסעודה, חייב לברך. והאמת שתלוי בזה לפי המציאות. ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן רח) שכתב על דברי מרן (או"ח סי' קעד ס"ז) שהשותה מים או שאר משקה בסעודה, אין לברך עליהם דחשיבי כבאים מחמת הסעודה, לפי שאין דרך לאכול בלא שתייה, ואף יין לא היה צריך ברכה לפניו, אלא מפני שהוא חשוב קובע ברכה לעצמו, אבל מים או שאר משקים לא חשיבי, ואינם טעונים ברכה. ע"כ. וכתב שלפי זה, מיני מתיקה, כגון גלידה או שוקולד, פשיטא דאין דינם כמשקין, וצריך לברך עליהם לפנייהם, והרבה טועים בזה. עכ"ד. וכוונתו דאף שאין דין הגלידה כמשקה, מכל מקום הרי לא שייך בה הסברא שאין דרך לאכול בלא שתייה, שהרי הגלידה אינה מרוה את הצמאון. ועל כן אף אם נימא שדינה כמשקה, יצטרך לברך עליה בתוך הסעודה.

שיש לדון בכל הנ"ל, מ"מ מאחר שמצאנו לכמה אחרונים שכתבו שלא לברך על הגלידה בסוף הסעודה, ומהם, מעשה נסים, אור לציון, באר משה, וקנין תורה, שב ואל תעשה עדיף. ורמי למ"ש מרן בש"ע (סי' רח ס"ג) כשנותנין קמח לתוך שקדים שעושין לחולה, אם עושין כן כדי שיסעוד הלב מברך במ"מ, ואם לדבק בעלמא אינו מברך במ"מ, וטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא ופטור ממה נפשך. והיינו שע"י הבישול השקדים מתרככים ונכתישים, ואינם נשארים כמות שהם, ובוהו יכון לשון גמיעה שהוא גם בדבר שצריך למחותו מעט בפה, וכמבואר בחולין (קכ.). ומ"ש המג"א "לאוכלו" לאו דוקא שנלעס בשיניים, אלא לאפוקי שאינו כשתיה גמורה. וע"ש במחצית השקל. ע"ש.

ולמעשה, נראה שיש להשאיר את הגלידה לאחר ברכת המזון. ומעידני על מנהגו של מרן אאמו"ר שליט"א במשך עשרות שנים, שמניח את הגלידה לאחר הסעודה, ואמר, שעושה כן שלא להכנס בספק אם צריך לברך על הגלידה באמצע הסעודה או לא. וכן ראינו שנהג השתא בליל שמחת תורה תש"ע, שהביאו לפניו בסוף הסעודה גלידה, וביקש להניחה לאחר ברכת המזון. [ואף שיש מי שכתב עדות אחרת, אנן בדידן אין לדיין אלא מה שענינו רואות, ובפרט שכן כתב בכתב ידו בגליון יבי"א ח"ה].

שתה יין ומים אם מברך גם נפשות

(מד) הנה הטור כתב בשם הרא"ש (סימן רח), שאם שתה יין ומים אינו מברך על המים אף ברכה אחרונה, שייך פוטר כל מיני משקים. [וכ"כ הרוקח לענין ברכה אחרונה]. ובספר בית דוד כתב, דהיינו בשתה יין ומים לבסוף, אבל אם שתה מים תחלה שחל עליו חיוב ברכת בורא נפשות רבות על המים, לא תועיל לו ברכת היין. ע"ש. אולם בערך השלחן (סי' רח סק"ז) כתב, שהשותה מים ורוצה

לשתות יין, מברך תחלה בורא נפשות רבות על המים, ואח"כ ישתה יין, ולא הוי ברכה שא"צ, וכמ"ש הארחות חיים בשם הר"מ, וסיים, דמשמע מהארחות חיים שאף על פי שחל עליו חיוב ברכה קודם לכן, ברכת היין פוטר בורא נפשות בדיעבד. ודלא כהרב בית דוד. ע"כ. וכוונתו להוכיח ממ"ש הארחות חיים בשם הר"מ, שאפילו אכל פירות תחלה ואח"כ שתה יין, ברכת היין

סימן רעג - דין קידוש במקום סעודה

א. אין קידוש אלא במקום סעודה, שאם קידש ולא סעד לא יצא ידי חובת קידוש, שנאמר: וקראת לשבת עונג, ופירשו חז"ל, שקריאת השבת (הקידוש) תהיה במקום עונג (הסעודה). ואפילו סעד אחר כך בבית אחר לא יצא ידי חובת קידוש. והרי הוא כאוכל בלי קידוש, ולכן אם נאלץ לאכול סעודתו בבית אחר צריך לחזור ולקדש במקום סעודה. (א)

פוטר כל מיני משקין, ברכת מעין שלש פוטרת המים, אבל אם שתה המים תחלה אפשר שצריך לברך על כל א' וא' לאחריה. ע"כ. וכן העלה בשו"ת מעשה אברהם (חלק אורח חיים סימן מב), כדברי הבית דוד, וסייעו מדברי המרדכי שכתב, שכל שאין המים לפניו בשעה שברך על היין, אין היין פוטר. והובא בט"ז (סימן קעד סק"ב). ע"ש. ויש לדחות. ועיין בשו"ת נשמת חיים (חלק אורח סימן ה) שכתב לדחות ראיות הבית דוד, וס"ל דאפילו שתה מים תחלה, ברכת מעין שלש פוטרת המים. וע"ע ביפה ללב (סוף סימן רח). ולדינא סב"ל.

אין קידוש אלא במקום סעודה

יהא עונג, שבוודאי אינה להרמב"ם אלא מדרבנן. וראה לעיל שבת כרך א' חלק ראשון (סימן רמב) אם עונג שבת מה"ת או מדרבנן. ושם נתבאר שיותר נראה בד' הרמב"ם הנ"ל דעונג שבת דאורייתא. ומכל מקום י"ל דדוקא העונג גופיה שמפורש בכתוב ומוכח מקרא דאורייתא הוי מה"ת, אבל קידוש במקום סעודה דאתיא מדרשא דוקראת לשבת עונג, וגם אינו אלא מדברי קבלה, לא הוי אלא מדרבנן.

וכן מוכח בפ"י השני של רשב"ם, שכ' א"נ סברא הוא מדאיקבע קידוש על היין, כדתניא (פסחים קו) זכרהו על היין, מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב. ע"כ. ומכיון שכל הקביעות על היין אינה אלא מדרבנן, ה"נ במקום סעודה לא הוי אלא מדרבנן, אבל מה"ת שפיר יוצא י"ח קידוש אף שלא במקום סעודה. וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (חאו"ח סי' טו), ובח"ב (דף סה: חאו"ח סי' טו), ובח"ז (חלק אורח חיים סימן לה).

ומה שכתבנו שצריך לחזור ולקדש, כן הוא בפסחים קא. טור וש"ע סימן רעג ס"ג. ובספר חמדת ימים (שבת קדש פ"ח) כתב: אחר שקידש תיכף ומיד ימהר ליטול ידיו לסעודה,

האחרונה פוטרת הפירות מברכת בורא נפשות רבות. והובא כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"ה (דף ס: אורח סי' יז אות ו) וכתב ע"ז, דלכאורה יש לחלק דשאני התם שחותרם על הפירות, וכאילו מזכיר בפירוש בברכתו הפירות שאכל תחלה, משא"כ בברכת על הגפן שאינו מזכיר לגמרי מענין המים, אפשר שכל שחלה חובת ברכת בורא נפשות רבות על המים תחלה, אינה נפטרת בברכת היין שלאחר מכן. וכ"כ באגודה (סימן קמט) בשם הסמ"ק. ע"ש. וכ"כ בשלטי הגבורים (סוף פרק כיצד מברכין) וזו לשונו: השותה מים או יין בזה אחר זה, אם שתה היין תחלה, למ"ד יין

(א) בגמרא פסחים (קא). והראיה מהפסוק וקראת לשבת עונג הוא בהלכות גדולות (דף יג:). ובהרי"ף ובהרא"ש (פרק ערבי פסחים סי' ה), ובפ"י הרשב"ם ותוספות שם. וכ"ה בשו"ת הגאונים (שע"ת סי' קה). סדר רב עמרם גאון ח"ב (דף יד:). ספר העתים (עמוד קג), ספר הדברות (דף קלא:). הרי"צ גיאת במאה שערים ח"א (עמ' ט), רש"י בספר האורה (סי' נג), הרוקח (סי' נב), העיטור (דקל"א ע"ב), ארחות חיים (הלכות קידוש אות ט), ספר כל בו (סי' לא), שבולי הלקט (סי' ע), ספר התניא (סי' יד). ועיין במחזור ויטרי (סי' ק), שכתב זאת בשם הירושלמי. וע"ש בהערה. וכ"כ בתשובות מהרי"ל החדשות (סי' לב). וכן פסקו הטור והש"ע (סי' רעג ס"א).

וה"ל הרמב"ם (רפ"ל מהל' שבת): ארבע דברים נאמרו בשבת, ב' מה"ת, וב' מד"ס, והן מפורשות ע"י הנביאים, שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג, שנא' וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד. עכ"ל. ומשמע שמצות עונג אינה אלא מד"ס, ואינה מה"ת. וכ"כ מהר"י טייב בערך השלחן (סוף סימן רמב). וכ"ש דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה שאינה אלא מדרשא דקרא, וקראת לשבת עונג, במקום קריאה שם

ב. אם לא נודמן לו לאכול, או שאינו יכול לאכול, לא יקדש, אלא עליו להמתין עד למחר ויקדש קודם הסעודה. ולא נאמר שמכיון שחייבים אנו לקדש השבת בכניסתו, יקדש מבלי סעודה, אלא לא יקדש אלא במקום סעודה דוקא. (ב)

ג. מי ששומע מחבירו את ברכת הקידוש על היין, וכיוון לצאת ידי חובת קידוש, ולא סעד שם, לא יצא ידי חובת קידוש, ובכל זה אין הבדל בין איש לאשה. (ג)

במקום ששם יסעוד, שאם קידש במקום אחד וסעד במקום אחר, לא יצא, ואסמכוה אקרא דכתיב "וקראת לשבת ענג", במקום קריאה דהיינו קידוש, שם תהא ענג, דהיינו הסעודה. ואשר הריחו בסוד ה' מבית ומחוץ תצפנ'ו, והוא הדבר הנזכר בזוהר (פרשת בלק דף ר"ט.) וכו', ומתבאר שם, כי הקדושה נמשכת לה מלמעלה, ומזה תשכיל ותדע ממוצא דבר זה, כי אין קידוש אלא במקום סעודה, דאע"ג כי בהיכל העליון מקדשין הכלה וקורין לה כבוד, כנזכר בזוהר (פרשת פנחס דף ר"ן), אין עיקר קידוש אלא במקום סעודה, שאז בא להם מלמעלה הקדושה עליונה כאמור. וכמעשה התחתון של האדם הגשמי בקדשו במקום סעודה, הוא מעורר למעלה הדוגמא שלה. ועל כן יש להזהר למהר ולעשות סעודתו במקום שקידש, שלא לתת מגרעות מצידו בשמים ממעל ח"ו.

(ב) כן הוא בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן קה). וכן הלכה. ועיין באורך להלן.

מי ששומע מחבירו קידוש על היין, וכיוון לצאת י"ח קידוש, ולא סעד שם

גם בקידוש של לילה [וזה תמוה מפשטא דתלמודא בריש ערבי פסחים], די"ל דהיכא דקידש ולא סעד, לא יצא י"ח, אבל היכא שהמקדש עצמו סעד, מוציא י"ח קידוש גם אחרים ששמעו הקידוש אף שלא סעדו. דסו"ס היה כאן קידוש במקום סעודה.

מ"מ מפשטות לשון מרן לא נראה כן, אלא הן המקדש והן השומעים אם לא קידש במקום סעודה לא יצאו י"ח. וזה דלא כד' המעם לועז הנז', ואפ"ה לא חיישינן לסב"ל, דהכא אין המחלוקת באופן ישיר על הברכה, אלא אי מהני הקידוש שלא במקום סעודה או לא, בכה"ג לא חיישינן לסב"ל, אחר שדעת מרן שלא יצא י"ח קידוש, וכמ"ש מרן בסימן רע"ג, דאם קידש ולא

ולא יאחר, דקי"ל "אין קידוש אלא במקום סעודה". וכתב מהרי"ל שצריך לאכול במקום קידוש לאלתר, או שיהא בדעתו לאכול מיד, אבל בלאו הכי אפילו אכל (במקום) [מיד אחרין קידוש, אינו יוצא. והמכשלה הזאת ברבת מבני עמינו בלילי שבת, ויותר מהן בליל יו"ט ב' של גליות, או יו"ט שלאחר השבת, להיותם שבעים מסעודת היום אינן יכולין לאכול מיד אחר ערבית, ומקדשין בבואם מביהכ"נ, ומשהין האכילה עד לאחר שעה או ב' שעות, ואחר כך אוכלים. ולא יפה הם עושים, דכיון דאין אוכלים לאלתר וגם אין דעתם לאכול לאלתר, לא יצאו ידי קידוש. והאיש הירא יהא זריז ונשכר ליטול ידיו תיכף ומיד אחר הקידוש, ויבצע על הפת, ושוב ישהה אכילתו ככל אשר ירצה אחר שאכל כזית פת, וה"ה כל דבר הטעון ברכה מעין ג'. או ישהה הקידוש עד זמן בואו לאכול סעודתו, ובכך יצא ידי קידוש כדת של תורה. ועיקר הדין שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה הכוונה שיקדש

(ג) הנה בספר מעם לועז (פרשת יתרו עמוד תקצא), כתב, שאם המקדש טעם רביעית [או סעד] חשיב קידוש במקום סעודה לכל השומעים, גם לאותם שלא סעדו שם. ולדבריו לכאורה, א"כ ה"ה הכא כששומע מחבירו את ברכת הקידוש על היין, וכיוון לצאת ידי חובת קידוש, ולא סעד שם, דיצא י"ח קידוש, ולפ"ז לכאורה יש לנו לחוש לסב"ל שלא נצריך אותו לחזור ולקדש. דקי"ל דספק ברכות להקל.

אלא דנראה מדברי הרב מעם לועז שלא כתב כן אלא בקידוש של בוקר, אבל בקידוש של לילה לכ"ע אינו יוצא י"ח קידוש אם קידש שלא במקום סעודה, ולכן חוזר ומקדש בביתו, ואין בזה חשש ברכה לבטלה. ואף אי נימא דאמר הכי

ד. לפיכך השומע קידוש מחבירו או משכנו הקרוב אליו, ואין דעתו לסעוד שם, אסור לו לטעום כלום, שהואיל ואינו יוצא בזה ידי חובת קידוש, הרי אסור לו לטעום כלום עד שיקדש במקום סעודתו. אבל העומד בביתו ושולחנו ערוך לפניו ושומע הקידוש משכנו, ונתכוין השומע לצאת, וגם השכן המקדש נתכוין להוציאו, יצא ידי חובת קידוש, כיון שסועד במקום ששמע הקידוש. ואף שהשומע לא טעם מכוס הקידוש אין בכך כלום, שאין השתיה חובה אלא למקדש עצמו, אבל ליתר השומעים הטעמים היא רק למצוה מן המובחר לחיוב מצוה. (ד)

האומרים שמותר לטעום קודם הקידוש. ובלאו הכי בקידוש של בוקר אין חשש ברכה לבטלה, דהא חוזר ומברך הגפן בביתו, ומה בכך. [או היכא שקידש במקום אחד, ויצא מחוץ לביתו, וחוזר לאכול, דבזה אין שום חשש ברכה לבטלה, דבלא"ה עשה הפסק וחוזר לברך הגפן].

ומה שכתבנו גבי נשים, טעמא דמילתא שהואיל והנשים חייבות מלבד הקידוש גם בג' סעודות, וכמו שכתבו הר"ן והמרדכי פרק כל כתבי (ק"ח). בשם ר"ת, וכ"ה בספר הישר (סימן ר"ב), וכן פסקו הטור והש"ע (ס' רצא ס"ו). וע"ע במחז"ב שם (סק"ח), הכי נמי חייבות לקדש במקום סעודה. ועיין בבן איש חי (שנה ב' פרשת בראשית אות ב').

העומד בביתו ושומע קידוש משכנו, ונתכוין לצאת, והמקדש נתכוין להוציאו

התכוין ותקע לי, וכתב בהלכות רי"ף גיאת (הלכות ראש השנה עמוד ג): הכי כתב בהלכות (ל"א ע"ג): נתכוין שומע ולא נתכון משמיע, נתכון משמיע ולא נתכוין שומע, לא יצא עד שיתכון שומע ומשמיע. וכ"כ הרי"ף שם: אלמא קסבר משמיע נמי בעי כוונה, כלומר אע"פ שמתכוין להוציא עצמו י"ח אין חברו השומע תקיעתו יוצא י"ח, עד שיתכוין התוקע להשמיעו. וכ"כ הרא"ש דבעינן דעת שומע ומשמיע. ואם תקע להוציא את עצמו אין חבירו השומע התקיעה יוצא עד שיתכוין לו. ע"כ. וכן כתבו עוד ראשונים, ומכללם הרמב"ם בפ"ב מהלכות שופר (ה"ד) דצריך שיתכוין משמיע להוציא ושומע לצאת הלא"ה לא יצא. וכן הוא בש"ע (ס' תקפט ס"ח). והוא הדין לגבי קידוש, דאין השומע יוצא י"ח אלא כשהמברך כיוון עליו. ומשמע דאפי' השומע כבר התפלל ערבית של שבת, לא יצא,

סעד, אף ידי קידוש לא יצא. ע"כ. לפיכך לא חיישינן לסב"ל, ואזלינן בזה אחר הוראות מרן. וכעין סברת הרדב"ז והרב כפתור ופרח דלא אמרינן סב"ל במחלוקת במצוה. ואף שהרדב"ז דיבר באופן שנחלקו על המצוה, ואנו פוסקים להכשיר המצוה, דבזה הברכה נגרת אחר המצוה אחר שאנו מכשירים את הדבר. אבל לא קאי בדוגמא של קידוש במקום סעודה, מ"מ דמי קצת, דהכא סוף סוף אין הדיון על הברכה גופא, אלא על מה שיש אחד שסועד אם יועיל למסובים.

והיכא שהיה דעתו בעת הקידוש לסעוד במקום אחר, חזי לאיצטרופי סברת רב נסים גאון דבכה"ג חשיב שפיר קידוש במקום סעודה. ובקידוש בוקר חזי לאיצטרופי סברת הראשונים

(ד) טור וש"ע סימן רעג סעיף ו'. וה"ה דאפילו לכתחלה יכול לקדש בביתו כדי שישמע שכנו הדר בבית אחר [מג"א]. וה"ה כשרוצה לערוך שולחנו לאכול לאלתר, ג"כ מהני, כיון שהיה דעתו לזה בשעת הקידוש. [משנ"ב]. ואם שכנו אינו יודע בעצמו לקדש, מהני הקידוש שלו אפי' הוא אינו אוכל בעצמו. [נראה תוס' פסחים ק"א]. וה"ה כשמקדש על הפת שיכול לברך להם המוציא, אבל כשמקדש על היין אסור לברך להם המוציא אא"כ ישבו בשולחן א', כמ"ש סימן קס"ז ס"א. ועמ"ש שם סי"ג. [מג"א].

ונראה שאם המקדש לא כיוון להוציא את שכנו, רק השומע נתכוין לצאת י"ח, לא יצא י"ח, דהא בעינן כוונת שומע ומשמיע, וע' בגמ' ר"ה כט. ת"ש נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע. א"ל רבי זירא לשמעיה

חבירו כל הברכה מתחלה ועד סוף, וענה אמן, אינו רשאי לחזור ולברך לעצמו, כיון שכבר יצא ידי חובתו כשענה אמן. ואם בירך הרי זו ברכה לבטלה. ואפילו אם לא ענה אמן אחר המברך כל שנתכוון בה יצא. ואמרו בסוכה (לה:), שמע ולא ענה יצא, אלמא שהשומע ברכה מחבירו אע"פ שלא ענה יצא. ע"כ.

ולכאורה יש לדייק מדבריו שכל שענה אמן אחר המברך ונתכוין לצאת, יצא י"ח. ומשמע שאין כוונת המברך מעכבת. אך יש לדחות דהוא קאי על כל דין שומע כעונה, ולא היה צריך לפרש שגם המברך כיוון להוציאו. וכל כוונת הרב אוהל מועד לחלק בין אם השומע ענה אמן בין אם לא ענה אמן. ובוזה נשווה דעת האוהל מועד עם רוב הראשונים שהצריכו כוונת שומע ומשמיע. ודו"ק. ועכ"פ מדברי מרן הש"ע (סימן ריט ס"ה) מבואר דבעינן שגם המברך יכוין להוציאו ידי חובה, שכתב, אם בירך אחד הגומל לעצמו, ונתכוין להוציא את חבירו, ושמע חבירו וכיון לצאת, יצא אפילו בלא עניית אמן. ע"כ. ומבואר דבעינן שגם המברך יכוין להוציא ידי חובה. וכן מבואר עוד בסימן תקפט הנ"ל, שכתב: נתכוון שומע לצאת ידי חובתו, ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו עד שיתכוון שומע ומשמיע. ואין סברא לחלק בין מצוות דאורייתא למצוות דרבנן בעיקר הדבר אם צריך השומע והמשמיע יחדיו מכוונים. [אלא שלד' הרדב"ז והמג"א בלא"ה במצוות דרבנן מצוות א"צ כוונה כלל. אבל להחולקים המצריכים כוונה גם במצוות דרבנן, איה"נ בעי' כוונת שומע ומשמיע לעיכובא]. וכן פשטה ההוראה דבעי' כוונת שומע ומשמיע, ולית דחש לסברא הנ"ל. ועיין בחזון עובדיה על הלכות ספירת העומר שראוי ונכון להתנות בפירוש שאינו יוצא ידי חובה בברכה והספירה של השליח צבור, כיון שיש אומרים שאין צריך אפילו כוונה לצאת ולהוציא. ע"ש. ולשונו דייקא "ראוי ונכון" דכ"ז לכתחלה, אבל איה"נ בדיעבד אם השומע כיוון לצאת, והמשמיע לא כיוון עליו אין חוששין לסברא החולקת, אחר שכך פשטה ההוראה.

ואפי' אם נתכוון השומע לצאת בתפלתו י"ח קידוש מה"ת, בכל זאת אם לא כיוון המקדש לא יצא, אע"פ שדעת הרדב"ז (הובא במג"א סי' ס), דבמצוות דרבנן מצוות א"צ כוונה. וכתב הפר"ח (סי' תפט ס"ד) שגם מרן סובר כן. (וכ"כ בתהלה לדוד סי' ו ס"ד). וכ"פ בשו"ת משפט צדק ח"ב (סי' סב), והובא בכנה"ג (סי' תקפט), ובעולת שבת (שם). וע"ע להמהר"ם בן חביב ביום תרועה (ר"ה כח: בתוס' ד"ה אבל נתכוין), ובמצעה רוקח (סי' רעג ס"ו ד"ה ט"ו סק"ב). מ"מ מלבד שיש חולקים ע"ז וס"ל שאף במצוות דרבנן צריך כוונה. וכ"פ המשנ"ב (סי' ס סק"י), ושכ"ד הגר"א. וע' בברכ"י (סי' תפט, יג). עוד נראה להוכיח מדברי מרן בש"ע (סימן ריג ס"ב), שאין המברך מוציא אחרים י"ח אא"כ השומעים מתכוונים אליו ואז יוצאים י"ח. אלמא דאף למרן בעינן כוונת שומע ומשמיע בברכות דרבנן. וכ"כ עוד מרן (בסי' ריט ס"ה). וצ"ל כמ"ש הגר"מ אריק בספר מנחת פתים (בסוף חלק אה"ע דף נג:), שאפי' למ"ד שמצוות דרבנן לא בעי כוונה, אינו אלא כשעושה המצוה בעצמו שלא בכוונת המצוה, אבל השומע מאחר בעינן כוונת שומע ומשמיע אף במצוה דרבנן. וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ח"ה (סי' צו). וע"ע באליה רבה (סי' ריג סק"ה) שהביא ע"ז דברי מרן הב"י (סי' תקפט), שאפי' למ"ד מצות א"צ כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, אבל במצות שתלויות באמירה בלבד צריך כוונה. ע"ש. וכיו"ב כתב בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג (סי' לד דף כז ע"ד), דס"ל לרבינו יונה שבמצוה התלויה בדיבור לכ"ע מצות צריכות כוונה, אף דמיירי בברכות דרבנן. ע"ש. וע' בשו"ת תורת חסד מלובלין (או"ח סימן מט אות ה), ובשו"ת נהרי אפרסמון (או"ח ס"ס כב), ובשו"ת יביע אומר ח"ג (סי' ח אות ט). וראה לעיל סימן רעא פ"ו הערה כה.

ויש הסוברים שאם השומע ענה אמן, וגם כיוון לצאת ידי חובה, אע"פ שהמקדש לא כיוון להוציאו, יצא י"ח. וכ"כ בקרבן העדה (פ"ג דסוכה ה"ט), והובא בשו"ת יביע אומר ח"ה (סי' כד). וכ"כ בערך השלחן (סי' ריג סק"ה). וע"ש בשו"ת יביע אומר שהביא מספר אהל מועד ח"א (בשער הברכות, דרך א' נתיב י', דף צה). שכתב: "ולמדנו עתה שהמברך ברכה לעצמו ברכה הצריכה לו, ושמע

ה. אם קידש על מנת לאכול בפינה זו ונמלך לאכול בפינה אחרת, אפילו הוא טרקלין גדול בדיעבד יצא ידי חובתו, ואין צריך לחזור ולקדש, הואיל והכל חדר אחד, אבל לכתחלה לא ישנה מקומו אפילו מפינה לפינה. ואם היתה דעתו לפני הקידוש לסעוד בפינה האחרת מותר לעשות כן אף לכתחלה, כיון שהכל בתוך חדר אחד. ה)

קידש על דעת לאכול בפינה אחרת

ומיהו אם כשקידש בפינה אחת, היה בדעתו לאכול בפינה אחרת, יש לצרף בזה שיטת רב נסים גאון שמיקל בזה, שהביאו מרן בש"ע בשם י"א, והוה ליה ס"ס דשרי אף לכתחלה, ובפרט שהגאון רעק"א (ר"ס רעג) מתיר מפינה לפינה אף לכתחלה. וכן נראה מדברי הגר"א. וע' בשער הציון (סימן רעג סק"ד). ואף שנכון להחמיר לכתחלה כדעת המגן אברהם וסיעתו, י"ל דהיינו דוקא כשלא היה דעתו לשנות את מקומו מפנה לפנה, הא לאו הכי כיון שבלא"ה יש הרבה פוסקים שמקילים בזה אף במשנה את מקומו מחדר לחדר, על כל פנים במשנה מפנה לפנה יש להקל אף לכתחלה. וכ"כ בספר תהלה לדוד אף לדעת המג"א, וכן העלה בשער הציון (אות יד). ע"ש. [וראה בתשובת הרמב"ם סי' קא]. ומה גם שהמאמר מרדכי (סי' רעג סק"א) כתב, ולדעתי גם מרן דעתו כדברי הי"א, וכתב כן בשם י"א משום שלא מצינו פוסקים אחרים שחילקו בכך במפורש, אע"פ שגם הוא סובר שכן עיקר לדינא. ע"ש.

ובספר וביום השבת (סי' לו עמוד תקכ) כתב שמונהגו של הגריש"א להקפיד שלא לצאת מהחדר שקידש בו, קודם הסעודה. ושכן נהגו החזו"א והקה"י. וכן נהג הח"ח כפי שהעיד תלמידו הגאון ר' שלמה בלוך זצ"ל.

עוד שם (סי' לו עמוד תקכא) כתב לגבי יציאה לחדר מדריגות שדעת הגרש"א שאינו נחשב לשינוי מקום, [ראה בשכ"כ ח"ב פרק נד הערה כז]. אולם דעת הגר"ח פ"פ שיינברג זצ"ל שנחשב שינוי מקום. וכן דעת הגריש"א כפי שהובא בשבות יצחק (סוף דיני הדלקת הנר) שנחשב שינוי מקום.

ולענין אם קידש בחדר ורוצה לאכול במרפסת, דעת הגר"ח פ"פ זצ"ל שנחשב כמו מחדר לחדר, כיון שהמרפסת טפילה לבית, וכ"כ הגרש"א זצ"ל, אולם דעת הגריש"א [בשבות יצחק שם. וכן בספר וזאת הברכה פרק ו] שנחשב כמו מבית

ה) הנה המהר"ם חלאווה (פסחים קא). כתב, שאף מפינה לפינה לא מהני א"כ רואה מקומו משם והוא בבית אחד מפינה לפינה. אבל אם אינו רואה מקומו לא יצא. וכ"כ הרי"ן גיאת (הל' קידוש עמוד ז'). וכ"כ בעל העיטור (הל' מצה דף קלא:).

גם בעל המאורות (פסחים קא). כתב, דלא מבעיא מבית לבית, (שלא יצא), אלא אפילו מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש. וכ"כ הר"ן אליבא דהרי"ף. וכ"כ האהל מועד ח"א (דף סג ע"ב נתיב ג), שהמקדש בבית רשאי לאכול בחצר, ובלבד שיהא רואה משם המקום שקידש בו. ע"ש.

אבל הרמב"ם (פרק כט ה"ח), כתב, אם קידש בזוית זו אוכל בזוית שניה. ע"כ. וכ"כ בחי' רבינו דוד בונפיד (פסחים קא). ע"ש.

ובספר הבתים (עמוד ריח) הביא דברי הרמב"ם, וכתב ע"ז, אולם רבים מגדולי המפרשים פסקו שאפילו מפינה לפינה כל זמן שאינו יכול לראות המקום שקידש שם, מהמקום שאוכל בו, צריך לחזור ולקדש. ונראים דברי הרמב"ם. ע"ש.

גם הרב המגיד שם הביא בשם הגאונים דלא שרי מפינה לפינה א"כ רואה מקומו. והרב המגיד יישב הסוגיא לדעת רבינו. ע"ש. וע"ע בתוספות (פסחים קא. בד"ה אבל ממקום למקום). ונראה שגירסת הרא"ש להקל.

ומרן בש"ע (סימן רעג ס"א) פסק כדעת הרמב"ם, שמפינה לפינה חשוב מקום אחד. ומכל מקום הואיל והדבר לא יצא מפלוגתא דרבוותא, הילכך כתבנו שרק בדיעבד יצא י"ח, וא"צ לחזור ולקדש, אבל לכתחלה לא ישנה מקומו אפילו מפינה לפינה. וכן כתבו להדיא המגן אברהם (סק"א), והתוספת שבת (ר"ס רעג). ובש"ע הגר"ז (סי' רעג סעיף ג), ובבן איש חי (שנה ב פר' בראשית אות ג), ובמשנ"ב (סק"ג). ורק בדיעבד יש לסמוך על הרמב"ם והרא"ש שא"צ לחזור ולקדש. וגם לשון מרן מורה על דיעבד, ולא על לכתחלה.

ו. כבר נתבאר דלכתחלה אין לשנות את מקומו מחדר לחדר, אפילו אם בעת שקידש היה בדעתו לשנות את מקומו לחדר אחר. אבל בדיעבד אפילו מבית לבית או מבית לחצר, כל שהיה דעתו לפני הקידוש שברצונו לשנות את מקומו, אין צריך לחזור ולקדש, משום ספק ברכות להקל. (ו)

ז. והוא הדין אם רואה את מקומו הראשון דרך חלון וכיוצא בזה, ואפילו מקצת מקומו הראשון, שאין צריך לחזור ולקדש. ולכן מי שקידש בבית ורוצה לאכול בחצר, ומן החצר רואה את המקום שקידש בביתו, אם היתה דעתו לכך בעת הקידוש, רשאי לעשות כן, ואם לא היתה דעתו לכך, לכתחלה לא ישנה מקומו מבית לחצר, אפילו הוא רואה את מקומו, ורק בדיעבד שעבר ואכל בחצר יצא ידי חובה. ואין הקידוש של ליל שבת תלוי במקום הדלקת הנרות, שאם הדליקו הנרות בבית, והוא נהנה לקדש ולסעוד בחצר, מפני שהאיר נוח לו יותר בחצר, או שיש יתושים וזבובים בבית, יכול לקדש ולאכול בחצר, אף על פי שאינו רואה משם את אור הנרות, כי הנרות לעונג ניתנו ולא לצער. (ש"ע סימן רעג ס"ו). אבל כל שאפשר לו לקדש ולסעוד לאור נרות שבת, עדיף לעשות כן, והוא מצוה מן המובחר. (ז)

לבית כיון שאינו מקורה. ורק לענין יציאה למרפסת כאשר חוזר לאכול בבית יש להקל לחושבו כמו יציאה מחדר לחדר. [ראה בספר דרוך יקרא עמוד שע].

אם לכתחלה יכול לשנות מקום סעודתו ממקום למקום

(ו) ואף על פי שמרן בש"ע הביא דברי הגאונים דסבירא להו שברעתו ע"ז שפיר דמי, וכן הסכים הרמ"א שכן עיקר, וכתב במאמר מרדכי (סק"א) שגם מרן שכתב זאת בשם וי"א, מסכים להלכה לדבריהם. ע"ש. מכל מקום נראה דהואיל ולא נפקא מפלוגתא אין לעשות כן לכתחלה. וכמו שכתב המשנ"ב בביאור הלכה.

ומה שכתבנו לענין דיעבד, היינו משום שיש לסמוך על סברת רבינו נסים גאון שאם היה דעתו מתחלה על כך שפיר דמי, וי"א שאפילו מבית לבית דינא הכי. וכמבואר במאירי (פרק ערבי פסחים). וכ"כ בשו"ת חוט המשולש שבסוף ספר התשב"ץ (סי' לב). וע"ע בס' הפרדס לרש"י (דף לט). ובאור זרוע ח"ב (סי' כג). ובשו"ת בית היוצר (סי' ב).

אם רואה את מקומו הראשון דרך חלון אם צריך לחזור ולקדש

(ז) כתב רב שר שלום גאון בתשובה (סימן כג), ולקדש בבית ולצאת לחצר לסעוד שם, אם הוא רואה מקומו הראשון, מותר, כדאמרינן (בברכות ג.) שתי חבורות שאכלו בבית אחד, בזמן שמקצתם רואים אלו את אלו, הרי אלו מצטרפים לזמן יחד, שכיון שרואים זה את זה נעשה כמקום אחד ומסבה אחת, ואם אינו רואה את מקומו הראשון נעשה כמפינה לפינה ואסור. עד כאן. והובא בספר העתים (סימן קמו, עמוד קצט), וכן הביאו רבינו יצחק בן גיאת (הל' קידוש עמ' י). וכ"כ בשבולי הלקט (סי' ע) בשם תשובת הגאונים. וכ"כ הרב

המגיד (פרק כט ה"ח) בשם הגאונים. וכ"כ הטור בשם רב שר שלום. וע"ע בחי' מהר"ם חלאווה (פסחים קא.), ובספר בעל העיטור (הל' מצה דף קלא:). וע' בתוספות ע"ז (לט: ד"ה תנינא), דלאו דוקא רואה, אלא כל שיכול לראות. וכ"כ המהרש"ם. אבל מרן הש"ע (סי' רעג ס"א) כתב, שי"א שאם רואה את מקומו אפילו מבית לחצר אינו צריך לחזור ולקדש, ומשמע דדוקא בדיעבד. אבל לכתחלה לא ישנה מקומו. [וכ"פ בש"ע הגר"ז (סעיף ב), שאין לסמוך ע"ז אלא בשעה"ד. וכ"כ בבן איש חי (פרשת בראשית סוף אות א'). וכ"כ במשנ"ב (סק"ז).

שאינן לסמוך ע"ז אלא רק בדיעבד או בשעה"ד]. והנה מרן הש"ע שם הוסיף, שיטת רבינו נסים גאון, וי"א שאם קידש על דעת לאכול במקום אחר שפיר דמי. וכן דעת רבים מן הראשונים. וכשיש שני הצדדים, דהיינו שהיה דעתו בשעת הקידוש, לאכול בחצר, שמשם הוא רואה את המקום, הו"ל ס"ס, ומותר לעשות כן אף לכתחלה. וכמ"ש הפרי חדש (י"ד סימן קי כללי ס"ס אות ד), שבכל מקום אנו מקילים כשיש ס"ס בדאורייתא, או בספק אחד בדרכנו, "ואפילו לכתחלה". וכן הסכים עמו הגאון ר' יונה נבון בגט מקושר (דף קמז ע"ג). וכ"כ מהר"י טייב בספר חקת הפסח (סימן תסז סוף סק"ד), והוכיח כן מדברי

הרוקח. ושכן דעת הרשב"ץ ח"ג (סימן קיז) לגבי ס"ס בדאורייתא דשרי אף לכתחלה. וכתב בשו"ת פרח שושן חאה"ע (כלל ג סוף סימן ב), שכבר פשטה ההוראה להתיר בכל ס"ס אף לכתחלה. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ז (חלק א"ח סימן מב). ע"ש. וכתב המאמר מרדכי (סק"א) שגם מרן מסכים לזה להלכה. וכ"כ בבן איש חי שנה ב' (פרשת בראשית אות א' וב').

ומ"ש אפילו מקצת מקומו הראשון, כ"כ המג"א (ס"ק ג' וש"א), וכ"ה בזבחים (ק"ח), אמר רב פפא רואה שאמרו אפילו ברואה מקצתו. וכן העיר המהרש"ם בדעת תורה (סימן רעג). והגרי"ח בבן איש חי שנה א' (פרשת בהעלותך אות י'). ע"ש.

לכתחלה לקדש כשרואה את נרות שבת

בחצר ויקדש ויסעוד סעודתיה התם. ע"כ.

ובארחות חיים (הל' שבת אות יב, דף סג ע"ג) כתב, יש מן הגאונים שכתבו, שאם אי אפשר לקדש ולאכול לאור הנר ולעשות מצוה מן המובחר, ישב בחצר יקדש ויסעוד סעודתו. (וע' בכל בו סימן לא דף כה ע"ג).

ותלמוד הרשב"א (פסחים ק"א). כתב, שהרב אלברצלוני אסר לקדש בלא נר. וכן כתבו רבים מן הגאונים שאסור לקדש בלא נר, אלא שהתירו אם יש בבית ריח רע וכיוצא בזה, שיכול לקדש ולאכול בחצר אם רואה הנר משם. ע"כ. וע"ע בספר העתים (עמ' קצו).

ולכן בודאי דלכתחלה כל היכא דאפשר, מצוה מן המובחר לקדש ולסעוד לאור הנרות. בפרט לפי מ"ש הב"ח "שמדברי רש"י והתוספות ושאר גדולים משמע שאם אינו מקדש ואוכל לאור הנרות של שבת הוויא ברכה לבטלה. ולכן יש להחמיר". ע"ש. ואף שמרן הש"ע הכריע להקל כשהוא נהנה יותר לקדש ולסעוד בחצר מפני האויר הנוח, מכל מקום טוב לחוש לדברי הפוסקים דסבירא ליה שעיקר הסעודה תלויה בנר. וכ"כ המשנ"ב בביאה"ל.

ובספר חמדת הימים (שבת קדש פ"ח) כתב: וכתב הרא"ש (ר"פ ערבי פסחים) שאין מקדשין אלא לאור הנר. ואף כי חלקו הטור והמרדכי ואמרו שאין הקידוש תלוי בנר, ואם הוא נהנה במקום שיש בו אויר, מקדש ואוכל שם אף על פי שאינו

וה"ל מרן אאמור"ר: מרן הבית יוסף (ס"ס רעג) הביא מחלוקת הפוסקים בזה, שלדעת התוס' (שבת כה: ד"ה הדלקת), והמרדכי (שבת פ"ב סימן רצד), צריך לאכול לאור הנרות. וכן נראה מפירוש רש"י (שבת כה: ד"ה חובה) שכתב וז"ל: שאין סעודה חשובה אלא במקום אור הנר המאיר כעין יממא (יומא עה:). ע"כ. וכ"כ בשבולי הלקט (סימן נט), להצריך לקדש ולאכול לאור הנרות של שבת, על כל פנים. ע"ש. וכ"כ בספר המנהיג (הל' שבת סימן יז עמוד כא), דהא דאמר רבה לאביי שהדלקת הנר חובה, אתא לאשמועינן, דסעודת השבת במקום הנר חובה ומצוה. דהווי כעין יממא, וכמ"ש ביומא (עה:). אבל שהנר עצמה חובה, לא אצטריך לרבה למימר, שכבר שנינו על שלש עבירות וכו', על שאינן זהירות בהדלקת הנר. ע"ש.

מיהו המרדכי שם סיים, שרבינו שמחה היה רגיל להדליק הנרות בבית, ולקדש ולאכול בחצר. וכ"כ בהגהות מיימוני (פרק ה) בשם רבינו שמחה. ושכן השיב מהר"ם, שהנרות לעונג ניתנו ולא לצער, הילכך אם הוא נהנה יותר בחצר, מפני האויר וכיו"ב, פשוט שמותר לקדש ולאכול בחצר. ע"כ.

והנה גם רבינו יצחק בן גיאת (בהל' קידוש סוף עמוד י) כתב, דהכי אמר גאון, דכל דיתבי בחצר וחזי נהורא דשרגא דאיכא בביתא, מצוה מן המובחר למיתב ולמיכל לנהורא דשרגא ולקדש התם, ואי לא אפשר ליה, כגון דאיכא הבלא, יתיב

ח. אם התנה בלבד מתחלה לשנות את מקומו מבית לבית, או מחדר לחדר, והוא רואה גם כן משם את מקומו הראשון, יכול לשנות את מקומו אף לכתחלה, כל שיש לו צורך בכך. ומכל שכן אם המקום השני סמוך למקום הראשון עד כדי שיהיה יכול לשמוע משם את הקידוש, דשפיר דמי גם לכתחלה לעשות כן, אם הוא רואה את מקומו, וגם היה דעתו מתחלה על כך. ח)

רואה הנר. מכל מקום ירא שמים לא יעשה כן, שאף שלפי פשטן של דברים הכי מסתברא, מ"מ אל יפן האיש הישראלי בחומ"ר שבם, רק לדוגמתן העליונה, אשר מודעת זו כי הנר הוא בסוד הכלה כמ"ש בזהר (פרשת תרומה בפסוק "כי נר מצוה"). והקידוש גם הוא נדרש לקדש את הכלה, ולכן יקדש השבת לאור הנר להורות סגנון קבלתה, מדריגה אחר מדריגה. אע"פ שהנר הוא שלימות הנמצא בה בפני עצמו, מ"מ היא מתקדשת

בסגנון זה דוקא. כי על כן יש מהמקובלים סוברים לתת עיניהם בנר בעת הקידוש. עוד כתב שם, דמה שהזהירו לכתחלה שקודם שיאכל ישתה מעט מים פחות מרביעית, כדי לפטור המים שבתוך הסעודה, הנה כ"ז בימי החול, כמ"ש המהרח"ו ז"ל, אבל בליל שבת אין צריך לזהר בזה, באשר כבר קידש על היין, וברכת יין של קידוש פוטרת שאר משקין שבסעודה.

התנה מתחלה לשנות את מקומו הראשון

ח) דהוה ליה ס"ס, שמא הלכה כרב נסים גאון וסיעתו דמהניא מחשבתו ותנאו על כך, ושמא הלכה כרב שר שלום גאון דמהני ברואה מקומו הראשון. ולפי דברי המאמר מרדכי הנ"ל (סק"א), כן הוא דעת מרן בשם י"א. וכ"כ הגר"ז בסעיף ב' לסמוך ע"ז בלבד בשעה"ד, ובתרתו לטיבותא י"ל, דמהני גם שלא בשעה"ד, משום דהוה ליה ס"ס. ואף על פי שבספר מוצל מאש סבירא ליה דלא מהני ס"ס במצות עשה, סוגיאן דעלמא דשפיר סמכינן אס"ס גם במצות עשה. וכמו שכתב בשאגת אריה (ראש השנה כט.) ובחידושי הרש"ש שם, וכ"כ הגאון רבי שלמה קלוגר בהאלף לך שלמה (חלק אורח חיים סימן שעג), והגאון רבי יוסף חיים בבן איש חי (שנה ב' פרשת בראשית אות יג), והמשנ"ב בביאה"ל, ובשער הציון, (סימן רעא סק"ז). וכן דעת המהרי"ט אלגאזי בשמחת יום טוב (סימן צד). ואף על פי שהשרשי הים (דף קלב ע"ד) כתב לדחות דבריו ע"פ המוצל מאש, שמחלק בין מצות עשה ללא תעשה, וע"ע בפתח הדביר ח"ג (דף רפ ע"ד), ובמכתב לחזקיהו (סוכה מא:), מכל מקום לענין דינא נקטינן ככל הני רבוותא דלעיל, דמהני ס"ס במצות עשה. וכן העלה בספר ארעא דישראל (מערכת ס אות י'), ודחה דברי המוצל מאש. ע"ש. וכ"ש דהכא דעת הרבה פוסקים שיצא י"ח

קידוש בתפלה, ואין הדין של קידוש במקום סעודה אלא מדרבנן. וכ"ה דעת רבינו יונה, שכל עיקר דין זה שקידוש במקום סעודה אינו אלא מדרבנן, וכן דעת הרשב"א בתשובה (סימן שכג), וכן דעת הגאונים. ואף שהרא"ש (פרק ערבי פסחים) חולק על רבינו יונה, וגם בשו"ת דברי מרדכי פרידבורג (סוף סימן יז) כתב, דאף אם הוי רק מדרבנן, הרי בתוספות סוכה (ג.) משמע דבכהאי גוונא אינו יוצא י"ח אף מה"ת. [וי"ל על דבריו לפי מה שנתבאר בשו"ת יביע אומר ח"א סימן טו. עש"ב]. על כל פנים מידי ספק לא יצאנו, כשנוסף ע"ז ס"ס הנ"ל, שפיר דמי להקל. ואף שהמשנ"ב בביאה"ל (בר"ה וכן עיקר) לא היקל בזה אלא ברואה מחדר לחדר, וע"ע בשער הציון (שם אות ח') בשם אבן העזר. מכל מקום לפי מה שנתבאר לעיל מהמאירי והאור זרוע, דסברת ר"נ גאון מהניא אפי' מבית לבית, שפיר דמי להקל ברואה גם בזה. ודו"ק.

ומה שכתבנו לגבי מקום קרוב וכו', הוא על פי דברי מרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' רעג) בשם בעל ההשלמה, שאם היה שומע משם את הקידוש מהני דעתו לפני הקידוש לאכול במקום השני. ושכ"כ הרי"ף בתשובה. ע"ש. והא ודאי דחזי לאצטרופי לכל הנ"ל.

ט. חולה שאינו יכול לאכול כלל בליל שבת אחר הקידוש, או מי שאין לו פת, לא יקדש, אלא ימתין עד למחרת היום, שאם יוטב לו ויוכל לאכול, או יהיה לו פת, יקדש הקידוש של הלילה, ואחר כך יסעוד. (ט)

חולה שאינו יכול לאכול אחר הקידוש אם יקדש

(ט) וכמ"ש בתוס' רי"ד תליתאה (פסחים קו.), שמכיון שאין הקידוש נוהג אלא במקום סעודה, בדליכא סעודה אינו חייב בקידוש. וכ"כ עוד בספר המכריע (סימן ע"א דף נ"ז סעי' ד). וכן מתבאר בתשובת הגאונים (שערי תשובה סימן קה). וכ"כ בשו"ת הרשב"א ח"א (ס"ס תשלד), בשם רבינו סעדיה גאון, שצריך לאכול אחר הקידוש אפילו כזית, ואם לאו לא יצא י"ח קידוש. וכ"כ רבינו יצחק בן גיאת (הל' קידוש עמוד יא) בשם רס"ג. וכ"כ בספר המכתם (פסחים קא.), שכן דעת רש"י.

ובספר הבתים (עמוד ריח) כתב וז"ל: יש מן הגדולים שכתב, מי שאין דעתו לאכול בליל שבת, אף על פי כן מקדש על היין בלי סעודה, שאין מבטלין מצות הקידוש מפני הסעודה. ויש מי שכתב שאינו מקדש אא"כ יאכל כזית. וכן נראה עיקר. עד כאן.

וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (ס"ס ל), שחולה שאינו יכול לאכול, וניזון שלא ע"י הפה, אינו חייב בקידוש, כמ"ש בברכ"י בשיורי ברכה (סימן ערב), בשם רבינו ישעיה בספר המכריע, דכל היכא דליכא סעודה לא מחייב בקידוש. וכ"כ בתשו' הגאונים הנ"ל, וסיים, ופשיטא דמה שהחולה ניזון שלא בדרך הפה, לא מקרי אכילה כלל, הילכך לא יקדש. ע"ש.

חולי "צליאק" כיצד ינהגו בליל פסח, ליל סוכות, ובסעודות שבת

והנה יש החולים במחלת הצליאק, שבו מערכת העיכול אינה יכולה לעכל את חומר הגלופן שהוא מרכיב מרכזי בחלבון הדגנים, חטה שעורה כוסמין שבולת שועל ושיפון, [ובילדים קיים סיכון להופעת גידולים ממאירים במעיין ח"ו]. ודעת הרופאים שעל חולי צליאק להימנע מכל צריכת דגן ומוצריו, בכל כמות שהיא. והוא בכלל ונשמרתם מאד לנפשותיכם.

ויש לזון בחולים אלה, היאך יקיימו מצות אכילת מצה בליל הסדר, או כזית פת בסוכה בלילה הראשון של חג, שהן מצוות דאורייתא, וכן היאך יצאו י"ח של קידוש במקום סעודה, וחובת אכילת סעודות שבת ויום טוב.

והנה חולי צליאק הם בגדר "חולה שיש בו סכנה", אם יאכלו מקמח רגיל, אך ישנה אפשרות לאכול מצות מקמח שבולת שועל, [קוואקר"], לאחר שכיום נתברר שזו אכן שבולת שועל הנזכרת בדברי חז"ל. ומבחינה רפואית אין

וכל זה שלא כמ"ש בשו"ת עמק הלכה (סימן צא), שנשאל במי שאין לו מה יאכל בליל שבת, או שהוא חולה, אם יקדש, והשיב, שקידוש במקום סעודה אינו לעיכובא. ושכ"כ בשו"ת משכנות יעקב (סימן קו). ע"ש. אולם אנו אין לנו אלא דברי הגאונים והראשונים הנ"ל. וכמו שפסק מרן בש"ע (סי' רעג ס"ג): "שאם קידש ולא סעד, אף ידי קידוש לא יצא". וכתב בברכ"י (שם סק"ד), שכ"כ מרן הבית יוסף, שכן משמע בהדיא בגמרא. ולהיותו דבר פשוט מאד מהסוגיא, לא חש לומר שכ"כ הר"ן וכו'. ע"ש. וכן העלה בשו"ת תורת מרדכי (סימן נט), ע"פ דברי הגאונים הנ"ל, ודלא כמו שכתבו המשכנות יעקב והעמק הלכה הנ"ל. ע"ש. והפרי מגדים במשבצות זהב (סימן רפח סק"ג) כתב, שמד' התוס' (ברכות יא. וסוכה ג.) נראה דאף מה"ת לא יצא, כדאמרינן (סוכה כח.) אם כך היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימין.

הילכך חולה שאינו יכול לאכול יכוין לצאת י"ח קידוש מה"ת בתפלה, ולאחר תיבות: "זכר למעשה בראשית", יוסף, "זוכר ליציאת מצרים", ובוזה יוצא י"ח מה"ת, כמו ביוהכ"פ שחל בשבת שיוצאים י"ח בתפלה, כמ"ש הריטב"א (שבת כג:). [ממין אאמרי"].

י. אם אכל אחר הקידוש כזית פת או מזונות [כעשרים ושבע גרם], נחשב לקידוש במקום סעודה, ורשאי לסעוד אחר כך סעודתו בכל מקום אחר הרצוי לו. (י)

יא. אף על פי שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, מכל מקום אפילו אכל כזית פת או עוגה של פת כיסנין, יצא ידי חובת קידוש במקום "סעודה", ויכול לגמור סעודתו במקום אחר. אבל פירות או שאר משקים אינם נחשבים במקום סעודה. וגם בקידוש הלילה אפשר להקל באכילת עוגה כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. [באופן שאוכל אחר כך סעודה עם פת לצאת ידי חובת ג' סעודות שבת]. (יא)

משיבולת שועל, הוציא קונטרס מיוחד בד"ז, ובו העלה להיתר וקיבל על כך הסכמה מהרב שבט הלוי. ונדפס בשבט הלוי ח"ט (סימן קיז). וכ"ה בשו"ת חשב האפור חלק ג' (סימן ט), שאין ספק כי האנשים שיש להם חולי סיליאק, שאכילת מצה של חטה קשה מאד לבריאותם, ודגן של שיבולת שועל יותר נוח להם, רשאים לעשות להם מצה משיבולת שועל, ויזהרו לעמוד על המשמר בעשייתה שלא תבוא לידי חימוץ, ועם קצת תשומת לב מיוחדת יוכלו להשמר בה כהלכה. ע"ש. ואף שבתשובות והנהגות ח"א (סי' שכ) וכן שם (ח"ה סי' קל) כתב לפקפק בזה מכמה טעמים, העיקר להלכה כמו שנתבאר.

ואחר שנים ראיתי שגם בחזון עובדיה על הלכות פסח (עמוד עו) סמך ע"ד הרב חשב האפור הנ"ל, כיעור"ש.

אם אכל כזית פת בלבד אם מועיל לקידוש במקום סעודה

ואם לאו לא יצא י"ח קידוש. ע"כ. וכן כתב בספר הרוקח (סימן נב), והובא באליה רבה (סק"ח). וכתב, שהעולת תמיד דייק מדברי הגאונים שאפילו פחות מכזית מהני. ואשתמטייה דברי הרוקח. ע"כ. וכן עיקר דלא סגי בפחות מכזית.

אם עוגה נחשבת כקידוש במקום סעודה

והטעם לזה כי רק בפת, וכן בעוגה, שהם מה' מיני דגן נחשבים לסעודת שבת, כי לחם לבב אנוש יסעד, ואף היין סועד ומשמת, כדאיתא (בברכות דף לה:). אבל פירות ושאר משקים אפילו אם היו חמר מדינה אינם סועדים את הלב, ולכן אינם נחשבים כסעודה. וכן מבואר במגן אברהם

השבולת שועל גורמת לשום נזק לחולים. אחר שבקמח זה ישנה כמות קטנה של גלוטן. ומרן בש"ע (סימן תנג ס"א) פסק, אלו דברים שיוצאים בהם י"ח מצה, בחטים ובשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון.

ואף שהמהרי"ל והרמ"א (בסימן תנ"ג ס"א) כתבו, שהמנהג ליקח לכתחילה חטים למצות, אולם אין זה לעיכובא בפרט במקום חשש פיקוח נפש. וע"ש באחרונים [משנ"ב] שכתבו, דהוא משום הידור מצוה, דחביב לאדם לאכול מצד מחיטים. ואמנם יש שכתבו להימנע מאפיית מצות מקמח שעורים, אחר שממהרין להחמיץ, מכל מקום אין לך שעת דחק גדולה מזו להקל לאפות מצות משעורין לצורך החולים הנ"ל.

[ועייין בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו"ת או"ח סימן קמ"ח), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סימן מ"ט), ע"ש].

ואחד הרבנים בלונדון, הנותן את ההכשר למצות

(י) כן הוא דעת הגאונים שהובאו בטור ובש"ע (סימן רעג ס"ה). וכתב המגן אברהם (סק"י), ונראה לי, דכזית [פת] מיהא בעינן. וכ"ה באחרונים. וז"ל הרשב"א בתשובה חלק א' (סוף סימן תשלד), כתב רבינו סעדיה גאון, שצריך לאכול בלילי שבת אחר הקידוש, אפילו כזית,

(יא) מרן בש"ע (סימן רעג סעיף ה) כתב בזה"ל: כתבו הגאונים הא דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, אם אכל דבר מועט (כזית פת), או שתה כוס יין, שחייב עליו ברכה אחרונה, יצא י"ח קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר, ודוקא אכל לחם ושתה יין, אבל אכל פירות לא. עכ"ל.

(סי' רעג ס"ק יא), ובאליהו רבה, שאע"פ שבשלטי הגבורים התייר גם בפירות, כי כל סעודות שבת נחשבות לקבע, מכל מקום דברי מרן הש"ע עיקר. ובאכילת מיני תרגימא של חמשת מיני דגן יוצא י"ח קידוש במקום סעודה, שהרי אפילו בשתיית רביעית יין יצא, וכ"ש בחמשת מיני דגן דחשיבי טפי לסעודת שבת מכוס יין.

ואמנם בשו"ת בנין עולם (חלק אורח חיים סימן ח) הניח ד"ו בצריך עיון גדול, דאפשר דשאני יין דסעיד ומשמח, ועדיף מכיסנין, בפרט בשבתות וימים טובים דקבעי אינשי על יין. [ועיי' ברכות לד: ומא:]. וכ"ש שגם בדין היין יש לפקפק, דלא חשיב קידוש במקום סעודה, אלא בפת, ולא בפת הבאה בכסנין, או בשאר מזון הנעשה מחמשת המינים. ע"ש. מכל מקום העיקר כמו שסיים המגן אברהם, דמיני תרגימא של חמשת מיני דגן שפיר חשיבי לסעודת שבת. וכ"פ בש"ע הגר"ז (סעיף ז), שאם אכל כזית מחמשת מיני דגן, נחשב מקום סעודה, ויכול לאכול אח"כ סעודתו במקום אחר, ולאחר זמן. וכ"כ מרן החיד"א בברכ"י (ס"ק), דמוכח מדברי הגאונים ומרן שפת כסנין חשיב סעודה, ויוצא בזה י"ח קידוש. ושכן פשט המנהג ברוב המקומות ביום שבת, שאחר הקידוש אוכלים מעט פת כסנין, ומברכים ברכה מעין שלש, וסועדים אחר זמן. ע"כ. וכן כתבו בשו"ת קול אליהו ח"ב (חלק אורח חיים סימן ז), ובשו"ת מעט מים (ריש סימן כה). ובשו"ת לבושי מרדכי ח"א (חלק אורח חיים סימן מו). [ועיי' בתורת רפאל סימן יב, ובשו"ת עין יצחק חלק אורח חיים סימן יב]. [ומכ"ש שיי"א שיוצאים בפת כיסנין י"ח סעודות שבת, וכמ"ש בעיקרי הד"ט (סימן יג אות ב), אלא שאחר כך הביא דברי היוסף אומץ (סימן מח) שכתב, שאין יוצאים י"ח בזה לסעודת שבת. וכ"פ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (תאהע"ז ס"ס רנג). ועיי' בשו"ת קרית חנה דוד (סימן מב ד"ה ונראה והלאה). וע"ע בשו"ת אור המאיר (סימן כא אות כ), ובשו"ת שאלי ציון ח"א (סימן ד' עמוד עא). ע"ש].

וכתב עוד בבנין עולם, דאמנם הבית יוסף (סימן רעג סוף ד"ה כתבו הגאונים), כתב, שאין להוכיח ממ"ש התוספות והרא"ש (פסחים קא). טעימו מידי, דהיינו לחם דוקא, שיי"ל שלא כתבו כן אלא לענין שאינם יוצאים י"ח סעודת שבת אלא בפת,

ולעולם י"ל דמודו לדברי הגאונים, דלענין קידוש במקום סעודה שפיר מקרי שתיית רביעית יין קידוש במקום סעודה. ע"כ. אך לא הבנתי דבריו הקדושים, שמדברי התוס' והרא"ש מוכח להיפך וכו'. וגם על הטור לכאורה קשה לי שהעתיק דברי הגאונים שכתבו שיוצאים ביין י"ח קידוש במקום סעודה, והוא נגד דעת אביו הרא"ש, דמנין לנו לחלק בין חיוב סעודה דשבת, ובין קידוש במקום סעודה, והרי שניהם למדנו מן הפסוק וקראת לשבת עונג, במקום קריאה של הקידוש שם היא עונג סעודת שבת. ולולא דברי מרן הבית יוסף הייתי אומר שגם הגאונים אינם חולקים ע"ז, ושאיני יין, דמהני כמו פת משום דמסעד סעיד (ברכות לה:). משא"כ במיני תרגימא של חמשת מיני דגן וכו'. [עכת"ד הרב בנין עולם].

ואלם נראה שאין דבריו מוכרחים, שהרי הגאונים סיימו בדבריהם "אבל פירות לא מהני", ואם איתא שאפילו מיני תרגימא מחמשת מיני דגן לא מהני, א"כ למה לא כתבו רבותא, שאפילו מיני תרגימא של חמשת המינים לא מהני, וכ"ש פירות. והעיקר כד' האחרונים הנ"ל שבאכילת פת כסנין נמי חשיב קידוש במקום סעודה. וה"ה למזון הנעשה מחמשת המינים, כגון דייסא או אטריות (קוגל) וכיוצא בזה.

וכן מצאתי בשו"ת גנת ורדים (או"ח כלל ג' סימן יב) ובתחלה רצה לדייק מתחלת לשון הגאונים והטוש"ע, שדוקא לחם, אבל פת כסנין לא, ושוב כתב, שמכיון שהגאונים הקלו בשתיית כוס יין יש לנו לומר מסברא דפת כסנין לא גרע מכוס יין. וכ"ש בקידוש של יום דקיל טובא וכו'. ע"ש. וכ"פ בשו"ת שואל ונשאל ח"ה (סימן לח). ע"ש.

ומ"ש בשערי תשובה (ס"ס רפט), שהאוכל פת כסנין חשיב קידוש במקום סעודה, אבל מיני תרגימא וקפה לא מהני, היינו מיני תרגימא של פירות, ולא כדברי מי שהבין שבא לשלול גם דייסא וכיוצא בזה. וע' בפ"י רש"י סוכה (כז). ובתוס' שם ד"ה מיני תרגימא. ודו"ק.

ובשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן צו) כתב, ונראה לי דבר חדש שאף הגאונים שכתבו דמהני רביעית יין להחשב כמקום סעודה, לא כתבו כן אלא באוכל אח"כ סעודת שבת כדינו בפת, דאז אמרינן שכיון שאין הפסק בין הקידוש

יב. אכילת אורז או חמין אינה מועילה כדי לחושבו סעודה לענין זה, וכן אכילת תמרים לא מהני לקידוש במקום סעודה. שדוקא בחמשת מיני דגן יוצאים בהם ידי קידוש במקום סעודה, מה שאין כן באורז דלאו מין דגן הוא, אין יוצאים בו ידי קידוש במקום סעודה. (יב)

כזית פת כיסנין, כשם שברהמ"ז פוטרת היין של הקידוש מברכה אחרונה, כן הדין כאן שיברך על המחיה בלבד, והגאון רבי שמריה קטריואש חלק עליהם, וכתב שצריך לכלול "על הגפן" בברכה מעין שלש, ושאיני ברהמ"ז דחשיבא טפי, ולכן פוטרת את יין הקידוש מברכה אחרונה. ע"ש.

וכן עיקר כד' רבי שמריה, דשאני ברכת מעין שלש שרבותינו קבעו כללות שבעת המינים, שאם אכל פת כסנין ושתה יין כוללם בברכה אחת מעין שלש. וכ"כ הגאון אשל אברהם (מבוטשטש סימן רפט). וכן אנו נוהגים לכלול בברכה אחרונה על המחיה ועל הגפן. [ממרן אאמור"ה]. ועיין בשארית יוסף ח"ג (עמ' שצו).

ובספר וביום השבת (סימן לו עמוד תקכא) כתב, שאף שאכילת בשר ודגים ופירות אינה נחשבת לסעודה כלל ולא יצא י"ח קידוש במקום סעודה, מ"מ דעת הגריש"א שמי שאינו יכול לאכול פת או מזונות כגון מי שרגיש לגלוטן, אם אוכל "סעודה מלאה" של דגים ובשר ופירות וירקות, יכול לקדש לעל סמך סעודה זו ולחשבה בתורת קידוש במקום סעודה. ומי שאינו יכול לאכול כלל או שיכול לשתות רק מים לא יקדש, כן מורה הגריש"א. ועיין בזה באג"מ (ח"ד ס"ג), ובשו"ת מנח"י (ח"ח ס"ל אות ה). ובתשוה"נ (ח"ב ס"ק קס).

אם אכילת אורז מועילה לקידוש במקום סעודה

שלא במקום סעודה אם טעם דבר מועט, כדאמר טעימו מידי, ודוקא לחם אבל פירות לא. ובאוצר הגאונים (פסחים קא). הביא בשם רבינו נטרונאי גאון, דהא דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, הכין משמע דדוקא נהמא, דכל סעודה נהמא היא. ע"כ.

וכ"כ הטור (סימן רעג) בשם הגאונים, דהא דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, א"צ שיגמור שם כל סעודתו, אלא אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא י"ח קידוש, וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא לחם או יין,

לסעודה ואוכל הסעודה לאלתר, שפיר דמי. אבל אם אינו אוכל סעודה כלל אח"כ, בשתיית יין לבד לכ"ע אינו מקיים סעודת שבת, וכמ"ש הבית יוסף, בודאי שגם הגאונים מודו דלא מקרי קידוש במקום סעודה וכו'. ע"ש. (וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סימן יג אות יב).

אולם אין דבריו מחוורים, שהרי מבואר להדיא בברכ"י (סימן רעג סק"ו), שהמנהג פשוט ברוב המקומות בשבת, שאחר שמקדשים קידושא רבה אוכלים פת כסנין ומברכים ברכה מעין שלש, ורק לאחר זמן סועדים. ע"ש. וכן יש לדייק מדברי הטור והש"ע, שדוקא פירות לא מהני, אבל פת כיסנין יוצאים בו ידי קידוש במקום סעודה, ושכ"פ המנהג ברוב המקומות ביום שבת, שמקדשים ואוכלים כזית פת כסנין ומברכים מעין שלש, ואחר זמן סועדים. וכ"כ האחרונים דבפת כסנין שפיר דמי. ע"כ.

נמצא שהמנהג פשוט שלא כדברי הבית שערים. פוק חזי מאן גברא רבה דקא מסהיד עלה. וע"ע בשו"ת פאר עץ חיים ח"ב (תשובה יד דף יח:), ובשו"ת כנסת ישראל (דף יב:), ובשו"ת דברי דוד (סימן פו). ודו"ק.

ובשו"ת יוסף חי כתב בתשובה לרבני תוניס, ועל צבאם הגאון רבי יוסף זרקא, שכתבו, שאם קידש על היין קידושא רבה ושתה רביעית, ואכל

(יב) בפסחים (קא). ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי, כי הוינא בי מר, כי הוה מקדש, אמר לן, טעימו מדי, דילמא כי אזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא, ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא לא נפקיתו, דאין קידוש אלא במקום סעודה. וכתבו התוס' והרא"ש שם, טעימו מידי, נראה דהיינו אכילת (כזית) לחם, כדאיתא בשבועות (כב:). כדאמרי אינשי ניטעום מידי ואזלי ואכלו ושתו.

וז"ל הארחות חיים (בהלכות קידוש היום אות יב, דף סג ע"ג), כתב רבינו שר שלום, יוצא אדם בקידוש

אבל פירות לא. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"ה).

ופירוש דבר מועט, היינו כזית לחם, וכמ"ש הרשב"א בתשובה (סימן תשלד) בשם רבינו סעדיה גאון שצריך לאכול בלילי שבתות אחר הקידוש כזית פת, ואם לאו לא יצא ידי קידוש. עכ"ל. וכ"כ הרוקח (סימן נב). וכ"כ הרב רבי דוד אבורהם (דף מד ע"א). וכן כתבו הדרישה והמגן אברהם והא"ר ושאר אחרונים.

והן אמת שהריא"ז (פרק ערבי פסחים הלכה ט) כתב, שאם אוכל מיני מגדים אחר הקידוש, חשיב שפיר קידוש במקום סעודה, לפי שכל סעודת שבת חשובה היא, ואפילו סעודת עראי נחשבת בשבת כסעודת קבע. ע"ש. ובספר שלחן גבוה (סימן תעג ס"ק כז) הביא דברי הריא"ז וכתב, ומכאן סמך למנהג שנהגו חברת גחש"א, לקדש בחצר בהכ"נ, ואוכלים ביצים מצומקות ושותים שר, ואחר כך הולכים לביתם ואוכלים כל צרכם על סמך קידוש זה, ויש להם על מה שיסמוכו, הוא הריא"ז הנ"ל. עד כאן.

וקצת יש לסייע סברא זו גם ממ"ש בשבולי הלקט (ס"ס שדמ), בשם רבינו אביגדור כ"ץ, שאכילת עראי דשבת ויו"ט חשיבא קבע לענין סוכה. ע"ש. וכ"כ הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חלק אורח חיים סימן יב) לחזק סברת הריא"ז. ע"ש. אך הגנת ורדים (חלק אורח חיים כלל ג סימן יב) כתב לפקפק על דברי הריא"ז הנ"ל, דלאו לכל מילי אמרינן דסעודת עראי בשבת חשיבא קבע, אלא לענין מעשר. ע"ש. וע"ע בשער המלך (פ"ו מהלכות סוכה ה"ז) ובטעם המלך שם, ובספר ברכ"י (סימן קסח סק"ה). ובשו"ת לב חיים ח"ב (סימן פח). ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (סימן יד). ע"ש.

ומכל מקום לדינא אנו אין לנו אלא דברי מרן הש"ע שפסק כסברת הגאונים שדוקא לחם או יין חשיבי במקום סעודה, אבל פירות לא. וכן כתבו המגן אברהם והא"ר שהעיקר כמ"ש מרן בש"ע. וכ"כ שאר האחרונים.

ואף על פי שהרא"ש (בפרק כיצד מברכין סימן ח) כתב שמה שמברכים על האורז בורא מיני מזונות, מפני שהוא משביע וסועד הלב. ובשו"ת הלק"ט ח"א (סימן מ) כתב, שאם בירך ברכת על המחיה אחר האורז יצא, כיון שמסעד סעיד. וכ"כ כיוצא בזה הברכ"י (סימן רח סק"ז) בשם מהר"י מולכו,

שהאוכל אורז מבושל ובירך אחריו על המחיה, או שאכל לחמניות ואורז ובירך על המחיה יצא, כיון שהאורז מסעד סעיד וגידולו מן הארץ. ע"ש. מכל מקום י"ל שלענין קידוש במקום סעודה לא מהני אורז לחושבו סעודה לענין זה, כיון שאינו מחמשת המינים. ודו"ק.

ואמנם בשו"ת שערי ציון (להרה"ג ר' בנימין הכהן, חאו"ח סימן ט) כתב, שאם אוכל אורז חשיב סעודה לענין זה, דמסעד סעיד, וכדקיי"ל שאם בירך אחריו ברכה מעין שלש, [דהיינו על המחיה], יצא. וכמבואר בשו"ת הלק"ט הנ"ל, ובברכ"י (שם) בשם מהר"י מולכו [בתשובה כת"ח]. עכ"ל.

ולכאורה א"כ בואו ונאמר שאם אכל תמרים יחשב לו כסעודה, שהרי אמרו בברכות (יב), וכן נפסק בש"ע (סימן רח סעיף יז) שאם בירך אחר התמרים ברהמ"ז יצא. וכתבו האחרונים שם שה"ה אם בירך עליהם ברכת על המחיה, יצא. וכן הסכים מרן החיד"א במחז"ב (שם סק"ז). ע"ש. אלא ודאי שמכיון שאינם מחמשת מיני דגן לא מהני להקרא סעודה. ואינו יוצא ידי קידוש במקום סעודה בתמרים, וכמ"ש בספר תוספת שבת (ס" רעג ס"ק ט).

והן אמת שיש לדחות ע"פ מ"ש הפרי מגדים (סימן רעג א"א ס"ק יא), דלכאורה לפי מ"ש המגן אברהם (סימן רח ס"ק כה) דתמרי זייני וסעדי, י"ל דהוי קידוש במקום סעודה כשאוכל תמרים. אבל בספר תוספת שבת שם כתב, דמ"ש המגן אברהם דתמרי סעדי הוא טעות סופר, שלא מצינו זה בשום מקום אלא זייני ותו לא. וכ"כ המהרש"ם בספר דעת תורה. ע"ש. ולפ"ז עדיין יש מקום לומר לפי מ"ש בתשובת הלק"ט ח"א (סימן מ), והברכ"י הנ"ל, בשם מהר"י מולכו, שהאורז מסעד סעיד, אם כן אין הכי נמי שיחשב לו לסעודה. [וכ"ש מעשה קרה מחמשת מיני דגן, דחשיב שפיר סעודה]. ועדיין הלב מהסס בזה, שהרי מדברי האחרונים נראה, שאם בירך ברהמ"ז אחר האורז לא יצא, כיון שאינו משבעת המינים, ולא דמי לפת כסנין או יין שאם בירך אחריהם ברהמ"ז יצא, שהם משבעת המינים וסועדים הלב, [וכן תמרים], וא"כ אכתי י"ל דלא חשיב סעודה, ובס' פתח הדביר (סימן רח ס"ק יא) הביא בשם הרב אי"ש צדיק בעל ספר בית עובד ובית מנוחה, בתשובה

יג. מעיקר הדין די בשתיית רביעית יין של הקידוש כדי שיחשב קידוש במקום סעודה. ואין צריך שישתה עוד רביעית יין מלבד כוס הקידוש. ולכן כשחל ברית מילה בשבת, המוהל או הסנדק המברך על הכוס, די לו בשתיית רביעית יין של הקידוש, לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה. [וגם המסובין יכולים להסתפק בכזית עוגה או בשתיית רביעית יין]. והדין כן גם בקידוש של לילה, שדי בשתיית רביעית יין של הקידוש להחשיב קידוש במקום סעודה, ומכל מקום בקידוש של לילה טוב להחמיר לשתות רביעית יין נוספת, מלבד כוס הקידוש, ומיהו במקום שיש צורך, כגון המקדש בליל שבת בבית הכנסת, ואין שם קטן, יוכל המקדש לכתחלה לשתות רביעית יין, ודיו. ג)

כתיבת יד, שהעלה להדיא שאם בירך ברהמ"ז על האורז לא יצא, כיון שלא הוי משבעת המינים. ע"ש. וע"ע בשו"ת מעט מים (סימן כח). [ועיין בשו"ת עין יצחק הנ"ל, שמקיים דברי הריא"ז, דמהני פירות להחשב קידוש במקום סעודה,

אם שתיית רביעית יין מועילה לקידוש במקום סעודה

ומבואר מדברי מרן הבית יוסף, שמותר למוהל או לסנדק לשתות רביעית יין מכוס המילה, דחשיב שפיר כמקום סעודה. ומשמע דסגי בשתיית רביעית מן הכוס של הקידוש עצמו. וא"צ כוס אחר. וכ"פ הרמ"א בהגה (סימן רעג ס"ה).

ואמנם הלבוש שם כתב, שצריך לשתות רביעית יין חוץ ממה ששותה מכוס הקידוש. וכן הסכים הב"ח. גם הט"ז (סק"ד) כתב לתמוה, שלפי דעת מרן הבית יוסף והרמ"א קשה, שא"כ כל קידוש לא יצטרך להיות במקום סעודה, דהא קי"ל המקדש צריך לשתות מלא לוגמיו, כמ"ש בש"ע (סימן רעא סעיף ג), א"כ אין לך קידוש שלא במקום סעודה. וסיים, ולפ"ז אסור למוהל לשתות מכוס המילה בשבת, אא"כ שותה עוד רביעית מכוס אחר. ע"ש.

וכ"כ במגן אברהם (ס"ק יב), דאף לדעת הגאונים דסגי בשתיית יין, בעינן שישתה רביעית יין מכוס אחר, מלבד רוב רביעית ששותה מכוס הקידוש. וכ"כ מהר"ש ויטאל, הובא בפתח הדביר (סק"ג). וע"ע באליה רבה, ובש"ע הגר"ז (ס"ק יא). ועוד.

ואולם דעת מרן הבית יוסף, שלדעת הגאונים א"צ המוהל שמברך על הכוס במילה שחלה בשבת, ליתן הכוס לקטן, אלא שפיר דמי שישתה

יג) כן דעת הגאונים, והטור והש"ע (סימן רעג ס"ה), דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט, או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר. ודוקא אכל לחם או שתה יין, אבל אכל פירות, לא. ע"כ.

והנה מרן הבית יוסף הביא מה שכתבו בהגהות מיימוניות (פרק כ"ט דפוס קושטא ה"ח) וז"ל: ואותם בני אדם שעושים קידוש לאלמנות בביתם וחוזרין לאכול בביתם, האלמנות יוצאות והם אינם יוצאים, לכך נהגו לשתות בבית האלמנות. עכ"ל. וכתב הבית יוסף, וצריך לומר דמיירי בשאין להם יין בביתם, ולפי שמצוה מד"ס לקדש על היין, שותים כוס יין בבית האלמנות, כי היכי דיהא שם מקום סעודה, וכדברי הגאונים שכתב הטור בסמוך, שאם שתה כוס יין שחייב עליו ברכה, יצא ידי קידוש, וגומר סעודתו במקום אחר, ויותר נכון להגיה לכך נהגו שלא לשתות בבית האלמנות. וכ"ה בסמ"ק (סימן רפא הגהות הר"פ).

ועוד כתבו בהגהות מיימוניות (שם ה"י אות פ) בשם הר"מ, דכוס מילה שהוא בשבת יתננו לתינוק. עכ"ל. ולפי דברי הגאונים אם שותה שיעור שחייב עליו ברכה, א"צ ליתנו לתינוק, דשפיר דמי שישתנו המוהל עצמו. ע"כ.

ממנו המוהל עצמו.

[וכן מוכח ממ"ש רבינו יצחק בן גיאת (הל' קידוש אות ח), בשם רב יהודאי גאון, שהכוס של מילה, אבי הבן שותהו, ואם טעם המברך שפיר דמי. ע"ש. ומשמע שבשתיית רביעית מן הכוס יצא, דחשיב קידוש במקום סעודה. וכן דייק בשו"ת ירך יעקב (סימן לא דף טו:). ודו"ק].

ומה שהקשה הט"ז, כבר כתבו הפרי מגדים (במש"ז סק"ג), והגר"ב פרנקל בהגהותיו, "שקושיית הט"ז היא לשיטתו (סימן קצ סק"ג), שעל שתיית רוב רביעית צריך לברך ברכה אחרונה". ע"ש. אולם לפי דעת מרן בש"ע (סימן רעא סעיף יג), שצריך שישתה מהכוס כמלא לוגמיו "דהיינו רוב רביעית", והוא כמ"ש התוס' פסחים (קו. ד"ה אם טעם). וכ"כ הרא"ש (פ"י דפסחים סימן יח). וכ"כ רבינו תם בספר הישר (חלק החידושים סימן שכג). וכ"כ רבי דוד בונפיד (פסחים קו.). וע"ע במחזור ויטרי (עמוד ערה) שכתב, ששיעור כמלא לוגמיו הוא פחות הרבה משיעור כביצה. ע"ש. לפ"ז לק"מ, שכאן צריך לשתות רביעית כדי שיחשב מקום סעודה. וכן תירץ האבן העזר (סימן רעג).

ועוד י"ל דקי"ל שדי שהמקדש ישתה כמלא לוגמיו, אבל השומעים א"צ לטעום כלום, א"כ משכחת לה לגבי השומעים קידוש שלא במקום סעודה. וכ"כ הערך השלחן (סק"ז).

והרב פרי חדש בליקוטים דחה דברי הט"ז, והסכים לדברי הב"י, דסגי בשתיית רביעית מכוס הקידוש, וכמו שהסכים הרמ"א בהגה.

וכן הוכיח במישור הרב אבן העזר מקושיית התוס' פסחים (קא:). על הרשב"ם וכו'. ע"ש.

וכן מוכח בד' הצ"ח (פסחים קא:). שגם הוא סבר כן, ומצא אח"כ שכ"כ האבן העזר.

גם הגר"י עייאש במטה יהודה (סק"ב), כתב, דסגי בשתיית רביעית מכוס הקידוש, כדעת מרן והרמ"א. ע"ש. וכן פסקו הרב מאמר מרדכי (סק"ה). ובשו"ת גנת ורדים (כלל ג' סימן כ'), וע"ע בספר המנורה הטהורה (סק"ב).

וכ"כ מרן החיד"א בשו"ת ברכה (סק"ג), שאף על פי שקצת אחרונים כתבו שצריך לשתות רביעית יין מלבד מה ששותה מלא לוגמיו מכוס הקידוש, אנו בדין אין לנו אלא דברי מרן, שאם

שתה מכוס הקידוש שיעור רביעית די בכך. וכן הסכים האבן העזר. והראיות שכתב האליה רבה להיפך, אינן מכריעות כלל. ומיהו בקידוש של הלילה טוב להחמיר, כדעת האחרונים. ע"כ.

גם הרב פרי האדמה ח"א (דף לג.), הביא שהרב יד אהרן תמה על ד' הט"ז, ושכן המנהג בירושלים, שכשיש ברית מילה בשבת בבית הכנסת, שהמוהל או הסנדק שותה רביעית מכוס הקידוש עצמו, כדי שיהיה נחשב מקום סעודה.

וכן בשו"ת בנין עולם (סימן ח), ובתשובות יד יצחק, הוכיחו כל בתי איפכא מדברי התוס' (פסחים קא. ד"ה ובקידושא), וכן מדברי התוס' (ק. ד"ה ר"א). ע"ש. וכן כתבו הגרעק"א, ובספר תוספת שבת. ועיין בשו"ת אגרות משה (סימן ק) מ"ש בזה.

גם בערוה"ש הסתמך על דברי האבן העזר, וסיים, שהסומך ע"ד בעלי הש"ע לא הפסיד.

וכ"כ הרה"ג ר' אהרן בן שמעון בספר שער המפקד (נהר פקוד דף נ ע"א), שאף על פי שהב"ח והט"ז הצריכו לשתות רביעית יין מכוס שני, מלבד מה ששתו יין מכוס הקידוש, מכל מקום כל האחרונים (הספרדים) חלקו עליהם, ועל צבאם הפרי חדש וסיעתו, וכתבו דבשתיית רביעית מכוס הקידוש סגי. וכן דעת רבני ירושלים. ושכן המנהג. ע"ש. וכ"כ בספר שלחן גבוה (סימן תעג ס"ק כו). ע"ש. ועיין במ"ש עליו בשו"ת חזון עובדיה הלכות פסח, כרך א עמוד קעה והלאה).

וכן דעת הרה"ג מהר"ר יעקב כולי בספר מעם לועז (פ"י יתרו עמוד תקצא). ע"ש.

ובערך השלחן (סוף סי' רעג) הביא דברי התוספות (פסחים ק. ד"ה ר' יוסי), שהקשו, שאיך יעשו קידוש בלא סעודה, הא קי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה. וכתב העה"ש, ונ"ל שמכאן יצא להגאונים דין זה דסגי בשתיית רביעית מכוס הקידוש שיחשב במקום סעודה. ע"ש.

גם בשלחן לחם הפנים (סי' רעג עמוד רט) כתב, דכיון שאף הרב הלבוש הודה שדעת מרן והרמ"א, שאפילו לא שתה אלא רביעית מכוס הקידוש עצמו די בכך, נראה דהכי נקטינן. ע"כ.

והנה בשו"ת דברי שלום מזרחי ח"ג (סימן לב) העלה להחמיר שצריך לשתות רביעית יין מלבד שתיית כוס הקידוש, ושם (אות ה) הביא

שבתלמוד הוא המחזיק רביעית. ע"ש. וכ"כ הרא"ש (פרק ע"פ סימן יח) ודחה דברי הגאונים הנ"ל. ע"ש.

הילכך נראה שבקידוש של יום הדבר פשוט שיש להקל בזה, וכמו שהעיד הרב פרי האדמה, שכן המנהג בירושלים וכו', מלבד שיש לצרף בזה דעת הראב"ד, והמאירי, והמהר"ם חלאווה, ורבינו דוד בונפיד, והרז"ה בעל המאור, והר"ן, דכולהו ס"ל שמותר לטעום קודם הקידוש של יום. והו"ל ס"ס להקל. ורק בקידוש של לילה טוב להחמיר, כמ"ש מרן החיד"א בשו"ר ברכה הנ"ל. ומיהו במקום שיש צורך, כגון המקדש בליל שבת בבית הכנסת, ואין שם קטן, יוכל המקדש לשנות רביעית יין, ודיו. (הגר"ז סעיף ג).

אם אפשר להקל גם בקידוש לילה בשתיית רביעית יין

לסמוך על המתירים בשעת הצורך גם בקידוש לילה, אחר שכן עיקר להקל. ובהערה הביא המקור ממרן החיד"א בשו"ב (סק"ג) שכתב שאנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו. וסיים ומכל מקום "טוב" להחמיר בקידוש של הלילה להצריך רביעית חוץ מהקידוש, וע"ע בשו"ת חזו"ע ח"א (עמוד קצו). ע"כ. גם בספרו חזו"ע (שבת ב עמוד קנט) כתב: ומעתה נשוב לנ"ד דהנה בנוגע למקדש על היין אע"פ שאינו סועד שם, יש לו עצה פשוטה שישתה רביעית יין, דחשיב שפיר מקום סעודה, לפי דעת הגאונים שהובאו להלכה בטוש"ע (סי' רעג). והנה בב"י (שם) הביא דברי הגמ"י שכתב דכוס המילה בשבת יתנו לתינוק, וכתב ע"ז, שלפ"ד הגאונים אם שותה שיעור שחייב עליו ברכה, א"צ ליתנו לתינוק, דשפיר דמי שישתהו המוהל עצמו. ע"כ. ומוכח להדיא דס"ל דסגי בשתיית רביעית מכוס הקידוש עצמו, וא"צ כוס אחר. וכן פסק הרמ"א בהגה (ס"ה). ואף שהב"ח (שם) כתב לדחות דברי מרן הב"י בזה, וס"ל שצריך שישתה רביעית, מלבד מה ששתה כדי לוגמיו מכוס הקידוש. ע"ש. וכ"כ הלבוש, והדרישה, והט"ז. וכ"כ מהרש"ו והובא בפתה"ד, ועוד אחרונים. אולם גדולי אחרוני הספרדים פסקו כד' מרן והרמ"א, דסגי בשתיית רביעית מכוס הקידוש. וכמ"ש הברכ"י בשו"ב (סק"ג) שאנו אין לנו אלא דברי מרן. וכן הסכים הרב אבן העזר. ע"ש. וכן דעת הפר"ח

ראיה לזה מדעת הגאונים שהביאם רבינו יצחק בן גיאת בהלכות הבדלה, ששיעור מלא לוגמיו היינו רביעית. וכ"כ רב עמרם גאון ורב צמח גאון ורב האי גאון. וא"כ לפי דבריהם תקשה הא דאמרינן דרב הונא קדיש ואתעקר ליה שרגא ועייל לבי רבה בריה וקדיש ואכיל, והרי כבר שתה מלא לוגמיו דהיינו רביעית, ולמה הוצרך לקדש שנית, אלא ודאי דס"ל דלא כהבית יוסף והרמ"א. ע"כ.

ברם בקושטא דאנן לא קי"ל כהגאונים הנ"ל, וכמ"ש בספר המנהיג (הל' שבת אות יח) שהביא דברי רב עמרם דמלא לוגמיו היינו רביעית, וכתב שלא יתכן לומר כן, שבודאי כל ששתה רוב רביעית כמלא לוגמיו יצא, כדאמרינן להדיא (בפסחים קח:) והוא דשתי רובא דכסא, וסתם כוס

והנה לפי המבואר לעיל הדין כן גם בקידוש של לילה, שדי בשתיית רביעית יין של הקידוש. אלא שיש לעמוד בזה, דאמאי אין אנו חוששין לספק ברכות, ואין אנו מצריכים בקידוש של לילה מעיקר הדין לשנות רביעית יין נוספת, מלבד כוס הקידוש. ובפרט לפמ"ש הערך השלחן (סק"ו) להוכיח במישור מהתוס' בפסחים (ק. ד"ה ר"א), והרא"ש שם (סי' ז), דצריך שיהיה סעודה. ושכ"ד תלמידי רבינו יונה (פרק ג' שאכלו, מט.). וע"ע בשו"ת בנין עולם (סי' ח), ובשו"ת עין יצחק (סי' יב) הנ"ל.

וכבר הזכרנו לעיל דברי החיד"א בשו"ב, דבקידוש לילה טוב להחמיר בזה. ולכאורה אמאי כתב בלשון טוב להחמיר, הא אנן קי"ל ספק ברכות להקל אפילו נגד מרן, וממילא אין לנו לסמוך על שתיית יין בקידוש של לילה בכל גווני. וכן עדותו של הרב פרי האדמה אינה אלא לענין קידוש של יום. וכ"כ המשנ"ב בשעה"צ (סק"ט). והרב בן איש חי (פרי בראשית אות ז). ועיין בשו"ת בית שערים הנ"ל (או"ח סי' צו).

והמעין בשו"ת יביע אומר ח"ב (סימן יט סק"י) יראה שאחר שהביא לסיוס דברי החיד"א שכתב להחמיר בזה, ביאר שם, דה"ט כיון דאמרינן סב"ל אף נגד מרן. וראה בשו"ת יחווה דעת ח"ב (עמוד קלו) שהכריע דבקידוש של לילה יש לחוש ולהחמיר לשנות כוס נוסף.

אולם בהליכות עולם ח"ג (עמוד ד') כתב, שיש

בליקוטי או"ח (סי' רעג). וכ"כ הרב מטה יהודה (סק"ב). וכ"פ המשנ"ב בשעה"צ דבקידוש של יום מיהת יש לסמוך על דברי מרן. והרב פרי האדמה ח"א (דף לג.) כתב שכן המנהג בירושלים ת"ו. ע"ש. ומיהו טוב להחמיר בקידוש של הלילה, כמ"ש החיד"א בשו"ב, דבהכי י"ל סב"ל אפי' נגד מרן. וע' בגו"ר (כלל ג סי' ט), ודו"ק. עכ"ד.

ולכאורה צ"ב למה לא חשש בזה לסב"ל. דמלשון "טוב" להחמיר, נראה שאינו אלא לרווחא דמילתא. וע"ע בשו"ת יחוד"ד ח"ב (סי' לד). ומה שציינו משו"ת חזו"ע ח"א (סימן יא עמוד קעו).

ע"ש שלא כתב כן אלא ליישב קושייתו שם. ע"ש. וצריך לומר לפי מה שנתבאר בספר עין יצחק ח"ב (בכללי ספק ברכות עמוד תא), דכל היכא דהוי ספק במצוה אין לומר בזה ספק ברכות להקל, ובנ"ד הוי ספק במצוה. ואף שדעת מרן הש"ע אינה כהרדב"ז, ולדעתו גם אם הספק במצוה ולא בברכה אמרינן ספק ברכות להקל. מכל מקום אם מרן פסק להכשיר את המצוה, ואיכא חזקת חיוב, בזה אזלינן כדעת הרדב"ז. ולכן מעיקר הדין יוצא י"ח ברביעית יין, וכמבאר. ורק טוב להחמיר בקידוש לילה, בגדר חומרא, ואינו מעיקר הדין.

אין עושים מצוות חבילות חבילות - בברכת הגפן בברית מילה שחל בשבת

והנה יש שערערו בזה מצד שאין עושים מצוות חבילות חבילות, וכמו שכתב הרה"ג השואל בשו"ת תעלומות לב ח"ג (סימן יט אות ד), שאם חל מילה בשבת, והוא היה המברך על הכוס, היה מנהגו לשנות רביעית יין מכוס המילה, כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, ושוב העיר, דלכאורה הוי שתי קדושות על כוס אחד, ואין עושים מצוות חבילות חבילות וכו'. ע"ש.

ואולם לא קשיא מידי, שכאן פעולה אחת לשתי הקדושות, ובכה"ג לא שייך מ"ש אין עושים מצוות חבילות חבילות. וכמ"ש התפארת ישראל (פרק ב דשבת מ"ב), דמה שאמרו אין עושים מצוות חבילות חבילות אין זה אלא באדם אחד שעושה שתי פעולות כאחת, כגון כהן שמשקה שתי סוטות כאחת, וכיוצא בזה, אבל אדם העושה פעולה אחת ועל ידה מקיים שתי מצוות כאחת, לא שייך בזה מה שאמרו אין עושים מצוות חבילות חבילות.

וכ"כ בשו"ת אמרי דוד (סימן מב), ובשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן נג), והביאו ראיה מדתנן (פסחים לה.), שהכהנים יוצאים י"ח מצוה בחלה ובתרומה, אף על פי שיש מצוה בפני עצמה באכילת חלה ותרומה, כמ"ש בפסחים (עב:), ובתוס' גיטין (יב:). וכ"כ הרמב"ם (פרק טו מהלכות תרומות הל' כב), שהאוכל תרומה מברך אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו לאכול תרומה. וע"ע בצל"ח (ברכות ב.). וכן בחגיגה (ח.), שישאל יוצאים י"ח מצוות שמחת יו"ט בנדרים ונדבות, והכהנים בחזה ושוק ובחטאות ואשמות. ע"ש. ואכילת קדשים מצוה, כמ"ש הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות פ"י ה"א), ובספר המצוות (עשין פח פט). [ודלא כהגרי"ח בשו"ת הוד יוסף (סי' סא), שכתב, שהמברך על הכוס של מילה בשבת, אינו רשאי לצאת בו י"ח קידוש, משום שעושה מצוות חבילות חבילות. ע"ש. וליתא]. וע"ע בחזון עובדיה (חנוכה, עמוד עז, ופורים, עמוד קנט). ע"ש.

אי מהני שתיית מלוא לוגמיו לגבי קידוש במקום סעודה

והנה חכ"א כתב בירחון יתד המאיר (חשון תשס"ח) להעיר על דברינו בילקו"י מהדו"ק (שנת תשנ"א) דהיאך כתבנו דמהני "רוב" רביעית לקידוש "במקום סעודה" והוא נגד מרן הש"ע. שהצריך רביעית יין. אולם המעיין בילקו"י יראה שכתבנו דין זה רק לגבי קידוש, שיוצא י"ח קידוש גם ברוב רביעית, והיינו שאוכל אחר כך סעודה ממש, אבל לא התייחסנו כלל לענין קידוש במקום סעודה. וזה"ל בילקו"י מהדו"ק: "ואפי' שתה רביעית יין בלבד מכוס הקידוש, יצא

ידי חובת קידוש במקום סעודה". הרי שהצרכנו שישתה רביעית יין וכד' מרן, ולא רוב רביעית. [ובהערה שם כתבנו לדון דאם חיישינן לסב"ל נגד מרן, לכאו' בקידוש הלילה יש להחמיר אפי' שתה רביעית נוספת חוץ מכוס הקידוש]. ובאמת שהרב הנ"ל העתיק במדוייק הלשון מהילקו"י, וא"כ תמוה היאך תוך כדי דיבור טעה וכתב שכתבנו לגבי קידוש במקום סעודה, שהוא דבר שלא כתבנו כלל. וממילא כל המשך דבריו למותר, וחבל שעורכי הירחונים מזדוים להדפיס הערות

יד. אף השותה רביעית מיין ענבים, שפיר חשיב קידוש במקום סעודה, שגם הוא סועד קצת. וכשם שמותר לקדש עליו, כדאמרינן סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, הכי נמי חשיב "במקום סעודה". (יד)

אחרונה. וכן פשט דברי מרן. וכן מבואר בדברי הלבוש כאן, שכן הבין בדעת מרן, שהעיר, דא"כ אמאי איכפיל כל הני מימרות בגמרא, וכל המחלוקות בגמרא ובפוסקים המדברים בדין אין קידוש אלא במקום סעודה, במקדש שאין טועם מן הכוס של הקידוש שיעור מלוא לוגמיו כדינו, אלא טועם מעט שלא כדין, שהרי אם טועם מלא לוגמיו מכוס של קידוש הוי לפי דברי הגאונים שפיר קידוש במקום סעודה, לפי דעתם, וזה דחוק מאד וכו'. ע"ש. הנה אף שהלבוש גופיה כתב מכח הקושיא הנ"ל דלכן צריך ב' כוסות, מכל מקום חזינן שכך הבין בדעת מרן הש"ע. ועיין בט"ז סק"ד. וע"ש באלהיו זוטא ובמלבושי יום טוב דמבואר מדבריהם דבעינן שישתה דוקא רביעית, ולא סגי ברוב רביעית.

אלא שיש לצרף כאן סברת האומרים שאין איסור לאכול קודם קידוש בשבת בבוקר, וכדעת הראב"ד ומהר"ם חלאווה (פסחים קי). ובלאו הכי קידושא רבה הוא מדרבנן, וגם דין קידוש במקום סעודה אינו מה"ת, וא"כ הוה ליה ס"ס בדרבנן. והרי אפילו בספק אחד יכולנו לסמוך על הספק להקל ברוב רביעית משום ספק דרבנן לקולא, וכ"ש שיש ס"ס בצירוף דעת הראב"ד ודעימיה. ולכן נראה לדינא שאם שתו רוב רביעית מהני לקידוש של יום, וכגון ברית מילה. וכנראה מהאי טעמא כתב בנהר מצרים (הל' מילה אות לד) דבברכת הגפן שמברכים בעת המילה, המקדש עצמו יוצא י"ח קידוש אם שותה רביעית "או רוב הכוס".

אף השותה רביעית ממיין ענבים, שפיר חשיב קידוש במקום סעודה

והביאו בשם הגריש"א, דמסתברא שמיין ענבים הוא כמו ענבים, שאינו סועד, ולא מהני להחשב קידוש במקום סעודה, רק שאין לו ראייה ברורה על זה וכו'. וכן כתב בספר שבות יצחק פסח (עמוד קצז) בשם הגריש"א, שמיין ענבים אינו מועיל לקידוש במקום סעודה. אך אינו מוכרח, וכדלהלן. ולשון מרן "או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה", וגם על רביעית מיין ענבים מברך

בלא להעמיד תלמידי חכמים שיבדקו אם הערות אלה ראויות להדפסה.

ועתה נדון אם באמת אפשר להקל ברוב רביעית גם לגבי קידוש במקום סעודה, והנה אחר שהגאונים ומרן תלו דין זה בחיוב ברכה אחרונה, לכאורה בעינן שישתה בדוקא רביעית יין, ולא סגי ברוב רביעית. שהרי אין חיוב ברכה אחרונה על רוב רביעית. וראה בהגהות רעק"א (סי' קצ ס"ג) שכתב, דמסתימות דברי המחבר סימן רעג ס"ה משמע דסבירא ליה לעיקר דבעינן רביעית. והובא במשנ"ב (סי' כב). אך יש לעיין בזה, שהרי מרן בסימן רעג לא כתב להדיא שהוא בשיעור רביעית, אלא תלה זאת בסתם בשיעור ברכה אחרונה, ונודע מה שכתבו התוס' להסתפק בברכה אחרונה של יין אם מברכים אותה בכזית או ברביעית, ומרן בש"ע (סימן רי) כתב, שלכן יש לזוהר שלא לשתות אלא רביעית או פחות מכזית. ולפ"ז מ"ש מרן בהלכות קידוש שישתה יין שיש בו חיוב ברכה אחרונה, יתכן שהוא ברוב רביעית.

אולם הרי בבית יוסף (סימן רטט סוד"ה וכתבו בהגהות) כתב להדיא בביאור דברי הטור [כאן] דהיינו רביעית. ע"ש. ולפ"ז ע"כ דלרוב פשיטותו לא חזר לבאר כאן בסימן רעג. וכן פירשו האחרונים כאן. ועיין בפרי מגדים (א"א סק"ח) שכתב לחלק בין דין ברכה אחרונה לדין קידוש במקום סעודה, דלגבי קידוש במקום סעודה בעינן בדוקא רביעית יין, דסעודה לא הוי אלא ברביעית. ע"כ. אך באבן העוזר מבואר שהכל תלוי בשיעור ברכה

(יד) הנה הטור (סימן רעג) כתב בשם הגאונים, דאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, א"צ שישעור בפת משום כך, אלא כל ששותה רביעית יין נחשב שפיר קידוש במקום סעודה. ע"ש. אך יש לדון במיין ענבים אם גם כן מועיל, או שמא דוקא יין שיש בו אלכוהול נחשב סועד, לא כן מיין ענבים שהוא כמשקה ממותק רק שיש לו חשיבות של יין.

ברכה אחרונה.

קידוש במקום סעודה. עכת"ד.

והנה דעת הגריש"א שמיץ ענבים אין יוצאין בו ידי חובת קידוש במקום סעודה, כיון שאינו סועד [וכ"כ בשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סי' לח). ומשום הך טעמא], וגם לא מועיל בו רוב כשנתערב בו מים, אלא רק מעט מאד מים כמה טיפות. וכן ס"ל שאינו פוטר שאר משקים כיון שאינו חשוב כמו יין. וגם אינו מועיל למצות ד' כוסות בליל פסח. ושפשוט שאינו מועיל למצות שמחת יום טוב. וגם ס"ל שכל מיץ ענבים המצוי היום פסול, כיון שאינו ראוי להיות יין. וכן אין מיץ ענבים נחשב בענין ברכת הטוב והמטיב [וכמ"ש בס' שבות יצחק פסח (עמוד קצח) שמיץ ענבים אינו מועיל לענין ברכת הטוב והמטיב]. והיינו דס"ל שמיץ ענבים אין לו כל מעלה יותר ממיץ תפוחים ושאר פירות, רק מחמת מה שראוי להיות יין, לכן כשר קידוש.

ועתה ראיתי מובא שס"ל עוד שמיץ ענבים שאינו נפטר בברכת המזון, ונ"מ למה שכתב המשנ"ב בביאור הלכה (סי' קעג ס"ו ד"ה וכן פוטר) שטוב שלא ישתה בקידוש יותר ממלא לוגמיו בכדי שלא יתחייב בברכה אחרונה לרוב הדעות, ואם שתה רביעית יכוין לפטור בברכת המזון, וכיון שי"א שאף במלא לוגמיו חייב בברכה אחרונה, נכון שתמיד יכוין לפטור בברכת המזון. ע"כ. והעיר הגריש"א, שעצה זו אינה מועילה לענין מיץ ענבים, שהטעם שייך נפטר בברכת המזון (שי"ע אור"ח סי' רח ס"ז) משום שייך סעיד, אבל מיץ ענבים אינו סועד את הלב. והוב"ד בס' שבות יצחק (קוני' זמן שמחתנו פרק יא עמ' צו). [וקצת יש להעיר ע"ז, שלפי זה יין אינו נפטר בברכת המזון רק אם שתה כמות דסעיד, אבל פורתא אם נימא שאינו סועד אינו נפטר. וראה בביאור הלכה (סי' רח ד"ה ברכת) שהעיר שם על סתימת דברי מרן שם, שיוצא י"ח על היין בברכת הזן, ולא חילק בין פורתא לטובא, והרי יש להוכיח שאם שתה יין טובא רק גריר ולא סעיד, ותיירך דאפ"ל דמכיון שנתחייב משעה ששתה פורתא ושייך אצלו ברהמ"ז תו לא פקע וכו'. ע"ש. ובחזו"א (אור"ח סי' לד) העיר ע"ד הבה"ל הנז' מסוגית הש"ס, וכתב עוד דמסברא נראה דמ"מ יין ששתה אח"כ לא מיפטר בבהמ"ז וכו', ולמש"כ לעיל בסק"ב י"ל כיון ששייך סעיד שייך ביה ברהמ"ז

גם בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' קלד) הביא בשם רב גדול אחד שהורה שדוקא יין ישן מועיל במקום סעודה, אבל יין חדש דהיינו תירוש, אינו מועיל רק לענין כוס של קידוש, אבל לא להיות נחשב כסעודה, דתירוש אינו סעיד והוי כפירות, ומי פירות שאין יוצאין בהם ידי קידוש במקום סעודה כמבואר בש"ע (סי' רעג ס"ה), ובמג"א (שם סק"א). וכתב שיש להקשות ע"ז ממ"ש (ברכות לה): דלכן נשתנה יין לברך עליו בפה"ג לפי שנשתנה לעלויא דסעיד, ואם מיץ ענבים אינו סעיד לא היה לנו לברך עליו בפה"ג, אלא ע"כ דסעיד. אלא נראה דתירוש ג"כ סעיד, וראיה ממאי דקי"ל בש"ע (סי' תעא ס"א) לגבי ער"פ דיין מעט לא ישתה משום דמיסעוד סעיד, אבל אם רצה לשתות יין הרבה שותה, מפני שכשהוא שותה הרבה גורר תאות המאכל. ובס' דעת תורה שם הביא מכתבי הגאון דע"ק, דגם יין מגתו או יין צמוקים י"ל טובא גריר, והוא ז"ל הניח דבריו בצ"ע, כי הוא נגד החוש. ע"ש. ומפורש שלדעת הגאון דע"ק תירוש דינו ממש כיון דפורתא סעיד וטובא גריר. ולהגאון מהרש"ם תירוש גם טובא סעיד, וא"כ עדיף שני כוסות תירוש לצאת בהם י"ח קידוש במקום סעודה, וכן כוס א' יין וכוס א' תירוש, דבזה גם אחר שתיית שני הכוסות מיסעוד סעיד, משא"כ שני כוסות יין דמגרר גרירי.

ושם הביא משו"ת בנין עולם (אור"ח סי' ח) שלדעת הלבוש דבעינן שישתה רביעית נוסף חוץ מכוס הקידוש, צ"ל דלא תליא בסעיד או לא, אלא הא דאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, הטעם דבמקום עונג שם תהא קריאה, וכל דבר חשוב שברכתו מעין ג' מקרי עונג. ולכן יוצא ג"כ במיני תרגומא אע"פ שאינם סועדים ממש. שהרי מבואר (אור"ח סי' תעא) דב' כוסות הוי טובא וגריר, וא"כ דוקא כוס אחד מהני במקום סעודה דהוי פורתא וסעיד, משא"כ ב' כוסות דהוי טובא וגרירי ואינם סועדים. [וכה"ק בס' דעת תורה להגאון מהרש"ם סי' ערג ס"ה]. ועוד תי', דאפשר דהגאונים מיירי במי ששומע קידוש מאחרים ויוצא ביין ששותה אח"כ דהוי פורתא וסעיד ע"ש. ומבואר לתירוצו הראשון, שתירוש כיון שחשוב לברך עליו ברכה מעין ג', מקרי עונג ויוצא בו ידי חובת

אף דלא שתה כשיעור הסועד, ולא נראה וכו', ואולי פורתא וכו', ע"ש].

אך כבר נתבאר שאפשר שמיץ ענבים סעיד. גם אפשר שמיץ ענבים נחשב למשקה חשוב, או מטעם שברכתו הגפן כמו יין, או מטעם שהכשירוהו חכמים לקידוש וש"ד, וממילא נעשה חשוב. או מטעם ששם יין עליו, אחר שסו"ס הוא יוצא מן היין, ודר"ק.

ויש שרצו לומר סברא בזה, שמיץ ענבים דינו ככל תורת יין. והיינו שלא פלוג חכמים בכל דיני מיץ ענבים והשווהו ליין. והביאו בשם הגרשז"א שאמר שמועיל מיץ ענבים גם בשביל מצות שמחת החג. ואע"פ שאינו משמח. ואולי ר"ל שכיון שיש בו קצת שמחה מחמת המתיקות שבו, וכתב הרמב"ם בסה"מ (מצות עשה נד) וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ שמה בכל מיני שמחה. [ראה בגמ' (חגיגה ח.) ושמחת בחגך לרבות כל מיני שמחות, ובמ"ש בשו"ת יחו"ד (ח"ו סימן לג) ובהערה שם]. וצל"ע בזה.

גם בספר מעדני שלמה (עמוד קכד) כתב בשם הגרשז"א, שלענין שמחת יום טוב יוצאים ידי החיוב של שתיית יין במועד במיץ ענבים, כיון שלכל מצוות התורה שצריכים יין, יוצאים ידי חובה גם במיץ ענבים, וא"כ ה"ה בשמחת יום טוב, ורק לגבי שמחת פורים אינו מועיל, שאף שהענין הוא שתיית היין, מ"מ שם החיוב להיות מבוסס ושמח, וצריך להיות ביין דוקא, ואם הוא יין שאינו משכר מסתבר שלא יצא י"ח מצוות לבסומי. ובפרט שזכר שם יין, והיין הוא ראש לכל המשקים, ויש ענין לשתות יין. ולמנהגינו ששותה רק קצת יותר מלימודו, עדיף שישתה מיין דוקא. עכ"ד. [ואכתי י"ל דבמיץ ענבים אף שאינו משכר מ"מ יש כאן שם של משקה חשוב, ויש בו קצת ענין של זכר לנס שנעשה על ידי משתה, ונ"מ למי שאינו יכול לשתות יין שעכ"פ יש ענין שישתה מיץ ענבים. ובשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן קז) כתב בפשיטות שלגבי שמחת פורים מצוה איכא ביין ממש מטעם שמחה דיין ישמח לבב אנוש ואינו במיץ ענבים. ובספר שבות יצחק (פסח מהדורת תשע"ב עמוד קצג) כתב בשם הגריש"א, שאחרי שחבר הבית כל יהודי ירא שמים ידאג שיהיה לו יין בביתו לקיים המצוה של ושמחת

בחגך. ואין מועיל לזה מיץ ענבים, וגם לענין ארבע כוסות אף שערב לו יותר מיץ ענבים לבד, צריך להתאמץ לשתותו עם יין, או שיערב בו רוב יין או עכ"פ במידה שיורגש בו האלכוהול היטב, שאז יכול לצאת בו ידי חירות. ומשקה חריף ששמח בו אינו מועיל לקיום מצות שמחת החג, שהרי זה כמי ששמח בשאר דבר מאכל שאינו מקיים בו את המצוה לשמוח ביין. ע"כ].

סוף דבר לענין דינא, שעכ"פ לענין קידוש במקום סעודה, יש כאן כמה סברות להקל. א. שמא הכל תלוי בחשיבות, שאין צריך סעודה ממש, אלא די שיש אכילה חשובה, וזה שייך גם במיץ ענבים. ב. יתכן שמיץ ענבים ג"כ סעיד וכמו שכתב בשו"ת בצל החכמה הנז'. ג. וכל שכן לפי מה שכתב הגרשז"א הנז' שיוצאים ידי חובת שמחת החג במיץ ענבים. ואולי ר"ל משום שחכמים נתנו למיץ ענבים כל תורת יין ודיני יין. [וע"ע בבה"ג (סימן ב) שהטעם שמיץ ענבים ברכתו הגפן (וכשר לקידוש), הואיל וגבי נזיר קרוי יין דכתב (כמדבר ו, ד) מכל אשר יעשה מגפן היין. והובא דבריו ברי"ץ גיאנות (הל' קידוש עמוד ב). ובספר העיתים (סימן קג). ויל"פ בזה].

וכן כתב בחזו"ע (שבת ב עמוד קמא), שאף השותה רביעית מן המשקה של מיץ ענבים, שפיר חשיב קידוש במקום סעודה, שגם הוא סועד קצת. וראה בטור (סי' תעא) שכתב, שבערב פסח מותר לשתות יין הן רב הן מעט, שהוא גורר תאבון. וכתב הבית חדש, שהטור מפרש, דמה שאמרו בברכות (דף לה:) חמרא טובא מגרר גריר, פורתא מסעד סעיד, היינו שהיין אף שהוא גורר הרבה, מ"מ סועד הוא מעט. וכ"כ מהר"ל מפראג בחיבורו גבורות ה' (פרק מח). ע"ש. וכן פירש ראבי"ה פסחים (סימן תקכה). ואף מיץ ענבים סועד קצת. וכשם שמותר לקדש עליו, כדאמרינן סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, הכי נמי חשיב "במקום סעודה". ובירחון אחד הביאו בשם הגרי"ש אלישיב, דמסתברא שמיץ ענבים הוא כמו ענבים, שאינו סועד, ולא מהני להחשב קידוש במקום סעודה, רק שאין לו ראייה ברורה על זה וכו'. ולא כן אנכי עמדי, אלא גם מיץ ענבים יש לו תורת יין להחשב קידוש במקום סעודה. [עכ"ד מן אמרו"ר שליט"א].

וע"ע בשו"ת משפטי עוזיאל (ח"ג אור"ח סימן כו) שכתב, שבכמה דוכתי בתלמוד מוכח שענבים משנסחטו נקראים יין לענין טומאה ואסור יין נסך, וה"ה לברכה וקידוש, ולכן מברכין עליו בפה"ג. ואע"פ שלא אישתי למעליותא, מ"מ שנינו למעליותא אינו דוקא ביין תוסס, אלא גם בכל מיץ ענבים, דמשעה שהוא יוצא מגוף הפרי שהוא ספוג בו מקבל מעליותא זאת דמסעד סעיד וגם משמח. ועדיפא מינה מצאנו בדין שריית מי צמוקים, שכל שמשך המים והבדילם מן הצמוקים, הו"ל יין ומברך עליו בפה"ג וברכה אחת מעין שלש ע' בש"ע (סי' רב ס"י), הא למדת שגם במי שרית צמוקים מברכין עליו בפה"ג, משם שבלעו מיץ הצמוקים, וכל שכן במיץ ענבים או צמוקים עצמם. ומ"מ מצוה לקדש על יין ממש וטוב ולא על עסיס ענבים שאינו יין טוב ומבורר. עכ"ד.

ובלבוש (סי' רב ס"ה) כתב, שכל המשקין היוצאין מכל שאר מיני פירות זיעה בעלמא הוא ומברכין שהכל שאינם עומדין לסחיטה אלא לאכילה, חוץ מהמשקין היוצאים מהענבים והזיתים שהם עיקר, ותחלת נטיעתן להכי נטעי להו ולהכי קיימי, לפיכך מברכין עליהם בלשון פרי, וכו' ועל היין מפני חשיבותו קבעו לו ברכה בפני עצמו והיא בורא פרי הגפן. ע"ש, הרי בהדיא שעיקר ותחילת נטיעתן להכי נטעי להו ולהכי קיימי. וקרוב לזה כתב בש"ע הגרש"ז (שם סעיף י').

ובשו"ת מגדנות אליהו (ח"א סימן קמא) ס"ל דמיץ ענבים לא סעיד, דלכאורה אינו סועד יותר מפירות או מיץ פירות, וראיה נמי שהרי מותר לשתותו בער"פ, ומה שמברכין עליו בפה"ג, הוא כדי שלא נחלק בברכות. אולם נדפס שם תשובת חכ"א שכתב להשיב ע"ד המחבר, שיי"א שגם בער"פ אסור לשתות מיץ ענבים רק פורתא ולא טובא כמו לגבי יין, הרי דפשיטא להו דמיץ ענבים סעיד.

ומאידך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ד) פשיטא ליה שמיץ ענבים עצמו לא היה ראוי לברך עליו בפה"ג, אי לאו משום שעומד אח"כ להיות יין. ודוקא יין אשתי לעילויא דסעיד וגם משמח, ופשוט שכל זה לא שייך במיץ ענבים,

שאינו משמח, וכדמוכח מזה שבסעודה המפסקת של תשעה באב מותר מעיקר הדין לשתות יין מגתו תוך ג' ימים לדריכתו, משום הך טעמא דאינו משמח. אך יל"ד וכו', עש"ב.

עוד ראיתי בזה בשו"ת משנה הלכות (ח"י סימן סז) שהוכיח מדברי רש"י (ערכין יא.) שכתב, אין אומרים שירה אלא על היין, שנאמר ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, הביא ענבים ודרכן מנין, ת"ל תביא. ופירש רש"י, הביא ענבים לעזרה לביכורים ודרכן. ועיין רגמ"ה. ובתוס' שם כתבו, ונראה לפרש דמיירי לכתחילה, וה"פ הביא ענבים ודרכן מנין שיביאם לכתחילה, ת"ל תביא, דמשמע לכתחילה. ומשנת ביכורים נמי אתיא שפיר, דמיירי במשקין היוצאין מזיתים וענבים שאומרים עליהם שירה לכתחילה, ואידי דתיקנו עליהם שירה, תיקנו נמי בכל הביכורים של ז' המינים ע"ש, ועיין בש"מ בשם הירושלמי וברמב"ם (פ"ב מבכורים ה"ד) וברדב"ז וכס"מ שם. הרי מבואר דשירה אין אומרים אלא על היין המשמח אלקים ואנשים, ובביכורים שאומרים עליהם שירה משכחת לה כגון שהביא ענבים ודרכן בעזרה, לפרש"י, או עכ"פ בירושלים לרגמ"ה, והביאו לעזרה, אומרים עליו שירה ומקרי משמח אלקים ואנשים. ולדעת זה אפילו לכתחילה. א"כ מבואר דתירוש נמי משמח, ויש בו משום שמחה. וזו ראי' ברורה בס"ד. ועיין בתוס' (פסחים סד.), ומבואר דתירוש נמי משמח אלקים ואנשים. שוב מצאתי בגמ' (יומא עו:) דכ"ע תירוש חמרא הוא, ובקרא תירוש ינובב בתולות, וכתוב זנות ויין ותירוש יקח לב, ע"ש, וברש"י ואכילת ענבים אינה משכרת, ומשמע דתירוש הכ"נ דמשכר ג"כ (אלא לא כמו יין), ע"ש. עכ"פ תירוש בכלל יין הוא. ופשוט. וע"ע בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) אריב"ל הני ד' כוסות של פסח כנגד מי, כנגד ד' כוסות של פרעה וכו', ואסחט אותם אל כוס פרעה וכו', והמבואר ד' כוסות שתיקנו לנו חז"ל תיקנו נגד ד' כוסות של החלום שחלם "ואסחוט אותו" והנה התם כתיב אשכול ענבים ואסחוט אותם ולא שהיה יין ישן כלל, נמצא דעיקר התקנה היה בשביל תירוש ומיץ ענבים ולא יין, והוא פלא. עכ"ד. ויש לפלפל עוד בזה, ואכמ"ל.

טו. אין אכילת פירות נחשבת לסעודה, ואפילו בקידוש של היום לכתחלה אין לסמוך על אכילת פירות, אפילו משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל, וכדעת מרן השלחן ערוך, ורק בשעת הדחק הגדול סמכינן על פירות בקידוש של יום. (טו)

טז. אם שתה רביעית חמר מדינה כגון שכר או בירה אינו חשוב כסעודה לענין זה, ורק בשעת הדחק הגדול יש לסמוך גם על זה בקידוש של היום. (טז)

יז. הנוהגים לבקר אחר תפלת שחרית של שבת בבית חתן או אבי הבן, ואחד מקדש על כוס יין ושותה רביעית יין מכוס הקידוש, או שטועם כזית עוגה, ושאר יחידי הקהלה המוזמנים אינם מדרקקים בכך, אלא כיון שכיוונו לצאת ידי חובת קידוש בשמיעתם, נוהגים לטעום שם פירות ומגדנות ושותים שכר ובירה וכיוצא בזה, ודעתם לחזור ולקדש אחר כך כשילכו לביתם להוציא את בני ביתם ידי חובת קידוש, יש אומרים שאין נכון לעשות כן, שכיון שאין זה קידוש במקום סעודה לגבי השומעים מיחידי הקהלה, הרי הם כאוכלים ושותים בלי קידוש. ויש מתירים ומקיימים המנהג. והצנועים מושכים את ידיהם מלטעום אלא רק אחר שיקדשו בביתם במקום סעודה. וכל החרד לדבר ה' יחוש לעצמו שלא לטעום שם, אלא אם כן שותה בעצמו רביעית יין, או אוכל כזית עוגה מחמשת המינים, [לאחר שנתכוון לצאת ידי חובת קידוש], ולכתחלה טוב להודיע קודם השבת למארחים, שיכינו עוגות לכל המוזמנים, באופן שכל אחד מהם יאכל כזית מן העוגות, כדי שיהיה לכולם קידוש במקום סעודה. ומכל מקום אין למחות באלו שנוהגים להקל

אין אכילת פירות נחשבת לסעודה

יצחק אלחנן בשו"ת עין יצחק (חלק אורח חיים סימן יב). ונודע שגם, השבולי הלקט בשם רבינו אביגדור סבירא ליה כסברת הריא"ז הנ"ל. ועיין בשער המלך (פרק ד' מהלכות סוכה הלכה ז'). וטעם המלך שם. ובספר ברכי יוסף (סימן קסח סק"ה, ובסימן תרלט סק"ה). ובשו"ת לב חיים ח"ב (סימן פח). ובשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (סימן ד'). אבל שלא בשעה"ד לא מהני בפירות אפילו מז' המינים, וכמ"ש בתוספת שבת (ס"ק טו) דאפילו תמרי דזייני לא סעדי. ע"ש. גם בספר שלחן לחם הפנים (סימן רעג סעיף ד') העלה, שצריך להיות פת או עוגה כשיעור כזית, ולא מהני פירות, ואף שהריא"ז סבירא ליה דמהני פירות ג"כ, לא קי"ל הכי, וכמו שכתב מרן בש"ע. וכן פסקו כמה אחרונים וכו'. ע"ש. וראה עוד בזה בשו"ת יביע אומר חלק ב' (סימן כב אות ב'). ע"ש.

(טז) מגן אברהם ושאר אחרונים. וע"ע בשו"ת עין יצחק הנ"ל.

(טו) הנה בגמרא (פסחים קא.) מבואר, דאין קידוש אלא במקום סעודה. והתוס' והרא"ש כתבו שם, דנראה דהיינו דוקא טעימת לחם, אבל פירות לא. וכ"כ הטור בשם הגאונים. וכ"כ רב נטרונאי גאון בתשובה והיא לו נדפסה בחמדה גנוזה (סימן ט). וכן כתבו הטור והש"ע (סימן רעג סעיף ה) בשם הגאונים. וכתב הרשב"א בתשובה (סימן תשל"ד) דהיינו כזית פת. ואמנם דעת הריא"ז בשה"ג (ריש פרק ערבי פסחים) שאף מיני מגדים חשיב כקידוש במקום סעודה, שכל סעודת שבת אפילו עראי נחשבת כסעודת קבע. אך כבר כתבו האחרונים לפקפק ע"ז, דלאו לכל מילי אמרינן דשבת קובעת לסעודה. וכתב המגן אברהם, שדעת הטור והש"ע עיקר, ואין לנו אלא דברי מרן בש"ע. ע"ש. והארכנו בזה לעיל.

ומיהו נראה שבשעה"ד הגדול בקידוש של יום שפיר דמי לסמוך על הריא"ז. כמו שכתבו האליה רבה והחיי אדם. וכן העלה הגאון רבי

דבר. אלא שלפחות נכון שיאכלו כזית פירות ויברכו ברכה אחרונה. ודע, שאלו ששותים שם חמר מדינה [שכר או בירה וכיוצא בזה], אינם צריכים לברך על זה "שהכל נהיה בדברו", כל שטעמו יין מכוס הקידוש, וכמבואר לעיל. יז)

המבקרים בבית חתן ושומעים קידוש

ואמנם המאירי שם כתב, ומכל מקום דוקא בזמן שדעתם לאכול ואירעה סיבה שמפקעת אכילתם, אבל כל שאין דעתם לאכול ודאי מקדשין בלא אכילה, ויוצאין. אלא שגדולי הרבנים מפרשים שאף בשאין דעתם לאכול אין הקידוש מוציא בלא סעודה וכו'. ע"כ.

ועל כל פנים בקידוש של בוקר יש לצרף סברת רב נסים גאון וסיעתו שאם דעתו לסעוד אחר כך במקום אחר חשיב שפיר קידוש במקום סעודה. ואעיקרא דעת כמה פוסקים ראשונים שאין איסור לטעום לפני הקידוש של היום, ומהם: הראב"ד (בפרק כט מהלכות שבת הלכה י'). ומהר"ם חלאוה פסחים (קו). והר"ה בעל המאור הובא באורחות חיים (דף סג ע"ב). ובתשובת הרשב"א חלק ז' (סוף סימן תתקט). וכן נראה דעת המאירי והר"ן. ואף על פי שלעומתם דעת הרמב"ם ומהר"ם מרוטנבורג והרא"ש והגמ"י ור' טוביה והטור, להחמיר גם בקידוש של היום שלא לטעום כלום קודם הקידוש. וכ"פ מרן בש"ע (סימן רפט). מכל מקום כיון שעיקר האיסור מדרבנן, יש מקום לסמוך על המתירים בצירוף עוד סניף אחר להקל. (ודלא כהחוקרי לב חאו"ח סי' סט שחשב שהראב"ד יחידאה הוא בזה). וא"כ חזי לאצטרופי סברת רב נסים גאון, שאם דעתו מתחלה לסעוד במקום אחר שפיר דמי להקל. ובצירוף סברת מהר"י כולי והאחרונים הנ"ל נראה שיש למקילים על מה שיסמוכו. וכן העלה בגינת ורדים (כלל ג' סי' יב) שבקידוש של היום דקיל טובא יש להקל בשביל כבוד הרבים שלא למחות ביד העושים כן. והובא בברכ"י (סי' רעג סק"א). ע"ש.

ומה שכתבנו שהצנועים מושכים את ידיהם וכו', כן מתבאר בברכ"י (סימן רעג סק"ב) שירא ה' יחוש לעצמו בזה, כי שתיית המקדש רביעית יין אינה מועילה להחשב קידוש במקום סעודה אלא לגבי דידיה, משא"כ ליתר השומעים דלא חשיב מקום סעודה לדידהו. ע"ש. וכן הזהיר ע"ז בכסא דוד (דף לו ע"ג). ואף על פי שהברכ"י לא הזכיר

יז) טעם המתירים מפני שסוברים שכל ששתה המקדש רביעית יין חשיב מקום סעודה גם לגבי השומעים. והוא דעת מהר"י כולי בספר מעם לועז הנ"ל, דמה שנוהגים במועדים לבקר אצל ההורים, או אצל חתן, ומקדשים כדי לשתות ולאכול מגדנות, גם שם החזן המקדש חייב לשתות רביעית שלימה, ולומר ברכה אחרונה, ובכך יהא נקרא קידוש במקום סעודה, ומאחר שהאנשים מתכוונים בשעת ברכה ועונים אמן, אף הם רשאים לאכול מגדנות או כל מה שירצו וכו'. ע"כ. ומדלעיל מינה נקט כזית עוגה, והכא נקט מגדנות משמע שהיו אוכלים מיני מרקחת בעלמא, ואפילו הכי היו יוצאים י"ח קידוש במקום סעודה, וסמך על שתיית המקדש שתועיל גם לשומעים. והובאו דבריו בספר זכור לאברהם ח"א (אות ק), וכ"ה בספר ארץ חיים (סימן רפט), דמהני גם לכל הקהל למיהוי קידוש במקום סעודה אפילו לכתחלה, ואם המקדש לא שתה כל הכוס וטעמו כל הקהל בין כולם שיעור רביעית, מהני בדיעבד למיהוי קידוש במקום סעודה. ע"כ. וכ"ה בספר לבושי מכלול (בקונטרס אחרון סימן א' אות טז), ובתשובת השדי חמד. וע"ע בשדי חמד מערכת ר"ה (סימן ב' אות לא בד"ה ושמעתי), שהליץ בעד מה שנהגו בכמה קהלות אשכנז, שביום ראש השנה אחר תפלת שחרית, יוצאים רובם ככולם מבית הכנסת והולכים לבתיהם ושותים טי וחוזרים לסיים סדר התפלה. ע"ש.

וכבר כתבנו לעיל דכפי הנראה כל זה בקידוש הבוקר, אבל הרב ע"ה לא יסמוך ע"ז בקידוש הלילה נגד פשטא דתלמודא בפסחים (קא). דמשמע דאם לא שתה רביעית או לא אכל שם, אינו יוצא י"ח קידוש כלל, וכמו שאמרו שם, אמר אביי כי הוינא בי מר הוה מקדש, אמר לן טעימו מידי, דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה, ובקידושא דהכא "לא נפקיתו" דאין קידוש אלא במקום סעודה. וע"ש דטעימו מידי היינו אכילת פת.

שאר צירופי קולות שהזכרנו, מכל מקום נכון לירא שמים לחוש לעצמו. וראה עוד ביתר ביאור בשו"ת יביע אומר ח"ב (תאר"ח סימן יט), ובלוית חן (סימן טז). ובחזון עובדיה שבת כך ב'. ע"ש.

ומה שכתבנו דנכון שיאכלו כזית פירות, הוא כדי לצרף סברת הריא"ז וסיעתו שאכילת פירות אחר הקידוש חשיבי קידוש במקום סעודה, ובהתאם למה שצויין לעיל הערה טו.

ומה שכתבנו שאם טעמו מן הכוס, פטורים

קידושא רבה בבית הכנסת - ואכילת מזונות בבית הכנסת

והוא גדול האחרונים וכו', הנה ביחוד דעת הנו' כבר השיב על טענה זו, שאילו המגן אברהם

גופיה היה רואה דברי הראשונים הנ"ל, היה חוזר בו. ואילו היו עמודי ההוראה, הרי"ף והרמב"ם מגלים דעתם כדעת הרא"ש לאסור, אין הכי נמי בודאי שכן עיקר, אבל אחר שאין הדבר כן, הכרעת הרא"ש אינה מחייבת אותנו נגד סברת ראשונים אחרים. וע' בהקדמת הב"י. ודו"ק.

ועיין להסמ"ג (עשין כט) שכתב: מקדשים בבית הכנסת להוציא את האורחים שאוכלים בבית הכנסת, ואף על פי שאמרו חכמים (מגילה כח.) שאין אוכלים בבית הכנסת, סעודה של שבת שהיא סעודת מצוה מותרת שם. וכ"כ בספר המנהיג (בהל' שבת אות יג).

וכן מבואר בשו"ת אגרות משה (חלק אורח חיים סימן מה) שכתב, דכל שהוא לצורך מצוה קצת, כגון סעודה שלישית, אף שאין צורך גדול בכך, שהרי כל אחד יכול לאכול סעודה זו בביתו, נוהגים בכל המקומות להקל. ע"ש.

ומה שכתב שם, שאין הדרשה בבית הכנסת בסעודה שלישית חשיבא כצורך רבים [לדעת המהר"ם חלאוה והר"ן שמתירים לצורך רבים], תמוה, שהרי הסעודה הנערכת בבית הכנסת מקרבת לבבות לאבינו שבשמים, וכמה האריכו הראשונים והאחרונים בשבח אמירת דברי תורה בפני המון העם, וראה במאירי (שבת קיח:) בענין לימוד תורה לרבים בשבת.

ועיין בנימוקי יוסף (פסחים שם) שכתב, דאף על פי שאמרו בתי כנסיות אין אוכלים בהם וכו' אפשר דאורחים מותרים, שמצות הרבים היא

ובס' קובץ תשובות (סי' טז) כתב, דמה שמקורב באו להנהיג לערוך קידוש בבית הכנסת בקריאת חתן, או בבר מצוה, דבר זה הוא לא לפי השלחן ערוך, ואפשר שסומכים על הסובר דמותר לאכול בביהכ"ז העשויים על תנאי גם ביישובן. עיין מחה"ש, אף שרבים חולקים עליו. ע"כ.

אולם כמה שחשש משום אכילה ושתייה בבית הכנסת, כבר נתבאר בילקוט יוסף על הלכות בית הכנסת, שדעת הרבה ראשונים, שסעודת מצוה [בלא שתיית י"ש] מותר לערוך בבית הכנסת, וכאן היא אכילה שיש בה עונג שבת, ובפרט כשאומרים שם דברי תורה וברכה. ושם כתבנו לדחות כדרכה של תורה מ"ש בספר קול אליהו (להרה"ג רבי אליהו טופיק, בחלק אורח חיים סימן ו, עמ' כט) שאסור לערוך סעודת שלישית בבית הכנסת. והביא שם דברי האוסרים, ומכללם המגן אברהם, ותמה היאך אפשר לחלוק על גדול האחרונים המגן אברהם. כיעו"ש.

אולם אף על פי שמצינו לכמה ראשונים שכתבו לאסור לאכול סעודת מצוה בבית הכנסת, מכל מקום אחר שמצינו לשבעה ראשונים שכתבו להקל לאכול סעודת מצוה בבית הכנסת כשאין שם יין או שאר משקין המשכרים, ומכללם הסמ"ג, אור זרוע הגדול ח"ב (סי' כג ובסימן שפח), המנהיג, הרא"ש מלוני"ל בספר המנהגות (עמ' קעד), מהר"ם חלאוה, הר"ן, והארחות חיים, והמגן אברהם לא ראה את דבריהם [אחר שלא נדפסו בחייו], אמרינן דאילו היה רואה את דבריהם היה מתיר בזה. וכעין מ"ש הרמ"א בכיוצא בזה בחו"מ סימן כה. ושכ"ד מהרי"ק, ועוד.

ועל טענתו שאי אפשר לחלוק על דברי המג"א

שאוכלים שם מקופה של צדקה של בני העיר. ע"ש. ואם דבר זה חשוב כצרכי רבים, כ"ש שזיכוי הרבים בשמיעת דרשה ומשיכתם לבית המדרש על ידי כך, בודאי דחשיבא צרכי רבים. ואין כל יסוד לקביעתו שאין הסעודה שלישית בבית הכנסת בכלל צורך רבים.

וזכרנו בעת שמרן אמו"ר כיהן כרב ראשי לת"א, והיו עורכים סעודה שלישית בבית הכנסת אוהל מועד, והיה מוסר שם דרשה קרוב לשעה, ורבים היו באים ממרחקים כדי לשמוע את דרשתו, והיה בדבר זיכוי הרבים גדול, בחיזוק לתורה ויר"ש. ורבים מבניהם של אותם בעלי בתים רשמו את בניהם בישיבות קדושות, ונעשו תלמידי חכמים בזכות אותם דרשות וסעודה שלישית.

וגם מה שכתב בשם הסמ"ג והארחות חיים, ומנה אותם עם כת האוסרים, תמוה, שהרי דבריהם ברור מללו להתיר סעודת מצוה בבית הכנסת בשבת.

ומה שכתב לחוש לשכרות בבהכ"נ, הנה בסעודה שלישית לא שכיח בה שכרות, דזו סעודה קטנה, ודמיא לסעודת ראש חודש שכתב הסמ"ק להתיר. וכ"כ בשו"ת הר צבי, דמה שאסרו סעודות בבהכ"נ הוא משום שכרות, וכיום דלא שכיח כלל שכרות בסעודות כאלה, אין לאסור.

וכיוצא בזה היקל בכה"ח (סימן קנא אות לד) שאם עושים סעודה קטנה לכבוד סיום מסכתא, וגם אין בה שכרות, כגון שאין שותין אלא מעט יין לכבוד התורה, יש להקל בבה"מ. ומיהו צריך לזהר שלא יהא שם שיחה בטלה, רק דברי תורה ושירות ותשבחות לכבוד התורה. ע"כ. וסעודה שלישית דמי לסעודה קטנה של סיום מסכת.

וגם המנהג כיום בהרבה מקומות להקל בזה, וכבר אמרו בירושלמי, אם ההלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר.

ועל כל פנים אם יש שם חדר סמוך ואפשר לערוך שם את הסעודה, בודאי דהכי עדיף טפי לחוש לדעת הרא"ש ושאר הפוסקים שאוסרים. אבל היכא דאי אפשר מישרא שרינן.

שוב יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק י', ושם חזר וכתב בנידון זה, ואחר שהאריך בדברי הראשונים כתב בזה"ל: והלום בא לידי ספר

נדפס מחדש בשם "קול אליהו" תופיק, וראיתי אליו שם שהעתיק ממש"כ בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סימן ט), ככל הדברים שנתבארו שם, וכתב, שאין דברינו נכונים לחלוק על המגן אברהם שהכריע כדעת הגהות סמ"ק להחמיר בשאר סעודות, ובשלמא אם היתה מחלוקת בין האחרונים היה בידינו כח לחלוק ולהכריע ביניהם, אבל בני"ד הרי כל גדולי האחרונים הסכימו להמגן אברהם, וכן דעת רוב הראשונים שהובאו ביחווה דעת שם, דסעודת שבת אסורה בבית הכנסת. וכ"כ המגן אברהם עוד בסימן רסט סק"ב. עכת"ד.

וע"ש ביביע אומר שהעיר בזה, דהא ביחווה דעת שם הביא שבעה מגדולי הראשונים, ועל צבאם רבינו נסים גאון, שכולם התירו סעודת שבת בבהכ"נ, והמג"א לא הזכירם כלל. ואילו אם היה רואה דבריהם הוה אזיל ומודה להתיר.

צא ולמד ממ"ש רבינו יעקב בי רב בתשובותיו (סי' ה) וז"ל: ועתה אומר לך מה שנ"ל בעיקר הדין כפי שיטת הגמ' והפוסקים, שהואיל ולדברי הכל אין האיסור מטעם קדושת בהכ"נ אלא מדרבנן, וכמ"ש הר"ן (מגילה כו.), וכ"ד הרמב"ן שם: ויראה בפירושו שלדעת כולם אין לבהכ"נ קדושה מה"ת, הילכך כל ספק שיסתפק לך בקדושתו, ראוי להקל בו. ע"ש. וכ"ד המהר"ם אלשקר (סי' פו). ע"ש.

גם בשו"ת חקרי לב (חלק יורה דעה ח"ב בשו"ת חלק אורח חיים סימן י, דף ז ע"ב) העלה דלכ"ע קדושת בהכ"נ אינה אלא מדרבנן. ע"ש. וכ"כ הפרי מגדים (מש"ז סימן קנא אות א). וכ"כ בשו"ת בית שלמה (חלק אורח חיים סימן כד) שהואיל וקדושת בית הכנסת אינה אלא מדרבנן ספקא דרבנן לקולא. ע"ש. וע"ע בשו"ת דברי חיים מצאנז (ח"א סימן ג). ובשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סי' ד אות ז). ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' ט), ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סימן עח). ע"ש.

א"כ בודאי שבנ"ד יש מקום לסמוך על שבעת הפוסקים המקילים לאכול סעודה שלישית בבהכ"נ, וכאשר נהגו בהרבה מקומות. וכנ"ל.

וכתב עוד מרן אמו"ר: ועדותי זו נאמנה, כי בכל מקום שנודמנתי בסעודה שלישית, ראיתי, שלא הביאו שם רק פת וסרדינים, ולא היו שם משקאות חריפים המשכרים, אלא רק משקאות

שם בשבתות ובראשי חדשים, נהיה נוסחת הראב"ן הירחי בספר המנהיג הנ"ל. ואז בודאי לא היה פת וקטנית בלבד. ע"כ.

ובספר תשובות והנהגות (ח"א חאו"ח סימן קנח) הביא דברי המשנה ברורה, וכתב, שלפ"ז גם בסעודה שלישית כשאין להם מקום מרווח, יש להתיר לעשותה בבהכ"נ דחשיב צורך מצוה. ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ט (חאו"ח סי' כט). ובספר קצות השלחן (סי' כט בדי השלחן אות יב). ע"ש.

ויש לצרף עוד לסניף מ"ש רבינו ישעיה הראשון בתוס' רי"ד (פסחים קא). שאפילו בבתי כנסיות של ארץ ישראל מותר לאורחים לאכול שם, מפני שמתחילת עשייתן על דעת כן נעשו, וכמו שאמרו במגילה (כח:). שתלמידי חכמים מותרים לאכול ולשתות בבית הכנסת, משמע שאחר עיקר עשייתם מתחילה אנו הולכים. ע"כ. וכן פשט המנהג לאכול בבית הכנסת בלימוד שעושים ביום פקודת השנה של אחד מיחיד הקהל, ומברכים ברכות הנהנין על כל מיני מאכל שמביאים שם. וראה עוד בשואל ומשיב חמישאה (סימן סג), ובשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סימן יג). ובשדי חמד (מע' בית הכנסת אות מ). ובשו"ת אמרי יושר ח"ב (סימן קצג). ובשו"ת יד יצחק ח"ג (סימן א). ובשו"ת הר צבי (חלק אורח חיים סימן עג).

קלים לרוות צמאון הסועדים. ואחר אכילה קצרה היה עומד החכם שנמצא שם ומשמיע דברי תורה, לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה, ולחזקם ולאמצם ולקרבתם לצור מחצבתם. והרי אין לך דבר יותר חשוב מזיכוי הרבים כמ"ש מרן בש"ע (סימן פט ס"ו) שאם הוא מלמד לאחרים, אפילו אם אינו רגיל לילך לבית הכנסת, מותר ללמד קודם התפלה, כיון שהשעה עוברת, דזכות הרבים דבר גדול הוא, ואם לא ילמדו עכשיו יתבטלו, ולא יוכלו ללמוד. ע"כ. הילכך גם לתירוץ מהר"ם חלואה והר"ן, שכיון שלצורך רבים התירו במגילה (כח:), אף לגבי האורחים שבליל שבת חשיב צורך רבים. גם בנ"ד ס"ל להתיר כיון שיש בזה צורך הרבים וזיכויים. ומכיון שאין כאן סעודה גדולה משרא שרי אף להמגן אברהם, כי מה לי פת וקטנית בסעודת עיבור השנה, מה לי פת וסרדין. ולכ"ע משרא שרי, כיון שאין שם קלות ראש כלל.

ורמי למ"ש המשנ"ב (סימן קנא ס"ק כ), שהנהגים להקל לעשות סעודת סיום מסכת בבימ"ד מפני שאין להם מקום מרווח יותר, יש להם על מה שיסמוכו ואין למחות בידם. והוסיף בשער הציון, כי ידועה שיטת רש"י והאור זרוע דמהני על תנאי אף ביישובן, וגם יש נוסחא בירושלמי שבת כנסיות צריכים בדיקת חמץ שכן אוכלים

הערה ע"ד הרב אור לציון זצוק"ל - בענין סעודה שלישית בבית הכנסת

והנה בספר אור לציון ח"ב (עמוד פח) כתב דמעיקר הדין אסור לערוך סעודה שלישית או סעודת סיום מסכת בבית הכנסת, אלא שהנהגים כן יש להם על מה לסמוך. אך מן הראוי להמנע מכך וכו'. ע"כ. ואחר המחילה להאמור אחר שמצינו בראשונים [שלא ראה אותם המגן אברהם] שכתבו להתיר, ממילא כל שיש בדבר זיכוי הרבים באמירת דברי תורה בהלכה ובאגדה, אין להמנע בזה, כשאין מקום אחר לערוך שם את הסעודה שלישית. וכן העיר בשו"ת יביע אומר ח"ט (או"ח סימן קח אות עח), וא"כ הנהגים להקל בזה יש להם כמה אשלי רברבי לסמוך עליהם. נולא כמ"ש האור לציון שיש לאסור בזה מעיקר הדין, רק שהמנהג להקל דליתא, ונעלמו ממנו דברי הפוסקים הנ"ל. וכ"כ המג"א (סי' קנא סק"ה), שסעודת מצוה מותרת בבית הכנסת, כל שאין בה חשש שכרות וקלות ראש.

וסעודה שלישית אין בה חשש שכרות וקלות ראש כלל. ואדרבה אומרים בה דברי תורה ואגדה למשוך לב העם לצור מחצבתם. וממילא משמע שגם סעודת סיום מסכת מותר לעשות בבהכ"נ שהוא מקום רחב ידים, ולהזמין אורחים לסעודה של מצוה זו, כדי למשוך את לבם לתורה. כי בזמנינו אכשור דרא, ואין שם חשש שכרות וקלות ראש כלל. וכ"כ המשנ"ב (סי' קנא סק"כ), שהנהגים לעשות סיום מסכת בבית הכנסת, מפני שהוא מקום מרווח, יש להם ע"מ שיסמוכו. ע"ש. גם בשו"ת קרן לדוד (סימן לו) כתב, שבזמנינו נוהגים להקל בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שעושים בהם סעודות גדולות של מצוה. וכן נוהגים לאכול מרקחת ולשתות כוסית יי"ש ביום פקודת השנה. וה"ט שחושבים זאת לצורך מצוה. ומהאי טעמא נמי אתי שפיר מה שנוהגים לעשות

יח. בתי חולים שיש שם חולים שאינם יכולים לסעוד, מותר לקדש להם אף שלא יהיה קידוש במקום סעודה, והמקדש ישתה רביעית. יח)

בבית הכנסת. ויסבירו להם הדבר, אבל לא נוכל לגזור גזירות מדעתנו שמא ישתו שם י"ש. אלא אם כן תנא הוא ופליג על דברי הרא"ש (פ"ב דשבת) שכתב שאחר חתימת התלמוד אין לנו כח לגזור גזירות מדעתנו.

וע' בחזו"ע שבת ד' (עמוד שמז) שכתב בזה"ל: וראיתי בילקוט יוסף הגד"מ (שבת א כרך א עמוד תקיג), שהביא בשם קובץ נתיבות בהלכה דפלאטה חשמלית נחשבת כאש גלויה לגבי שהייה וחזרה, ואע"פ שאין דרך לבשל עליה, הרי הדרך לחמם עליה. ע"כ. וליתא, שהרי מרן בש"ע (סי' שיה ס"ח) פסק שמותר להניח בשבת חבשיל שנצטנן על גבי מיחם שעל האש, לחממו, לפי שאין דרך בישול בכך. ע"כ. ותקשי ליה הרי עכ"פ דרך לחמם עליו. אלא ודאי דלא חיישינן. וכן יש להשיב על יתר דבריו, כאשר עיני המעיין תחזינה מישירים. [וע"ע בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' צג ד"ה והנה יש טעם)]. וכן כתב הגרש"ז אוירבך הובא בשמירת שבת כהלכתה (פרק א הערה עא), שאין מקום בפלאטה חשמלית של שבת לגזירת שמא יחתה, כיון שהפלאטה אינה מיועדת לבישול, ועוד שאי אפשר להגדיל את מדת החום שלה, וגם יש לו היכר בעצם השימוש בפלאטה זו, שהיא מיועדת רק לחמם התבשיל, ואין רגילים לבשל עליה, יש להתיר אף להחזיר עליה בשבת. ע"ש. וכ"כ הרה"ג ר' יצחק שחיבר בשו"ת מכתבי הלכה (יצחק ירנן סי' כב), שנוהגים היתר להשתמש בשבת בפלאטה חשמלית, לחמם תבשיל יבש, הואיל ואין דרך בישול בכך, שאם יתנו עליה דבר שלא נתבשל, לא יתבשל אלא יתחמם בלבד, וכיון שאין דרך בישול בכך מותר להשתמש בה. ע"כ. וכן עיקר. עכ"ד.

חולים שאינם יכולים לסעוד, אם מותר לקדש להם אף שלא במקום סעודה

קודם שהגיע זמן הקידוש, ורב בית החולים המקדש עבור החולים, אינו אוכל שם, אלא מקדש עבורם, והרי החולים אינם אוכלים אחר הקידוש. ואם עושה קידוש אחד כללי לכולם, כיון שיש חולים שעדיין לא אכלו, הרי הקידוש

בשבת סעודה שלישית בביהמ"ד ובביהמ"ד וכו'. וע"ע בשו"ת כפי אהרן אפשטיין (סי' מז) שכתב, כי מה שפשט המנהג לעשות סעודת סיום מסכת בביהמ"ד בער"פ, לצורך הבכורות, מפני שהיא סעודת מצוה, ואין שם כל חשש שיכרות וקלות ראש, הילכך שפיר דמי. ע"ש. [ע"כ דברי מרן אאמו"ר].

שוב ראיתי בקובץ משכן יצחק (עמוד פה) שהביאו מאמר מאברך אחד שבא ליישב מה שהעיר בשו"ת יביע אומר הנ"ל על דברי האור לציון שגם כן החמיר בזה, וכתב, שדברי האור לציון נכונים וכנים, שמעיקר הדין יש לאסור לערוך סעודה שלישית בבית הכנסת, ובפרט שכך מורה לשון השלחן ערוך והרמ"א, וכך נקטו האחרונים, המגן אברהם הפרי מגדים והמשנה ברורה. ע"כ.

והנה האברך הנ"ל העלים במכוון את עיקר הטענה שהובאה ביחודה דעת, ורק רצה ליישב דברי רבו בלא לענות על עיקר ההיתר, דנהי שכתבו האחרונים לאסור בזה, וכדעת המגן אברהם והפרי מגדים, מכל מקום אילו היו רואים דברי אותם הראשונים שהקילו בזה בסעודת מצוה, לא היו אוסרים. ואם כן איני יודע מה הטעם שחזר להעתיק דברי התוס' והרא"ש והמגן אברהם וכו', הרי אנו תולין לומר שאילו היה רואה דברי אותם שבעה ראשונים הוה הדר ביה. וממילא גם מה שהמשיך שם, שיש לאסור סעודה שלישית בבית הכנסת מפני שאינם עולים רק בפת וקטנית, אלא מצוי ששותים בהם יין ומשקה חריף, הנה גם כאן העלים עיניו במכוון מדברי מרן אאמו"ר שכתב להדיא, שההיתר הוא רק היכא שאין שותים שם י"ש. ואטו נגזור מדעתנו שמא ישתו שם י"ש, נימא להו דאין לשתות י"ש בבית הכנסת, ולא יחושו להרמב"ם שהצריך לשתות יין בסעודה שלישית כשעורכים אותה

יח) הנה בבתי חולים יש חולים שאינם יכולים לסעוד, ויש לדון אם מותר על כל פנים לקדש להם אף שלא יהיה זה קידוש במקום סעודה, כי הדרך בבתי חולים ליתן להם את האוכל בשעות הערב, ורוב החולים אוכלים

יט. מי שבא לקדש קידושא רבה, בבוקר, והיה לפניו פת כסנין כדי לקיים קידוש במקום סעודה, וטעה והקדים ובירך בורא מיני מזונות, ונזכר שעדיין לא קידש, יש אומרים שיקדש על היין, וישתה כוס הקידוש, ויאכל מיד מן הכסנין בלי ברכה, בהסתמך על

לאכול מעט אחר הקידוש, כדי שיהא הקידוש במקום סעודה. [והיינו די"א כיון שאכל בתחלה הוי קידוש במקום סעודה, ושוב א"צ לאכול. וי"א דאינו נחשב למקום סעודה כיון שהיתה של חול, וצריך עתה בשבת לאכול עכ"פ מעט].

ומעתה, אם החולים קיבלו שבת קודם שאכלו, אפשר שלכ"ע מהני שפיר לקדש אחר הסעודה, דכל הטעם של החולקים הוא משום דסעודה שסעדו קודם הקידוש חשיב סעודה של חול, אבל היכא שקיבלו שבת ואחר כך קידשו, איה"נ מהני שפיר, ועכ"פ לצורך חולה. אך אם לא קבלו שבת קודם אכילתם [כמו שהוא מסתמא שאין מקבלים שבת קודם אכילתם], לכאור' תלוי במחלו' שהביא הרמ"א אם מועיל סעודה של חול להחשב קידוש במקום סעודה. ויתכן שגם למ"ד שמועיל, כ"ז כאשר מקדשים תיכף בסיום ההליכה לא כן אם עשו הפסק או שעבר זמן מה.

ואם המקדש רוצה לסמוך על כוס רביעית ששותה מכוס הקידוש, כאשר השותה לא קיבל שבת, לכאור' תלוי במח' הראשונים הנז' אם סעודה של חול מועילה לקידוש במקום סעודה. אך יל"ד.

ועוד יש לדון בזה, אם המקדש עצמו אינו מקבל שבת, אם מיקרי בר חיובא כדי שיוכל להוציאם, ראה מה שכתבנו בזה לעיל (רעא סעיף מט).

ולענין קידוש בבית הכנסת נקטינן שיש לקדש כדי שעכ"פ יצאו יד"ח קידוש מה"ת, שאע"פ שאין זה קידוש במקום סעודה, מ"מ לדעת רבינו יונה (בב"י סי' רסט) מועיל עכ"פ לצאת יד"ח קידוש מה"ת. אך יש לדחות דשמא התם סמכינן נמי אדברי הרמב"ם ועוד שתקנה קבועה היא ואע"פ שבטל הטעם לא בטלה תקנה. והעיר בזה בספר חשוקי חמד (פסחים דף תקיט), ע"ש. [אך מ"ש שם בשם המשנ"ב, אינו מדוקדק, דהמשנ"ב הביא המחלוקת ותו לא מידין].

ובתי חולים שהרב מקדש עבור החולים מבעוד

מועיל להם והם יאכלו אחר הקידוש. וכן אם שותה רביעית יין מכוס הקידוש, [ואולי כ"ז שייך דוקא כאשר מקבל שבת בקידוש הזה או שכבר קיבל שבת קודם, אבל אם לא קיבל בשבת, לכאור' אין זו סעודה של שבת ואולי אינו מועיל לקידוש במקום סעודה. וצ"ע. וכ"ז בהנחה ששייך שיקדש ולא יקבל שבת. דשמא כיון שמברך מקדש השבת בהכרח מקבל שבת], או עכ"פ כאשר אחד מהשומעים יכול לשתות רביעית, הרי מועיל במקום סעודה.

אך הנידון הוא כאשר אינו מקדש קידוש אחד כללי לכל החולים אלא עושה קידוש כמה פעמים, ויתכן שכל אותם השומעים כבר סעדו קודם הקידוש, ואין זה מקום סעודה. וגם אין מי שישתה רביעית מכוס הקידוש כדי שתעלה שתיית הכוס לקידוש במקום סעודה.

והנה בגמ' (פסחים ק.) מבואר, מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אין מפסיקין. דהיינו, אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה והיה אוכל והולך עד שתחשך, לרבי יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשיך ומקדש היום. ורבי יוסי סבר דאין מפסיקין, אלא גומר כל הסעודה ומברך ברהמ"ז ואחר כך מקדש. והקשו התוס' שם, דהיאך יעשו קידוש בלא סעודה לאחר הקידוש, והא אין קידוש אלא במקום סעודה, ותירצו, דהסעודה שסעדו קודם הקידוש מהניא לקידוש במקום סעודה. וגם הבית יוסף (סימן רעא) הביא בשם הר"ן, דאף על פי שאינו אוכל כלל לאחר הקידוש, כיון שגמרו שם סעודתם, מקום סעודה מיקרי. ע"ש.

ולשיטת התוס' גם בנ"ד יכול רב בית החולים לקדש עבור החולים על סמך מה שסעדו קודם סמוך לקידוש. ומרן בש"ע (סימן רעא ס"ו) כתב, אם גמר סעודתו וקידש היום קודם שבירך ברהמ"ז, מברך בהמ"ז על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני, וצריך להזכיר שבת ברהמ"ז, אף על פי שמברך קודם קידוש. וכתב הרמ"א, ויש מחלוקת אם יטעום מכוס של ברהמ"ז קודם שיקדש, גם אם צריך

ברכת בורא מיני מזונות שכבר בירך, ולא הוי ברכה לבטלה. ויש חולקים ואומרים שצריך לאכול מעט מהכסנין תחלה, ואחר כך יקדש, דקיימא לן טעם מקדש. וכן עיקר. (יט)

יום, והמקדש עצמו אינו מקבל עליו שבת, ראה לעיל סימן רעא סעיף מט.

מי שבא לקדש בבוקר, והיה לפניו פת כסנין וטעה ובירך מזונות, ועדיין לא קידש

ובספר פתח הדביר ח"ג (בהשטות לסימן קסז דף שי ס"א), הביא דברי הרב בעל בית מנוחה בכתב יד, שהוכיח מדברי הרמב"ם (סוף הל' עבדים), שאין איסור מה"ת לאכול קודם בהמתו, ושכ"כ הסמ"ג. ומוכח דס"ל דקרא אסמכתא בעלמא הוא, ולא דרשא גמורה היא, שאינה אלא ברכה והבטחה, ומכח זה תמה על המג"א (סי' רעא ס"ק יב), שסמך על דברי הריצב"א דהוי מה"ת. ע"ש.

וראה עוד במאירי (גיטין סב.) שכתב "דרך הערה" אמרה תורה ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת. ע"ש. וכ"כ בש"ע הגר"ז (חור"מ הל' צער בעלי חיים בקונט' אחרון אות ג), דהא דדרשינן ונתתי עשב בשדך לבהמתך, "והדר" ואכלת ושבעת, אסמכתא בעלמא הוא, ואינו אלא מדרבנן. ודלא כהט"ז (סימן קסז סק"ז). ע"ש.

וכ"כ בשו"ת שבות יעקב ח"ג (ס"ס יג), שנ"ל פשוט דמ"ש הט"ז (סימן קסז), ראייה מן הפסוק שנאמר ואכלת ושבעת, אינה ראייה, כי בודאי אין כאן איסור אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ע"ש. וכן מוכח מדברי הפר"ח (ס"ס סו), ומכיון שהרמב"ם והסמ"ג והאחרונים הנ"ל פשיטא להו שגם באיסור דרבנן כגון גביל לתורי, לא הוי הפסק, יש ליישב דברי השואל ומשיב הנ"ל, שיכול לקדש אחר שבירך מזונות על כסנין, ולא הוי הפסק.

והנה בס' הבתים (עמוד ריז) כתב, מי ששכח ובירך המוציא קודם שיקדש, ונזכר מיד, יש מי שאומר שמכיון שדעת הרי"ף (ריש פרק ערבי פסחים), שהקידוש הוי הפסק בסעודה, הכא נמי חשיב הפסק לברכת המוציא, ולכן יאכל קודם שיקדש, כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ואם קידש בינתים, לדעת הרי"ף צריך לחזור ולברך המוציא, כי הקידוש הוי הפסק בסעודה. ע"ש. וזה דלא כדברי הרמ"א הנ"ל, וזהו משום דס"ל (לספר הבתים) כמ"ש שם, שאינו יכול לקדש על הפת, כיון שמתחלה בירך המוציא לא לשם קידוש. ע"ש.

(יט) מעשה בא לדי הגאון בעל שואל ומשיב [מהדורא חמישאה (סימן יח) ד"ה והנה קרה], באחד שבא לקדש קידושא רבה, בבוקר, והיה לפניו פת כסנין כדי לקיים קידוש במקום סעודה, וטעה והקדים ובירך בורא מיני מזונות, ונזכר שעדיין לא קידש, וכתב, והורתי שיקדש על היין, וישתה כוס הקידוש, ויאכל מיד מן הכסנין בלי ברכה, בהסתמך על ברכת בורא מיני מזונות שכבר בירך, ולא הוי ברכה לבטלה, שאף על פי שאסור להפסיק בין ברכה לטעימה, מכל מקום כיון שאסור לטעום קודם הקידוש, לא גרע ממי שהפסיק בין ברכת המוציא לאכילה ואמר גביל לתורי, דלא חשיב הפסק, מפני שאסור לאכול קודם שיתן לבהמתו, (כדאיתא בברכות מ.) וכו'. ע"ש. וכן הובא בשו"ת ויעתר יצחק (סימן יא), ובשו"ת משיב הלכה ח"ב (סימן סח).

ולכאורה יש לתמוה ע"ז, מתשובת מהר"ם מרוטנבורג (ס"ס שב) שכתב: פסק הריצב"א, שאם שכח ולא הבדיל, ולאחר שבירך המוציא על פת, נזכר, אם יבדיל יהיה הפסק, אלא יבדיל ויחזור ויברך (המוציא), ולא דמי לגביל לתורי דלא הוי הפסק, דהתם איכא איסורא דאורייתא. ע"כ. [והו"ד במג"א סי' רעא ס"ק יב]. וא"כ כ"ש קידושא רבה דהוי מדרבנן, ולא דמי לגביל לתורי דהוי מדאורייתא.

וע' להרמ"א בהגה (סי' רעא ס"ה) שכתב, מי ששכח לקדש עד לאחר שבירך המוציא, ונזכר מיד קודם שאכל, יקדש על הפת ויאכל, אבל בהבדלה יאכל תחלה, שהרי אין מבדילין על הפת. (שלטי הגבורים על המרדכי ברכות מ. וכ"ה באוצר הגאונים פסחים קו. סי' רפא). ע"כ. וכ"פ בש"ע הגר"ז (סימן רצט ס"ב), שבהבדלה יטעם תחלה ואח"כ יבדיל. ע"ש. וא"כ הכא נמי צריך לאכול מהכסנין תחלה, שלא תהיה ברכתו לבטלה, ואח"כ יקדש, דקיי"ל טעם מקדש. וכ"ש בנ"ד שלדעת הראב"ד וכמה פוסקים מותר לטעום קודם קידושא רבה.

כ. יכול אדם לקדש לאחרים, אף על פי שאינו אוכל עמהם, כיון שהוא מקום סעודה להם. ויאמר כל סדר הקידוש, כולל ברכת בורא פרי הגפן. ואם עדיין לא קידש בביתו אינו חייב לטעום מכוס הקידוש הזה, אלא יתן הכוס לשומעים ואחד מהם ישתה ממנו לפחות רוב רביעית, והשאר יטעמו טעימה כל שהיא לחיבוב מצוה. [ואף על פי שברכת היין בעלמא אין אחד יכול לברך על מנת שהשני ישתה, אם אין המברך עצמו שותה מהיין, והוא הדין בכל ברכות הנהנין, מכל מקום כאן שברכת בורא פרי הגפן שבקידוש היא ברכת חובה לקידוש, דינה כדין ברכת הקידוש עצמה, שיכול לברך אף על פי שאינו יוצא ידי חובה, הואיל וכל ישראל ערבין זה לזה]. ומכל מקום טוב שישתה שם רביעית. [שאז יוצא ידי חובה בעצמו]. ואם יצא כבר ידי חובת קידוש, רשאי לשתות אפילו פחות מרביעית. [שכיון ששותה בעצמו מהיין, הוי כשאר ברכות הנהנין שמוציא ידי חובה, כשהוא עצמו יוצא ידי חובת הברכה]. (כ)

אבל הרמ"א לא חשש לזה, משם שרבים מהפוסקים ס"ל שמצות א"צ כוונה, וגם מפני שי"א שבמצוה דרבנן א"צ כוונה, והקידוש על הפת (או על היין) הוי מדרבנן. וע' בספר מעורר ישנים (סוף עמוד צו) דס"ל בפשיטות שאם אין לו יין, כשם שיכול לקדש על הפת, כן יכול לקדש על פת כסנין. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהרש"ם ח"ח (סימן לט), ובקובץ כנסת חכמי ישראל (סי' יח).

אסור לטעום קודם שיתן לבהמתו, והכא נמי אסור לטעום קודם הברכה, וי"ל דההיא דגביל לתורי הוי רק בדיעבד, (כמ"ש הרמ"א ס"י קסז), משא"כ הכא לקדש על היין קודם שיטעם דהוי לכתחלה וכו'. ע"ש. ונראה דאשתמטיתיה מ"ש המהר"ם בשם הריצב"א הנ"ל, דשאני גביל לתורי דהוי דאורייתא, משא"כ הכא אם יבדיל קודם שיטעם דהוי מדרבנן, הוי הפסק. וצ"ע.

והנה הגאון מהר"ש גרמיזאן בשו"ת משפטי צדק (סי' ט) הביא דברי הרמ"א בהגה (סי' רעא ס"ה) הנ"ל, והקשה, שאף שבירך המוציא בהבדלה למה לא יבדיל על יין קודם שיטעום, ולא הוי הפסק דלא גרע מדקי"ל גביל לתורי לא הוי הפסק, משום

והנה הגאון מהר"ש גרמיזאן בשו"ת משפטי צדק (סי' ט) הביא דברי הרמ"א בהגה (סי' רעא ס"ה) הנ"ל, והקשה, שאף שבירך המוציא בהבדלה למה לא יבדיל על יין קודם שיטעום, ולא הוי הפסק דלא גרע מדקי"ל גביל לתורי לא הוי הפסק, משום

לקדש לאחרים שאינם יודעים לקדש

יודעים לברך, נסתפק החסד לאלפים אם יכול לברך להם גם בורא פרי הגפן, וכתב דמסתברא שאחד אומר כל הקידוש, לכן טוב שישתה שם רביעית. ע"כ. וכתב ע"ז בהליכות עולם ח"ג (עמוד ד): וכ"כ הגר"א מני בשו"ת מעשה אליהו (סימן רכב) ע"פ דברי החס"ל. וע"ע בשו"ת חסד לאברהם (סימן ד' דף טז ע"ג) שאחר שצידד בזה כתב שהעידו בפניו שהמנהג פשוט לברך לנשים בורא פרי הגפן, אע"פ שיודעות לברך בעצמן. ע"ש.

(כ) טור וש"ע (סי' רעג ס"ד). והיינו אפי' כשיודעים לברך בורא פרי הגפן, רק אינם יודעים לברך ברכת הקידוש, וכמו שכתב החסד לאלפים (סק"ז), ובבן איש חי (פרשת בראשית אות ד). ומכ"ש שבדיעבד אפילו יודעים לברך יכול להוציאם. וכמו שכתב המשנ"ב בביאה"ל (בד"ה והוא). ע"ש.

ועיין בחזון עובדיה שבת כרך ב' (עמוד לו), דהמנהג לקדש בכל גוונא גם בבקי. ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל. ע"ש. והארכנו בזה במק"א.

ויש לצרף לזה דעת הפרי חדש (סוף סימן תפט ד"ה ומיהו, ובסימן תקפה ס"ב ד"ה כתב) שהעלה שבכל הברכות אף על פי שיצא מוציא אפילו את הבקי. וע"ע בספר לוית חן (עמוד כ' וכא).

והנה בבן איש חי (פרשת בראשית אות ה) כתב: ואם אלו שמקדש להם בלילה אינם יודעים לברך ברכת הקידוש, אך ברכת בורא פרי הגפן

כא. אף בקידוש של יום שאינו חובה מן התורה, ואינו אלא ברכת בורא פרי הגפן בלבד, יכול לברך לאחרים אף על פי שאינו שותה מהיין. ומכל מקום יותר טוב שישתה רביעית יין בקידוש של יום ויחשב לו כקידוש במקום סעודה, וכנזכר לעיל. כא)

כב. צריך לאכול הסעודה במקום הקידוש תיכף ומיד לאחר הקידוש, ולא ישהה בין הקידוש לסעודה, ורק לצורך הסעודה עצמה מותר להפסיק. ואם שהה זמן רב שלא לצורך הסעודה, יש אומרים שצריך לחזור ולקדש, ויש חולקים, וספק ברכות להקל. במה דברים אמורים כשהיה בדעתו בשעת הקידוש לאכול לאלתר ונאנס ושהה, אבל אם לא היה בדעתו לאכול לאלתר אלא לאחר זמן, אם שהה כדי שיעור עיכול [שבעים ושתיים דקות] צריך לחזור ולקדש, ואם לא שהה כדי שיעור עיכול, אין צריך לחזור ולקדש. [ואם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד, ונמלך ואכל מיד, יצא]. ומיהו אם שהה הרבה כשיעור עיכול, יש לחזור ולקדש, אלא אם כן שתה רביעית יין מכוס הקידוש. ובליל פסח שיש מצווה לספר ביציאת מצרים, ולקרוא את ההגדה, ואין סועדים אלא לאחר זמן רב, אין בזה חשש הפסק כלל, וחשיב שפיר קידוש במקום סעודה, שכל מה שעושים אחר הקידוש דהיינו הטיבול הראשון וההגדה וההלל והכוס השני, הוא בכלל מצוות היום וזכר ליציאת מצרים. [ומכל מקום אם יש שם ילדים רכים שאינם יכולים להשאר ערים כל כך, טוב לקצר בסיפור יציאת מצרים, עד לאחר הסעודה]. כב)

כא) כן דעת מרן הבית יוסף וכדעת רבנו ירוחם דפשיטא ליה הכי, ואין ספיקו של המרדכי בזה מוציא מידי ודאי של רי"ו. וכ"פ מרן בש"ע (סוף סימן קסז). והרמ"א בהגה (סימן רעג סעיף ה'). וכ"ה באחרונים. ועיין בשו"ת תפארת אדם (חלק אורח חיים סימן ז'). ע"ש.

לאכול מיד לאחר הקידוש ולא לשהות זמן רב

כב) הנה בשו"ת מהרי"ל החדשות (סימן לב) כתב, והא ודאי שאם אין דעתו לאכול אחר הקידוש אלא לאחר זמן מרובה לא חשיב קידוש במקום סעודה, שאם לא כן הא דחיישינן (בפסחים קא). דילמא מתעקר להו שרגא ולא יאכלו שם בלילה, מכל מקום יאכלו למחר, ואין לחלק בין זמן קצר לזמן ארוך, כיון שאינו קובע עצמו בשעת קידוש לסעודה. ומיהו אם היה דעתו לאכול מיד אחר הקידוש אפילו אם היה הולך דרך ארוכה ומתוך כך הוא שוהה עד שיגיע לשם, חשיב שפיר במקום סעודה לפי הירושלמי. וכן לתלמודא דידן אפילו הולך מפנה לפנה בטרקלין גדולים, חשיב קידוש במקום סעודה, אבל כשאין כוונתו לאכול עד שירעב, וכעת אינו רעב, הוי כקידוש שלא במקום סעודה, אפילו יאכל באותו המקום עצמו. ע"כ. (וכ"כ בשמו בספר האגור סימן שפז).

והרמ"א בדרכי משה (סימן רעג אות א) הביא גם כן לשון מהר"י מולין (מהרי"ל) שכתב, שאפילו הוא באותו המקום שקידש אם אין דעתו לאכול לאלתר מקרי שלא במקום סעודה, ואין חילוק בין זמן קצר לזמן ארוך. אבל אם היה דעתו לאכול שם מיד אפי' שוהה בדרך זמן רב עד שמגיע לשם, חשוב במקום סעודה, ואפילו בטרקלין גדולים מפנה לפנה חשוב במקום סעודה. ע"כ. וכ"פ הרמ"א בהגה (סי' רעג ס"ג) וז"ל: "וצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר, או שיהיה בדעתו לאכול שם מיד, אבל בלאו הכי אפי' אכל במקום הקידוש אינו יוצא (מהרי"י מולין)". ולכאורה יש לדקדק ע"ז מהא דאמרינן בברכות (מב.) אמר רב חייא בר אשי אמר רב, שלש תכיפות הן, תיכף לסמיכה שחיטה, תיכף לגאולה תפלה, תיכף לתלמידי חכמים ברכה.

ואמאי לא חשיב תיכף לקידוש סעודה.

ועיין בתוספות ברכות (נב:) וז"ל: תיכף לנטילת ידים סעודה, והאי דלא חשיב לה לעיל (מב.) בהדי שלש תכיפות, משום ששנויה במשנה לא חש למתנייה. ע"כ. ותירוץ זה לא שייך כאן.

והגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת קנאת סופרים (סי' נב) כתב, דהא דלא חשיב בהדי שלש תכיפות, ברכות המצות דבעינן שיהיו סמוך למעשה המצות, כדקי"ל (פסחים ז:). כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, משום דלא חשיב אלא דברים שצריכים סמיכות ממש, ואפילו דבר שהוא צורך הענין חשיב הפסק, כגון סמיכות גאולה לתפלה דבעינן שיהיו סמוכים ממש, וכל שמפסיק ביניהם אפילו במה שהוא צורך תפלה, כל שאינו תפלה ממש לא נחשב תיכף וסמוך, אבל ברכות המצות שהן קודמות לעשיית המצות, שעיקר הקפידא שלא יהיה הפסק בין הברכות למצות, כל שהוא צורך מעשה המצות לא נחשב הפסק, דלא בעינן סמוך ממש. עכת"ד. ולפ"ז י"ל דאף דבעינן שהסעודה תהיה תיכף אחר הקידוש, מכל מקום בהפסק שהוא לצורך הסעודה מותר, וכ"כ המשנ"ב (סי' רע"ג סי' ק"ד), שאם ההפסק שבין קידוש לסעודה היה מחמת דברים שהם צורך הסעודה לא חשיב הפסק. ע"ש. וכן מוכח מדברי היעב"ץ בספר מור וקציעה (ס"ס רעג). ע"ש. וכן העלה בשו"ת קרן לדוד (סי' נו) שכל שהוא צורך סעודה שפיר דמי ולא חשיב הפסק. ע"ש.

ומיהו קשה על דברי המהר"ש קלוגר, מדאמרי' תיכף לנטילה ברכה, ומבואר בכס"מ (סוף פ"ו מהל' ברכות) שלדעת הרמב"ם אין שום איסור להפסיק בדיבור בין הנטילה של מים אחרונים לברהמ"ז, אלא רק לענין שלא יאכל וישתה עד שיברך. דהא לקמן אמרי' שאין מסיחין על כוס של ברכה, כלומר משמזגו את הכוס אסור לדבר, ואם איתא, הא אף קודם שמזג את הכוס אסור, שתיכף לנטילה ברכה. אלא ודאי שלא נאמר כן אלא לענין שלא יאכל וישתה עד שיברך. ע"ש.

ואף על פי שמרן הב"י (סי' קעט סוף ד"ה ויש), כתב דאליבא דהרא"ש אסור להפסיק גם בדיבור, מכל מקום דיבור שהוא לצורך לא נאסר. ואפילו לדעת האר"י בשער המצות (פר' עקב) שכתב לאסור להפסיק בין נטילת מים אחרונים לברהמ"ז אפי'

בדברי תורה, מכל מקום מותר להפסיק במזמור ובפסוקים ידועים, וכמו שכתב בבן איש חי (פר' שלח לך אות טו). וכן מנהגינו. אלמא דלא בעינן תיכף ממש בלי שום הפסק. (ואילו בברכת המצות שצריכה להיות עובר לעשייתן, פשוט שאם אומר פסוק וכ"ש מזמור בין הברכה למצוה חייב לחזור ולברך דהוי הפסק, אלמא דקפדינן טובא בברכת המצות יותר מתיכף לנטילה ברכה.)

ועיין בט"ז (סימן ח ס"ק יא) שכתב, שלענין ברכת הציצית לא איכפת לן בשהייה אפילו הרבה בין הברכה למצוה, כל שלא הפסיק בדיבור, שאם לא כן היה לו לחשוב בגמ' (ברכות מב.) תיכף לכל המצות הברכה, אלא ודאי דלא חשיב הפסק בשהייה, וה"ה להליכה דלא חשיבא הפסק. ע"ש.

אולם כתב עליו היעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן ח דף י' ריש ע"ב), ולא נהירא כלל, דהא ודאי שהליכה מרובה היא הפסק וכו', והא דלא חשיב לברכת המצות בהדי שלש תכיפות, הא לאו מילתא היא, דהא איכא נמי תכיפה של ברכת הנהנין להנאה, ולא קא חשיב לה בהדיהו, ומשום דהני עדיפי מהנהו שלש תכיפות, שצריך לתכוף הברכה להנאה ולמצוה בתוך כדי דבור, וכמ"ש הרמ"א בהגה (סימן רו ס"ג) בשם שבולי הלקט, שצריך שלא יפסיק בשהייתו יותר מכדי דיבור. אבל הנהו די בפחות מכדי הילוך כ"ב אמה, (כמ"ש תוס' סוטה לט.). עכת"ד. [וע' בשו"ת יד אליהו רגולר (חלק אורח חיים סימן ח אות ב) שכתב, ששהייה בין גאולה לתפלה לא מבטל התכיפה שבין גאולה לתפלה. ע"ש. ואפשר דהיינו בפחות משיעור הילוך כ"ב אמה. וכנ"ל. ועיין במ"ש הרמב"ן במלחמות (פ"ק דברכות). ובשו"ת פרי יצחק (ר"ס ב). ועיין בילקו"י ח"א (עמ' קעט). ודו"ק.] ולעיקר הקושיא דלא חשיב בהדי שלש תכיפות, תיכף לקידוש סעודה, מלבד שיי"ל דתנא ושייר, וכמו שכתב התוס' ב"ק (צה: ד"ה שלשה שמין להם השבח), דאף על גב דקתני שלשה תנא ושייר וכו'. ע"ש. וכ"ה בתוספות כתובות (נא: בד"ה חמשה). וש"נ.

עוד י"ל ע"פ מה שכתבו בתוס' רבינו יהודה שירליאון בברכות (מב.) דהא דלא חשיב בהדי שלש תכיפות תיכף לנטילת ידים סעודה, משום שבאלו שלשת הדברים ילפינן להו בירושלמי מקראי, תיכף לסמיכה שחיטה דכתיב

ידים לסעודה שאם רצה לשתות ישתה". עם מש"כ לעיל על דברי מהר"ש קלוגר. ודו"ק.

ועוד י"ל דבברכות (מב.) מרא דשמעתתא מר ניהו רב, ורב לשטתיה בפסחים (ק): דס"ל שיש קידוש אפילו שלא במקום סעודה, משא"כ לדין דקי"ל כשמואל ודעימיה שאין קידוש אלא במקום סעודה, לעולם בעינן נמי לאלתר, ותיכף לקידוש סעודה. [וע"ע במצפה איתן ברכות מב. דלא חשיב אלא שלשה שיש מתן שכר לעושיהן. ע"ש. ולפ"ז ניחא נמי הכא. ואתי שפיר נמי מאי דלא חשיב מה שאמרו במועד קטן (כה.) תיכף למיתה קבורה. ובלא"ה יש ליישב. וק"ל].

עוד בדין לאכול לאלתר אחר הקידוש

הסעודה אחר הקידוש, ומה גם שכבר הורה זקן, אך בדיעבד אין לו לקדש שנית, והמחמיר לחזור ולקדש הוא עובר משום ברכה לבטלה. עכת"ד.

ונראה שאין דבריו מוכרחים, שהרי בא לחלוק בזה על מה שכתבו המהרי"ל והאגור והרמ"א ומהריק"ש דסבירא להו שאם שהה הרבה אחר הקידוש לא יצא י"ח קידוש, אף בדיעבד, וכל האחרונים הביאו דבריהם והסכימו להם, וההוכחה שהביא הגו"ר מההגדה וסיפור יציאת מצרים בליל פסח שבין הקידוש לסעודה, אינה הוכחה כלל, ש"ל שכן יסרו חז"ל סדר הלילה הזה, לקיים לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה (פסחים לו.), ולא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. וכ"כ התוס' פסחים (קג: בד"ה רב אשי).

וכ"כ בחי' הריטב"א פסחים שם, וז"ל: וא"ת אמאי מברכים על כוס שני שאחר הגדה בורא פרי הגפן. וי"ל דהגדה היא הפסק, ומכל מקום חשיב שפיר קידוש במקום סעודה, דלענין זה לא חשיבא הגדה הפסק. ע"כ. [ומדבריהם סיוע למ"ש המהרי"ל דבעלמא שהייה בין קידוש לסעודה היא הפסק. ודו"ק].

גם המהר"ח פלאגי בספר חיים לראש (דף מא:): כתב, דאע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, וצריך לאכול הסעודה לאחר הקידוש לאלתר, מכל מקום בליל התקדש חג הפסח שיש ציווי פרטי לספר ביציאת מצרים שהוא מענין קידוש היום, אין כאן חשש הפסק כלל, כי כל מה

וסמך ושחט, גאולה לתפלה שנאמר והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי יענך ה' ביום צרה, נטילת ידים לברכה מ"ז שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ה'. ע"כ. וכ"ה בחידושי הריטב"א ובשיטה מקובצת שם, אבל תיכף לקידוש סעודה אין לנו ע"ז ראייה מהכתוב, שאף שדרשו וקראת לשבת עונג שקריאה לשבת תהיה במקום עונג, שאין קידוש אלא במקום סעודה, מכל מקום לא נתפרש שיהיו תכופים וסמוכים זה לזה.

ויש לדון בתירוץ השני שהובא בחי' הריטב"א ובשיטה מקובצת: "שבכל שלש תכיפות אלה אינו רשאי להפסיק כלל, משא"כ בין נטילת

והנה המהריק"ש בסי' רעג, כתב, קידוש על מנת לאכול במקום אחר ונמלך ואכל במקומו יצא ידי קידוש, קידוש על מנת לאכול לאחר זמן, אם השתייה היא בכדי שיתעכל המזון לא יצא. ועיין לעיל סימן קפד. ע"כ.

ובשו"ת גנת ורדים אר"ח (כלל ג סימן ט) הביא מ"ש הרמ"א הנ"ל שצריך לאכול במקום הקידוש לאלתר וכו', וכתב, ונראה דאזיל לשיטת מהריק"ש שאם השתייה היתה בכדי שיתעכל המזון לא יצא. וטעמו של המהריק"ש בזה, מבואר, כי בסימן קפ"ד נפסק, שאם שהה בכדי שיתעכל המזון שבמעיו טוב אינו יכול לברך ברכה אחרונה. וסבירא ליה להרב שכשם דלגבי ברכה אחרונה משערים בכך, כן הדין לענין סמיכות הסעודה לקידוש, שאם נשתהה כשיעור זה לא חשיב קידוש במקום סעודה, כיון שכבר כלתה הנאת שתיית היין של הקידוש. אך לפע"ד נראה שאין לחוש בזה בענין הקידוש, והקידוש של ליל פסח יוכיח, שאחר כוס הקידוש שוהים הרבה בקריאת ההגדה וכו', ואם איתא שיש קפידא שהסעודה תהיה לאלתר אחר הקידוש, היה להם לחז"ל להזהיר שיש למהר בקריאת ההגדה, וכ"ש אם הוא תלמיד חכם שדורש על כל דבר תלי תלים בסיפור יציאת מצרים, שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, אלא ודאי דלא קפדינן על שיעור עיכול המזון אלא לענין ברכה אחרונה בלבד, ולא לענין צירוף לקידוש וכו'. וסיים בסוף הסי', כללא דמילתא לכתחלה מהיות טוב אל תקרי רע, ויאכל מיד

הסעודה, וכמ"ש מרן הב"י (סימן תעד): "דכולה חדא סעודתא היא, מתחיל בכוס הקידוש ומסיים בכוס ברהמ"ז, הילכך אין לברך בורא פרי הגפן בינתים כלל", משא"כ בשבת ויו"ט בעלמא שאין להפסיק בין הקידוש לסעודה, ולכן מה שהעלה הגנת ורדים, שהמחמיר לחזור ולקדש הוי ברכה לבטלה, חס ושלום, ישתקע הדבר ולא יאמר, מאחר שרבים וגדולים כתבו להיפך, וסבירא להו דלא חשיב קידוש במקום סעודה, כל שאין דעתו לאכול הסעודה לאלתר. והדברים ברורים. ע"כ.

ודבריו נכונים לדינא, זולת אם לא שהה בין הקידוש לסעודה אלא פחות משיעור עיכול, שבזה נראה דבדיעבד יש לסמוך על דברי המהריק"ש שא"צ לחזור ולברך, ואפי' אם בשעת הקידוש לא היתה דעתו לאכול לאלתר ממש, אלא בתוך שיעור עיכול. וכ"פ הגאון ר' יוסף ידיד הלוי בשו"ת ימי יוסף בתרא (תארו"ח ס" י). ע"ש. וע"ע בספר מנורה הטהורה (ס" רעג קני המנורה סוף סק"ח). ע"ש.

מנהג התימנים בשהייה זמן מה - אחר הקידוש, ומאחרים הסעודה

ואחה"מ תמוה שחלק על המהרי"ל והאגור והרמ"א והאחרונים ודחה דבריהם בגילא דחיתא, ובפרט שיש להם סיוע מהתוס' פסחים (קג:). כנ"ל. וכבר דחינו לנכון ראיות הגנת ורדים. וגם מדברי הרמ"ע מפאנו אין שום ראיה שחולק על הפוסקים הנ"ל, שי"ל שגם הוא מודה שאם קידש צריך לסעוד לאלתר. וכאשר עיני המעיין תחזינה מישרים. וראה בקובץ אהלי יעקב שבת (עמ' קצד) מ"ש בענין מנהג תימן בזה, ואף הרב רצאבי פקפק בזה שאין שורש ברור למנהג זה, ולכן המחמיר תע"ב אלא שהנהגים כן יש להם ע"מ שיסמוכו. עכ"ד. והאמת לענין הוראה הוא כמו שנתבאר. ומכל מקום גם לו יצוייר שהיה זה מנהג פשוט בתימן והיה לזה סימוכין נאמנים בפוס', יש להורות כאן בארץ ישראל בעניני הלכה לבני תימן לנהוג ע"פ פסקי מרן, ולהיות כולם אגודה אחת.

שעושים אחר הקידוש בטיבול ראשון ובהגדה וסיפור יציאת מצרים ושתיית הכוס השני, הכל הוא בכלל קידוש היום וגם זכר ליציאת מצרים, כי אדרבה אסור לאכול מצה ומרור עד שיעשה ככל הסדר הזה, וכמבואר במכילתא ובראשונים. וא"כ אין כאן הפסק כלל. ע"כ. (ולא זכר שר דברי הגנת ורדים הנ"ל).

גם הגאון רבי יצחק הררי בשו"ת זכור ליצחק (סי' עז) הביא דברי הגנת ורדים, ותמה עליו, שמדברי המהרי"ל והרמ"א משמע דא"צ שיעור שיתעכל המזון, וכל שהיה דעתו בשעת הקידוש שלא לאכול מיד אלא לאחר זמן, ושוב שהה זמן מה, ואפי' זמן מועט, לא יצא ידי קידוש, מאחר שבשעת הקידוש היה דעתו שלא לאכול מיד וכו'. ודוקא כשקידש על מנת לאכול מיד ושוב נשתהה א"צ לחזור ולקדש אפילו אם שהה זמן גדול. ומה שהוכיח הגנת ורדים מסדר ליל פסח, אי משום הא לא איריא "דשאני סדרא דפסחא דכולי סדרא דאגדתא מילי דפסחא נינהו, מתחלת כוס הקידוש הראשון עד הסעודה, וכולהו צורך

ויש להעיר בזה על מ"ש הרה"ג מהר"י צאלח בסידור עץ חיים ח"א (דף קיא:), שאחר הקידוש נהגו (בני תימן) לשהות בשתייה ובאכילת קליות ומגדנות, שזהו מכלל עונג שבת, דאילו מקלעי ליה גברי רברבי כרב אמי וכרב אסי, מי הוה יהיב להו נהמא למיכל מיד? אטו עכנא איכא במעיו לתת לפניו פת תיכף ומיד, הרי אין זה מן הכבוד, אלא מציע הוא לפנייהם תחלה פירות ומעדנים, ורק אחר כך סעודה. כך קבלתי ממר זקני מהר"ץ. ומ"ש הרמ"א סימן רעג שצריך לאכול אחר הקידוש לאלתר, כבר השיבו בספר גנת ורדים בראיות מוכיחות, והעלה שלעולם אין להקפיד שיהיה לאלתר. וכ"כ בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן ב) וז"ל "ומי שאמר שיש למהר להכנס לסעודת הלילה תיכף אחר ערבית, אפשר שהיה מתענה בער"ש, הילכך נזהר שלא להכנס לשבת כשהוא מעונה". עכ"ד.

בני תימן ינהגו כהוראות מרן הש"ע - אך במבטא ומנגינות ימשיכו במסורת הנפלאה שלהם

דאתרא של כל יוצאי תימן, וכל יוצאי תימן צריכים ללכת לאורו של מהרי"ץ נגד כל

וכ"ז דלא כמו שעשה בספר ש"ע המקוצר במחכ"ת, שחידש שמהרי"ץ הוא המרא

הפוסקים ונגד מרן גם כאן באר"י. אך אין לזה שום מקור, ואדרבה זקני תימן מעידים שבתימן היו אלפי בתי כנסת, וכל רב בית כנסת הורה לפי ראות עיניו ולא היו חילוקי מנהגים ברורים כלל. וגם מ"ש שבתימן הלכו לאורו של מהרי"ץ ולא הלכו לאורו של השתילי זיתים, רבים מחכמי תימן העידו להיפך. וכן כתב בשו"ת ויצבור יוסף בר (ח"ד עמוד קסג) "בדרך כלל ידעו כתר שברוב מנהגי תימן, לא היה מנהג אחיד בכל ארץ תימן, כי אפילו בצנעא עיר הבירה היה כמה מנהגים חלוקים זה מזה מדורי דורות, ממש כמו מחלוקת הפוסקים וכפי שנחלקו הגאונים ביניהם בכמה מנהגים מימי קדם. ועל כן כל רב בחוג שלו, וכל מנהיג רוחני בקהל שלו או בבית הכנסת שלו, היה מנהיג כפי המקובל בידו מרביתו ואבותיו על יסוד גאונים ופוסקים אלו, ועל כן אין לתמוה אם מהר"י הכהן חלק על מהרי"ץ בדין זה וכו". ע"כ.

ומה שטענו שבני תימן באו עם בית דין משלהם, כמה תשובות בדבר:

א. אין זה נכון שבאו מיד עם בי"ד משלהם, בי"ד שיורה להם כל ההלכות, אלא מיד בבואם לארץ נתערבו יחד עם הספרדים, ורק אח"כ יש שרצו להתחלק. ואלו דברים פשוטים. ובלא"ה פשוט שאין מועיל בית דין של דיני ממונות לחוד. וכן הודה בשו"ת עולת יצחק (עמוד שצח) שמתחילה נכללו התימנים בירושלים עם כוללות הספרדים, ואחרי זה אירע מה שאירע עד שהוכרחו להפרד איש מעל אחיו, והקים הרא"ח נדאף בי"ד לתימנים בני עצמם. וכ"כ שם (עמ' שצט) שבני תימן לא באו עם בי"ד.

ב. ועוד, שבדברי מרן באבקות רוכל (סימן ריב) מבואר שאין חילוק בזה, ואפילו קהלה שבאה בפני עצמה בכל אופן צריכים להתבטל ליושבי הארץ שבאו לשם. ומה שהעירו מסי' לב, עיין באריכות ילקוט"י שבת כרך א' חלק שני עמ' רסח מה שהשבנו ע"ז בס"ד בכמה אופנים.

ג. וגם לשי' הרד"ך ומהרש"ם ועוד, שקהל

בפני עצמו שאני, כמו שהיה מעשה בסאלונקי, כל זה דוקא כאשר יש להם בית דין בראשם שמורה להם את הדרך בכל ההלכות, וכולם מאוגדים יחדיו ללכת לאורו, וכן יש להם כל צרכי קהילה, עד שנחשבים כמו עיר בפני עצמה, וכאילו יש כאן שתי ערים בתוך עיר אחת. וזה בודאי לא היה אצל שום אחד מעולי הקהלות מחו"ל. וע"ע למהר"י ציאה בתשובתו שבשו"ת אבקות רוכל (סי' ט), שכתב, דאף על גב דקיימא לן דשתי בתי דינים בעיר אחת ליכא משום לא תתגודדו, הני מילי כשקבלום עליהם לכל מילי, ובגלילות הללו לא קבלו עליהם לכל מילי אלא הרמב"ם ז"ל להיות רבם וכו'.

ד. גם לשיטת הרד"ך וסיעתו, כל זה אינו אמור כאשר יש גדול אחד שהוא בגדר מרא דאתרא, שאזי גם אם תימצי לומר שהם נחשבים קהל בפני עצמו, וכאילו הם עיר נפרדת בתוך העיר שבאו לשם, אינו מועיל, דהלא אף אם יבנו עיר חדשה, כיון שאר"י וכל גלילותיה קיבלו הוראות מרן בתורת מרא דאתרא, וממילא אפילו עיר חדשה צריכים לנהוג ע"פ פסקיו.

וכבר כתב בשו"ת מהר"ם אלשיך (סימן צו) שעל האשכנזים לנהוג כמנהג הספרדים, לפי שהרמב"ם הוא מרא דאתרא של ארץ ישראל. וה"ה לענין קבלת הוראות מרן, שאר"י וכל הגלילות קיבלו הוראות מרן.

ה. לפי מה שכתב בשו"ת ויצבור יוסף בר הנזכר, הרי שבתימן עצמה היו אגודות אגודות וחלוקים במנהגיהם מכמה דורות, וע"פ המחלוקות האלו המשכו בדורות שאחריהם, א"כ בני תימן עצמם הם אגודות אגודות, וא"א לראות אותם כקהילה אחת משותפת שנבדלים לעצמם וכאילו הם ב' ערים בתוך עיר אחת כדברי הרד"ך.

ובהרבה מקומות היו חסרים ספרי ראשונים וגדולי הפוסקים, כך שגם על מנהגים מבוססים יש לפקפק, כאשר אמדינן שאילו ראו רבותיהם את גדולי הפוס' הוו הדרי בהו.

בכל תימן היו רק שלשה ספרי "בית יוסף" ולכן נהגו כפסקי הרמ"א בכמה הלכות

רק שלשה ספרי בית יוסף, וכתב שהמורים טעו בהרבה הלכות, והיו מורים ע"פ ספר הש"ע

וכבר כתב הגאון שתילי זיתים לפני כשלש מאות שנה בהקדמת חיבורו, שבכל תימן לא היו

וחשבו שפסקי הרמ"א הם אמורים גם כלפיהם, ולכן כמה מנהגים בתימן פשוטו על פי הוראות הרמ"א. ולכן ראה לעשות תיקון גדול להעתיק דברי מרן, ועליו מחצית דברי הרמ"א בכל מקום שאין הכרח שחולק על מרן, וגם קיצור דברי הלבוש. אחרי שכמה מורים טעו בכך.

וכיוצא בזה כתב בשו"ת עולת יצחק גופיה בח"א (עמוד תד), ע"ש שאמת נכון הדבר שיש מקומות בתימן שנהגו לברך אחרי ההדלקה, שלא כפי המנהג הקדום והעיקרי כדעת הרמב"ם לברך קודם ההדלקה, ודין גרמ"א ששינו את המנהג על פי מה שלמדו מהגהות הרמ"א. וכיו"ב איכא עניינים טובא דידיעי גבן. עכ"ד.

ועל כל פנים אין לנו להורות לאחרים בענייני הלכה נגד דעת גדולי הדור, שהרי הלכה פסוקה היא (ע"ז ט). הלך אחר הגדול. ובפרט כאשר גדול הדור הוא בבחינת מרא דאתרא.

וכל זה הוא מצות עשה מן התורה, שנהיה כולם תורה אחת ע"פ גדולי הדור, וכמ"ש החינוך (מצוה תצה תצו), ע"ש. והאריך בזה בשו"ת חיים ביד (סימן א), ע"ש דאיכא חיוב מצות עשה לשמוע אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כי מצות עשה זו נוהגת גם בזמן הזה, כמו שכתב החינוך (תצה ותצו), והרשב"א (ח"ב סי' שכב) והמאירי, והרמב"ם (ממרים פ"ב). ואפי' חכם גדול בדורו כמ"ש מהרד"ך (בית כב חדר יד), וכן כתב הרב נודע ביהודה (ח"ב חאה"ע סי' קכ) שאפילו חכם גדול בתורה חייב לבטל דעתו ולשמוע (לשופט שבימין). וכמ"ש ג"כ בסה"ק חקקי לב (ח"ב חח"מ סי' יד ע"ד) ע"ש בס"ד. עכ"ד.

גם בספרו סמיכה לחיים (סימן ה) האריך בזה, וכתב, שכיון שמורי זקני החקרי לב הי"ו היה מרא דאתרא פה איזמיר, אף שעתה עלה לא"י, מ"מ יש לו דין גדול הדור שחייבים לנהוג כהוראתו, וכיון שנהגו בו איסור בחיי מורינו הרב ז"ל, יש לנו לילך אחר הוראת האחרון שראה דברי המתירים ואעפ"כ אסר. ע"ש.

וסוף דבר שכל איש החכם לבב אשר שומע לקול גדולי הדור, והולך לאורו של מי שגדול שיש לכל בני ספרד להעשות תורה אחת ומשפט אחד ע"פ פסקי מרן, מקיים מצות עשה

מן התורה של ועשית ככל אשר יורוך, ומצות לא תסור, וכמו שכתב החינוך הנ"ל.

וראיתי בספר אחד שיצא לחזק את מנהגי תימן, והביא בשם הר"י קפאח, שהשיב נגד מה שמבקשים מבני תימן לנהוג כדעת מרן, ואחר שהאריך בשבחים בגדולת רבינו הרמב"ם ופשיטות הוראותיו, ושהרמב"ם הוא רבם של בני תימן, כתב, ומה שמרן פסק נגד הרמב"ם במקצת מקומות, הוא רק לבני חוצה לארץ כמו שכתב הכנה"ג (אבה"ע סי' קיט הגה"ט אות מח). וכבר היה בי"ד של תימנים מכבר, קודם שעלו לארץ. עכ"ד. [מנחת אברהם ח"א סי' ל].

ודבריו תמוהים ביותר, דמה ענין נידון דידן לגדולת רבינו הרמב"ם. ואטו מרן הב"י לא היה ג"כ מופלג בדורותיו, ואם מרן ראה לחלוק על הרמב"ם, ואע"פ שבני ספרד קבלו הוראות הרמב"ם, הורה שיש מקומות שראוי לנטות מדברי הרמב"ם, כן יש לעשות גם כלפי בני תימן. ומ"ש בשם הכנה"ג, וכוונתו לומר בזה שגם מרן עצמו לא נתכוין לחלוק על הרמב"ם רק לאותם מקומות שלא קבלו הוראות הרמב"ם, ולא למקומות שקבלו הוראות הרמב"ם כמו בני תימן. זה תמוה, שגם לשיטת מרן החבי"ב שחיבור הש"ע עשאו מרן רק לבני אר"י, לפי שחיבור הש"ע מבוסס יותר על דברי הרמב"ם, ומשא"כ חיבור הב"י שעשאו לכל הארצות. הנה מבואר בזה להדיא שהגם שבני אר"י נהגו כדעת הרמב"ם, מ"מ מרן שינה את מנהגיהם, וחיבר להם ש"ע ולא אמר שנהגו כפי ספר משנה תורה, ואל"כ לשם מה חיבר את חיבורו, ועיין היטב בהקדמת מרן לחיבורו הב"י, שעיקר התכלית של חיבורו שתהיה חוקה אחת ומשפט אחד לכולם. ופשוט שהרבה הלכות גם בש"ע הם שלא כדעת הרמב"ם. וא"כ גם בני תימן עכ"פ ינהגו ע"פ הש"ע ולא ע"פ הרמב"ם. ותהיה תורה אחת לכל ישראל, ולבטל מה שנהגו עד כה או כהרמב"ם או כהר"י או כהרא"ש, וינהגו מעתה ע"פ חיבורו, וכן קיבלו גדולי הדורות כמבואר בעין יצחק ח"ג. ולא שמענו מעולם חילוק בזה בין אר"י לחו"ל, ושפסקי מרן בב"י אינם אמורים בהכרח כלפי בני אר"י, ופסקיו שבש"ע אינם אמורים בהכרח כלפי בני חו"ל.

לדון כסברתו והלכה כמותו בכל מקום. ע"ש.

וכן כתב בשו"ת פרח שושן (הו"מ כלל א סימן א) וז"ל: מצאתי בתשובה כ"י להרב הגדול גם שב גם ישיש, כמהר"ר יעקב פראג"י זצוק"ל שמעולם אנו הולכים בשיטת רבינו הגדול רבן של כל ישראל מהר"י קארו ז"ל, והסכימו לזה כל רבני מצרים. והוסיף עוד, שמצרים וסביבותיה נהגו לפסוק כדברי הרמב"ם ומרן הש"ע והרדב"ז הוא מארי דאתרא הדין. ושם (כלל א סימן ב) כתב: שבארץ ישראל וארץ מצרים יע"א וחברותיה לעולם הולכים ע"פ דעת הרמב"ם ומהר"י קארו ז"ל, ואין דנין עפ"י קים לי [משא"כ בקושטנדיא וחברותיה]. ע"כ.

וכבר כתב הרב שתילי זיתים (בהקדמה ד"ה הנה אחר): "שכבר נתפשטו דיני מרן השולחן ערוך ומנהגיו בכל הארצות, וכל הפוסקים האחרונים ז"ל אינם קוראים לו אלא בשם "מרן" להודיעך כי הוא מרא דארעא וכו'. וכ"ש בארץ הזאת ארץ תימן וכו' לא זכינו כי אם לאור מורינו ורבינו מהר"י קארו ז"ל. ואחר שהיו קדמונינו ז"ל נוהגים בכל עניניהם ע"פ חיבור הרמב"ם ז"ל, כי ספרי זולתו מהמחברים לא נמצא אצלם, ואחר כך האיר להם אור ספר הבית יוסף, אבל עדיין לא נמצאו ממנו כי אם ב' וג' ספרים בארץ, ועכשיו נתפשט הספר הקצר הזה ביד הכל, תהלה להשי"ת, ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו. הוא החיבור הקדוש הזה אשר כמוהו לא נהיה מהעולם כמוהו לא יהיה עד יבוא מורה צדק. ברוך ה' אשר לא השבית גואל עמו ישראל.

וכן העיד בנו ממלא מקומו ר' יחיא בשו"ת רביד הזהב (ס"ו כו) "בדורות הללו דקמן ודורות שקדמונו כמה שני וכמה דרי הולכים בעקבות מרן לכל אשר יאמר להם יוסף יעשו, ואע"ג דאתריה דהרמב"ם הוא, מ"מ כבר פשט המנהג לפסוק כמרן בכל מקום, וכמו שפשט המנהג במצרים ובארץ הצבי ובמערב דכולהו הני אתרוותיה דהרמב"ם, ואעפ"כ הולכים אחר פסקי מרן רבן של כל בני הגולה, כמו כן במקומותינו הולכים אחר פסקי מרן והכרעותיו. וראה באורך בספר אוצרות תימן ח"א שכן היתה דעתם של חכמי ורביני ישיבת "בית אלאוסטא", שיש ללכת הכל על פי פסקי מרן, גם נגד הוראות הרמב"ם,

ונודע מ"ש החיד"א (מחבר או"ח לח סק"א) "כבר ידוע שבארץ ישראל ומצרים ותימן קבלו את הרמב"ם לרב עליהם וכל העם הולכים לאורו ואחרי דברו לא ישנו, וכל חכמי דורו של מרן הונו אגידי בהוראות הרמב"ם מארי דאתרא, ומכללם מהריט"ץ שהוראותיו ע"פ הרוב כדעת הרמב"ם, אלא דהשתא אנן בדין קבלנו עלינו הוראות מרן וכו'". א"כ כמו שבני ארץ ישראל והגלילות שינו מנהגיהם על פי הרמב"ם וקבלו דברי מרן, הו"ה בני תימן יש להם לנהוג כן.

וגם בארץ ישראל ומצרים והגלילות שהיה הרמב"ם מרא דאתרא, הניחו את פסקי הרמב"ם וקיבלו פסקי מרן. וכמ"ש מהר"י פראג"י (סימן ס) בשם רבותיו הרב הגדול קרבן אהרן והרב הגדול אבי גזור קאסטילאס ז"ל "שמעולם אנו הולכים בשיטת רבינו הגדול רבן של כל ישראל מהר"י קארו ז"ל גם בדיני ממונות, ושלחנו לחכמי מצרים והסכימו כל רבני מצרים לדעת מורי ורבי זה"ה, ועתה שכל גלילות ישראל כבר קיבלו עליהם דברי מרן, אין לזוז מהם". ע"כ. וכ"כ מהר"י הלוי בשם אביו, בתשובתו שבשו"ת גינת ורדים (הו"מ כלל ג ס"י כט) וכן ראיתי להרב הקדוש ח"א שכתב בתשובה וז"ל: ודאי דהאידינא בכל המקומות מנהג אחד הוא, דלא נדדי מדברי מרן בשלחנו הטהור אף שהוא נגד הרמב"ם ז"ל, והוכחתי כן בראיות ברורות לא עת האסף פה. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת חקרי לב (מהדו"ב דף קעג ע"א. ודף קפח ע"ד). ע"ש.

וכ"כ ר' משה סרגוסני נכדו של מהריק"ש (בשו"ת מהרי"ף סימן כג) גבי מצרים, שא"א לומר קים לי נגד פסק מהר"י קארו, דקי"ל דפסק מהר"י קארו ז"ל קיבלוהו עליהם בכל גלילותינו, וסוגיאין דעלמא אזלא כוותיה, ואליו שומעין. ובשו"ת דרכי נועם (אבה"ע ס"י כ): "מוהר"י קארו ז"ל אשר מימיו אנו שותין והוא עמוד הוראתנו, לכל תפוצות ישראל". ושם (סימן כב): "ועליו אנו סומכין המשביר בר לכל בית ישראל". ובשו"ת גינת ורדים (אה"ע כלל ב ס"י יא): "כבר נתפשט בשל תפוצות ישראל פסקי מהר"י קארו". גם בשו"ת מטה יוסף הלוי אב"ד מצרים (ס"ה הוב"ד בשו"ת כפי אהרן דף פכ עמודה ג) כתב שמרן הוא מאריה דאתרין כיון שכבר קבלו בכל גלילותינו

ואפי' במה שהוא כבר מנהג קדום. ובראשות הישיבה עמד ר' דוד משרקי ועימו מייסד הישיבה ר' יוסף בן הרשב"א עראקי. ושלא כדעת מהרי"ץ. וכדעת ישיבת בית אלאוסטא סברו ג"כ תלמידיהם בדורות שאחריהם, ומהם: ר' יחיא משרקי, ר' יוסף ב"ר יחיא הכהן עראקי, ור' שלום בן שלמה הכהן, ור' יוסף יצחק, ור' סאלם אלקארה, ועוד. ואף דור שאחריהם: ר' אהרן ב"ר יוסף ב"ר יחיא הכהן עראקי, ר' שלום קורח, ר' יעיש כורת, ר' יחיא חמדי, ועוד. ועימם ג"כ הג"ר יחיא הכהן מח"ס חיי שלום.

וז"ל הגאון ר' שלום קרח (כתשובתו שבספר אוצרות תימן ח"א סי' ד) שאף שמנהג הקדום בתימן וכו', מ"מ לא נוכל לעזוב אשר בידינו מפי הורינו ומורינו על פי ספרינו "ולא לנטות ולא לעזוב ולטוש דברי קדוש רבן של כל בני הגולה מאור עינינו (שהאיר עינינו) בחשכינו, הוא מרן יוסף הצדיק וכו'". ושם השיב בנידונו על דברי מהרי"ץ, וכתב עוד להשיב: שהרי מהרי"ץ עצמו כתב על הרב שתילי זיתים ע"ה שהוא מרנא ורבנא ורב מובהק וראוי לנטות אחרי אפי' היפך המנהג. וכ"ש כאן שכ"ה דעת מרן רבן של כל בני הגולה, וכל אשר יאמר לכם יוסף תעשו. ע"כ.

וגם לו יצוייר שיש מנהגים שהם כבר קדומים קודם מרן, הנה לאו מילתא דפסיקתא היא, שלשון מרן בהקדמת הבית יוסף: "ואם 'בקצת' ארצות נהגו איסור 'בקצת' דברים אעפ"י שאנחנו נכריע להיפך יחזיקו במנהגם, כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר כדאיחא בפרק מקום שנהגו". ופשטות לשונו משמע דלא איירי אלא במנהג לחומרא שנהגו להחמיר נגד הכרעת מרן שהכריע להקל, שכיון שכבר קבלו דברי האוסר אין יכולים להקל, אבל לעולם בשאר מנהגים כגון שמרן הכריע לאסור והם נהגו כבר להקל, יש להם לשנות מנהגם אע"פ שהוא מנהג קדום כבר. ונחלקו בזה הפוס', ועכ"פ חזי לאצטרופי בנדו"ד, שגם אילו יצוייר שהוא מנהג קדום יש להם לשנות מנהגם, אחר שעלו לארץ ישראל אתריה דמרן, וכ"ש שדעת רבים מהפוסקים שבמנהג לקולא לא דיבר מרן בהקדמתו.

וכן העיר מרן אאמו"ר שליט"א בספר חזו"ע

שבת ד' (עמוד שצא) בנידונו שם, שגם יוצאי מרוקו שנהגו שם להקל וכו', עתה שזכו לעלות לארץ ישראל צריכים להחמיר כמנהג ארץ ישראל שנהגו כדעת מרן שהוא רבם של כל גלילות אלו ומרא דאתרא. ובפרט לפי מ"ש בשו"ת שואל ונשאל ח"ב (סי' כט), שמכיון שקבלנו הוראות מרן, אין להקל כנגדו אפילו אם יש מנהג להקל, שכן מוכח ממה שכתב מרן הבית יוסף בהקדמתו, שאם נהגו להחמיר היפך ממה שהכריע להקל ישארו במנהגם, אבל להיפך שנהגו להקל נגד הכרעתו נראה שצריכים להחמיר כפסק מרן. ע"ש. וכן כתב עוד בספרו הלכה למשה ח"ב (בכללי הוראה עמוד שסד). ע"ש. וכן כתב בשו"ת בני בנימין (סי' טו, דף כח ע"א). ע"ש. ובאמת שכן חשב לדייק הפתח הדביר חלק ג' (סימן רמח סק"י דף לא ע"א) מדברי מרן בהקדמתו הנ"ל, אך שוב הביא דברי הרב נר מצוה שכתב שגם במנהג להקל נגד פסק מרן הולכים אחר המנהג. ע"ש. ומכל מקום כתב שם הפתח הדביר (בסימן רנג סק"א דף מג ע"ג), שאף שאין לגעור במקילים היפך פסק מרן, במקום שנהגו להקל, שאפשר שכן נהגו עוד בדורות הראשונים קודם שנתפשטו הוראות מרן, מכל מקום מי שדבריו נשמעים יאמר להם בנחת שמכיון שאנו בני ספרד קבלנו הוראות מרן, אין נכון להקל נגד סברתו. ע"ש. ועל כל פנים כששינו מקומם מחו"ל לארץ ישראל, ואין דעתם לחזור לחו"ל, עליהם לנהוג כמנהג ארץ ישראל להחמיר. וכמ"ש מרן בשו"ת אבקת רוכל (סי' י"ב), שאפילו רבים הם הבאים ממקום שנהגו להקל, בטלים הם לגבי המרובים מהם שנהגו להחמיר, כיון שהמרובים מהם קדמה קביעותם במקום ההוא לפני קביעת בעלי המנהג המועטים מהם. וטעמא רבה איכא בהאי מילתא, שכיון שהתושבים קדמו קביעותם בעיר, כל הבאים לדור שם טפלים הם להם וכו'. ע"ש. ועיין עוד בספר מטה אשר (דף קלו ע"ב אות ז), ובשו"ת יביע אומר ח"ה (חאו"ח סי' לז).

וגם מהרי"ץ גופיה הכי ס"ל, וחיבר את חיבוריו הראשונים ע"פ דעת מרן, היפך מנהגים

כבר עשו מעשה בדור ההוא וכבר בדור שלפניהם. וגם זה עשה מהרי"ץ רק בזקנותו, שבזקנותו חלק על שיטת רבותיו, אבל קודם לכן הורה ונהג כשיטת רבותיו. ע"כ. ומה שסיים שם שמהרי"ץ כיון האמת יותר בזה והיה גדול מכולם, תמוה מנא לן לחדש דברים כאלו בלא כל יסוד, ולקבוע מקומם של גדולי עולם.

ילד ספרדי שאומץ על ידי אשכנזים - צריך לחזור למסורת רבותיו הספרדים

ר' בצלאל לנדוי, פרק עלייה לארץ].

הנה אין זו ראייה כלל, וערכך ערכא צריך, שבאמת דעת מרן שגם אז היו צריכים לשנות, רק שלא היו מקבלים. ועינינו רואות כמה קשה הדבר לקהלה להניח מנהגי אבותיהם, ויש שרואים בכך פגיעה בכבוד העדה והמסורת. וכבר הבאנו מ"ש בשו"ת מהר"ם אלשיך (שם) שעל האשכנזים שבאו לארץ ישראל לנהוג כמנהגי הספרדים, לפי שהרמב"ם הוא מרא דאתרא של ארץ ישראל.

גם מה שכתב שם, שכל המנהגים קדושים וספרדי ששומע ברכה על ההלל בר"ח מאשכנזי, יענה אמן, שחלילה להחשיב אותם כטועים גמורים. אינו מובן, שכיון שדעת רבינו הרמב"ם שגם כלפי האשכנזים זו ברכה לבטלה, ואילו היו שואלים את הרמב"ם היה מורה להם היום שלא לברך, א"כ הוי ליה ספק אמן, ואין לענות אמן מספק. ועוד בצירוף שאנן נקטינן שכאן בארץ הקודש אתריה דהרמב"ם ומרן גם האשכנזים שבאו לכאן היה עליהם לשנות מנהגיהם.

ובעיקר הדבר שאין לענות אמן אחר המברך מספק, הנה ז"ל הרמב"ם בתשובה (סימן קכד) "שכל מי שעונה אמן על ברכות שיש ספק בחיובן, הרי הוא עתיד ליתן את הדין". ע"כ. גם בשו"ת ר"א בן הרמב"ם (סימן פג) כתב על המנהג הפשוט ברוב ישראל, ועל פי גדולי הדורות, לברך ברכות השחר אעפ"י שלא נתחייב בהם, וכן דעת רבינו האי ורבינו סעדיה, מכל מקום אין רשות לברך אותם, ומי שיברך אותם הם ברכות לבטלה, ואין רשות לאדם לענות אמן אחריהן. ע"כ. וכבר הביא בזה הבאנו בכמה מקומות [וכ"ה בשו"ת יבי"א (בח"א או"ח סימן כט. ח"ב או"ח סימן יג. ח"ד או"ח סימן כא. יחוד"ח סימן פח.

קדומים שכבר נהגו בתימן כדעת הרמב"ם. ורק בסוף ימיו הדר ביה, וס"ל שבמנהגים קדומים יש להחזיק במנהגם הראשון עפ"ד הרמב"ם. וכן ראיתי שהעיר במבוא לשו"ת פעולת צדיק (הנפ"מ בפרק ד), שמהרי"ץ בא בזה לחלוק על שיטת רבותיו שסברו שיש לשנות אפילו מנהגים קדומים ולעשות הכל כדעת מרן, וכמו שבאמת

והראוני בבטאון אחד שכתב לחדש שכיון שכתבו הפוסקים [ראה בפת"ש יור"ד (סי' ריד סק"ב) בשם זכרון יוסף] שאין הבן חייב לנהוג במנהגים שנהג אביו זולת מה שנהג אחריו מאז שהגדיל, לפ"ז ילד ספרדי שאומץ על ידי אשכנזים, ינהג כפי מנהגי האשכנזים כיון שאין לו מחוייבות למנהגי אבותיו מולידיו, ואימו מצווה באל תיטוש תורת אימך. ובכל הגליון שם דן באיחוד מנהגים ושאין לעשות מחלוקת אלא נניח לכל אחד לנהוג כמנהגו. וכל הקהלות כולם קדושות. [נקול צופיך גליון תרמ"ג].

והאמת שדרך התורה היא לומר את הדין לאמיתו, וגם בנידון זה הדין אמת שבני ספרד לא נהגו מנהג בעלמא אחרי חיבורו של מרן, אלא קבלו את מרן עליהם לרב בקבלה גמורה, ואין זה בגדר מנהג בעלמא של אל תטוש תורת אימך, ועל כן הדין שחידש שם מעצמו שילד ספרדי שאומץ על ידי אשכנזים שגדלוהו וחנכוהו לפי מנהגי אשכנזי ישאר במנהגי אשכנזי, אינו נכון כלל לדינא וחלילה להורות כן.

ומה שכתב עוד שם, שגם בימיו של מרן בצפת היו קהלות אשכנזים, הרי שלא קבלו להיות ספרדים, ואם כן מוכח שעל פי הדין מותר לקהלה החדשה להשאר במנהגיהם, רק שמ"מ יש לעשות מאמצים כדי להיות תורה אחת, וכמו שמובא קבלה בשם הגר"א לוי"ן וצ"ל ע"פ כתבים שהיו ביד מהגר"א ותלמידיו, שהטעם שהגר"א חזר בו בדרכו לארץ, שהגיע עד קושטא ומשם חזר בחזרה, משום שבארץ ישראל צריך לנהוג כפי פסקי מרן, וכאשר נזכר הגר"א שבענין השמיטה חולק על מרן ודעתו כדעת המבי"ט, ומרן ובית דינו הטילו חרם על מי שיחמיר בזה, לכן חזר בחזרה לווילנא [ע' בזה בספרו של הגאון

ועוד]. מה שכתב בשו"ת יכין ובוועז (ח"א סימן קיח) עדות על אביו הרשב"ש וזקנו התשב"ץ, שלא היו עונים אמן אחר הקידוש של הש"ץ בליל שבת. ע"ש. ויש להוסיף, שכל זה אעפ"י שבשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' רמו), וכן בשו"ת הרשב"ש (סימן נג) כתבו לקיים המנהג. ועוד שכן

הוא דעת מריה דאתרא הריב"ש (סי' מ). (ועוד דעכ"פ לא נפקא מכלל ספק, שהרי דעת רוב הגאונים והראשונים לקיים המנהג לכתחילה). וכ"ש לשאר מקומות. ושו"ר שכן העיר בחזו"ע פסח (עמ' רלו) מדברי הרשב"ץ ח"ג הנו"ל. ומשם נלמד כל שכן לנדון דידן.

שלא להניח הסעודה לאחר זמן מה מהקידוש

וניהדר אנפין לנדון דידן, כי הנה בשירי כנה"ג (סי' רעג הגב"י אות י) כתב, כתוב בספר המפה בשם מהרי"ל, שצריך לאכול במקום קידוש לאלתר וכו', ומכאן כתבתי בתשובה, שכשחל יום טוב אחר השבת, ויש בני אדם שהם שבעים מסעודה שלישית, ואינם יכולים לאכול מיד אחר קידוש של יו"ט, ונוהגים שבבואם מבית הכנסת מקדשים, ומניחים האכילה עד לאחר שעה או שעתיים ואחר כך אוכלים. ולא יפה הם עושים, שכיון שאין דעתם לאכול לאלתר ואינם אוכלים מיד לא יצאו י"ח קידוש. ע"כ.

והנה בספר שלחן גבוה (סי' תעג ס"ק כז) כתב, בהיותי מקביל פני הרב הגדול כמהר"ר אברהם גטיניו בחוה"מ פסח, שאול שאל ממני הא דקי"ל אין קידוש אלא במקום סעודה, וכתבו הפוסקים שצריך לאכול לאלתר, מיד לאחר הקידוש, א"כ איך אנו מפסיקים בליל פסח בין הקידוש והסעודה בטיבול ראשון וההגדה וסיפור יציאת מצרים, והשבתי לו שכיון שכל אחד שותה מהכוס של הקידוש רביעית יין הרי זה נחשב במקום סעודה, וכמ"ש האחרונים והביאם הטור (בסימן רעג) שאפילו אכל דבר מועט (דהיינו כזית פת) או ששתה כוס יין שחייב עליו ברכה אחרונה יצא ידי קידוש במקום סעודה, וגומר סעודתו במקום אחר, והא כיון ששתה כוס הקידוש כולו חשיב שפיר קידוש במקום סעודה, והרה"ג הנ"ל אמר לי, שדברי הטור סימן רעג בשם הגאונים, היינו דוקא כששתה כוס אחר חוץ מן הכוס של הקידוש, וכמ"ש הלבוש שם וכו'. עכת"ד.

ומן החיד"א בספר ברכ"י (בשירי ברכה סי' רעג סק"א) הביא מ"ש מהרי"ל וואלי, שיש סמך לנוהגים כן עפ"י מהריק"ש שדוקא אם שהו כל כך כדי שיתעכל המזון לא יצאו ידי קידוש, ותכל מעליהם תלונת הרב שירי כנה"ג הנ"ל. וכתב ע"ז, ואני אומר שעדיין יש מקום ללון, שדברי מהריק"ש היינו כשדעתו לאכול מיד, לא כן אלו דאתו ממולאי בכרס מלאה, ועמדו וקדשו אדעתא למיסק אפתורא אחר שתי שעות, זוהי שקשה, ונראה דלא עבדי שפיר, שהיה להם לאחר את הקידוש עד סמוך לסעודה. ע"כ.

איברא דשפיר קאמר השלחן גבוה, שאם שתה רביעית יין של כוס הקידוש עצמו יצא ידי קידוש במקום סעודה. וכמ"ש מרן הבית יוסף (סימן רעג) וזו לשונו: כתוב בהגהות מיימוני פרק כט בשם מהר"ם, שכוס המילה שהוא ביום שבת שחרית יתננו לתינוק. ולפי דברי הגאונים שכתב רבינו בסמוך אם שותה שיעור שחייב עליו ברכה אחרונה א"צ ליתן לתינוק דשפיר דמי שישתה היין המוהל עצמו. עכ"ל. הא קמן שמרן הבין דברי הגאונים כפשוטם, שדי בשתיית כוס הקידוש עצמו. ומרן בש"ע (סי' רעג ס"ה) הביא להלכה דברי הגאונים, וכתב ע"ז הרמ"א בהגה, ולפ"ז מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס המילה בשבת בשחרית אם שותים כשיעור. ע"ש. ומוכח מדברי הרמ"א שגם הוא הבין דברי מרן אליבא דהגאונים.

והנה מ"ש שמהריק"ש מיירי שדעתו לאכול מיד, המעיין בדבריו יראה נכוחה, דס"ל שאפי' אם לא היה דעתו לאכול לאלתר, כל שלא שהה בכדי שיתעכל המזון שפיר דמי, אך מ"מ הערת החיד"א נכונה לאלו ששוהים יותר משיעור כדי עיכול, דהוי שיעור ד' מילין באכילה מועטת מיהא, כמ"ש התוס' ברכות (נג). וע"ע בט"ז (סימן קפד סק"ב), ובשאר אחרונים שם. גם בערך השלחן (סי' רעג סק"ב) העיר על החיד"א שלא עיין בדברי מהריק"ש. ע"ש. [וע' למהר"ש קמחי בספר יקהל שלמה (סימן רעג) שהוכיח מהתוס' פסחים (קג): כדברי מהרי"ל והרמ"א, ושלזה נתכוון הרב ערך השלחן סימן רעג סוף סק"ב]. ע"ש].

ואמנם הב"ח והט"ז והאליה רבה הבינו בדעת

הגאונים כדברי הלבוש, שזהו כששותים כוס אחר חוץ מהכוס של הקידוש. וכ"כ מהרש"ו בקונטרס חיים שנים ישלם, והובא בפתח הדביר (שם סק"ג). אולם באבן העזר שם הוכיח במישור כהבנת מרן והרמ"א, ע"פ קושית התוס' פסחים (ק"א:) על שיטת רשב"ם [וכ"ר הרמב"ם וראב"ה והעיטור] שיין טעון ברכה אחרונה במקומו, שא"כ אמאי איתותב רבי יוחנן שאמר אף ידי יין יצאו. [שא"צ לברך בביתו על היין שבתוך הסעודה, שכבר יצא ידי ברכת בפה"ג בקידוש של בהכ"נ] מהברייתא דתניא שינוי מקום צריך לברך, נימא דהברייתא מיירי בדברים שאינם טעונים ברכה במקומם, משא"כ יין. ולפי דברי הגאונים (הג"ל), שבשתיית רביעית יין חשוב קידוש במקום סעודה, ניחא, דהא שמואל דפליג אדרב וסבירא ליה שלא יצאו י"ח קידוש, דבעינן קידוש במקום סעודה, בעל כרחך מיירי שלא שתה שיעור רביעית, וא"כ ריו"ח דפליג אדשמואל וקאמר אף ידי יין יצאו, היינו אפי' בפחות משיעור ברכה אחרונה, וא"כ ברייתא דתניא שינוי מקום צריך לברך הויא תיובתיה, ומכאן שהרמב"ם ורשב"ם וסיעתם ס"ל כדעת הגאונים הללו ששתיית רביעית יין מכוס הקידוש חשיבא במקום סעודה. ע"ש. וכ"כ הצ"ח (פסחים ק"א:) ע"ש.

ולפ"ז יוצא שהתוספות שלא תירצו כן, סבירא להו דלא סגי שתיית רביעית יין של הקידוש לחושבה קידוש במקום סעודה. וכן משמע מהתוס' (פסחים ק. ד"ה ר' יוסי אמר), וא"ת איך יעשו קידוש בלא סעודה, והלא אין קידוש אלא במקום סעודה. ומדלא תירצו כגון ששותה רביעית מכוס הקידוש, משמע דסבירא להו דלא סגי בהכי. וכ"כ הערך השלחן סק"ו. וע"ש.

וכן הפר"ח והמטה יהודה הסכימו לדברי הש"ע שאם שתה רביעית יין מכוס הקידוש חשיב שפיר במקום סעודה. וכ"כ בשו"ת גינת ורדים או"ח (כלל ג סימן כ). ע"ש.

וכ"כ מרן החיד"א בשוירי ברכה (שם סק"ג), שאנו אין לנו אלא דברי מרן הש"ע שקיבלנו הוראותיו. וכן הסכים הרב אבן העזר. ושהראיות שהביא האליה רבה להיפך, אינן מכריעות כלל.

וכן פשט המנהג בירושלים, וכמו שכתב גאון ירושלים בספר פרי האדמה ח"א (דף לג סע"א). ע"ש. ואצטמיד חצבא של השלחן גבוה הנ"ל,

שבשתיית רביעית מכוס הקידוש בליל פסח, חשיב שפיר במקום סעודה, ויוכלו אחר כך להאריך בהגדה ובסיפור יציאת מצרים כיד ה' הטובה עליהם. אלא שעדיין יש לפקפק קצת בזה לפי מה שהסכימו הפוסקים שמספיק לשתות מכוס הקידוש כמלא לוגמיו, וכ"פ השלחן גבוה עצמו (בסימן תעב ס"ק כה). וא"כ להנהיגים כן אין זה במקום סעודה. והדרא קושיא לדוכתה.

ומ"ש הרב שלחן גבוה לתרץ עוד ע"פ שיטת רב נסים גאון שהובא במרדכי (פרק ערבי פסחים), כי מה שנהגים כיום לקדש בבית הכנסת אע"פ שאין שם אורחים, ה"ט משום שכיון שבשעת הקידוש דעתם לאכול במקום אחר הוי כקידוש במקום סעודה, ומודה שמואל בכה"ג, וכדאמר' בתלמוד ירושלמי דהאי דאמר שמואל שלא יצאו ידי קידוש שאין קידוש אלא במקום סעודה, היינו כשאין דעתו לאכול במקום אחר, אבל אם היה דעתו לאכול במקום אחר שפיר נפיק. הא קמן שאפי' היה דעתו ללכת למקום רחוק חשיב שפיר במקום סעודה, וכ"ש הכא שהש"ע לפניו, ואכילת כרפס וההגדה של פסח וסיפור יציאת מצרים לא חשיב הפסק משום שהכל הוא לצורך הסעודה והמצה שלפניו, כמו שאמרו חז"ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. ודמי למאי דקי"ל (בברכות מ). גביל לתורי לא הוי הפסק וכו'. עכ"ל.

והנה אף שבעיקר סמיכתו על דברי רב נסים גאון שסמך על הירושלמי, אין זה מוסכם להלכה, כי התוס' פסחים (ק: בד"ה ידי קידוש), וכן הרא"ש שם, הקשו על רב נסים גאון שא"כ מאי פריך ולשמואל למה לי לקדושי בביהכ"נ ומשני להוציא אורחים י"ח, ואמאי לא משני להוציא כל אלו שדעתם לסעוד בביתם, ולכן העמידו דברי ר"נ גאון והירושלמי כשהכל בבית אחד, כגון שקידש באיגרא ע"מ לאכול בארעא, אבל מבית לבית לא מהני דעתו. ע"ש. וכ"כ הטור (סי' רעג). והר"ן בפרק ע"פ כתב שהירושלמי חולק על הש"ס שלנו, ואנן כגמרא דידן נקטינן. ע"ש. וכ"כ מהר"ם חלאוה שם. וע"ע בספר העיטור (סוף הלכות סוכה, דף פז.). ובשבולי הלקט (סי' ע) ובארחות חיים (דף סג עמוד ג). ע"ש.

ברם בקושטא מצינו כמה מהראשונים דנקטי להלכה כדברי רב נסים גאון, וכמ"ש האור"ז

דעתיה, משום ששוהים הרבה, ומכל מקום שפיר חשיב קידוש במקום סעודה, ומיהו אם הפסיק בשינה בין קידוש לסעודה הוי הפסק ואינו חשוב קידוש במקום סעודה, אבל אם נמנם בלבד אין בזה חשש וכו'. וכעין מה ששינונו בפסחים (קכ:). ע"כ. וקשה, שדבריו היפך הפוסקים, ועוד שאין ראייה מליל פסח, שההגדה והלל צורך סעודה, אבל שהיה יותר משיעור עיכול הוי הפסק אף לעיכובא, וכמ"ש מהריק"ש, ולדעת הרמ"א אפי' בפחות משיעור עיכול הוי הפסק.

וכן יש להעיר על מ"ש הרה"ג ר' יצחק פלאג'י בספר יפה ללב ח"ב (סימן רעג סק"ג), שהביא מה שהתרעם הכנסת הגדולה בתשובה על העושים קידוש בליל יו"ט שחל במוצ"ש ושוהים שעה או שעתיים ואחר כך נגשים לסעודה, שלא יפה הם עושים, דבעינן שתהיה הסעודה מיד אחר הקידוש, וע"ז כתב, ולפעד"נ שאין לחוש לזה, וקידוש של ליל פסח יוכיח שאין אוכלים מיד אחר הקידוש עד אחר כעבור שעה או שעתיים, משום שמשתהים הרבה בהגדה ובסיפור יציאת מצרים וכ"ש אם הוא חכם ודורש באורך וברוחב על כל דבר ודבר, שכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח. וכאשר דמיתי כן מצאתי בשו"ת גנת ורדים (כלל ג סי' כ) שהוכיח כן. וכן הסכים הערך השלחן סק"ב. ע"כ.

הנה מה שהביא ראייה ממה ששוהים כל כך בין הקידוש לסעודה בהגדה ובסיפור יציאת מצרים, בליל פסח, ונשען על הגנת ורדים. עמו הסליחה, שאין ראייה מליל פסח, שהשהייה בהגדה ובהלל הכל הוא צורך הסעודה, וכמ"ש מר אביו הגר"ח פלאג'י בספר חיים לראש, וכאמור לעיל. ולכן דברי האשל אברהם והיפה ללב. צ"ע.

ומה שנסתייע הרב יפה ללב מהערך השלחן שהביא דברי הגנת ורדים, הנה לא שת לבו אל מה שציין הערך השלחן בסוף דבריו להתוס' פסחים (קג: ד"ה רב אשי), שכוונתו שזהו דוקא בליל פסח, משא"כ בעלמא, וכמו שפירש לנכון בספר יקהל שלמה דברי העה"ש. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סימן כו). ודו"ק.

מסקנא דדינא שדוקא בליל פסח אין צורך להסמיך הסעודה לקידוש, לפי שצריך להאריך בהגדה ובסיפור יציאת מצרים בין הקידוש לסעודה, ומצוה נמי איכא שכל המרבה

ח"ב (סי' כג) בסוף דבריו וז"ל: "ומיהו נראה בעיני הלכה למעשה, דתנאי מהני בקידוש אפי' מבית לבית ובלבד שיאכל בבית האחר, והאי דלא שני לשמואל הכי, משום דרבנותא קמ"ל, שאפי' לענין סעודה שבביה"נ ממש מתוקמא שפיר, שבאורחים תלמידי חכמים עסקינן, דשרי להו למיכל בביה"כ"נ. עכ"ל. וכ"כ ראבי"ה (פסחים סי' תקט). וכ"כ בספר הפרדס לרש"י (דף לט.). ובספר פרדס הגדול (סי' צ). וכן המאירי פסחים (קו). הסכים לדברי רבינו נסים גאון, שאם היה דעתו כן מתחלה אפי' הולך לבית רחוק שפיר דמי. ע"ש. ומכל מקום מרן בש"ע (סימן רעג) פסק כדברי התוס' והרא"ש דלא מהני אא"כ בבית אחד מאיגרא לארעא או מחדר לחדר. וכתב הרמ"א שכן עיקר. ועיין בשואל ומשיב חמישאה (סימן יז) ובשו"ת בית היוצר (חלק אורח חיים סימן ב). ע"ש.

ובאמת שהרב שלחן גבוה הנ"ל ארכבה אתרי ריכשי, ולא היה צורך להביא בזה דעת רב נסים גאון, ודי במ"ש דשאני הכא שההגדה וההלל לא הוו הפסק, כי הכל צורך הסעודה והמצוה הם, והו"ל כגביל לתורי דלא חשיב הפסק. וכן כתבו התוס' פסחים (קג: ד"ה רב אשי, הנ"ל).

וכבר נתבאר לעיל כתירוץ הזה, ובהסתמך גם על המשנ"ב (סי' רעג סק"ד) שאם היה ההפסק מחמת דברים שהם צורך הסעודה שפיר דמי, ולא חשיב הפסק. וכן בס' קצות השלחן (סי' פא בדה"ש סק"ט) הביא לו סמוכין מקידוש ליל פסח מפסיקים בינו לבין הסעודה בהגדה והלל. ע"ש. וכן העלה בשו"ת קרן לדוד (סי' נו). והרי זה כמבואר.

המורם מכל האמור כי הנה עינינו הרואות לרבנותינו האחרונים שישבו על מדוכה זו, ופשיטא להו דשאני ליל פסח שאפילו אם מאריכים מאד בהגדה ובסיפור יציאת מצרים, אכתי חשיב שפיר קידוש במקום סעודה, הואיל וההגדה וסיפור יציאת מצרים הנה הנם לצורך הסעודה, וכדק"ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה, משא"כ בשאר לילי שבת ויו"ט. אולם עתה ראיתי להגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סימן רעג) שכתב, נראה שהיסח הדעת ושהיה זמן מרובה בין הקידוש והסעודה אינו נוגד לדין קידוש במקום סעודה, וכמו שמצינו בליל פסח שאמרו חז"ל שלכך מברך על נט"י כשנוטל ידיו לסעודה משום שההגדה והלל הוו הפסק, ואסח

כג. מי שקידש בליל שבת ולפני הסעודה יצא לחוץ לדבר עם חברו ושהה עמו זמן מה, צריך לחזור ולקדש, והיינו כשיצא יציאה גמורה לעסוק בעניניו, ושלא לחזור לאלתר. אבל משום יציאה לחוד, כגון שיצא לעשות נטילת ידים לסעודה, או שהוצרך לנקביו, או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו, לא חשיבא יציאה כלל לחיבו בברכה כשיחזור. וכשהניח שם מקצת חברים וחזר למקומו אליהם, בכל ענין אינו צריך לחזור ולקדש. (כג)

השלחן (סק"ב). ובשו"ת זכור ליצחק הררי (סי' עז). וראה בשו"ת ויחי יעקב (האר"ח סי' טז) מ"ש בפירוש דברי הרמ"א בהגה. ואכמ"ל.

והנה בבן איש חי (הג"ל) כתב: אם בדעתו היה לאכול מיד ורק אירע לו אונס ונתעכב לאחר זמן, הרי זה יצא י"ח, מיהו יש חולקים ע"ז וס"ל אפילו אם היה בדעתו תחלה לאכול אחר זמן, אפילו אחר שעה ושתיים ואפילו אחר שיעור עיכול, נמי יצא בדיעבד, וכיון דקי"ל סב"ל, לכן בכל גוונא לא יחזור ויקדש. ע"כ. וכתב ע"ז בהליכות עולם ח"ג (עמ' ג): ויש להעיר ע"ז מהקידוש בליל פסח שיש הפסק גדול בין הקידוש לסעודה. וע' בספר חיים לראש (דף מא:). שכתב, שאף על פי שאין קידוש אלא במקום סעודה, וצריך לסעוד לאלתר, מכל מקום בליל התקדש חג הפסח שיש מצוה לספר בענין יציאת מצרים, וכתב לחם עוני, שעונים עליו דברים הרבה, אין כאן חשש הפסק כלל, שכל מה שעושים אחר הקידוש דהיינו אחר הכוס הראשון, ואח"כ טיבול ראשון וההגדה וההלל והכוס השני, הוא בכלל קידוש היום וזכר ליציאת מצרים, שאסור לאכול מצה ומרור עד שיעשה כסדר הזה. וא"כ אין כאן הפסק בזה. ע"ש. וע"ע בשו"ת גנת ורדים (הג"ל) שכתב, שעל כל פנים אין לו לקדש שנית משום ברכה לבטלה.

וגראה שכל שהיה בדעתו בשעת הקידוש לאכול לאלתר, אפילו שהה זמן מרובה בדיעבד א"צ לחזור ולקדש. אבל אם לא היה בדעתו לאכול לאלתר אלא לאחר זמן, אם שהה שיעור עיכול צריך לחזור ולקדש. ואם לא שהה שיעור עיכול, יש לסמוך על דברי המהריק"ש שא"צ לחזור ולקדש. [כ"ז ממרן אאמו"ר].

אחר הקידוש יצא לחוץ וחזר למקומו אם חוזר לקדש

ממקומו בינתיים צריך לקדש שנית. וכתב המשנ"ב

לספר ביציאת מצרים הרי זה משובת. ושפיר חשיב נמי קידוש במקום סעודה, שההגדה וההלל צורך סעודת הפסח הם, וכמו שאמרו חז"ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה. ומכל מקום אם יש שם ילדים רכים שאינם יכולים להשאר ערים כל כך, טוב לקצר בסיפור יציאת מצרים, עד לאחר הסעודה, וכמ"ש בספר ארחות חיים (דף פב ע"ב) בפירוש ההגדה על המעשה של ר' אליעזר ור' יהושע וכו' שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה, שזה בודאי היה אחר הסעודה, שאם קודם אכילה הרי אמרו בפסחים (קט). חוטפין מצה בלילי פסחים בשביל התינוקות שלא יישנו. ופירש רש"י שאוכלים מהר. ע"כ. וכ"כ הראב"ד בהשגות (פ"ז מהלכות מצה הלכה ג). וכ"כ הכל בו.

ובשאר לילי שבת ויו"ט יש לסעוד לאלתר אחר הקידוש, כדברי הרמ"א. וכ"פ בבן איש חי (פר' בראשית אות ד), שצריך לאכול הסעודה במקום הקידוש לאלתר, ואם לא אכל אלא לאחר זמן לא יצא י"ח. ע"ש. ומ"מ נ"ל שאם שהה בדיעבד אינו צריך לחזור ולקדש. וראה בזה בשו"ת חזון עובדיה פסח ח"א (כרך א' סי' יא, עמוד קעד).

ומה שכתבנו שאם היה בדעתו לאכול מיד ונשתהה זמן מרובה וכו', הוא ע"פ המבואר בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך א', עמוד קע). ע"ש. והוא ע"פ מ"ש הגנת ורדים (כלל מ' סימן כ') שבדיעבד אם שהה א"צ לחזור ולקדש, ואם חזר וקידש הוי ברכה לבטלה. והובא להלכה בספר מזבח אדמה. ובשערי תשובה (סק"א). ובלא"ה י"ל שהוא ע"פ המבואר ברמ"א (סי' רעג ס"ג) ובמג"א ומשנ"ב (ס"ק יג) דאם היה בדעתו לאכול מיד ואח"כ נשתהה, לא הוי הפסק. ע"ש. ומשמע שאפילו נשתהה זמן רב יותר מפרסה לא הוי הפסק. וע"ע בברכי יוסף (שירי ברכה סק"א). ובערך

(כג) כתב המגן אברהם (סימן רעג סק"ה), שאם יצא

כד. מטבח הנמצא בחצר הבית, רשאי לצאת למטבח בין הקידוש לסעודה כדי להביא דבר מה לצורך הסעודה. וכן מותר לעקור ממקומו באמצע הסעודה ולילך למטבח כדי להביא עוד מנה לאכול, וכדומה. וכן היושב בסוכה ופוסק באמצע סעודתו להביא איזה דבר מהבית, אין זה חשיב הפסק. (כד)

כשיצא ממנה בתחלה יציאה גמורה לעסוק בענייניו, ושלא לחזור לאלתר, אבל אם לא יצא מתחלה אלא לדבר עם חברו, או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו, לא חשיבא יציאה כלל לחייבו בברכה כשיחזור. וכיוצא בזה כשיצא מתוך הסעודה על דעת לחזור לאלתר אפילו לא הניח שם מקצת חברים, אינו טעון ברכה לאחר הסעודה ולא לפניו, ולקיבעיה הדר. עכ"ד.

גם הרב כף החיים (סי' כה) הביא מ"ש בתוספת שבת (סק"ח), שפירוש דברי המג"א שיצא לחוץ היינו מחדר לחדר לאכול ולא היתה דעתו מתחלה לכך, ומשמע שאם יצא לחוץ וחזר לאכול במקום הקידוש לית לן בה. וכ"כ בשו"ת נה"ג (הגב"י אות ט). וכ"ש אם יצא לחוץ כדי לעשות נטילת ידים לסעודה או לעשות צרכיו, נראה דלכ"ע ליכא למיחש, כיון שזהו לצורך סעודה. ע"כ.

וכדבריו כתב במשנ"ב (סי' יב), דבדיעבד ובפרט אם היה צריך לעשות צרכיו נראה ודאי שאין להחמיר כלל להצריכו לקדש שנית, כיון דהוי כדברים שהם צרכי סעודה. ע"כ. וכן ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר חלק יח (סימן יא), שהעלה להקל בזה כדברי האחרונים. ע"ש.

וע"ע בשו"ת זכור ליצחק הררי (סימן עז), ובשו"ת קרן לדוד (חלק אורח חיים סימן נו), ובשו"ת ובחרת בחיים (סימן פ). ע"ש. [ממרן אאמ"ר].

להביא דברי מאכל מהמטבח בין הקידוש לסעודה

היינו אם יצא ממנה יציאה לצורך ענייניו, ושלא לחזור לאלתר, דדמי לחליצת תפילין, אבל אם לא יצא מתחלה אלא כדי לדבר עם חברו, או להביא דבר לסוכה לצורך שעתו, לא חשיבא יציאה כלל לחייבו בברכה שנית. וכיוצא בזה לענין ברכת הנהנין, שאם עמד מהסעודה ע"ד לחזור לאלתר, אינו טעון ברכה לאחריו ולא לפניו, דלקיבעיה הדר, אע"פ שלא הניח שם זקן או חולה. ע"כ. וכ"כ בשו"ת יד אליהו רגולר (סוף סימן כג). ועיין

בביאה"ל (כד"ה לאלתר), דהמג"א מיירי בנשתהה, אבל משום יציאה לחוץ לחוד ואח"כ חוזר למקומו, גם הוא יסבור כמ"ש שיו"ר כנה"ג דאם מאיזה סיבה קם מדוכתיה ויצא לחוץ, ואח"כ חזר למקומו, אין צריך לחזור ולקדש מחמת שיצא לחוץ, כיון שלבסוף היתה הסעודה במקום הקידוש. ע"ש.

וכיוצא בזה כתב הערוה"ש (סוף סק"ד), דמ"ש המגן אברהם שאם יצא ממקומו בינתים צריך לחזור ולקדש, מיירי ביציאה ארוכה לשוק, אבל לא יציאה לחצר או לרחוב הסמוך. וראיתי שיש מי שלא פירש כן. ולא נהירא לי, כי מדברי השיורי כנה"ג יש ראייה לדברי. ע"כ.

ובשו"ת רבי יוסף מסלוצק (ס"ט ז) כתב, שהגאון מהר"ח מוואלוז'ין, קידש והוציא אותנו י"ח, ואחר הקידוש יצא אחד לחוץ וחזר מיד, ואושו עליו שצריך לחזור ולקדש כמ"ש המגן אברהם סק"ה, ואמר רבינו מהר"ח, שא"צ, כיון שהניח מקצת חברים שנאספו כולם לצאת י"ח קידוש, וחזר לחבריו, והו"ל כמ"ש כיוצא בזה (בסימן קעח), שבהניח מקצת חברים א"צ לחזור ולברך בשינוי מקום. ע"כ.

והוסיף בשו"ת הגר"י מסלוצק שיש לצרף מ"ש הריטב"א (סוכה מה), "מיהו כי אמרינן דמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה, היינו

(כד) כבר הזכרנו לעיל מ"ש בערוה"ש (סי' רעג סק"ד) דביציאה לחצר או לרחוב סמוך לבית, לא הוי הפסק, ואף שראיתי למי שלא פירש כן, אינו נראה לי, ודברי שיו"ר כנסת הגדולה ראייה לדברי. ע"כ. והביא דבריו בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך א', עמוד קפא), וכתב, שמדברי הגר"ז בש"ע לא משמע כן. ומ"מ נראה לי סמך לדברי הערוה"ש, מ"ש הריטב"א (סוכה מה), ומיהו כי אמרינן שמברך על הסוכה כל זמן שנכנס בה,

כה. מי שקידש ואכל, ואחר אכילתו הקיא כל מה שאכל ושתה, יחזור ויאכל לכל הפחות כזית פת או כזית מזונות, כדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה. ואם אינו יכול לאכול, או שחושש ששוב יקיא כל מה שיאכל, אין צריך לאכול. (כה)

נראה שאין להחמיר לקדש שנית, דהרי זה כדברים שהם צרכי סעודה. [משנ"ב]. וראה עוד בכף החיים (סוף אות כה). ובחזון עובדיה שבת ב' (עמוד קכח ס"ד וקלו ס"ה), ובחזון עובדיה על הלכות פסח (תשס"ג, עמוד לג). ועיין עוד בילקוט יוסף ברכות (סימן קעח).

בביאור הלכה (סי' רעג ס"ג), ובספר מקראי קודש (עמוד קלז) הסתמך על דברי ערוך השלחן להתיר לנשים ולמשמשים בסעודה להכנס למטבח להביא איזה דבר בין הקידוש לסעודה. ע"ש. ולכתחלה יזהר שלא לצאת לחוץ, אך בדיעבד ובפרט כשהיה צריך לעשות צרכיו,

אכל והקיא כל מה שאכל אם מחוייב לחזור ולאכול

שתה רביעית יין, דבזה יצא י"ח קידוש במקום סעודה, מאחר שיש גם הנאת מעיו, משא"כ היכא שהקיא מה שאכל והיה רק הנאת גרונו. ומסתבר, שלענין עונג שבת לא די בהנאת גרונו. ומכל מקום אם אינו יכול לשמוע קידוש מאחר, לא יחזור לקדש שנית, ויכול לאכול ולשתות על סמך מה שקידש. וראה בנ"ד בבית מנוחה (דף פט סע"ב), ובשו"ת תורה לשמה (סימן קכה), ובשו"ת הר צבי (חאו"ח סימן קסג), ובשו"ת אשמח בהשם ח"א. ע"ש.

וכיוצא בזה יש לדון גבי ברהמ"ז במי שאכל כזית פת, או שבע, והקיא כל מה שאכל, אם מחוייב לברך ברהמ"ז, דהנה בגמ' שם אמרו, אכל חצי זית והקיא, וחזר ואכלו, חייב. וכ"פ הרמב"ם (הג"ל), משמע דאף על גב שאין במעיו אלא חצי זית, מכל מקום חייב, דכתר הנאת גרונו אזלינן, וסוף סוף נהנה בכזית. והמהר"ם בן חביב בתוספת יוהכ"פ (יומא פא). כתב, בלע שופיץ ש"ת והקיאן ובא אחר ואכלן, הראשון משלם קרן וחומש והשני משלם לראשון דמי עצים. ע"ש. והקשה הר"ם ז"ל מההיא דמשמע דחשיב כמעוכל, ואלו בסוף פרק גיד הנשה אמרינן, אכל חצי זית וכו'. והצ"ע. ובשו"ת קול אליהו (סימן ט) הביא את דבריו, וכתב, דנראה דאישתמיט מיניה בההיא שעתא דברי התוס' במנחות (טז). שכתבו, דאף על גב דלענין טומאת אוכלין בכדי שחיפול לאור ותישרף חשוב כמעוכל, אפ"ה לענין איסורי מאכלות לא חשיב כמעוכל. וע"ש מ"ש בנ"ד, והעלה, דהיכא שאכל שיעור כזית בדיוק, והקיא שיעור כזית ממש, בהא ודאי לא יברך לאחוריו שהרי נתעכל. ע"ש. ומרן החיד"א בברכ"י (סימן

כה) הנה בספר פתח הדביר (סימן רעג סעיף א') כתב לדון באדם שקידש וסעד סעודת שבת במקום קידוש, ואחר שקם ממקומו הקיא כל מה שאכל, אי שרי ליה למיכל ברוכתא אחריתי בלי קידוש, כיון שסעד סעודה מעליא במקום הקידוש, או דיילמא כיון שהקיא, הוה ליה כקידש ולא סעד, דפסק מרן (ס"ג) שצריך לחזור ולקדש, והכא נמי דהקיא תיכף שקידש, כמאן דליתיה וצריך לקדש שנית, ודמי להא דאמרינן בחולין (קג:) אכל חצי זית והקיא, וחזר ואכלו חייב, דכתר הנאת גרונו אזלינן, והרי גרונו נהנה בכזית חלב. ופסקה הרמב"ם (פרק יד מהלכות מאכלות אסורות הלכה ג'). וא"כ גם בנ"ד הא אכל סעודה ואיכא הנאת גרונו. אלא ש"ל, דהיכא דבעי שישער במקום הקידוש, ליבעי הנאת מעיו, ולא סגי בהנאת גרונו. ומיהו, לענין קידוש במקום סעודה י"ל, דבזה סגי בהנאת גרונו. שהרי כתב המגן אברהם, שאפילו אם אוכל מיני תרגימא מחמשת המינים סגי, וא"כ הכא נמי י"ל דסגי בהנאת גרונו. וראיה לזה ממ"ש מרן הבית יוסף על דברי הטור, דלענין קידוש במקום סעודה סגי בשתה יין, שאין לומר שהתוספות והרא"ש חולקים ע"ז, שהרי כתבו דבעינן טעימת לחם לענין קידוש במקום סעודה, ש"ל דאיירי לענין סעודה, דלא מפקי י"ח אלא בפת, אבל לענין קידוש במקום סעודה אין הכי נמי דמהני בשתיית יין. ע"ש. ומבואר שיש לחלק בזה, דאיכא מידי דהגם דלסעודה לא סגי, מכל מקום לענין קידוש במקום סעודה סגי. וא"כ ה"ה לנ"ד. עכת"ד. ואף שיש לדון בדבריו, דלכאורה יש לחלק בין היכא שאכל פת הבאה בכיסנין, או

סימן רעד - דיני בציעת הפת בשבת

א. מנהג נאה הוא לקשט את שלחן השבת בפרחים ושושנים, ובמיני בשמים, לכבוד שבת. ואם מניח הבשמים על השלחן יזהר שלא יפלו חרקים על השלחן. (א)

ולאכול, אבל להאומרים דהנאת גרונו בעינן, די בזה שאכל. ועיין בזה בספר מקראי קודש (עמוד קכה). ע"ש. אלא שגם למ"ד הנאת מעיו בעינן, לכאורה כל שנשאר במעיו כדי אכילת פרס, דיו, או י"ל דבעינן שישאר כדי עיכול, דהיינו לפחות ד' מילין. ועיין באחרונים, ובשדי חמד (אסיפת דינים מער' אכילה בסופר) שהביא מה שכתבו בפתח הדביר וכתב סופר וכו'. וע"ע בשו"ת הר צבי (חאו"ח סימן קסג), ובשו"ת שנות חיים להגרש"ק (דף צח ע"ד).

ולדינא יש להורות שיאכל כזית בברכת המוציא וברהמ"ז בלבד. [בלי ברכת "על אכילת מצה"], ואין לחוש למה שאוכל אחר שאכל אפיקומן, כיון שגם את האפיקומן הקיא ופג טעם המצה מפיו. ועכ"פ ספיקא דאורייתא דהנאת מעיו עדיף. ועיין בברכ"י (או"ח סי' רי סק"ג). ובכתב סופר (או"ח סי' עא בד"ה ובתשובה), שכתב, דבשבת ויום טוב בעינן הנאת מעיו, ולהכי באכילת איסור אין עשה דוחה ל"ת משום דלא הוי בעידנא וכו'. ע"ש. ולכאורה מהתוס' בקידושין (לה). לא משמע כן, דאמאי לא תירצו דלא הוי בעידנא. ואפשר דס"ל כהנמוקי יוסף (כ"מ לב). ולא כהתוס' בגיטין (מא).

מנהג נאה הוא לקשט את שלחן השבת בפרחים ושושנים

מוהר"ח אבולעפיא (אות טז) שנדפס בסו"ס חנן אלקים (בדפוס עמוד רפד), שמנהג המתחסדים ביום השבת לקחת ג' בדי הדסים, ולעמוד בפתח ביהכ"נ, ולפעמים עומדים בשווקים גם אם המקום מטונף, ואין מקפידים על מה שאמר הכתוב כי דבר ה' בזה. וגם לא היו מקפידים אם כבר לא נשאר בו ריח, ועוברים על איסור לא תשא, ואחרי שמשמשו בהדס שלשה או ארבעה אנשים, שוב אינו מריח, וברכה שאינה צריכה הויה שבועת שוא וחייב נידוי, ואם לא נידהו השומעו בעצמו הוא בנידוי, כמ"ש הרמב"ם (שבועות פ"ב ה"ט), ולכן החרמתי מי שיעשה עוד כן, ונתבטל זה המנהג. ע"כ.

ולכן יש לזהר להכין כמות גדולה הדסים, כדי

(ח) כתב, שלדעת הפנים מאירות בח"ב (סימן כז) אם אכל שיעור ברכה אחרונה, ותיכף כשאכל וירד חדרי בטן הקיאו, פטור מברכה אחרונה לדידיה, ושוב כתב די"ל דבכה"ג גם להרא"ש ז"ל חייב. וע"ע בבן איש חי (פרשת חקת אות יג). ובשו"ת תורה לשמה הנ"ל כתב, שאם הקיא אחר שאכל, כיון דגבי ברהמ"ז כתיב ואכלת ושבעת, אף שהשיעה היא בהנאת מעיים, מכל מקום ליכא שביעה בשעת ברהמ"ז, ואיך יברך בכרס ריקנית, דלא גרע מהיכא דנתעכל המזון שלא יברך, ע"כ יברך ברהמ"ז בלי הזכרת שם ומלכות, אלא יכוין שם ומלכות במחשבה דוקא. ע"ש.

ובתשובה ממרן אממ"ר שליט"א כתב לדון במי שאכל בליל פסח מצה ומרור וכו', ואחר שבירך ברהמ"ז הקיא כל האוכל, אם חייב לאכול עוד פעם מצה ומרור, ולכאורה הדבר תלוי אי בעינן הנאת גרונו או הנאת מעיו. ועיין בחזון עובדיה ח"א (עמוד שח) מש"כ בזה, שלדעת הלבוש הנאת מעיו בעינן, ולדעת האמרי בינה, ולב ים, הנאת גרונו בעינן, ולכן צריך כזית חוץ ממה שבין החניכים, ולפ"ז אם הקיא צריך לחזור

(א) על פי מדרש שיר השירים רבה (פרק ב): מה שושנה זו מתוקנת לשבתות וימים טובים, כך ישראל מתוקנים לגאולה של מחר. והובא בספר כף החיים פלאגי (סי' לו אות ב), וכתב, ולפי זה יש להזהר להביא עם ההדס שושנים בזמן שימצא, וע"י זה אתיא זכירה, דאנו מצפים לגאולה שלימה. [והובא ג"כ ביסודי ישרון].

עוד כתב הגר"ח פ"ש שם (אות ה), אם אינו מריח, כגון שחוטמו אטום מחמת נזילה, לא יברך על ההדס, כי היא ברכה לבטלה. וידוע מה שאמרו בעלי המוסר, דמי שאינו מריח תיכף בהדס, מבלי סיבה המעכבתו, הוא סי' דנשמתו עומדת למטה, ולכן אינו מריח מיד, וזה כתבוהו למוצ"ש, ע"כ. וראה בקונטרס התקנות של

ב. יש נוהגים לקחת בידם בליל שבת שתי אגודות הדסים או שאר בשמים, ואומרים: "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו". והנוהגים כן אינם צריכים להקפיד שיהיה דוקא הדס משולש, בפרט שקשה למצוא הדס כזה בכל ערב שבת, אלא אפשר ליקח הדס אף שאינו משולש. וגם במוצאי שבת נכון להדר היכא דאפשר אחר הדס לברכת בורא עצי בשמים בהבדלה. (ב)

לרימונים שנעשין בית יד לשושנים. אלא דלא חזינן לרבנן קשישי דמחו בידייהו, ואפשר שהטעם משום שעיקר כוונתם אינו אלא ליפות ולעטר הרימונים, וכיון דלכבודן של רימונים מניחין בהם השושנים ש"ד בתר הכי לארוחי בהו ולברוכי עלייהו, דהשתא תו ליכא בזיון לרימונים. ע"כ.

והרמ"ק בסידורו תפלה למשה כתב: מפני דביקות הנפש עם הנפש העליונה ועם הרוח ועם הנשמה, מגיע לעונג הגוף עונג הנשמה הנוספת בשבת. ובהגיע הדבר עד הנשמה בהתענגה אותו סוד רוח עליון השורה על ישראל בסוד מנוחת השבת, יהנה מאותו עונג, ומתענגת מצד התחתונים ממש, ומעוררים לה עונג מלמעלה ממש. ולזה צריך לכיון בכל עונג שבת אל סוד עונג"ג ממש, שמשם כל מתיקות וכו'. ולזה אמר לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו'. ולזה ראוי לענג השבת בכל מיני בשמים כפי מסת ידו, שהשבמים יש להם רמז למעלה, כאמרו (שה"ש ד, יד) נרד וכרכם וגו'. ומגיע עניינים עד הכתר וכו', והקטורת יוכיח. וע"ע בספר מעבר יבק (חלק שפת אמת פרק יח).

יש נוהגים לקחת שתי אגודות של הדסים קודם הקידוש

אחד מישראל בא לו תוספת נפש יתירה לפחות, וצריך ג' הדסים כשרים, שיהיו כסא לג' מלאכים הבאים ללוות את הנפש ונשארים עמה, ויש לה שמחה, ובעת ההבדלה שמברך על הדס הנז' הולכת הנפש יתירה עם המלאכים ומברכת לבעל הבית, ואם אין ג' הדסים הולכים המלאכים ונשארת עצבה, ובעת ההבדלה מקללת וכו'.

וקרוב לזה כתב בספר חסד לאברהם (מעין ב נהר מט) וידוע שהנפש יתירה בבואה בער"ש באין עמה שלשה מלאכים מעולם היצירה, אחד ממחנה מיכאל שהוא כנגד מדת חסד אברהם, ואחד ממחנה גבריאל שהוא כנגד מדת גבורה

שישאר בו ריח גם לאחרוני המתפללים בביהכ"נ. וכמ"ש הגר"ח"פ שם (אות א) שמי שיש לו חתונה או שבוע הבן, יזהר להכין ב' וג' זוגי הדס, כדי שלא יברכו כולם על זוג אחד, לפי מ"ש בתקנות מוהר"ח"א, והמנהג שהיה באזמיר בזמנו לעמוד איש בפתח הקהילה הקדושה עם הדס, שיברכו היוצאים מביהכ"נ, וביטלו, כיעו"ש, הנה מקרוב חזר המנהג בזמננו שנת תק"ץ, ואני הצעיר בטלתי אותו, בכוחו הגדול של מרן מלכא מוהר"ח"א זיע"א, כדי לקיים שפיר גזרתו, דבר המלך ודתו.

גם יש להעיר, לגבי הנחת פרחים ומיני בשמים על השולחן, שהיום מצוי שיש חרקים בפרחים ונופל מהם על השולחן ויכול לבוא בתוך המאכלים, והחכם עיניו בראשו. אלא יוכל להניחם על מזנון וכדו' או על הארץ במקום מכובד.

וראה בפרי חדש (י"ד קטז סק"ז) שלכאור' יש למחות ביד קצת אנשים שנוהגין להניח בער"ש שושנים ושאר מיני פרחים, בתוך הרימונים של ס"ת, וביום שבת קדש עומדים על פתח ביהכ"נ בשעת יציאת הקהל מביהכ"נ, כדי ליתן ליחידיים להריח להשלים מאה ברכות, שזה נראה כבזיון

(ב) על פי הנאמר בגמרא (שבת לג:) בהדי פניא דמעלי שבתא חזו ההוא סבא דהוא נקיט תרי מדאני אסא, [חבילות של הדסים להריח בהם בשבת] ורהיט ביה"ש, אמרו ליה הני למה לך, אמר להו לכבוד שבת. ותיסגי לך בחד, א"ל חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. אמר ליה [רשב"ן] לבריה, חזו כמה חביבין מצות על ישראל. וכ"כ השל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה אות מא): ראוי לכל סעודה, להיות תרי מדאני אסא להריח בהם, כדאיתא בגמ' (שם). וכן ראיתי המדקדקין נוהגין כן בתרי מדאני אסא, מאחר שמוזכר בגמרא.

וכתב מרן החיד"א במדבר קדמות (מערכ' ש) שלכל

ע"כ. וזה לענין הבדלה, אך זיל בתר טעמא דה"ה לשבת עצמה.

וראה עוד בזוהר (חלק ב דף כ ע"א), רבי אבא הוה אזיל באורחא, והוה עמיה רבי יצחק, אדהו אזלי פגע באינן ורדים, נטל חד רבי אבא בידוי והוה אזיל, פגע בהו רבי יוסי, אמר ודאי שכינתא הכא, ואנא חמינא בידוי דרבי אבא למילף חכמתא סגיא, דהא ידענא דרבי אבא לא נטל האי אלא לאחזאה חכמתא. אמר רבי אבא, תיב ברי תיב, יתבו, ארח רבי אבא בהווא ורדא, אמר ודאי אין העולם מתקיים אלא על הריח, דהא חזינא דלית נפשא מתקיימא אלא על ריחא, ועל דא הדס במוצ"ש. פתח ואמר, דודי לי ואני לו הרועה בשושנים, מי גרם לי שאני לדודי ודודי לי, מפני שהוא מנהיג עולמו בשושנים, מה שושן יש בו ריח והוא אדום, מוצקין אותו והוא מתהפך ללבן, ולעולם ריחו לא זז, כך הקב"ה מנהיג עולמו בדרך זו וכו'.

ובבן איש חי (שנה ב פרשת ויצא אות י) כתב: וכתוב בספר תורה לשמה, ההדס של שבת לא יזרקנו אחר מוצ"ש שיהיה עם הזבל לאשפה, אלא יצניענו עד שיתייבש, ויניחנו בהסקת התנור של לחמי שבת. ע"כ.

ובענין ההקפות לשולחן שכתב האריז"ל, ראה מה שהביא בזה בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמשות ס"י כח), ועל מנהג אבותיו בענין הקפות בליל שבת. וע"ע בשו"ת ישמח לבב (ס"י נד), ובשו"ת ישמח לבו (ס"י יד, מא). ע"ש.

אודות הנהגים לומר זכור ושמור וכו'

אגודות של הדס בב' ידיך, ותחברם יחד בכונה הנ"ל, ותאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, ואח"כ תברך ברכת עצי בשמים ותריח. ע"כ. ויתכן שכל זה שייך כאשר מקפיד שיהיו לו ב' אגודות של הדס ומחבר אותם ע"פ הכוונות המבוארות שם, אך לא כמי שאינו מכוין או כמי שאין לו ב' אגודות, ואין צורך שיאמר זכור ושמור וכו'.

וצריך לעיין מדוע בפעם הראשונה מברך ומריח ואח"כ אומר זכור ושמור וכו', ואילו בפעם הב' שמברך ומריח אחרי ברהמ"ז אומר כן קודם הברכה. וע"ש עוד (פרי עץ חיים שער השבת פרק יז): ואח"כ בברהמ"ז, תחזור להריח באגודות

פחד יצחק, ואחד ממחנה אוריא"ל כנגד ת"ת ישראל, ולכן צריך לבקש ער"ש אחר ג' בדי "הדס כשר" הרומזים לג' אבות, והכוונה היא להיותם כסא לג' מלאכים הנזכרים הבאים ללוות את הנפש יתירה. ובליל מוצ"ש בשעת הבדלה כשמברכין על אותם ג' בדי הדס הכשרים אזי הנפש יתירה יוצאה באותה ריח ומיד אותן הג' מלאכים השורים על ההדס הולכין עמה ומלוין אותה עד מקומה, והנפש יתירה בשעת הליכתה מברכת לבעל הבית בשביל נחת רוח שקבלה וכו'. ע"כ. ומקור דבריו מצינו ג"כ בספר חמדת ימים שבת (פרק יח), וע"ש בשם מורו. וע"ע להלן.

[ובספר רזיאל איתא: חוט שמיני (של הציצית) כנגד האף והכעס והרצון. לאו: אם מריח ריח ע"ז, דכתיב לא ידבק בידך מאומה מן החרם. ועשה: להריח הדסים בשבת וכיוצא בהן. גם בשל"ה (שער האותיות את הקי"ף קדושה) כתב: מצוה להריח בהדסים בשבת. ובספר סודי רזיא (פתיחה) כתב: עשה (באף), להריח הדס וכיוצא בו].

וטעם שיש ענין דוקא בהדס, י"ל על פי מה שהביא השל"ה (מסכת שבת פרק תורה אור אות לו) בשם תולעת יעקב: והבשמים שצריך להריח בהם במוצ"ש, למצוה מן המובחר הוא הדס, לרמוז אל מקום הנשמות, שממנו יוצאים לדור עם ישראל בשבת, ואילו חוזרים וממנו קיומם, והאילן ההוא שממנה פורחות הנשמות נקרא הדס, שנאמר (זכריה א, ח), והוא עומד בין ההדסים, ועל שמו נקראת אסתר המלכה הדסה,

ומה שכתבנו שיאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, טעמו ע"פ הסוד לחבר מידת זכור במידת שמור. והוא בספר פרי עץ חיים (שער השבת פרק יז): ואחר שבאת מן השדה, הקפת השולחן וכו' אח"כ תקח בידך ב' האגודות של ההדס, ותברך עליהם, ותריח בהם, ותקיף בהם את השולחן וכו', ואחר שתריח בהם, אמור זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, ותכוין לחברם יחד. גם בשעה"כ (דרושי ערבית ליל שבת דרוש ב) איתא, אחר שתריח בהם תאמר תיכף זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו לרמוז סוד וכו'. ועוד בפע"ח שם (פרק ו) וכן בשעה"כ (דרושי קידוש ליל שבת דרוש א): ולאחר בהמ"ז תחזור לקחת ב'

עצי הבשמים אחרי שבירך עליהם לפני הקידוש, וחזרו והביאום לפניו אחר ברהמ"ז. אבל אם היו מונחים כל הזמן על השלחן לפניו, אין לחזור ולברך עליהם אחר ברהמ"ז, מכיון שלא הסיח דעתו מהם. והיודע בעצמו שהוא עתיד להריח אחר ברהמ"ז, אפי' אם הסירו הבשמים מעל השלחן וחזרו והביאום על השלחן אחר בהמ"ז, אינו רשאי לברך עליהם, אם לא הסיח דעתו מהם. ואע"פ שי"א שברהמ"ז נחשבת היסח הדעת לענין ברכת הריח, מ"מ כיון שיש חולקים, לא יהא אלא ספק וקיי"ל סב"ל. וראה בזה להלן.

אם צריך הדס משולש דוקא - או שבכל גוונא יש להעדיף הדס על מיני בשמים אחרים

לערוך כל איש ישראל כל ער"ש ג' בדי הדס לפחות, שיהיו עבות, להיות כסא לג' המלאכים הנזכרים וכו', ומי שלא זימן ג' בדי הדס כשרות מע"ש, כשבאים הג' מלאכים אינם מוצאים מקום למנוחתם, ויסעו וילכו והנפש לבדה נשארת עצובת רוח. וכשמברכים על ההדס השוטה, מלאך מסט"א מסטרא דשמאלא מתלוה עם הנפש, והנפש מקללת ח"ו לבעה"ב, על כי לא טרח בשבילה להכין לפחות ג' בדי הדס לשלשה מלאכים אשר אתה, אלו דבריו. צא ולמד כמה טובה כפולה לאיש הישראלי בהכין ב' אגודות הדס הכשר, והנפש היפה צהלה ושמחה במלאכים שלה. וכן בהפכו, אשר נמצא אתו והוא מתרשל בדבר, גורם רעה לעצמו ח"ו. ואשר לא נמצא אתו הדס הכשר לא יברך על השוטה, פן יבוא עליו קללה ולא ברכה, וכן במוצ"ש.

ושם (פרק יח) כתב, מצוה מן המובחר לחזור אחר הדס משולש, כי כן כנסת ישראל שאלה "סמכוני באשיות" הם האבות, כמ"ש בזוהר (פ' שמיני דף מ), וכן בסוף התקונין (ריש תיקון ו) בזה"ל: כל מיני בשמים אינן טבאן לברכא עליהו, ואנן דעבדין בהדס, בגין דאית ביה תלת עלין דאתקריאו ג' הדסין, רמיזין לתלת אבהן וכו'. ובליל מוצ"ש כשמברכים על הדס שוטה, מלאך מסטרא דשמאלא מתלווה עם הנפש, והנפש מקללת לבעל הבית על שלא טרח בשבילה לזמן ג' בדי הדס לשלשה המלאכים הבאים אתה. ע"ש. כי על כל אלה כל איש הירא במקומות שישנו בנמצא, יהא זריז ונזכר מער"ש להזמין לו הדס הכשר משולשת כהלכתה, לבלתי יברך

של הדס, ותאמר אחר כך זכור ושמור בדיבור א' וכו'. וצ"ע. ובכף החיים פלאג"י (סי' לו אות ו) כתב, לא יאמר ברוך מקדש השבת קודם ברכת עצי בשמים. ובלילה יאמר שמור וזכור, וביום יאמר זכור ושמור, ולפי גורי האר"י זיע"א, גם בלילה קדמא ואתיא זכרה, ויסיים בדיבור אחד נאמרו, בא"י אמ"ה בורא עצי בשמים, ותו לא.

ויש להעיר בזה שלענין מעשה, אם בירך על הבשמים קודם הסעודה, אינו רשאי לברך עליהם אחר הסעודה א"כ הסירו אותם והסיח דעתו מהם. והיינו כאשר הסירו מעל השלחן את

והנה מפורש בספר חסד לאברהם הנ"ל, שצריך לחזור בער"ש אחר ג' בדי "הדס כשר" הרומזים לג' אבות, להיות כסא לג' מלאכים הבאים ללוות את הנפש יתירה, ובראות הנפש יתירה שהג' מלאכים הנזכרים מצאו מקום לחול עליו, אז ממתנינים לה עד מוצ"ש ללוותה, ואז היא צהלה ושמחה. ובליל מוצ"ש בשעת הבדלה כשמברכין על אותם ג' בדי הדס הכשרים, הנפש יתירה יוצאה באותה ריח, ואותן הג' מלאכים הולכין עמה ומלוין אותה עד מקומה, והנפש יתירה בשעת הליכתה מברכת לבעל הבית בשביל נחת רוח שקיבלה. ומי שלא זימן הג' בדי הדס מער"ש וכו', ובליל מוצ"ש כשמברך על ההדס שוטה, אותו המלאך מסיטרא דשמאלא השורה עליו מתלווה עם הנפש, ומתנערת ממנו והולכת לה לבדה בעצבון, ומקללת לבעל הבית על שלא טרח בשבילה לזמן לה ג' בדי הדס עבות, לחול עליהם הג' מלאכים הנזכרים ללוותה. ע"כ.

וכיו"ב מצינו בספר חמדת ימים (שבת קדש פרק ד) שכתב, ומנהג טוב להולכים בתמים לתת על השלחן בע"ש ב' אגודות הדס כשר, כל אגודה מג' בדים, והמה נגד זכור ושמור, יעקב ורחל. וצריך להזהר שיהא הדס כשר כעבות האמור בתורה, שיהיו ג' עלין בגבעול א' בעיגול, שאין א' נמוך מחבירו, אבל אם הם ב' עלין בשוה בגבעול זה כנגד זה, והעלה הג' למעלה או למטה מהם, הרי זה הדס שוטה ולא יגישנו אל מזבח ה'. ומורי היה אומר כי בער"ש באים עם האדם ג' מלאכים וכו', ולפיכך יש

בהדס השוטה ויגרום רעה לעצמו ח"ו. ובמקומות דלא שכיח הדס, הנכון להריח להם בתפוחים יותר משאר דברים, כדמשמע בסוף התיקונים (שם) היא אומרת רפדוני במאי בתפוחים, ואילין אינון עצי בשמים וכו'.

אולם בכתבי האר"י ז"ל לא מצינו קפידא בזה רק לגבי מוצ"ש, והוא בספר פרי עץ חיים (שער השבת פרק כד): תקח מן הב' אגודות של הדס של ליל שבת, והזהר שיהיה בהם ג' הדסים משולשים כשרים, ויהיו קשורים באגוד אחד וכו'. ומורי ז"ל היה מריח על אגודה א' של הדס בליל שבת כנ"ל, והיה נזהר שיהיו קשורים בקשר א' כנ"ל וכו'.

גם בשעה"כ (דרושי סדר שבת דרוש א ענין ליל מוצ"ש) כתב, ובענין עצי בשמים תכוין בהם בסוד הריח הכוונה שנתבארה אצלנו בענין ריח ההדס בליל שבת עצמו. ע"ש. ואמנם מן אותם ב' אגודות הדס שיש לך מוכנים מן שבת כנודע, תזהר כאשר תקנה אותם שיהיו בתוכם ג' הדסים משולשים כשרים, ועתה בליל מוצ"ש בעת ברכת עצי בשמים, תקח שלשה הדסים הנז' בידך הם לבדם, ותריח בהם, ויהיו שלשה הדסים אלו קשורים קשר אחד ואגודה אחת וכו'. וקצת משמע מכאן שכל האזהרה היא דוקא על מוצ"ש ולא על ליל שבת. ולכן לעיל (דרושי ערבית ליל שבת דרוש ב) לא כתב אלא: תקח בידך ב' אגודות הדס וכו'. ולא הזהיר כלל שיהיו משולשים.

וגם לגבי מוצ"ש, אפשר שאינו לעיכובא שיהיו משולשים, ומ"ש בשעה"כ הוא רק לכתחילה. וראה בס' כף החיים פלאגי' (סי' לא אות מ, מא) שכתב, יחזר אחר הדס כשר. ובעיירות דאינו נמצא הדס, עושים בורדס (כלי לבשמים) של כסף, ונותנין בו תבלין כמו קלאבו (צפורן) וכדומה. אלא דבמקומות דימצא הדס בנקל, מסתמא ימצאון שם תלמידי חכמים הרבה, שהרי כתב המהרש"א (בחדושי אגודות בפרק ב דשבת), דהזהיר בהדס יעשה לו סגולה, דזוכה לבנים חכמים, כמו שהוא ברגיל בנר של שבת, יעויין שם, וא"כ מי שיש לו במקומו לקנות בנקל, ואינו לוקח, הוא נקרא פושע.

[עוד שם: והרב פחד יצחק (מערכת ה' דף ג' ע"ב), כתב

וז"ל: ראיתי במקובלים, שמבדילין גם כן באיזוב, ואחר סוכות בהדס מצוה. עכ"ל. ובאורחות צדיקים הביא הא דאזוב, שהוא טוב להניחו על השלחן בכל סעודה, ע"ש. וכפי הנראה מלשונו, דכיון דבפסח הוא ולקחתם אגודת אזוב, וגם עתה אנו עושים כן לזכרון, א"כ מהפסח עד סוכות לוקחים בכל מוצ"ש אזוב, ומסוכות עד הפסח לוקחים בכל מוצ"ש הדס, ולפי מה שכתוב דהאזוב הוא מסוגל לכשפים, הנה מה טוב מאד לליל מוצ"ש, דזמנו הוא לעשות דבר זה, על דרך אמירת י"א פסוקים. ומה נעים דהפעולה טובה, דעושה למי ששיג למי הבאר של מרים בליל מוצ"ש קודש, כמו כן איתיה בכוונת הי"א פסוקים הללו, והיו לאחדים בידך, דבר בעתו מה טוב].

וממ"ש יחזור אחר הדס כשר, מבואר שאינו לעיכובא, שאל"כ היה לו להזהיר שאם אינו כשר עדיף שיקח מין אחר לברך עליו. גם שם (אות מב) הביא מ"ש החמ"י שטוב להריח בתפוחים ואתרוגים, אם אין לו הדס. ובקיצור של"ה ועבודה ומורה דרך כתבו, שיקח הדס של הלולב עם שאר בשמים, ובדרך החיים כתב, חוץ ממוצ"ש של חג הסוכות. ע"כ. ומבואר שהשמיט דברי החמדת ימים שעושה קלקול אם יקח הדס שאינו משולש. ובספרו רוח חיים (סי' רג אות ג) כתב, שלקחת ההדסים תהיה על ידו, ואם יצא לשוק לפחות יבדקם להדסים אחת לאחת שלא יהיו יתירות ופסולות וכן אני נוהג. ע"כ. ואפשר שכ"ז בעבור מוצ"ש, ועכ"פ לא הזהיר ע"ז שעדיף העדרם אם אינם כשרים.

ולענין מעשה, נראה שא"צ להקפיד דוקא שיהיה הדס משולש כאשר קשה למצוא הדס בכל ער"ש, ויקח הדס אף שאינו משולש, וגם במוצ"ש יהדר אחר הדס, אחר שמצינו טעם גם ע"פ הפשט בהדס. כמ"ש הטור (סי' רצז) שנהגו בכל המקומות לברך על ההדס. ובב"י שם כתב, שמעתי סמך לדבר דכתיב תחת הסרפד יעלה הדס וכו', ובעלי הקבלה אומרים שיש סוד בהדס לברך עליו במוצ"ש. ובפירושי סידור התפלה לרוקח (הבדלה עמ' תקצ): מריחין בעצי הדס להשיב נפש כי הנשמה היא מריחה הכל, וגם ריח גופרית גהנם במוצ"ש שפושעי ישראל נידונין בו היה מריח, לכך מריח בעצי הדס. ואם אין הדס יקח בשמים עשבים ואומר עשבי

מז"ש) שכתב, ויש מן המדקדקים שנוהגים בשלשה ולחזור אחר משולשים כיון שמצינו שנבחרו למצות הלולב, ואם אפשר לחזור אחריהם עדיף טפי ונמצא נוטל זכות אבות בידו וכן יהיה כוונתו, ויזמין אותם מער"ש במקום מיוחד ליחדם להבדלה, והזמנה מילתא היא. וכן שמעתי מפי מקובל שראה בספר אחד ישן וקדמון מאד על ענין שלשה בדי הדס להבדלה משולשים וליחדם במקום אחד. והזהיר בזה זריז ונשכר איקרי, ומי שאי אפשר לו בהכי לא הפסיד והכל לפי הכוונה. ע"כ.

ועוד, שכבר כתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (ה"ב ס"י), ואני בעניי איני חש לסודות שלא גילה רבינו האר"י ז"ל עצמו, וגם כי הרמ"ז ז"ל גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מ"מ אני בער ולא אדע, כי מה שלא גילה האר"י רבינו הגדול ז"ל אשר למד עם אליהו זכור לטוב כאלו אמרו שלא לסמוך, עכ"ל ע"ש. והביאו בשו"ת רב פעלים (ח"א סוד ישרים ס"ה ה). [וע"ש בנידונו שהחסד לאברהם הביא דברי מקובלים אחרים חוץ מהעץ חיים וחי' שערים. וא"כ אפשר שהכא אזיל לשיטתיה ועכ"פ לענין חשש].

וראה עוד בספר עמק המלך (תקוני שבת פ"י) שכתב, יקח ב' בדי הדס, אחד נגד זכור ואחד נגד שמור, וכל בד של הדס יהיו בו ג' עלין של הדס, שאין אגודה פחותה משנים, ויכוין וכו', וצ"ל על הימנית, זו של זכור, ועל השמאלית זו של שמור. וזה למי שאפשר לו בהדס כיושבי אר"י, שההדס מצוי להם. אבל במקום שאינו מצוי, אין מחייבין אותם במצוה זו. ע"כ.

והראוני שכן העלה ג"כ בספר שיבת ציון (ח"א ס"ז) שישתדל להשיג הדס משולש לברך עליו בשבת קודש, אולם גם אינו משולש עדיף הדס על מיזן אחר של בשמים, ויש בו סוד.

בשמים, אך הדס הוא עיקר, שנמשלים בו הצדיקים כהדסים אשר במצולה, וכן הדסה היא אסתר. וטעם זה כתב בס' תשב"ץ לתלמיד מהר"ם (ס"י פו). ע"ש. וכ"כ בארחות חיים (הל' הבדלה ס"ה ה), ונהגו לקחת הדס, ונראה משום דכתיב והוא עומד בין ההדסים אשר במצולה, וכתיב תחת הסרפד יעלה הדס.

ורבינו אשר בר חיים בספר הפרדס כ"י (שער ט פ"ט אות כג עמו' קכט) הביא בשם הריטב"א (הל' ברכות פ"ד ה"ו) שכתב, שנהגו העם לברך על הדס במוצ"ש קודש, יתר משאר מיני בשמים המצויין, לפי שאין ריחו עולה לאף עד שממשמשין בו, ואפשר לברך עליו קודם שיהנה מריחו כשאר ברכת הנהנין, משא"כ בשאר מיני ריח המצויין. ע"כ. והיינו שאין לו ליהנות מהריח קודם שיברך, שאפי' שאינו מתכוין להריח, כל שנהנה מהריח צריך לברך קודם, ולכן עדיף לברך על הדס. ואמנם דעת הט"ז שאין צריך לברך אלא כשמתכוין ליהנות מהריח, א"כ כל שלא מתכוין מיקרי שמברך עובר לעשייתן קודם שנהנה, ושפיר אפשר לברך על שאר מיני בשמים ולא לכוין ליהנות מהריח עד אחר הברכה.

ובאבודרהם (עמוד קפח) כתב, שאל רבנו יהודה לרבינו אפרים למה מברכין על ההדס יותר מכל מיני בשמים וכו', והרב רבי ברוך כתב שמצוה מן המובחר לברך על ההדס. ובמוצאי שבת ניחא טפי להעדיף הדס אף שאינו משולש, משאר מיני בשמים, כיון שעל דרך הפשט כ"ז הוא רק רמז, ובכל הדס יש רמז. ובפרט שלא מצינו שום אזהרה בזה ע"פ הפשט שיהיה דוקא משולש. ומה שהזהירו בחמדת ימים ובחסד לאברהם, אפשר שאזהרות כאלו לא שייכים רק למכוונים אחרותיהם ע"פ הסוד, שאז עושים רושם, לא כן להולכים בתמים.

ואפשר שזה כוונת הרב סדר היום (סדר ערבית של

שלא לברך ברכת הריח על ההדסים שבלולב בימי חג הסוכות

גרשום ב"ר שלמה, שאל א' מחכמי הדור אם יכול להריח בהדס של לולב בהבדלה, מי אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, או דילמא כיון דעיקר מצות בשמים משום הנאה וכו',

והנה אין לברך ברכת הריח על ההדסים שבלולב בימי חג הסוכות, דאף שהוא עומד תמיד לריח, בחג הוקצה למצותו. וכמ"ש רבי דוד אבודרהם (בסדר מוצ"ש דנ"א ע"ג), וז"ל: כתב הרב ר'

איסור מוקצה לטלטל, מאחר שאין עשוי כלי כדאשכחן גבי קנים דלחם הפנים דכתיבי וכו'. אמר רבה, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי וכו'. וז"ל מרן בש"ע (סי' תרנג סעיף א'): הדס של מצוה אסור להריח בו. ע"כ. והיינו משום שעיקרו אינו אלא להריח בו, ומזה הרי הוקצה כל שבעה, כמו בעצי סוכה. ואפי' בשבת הגם דאין נוטלין בשבת, מ"מ הרי הוקצה לכל שבעה. ועיין בב"י בשם הרשב"א לענין תנאי אי מהני בהדס. ועיין בש"ע (סי' תרס"ד ס"ט), דיש מי שאומר שאסור ליהנות מן הערבה לאחר נטילתה, אם לא התנה עליה מעיקרא, דלכולא יומא אתקצאי למצותה. ע"כ. והיינו דהוי כמו נוי סוכה, דמבואר בסי' תרל"ח דצריך שיתנה קודם ביה"ש שאינו בודל מהם מליהנות בהם.

ועיין בביאור הלכה שכתב, דלפי מ"ש בבכורי יעקב (סי' תרנג), סגי כשיתנה קודם עשיית המצוה שלא יאסר ע"י עשיית המצוה, כי אינו בודל עצמו מליהנות, וה"ה לענין הדס דאסור להריח בו כל שבעה, משום דאקצייה למצותו, סגי ג"כ כשיתנה מקודם עשיית המצוה, שאינו בודל עצמו מליהנות. אמנם בעיקר הדין אי מועיל תנאי הוכיח המג"א דזה תלוי בפלוגתא, דלדעת הרשב"א והר"ן מהני תנאי גם לאותו יום, ולדעת התוס' אין מועיל בזה תנאי. עכ"ד. וע"ש בביאור הלכה לגבי ערבה.

והנה מלשון הרמ"א (סי' תרנג) שכתב, דאסור לטלטל הלולב בשבת, דהוי "כאבן" (ר"ן ס"פ לולב הגזול, והמגיד פ"ד וכל בו), משמע, שאין לטלטל לולב אף לצורך גופו או מקומו, שדינו כאבן שהוא מוקצה מחמת גופו. אולם דעת הט"ז (סי' תרנג סק"ג) להתיר לטלטל הלולב בשבת לצורך גופו או מקומו. ע"ש. אך התוספת שבת (סי' שח ס"ק כב) כתב על דברי הט"ז, ותימה על חכם כמותו שכתב כן בפשיטות, ולא שת לבו לדברי הרמ"א שכתב, דהוי כאבן, והוא מדברי הר"ן וה"ה. ומשמע דאסור לטלטלו גם לצורך גופו או מקומו, דהוי כאבן. וטעמו של דבר נראה בפשיטות, משום דהו"ל כמוקצה מחמת חסרון כיס, דמסתמא מקפידין עליו שלא להשתמש בו שום תשמיש, כדי שלא יפסל מחמת כן, וליכא לדמויי לשופר כלל. וגם הבי"י כתב כן בשם הארחות חיים, דלולב דינו כאבן. שוב ראיתי באליה רבה (סימן תרנג)

ומסתברא דאסור, דהא אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות, וה"ה לבשמים. וכן הסכימו כל המפרשים. ע"כ. וכ"כ בב"י (סי' תרנג) בשם הרשב"א, שאסור להריח בו, שהרי הוקצה למצוה כל שבעה. וכ"כ בדרכי משה בשם הכל"ב בו. וכ"כ מהר"א אזולאי בהגהותיו מספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א, וכן פסקו הט"ז והגר"א שם.

ואם התנה עליו בערב יו"ט ואמר, איני בודל ממנו כל ביה"ש מלהריח בו, מותר להריח בו, וכנ"ל. אבל אתרוג של מצוה, כיון שעיקרו עומד לאכילה, לא הקצהו אלא מהאכילה, אבל להריח בו מותר (סוכה לז:). אלא שנחלקו הפוסקים אם יברך על ריחו, שיש אומרים שכיון שאינו עומד כעת להריח בו, אלא למצותו, אין ברכת "הנותן ריח טוב בפירות" שייכת עליו, [רבינו שמחה, הובא בטור (סי' תרנג), ובמרדכי סי' תשנא]. וי"א שיכול לברך עליו ברכת הריח, [ראבי"ה סי' תרפא], לפיכך יש להמנע מלהריח בו. [מרן בש"ע סי' תרנג]. ומ"מ אם בירך על ריח של פרי אחר "הנותן ריח טוב בפירות", יכול להריח באתרוג של מצוה. ולכן אף בשבת בימי חג הסוכות, מותר לטלטל האתרוג, מפני שהוא ראוי להריח בו, ע"י שיברך על ריח של פרי אחר. [הרמ"א בהגה סי' תרנג ס"ב]. אבל אחר חג הסוכות נהגו לברך על ההדס שהיה בלולב כשיש בו ריח. וכן בשאר ימות השנה כשאין לו בשמים יברך על אתרוג ברכת הנותן ריח טוב בפירות. וכמ"ש מהר"א אזולאי בהערותיו כת"י לספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א, והובאו דבריו בכרכי יוסף (סי' רטז), ובצל הכסף (מערכת א' אות י').

ובשבת שקודם לחג סוכות, וכן בשבת חוה"מ, אין לטלטל ההדסים שבלולב, שהם מוקצים מחמת גופם, ואסור לטלטלם אפי' לצורך גופם או מקומם. כמבואר בילקוט יוסף שבת ב' (עמוד שמב). והנה במשנה סוכה (מב:): מבואר שביו"ט ראשון של חג שחל להיות בשבת, אין נוטלין בו את הלולב. והקשו בגמרא שם, אמאי, טלטול בעלמא הוא ולידחי שבת. ופירש"י, אין בו צד איסור, אלא הרי הוא כמטלטל עצים, וכיון שמן התורה במקדש כל שבעה, למה אסרוהו, ומה סייג לתורה מצאו בו. [וע"ש בתוס', דאע"ג דחזי למצוה, שייך ביה

ג. נכון להכין מערב שבת מיני בשמים, כדי לברך עליהם ברכת הריח בשבת, ולהשלים למאה ברכות בשבת. וראוי שכל אחד ימנה את הברכות שמברך בשבת, כדי שיגיע למנין מאה ברכות. ואם יודע לקרוא את ההפטרה היטב, יעלה מפטיר וירויח הברכות של ההפטרה. וכן אם עולה כשליח צבור מרויח הברכות של החזרה. ג.

בטלטול לכל. ובתוס' שם (ד"ה טלטול בעלמא הוא) כתבו, דאע"ג דחזי למצוה, שייך ביה איסור מוקצה לטלטול, מאחר שאינו עשוי כלי, כדאשכחן גבי קנים דלחם הפנים. ע"ש. אולם לדעת רש"י ביו"ט שם כלי עליו, ומותר לטלטלו לצורך גופו, דכיון שמשתמשים בלולב ביו"ט לשם מצוה, שם כלי עליו, ולא דמי לשבת שאין בלולב כל שימוש.

וכבר עמדו המפרשים ליישב מה שאין נזהרים מלטלטל את הלולב ביו"ט אחר שיצאו בו ידי חובה, דלכאור' מנהג העולם הוא היפך המבואר בתוספתא (סוף פרק לולב הגזול), רבי יוסי אומר, יו"ט הראשון של חג, כיון שיצא בו אסור. וכן בירושלמי שם אמרו, כיון שהניחו על האדן אסור לטלטלו. וכן משמע בגמרא ריש פרק לולב וערבה, אמאי טלטול בעלמא הוא וכו'. וכתבו שם התוס', דמאחר ואינו עשוי לכלי שייך בו דין מוקצה. ומבואר, שרק בעת קיום המצוה שרי לטלטלו, אבל לאחר שיצא בו ידי חובתו אסור לטלטלו. אלא שהיה מקום לדמות ד"ז למה שדנו הפוסקים בענין טלטול האיזמל של המילה אחר המילה, ראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' בדין מוקצה מחמת חסרון כיס הערה יח, שדעת הרמ"א (יו"ד ס"ו רס"ו), והרש"ל בתשובה, שמותר לטלטל האיזמל אחר המילה, שאין מוקצה לחצי שבת. אך בט"ז ובמג"א (ארו"ח ס"ו שלא) השיגו על זה, וכן הוא בט"ז יו"ד שם (ס"ו רסו סק"א). כיעור"ש. ולדברי המקילים שם לכאורה ה"ה בנ"ד. אך יש לדחות, דשאני התם דאיכא טעמא שאם לא נתיר למוהלים לטלטל את האיזמל אחר המילה, ימנעו ולא ימולו בשבת. ועייין בשו"ת דברי מרדכי (פרידבורג, ס"ה לח) שהעלה, שהנהגים כן יש להם על מה שיסמוכו, שכן היא שיטת רש"י והר"ן, והמחמיר תע"ב. עש"ב.

שהביא את דברי הט"ז בפשיטות, ותימה איך לא הרגיש בזה, כי לדעתי ברור כמו שכתבנו. ע"כ.

ועיין בתולדות שמואל ח"ג (ס"י צט אות ל') שכתב, שלפי דברי התוספ' שבת י"ל, שדוקא בשבתות שלפני חג הסוכות, וכן בשבת חוה"מ, שאז מקפיד על הלולב שלא לפוסלו ושיהיה שלם לקיום המצוה. משא"כ בשאר שבתות השנה, ששוב אין מקפיד עליו, כיון שאין שייך הטעם הנ"ל, ממילא מותר לטלטלו עכ"פ לצורך גופו ולצורך מקומו. ע"ש. ועייין בכף החיים (ס"ה שח אות נא) שהביא דברי האחרונים בד"ז, וכתב, שהסכמת האחרונים דלולב אסור לטלטל בשבת, אפי' לצורך גופו או מקומו, משום שאין עליו תורת כלי כלל. וכ"כ עוד במשנ"ב (ס"ה שח סקכ"ה) דלולב אסור לטלטלו אפי' לצורך גופו או מקומו, שאין עליו שם כלי כלל. ע"כ. וכ"כ בערך השלחן (טי"ב, ר"ס שח). וכ"ה בילקוט"י מועדים (עמוד קעב).

וכן הדין בהדס שבלולב, דכיון דאסור להריח בהדס, והוקצה למצותו, אסור לטלטלו בשבת. וכ"כ במשנ"ב (ס"ה תרנח סק"ג), דהא ההדס של מצוה הוקצה לכל שבעה ימים, ואסור להריח בו אף בשבת. ועייין בפמ"ג (ס"ה תרנח מש"ז סק"ג) שכתב, ואפשר שאפי' בשבת ויו"ט הראשון הוקצה לכל שבעה. ובספר שלמי יהודה (עמוד לג) העיר משם הגר"ש וואזנר, שהרי לפני זמן המצוה לא שייך הוקצה למצותו. ע"ש.

ואמנם ביו"ט דסוכות קיל טפי, דלאחר קיום המצוה מותר לטלטל הלולב כדי להניחו ולהצניעו במקומו, וכמו ששינונו בסוכה (מב). מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים. ובגמ', פשיטא, מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא, אימא לא תקבל, קמ"ל. ופי' רש"י, כיון דראוי לנטילת אנשים, תורת כלי עליו, ומותר

לברך מאה ברכות בכל יום - ולהקפיד גם בשבתות וימים טובים

ג) הנה כשנעמוד למנין, נראה שחסרים עשרים ברכות בשבת ויו"ט, ולכן צריך להשלים

ועיין למרן החיד"א במחזיק ברכה (ריש סי' רצ), שכתב לדייק מלשון הש"ס (מנחות מג:) רב חייה בריה דרב אויא בשבת וביו"ט טרח וממלי להו באספרמקי ומגדי, משמע שהוא דוקא היה מצויין לטובה בדבר זה, ולמדנו שלטרוח בזה הוא מדת חסידות. ע"כ.

והרב פתח הדביר (סי' רצ סק"ג) העלה שהוא חיוב גמור לטרוח בגוף וממון להשלימן, ואין זה רק ממדת חסידות בלבד, אלא שהיה טורח בפירות חשובים ומיני מגדים יקרים, ושאר חכמים היו משלימים אותן בשאר דברים שדמיהן קלים שנמכרים בזול וכו'. ע"ש.

וכן הסכים השדי חמד (מערכת ח' כלל לד) שהוא חיוב גמור לטרוח להשלים מאה ברכות בשבת ויו"ט. ע"ש.

ובספר שמח נפש (דף מז:), הביא מ"ש מרן החיד"א שמלשון הגמרא דר' חייה בריה דרב אויא טרח ומעלי להו בשבת ויו"ט במגדי ואספרמקי, מוכח שהיה טורח בגופו ובממונו להשלימן, אך כיון דחזינן שבגמרא ייחסו זאת דוקא לר' חייה הנ"ל משמע שהוא דוקא היה מצויין לטובה בזה, אלמא דלטרוח ע"ז הוי ממידת חסידות, ע"כ. ומרן אאמור"ר שליט"א כתב בהערותיו שנדפסו בראש ספר שמח נפש (הנד"מ), וז"ל: ויש לסייעו מ"ש הרמב"ן בחידושו (פסחים מ). דמהא דאמרינן התם דאמיה דרבינא מנקטא ליה בארבי, שמע מינה דשאר רבנן לא הוי זהירי בהכי, ומפקי נפשיהו בחטי דעלמא ומשום דלא מחזקינן איסורא, ע"ש. וכ"כ הרא"ש בפסקיו (פ"ב דפסחים סי' כו), ע"ש. ונראה דשאר רבנן הוו סמכי לצאת ידי חובה בשמיעת הברכות של הקוראים בספר תורה והמפטיר, וכמו שכתבו הרא"ש בפסקיו (ברכות ט:), והטור ומרן הש"ע (סי' רפד סעיף ג), שהמכוין לברכות הקוראים בספר תורה, ולברכות המפטיר ועונה אחריהם אמן, עולים לו להשלים מנין מאה ברכות, שחסר מנינם בשבת. ע"כ. והא ודאי דמאן דאפשר ליה עדיף להשלים מנין מאה ברכות בפירות ובמגדנות, ורק מי שא"א לו יוצא בשמיעת ברכות ספר תורה והפטרה. וכ"כ המג"א (סי' מו סק"ח) ושכן כתב בתשובת המבי"ט ח"א (סי' קיז) שהובא בכנסת הגדולה. ע"ש. וע"ע

בפירות ובשמים. המבואר בגמ' (מנחות מג:), רב חייה בריה דרב אויא, בשבתא וביומא טבא טרח וממלא להו באספרמקי ובמגדי. [ופירש רש"י, אספרמקי בשמים ומיני מגדים שטעונים ברכה]. וכ"ה בש"ע (סי' רצ ס"א): ירבה בפירות ומגדים ומיני ריח כדי להשלים מאה ברכות.

ובזה פירשו דורשי רשומות על הפסוק (שיר השירים ת, יב) האלף לך שלמה, שהואיל וכל ברכה שוה עשרה זהובים (חולין פז). [וע"ע בספר ארחות חיים (הל' מאה ברכות אות א' וב', דף ד ע"ד). ובספר תורת חיים בחידושו לבבא קמא (צא. ד"ה וחיבו ר"ג). ע"ש], זו היא הפסוק: האלף לך שלמה, מלך שהשלים שלו, שמשלם שכר טוב ליראיו, לאלה שמקיימים החיוב לברך מאה ברכות, שבסך הכל עולים לחשבון אלף זהובים, וביום שבת ויו"ט נאמר "ומאתים לנוטרים את פרי", שמשלימים עשרים הברכות בפירות ומגדנות, ואם לא יוכל להשלים בפירות, יש לו תקנה בשמיעת הברכות של קריאת התורה, שבעה בשחרית, ושלשה במנחה, בסך הכל עשרה אנשים, וכל אחד מברך לפניה ולאחריה, הרי עשרים ברכות. (מלבד המפטיר וברכותיו), וכמ"ש בשבולי הלקט (סי' א). וזה שאמר הכתוב, "היושבת בגנים כנסת ישראל היושבת בגנים, כרם ה' צבאות בתי כנסיות ובתי מדרשות] חברים מקשיבים לקולך השמיעני", ששומעים היטב ומכוונים לברכות קריאת התורה, ומשלימים בזה מאה ברכות. וכ"כ בשו"ת תירוש ויצהר (סי' צח אות יד) שכל ברכה שוה עשרה זהובים, ולמאה ברכות הם מאה זהובים, [וע' בספר הרוקח (סי' שכ). ע"ש], ובשבת יחסרו עשרים ברכות, כשנוסיף על ברכות של כל יום ברכות הקידוש וסעודה שלישית, ויש להשלים בפירות ומגדים, וזהו ומאתים לנוטרים את פרי, ומי שאין לו פירות, ויושב בביהכ"נ ומקשיב לברכות התורה וההפטרה, בכך משלים המנין, וזהו היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני, וכנ"ל. [בשם הגאון ר' שמואל הורוויץ, אחי ההפלא"ה]. וכתבו האחרונים, דמ"מ אין להביא לפניו מיני פירות שכולם בורא פרי העץ, ולברך על כ"א בפ"ע, באופן שמכוין להדיא שלא להוציא האחר בברכה זו, דכה"ג גורם לברכה שאינה צריכה וברכה לבטלה הוא. ואין ראייה מסי' קע"ד. ודו"ק.

ד. קיום המצוה של מאה ברכות בכל יום הוא רק על ידי מספר מאה ברכות בשלימות, ולכן מי שנאנס ואינו יכול לברך מאה ברכות, וכגון חולה וכדו', אינו חייב להשתדל לברך כמה שיותר אם יודע שבין כך ובין כך לא יגיע לבסוף למנין מאה ברכות. (ז)

ה. את חשבון המאה ברכות מונים מערב שבת ועד מוצאי שבת, בליל שבת ויומו. ואמנם אם האריך בסעודה שלישית אחר צאת הכוכבים, כל מה שמברך בסעודה ההיא מצטרף למנין מאה ברכות, אף על פי שכבר יצאה השבת. ולכן מי שהאריך בסעודה שלישית של שבת וכבר שקעה החמה, אך על פי כן הברכות שמברך בסעודה עם ברכת המזון עולות לו למנין מאה ברכות של יום שבת, שהרי הכל מתוספת שבת הוא. ואם התפלל ערבית של מוצאי שבת, אין הברכות שמברך לאחר מכן מצטרפות לחשבון מאה ברכות של יום שבת. (ח)

בפרי מגדים (סי' קכד, מש"ז סק"ד).

דסעודה שלישית די לה במיני תרגימא, ע"כ. וכ"כ עוד במחזיק ברכה (בקר"א סי' רצא). ולפ"ז נדחית הוכחתו במחזיק ברכה הנ"ל. דשאר אמוראי לא הוו טרחי להשלים ק' ברכות. ומ"מ ראיית הגדולים הנ"ל דחוקה כאשר יראה הרואה. והפשט כמ"ש במחזיק ברכה, והשלמת ק' ברכות לשאר רבנן היתה ע"י שמיעת ברכות התורה וההפטרה, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ח (סי' כג), ובח"ט (סי' צד אות כא).

ושוב ראיתי למרן החיד"א בספרו כסא דוד (דרוש כ"ב לשבת הגדול דף צו), שהביא מ"ש רבנו ירוחם שהגדולים הביאו ראייה שבסעודה שלישית די במיני תרגימא, דאמרינן במנחות (מג"ג): דרב אחא טרח וממלא להו באספרמקי ומגדי, וכתב, ולכאורה אין ראייתם מובנת, אלא י"ל לפי מה שכתבו הרמב"ן והרא"ש בפ"ב דפסחים (מ). דבכהאי גוונא ש"מ דשאר רבנן לא הוו זהירי בהכי, א"כ יל"ד דהיכי שאר רבנן הוו משלמי ק' ברכות, אלא ודאי דשאר רבנן היו עושים סעודה שלישית בפת, והיו קרובים למנין ק' ברכות, ורק רב אחא שהיה עושה אותה במיני תרגימא, בצרו להו ברכות טובא, ומשום הכי הוה טרח וממלאם במגדים ופירות. ומכאן

(ד) כן כתב בקונטרס מצות מאה ברכות (טוקר, עמוד לה) בשם הגר"ז מבריסק, שקיום המצוה הוא רק ע"י מספר מאה ברכות בשלימות, ולכן מי שנאנס ולא יכול לברך מאה ברכות, לא חייב להשתדל לברך כמה שיותר אם יודע שבין כך ובין כך לא יגיע לבסוף למנין מאה ברכות.

חשבון מאה ברכות בכל יום מונים מערב עד ערב - והדין בסעודה שלישית הנמשכת בלילה

ה. הגה את חשבון המאה ברכות מונים מערב ועד ערב, בליל שבת ויומו. ואמנם הגאון האדר"ת בספר עובר אורח (שבסוף ספר ארחות חיים ספינקא, סי' מו), נסתפק בזה, וכתב, שמצא בזה סתירה בדברי הראשונים. והובא בפסקי תשובה (סי' טז). ועיין בסדר רב עמרם (סי' ג), ובספר היראים (סי' ע), ובשבולי הלקט (סי' א), ובריש סידור רש"י, ובדברי הרמב"ם (פ"ז מהלכות תפלה). ובספר העתים לר"י אברצלוני (סי' קצה), ובחקרי לב (חאו"ח סי' נד), ובפתח הדביר ח"ג (סי' רצ אות ב). ע"ש.

לי שאם האריך בסעודה שלישית כל מה שמברך בסעודה ההיא מצטרף למנין מאה ברכות, אע"פ שכבר יצא השבת, כיון דקי"ל שתוספת שבת מן הדין. אא"כ התפלל ערבית של מוצ"ש. וכן העלה בשו"ת שבט הלוי חלק ה' (סי' כג). ע"ש. וראיתי בשו"ת תורת חיים סופר (סי' מו סק"ד ד"ה ולולא), שכתב, שמנין מאה ברכות אינו מערב עד ערב שבכל יום כמו שחשבו הפוסקים, אלא מבוקר עד בוקר, ושכן מוכח מדברי הרב הלבוש. והגם שבכל הדברים היום הולך אחר הלילה שלפניו, דבר זה דימו אותו לקדשים

ובספר הליכות עולם ח"א (עמוד נט) כתב: ונראה

1. מי שאינו יכול לברך מאה ברכות בשבת, יכוין לכל הפחות לברכות של קריאת התורה, ובהפטרה, ויענה אמן ובכך ישלים מאה ברכות בשבת. (1)

החכמה ח"ד (סי' קנה), ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' קכט), ע"ש.

ולכן ראוי שכל אחד ימנה את הברכות שמברך בשבת, כדי שיגיע למנין מאה ברכות. ואם יודע לקרוא את ההפטרה היטב, יעלה מפטיר וירויח הברכות של ההפטרה. וכן אם עולה כשליח צבור מרויח הברכות של החזרה. ולכן מי שהאריך בסעודה שלישית של שבת וכבר שקעה החמה, אך על פי כן הברכות שמברך בסעודה עם ברכת המזון עולות לו למנין מאה ברכות של יום שבת, שהרי הכל מתוספת שבת הוא. ומ"מ אם התפלל ערבית של מוצ"ש, נראה דלמעשה אין הברכות שמברך לאחר מכן מצטרפות לחשבון מאה ברכות של יום שבת.

לכוין לברכות של קריאת התורה להשלים מאה ברכות

עדן, שנאמר (ישעיה כו, ב) פתחו שערי יובא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן. וכן מה שאמרו (שבת קי"ט), כל העונה אמן יהא שמייה רבה בכל כחו קורעין לו וכו', היינו כשעונה אמן אחר ברכת חבירו על המצות ויוצא בברכת חבירו, אבל בברכה שכבר יצא ידי חובתה לא בעי כל כחו. וכן מה שאמרו גדול העונה אמן יותר מן המברך, הוא דוקא כשהמברך מכוין להוציאו י"ח והוא עונה לצאת, דומיא דמברך שהוא מברך ברכה שהוא חייב.

והרמב"ם (בפ"א מהל' ברכות) כתב, וכל העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך, והוא שיהיה המברך חייב באותה ברכה. משמע דהא דאמרי' הרי הוא כמברך או יותר מן המברך הוא כשהוא עונה על ברכה שחייב בה ויוצא י"ח, ועל כן צריך שיהיה המברך חייב באותה ברכה. אבל אם אינו חייב באותה ברכה אין השומע כמברך. ולפי זה מה שעניית אמינים אלו משלמת חיוב מאה ברכות, אין תשלום מאה ברכות אלא בברכה עצמה או בעניית אמן על ברכה שחייב בה, ושומעה מפי שחייב בה, שהרי אמרו בהשלמת ק' ברכות בשבת ויו"ט דממלי להו במיני אספרמקי, ולא אמרו שיענה אמן אחר מי שמברך ברכה שכבר יצא ידי חובתה, ושישכים בשבת וישמע

שהלילה הולך אחר היום שעבר, כמו ברכות השחר וברכות התורה, שפוטרים אותו מבוקר ועד בוקר, וא"כ יש למצוא בנקל מאה ברכות גם בשבת ויו"ט, שהרי ערבית של מוצ"ש י"ט ברכות, וכן ברכות ההבדלה וסעודה רביעית, כולהו חזו לאצטרופי למנין מאה ברכות. אולם מסתמות דברי הפוסקים לא משמע כן, כמ"ש הרב עצמו, וכן מבואר להדיא בספר העתים (עמוד רפ"ו סי' קצה). ובשבולי הלקט (סי' א). ובארחות חיים (דף ד ע"ד). וכ"כ הגר"ח פלאג"י בספר כף החיים (סי' לו אות סב). ע"ש. [וכן משמע מדברי מרן הבי"י, והמג"א בסי' מו]. ולכן צריך להשתדל להשלים המנין בשבת עצמה. וראה עוד בשו"ת יביע אומר חלק ח' (תאריך סי' כג אות כד), ובשו"ת בצל

(1) הנה הרא"ש (פ"ט דברכות סי' כד) כתב, ובשבתות וימים טובים וכו' וגם יכוין לברכת הקורא בתורה והמפטיר, ויענה אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות. והובא בב"י (סי' מו). וכ"כ בהגמ"י (פ"ז מהלכות תפלה) דברכות שמברכין הקוראים וכו' מהני למאה ברכות בכל יום. וכ"פ מרן בש"ע (סי' רפ"ו ס"א): "צריך לכוין לברכות הקוראים בתורה, ולברכות המפטיר, ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מנין מאה ברכות שחיסר מנינן בשבת". ולכאורה למה תפסו דוקא עניית אמן אחר קריאת התורה ומפטיר, למה לא אמרו שיצא ידי חובה בשמיעת הברכות על מיני מגדנות וכדומה. וע"כ דדוקא בקריאת התורה שהצבור חייב בה מדין חובת צבור, כפי תקנת משה רבינו ע"ה, בזה יוצאים י"ח בשמיעת הברכות. וכן בהפטרה. אבל בשאר מילי לא שייך שיצאו ידי חובת מאה ברכות בשמיעת הברכה בלבד.

שוב ראיתי שכווצא בזה כתב בשו"ת המבי"ט חלק א (סי' קי"ז), וזה תורף דבריו: מה שהצבור שומע ברכות השחר ועונים אמן, אם יוצאים בזה ידי חובת מאה ברכות בכל יום. וכתב, ונראה לי שכיון שהם פטורים מן הדבר אין ראוי להם לעשות כן, דמה שאמרו (שבת קי"ט): כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן

ז. בשבת שחסרים כמה ברכות כדי להשלים מאה ברכות, יברך ברכת הריח, ואם יכול יביא עצי בשמים [צפורן, או ריחן תימני המצוי בארץ] ועשבי בשמים [נענע] ולימון או אתרוג עם ריח טוב, כדי לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות. ויברך קודם הקידוש, וכן אחר ברכת המזון, ולמחרת בבוקר קודם הקידוש ואחר ברכת המזון, וכן בצהריים, באופן שעושה היסח הדעת, ובכך משלים המנין למאה ברכות בשבת. וכן יעשה בימים שאדם מתענה, או

כעונה. דאל"כ למה רק העולה לס"ת מברך, הרי כל הצבור שומע כמו העולה, ואי נימא דיש בזה שומע כעונה כולם היו צריכים לברך, או לכל הפחות היה המברך צריך לכוין עבור כל הצבור, ושלא יענו ברוך הוא וברוך שמו, ככל ברכה שיוצאים בה י"ח, וגם שלא יעשו הפסק בין הברכה לתחלת הקריאה, ואזהרות אלה לא שמענו, ומזה שאין דין שומע כעונה בקריאת ס"ת, ולכן רק העולה לס"ת הוא זה שמברך משום כבוד צבור. מ"מ יתכן שהמכוין לצאת י"ח מאה ברכות איה"נ צריך שיכוין בשמיעת הברכה.

אלא דצ"ע דמאן יימר לן דהמברך מכוין עליו, ושמא, כל המברך ע"ד כן מברך, להוציא י"ח הצבור בברכות קריאה"ת, שהיא חובת צבור.

ועיין בספר חיים למהר"ח פלאגי (סי' ד' אות א') שכתב בשם ספר חמדת ימים, דהמברך

ברכות התורה בלחש, הווי ברכותיו ברכה לבטלה. ע"ש. והיינו שהרי כל מה שמברך ברכות התורה הוא משום חובת צבור, ואם הצבור אינו שומע הברכה הויא ברכה לבטלה. והיוצא מזה דדוקא בשומע ברכות של קריאת התורה מהני במקום מאה ברכות בכל יום, אבל השומע ברכת הנהנין מחבירו, אף שענה אמן לא ייחשב לו כהשלמה לחיוב מאה ברכות. [ושמא י"ל דכל ענין חיוב מאה ברכות הוא להמליך את הקב"ה מאה פעם ביום, ולכן מהני מה ששומע ברכות קריאת התורה הנאמרים בצבור, ועונה אמן, דמהני להמלכת שמו יתבין]. ועדיין יש לעיין בזה.

ועיין במג"א (סק"ח) שהאריך בד"ז, וכתב, דמ"ש מרן דיוצא י"ח בברכות המפטיר וכו', היינו למי שאין לו פירות. תדע, דאטו רבי חייא בריה דרב אויא דממלי להו באספרמקי ומגדי, לא היה בחבר עיר מקום שקוראים בתורה ומפטיר, אלא כדאמרן. וגם צריך שיכוין וישמע כמו שנתבאר בסי' רפד, דהא דמי למי שמחוייב

ברכה שמברך כל א' וא' ויענה אמן. וכתבו קצת מן המפרשים ג"כ דברכות שמברכים הקוראים בתורה וברכות המפטיר עולים לשומעיהם לחשבון. והיינו משום דתקנת מרע"ה היא לקרות בתורה בצבור, וכל הצבור חייבים בזה ובהפטרותיה ג"כ, ובברכה שמברך העולה לקרות בתורה והמפטיר יוצאים כל הצבור ידי חובתן בתקנות אלו, והווי ליה כאילו כל א' בירך ולכן עולים לחשבון. אבל עניית אמנים אלו של ברכות שאינן יוצא בהן י"ח אותה ברכה, אינם עולים לחשבון. עכת"ד.

ועיין במעדני יו"ט שם (סק"ב) שכתב, דנראה דלכוין לברכת השליח צבור בחזרת התפלה אינו מועיל לו להשלמת מנין הברכות, ונראה לי טעמא כיון שהוא בעצמו התפלל. ע"כ. ומבואר גם כן מדבריו דבעינן שיהיה שומע כעונה כדי שייחשב לו למאה ברכות.

אלא שיש לעיין מדברי הבי"י שם שכתב, ולי נראה דאפי' אם אומרים אותה בלחש, כיון שהשומעים יודעים איזו ברכה הוא מברך, ומכוונים בה לצאת ידי חובתם ועונים אחריהם אמן, יוצאים, דאמרינן בפרק החליל (סוכה נא): דבביהכ"נ של אלכסנדריה היו מניפין בסודרין להודיע שהשליח צבור סיים הברכה, ויענו אמן. אלמא שהיו עונים אמן אע"פ שלא שמעו הברכה, דכיון שידעו איזו ברכה סיים, די בכך, דאע"פ שלא שמע הברכה נפיק ידי חובת אותה ברכה בכך. ע"כ. ולכאורה אין דין שומע כעונה אא"כ שומע את כל הברכה מתחלה ועד סוף. וא"כ איך יצא ידי חובת מאה ברכות בכל יום כאשר לא שמע את כל הברכה מפי המברך.

ואמנם אע"פ שבפשטות אין דין שומע כעונה בקריאת"ת אחר שהיא חובת צבור ולא חובת יחיד (ראה רמב"ן מגילה ה.), ורק בקריאת פרשת זכור שהיא חובת יחיד יש דין שומע

ביום הכפורים, שיברך על ההדסים בליל יום הכיפורים, וביומו, ואחר מגוחת צהרים, כדי להשלים מאה ברכות בכל יום. ואפשר לברך בורא מיני בשמים על בושם המיוצר בזמנינו מחומר סינטטי שאין בעצמותו ריח טוב. ז)

בברכה, דצריך שישמע, כמו שיתבאר בסי' קכד. ע"ש. ודלא כמ"ש בכ"י כאן. ואחר כך מצאתי בכנה"ג שכתב בשם הר"ם מטיראני (ח"א סי' קז, קפ) שאין יוצא בשמיעת הברכות אלא מי שאין לו פירות. ומיהו ביוהכ"פ מוטב לצאת בעניית אמן מלהריח. ע"ש. וע"ע בדברי חמודות שם. [אלא שלדינא נקטינן דביוהכ"פ שרי להריח ולברך ברכת הריח על בשמים].

לברך על הדסים בליל שבת אחר ברכת המזון, ולברך על בשמים ביוהכ"פ

יברך כיון שלא התייאש מלהריח, אפי' אם סילק אגודות ההדסים והוציאם מלפניו. וע' בתוס' ברכות (יא:) שכתבו, וא"ת מאי שנא תלמוד תורה מסוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה, וי"ל שאני תורה דלא מייאש ואינו מסיח דעתו ממנה, אבל אכילה בסוכה יש לה שעה קבועה. ע"ש. ואף כאן שעל פי הקבלה ראוי לחזור ולברך על הריח אחר ברהמ"ז, ולא מייאש מינה, א"צ לברך. דאכתי לא הוי היסח הדעת כל כך. וכ"ש לפמ"ש הפמ"ג (במש"ז ר"ס ריז) שאם היו בשמים על השלחן ונטלם ובירך עליהם והריח, וחזר והניחם, כל זמן שלא הסיח דעתו מהם אינו מברך, ואם יצא לחוץ לכאורה כיון דהוי שינוי רשות מברך. אך עדיין צ"ע, די"ל שאף ביצא לחוץ א"צ לחזור ולברך. ע"ש. וע' במשנ"ב (שם ס"ק ו) שפסק, שאף ביצא לחוץ א"צ לחזור ולברך אם היה דעתו להריח בהם בכל שעה. ע"ש. ומעתה אף כאן לו יהיה אלא ספק, הא קיי"ל סב"ל. דהא אף בשבת יש להזהר בברכה לבטלה, כמ"ש בשו"ת רועי ישראל (סי' ו) לחלוק בזה ע"ד מהר"ם גלאנטי. וע"ע בברכ"י (סי' מו סק"ו), ובשו"ת יחיה דעת ח"ו (סי' כו). ושב ואל תעשה עדיף.

ומנהג מרן אאמו"ר שליט"א שקודם הסעודה בליל שבת [או בליל יוהכ"פ אחר תפלת ערבית] הוא מברך הנותן ריח טוב בפירות על לימון, [ומגרדו קצת באצבעו כדי שיתן ריח], וכן מברך על עצי בשמים, ועל עשבי בשמים, ולאחר הסעודה בליל שבת יושב ולומד. ולאחר הלימוד שוב מברך שלש ברכות כנ"ל, שהרי עשה היסח דעת גדול. וכן נוהג בשבת בבוקר שמברך על הלימון ועל הבשמים קודם שחרית, ואחר התפלה, וכן בצהריים קודם תפלת מנחה.

ז) בעיקר נידון זה היכא שמתענה, או ביוהכ"פ, כיצד ינהג לגבי חיוב מאה ברכות, ראה במג"א (סק"ח), ובשו"ת זכור ליצחק (סי' ו), ובשו"ת יד מאיר (סי' לז). ע"ש. ומנהג מרן אאמו"ר שליט"א לעלות למפטיר ביוהכ"פ בשחרית ובמנחה, כדי להשלים מאה ברכות. ועיין בבן איש חי (שנה ב' פרשת וירא אות כא) שכתב, אחר ברהמ"ז תחזור ליקח שתי אגודות ההדס בשתי ידיך, ותחברם יחד, ותאמר זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, ואח"כ תברך ותריח וכו' בדברי רבינו האר"י בשעה"כ. ונראה שאחר הקידוש יש להסיר ההדס לאתר שבירך עליו, ולהצניעו במקום אחר, כדי שיוכל להביאו ולברך עליו שנית אחר בהמ"ז. ולא ישאירו לפניו. ואע"פ שבהמ"ז חשיב סילוק, הרי יש מחלוקת בזה. ע"כ.

ומקור דבריו ממ"ש בספרו שו"ת רב פעלים (ח"ב א"ח סי' לא) הגם שברכת המזון חשיב סילוק, היינו לענין מאכל ומשתה, אבל לענין ברכת הריח, לא נגע ולא פגע, על כן אם ההדס עודנו לפניו לא יחזור לברך עליו אחר בהמ"ז, ומ"ש בשעה"כ (דף עב ג') שאחר בהמ"ז יחזור לקחת שתי אגודות של הדס ויברך עצי בשמים ויריח, נראה פשוט דמייירי שהסירו אגודות ההדס והניחום במקום הראוי להם כדי שלא יתייבשו, ועתה אחר בהמ"ז חזרו והביאום, ולכן מברך עליהן שנית ברכת הריח. אבל לא איירי היכא שנשארו אגודות ההדס לפניו על השלחן אחר שבירך עליהם קודם קדוש, וזה פשוט. ע"כ. וכתב ע"ז בהליכות עולם ח"ג (עמוד צב) בזה"ל: ולכאורה היה נראה לומר שמכיון שברהמ"ז לא חשיב סילוק לגבי ברכת הריח, והוא יודע בעצמו שהוא עתיד להריח אחר ברהמ"ז, יותר טוב שלא

המנהג פשוט לברך "הנותן ריח טוב בפירות" על לימון

על הקליפה לבדה, ואע"פ שהאחרונים כתבו לברך על הלימון הנותן ריח טוב בפירות, לע"ד נכון להחמיר ולברך בורא מיני בשמים. ע"כ. [וכיו"ב כתב בקצות השלחן בבדי השלחן (סי' סב אות ט), לברך על ריח הלימון בורא מיני בשמים]. אך מה כוחו גדול לחלוק מדנפשיה על כל האחרונים הנ"ל, הרב גנת ורדים, המהריק"ש. שו"ת צל הכסף, הרב פרי האדמה, פקודת אלעזר, שמח נפש, מהר"י כולי בס' מעם לועז, חסד לאלפים, זכרונות אליהו, הרב המגיה בשו"ת מעט מים.

ומה שטען המחבר הנ"ל דכיון שהריח בא מהקליפה בלבד, ולא מגוף הפרי, א"כ אין לברך ע"ז הנותן ריח טוב בפירות, ונסתייע מ"ש החיד"א שאין לברך על הקליפה לבדה הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש. הנה אמת נכון הדבר שכן כתב במחזיק ברכה (סי' רטו סק"ד). והביא מספר בני חיי שכתב בשם הגר"ח אלפנדארי הזקן, דמסתברא שעל חצי פרי מברכין הנותן ריח טוב בפירות, אבל לא על קליפת הפרי וכו', וסיים, ולכן נראה שאין לברך הנותן ריח טוב בפירות על קליפות, אלא יברך בורא מיני בשמים. וכ"כ עוד מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כד ב"ה אמנם), דמסתברא שעל קליפת הפרי אין לברך הנותן ריח טוב "בפירות", כי הוא דבר זר, שהקליפה אינה פרי וכו'. ע"ש. וע' בספר צל הכסף ח"ב (מע' ק אות א). וכן עיקר כמ"ש מרן החיד"א הנ"ל. אמנם כל זה בקליפה לבדה, אבל בפרי הלימון, אף שעיקר הריח בקליפה, מ"מ יכול לברך הנותן ריח טוב בפירות, שהקליפה נגזרת אחר הפרי שאוחז בידו, ואשכחן בכרכות (לו'): שדין הקליפה דהוי שומר לפרי דינה כפרי. וע"ש בתוד"ה קליפי, וברי"ף (כה:): וברמב"ם (פ"ח מהלכות ברכות ה"ו). ובב"י או"ח (סי' רב ס"ו), ובמתני' דעוקצין (פ"א מ"א), ובשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' יט). ודו"ק. ובאמת שקשה לדחות כל האחרונים הנ"ל, ולחדש מסברא מדעתנו, כשאינה סברא כלל.

גם מרן אאמו"ר שליט"א תמה על המחבר הנ"ל בזה"ל: ומה שכתב בברכת ה' [ח"ג עמוד תקטו:]. וכו', הנה תימה עליו שהריח עזו לצאת נגד דעת האחרונים וגם המנהג לברך על הלימון הנותן ריח טוב בפירות. וכן אני נוהג בכל שבת לברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, להשלים מאה

והנה כבר פשט המנהג שמברכים ברכת הריח על לימון, הנותן ריח טוב בפירות, כמו שפסק הרב גנת ורדים (כלל א סי' מב), שצריך לברך על לימונים הנותן ריח טוב בפירות, ושכן מוכח מדברי מהריק"ש. ולמד כן מ"ש המג"א (סי' רטו סק"ד), שאפי' אין הפרי ראוי לאכילה בעצמו, אלא רק ע"י תערובת, מברך עליו הנותן ריח טוב בפירות, ולמדנו מזה שעל הלימון המריח בו מברך הנותן ריח טוב בפירות. ע"כ. וכן הובא לדינא בשו"ת צל הכסף ח"ב (מערכת ל אות א). וכ"כ בפרי האדמה ח"א (דף כט), שעל קליפת פרי הלימון שיש בה ריח טוב מברך הנותן ריח טוב בפירות, ואף שבפרי עצמו אין בו שום ריח. וכן כתבו בספר פקודת אלעזר (סי' רטו), ובספר שמח נפש (אות ל). ומרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' כד) כתב בשם המהר"ח א, דמסתברא שיש לברך הנותן ריח טוב בפירות אף על חצי פרי. ע"ש. וכ"כ מהר"י כולי בספר מעם לועז (פר' תולדות אות פא), שאף על חצי לימון מברך ברכת הריח. ע"ש. וכ"כ בחסד לאלפים (סי' רד אות ב בהג"ה) שהמנהג לברך על לימון הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש.

גם הרה"ג ר' אליהו מני בזכרונות אליהו (עמוד ז) העיר שמנהג פשוט לברך על הלימון הנותן ריח טוב בפירות. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ט (סי' צא דף קסח ע"ב אות ג). ע"ש.

ובשו"ת מעט מים בקונטרס שארית הפלטה (סי' ז) כתב, על קפה כתוש, כיון שאינו מיוחד להריח בו, אין להריח בו, ואם יריח בו לא יברך. וכתב הרב המגיה, לפ"ז היה נראה שאין לברך הנותן ריח טוב בפירות על לימון, אף שיש לו ריח, אולם עינינו הרואות שמברכים עליו הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש.

והעיקר כמנהג העולם, וכמו שמעידים כל האחרונים הנ"ל שמברכים על הלימון הנותן ריח טוב בפירות.

ואמנם מחבר אחד כתב לחלוק בדין זה, וחידש שהואיל ואין הריח טוב יוצא אלא מקליפת הלימון בלבד, אפי' הקליפה מחוברת עם הפרי אין לברך עליה הנותן ריח טוב בפירות, אלא רק בורא מיני בשמים, כמ"ש מרן החיד"א בדין המברך

ספק ברכות, כמ"ש החזון איש (סי' לה סק"א). אך בשו"ת יביע אומר ח"ט (ארי"ה סי' קח אות קז) העיר ע"ז, דלא דק, שאע"פ שאנו קונים הלימונים "לאכילה", כיון שבע"ש מניחים אותם במקום מיוחד להריח בהם, שפיר מברכים עליהם הנותן ריח טוב בפירות, כשלוקחים אותם בידינו להריח בהם, כדאמרינן (ברכות מג:): האי מאן דמורח באתרוגא או בחבושא מברך הנותן ריח טוב בפירות, אע"פ שמסתמא קונים אותם לאכילה. וא"צ לקנותם לשם להריח בהם, כדמשמע מהאור לציון, דליתא. ואין כאן ספק ברכות כלל.

ומ"ש בנוגע לנוסח, שיש נוסח אשר נתן ריח טוב בפירות, או הנותן, שאין להמנע מברכה זו בשביל השינוי בנוסח, יפה כתב, לאפוקי מהבן איש חי שהביא שאנשי מעשה נמנעים מברכה זו בכלל, מפני השינוי בנוסח. וע' בהליכות עולם ח"ב (עמ' קט), שבאמת אין להקפיד בזה, וכן מעשים בכל יום שמברכים הנותן לשכוי בינה, אף שגם שם הנוסח של הרי"ף והרא"ש והמנהיג, אשר נתן לשכוי בינה.

לברך על אתרוג ברכת "הנותן ריח טוב בפירות" והדין בימי סוכות באתרוג של מצוה

ולפ"ז אין האתרוג בכלל מוקצה, וכמ"ש הרמ"א בהג"ה (סי' תרנח ס"ב) דאתרוג מותר בטלטול, דראוי להריח בו. ואף שנמנעים מלברך על האתרוג, מ"מ הא חזי לברך על דבר אחר ברכת הריח, ולהריח באתרוג, כי אין איסור להריח בו, והחשש הוא רק לגבי הברכה.

וכ"כ הט"ז שם (סק"ד), דאף שנתבאר בסי' תרנג שיש להמנע מלהריח באתרוג, מ"מ עיקר האיסור שם מטעם שאינו יודע היאך לברך, שנחלקו בברכה, דיי"א דכיון דלא עביד לריחא לא שייכא בו ברכת הנותן ריח טוב בפירות, ע"כ אין להריח באתרוג כל ז' ע"כ. והיינו שאם יש לפנינו מידי אחרינא שראוי לברך עליו ברכת הריח, יברך על אותו דבר, ויוכל אחר כך להריח גם באתרוג. ועל כן אין האתרוג מוקצה בשבת.

ובמג"א, דלגבי הדס אפי' בשבת אסור להריח בו, משום דהוקצה לכל שבעה. אבל אתרוג מותר להריח בו בשבת, וכמ"ש בהגה (סי' תרנח ס"ב) שמותר לטלטל האתרוג בשבת, מאחר שראוי להריח בו. [מהרי"ל]. ע"ש. ומשמע מדברי המג"א שבשבת חוה"מ רשאי לברך על האתרוג ברכת

ברכות, ואיני חושש לדבריו. וכיו"ב פסק מרן בש"ע (סי' רטז ס"ג), על הקנילה (קנמון) ועל הקלאור (צפורן) ועל בשמים הראויים לאכילה מברך הנותן ריח טוב בפירות. והצפורן הוא קרונפל, אע"פ שעל אכילת הקרונפל אין לברך כלל, כי אינו ראוי אלא לתבלין, אע"פ כן ברכת הריח שלו הנותן ריח טוב בפירות, וה"ה לגבי הלימון. וכ"כ בערוך השלחן (ס"ס רטז), שהמתכוין להריח בקליפות הפירות שיש להם ריח טוב צריך לברך ברכת הנותן ריח טוב בפירות. ע"ש. ופוק חזי מאי עמא דבר. גם בשו"ת יביע אומר ח"ט (ארי"ה סי' קח את קז) דן בזה, וסיים, ואף שראיתי להרב משה לוי בספר ברכת ה' ח"ג (עמוד תקיז) דמקחי אקהייתא על ברכת ריח הלימון, אין דבריו מוכרחים כלל, ובפרט כנגד המנהג שפשט בישראל. פוק חזי מאי עמא דבר. ע"כ.

והנה בספר אור לציון ח"ב (עמוד קלז אות לח) בכיאוורים כתב, שהקונה דבר שיש בו ריח לאכילה, אפי' אם כעת מוכרח להריח בו, לא חשיב עשוי להריח בו, ואין לברך עליו, משום

ואם מותר לטלטל אתרוג בשבת הסמוכה לטוכות או בשבת חוה"מ, הנה להסוכרים שאפשר לברך ברכת הריח על אתרוג של מצוה, פשוט דשרי לטלטל האתרוג, ואין בו דין מוקצה, ונודע שדעת הראב"ה שמברכים ברכת הריח גם על אתרוג של מצוה, והובא בהגה"מ (פרק ט' מהלכות ברכות). וכן דעת הר"פ מצרפת. וכ"פ הסמ"ג. אולם לדעת רבינו שמחה, הביאו בהגהות שם, ובמרדכי פרק כיצד מברכין, אין לברך ברכת הריח על אתרוג, כיון דמעיקרא לאו לריחא עביד. והובאה מחלוקתם בטור (סי' רטז). והב"ח שם פסק כסברת הראב"ה שמברכים על אתרוג של מצוה. אלא דמ"מ כתב דנכון להזהר שלא להריח בו לאפוקי נפשיה מספק ברכות בפלוגתא דרבנותא. ע"ש. וכ"פ מרן בש"ע (שם ס"ד), דהמריח באתרוג של מצוה, מברך עליו. ויש אומרים שאינו מברך, לכך נכון שלא להריח בו. ע"כ. וכן פסקו האחרונים.

נמצא דאתרוג של מצוה מעיקר הדין מותר להריח בו, אלא שלפי שנחלקו אם מברכים עליו אם לאו, יש להמנע מלהריח בו.

בו. וע"ע בשבולי הלקט (סי' סח), ובפי' רבינו מנוח (פי' מהל' לולב הל' כה). ואע"פ שבש"ע (סי' תרג) כתב שכיון שנחלקו הפוסקים אם מברכים עליו יש להמנע מלהריח בו, מ"מ אם יש פרי שיש בו ריח, שאפשר לברך עליו, יכול לברך עליו, ואח"כ יריח באתרוג (ט"ז שם). וע"ע במג"א, ובבכורי יעקב (סי' תרג סק"ג). ודלא כמ"ש בשמירת שבת כהלכתה (פרק כב הערה נה), להחמיר בזה"ו.

והממשמש באתרוג ונשאר הריח בידו או בבגד, לכולי עלמא אינו מברך על אותו ריח כלל, שהרי אין לו עיקר. וכמ"ש מהר"א אזולאי בהגהותיו כת"י מספר צרור החיים לתלמיד הרשב"א. והביאו בברכי יוסף (סוף סי' רטז), ובצל הכסף (מערכת א אות פ').

ואי מהני תנאי מערב סוכות להריח בחג בהדסים, התנאי מועיל, וכמ"ש בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' קסט) וז"ל: הדס של לולב אם מותר במוצ"ש להבדלה בשהתנה אם לאו, מסתברא שהתנאי מועיל, דמאי שנא מאתרוג דאמרינן הפריש שבעה אתרוגין לשבעת הימים כל אחת ואחת יוצא בה, ואוכלה לאלתר לרב, או למחר לרב אסי. ולא דמי לעצי סוכה, הנתם חג הסכת שבעת ימים לה' כתיב (ויקרא כ"ו). ומיהו אפי' לעצי סוכה מסתברא לי דמהני תנאי, באומר איני בודל מהם כל ביה"ש. ע"כ. והובא בברכי יוסף (סוף סי' רטז). וכ"פ בחסד לאלפים (דף קלב) דהתנאי בזה מועיל. ע"ש. וכמבואר כ"ז בספר צל הכסף (מערכת ד' אות ג). ואחר שנים יצא לאור חזון עובדיה על סוכה, ושם (עמ' שצב) פסק לדינא כדכרינו.

והראוני באיזה ירחון שהקשו על מה שכתבנו בילקו"י מועדים (בהל' סוכה), שאם התנה על פירות שנתלו לנוי סוכה, מותר לאכלם אף לפני שנפלו, וכתבו שאין הדבר מוסכם, ובכ"י מבואר שיש בזה מחלוקת, וכתבו עוד שאם מתנה על נוי הסוכה לאוכלם כשיפלו מועיל התנאי. [אר"ת] ע"ש.

והנה מתוך חפצם להשיג כדרכם, והתרגלו בהשגות, טעו בדבר משנה, שהרי מפורש בש"ע דבכהאי גוונא לא מהני התנאי, והובא בילקוט יוסף שם. ועורך הירחון הנ"ל [הרגיל בטענות של דקדוקי עניות וט"ס], מרוב חשקו לתור אחר ילקו"י ע"י דקדוקי עניות, כדרכו, לא שת עיניו שהדפיס דבר שהוא נגד מרן הש"ע להדיא.

הריח. כיעו"ש. וכ"כ מרן החבי"ב בשכנה"ג, וכן הוא בספר צל הכסף ח"ב (מערכת א' אות ה). והביא משם הרש"ל שכתב, שאפי' למ"ד שאין מברכין עליו, היינו דוקא בשעת נטילתו לשם מצוה, אבל קודם לכן ואח"כ מברך. ע"ש. והו"ד במגיני ארץ. ובכה"ח (אות פא). וכן כתבו עוד אחרונים, הו"ד במשנ"ב (שם סק"ב). ובכה"ח (סי' תרג אות ג, וסי' תרג אות ד). וכ"כ עוד המשנ"ב (שם סק"ה) דאף שמרן כתב שיש להמנע מלהריח בו, היינו משום שבשעה שהוא נוטלו לצאת בו, או עכ"פ שהוא ביום חול, ומשום שראוי לצאת בו, ומשום ספק ברכה כמו שנתבאר שם, משא"כ בשבת שאינו נוטל, דבודאי ראוי לברך עליו גם כן. ועוד, אם מברך על פרי אחר ומכוין להוציא גם את הנאת ריח זו, בודאי שיכול להריח באתרוג.

ואמנם האליה רבה כתב, שכל ימי החג אין להריח בו בין בשעת נטילתו בין לפני נטילת האתרוג בין אח"כ. וכן העלה בספר צל הכסף ח"א (סי' א), שאין להריח בו כל ז' ימי החג. ע"ש. ובפמ"ג (מש"ז אות יד) כתב, שאף בהושענא רבה ובשמחת תורה אין לברך על הריח של האתרוג, דכל זמן שאסור באכילה, ניטל ממנו מעלת הריח. ע"ש. וראה מה שכתבנו בזה בס"ד בילקו"י ח"ג (עמוד תקפא), מ"מ לענין מוקצה מאחר וראוי להריח בו, מותר לטלטלו. דבכל דוכתא בספק מוקצה אזלינן לקולא. [ראה ב"י סי' רנט].

אלא שבספר שלמי יהודה (עמוד לג) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שחוכך להחמיר באתרוג והדסים, כי היום אין נוהגים להריח בהם, ויש בזה מוקצה מחמת חסרון כיס, בין בשבת לפני סוכות, ובין בשבת חוה"מ. ע"ש. אולם מה שאין נוהגים להריח אין עושה את האתרוג למוקצה, דסוף סוף ראוי להריח בו אם ירצה לברך על פרי אחר. וכיון שנחלקו בזה הפוסקים, בכל ספק מוקצה אזלינן לקולא. שוב יצא לאור חזון עובדיה הלכות סוכה, ושם (עמוד שצב) האריך בזה, וב"ה שזכינו לכין לדבריו, דאין איסור מוקצה באתרוג בשבת, מפני שראוי להריח בו, ע"י שיברך ברכת הריח על פרי אחר. כיעו"ש.

גם בחזו"ע שבת ג' העלה שבשבת של חוה"מ דסוכות אע"פ שאסור לטלטל הלולב, מותר לטלטל האתרוג שלו, מפני שהוא ראוי להריח

לברך בורא מיני בשמים על מי בושם

בשמים זמן מרובה, וקולטין השומשומין הריח של בשמים, וסוחטין וטוחנין אותו, ויש בו ריח בשמים. ומשחא טחינא, קרוב לטחינתו נותנים עליהם עצי בשמים, ואינו קולט כל כך הריח. וכשרתא, כתב בעל הערוך, עיקרו שמן ומערבין בו כמה מינין מעצי בשמים, שמכשרין אותו מעשה רוקח מפותם. ורבינו שכתב שמן שבשמו וכו', דהיינו כשרתא, נראה שהיה גורס בגמרא האי כשרתא מברך עליה במ"ב. וגם ה"ר מנוח כתב, דאפשר שגירסת רבינו היתה כן. והכי מסתבר לפי שיש בו ריח מהרבה מיני בשמים. ומה שפירש ר"ח במשחא כבישא, נראה שלדעת רבינו אין מברכין עליו, שהרי כתב בסוף הפרק, שהמריח בבגדים מוגמרים אינו מברך, לפי שאין שם עיקר הבושם אלא ריח בלא עיקר. ולכן נראה שרבינו מפרש דמשחא כבישא ומשחא טחינא היינו שהשמן זית לבדו בלא שום בושם כובשין או טוחנין אותו עד שריחו נודף. ע"כ.

והנה ידוע שהרוב של מי בושם הללו, עשויים מתרכובת סינטטית, ומחומרים כימיים, שבאופן מלאכותי משנים אותם מבריייתם, כדי להוציא מהם ריח טוב, והו"ל כריח שאין לו עיקר. ועיין בפתח הדביר (סי' שכו), ובכף החיים (סי' רטז אות נג), ובמשנ"ב בשער הציון (סי' רטז ס"ק כה), ובספר שמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק סא סעיף יב, ובהערה לב). ע"ש.

ומטעם זה כתבנו בילקוט יוסף הנ"ל, שאין לברך על מי בושם, דסב"ל. וכן דעת הגר"ש אלישיב כמובא בשמו בספר ישיב משה, וכן בספר וזאת הברכה, ובשו"ת אבני ישפה. וגם בספר ברכת יצחק (עמוד ונא) כתב, דחומר כימי שאין בו ריח מגופו, נידון כריח שאין לו עיקר, וכן יש לדון דלא שייך לברך על ריח בזה בורא וכו', דלא נופל בו לשון בריאה. ע"ש. וכן היה מורה ובא מרן אאמו"ר שליט"א במשך שנים, שלא לברך על מי בושם.

ובזמנו מרן אאמו"ר עבר על כל הספר ילקוט יוסף ברכות והסכים עמנו שלא לברך על מי בושם. וגם כתב כן בספרו חזון עובדיה על הימים הנוראים, וז"ל שם: אין לברך על מי בושם, מאחר שיש ספק אם טעונים ברכה. וצ"ע

ובעצם הנידון הנה יש כאן ב' נידונים, א. אם נחשב ריח שיש לו עיקר. ב. אם שייך בזה לשון בריאה, 'בורא' מיני בשמים, כיון שמיוצר באופן כימי וכדו'. ובענין הנידון הא', הנה בש"ע (א"ח רטז ס"ו) איתא, ששמן שבשמו כמו שמן המשחה, מברך עליו עצי או עשבי, ואם סיננו והוציא ממנו הבשמים, יש אומרים שמברך בורא שמן ערב, וי"א שאינו מברך עליו כלל, דהוי ריח שאין לו עיקר, וכיון שספק הוא, נכון ליהזר מלהריח בו. ע"כ. וע"ש בטור וב"י ושכן דעת הרמב"ם, ושדעת הראב"ד ג"כ דבעינן שיהיה עיקרן קיים קצת. גם הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ד ה"ז) כתב, לעולם אין מברכים על הריח אא"כ יש לו עיקר, כיצד, הרי שנתן מיני בשמים במים, או בשמן, וכבשם שם עד שקלט השמן או המים ריחן, ואחר כך נטלו משם שלא נשאר שם מן הבשמים, אינו מברך. אבל אם נשאר שם מן הבשמים, בין שלמים בין כבושים, בין טחונין, והריח את המים בעודן שם, מברך וכו'. ע"כ.

ולפ"ז לכאור' אין לברך על מי בושם, אחר שלא נשאר שם מן הבשמים בעין, ובטל ברוב מים. וכ"כ בחי' לברכות (מג). דעץ בושם שנותנין אותו בשמן, ולאחר זמן קולט השמן ריח טוב ממנו, מברכין עליו בורא עצי בשמים "שהרי עיקרו קיים, שהעץ בתוכו". ע"כ. ומבואר דדוקא כשהעץ בתוכו מברכים עליו, הלא"ה אף שקלט מהריח, אינו מברך עליו. וע"ש בהערות על הריטב"א שציינו שכן כתב הרא"ה. ושכן משמע בסוגיא. וכ"כ בשיטת אלשבילי. נוגדר החילוק בין שמן שבשמו שאין מברך עליו, לבין מי ורדים שמברך עליהם, כדאי' בש"ע שם סעיף ג'. אפשר לבאר בכמה דרכים].

ומרן בכסף משנה (הל' ברכות פרק ט הלכה ג) הביא מה שאמרו בגמ' (ברכות מג.) א"ר אדא בר אהבה, האי כשרתא מברכין עילויה בורא עצי בשמים, אבל משחא כבישא לא. ורב כהנא אמר, אפי' משחא כבישא אבל משחא טחינא לא. נהרדעי אמרי, אפי' משחא טחינא. ופסק הרי"ף כנהרדעי. וכתבו התוספות בשם ר"ת, דמשחא כבישא היינו שכובשין שומשומין וורד ועצי

ח. יש אומרים שמי שאין לו אפשרות לברך בשבת מאה ברכות, יוצא ידי חובה באמירת "אין כאלהינו" שאומרים בכל יום בסיום התפלה, וכן האומר מודים בכוונה הראויה מועיל לו לחשבון מאה ברכות. וכן האומר ט"ו שיר המעלות עולה לו למנין מאה ברכות, אחר שכל אלה דברי שבח גדולים הם לבורא יתברך, ונחשבים כברכות. אולם מדברי מרן הבית יוסף נראה שכל זה אינו מועיל, ולכן על כל אחד להשתדל בכל עוז להגיע גם בשבתות וימים טובים למאה ברכות. (ה)

נחשב בריאה חדשה. ודו"ק. והראיה מהמוס"ק אפשר שהיא באופן זה, שלפי המפרשים שהוא צואה של חיה, מסתבר שאינה נותנת ריח טוב רק ע"י עיבוד מלאכותי, ונמצא שהשי"ת בטבע הבריאה לא ברא בזה ריח טוב, ואעפ"כ, כיון שסו"ס ע"י עיבוד לקחו את הדבר המאוס ועשו ממנו ריח טוב, יכול לברך עליו, וכ"ש בושם סינטטי.

[ובאור לציין ח"ב (עמוד קלו) כתב, מי בושם יש להם עיקר, ומברך עליהם אף אם מעורב בהם מים, כמבואר בש"ע (סי' רטז סעיף ו') דאף אם מי הבושם נעשו ע"י שבישל את עצי הריח במים, והעצים נתנו ריח במים, ג"כ מברך בורא עצי בשמים, משום דקיי"ל טעם כעיקר. ע"כ. ואין לדייק מדבריו שדוקא בישל עצי ריח וכדו' במים, אז מברך עליהם ברכת הריח משום טעם כעיקר, אבל במי בושם העשוי מחומר סינטטי לכאורה אין לברך עליהם, שהרי ביאר לקמיה בעמוד שט, שיש לברך גם על בושם העשוי מחומרים כימיים, בורא מיני בשמים].

ושם בילקוט יוסף נתבאר עוד, שאין לברך על ריח שיש בכלי שהיה בו בושם או בשמים. וכמ"ש הט"ז (סי' רצז), וכ"כ הנחלת צבי, דלאו שפיר עבדי מקצת אנשים דמברכין בהבדלה על הכלי שהיה בו בשמים כבר, אף שאין בו בשמים, הואיל ואינו מריח כלום. ואף שמריח מריח הבשמים שהיו בו כבר, מ"מ הרי מבואר בסי' רי"ז שהמריח בכלים מוגמרים אינו מברך, לפי שאין בו עיקר ריח, אלא ריח בלא עיקר. ע"ש. והביא את דבריו מרן החיד"א במחזיק ברכה (סק"ד), וכתב, שבודאי דמייירי בדליכא אבק של בשמים כלל. אמנם בדאיכא אבק בשמים כל שהוא, מודו הנחלת צבי והעמק ברכה שיברך. ומיהו מן הסתם לא יברך עד שיראה, ולפי ראות עיניו יעשה. ע"ש.

שם לריטב"א הנ"ל, ושכן הוא בספר המאורות (ברכות מג.), ובכס"מ (הג"ל), ובשו"ת בית דוד (חאו"ח סי' צא), ובשו"ת שער שלמה (דף סה ע"ג).

אולם בספר חזון עובדיה על הלכות ברכות (עמוד שיג) הדר ביה, וכתב שאין לחוש לדבריהם, ומברכים על מי בושם בורא מיני בשמים, דלא איכפת לן מאין בא הריח, אם מדבר שמברכים עליו ברכת הריח או לא, שהרי הרמב"ם והש"ע כתבו, שמן זית שכבשו או טחנו, עד שחזר ריחו להיות נודף, מברך עליו, ולא גרע מדקיימא לן בברכות (מג.) שהמוסק מברכים עליו ברכת הבשמים, אף שהוא מן הרעי של חיה, ואף כאן בושם זה עשוי להרחח, ונהנים מהריח, ולכן יש לברך עליו בורא מיני בשמים. וזהו טעם מנהג רבים בקהלות חו"ל לזלף מי בושם על הידים ולברך מיני בשמים בשעת ההבדלה. ולכן לא חשש לסב"ל.

הרי דהדר הוא לכל חסידיו במה שהורה בספר חזון עובדיה על הימים הנוראים, וכן בילקו"י, ומשנה אחרונה עיקר. ואמר לי מרן אאמור"ר על כיו"ב, שמצינו להרדב"ז בכמה דוכתי שחזר בו ממ"ש בתחלה. וכך היא דרכה של תורה לכל המחפש אחר האמת. ועכ"פ המהדר לעשות כדברי הילקו"י לברך על בושם שיש לו עיקר, עדיף טפי, לחוש לכל הדעות במידי דברכות. ועכ"פ בטלה דעתינו מפני דעתו הרחבה. ומה שהקשינו אמאי נחשב ריח שיש לו עיקר, צ"ל שכיון שכך דרך הנאתו, נחשב שמים אלו הם העיקר. ומה שהקשינו של"ש בזה לשון בורא, צ"ל שכל החידושים הנעשים ע"י המדע וכדו' הכל הוא בבחינת יש מיש, שמצרפים יחד דברים שברא השי"ת, אבל עצם הבריאה רק השי"ת ברא יש מאין, וכל מה שהם מחדשים הכל הוא עדין בכלל בריאה של השי"ת, ולא

אם אמירת אין כאלהינו משלימה למאה ברכות בכל יום

רש"י, ובמחזור ויטרי.

אך רבינו אברהם הירחי בספר המנהיג (דיני תפלה עמ' ל) כתב, ובשבת ויו"ט שאין בכל תפלה ותפלה אלא שבע ברכות וכו' וראיתי בצרפת שנהגו לומר ע"ז אחר התפלה אין כאלהינו, מי כאלהינו וכו', כמי שאומר ברוך אתה, הנה י"ב ברכות. ולפי דעתי אין שורש וענף לזה המנהג, כי לדבריהם עדיין יחסרון ט' ברכות, ועוד דכל ברכה שאין בה הזכרת שם ומלכות אינה ברכה וכו' ויחנן, וכל שכן שאין בה לא זה ולא זה. ע"כ.

ונראה דפליגי בחקירה הנ"ל, שלדעת התניא רבתי ודעימיה, ענין מאה ברכות בכל יום אינו דוקא בברכה, אלא בהזכרת דברי שבח לבורא. וכן נראה דעת רבינו יונה שכתב, דמהני עניית אמן בחזרה לחשבון מאה ברכות בכל יום. [ונכתב במשנ"ב (ס"ו מו) דהוא בדיעבד, דהא לכתחלה בודאי שיש להשתדל לברך מאה ברכות ממש, וכלשון הגמ' חייב אדם וכו']. ולכן מטעם זה מהני אמירת אין כאלהינו במקום מאה ברכות.

והנה הרמ"א בסימן תרכב (סעיף א) כתב, שאין אומרים אין כאלהינו ביוהכ"פ. [מנהגים]. וכתב הט"ו (ס"ג ג) דלפי שבשבת אומרים כן, כדי למלאות החסר מאה ברכות בכל יום, אך ביוהכ"פ איכא הרבה [שבחים], ואין צריך למלאות. ע"כ. וכ"ה במשנ"ב שם.

ואמנם נראה דסמך ע"ז רק בשעת הדחק, אבל לכתחלה לא סמך על זה, דלכתחלה בעינן ברכה ממש, ולא אמירת דברי שבח, שהרי הרמ"א בסי' קלב (סעיף ב) כתב, וי"ל פטום הקטורת ערב ובוקר אחר התפלה, ואומרים תחלה אין כאלהינו. וכתב במשנ"ב שם, וצ"ע למה אנו אומרים אותה בשבת אחר מוסף, והלא הקטורת קודמת למוספין וכו', ואפשר דכוונתינו ליפטר מתוך דברי תורה, ובכתבים איתא שהטעם להבריה הקליפות. ע"כ. ואמאי לא הזכיר הטעם שאומרים אין כאלהינו להשלים מאה ברכות בשבת וביו"ט. ועל כרחך משמע דאין זה לכתחלה. וע"ש בשערי תשובה (סק"ו) שהביא כמה טעמים לאמירת אין כאלהינו, ולא כתב הטעם כדי להשלים מאה ברכות. וגם הב"י והמשנ"ב בסי' מ"ו לא מנו אמירת אין כאלהינו

(ח) הנה יש אומרים שמי שאין לו אפשרות לברך בכל יום מאה ברכות, יוצא ידי חובה בעניית אמן אחר ברכות השליח צבור בחזרת הש"צ, וכן יוצא ידי חובה באמירת "ויציב ונכון" [דמועיל לו לט"ו ברכות. וע' בשבלי הלקט (סי' טז)], ובאמירת "אין כאלהינו" שאומרים בכל יום בסיום התפלה. [כ"כ בס' המנהיג דלהלן, ובתניא רבתי (סי' א) ובכלבו (סוס"י לו) ובמהרי"ל (מנהגים יוכ"פ אות כד) ועוד], וכן האומר מודים בכוונה הראויה מועיל לו במקום מאה ברכות. [וראה בזה בדעת זקנים עה"ת (דברים פרק י פס' יב) שמודי"ם עולה בגימטריא מאה, לומר שכל האומר מודים כהוגן כאלו קיים מאה ברכות. וברשות ר"י אבן שועיב (פרשת עקב שם) כתב: ובמדרש, כי על כן תיקנו בתפלה לומר מודים ולא משתחוים, כי מודים עולה מאה, וכל המקיים כריעת מודים כתקנה עד שיתפקקו כל חוליות השדרה כאלו קיים מאה ברכות]. וכן האומר ט"ו שיר המעלות עולה לו למנין מאה ברכות [ראה להלן מספר דברי מנחם], אחר שכל אלה דברי שבח גדולים הם לבורא יתב', ונחשבים כברכות. אולם מדברי מרן הב"י נראה שכל זה אינו מועיל, ולכן לכתחלה על כל אחד להשתדל בכל עוז להגיע גם בשבתות וימים טובים למאה ברכות.

והדבר תלוי במה שיש לחקור, אם ענין החיוב לומר מאה ברכות בכל יום הוא מצד אמירת דברי שבח לבורא, וכל שאומר דברי שבח אחרים, מהני במקום מאה ברכות בכל יום, או דילמא דבעינן דוקא לברך את ה', ולא די באמירת דברי שבח. ואפשר דבזה פליגי הראשונים. והנה בספר תניא רבתי (סי' א) כתב, ובשם רבינו שלמה מצאתי, לפיכך תקנו לומר אין כאלהינו בשבת, לפי שאין מתפללין י"ט ברכות כי אם ז', וארבע פעמים אנו אומרים אין כאלהינו אין כמושיענו, וארבע פעמים מי כאלהינו, וארבע פעמים נודה לאלהינו, אין מי נודה, הרי אמ"ן, וארבע פעמים ברוך, וארבע פעמים "אתה", הרי נראה כאומר י"ב פעמים אמן, ושבע ברכות אנו מתפללים, הרי י"ט כנגד י"ט ברכות שמתפללין בחול, ומעתה אין אנו חסרים כלום. עכ"ל. והיינו כדי להשלים מאה ברכות בכל יום. וכן הוא בשבולי הלקט (סי' רל עמוד 132), וכן כתבו הכל בו והרוקח. ובענין זה כתבו בספר הפרדס, ובסידור

ט. בשבת ויום טוב כשמגשישים פירות בסעודות שבת ויום טוב לברך עליהם, מותר להניחם ולא להביאם לשלחן עד לאחר ברכת המזון כדי לברך לפנייהם ולאחריהם, ולהשלים מגין מאה ברכות, ואין לחוש בזה לאיסור גורם ברכה שאינה צריכה. שבמקום מצות מאה ברכות מותר לגרום לברכה שאינה צריכה [דחשיבא כברכה הצריכה]. וטוב שיצווה לבני ביתו להביאם לפניו רק לאחר ברכת המזון. והנהגים לברך על דגים וכיוצא בזה לאחר הקידוש קודם ברכת המוציא, יש להם על מה שיסמוכו. ויזהרו שלא לאכול שיעור כזית. ט)

ולכאורה יש לעיין, דהא בש"ע (סי' רג) מבואר, אין המברך מוציא אחרים א"כ יאכל וישתה עמהם, ואז יוצאים בשמיעתם, שמכוונים אליו, אפי' לא יענו אמן. ע"כ. וכתב הגרעק"א (סי' רפד) דמשמע דבעינן תרתי, שישמע ויענו אמן. ומ"ש מרן בסי' ריג דיוצא בברכה ע"י שומע כעונה אף בלא ענה אמן, הכא גרע דל"ש לומר שומע כעונה דהא הוא לא קרא בתורה [דאינה חובת יחיד]. ולא שייך לומר דהוי כמברך רק ע"י עניית אמן, דגדול העונה אמן עולה לחשבון מאה ברכות. כ"כ בפמ"ג (מש"ז סי' קכד). ועיין בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' קנט).

וכתב באבודרהם (עמ' ו' בסדר תפלות חול) בשם רבי אברהם בן שושן, דתפלה אחת של י"ט ברכות עולה למנין נ"ד ברכות. והיינו, י"ט ברכות בתפלת הלחש, י"ט ברכות בשמיעת החזרה. וי"ט פעם עניית אמן שג"כ עולה לו למנין. והובא בב"י (סי' קכד). ובעוד יוסף חי (פר' תרומה אות ו') הביא בשם עולת תמיד (דף נט) שכתב בשם רבינו יונה ז"ל, המכוין בשעת חזרת התפלה מעלה עליו הקב"ה כאילו התפלל ג' תפלות, האחד תפלת בלחש, ושומע כעונה, והשלישי שעונה אמן שהרי הוא כמברך, הרי שלשה. ע"כ. ועיין במג"א (סי' מו סק"ח), ובשו"ת המב"ט (סי' קיז), ובכנסת הגדולה שם.

בכלל חשבון המאה ברכות בכל יום. וכן רמז בסידור צלותא דאברהם ח"א, במה שמרן הש"ע לא הזכיר זאת. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ט' (סי' ח'). וגם מדבריו משמע דאין אמירת אין כאלהינו מועלת לתשלום מגין מאה ברכות, אחר שהוצרך לומר שיברך על הבשמים וכו'.

ובספר יפה ללב (ח"ב או"ח סי' רצ) כתב, דבשבת יש לכוין בל"ו ואוי"ן של אמת ויציב. ומהר"ח פלאג"י בכף החיים (סי' טו אות לו) הביא בשם מרן החיד"א, דמודים בגימטריה מאה, שכל האומר מודים כראוי כאילו קיים מאה ברכות [וכבר הובא לעיל מהראשונים]. ובספר דברי מנחם (סי' מו) כתב, שכל האומר ט"ו שיר המעלות, עולה לו למנין מאה ברכות בכל יום.

והא ודאי דכל מאן דאפשר ליה ישלים המאה ברכות בשבת בפירות ומגדנות, ורק למי שאי אפשר לו יוצא בשמיעת ברכות קריאת התורה וההפטרה, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' רפד): צריך לכוין בברכות הקוראים בתורה, ולברכות המפטיר, ויענה אחריהם אמן, ויעלו לו להשלים מגין מאה ברכות שחיסר מנינם בשבת. ע"כ. [רא"ש פ"ט דברכות]. וכתב הגר"ז בש"ע שלו (סי' רצ) דזה רק בדיעבד, אבל לכתחלה צריך להשלים מאה בברכות במגדנות וכדומה.

לגרום לברכה שאינה צריכה בשבת כדי להשלים מאה ברכות

להוכיח מדברי הרמב"ם, מהא דמותר לגרום לברכה שאינה צריכה בשבת, דלפי זה היוצא באמצע סעודתו [כשסעד לבדו] לחדר אחר, כשחוזר ורוצה להמשיך באכילתו, צריך קודם לברך ברכת המזון, ושוב ברכת המוציא. ואין לחוש לכך שגורם לברכה שאינה צריכה במה שבירך ברכת

ט) עיין בשו"ת יחווה דעת חלק ו' (סי' כו) שהביא מחלוקת בדין זה, מערכה לקראת מערכה, והעיקר לדינא שמותר לגרום לברכה שאינה צריכה בשבת ויו"ט כדי להשלים מאה ברכות בכל יום. ע"ש באורך. וראה בילקו"י ברכות (סי' קעד), שהזכרנו דברי הרב אור לציון זצ"ל, שכתב

י. במקום שאפשר נכון להקפיד לאכול על שלחן של ארבע רגלים דוגמת שלחן המקדש.

אלא אם כן נמצא במקום שאין שם אלא שלחן עגול. י.

יא. יש נוהגים לאכול תפוחים בליל שבת אחר הסעודה, ולעטר את השולחן בתפוחים. ויש נוהגים לאכול ביצה בכל סעודה מסעודות שבת, וכל זה אינו אלא מנהגים שיש נהגו

בהם. יא.

להמשיך באכילתו עם סמך ברכת המוציא שבידך בתחלה, וכמו שפסקו האחרונים שהובאו שם. וראה עוד [בענין ברכה שאינה צריכה לצורך השלמת מאה ברכות בשבת], בהליכות עולם ח"ג (עמוד צג), ובשו"ת שבט הקהתי ח"ב (סי' צ) וח"ג (סי' פז), ובשו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' כו אות ה), ובשו"ת ויצבור יוסף ח"א (סי' כח). ובשו"ת אז נדברו חלק יג (סי' ב' אות ד). ע"ש.

המזון, ולמד כן מדברי הרמב"ם הנז'. אולם הרמב"ם לא כתב כן אלא במקום צורך מצוה, ומאחר וחייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות, לכן הותר לברך ברכה שאינה צריכה בשבת וביו"ט לצורך מצוה זו. הלא"ה אין להתיר גם ברכה שאינה צריכה, גם אי נימא דברכה שאינה צריכה אינה אסורה אלא מדרבנן. ולכן כתבנו שם שהיוצא באמצע סעודתו לחדר אחר, כשחוזר יכול

לאכול על שלחן של ד' רגלים - ולהניח פת על השלחן כל השבת

תערוך שולחן בשבת. וכתב בס' ארחות צדיקים בהנהגות האר"י ז"ל שהיה חושש ומקפיד מאד וזהיר לאכול על שלחן של ד' רגלים בשבתות וימים טובים כדוגמת שלחן שבמקדש.

ובילקוט הראובני (חלק עונג שבת) הביא מספר כנפי יונה להרמ"ע, שנכון מאד לדקדק לאכול בשלחן של ד' רגלים בשבת ויו"ט דוגמא לשלחן העליון הטהור, וכן לא יפחות מד' ככרות ונר של ד' פיות. ע"כ.

י' במג"א (ר"ס רסב) וכן באליה רבה (שם סק"א) הביאו, שהאר"י ז"ל הקפיד מאד לאכול על שלחן של ד' רגלים דוגמת שלחן המקדש, וכן לברך על ב' אגודות הדס בכל ג' קידושים, נר"מ טרינקו עמוד א]. ובליל שבת הניח על השלחן הכוס של ברכת המזון עם מעט יין וקצת פתיתין, אבל לא לחם שלם. ע"כ. והגר"ד (סי' רעד ס"ז) כתב, טוב לברך על ב' אגודות של הדס קודם קידוש של לילה ושל יום ובתוך סעודה שלישית. וכ"כ בקמח סולת (אזהרות לער"ש אות ט) שב"ת ר"ת

הנהגה טובה לאכול תפוחים בליל שבת או לעטר את השולחן בתפוחים

תמיד בשבתות תפוחים, כי תפוח רומז לחקל תפוחים, ומקבל הארה הכלולה מתלת גוונים חיוור סומק וירוק, ובחינה זו ליל שבת זמנה, ולרמז זה היה מעטר את השולחן בלילי שבתות בתפוחים. [נהובא דבריו בס' שיבת ציון (ח"א עמוד רפא). ושם הביא שהוא מסוגל לבנים זכרים].

וראה בספר מעולפת ספירים (יום ששי מצות כלאים) שהביא מזוה"ק, שכל האילנות שעושים פירות סוד אחד מהם, חוץ מן התפוחים, וכל אותם שאינם עושים פירות סוד אחד הם, וכלם ממקום אחד יונקים חוץ מערבי נחל, וכל העשבים שהם קטנים, הם סוד אחד חוץ מן האזוב מאם אחת נולדו, כל עשבי הארץ שנתמנה עליהם שרים בשמים כל אחד ואחד

יא) כן כתב החמדת ימים שיש להריח בתפוחים בשבת. וראה עוד כה"ג בכף החיים פלאגי (פרק לו אות נד): מה טוב לאכול תפוח בליל שבת, ואם לא נמצא, יאכל תמרים, כי הם בהשואה אחת. ע"כ. ויש נוהגים לעטר את השולחן בשבת בתפוחים, ומקור מנהג זה אפשר שהוא ע"פ מ"ש בספר תולעת יעקב (סוד שלש סעודות) בענין סדור השולחן בשבת, שאין ברכה שורה על שלחן ריקם ע"ש, וכתב, ודע כי הטל העליון והאור הגדול יורד מלמעלה, לשדה של תפוחים ג' פעמים בשבת, והם סוד סעודות המלך, על כן צונו חז"ל לסעוד שלש סעודות בשבת בדוגמא עליונה. ובספר דבר בעיתו (ח"א דף צה ע"ב) כתב: מנהג רבינו האר"י זלה"ה להיות על שולחנו

דיני "לחם משנה"

יב. צריך לבצוע בשבת על שני ככרות שלימות בכל סעודה, בליל שבת, סעודת שחרית, וסעודה שלישית, זכר למן שנאמר בו (שמות טז, כב): "ויהי ביום הששי לקטו לחם משנה". ויניח את ב' הככרות זה על גב זה, ובעת הברכה יאחז בשתי הככרות, ואחר שיברך המוציא יבצע מככר אחד. ומצוה לפרוס פרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה. (יב)

סוד בפני עצמו ואין האדם יודע וכו'. ובספר שושן סודות (אות רמ) כתב שיש סוד המקובל ע"ש סדר הדברים.

אכילת ביצים בסעודות שבת

ביצים בשחרית בשבת, משום שהיו מבשלין אותו בתבשיל החמין של שבת, הוא עונג שבת. ורק המהדרין לאכול גם בסעודה שלישית הוא משום זכר לאבלו של משה. וראה בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' כג) שכתב שבעירם בגדאד יש לביצים דין חשוב מאד, ואוסרים תערוכותם, ולא משום דבר שבמנין אלא משום חתיכה הראויה להתכבד, "יען כי פה עירנו המנהג להביא ביצים חמין ביום שבת קודש בבוקר לפני בעה"ב והאורחים, ואין לך בעה"ב בעיר שאין מביאין לפניו ביצים חמין בשבת, וכן לפני האורחים, נמצא דמכבדים בהם האורחים, דערבים הם מאד באכילה".

ובספרי סיפורי מעשיות הביאו מעשה, לחזק את מנהג ישראל של אכילת ביצה של שבת, שמעשה היה ביהודי אחד שנתן עיניו באיזו גויה, ולא הסכימה להתחתן עמו רק אם ימיר דתו, ורצה לעשות כך. וחבירו שהכירו אמר לו, קודם שתעשה צעד כזה חמור, כדאי שתבוא אצל הרב, אולי ישפיע עליך ותחזור כך. הסכים הלה ובא לרב, אך כל דברי הרב לא הועילו לו, ונשאר אטום סתום וחתום בדעתו. כשבאו לצאת אמר לו הרב תדע לך, אם תמיר דתך, ביצה של שבת בחמין לא יהיה לך, שמע זאת ומיד חזר בו. [וראיתי למחבר אחד שהביא ראייה מהמעשה הנ"ל בחשיבות המנהגים להחזיק בהם גם כשיש בהם שמץ של איסור, אולם אין מכאן ראייה דאין זה אלא במנהגים בעלמא, כדוגמת מנהג זה].

עוד כתב הגר"ח פ בכף החיים שם: גם נהגו לאכול ביצה בכל שלש סעודות. ויש שנמנעים בליל שבת וכו', ומה גם דאעיקרא דתקנתא הוא משום אבילות, ובכך נהגו לאכול בשלש סעודות, והוא סמוך על שלחן אחרים, לא יביא לשלחן אם הבעל הבית ובני הבית אינם נוהגים מנהג זה, והנהגים דוקא בסעודה שלישית, הוא יותר נכון, דהוא דבר בעתו, דבעבור כן תקנו לומר צדקתך, ומ"מ בליל מוצ"ש, אפי' משוירי שבת אינו טוב לאכול ביצה, כי לא מסמנא מילתא, ואפי' אם התינוק שואל לו, יתן לו דבר אחר תמורתו ולא ביצה, כי הזמן למבעי סימנא דחיי ושמחה וששון ליהודים. ע"כ. ולמדנו מכאן מקור למה שאומרים העולם שטוב לאכול ביצה בשבת. [וראה בשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' רכט) שיש נוהגים לאכול ביצים בסעודת שבת ולא בסעודות יו"ט, ע"ש הטעם].

ומנהג לאכול ביצים בסעודה שלישית נזכר בספר מהרי"ל (הלכות שבת אות יד) שבמדינות ריינוס בימות החמה בסעודה שלישית בשבת אוכלים ביצים. ובשו"ת כנה"ג (סי' רפח הגה"ט אות ט) כתב שנוהגים לאכול בסעודת שחרית ביצים שלימות בקליפתם שהטמינו אותם בתנור, מפני אבולו של משה רבינו שנפטר בשבת, והמדקדקין אוכלים אותם גם בסעודה שלישית. גם בספר שומר שבת (ספר קטן סוף אות וי"ז מדיני סעודת שבת) כתב טעם זה לאכילת ביצים בשבת. והו"ד בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סי' קנז).

אך ביפה ללב (רפט אות ד) כתב שטעם שאוכלים

האם בציעה על "לחם משנה" יסודה מן התורה או מדרבנן

והט"ו (תרע"ח סק"ב) כתב, דלחם משנה הוא קודם ליינן לקידוש, דהא לחם משנה לכ"ע דאורייתא,

(יב) בגמ' (ברכות לט: שבת קיז:) בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, דכתיב לחם משנה.

ואף שבזוהר (רע"מ פ' פנחס דף רמה ע"א) איתא, הא הכא לחם בשתי ככרות ושיעורו כזית וכביצה, מאי ניהו לחם הפנים דפתורא דמלכא וכו', ומאן דאית ליה, בעי לתקנא ולסדרא על פתוריה ארבע ככרות בכל סעודתא דשבת לתלת סעודתי תריסר אנפין, ואי תימא לאו אינון אלא שית מדאורייתא משום לחם משנה, אלא לא ניכול למדכר ו' בלא חבריה ו' ו' שית מלעילא לתתא ושית מלתתא לעילא, לקבל שית דרגין דכרסייא עלאה ושית דרגין דכרסייא תתאה וכו'. ורצו לדייק מזה שלחם משנה מה"ת. אולם נראה שאין להוכיח מזה.

וכתב הגר"ח פלאג"י בספר רוח חיים (ר"ס ערד) שבענין זה [של לחם משנה] יכוין לכפר על מכירת יוסף, כי הגלות שאנו נמצאים בו הוא על זה, ורמזו בפסוק ואני נתתי לך שכ"ם אחד על אחיך, דר"ת שבת [או שית] כ'כרות מ'כפרין. והיינו על מה שמכרו את יוסף בשתי ככרות כסף. ע"כ.

אם לחם משנה הוא חיוב גמור

יציב (א"ח ס"י רצו אות ג) שזקנו הגאון מצאנו ז"ע היה רגיל לומר דחז"ל אמרו חייב אינש לבסומי וכו', ואמר בשם החכם צבי, שבמקום שארז"ל חייב צריך לקיים במסירות נפש. [וע"ע בשפע חיים מכתבי תורה (ח"ו ס"י תנב)].

גם בסידור נהורא השלם (דיני ברכות המגילה) כתב, שראוי לזוהר שקריאת המגילה יהיה בלילה ממש, והוא צאת הכוכבים, כי מדינא דגמרא הוא, דאמר ריב"ל חייב אדם לקרות המגילה בלילה וכו', וקבלה מקדמונים בכל מקום שנזכר בגמ' בלשון חייב צריך האדם להמית עצמו, עליה עיי"ש. והובא ג"כ בשדי חמד (מערכת החי"ת כלל צב ד"ה ובמה שתמהתי), ע"ש. וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (חלק ה' ס"י פג) שכתבו הפוסקים דכל מקום דכתיב "חייב", הוא עד מסירת נפש.

אולם יש להעיר ע"ד הגר"א, שהרי מדברי הראב"ה והגמ"י ועוד מבואר להדיא יתירה מזו, שאין זה חיוב רק מצוה, וז"ל הגהות מיימוניות (הלכות מגילה פ"ב ה"טו), כתב ראב"ה דכל הני למצוה בעלמא ולא לעכב. ע"כ. והוא בראב"ה (ח"ב ס"י תקסד): צריך לומר בני המן בנשימה אחת וכו', ומספקא לי אי למצוה אי לעכב ולהחזיר וכו', אמר רבא מחייב אינש

כדילפינן (שבת קיד): מדכתיב לחם משנה, ושלש סעודות ג"כ דאורייתא, ופת בעינן דוקא כדאי' בס"י רעד. וכ"ש שהיא קודם לנ"ח שאינו אלא מדרבנן. ע"כ. וע' בחת"ס (א"ח ס"י מו). אולם מדברי הראשונים והאח' מוכח להדיא דהוי רק מדרבנן. וכ"כ בשו"ת מנחת יעקב (ס"י יב סוד"ה ועוד) דהא דבעינן לחם משנה אינו אלא מדרבנן זכר למן, ומה שלמדו כן מהכתוב לחם משנה, נראה שאינו אלא אסמכתא בעלמא. ויתרה מזו כתב המג"א (ס"י רנד ס"ק כג) שלחם משנה אינו חובה כל כך. ומוכח נמי דס"ל דלא כהט"ז. וכן העיר בספר תוספת שבת (ס"י רנד ס"ק לב). ע"ש. וע' בשו"ת רב צמח צדק מליבאוויטש (תא"ח ס"י לו). ובשו"ת רב פעלים ח"ג (ס"י כב). ובשו"ת זכר יהוסף (ס"ס סט). ובשו"ת צפיהית בדבש (ר"ס כה). ובח"י חתם סופר (שבת קיא). ובלחם יהודה עיי"ש (דף לה). ובשו"ת דברי מלכאל ח"ו (ס"י ד) ובשו"ת יביע אומר ח"ו (א"ח ס"י כח אות ד), ובח"ח (א"ח ס"י לב).

ואם לחם משנה הוא חיוב גמור, הנה לשון הגמרא שם, "חייב אדם לבצוע על שתי ככרות". וצריך לומר שהמג"א (שם) שכתב שלחם משנה אינו חובה כ"כ, מפרש שלשון חייב לוי"ד הוא, וכמו שמצינו בראשונים שפעמים לשון איסור שבגמ' לוי"ד איסור גמור. וכגון מ"ש הריטב"א מגילה (כת. ד"ה תתי לי) שאע"פ שאמרו (סנהדרין סג:) אסור לו לאדם שיעשה שותפות עם גוי, שמא יתחייב לו שבועה וישבע בע"ז שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיך, הנכון דההיא לאו איסורא ממש דאורייתא או דרבנן, אלא מדת חסידות בעלמא, כההיא דב"מ (ע"ה): אסור לאדם שילוה מעותיו בלא עדים וכו'. ע"כ.

ומכאן יש להעיר על מה שהביאו בשם הגר"א שהיה שותה בפורים עד כדי סכנה, כי אמרו "מחייב" אינש לבסומי בפוריא, וחייב כמו מתחייב בנפשו. והובא ג"כ בשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות ס"י טו). וכן הוא בסידור הגר"י עמדין (שער הדגים), עיי"ש שכתב, שמעתי מאמ"ה ז"ל [החכם צבי], שהוא היה נוהג בכחותו לקיים מצוה זו כמאמרה, שאין הדבר יוצא מידי פשוטו בענין המעשה וכו', ועמ"ש בס"ד בחי' [בהגהות היעב"ץ למס' מגילה]. עכ"ד. וכ"כ בגם בשו"ת דברי

ולא מקיימין חייב אדם לבסומי בפורים כראוי, והרי בש"ע איתא חייב אדם לבסומי, ומרגלא בפי העולם ומטו מינה בשם הגה"ק אדמו"ר מצאנז ומרן הגר"א ז"ל, שבכל מקום שאמרו חז"ל "חייב" הוא עד מסירות נפש. והשיב, דע כי מה שרגיל בפי העולם לומר, גם אני שמעתי כן. אמנם יש להעיר ע"ז מתשובת מהרי"ל (ס"ט) שודאי הוא מצוה בעלמא. עש"ב. וראה עוד מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף פורים מהדו' תשע"ב (ס"י תרצה הערה יז. ובקו"א שם).

ולכאורה מדברי המג"א הנז' שלחם משנה אינו חיוב גמור, ג"כ מוכח שלא כדברי הגר"א והחכם צבי. ועיין. והרמב"ם (הל' ברכות פ"ז ה"ד) כתב כלשון הגמרא, בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות. ובהל' שבת (פ"ל ה"ט) כתב, וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות.

שיטות הראשונים מהו לבצוע על "לחם משנה"

והרשב"א בחידושו שם, ובכרות (ל"ט), הקשה על דברי רש"י, שא"כ מה ענין זה לדין לחם משנה. ועוד, למה מיחזי כרעבתנותא בכל יום, הא צריך לבצוע בעין יפה. ולכן פירש שרבי זירא בצע על כל הככרות שהיו לפניו לאכול. ע"ש. [והר"ן כתב בפרק כל כתבי ב' הפירושים הנ"ל]. וכתב הרשב"א שכן דעת רה"ג. וע"ש ברא"ה, ובשיטה מקובצת, ובספר המכתם, ובשיטה להר"א אלשבילי עמ"ס ברכות דבזה פליגי רב אשי ורב כהנא. ועיין בשבלי הלקט (ס"י ס"ח), ולהרי"ץ גיאת במאה שערים (הל' פסחים ח"ב עמ' קג). ובאו"ז (ח"א ס"י קנג).

וראה ביש"ש (בסוף מס' ב"ק) בחילופי מנהגים שבין בני אר"י ובני בבל (ס"י כא): בני בבל בוצעין בשני ככרות בשבת, שהן דורשין לחם משנה, ובני ארץ ישראל בוצעין על אחד, שלא להכניס כבוד ער"ש בשבת. ע"כ. והובא ג"כ בראבי"ה (ח"ב מסכת פסחים ס"י תקכה). וכן בת' הגאונים (שערי תשובה ס"י רכב) בת' לרב שרירא ז"ל: אנשי מזרח בוצעין על שתי ככרות בשבת משום לחם משנה, אנשי אר"י אין בוצעין אלא על אחת, שלא להכניס כבוד ער"ש בשבת, והלכה רווחת היא בכל מקום שאין בוצעין בשבת ובי"ט אלא על ב' ככרות, ובבבל פסח על אחת וחצי, ע"כ.

לבסומי נפשיה עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. נראה דכל הני צריך למצוה בעלמא ולא לעכוב. ע"כ. גם בשו"ת מהרי"ל (ס"י נו) כתב, הא דאמר רבה חייב אדם לבסומי, ודאי מצוה בעלמא הוא, הכי משמע לישנא מיחייב אדם כו', ולא קאמר סעודה כך דינא לכה"ג, וטעמא דימי משתה כתיב, ואיכא משתה בלא שכרות. תדע, דרב יוסף (מגילה ה:) יליף מיניה שאסור בתענית, מכלל דנפיק בלא שכרות ובסומי כולי האי. ע"כ. וכן הוא בהגהות מנהגים (טינא. פורים אות ד) שמצוה בעלמא הוא, אבל נפיק בלא בסומי כולי האי, תשובת מהרי"ל (ס"י נו), וכן בהגמ"י בשם ראבי"ה. ע"כ. והכי דייקא לכאור' לשון הר"א טירנא בספר המנהגים שם: "ומצוה לשמוח ולשתות ולהשתכר מאד בפורים". וכ"ה בדרכ"מ.

ושו"ר בשו"ת משנה הלכות (חלק יא ס"י תקנד) שנשאל על כך, שמצינו שהרבה מקילין

ואם המצוה שיכרך על שניהם ויבצע אחת מהן, או שיבצע את שניהם. הנה בגמ' (שבת ק"ז). איתא, אמר רבי אבא, בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, דכתיב לחם משנה. [והיינו, שצריך לבצוע ולברך המוציא על ב' ככרות זכר למן דכתיב ביה לקטו לחם משנה]. אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתין ובצוע חדא אמר לקטו כתיב. [אחזן בידו. לקטו כתיב, דמשמע אחיזה, אבל בציעה לא כתיב משנה. רש"י]. רבי זירא הוה בצע אכולה שירותיה, [פרוסה גדולה ודי לו בה לאותה סעודה ולכבוד שבת. רש"י], ואמר, דלא מחזי כרעבתנותא, דכיון דכל יומא לא עביד הכי אלא בשבת, לא מחזי כרעבתנותא. [שאינו עושה אלא כדי שיהיה נראה כמחבב המצוה לאכול הרבה לכבוד שבת. רש"י].

וכתב הרמב"ם (פ"ו מהל' ברכות ה"ד): בשבתות ובימים טובים חייב לבצוע על שתי ככרות, נוטל שתיהן בידו ובצוע אחת מהן. וכ"כ המאירי (שבת ק"ז): ואינו חייב לבצוע את שתיהן, אלא לוקח שנים ובצוע על האחד, שאין לחם משנה אמור אלא בלקיטה. וכ"כ האגודה שם. והיינו, דבין לרב אשי ובין לרבי זירא, אין צריך לבצוע אלא פת אחת, ולרבי זירא בוצע חתיכה גדולה משום כבוד שבת. [וברשב"ץ (ברכות ל"ט): כתב שדברי רש"י מסתייעין מברייטא דפרקי בן עזאי, ע"ש].

ויש שרצו לתלות שזו מח' הראשונים הנז'.

אולם אין זה מוכרח, שאפשר שבני אר"י לא נהגו בלחם משנה כלל. ושו"ר בראב"ן (פסחים) שכתב: בחלוקת בני בבל ובני א"י מצאתי, אנשי בבל בוצעין על ב' ככרות בשבת שלימות לקיים לחם משנה, אנשי א"י על אחת שלימה, שלא להכניס של ער"ש בשבת. פירוש, כי לחם משנה א' לשבת ואחד לער"ש, ע"כ. ומשמע שאנשי ארץ ישראל לא היו מברכין ובוצעין על לחם משנה כלל, ועיין.

ומ"מ לענין הלכה הטור והש"ע (סי' רעד סעיף א), פסקו כשיטת רש"י והרמב"ם וסיעתם, וז"ל מרן: "בוצע על שני ככרות, שאוחז שניהם בידו ובוצע התחתונה". וכן משמע בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סוף סי' תקפב): בשבת ויו"ט דאיכא תרתי ריפתא, צריך לבצוע התחתונה בעוד שהעליונה עליה. וכן דרך בעלי הסוד יודעי חן, כי לעולם המעשה בתחתונה, והרמז בעליונה. עכ"ל.

ובאחרונים כתבו שראוי לנהוג כשני הפירושים, לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, וגם לבצוע שתי הככרות של לחם משנה לחתיכות שיאכלו כל המסובין מהם, ושעכ"פ יהא נוהג כן בסעודת בוקר דכבוד יום קודם לכבוד לילה. וראה בב"ח ובמג"א (סק"ב), ובערוך השלחן (שם סעיף ר'). ובדרישה (סק"א) כתב שמורו

נהג כן, וכן במט"מ (סי' תלט) שכן היה מנהגו של מהרש"ל לבצוע שניהם. ומ"מ לדינא אין לנו אלא פסק מרן.

ואע"פ שגם הגר"א בביאורו כתב שהעיקר כדעת הרשב"א ורב האי גאון, שצריך לבצוע ב' הככרות, וראה במעשה רב (סי' קכב), ובעט"ז (סי' קטז), נוי"מ שלשיטת הגר"א זהו ענין י"ב חלות בשבת שנזכר בזה"ק, שבכל סעודה בוצע השתי חלות, וממילא יש כאן ד' חתיכות, וג"פ שעושה כן בג' סעודות הרי י"ב חלות, אגן בדידן נקטינן כדעת מרן הש"ע.

גם בלבוש ובשו"ע הגר"ז כתבו כשיטת רש"י והרמב"ם, ובאר (סק"ד) כתב שכן הוא מנהגינו, ושיש סמך לזה מבה"ג שהביא הב"י ומהגמ', ע"ש. וכ"כ בעטרת צבי (סק"ב). וכן בתורת שבת (סק"ג) כתב, ולא ראיתי נוהגין כן וכו', ושלפי מ"ש מרן שיבצע בלילה על התחתונה וביום על העליונה והוא מצד הקבלה, משמע שאין לבצוע על שתיהן עיין שם. גם במשנ"ב שם כתב שכן נוהגין העולם. וראה מ"ש בזה בשו"ת דברי יציב (א"ח סי' קכח) לבאר שורש המחלוקת בזה, וכתב שלפ"ז פשוט שיוצא בחלה שאולה כיון שא"צ לבצוע שניהם, ודלא כמ"ש בספר זכרו תורת משה (סי' ט בקהלת י"ט) בשם ספר אבן שוהם (סי' ז) שאין יוצאין י"ח בחלה שאולה.

בביאור שיטת הרשב"א אם מברך על כל הככרות ואם מוכרח לבצוע שנים

הרבה. ע"כ. וכ"ה בר"ן (שם) דבצע על כל הככרות קאמר וכו', בצע אכולהו ככרות דמנחי קמיה. ומשמע שהיו מביאים לפני המברך את כל הככרות שמשתמשים בהם באותה סעודה, ומברך על כולם, ולא דוקא שני ככרות כנגד לחם משנה. ונהנה הצ"ח (ברכות שם) הק' על שיטת הרשב"א, דאיך אמר שבכל יומא לא עביד הכי, והרי בכל יום אין מביאים לפניו לחם משנה. ולפי המבואר ניחא, שבכל יום יש לפניו כמה ככרות הנצרכים לכל הסעודה, ואעפ"כ אינו מברך ובוצע על כולם בשעת הברכה.

ולפי זה אפשר שגם לשיטה זו לעולם אין צריך לבצוע את כולם, רק שצריך להביא כל הככרות לפניו בשעת הברכה ולברך על כולם, ואם יש להם צורך בכל הככרות יבצע את כולם, אבל אם להם צורך בכולם, די שיבצע מה

עוד יש להעיר בזה בביאור שיטת הרשב"א, דהנהגה לכאורה ביאור דברי הרשב"א שהיה בוצע שני הככרות. אולם יל"ע בזה, דז"ל הרשב"א (ברכות שם): בצע על כל הככרות המונחות לפניו לאכול, והיינו נמי דאמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא הוה שקיל תרתי ובצע חדא, וכן פי' רה"ג ז"ל אי מברך איניש בשבתא אתרתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי, ואי בצע להו לתרויהו אפי' לכולה שירותיה כר' זירא, שפיר דמי. ע"כ. ובשבת (ק"ז): כתב הרשב"א, נ"ל דבצע על כל הככרות קאמר, ומשום דקאמרינן דנקט תרתי ובצע חדא, קאמר הכא דר' זירא בצע אכולהו ככרות דמנחי קמיה. גם בשיטה מקובצת (ברכות שם) כתב, והנכון שהיה בוצע על הככרות כולן שהיה בדעתו לאכול באותו סעודה, דכיון דבעי לחם משנה היה מרבה בהן לכבוד שבת. והא מיחזי כרעבתנותא, פירוש כשיבצע על ככרות

מהלחמים למחר ולא לבצוע אותו. ע"כ.

וע"ע במנורת המאור (פ"ח כבוד שבתות ימים טובים עמ' תקפב) שכתב, בשבת יש לו רשות לבצוע בציעה גדולה, ואפי' יותר מכביצה, וכ"ש שהיא מצוה מן המוכחר. ויש שנוהגין לחתוך בסכין שבעה בציעות בפת, ולא יבדילין מן הככר, וכשמכרך ברכת המוציא בשבת חותך אותן כאחד. וכוונתן בשבעה זכר לשבת, שהוא ביום השביעי. וז"ל מרן אמו"ר: הנה לשון מרן הש"ע: "בוצע על שתי ככרות שאוחז שניהם בידו ובוצע התחתונה". ולכאורה משמע שגם בשעת הבציעה אוחז שניהם בידו. וכ"כ בשו"ת תפארת אדם בזכרונותיו (דף קעה. אות ב סק"ט), שצריך לאחוז שתיהן בידו בשעת הבציעה כפשוט הלשון בוצע על שני ככרות, וכן נקיט תרתי ובצע חדא, וכ"כ סמ"ג עשין לב: "שצריך לאחוז בשני הככרות בשעת בציעה", נו"ש לדחות, שכוונת הסמ"ג שכתב "בשעת בציעה" היינו בשעת ברכת המוציא, וכמו שפירש רש"י (שבת קיז): על מ"ש ר' אבא חייב אדם לבצוע על ב' ככרות, ופרש"י, לבצוע, ברכת המוציא. עכ"ל. וסיים, ולא כמו שראיתי שמברכים על שנים, ואח"כ מניחים האחד על השלחן ובוצעים את האחד לברו. ומ"ש בב"י בשם רה"ג אי מברך איניש אתרתי ובצע חדא שפיר דמי, אין כוונתו שאחר ברכה מניח את האחד מידו וכו', אלא לעולם הבציעה ג"כ בשתים, ורק בפועל בוצע האחד. עכת"ד. אולם בש"ע הגר"ז סעיף א' כתב, ורשאי להשמיט הככר השני מידו בשעת הבציעה, ודי במה שאחז שניהם בשעת ברכת המוציא. עכ"ל. ואפשר שלמד כן ממ"ש מהרי"ל בסדר ההגדה וז"ל: יתפוס שלשת המצות בידו, העליונה לבר' המוציא, והשלישית ללחם משנה, והפרוסה באמצע על שם לחם עוני, ויברך המוציא, "ויניח השלישית להשמט מידו" ואח"כ יברך על אכילת מצה וכו'. והובא בס' חק יעקב (סי' תעה סק"ב). וכ"כ המטה משה (סי' תרמה), ושכן נהג מהרש"ל. וכ"כ השל"ה, וכל האחרונים. וא"כ ה"ה כאן שכל שבירך המוציא כששני הככרות בידו קיים לחם משנה, כפשוט לשון רה"ג, ויוכל להניח הככר האחד על השלחן, ויבצע השני. וכן מוכח בפירושו רש"י שבת (ק"ז): וז"ל: לקטו, דמשמע אחיזה, אבל בבציעה לא בעינן משנה. ע"ש.

שצריכים. אך לא שיצטרך לבצוע ככרות שלא ישתמשו בהם לסעודה זו.

וכן מפורש בריטב"א (שבת שם): היה בוצע על כל הככרות שהיו נתונות בשולחן, ומשום דאמר' דרב כהנא הוה נקיט תרתי ובצע חדא קאמר הכא דר' זירא בצע אכולהו ככרות דמנחי קמיה, ולא דבצע להו אלא דנקיט לכולהו ובצע חדא מינייהו, והיינו דקאמר דהא מחזי רעבתן, ומהדרינן דכיון דשאר יומי לא עביד והשתא עביד לא מחזי רעבתן אלא כעין יפה וכמראה ריבוי הטובה.

ובביאור הגר"א כתב: והעיקר כמ"ש רש"ל ושל"ה לחתוך שניהם כפי' הרשב"א ורה"ג אכולה שירותא דלפירוש רש"י קשה מאד מאי מחזי כרעבתנותא גם הלשון "אכולה שירותא" דחוק, וע' ב"ח. ע"כ. אולם הריטב"א שם כתב, דבנוסחי עתיקי גרסינן "בצע אכולה שירותיה", וזה לא דייק שפיר לפירוש רש"י, ואפשר שרש"י היה גורס "בצע לכוליה שירותיה" כדאיתא במקצת נוסחי. ע"כ.

ועיין בשו"ת הרשב"א ח"ז (סי' תקל), המיוחסות להרמב"ן, שכתב, והר"מ היה רגיל לבצוע בסעודה שלישית בשתי לחמים, וכן על כולם. ויש אומרים שאם לא יוכל לבצוע על ב' ככרות שדי לו באחת שלימה, שכך מוכח במכילתא, שביום שישי היה יורד להם המן משנה שני העומר לאחד, ומכל עומר עשו שני לחמים, הרי לשני עמרים ארבעה לחמים. א"כ לא היו פורסין על שני לחמים שלמים כי אם בער"ש ובשחרית, ובמנחה נשארה אחת שלימה, שהרי היו אוכלין מהם ביום השישי. "ואינו צריך לבצוע בשתייהן כי אם באחת מהן", ויש נוהגים לבצוע התחתונה ולא העליונה, ואנו נהגנו לבצוע העליונה. ורבא [צ"ל רבי זירא] דבצע אכולה שירותא פירש ה"ר שמעון, משום דלחם משנה קדריש, שתהא אפי' הבציעה פי שנים משאר ימות החול, ובתנחומא מצאתי כל מילי דשבת כפול, שני כבשים, מזמור שיר, לחם משנה, זכור ושמור. וכתב הרא"ש ז"ל, ורבו הדעת מהחכמים איך יעשה המוציא, והטוב והנכון לעשות כרב הונא דנקיט תרתי ובצע בחדא, פירוש דנקט לזכר לחם משנה, "ובצע חדא, זכר שהאחד לבו ביום והשני מתקיים למחר ולא הבאיש ורמה לא היתה בו". ע"כ. ומבואר גם כן שיש ענין להניח אחד

יג. גם ביום טוב בעינין לחם משנה, בב' סעודות. והיינו בסעודת ליל יום טוב, ולמחרתו בבוקר. יג.)

וכבר כתב לנכון הרשב"ץ בפירושו לברכות (לט: עמוד רלז) ליישב פירוש רש"י, ע"פ הברייתא במס' דרך ארץ רבה (סוף פ"ח), דתניא התם, "לא יפרוס אדם המוציא ממקום הרך אלא ממקום הקשה, ולא יאחז כביצה בידו, ואם אחז הרי זה רעבתן". וקושיית רבינא דמחזי כרעבתנותא, מזו הברייתא היא, ודברי רש"י מסתייעים מברייתא זו. ע"כ. וע' בהגהות מהרש"ם בארחות חיים (סי' רעד סק"ב) שהביא מ"ש בספר שערי רחמים בשם הגר"א שפסק לבצוע משתיהן, ושכן הוא כוונת הזוהר ברע"מ פרשת עקב. ובספר ד"ש עה"ת פר' תרומה כתב בשם הגר"א שהאר"י ז"ל לא ידע בזה כוונת הזוהר לאמיתו. וסיים על זה, ואני מצאתי ברע"מ (פרשת פינחס דף רמה ע"א) ובתיקוני זוהר (תיקון מז) שמפורש כדעת האר"י. ע"כ. (ומ"ש בשם ספר ד"ש, ע' מ"ש מן החיד"א בשו"ת חיים שאל (סי' א' בד"ה ותמיהני עליו), שתמה על היעב"ץ שכתב כיו"ב על רבינו האר"י. אך ע' בשו"ת יביע אומר ח"א סי' ג אות ז וח', בשם הגר"א, ודו"ק). ועיין בספר מאורי אור (באר שבע דק"ו ע"א). ובספר ישועות יעקב (סי' עדר) ובשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' עדר) ובשו"ת פאת שדך (סי' לד), ובשו"ת ויען יוסף (סי' קטז). ודו"ק.

ובספר פתח הדביר (אות ב') כתב, דממשעות דברי הש"ע שכתב "שאוחז שתייהן בידו ובוצע התחתונה" מבואר, שגם בשעת בציעה יהיו שתי הככרות בידו, ויבצע אחת מהן. ולא כאותם הנוהגים שמברכים על שתייהן, ואחר הברכה מניחין ככר האחד על השלחן, ובוצעין על האחד לברו, דלאו שפיר עבדי. ע"ש. והביא דבריו בכף החיים (שם אות יב), וכתב, שהגר"ז (אות ב') כתב, דרשאי להשמיט השניה מידו בשעת הבציעה, ודי במה שאחז שתייהן בשעת הברכה. אבל מדברי האר"י ז"ל משמע שגם בשעת בציעה יהיו השתים בידו. וכ"כ בן אש חי (שנה ב' פרשת וירא סעיף טו). ע"ש.

וכן ראיתי בשו"ת מעט מים (סי' ע) שדקדק מלשון מרן החבי"ב בפסח מעובין (אות רעו), וספר יוסף אומץ יוזפא (סי' קו וסי' תשסד), והשל"ה, שא"צ לאחוז שני הככרות בשעת הבציעה, אלא די לאחוז אותם עד סיום ברכת המוציא, ושכן נראה מד' הא"ר (סי' תפב). ושוב הביא מ"ש הרב תפארת אדם הנ"ל, והעיר עליו שלא זכר מכל הנ"ל. ע"ש. ואע"פ שיש מקום ליישב דברי התפארת אדם, ולחלק בין הנושאים, מ"מ נראה עיקר בזה כדברי הגר"ז. וכן ראיתי להרב זכרנו לחיים ח"ב (מערכת המוציא), שהעיר על דברי התפארת אדם הנ"ל, שלא ראינו בשום פוסק שיאמר כן אלא משמעות הפוסקים היא שבשעת הבציעה ממש אין להקפיד שיהיו שתי הככרות בידו. ע"ש. וכן מבואר להקל בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' עדר). ע"ש. אך בכף החיים (סי' יב) כתב עפ"ד האר"י שיש לאחוז שניהם בשעת הבציעה, ושכן כתב בן אש חי פר' וירא. ע"ש.

ובספר נימוקי א"ח (סי' רעד) כתב, שהאדמו"ר מצאנו בעל דברי חיים היה אוחז ב' הככרות בשעת הבציעה, ובנו האדמו"ר משינווא פקפק ע"ז, והוכיח מדברי רש"י ש"בוצע" על שתי ככרות, היינו ברכת המוציא. ומוכח שא"צ לאחוז ב' הככרות אלא רק בשעת ברכת המוציא בלבד. והנימוקי א"ח כתב להצדיק דברי האדמו"ר מצאנו. ע"ש. וע"ע בשו"ת דברי יציב (חאו"ח ר"ס קכו). ע"ש. והמחמיר תע"ב.

והנה בביאורי הגר"א כתב, והעיקר כמ"ש מהרש"ל והשל"ה שיש לבצוע שניהם, וכדברי רב האי גאון והרשב"א (ברכות דף לט:): דהיינו אכולא שירותא, דלפירוש רש"י קשה מאד דמאי מחזי כרעבתנותא וכו'. ע"כ. (וכן הוא במעשה רב אות קכב - קכג). ובאמת שרב האי גאון והרשב"א כתבו שהבוצע אחת ג"כ שפיר דמי. וכ"כ האור זרוע ח"א (סי' קנג) בשם הר"ח. ע"ש.

גם ביום טוב בעינין לחם משנה

(שמות פרק טז, כב) ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה וגו'. והרי גם ביו"ט לא יצאו ללקט אלא

יג) הנה גם ביו"ט בעינין לחם משנה, דטעם הלחם משנה הוא על פי הנאמר בתורה

יד. יש נוהגים לבצוע מן הככר העליון, ויש נוהגים לבצוע מן הככר התחתון, ונהרא נהרא ופשטיה. ומרן השלחן ערוך כתב, שבוצע על התחתונה. וכן הוא מנהג רוב העולם לבצוע על התחתונה, וכן מנהגינו. (יד)

מערב יו"ט. והכי איתא במכילתא דרשב"י (טו), כו) ששת ימים תלקטוהו, רבי יהושע אומר למדנו שלא היה יורד בשבת, ביו"ט מנין, ת"ל לא יהיה בו, רבי אליעזר המודעי אומר ששת ימים תלקטוהו, למדנו שלא היה יורד בשבת, ביו"ט מנין, ת"ל לא יהיה בו. ויהיה כ"פ מנין, ת"ל לא יהיה בו. ע"כ. (ע"י מכילתא בשלח סוף פרשה ד). ומש"ה גם ביו"ט צריך לחם משנה. שגם ביו"ט לא היה המן יורד אלא בערב יו"ט היה יורד כפלים. וכ"כ הר"ף בפרק ערבי פסחים (כה:), ופירשו רבנן (סדר עולם ח"ב ס"י יט) דבימים טובים נמי בעינן לבצוע על שתי ככרות כשבת, דעיקר

חיובא בשבת משום דלא הוה המן נחית בשבת, אלא הוה נחית בער"ש זוגי זוגי, ובימים טובים נמי לא הוה נחית אלא הוה נחית בערב יו"ט זוגי זוגי, כמו דהוה נחית בערבי שבתות, הילכך בעינן למיבצע ביו"ט על תרתי ריפתא שלימתא, כדמחייבין בשבת. וכ"כ הרמב"ם (בפ"ל מהלכות שבת). והתוס' (פסחים קטז). וראה מה שכתבו בזה בתוספות ביצה (ב: ד"ה והיה). ומרן בש"ע (סי' תקכט סעיף א') פסק, דחייב לבצוע ביו"ט על ב' ככרות. ולקבוע כל סעודה על היין. ע"כ. והיינו שישתה יין גם באמצע סעודה, מלבד מה שקידש על היין מתחלה, ועיין בערוך השלחן (סי' רעד ס"ה).

אם בוצע על העליונה או על התחתונה

תולעת יעקב שיש לבצוע מתחילה התחתונה. ואחר כך מצאתי בזוהר (פרשת אמור ח"ג דף צח ע"א) וז"ל: אוקימנא שתי הלחם תרתי שכינתי, עילאי ותתאי דמתחברין כחדא לגביהון תרין נהמי בשבת מזונא דחד תרין מזוני דעילא ותתא, עכ"ל. פירוש, תרתי שכינתי כו', פירושו שתי הלחם הם סוד השתי שכינות, שכינה העליונה סוד הבינה, ולחם התחתון רמז לש' התחתונה הדבוקה תמיד באות ו', והיינו ו' ו'. ולפי ששתי הלחם רומזים לסוד הנזכר, ובליל שבת וכו', לכן ראוי לבצוע מלחם התחתון שעליה רומז לחם ההוא. וזהו אומר לגביהון תרין נהמי כו', פירוש כנגד סוד שתי הלחם, אנו עושים שני לחם בשבת כאמור. ע"כ. ומבואר שגם ע"פ הזוהר יתכן שיש לבצוע את התחתונה.

ובדרכי משה כאן נסתפק בדעת הגדולים שהביא מרן שהיו בוצעין את התחתונה, דשמא היינו דוקא בליל שבת, אבל ביום השבת או בליל יו"ט יש לבצוע על העליונה, וכתב, שזהו הנכון לעשות על פי הקבלה בטעם של לחם משנה בליל שבת ויומו, כן נראה לי, ע"כ. ואפשר שזה מכוון לדברי השל"ה הנז'. גם הלבוש כאן כתב, אבל העיקר בלילה הוא לבצוע מן התחתונה שיש בו סוד על פי הקבלה,

(יד) הנה מרן הב"י (סי' רעד) כתב וז"ל: "כתב הכל בו (סי' כד): "יש נוהגים לבצוע ככר התחתון ולא העליון, ואנו נוהגים לבצוע העליון". וכ"כ בהגמ"י (פ"ח מהל' חמץ ומצה), ובצוע מן הככר העליון. אבל אני ראיתי גדולים שבוצעים התחתון, ושמעתי שכן נכון לעשות ע"פ הקבלה". וכ"פ מרן בש"ע שבוצע החלה התחתונה.

וכ"כ הרדב"ז בתשובה ח"ג (ס"ס תקפב), שבשבת יו"ט שיש שני ככרות, צריך לבצוע התחתון בעוד שהעליון עליו, וכן אני נוהג, וכן דרך בעלי הסוד יודעי חן, כי לעולם המעשה בתחתונה והרמז בעליונה. ע"כ.

ובספר ראש יוסף (למהר"י אישקאפה הל' פסח סי' תעה דף נח:) כתב שהוא נוהג כמ"ש רבינו הגדול מרן הש"ע ע"פ הקבלה לבצוע התחתונה, דחזי מאן גברא רבה דקא מסהיד עלה, הוא הגאון מו"ר זצ"ל שאמר שכן צריך להיות ע"פ הקבלה. ע"ש.

גם השל"ה (מסכת שבת פרק תורה אור אות צו) כתב: זה לשון תולעת יעקב (סוד שבת, אות יא): קבלתי, דהא דקאמר 'ובצוע חדא', רצה לומר התחתונה. ופירש רבי טודרוס הלוי (אוצר הכבוד ברכות לט:) כענין שנאמר 'לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי', עכ"ל. ויוצא נפקותא מדברי

שהתחנתונה היא המנהגת ומפרנסת בליל שבת, והבן. ע"כ. ומ"מ הרדב"ז כתב להדיא שע"פ טעם הסוד אין חילוק בין שבת ל"ט, וכתב ש"לעולם" המעשה בתחנתונה והרמז בעליונה.

ואמנם בשו"ת הרשב"א ח"ז (סי' תקל) כתב, ואינו צריך לבצוע שתיהן כי אם אחת, ויש נוהגים לבצוע הככר התחנתונה ולא מהעליונה, ואנו נהגנו לבצוע מהעליונה. ומה שאמרו ר' זירא בצע אכולא שירותא, פירש ה"ר שמעון דלחם משנה קא דריש שאפי' הבציעה תהיה פי שנים משאר ימות החול וכו'. והרא"ש כתב, רבו הדעות איך יעשה בברכת המוציא, והנכון לעשות כרב כהנא דנקיט תרתי ובצע בחדא, דנקיט תרתי זכר ללחם משנה, ובצע חדא זכר שהאחד לכו ביום, והשני מתקיים למחר ולא הבאיש ורמה לא היתה בו. ע"כ. וכ"כ בארחות חיים (סי' סע"א), בשם הרא"ש. (וע"ע שם באות ד). ע"ש.

ומקור דברים אלו הוא בספר המנהגות לרבינו אשר מלונגל, וכ"כ בארחות חיים דס"ג סע"א, בשם הרא"ש. (וע"ע שם באות ד) ע"ש. וכן הובא ג"כ בכלבו (סי' נד) הנז"ל.

ובספר הרוקח (סי' נב) כתב, ובוצע על שתי ככרות, כדרב כהנא דנקיט תרתי על שם לחם משנה, ובצע חדא העליונה. וכ"כ רבי דוד אבורהם (דף מד רע"ב). ע"ש.

והב"ח (סי' רעד) תמה על מרן הש"ע שפסק על פי הקבלה שבצוע התחנתונה, שאיך יהיו עוברים על דין התלמוד שאין מעבירין על המצות, שמטעם זה כתב רבינו הטור (סי' תעג) וכו', וסיים, ולכן נראה עיקר כדעת הגדולים שלעולם מברכים על הככר העליון, שאין לעבור על דין התלמוד מפני שהוא כן ע"פ הקבלה וכו'. ע"ש.

וכבריו כתב הראב"ה (ברכות לט: עמוד ז), שמשום שאין מעבירין על המצות נראה טפי שבצוע העליון. ע"ש.

ועיין במג"א שם שהביא מהב"ח הנ"ל, שצריך לבצוע על העליונה משום דאין מעבירין על המצות. וכן נראה עיקר כדעת הגדולים, שלעולם מברכים על העליון, שאין עוברים על דין התלמוד מפני שהוא כן על פי הקבלה. והשל"ה כתב שהמהרש"ל, נהג בלילה לבצוע אחד וביום שני ככרות, משום דכבוד יום קודם

לכבוד לילה. וכן כתבו בשמו הב"ח והמג"א. [והט"ז (רעד סק"א) הביא קושיית מו"ח הב"ח משום אין מעבירין, וכתב, ואני נהגתי בעצמי כשמברכים על התחנתונה מניח אני אותה קרוב אלי יותר מהעליונה נמצא שפוגע אני תחלה בתחנתונה ואין כאן מעביר על המצות כלל].

גם רבינו האר"י בשעה"כ (דף עב ע"ב) כתב שבצוע הככר העליון. והעתיקו בכה"ח (סי' רסב סק"ב).

ובכף החיים (שם אות ב' וסי' רסב סק"בד) כתב, שאנו אין לנו אלא קבלת האר"י ז"ל אשר קיבל מאליהו, ואין לחלק בין סעודת הלילה לסעודת היום, שבשניהם צריך לבצוע על העליונה.

והנה מה שהקשה הב"ח שהרי אין מעבירין על המצות וא"כ היה צריך לבצוע העליונה, ע' בס' מנורה הטהורה (קני המנורה סי' רעד סק"ב) שכתב ליישב על פי דעת התוס' (יומא לג.) דדוקא כשעושה שתי מצות שייך לומר שאין מעבירין על המצות, משא"כ כשאנו עושה אלא מצוה אחת. במקום שיש טעם להקדים האחרת, ורק כשצריך לעשות שתיהן אז אין מעבירין על מצוה ראשונה דאתיא לידיה, וא"כ ה"נ כיון שיש טעם להקדים התחנתונה על פי הקבלה אין זה סותר לדין התלמוד. וע' תורת שבת (סי' רעד סק"ב) מ"ש ליישב קושיית הב"ח בזה. וי"ל ע"ד.

אלא דהתוס' (מגילה ו:) דחו סברא זו, וכתבו דזה אינו, דהכא ליכא אלא מצוה אחת ואפי' הכי מפרש הטעם משום דאין מעבירין. ע"ש.

ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' כה סק"ג) ישב על מדוכה זו, ומתחלה רצה לומר שהעיקר כהתוס' יומא אשר חוברו יחדיו ע"י מהר"ם מרוטנבורג דהוה בתראה, וכמ"ש הגמ"י פ"ח מהלכות חמץ. ועוד שמהרש"ל בים של שלמה (פ"ד דיבמות סי' לד) כתב שהתוספות שבמסכתות הגדולות עיקרם הם לגבי תוספות דמגילה ושאר מסכתות קטנות, וחזינן הכא שגם התוספות זבחים (נא.) ומנחות (ד:) כתבו כהתוס' יומא, וא"כ הכי נקטינן. ושוב כתב שאין כוונת התוס' בתירוץ זה כפשט דבריהם דבחדא מצוה ליכא משום אין מעבירין, אלא כוונתם למעט דלא מהני האי טעמא דאין מעבירין לקבוע מקום, אבל כשאנו לקבוע מקום י"ל שבחדא מצוה איכא משום אין מעבירין, כדמוכח במנחות (דף

מעבירין, שהרי הרמב"ם (הנ"ל) ס"ל שאפי' במצוה אחת שייך אין מעבירין, וכמ"ש הלח"מ שם, והברכ"י (סי' כה) פירש ד' התוס' בענין אחר. ע"כ. הילכך יש לנהוג כמ"ש הט"ז שיש להניח התחתונה קרובה אליו יותר מן העליונה, באופן שפוגע בתחתונה תחלה וכו'. וראה בספר תוספת שבת (בסק"ג) ע"ש.

ובערוך השלחן (שם ס"ג) כתב, שהרבה מדקדקין בליטא על פי הגר"א, לבצוע שתיים בכל סעודה. ואיני מבין זה, דנהי דהפירוש בר' זירא כהגאון והרשב"א, מ"מ הא רב אשי ורב כהנא לא סבירא להו כן, והמה בתראי נגד רבי זירא. ע"ש. וראה עוד בזה בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' עד), ובשו"ת פאת שדך (סי' לד). ע"ש.

ומ"מ העיקר כמ"ש מרן בש"ע לבצוע מהכרך התחתון בלבד, ואם אינו מספיק לכל בני הבית, בוצעים גם מהכרך השני.

אם ידו הימנית אוחת בכרך התחתון אפשר שהוא המזומן לבציעה תחילה

או שמגביהו בשתי ידיו. ואפשר עוד שדעת הב"ח שהלחם מונח ע"ג השלחן והמברך מניח את שתי ידיו על הלחם, וכפשט לשון הטור (א"ח סי' קסז) "ויתן שתי ידיו על הפת שיש בהן י" אצבעות כנגד י" מצות התלויות בפת". ומרן בש"ע שם העתיק לשון הטור. אולם אינו מוכרח כ"כ, שאפשר שהכוונה שמגביה הפת בשתי ידיו, וממילא הפת מונח בין י" אצבעותיו. וכן הביא בשו"ת פעולת צדיק ח"ג (סי' סה) ובהגה שם, ור"ל שיתן הכרך בין שתי ידיו, ולאפוקי שלא יאחזו הכרך בימין לבד כמו בשאר דברים שצריך לברך עליהם שאוחזם בימינו ולא תסייע השמאל (ע' בא"ח סי' קפג), קמ"ל הכא דצריך לאחוז הכרך בשתי ידיו דהיינו ליתנו בין שתי ידיו וכו', וכ"כ השל"ה ליתנו בין שתי הידים בשעת ברכה. ועיין בע"ת. ובפמ"ג (א"א סי' קסז סק"י) כתב, ומ"ש יתן שתי ידיו על הלחם, הא צריך לאחוז בידו. והניח בצ"ע.

ובמהרי"ל (מנהגים הלי' שבת אות ה) כתב שמנהג מהרי"ל שכשהזכיר תיבת השם בברכת המוציא הגביה את הפת בשתי ידיו למעלה עד שסיים הזכרת השם והורידו כבראשונה. ובשבת הרים שתיים. והובא בקיצור במג"א שם (סק"י). וצריך לעיין בזה.

וכו'. ע"ש. והרה"ג רב"צ ליכטמן בס' בני ציון כתב ליישב דברי מרן. אך מ"ש בסו"ד ליישב עפ"ד התוס' יומא (לג.), ושלא כהתוס' מגילה (ו'): אשתמיטתיה דברי הברכי יוסף והערך השלחן הנ"ל. ואכמ"ל.

ובשו"ת מכתם לדוד פארדו (חאו"ח סי' ו' ד"ב ע"ג) נראה שהבין דברי התוספות יומא כפשטם, וע' במג"א (ס"ס קמז) ובשו"ת חסד לאברהם תאומים מה"ת (חאו"ח סי' עז), ובשדי חמד פאת השדה (מע' א כלל צב). ע"ש.

ובערך השלחן (סי' כה סק"ג) העיר ע"ד הברכ"י הנ"ל שלא זכר מדברי הרמב"ם (פ"ה ממעשה הקרבנות) דס"ל שאף במצוה אחת אין מעבירין, ואפי' אם התוס' יומא לא ס"ל הכי, אנן נקטינן עיקר כדברי הרמב"ם. ע"כ. והניף ידו שנית (בסי' רעד סק"ב) ע"ד הב"ח הנ"ל, שאין לתרין עפ"ד התוס' יומא (לג.) דבחדא מצוה ליכא אין

והנה יש לעיין כאשר הכרות זה על גב זה, ולא זה בצד זה, וידו הימנית אוחת בכרך התחתון וידו השמאלית בכרך העליון, האם בכה"ג נחשב שהכרך התחתון הוא שמונח לפניו ראשון לפי שבו אוחת יד ימינו, או"ד הכרך העליון כיון שהוא עליון. ולכאורה יותר מסתבר שהכרך התחתון הוא המזומן ומוכן לבציעה ראשון, כיון שידו הימנית אוחת בו, והדרך לבצוע ביד ימין, ואם ירצה לבצוע את העליון יצטרך להוציא את הכרך התחתון וליטול את העליון כדי לבצוע אותו, וא"כ אדרבה בכהאי גוונא מטעם דאין מעבירין על המצוות יש לו לבצוע את התחתון דוקא.

ובזה מיושב קושיית הב"ח, שכאשר אמרו בעלי הקבלה שצריך לבצוע את התחתון כוונתם שיאחזו בו ביד ימינו, וע"י כך הוא המזומן ראשון לבציעה ואין כאן כל חשש מצד אין מעבירין על המצוות. ואפשר שהב"ח דיבר כאשר אחרי הברכה מיד מניח שתיים מידו, ומניחם על השלחן זו על גב זו, ובוצע את התחתונה שאז העליונה היא המזומנת לפניו, וא"כ מעביר על המצוות.

האם הפת מונח על גבי השלחן ומניח שתי ידיו עליו,

שהקבלה חולקת על הגמרא, הלך אחר הגמרא והפוסקים. ובעל כרחך דסבירא ליה מאיזה טעם שגם על פי הפשט אין בזה חשש.

והנאון ר' יעקב רקח בספר שלחן לחם הפנים (סי' רעד בדפ"ח עמוד ר"ט והלאה), הביא לשון האר"י בשעה"כ שם, שכתב: בענין סדר י"ב לחמים וכו', ואח"כ ברצותך לומר ברכת המוציא אז תקח ב' לחמים העליונים שבד' אמצעים [מתוך י"ב חלות] ותחבר שניהם בב' ידיך, וב' שולי הלחמים יהיו דבוקים זה בזה, וב' פנים מב' צדדיו שלהם יהיו פן זה מצד ימין ופן זה מצד שמאל, ואז יתראו כאלו הב' לחמים נעשו לחם אחד, ובו ב' פנים מב' צדדיו, ויהיה כדמיון לחם הפנים שבמקדש. ותכוין כי הלחם שביד ימין הוא אות י' של הויה, והלחם שביד שמאלך אות ו', ותברך אז ברכת המוציא וכו'. ואח"כ תבצע מן הלחם הימני שהוא כנגד אות י' של הויה כנוז, והוא כנגד החכמה אשר משם נמשך המזון המעולה מכל השאר, ותבצע ממנו תחלה שיעור כזית ותאכלנו אתה ותכוין וכו'. ע"כ. וכתב, שמבואר מזה שרבינו האר"י עשה פשרה, כיון שדעת המקובלים קמאי לבצוע מן התחתונה, ודעת הפוסקים לבצוע מן העליונה, כן נקט שיטול אותם באופן שלא יהיו זה על גב זה, אלא פן אחד מצד ימין ופן אחד מצד שמאל, ויבצע מן הימין כדי שלא יכנס במחלוקת. וגם זה לפי סודן של דברים.

אמנם נראה שספר זה [שעה"כ] הוא למיישרים ארחותם לנהוג בכל מעשיהם על פי קבלת רבינו האר"י, שהם יעשו בסדר הזה ובכוונות האלו, לא כן לאותם שאינם הולכים בעקבותיו בכל חוקותיו ובכל משפטיו. צא וראה מ"ש הרב פרי חדש (אר"ח סי' ג) שהרב האר"י היה נוהג כשהיו אומרים ה' מלך בב"ה והוא עדיין לא הגיע לשם, היה קם מעומד עם הצבור, והוא לא היה קורא עמהם אלא במקום שהיה עומד בו, והטעם שלא היה אומר עמהם לפי שהיה מכוין להעלות לשלב העולמות מלמטה למעלה כסידורן, כנודע ליודעי חן. וכתב ע"ש, שאנו שאין אנו מכוונים בתפלתנו יותר טוב לאומרו עם הציבור כדי להמליך הקב"ה כולם ביחד. והביאו הבאר היטב (סי' נב סק"א).

ורכותא כתב הרב הגדול החיד"א בספר קשר גודל (סי' יב אות יב), ע"ש. ובמחזיק ברכה כאן (סי'

וראיתי בתשובות והנהגות (ח"ה סי' פא) שכתב לחדש, שגם לשי' הרשב"א, יוצא חובת לחם משנה אפי' אם בוצע רק על חדא משתיים כפי מנהג כל ישראל, ולא דיבר הרשב"א רק כאשר שצריך הוא והמסובין לאכול משתייהן, שאז יש מצוה מיוחדת לבצוע שתיים מעיקרא בברכת המוציא, אע"פ שאין זה חובה ועיכוב במצות לחם משנה, [וע"ש עוד בח"ג סי' צ]. וראה מה שכתבנו לעיל בביאור שיטת הרשב"א.

ועיין בספר נתיבי עם (עמוד קל), שהעיר על הרב כף החיים הנז"ל, דהמעין היטב בדברי האר"י יראה שאין שום הוכחה לבצוע ככר העליון וכו', הילכך הבוצע על שני ככרות המונחות על השלחן זע"ז כמנהג רוב העולם, יש לנהוג לבצוע על התחתונה כסברת מרן הש"ע והרמ"א דס"ל שכן צריך להיות ע"פ הקבלה. ע"ש. וכן אנו נוהגים. וכל זה דלא כמ"ש במנוח"א ח"א (עמ' קעח) שיש לבצוע על העליונה, ודחה כלאחר יד המנהג שהזכיר בנתיבי עם. [חלק מהדברים מבוארים בילקו"י מהדור"ק משנת תשנ"א, והוספנו מהליכות עולם ח"ג (עמוד פ). וחזון עובדיה שבת ב (עמוד קעא)].

וראיתי לכמה ממחברי הזמן שהביאו מכאן ראייה שדעת מרן לפסוק כפי הקבלה נגד הפשט, שהרי מרן כתב שיבצע מן התחתונה. והב"ח הקשה מהא דאין מעבירין על המצות, דהו"ל לבצוע מהעליון, וכנ"ל. ומשמע שדעת מרן דאף שעובר על ענין זה של אין מעבירין וכו', שפיר דמי לעשות כד' המקובלים.

ואולם אין זו ראייה, דבעצם הטענה דאין מעבירין על המצות, כבר כתבו ליישב קושית הב"ח בכמה אופנים, כמבואר לעיל. ועוד שהרי כל אותם גדולים שכתבו לבצוע את התחתונה, ודאי ידעו מדין זה שאין מעבירין על המצות, ואפ"ה לא חששו לזה בני"ד מאיזה טעם שנראה להם, ומעתה בדבר שיש לפסוק בו נהרא נהרא ופשטיה, ואין בו איסור לנהוג על פי הקבלה, בזה שפיר עבדינן כדעת המקובלים, אבל כל היכא דע"פ הפשט יש חשש איסור, או ברכה לבטלה, יש לנהוג כדברי הפשטנים ולא כדברי המקובלים.

צא ולמד שהכנה"ג כאן כתב שמנהגם לבצוע על התחתונה כדברי מרן, ואע"פ שבכלליו כללי הפוסקים (כלל א) הביא דברי הרדב"ז שכל מקום

טו. חלה האסורה משום חדש, אין לצרפה ללחם משנה בשבת או בפסח. ואמנם אם אין לו לחם אחר לצרפו ללחם משנה, וגם אינו יכול ליקח משכנו, יכול לצרף את החלה הנ"ל ללחם משנה, [אחר שבלאו הכי אינו אוכל מחלה זו. וזה עדיף מאשר יבצע על חלה אחת]. וכל שכן דבאופן כזה מותר לצרף בפסח מצת חדש ללחם משנה בסעודה שלישית בשבת שחל ביום י"ז ניסן, כשאוכל הסעודה בסוף היום, וסעודתו נמשכת עד אחר צאת הכוכבים בליל י"ח ניסן, שאז כבר הותר איסור חדש. [והיינו בחוץ לארץ, שהרי בארץ ישראל חדש מותר כבר ב"ז ניסן]. ומ"מ גם באופן כזה במקום שאפשר בנקל ישאל מצה משכנו כדי לצרפה ללחם משנה, ואחר כך יחזירנה לו. [ויוצאים ידי חובת לחם משנה בחלה שאולה, אף שאין בדעתו לאכול מחלה זו]. טו.

לחמים בכוונת אלו, כי בודאי אינם יכולים לכוין בכל סדר הכתוב שם. עכ"ד. ועש"ע מה שדן לענין הלכה למעשה אם לבצוע העליונה או התחתונה. וסיים שם, שאנו אין אתנו יודע לכוין במסתרים של המקובלים בין מקמאי בין מבתראי ז"ל ועדיף שנגד בתר הפסקנים. [ונביאור דברי החיד"א במחבר"ר כאן ראה להלן].

רעד אות ב), כתב שמ"ש בשעה"כ לסדר י"ב לחמים בכל סעודה בסדר ובאופן ובכוונה שכתוב שם, אינו אלא למי שיש לו יד ושם בקבלה, ונוהג כל מעשיו על פי סדר האר"י ז"ל, ויושב בסדר"ר עליון בסדר"ר המדריגה, אמנם לא כן אנו שאפי' סדר הפשוט לא מכוונים כהוגן, ועושין י"ב

אם יש להניח את הכרות זה על גב זה או זה מול זה

אותם שיהיו ב' שולי הכרות חוברות אשה אל אחותה ויהיו נראין השני פנים שלהם מכאן ומכאן כאילו הם לחם אחד וכו' ב' פנים בסוד לחם הפנים. וצריך להזהר שלא ישים הכרות זה על גב זה אשר גורם למעלה ח"ו וכו'. ואשרי אנוש יעשה זאת לערוך השלחן לפני ה' כסדר הזה, וכל המסדר שלחנו בזה הענין השלחן העליון ישפיע עליו מלחם השמים וכו'. עכ"ד. ובספר ברכת יצחק כאן (שבת א ע"ב רצ), כתב שפשוט דברי האריז"ל שאוחז את הלחמים מן הצד ולא זה על גבי זה.

ומ"ש לדייק מדברי האר"י שצריך שיטול את הכרות באופן שלא יהיו זה על גב זה, אלא פן אחד מצד ימין ופן אחד מצד שמאל, ויבצע מן הימין. הנה כדברים הללו כתב ג"כ בספר חסד לאברהם (מעין ב נהר ט), אלא שלא כתב מטעם פשרה אלא זכר ללחם הפנים או ע"פ הסוד. וז"ל: ובשעת המוציא יקח ב' כרות מצד ימינו אחד מכל מערכה, ולא יניחם זה על גבי זה אלא שתיהם מעומד תחתית כנגד תחתית כדי שיהיה פנים של ככר אחד לפניו, ופנים של הככר השני אל מול פני המנורה שלפניו זכר ללחם הפנים פנים לכאן ופנים לכאן, ואם אין לו יקח ב', ולא יניחם זה על גב זה אלא אחד מימינו ואחד משמאלו, ויברך על הימיני. ע"כ.

ומ"מ לענין הלכה לא נאמרו דברים אלו אלא למצניעיהן, ואין לנו כח לאסור להניחם זה על גב זה, וכפי שאכן מנהג רבים בכל העולם. ומפורש כדבריהם בראשונים. [ואף שכתב בחמדת ימים שזה גורם קלקול גדול בעולמות וכו', אפשר שלהולכים בתוכם, אין לחשוש שמעשיהם פועלים בכה"ג].

ובחמדת ימים (שבת קדש פרק ד) כתב, שצריך להיות זהיר אף בעת עריכתם על השלחן לערוך

פת מתבואה חדשה אם מצטרפת ל"לחם משנה"

שמיקל בחדש, אינו יוצא, כיון שלפי דעתו חבירו המברך אוכל איסור. ואף שאינו מחוייב להזהירו כי יש לו על מי לסמוך, מ"מ לדידיה איסור גמור הוא. אבל אם נוהג בו איסור רק בתורת חומרא ומנהג בעלמא, ולדינא סבירא

טו) בשו"ת עין הבדולח (סי' סא) כתב, שאין יוצאים ידי חובת לחם משנה בפת העשויה מתבואה חדשה, אע"פ שאינו אוכל ממנו. וכל שכן לדעת הרשב"א שסובר שצריך לבצוע על ב' כרות. ואפי' רק שומע ברכה מהמברך

ליה כהמתירים, שפיר יוצא בו ידי חובה. ע"ש. ומבואר, דאף שהמברך יש לו על מי לסמוך כיון דלדידיה הוא איסור גמור, אינו יוצא י"ח.

והמשנ"ב בביאור הלכה (סי' רצו) הביא בשם הפמ"ג (סי' רצט) שאין להבדיל על שיכר חדש ולתת לאחרים שמקילין לשתות, אלא ישמע מאחרים. והעיר, שלדעתו אם הוא מחמיר איך יוצא י"ח בשמיעה זו, אחר שלדעתו הוא כוס של איסור, אא"כ נוהג להזהר רק בתורת חומרא ולא בתורת איסור.

וראה עוד בשו"ת בצל החכמה ח"ג (סי' קי אות ג) שכתב, ואפשר דגם מצה האסורה משום חדש מותר לצרפה ללחם משנה בסעודה שלישית בשבת שחל ביום י"ז ניסן ואוכל סעודה השלישית בסוף היום ונמשכת סעודתו עד אחר צאת הכוכבים בליל י"ח ניסן שאז כבר הותר חדש, דכיון שאפשר לו לאכול בהיתר מאותה מצה באותה סעודה, שפיר י"ל דחשיבא ראוי ללחם משנה. וכן משכחת לה בכל שבתות השנה ואפי' בסעודת ליל שבת או סעודת שחרית, וכגון שאסור עליו ככר בנדר עד שעה פלונית, והוא מתחיל בסעודתו ובוצע לפני שהגיעה אותה שעה, שאותו ככר עדיין אסור, ונמשכה סעודתו עד אחר אותה שעה שכבר הותרה לו פת זו. וזה א"ש גם להרשב"א כיון שיכול לחתוך שני הלחמים לחתיכות, ומהשני יאכל בשעה היא מותרת כבר. ואם כי יש לחלק בין זה להך דלעיל באין לו אחר ודאי יצרפנו, דאפשר דמהני. ע"כ. ואף שכתב כן בלשון אפשר, מ"מ כן נראה עיקר לדינא. שהרי דעת הפמ"ג להקל גם במי שנוהג כן על פי הדין, ולא רק מצד חומרא, ויש לצרף כאן סברת הרמ"א דבסתם תבואה איכא ס"ס. ובפרט בחוץ לארץ דרוב התבואה היא של גוים, ויש אומרים דליכא איסור חדש בתבואה של גוי. ואף שאין כן דעת מרן, מ"מ חזי לאיצטרופי סברת החולקים לענין צירוף ללחם משנה. וגם יש סברא נוספת, שסו"ס יש כאן זכר למן במה שלוקח בידו שתי ככרות, אע"פ שאינו יכול לאכול מאחת מהן.

וכיו"ב נתבאר, דככר מוקפא שהוצא מן הפריז'ר בשבת, אפשר לצרפו ללחם משנה בסעודות שבת, וא"צ להמתין עד שהככר יופשר

מקפאנו. ובשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' פ' אות ח) התיר לצרף מצה ללחם משנה בערב פסח שחל בשבת, אע"פ שאינו יכול לאכול ממנה היום, דסוף סוף יש כאן זכר למן. ע"ש. ומכאן לכאורה יש ללמוד לנידון צירוף חלה קפואה ללחם משנה. אך אחר העיון יש לחלק בין הדברים, דשאני מצה בערב פסח שראויה מצד עצמה לאכילה, ורק איסור רובץ עליו, משא"כ חלה קפואה שאינה ראויה לאכילה מצד עצמה. ועוד, דהא מצה בערב פסח ראויה לקטנים.

ולענין טלטול חלה שאסורה משום חדש, אין לאסור מצד מוקצה, דהא איכא פלוגתא בדין זה, ויש אופנים שיש מקילין אכילת לחם זה, וכיון שראוי למתירים, אין בזה איסור משום מוקצה. וראה בילקוט יוסף הלכות חדש, (מצוות התלויות בארץ כרך ב' על הלכות חדש ועולה) שיטות הפוסקים מתי יש איסור חדש.

ולאחר שנים יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק ח' (חאר"ח סי' לב), וראיתי (שם באות ב') שכתב לחלק בין דין מצה בערב פסח שחל בשבת, לדין חלה קפואה, כמו שכתבנו, אך עם כל זה לדינא נקט שם להקל לצרף חלה קפואה ללחם משנה, דהואיל ואין צורך לבצוע משני הככרות, אלא מאחד מהם, אפשר גם כן לצרף לחם קפוא לככר אחר, ללחם משנה, ויבצע מהלחם האחר, ואע"פ שהלחם הקפוא אינו ראוי לאכילה בשעת ברכת המוציא, כיון שראוי להפשירו ע"י שיניחנו מחוץ למקרר, או ע"י חום, ואז יהיה ראוי לאכילה, שפיר מצטרף ללחם משנה. דהא דבעינן לחם משנה אינו אלא מדרבנן זכר למן, ומה שלמדו כן מהכתוב והכינו את אשר יביאו וגו', אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכמ"ש בשו"ת מנחת יעקב (סי' יב).

והיה מקום לחלק ולומר, דדוקא חלה קפואה מצטרפת ללחם משנה, מאחר שחלה זו יכולה להיות ראויה תוך זמן קצר לאחר שתפשיר, אבל בחלה העשויה מתבואה חדשה הרי אי אפשר לאוכלה בו ביום. וכ"כ בשו"ת עין הבדולח (הג"ל) לגבי צירוף ללחם משנה פת שהחמיצה בשמרים מתבואה חדשה, כיון שאינו ראוי לאכילה. ע"ש. אך לדברי הרב פרי השדה הנ"ל אין לחלק בין הדברים, שהרי מצה בערב

טז. ספרדי השומע ברכת המוציא בליל שבת ממי שמיקל בחדש בחוץ לארץ, או מתבואה של גוי, יש לצדד שאינו יוצא ידי חובה של הברכה, ושל מצות לחם משנה, ולכן יכוין בדעתו שלא לצאת ידי חובה בברכתו, ויברך בעצמו על לחם שאינו מתבואה חדשה. [ואף על פי שיש כאן ספק ספיקא, שמא תבואה חדשה של גוי מותרת, ושמא אין חדש נוהג בחוץ לארץ, מכל מקום שני הספיקות הם נגד מרן הש"ע להדיא, אבל כשיש ספק ספיקא והוא אינו נגד מרן, כגון ספק חדש בחוץ לארץ, עונה אמן וגם יוצא ידי חובה]. (זו)

משנה מצה שאינה שמורה כיון שאינה ראויה לו לאכול. ועיין ברוקח שכתב, דשני חצאי לחם מותר לחברם בקיסם כדי לצרפם ללחם משנה, ולמד כן מהא דמבואר בפרק חלוץ, לענין עירובין דצריך לערב בשלימה ולא בפרוסה, וכשחברם בקיסם מיקרי לחם שלם, א"כ ה"ה לענין לחם משנה. ומכאן למד המנחת יעקב הנ"ל דאם נחסר פחות ממ"ח גם כן מיקרי שלימה, כמו לענין עירובין, הרי דמדמינן לחם משנה לעירובין, א"כ ה"ה לנידון דידן, כיון דלענין עירובין ודאי מותר לערב אף במצה שאינה שמורה, כדפסקין בס"י שפו, דמעריבין לישראל בתרומה ולנוזר ביין, דאף שאינו ראוי לו ראוי לשום אדם. ועיין ברמב"ם ריש הלכות עירובין, א"כ כל שכן מצה שאינה שמורה או פת עכו"ם אף לנוזר בהם, וכיון דמותר לענין עירוב מותר גם כן לענין לחם משנה. וכמו שביאר כל זה בשו"ת חלקת יעקב ח"א (ס"ז צה אות ב). והוסיף, דהכא עדיף עוד יותר לפי המבואר ביו"ד (ס"י קיב) דמשום איבה מותר אף להנזהר בפת עכו"ם לאכול עם מי שאינו נזהר, וא"כ אי מקלעי אורחים ויהיה חשש איבה אף לעצמו יהיה מותר, ואפשר דזה הדין גם לענין מצה שמורה. [נהיינו, דכיון דמשום איבה מותר גם למי שנוהר, א"כ פת זו ראויה גם כן לנוזר, ושפיר דמי לצרפה ללחם משנה]. ויש לדון בזה ממה שאמרו בסוכה (ד) מגו דהוי דופן לסוכה הוי דופן לשבת. וע"ש בהר"ן דבדרבנן לכל הדיעות אמרינן מגו.

השומע ברכת המוציא מהמברך על פת מתבואה חדשה

לחם משנה, דהוי כמברך ובוצע על לחם משנה של טבל. אבל כשיש ספק ספיקא באיסור חדש, וכפי האופנים שנתבארו בילקוט"י על הלכות חדש, שפיר יכול לסמוך על סברת הב"ח ודעימיה ויוצא י"ח.

פסח אסורה מכח הדין שאסור לאכול מצה בערב פסח, ואפי' הכי כיון שמצה זו עתידה להיות מותרת בערב, יכול לצרפה ללחם משנה, ה"ה באיסור חדש שעתידי להיות מותר. וכן הפרי מגדים [שהובא ביבע אומר הנ"ל] שהתיר לצרף פת עכו"ם ללחם משנה, וכשם דשם ראוי למקילין, הכי נמי ראוי למקילים. ודו"ק.

ועכ"פ בסעודה שלישית שנמשכת גם לאחר השקיעה, שכבר מותר לו לאכול מפת זו, ראויה חלה זו לצרפה ללחם משנה. וכמ"ש בכיו"ב בשו"ת בצל החכמה ח"ג (ס"י קז) הובא ביבע אומר הנ"ל.

וגם בשאר סעודות שבת, הנה אם יש לו חלה אחרת שאינה מתבואה חדשה, למה יצרף חלה זו שהיא מתבואה חדשה. אבל אם אין לו אלא חלה זו העשויה מתבואה חדשה, מה יפסיד אם יצרפה ללחם משנה, שהרי לדעת כמה פוסקים יש אופנים דמותר לאכול חלה זו, וא"כ למה יבצע רק על חלה אחת. וחזי לאיצטרופי סברת הפרי מגדים הנ"ל דאפי' הנמנע מלאכול תבואה חדשה מצד איסור, ולא רק מתורת חומרא, יכול לצאת ידי חובת קידוש בשמיעת מחבירו המיקל. ואף אם תמצא לומר כסברת המשנ"ב שמחלק בזה בין אם נוהג כן בתורת חומרא או בתורת איסור, שמא כדעת הרמ"א דבסתם תבואה איכא ספק ספיקא.

וכיוצא בזה יש לדון במי שנוהר לאכול רק מצה שמורה בפסח, אם מותר לו לצרף ללחם

(זו) על פי המבואר בהערה הנ"ל. והנה באיסור חדש לכולי עלמא, דהיינו שאין בו שום צד קולא, נראה דאף בחוץ לארץ אין השומע יוצא ידי חובת הברכה, וגם לא ידי חובת

יז. לחם ששכחו להפריש ממנו חלה ואינו ראוי לאכילה בשבת בארץ ישראל, יש אומרים שאינו ראוי לצרפו ל"לחם משנה", אחר שאינו ראוי לאכילה. ויש חולקים. (י)

יח. פת עכו"ם של בעל הבית כיון שאסורה באכילה אינה מצרפת ללחם משנה. אבל פת עכו"ם של חנוני המותרת מעיקר הדין באכילה, מותר לצרפה ללחם משנה. וגם מי שאינו אוכל פת עכו"ם זו [שבחננויות], אם אין לו לחם משנה כי אם פת אחת כשרה ופת אחת של עכו"ם, אפשר לצרפה ללחם משנה זכר למן. (יה)

חובת ד' כוסות בפסח ביין של שביעית, תני רבי הושעיא יוצאין ביין של שביעית. ופירשו הרב פני משה והרב תקלין חדתיין, דמספקא ליה ביין שנתו לר' אחר זמן הביעור, ופשיט שיוצאין ידי חובת ד' כוסות אפי' אחר זמן הביעור, דמצוה קעביד. וסוף דבר העלה שם, שיוצאים ידי חובת קידוש, דשמא הלכה כהפני משה והתקלין חדתיין שאפי' הוא עצמו יכול לשתות מהיין, ושמא המכירה מועילה וממילא אין כאן איסור, ובפרט דקיימא לן דשביעית בזמן הזה דרבנן. ע"ש. וראה באורך בשו"ת חזון עובדיה ח"א (כרך א', סי' ח') מ"ש על הביאור הנ"ל. ושם הביא כמה ביאורים בדברי הירושלמי, ופלפל בפירושים אלה, ובדברי הרב פני משה הנ"ל. כיעו"ש. ועכ"פ בנידון דידן נראה עיקר לדינא שיוצא ידי חובת קידוש, דאיכא ספק ספיקא, שמא הלכה כהפוסקים שסוברים שהוא עצמו יכול לשתות דמצוה קעביד אפי' ביין של שביעית לאחר הביעור [וכדעת הפני משה והתקלין חדתיין], ואם תמצא לומר שאין הלכה כמותם, שמא המכירה מועילה ואין כאן איסור, וכל שכן ששביעית בזמן הזה דרבנן. ועיי' בביאור הלכה (סי' רצו ס"ב ד"ה אם הוא), ובשמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק מז הערה פח), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ו (סי' קכט).

לחם ששכחו להפריש ממנו חלה בארץ ישראל, אינו ראוי ללחם משנה

(יז) על פי המבואר בהערה כ'. וע' בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (עמ' קצד) דכיון שאי אפשר לאוכלו בארץ ישראל, והרי זה מוקצה, ממילא אינו יכול לצרפו ללחם משנה. ורק בחוץ לארץ כיון שמצות חלה שם אינה אלא מדרבנן, אפילו בזמן שבית המקדש היה קיים וכל ישראל על אדמתם, הקילו חכמים ואמרו שישיר פרוסה בגמר האוכל, וממנה יפריש חלה במצואי שבת, וכיון שיש אפשרות

וכיוצא בזה כתבנו במק"א וכן בילקוט יוסף השביעית והלכותיה, במי שנזהר בפירות שביעית ואינו סומך על היתר המכירה, ועברה שנת הביעור ולא היה לו יין לקידוש, ושמע קידוש ממי שסומך על היתר המכירה, שנ"פ שיוצא ידי חובת קידוש על היין בשמיעתו מהמקדש שנוהג בו היתר, דסוף סוף לדעת המקדש עצמו יין זה מותר בשתיה אחר שנמכר לגוי. וכיון שרבים מהפוסקים כתבו להסתמך על היתר המכירה, אף שהשומע חושש למחמירים, מ"מ יוצא ידי חובת קידוש. ודמי למה שנתבאר בש"ע (סי' ערב סעיף ט) מי שאינו שותה יין משום נדר, יכול לקדש עליו וישתו אחרים המסובין עמו, ואם אין אחרים עמו, יקדש על הפת ולא על היין, או שישמע קידוש מאחרים. הא קמן דמהני לצאת ידי חובת קידוש מאחרים גם בכהאי גוונא שהוא עצמו אסור לו לשתות מהיין. ועיי' להגאון רבי יוסף עדס זצ"ל (בירחון אור תורה כסליו תשנ"ג) שכתב לדחות ראיה זו, דשאני נדר שבירו להישאל על נדרו והיין יהיה ראוי לו. משא"כ בנידון דידן. והביא מדברי הירושלמי (ירש פרק ערבי פסחים) מהו לצאת ידי

(יח) על פי המבואר בהערה כ'. וע' בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (עמ' קצד) דכיון שאי אפשר לאוכלו בארץ ישראל, והרי זה מוקצה, ממילא אינו יכול לצרפו ללחם משנה. ורק בחוץ לארץ כיון שמצות חלה שם אינה אלא מדרבנן, אפילו בזמן שבית המקדש היה קיים וכל ישראל על אדמתם, הקילו חכמים ואמרו שישיר פרוסה בגמר האוכל, וממנה יפריש חלה במצואי שבת, וכיון שיש אפשרות

(יח) על פי המבואר בהערה כ'. וכן פסק בשמירת שבת כהלכתה חלק ב' (עמוד קצו) בשם אגרות

ט. לחם שנילוש בחלב על פי התנאים המותרים, יכול לצרפו ללחם משנה בסעודה שאוכל בה בשר. והיינו שנתן חלב בעיסה בכמות קטנה באופן שיש שיעור ששים בעיסה כנגד החלב. וכן אם נתן גבינה כל כך עד שהפת נעשית צהובה, או שעשה סימן והיכר אחר, ששינה מצורת הפת, וכן אם נתן בעיסה סוכר או דבש באופן שהמתיקות ניכרת בפת. שבכל זה ראוי לצרפה ללחם משנה גם בארוחה בשרית. (י)

כ. ערב פסח שחל בשבת, ואין לו ב' לחמים ללחם משנה, מותר לצרף ללחם משנה מצה רגילה שאינה שמורה, ואין צריך שיתן עליה חזרת וכדומה. [ואין לחוש בזה מצד מוקצה, אחר שראוי ליתנה לקטנים]. ואפילו מצה שמורה שמקפיד עליה שלא ליתנה לקטנים, יכול לצרפה ללחם משנה. ויטלטל אותה על ידי שיתן עליה חזרת. ואפילו המצה קפואה, מותר לצרפה ללחם משנה. (כ)

החזון איש ח"א (סי' קפח).
 (יט) על פי המבואר בהערה כ'. וכ"פ בשו"ת חלקת יעקב ח"א (סי' צה), ובשו"ת רבבות אפרים ח"א (סי' רב).
 ומה שכתבנו לגבי עיסה שנילושה בחלב, הנה בש"ע (יו"ד סי' צו ס"א) כתב: אין לשין עיסה בחלב שמא יבוא לאוכלה עם בשר, ואם לש כל הפת אסור לאוכלה אפילו לבדה. ע"כ. ואף אם עירבו בעיסה חלב בשוגג, ג"כ אסור לאוכלה, כמבואר בפמ"ג שם. ואמנם אם נתן חלב מועט ביותר, כתב בברכי יוסף (סי' צו סק"ד) בשם מהרימ"ט, דשרי לאוכלה.

לצרף ללחם משנה חלה קפואה, או לחם שלא הפרישו מומנו חלה

(כ) עיין בפרי מגדים (סי' רעד מש"ז סק"ב) שכתב, דמי שאינו אוכל פת כותים ואין לו לחם משנה כי אם פת אחת כשרה ופת אחת של עכו"ם, אפשר לצרפו ללחם משנה זכר למן. ע"ש. ואפשר לומר ב' טעמים, משום דפת זו ראויה לאכילה למקילין, וכיון שסוף סבוף ראויה לאחרים, מצטרפת ללחם משנה. אי נמי דתקנת הלחם משנה אינה אלא זכר למן, וכל שיש לפניו ב' לחמים בעת הבציעה, אף שאינו אוכל מהאחד, די בכך, ודי בזה שבוצע מלחם אחד. וכיוצא בזה כתב בשו"ת רבבות אפרים ח"א (סי' רב), דלחם שנילוש בחלב ע"פ התנאים המותרים, [כמבואר ביו"ד סי' צו] יכול לצרפו ללחם משנה בסעודה שאוכל בה בשר. ע"ש. והיינו באופן שנתן חלב בכמות קטנה שיש שיעור

מהדורת תשמ"ז עמוד קנה].

וכן הדין במצה שמורה בערב פסח בשבת, דאף שמצה זו אינה ראויה לאכילה בערב פסח, משום האיסור לאכול מצה בערב פסח, מ"מ חזי לטלטלה ע"י שיתן עליה חזרת או ביצה, וכך יוכל לצרפה ללחם משנה. ואם הוא קודם חצות חזי לצרף סברת הרז"ה והרא"ש בפסחים (מט). דאין איסור באכילת מצה בערב פסח אלא משעה שאסור לאכול חמץ, ולא מהבוקר דיום י"ד. ודומה לזה מ"ש הרשב"א

ושכן העלה בספר מטה אהרן (ערך טלטול) שמכיון שהמצה צריכה לו לערב אסורה בטלטול. ע"ש.

ועיין בשו"ת לבושי מרדכי (מהדור"ג סי' מח) שנסתפק אי שרי לצרף מצה ללחם משנה בערב פסח שחל בשבת, אחר שאינו ראוי לאכילה. ובשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' מח) כתב, דכיון שהלחם משנה הוא זכר למן בעלמא, אע"ג דאינו יכול לאוכלו שפיר מצטרף ללחם משנה. וכן הובא בקובץ אגרות החזון איש, שהיה מצוה לבני ביתו לקחת מצה ולצרפה ללחם משנה. וכ"כ בחק לישראל (למהר"י וועלץ, אות לט ס"ק פא), דעדיף טפי שיקח מצה ללחם משנה בערב פסח שחל בשבת, כדי שלא יצטרך להכין חמץ הרבה.

וע' בכלכלת שבת (מלאכת מכה בפטיש) שכתב, דבערב פסח שחל בשבת, ויש לו מצות שלא הפרישו מהם חלה, יכול לצרף בבוקר עוגות חמץ עם המצות בסל אחד, ויאכל החמץ וישייר במצות להפרישו בחול המועד על הכל. ע"ש. וכבר העירו על דבריו דהא ביו"ד (סי' שכג) ברמ"א שם מבואר, דאין זה מועיל, כמבואר בתוס' ביצה (ט. ד"ה גלגל) ונדה (ז. ד"ה ומקפת). וגם ב' הבצקות אינן מצטרפות כיון שמקפיד עליהן שלא יתערבו, וכמבואר בסימן שכו ס"א ברמ"א. ועוד העירו במ"ש דאתי עשה דרבנן דלחם משנה, ודחי לא תעשה דהפרשת חלה בשבת, והא שבת הוי עשה ולא תעשה, ואיך עשה דרבנן ידחה עשה ול"ת. וצ"ע בכ"ז.

להוציא את המצות מהפריזר בשבת ערב פסח בצהריים, כדי שיופשרו מהקרח שעליהם

אבל להביא בעלמא מהסוכה לבית מותר. ומטעם זה כתב החיי אדם דמה שאסרו להביא יין לצורך הלילה היינו דוקא סמוך לחשיכה, דמוכח שעושה כן לצורך הלילה. אבל אם מביא בעוד יום גדול וכו', וטלטול בעלמא אסור דוקא אם ניכר שעושה לצורך חול, ולא כשעושה כן מבעוד היום גדול. ובמשנ"ב (סי' תרסז) ובשער הציון (סי' תקג סק"ב) כתב דבשעת הדחק אפשר להקל בכך. ע"ש. ולפי זה ה"ה בנ"ד.

אלא שיש לדון כאן גם מצד איסור מוקצה, שכבר נתבאר דמצה שמורה בערב פסח שחל בשבת הויא מוקצה. וכן מבואר מדברי מרן בריש סי' ש"י, דאוכלים העומדים לסחורה אינן מוקצים, וביארו שם האחרונים, דפעמים

ביבמות (קיד. ד"ה רבי יוחנן) לצרף לעירוב לגדול ביוהכ"פ אע"פ שאינו ראוי לאכול, והיינו טעמא משום דחזי לקטנים. דכיון דגוף המאכל של העירוב אינו נאסר, ורק היום גורם לאיסור המאכל, ולא המאכל עצמו, על כן אפשר לערב לגדול. ע"ש. וה"ה בנ"ד דהא אין צריך שהלחם השני [המצה שמורה] יהיה ראוי בפועל לאכילה, אלא שם של לחם עליו, וכיון שכן שפיר חזי לצרף המצה ללחם משנה. אלא שיש לדחות, דעיקר טעמו של הרשב"א משום דחזי לקטנים, אבל במצה שמורה הרי מקפיד שלא ליתן ממנה לקטנים. ועיין בחידושי אנשי שם סביב המרדכי (בפ"ק דפסחים אות ה') שכתב בשם מהר"ל מפראג, בפירושו דברי רב יהודאי גאון שם, שהמצה מוקצה היא, שהרי אינה ראויה לשבת, ושמא יבוא לטלטלה ונמצא כמכין בטלטול זה משבת לצורך יו"ט. ע"ש.

גם בפרי מגדים (סי' תמד סק"א, וסי' תעא סק"ח) כתב, דערב פסח שחל בשבת אסור לטלטל מצת מצוה, שמאחר ואסור לאכלה בערב פסח, חשיבא כמוקצה בשבת. אבל בשאר המצות כיון שאין מקפיד עליהם ויכול ליתנם לתינוק שאינו מבין בסיפור יציאת מצרים, או לעופות וכדו', מותרות מטלטול. ועוד כתב בסי' שח (א"א סק"י), מצת מצוה בערב פסח שחל להיות בשבת, אין לו דין אוכלין. ע"ש. וכ"כ בעיקרי הד"ט (סי' יז ס"ק לד), וכ"כ בספר שם חדש ח"א (דף ע"ט ע"ד),

ומילתא אנב אורחא, יש לדון בערב פסח שחל בשבת, אם מותר להוציא את המצות מהפריזר בשבת אחר הצהריים, כדי שיופשרו מהקרח שעליהם, ויהיו ראויים לאכילה בליל הסדר, ויש לדון בזה מצד איסור הכנה משבת ליו"ט, ומצד איסור מוקצה. ואי משום הכנה, הנה בשו"ת מהרש"ג ח"א (סי' סא) כתב, שכל דבר שאם לא יעשה אותו בשבת שוב לא יהיה אפשרי לעשותו בחול, לא הוי בכלל הכנה שאסרו חז"ל, והובא בשו"ת באר משה חלק ח' (סי' רב). וראה בילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמ' רכ).

ועיין במגן אברהם (סי' תרסז) שכתב, שדוקא לקחת את השולחנות מהסוכה לסדרם בבית לצורך הלילה, הוא דאסור משום הכנה,

ונצרך להם ולכן אינו מסיח דעתו מהם, ולא הוּוּ מוקצה. ע"ש. ומשמע דבמצה שמורה שמסיה דעתו ממנה מלאוכלה בשבת ערב פסח, מחמת האיסור לאכול מצה בערב פסח, וגם מקפיד שלא ליתן ממנה לקטנים, אי אפשר לטלטלה בשבת.

ולא שייך כאן דין דאין מוקצה לחצי שבת, דהיינו, מכיון שבליל י"ד בניסן מותר לאכול מצה, לא יהיה בו דין מוקצה למחרתו, דלא שייך האי כללא אלא כשנסתלק איסור מוקצה ממנו, כגון מטה שהיו עליה מעות וכדומה, אבל הכא שביום י"ד מקפיד על המצות השמורות, לא שייך כאן אין מוקצה לחצי שבת. והכי מוכח מדברי הפרי מגדים ושאר האחרונים הנזכרים לעיל.

ולכאורה לא יועיל ליתן ככר או ביצה על המצות הקפואות ולטלטלן אגב הככר, דלא התירו בככר או תינוק אלא במת בלבד, משום כבודו של המת. וראה בש"ע סי' שיא ס"ה. אך עיין בש"ע סי' שח ס"ה. ודו"ק. וע"ש באחרונים. ויסוד איסור מוקצה במצה שמורה, הוא משום מוקצה מחמת חסרון כיס. וכבר נתבאר בילקוט יוסף [שבת ב' סי' שח], דלא אמרינן מוקצה מחמת חסרון כיס אלא במוקצה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור, וכמו דברים העומדים לסחורה, וכדומה. ובמצה שמורה בערב פסח שחל בשבת, לא היתה נקראת מוקצה מחמת חסרון כיס אלא לאחר שהיא אסורה באכילה, ואז דמיא לכלי שמלאכתו לאיסור, וכיון שיסוד הדבר הוא משום כלי שמלאכתו לאיסור, הרי גם בכלי שמלאכתו לאיסור אנו מתירין לטלטלו ע"י ככר או תינוק. וראיתי בחזו"ע על הל' פסח (מהדורת תשס"ג, עמוד רסח), שהיקל לטלטל המצה ע"י שיתן עליה חזרת. וגם אם יתן בדעתו ליתן איזו חתיכה מהמצות לקטן, יוכל לטלטל המצות שהרי אינו מקפיד.

ובלאו הכי אין צורך לכל זה, דמיד אחר צאת הכוכבים בשבת יוציא המצות מהפריזר, ויניחן במקום חם, ובמשך הערב שיאמרו הקידוש וקריאת ההגדה, במשך זמן זה בודאי יופשרו המצות. או שיתנם בליל יו"ט מעל קדרת החמין, בתוך בגד [כדי שלא יתייבשו].

והנה יש האופים מצות בערב פסח אחר חצות,

ומכינים בכמות המספקת להם גם לליל פסח, וגם לשאר ימי הפסח, ואין אצליהם חילוק בין מצות שמורות למצות רגילות, ולכאורה אין המצות מוקצות, שהרי יוכל יתן מהם לילדים או לעופות.

והנה הרב פתח הדביר (סי' שח סק"ד) הביא דברי הפמ"ג הנ"ל, וכתב, שלפי זה לא יפה עושים אותם המשלחים מצות שמורות לצורך הלילה, ודייק מדברי המרדכי שלא דוקא מצת מצוה אלא כל מצה היא מוקצה. ע"ש. וכ"כ הגר"ח פלאג' בס' חיים לראש (דף י"ג ע"א) בשם הגאון ר' מרדכי הלוי. ע"ש.

גם בספר שלחנו של אברהם (סי' תצא) הובא בספר חזון עובדיה ח"ב (עמוד צו) כתב לאסור בטלטול גם שאר מצות. ע"ש.

אך הרב כף החיים (אות מב) דחה דברי הרב פתח"ד, דסתם מצה חזי להאכילה לתינוקות, משא"כ מצת מצוה שחס עליה. ולפי זה אם יש לו הרבה מצות שמורות ואינו חס עליהם ליתן לתינוק לא הוּוּ מוקצה. ובפרט שיש אומרים שאף כשיש לו מצה שמורה בצמצום לא חשיב כמוקצה, אחר שתורת אוכל עליו.

וכן נראה מדברי האשל אברהם מבוטשטאטש (סי' שח) שאחר שכתב בתחלה, דנראה שאם אין לו מצת מצוה רק בצמצום הוּוּ מוקצה מחמת חסרון כיס ואסור בשום טלטול גם לצורך מקומו. ואם אין צמצום כזה, הרי אפשר לו להאכיל לקטנים והוּוּ ליה אוכל אדם ומותר. ולומר דמה שאינו בתורת אוכל לגבי זה אינו כאוכל אדם, הוא רחוק וכו', סיים, "ונראה שאין להחמיר בזה, שהרי קי"ל שאינו יוצא מתורת לחם שלם כי אם כשניטל ממנו כדי חלתו. וא"כ פשיטא דלא נפיק מתורת מאכל אדם ע"י הקפידא שמשמרו לשם מצת מצוה, שהרי לגבי פירור קטן כל דהו לפרר ממנו הוא בגדר אוכל אדם ממש. וגם גדול מותר לו לטעום כל דהו פירור קטן, כי לא מצינו בזה קפידא אלא באכילה שהיא בכזית. אך גם אם יש קפידא על טעימת משהו, מ"מ הרי זה מאכל אדם מצד קטנים". ע"כ. ומשמע מדבריו שדעתו נוטה להקל בכל גוונא. וראה מ"ש על דבריו בספר לחמי השלחן (עמוד קיח).

דשאני התם שהטבל איסורו מגופו, משא"כ מצה שמצד עצמה מותרת היא אף לגדול אלא שהיום גורם לה להאסר כדי שיהיה היכר באכילתה לערב, וראויה היא גם כעת לקטנים, לפיכך מותר לטלטלה. וכיו"ב כ' הרשב"א בחי' ליבמות (ק"ד): ואי קשיא היכי אמרינן דאסור דרבנן ספינן לקטנים בידיים, והא תנן בעירובין (לא) אין מערבין בטבל, ואוקימנא בטבל דרבנן. ואם איתא הא חזי לקטנים דספינן להו בידיים, וא"ת מאי דחזי לגדולים בעינן, ליתא, דהא תניא התם (בעירובין ל:) שמעריבין לגדול ביוהכ"פ, וה"ט משום דחזי לקטנים, והו"ל כיון לנזיר. אלמא כל שראוי לקטנים מערבין בו, אלא ודאי דאפי' טבל דרבנן לא ספינן ליה בידיים, ומש"ה אין מערבין בו. וי"ל לעולם התם ה"ט משום דמידי דחזי לגדולים בעינן, ולא דמי למערב לגדול ביוהכ"פ, דהתם העירוב עצמו חזי אפי' לגדולים, אלא שאיסור היום גורם לו, וכיון שאין האיסור מצד העירוב עצמו, וחזי נמי השתא מיהא לקטנים, מערבין בו לגדול. משא"כ טבל שאיסורו מצד עצמו, הילכך אע"פ שראוי לקטנים אין מערבין בו לגדול ע"כ. והא ודאי דמצה בע"פ דמי להא דמעריבין לגדול ביוהכ"פ. [וע' בחי' הריטב"א עירובין ל: מ"ש להוכיח מהגמרא שם דאיסור דרבנן לא ספינן בידיים לקטן, דאלי"כ הא חזי לקטנים, ואין לחלק בין טבל לאיסור יוהכ"פ בזה ע"ש. וגם מדבריו משמע דבני"ד משרא שרי כיון דחזי לקטנים שאינם מבינים בסיפור יציאת מצרים, כמבואר בשו"ת תרומת הדשן (סי' קכ"ה). וכ"פ הרמ"א בהגה (סי' תע"א). ודו"ק]. ויש להאריך בזה ואכמ"ל.

שו"ר בספר שלחנו של אברהם (סי' תע"א) שאסר לטלטל המצה בע"פ, ואע"פ שראויה לקטנים, וכתב להביא ראיה מדק"ל (בשבת קכ"ח). שאין לטלטל טבל אפי' בטבל דרבנן. ואם איתא הא חזי לקטנים לדעת הרשב"א דס"ל דספינן ליה בידיים ע"ש. ולפמ"ש"כ אין פה ראיה כלל. והרב עצמו סיים, שמדברי המהרי"ל (בהל' יוהכ"פ) נראה דלא הוא מוקצה כיון דחזי לקטנים, שכו', לא יגע באוכלים ובמשקים ביוהכ"פ, מאחר דלא בדילי מינייהו חיישי' שמא יאכל וכו' ע"ש. מוכח דלא הוא מוקצה.

ובעיקר דברי מהרי"ל, ע' בשו"ת תרומת הדשן (סי' קמ"ז), שהעלה להתיר לנגוע ביוהכ"פ

אלא שלענין הלכה היכא שאין לו מצות מצוה הרבה, יש להחמיר שלא לטלטל המצה שמורה בערב פסח שחל בשבת בלא שיתן עליהן חזרת, וכמו שפסק כן בבן איש חי (שנה א' פרשת צו, דיני ערב פסח שחל בשבת, סעיף ו') בזה"ל: מצת מצוה שיוצא בה ידי חובתו בלילה ראשונה לא יטלטלנה ביום שבת זה שחל בערב פסח כי מוקצית היא, דלא חזו למיכל מנייהו דודאי קפיד להאכיל לחינוקות. אבל שאר מצות שהם לצורך אוכלו בימי הפסח, מותר לטלטלם בשבת זו, דאע"ג דהגדולים אסורים לאכול מצה בערב פסח, מ"מ חזו למיכל לקטנים. ע"כ. וכ"פ בחזון עובדיה הנ"ל, שיש להקל לטלטל מצה רגילה הואיל וחזי לקטנים. וציינן שם לשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' פח), ושו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ב סי' עז, ד"ה מה). ובהגהות מהרש"ם באורחות חיים (סי' תמד סק"ג). ע"ש.

וכן כשיש לו הרבה מצות שמורות ואינו מקפיד עליהם כל כך, נראה דיש להקל לטלטל המצה בשבת, וכמו שהעלה בכף החיים הנ"ל, והביא כן בשם הרב מנחת שבת (סי' פח או' נה). והרב מעדני שמואל, כיעו"ש. וכ"פ בשש"כ (פ"כ הע' עה). וע"ע בשו"ת באר משה ח"ח (סי' עא).

[ואף שאין לאוכלים דין מוקצה אלא בדחינהו בידיים ולא חזו, שאני ער"פ שחל בשבת דמאחר שאסור לאכול בו המצה, ובמצות שמורות מקפיד גם שלא ליתנם לקטנים, מש"ה הוא מוקצה מחמת חס"כ, דכיון דחשיב ככלי שמלאכתו לאיסור, שייך בו דין מוקצה מחמת חס"כ. ודו"ק].

וראה עוד בשואל ומשיב הנ"ל, שהסביר דברי הפמ"ג שאע"פ שראויה המצה לקטנים ולעכו"ם, מיירי שהמצה השמורה נחוצה לו לצאת בה י"ח, ולא יתן ממנה לקטנים ולעכו"ם בשום פנים ע"ש. וההיתר לטלטל מצה רגילה, מפני שראויה לקטנים שאינם מבינים בסיפור יציאת מצרים. כ"כ הפמ"ג ועקרי הד"ט. ומרן אאמור"ה העיר בזה, דלכאורה קשה מ"ש בשבת (קכ"א). שאסור לטלטל טבל בשבת אע"פ שהוא טבל מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב, והרי לדעת הרשב"א בתשובה (סי' צ"ב) איסור דרבנן מותר למספי בידיים לקטן, אלמא דאע"ג דחזי לקטנים אסור לטלטלו משום מוקצה. וי"ל

כא. מי שאין לו שתי ככרות ללחם משנה, אלא רק ככר אחת, יכול לצרף פת הבאה בכסנין [עוגה] לככר, ויהיה נחשב לו ללחם משנה. (כא)

הד"ט, להתיר טלטול מצה בשבת ע"פ כיון שראויה לתינוקות. וכן דעת השואל ומשיב תנינא (ח"ב ס"ס ע"ז). וכ"פ בבן איש חי (פר' צו אות ו). וכ"כ בכף החיים (סי' ש"ח ס"ק מ"ב). ומטעם זה מותר לקחת אותה לצרפה ללחם משנה. וכמ"ש בשו"ת פרי השדה ח"ב (סי' פ"ח). וע' בשו"ת אקים את יצחק (סי' מא). ע"ש.

מי שיש לו ככר אחת, יכול לצרף פת כסנין לככר, ויהיה נחשב לו ללחם משנה

ומלכ"ר זה יש להביא מ"ש בדגול מרובה (סי' קסח במג"א ס"ק כב), נ"ל שכל אלו שנזכרו בדברי מרן הש"ע (סעיף ז), דהוו פת כסנין, מ"מ כיון דבכל אחד מהם איכא פלוגתא אם זה הוא פת הבאה בכסנין, אלא משום דספק דרבנן לקולא, יש לברך בורא מיני מזונות, מ"מ בתוך הסעודה אזלינן לקולא להיפך שזה לא מקרי פת כסנין אלא פת גמור, ויוצא בו בברכת המוציא שבירך על הפת, ואין לברך עליו בתוך הסעודה. ע"ש. וכ"כ המהרש"ם בספר דעת תורה (סי' קסח) בשם הלבושי שרד. וכ"כ בספר שער המפקד (נהר פקוד דף לט). ובספר בני ציון לייטמן (סי' קסח ס"ק יג). וכ"פ בבאה"ל (סי' קסח ס"ח ד"ה טעונים ברכה).

ולפי זה גם כאן, וכבר הוכחנו שענין לחם משנה הוא מדרבנן, ואמרינן ספקא דרבנן לקולא, וחשבינן ליה פת גמור שראוי ללחם משנה. וע"ע בשו"ת זרע אמת (חאו"ח סי' כח). ויש לפלפל ע"פ האמור, אם די לקחת עוגה קטנה או"ד צריך שיעור ג' או ד' ביצים.

והן אמת שהט"ז (סי' קסח סק"ז) כתב, שעיסה שנילושה בחלב ומיעוט מים, או שנותנים בה מעט חמאה או שומן, אע"פ שהטעם נרגש, דינה כדין פת גמור, וחשיב לחם משנה, כי אין שם רק מעט שומן. ע"ש. ומשמע שאם יש בו הרבה דבש, לא חשיב לחם משנה. וכ"כ בס' תוספת שבת (סי' עדר סק"א), שלדעת הט"ז עיסה שנילושה בשומן, והוא הרוב, והיא נקראת פת כסנין, אינו יוצא בה י"ח לחם משנה, ואם החלה השניה היא באופן כזה לא יצא בה י"ח לחם משנה. ומיהו אם בוצע אותה ואוכל ממנה עם

באוכלים ומשקים וליתן לקטנים ולא גזרינן שמא יאכל או ישתה. וכ"פ הרמ"א בהגה (סי' תרי"ב). וע' במג"א ופר"ח שם. ובשו"ת קול אליהו ח"א (חאו"ח סי' ל"ז). ובשו"ת הר הכרמל (סי' כ"א). ובשו"ת שמן ראש (סי' נ"ז) ובמהדורא בתרא (חאו"ח סי' כ"ב). וע"ע בשלחנו של אברהם (סי' תע"א) הנ"ל. ולכן העיקר להלכה כדברי הפמ"ג ועקרי

(כא) הנה פת הבאה בכסנין, כשאינה אכילת קבע, ברכתה בורא מיני מזונות, ורק אם קובע עליה סעודתו מברך המוציא "לחם" מן הארץ. אולם מ"מ גם כשאינו קובע עליה סעודתו, יש עליה תורת לחם. וכמ"ש התוס' ביצה (י"ט): בשם רבינו יחיאל, שכל שאילו היה קובע סעודתו עליו צריך לברך המוציא לחם מן הארץ וברכת המזון, אין בו איסור בישולי גוים שדין פת יש לו. וכ"כ הב"י (יו"ד ס"ס ק"ג בד"ה כתב האגור). ע"ש.

וכ"כ הרמ"א בספר תורת חטאת (כלל עה דין יב), שעוגות שנותנים בהם דבש הרבה, כיון דאילו קבע סעודתו עליהן היה צריך לברך המוציא לחם מן הארץ וברכת המזון, אין לחוש בהן משום בישולי גוים. וכ"פ הרמ"א בהגה (יו"ד סי' ק"ב ס"ז). וכן הסכים הרב פרי חדש (סי' ק"ב ס"ק ז). וכ"פ הגאון רבי אליעזר די טולידו בשו"ת משנת רבי אליעזר ח"ב (חיר"ד סי' ז). ע"ש. ומכיון שיש לזה דין פת חזי לאצטרופי ללחם משנה, שאינו אלא מדרבנן כשאין לו פת ממש.

וכ"כ הגאון רעק"א בהגהותיו לאו"ח (סי' רח סעיף ז), שאע"פ שהאוכל דייסא אין בהמ"ז פוטרות, האוכל פת כסנין דהוי לחם גמור, בהמ"ז פוטרות. ושוב ראה כן בשו"ת גנת ורדים (כלל א סי' מח). ע"ש.

וכ"כ הרב אבן העוזר (סי' קסח ד"ה והשתא אין אנו צריכים), שפת כסנין שנילוש בשמן ודבש לחם גמור הוא, אלא שלא תקנו חז"ל בהמ"ז אלא לפת בלבד וכו'. ע"ש. וע"ע בפמ"ג (סי' קסח א"א ס"ק טז). ע"ש.

כב. האוכל פת כסנין בשבת, אינו צריך לבצוע על שתי עוגות מן הפת כסנין, משום לחם משנה, כיון שאינו אלא אכילת עראי, ולא חשיב לחם, ורק אם אוכל אכילת קבע מהפת כסנין (ע"ב דרהם), שחייב לברך עליו המוציא "לחם" מן הארץ, חייב לקיים לחם משנה ויברך ויבצע על שתי עוגות כאחת, ויאכל. (כב)

שפיר חזי לאצטרופי ללחם משנה. וכ"פ בפשיטות בספר מעורר ישנים (אות קיא דף צו סע"ב), דפת כסנין מהני ללחם משנה. ע"ש. וע"ע ביביע אומר ח"ט (חאו"ח סי' ב עמוד ה:).

אולם אנן בדידן הא עסקינן באדם שאין לו אלא ככר לחם אחת, שבודאי יותר טוב שיצרף עמו פת כסנין ללחם משנה, ממה שיבצע על ככר אחת.

וכ"כ בכף החיים (סי' עדר סק"ו), שיוצאים ידי חובת לחם משנה בפת כסנין, כיון שאילו היה קובע סעודתו עליו היה מברך עליו המוציא לחם מן הארץ. ואף שהט"ז ס"ל דלא מהני פת כסנין לענין לחם משנה, היינו היכא דאפשר בפת גמור, אבל אם אין לו פת אחר, בודאי שיותר טוב לצרף פת כסנין ללחם משנה, מלברך על ככר אחת בלבד. ע"ש. וכ"פ בשו"ת מנחת יצחק ח"י (ס"ס כד).

וראה בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' סח) שכתב, דפשוט הוא דלענין לחם משנה, אף להסוברים דבעינן דוקא לחם שיש בו כזית, מ"מ לחם גדול של מי פירות שפיר חשיב לחם משנה אם רק קובע עליו סעודתו. ע"כ. ובספר אשרי האיש (ח"ב עמ' קכה) בשם הגריש"א, שאם אין לו פת יכול לקחת עוגה שלימה ללחם משנה.

האוכל פת כסנין בשבת, אינו צריך לבצוע על שתי עוגות מן הפת כסנין

הוא משום דלא גרע מרביעית יין. ושכן מוכח להקל במחצית השקל (סי' רעד). וגם לא נהגו כן, ומנהג ישראל תורה הוא, כי אינו אלא אכילת עראי. ע"ש. ובשו"ת יוסף אומץ (סי' מח) העלה שאינו יוצא ידי חובת אכילת פת בליל א' דחג הסוכות באכילת פת הבאה בכסנין. וכ"כ עוד בספרו ככר לאדן (סי' ד). וכ"כ הגר"י טייב (סי' תרלט סק"ה).

והנה כן מבואר בספר באר יעקב (סי' רעג אות י'), ע"ד הקיצור ש"ע, שהעיר שזה אינו, שהרי יוצא י"ח קידוש במקום סעודה אפילו

שאר דברים הבאים בתוך הסעודה שפיר מקרי קבע עליה. ע"ש.

והמחצית השקל (סי' עדר) הביא דברי המג"א (סי' רפ) שכתב ליישב קושית הרב ברכת

הזבח (בח"י הרמב"ם שבסוף הספר), שהאוכלים חולין על טהרת הקודש, איך עשו ביום השבת, אחר מצות עונה, והיו טבולי יום, שמטמאים את הלחם שאוכלים, ותי' המג"א, שהיו אוכלים פת שנילושה במי פירות, שלא הוכשר במי לישא, והא הוי פת הבאה בכיסנין, ובעל כרחך דס"ל שיוצאים י"ח לחם משנה בפת כסנין. ע"כ.

וכבר כתב בשו"ת תשורת שי ח"א (סי' סט), שמכיון שאף במחלוקת הפוסקים הלכה ככתראי, כל היכא שהאחרון ראה דברי הראשון ולא חזר בו מסברתו, הילכך הלכה כד' המג"א נגד הט"ז, כי המג"א ראה ספר הט"ז ומביאו בכמה מקומות. וכן נוהגים לפסוק הלכה כהמג"א נגד הט"ז. וכ"כ בשו"ת אבני זכרון ח"ג (סי' ב אות ט). ע"כ.

ומיהו בש"ע הגר"ז (סי' תקיח בקונט' אחרון סק"ג), לא משמע כן. ומ"מ י"ל דהט"ז שהחמיר בפת כסנין, אזיל לשטתיה שדין לחם משנה דאורייתא, אבל לדידן דנקטינן כהמג"א והמנחת יעקב וסיעתם, דהוי מדרבנן, אין להחמיר, ופת כסנין

(כב) המקדש קידושא רבה, ואוכל פת כסנין כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, כתב בקיצור ש"ע (סי' עז סעיף יז), שצריך לקחת שתים שלמות, למצות "לחם משנה". ומרן אמו"ר העיר, דאינו מחוור. ומצאתי שכן כתב בהגהות קצה המטה על ספר מטה אפרים (סי' תרכה סעיף מט), דמ"ש הקיצור ש"ע להצריך שתים בפת כסנין שאחר קידושא רבה, ללחם משנה, ליתא, דדוקא במה שנקרא "לחם", צריך "לחם משנה", משא"כ פת כסנין כשאינו קובע סעודתו עליו לא נקרא לחם. ומה שיוצא בו ידי חובת קידוש במקום סעודה

כג. יש אומרים שגם כשיש לו ככר ומחצה, נחשב כשתי ככרות, ומועיל להחשב כלחם משנה. ולכן כשאין לו לחם משנה, יסמוך על סברת הפוסקים הנ"ל ויברך על ככר ומחצה. (ג)

ק"ט). ועוד יש לפלפל בזה ע"פ דברי האחרונים שהובאו בסעיף הקודם בהערה, ודו"ק.

ובספר ברכת יצחק (שבת א עמ' רצא) כתב שראוי להחמיר לעשות לחם משנה באכילת מזונות, מטעם שרוב העוגות הם ספק לחם, ועוד שי"א שיוצא ידי סעודת שבת בפת הבאה בכסנין. ע"כ. ויש לפלפל בזה, שמ"מ כל שאינו קובע סעודתו עליו אינו בכלל לחם וא"צ "לחם" משנה. ולענין לדינא כבר כתבנו שאם יש לפניו בנקל שתי עוגות, מצוה מן המובחר לקיים אף בהם לחם משנה.

ובתשובות והנהגות (ח"ב סי' קנט) כתב שלא נמצא בפוס' כדברי הקש"ע, ואולי לא דיבר רק במזונות שהם ספק פת, ולכן מספק חייב בלחם משנה, וראוי כן להחמיר במצות לחם משנה שהוא כעין דאורייתא, אבל לא במזונות שדינם לכ"ע מזונות ואוכלים להתענג אין צורך להחמיר בזה. ובמשנ"ב (רעד סק"א) ציין לסי' (קסח ס"ק לד) במ"ב וביה"ל, אם יוצאים לחם משנה בפת הבאה בכיסנין, ושם כתב דנוהגין שאופין ללחם משנה פת עם מעט שמן ותבלין שלא יהא בכלל פת הבאה בכיסנין. אך י"ל שכל זה לחומרא שמא אין דינו כפת. ע"ש. גם יש סברא לומר שחייב לחם משנה דוקא על פת דהויא דומיא דמן שאוכלים להשביע, אבל מזונות אין אוכלים להשביע. וק"ק על הקש"ע שפסק בפשיטות שצריך לחם משנה אף שלא נהגו כן.

גם כשיש לו ככר ומחצה, שתי ככרות מיקרי, וחשיב לחם משנה

חייבים לבצוע על שתי ככרות ביו"ט, וכיון שהוא יו"ט בוצע על השלמה ועל הפרוסה, ואף שאחת מהן פרוסה, י"ל דהיינו משום דכתיב לחם עוני, ודרכו של עני בפרוסה (פסחים קטו:). ומ"מ שתי ככרות חשיבי, כדאמרינן בברכות (ג): משמרה ופלגא משמרות קרי להו. הכא נמי פת שלמה ופרוסה שתי ככרות הויין. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"י שטייף (ר"ס קפו). אמנם בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' מו ד"ה וראיתי), כתב לחלוק על הרב מנחת יעקב הנ"ל, והניחו בצ"ע. ע"ש. אבל בשו"ת

ברביעית יין שבכוס הקידוש, הילכך כיון שאין זה עיקר סעודתו א"צ לחם משנה. וכן נוהגים. ולא ראיתי מאן דחש להא. ע"כ. והניף ידו שנית (בסי' רפט סק"ד), בשם הגהות מהרש"ם, דמ"ש בקיצור ש"ע להצריך לחם משנה בפת כסנין, המעייין בספר תוספת שבת (סי' רעד) יראה דליתא. ע"כ. והביאו בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' יג), וכתב, ואני זוכר מימי חרפי את הרה"ג באר יעקב שהיה דיין ומורה צדק, ואחד המיוחד מן החסידים המפורסמים ביותר, וחוסה בצלם של גדולי החסידים המפורסמים. ומאחר שהעיד בגדלו שלא ראה מאן דחש להא, אין אחר עדותו כלום, ואין מה להוסיף ע"ז כלל בנוגע להלכה ולמעשה. ע"ש. ומיהו אם יש לפניו בנקל שתי עוגות, מצוה מן המובחר לקיים אף בהם לחם משנה. וכ"כ בספר מעורר ישנים (אות קיא דף ק ע"א).

ומיהו נראה שאם קבע סעודתו על פת כסנין (שאוכל שיעור ע"ב דהם), צריך לברך על לחם משנה, וכמ"ש בספר תוספת שבת (סי' רעד סק"א). ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק שם (אות יד). ע"ש. וסמך לזה, שהרי הלחם משנה הוא זכר למן, אשר נאמר בו "וטעמו כצפיחת בדבש", והוי כמו פת כסנין שלנו. אלא שהם היו קובעים סעודתם עליו, ולכן נאמר עליו, הוא "הלחם" אשר נתן ה' לכם לאכלה. ומכיון דאקרי "לחם" חייב בלחם משנה. וע' בחזון עובדיה (סוכות, עמוד

כג) כתב המנחת יעקב בסולת למנחה (תשובה יב, דף ט). שמכיון שאין מצות לחם משנה מן התורה, ואינה אלא רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, נראה שגם כשיש לו ככר ומחצה, שתי ככרות מקרי, כמ"ש בברכות (ג): משמרה ומחצה משמרות קרי להו. וכ"פ בשו"ת משיב הלכה (סי' ק), ובספר מעורר ישנים (אות קיא דף צו:). ע"ש. וסיוע לזה מדברי הגאון מהר"י כהן צדק בשו"ת הגאונים (שערי תשובה סי' רפז), שכתב, שבליל פסח מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע, שהרי אנו

כד. כשאין לו שתי ככרות שלמות, כי אם לחם אחד וצנימים, טוב לקחת אותם ללחם משנה, מאשר לא יברך המוציא אלא על חלת לחם אחת. ומיהו לכתחלה יש להקפיד שכל פרוסה תהיה לא פחות מכזית. (כד)

כה. במקומות שיש ב' ככרות קטנות, ואין בכל אחת מהם שיעור כזית, יש אומרים דאף על פי כן יוצאים בזה ידי חובת לחם משנה, ויש חולקים, ולכן טוב להשתדל להחמיר שיהיה בכל ככר לכל הפחות שיעור כזית. (כה)

עמודי אש (סי' ה אות יב) הביא דברי החת"ס, וכתב, ואני מצאתי לאחד מהגאונים שמסייע להמנחת יעקב, והוא מהר"י כהן צדק בתשובת הגאונים שעת"ת (שם). וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ו (סי' עה).

כשאין לו שתי ככרות שלמות, כי אם לחם אחד וצנימים

(כד) אם אין לו שתי ככרות שלמות, כי אם לחם אחד וצנימים, נראה שיכול לצאת ידי חובת לחם משנה בצנימים, שאפי' אם נאמר שאין יוצאים ידי חובת לחם משנה בפרוסות, (ודלא כהמשיב דבר), שאני צנימים, שאחר שחתכו את הפרוסות מן הלחם, מחזירים אותם לתנור או טוסטר אחרי שהם פרוסות ונאפות שם פעם שניה, ובאופן כזה חשיב שפיר לחם שלם הראוי ללחם משנה. וכן הסכימו גדולי ההוראה בעה"ק ירושלים, מרן הגאב"ד ר' צבי פסח פרנק, והגר"ז מינצברג (שאלו ציון סי' ט). וכ"כ בשו"ת שרגא המאיר ח"ח (סי' קו אות ב). ואף שבספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב (פרק נה הערה ג) כתב בשם הגרש"ז אוירבך לפקפק בזה מאחר שהדבר ניכר שהן פרוסות מן הלחם, ולכן נראה שדינן ממש כפרוסות שחרכן באור. מ"מ כשאין לו לחם אחר אלא צנימים, טוב לקחת אותם ללחם משנה, מאשר לא יברך המוציא אלא על חלת לחם אחת. ובפרט שיש לצרף דעת הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי' כא), שאף ב' פרוסות חשיבי לחם משנה, והסתמכו עליו בספר מעורר

ישנים (סי' כו אות קיא דף ז:), ובשו"ת מנחת יצחק ח"י (סי' כד). ע"ש. ובספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכה) כתב בשם הגריש"א, שאם אין לו לחם שלם רק חתיכות, יקח שתי חתיכות שיש בכל אחת לפחות כזית. גם בספר וביום השבת (סי' לו עמוד תקכה) כתב בשם הגריש"א, ובשם הגר"ח שליט"א, שאם אין לו רק שתי פרוסות, יבצע על שני הפרוסות, ובדיעבד נחשב לו ללחם משנה. וראה עוד בשלחן שלמה (שבת ח"א עמ' רמח) שכתב שיש לפקפק על מה שיש מקילים לקחת צנימים ללחם משנה, שהרי ניכר לכל שהם פרוסות של לחם אפוי מכבר, אלא שייבשו אותם בתנור, ולענ"ד היה נראה שדינן ממש כפרוסות שחרכן באור (דל"ח שלימות). ע"כ. [וזה כמ"ש בשמו בשש"כ הנ"ל]. ולכן כל שיש לו לחם משנה אחר, לא יקח צנימים ללחם משנה. אבל כשאין לו לחם משנה אחר, עדיף שיקח ב' צנימים שבכל אחד יש כזית, מאשר יברך על חתיכה אחת לבד.

במקומות שיש ב' ככרות קטנות, ואין בכל אחד מהם שיעור כזית

(כה) הנה החקרי לב ח"א מיו"ד (סי' נו דף פח ע"א) כתב, שבלחם שלם שהוא פחות מכזית אין יוצאים ידי חובת לחם משנה בשבת. וצ"ע. עד כאן. והרב בית מנוחה (דף נא ע"א אות יב) כתב עליו, ולי נראה שהדבר פשוט שאף בפחות מכזית יוצאים בו י"ח לחם משנה, משום דלחם מקרי, כדמסקינן בברכות (לז:), שעל לחם פחות

מכזית מברכים המוציא לחם מן הארץ, ואם מצה הוא, אדם יוצא בו ידי חובתו בפסח. ע"ש. והגר"ח פלאגי' בכף החיים (סי' לו אות מד) כתב על הבית מנוחה, שלא צדק בדבריו, שכיון שכתוב אכלוהו היום, הא קי"ל אין אכילה פחות מכזית וכו'. ועפ"ז העיר על מה שנוהגות הנשים לעשות מהעיסה לחם קטן,

כו. יבצע מהמקום שנאפה היטב, וזקן שאי אפשר לו לאכול מן הקשה, יכול לבצוע וליטול לעצמו מן החלק הרך. (כו)

כז. מנהגינו לבצוע על ב' ככרות בלבד, ואין אנו נוהגים לבצוע על י"ב ככרות. ואמנם יש נוהגים על פי האר"י ז"ל להניח על השלחן י"ב ככרות קטנים לכל שלש סעודות שבת, שלש ככרות כפולות כמין ניקוד סגו"ל מימין, וכן משמאל. ולוקחים שנים האמצעיים ובוצעין מאחד. ואפילו מי שאין לו יד בקבלה, רשאי לנהוג כן, שדוקא בעניני כוונות וכדומה, אינם אלא למי שמבין בקבלה, וכל מנהגיו על פי הקבלה, אבל לשאר בני אדם יש

"הבי"מ", וחשב שהוא ר"ת בית מאיר, וליתא, אלא הוא הבית מנוחה הנ"ל. והגר"ח פלאגי מחמיר. ע"כ. וכן נראה דעתו בשרגא המאיר ח"ה בקונטרס לדוד צמח (דף לו ע"א), שסיים בדברי הכף החיים סופר, שיש להחמיר. ע"ש. וכ"כ להחמיר בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (עמוד קצג).

ובשו"ת דברי יציב (סי' קכו אות ג) כתב, שלפי דברי הפוסקים דס"ל דלחם משנה מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, נראה שבכך שלם אף שהוא קטן יוצאים י"ח לחם משנה. ע"ש. ואע"פ כן טוב להשתדל להחמיר.

ובתשו"נ (ח"א סי' רנח) כתב, שנראה מדברי הגר"א בליקוטים שבסוף רעיא מהימנא, שצריך שיהיה בכל לחם שיעור כביצה דוקא, שהוא שיעור שביעה. וא"כ במצות שלנו [מצות דקות של האשכנזים] שיש בהם רק כזית אין לצאת בהם, והפוסקים לא ביארו שצריך כביצה, וזה חידוש מרבינו הגר"א. וסברת הגר"א אפשר שהוא משום שלחם משנה הוא דומיא דמן, ובמן הגיע שיעור שביעה דהיינו כביצה, ע"כ. ולפי דבריו האשכנזים אינם יכולים לקיים מצות לחם משנה בכל ימי הפסח לפי שיטת הגר"א, וצ"ל שהגר"א עשה מצות עבות קצת, או גדולות יותר מהנהוג, או שהיה משער שיעור כזית באופן אחר.

(כו) על פי המבואר בש"ע (סי' קסז). וכתב בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' קפח) דאע"ג דאמר"י בעלמא (ברכות מא.) חביב עדיף, הכא שאני דבעינן מקום חביבותו של הפת, משום בוצע ברך. מיהו זקן שאי אפשר לו לאכול מן הקשה, יבצע מן הרך. והובא בבאר היטב (ריש סי' קס).

דבציר פחות מכזית, כשיש להם מעוברת בבית, ואומרות לביל שבת זה להילד הנולד, לא יקחנו לצירוף לחם משנה, ואפי' לשנים עשר לחמין, דמחזי כחוכא, וטוב שיהיו כולן שוין, כיון דיש לו, לפמ"ש רבינו מלכנו הגאון מרן זקני [החקרי לב].

[ושם (אות מה) כתב, בימי חורפי מקדמוני, הזהירני עטרת ראשי הרב המופלא, צרור המור דודי לי, כבוד מורינו הרב אליהו חזן זלה"ה, דבג' סעודות שבת צריך לעשות המוציא בסדר הזה, דהיינו ליל שבת על הפיתין חרות הנקראין פיטאס (פיתוח), וכיום שבת על הלחמים רחבים הנקראים פאניס (ככרות לחם), ובסעודה שלישית על הלחמים ארוכין הנקראים סובאדוס, ובסעודה רביעית לברך על הרקיקים, דהם ביסקוגוס (ביסקוויטים), או ריש'אס או רוסקאס (כעכים) וכדומה, מפת הבאה בכסנין, והוא מנהג ותיקין. ואמר אלי כי נתייסד מנהג זה כדי שיתברכו כל המיני לחמים שעושין מהעיסה בער"ש, ויחול עליהם מקדושת שבת, דמשפעו יריק שפע וברכה לכל ימות השבוע, ויאכלו ויותירו אכול ושבוע והותר, זה תוכן דבריו. ואף שלענין סעודה רביעית מצוה מן המובחר בפת, זהו לרובא דעלמא דלא יוכלו לסבול לאכול פת לחם, כי אם פת הבאה בכסנין, וממילא רווחא להניח ברכה].

והחרה החזיק אחריו הרב פתח הדביר (סק"ד), והעלה שאע"פ שלבצוע ממנו בחול שפיר נקרא לחם אף בפחות מכזית, מ"מ ללחם משנה דשבת יש להחמיר. ע"ש. וכן נראה דעת השדי חמד (מערכת ל סוף כלל כז). ובשו"ת שרגא המאיר ח"א (סי' עג) כתב לצדד בזה, וסיים, שבספר כף החיים סופר (סי' רעד סק"ח) הביא מחלוקת בזה, שהבית מאיר מתיר. [בכה"ח כתוב

לחוש בזה ליוהרא שחושב עצמו מקובל. מה שאין כן גבי הנחת י"ב ככרות על השלחן, דאחר שרבים נהגו בזה, תו ליכא בזה משום יוהרא. וגם ביום טוב שחל בשבת יש לסדר י"ב ככרות כנזכר. [כף החיים סי' רסב סוף אות ב']. אבל ביום טוב שחל בחול אין צריך לסדר י"ב ככרות, ודי בלחם משנה. ואמנם בדרך כלל כשנחלקו הפוסקים עם המקובלים, אין אנו הולכים אחר הקבלה אלא אחר דברי הפוסקים הפשטנים, ורק בעניני תפלה וכדומה, אנו הולכים אחר הקבלה, בדברים שיסודתם בהררי קודש על פי המקובלים. (כו)

יש שנהגו להניח על השלחן בליל שבת י"ב ככרות

לשים בכל סעודה י"ב לחמים על השלחן, כנגד י"ב חלות לחם הפנים, ותסדרם כסדר זה ו' לחמים מצד ימין השלחן וו' מצד שמאל השלחן, ויהיו ג' ע"ג ג', ומונחים כעין סגול וג' העליונות מונחים עליהם וכו'.

ובשל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה אות מ) הביא מספר כנפי יונה (חלק ב סי' ג) שבכל סעודה מסעודות שבת, ושל מוצ"ש בכלל, צריך להכריז תחלה 'אלו סעודתא מהימנותא שלימא', ומסדר על שלחנו י"ב ככרות. בסעודה של ערבית, יאמר 'דא סעודתא דחקל תפוחין קדישא וזעיר אנפין ועתיקא קדישא אתיין לסעדא בהדיה'. וסעודה זו היא כנגד יצחק, בעל ההנהגה בשמטה הזאת, ובזכותה ניצול האדם מחבלי משיח. שחרית, מסדר ח' ככרות, ואומר 'דא סעודתא דעתיקא קדישא וזעיר אנפין וחקל תפוחין קדישין אתיין לסעדא בהדיה'. והיא כנגד אברהם סבא חסידא, ובזכותה ניצול מדינה של גיהנם. במנחה, מסדר ארבעה ככרות, ואומר 'דא סעודתא דזעיר אנפין וחקל תפוחין קדישין ועתיקא קדישא אתיין לסעדא בהדיה'. והיא כנגד יעקב, אביהם של שבעים נפש, ובזכותם ניצול ממלחמת גוג ומגוג, בגימטריא ע' אומות. ובכל סעודות אלו, לא נקיט בידיה אלא תרתי ככרות, ומכוון ומנח להו על גבי תרי אחרינא ערבית ושחרית ומנחה, עליונות כנגד י"ו, תחתונות כנגד ה' ה', ולעולם הוא בוצע מן הככר הימנית. אחר ההבדלה במוצ"ש, מסדר שלחנו עם שני ככרות ולא נקיט בידיה אלא חדא, ואומר 'דא סעודתא דרוד מלכא', ובזכותה ניצול מחיבוט הקבר. מספר כל הככרות כ"ו, כמספר אותיות השם ברוך הוא, עכ"ל.

(כו) הנה מקור ד"ז הוא בתיקוני הזוה"ק (תקן מז דף פד ע"א) פתורא איה סמיכא על ד' סמכי וכו', וצריך שית נהמין מהאי סטרא ושית נהמין מהאי סטרא, ורזא דמלה, זה השלחן אשר לפני ה', ז"ה בחושבן ו' ו' וכו', וצריך לחברא להאי פתורא אורייתא דאיהו קב"ה וכו', ובגין דא אוקמוהו מארי מתניתין שנים שאוכלין על שלחן אחד וכו'.

גם בזוה"ק (פנחס דף רמה ע"א ברעיא מהימנא) איתא: ומנלן דלחם הפנים איהו מפתורא דמלכא, דכתיב וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה', ז"ה י"ב אנפין, ואוף הכי "מאן דאית ליה" בעי לתקנא ולסדרא על פתוריה ארבע ככרות בכל סעודתא דשבת, לתלת סעודתי תריסר אנפין, ואי תימא לאו אינון אלא שית מדאורייתא משום לחם משנה, אלא לא ניכול למדכר ו' בלא חבריה, ו' ו' שית מלעילא לתתא ושית מלתתא לעילא, לקבל שית דרגין דכרסייא עלאה, ושית דרגין דכרסייא תתאה, שית באתכסייא ושית באתגלייא, הנסטרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו. האי איהו תקונא קדמאה דפתורא דמלכא, דאינון י' דברים דצריך בר נש לאנהגא בפתורא דשבת, חד לתקנא פתורא כמאן דאכיל קמי מלכא הדא הוא דכתיב זה השלחן אשר לפני ה' וכו'. [נשם (דף רמד ע"ב) מבואר שהוא מכוון כנגד שם הוי"ה, י' היא כביצה לכל או"א, תרין ההי"ן שתי ככרות, ו' הוא בעה"ב הבוצע. ע"כ. ויש לדקדק לשון הזוהר "מאן דאית ליה", שמשמע שאינו לעיכובא כ"כ. וע"ע ברעיא מהימנא (פ' עקב דף רעב ע"ב) ועשרה דברים צריך אדם למעבד בסעודתא, חד נטילת ידים, תניינא לתקנא שתי ככרות לשבת וכו'].

ועל פי זה כתב בשעה"כ (דף עב) שצריך ליוהר

ארחותם ע"פ הרב הקדוש האר"י מסדרין י"ב ככרות קטנים על השלחן בכל סעודה, ומניחים אותם גב אל גב, ולוקחים ב' האמצעים ומחברים אותם וידיהם נתונות על גבי שנים שתחתיהם, ומברכין ובוצעין מאחד. ולא יפחות מד' לחמים של ב' ב' פנים, דוגמת לחם הפנים וכנגד ד' אותיות השם וכו', ויבצע מן הככר הימני לפחות כשיעור כזית וכו'.

ובאליה רבה (רעד אות א) כתב, השל"ה בשם כנפי יונה כתב שיש לעשות כ"ו לחמים במספר השם, ובליל שבת מסדר על שלחנו י"ב, בשחרית ח', במנחה ד', במוצ"ש ב', ובערבית ושחרית ומנחה נקט בידים ב' ובמוצ"ש א', וע"ש מה שיאמר בכל פעם וסודות וכוונות לזה, על כן לא יעשה אדם אם לא שבקי בטוב חכמת קבלה, גם בש"ס פרק כל כתבי אין רמז לזה ולא משמע הכי, וגם במכילתא מבואר כן. וז"ל המכילתא (פ' בשלח ויסע פ"ב): בער"ש ירד להן המן ב' עומרים, ומהעומר עשו ב' לחמים, אחד מהן בער"ש בבקר, והשני בליל שבת, והג' בבוקר בסעודה שלישיית. ע"כ.

ומרן החיד"א במחזיק ברכה כאן (ס"ו רעד אות ב) כתב: המיישרים אורחותם ע"פ הרב הקדוש האר"י זצ"ל, מסדרין בשלחן י"ב ככרות קטנים לכל סעודה, ששה על גבי ששה, כמין שני סגול. ולוקחין ב' האמצעיים ובוצעין מאחד. והרב אליה רבה כתב משם הרב שלי"ה משם כנפי יונה לסדר בלילה י"ב ובשחרית ח' ובמנחה ד' ובמוצ"ש ב' והכל כ"ו. והעיקר כמו שכתבנו. וכן הוא מפורש בספר הכוונות (דף עב.) באורך. ומ"ש הרב אליה רבה על דברי שלי"ה הגז' דלא יעשה כן אלא מי שבקי בטיב הקבלה, גם בש"ס פ' כל כתבי והמכילתא לא משמע הכי ע"ש. כבר כתב הרב מהרח"ו זצ"ל בספר הכוונות שהוא מבואר בספר הזהר במאמר כ"י.

והאמת דמי שאין לו יד בקבלה אין לומר ולהזכיר או אפי' להרהר הסודות הכתובים בסדור האר"י זצ"ל או קיצורים אחרים באין מבין, שהוא קרוב להפסד יותר, ושרי להו מאריהו למתפללים מתוך סדורי האר"י ז"ל ולא ידעו ולא יבינו דאם מכוונים איזה דבר טועים מאד. ואי לאו, אסור משום יוהרא וגונב דעת.

ובחסד לאברהם (סו) כתב, וצריך שיהיה עורך השלחן בצפון והמנורה בדרום ואורך השלחן ממזרח למערב, וצריך שיהיה אורך השלחן י"ב טפחים ורוחבו ששה וגובהו לא פחות מט' ולא יותר על י', ושישב בעל הבית אחוריו לצפון ופניו כנגד פני הנרות, ובשעת המוציא יקח ב' ככרות מצד ימינו אחד מכל מערכה ולא יניחם זע"ז אלא שתייהם מעומד תחתית כנגד תחתית כדי שיהיה פנים של ככר אחד לפניו, ופנים של הככר השני אל מול פני המנורה שלפניו זכר ללחם הפנים פנים לכאן ופנים לכאן, ואם אין לו יכולת להניח י"ב ככרות אין לו רשות להניח יותר מארבעה, ויערכם שתיים זו על גבי זו מצד ימינו ושתיים זו על גב זו מצד שמאלו, ובשעת המוציא יטול שתיים הימניים ויבצע כזכר, וכשאינו לו ד' לא יניח ג' אלא שתיים. ולא יניחם זו על גב זו אלא אחד מימינו ואחד משמאלו, ויזהר שיניח הככר שבצד ימינו אל מול פני הנרות כדי שיברך עליו המוציא ולא על השמאלי.

ומבואר, שגם לדעת המקובלים יש מקום להסתפק להסתפק בד' ככרות, וכפי פשט לשון הזהר"ק. וכן מבואר בשו"ת תורה לשמה (ס"ו פה), וע"ש שנשאל באדם שיש לו שולחן קטן וכאשר הוא מסדר עליו ד' ככרות" לחם בשבת בסעודת שבת, יוצאים מקצתם לחוץ השולחן מכאן ומכאן, אם יש קפידא בזה שלא יצאו מן השולחן. והשיב, שאין קפידא בזה כלל, והגם כי יוצא מן הככרות לחוץ הרי הם כאילו מונחים כולם תוך השולחן. שכן מצינו בלחם הפנים אשר על השולחן בהיכל, שהיה יוצא מן הלחם חוץ לשולחן, וכמ"ש הרמב"ם (בהלכות תמידין ומוספין פרק ה' הלכה ט') וז"ל: כל חלה מהן מרובעת, שנא' לחם הפנים, שהיו לו פנים רבים, אורך כל חלה מהם עשרה טפחים, ורחבה חמשה טפחים, ורומה שבע אצבעות, והשולחן אורכו שנים עשר טפח, ורוחבו ששה טפחים, נותן אורך החלה על רוחב השולחן, נמצאת ב' טפחים מכאן וב' טפחים מכאן וכו'. ע"ש. מוכח דאפי' בשולחן של ביהמ"ק אין קפידא בכך, ושולחנו של אדם לא עדיף משולחן ביהמ"ק. ע"כ.

וכ"כ בחסד לאלפים (ס"ו רעד אות ד) שהמיישרים

עשה. ע"כ. לאו דוקא הוא, ואינו צריך סליחה אם לא החמיר בזה.

וגם בשבת ויו"ט יש שנהגו לסדר השלחן ב"ב ככרות, כמ"ש באגרות הרמ"ז (סי' לה) שאין לבטל סידור זה בכל יו"ט בשבת שעושים ג' סעודות. ובשערי תשובה (סי' רעד) הביא דברי הרמ"ז שאף ב"ט שחל בשבת יש לסדר הי"ב לחמים, שגם לחם הפנים היו מסדרין ב"ט שחל בשבת, וכתב שאין לבטל הסדר בכל יו"ט שעושים ג' סעודות לאפוקי שבת ור"ה או ע"פ שחל בשבת כו', ע"ש. וכתב ע"ז, ולא ידעתי מקום למה דמשמע מדבריו שאין מקיימין ג"ס סעודות בשבת ור"ה, וגם לא ידעתי לתלות סידור י"ב לחמים בג' סעודות, וצ"ע. וראה בשו"ת רב פעלים (ח"א סוד ישרים סי' יג) מה שדן בזה, וסיים, וכן אנחנו נוהגין בביתנו כשחל י"ט בשבת, להקיף ב"פ, ולהריח בהדס כשאר שבתות, ואומרים שלום עליכם ואשת חיל ויהא רעוא, ומסדרים י"ב לחמים כשאר שבתות, וגם נאמר אתקיננו סעודתא, ופזמון אזמר בשבחין, ושלום עליכם, ואשת חיל, כשאר שבתות וכו', ורק אם חל א' של פסח בשבת, אין אנחנו אומרים שלום עליכם ואשת חיל ופזמון אזמר בשבחין, אבל נאמר אתקיננו וכו'. וכן מנהגינו ג"כ כשחל י"ט של ר"ה בשבת, שאין אומרים פזמון אזמר בשבחין ושלום עליכם ואשת חיל, אבל נאמר אתקיננו סעודתא, ונעשה ההקפות וברכת הריח בהדס כשאר שבתות.

ובחמדת ימים (שבת קדש פרק ד) כתב, ודע שסדר י"ב ככרות אלו לא ישתנה לעולם אף ב"ט שחל בשבת, מפני שבחינתם אף ב"ט ושבת ולא יתבטל, וכן במקדש היו סודרים לחם הפנים ב"ט שחל בשבת בלי ספק. וכן ראיתי למורי נר"ו ואין לשנות. וע"ע בבן איש חי (ש"ב בראשית אות לא), ובעוד יוסף חי (פרי צו אות י'), [ומה שכתבנו דביו"ט לא נהגו להניח י"ב ככרות, כ"ה בס' שיבת ציון (ח"א עמ' תנה) שכן הוא על פי הסוד].

בעניני תפלה הולכים אחר המקובלים - שלא למחוק תיבת "מהרה" בברכת אהבת עולם

ונפ"מ בזה לענין אמירת עשרת הדברות בכל יום, שמרן כתב (סי' א' סעיף ה') דטוב לומר עשרת הדברות אם אומרים אותם קודם התפלה

אבל ליישר מעשיו באופן שנוהגים מארי רזין ולכו לשמים שיהא חשוב לפני ה' כאלו כיוון, הא מילתא מעליתא היא. כמ"ש בספר הקטן ברכ"י (סי' כה) משם מז"ה מהר"א אזולאי זלה"ה, כי מצוות אלהיות פועלות בסגולה ועושות רושם למעלה אף שנעשות בלתי הכונה הפרטית, רק שיכוין שעושה לקיים המצוה לעשות נ"ר ליוצרו, ועל כן תקנו לומר ויהי נועם וכו' על כל מצוה ולימוד, והוא דרך בקשה כמו שפירשו בזה"ק (יתרו צג ע"ב) על פסוק זה. ע"כ.

ולכאורה כוונת החיד"א, שאם עושה בתמימות בלי כוונות, ומכוין על דעת המכוונים, שפיר יכול לעשות כן אע"פ שאינו בר הכי. [אבל הגאון ר' יעקב רקה בס' שלחן הפנים (סי' רעד), הבין שכוונת החיד"א שאין לעשות כן, ולכאוי' אינו מוכרח בכונת דברי החיד"א. גם בשערי תשובה שם. ובבן איש חי (פרשת וירא אות טו), ובכף החיים (סי' רסב אות ב) הביאו דברי החיד"א, ע"ש].

ולענין מעשה, כיון שגדולי התורה אינם זהירים בכך, אע"פ שאפשר בקל לעשות, ש"מ שגם מי שמתחסד בכל מעשיו, אינו מוכרח להדר בדברים אלו וכיוצ"ב, שיתכן שלא נאמר אלא למצניעיהן. וכן מנהג קהלות רבים של בני תורה לנהוג כפי עיקר דין התלמוד, לבצוע על לחם משנה בלבד, ולא על י"ב לחמים, וכן מנהגו של מרן אאמו"ר שליט"א לבצוע על ב' ככרות כמבואר בש"ע, ודיו. ואע"פ שלמעשה ודאי נקטינן כדברי החיד"א שכל מי שרוצה לנהוג כן יכול לנהוג כן, ואין בזה חשש.

ומ"ש הגר"פ בס' כף החיים (סי' לו אות מו): כתב הרב טהרת הקדש, דמי שאין לו יין, או שאינו מסדר שנים עשר ככרות, או שאין לו הדס, לא יאמר נוסח אתקיננו, דהוה ליה כקורא קריאת שמע בלא ציצית ותפילין, וכמעיד עדות שקר בעצמו, רק יעיין בו ויצטער ע"ז שאין בידו לקיים, וה' יסלח לו, ותחשב לו לצדקה כאילו

ומה שכתבנו שבעניני תפלה וכו', כ"כ בשו"ת ביכורי יעקב (חיד"ד סי' יט). וכ"כ בשו"ת שואל ונשאל ח"ה (חאו"ח סי' א).

בספר פרי עץ חיים (שער הקריאת שמע פרק ג) איתא: צריך לומר כפול, מהר והבא עלינו ברכה ושלוש מהרה. וכן הוא עוד שם (פרק כו). ובקונטרס פירוש שני לספרא דציניעותא מהאר"י ז"ל. והובא ג"כ בבא"ח (פר' שמות אות ה). וע"ש בביאור כוונת תיבות מהר והבא עלינו, ומבואר עוד שם, שצריך בתיבות אלו להגביה הטלית שהיתה מושפלת סביב גופו וזרועותיו למעלה על כתפיו, שנים מלפניו ושנים מאחוריו. וכ"כ בסידור הרש"ש ז"ל בכוונת התיבות הנזכרות, דמפורש יוצא מזה דעד תיבות מהר והבא עלינו צריך שיהיה הטלית מכסה גם זרועותיו.

שוב הראוני שהחסיד היעב"ץ הראשון נשהיה ממגורשי ספרד, לפני כחמש מאות שנה, וקדם למהרח"ו, כתב לבאר כפל הלשון, וזה לשונו: אני ה' בעתה אחישנה, יאמר כי בעת הגאולה, נגאל מהדה ולא נתאחר ימים מתחילת בואה עד תשלומה, כמו שקרה למלכים שמתחילת מלכותם עד שיתיישבו במלכותם יעברו ימים ושנים, אבל גאולתנו אינה כן, ותשועת ה' כהרף עין, כי מאת ה' תהיה, ולכן תפלא בעינינו למהירותה, וע"ז אנו מתפללים מהר והבא עלינו ברכה ושלו' מהרה, הראשון למהירות הזמן, הב' למהירותה בעתה. ע"כ. [ומה שענו בס' ויען שמואל ח"ג שד' היעב"ץ סברא יחידאה, אינו מובן, דהא לא מצינו למי שחלק על דבריו, והוא קדמון. ומ"ש שם בענין זה, חתום פה שטן ואל ישטין עלינו, אינו מובן למה קרא למעיר שטן, אחר שזו דרכה של תורה, אטו ברצונם לסתום פיות שלא יעירו על דבריהם]. וגם בשו"ת יצחק ירנן ח"ד (סי' ה) ציין, שראה בכתי"ק של מהרח"ו גופיה, וז"ל: יאמר מהר והבא עלינו ברכה ושלוש מהרה וגו' בלשון כפול. עכ"ל. ותמוה יותר שגם לאחר שהראו לו דברי המהרח"ו נשאר בדעתו למחוק תיבת מהרה.

או אחריה. ומבואר בב"י דהיינו דוקא ביחיד. וכ"ה ברמ"א שם. ומרן החיד"א במחבר"ר כתב משם ספר הכוונות, דגם יחיד לא יאמרם. ע"ש. והיינו עפ"ד רבינו האר"י ז"ל. ואמנם ע"פ הפשט דעת מרן דטוב לאומרם בכל יום. ונודע מ"ש הרדב"ז, דכל היכא דפליגי הפשט והקבלה נקטינן כפשט. ומדבריו שם מבואר דבין דפליגי הפוסקים והקבלה, בין דפליגי הגמרא והקבלה נקטינן כהפשט. אך מ"מ בעניני תפלה אנו הולכים אחר רבינו האר"י, שכל ענין התפלה הם סודות עליונים, והרי אין בזה איסור והיתר, רק נוסח וסדר התפלה וכדו'. וגם בנידון הנז' כיון שע"פ האר"י ז"ל אין נכון לומר בכל עשרת הדברות, כך מנהגינו. וכי"ב כתב בשו"ת שואל ונשאל ח"ה (סי' א'), דהיכא דמר סבירא ליה דאינו חיוב רק טוב לאמרם, ומר סבירא ליה דאיכא איסור לאומרם, חיישינן טפי לדברי האוסר. ע"ש. ובמקום אחר כתבנו לתמוה על מ"ש באחד הסידורים, שיש למחוק תיבת מהרה בנוסח אהבת עולם בשחרית, ולומר: מהר והבא עלינו ברכה וכו' שהוא כפילות, וכתב, דאף שבשעה"כ מבואר ש"ל כנוסח הנז', מ"מ בעניותינו לא נראה כן. ע"כ. ותמוה דהיאך נעשה תנא ופליגי על שעה"כ, ושינה מהמקובל אצלינו מזה דורות לומר מהר והבא עלינו מהרה וכו'. ובפרט דבעניני תפלה יש לנו לילך אחר המקובלים, כאשר דבריהם אינם נגד דעת הפוסקים, ואין בזה איסור ע"פ שורת ההלכה.

והוא בשעה"כ (דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א) "מהר והבא עלינו ברכה ושלוש מהרה מארבע כנפות וכו'", כן צריך לומר. ע"כ. גם

פשט וקבלה - הלכה כדברי הפשטנים

ושל מעשר שני הם, זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין. וכן הוא ברמב"ם (פ"י מהלכות זכיה ה"ו) ובש"ע (ח"ו מ' סי' רכה ס"ט). הרי שלא סמכו על מה שאמרו לו מן השמים, אף שבחלק מהדברים נתגלה שאכן כך הוא. וראה עוד בסוגיא בב"מ (ט:): גבי תנורו של עכנאי, דמבואר שם שאין סומכים בהלכה אף על בת קול היוצאת מן השמים. דלא בשמים היא. וראה עוד בעירובין (מה).

ובמה שכתבנו דנקטינן כדברי הפשטנים, היינו היכא שעל פי הפשט איכא קפידא שלא לנהוג כן. וכדמשמע בתשו' הרא"ם, הרדב"ז, החיד"א, חתם סופר, ועוד. [וכגון ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, וכדו']. וכבר האריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"ב (דף צד ע"ב), דלא בשמים היא. וכיוצא בזה מבואר בגמרא סנהדרין (לג). הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ובא בעל החלום ואמר לו כך וכך הם במקום פלוני,

ספק ברכות להקל גם נגד רבינו האר"י ז"ל

פי החכמת הנסתר, ואי אפשר להורות להמון העם על פי חכמה נשגבה זו.

ומעתה אף אי נימא כדברי ברכת ה' דהאר"י ז"ל היה גדול "בקבלה" יותר ממרן וחכמי דורו, מ"מ דעת כל הפוסקים מדורי דורות שיש לנו להורות לרבים כד' מרן, לרוב גדלותו בפשט ובהלכה. ואעפ"כ אמרינן סב"ל נגד מרן הש"ע, כמבואר בשו"ת יביע אומר בכמה דוכתי נומהם: בח"א דף קלח, סי' מ' אות ב, וח"ב דף לב, סי' ח' אות יח, וח"ג דף מב ע"ב, סי' טז אות ג, ודף קסד, וחלק ה' דף קמד, סי' מב אות ג, ודף רפו, וחלק ד' דף יט]. וממילא בודאי דאמר' הכי גם באופן שהמחלוקת היא בין מרן הש"ע לאחרונים שלא הגיעו לגדלותו של מרן, ואעפ"כ אמרינן סב"ל נגד מרן.

ועוד שכבר כתבו תלמידי הגר"א והחת"ס ועוד שא"א לפסוק הלכה ע"פ סודות התורה, ורק אחרי שהדין ברור ע"פ הפשט יש לפרש ולבאר ג"כ ע"פ הסוד, ולהיות אחדים בידינו אך חלק הפשט הוא העיקר. ראה בשו"ת חת"ס (אר"ח סי' כה), ועוד שם (סוף סי' נא), ועוד שם (סי' ק), ועוד שם (סי' קצז), ועע"ש לעיל (סי' טז). ועוד בחלק אבה"ע (ח"ב סי' פה) בענין מצוות חליצה. ובשו"ת תשובה מאהבה (חלק א סי' יג).

ובפרט לענין סב"ל, שהרי אמרינן סב"ל גם כנגד רוה"פ, וכל שמצינו לשני פוסקים חשובים שכתבו שלא לברך, אמרינן סב"ל אפי' נגד הרוב, ואף שאין אותם שנים שקולים כרוב הפוסקים. ומוכח דלענין סב"ל תמיד אנו חוששין לדעה החולקת, ולא בעינן שיהיו שקולים.

ועוד, דהנה במחלוקת הרמב"ם (פ"ח מהל' ברכות ה"ה), ובה"ג (ברכות פ"ז ז ע"ד), והרא"ש (פרק כיצד מברכים סי' ו) גבי ברכת הסוכר, כתב מרן הב"י (סי' רב) דאע"פ שדברי הטור דברי טעם הם, אע"פ כן כיון דפלוגתא היא לברך שהכל עדיף. ע"ש. הא קמן דחשש לספק ברכות גם במחלוקת הרמב"ם והרא"ש, אף שכתב בשו"ת אבקת רוכל (סי' לב) שהרמב"ם הוא גדול הפוסקים וכל קהלות ארץ ישראל וערביסטאן והמערב נוהגים על פיו, וקיבלוהו עליהם לרבן וכו'. ע"ש. ועם כל זה חשש להחולקים, ולא כתב דהיכא שאחד החולקים גדול מחבירו לא אמרינן סב"ל. ומוכח דבכל גוונא

ועפ"ז י"ל דכשם שאנו חוששין לספק ברכות נגד מרן הש"ע, ממילא גם נגד האר"י שפיר שייך לומר סב"ל. ואמנם בספר ברכת ה' ח"א (פרק ב' הלכה יד) הכריע דלא אמרינן סב"ל נגד האר"י. והן אמת שאין חדש תחת השמש, וכבר מצינו לכמה אחרונים שכתבו כן, וכמ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' מו אות יא). וכן דעת הרב בן איש חי, והרב כף החיים (סי' כה אות עה) דלא אמרינן סב"ל כנגד סברת האר"י. ע"ש. אולם הרי עכ"פ אכתי יש לנו לחוש להחולקים, ולא יצא הדבר מידי ספק.

ומה שטען שם (עמוד קא הערה 37), דלא שייך לומר שנלך אחר רוב הפוסקים כשאינם שקולים בחכמה עם רבינו האר"י, ובודאי שאילו היו יודעים בחכמת הקבלה כמו שידע רבינו האר"י, היו מגיעים למסקנת האר"י ז"ל. ורק במחלוקת שקולה אמרינן סב"ל. וביאר, דאי אפשר לומר שהכרעות רבינו האר"י ז"ל הם על פי מה שגילו לו מן השמים, דהא קיימא לן דלא בשמים היא, אלא דברי האר"י ז"ל נאמרו מכח חכמתו ועיונו, ולא מכח קבלת אליהו ז"ל, ושם הניח זאת כדבר פשוט, ולכן טען דלא שייך כאן טענת לא בשמים היא. ומש"ה לא אמרינן סב"ל נגד האר"י, כיון שרבינו האר"י ידע בחכמת הקבלה, ושאר הפוסקים לא ידעו מחכמה זו, א"כ מסתבר לומר שאילו ידעו שאר הפוסקים מה שידע האר"י, היו מסכימים למסקנת רבינו האר"י. ע"ש.

אולם כשם דאמרינן סב"ל נגד דעת הרמב"ם ושאר הראשונים, או מרן הש"ע, למרות כל גדלותם, כך אמרינן סב"ל נגד האר"י ז"ל. וכמבואר בדברי הרבה מהאחרונים. ואינו מובן מנ"ל לשקול גדולי עולם מי גדול ממי, וכמו שהעיר ע"ז ביבי"א ח"ט (א"ח סי' קט אות ט).

ואי משום תורת הקבלה שהתחדשה להאר"י ז"ל, ולכאורה אילו מרן היה רואה דברי האר"י היה חוזר בו, הנה סברא זו כבר כתבה מרן החיד"א בברכי יוסף הנ"ל, והביאה בשו"ת יביע אומר ח"ב הנ"ל, אך ע"ש מה שהאריך ע"ד מרן החיד"א, שאין לנו להורות לעם כחכמת הקבלה כנגד הש"ס והפוסקים שאנו הולכים בעקבותיהם. ויסוד דברי האר"י הם על

הקבלה כמו רבינו האר"י היו חוזרים בהם, יתכן שגם אילו היו רואים דברי הקבלה, היו פוסקים כסברת הראשונים ועל פי הפשט. והא קמין שהרבה גדולים ראו דברי הקבלה ולא הדרי בהו, ומכללם הגר"א בגדלו.

דעת האר"י נראה שהלכה כהזוהר נגד התלמוד ואין כן דעת מרן ושאר הפוסקים

דמ"ח ע"א, "לית שיבה פחותה משתיין וכו', ועליה איתמר בן חמשים לזקנה". ע"ש. ובביאור הגר"א לספר התיקונים (וילנא תרכ"ז דס"ג ע"ב) כתב על זה, דפליג על יהודה בן תימא דאמר בן ס' לזקנה בן ע' לשיבה, והתיקונים מדלג בן חמשים לעצה. ע"כ. וע"ע בס' בן יוחאי (שער ד' מענה צו), שהביא השגת היעב"ץ על התיקונים הנ"ל, שהוא דבר זר ותמוה, וכאילו לא ידע המשנה דבן נ' לעצה ובן ס' לזקנה. ות"י ע"ז הרב בן יוחאי, דלפמ"ש התו"ט שם דגירסת הריטב"א בן ס' לחכמה, בודאי דאיפוך נמי גירסא דבבא קמאה וגרסינן בן נ' לזקנה. ע"ש. ולפ"ז א"ש נמי לשון הזהב של רבינו האר"י שכתב, כי משתיין שנין ואילך נקרא שיבה דסמך לו על התיקונים הנ"ל, דלית שיבה פחותה משתיין שנין. ומ"מ הפוסקים הנ"ל ס"ל כמתני' דיהודה בן תימא. וכדאיתא נמי בגמ' (ב"ב עה.) א"ר אחא בר יעקב אין תהום חוזר לאיתנו עד ע' שנה שנא' יחשוב תהום לשיבה, ואין שיבה פחותה משבעים. ע"כ.

ומ"מ לדינא נקטו כל הפוסקים שהלכה כהתלמוד נגד הזוהר, וכ"כ מרן הב"י באו"ח (סי' כה). וגם בנ"ד כיון שהגמ' חולקת על התיקוני הזהר, הלכה כהגמרא.

וע"ע למהר"ם סוזין בתשובתו שנדפסה בשו"ת הון יוסף זאמירו (סי' י) שכתב בתו"ד שרבינו האר"י ז"ל כתב בכמה דברים אשר עצמו מספר, היפך הש"ס והראשונים, ואפי' בדברים שיש בהם חשש ברכה לבטלה. ע' ש"צ (ד"ז ע"ג) והלאה. ע"כ. [והו"ד בשו"ת יבי"א (ח"ב אה"ע סי' ז אות ג) וע"ש].

דעת היעב"ץ והגר"א ועוד שאפשר לחלוק על רבינו האר"י גם בתורת הסוד

הם בתורת ודאי. אי נמי שאף אם האר"י קיבל כן מאליהו זכור לטוב, מ"מ כל אחד לומד לפי חלקו, וכמו שבתורת הפשט יש כמה דרכים

שמצינו לאחד מהפוסקים המפורסמים שפסקו שלא לברך, או לברך שהכל, אמרינן סב"ל. וה"ה בענין סב"ל נגד האר"י, דאף שחכמתו של רבינו האר"י בקבלה היתה יותר גדולה מהאחרים, אכתי איכא סב"ל. ומאן יימר לן שאילו היו יודעים תורת

ולפי דבריו, בואו ונאמר שאילו חכמי הש"ס ידעו מדברי הרשב"י הקדוש בספר הזוהר, הוה הדרי בהו, שהרשב"י הקדוש הרי הוסיף חכמה על חכמה, נראה בגמ' (שבת לג:): "א"ל אשריך שראיתני בכך שאילמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כן, דמעיקרא כי הוה מקשי רבי שמעון בן יוחי קושיא, הוה מפרק ליה רבי פנחס בן יאיר תריסר פירוקי, לטוף כי הוה מקשי רבי פנחס בן יאיר קושיא, הוה מפרק ליה רבי שמעון בן יוחי עשרין וארבעה פירוקי". וא"כ בכל מקום שנחלקו הגמרא והזוהר נימא דהלכה כהזוהר. וזה ודאי אינו מוסכם בכל הפוסקים, ואלא כ"ע מודו שהלכה כדברי התלמוד נגד הזוהר. ודו"ק.

והן אמת דאפשר לדייק מדברי רבינו האר"י ז"ל דפליג בזה על הסכמת הפוסקים, ואיה"נ ס"ל שבמקום שנחלקו הזוהר והתלמוד הלכה כהזוהר, ראה בשו"ת יבי"א ח"ג (א"י"ח סי' לב), ועוד שם (בימין לד אות ה), שהעיר בענין הוידוי בין התקיעות, שהאר"י ז"ל שכתב להפסיק בוידויים בין סדר לסדר, היינו טעמא שפוסק כדרכו בקודש כשיטת הזוה"ק שכל התקיעות צריכים וכולם אמת. משא"כ לדידן דאזלינן אחר דברי הגמרא והפוסקים דספיקא הוא, אסור להפסיק בינתים. וכן אמר לי גדול אחד שליט"א שהאמת הברור כמ"ש שהאר"י שכתב כן הוא לדעת הזוה"ק, ואינו לפי שיטת הש"ס, עכ"ד.

ועוד יש להעיר בזה מדברי האר"י ז"ל בדין קימה לזקן, שדעת האר"י ז"ל להלכה שגיל קימה מפני זקן הוא מבין שישים ולא מבין שבעים, ומקור דברי האר"י נראה שהוא משום דס"ל כמו שכתוב בספר תיקוני הזהר (תיקון כא

והנה דעת כמה מגאוני ספרד שא"א לחלוק על רבינו האר"י, אך דעת גדולי אשכנז אינו כן. ובודאי דלא סבירא להו שכל דברי האר"י

האר"י ז"ל, והגם שלא זכר כלל לדברי האר"י ז"ל, כאן אין ספק שקדמה לו ידיעה מדבריו. ע"כ. וצ"ע לזה בשו"ת יבי"א ח"ח (אר"ח סי' לב).

ובמחבר"ר (סי' רפב סק"ב) תמה עוד כיו"ב על החמד משה והקרוב נתנאל שבאו לחלוק בפירושו הזוהר על רבינו האר"י בענין אמירת בריך שמיה בחול, דמי שם פה לפרש כוונת הזוהר להיפך, ובפרט אל המקום אשר דיבר בקדשו האר"י ז"ל, שבכל דבריו סוד שתו השערה וכו'. וכ"כ עוד בשו"ת ברכה יו"ד (סי' רמ ס"ק יג) דמ"ש בשו"ת שביבת יו"ט (דף קכה ע"ד) להוכיח מהזוהר שאין חיוב לכבד אלא לגדול האחים, אינה ראייה כלל, שהרי רבינו האר"י כתב להדיא דלאו דוקא גדול האחים, אלא גם האח השלישי חייב בכבוד אחיו השני, ומי ירד לעומק כוונת הזוהר, כרבינו האר"י. ע"כ.

והיינו דס"ל להגר"א והגאון יעב"ץ וכל קדושים שעמם, שגם בדברי קבלה אפשר שיש מחלוקת. וכמו שהתנאים והאמוראים קבלו מאליהו, ואעפ"כ נחלקו ביניהם. וראה עוד בשאלות שכתב שבוטף ספר מעשה רב (אות ו) שכתב, בענין תפלין דר"ת, אמר הגר"ח מוואלז'ין, שדרך האר"י ז"ל לפרש הזוהר בחריפות, ודרך רבו הגר"א ז"ל לפרש ע"ד פשט המאמר. עכ"ל.

אין לנו לומר כלפי הקדמונים מי גדול ממי, ושדברי האר"י שקולים כדברי הפשטנים

אצלינו כדעת מרן, ובמקום מנהג אין אנו חוששין לסב"ל, וכדכתב בתרומת הדשן. אבל הא לאו הכי אין הכי נמי שפיר אמרינן סב"ל נגד האר"י ז"ל.

וראיתי מי שהעיר בזה, מדברי המהרי"ק שהובא ברמ"א (חומ"מ סי' כה), דאחרון שלא ראה דברי איזה ראשון, אמרינן אילו היה רואה דבריו הוה הדר ביה, וא"כ לכאורה נימא הכי גם כלפי מרן הש"ע, דאילו היה יודע מדברי האר"י ז"ל לא הוה פליג. [וכן העיר בספר מנהגי החיד"א ח"א עמוד כד]. אולם הדברים תמוהים, שלא דיברו המהרי"ק והרמ"א אלא כשנמצא דעת אחד מהראשונים, שהרי כבר ידוע שאין לאף אחד מהאחרונים כח לחלוק על דברי הראשונים, ולכן אם נמצא איזה ראשון שלא נגלה לאחרונים, אנו תולין לומר שגם הם יחזרו בהם ויסכימו עם דברי אותו ראשון.

[ויתכן ג"כ שכמה גדולים שלמדו מאליהו נחלקו בדבר], כך בתורת הסוד. וראה בהגהות מהרש"ם בארחות חיים (סי' רעד סק"ב) שהביא מ"ש בספר שערי רחמים בענין בציעת הפת, שהגר"א פסק שפסק לבצוע משתיהן, ושכן הוא כוונת הזוהר ברע"מ פרשת עקב, ושכספר ד"ש עה"ת פר' תרומה כתב בשם הגר"א "שהאר"י ז"ל לא ידע כוונת הזוהר לאמיתו". גם היעב"ץ בספר מר וקציעה (סי' לה) כתב, ראיתי לא' מהקוצרים שכתב שקבלה בידו שמי שאין מניח ב' זוגות תפלין הוי קרקפתא דלא מנח תפלין, וישתקע הדבר ולא יאמר, וחלילה להוציא לעז על גדולי ישראל הקדמונים בעלי דעה זו וכו', ומ"מ הלכה ודאי כדברי המרובין, אע"פ שיר"ש יצא ידי כולם. והחיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סי' א) כתב, ותמהני עליו דרב גובריה לחלוק על רבינו האר"י ז"ל וכו', ובא להכריע מתקוני ז"ח נגד האר"י וסיעתו הקדושה, אשר כל דברי קדשו של האר"י זצ"ל מיוסדים על אדני הזוהר, ונגלה אליו האלוקים. ועוד שמכריע וגזר אומר כי א"צ לשתי זוגות לדעת הזוהר, והנח להם לישראל וכו'. ואם הפוסקים כתבו דיניחם מספק, היינו דבזמנם עדיין לא הזריח אור שמשו של האר"י ז"ל, אבל הוא שתדיר בספריו מביא דברי האר"י ז"ל יש לתמוה עליו, איך מלאו לבו להכריע נגד

ועיין בשו"ת אגרות משה ח"ד (אר"ח סי' ג) שכתב, הנה פשוט שהקבלה תכריע היא סברת הזוהר והתיקונים, שהם דברי תנאים, אבל כתבי האר"י ז"ל, ופרי עץ חיים, אף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאים לחלוק עליו, אף בדברי קבלה, ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי, ולכן אין דברי האר"י ז"ל מכריעים יותר מכל רבותינו, וכיון דאיכא פלוגתא, הא קי"ל סב"ל גם נגד האר"י.

חזו"נ, דקורא בקול גדול שאין לנו לומר מי גדול ממי, ודברי רבינו האר"י ז"ל, שקולים כדברי מרן הקדוש וגדולי האחרונים הקדמונים. ולכן שייך שפיר לומר סב"ל גם נגד האר"י ז"ל. ואף שבנידונו של הרב אגרות משה הנ"ל, לענין הניעור כל הלילה שלא יברך ברכות השחר, אין אנו נוהגים כמותו, היינו מפני שכן הוא המנהג

הזוה"ק, שהם דברי תנאים ואמוראים, ולא מדברי רבינו האר"י ז"ל. ושאני דברי הזוה"ק דאלימי מדברי הפוסקים, וכמ"ש בכנסת הגדולה (כללי הפוסקים אות א'). וראה בשו"ת יביע אומר הנ"ל אות ד', ובחזון עובדיה ח"א (ס"ס לה ד"ה אמנם). וגם בשאר הדברים שכתב שם להוכיח דנקטינן כד' האר"י, הנה קיי"ל דבמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, וזה דוקא באופן שכן הוא המנהג הקדום בהסכמת גדולי הדורות לנהוג כדעת האר"י ז"ל, ובוה אין הכי נמי לא חיישינן לספק ברכות. אבל בדבר שלא פשט המנהג הקדום כן, אין לנו להנהיג לברך כדעת האר"י ז"ל, ולא לחוש לסברא החולקת. ואכתי הוי בכלל ספק, וסב"ל.

ועיין להרב שיירי טהרה (מערכת א' אות עב) שכתב, דחיישינן לספק ברכות הגם שיהיה דעת המקובלים לברך, כל שאין גמרא מפורשת שיש לברך. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מעט מים (ס"י כ) שיש לברך על פירות אילני סרק שהכל, ואף שהאר"י פסק שיברכו ע"ז איש כברכתו, בורא פרי העץ או בפה"א, מ"מ במידי דספק ברכות מי לא יחוש לדעת מרן בש"ע. ע"כ. וכן נראה קצת בשו"ת לב חיים ח"ב (ס"י לו). ומדברי הרב פקודת אלעזר (ס"י קעד). וכ"כ בברכת יוסף ידיד (דף קא), ובפרי צדיק (ברכות אות כד). ובשו"ת ירך יעקב (ס"ס לג).

דברי הפוסקים דאזלינן בתר הפוסקים נגד דברי המקובלים

וכן הוכיח בשו"ת יבי"א (ח"ט אר"ח ס"י קג). וע"ש שהביא דברי מהר"ר בנימין הלוי בתשובה שהובאה בשו"ת דברי יוסף אירגאס (ס"י ב) שכתב, שאף הרדב"ז מודה שבדבר שלא נזכר בתלמוד, והפוסקים חולקים על הקבלה, אפי' הושוו כולם לדעה אחת, עם כל זה לקבלה שומעים, וכמ"ש מרן הב"י (ס"י קמא) וכו'. ע"ש. וכתב ע"ז שדבריו תמוהים, שכל המעיין בתשובת הרדב"ז הנ"ל יווכח לדעת דס"ל דאזלי בתר הפוסקים נגד הזוה"ר. וכן מוכח גם מתשובתו (בס"י לו) הנ"ל. וראה בשו"ת מכתב לחזקיהו (ס"י ז דף לר ע"ב) שכבר תמה עליו בזה. ע"ש. וכן תמה הרב טהרת המים בשו"ת טהרה (מע' נ אות כד דף קד ע"ב) על מהר"ר בנימין הלוי הנ"ל. ע"ש.

גם בתשובת רבינו אליהו מזרחי (ח"א סימן א) כתב וז"ל: כל דבר שלא הוזכר בתלמוד בבלי או הירושלמי, ולא דיברו בו הפוסקים שעליהם אנו

אבל הרי האר"י ז"ל היה בן דורו של מרן הב"י ושל כל גדולי דורו, ולא נוכל לקבוע מי גדול ממי ולעשותו כאחד הראשונים לענין פסק הלכה בעניני ברכות, ואכתי הוא בגדר ספק, וי"ל בזה סב"ל.

ומ"ש שם דקמאי עדיפי מבתראי, דלכם פתוח ורחב כאולם, וכל רז לא אניס להו וכו', תמיהני, דמה ענין זה למחלוקת בעניני ברכות בין האר"י לגדולי דורו ומכללם מרן הקדוש זיע"א. כיון שכולם בני אותו הדור אין לנו כח לומר דאחד מהם חשיב כאחד מהראשונים, ושאר דברי האחרונים בני דורו בטלים כלא היו, ואפי' לא לחושבם כספק לענין ברכות. וזה בודאי אינו. וכבר הזכרנו דברי האגרות משה שכתב, דאין לנו יתמי דיתמי לומר על גדולי האחרונים מי גדול ממי. ואף שדעת מרן החיד"א דלא אמרינן סב"ל נגד האר"י ז"ל, הרי מצינו לגדולי הפוסקים שחלקו על דבריו, ונמצא שעצם דבר זה אי אמרינן סב"ל נגד האר"י או לא נתון במחלוקת האחרונים, ואיך נוכל להכריע בדבר זה ולא לחוש לספק בעניני ברכות. וכיון דקיי"ל דסב"ל אף נגד מרן שקבלנו הוראותיו, ה"ה דסב"ל נגד האר"י. וכל המחפש אחר האמת יראה שכך יש להורות.

ומה שהביא ראייה מהב"י בסי' לא, ובסי' נט, ובסי' קא, וקמא, אין זו ראייה כלל, דשם איירי מדברי

והנה בשו"ת הרדב"ז (ח"ד ס"י פ) כתב בזה"ל: יש בידי כלל גדול שכל דבר שנאמר בתלמוד או ב"אחד מן הפוסקים", אפי' יהיה היפך ממה שכתבו בספרי הקבלה, אני מורה בו כדברי הפוסקים, ולא אחוש למה שכתבו המקובלים. ולעצמי אם הוא חומרא אני נוהג בו. ע"כ. ועוד שם (ס"י לו) שבכל מקום שתמצא ספרי הקבלה חולקים על פסק הגמרא, הלך אחר הגמרא והפוסקים. ע"ש. וכ"כ עוד בח"ד (ס"י קח) בזו הלשון: ואל תאשימני ותחשדני שאני פוסק הלכה ומורה הוראה ע"פ דרך הקבלה וכו'. ע"ש. ולשון הרדב"ז בח"ד שם: "או באחד מן הפוסקים, אפי' שיהיה היפך ממ"ש בספרי הקבלה, אני מורה בו כדברי הפוסקים, ולא אחוש למ"ש באחד מספרי הקבלה". ומבואר שאפי' אחד מן הפוסקים חולק על דברי הקבלה, הלכה כדברי הפשט. ועוד מבואר בדבריו שאפי' אם חולק על ספר הזוה"ק,

בכדי בין הזוה"ק לתלמוד לא מפשרין. ואמד דעת שאר ראשונים שאילו ראו דברי הזוהר היו מודים, והכל בזה כפי הענין. ודו"ק.

ובשו"ת מהר"י הלוי (סי' מא, והו"ד בשו"ת הרי יהודה) כתב בשם ספר יוחסין, דכבר מוסכם הוא בישראל, שדבר שלא יחלוק על הגמרא ואינו מפורש בגמרא ומצינו בזה"ק מפורש, מקבלים אותו. ע"כ. והוסיף עליו שכן הוא לענין נט"י של ברכת כהנים שיעשה ע"י הלוי, כמו שהביא בב"י בשם הזוהר, אע"פ שאינו מפורש בגמ' ובפוסקים, ואין לזלזל בזה, ואדרבה ראוי להחזיק במעוז מצותיו חוקותיו ותורותיו, כי כל דבריו הם מיוסדים על אדני היהדות ובתי הנפש, וחזינן כמה דינים שלא הוזכרו בגמרא ולא בספרי הפוסקים והביאם הב"י מספר הזוהר ופסקו כדבריו. ע"כ.

וגם בדבריו צ"ל שכל זה כלפי הזוה"ק, ולא כלפי דברי המקובלים.

וכן מבואר בגנת ורדים (אור"ח כלל ב סי' יג), דאפי' היה הרא"ש אומר כן בפירוש, מכיון שאין לו ראייה נכוחה מן התלמוד, לא הוה צייטנא ליה, דלא הוה אלא סברא דידיה, משום דאנן סהדי דאלו הוה שמיע ליה דברי ספר הזוהר בזה, הוה הדר ביה, כדאמרינן על האחרונים שפוסקים הפך דברי גאונים ראשונים, שלא באו ספריהם לידם, שאילו ראו דברי הראשונים הוה הדרי בהו ומבטלין דעתם מפני דעת הראשונים. צאו וראו כמה דינין פסק הרב ב"י משם ס' הזוהר, אשר אין זכר למו בתלמוד כלל, ועשאן הלכות קבועות, ונדון זה הוה בכה"ג שמן התלמוד אין ממנו ראייה לא לכאן ולא לכאן, ובספר הזוהר פירש שיש קפידא בדבר, שראוי לתפוס לענין הלכה כס' הזוהר. ע"כ.

ועי' בשו"ת נו"ב קמא (יו"ד סי' עד) שכתב, ומה מאד חרה אפי על אלו העוסקים בספר הזוהר ובספרי הקבלה בפרהסיא וכו' ועכ"פ אין מורין הלכה מן הזוהר ואין רצוני להאריך בכוונת הזוהר כי אין לי עסק בנסתרות ובמה שהורשיתי אתבונן".

גם בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' מד) כתב, שבמקום שהמקובלים כותבים שלא כדעת הפוסקים, הלכה כהפוסקים. [ראה דבריו להלן].

סומכים בכל עניני הדת בכלל, אין אנו יכולים להכריח בו, אע"פ שבעלי קבלה דיברו בו, מפני שדבריהם אינם אלא על צד הרמז. ולא שמענו בזמנינו משום אחד מבעלי הקבלה גדולים ומפורסמים שהכריחו את העם באותם דברים הרמוזים לבעלי קבלה, ודברים עליונים שלא דיברו בהם גם חכמי התלמוד והפוסקים הבאים אחריהם. ע"כ. והביאו הכנה"ג (בתחלת כללי הפוסקים).

אמנם מדבריו יש ללמוד רק שאין להכריח את הצבור לנהוג כדברי הקבלה, אבל לא מבואר בדבריו אם רשאים להורות כדברי הקבלה או לא. ושמא עצם ההוראה הוה כמי שמכריח את הצבור לנהוג כדעת הקבלה.

ויתכן שלא דיבר הרא"ם רק כלפי חכמי הקבלה, אבל אם נמצא איזה דבר בזה"ק, ואינו מבואר בתלמוד, יודה שיש לנהוג כדעת הזוה"ק. ומצינו שמרן הכריע בין הראשונים בענין תפילין בחוה"מ על פי הזוה"ק. [נהיינו בדבר שלא הוזכר בגמרא להדיא, ויש מחלוקת בין הזוהר להפוסקים, בזה הלכה כאותם פוסקים שהזוהר מסייע לדבריהם, ודו"ק]. וכדעת הזוהר מצינו גם לכמה ראשונים דהכי סבירא להו, וכן הוא דעת הרשב"א, הראב"ד, התוס', ספר העתים בשם גאון, וכיון שבזוהר החמיר בזה מאד, פסקינן כהני רבוותא.

ועיין בשו"ת משאת בנימין (סי' סו) שכתב בזה"ל: ספר הזוהר שקול יותר מכל המחברים שאחר חתימת התלמוד, ואם יהיו כל המחברים בכף אחת וספר הזוהר יעלה לבדו בכף שניה, מכריע את כולם, והרי הוא עדיף מרוב בנין ומנין, כמ"ש הב"י [עיין בב"י (סי' קמח), שלא יקרא ביחד עם הש"צ בעת קריאת התורה]. דאזלי' בתר דעת הזוהר נגד שאר מחברים.

ואמנם צ"ל דכל מ"ש הוא כלפי הנאמר בזה"ק דוקא, שדברי הזוהר דברי תנא הוא, בפרט במקום שי"ל דאמדינן דעת שאר ראשונים דאילו הוה שמעי לדברי הזוהר הוה הדרי בהו. אבל לא כתב כן לגבי רבינו האר"י ז"ל או שאר חכמי המקובלים, שלא נאמרו דבריהם אלא להולכים תמיד בדרך הקבלה, ולא לשאר העם. ועכ"פ מה שמצינו שמרן בב"י הכריע כדברי הזוהר לענין הנחת תפילין בחוה"מ, הוא משום שדברי הזוה"ק הם דברי תנא, ואפושי פלוגתא

ועיין בשו"ת שבות יעקב (לרבי יעקב בן יוסף רישר נולד בשנת ה"א ת"ל בפראג, ח"ג סי' א) שכתב, דאמאי אין נזהרין העולם שלא לילך שחרית ד' אמות בלי נטילת ידים, האמת אגיד כי בש"ס ובפוסקים ראשונים לא נזכר מדין זה כלום, רק האחרונים כתבו וז"ל: בתולעת יעקב כתב בשם הזוהר, דההולך שחרית ד' אמות בלי נטילת ידים חייב מיתה. עכ"ל. והובא ג"כ בב"ח (ריש סי' ד). וסיים, ותימא אמאי לא כתב כן הב"י. ונראה לפי דרובא אינן יכולין ליהזר בכך, מוטב שיהו שוגגין ולא יהיו מזידין, ולכן לא כתבו. עכ"ל הב"ח. ומש"ה השמיטו הב"י לפי שדין זה לא נזכר כלל בש"ס ופוסקים ראשונים, ואדרבא מבואר בש"ס (ברכות טו.) שבקומו ממטתו יבדוק נקביו ויפנה, ואח"כ יטול ידיו ויניח תפילין וכו'. וכיון שצריך לפנות וליכנס לבית הכסא, ודאי הוא יותר מד' אמות, כי לאו כל אדם זוכה להיות ב"ה סמוך למטתו כ"כ. וגם דברי הזוהר י"ל דס"ל כרשב"א דאמר בברכות (כה:): שכל הבית כולו הוי כד' אמות, אפי' הוא מאה אמה, אע"ג דאנן לא קי"ל כרשב"א בזה, מ"מ לענין נט"י שחרית שהוא רק פרישות וחסידות יתירה, שלא הוזכר בש"ס ובפוסקים ראשונים כלום, אין להחמיר כולי האי. ופוק חזי מה עמא דבר. ע"כ. חזינן שלא חשש לחומרת הזוהר בזה. וע"ע במ"ש בח"ג (סי' צו), דקי"ל לדינא שאין חוששין לדברי המקובלים, כי אין לנו עסק בנסתרות, ע"ש.

וכ"כ בשו"ת חתם סופר (תאו"ח סי' נא) וז"ל: ואני אומר, כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום לא תזרע כרמך כלאים פן תקדש המלאה וכו'. ולעומת זה המערב ספרי הגיון עם ד"ת עובר על חורש בשור וחמור יחדיו וכו', ע"ש.

וכן בשו"ת שואל ומשיב תנינא (חלק ד סי' קעג, דף סא סוף ע"ד) כתב, דלא עדיפא קבלת הזוהר שהיא על דרך הנסתר, יותר ממאי דקיימא לן שאין הלכה כרבי שמעון דדריש טעמא דקרא, על פי הנגלה, כל שהטעם סותר הדין, כמו שכתבו התוספות בסוטה (יד), לפיכך אין הלכה כהזוהר נגד הפוסקים, שאין לנו עסק בנסתרות, כי הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם. ע"כ.

ועיין בשו"ת התעוררות תשובה חלק ב' (סי' כט) שהאר"י להוכיח שהדבר פשוט שהלכה כדברי הנגלה, ודחה דברי "המתעקשים" לומר שדבר הנמצא בספר הזוהר דוחה כל שיטות הפוסקים. ע"ש.

ובתשובת מנחת אלעזר ח"ב (סי' ע"ח), הרעיש על דברי החתם סופר, דחס ליה להחת"ס להיות כוונתו כפשוטו, והביא מדברי המג"א והב"י שמלאים דברי זוה"ק וכתבי האר"י ז"ל למנהג ולהלכה, אלא במחכ"ת פלטה קולמסו של הח"ס, ודיבר רק דרך צחות, משום סיפא דהרעיש על דברי הגיון ע"כ, וכל דבריו לא באו אלא להשיב לשכנגדו שהביא מדברי האר"י ז"ל.

אך בשו"ת שבט הלוי ח"א (סי' ב) כתב, שדברי החת"ס קלורין הם לעינים, וכתובים ביסודות החכמה, ולא רק בתורת הנגלה והנסתר אסור לערבב, אלא גם בתורת הנסתר עצמו, וזל"ק של הגה"ק הרמ"ק בהקדמתו הנפלאה של ספה"ק פלח הרמון, כאשר דיבר שם בדרכים השונים בחכמה זו, וכתב בתוך דבריו: וכשם שאסור ונמנע לצרף ולערבב פשטי הקמחי עם הפרדס, אלא טוב אשר נאחז בזה וגם מזה אל תנח ידינו, האי כי אורחי' והאי כי אורחיה, כך אסור ונמנע לצרף ולערבב חכמת האר"י ז"ל, לא מיני' ולא מקצתה, עם ספר הזה, וכל דכוותיה, ועל דבר זה נכרת ברית. ע"כ. והטעם כתב, כי הרמ"ק ז"ל דרש כל ימיו בעולם אחר, והאר"י ז"ל דרש כל ימיו בעולם אחר גבוה, ואסור לערבבם, כשם שאסור לערבב הפשט עם הנסתר. ע"ש.

וכלל גדול בזה, דודאי במקום שהקדמונים ע"י ידיעתם גם בקדושת תורת אמת, יהבו טעמא לתורת הנגלה, או נתנו טעם ע"פ הקבלה למצוה ממצות התורה, או שע"י ידיעתם באורות הזוה"ק והקבלה הנהיגו איזה הנהגה טובה, בזה אנו מצוים ועומדים לשמוע דבריהם כי חכמי אמת הם, ומזה המין הוא שהב"י באו"ח, וכן המג"א מלאים על כל גדותיהם, ומזה המין הוא

כתב, דאף שהעט"ז כתב בשם המקובלים דשניהם אמת, הרי אנו רואים שהטור והש"ע וכל הפוסקים לא קיבלו דבר זה להלכה, וידוע דבכה"ג הלכה כהפוסקים. ע"ש.

גם בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (סי' צח) כתב, וכל מה שלא נמצא בספרי רבותינו הראשונים, רק בספרי המקובלים אין אדם חייב לנהוג בו, כי רבותינו הראשונים קיבלו את חכמתם דור אחר דור עד התנאים והאמוראים, הילכך כל שהפוסקים הראשונים לא כתבו כן, אינו הלכה. ע"כ.

ובשו"ת חזון עובדיה ח"א (סוף סי' לה, עמוד קצו) כתב, שאף לדעת מרן הב"י (סי' קמא) שדברי הזוה"ק הם עיקר, אף במקום שהפוסקים לא כתבו כן, היינו דוקא במקום שמבואר בוזה"ק להדיא, אבל כשרבני המקובלים חולקים על הפוסקים, הלכה כהפוסקים, כשם שכן הדין כאשר הזוה"ק חולק על הגמרא שהלכה כהגמרא, שהפשט עיקר.

גם בשו"ת קנה בושם ח"ב (ס"ט מה בהערה) כתב, שדברי המקובלים שכתבו לומר ברכה מעין שבע בבית חתנים, אינם אלא לאלו שכל דרכיהם והתנהגותם ע"פ דברי האר"י ז"ל, אבל סתם בני אדם דעלמא שאין להם עסק בנסתרות, אין ראוי להם לעשות מעשה נגד דעת הפוסקים. ע"כ.

וראה עוד בשו"ת משנה הלכות (חט"ו סי' לה) בכתב תשובה שכתב להרה"ג פינחס מוסבי שליט"א, שכתב בנידונו לענין מח' הפשט והקבלה אם להשמיע לאזניו בת' י"ח, והביא דברי האר"י והמקובלים שפסקו כדעת הזוהר שאפי' לא ישמיע לאזניו, וכתב, והגם שהגר"א ז"ל פסק להשמיע לאזניו, מ"מ ידוע כמה יקר תפארת האר"י לפני הגר"א כעדות תלמידו הגר"ח וכיון שרבינו האר"י פסק שאסר להשמיע לאזניו הכרעתו היא מכרעת. והרב משנה הלכות תמה ע"ז, ולא הבנתי כוונתו, דאי רבינו הגר"א ראה דעת האר"י הקדוש שהיה מחזיקו למלאך אלקים ואפ"ה פסק דצריך להשמיע לאזניו, א"כ מה שייך לומר שכיון שרבינו האר"י סובר להיפוך הגר"א ג"כ יסכים, ואטו בשום מקום לא פליגי על רבינו האר"י,

מ"ש החת"ס בעצמו בתשובתו (י"ד ס"ט רפ"ז), בענין החקירה אם יש באילני סרק משום הרכבת כלאים ונטה לאיסור, על פי דברי הרמב"ן בתורת אמת, דטעם כלאים משום דמערבב כוחות של מעלה, וזה שייך באילני סרק. ע"ש.

וכיו"ב גם שאנשי האמת קבעו דבריהם על ענין זה עצמו, ומזה כל הפוסקים מלאים, אבל מי שלקח איזה הקדמה מכתבי האר"י ז"ל אשר שגבה מאתנו באיזה עולם היא נשנית, ובאיזה מצב מהעולמות, ומפרש בזה הלכה פסוקה, או מצוה ממצות התורה, אשר לו היינו יודעים פנימיות המצוה או ההלכה, ה' פנימיותה באור אחר ומעולם אחר לגמרי, אלא שאנו כעוורים הממששים באפלה, א"כ מערב הוא כוחות עליונים, שהוא טעם הכלאים כמש"כ רבינו הרמב"ן וחת"ס הנ"ל, והרי הוא זורע כלאים ממש, ודברי החת"ס סופר ז"ל נאמרו בזה בדיוק עצום, אין בהם נפתל ועקש, ודייק וגריס הח"ס לכתוב כעין זריעת כלאי הכרם, שהוא תערובת היתר בהיתר טהור בטהור, משא"כ המערב דברי הגיון והשכלה בתוה"ק, הלא הוא כמערב טמא בטהור, שור וחמור יחדיו כלשונו הק'. אע"פ שרחוק אני מלהיות בקי בענינים הנ"ל, מ"מ הדברים מצד עצמם מוכיחים והם ברורים.

והרב דומה למשרתי המלך הרואים פניו מידי יום, והקרובים אליו, לשאר המון העם. דהמקורב למלך ומדבר עמו יום יום, שונה משאר המון העם. וכך בלימוד הקבלה דאותם השרידיים אשר ה' קורא העוסקים כל ימיהם בתורת הנסתר, הם בגדר המקורבים שיכולים להחמיר כדברי המקובלים, משא"כ רוב ככל העם שאינם עוסקים בתורת הקבלה, אין להורות להם להחמיר כדברי המקובלים. נוגם כל זה נאמר להולכים תמיד ע"פ האר"י ז"ל. ויש להוסיף, דהנה מצינו גם לכמה גדולים שיכלו להחמיר על עצמם כדברי המקובלים, ואפ"ה לא חששו להחמיר לעצמם, ותפסו לגמרי כד' הפשטנים, וכנראה שחששו שהעם ילמד ממעשיהם, ולא רצו לבלבל את הצבור בכל מיני חומרות שיחשבו שכן הוא מעיקר הדין, ועל כן עשו כמ"ש הרדב"ז כדברי הפשטנים ולא כד' המקובלים.

גם המשנ"ב בביאור הלכה (סימן לד ס"ב ד"ה יניח)

בנידונו, ולהכריע בזה מה כחינו, איברא מעודי ראיתי לשון האר"י בשער הפוסקים וכו', ואף שאין לנו לפסוק הלכה מדברים שנאמרו בלחשה", מ"מ בנידון דידן כיון שאין סתירה מההלכה ע"ז, ובפרט שדברי האר"י נבנים על דברי רז"ל, י"ל וכו'.

ותורה לא בשמים הוא, ואפי' קב"ה אומר טהור ופמליא שלו אומרים טמא, אמרו מאן נוכח רבה בר נחמנו, ור' יהושע עמד על רגליו ואמר כבר נתנה תורה לישראל על הארץ ואחרי רבים להטות. עכ"ד.

וראה גם בשו"ת שבט הלוי ח"ד (סי' קסב) שכתב

גם חכמי הספרדים הורו להורות לרבים רק כדעת הפשטנים ודלא כהמקובלים

גם בשו"ת בית דינו של שלמה (סי' יב) כתב, דאף שראוי לנהוג כדברי הזוהר היכא שאינו חולק ע"ד הש"ס, מ"מ כל דבר שלא הזכיר לא בגמרא בבל ולא בירושלמי, ולא דיברו בו הפוסקים אשר מפיהן אנו חיים, ועל דבריהם אנו סומכין בכל, אע"פ שבעלי קבלה דיברו בו אין אנו יכולים להכריח בו למי שאינם נוהגים כדברי הקבלה, ודבר זה אמרו רבנו הגדול הרא"ם בח"א (סי' א') בענין חזרת הש"צ לומר ה' אלוקיכם אמת, והביא זה הכלל הכנה"ג. וכ"כ הרדב"ז. וכ"כ בספר יוחסין, וכ"כ הר"י הלוי בתשובה (סי' מא) בשם הרש"ל. ע"ש. נוע"ע להגה"ק ר' יעקב אביחצירא בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (סי' קטו) שכתב בתו"ד, שאף שהרמ"ע סמך בזה על דברי הזוהר, כבר הלכה רווחת בישראל דהיכא דהקבלה חולק על הש"ס נקטינן כהש"ס.

ובן כתבו במעדני יו"ט (ברכות, פרק הרואה סוף אות עז), ובשו"ת גנת ורדים (א"ח כלל ב ר"ס יג), ובשו"ת מקום שמואל (סי' פ), ובשלמי צבור (דף רלב ע"ג). ובשו"ת חיים לעולם (סי' יב דל"ב ע"ב). ועוד.

ובשו"ת רביד הזהב (סי' לט) בתשובת הגאון בן המחבר האריך בזה ע"ש, וסיים: בן אדם ראה בעיניך ובאזניך שמע, דברות קדשי להקת חכמי ישראל ע"ה, כולם מסכימים ומזהירים שאין לזוז מדברי הגמ' והפוס' וכ"ש להורות היפך דבריהם והמורה היפך דבריהם חייב מיתה, וכמ"ש בספר צח ואדום (דף ג ע"ב) בשם רש"ל בתשו' החדשות שכל המחמיר שלא לאכול בשר אחר גבינה בלא גריעותא דאית ליה בשינויהי כי אם כמחמיר חייב מיתה, ושכ"כ מהר"ם ז"ל כי התלמוד ראה דברי רשב"י ע"ה וכל ישראל קיבלו עליהם לדת ודין דברי התלמוד עכ"ל. ובס' יש"ש (פ' כ"ה סי' ו) כתב, דמאחר שנחתם התלמוד אין להחמיר נגד התלמוד והוי כמו מינות ע"ש, ואע"ג דהש"ך

ומצינו לרבים מחכמי הספרדים שתפסו בפשיטות דבכל דוכתא שנחלקו המקובלים עם הפשטנים, יש לתפוס לדינא כדעת הפשטנים, נמלכד דעת הרא"ם והרדב"ז הנ"ל, ומהם: הכנה"ג, הפרי חדש, דברי יוסף, שמש צדקה, בית דינו של שלמה, יורו משפטיך ליעקב, מעדני יו"ט, טהרת המים, קול אליהו, לב חיים, גנת ורדים, מקום שמואל, שלמי צבור, חיים לעולם, רביד הזהב, שלחן לחם הפנים, ברית כהונה, ברכת יוסף, פרי צדיק, שואל ונשאל, ויאמר בועז, שמש ומגן, ועוד. כפי שנבארם להלן בס"ד.

והנה החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' ז) כתב: ולישרי לן מר הרב פרי חדש שכתב שיש שאין אומרים ברכת הנותן ליעף כח והוא מכללם. ותימא עליו שידענו שהיה בקי בדברי האר"י זצ"ל והיה מפרש סוגיות התלמוד על פי הקדמות האר"י, ובעיני בקטנותי ראיתי דף א' מכתיבת ידו של הפרי חדש פירוש סוגיית כתובות, והזקנים עדים שנגנזו קונטרסים שכתב בחכמת האמת, ובהלכות ר"ח בברכת לעשות רצון קוניהם רמו הרב פרי חדש שהיה בקי על דרך הסוד. וא"כ למי שקרא ושנה במשנתו של האר"י ז"ל איך יכתוב כן וכו', וגם הרב כנה"ג ז"ל לא ידע בעצם גדולת האר"י ז"ל וחכמתו הנפלאה, וכמדומה שלא הזכיר בספריו להאר"י זולת בי"ד (סי' קיב) בשתיית הקפה מהגויים. ע"כ. ומבואר לכאורה שדעת הכנה"ג והפרי חדש שלא לפסוק כדעת הקבלה נגד הפשט.

וע"ע בשו"ת שמש צדקה (א"ח סי' ד) דמנהג האשכנזים בחו"ל להניח תפילין בחוה"מ, והיה מי שרצה לבטל מנהגם על פי הקבלה דאסור להניח תפילין בחוה"מ, ועביד קלנא ח"ו, וע"ז הרבה להשיב אפו עליה, והביא חבילות של תשובות רבני האחרונים, שאין לשנות מנהג משום מה שאמרו בקבלה.

יש לברך שהכל, דסב"ל. ע"ש.

וב"כ הרה"ג שאול קצין בספר פרי צדיק (בדיני ברכות אות כד). ע"ש. גם בשו"ת ירך יעקב (סי' לג) העלה שיש לחוש באיסור ברכה לבטלה, אע"פ שע"פ הסוד יש לברך. ע"ש.

גם בשו"ת שואל ונשאל ח"ד (סי' כג) כתב בנידונו, ולכן שפיר יכול לקרות מיום א' והלאה, ומה גם דכלל גדול בדינו דכל היכא דפליגי הפוסקים ובעלי הקבלה, דברי הפוסקים עיקר, שגם המקובלים דבריהם רק לחסידיים ואנשי מעשה, אך להורות לרבים ודאי דכפסק מרן מורים ובאים. ועל כיוצא בזה אמרו לא נאמרו דברים הללו אלא למצניעיהם. ע"כ.

ועוד כתב בשואל ונשאל ח"ד (ארו"ח סי' ד) אודות מי שכותב בשמאלו, ושאר מלאכות עושה בימינו, או בשתי ידיו, באיזו יד עליו להניח תפילין, שהעיקר כדברי מרן הש"ע (סי' כז), שהיד שכותב בה נחשבת לענין זה כיד ימין ומניח תפילין ביד שכנגדה, ואע"פ שבספר כף החיים לא כתב כן, אין דבריו נראים, אלא העיקר כמרן שקבלנו הוראותיו, ואין לזוז מהוראותיו ימין ושמאל וכו'. וע"ע שם בח"א (סי' ג).

וכתב ע"ז בשו"ת יבי"א ח"ט (א"ח סי' צא): והנה גם אני בענייני דנתי בזה וכו', והן עתה בראותינו דברי הגאון המחבר כאן שהעלה כן בתוספת נופך לדחות דברי כף החיים, קמנו ונתעודד להחזיק במעוז קבלת דברי מרן. וכמ"ש הגהמ"ח כאן, דאעיקרא דדינא הכלל שכתב הכף החיים שאילו היה רואה מרן לדברי האר"י היה פוסק כדבריו, אינו נראה, אף שהוא נובע מדברי החיד"א שהובא בכה"ח (סי' כה ס"ק עה), שהרי אנו קבלנו עלינו הוראות מרן שהסכימו עמו מאתים רבנים, ונכמ"ש הגאון ר' חיים אבולעפיא, והביאו החיד"א ברכי יוסף (חור"מ סי' כה ס"ק כט). ואפשר שגם החיד"א לא כתב סברא זו אלא ליישב המנהג בנידונו, ואינו כלל לפסק הלכה בעלמא, ומה גם שדברי האר"י לא נאמרו אלא למצניעיהם וכו', ולכן העיקר שאין לנו לזוז מכללי הפשט לפסק הלכה שמסורים לנו מדורי דורות עד ימי חכמי התלמוד, עכת"ד. נהוא תנא דמסייע למ"ש בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ב חארו"ח סי' כה). ע"ש. ודבריו חיים וקיימים. ולאפוקי מאיזה

כתב דאין דבריו מוכרחים וגם הדמשק אליעזר ז"ל הביאם הכה"ג (סי' פט ב"ד) תמה עליו דמה שיין מינות במה שמחמיר אדם על עצמו, מ"מ מניה תשמע למאן דמיקל נגד התלמוד דכ"ע יודו דחייב מיתה. ואפי' לדעת מרן ז"ל דחייש לדברי הזוהר, היינו דוקא בדבר שלא נתפרש בתלמוד דוקא, אבל בדבר שנתפרש בתלמוד לית דין ולית דין. ומצינו דאע"ג דמרן ז"ל בב"י חייש לדברי הזוהר, בשלחנו הטהור לא חש להו, שהרי ביו"ד (סי' סה) פסק שהגיד מותר בהנאה, נגד דברי הזוהר. וכן להלן (סי' פט) פסק דמותר לאכול בשר אחר גבינה מיד ולא חש לדברי הזוהר דמחמיר. ע"כ. וחזר ושנה משנתו להלן שם (בסי' מד), ע"ש.

גם הגאון ר' יעקב רקה בספר שלחן לחם הפנים (סי' רעד בדפו"ח עמוד ריט והלאה) כתב, נראה שספר זה [שעה"כ] הוא למיישרים ארחותם לנהוג בכל מעשיהם על פי קבלת רבינו האר"י, שהם יעשו בסדר הזה ובכוונות האלו, לא כן לאותם שאינם הולכים בעקבותיו בכל חוקותיו ובכל משפטי. צא וראה מ"ש הרב פרי חדש (ארו"ח סי' ג) שהרב האר"י היה נוהג כשהיו אומרים ה' מלך בב"ה והוא עדיין לא הגיע לשם, היה קם מעומד עם הצבור, והוא לא היה קורא עמהם אלא במקום שהיה עומד בו, והטעם שלא היה אומר עמהם לפי שהיה מכוין להעלות לשלב העולמות מלמטה למעלה כסידורן, כנודע ליודעי חן. וכתב עוד שם, שאנו שאין אנו מכוונין בתפלתנו יותר טוב לאומרו עם הציבור, כדי להמליך הקב"ה כולם ביחד. והביאו הבאר היטב (סי' נב סק"א), עכ"ד. [והוב"ד לעיל].

גם בספר ברית כהונה ח"ג (מע' ת אות יז, עמוד רסג) כתב, שאע"פ שהחיד"א נמשך אחר דברי האר"י, אנן בדין קי"ל כדברי הרדב"ז שבכל מקום שהפוסקים והמקובלים חולקים, הלכה כהפוסקים, הילכך אנו מברכים שעשה לי כל צרכי אף בתשעה באב וביוה"כ"פ. וכדברי הרב המגיה בשלמי צבור (דנ"ג ע"א). ע"ש.

גם הרה"ג ר' יוסף ידיד בברכת יוסף (ח"א עמ' קא) כתב בדין ברכת פירות אילני סרק שאף דעת האר"י לברך בפה"ע עליהם, הואיל והפוסקים חולקים, נראה ברור שבמקום שאין מנהג ידוע

ברכות אלו בלי נט"י, ולכן מרן לא חשש לזוה"ק במקום שהש"ס חולק להקל. וכמ"ש בכנה"ג (כללי הפוסקים סי' א), ואפי' שכתב שם בשם הרדב"ז דלחומרא הוא נוהג כהקבלה, אפשר דזהו לעצמו ולא לאחרים. [אלא שבנידונו שם כיון שמצא להאגור שחשש בזה לרוח רעה, כתב להחמיר היכא דאפשר שלא לומר שום ברכה קודם נט"י שחרי"ת. ע"ש].

ועיין להגאון המקובל רבי יוסף אירגאס בשו"ת דברי יוסף (סי' כה) שכתב, כי במצות התורה יש נגלה ונסתר, הנגלה מה שבא בתלמוד ובפוסקים, שהכל חייבים לקיימו, והוא דבר השווה לכל נפש. אך הנסתר שבא בזוהר ובספרי המקובלים לא נצטוו בו אלא השרידים אשר ה' קורא יחידי סגולה הבאים בסוד ה' וכו'. ע"ש.

דעת החיד"א בדבר והחולקים עליו

משה (האר"ח ד' סי' ג), ועוד פוסקים דכולהו סבירא להו שיש לילך אחר הפשט. ע"ש.

ובספר פתח הדביר (סי' כה דף מו) העיר בדברי החיד"א הנז', שאין הכרח בדבריו, שאפשר שלעולם יש לילך תמיד אחר מרן הש"ע, ולא אחר המקובלים, ומ"ש בברכ"י הנ"ל שאילו מרן היה רואה דברי האר"י היה חוזר בו, י"ל שהוא דוקא במקרה שדן בו, לענן ברכת הנותן ליעף כח, דהתם אין המנהג רק על פי המקובלים, אלא רבים מהפוסקים הפשטנים סבירא להו לברך ברכה זו, ומהם, הסמ"ג, מחזור ויטרי, הרד"א, הטור, הרדב"ז, ועוד. נראה בשו"ת יבי"א (ח"ב סי' כה אות יב ג), ובילקוי (סי' מו), ומש"ה שפיר אמרינן התם דאילו מרן היה רואה דברי הראשונים עם דברי המקובלים, ושכן המנהג, היה חוזר בו. אבל בשאר מקומות שבהם נחלקו הפוסקים עם המקובלים, אין לומר שאילו היו רואים דברי המקובלים היו חוזרים בהם.

וכבר הזכרנו בכמה דוכתי מ"ש רבי אברהם כלפון בספר לקט הקציר (סי' לב) בזה"ל: ובהיותי אני הצעיר אברהם כלפון בליוורנו שנת תקס"ד, שאלתי את פי מוריניו מופת הדור הרב החיד"א הי"ו על פתגמא דנא פה אל פה, ואמר לי אני נוהג כמ"ש מרן ז"ל, ובדבר שהרב האריה [האר"י] החי מחמיר אני נוהג כדבריו, "ואיני מחמיר אלא על עצמי". ועמ"ש בצידה לדרך

אברכים חדשים מקרוב באו ולא שימשו כל צרכם, והורו לסתור קבלת דברי מרן הקדוש, שרי להו מרייהו. ואכמ"ל. עכ"ד מרן אאמו"ר שליט"א.

גם בספר ויאמר בועז ח"ג (סי' ב) כתב, דאנו קיבלנו הוראות מרן אף נגד המקובלים, ואין לנו אלא הכרעת מרן ז"ל. ודלא כמ"ש הגרי"ח ברב פעלים ח"ב (או"ח סי' ט), ובכה"ח (סי' כו אות לא).

גם בשו"ת שמש ומגן ח"א הביא כמה דברים שאין אנו הולכים אחר הקבלה. ע"ש, ובשו"ת תבואות שמש (סי' סו דף קפד ע"ב).

וע"ע למהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים ח"א (סי' סד) שכתב, שאין קושיא על מרן הש"ע בענין ברכה בבוקר קודם נט"י כשידיו נקיות, כיון שמדברי הש"ס והפוסקים מבואר דיכול לברך

והנה מרן החיד"א בספרו ככר לאדן (דף קנו ע"א סי' ז) כתב, ועינינו הרואות לכמה גדולי ישראל הבקיאים בתלמוד ובפוסקים, וזמנין דאף דשמעי מ"ש רבינו האר"י אינם זיזים ממנהגם, כמו שנהג הרב הגדול בעל פרי חדש וכו', וגם אני עצמי נוהר שלא לדבר בפרהסיא נגד הנוהגים נגד דברי האר"י, ומזקנים אתבונן, כי לא נאמרו כל הדברים האלו אלא למצניעיהן. ע"ש. ואמנם בספרו ברכ"י (או"ח סי' מו סק"א) כתב, דאלמלא מרן היה רואה דעת האר"י, גם הוא היה מודה. ע"ש. ונמשכו אחריו בעלי הקבלה לפסוק כדעת המקובלים אף נגד מרן. וע"ע בכנה"ג (כללי הפוסקים).

אולם בשו"ת יביע אומר ח"ב (סי' כה), וח"ד (סי' ב אות יא), וח"ט (אר"ח סי' קה א' ד, בהערות לספר עמק יהושע), ובסי' קח (בהערות על אור לציון) הביא דברי האחרונים שכתבו לתמוה ע"ד החיד"א הנ"ל, וכולהו ס"ל דאף אילו מרן היה רואה דברי האר"י, אפ"ה לא הוה הדר ביה. והביא דברי הרדב"ז, ושאלת יעב"ץ, ובס' טהרת המים (כשיורי טהרה מע' א' אות ע"ב דף ה' ע"ד), וס' יריעות האהל (דף צ' ג ע"א), ובספרו שמח נפש (סי' ע"א), ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' נא), ובשו"ת כפי אהרן (סי' ח), ובספר פרי צדיק למהר"ש קצין (דיני ברכות אות כד), ומוהר"ר ישראל ששון בשו"ת כנסת ישראל (דף ג), ובתשו' שואל ומשיב החדש (בתשובות ר' אברהם הכהן סי' א' וסי' כ), ובשו"ת אגרות

בזה"ק, בודאי שדברי הזוהר עיקר. דהזוהר לא גרע מהירושלמי או מסכת סופרים וכל כיו"ב. שאם הראשונים היו רואים דבריהם הוו הדרי בהו. וכמבואר כיו"ב בשו"ת גינת ורדים הנ"ל (באו"ח כלל ב סי' יג) דאפי' היה הרא"ש אומר כן בפירוש, מכיון שאין לו ראייה נכוחה מן התלמוד לא הוה צייתנא ליה, דלא הוה אלא סברא דידיה, משום דאנן סהדי דאלו הוה שמיע ליה דברי ספר הזוהר בזה, הוה הדר ביה, כדאמרי' על האחרונים שפוסקים היפך דברי הראשונים שלא באו ספריהם לידם, שאילו ראו דבריהם הוו הדרי בהו, ומבטלין דעתם מפני דעת הראשונים.

ואמנם לא קאי על דברי שאר המקובלים, כמו רבנו האר"י ז"ל, וכל יתר המקובלים. דהא קמן שרוב רבני הפשטנים גדולי הדורות ראו דברי המקובלים, ואפי' הכי נשאר בדעתם ולא חזרו בהם. וע"כ כדברי הרדב"ז הנ"ל.

ובדברים אלו נדחה גם מ"ש בהקדמה לאחד הסיפורים, שבכל מקום שנחלקו המקובלים עם הפשטנים, יש לתפוס כדעת המקובלים, ושכן נהגו להורות חכמי הספרדים. אולם להמבואר הרי שאין הדבר נכון, וחבל שמחבר ההקדמה הנז' [תהלת יצחק] תפס לו קו להיות איפכא מסתברא מכל מה שמרן אמרו"ר העלה בספריו הרבים. והרי תורה אמת כתיב בה.

וכן עשה מחבר אחר [תלמיד מחברת אהבת שלום], שכתב בספרו, שאנו הספרדים "קיבלנו הוראות האר"י ז"ל", ואף נגד כל הפוסקים ומרן הש"ע. והעתיק מדברי כמה אחרונים מקובלים בענין זה, אך התעלם מדברי כל הפוסקים הנ"ל [ומה שיובאו להלן]. וגם העלים מעיני הקורא דברי הרבה אחרונים מדורי דורות שהעידו על קבלת הוראות מרן, כאשר ביארנו באורך בעין יצחק ח"ג, ורבים מהם פירשו להדיא שקבלת הוראות מרן עדיפא על דברי רבינו האר"י ז"ל. ומעולם לא קיבלנו הוראות האר"י ז"ל בפרט כשהוא נגד הש"ע. וגם מרן החיד"א עצמו היה מורה ובא אך רק כדעת מרן, כאשר העיד בשמו בספר לקט הקציר, שדיבר עמו פנים אל פנים, וכן אמר לו, ורק על עצמו היה מחמיר כדעת המקובלים, אבל לרבים הוא מורה ובא רק כדעת מרן. וחזו מאן גברא רבה קמסהיד עליה.

וביד אהרן ואליה רבה והלכה ברורה ושיירי כנסת הגדולה. ע"כ. הרי עדותו הנאמנה של הרב ע"ה, שהיה בן דורו של מרן החיד"א, שהעיד שאמר לו החיד"א פה אלא פה, שאינו מחמיר אלא על עצמו, ואין להורות לרבים להחמיר נגד מרן הש"ע.

אתה הראת לדעת שגם חכמי הספרדים דעתם להורות לרבים אך ורק כדעת הפשטנים, ודלא כהמקובלים, כל שיש חשש איסור בדבר לפי דעת הפשטנים. ובה נדחים דברי חכם אחד שאמר בשיעור ברבים, שעד לפני 50 שנה כל הפוסקים הספרדים פסקו כד' המקובלים, עד שבא מרן אמרו"ר שלי' ושינה הדבר. וציין להחיד"א, מהר"ח פלאגי, חס"ל, והרב בא"ח. [אחי הרה"ג רבי יעקב יוסף שליט"א]. אולם במחכ"ת לא ראה ביביע אומר שהביא למעלה מעשרה אחרונים ספרדים, ובהם, שלמי צבור (דף נג), שו"ת מעט מים (סי' כ אות ט), טהרת המים (שירי טהרה מערכת א אות עב), הגר"א ישראל בשו"ת קול אליהו (סי' מ) ועוד רבים, שיש לעשות בכל כדעת הפשטנים. ויש להוסיף, שכן מבואר בלקט הקציר בשם מרן החיד"א, ובשו"ת כנסת ישראל למוהר"ר ישראל ששון (דף ג). ובשו"ת ירך יעקב (סי' לג), ובספר פקודת אלעזר (ח"ב סי' קעד, דף כז ע"ד). ובספר פרי צדיק למהר"ש קצין (דיני ברכות אות כד), ובספר ברית כהונה ח"ג (מע' ת אות יז, עמוד רסג), וברכת יוסף למהר"י ידיד בח"א (דף קא), דאמרינן סב"ל נגד רבינו האר"י ונקטינן כדעת הפשטנים ולא כדעת המקובלים. צא וראה לשאר רבותינו הספרדים שג"כ הלכו כדעת הפשטנים ולא הוורו כדעת המקובלים, כמו, הכנה"ג, פרי חדש, שער המלך, מאמר מרדכי, החקרי לב, והרב יש"א ברכה, ועוד. ובפרט בדורות הסמוכים למרן הש"ע שהכל הלכו ע"פ הפשטנים. וכן רבני האשכנזים לדורותיהם רובם ככולם הוורו ע"פ הפשט, כמו הסמ"ע והש"ך, הנו"ב והשאג"א, הגר"א ורעק"א והחת"ס, ועוד רבים מגדולי האחרונים.

ומה שטען החכם הנ"ל שמרן הב"י מביא דברי הזוהר לגבי נטילת ידים, ולגבי תפילין בחוה"מ ולגבי קריאת התורה, ועוד מקומות, אינו מובן, דיש חילוק בין דברי הזוהר לבין דברי המקובלים, ועוד, דבמקומות שהפשטנים נחלקו ביניהם, ורבים מהם כתבו כדברים המבוארים

להסתפר בל"ד לעומר, ברכת האילנות בשבת - הערה ע"ד האור לציון

ע"כ. ומשמע דאם אינו מצטער אין לו לייחד יחודים בשבת, משום בורר. ע"כ. אולם כבר העירו שם על דבריו, שאין לנו ללמוד הלכה מהמעשה הנ"ל, שהרי גדולה מזו מצינו בגמ' (ב"מ נט:): עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא, ואם אמרו כן בזמן התנאים על בת קול, כ"ש בזמנינו על מעשה ברוח.

ומה שהעיר שם על מה שמוכא בחזון עובדיה, שבשנת תשנ"ה חל ר"ח ניסן בשבת, ובירכנו בשבת ברכת האילנות ברוב עם. והעיר, דהא איהו גופיה כתב דלכתחלה מהיות טוב יש לברך ברכת האילנות בימות החול, כשאין חשש להפסיד הברכה, וא"כ כיצד בירך הוא עצמו בשבת ההיא. אולם אין כאן הערה, דאחר שמרן שליט"א רגיל לברך ברכת האילנות עם קהל עדתו בכל שנה בר"ח ניסן, לא רצה לשנות ממנהגו לברך בר"ח, שלא יסברו העם שיש איסור בורר לברך ברכת האילנות בשבת, ולא הוה דינא גמירי שזה רק לכתחלה, ויסברו שדעתו להחמיר בדבר מחשש בורר, ולכן בירכו ברוב עם ברכת האילנות כהרגלו בר"ח ניסן, להורות שמעיקר הדין אין בזה שום חשש של בורר.

ד' טעמים שיש לילך אחר הפשט ולא אחר הקבלה

דברי קבלה. עכ"ל. ושם (סי' אלף פב) כתב, וכיון שהיא פלוגתא, רצה לומר בין הפוסקים, דברי הקבלה יכריעו. עכ"ל. הרי אם לא היתה פלוגתא בין הפוסקים דברי הקבלה לא יכריעו ההפך. וזה יסוד תורתנו הקדושה, שאם לא כן נתת תורת כל אחד ואחד בידו, לילך אחר הבנתו בספר הזוהר, הטובה היא אם רעה, ובעוונותינו זו סיבה לפרצות גדולות, אשר עיני ראו ולא זר, כמה אנשים עברו תורות, חלפו חק, בהסמכם על דברי הזוהר, או הרעיא מהימנא, לפי דעתם המזוהמת בפירוש דברי הזוהר הק' או ברעיא מהימנא, וחס להו לבעלי הזוהר והרעיא מהימנא להעלות על דעתם הדברים ההמה. עכ"ד.

ב. וטעם נוסף כתב בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סי' מז) שאין לנו עסק בנסתרות להכריע על פי הסוד בדין מהדינים, שהרי אין ספק שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, וכולם ניתנו מרועה

וע"פ המבואר, יש להעיר אחר המחילה, על מ"ש בספר אור לציון (ח"ב מבוא ענף ה אות ה) ובח"ג (פרק י"ד), שבדברים שאפשר להחמיר כרבינו האר"י ז"ל, יש להחמיר בהם, ואע"פ שהש"ע כתב להקל, וכונן תספורת בספירת העומר, שדעת מרן בש"ע (סי' תצג ס"ב) לאסור תספורת עד ל"ג בעומר, ואילו בשעה"כ (פ"ו ע"ד) מבואר לאסור תספורת עד חג השבועות. ולכן אין להסתפר עד ערב חג שבועות. ע"ש. גם בספרו ח"ג כתב שלא לברך ברכת האילנות בשבת, מחשש שבורר הניצוצות, והוא ע"פ הקבלה. ע"ש. [וראה להלן בדין תספורת אחר ל"ד בעומר, ובדין ברכת האילנות בשבת].

אולם במחילה מהדר"ג זצוק"ל, הנה נודע שכבר פשטה ההוראה אצל רוב ככל גדולי הדורות, חכמי הספרדים וגאוני אשכנז, להורות לכל כדברי הפשטנים, וכפי המבואר ברא"ם וברדב"ן, ובד' המהרי"ט אלגאזי, ובשאר הפוסקים הנ"ל.

ומכאן יש לתמוה על מ"ש חד צורבא מרבנן באיזה ירחון שיש מקום לעיין בזה שלא לברך ברכת האילנות בשבת, והביא שם מ"ש רבי יהודה פתייה ע"ה בספר מנחת יהודה (עמוד פב), שאמר לרוח שישאל מבי"ד של מעלה, במי שנכנס בו רוח אם מותר לייחד יחודים להוציא הרוח בשבת, והשיבו אם הוא מצטער מותר.

ומצינו ד' טעמים למה שאנו הולכים אחר הפשט ולא אחר הקבלה:

א. יש שכתבו דאם היו הולכים אחר הזוהר, אם כן נתת תורת כל אחד בידו לילך אחר הבנתו את ספר הזוהר, אחר שדברי הזוהר סתומים וחתומים, ויש בפירושם כמה דרכים. וכמ"ש הגאון החכם צבי (סי' לו) וז"ל: וצריך אני להודיע לשואל, שאפי' אם היו דברי הזוהר היפך מהפוסקים, לא היה לנו להניח דברי הפוסקים בשביל דברים האמורים בסתרי תורה, כי אין לנו בדינים והוראות עסק בנסתרות, זולתי במקום שיש מחלוקת בין הפוסקים, אז נכון לסמוך על הכרעת הזוהרית. וכ"כ הרב הגדול מוה"ר דוד בן זמרא (סי' אלף קיא), וז"ל, ובכל מקום שנמצא דברי קבלה חולקים על הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים, ובכל מקום שאינו חולק כגון שלא נזכר בגמרא, וגם בפוסקים, ראיתי לסמוך על

אודות מנהגו בהנחת תפילין של יד אם מעומד או מיושב, והשיב, דע כי חדשים מקרוב באו ורוצים להיות מכת המקובלים ומאנשי הראות, לא יביטו האור הזוהר ולא ידעו מוצאו ומובאו, וכוננתו, אלא שכך מצאו בספרי רשב"י, ודע אהובי שכל רבותי ואבותי הקדושים ששימשו גאוני עולם ראיתי מהם שלא נהגו כך, אלא כדברי התלמוד והפוסקים וכו', כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו, וכאשר כתב [רבינו יוסף] קארו וכו', וכל הקדמונים למדו בס' הזוהר, ואפ"ה לא חשו ליה. ע"ש.

ד. ועוד טעם אמרו, שדברי התלמוד נאמרו להלכה ולמעשה, ונמסרו הדברים דור אחר דור עד רב אשי ורבינא, משא"כ דברי הקבלה. וראה במאמרו של הרב ר' אלון בן עמי נר"ו בספר מאור השמש (ח"ב עמוד תתמב) שהאריך בזה בטוב טעם לחזק ידי הסוברים שברוב הדברים יש לתפוס כדברי הפוסקים כנגד המקובלים.

ג' ראיות שדעת הב"י דבמחלוקת הפוסקים נגד המקובלים הלכה כדברי הפוסקים

הידים. ע"כ. וספק זה מבואר בב"י שנתספק בזה מדנפשיה, ואינו מבואר בפוסקים, והביא שם דעת הזוהר דהרוח רעה חוזרת, ואפ"ה לא הכריע בש"ע ליטול ידיו.

ד. ועוד ראייה ממ"ש מרן בב"י (ס"ו מה) שיתבאר בסי' צא, שאסור ממדת חסידות לילך בגילוי ראש, והביא דברי הזוהר שכתב, בר נש אסור למיזל ד' אמות בגילויא דרישא, משום דמסתלקי חיי מיניה. ובש"ע מבואר דכיסוי הראש שלא בשעת ברכה הוא ממדת חסידות, ולא חש לדברי הזוהר. וזה לשון מרן בש"ע (ס"ו ב ס"ו): "אסור" לילך בקומה זקופה, "ולא ילך" ד' אמות בגילוי הראש. ע"כ. ומבואר שלענין גילוי הראש אינו איסור. ולהלן (ס"י צא ס"ג) כתב מרן, יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, וי"א שיש למחות שלא ליכנס בכהכ"נ בגילוי הראש. ע"כ. ומבואר דהאיסור הוא לענין הוצאת אזכרה מפיו, או להיכנס לביהכ"נ, וכן לענין תפלת שמונה עשרה כמבואר בש"ע שם, שלא יעמוד להתפלל י"ח בגילוי ראש, ומשמע דבשאר היום הוא ממדת חסידות, ולא חש לד' הזוהר. [וראה בזה בילקו"י השכמת הבוקר ונט"י עמ' רכט].

ה. ועוד ראייה ממה שנתבאר בש"ע (ס"ו מה) גבי ברכה על תפילין של ראש, שאין הפוסקים

אחד, "ולכל אחד יש פנים בתורה בנגלה ובנסתר". ולא בשמים היא, שאפי' בכת קול אין משגיחין לקבוע פסק הלכה, על כן אין לנו לילך כי אם דוקא אחר דעת המרובים, שהיא המוסכמת בתלמוד, או מתבארת ע"פ דרכיו ומהלכיו וסוגיותיו, והדעת הנמצא להיפך במקובלים, אף שמראה פנים לדבריו בסתרי תורה, לא חיישינן ליה למיעבד עובדא כוותיה, דכחידאה דיינינן ליה, כאילו נשנה בברייתא דלא מיתניא בי ר"ח ור"א. וכמו במקום שיש מחלוקת בין תלמוד בבלי לירושלמי, דאזלינן בתר הבבלי. ודברי הזוה"ק הם מהרשב"י, וחבריו בתלמוד חלוקים עמו, וגם להם טעמים על פי סתרי תורה, ובשביל זה אין חוששין לזוהר במקום שהתלמוד חולק עליו. ע"ש.

ג. וטעם נוסף כתב המהרש"ל (ס"י צח) שברוב הפעמים בתלמוד אין הלכה כרשב"י. ושם נשאל

וראייתו לנכון לציין כאן כמה ראיות מדברי מרן, דאזיל בתר הפוסקים, אף כשהוא נגד הקבלה:

א. כן מבואר מדברי מרן בש"ע (ס"ד סעיף יב): אם שכשך ידיו לתוך כלי של מים, עלתה לו הנטילה לקריאת שמע ולתפלה. ע"כ. ובהקדמת הזוהר (דף י' ע"ב) מבואר דאין מועיל נטילה כזו לק"ש ותפלה. ועיין במחזיק ברכה (שם סק"א) שהביא דברי הזוהר הנז'. וכ"ה בזוהר (בראשית קפד, ב) הובא בט"ז (סק"ח). ומבואר דמרן הש"ע לא חייש לדברי הזוהר. וראה בילקו"י על הלכות השכמת הבוקר (מהדור' תשס"ד עמוד שיב, שיד).

ב. ועוד ראייה ממ"ש מרן שם בסעיף כב, שאם אין לו מים יקנח ידיו בצרור או בעפר או בכל מידי דמנקה, ויברך על נקיות ידיים. וזה אינו לדעת הזוהר (בפרשת וישב דף קפד): דבנטילת ידיים בעינן כלי לעיכובא, ובהקדמה (דף י' ע"ב) מבואר, שאין לברך שום ברכה כשרוח רעה על ידיו. חזינן דמרן הש"ע לא חייש לדעת הזוהר. [אלא המנהג בזה לחוש לסב"ל, כמבואר בילקו"י השכמת הבוקר עמוד תלא].

ג. ועוד ראייה ממה שנתבאר בש"ע שם סעיף יד, אם השכים קודם עמוד השחר, ונטל ידיו, יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו פעם אחרת כשיאור היום, להעביר רוח רעה השורה על

שאינן דבר זה מפורש בתלמוד, יש לנו לתפוס כדברי הזוהר, וכמו שכתבתי בס"ל א"א בדין הנחת תפילין בחוה"מ. ע"כ. ובש"ע שם (סעיף יא) כתב מרן: "א שהקדושה שביוצר, יחיד אומרה, לפי שאינה אלא סיפור דברים. וי"א שיחיד מדלגה, ואינה נאמרת אלא בציבור. ויש לחוש לדבריהם וליזהר שיחיד יאמרנה בניגון וטעמים כקורא בתורה. ע"כ. ועיין בילקו"י (ס"י נט) שכדברי הזוהר כן דעת כמה מהפוסקים, כמו רב נטרונאי גאון, הרמב"ם (פ"ז מהל' תפלה), הרשב"א, רבינו ירוחם, המנהיג, ועוד. ואפ"ה מרן כתב בלשון "ויש לחוש" ודקדק לכתוב כן שאינו מעיקר הדין, אף שלפי הזוהר יש להחמיר בזה. ומוכח דמרן אינו חושש לד' הזוהר, ורק כאן כתב בלשון ויש לחוש, אחר שכמה מהפוסקים ס"ל כד' הזוהר.

ז. ועוד ראייה ממ"ש מרן בב"י (ס"י צ): ולענין מספר החלונות שצריך להיות בביהכ"נ לא נתפרש בתלמוד, ולא בדברי הפוסקים, אבל בספר הזוהר (בפרשת אלה פקודי רנא) שצריך להיות בו י"ב חלונות לסיבת סוד נכמס. וכן הוא בש"ע (ס"י צ ס"ד): צריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים, כדי להתפלל כנגדן, "וטוב" שיהיו בביהכ"נ י"ב חלונות. ע"כ. ומבואר דרק מאחר שבפוסקים לא מבואר הדין, ורק בזה"ק, לכן "טוב" שיהיו בביהכ"נ י"ב חלונות. ומשמע דכל דוכתא אין חיוב לילך אחר הזוהר בדבר שלא מבואר בפוסקים.

אכילת בשר אחר גבינה בסעודה אחת

שהיה מיקל בעוף היינו לפי שלא ראה ספר הזוהר, אבל אנו שזכינו לראותו טוב ונכון להחמיר אפי' בבשר עוף. ע"כ. ואילו בש"ע שם לא הזכיר מזה כלום, ואדרבה ביו"ד (ס"י פט) כתב מרן, אכל גבינה, מותר לאכול אחריו בשר מיד וכו'. ומשמע דמה שחש בב"י לס' הזוהר הוא בגדר טוב ונכון, אבל העיקר לדינא כדעת הגמ' והפוסקים. ועיין בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חיו"ד ס"י ד' אות ד). ובילקו"י איסור והיתר כרך ג' ס"י פט.

התענה תענית חלום בשבת אם צריך להתענות ביום א'

בזוהר כתוב (בפר' ויקהל ד): שצריך להתענות מיד ביום המחרת, כדי לתקן את אשר עוית בביטול עונג שבת. וגם בשם הרשב"א (ח"י הרשב"א ברכות לא: ד"ה מאי תקנתיה, ושו"ת ח"ג ס"י רכב) מצאתי כתוב,

כותבים אלא מסקנא דתלמודא, אף שמצינו שרשב"י כתב בזוהר ההיפך. וע"ש בב"י שהביא דברי האגור שתמה על הני רבירבי החולקים על רבי שמעון בן יוחאי, אם היה שידעו מאמר זה, וכתב, ואיני יודע למה תמה ע"ז יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הזוהר היפך ממסקנא דתלמודא, ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא. וטעמא משום דאפי' אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי, לא הוה חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן והמפרשים. וכל שכן שבימי הפוסקים עדיין לא נגלה ספר המאור הקדוש בעולם. ע"כ.

ועיין בדרכי משה (ס"י קמא) שכתב ע"ד הב"י שם, דאין לזוז מדברי הפוסקים אפי' אם הזוהר חולק עליהם. וכתב בשו"ת דברי חזקיהו (ס"י ד' דף לג) דמשמע אפי' בדבר שלא מצינו בתלמוד היפך הזוהר, עבדינן כוותייהו, כ"ש דבר שמבואר בתלמוד. ודעת מרן הב"י דכל שלא נזכר בש"ס היפך הזוהר, עבדינן כהזוהר, אף שהוא נגד הפוסקים. וכ"כ מרן החב"י בשיירי כנה"ג (ס"י ד' הגב"י אות ט'), בשם לחם חמודות בפרק הרוואה (אות עז) דכיון שמפורש בגמ' דידן שבקינן ס' הזוהר ועבדינן כגמרא.

ו. ועוד ראייה ממ"ש מרן בב"י (ס"י נט) בשם הזוהר, שאין היחיד אומר קדושת יוצר בלשון הקודש, וכתב מרן, אע"פ שהעולם נהגו לומר קדושת יוצר ביחיד, נראה לעניות דעתי שמאחר

ח. ועוד ראייה ממ"ש מרן בב"י (א"ר"ח ס"י קעג) שיש מחמירין על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת, מפני שכתוב בספר הזוהר פרשת משפטים (קהל) וכו', וכבר כתב המרדכי (חולין ס"י תרפז) שמהר"מ (תשובות דפוס פראג ס"י תרטו) היה נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחייה אחר גבינה וכו', ובעוף אני מיקל. ע"כ. והא ודאי שהוא ז"ל לא ראה ספר הזוהר, ואפי' הכי היה מחמיר על עצמו משום מעשה שהיה, ואע"פ

ט. וכן משמע עוד ממ"ש מרן בב"י (ס"י רפח) בשם המרדכי (בפ"ק דשבת ס"י רכט) והרב המגיד (בפ"א מהל' תענית ה"ב), שאם התענה תענית חלום בשבת, אין צריך להתענות מיד למחרתו. אבל

שרואים את הלבנה אפשר כבר לברך ברכת הלבנה. אולם אין זו ראייה, דכאן כיון שבנקל יכול להמתין לז' לחודש, ולנהוג כד' המקובלים, ואין בדבר שום סרך איסור להמתין לז' לחודש, לכן כתב מרן לחוש לד' המקובלים, בפרט שיש בזה ענין גדול ע"פ הסוד. ובספר מגיד מישרים של מרן (שיר השירים) אמר לו המגיד, שיש ענין גדול להמתין ז' ימים לברכת הלבנה. ומש"ה מרן חשש לזה, אך אינו מצד הדין אלא כיון שאפשר בנקל לחוש לדבר גדול זה. ואיה"נ בחודשים שרבו בהם העננים כתבו האחרונים שיש להקדים לברך קודם ז' לחודש, ובוהו בודאי מרן יודה שיש לנהוג כפי הפשט ולא על פי הקבלה, ולהכנס בספק הפסד ברכה יקרה זו. וכמו שנתבאר בילקוט"י שבת ה' בהל' ברכת הלבנה. וראה עוד ביחוד דעת ח"ב (ס"י כד). ותמוה שחשב שזו ראייה שאין עליה תשובה שמרן פוסק כדעת המקובלים נגד הפשטנים. אך להנ"ל אין להוכיח מזה ולא מידי שיש לנהוג כד' המקובלים גם היכא שעל פי הפשט נכנס בספק איסור.

ומצינו לענין קדושה שנהגו שגם הקהל אומר כל נוסח הקדושה בלחש עם השליח צבור, כדעת רבינו האר"י ז"ל, ושלא כדעת מרן הש"ע, וכמ"ש הגרעק"א בהגהותיו (ס"י קכה, א) שכן נוהגים, ואילו תשמעון. והיינו משום שאין כאן איסור אם נעשה כד' המקובלים, וגם הוא עניני תפלה שנוהגים בהם כהמקובלים.

ומצינו בקצות החושן שהביא לדינא דברי הוזה"ק, בחור"מ (ס"י ד ס"א) לענין עביד איניש דינא לנפשיה, שאמרו בגמ' (ב"ק כז:): שיכול אדם לעשות דין לעצמו אם רואה דבר שלו ביד אחר ויכול לקחתו מידו. ואם אינו יכול להצילו בענין אחר יכול אף להכותו עד שיניחנו מידו, ובתנאי שיוכל לברר אחר כך בדין ששלו נטל. ומ"מ למשכנו בחובו אין לו רשות. אבל הרמ"א כתב, וי"א שדוקא בחובו ממש, אבל אם חייב לו בלא הלואה והוא כבר אצלו בפקדון, או שמצאו ביד אחר, מותר לתפסו. ובקצות החושן שם כתב, דאף בפקדון אסור לעכבו אצלו, ואינו עושה דין לעצמו, שכן מפורש בדברי הוזה"ק, פתח ואמר: ה' אורי וישעי, דנפשיה בפקדונא דבר נש דיהיב פקדונא לאחרא, דאע"ג דאיהו אתחייב לגביה יתיר מההוא פקדונא, לאו כדאי לאתאחדא ביה, הואיל ופקדונא אתמסר לגביה, ואי יסרב ביה

דהא דא"צ שיהיה התענית מיד ביום א', דוקא מי שתשש כחו ואינו יכול להתענות ב' ימים רצופים, שאם לא כן ראוי לו שלא יתעכב לבקש סליחה וכפרה. ע"כ. ומרן בש"ע (או"ח ס"י רפח) כתב כד' הרשב"א, שאם התענה תענית חלום בשבת, צריך להתענות ביום א', כדי שיתכפר מה שביטל עונג שבת. ואם תשש כחו ואינו יכול להתענות ב' ימים רצופים, לא יתענה ביום א' ויתענה אח"כ. ע"כ. ומשמע דלא חש לד' הוזהר, דהא לד' הוזהר בכל אופן צריך בדוקא שיתענה ביום א'.

י. ועוד ראייה ממ"ש מרן בב"י (יו"ד ס"י סה) גבי גיד הנשה אי שרי בהנאה, והביא דברי הרשב"א שנהגו כדעת היש מתירים להתיר בהנאה, והביא דברי הוזהר דנראה שהגיד אסור בהנאה, ולכן טוב ליוזהר. ובש"ע שם כתב בסתם דגיד הנשה שרי בהנאה, ולא הזכיר כלל מדברי הוזהר. ומשמע שדעת הבי"ה הלכה כהפוסקים נגד הוזהר. יא. וכן בב"י (יו"ד ס"י שנט) כתב, שבזוהר אמרו, שיש למנוע הנשים מלצאת לבית הקברות. וסיים הבי"ה וכן "ראוי" למונען. ומשמע שהוא רק בגדר "ראוי" ושלא כלשון הוזהר.

יב. ואם כנים אנו לדייק מלשון ראוי, הרי שגם בש"ע (ס"י א') יש לדייק ממה שמרן כתב בלשון ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן בית המקדש. ע"ש. ואף שבזוה"ק האריך בזה בכמה מקומות, בגודל החיוב לומר תיקון חצות, ובש"ע כתב בלשון ראוי. וראה בילקוט"י על השכמת הבוקר (מהדורת תשס"ד, ס"ס א').

ומה שמצינו בב"י (ס"י נא, סו, קיא, ורטו) שהמנהג שלא לענות אמן אחר גאל ישראל בשחרית, וכדברי הוזהר, ולכאורה משמע דמרן חושש לדברי הוזהר, אינה ראייה, ואדרבה הרי תלה הדבר במנהג. והוא מפני שנהגו בדבר זה בשב ואל תעשה. נחלק מהראיות הנ"ל הובאו בספר מאור השמש ח"ב עמ' תתמב. וע"ע בשו"ת תבואות שמש, ובשו"ת שמש ומגן ח"א (ס"י יא').

וראיתי בספר שמן המשחה (ח"א עמוד כח) שכתב שיש להביא ראייה שיש לנהוג כד' המקובלים נגד מרן הש"ע, ושכן דעת מרן, מהא דמרן כתב (בס"י תכו) שיש להמתין לברכת הלבנה עד לז' לחודש, והוא על פי הסוד. הרי שמרן תפס כד' המקובלים, אף שלפי הפשט מזמן

שלא לבגוד בנאמנות, וכמו הנפקד שהחפץ המופקד אצלו לא יקחוהו בחובו, שאם יקחנו נבדוק אחריו שהוא לא מזרע קודש ולא בני נאמנות. ומכאן מוכיח בקצות החושן שבפקודון הנמצא אצלו עבד איניש דינא לנפשיה, ובעל נפש ירחק מזה. ע"ש.

כשאין הכרעה ברורה בפשטנים, הקבלה תכריע - תפילין בחוה"מ

שנכריע כחכמי הקבלה. ע"ש.

ובשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קח) כתב בזה, שכיון שדברי הגמרא סובלים פירושים שונים, ונתבאר האחד מהם על פי הזוהר, חייבים אנו להטות לבבנו אליו ולעשות על פי הוראתו, הרי ששנינו בגמ', יצאו שבתות וימים טובים שהן עצמן אות, ולא ידענו אם חולו של מועד בכלל או לא, וכעת השמיענו הזוהר דאיתיה בכלל, לא יהא אלא כאלו אמרו רש"י או אחד מן הגאונים בפירוש הגמרא, מי לא צייתנין ליה, ואם יחלוק הזוהר על מי שהיה מן המפרשים או מן הגאונים, כל שיסבלהו לשון הגמרא, ידחה כל זולתו מפני פירוש הזוהר. ע"ש.

גם בשו"ת חכם צבי הנ"ל (סי' לו) כתב, שהרשב"י מחבב מאוד תפלת הציבור בס' הזוהר, ואומר שהיא מוקבלת בגונין סגיאין [עיי' לשון הזוהר בראשית דף קס"ז ע"ב, על פסוק ויבואו המלאכים] מקוטרת מור ולבונה מכל אבקת רוכל וכו', ובמקום שיש מחלוקת בין הפוסקים, אז נכון לסמוך על הכרעת הזוהר. עכ"ל.

ועי' בשו"ת שאילת יעבץ (חלק א סי' מז) שנשאל אודות מנהגו של אביו החכם צבי, שנתן מטתו כדברי הזוהר. ולא כפירוש הפוסקים ז"ל. ולכאורה הוא סותר למ"ש איהו גופיה בתשובה (הג"ל) דהיכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים והמקובלים על הפוסקים יש לסמוך כו'. איברא דאטו מי לא שני לך בין היכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים, להיכא דליכא פלוגתא. שגדר המחלוקת הוא שחולקים יחד איש פני רעהו. ר"ל שראה האחד דברי חבירו וחלק עליו. שעדיין מחלוקת במקומה עומדת. אפי' שראו אותן הפוסקים דברי הזוהר והמקובלים. לא חזרו בהן אלא מורין מתוך משנתן מדרך שיטות התלמוד, שהוא מסורת לישראל. שעמודי ההוראה נכונים עליו, וכן יפה לנו ולא נטוש

ודאי נבדוק אבתריה דלאו מזרע קדישא הוא, ולאו מבני מהימנותא וכו'. ע"כ. והיינו, שכאשר האדם מפקיד את רוחו ונשמתו בלידה בידי יוצרה, אף אם האדם נשאר בגדר חייב להקב"ה, קודשא בריך הוא אינו אומר אתפוס הנשמה הנמצאת אצלי בפקודון, אלא מחזיר נשמות לפגרים מתים כדי

ואמנם במקום שאין הכרעה ברורה בפשטנים, פעמים שהקבלה תכריע, וכמ"ש הרדב"ז בתשובה (ח"ד סי' ח) לגבי תפילין בחוה"מ, דשב ואל תעשה אני שונה כאן, כי ראיתי חכמי האמת מרחיקין זה מאד. שוב מצאתי שנשאל הרשב"א ז"ל מזה ושמתתי מאד על תשובתו וכו', וכיון שהיא פלוגתא דברי הקבלה יכריחו ואתה אל תניח. ע"כ. ומשמע דהיכא שיש לנו הכרעה בפשטנים [כמו ברוב ככל ההלכות], אין לילך אחר הקבלה. וכן מבואר בב"י (סי' לא) דמאחר דבתלמודא דידן לא נתבאר דין זה במפורש, מי יערב לבו לגשת לעבור בקום עשה על דברי רבי שמעון בן יוחאי, המפליג כל כך באיסור הנחתן. ע"ש. וכן מבואר עוד בב"י (סי' נט) שמאחר שאין דבר זה מפורש בתלמוד יש לנו לתפוס כד' הזוהר.

וכיו"ב לגבי דין ייבום וחליצה, שהוא מחלוקת קדומה ביותר, ובשו"ת ב"י (תשובות רבי יצחק קארו סי' א) הובא תשובת רבנו יצחק קארו, בעל תולדות יצחק (דודו של מן הב"י), שאחר שהיא מחלוקת בין התנאים והאמוראים והפוסקים, אם מצות יבום קודם למצות חליצה ולא אפסיקא הלכתא כאחד מהם, וראינו חכמי הקבלה שסברתם שמצות יבום קודם למצות חליצה, א"כ ראוי לפסוק הלכה כהם. והשכל גוזר כן, שאם חכמי הקבלה פסקו הלכה הפך פסק התלמוד, יפסוק הדין כתלמוד ערוך שבידינו. אבל אחר שלא נפסקה הלכה בתלמוד, וגם כל הפוסקים לא פסקו הלכה כמי, אלא איש לדרכו פנו, ויש הכרעה בקבלה כאח' מהם, ההכרעה היא לחכמי הקבלה. וכן מקובלני מרבתי. וראיה שהרי בחוה"מ יש מחלו' אם נניח תפילין אם לא, ולא איפסיקא הלכה כמי, ואמר שמצאו חכמי ספרד מאמר במדרש הזוהר, שמצות תפילין אינה נוהגת בחוה"מ, ושאסור להניחם, לא הניחום עוד וכו', וכ"ש בדבר דלא איפסיקא הלכתא, אלא זה אומר בכה וזה אומר בכה,

הגמ', ולא כחולק אלא כמפרש לשון הגמרא הסתום, למה יגרע חלקו, ומה חסרון בו מכל המון המפרשים. הלבטבור שדבריו דברי קבלה, נדחם בשתי ידים. דל קבלה מהכא, מכדי שקולים הן, ולמה לא נשמע לראשונים ולפירוש הקדמון. אפי' לא היה ראייה לזה יותר מזה. הלא יש לנו לעשות בכזה כדברי הזוהר. אחר שאינו חולק. וכדמשמע ג"כ מלשון הרדב"ז. וס' יוחסין. נואחרון חביב הב"י בא"ח סכ"ה לענין סח מברך שתיים. שמדברי כולם נלמוד שאין להתריס נגד הזוהר ולעשות מעשה שלא כדעתו, אלא דווקא במקומות שברור לנו שהתלמוד חולק, אבל במקומות שאין הדבר ברור לפנינו שחולק, ואילו היו הפוסקים מחולקים אם חולק או אינו חולק, יכריעו דברי המקובלים כדברי האומר שאינו חולק. וכ"ש וכן בדין כשמפרש בו פירוש אחר שלא כדעת המפרשים, שאחר שלשון הגמ' סובל פירושו, יותר יש לנו לקבלו מדעת המפרשים. עכ"ד, ועש"ע. וראה בכי"ב בשו"ת מנחת אלעזר א' (ס' מא נט).

מדין נקט כדעת המקובלים, כשאינו חשש איסור לנהוג כן על פי הפשט

וכן בסי' כ"ז לגבי יו"ד של תפילין של יד שיש ליהזר מאד שלא תזוז מן התפלה. ועש"ש במשנ"ב שהביא מהזוה"ק שמחמיר בזה מאד.

ועיין בב"י (ס' ג) ש"ל ה' מלך ב' פעמים, וכתב מקור לזה מהתיקונים (תיקון ע' קלד). ויש נוהגים לאומרו שלש פעמים ואין להם על מה שיסמוכו. ע"ש.

נטילת ידים קודם נשיאת כפים - לסיים הכריכות קודם תפילין של ראש

יניח של ראש קודם הכריכות. והיינו דאנן אזלינן בתר המקובלים כשאינו דובר איסור ע"פ הפשט. ועוד, דכיון שאצל הפשטנים יש מחלוקת בדבר, ודעת המקובלים להניח תפילין של ראש רק אחר הכריכות, ולדעת מדין אין בזה כ"כ קפידא, דהכריכות הם לצורך הקשירה הדק היטב, לפיכך עבדינן בזה כדעת חלק מהפשטנים ודעת המקובלים. אבל בכל גוונא דאיכא קפידא אצל הפשטנים, לא מצינו דניעבד שלא כדבריהם. ועיין בילקוט יוסף הלכות תפילין (ס' כה עמוד שפז).

ובמשכנות יעקב מקרלין (ס' כט) כתב, שגם לפי הפשט כיון שהכריכות מהדקות את הקשר, לא הוי הפסק כלל אם יניח של ראש אחר

תורת אבות, ואין לחוש בהיות דברי המקובלים בהיפך. שאין לנו עסק בנסתרות להכריע ע"פ הסוד בדין מהדינים. והדעת הנמצא בהיפך במקובלים, לא חיישינן ליה למיעבד עובדא כוותיה. דכחידאה דיינינן ליה, כאילו נשנה בברייתא דלא מיתניא בי ר"ח ור"א, וכמו שתאמר שהדבר האמור בזהר שלא כתלמוד שלנו. הוא מדברי רשב"י שהחבור הקדוש הוא מיוחס אחריו. והעולה משיטת התלמוד הוא על פי דעת חבריו החלוקים עליו. וגם להם טעמים עליונים על פי הקבלה הקדושה. אלא שאין בתלמוד מקום ביאורם. ובשביל זה אין חוששין בכל מקום שהזוהר חלוק להדיא על תלמוד שלנו. אמנם דווקא באופן זה כשאינו לנו לנטות ממשעול המחלוקת, משא"כ במקום שדברי התלמוד סתומים וחתומים, וסובלים פירושים שונים, והמפרשים נדחקו אל קיר הבנתם לפרשו ע"פ סברתם, ולא ידעו מהזוהר כלום, וזכינו שראינו הזוהר מפרש פירוש אחר בדברי

ומלבד זאת, מצינו בכמה מקומות שמדין נקט כדעת המקובלים, כשאינו חשש איסור לנהוג כן על פי הפשט. וכגון במ"ש בסי' ד' (סעיף ב) לגבי נט"י שחרית שידקדק לערות על ידיו מים ג"פ להעביר הרוח רעה. וכתב בב"י שמקורו מהזוה"ק, וכתב, ועוד כתובים שם בנטילת ידים שחרית חידושים שאינם נמצאים בפוסקים, וע"ש שהעתיק מ"ש בזהר בעניני נט"י.

גם לגבי נשיאת כפים כתב מדין בב"י (ס' קכח) שראיתי שהאשכנזים נוהגים ליטול ידיהם בעת נשיאת כפים, אע"פ שכבר נטלו ידיהם שחרית, ושמעתי שכן היו עושים בספרד, ושהיו הלויים יוצקים מים על ידיהם, ולא הייתי יודע מאין להם דבר זה ליטול ע"י הלויים, עד שזיכני השי"ת ומצאתיו מפורש במדרש הזוהר (פר' נשא קמ"ו). ע"ש. הרי שהביא מדברי הזוה"ק בדבר שאינו מפורש דינו בפשטנים, ואין בו חשש איסור.

וכן לענין מה שאנו נוהגים להניח תפילין של יד ולגמור כל הכריכות, ורק אחר הכריכות מניחין תפילין של ראש, הוא כדעת המקובלים, שהרי מדין כתב בש"ע (ס' כה סעיף יא) שאחר שקשר את של יד,

הכריכות. וכ"ה בערוה"ש, ובמשנ"ב, ועוד. ועיין למרן החיד"א שהעיד על המנהג בד"ז. וכ"ה במאמ"ר ובשלמי צבור. [ובפרט דבעניני תפלה מנהגינו כד' המקובלים].

שאיין לעולה לקרוא בקול את קריאת התורה עם השליח צבור - נוהגים כד' המקובלים

מהראשונים, ולכן חיישינן לדברי הזוה"ק. וכמו אילו נמצא הדבר מפורש בירושלמי, שיש לנו לומר אפוי פלוגתא לא מפשינן, ושגם התלמוד יודה לזה. אבל כלפי רבינו האר"י ז"ל ושאר המקובלים, איה"נ אין לחוש כל שהדברים נוגדים לדברי חכמי הפשט.

והן אמת שהרמ"א שם כתב, שאין לזוז מדברי הפוסקים אף אם יהיו דברי הזוהר חלוקים עליהם. אך במשאת בנימין (סי' סב) שהיה מתלמידי הרמ"א כתב, שהזוהר הק' שקול מכל המחברים, וספר הזוהר לבדו שיעלה בכף שניה מכריע את כולם. וכ"כ בשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ד) דכל שאין לדבר שורש בתלמוד אלא בדברי הפוסקים, והם חולקים על הקבלה, לדברי הקבלה שומעין.

וכו"ב מצינו לענין בן האומר קדיש בתרא אחר אביו הנפטר, ומפטר בנביא, ומתפלל תפלת ערבית במוצ"ש, והביא הב"י (סי' שעו) מקור לזה מהכלבו בשם "אגדה", ומזוהר חדש, כיעו"ש. וראה בילקוט יוסף על אבלות דיני קדיש.

וכן לענין קידושין בטבעת, דאף שמן הדין אפשר לקדש בכל שוה פרוטה, נהגו לקדש בטבעת, וכמ"ש הרמ"א (אהע"ז ר"ס כז). ומקורו מתיקוני הזוהר. וראה שם בביאור הגר"א.

ויש מי שרצה להביא ראיה דיש לחוש לזוה"ק, ממ"ש הב"י (או"ח סי' קמא), דמתוך לשון הרא"ש יתבאר לך שצריך העולה לקרות בנחת עם שליח ציבור, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. ומהר"י אבוהב כתב, שמעתי שכתוב בספר הזוהר שאין לקרות כלל אלא אחד, וראוי לחוש לדבריו אם האמת הוא כך, שאני לא ראיתי כתוב אלא ששמעתי. עכ"ל. וכתב מרן הב"י, ואני הכותב זכיתי למוצאו, והוא בפרשת ויקהל (רב: וכו'), וכיון שלדברי הזוהר אסור לקרות אלא אחד לבד, ועכשיו שנהגו ששליח ציבור הוא הקורא, העולה אסור לקרות, אע"פ שלדברי הפוסקים צריך לקרות, ואם לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה, מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא, לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים. ועוד דהא איכא למימר דכל שהעולה שומע מה ששליח ציבור קורא, ומכוין לבד לדבריו, הרי הוא כקורא וכו', הילכך צריך לזהר העולה מלקרות עם ש"צ. ומיהו אפשר שאפי' לדברי הזוהר רשאי לקרות, והוא שלא ישמיע לאזניו. ע"ש. ולכאורה משמע שיש לנו לחוש לדברי הזוהר נגד דברי הראשונים שהזכיר שם.

ואולם אין זו ראיה, שכבר ביארנו דמה שאנו מתחשבים בדברי הזוהר נגד הראשונים, [כשאין הדבר מפורש בתלמוד] הוא מפני דהזוה"ק חשיב כחזק מן קדמאי, והוא קדמון יותר

תכלת בציצית בזמן הזה

נפסק ברמב"ם ובטוש"ע.

ועוד יש להעיר דהנה בפרי עץ חיים (שער הציצית פ"ד) מבואר, כי בחינת הציצית שהיו נוהגים בזמן שבית המקדש היה קיים, שהיו כל הציציות מן הז' חוטין לבנים, וחוט אחד של תכלת. אבל לאחר החורבן הם הכל חוטי לבן ואין לנו תכלת וכו'. וכתב עוד (בפ"ה): כי האמת היא שבזמן הזה אחר החורבן, אין בנו כח להטיל תכלת, כי אין אנו משיגים. ע"כ. והנה מדברי רבותינו האמוראים מוכח דלא חשו לכל הנ"ל והטילו תכלת בציצית גם אחר החורבן.

ודוגמת ראיה יש להביא מדין תכלת בציצית, דהנה בגמ' מס' מנחות מבואר שהיו לובשים טלית עם ציציות תכלת גם בזמן האמוראים שהיו אחר החורבן, כמו ששאל אביי את רב יהודה בר שמואל, האי תיכלא היכי צבעיתו ליה. וכן אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב דינא הכי, ושתיק רב. [ב"ק יא. כ"מ צו:]. והביא הגאון החיד"א בספר שם הגדולים (ערך אבא) בשם היונת אלם, שהיה לו לרב טעם על פי הסוד, ולכן שתק ולא רצה לומר להם. ואעפ"כ בגמרא שם נפסק הלכה כרב כהנא ורב אסי. וכן

לבן, שהתכלת נגנו, ומצוה בלבן. ובסדר עולם רבה (פרק יז) אמרו: ובשנה השניה לאחזיהו נגנו אליהו, ולא נראה עד שיבא מלך המשיח. ע"כ. מ"מ כבר פירש בעץ יוסף שם, דנגנו היינו נשתכח, וכן בפסחים (סב.) מיום שנגנו ספר יוחסין, פירש רש"י נשתכח. ועכ"פ ע"פ האר"י ז"ל אין ענין כיום בתכלת, ואפ"ה האמוראים הטילו תכלת בציצית, וע"כ כדכתיבנא. וראה עוד בילקוט יוסף על הלכות ציצית סימן ח' עמוד קיב.

דבר שלא נזכר בגמ' ובפוסקים כלל, וע"פ הקבלה הוא חמור

ביניהם, אלא שהרא"ם איירי במי שאינו רוצה לילך אחר הקבלה, שאין מכריחין אותו, והרדב"ז איירי בהנהגה שינהיג אדם את עצמו לחומרא. ודוגמא לזה במה שהכל נוהגים לחלוץ את התפלין קודם מוסף בראש חודש, שאין לזה מקור בש"ס ובפוסקים זולת מדברי רבינו האר"י. וע"ע בש"ע (סי' תכג ס"ד), ובשערי תשובה וכה"ח שם (אות צד).

תשובה למחבר אחד שטען שקיבלנו הוראות האר"י ז"ל גם נגד מרן

שלומד תורה ומגלה דינים, אין לקבוע הלכה על פי דבריו, דהוה ליה רק כמו חלום ורוח נבואה, ואין משגיחים בבת קול. אך כשמתגלה בלבוש גופו, הרי הוא מגדולי חכמי ישראל, ותשבי יתרץ קושיות ואיבעיות, ואליו תשמעון כי מי כמוהו מורה. עכ"ל.

ועל פי דברי החתם סופר כתב בס' הנז' שלכן אין לטעון כלפי האר"י ז"ל לא בשמים היא, דכיון שזכה לגילוי אליהו בגוף, ממילא דינו כמו שאמרו על אליהו הנביא עצמו תשבי"י יתרץ וכו'. ודינו כשאר חכמי ישראל הגדולים. ובודאי שהלכה כמותו. ושם האריך בשבחי האר"י ז"ל במאד, כיעו"ש. ושלכן יש לתפוס בכל כדברי האר"י ז"ל בתורת ודאי, ואין כאן טענת לא בשמים היא. ונסתייע ממ"ש רבינו הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג (בסוד ישרים סי' ד'), שלרבינו האר"י ז"ל היה גילוי אליהו זכ"ל בבחינת פנים אל פנים, ולא בטמירו בעין השכל בלבד. ע"ש. וביאר דבריו דהיינו שנתגלה לו בגוף ולא באורח שכל. וכיון שכן הלכה כדברי האר"י בכל מקום.

תשבי"י יתרץ קושיות וכו' היאך נוכל לסמוך עליו לעתיד לבוא, הרי לא בשמים היא

דיבר על מה שאמרו בגמ' תשבי"י יתרץ קושיות

וע"כ דהוא משום דכל שנחלקו הפשטנים והמקובלים יש לתפוס לדינא כדעת המקובלים. וגם החיד"א לא חלק אלא על מ"ש דרב הוא רבי אבא שבזוהר, אבל לא על עצם הענין. ודו"ק. נוי"ל שעדיין לא נתגלתה חכמת הקבלה, ורק רבינו האר"י ז"ל גילה חכמה זו.

ואף שמצינו במדרש רבה (פרשת שלח לך פר קיז) דהתכלת נגנו. וכן הוא במדרש תנחומא (סוף פרשת שלח לך אות טו), מצוה להביא לבן ותכלת וכו', אימתי כשהיה תכלת, ועכשיו אין לנו אלא

וגם דבר שלא נזכר בגמ' ובפוסקים כלל, וע"פ הקבלה הוא חמור, מעיקר הדין אין אנו צריכים לחוש לדברי המקובלים, וכמ"ש הכנה"ג (כללי הפוסקים אות א) בשם הרא"ם [הג"ל, ח"א סי' א]. והרדב"ז (ח"א סי' לו ופ') כתב שלעצמו הוא מחמיר בכגון דא. וכ"כ בספר יוחסין (לרבי אברהם זכות עמוד 45). וראה בכף החיים (סי' כה אות עה) דלא נחלקו

והגיע לידי ספר שיצא לאור ע"י חברת אהבת שלום, שקבע, כי אנו הספרדים "קבלנו הוראות האר"י ז"ל", ויש להורות תמיד כדעת רבינו האר"י ז"ל. ושם הביא מ"ש החתם סופר בשו"ת חלק ו' (בליקוטים סי' צח) וז"ל: אבל האמת יורה דרכו כי מעולם לא עלה אליהו למעלה מי' טפחים, אך נפרדה נשמתו מגופו שם בי' טפחים, והנשמה עולה ומשמשת למעלה בין מלאכי שרת, וגופו נתדקדק [פי' נודקך], ושורה בגן עדן התחתון בעולם הזה, וביום הבשורה במהרה בימינו תתלבש נשמתו בגוף הקדוש הלז, ואז הוא ככל אדם מחכמי ונביאי ישראל, והוא מוסמך מרבו אחיה השילוני, או ממש רבינו ע"ה, אם הוא פנחס. והוא יסמך את חכמי ישראל, ואז יש לו דין ככל בני ישראל החיים. וכן בכל פעם שמתגלה ומתראה בעולם הזה מלוכב בגופו הזך, יש לו דין ככל בני ישראל, והוא חכם ונביא, אך כשמתגלה בנשמתו בלבד, בלא שתתלבש בגופו כמו ביום המילה, אז איננו מחוייב במצוות, ובמתים חפשי כתיב וכו'. וכשמתגלה על אופן זה הרי הוא מלאך, אע"פ

ואח"מ הדברים תמוהים מאד, דהחתם סופר

הלכו אחר האר"י ז"ל. אלו דברים שלא יתן להיאמר ובודאי שאינם נכונים. ואין לדמות מה שיבוא אליהו הנביא בגאולה הקרובה בכ"א, לדברי האר"י ז"ל לגמרי.

ויש להוסיף, דהנה רבינו הקדוש מסדר המשניות שלמד תורה מפי אליהו הנביא, והיה נגלה אליו בגופו כנודע, עכ"ז לא כל דבריו במשנה נתקבלו להלכה, ולדברי הרב וישב היס אמאי לא תפסו בכל דוכתא הלכה כרבינו הקדוש, אחר שתורתו מפי אליהו הנביא.

וביותר, אטו בכל דוכתא הלכה בגמרא כרשב"י, הרי הוא בעל הזוה"ק, ותנא קדוש שבדאי למד תורה מפי אליהו, ובגילוי גמור, ואפי' הכי לא תמיד הסיקו בגמרא הלכה כמותו. **ולא יהיה רבינו האר"י ז"ל גדול מרבינו הרשב"י.** ולכן יש לילך על פי כללי הפסיקה שכתבום כל גדולי הדורות, ולא לחדש חידושים בכללי הפסיקה אשר לא שערום אבותינו ורבותינו מדורי דורות, ולחייב את הכל לנהוג כדעת האר"י ז"ל. ואף שהרב וישב היס שם הביא שזו דעת כמה מחכמי הספרדים בדורות האחרונים, מ"מ רוב ככל חכמי הדורות, בדורות קודמים ואחרונים, לא כתבו כן ולא שמיעא להו האי סברא לתפוס בכל מכל כל כדעת האר"י ז"ל.

המהרח"ו נהג בכמה דברים שלא כדעת רבו האר"י ז"ל - פיוטים בימים הנוראים

ז"ל, ולדבריו היאך נהג שלא כדבריו הרי אחר שכל דברי והנהגות האר"י כולם הם מאליהו ממש, היה לו לנהוג בכל כדברי האר"י ז"ל. וידידי הגאון רבי עזריאל מנצור ה' ישמרהו, הראה לי בכמה דוכתי שהמהרח"ו ז"ל עשה שלא כדברי רבו האר"י ז"ל, וכגון:

א. לענין הפיוטים שתיקנו האחרונים לומר בתפלות הימים הנוראים, שכתב בשעה"כ (ד, נ ע"ג ע"ד) כי האר"י ז"ל לא היה אומר שום פזמון ושום פיוט ובקשה מאלו שסידרו האחרונים, כגון רבי שלמה אבן גבירול וכיוצא, לפי שאלו האחרונים לא ידעו דרכי הקבלה ואינם יודעים מה שאומרים וטועים בדיבורם בלי ידיעה כלל, ובפרט פזמון יגדל אלהים חי, וכן וידוי אשמנו באומר ובפועל וכו', וכן ביוהכ"פ לא היה אומר וידוי של רבינו נסים וכו', אבל היה אומר התפלות והבקשות שתקנו הראשונים, כמו תפלת

וכו', לבאר היאך נוכל לסמוך עליו לעתיד לבוא והרי לא בשמים היא, וע"ז כתב שאליהו יתגלה בגוף. וזו היא תקופת הגאולה, ואיך אפשר ללמוד מדבריו שגם כיום יש להאר"י דין כמו אליהו הנביא לעתיד לבוא, ועל כולם לנהוג כמותו.

ועוד, דלפ"ז דברי החתם סופר יסתרו אהודי, שכבר הזכרנו לעיל מ"ש שיש לילך רק אחר הפשט, ולא אחר דברי רבינו האר"י ז"ל, ואי נימא דבגלל שאליהו נתגלה בגוף להאר"י הלכה כמותו בכל מקום, אמאי כתב החת"ס שיש לילך בכל דוכתא כדברי הפשטנים ולא כדברי המקובלים.

וביותר קשה, שהרי כל הגדולים, מרן הש"ע, הכנה"ג ופר"ח, מהריב"ל ומהרשד"ם, הב"ח והט"ז, הש"ך והמג"א, הב"ש וח"מ, הגר"א ושעה"מ, פמ"ג ורעק"א, שאג"א ונודע ביהודה, המהרש"א ומהר"ם שיף, החקרי לב והמהרש"ק, וכל גדולי הדורות שלא נהגו על פי הקבלה ולא היו כל מעשיהם על פי האר"י ז"ל, אטו כולו טעו במדבר ח"ו, ומאות חכמי הדורות כולם טעו, עד שבא בשו"ת וישב היס ומורה לכולם לעשות בכל כד' האר"י, ולעשות את כל חכמי הדורות כח"ו כמי שטעו לכל אורך שנות חייהם, והטעו ח"ו את בני דורם שלא

וכל זה מלבד מה שאמר הגר"א שאיננו מאמין שכל דברי האר"י הם מפי אליהו, וכמ"ש בשמו בס' אגרות בעל התניא (עמוד צו) וז"ל: וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד הגר"א נ"י, איננו מאמין בקבלת האר"י ז"ל בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזעיר מפי אליהו ז"ל, והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה וכו', וגם הכתבים נשתבשו מאוד וכו'. עכ"ל. וראיתי ששם כתב להשיב ע"ז, שרוחו של אליהו נחה על האר"י ז"ל, וממילא כל דבריו והנהגותיו הם כמפי אליהו זכור לטוב. ואינו מובן, שגם אילו נימא הכי, הרי לא בשמים היא, ולא אמרו תשב"י יתרץ רק בהלכות ששמע מבית דינו של משה. וזה אינו שייך אם נאמר שרוחו שרתה על האר"י, ופשוט.

ועוד יש להעיר, דהנה מצינו בכמה מקומות שהמהרח"ו עצמו נהג שלא כדברי האר"י

ממטבע וכו'. והרי כשהיה ש"צ היה בידו לדלג הוידוים, ועם כל זה אמרם, ומשמע שלא הקפיד לעשות בכל כדברי רבו האר"י ז"ל. [וכן הא קמן שכל ישראל אומרים וידוי של רבינו ניסים גאון אע"פ שלדעת האר"י עכ"פ ההנהגה הראויה בזה היא בשבוא"ת ושלא לאומרו].

תדע דהכי הוא, שהרי כתב בתשובות באר מים חיים (ויטאל, סי' יט עמוד ג): וזכורני בימי בחרותו בהיות אבא מארי בחייו והיו מתפללים בפניו או תוקעין בפניו או עושין איזה דבר בפניו שלא כרצונו, ועכ"ז לא היה רוצה ליסר ולהוכיח לשום אדם, ואדרבה היה שותק בשביל שלא להלביץ פנים של כל נברא, אבל בזמן שהוא היה נעשה שליח צבור אז בהכרח היה מתפלל כרצונו ומשום היינו למדים ושותים בצמא את דבריו ואת תפלתו ואת מנהגיו. ע"כ.

הרי שבעת שהיה ש"צ יכל לעשות כחפצו, וא"כ אמאי אמר את הוידוים והפיוטים נגד דעת רבו האר"י, הרי כל דברי האר"י מפי אליהו ובגילוי גמור בגוף וכו', וע"כ דזה אינו כפשוטו.

הקפות בשבת חוה"מ, ולעשות ב' נקבים בכנף הציצית

כדעת רבו האר"י ז"ל.

ג. וכן לענין ציצית בטלית קטן, שבשעה"כ (שער הר' ענין הציצית דף ז ע"ב) כתב, גם ראיתי למורי ז"ל שבציצית קטן היה עושה שני נקבים סמוכים זל"ז כעין ניקוד צירי בכל כנף מד' הכנפות, והיה מוציא חוטי הציצית דרך שני הנקבים ההם באופן שיהיו ב' קצוות חוטי הציציות מתגלים בצד א' החיצון, וסברא זו הביאה בספר האגור. אבל מורי ז"ל לא היה עושה כן, אלא בציצית קטן ולא בגדול. ע"כ. ובהגהות המהרש"ו כתב, לא ראיתי לאבא מארי ז"ל שהיה עושה כן אפי' בציצית קטן, ולכן גם אנכי לא נהגתי לעשות כן. ע"כ. הרי שנהג שלא כדעת רבו האר"י ז"ל.

תפילין שימושא רבא במנחה

נגיד ומצוה (דף צז) כתב, מורי ז"ל במנחה היה מניח תפילין דר"ת ואח"כ עשה תפילין דרש"י אצבעיים על אצבעיים כסברת שימושא רבא, והיה מניחן במנחה, והמהרש"ו היה מניח במנחה תפילין דר"ת. ע"כ. הרי שגם בזה לא עשה כדעת רבו האר"י ז"ל.

ר"ע וכו', ורבי אליעזר הקליר, לפי שכל אלו הראשונים תיקנו דבריהם על פי חכמת האמת, והיו יודעים מה שתקנו. ע"כ.

ובהגהות המהר"ש ויטאל שם (סק"ג) כתב, אע"פ שאבא מארי כתב כן, ראיתיו שכשהיה ש"צ בקהל בימים הנוראים, היה אומר כל הוידוים הנז' משום שמנהגם של ישראל תורה, [ועיין להחיד"א בכרכ"י סי' קיב סק"ד].

ואין לומר דשאני הכא שאין איסור לאומרם, רק שרבינו האר"י סבר שאין צריך לאומרם, ולכן המהרש"ו אמר הפיוטים, או שלא רצה לפרוש מן הצבור. דבספר חיים שנים ישלם (לתלמיד המהרש"ו), כתב בשם המהרש"ו, שהקרובץ שתיקנו הקדמונים, כגון רבי אליעזר הקליר וזולתו, רוב המפרשים רצו להעמידם, נכ"פ הרמ"א בס"ג, וראה בכף החיים אות כג, ונ"ל כי גם הרמב"ם ז"ל יודה בהם, כי אינו נקרא משנה ממטבע שטבעו חכמים אלא בתחלה וסוף. ובהערה שם הביא שהמהרש"ו היה ש"צ ואמר הפיוטים, וכל הוידוים. וטרח לבאר שאין בזה משום משנה

ב. וכן לענין הקפות בשבת חוה"מ, שבשעה"כ (ענין ביהכ"ז דף ג' ע"ב ע"ד) כתב, ואמנם ביום השבת אין צריך להקיף רק הקפה אחת בלבד, ע"כ שמעתי בשם מורי ז"ל. אבל אני ראיתיו שהוא היה בא לביהכ"נ ולא היה מקיף שום הקפה, ואפשר כי בשביל שלא היה מן ה' ראשונים, לפי שהיה מתאחר לבוא, לכן לא היה מקיף מפני הרואים שנראה כיוהרא. ע"כ. ובספר נגיד ומצוה (למהר"ר יעקב חיים צמח, מכתבי המהרש"ו, עמוד קט) כתב, ואמרו לי החברים שהמהרש"ו היה עושה בכל יום הקפה אחת אל התיבה, והיה אומר פ"א של מזמור אלהים יחננו, ובשבת היה עושה ז' הקפות, והיה אומר בכל הקפה פ"א וזה יותר נכון. ע"כ. הרי שגם בזה נהג שלא

ד. וכן לענין תפילין שימושא רבא, שבשעה"כ (ענין תפילין דרוש ו) כתב, כי מורי ז"ל בתחלה היה מניח תפילין דרש"י ור"ת ביחד וכו' ובמנחה לא היה מניח אלא תפילין דר"ת, ואח"כ עשה זוג תפילין דרש"י כסברת שימושא רבא. ע"כ. ובספר

בענין נפילת אפים

ה. וכן לענין נפילת אפים שבשעה"כ (ענין נפילת אפים דרוש ג'ד) כתב, והשיב לי מורי כי מה שאמר לו הוא זה שיזהר כשנופל על פניו שלא ישים פניו תוך ידו השמאלית ממש, אמנם ישים פניו על זרועו השמאלית. ע"כ. וכיום מנהג הספרדים הפשוט שאף אחד לא נופל על זרועו בנפילת אפים, וגם המקובלים שנוהגים כל

נוסח יוצר המאורות ואהבת עולם

ז. בנוסח ברכת יוצר המאורות, שבשער הכוונות (ענין תפלת מנחה דרוש א') כתב, גם אין לומר כמנהג האשכנזים והתקין מאורות קודם חתימת הברכה, אלא כמנהג הספרדים. ע"כ. ובספר חיים שנים ישלם (סימן נט עמוד נד) כתב בשם המהרח"ו, שיש מנהגות בסיום ברכת יוצר המאורות לומר אור חדש בציון תכין וכו', וכל מנהג כפי מקומו, ואני שמואל ראיתי למורי ז"ל שלא היה אומר. עד כאן. הרי דאף שהוא עצמו לא היה אומר, עם כל זה כתב דכל מנהג כפי מקומו, ואי נימא שכל דברי האר"י ז"ל הם מפי אליהו הנביא שנגלה אליו בגוף, אם כן אמאי לא כתב בסתם שלא לאומרו כדעת האר"י ז"ל.

הסרת תפילין של ראש תחלה, אמירת לכה דודי, עניית ברכו

ח. וכן לענין הסרת תפילין של יד קודם של ראש, שבשעה"כ (ענין תפילין סוף דרוש ה') כתב המהרח"ו, שצריך לחלוץ תפילין של יד מיושב, ואחר כך תסיר תפילין של ראש מעומד. וכתב שם המהרש"ו, ק"ל ממ"ש מרן בש"ע שבתחלה יסיר תפילין של ראש ואח"כ של יד, וכן פסקו כל הפוסקים, ואפשר שאין דברי הרב חולקים עם המהר"ק, כי מ"ש הרב להסיר תחלה תש"י קאי על השלש כריכות שעל האצבע וכו' וכן נהגתי אני כל ימי, וכמדומה שכן נהג אבא מארי ז"ל. ובחמדת ישראל (סדר הנחת תפילין) הוסיף בשם המהרש"ו, שעשה כשתי הסברות, כי בהסיר מקצת הקשרים של יד נחשב כאילו נחלצו לגמרי, וגם מתקיים סברת הפוסקים שאמרו כל זמן שבין עיניך יהיו שתים כמדומה לי שכך היה נוהג אבא מארי, וכן הוא האמת ותו לא מידי. ע"כ. הרי שלא עשה לגמרי כדברי רבו האר"י ז"ל.

ט. וכן במה שמבואר בשעה"כ (שער השבת פרק ח ד"ה

י. וכן במה שנתבאר בשעה"כ (ענין תפלת שחרית דף נא ע"ב) דבעוד שהש"צ אומר ברכו יאמרו כל הקהל בלחש ישתבח ויתפאר שמו של מלך מלכי המלכים וכו'. ע"כ. וכן הוא בשעה"כ (דף יח ע"ג ע"ד), דכשיתחיל הש"צ לומר ברכו יאמר בלחש אותו הסדר הכתוב בסידורים ישתבח שמו וכו'. ע"כ. ולא שמענו ולא ראינו אצל המקובלים לדורותיהם שנוהגים לומר כן.

תספורת אחר ל"ד בעומר

יא. לענין התספורת בימי העומר, שלדעת רבינו האר"י ז"ל אין להסתפר עד ערב שבועות ממש. כמבואר בשעה"כ (ד"ה יב). וכ"כ הרש"ש בנהר שלום (דף לג עמוד א) בענין הגלוח בימי העומר, צריך להזהר לשמור מאד שלא לגלח בשום אופן אלא ביום מ"ט, וכמנהג האר"י זלה"ה. ולא כמ"ש קצת מקובלים אחרים לגלח במ"ח, כי ענין המוחין של העומר בפני עצמו, וענין השערות בפני עצמן ואינם דומין זל"ז, ובחי" יום דמ"ט דשערות לא נמשכה כלל עד יום המ"ט, ונסתפקתי ספק גדול אם חל יום מ"ט בשבת אם מותר לגלח במ"ח, ולא אפשר לי, ולולי שהכרחני לגלח כמעט לא הייתי מגלח. גם לא התרתי לחתן לגלחן קודם שבועות בכמה ימים. עכ"ל. ובשעה"כ כתב רבי שמואל ויטאל על אביו המהרח"ו, שראהו פעם שגילח ביום

מ"ח, וכשאלו ע"ז דחה אותו בהתחמקות בטענה שחשש שבערב שבועות לא יהיה מי שיגלחו. ולכן גילח עכשיו ביום מ"ח. וסיים שאפשר שמכיון שנשלמו ב' צירופי אלוקים, וכו', נכנס כבר הרשימו של מחר, ומזה נעשה כבר עכשיו יו"ט, ה"ה כאן שכבר נכנס הרשימו של המ"ט כבר במ"ח.

ועב"פ חזינן שהמהרח"ו נהג בזה שלא כדעת רבו האר"י ז"ל. ועיין בכף החיים (סי' תצג אות כה) שמנהג הספרדים כדברי הש"ע שאין מסתפרים מפסח עד ל"ד לעומר, ורק אנשי מעשה אין מסתפרים מפסח עד ערב שבועות כדברי האר"י ז"ל. ע"ש. הרי שיש חילוק חילק בין מנהג הספרדים בכללותו, לאנשי מעשה העושים כדעת האר"י ז"ל, וכן הוא האמת שאין לנו להורות לכולם כדעת האר"י.

קבלת האר"י אם כולה מפי אליהו הנביא

והנה מרן החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' ז) כתב שהטעם שיש לתפוס כדברי האר"י ז"ל ואפי' נגד מרן, הואיל ומרן ושאר הרבנים לא ידעו אחד ממאה מגדולת רבינו האר"י ז"ל. והן בעון נח נפשיה דהאר"י ז"ל בימי מרן, ויתכן שאח"כ ידע מרן מתלמידי האר"י ז"ל שהיה מברך ברכה זו. אולם הנה ז"ל מהר"ח מוואלוז'ין בהקדמת ספרא דצניעותא: ועיני ראו ולא זר יקר תפארת קדושת האר"י ז"ל בעיני רבינו הגדול הגר"א ז"ל, כי מדי דברו עמי הוה מירתע כולא גופיה, ואמר מה נאמר ונדבר מקדוש ה' איש אלקים קדוש ונורא מאד כמוהו, שנגלו לו כל תעלומות חכמה, ומעת שזכה לגילוי אליהו ז"ל כמה פעמים, גדלה השגתו למעלה להפליא, גם התבונן רבינו ז"ל על כתבי הקודש שלו שיהיו עולים אל מקורות הדברים בזה"ק והתיקונים, והוציאם מאופל שבושי ההעתקות וכו'. ע"ש. הרי שהגר"א ידע והכיר גדולת דברי האר"י.

ואעפ"כ העיד הגאון רבנו זלמן בעל התניא, באגרתו הנז"ל, ונדפסה ג"כ בספר בית רבי (פרק י"ב דף כא): וז"ל: וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד הגר"א נ"י אינו מאמין בקבלת

האר"י ז"ל בכללה שכולה מפי אליהו ז"ל, אלא רק מעט מזעיר מפי אליהו, והשאר הוסיף מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה, ומה גם שהכתבים נשתבשו מאד וכו', ולאיש אשר אלה לו, לו משפט הברירה לברור לו הטוב והישר בעיניו מכתבי האר"י, לומר שמועה זו נאה, והיא מפי אליהו, וזו אינה מפי אליהו וכו', וגם אם יאמר איזה פירוש בכתבי האר"י שלא כפירושינו, הרי כל מי שאינו מאמין בדבר לא אדון הוא בדבר זה לדון ולהכריע, רק המכריעים יהיו גדולי ישראל המפורסמים באמונת קבלת האר"י ז"ל בכללה שכולה מפי אליהו כחכמי הספרדים ודומיהם וכו'. ע"כ. ומבואר מדברי הגר"ז, דתנא הוא ופליג על הגר"א בזה, והסכים בדעתו הרחבה דקבלת האר"י ז"ל כולה מפי אליהו. אך דעת הגר"א שדברי האר"י ז"ל לא כולם מפי אליהו. וראה עוד בשו"ת יבי"א ח"א (חאר"ח סי' ג אות ח), וח"ב (אר"ח סי' כה אות יב), וח"ו (דף כב: חאר"ח סי' ח אות ב). וח"ז (חאר"ח סי' לב). ע"ש.

אמור מעתה שכיון שהגר"א לא הוה הדר ביה, ובמקומות רבים חלק על האר"י, ה"ה י"ל כלפי מרן הקדוש, שאף אילו הכיר וידע מדברי האר"י לא הוה הדר ביה.

גם תלמיד הגר"א בספר מים אדירים (עמק ריב) כתב: "אך הרוצה ליישר ולהרים מכשול לידע טעמי תורה וגנוי אוצרותיה, יחזק ליבו תחילה ביראת ה' כל היום, ויראה לידע הלכה ברורה שבכתב ושבעל פה, ויאמין באמונת ה' ובתורתו שבכתב ושבעל פה וגזרותיה שהוא אמונת ה', והוי זהיר בדבריהם שהן כגחלי אש והן כהוויתן שהן ברוח הקודש, ואחר כך ירגיל עצמו בפנמיות התורה ויבין שהיא הפנימיות בתוך הלכה גנוזה, ויתגדל ע"י זה אהבה ויראה וכו'".

ושם (עמ' רסו) כתב: "הסוד והנגלה הכל אחד ומה שאסור בנגלה בנסתר יתגדל האיסור ביתר שאת ועז, ונתגלה ע"י הנסתר גודל האיסור בטוב טעם ודעת וכו', ולא שיהיה הנסתר דרך אחרת מהנגלה, ולתת זמן וקצבה לל"ת ולחלק בין אדם לאדם זהו שקר כי לא תהא תורתנו ח"ו פח ומוקש שהגיד לנו השי"ת רצונו ואין זה רצונו האמיתי, והמדבר כן מפריד בין נעלם לנגלה, והמה מהפכין מטה לנחש, ואם נותנים אות ומופת לדבריהם אזי גם האות והמופת מן המכחישין פמליא של מעלה וכו'".

וכמה מגדולי הדורות סבירא להו שדבר זה הוא שורש ויסוד בתורה, שלא לערב את חלק הסוד בחלק ההלכה. וז"ל החת"ס בתשובה (ח"א סי' רח): שאפי' יבא אליהו ויאמר כך הורה חכם פלוני בארץ פ' נאמר לא בשמים היא למה ולא נאמין לאליהו. וביאר בזה דהא דלא בשמים היא ושאיין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קד.). הוא יסוד ושורש כל התורה כולה, דאי לאו הכי אין כאן תורה כלל, דהרי כבר היה לעולמים בשבת (קטז): וכו' ואין שום מצוה שתשאר במתכונתה, וזה יאמר כך וזה יאמר כך ותפוג תורה. על כן כללא כייל הקב"ה שאין הנביא רשאי לחדש שום מצוה מהישנות, יתבאר ויתפרש משמים כי אם על דעת חכמי ישראל, וזהו צורך גדול. וממילא אפי' יאמר אליהו בשם ת"ח בארץ ואין אנו יכולים לברר הדבר (משא"כ בש"ס מס' עירובין שם שהיה אפשר לברר) לא נקבל. שא"כ אם נעשה מעשה עפ"י עדותו של אליהו תפוג תורה וכו', על כן אין לפסוק הלכה ע"ז וכיוצא בזה".

ועכ"פ בין אי נימא דקבלת האר"י ז"ל כולה מפי אליהו, בין אי נימא שלא כולה מפי אליהו, יש להורות לרוב העם לנהוג כדברי הפשטנים, ורק השרידים אשר ה' קורא ינהגו כפי הקבלה.

עוד ראיתי בספר הנז', שכ' ליישב, שהגר"א לא דיבר עתה שנגלו לנו כתבי האר"י ז"ל המדוייקים. אך אינו מובן, שהרי שפתי הגר"א ברור מללו שאף שהאר"י קיבל מאליהו ז"ל, מ"מ אין בזה הכרח שמעתה כל דבריו הם מפי אליהו. ועוד ששיטת הגר"א ברורה שאין לערב כלל את חלק הסוד עם פסקי ההלכה, ולעולם יש לפסוק אך ורק ע"פ הפשט ולא ע"פ הסוד. וכמו שנקטו כל תלמידי הגר"א.

וראה בספר מגן וצינה לר' אייזיק חבר (סוף פרק ג): שכתב: וכן קבלנו מרבינו הגדול ז"ל שחלילה לומר שהסוד האמיתי יסתור הדין המוסכם להלכה הפסוקה, על פי דרכי היסודות של ההוראה המסורות לנו, רק האחרונים לא ירדו לעומק החכמה הזאת שבאמת ארוכה מארץ מדה וכו'. והיינו שאין לנו אלא את דרכי ההוראה המסורה בידינו קודם שנגלה לנו חלק הקבלה, ואז יש לכיין את הסוד להשוותו עם מסקנת חלק הפשט, ואם מצינו לרבותינו המקובלים שלא כתבו כן משום שהם לא ירדו וכו'.

ואשר מרגלא בפומיה דאינשי שבאיזה דינים מחולקים חכמי הנסתר עם חכמי הנגלה הוא מחמת שלא הבינו לפרש דברי הזוה"ק לאמתו, כי אין אפשר שיהא דרך הנסתר מתורתנו הקדושה מחולק עם הנגלה, עלינו לשבח וכו' רבינו הגדול וכו' הגר"א נ"ע שהנסתרות והנגלות יחד היו שגורים בפיו, ועל לשונו ושמורים בלבו ערוכים בכל להיות מכוונים זה לזה. [נהג"ח וואלזין זל"ה בהקדמת ביאור הגר"א לזוה"ק].

ובסוף ספר כתר ראש כתב: "אמר רבינו הגר"ח בשם רבו הגר"א, שהזוהר אינו מחולק בשום מקום עם הגמרא, אכן שהעולם אינם יודעים הפשט או בגמרא או בזוהר, זולת דין אחד אני נוהג כהזוהר הק' בריחוק ד"א סביב המתפלל ואילו בגמ' אינו מוזכר רק לפניו, וגם זה אינו מחולק רק מחמיר יותר וכו'". וכונתו שלעולם יש לפרש דברי הקבלה ע"פ דברי הפשט.

לעתיד לבא תחזור קבלת מסירת התורה ואז נקבל מפי אליהו

והנה מ"ש ברב פעלים הנ"ל שלרבינו האר"י ז"ל היה גילוי אליהו בבחינת פנים אל פנים, צ"ב כוונת הרב פעלים בזה, אם כוונתו לשבח את האר"י באופן שהכל יעשו כמותו בכל מכל כל, או שכתב השבחים בערך רבינו האר"י ז"ל. ובאמת אף אי נימא שהתכוין לומר שאליהו הנביא התגלה בגוף להאר"י ז"ל, וממילא יש לתפוס תמיד כד' האר"י, ולהורות לכל הצבור לנהגו תמיד כד' האר"י, כנראה ששאר גדולי הדורות שלא נקטו כן, לא הבינו כדבריו, ובודאי שיש לנו לילך אחר רוב ככל גדולי הדורות.

ולכן מרגלא בפי המלמדים ש"תיקו" הוא ר"ת תשב"י יתרץ קושיות ואבעיות, והכוונה

לנטוע בלב הילדים אמונה זו, בחזרת התורה ע"י אליהו הנביא. וצ"ב בעבור מה זכה שהוא יהיה זה אשר יחזיר הקבלה לישראל. ונראה דהנה איתא במעשה זמרי, דנעלמה מהם הלכה, ופנחס ראה מעשה ונזכר הלכה, אמר למשה מקובלני ממך וכו', ובשביל זה שהוא החזיר אז ההלכה זכה שגם באחרית הימים הוא יחזיר ההלכה בישראל. וזהו דמבואר כאן, "תורת אמת היתה בפיהו וגו' ורבים השיב מעוון" לכן "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו" גם לימות המשיח הוא אשר תורה יבקשו מפיהו וכמש"כ.

ורבר זה הוא מילתא דמסתברא, שכל זה הוא באחרית הימים, ואז יבא אליהו לפני כל חכמי ישראל, ודו"ק.

ובזה ניחא, שהרי ודאי התנאים והאמוראים זכו גם כן לגילוי אליהו בגילוי גמור, לא במדריגת ניצוץ, [ראה להלן] וצ"ע א"כ מדוע לא פשט להם תיקו שבגמרא וכל שאר האיבעיות. אלא בהכרח שכל זה שייך רק לעתיד לבא. ואז אליהו יבוא לפני כל חכמי ישראל. ודו"ק.

וע' לרבינו הגר"ח בספר בן יהודע הגר"ח (ב"מ קיד:) שכתב, שידוע שכשבא אליהו בעת המילה יבא ממנו ניצוץ אחד בלבד, שבהכרח יתחלק לכמה ניצוצות וכו', אבל כשיבא ללמד תורה לחכמים לא יבא ניצוץ, אלא שלם בלבד, דהא לא בא לאדרא רבה קדישא מפני שהלך להציל את רב המנונא סבא וכו', וכן כשנגלה לאמוראים. ולכן רק אחרי שנשא ונתן עימו בדברי תורה הבין שהוא שלם ולא ניצוץ, כי היה להם סי' בדבר הזה שהוא לא ילמד תורה אלא בחלק שלם לא במדריגת ניצוץ, ולכן רק אז שאל אותו ולא כהן הוא מר. עכת"ד.

ומבואר שבודאי האמוראים הקדושים זכו לגילוי

ויש לציין עוד מ"ש בחי' הגר"י (סי' קפא) בשם הגר"ח, עה"פ (מלאכי ג, כג) הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא. ויש לשאול מה השייכות של פס' זה לפס' שלפניו "זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחורב, על כל ישראל חוקים ומשפטים".

וביאר הגר"ח, דידוע שעם דברי הנביא האחרון נחתמה הנבואה ונסתלקו הנביאים מקרב ישראל. ומיום שנפסקה הנבואה מישראל, אין לנו שיעור רק התורה הזאת לצאת ולבוא על פיה, וכל מה שעלינו לדעת נדע רק ממנה ועל ידה. ועל דבר זה הזהיר מלאכי בסיום נבואתו האחרונה, כי מעתה עלינו לזכור ולעשות רק מה שכתוב בתורת משה עבד ה' אשר צויה אותנו בחורב כי בה כל סמכותנו, ועד ביאת הגואל אין לנו לקבל שום נבואה או נביא, ואולם היות שלפני ביאת הגואל יופיע אליהו הנביא לבשר הגאולה ולהשיב לב בנים על אבות, משום כך הי' צריך מלאכי להודיע בנבואה מיוחדת, כי נבואת אליהו לפני בוא יום הגדול היא יוצאת מן הכלל, שאליו ולנבואתו אנו מוזהרים וזקוקים לשמוע.

עוד כתב שם (סי' קפ) עה"פ (מלאכי ב, ד) וידעתם כי שלחתי אליכם את המצוה הזאת להיות בריתי את לוי. בריתי היתה אתו החיים והשלום וגו' ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא: נראה בביאור הפסוקים, דהנה הובטח שתחזור ה"קבלה" לישראל, וצ"ע איך תחזור, והא כבר נפסקה כמה דורות מסירת התורה. ונראה דאליהו הנביא דהוא היה ממקבלי התורה [עיי' בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה], הוא אשר יבוא וימסרנה

שבחכמים וגאון גדול שבגאונים א"א לו להבין הדברים על בוררין, אפי' למד כל ספרי הקבלה, רק ע"י קבלה איש מפי איש עד מהרח"ו שקבל מפי רבינו האר"י ז"ל, שקיבלם מפי אליהו. ע"כ. וכ"ה בהקדמת מהרח"ו כדלהלן.

והראב"ד ובנו זכו לגילוי אליהו שלימד אותם את תורת הסוד, כמ"ש בריקאנטי (פרשת במדבר) החסיד ר' יצחק בן הרב ז"ל שהיה נגלה לו אליהו ז"ל, כי נגלה לרבי דוד אב ב"ד ולימד לו חכמת הקבלה ומסרה לבנו הראב"ד, וגם לו נגלה, והוא מסרה לבנו ר' יצחק סגי נהור שלא ראה מעולם, וגם לו נגלה, והוא מסרה לב' תלמידיו הא' ר' עזרא שפירש שיר השירים והאחד ר' עזריאל, ואחריהן נמשכה להרמב"ן ז"ל. ע"כ. [ובענין קבלת הראב"ד ע"ע במגדל עוז (ה' תפילין פ"ג), ובעבוה"ק לר"מ גבאי (חלק העבודה פ"ג), ובס' מערכת אלהות (שער י' ד קנו ב), ובס' מאירת עינים לר"צ דמן עכו (פ' בא), ובס' אוצר נחמד (ח"ד ע' לז)]. ואעפ"כ לא אמרינן שיש להעדיף תמיד את פסקי הראב"ד והרמב"ן על פני שאר ראשונים, ואפי' במקום שיש ליתן טעם ע"פ הסוד, אחר שידוע לנו שהרמב"ן והראב"ד קבלו מפי אליהו.

גם הרוקח קיבל מאליהו זכור לטוב, וי"א שכל דבריו מפי אליהו. כמ"ש בשו"ת שתי הלחם לר' משה חגיז (סי' לא) שהרוקח ז"ל כל דבריו דברי קבלה. וכ"כ בת' חתם סופר (ח"ב סי' ד), וכ"כ בבני יששכר (מאמרי חודש כסלו טבת, מאמר ב אור תורה) שהרוקח כל דבריו דברי קבלה מפי אליהו ז"ל. [וע"ע בחת"ס ח"א (סי' קעג), ובשו"ת נוד"ב (קמא אר"ח לה). ובש"ך יו"ד (סי' לו) בשם מהרש"ל (פא"ט סי' נא). וי"א שהרוקח היה רבו של הרמב"ן ע' בס' שם הגדולים ח"א (מערכת מ אות קסב) וכ"ה בסדר הדורות (שנת ד"א תתקנ"ד מע' הרמב"ן) שרבו של הרמב"ן בחכמת הקבלה היה ר"א מגרמיזא בעל הרוקח, ע"ש. אולם בהגהות שם ע"ס שם הגדולים (בהגהת מנחם ציון ובהגהות והערות שם), הקשו על זאת. ע"ש. ובספר טהרת הקודש (חלק א מאמר כניסה לתשובה פרק ב) כתב "כמו רבינו הרוקח ז"ל ורבינו האר"י הקדוש והרמ"ע ז"ל שכל דבריהם מפומא דאליהו זכור לטוב". ואעפ"כ מרן לא קבע הלכה תמיד כדעת הרוקח,

אליהו גמור ואעפ"כ לא פשט להם ספיקותיהן. [עוד יש להעיר בזה ע"ד הרב פעלים הנז', ממ"ש בשו"ת תורה לשמה (סי' שפ) שמהגמ' (פסחים פ"א): מוכח שאליהו הנביא בכל עת ובכל שעה אפי' בזמן שמתלבש בגוף ולומד עם החכמים והולך ובא עמהם כשאר אדם, אך בכל זה יש לו דין מלאך גמור ולא דין נביא, ולכן אינו חייב להתפלל וכן שאר מצות ואינו מצטרף למנין קדיש וקדושה. לפי שיש לו דין מלאך גמור בכל העניינים ואינו נכלל עם בני אדם, שאל"כ לא משכחת לה מ"ש בפסחים שם איזהו בענין טומאת התהום הכיר בה אחד בסוף העולם אין זה טומאת התהום, ואמאי והלא אליהו זכ"ל ודאי מכיר בה ואם נחשב בכלל בני אדם להיותו מלובש בגוף א"כ בהיותו בעו"ז ליכא טומאת התהום, אלא ודאי גם בהיותו מלובש בעוה"ז יש לו דין מלאך גמור ולכן אין ידיעתו והכרתו בזה מעכבת דאינו בכלל בני אדם. עכת"ד. ולפי ראייתו שהוכיח מהגמ' מוכח שבכל אופן וצורה שאליהו נגלה, אין לו דין אדם].

והנה עיקר חידושו של המחבר הנז' [בספר גבורת האר"י], שכל גדולי הדורות שנגלה להם אליהו, לא היה זה גילוי גמור פנים בפנים, ורק רבינו האר"י הוא שזכה לזה, וכאשר אליהו בא בגילוי גמור פנים בפנים, לא שייך בזה לא בשמים היא. ובזה נסתייע מדברי הרב פעלים הנז'. הנה אין לנו הכרח לומר כן, שכל גדולי הדורות שזכו לגילוי אליהו לא זכו לגילוי ממשי רק באורח שכל, ונבוא להעריך גדולי עולם. וגם הראשונים זכו לגילוי אליהו שבא ללמדם תורת הסוד, כיון שא"א אלא ע"י קבלה, כמ"ש בס' מגיד מישרים (פ' אחרי מות) "רזא דמלתא הוא רזא דרזין טמירא דטמירין עמיקא דעמיקין דלית חכימא בעלמא דינדע ליה ולא אפשר למיקם עליה אלא א"כ יתמסר מפה אל פה, דקבלה שמה והכי אבעי לקבלא לה מפומא לפומא, ולא הוה שום אדם דכתב בכתב ורמז בהאי מידי אלא שמעון בני רמיו קצת אבל לית בר נש יכיל למיקם ביה אי לא יתמסר ליה כדאמרן והא רזא דרזין דא מרגניתא רבא היא ומתנה טובה היא דיהיבנא לך". וכ"ה בשו"ת רב פעלים (ח"א יו"ד סי' נו) שדברי הרשב"י והאר"י אשר גילה מפי אליהו נאמרו בהעלם גדול, שאפי' חכם גדול

ובא"ח (סי' קסז) חלק מרן על הרוקח מסברא. גם מצינו דברים שכתב בספר הקנה, ולא אמרינן שכן יש לפסוק, כנגד דעת חכמי הפשט. [ובשו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' שכח) הביא שספר הקנה כל דבריו נתגלו לו מפי אליהו זכ"ל]. וע"ע בשו"ת שיח יצחק (סי' תיז) שתמה על מרן הב"י שלא הביא דברי הקנה ביו"ד (סי' קצז) בדבר "שבספר הקדוש והנורא ספר הקנה הזהיר בו מאוד".

מרן הב"י זכה לגילוי אליהו בהקיץ ובתמידות

שלום. ע"כ. [וע' בשער הגלגולים (הקדמה לח) שכתב, ותשיג מה שלא תשיג שום אדם בדור הזה, אפי' האר"י, ואתה עתיד שידבר לך המלאך אליהו ז"ל פה אל פה בהקיץ, ולכן כאשר תיחד ייחוד הזה, תעלהו בסוד וכו', ובוה תשיג שידבר לך אליהו הנביא ז"ל, ושאר מלאכים. ע"כ. וכאן מבואר בס' מגיד מישירים שנגלה למרן כל זה].

וז"ל מהרח"ו בספר עץ חיים (בהקדמה לשער ההקדמות) כי רזי התורה וסתריה לא יתגלה לבנ"א בכח עיונם החומרי לולי ע"י שפע אלהי המושפע ממרום קדשו ע"י שלוחיו ומלאכיו או ע"י אליהו הנביא ז"ל. ורוב דברי הרשב"י ע"ה הכל נגלה אליו ע"י אליהו הנביא ז"ל וכו' וע"י נשמות הצדיקים המתגלים אליו בכל דור. כי אין ספק שדברים אלו לא יובנו בעיון אנושי חומריים אלא בקבלה מפה אל פה או מפי אליהו ז"ל או מפי הנשמות המתגלים בכל דור ודור אל הראויים להם. והנה אין בכל דור ודור שלא נמצאו בו אנשים יחידי סגולה ששרתה עליהם רוח"ק והיה אליהו הנביא ז"ל נגלה עליהם ומלמד אותם סתרי החכמה הזאת, וכמו הראב"ד ובנו והרמב"ן. והראב"ד עצמו בספר השגותיו להרמב"ם (הל' לולב פ"ח) גבי דין ההדס שנקטם ראשו כשר, השיג וכתב, כבר הופיע רוח"ק בבית מדרשנו מכמה שנים והעלינו שהוא פסול. גם בהל' בית הבחירה (פ"ו) על מ"ש הרמב"ם שהנכנס למקדש בזה"ז חייב כרת, השיג עליו וכתב וכך נגלה לי מסוד ה' ליראיו. ובכל דור ודור הפליא חסדראתנו אל ה' ויאר לנו ע"י השרידים אשר ה' קורא בכל דור ודור כנזכר, וגם בדורינו זה לא השבית גואל מישראל וישלח לנו עיר וקדיש מן שמייא נחית הרב הגדול האלהי החסיד מורי ורבי כמהר"ר יצחק לוריא

וגם מרן זכה לגילוי אליהו, ראה בהקדמת ספר מגיד מישירים: תזכה לראות את אליהו בהקיץ "פנים בפנים" וידבר עמך פה אל פה, ויתן לך שלום כי יהיה מורך ורכך כדי ללמדך "את כל סודות התורה". ושם (פרשת בראשית) "תזכה למלא עם אליהו בהקיץ והוא יהא קאים לקבלך או יתיב ומוליך לך מילין דאורייתא". ושם (פרשת מקץ) "אליהו מתלבש בגוף ומתחזי בהאי עלמא, וכאשר תרצה שיתגלה לך תהרהר בד"ת אלו וכו'". עוד שם: "תזכה לראות את אליהו בהקיץ עומד נגדך וכו', ואז יתגלה אליך במקום ההוא אשר ידעת". עוד שם (פרשת תצוה): "תזכה לראות את אליהו בהקיץ עומד נגדך אזכך למחזי לאליהו דעתיק יומין לביש לבושין חוורין ויתיב לקבלך ומלל עמך כמה דממלל גברא עם חבריה, והיה עניןך רואות את מוריך, ואף דיהון בביתך אתתך וגברין ונשין אוחרנין, יהא ממלל עמך ותחזי ליה, ואינון לא יחזון ליה וכו'. ע"ש. וכן שם פ' אחרי ובכמה דוכתי.

גם השל"ה באגרתו שהובאה בתולדות חכמי ירושלים חלק א (צד קנב) כתב בשבח מרן הקדוש "ושנגלה אליו אליהו הנביא". ובמגיד מישירים שם (פ' בראשית מהדו"ב) מפורש שנגלה למרן סוד שבכל עת שירצה לזכות לגילוי אליהו יזכה לו. ע"ש. והא אנא מגלי לך רזא דמלתא וכו', אליהו מתלבש בגוף ומתחזי בהאי עלמא וכד תבעי דיתחזי לך תהרהר במילין אלין בעידן משכבך וכדין אתחזי לך כד"א אשרי מי שראה פניו בחלום וכו'. הא הכא ג' דרגין א' ראה פניו בחלום. ב' ראה בהקיץ ונתן לו שלום אבל איהו לא אהדר ליה. ג' דראה בהקיץ ונתן לו שלום והחזיר לו שלום ואתה תסלק בדרגא תליתאה דתחמי יתיה בהקיץ ותתן לו שלום ויחזיר לך

ולא שאר כל גדולי הדורות. ואדרבה משמעות דברי מהרח"ו שמשווה את גילוי אליהו של הראב"ד והרמב"ן לשל האר"י ז"ל. ודברי הרב פעלים שרק האר"י זכה לגילוי אליהו פנים בפנים, וכל שאר הגדולים זכו לגילוי באורח שכל, הם כלפי דורות האחרונים שאחרי האר"י.

ואני תמה על המחבר הנז', במ"ש בספרו וישב היס, בענין ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, דס"ל להורות לכל כדעת הרש"ש נגד רוב ככל הפוסקים, ראשונים ואחרונים, ושלא לחוש כלל לסב"ל, דמה טעם לחדש שגם נגד הרש"ש אין לומר סב"ל, אחר שמפורש בדברי הרב פעלים הנ"ל שרק רבינו האר"י זכה לגילוי אליהו פנים בפנים, משא"כ רבינו הרש"ש. ובודאי שעכ"פ לא נפקא מכלל סב"ל.

[נראה לעיל (סי' רעא פרק יד הערה קיד) שהבאנו מ"ש בשו"ת מעט דבש ח"ב (עמו רמד) ששמע מפיו של הרב אול"צ זצ"ל בדין ברכת מעין שבע בפסח שחל להיות בשבת, שאין לאומרה, וטעמא טעים משום דדין זה דברכת מעין ז' בפסח שחל בשבת אינו מפורש בדברי האריז"ל, אלא בד' הרש"ש, ולכן אין לאומרו. וכן שמענו עוד מפיו בעת שהלך לנחם לאחד מתלמידיו בהר נוף, ושאלוהו בדין זה, ופסק שאין לומר ברכה מעין ז' בליל פסח שחל להיות באותה שנה בשבת. עכ"ד. גם ראיתי בהקדמת ידידנו הגאון ר' עזריאל מנצור שליט"א לספר בית הרואה (סי' ה) שהעיד ששמע מפיו של ראש הישיבה הגר"י צדקה זצ"ל, שאמר בזה"ל: המורה היה אומר שלא לומר ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת, משום שבדברי הרש"ש אין שום ריח של ראייה שי"ל ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת על פי הקבלה, וכמו כן אין בדברי האר"י ז"ל שום גילוי בענין זה כלל וכלל, אלא כל ראיתו של הרש"ש הוא על פי הפשט, ולכן יש לנו לעשות כדברי מרן בש"ע. עד כאן דבריו. וע"ש עוד מ"ש בזה].

ועל הכל כבר נתבאר, דכשם דלא אמרינן שהלכה כהזוהר נגד התלמוד, מכח שאילו ידעו מסדרי התלמוד דברי הזוהר הוו הדרי בהו, אחר שדבריו מפי אליהו, ה"ה שאין לומר כן כלפי תורת הסוד שגילה רבינו האר"י, וכמו שנקטו כל גדולי חכמי הפשטנים בדורות הקודמים. ולעיל הבאנו שאף מדברי האר"י נראה שהלכה כהזוהר נגד התלמוד, לא כן דעת שאר גדולי הדורות. [נראה בשו"ת שמש ומגן ח"א (סי' יג)

אשכנזי זלה"ה וכו', והוסיף חסידות ופרישות וטהרה וקדושה והיא הביאתו לידי אליהו הנביא, שהיה נגלה אליו תמיד ומדבר עמו אל פה, ולמדו זאת החכמה, וכמו שאירע להראב"ד ז"ל כנז"ל. ואף אם פסקה נבואה, "רוח הקודש" ע"י אליהו ז"ל לא פסק. וכדאי בתד"א, ומעיד אני עלי שמים וארץ הן איש או אשה וכו' אפי' עבד אפי' שפחה, הכל לפי מעשיו, מיד רוח הקודש שורה עליו. גם נזכר בהקדמת התקונין ז"ל: ואנת אליהו עתיד לאתגלייא בסוף יומיא, ואית מאן דעתיד לאתגלייא ליה אפי' באפי', ואית מאן דעתיד לאתגלייא ליה בטמירו בעין השכל דיליה וכו'. והדברים עצמם אשר בחבורי זה יעידון יגידון וכל רואיהם יכירום כי דברים עמוקים ונפלאים כאלה אין יכולת בשכל אנושי לחברא אם לא בכח השפעת רוח"ק ע"י אליהו ז"ל.

והנה החכמה הזאת היתה נגלית באתגלייא עד פטירת הרשב"י ע"ה, ומאז ואילך נסתם חזון וכו', וכל אחד מהחכמים היודעים בחכמה הזאת מאז ואילך היו עוסקים בה בהסתר גדול, ולא היה מגלה אותה אלא לתלמידו היחיד בדורו, והיתה החכמה הזאת מתמוטטת ומתמעטת והולכת מדור לדור, עד הרמב"ן ז"ל אחרון המקובלים האמתיים. והנה כל ספרי הגאונים כמו רבינו האי גאון ז"ל וחביריו, כולם נכוחים למבין אין בהם נפתל ועקש. וכן "כל דברי אותם החכמים שזכרנו לעיל שהיה נגלה עליהם אליהו הנביא ז"ל, כולם דברי אמת". ובענין ספרי הקבלה האמיתיים הנמצאים אמר לנו מורי זלה"ה, כי שלשלת קבלת הראב"ד ובנו הר"י סגי נהור ותלמידיו, עד הרמב"ן ז"ל, כולם קבלה אמיתית מפי אליהו ז"ל שנגלה אליהם. וס' הנקרא ברית מנוחה הוא אמיתי, וחבירו חכם גדול בתורה ובחכמה, ונאמן רוח, וכיסה את דבריו בעומק ונעשה ע"פ נשמת צדיק א' קדמון שנגלה אליו אליהו ז"ל ולימדו. ומרשב"י עד הראב"ד ז"ל היתה החכמה הזאת הולכת מפה אל פה, ואליהו ז"ל נגלה אליהן לקצת מהחכמים עד הרמב"ן ז"ל, ועד מורי זלה"ה לא היה מי שישגי חכמה זו על אמתתה כמוהו וכו'. ע"כ.

ובאמת לא שמענו רמז מדברי מהרח"ו לומר שרק האר"י זכה לגילוי אליהו פנים בפנים,

מוכרח. ודברים אלו מפורשים ג"כ במבוא לאור לציון, והוא תנא ופליג על הבן איש חי בשתי עיקרים גדולים: א. שרק דבר המפורש ברבינו האר"י, ולא במילתא דאתיא מדיוק. ב. שגם דברי רבינו האר"י ז"ל אינם ודאי גמור, אלא יש לחוש לפשט. וכמדומה שרוב הדברים שעליהם דנים בדורינו אינם דברים המפורשים בדברי רבינו האר"י ז"ל שעליהם דיבר החיד"א וכל הגדולים שנמשכו אחר דברי החיד"א, אלא על דיוקים. [גם יש להעיר שהרי תורת הגרי"ח מושתתת על שיטת הרש"ש בתורת הסוד, אולם הרי יש עוד הרבה שיטות בדרך לימוד דברי האר"י ז"ל, ויש בכל זה הרבה נפ"מ לדינא].

והדברים פשוטים כ"כ, שלא ניתן למורה הוראה להורות לדינא שדברי רבינו האר"י ז"ל הם בתורת ודאי, דאטו שיטת כל גדולי הדורות שלא הלכו בדרך הסוד ומכללם הגר"א וכל גדולי תלמידי, כולהו טעות היא ח"ו.

ומה שהביאו בזה מדברי האדמו"ר מקומרנא שהפליג בגדולת רבינו האר"י וכמו הנביאים וכו'. [וז"ל שם בספר שלחן הטהור (עמ' פט): אור המאיר לארץ ולדריס קודש הקדשים רבינו יצחק לוריא וכו', היה מדריגתו גדול מן הנביאים ולא נראה ולא נשמע מדריגות גבוהות כאלו אף בימות התנאים, ולא נתגלה מדריגתו אפי' חלק מאלף אלפי אלפים ממש בלי שום גזומא. ע"כ]. אך הנה אחה"מ אלו דברים מחודשים. ואנו אין לנו לדבר בעניינים שכאלו לענין הלכה, ואין לנו אלא את דרך ההוראה המסורה לנו מדורי דורות שלא לפסוק הלכות על פי הקבלה. וגם בענין הוראה להורות לרבים ולהמון העם את מה שמתברר מתוך חלק הפשט של התורה. וראה בגמרא (ב"ב יב.) חכם עדיף מנביא. ועיין היטב בגמרא (ברכות לד.). ודו"ק.

ועוד שבשלחן הטהור שם ובכ"ד כתב כל זה גם כלפי גדולת הבעש"ט הק'. והנה החסידים שג"כ ס"ל שדברי האר"י הם מפי אליהו, אעפ"כ אינם הולכים בכל ע"פ כל דברי האר"י. וראה בשו"ת אפרקסתא דעניא (ח"א סי' ג) שכתב, ואגב אזכיר מה ששמעתי מפי מו"ח הגה"צ מהר"ם ז"ל ששמע מפ"ק של הגה"ק בעל אמרי יוסף זי"ע בשם רבותיו, שכל מנהג האר"י ז"ל שלא נהג אחריו הבעש"ט ז"ל כגון תיקון חצות ביום בין

שהעיר שאין להביא ראיה בזה מדברי החיד"א ושאר גדולי המקובלים, כיון שדבר זה הוא מחלוקת בין חכמי הפשט לחכמי הקבלה].

וסוף דבר, שלא לנו הקטנים לומר מי גדול ממי, וכמו שאליהו זכ"ל נגלה להאר"י, כך נגלה לראשונים, ואעפ"כ לא פסקינן כאותם ראשונים בדוקא. וכן פשוט שנגלה לתנאים ואמוראים, ואעפ"כ לא פשוט להם ספקותיהם, ובע"כ שכל מה שלעתיד יפשוט אליהו הספיקות, הוא בדוקא לעתיד לבא, וכשיבוא לפני כל חכמי ישראל.

ומבאן יש להעיר ג"כ על מ"ש בספר עטרת שלמה (עמ' תקנה לתלמיד הגר"צ זצ"ל), שהטעם דלא אמרינן סב"ל נגד האר"י ז"ל, זהו מטעם שתורת האר"י ז"ל מקובלת אצלנו הן מצד המנהג, והן מצד עוצם גדולתו וקדושתו, ולפיכך לא אמרינן סב"ל נגד האר"י ז"ל. עכ"ד. ואינו מבואר מ"ש "מצד גדולתו וקדושתו". ולאו רבותא היא למיחשב גברי של הקדמונים. ומ"ש מצד המנהג, ג"ז אינו נכון, שהרי קודם שבאו החיד"א והגרי"ח, הרי גדולי הדורות כמו הכנה"ג והפר"ח ורבים אחרים לא שמיעו להו לפסוק כלל ע"פ הסוד, וכבר הזכרנו לעיל למעלה מ-20 מגדולי חכמי הספרדים שכתבו להדיא שיש לילך אחר הפשטנים ולא אחר המקובלים. וה שנתחדש אחרי כמה דורות, לילך ע"פ תורת הסוד, הוא שינוי מן המנהג המקובל בכל הדורות. ובלא"ה מותר לשנות מנהגים בכה"ג וכמו שהארכנו במק"א, עפ"ד הראשונים והאח'.

וגם לא ידענא מה השיב על דבריו של מרן אאמו"ר שליט"א, שהרי עיקר סמיכתם של רבותינו המקובלים שדברי האר"י ז"ל הם בתורת ודאי, הוא מחמת דס"ל שכל דברי רבינו האר"י ז"ל הם מפי אליהו, אולם מי לנו גדול מהגר"א שאמר שאינו מאמין בזה שכל דברי האר"י ז"ל הם רק מפי אליהו. ועכ"פ ד"ז לא נפקא מכלל ספק. ואמאי לא נדון את הדבר כספק כדי לומר סב"ל נגד האר"י ז"ל.

ובפרט שבלא"ה שיטת הגרי"ח זיע"א שאפי' דיוק מדברי רבינו האר"י ז"ל נחשב כודאי, אולם לזה אפי' האור לציון לא הסכים, וחלק בזה על הבן איש חי. ומכח סברא פשוטה, שאף אם גדול אחד הבין שכך הפשט הרי אינו

בל"ג בעומר הוא עובר על דברי מרן האר"י, ששקול כשבעים סנהדרין של משה רבינו ויותר. ושם (בעמוד כד) כתב, מי לנו גדול מרבינו האר"י שקדושתו והשגתו היתה כמשה רבינו. גם מהר"י אירגאס כתב (בספר שומר אמונים הקדמון), שמי שיעשה נגד דברי רבינו האר"י אין ספק שהוא גברא בר שמתא הוא, ומכרזינן עליה בכל גבול ישראל, כי אין לנו לא דברי בן עמרם הוא אדונינו הקדוש האר"י, אליו תשמעון, כי נחה עליו רוחו של אליהו הנביא זכור לטוב, ומפי הגבורה קבלוה, והמהרהר על דבריו כחולק על השכינה. ע"כ. ואעפ"כ רובא דעלמא וכן הגר"א ותלמידיו לא חששו לזה, וס"ל שלא נאמרו דברים אלה אלא למצניעיהן.

ולעיל (סוסי"י ער) הבאנו מספר שלחן הטהור (כס"ח סעיף ד) להזהיר שלא לומר פיוט יגדל ולא וידוי של רבינו ניסים גאון, כי רבינו האר"י ז"ל הזהיר שלא לאומרם. ובזר זהב שם, תמה על אמירת יגדל, וכן על גדולי הדורות שלא ציוו לסלקו מן הסידורים, מאחר ורבינו האר"י ז"ל הזהיר שלא לאומרם, והוא היה יודע ברוח קדשו כל הנשמות שהיו מאדם הראשון ועד ביאת משיח, מה היה עמהם וכו', וכיון שהוא ציווה שלא לאומרם מסתמא היו דברים בגו וכו'. וכתב שזה חסרון אמונה מה שלא סילקו יגדל מן הסידורים. והערנו שבמחכ"ת אי אפשר לקבוע הלכה למעשה לכל על פי סודות ונסתרות התורה, מלבד שגם האר"י ז"ל לא אמר לבטל המנהג.

וראה עוד בקונטרס ספר הזכרונות לר' צדוק הכהן מלובלין (מצוה שלישית) שכתב בתו"ד: שי"א שקבלת הרמב"ן והנמשכים אחריו, נמשכה מהראב"ד ממה שקיבלו מפי אליהו, הוא ואביו ובנו, ולפ"ז הרי שאין הדברים קבלה בידם מחכמי ישראל הקדמונים דור אחר דור, רק מפי אליהו. וזהו לענין גוף ידיעת הדברים ודאי ההתגלות מפי אליהו אין ספק בה, "אבל לחדש חיובים אגברא, דברים אלו לא בשמים הוא, ואין בכח אליהו להגיד לנו הלכות מחודשות", שגם הגדותיו הם בכלל לא בשמים הוא, וכמו שאמרו בשבת (קח.) וברש"י שם.

ודע, כי אין לנו חובות אחרות, זולת מה שחיבתנו תורה שבכתב ובעל פה בתלמוד

המצרים, גם אנן לא נהגינן הכי. ע"כ. והיינו שדברי האר"י ז"ל אינן בהכרח אמורים כלפי הכלל, ותלמידי הבעש"ט יש להם דרך נוספת. ומזה נלמד לנ"ד. [עוד כתב שם עמש"כ הדברי חיים שכל המאמין בבעש"ט ז"ל יחזיק בנוסח האר"י ז"ל, שטעמו בזה משום דהאי עיר וקדיש נחית משמיא, הבין דשורש נשמתו אינו מנו"א וכו', דהבעש"ט ז"ל ה"י בחינתו והשגתו לעילא משאר גדולי הצדיקים, והוא דבק בזה בנוסח האר"י לפי שורש נשמתו בעצם, וכן הנהיגו ראשי הדורות תלמידיו אחריו, וכל הדולה ומשקה מתורתו, הוא ענף קטן או גדול משורש נשמת גאון ישראל וקדושו, וממילא נטל עליו להחזיק בנוסח שלו". ור"ל שדברי האר"י והבעש"ט תלויים לפי שורש הנשמות, ונחלק ג"כ לפי התלמידים ההולכים בדרכם, וכל גדול תלמידיו הם משורש נשמתו. ודו"ק בזה].

ועוד, שהרי כמו כן ס"ל [להאדמו"ר מקומרנא] כלפי הבעש"ט. וע"ע בשו"ת שיח יצחק (סי' ה) הביא מספר בעש"ט עה"ת (פ' ואתחנן) שכתב: גלוי לכל הנחת תפילין של הרב המגיד מטריסק ז"ל, שכשהובא לפניו נער בר מצוה לחנכו בהנחת תפילין הוא ציוה כו' ועל הזרוע שמונה כריכות, כי כריכה ראשונה אינה במילואה ואינה נחשבת, כדרך שאין חושבין כריכה ראשונה אצל כריכת הציציות, ובכל פעם שהובא לפניו עלם כזה, אמר בזה הלשון, כך אני מניח וכן הניח אבי ואבי זקני, וכן הניח הבעש"ט וכן האר"י הקדוש ז"ל "כמקובל בידם מפי אליהו הנביא זכור לטוב", עכ"ל. וכמו שאומרים סב"ל נגד דברי הבעש"ט ה"ה כלפי דברי רבינו האר"י.

ומה שהביא אחד הכותבים מספר שלחן הטהור (עמוד קעב) שכתב, מרן האר"י מי שעובר על דבריו בלי אונס שרי למיקרי ליה עבריינא כי כל דבריו אפי' דבר קטן הוא מה ששמע לא מפי מלאך ולא מפי שרף אלא מפי הקדוש ב"ה בעצמו. ע"כ. הנה גם לו יהיה הכי, אכתי לא בשמים היא. והנה שם (סי' רס סעיף ז) כתב כן בענין טבילת שחרית בשבת, שמצוה וחיוב לטבול בשחרית בשבת קודם התפילה ביום שבת על פי מרן האר"י, ומי שעובר על דבריו בלי שום אונס שרי למיקרי ליה עבריינא. עכ"ד. והא

קמן שרובא דרובא אינם זהירים בזה כלל. ועוד כתב בס' שלחן הטהור (בעמוד קעג) שהמגלח

כח. מי שאין לו אלא ככר אחד הראוי לאכילה, אפשר לו לקחת חלה קפואה מהמקפא, כדי לצרפו ללחם משנה, ואף על פי שאינה ראויה עתה לאכילה, כיון שאחר זמן מה היא תפשיר, חזיא לאצטרופי לככר הראוי לאכילה לקיים לחם משנה, כיון שלצורך לחם משנה הדין הוא שאין צריך לבצוע אלא מככר אחד. ויותר טוב לבקש משכנו הקרוב אליו, לשאול ממנו ככר לחם לצרפו לככר שלו, לקיים לחם משנה. אף על פי שעליו להחזיר הלחם לשכנו אחר שבירך עליו. (כח)

המסור בדינו ממקבלי התורה שבעל פה. וכל מה שלא נמצא זכרונו בתורה שבכתב ושבעל פה המסורים בדינו, אם יבואו אנשים ויאמרו לנו כך קבלנו, אפי' יאמרו שקיבלו איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה, אין אנו אחראין לשמוע להם, מאחר שלא נמצא מזה בתלמוד, ששם פירשו לנו חכמים כל

לצרף ככר מוקפא ללחם משנה - תמיהה על טעמו של האור לציון

(סי' רא"ב). ע"ש.

ואחר שנים יצא לאור שו"ת יביע אומר ח"ט, ושם (סי' קח אות קלו) העלה כמ"ש בילקוט יוסף הגו' וב"ה שזכינו לכוין לדעתו. והביא מ"ש באור לציון ח"ב (בעמוד קצב אות ב), שיש להתיר לצרף לחם קפוא (מהפריזו) ללחם משנה, ובביאורים כתב מסברא, דכיון שלענין טומאת אוכלין חשיב אוכל, ה"נ מצטרף לחם משנה. והעיר עליו ביביע אומר: ולא ראה מה שדנו אחרונים רבים בזה. ומ"ש מסברא, אין בו בנותן טעם, דאטו לחם שלא הופרשה ממנו חלה, שאסור באכילה, יהיה אפשר לצרפו ללחם משנה, מפני שמטמא טומאת אוכלין, והרי אינו ראוי לאכילה. וכמ"ש בשו"ת עין הבדולח (סי' סא) לגבי פת שהחמיצהו בשמרים של תבואה חדשה, שאין היתר לצרפו ללחם משנה, כיון שאינו ראוי לאכילה. וה"נ לחם קפוא אינו ראוי לאכילה.

וב"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ו (סי' לא) וזת"ד: ואני דרכי להורות להחמיר בזה לכתחלה, שמכיון דבעינן לחם משנה, ולדעת קצת ראשונים צריך לבצוע משני ככרות, ממילא מוכח דבעינן שיהיה ראוי לאכילה ממש, ולא מהני מה שעומד להפשרה, כי מה יושיענו זה, השתא מיהת בשעת סעודה אינו ראוי לאכילה. ע"כ. אלא שרבים מאחרוני דורינו התירו, מכיון דקיימא לן דדי לבצוע מככר אחד, ועוד שהלחם

(כח) עיין בספר פרי השדה ח"ב (סי' פח) שהתיר צירוף מצה ללחם משנה בערב פסח שחל בשבת, אע"פ שאינו יכול לאכול ממנה היום, מ"מ הוי שפיר זכר למן, ואין בזה חשש מוקצה, כיון שראויה לצירוף לחם משנה. ע"ש. והו"ד לעיל. אמנם בשו"ת שבט הלוי ח"ו (סי' לא) כתב להחמיר בחלה קפואה לצרפה ללחם משנה, משום דבעינן שיהיה ראוי לאכילה ממש, ולא מהני בזה הסברא שראוי להפשיר, כיון דהשתא מיהא בשעת סעודה אינו ראוי, והרי יש קצת ראשונים דסבירא להו שצריך שיבצע משניהם וכו'. ואע"פ שידעתי שיש מקילים בזה, ראוי להחמיר לכתחלה. ע"כ. ומרן אאמו"ר שליט"א אמר לי, שאין דבריו מחוורים להלכה, וכדמוכח מדברי הפרי השדה הנ"ל. גם הפמ"ג (מש"ז סי' רעד) התיר לצרף פת עכו"ם ללחם משנה. ע"ש. והובא בכף החיים. ועוד, דאנן קיי"ל שאין צריך לבצוע אלא על אחת מהם, וא"צ לבצוע משני הככרות, לכן יש להקל בזה כשאין לו ככר שלם אחר, ואע"פ שהלחם הקפוא אינו ראוי לאכילה בשעת ברכת המוציא, כיון שראוי להפשירו ואז יהיה ראוי לאכילה, שפיר מצטרף ללחם משנה. וכ"פ בשו"ת ציץ אליעזר ח"ד (סי' מ). וכן העלה בשו"ת מנחת יצחק ח"ט (סי' מב) שהואיל ונפטר מאליו, או כנגד החום, מצטרף שפיר ללחם משנה. ע"ש. וע"ע בשו"ת פרי השדה ח"ג (סי' צא), ובשו"ת חלקת יעקב ח"א (סי' צה אות ב), ובעין הבדולח (סימן סא), ובשו"ת רבבות אפרים

כט. מותר להניח בשבת לחם קפוא בתוך מגש וכדומה ולהניחו על הפלאטה החשמלית, אך קודם לכן יקפיד לנער את גושי הקרח שעל הלחם, וינגב הלחם היטב במגבת. ומכל מקום המחמיר [מחשש בישול הקרח שבתוך הלחם] תבא עליו ברכה. [ומותר ליקח פרוסות לחם ולהניחן על הפלאטה כדי שיעשו צנימים ואין לחוש בזה משום אפייה, דאין אפייה אחר אפייה, וגם אין לחוש בזה לאיסור מכה בפטיש, שאין מכה בפטיש באוכלים]. (כט)

וכ"כ בשו"ת צ"ץ אליעזר חלק יא (ס"ב כג). ובחלק יד (ס"ב מ), שאפשר לצרף חלה קפואה ללחם משנה, אפי' בסעודה שלישית, שאז אין זמן מספיק להפשרת החלה קודם מוצ"ש, וכו'. ע"ש. גם בשו"ת מנחת יצחק [הנ"ל] העלה להתיר לצרף לחם קפוא ללחם משנה, וכ"כ בשו"ת שבט הקהתי ח"ג (ס"ב קמג), ובשו"ת קנין תורה ח"ד (ס"ב כח), ובספר ברוך שאמר (הלכות יו"ט עמוד קטו). ועוד. ומיהו אם אפשר בנקל לשאול משכנו לחם הראוי לאכילה ולצרפו ללחם משנה, הכי עדיף טפי, אע"פ שעליו להחזיר הלחם לשכנו אחר שבירך עליו. ושלא כמי שפקפק בזה.

גם בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכה) כתב, שמותר לעשות לחם משנה על חלה קפואה גם אם לא תפשיר במהלך הסעודה.

הקפוא כל שיהיה במקום שאפשר להפשירו בסוף הסעודה, באופן שיהיה ראוי לאכילה בשבת, אפשר לצרפו ללחם משנה. וכ"כ בשו"ת בצל החכמה ח"ג (ס"ב קי). וכ"כ בשו"ת משנה הלכות תנינא (חאו"ח ס"י קצו). וכ"כ בשו"ת שלמי יהודה (עמוד קמ), ובשמירת שבת כהלכתה ח"ב (עמוד קצו). וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ח (חאו"ח ס"י לב). ע"ש.

וע' בספר שמירת שבת כהלכתה ח"ב (עמוד קצו הערה לט, פרק נה סעיף יב) שהביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שדוקא אם בדעתו להאריך בסעודתו עד שהלחם הקפוא יהיה ראוי לאכילה, אפשר לצרפו ללחם משנה. ע"ש. אבל הרהמ"ח נר"ו פסק שם (באות יב), שמותר לצרף ללחם משנה לחם קפוא שעכשיו הוציאוהו מתא ההקפאה של המקרר. והיינו שמתיר בכל אופן.

להניח לחם קפוא על הפלאטה

האחרונים, דאזלינן בכל כי האי בתר הרוב ועיקר רצונו, וכן כתבו המנחת כהן, הפמ"ג, זרע אמת, שם חדש, ארץ חיים, המהרש"ם, ועוד.

ולענין מיחזי כמבשל, הנה הרשב"א (בריש פ"ד דשבת) כתב: "דליכא מיחזי כמבשל אלא במקום שפיתת קדרה לבישול ברוב פעמים", ודוק מינה דבפלאטה חשמלית שאין דרך לבשל עליה, לא שייך בזה מיחזי כמבשל. וכן בגאז מכוסה בפח או אזבסט, שאין בזה מיחזי כמבשל. וכבר הארכנו בזה בילקוט יוסף (ראה שבת כרך א' חלק ראשון, מהדורת תשע"א ס"י רנג). ונתבאר שם, דכיסוי פח או אזבסט על גבי האש, עדיף מקדרה ריקנית להתיר להניח תבשיל על הפח בשבת, ואין בזה משום מיחזי כמבשל. ועיי' בש"ע (ס"י רנג ס"ג) שכתב, המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו, וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה, ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה על

(כט) הנה בנידון לחם קפוא ליתנו ע"ג הפלאטה, יש לדון מצד ג' דברים, אם יש לחוש בזה משום בישול הקרח שעל הפת, או הקרח שבתוך הפת, וכן יש לדון מצד מיחזי כמבשל כשנותן הפת על הפלאטה לחממה. ועוד יש לדון בזה אם יש דין מוקצה ללחם קפוא. [ועוד יש לדון משום בישול שמקשה דבר רך, או מטעם מכה בפטיש, וכן משום צליה אחר אפייה, וכדלהלן].

והנה לגבי בישול הקרח בככר שנקפא, הנה הלחם עצמו נדון כדבר יבש, וקיימא לן שאין בישול אחר בישול בדבר יבש, וכן אין אפייה אחר אפייה, והקרח שבתוך הלחם הרי הוא בא מהמים שהקמח נילוש בהם, ועברו כבר תהליך בישול בעת האפייה, ואין אפייה אחר אפייה, ומיעוט רוטב שבתוך הככר [שכבר נאפה מקודם] בטל ברוב, וכיון שהרוב יבש, אין אפייה אחר אפייה. וכבר הארכנו בס"ד בילקוט יוסף שבת כרך א' חלק ראשון (מהדורת תשע"א ס"י רנג) שכן דעת רוב

משום בישול אם יוכל להתחמם ויגיע לחום שהיד סולדת בו.

וגם משום מוקצה אין לחוש בזה, וכמ"ש בשו"ת אגרות משה (אור"ח חלק ה ס"ב כב) גבי תבשילין קפואין לגמרי אם מותר לטלטלן. דלא חשיבי מוקצה, כיוון דחזי ביה"ש (וכונתו משום דאפשר להפשיחן אז). אכן אם הקפוא מאכל או תבשיל כדי להשתמש בו אחר זמן, הו"ל מוקצה כיוון דדחי בידים, וגם אינו ראוי. ע"כ. ועיין רש"י (שבת מה:): גבי גרוגרות וצימוקים, דאיכא תרתי דדחינהו בידים ולא חזו. ע"ש. ולכאורה במאכל קפוא אף שהסיח דעתו ממנו, הרי הוא ראוי למאכל תוך כמה רגעים לאחר שיופשר, ואיכא חדא בלבד, דדחינהו בידים. ועיין ב"ר ר"ס שיח. וצ"ע בזה.

עשיית צנימים בשבת

ולכאורה לפ"ז אין לשרות לחם יבש במרק, אולם הרמ"א מירי בדבר שלא נאפה ולא נתבשל, והוא דבר הראוי לאכול חי בלא בישול אך שהוא יבש וקשה מאד, עד שאינו ראוי לאכול כלל מחמת זה בלא שריה בחמין, דבזה אסור לשרותו. וכמ"ש במשנ"ב שם. ומה שהוצרך הרמ"א לאסור משום גמר מלאכה, י"ל דרוצה להשמיענו דבזה שהוא גמר מלאכתו יש איסור בשריה מדאורייתא כמו בהדחת מליח הישן. ועיין ביאה"ל.

ועכ"פ גם להרמ"א פת יבש ששורה אותו במרק חם אין בו שום איסור כלל. אפי' הוא יבש מאד שא"א לאוכלו. הואיל וכבר נאפה, אין בישול אחר אפיה, ובאוכלין ליכא משום מכה בפטיש.

תדע, שהרי מרן כתב בש"ע (ס"י שיח סעיף טז) גבי אינפנאדה דשרי ליתנה על גבי האש במקום שהיד סולדת בו, אף שהשומן שבה נימוח, ולא אסר משום מרכך דבר קשה. וכן העיד הכנה"ג על המנהג בפני חכמים ליתן לחם קשה במרק רותח, ולא חששו בזה משום מרכך דבר קשה. ועל כרחק דבאוכלים הגדרת מבשל היא רק להכשיר דבר מאכל לאכילה, ובאוכלים לא אמרינן מקשה דבר רך ומרכך דבר קשה.

גם הגאון המהרש"ם בדעת תורה (ס"י שיח ס"ה, דף קצד ע"ב) כתב, שאע"פ שבשו"ת שואל ומשיב

גבי הקדירה הריקנית. ע"כ. וכתב שם במשנ"ב (ס"ק פא), ולפי זה ה"ה גם בתנורים שלנו כשהאש בתוכה, גם כן שרי ליתן למעלה על גבי מעזיבה שעל התנור, כיון שהמעזיבה מפסיק בין הקדירה ובין האש. אכן במהרי"ל איתא, שצריך להפסיק שם על המעזיבה באיזה עץ או דף להיכרא, ויניח הקדירה עליה וכן משמע בסוף הסי' ברמ"א. ועיין במג"א (סוף ס"י רנט) שהעתיק גם כן כהמהרי"ל, ומשמע שם שע"י היכר דבר המפסיק מותר אפי' ליתן לכתחלה בשבת. ועיין בחידושי רבי עקיבא איגר שם. וכן משמע מדברי הרשב"א הנ"ל. ואמנם כל זה באופן שאין לחוש לבישול, וכגון תבשיל שרובו יבש והוא צונן, או מרק שעדיין חם שהיד סולדת בו, ולאשכנזים עדיין פושרן, דאי לאו הכי אסור

וגם אם משאיר את הלחם על הפלאטה וגורם שתיעשה קשה כמו צנימים, אין לאסור בזה.

ואמנם דעת הגאון שואל ומשיב (מהדורה תליתאה, ח"ב, ס"י כ) שיש לאסור לעשות צנימים בשבת, וחיליה מהא דכתב הרמב"ם (פ"ט מהלכות שבת ה"י): כללו של דבר כל שריפה דבר קשה או שהקשה גוף רך אסור. וכאן הרי הופך את הלחם הרך לצנימים קשים, ממילא יש לאסור. ולפי זה ה"ה שיש לאסור לרכך צנימים ע"י שרייתן במרק, שכשם שאסור להקשות דבר רך, כך אסור לרכך דבר קשה, כמבואר בדברי הרמב"ם, והניח בצ"ע.

אולם ההגדרה שכתב הרמב"ם "מקשה דבר רך וכו'" לא נאמרה אלא לגבי כלים, כמו ברזל זהב ונחושת וכדומה, דבזה אין לנו הגדרה מה הוא גדר בישול בהם אלא הגדרה זו דמקשה דבר רך וכו', משא"כ באוכלים ההגדרה של מלאכת מבשל בהם היא להכשיר דבר שיהיה ראוי לאכילה. וכיון שיש לנו הגדרת מבשל באוכלים, אין צריכים להגדרה של מקשה דבר רך וכו' גבי אוכלים, ולכן שרי לעשות צנימים בשבת. וכל מ"ש הרמב"ם, בין שריפה גוף קשה או שהקשה גוף רך, לא מיירי כלל בדבר מאכל, ולפ"ז ה"ה שמותר ליתן פת יבש בתוך מרק רותח.

ואף מ"ש הרמ"א (ס"י שיח סעיף ד), דה"ה כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה, דאסור לשרותו בשבת, דהוי גמר מלאכה.

כתב שאסור לעשות צנימים בשבת מפרוסות פת, ושהוא בכלל מי שהקשה גוף רך, נראה באמת דלא שייך זה בדבר מאכל, ודרך אכילה, וכשם שמותר לפרר לחם, ואינו בכלל טוחן, שאין טחינה אחר טחינה, גם לענין זה הדין כן וכו'. ע"ש.

גם בשו"ת יגל יעקב גוטליב (חאו"ח סי' נד) פסק להקל בזה, וכתב לדחות דברי השואל ומשיב הנ"ל, וסיים, דשפיר נהגו העולם להקל בזה,

ושכן עיקר להלכה ולמעשה. ע"ש.
גם בספר שלחן שלמה להגרש"ז אורבך (סי' שיה עמוד שיז) פסק שמותר לעשות צנימים מפרוסות פת, שמכיון שהוא מאכל וכבר נאפה, אין אפיה אחר אפיה, ואין שום חשיבות במה שעושהו לגוף קשה. ושמו"ש השואל ומשיב לאסור הוא תמוה. ע"ש.
וכ"כ בשו"ת עטרת משה (חאו"ח סי' פד). ע"ש.

אין מכה בפטיש באוכלין

ואמנם בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' נב), כתב לאסור בנ"ד מצד אחר, ושם העיר על דברי השואל ומשיב במ"ש לאסור לשרות פת קשה במרק כדי לאוכלו, שהרי אין לזה דימיון כלל עם דין מרפה דבר קשה, דהתם כתב הרמב"ם משום דהוי תולדת מבשל, והכא הוא פת שכבר נאפה, והרי השואל ומשיב עצמו שם הזכיר את דברי המג"א [בסי' שיה, סק"כ] שכתב, שאם הוא דבר יבש אין בישול אחר אפיה. ועוד, דשם הוא דרך מלאכה שמרפה גוף קשה כדי שיצלח למלאכה שרוצה בה, אבל כאן הוא דרך אכילה שמרפהו במרק כדי שיוכל לאוכלו יפה בנחת. אלא שרבינו הגרי"ח אסר באופן שהלחם נתקשה ביותר מחמת שנתיישן הרבה, עד שא"א לאכלו כלל בלא שריה במרק, משום דהוי גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש, ולא משום מבשל, וכמ"ש מרן בש"ע (סי' שיה סי' ד), דבר שנתבשל כבר והוא יבש מותר לשרותו בחמין בשבת, ואם הוא דבר יבש שלא נתבשל מלפני השבת, אין שורין אותו בחמין בשבת, אבל מדיחים אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן ומן הדג שנקרא קוליים האיספנין, שאינם צריכים בישול אלא מעט, והדחתן היא גמר מלאכתם. והוסיף ע"ז הרמ"א בהג"ה שם, דה"ה כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שריה, דאסור לשרותו בשבת דהוי גמר מלאכה. [הגהות מרדכי]. הרי דאם הוא דבר שנתבשל כבר ורק הוא יבש שמותר לשרותו אפי' בחמין, ואין איסור בזה משום גמר מלאכה דחייב משום מכה בפטיש כיון דהוה אפשר לאוכלו בלא שריה, אבל דבר יבש שא"א לאוכלו כלל בלא שריה, בזה כתב מור"ם דאסור לשרותו בשבת דהוי

גמר מלאכה, וגם בזה לא כתב לחייב משום מבשל, אלא כתב דהוי גמר מלאכה, דחייב משום מכה בפטיש וכן מפורש להדיא בלבוש. וגם לדברי הגר"ז בשו"ע שלו (סי' שיה, סי"א) שכתב, אם שורה בחמין חייב משום מבשל, כל זה כתב בדבר קשה שאינו ראוי לאכילה. ולכן אם רוצה לשרות פת זה שנתיישן ונתקשה מאוד כמו עצם הרי זה אסור. וה"ה נמי לגבי נידון השו"מ שרוצה לקחת פת שנאפתה ולהניחה ע"ג התנור לעשות ממנה צנימים נמי אסור, משום דהוי גמר מלאכה וחייב משום מכה בפטיש. עכת"ד.

אולם בשו"ת יחווה דעת (ח"ג, סי' כב) וכן בספר טבעת המלך (מאור ישראל ח"ג פ"ט מהל' שבת) העיר על דברי הגרי"ח, שהרי פרוסות הלחם ראויות לאכילה הן, וגם אחר שנעשו צנימים ראויות לאכילה הן, וא"כ למה יתחייב משום מכה בפטיש, ועוד דהא קי"ל אין מכה בפטיש באוכלין, וכמו שיתבאר להלן בסמוך, ולכ"ע אין אפיה אחר אפיה.

ועוד שאפי' למ"ש הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"א (סי' טז), שיש דין מכה בפטיש באוכלין, מ"מ הרי הגרי"ח עצמו בשו"ת רב פעלים ח"א (סי' יח) כתב, שאיסור מכה בפטיש לא שייך אלא בדבר שאי אפשר לאוכלו כלל בלי תיקון. ע"ש. וכאן הרי לא יצאו מתורת מאכל. וע"ע בשו"ת אמרי בינה (דיני שבת סי' כא), ובשו"ת הר צבי (חאו"ח עמוד רסב). ועוד שבהנחת פרוסות הלחם ע"ג התנור, שיהיו צנימים, אין גמר המלאכה נעשה ע"י מעשה אדם, אלא נגמרת מאליה, ובכה"ג ליכא משום מכה בפטיש, כמו שפי' רש"י (שבת עד: בד"ה חבית). וכן העלה הגאון ר' יצחק אלחנן בשו"ת באר יצחק (סי' יג ענף ח).

והן אמת כי בירושלמי (פרק כלל גדול ה"א) איתא, הדין דשחיק תומא (ששחוק שום), כד מפרין ברישא חייב משום דש, כד מברר בקליפתיה חייב משום בורר, כד שחיק במדוכתא חייב משום טוחן, כד יהיב משקין חייב משום לש, גמר מלאכתו חייב משום מכה בפטיש. ע"כ. אלמא דאיכא באוכלין משום מכה בפטיש.

אולם הרשב"א בתשובה ח"ד (סי' עה) הביא דברי הירושלמי, וכתב שדברי הירושלמי הם באופן שעושה כן להניח לכו ביום, אבל אם עושה על מנת לאכול לאלתר שרי, שכן אמרו בגמרא (שבת קמ). חרדל שלשו מער"ש למחר ממחזהו בין ביד בין בכלי. ע"ש.

גם מרן הב"י (סי' שכא) הביא דברי הירושלמי הנ"ל, וכתב, שבספר התרומה והסמ"ג והסמ"ק כתבו, שאע"פ כן אין לאסור לקלוף שומים ובצלים על מנת לאכול לאלתר. וההיא דירושלמי מיירי בקולף להניח. וכמו שפירש הר"ח. וכ"כ בהגמ"י (פרק כב). ע"כ.

ובהגמ"י (פרק כב אות מ) הביא מ"ש בספר יראים ע"ד הירושלמי, ואיני יודע חילוק בין שום ובין חרדל ושחליים. ונ"ל שהירושלמי חולק על התלמוד שלנו. (והובא בב"י באמצע סי' שכא).

גם בשו"ת ארץ צבי פרומר (סי' צו) כתב, שאפי' אם נאמר שיש דין מכה בפטיש באוכלין כדברי הירושלמי, מ"מ אם עושה על מנת לאכול לאלתר שרי. ועוד י"ל דשאני שום שיש לו דין תבלין ואין עליו תורת אוכל כל כך. ע"ש. ובספר אשל אברהם ניימרק (שבת לה:) הוכיח מהגמרא שלנו שאין דין מכה בפטיש באוכלין, ושאע"פ שהגאון האדר"ת הוכיח מהירושלמי הנ"ל שיש דין מכה בפטיש באוכלין, מ"מ כיון שהתלמוד שלנו חולק על הירושלמי, קי"ל כהתלמוד שלנו, שאין דין מכה בפטיש באוכלין. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת תהלה לדוד ח"ב (סי' פב), שהתלמוד בבלי שלנו חולק בזה על הירושלמי. והכי נקטינן שאין דין מכה בפטיש באוכלין, וכמתבאר מדברי הגמ' דשבת (לח:). ושכ"כ בשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (חאו"ח, סי' כ)

וכ"כ בשו"ת עטרת חכמים (בחלק חו"מ סי' יט דף מה

ע"ד), שלהלכה כשם שאין דין צביעה באוכלין, כמ"ש בש"ע (סי' שכ סעיף יט), כך אין דין מכה בפטיש באוכלין. ע"ש.

ומה שהקשה ע"ז בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד שמד) מדברי הירושלמי הנ"ל, דמוכח שיש דין מכה בפטיש באוכלין, ע"ש, לפי האמור לק"מ, שהבבלי חולק על הירושלמי, והלכה כהתלמוד שלנו. [כמ"ש הרי"ף סוף עירובין].

ולפ"ז הא דאמרינן חוץ מקוליים האיספנין שהדחתן היא גמר מלאכתן, הכוונה שהדחתן בחמין היא גמר מלאכת בישולם, וחייב משום מבשל. כמו שפ"י רש"י (שבת לט. וקמ"ה:). וכן פ"י הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת קמ"ה: פרק כב מ"ב). וכ"כ הרמב"ם בחיבורו (פ"ט ה"ב). וכמ"ש הגר"ז הנ"ל.

גם הגר"ד פארדו בספר שושנים לדוד (שבת פרק כב משנה ב), הביא מה שפירש בהון עשיר, שהדחתן היא גמר מלאכתן, וחייב משום מכה בפטיש, והשיג עליו, שאין דין מכה בפטיש באוכלין, אלא הפירוש הוא שהדחתן בחמין מחייבתו משום מבשל. ע"ש.

וכ"כ בספר יד דוד (שבת קמ"ה:) לתמוה על מ"ש בהון עשיר שהוא משום מכה בפטיש, שהרי לא מצינו דין מכה בפטיש באוכלים אלא בכלים ובמעשה אומן. אלא הפירוש הוא כמ"ש רש"י שהחיוב הוא משום מבשל. ע"ש. [ומ"ש הגר"י עדס זצ"ל בשו"ת חדות יעקב (חאו"ח סי' ד דף יא ע"א), שהרשב"א בתשובה הנ"ל ס"ל שיש דין מכה בפטיש באוכלין, המעיין בלשון הרשב"א ישר יחזו פנימו שאין הכרח בדברי הרשב"א דס"ל הכי לדינא. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סי' עא), שהמעין היטב בלשון הרשב"א יראה שאין להוכיח כלל מדבריו דס"ל לקושטא דמילתא שיש דין מכה בפטיש באוכלין, כי שם אינו עוסק כלל בזה, אלא רק בטחינת אוכל דק דק שאם עושה לאכול לאלתר מותר, ואגב גררא הביא דברי הירושלמי וכו'. ע"ש].

וכן העלה בספר מזוזות מלכים (דף יד ע"א), והביא מ"ש בשו"ת רב פעלים שלפנינו, שיש לאסור בזה משום דהוי גמר מלאכה, וחייב משום מכה בפטיש. וכתב עליו, ובדוחא היא, כי העיקר כמ"ש הפוסקים שאין מכה בפטיש באוכלים, ואפי' למי שחולק על זה, מ"מ כל שהוא ראוי

לאכילה, לכ"ע אין בו משום מכה בפטיש. ע"ש. וכן מוכח בש"ע הגר"ז (סי' שיח סעיף יא), שאף בקוליים האיסופין שאינו ראוי לאכילה, אלא ע"י הדחה בחמין, ואינו צריך אלא בישול מועט, ועירווי בחמין זהו גמר מלאכת בישול, חייב משום מבשל, אבל מותר לשרותו ולהדיחו במים צוננים. ע"כ. ומוכח שאין בו דין מכה בפטיש. וע"ע בספר שמירת שבת כהלכתה (פ"א הערה קפג).

גם בביאור הלכה (סי' שיח סעיף ד') העלה שאין מכה בפטיש באוכלים. ושם הביא מ"ש בפרי מגדים שפירש, דמה שאמרו דאם הוא דבר יבש שלא נתבשל וכו' חוץ מן המליח הישן ומקוליים באספנין, שהדחתן היא גמר מלאכתן, היינו מכה בפטיש. וכן דעת הלבוש, דשריית דבר קשה חיובו הוא משום מכה בפטיש. וכתב ע"ז בביאור הלכה, ובאמת לא נהירא כלל, וכבר תפס עליו באליה רבה, דברש"י וברמב"ם מבוואר להדיא דחיובו משום בישול, ומשמע

דאינו חייב משום מכה בפטיש. ועוד, שהרי אמרו בגמרא דביצה שצלה אותה בחול ובאבק דרכים איסורו הוא מדרבנן, דאינו תולדת האור, ואמאי לא נחייבו משום מכה בפטיש. ועוד דאמאי אמר שם (קנה). שווי אוכלא משוינן, נחייב אותו משום מכה בפטיש. אלא ודאי דבענינים אלו של אוכל לא שייך מכה בפטיש. וע"ש עוד.

וראה גם בס' לויית חן (סי' מה) שהביא שם מדברי הפוסקים שכתבו שיש מכה בפטיש באוכלין, ודחה דבריהם בשתי ידיים שהרי זהו רק דעת הירושלמי הנ"ל, אולם תלמוד דידן פליג עליה דהירושלמי, וס"ל דאין מכה בפטיש באוכלין, והכי נקטינן, והביא שם רבים מהפוסקים שכתבו כיו"ב דאנן בדידן קיי"ל כתלמוד דידן דאין משום מכה בפטיש באוכלין, וכן הוא העיקר. ע"ש. וכן העלה בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סי' כב), ובשו"ת יביע אומר חלק י' (אור"ח סי' נה בהערות לרב פעלים אור"ח אות יז), שאין לחוש לאיסור מכה בפטיש באוכלין.

דעת הכל בו במקשה דבר רך

הוא רק בכלים, מעיקרא מאי מקשה מחלב ודונג. אולם היסוד הנז' אתי שפיר לדעת הרמב"ם, אחר שכתב כלל זה דמקשה דבר רך וכו', רק בהלכה ו' דאיירי בכלים, ולא כתב כן בהלכה א' דאיירי בעיקר מלאכת מבשל באוכלים. וגם הגרי"ח בשו"ת רב פעלים הנ"ל כתב לבאר כן בדברי הרמב"ם, דהיינו דוקא בדבר שאינו אוכל, שהוא דרך מלאכה, שמרפה גוף קשה כדי שיצלח למלאכה שרוצה בה, אבל בדבר מאכל לא שייך האי דינא, שדרך אכילה בכך שמרפה במרק.

והן אמת שיש להעיר מדברי הכל בו שכתב, המתין אחד ממיני מתכות או המחמם את המתכות עד שתעשה גחלת וכו', וכן המבשל דבר רך עד שיעשה קשה וכו', אבל מניח אדם פך שמן כנגד המדורה כדי שיפשר וכו', ולא דמי לחלב ולדונג דהנהו תחלת ברייתן להיות קפואים. ע"כ. ומשמע שמדמה דין אוכלין לכלים בעיקר ההגדרה להקשות דבר רך, רק דלגבי שמן מוקפא כתב לחלק בין שמן לחלב ודונג. ואם היה סובר דכלל זה שמקשה דבר רך

ליזהר שלא ליתן פשטידא כנגד האש

שה' לענין מלח שלא לערות עליו מכ"ר משום דהוי מבשל, כן יש לפרש דבריו בענין הפשטידא שלא להניחה במקום שהיד סולדת בו משום דהשומן מתבשל, דיש בשול אחר בשול. ובפרט לפי דברי הרמב"ם שהמרפה גוף קשה ע"י האש כגון המתין אבר או שעוה וחלב חייב משום מבשל. וביבמות (ו): בהבערת בת כהן בשבת דחייב משום מתין פתילה מוכח, אפי' היתה מותכת פעם אחת, דאל"כ מאי פיסקא

ולפ"ז יש ליישב מה שהעיר בשו"ת מהר"ם שיק (סי' קלב, אות ג ד"ה ובאמת), על דברי המג"א (סי' שיח, סק"מ) שביאר בדברי המרדכי שיש להזהר שלא לתת את הפשטידא במקום שהיד סולדת בו, משום שהשומן שבו נימוח והוי נולד. ע"ש. והקשה ע"ז המהר"ם שיק, דלכאורה מדוע ביאר המג"א בדבריו דס"ל שלא לתת את הפשטידא במקום שהיס"ב היינו משום נולד, הרי י"ל שכשם שמצינו שכתב המרדכי בפרק כירה (סי'

ליקח פתילה שלא הותכה מעולם, וא"כ בשעוה וזפת דמדמה להו בירושלמי בפרק כלל גדול, ג"כ דינם כן. וא"כ גם בשומן המהתכו באש שהיד סולדת בו יהיה חייב משום מבשל. ודברי המג"א צריכין עיון לפענ"ד. עכת"ד.

ולהג"ל יש לחלק בין כלים לאוכלים. וכל דין מרפה דבר קשה וכו', הוא רק בכלים. אבל בפשטידא שנימוח שומנה ע"י הנחתה כנגד האש לא איירי הרמב"ם. וכל שכן בלחם שהיה ראוי לאכילה עוד לפני

שיעשה צנימים, דאף לדעת הירושלמי באופן שכזה אין לחוש כלל, וכמ"ש באמרי בינה (הג"ל). וכ"כ המהרש"ם בדעת תורה (סי' שיח, ס"ה). ושם הביא בשם שו"ת מלחמות ארי (סי' ז) דאסור ליתן בשבת בתנור פת שעברו עליו כמה ימים ונתקשה, ונותנים אותו לתוך תנור חם שהטמינו בו לשבת כדי לרככו, משום דהוי מתקן ועוד כמה טעמים, אולם הרהמ"ח העיר ע"ז דהוא חומרא יתירה, דכיון שיכול לפררו ויהיה ראוי לאכילה ע"י כך, אין זה מתקן. ע"ש.

להניח לחם קפוא על הפלאטה - מרכז דבר קשה

לחם קפוא על פלאטה חשמלית [המיוחדת לשבת] כדי להפשירו, אבל מותר להניח קדירה ריקה או צלחת הפוכה על הפלאטה, וליתן את הלחם עליה או להניחו על מכסה של קדירה שיש בה תבשיל, גם אם היא עומדת על גבי האש. ומ"מ לא יכסה את הלחם בעודו על המכסה, במגבת וכדומה, אם אמנם מכסה אותו מכל הצדדים. ע"ש. מ"מ לדינא נראה להקל להניח לחם על הפלאטה, באופן שאין חשש הטמנה, וכמובן לאחר שמנקה היטב במגבת את הקרח שעל פני הלחם, ועדיף שיתן החלה בתוך כלי ריקן. וכן השיב לי מרן אאמו"ר שליט"א [והובאה פסיקתו בספר בדי השלחן על ספר שמירת שבת כהלכתה ח"א (עמוד נט). ע"ש].

וכן לחם קפוא שנותנו על גבי הפלאטה, אין בו איסור מרכז דבר קשה, דהא בלא"ה ההקפאה תופשר מאליה, ויהא ראוי לאכילה גם בלא שיחמם את הלחם, והוא רק מזרז עתה את ההפשרה, ואין לחוש בזה למתקן מנא. ואף לדעת החולקים הג"ל, בנ"ד שההפשרה יכולה לבוא מאליה, חשיב כמתקן דבר מתוקן ועומד. וראה בזה בשו"ת עטרת פז ח"א (סי' י), ושם דן לענין בישול המים שבתוך החלה הקפואה, והעלה להקל בזה, דבהקרח שבתוך הלחם הוא מהמים שנילושו עם הקמח, ועברו כבר תהליך אפייה, ואין בישול אחר בישול. כיעו"ש.

ולכן אף שבספר שמירת שבת כהלכתה ח"א (פרק נה סעיף יב) כתב, שטוב להחמיר ולא להניח

עשיית צנימים - תשובה לדברי מחבר אחד שחידש טעם אחר לאסור עשיית צנימים

ראשונים ואחרונים שיחדש דין זה, דאפייה אחר אפייה חשיב כפירות שנאכלים כמות שהן חיים. [ובפירות היו ראויים לאכילה בלא שום הכנה ובישול, ואילו בלחם נעשה ראוי לאכילה ע"י אדם, דהיינו ע"י אפייה, ושייך שפיר לומר בזה אין אפייה אחר אפייה].

והרה"ג רבי שבתי לוי שליט"א סייע דברי המחבר הג"ל, מר אחיו הרב ע"ה [מנוח"א ח"ב פ"י סע"י מט הערה עמוד שסח]. ממ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף או"ח (סי' שיח סק"ג) גבי פירות או שאר דברים הנאכלים כמות שהן חיים, דרובא דרבוואתא ס"ל דפירות הנאכלים חיים דמי למאכל בן דרוסאי. [מהר"י מולכו בתשובתיו כ"י סי' מ"ב]. והרדב"ז (סי' ר"ג) כתב, דדבר הנאכל כמות שהוא חי, אם בישלו בשבת אינו לוקה, אבל אסור בדרכו. דדמי לדבר שנתבשל כמאכל בן

ומחבר אחד הביא כל מה שנתבאר בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סי' כב) להתיר, וחידש סברא לאסור לעשות צנימים בשבת, דאע"פ שכבר נאפה, הרי דרך העולם לעשות צנימים מלחם רגיל שאפוי כל צרכו, וא"כ לענין זה אין הלחם נחשב כדבר שא"צ אפייה כלל, ודומה לדבר הנאכל כמות שהוא חי שדרך לאכלו גם מבושל, שיש בו איסור בישול מה"ת, הואיל ועכ"פ דרך לאכלו גם מבושל, ואינו נחשב כדבר שא"צ בישול כלל. ע"כ.

ותמוה, דהכא הלחם אינו רק בגדר דבר שנאכל כמות שהוא חי, דנאכל כמות שהוא חי אין הדבר נקבע באדם, אלא בעצם החפצא של הדבר. ובלחם נעשה ראוי לאכילה ע"י אפייה, וקי"ל דאין אפייה אחר אפייה, ואמאי יתחייב משום מבשל. ולא מצינו לאף אחד מהפוסקים

דרוסאי שאין חייב עליו בשבת. וטעמא, דכיון דאיכא מאן דאכיל ליה הכי, שוב לא מחייב בבישולו. וכל שכן הדברים הנאכלים חיים לכל אדם. עכ"ל.

והעיר מרן החיד"א, וק"ק שהרי כתב הרמב"ם (פ"ט דין ג') המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו, או דבר שאינו צריך בישול כלל, פטור. ומוכח דוקא היה מבושל כל צרכו פטור, אבל נתבשל כמאכל בן דרוסאי חייב. וכ"כ הרמ"ך ומרן בב"י לדעת הרמב"ם. ומאחר דאתריה דהרדב"ז ארץ מצרים היא, ובמצרים נהגים כהרמב"ם וכו', א"כ איך הרדב"ז כתב הכא בפשיטות נגד הרמב"ם, דס"ל דמאכל בן דרוסאי אם בישלו חייב וכו'. ותו דמוכח מהרמב"ם דדבר הנאכל כמות שהוא חי חייב, דלא פטור אלא דבר שאינו צריך בישול כלל. ומוכח דהכי אורחיה דלא מבשלי ליה כלל, אז פטור. אבל דבר הנאכל כמות שהוא חי ואורח ארעא לבשולי, אפשר דחייב. וצריך להתיישב בדבר. עכת"ד.

ודייק מזה דכיון דהכי אורחיה לעשות צנימים מלחם אפוי, הוי כדבר הנאכל כמות שהוא חי שאם מבשלים אותו חייב.

ואחר המחילה תמיהני, דהא בפשיטות יש לחלק בין פירות שראויים לאכילה בלי מעשה אדם, ולכן בנתבשלו בשבת ונשתבחו בבישול, חייב, ואילו בלחם שנעשה ראוי לאכילה ע"י מעשה אדם לא שייך בזה יותר בישול, דהא בזה נאמר אין אפייה אחר אפייה. ולא גרע ממצטמק וטוב לו, שיותר אין בו משום בישול בנתבשל כל צרכו, דסוף סוף בבישול הראשוני הוכשר כבר לאכילה, ומה שמצטמק ויפה לו אין בו גדר בישול. וה"ה בצנימים. נולגבי חיתוי בגחלים בעיני היכר, היכא דמצטמק ויפה לו].

נמצא שאין שום קשר בין דברי מרן החיד"א למ"ש במנוח"א הנ"ל.

ואחר שנים יצא לאור שו"ת יביע אומר חלק י', וגם שם (סי' נה אות כח) כתב להקל בנידון דידן, וכתב בזה"ל: ועתה ראיתי בספר מנוח"א שאחר שהביא כל מה שנתבאר בשו"ת יחווה דעת ח"ג (סי' כב) להתיר, והודה לזה, שוב הוציא "סברא" מלבו, שכיון שדרך העולם לעשות צנימים מן הלחם שנאפה כל צרכו, לענין זה נחשב הלחם לדבר הנאכל כמות שהוא חי, שיש בו בישול מן התורה, לכן אסור לעשותו צנימים. וכ"פ שם לאסור. ע"כ. ותימה עליו ועל סברתו, שבדה מלבו איסור שאין בו לא טעם ולא ריח. ואין בדבריו ממש. שרא ליה מריה. וכבר אמרו חכמים כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר. כמ"ש התוס' ע"ז (מ). בשם הירושלמי. וכ"כ הש"ך יו"ד (סי' רמב בקיצור הנהגות הוראת איסור והיתר סעיף ט), שאסור לאסור את המותר אפי' בשל עכו"ם, ואפי' במקום שאין הפסד, כי על הרוב מחמת שנאסר יש בו צד קולא במקום אחר. והוי חומרא דאתי לידי קולא. ע"ש. וע"ע בשו"ת בית אבי ח"א (סי' סב). [ע"כ מיביע אומר].

וכן העלה בספר חזו"ע שבת ד (הלכות מבשל סעיף ב) שפת שנאפה, מותר ליתנו על פלאטה של שבת, וכיוצא בה, כדי להקשותו באופן שיגיע להיות צנימים, שאין אפיה אחר אפיה. ובמקורות שם (אות ב) האריך בזה, ובסו"ד כתב: גם ראיתי להרה"ג משה הלוי בספר מנוחת אהבה ח"ב (פרק י סעיף מט, בהערה עמוד שסח), שאחר שהביא את מש"כ בשו"ת יחווה דעת להתיר עשיית צנימים בשבת, והודה לדברי, שוב הוציא "סברא" מלבו, שכיון שדרך העולם לעשות צנימים מן הלחם שנאפה כל צרכו, לענין זה נחשב הלחם לדבר הנאכל כמות שהוא חי, שיש בו בישול מן התורה. ע"כ. ותמיהני מאד עליו ועל סברתו, שבדה מליבו איסור שאין בו לא טעם ולא ריח. ואין בדבריו ממש. וכבר אמרו חכמים כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר. ע"כ.

עשיית צנימים - תשובה לדברי הרב אור לציון

ומ"מ נראה לאסור, וטעם הדבר דכשם שמצינו שאסור לצלות דבר שנתבשל, כיון שהופכו ממבושל לצלי, ה"ה גם בני"ד שיש לאסור, כיון שהופכו מלחם לצנימים. וכן עיקר כד' האחרונים בש"ע בסי' ש"יח ס"ה להחמיר בצלייה אחר בישול. ואף שהביא

והנה בספר אור לציון חלק ב' (פ"ל ה"ו) כתב לאסור לעשות צנימים בשבת, והביא שם מ"ש ברב פעלים הנ"ל, והביא מ"ש בבאה"ל הנ"ל שאין דין מכה בפטיש באוכלין. ולכן מן הראוי היה שלא לאסור לעשות צנימים משום מכה בפטיש,

מִרְן דַּעַת י"א בַּתְּרָא לַהֲתִיר, מ"מ כִּיּוֹן שִׁיכּוֹל לֹאכּוֹל אֶת הַפֶּת בְּלֹא לַעֲשׂוֹתוֹ צְנִימִים, וְלִסְבְּרָא רֵאשׁוֹנָה יֵשׁ בּוֹ חַיּוֹב חֲטָאָת, אִינְן לַהֲקֵל בּוּזָה. ע"ש.

הַיּוֹצֵא מִדְּבַרְיָו שֶׁאֵסֵר לַעֲשׂוֹת צְנִימִים מִטַּעַם דִּישׁ צְלִיָּה אַחַר אַפִּיָּה. וְדַעַתוֹ לַהֲחַמִּיר כַּדַּעַת הַיֵּשׁ אֹמְרִים שֶׁבִּסִּי שֵׁיחַ ס"ה.

סַתָּם וִישׁ בַּמֶּרְן הַלֵּכָה כַּדַּעַת הַסַּתָּם לְגַמְרִי, וְכֵן בִּישׁ וִישׁ

הַרְמ"ע מִפֶּאֱנוֹ בַּתְּשׁוּבָה (ס"ז צ"ז) וְהַש"ךְ (י"ד ס"ו רמב). וְהָיָה לְכָל שֶׁאֵר פּוֹסְקִים כַּמ"ש מֵהַרִּי"ק (שׁוֹרֵשׁ לַח), וְר"ש הַלּוּי בַּת' לַח"מ (ס"ו ל) וּמוֹהַרֵּי"ט (בַּאֲו"ח ס"ו י"א) וְעוֹד. ע"כ"ד.

גַּם בְּשׁוֹרֵת שֶׁמַּחֲהָ לֵאמ"ש לַהֲגַאֲוֹן ר' יִצְחָק אַבָּא שְׁאוּל שְׁלִיט"א (חַא"ו"ח תְּשׁוּבָה א. עֲמוּדִים קִפְג עַד ר"ט), הָאֲרִיךְ בַּהֲאִי כְּלָלָא שֶׁל יֵשׁ וִישׁ בַּדַּעַת מֶרְן, וְהַשִּׁיב שֶׁם בַּאֲרִיךְ עַל מ"ש בּוּזָה בַּמְבּוּא לְסַפֵּר אֹל"צ ח"ב, וּבִיָּאָר שֶׁם שֶׁא"צ לַחֹשׁ לַדַּעַת הַיֵּשׁ קָמָא אֵלָא רַק בַּהִיכָא דַּאֲפִשֵׁר בְּקָל, אַךְ אִפִּי' לֹא בַּהֲפַסֵּד מוֹעֵט, וְרַק מִי שֵׁי שׁ רוּחַ לְפָנָיו רֵאזִי לוֹ לַעֲבֹד אֶת ה' מֵאֲהַבָּה, וְיִכּוֹל לַהֲחַמִּיר בְּכָל הַחֲמוּמֵרוֹת שֶׁאֲפִשֵׁר כַּדִּי לַהֲוִיכָה שֶׁהוּא עוֹבֵד אֶת ה' מֵאֲהַבָּה. וְשֶׁם (עַמ' רח) כְּתָב, שֶׁעֲלָתָה בִּידֵינוּ לַהֲוִיכָה דְכַשְׁכְּתָב מֶרְן בְּשִׁלְחָנוּ הַטְּהוֹר שְׁתִּי הַדַּעַת כּוֹוֹנָתָה בּוּזָה לּוֹמֵר שֶׁלֹּא נַעֲלַם מִמֶּנִּי דַּעַת הָאֲחֵרֶת וְאִפִּי' הַכִּי פִּסְקֵתִי כֵן לַעֲנִין דִּינָא, לְכָל אֲשֶׁר יֵאמֵר בֵּין לַהֲקֵל בֵּין לַהֲחַמִּיר, אִו שְׁכוּוֹנָת מֶרְן לְחִלּוּק כְּבוֹד לְאוֹתָהּ הַדַּעַת, וְכַמוֹ שֶׁהִבֵּינוּ כֵּן רֹב הַפּוֹסְקִים כֹּאֲשֶׁר יִתְבָּאָר. וְע"ש שֶׁהָאֲרִיךְ מֵאֵד בַּפְתַּגְמָא דְנָא, וְהַבִּיא עֲשָׂרִים וְשָׁנַיִם רֵאזִי לְזָה, וְדִלָּא כַּהֲאֹר לַצִּיּוֹן. וְסִיָּים: שֶׁנִּמְצָא שֶׁאִין כּוֹוֹנָת מֶרְן בַּפְּסָקִיו [יֵשׁ וִישׁ אִו סַתָּם וִישׁ], כַּהֲכַרְעָה בֵּין הַפּוֹסְקִים, אֵלָא הוּא דִּין פְּסוּק. וְהוֹכַחְנוּ שֶׁאֲכֵן אִין כּוֹוֹנָתוֹ שֶׁל מֶרְן שֵׁי שֶׁלַּחֹשׁ לַכְּתִיבָה לְסַבְּרָת הַי"א, לֹא הִבִּיא רַק לְכַבּוֹד (אִו לְרַבּוּתָא שֶׁאֲעַפ"כּ פִּסְקֵתִי כַּדַּעַת אַחַת). ע"כ.

עֲשִׂיַת קֶפֶה בַּשַּׁבָּת

מִדְּבַרְיָו הַש"ע דִּישׁ לַהֲתִיר אַף בְּכָלִי רֵאשׁוֹן. וְכֵן נִרְאָה הַבְּנֵת הַמַּג"א. וְכֵן הוּא מְנַהֵג הָעוֹלָם, וְלֹא רֵאזִינוּ מִי שִׁימַחָה בִּידָם. ע"ש. וְכ"כ בַּסֵּפֶר תּוֹרַת אִמֶּת לַהֲגִיר רַפְאֵל בְּרִדּוֹגוֹ (ס"ו שִׁיחַ סַעִיף ה') שֶׁכֵּן נִהְגוּ בְּכָל עֲרֵי הַמְּזוּרַח שֶׁאִין בִּישׁוּל אַחַר אַפִּיָּה. ע"ש. גַּם הַמַּהֲר"ם חִיּוֹן בַּתְּשׁוּבָה שֶׁנִּדְפְּסָה בַּסֵּפֶר גִּנַּת וִרְדִים (כָּלֵל ג' ס"ו ט' דף סג ע"א) הַעִיד, שֶׁהֲרַבָּה אִין חוֹשְׁשִׁין לַהֲרַא"ם וּמְקִילִין אִפִּי' ע"י עִירוֹי מְכָלִי רֵאשׁוֹן. ע"ש. וְכ"כ מֵהַר"י פְּרַאגִּי.

וְלָכֵן נִהְגוּ לַעֲרוֹת רֹתַחִין עַל אַבְקַת קֶפֶה קְלוּי,

אוֹלָם כִּבְר בִּיָּאֲרָנוּ בְּכ"ד דְּבַכְל מִקּוּם שֶׁמֶרְן כְּתָב הַלֵּכָה בְּשֶׁם יֵשׁ אֹמְרִים וִישׁ אֹמְרִים, הַלֵּכָה כִּישׁ אֹמְרִים בַּתְּרָא גַּם לַכְּתִיבָה, וּמַעֲיָקֵר הַדִּין אִין צְרִיךְ לַחֹשׁ לַדַּעַת קְמִיַּתָּא. וְכִיּוֹ"ב לַעֲנִין סַתָּם וִישׁ דֵּהֲלֵכָה כְּסַתָּם, שֶׁבַּאֲוֹר לַצִּיּוֹן כְּתָב שֶׁמֶרְן כְּתָב דַּעַת הַיֵּשׁ אֹמְרִים כַּדִּי לַחֹשׁ לִישׁ אֹמְרִים, וּבְמַחְכ"ת כִּבְר הָאֲרַכְנוּ בַּעֲיֵן יִצְחָק ח"ג (כָּלֵלִים בַּדַּעַת מֶרְן הַש"ע) לַהֲוִיכָה בְּרֵאזִיּוֹת בְּרוּרוֹת בְּסִדְּזָה אִינּוּ, שֶׁהֲרִי מֶרְן הַב"י עֲצַמּוֹ נִשְׁאֵל לַדַּעַתוֹ כִּשְׁהוּא כּוֹתֵב הַלֵּכָה בְּסַתָּם וִישׁ, וְהַשִּׁיב, שֶׁדַּעַתוֹ כֵּהֲסַתָּם. וְאֵמָאִי לֹא אִמֵּר מֶרְן דְּלַכְּתִיבָה לִישׁ לַחֹשׁ לִישׁ אֹמְרִים, וְרַק בַּהֲפַסֵּד מְרֻבָּה אִו שַׁעַת הַדַּחֲק הַלֵּכָה כְּסַתָּם, [נִרְאָה בְּרַכִּי יוֹסֵף שִׁי"ב ס"ו סָא בְּשֶׁם מֶרְן הַב"י]. וְע"כ דֵּהֲלֵכָה כְּסַתָּם לְגַמְרִי. וְכֵן לְגַבִּי הָאִי כְּלָלָא דִּישׁ אֹמְרִים וִישׁ אֹמְרִים, דַּעַת מֶרְן דֵּהֲלֵכָה כִּישׁ אֹמְרִים בַּתְּרָא גַּם לַכְּתִיבָה. וְלָכֵן אִין בִּישׁוּל אַחַר אַפִּיָּה, וְרַק מְתוֹרַת חֲסִידוֹת הַמַּחְמִיר תְּבָא עֲלֵיו בְּרַכָּה.

גַּם בַּסֵּפֶר בֵּית מַלְכִים וּבֵית חֲדָרִים כְּת"י (לַהֲגַאֲוֹן ר' שְׁבַתִּי אֲלַחֲנָן אֲב"ד קְסֵלִי שְׁבַאִיטְלִיא), בְּרִישׁ הַסֵּפֶר בְּכָלֵלִי הַטּוֹר וְהַש"ע (אוֹת ח) כְּתָב: נִמְצָא בַּש"ע בַּמַּחְבֵּר וְהַרְבֵּ, שֶׁמְבִיאִים סְבָרָא אַחַת בְּסַתָּם וְאֲח"כּ סְבָרָא אַחֲרָת בְּשֶׁם י"א אִו יֵשׁ אֹסְרִים אִו מְתִירִים אִו יֵשׁ מִי שֶׁמְתִיר אִו יֵשׁ מִי שֶׁחֹלֵק אִו יֵשׁ חֹלְקִים, וְהַטַּעַם, מִפְּנֵי שֶׁהַסְּבָרָא הַרֵּאשׁוֹנָה שֶׁכְּתָבוּ בְּסַתָּם נִרְאָה לָהֶם עֵיקֵר, וּמִיַּתּוֹ סְבָרָא אַחֲרִינָא כַּדִּי לְחִלּוּק כְּבוֹד לְבַעֲלִיָּה, כְּמוֹ שֶׁכְּתָבוּ

וּמִצִּינוּ כַּמָּה אַחֲרוֹנִים שֶׁהַעִידוּ עַל הַמְּנַהֵג הַפְּשׁוּט כַּדַּעַת הַמְּתִירִים לַעֲרוֹת רֹתַחִין מְכָלִי רֵאשׁוֹן עַל קֶפֶה, וְהֵינּוּ שְׁתּוֹפְסִים עֵיקֵר כְּסַבְּרָת הַיֵּשׁ מְתִירִים. דְּכִיּוֹן שֶׁקֶפֶה קְלוּי סוּף סוּף רֵאזִי לֹאכִילָה בַּאִיזָה עֲנִין, וְכַגּוֹן שֶׁמְעַרְבוּ עִם סוּכֵר, תּוֹ לֹא שִׁיךְ בּוֹ בִּישׁוּל כְּשֶׁמְעַרָה עֲלֵיו רֹתַחִין. וְכֵן הַעִיר בְּכַנְסַת הַגְּדוּלָה (ס"ו שִׁיחַ סַעִיף ט) שֶׁכְּבָר כְּתָבוּ מִגְּדוּלֵי הָאֲחֲרוֹנִים דְּלִישְׁנָא בַּתְּרָא עֵיקֵר אַף בַּפּוֹסְקִים וְכו'. וְהַמַּחְמִיר תְּבָא עֲלֵיו בְּרַכָּה. ע"כ. וְכ"כ מֵהַר"י עֵיִיאֵשׁ בַּמַּטָּה יְהוּדָה (סַעִיף ג) דְּמוֹכַח

אחר קלייה, גם באבקות קפה כיון דסוף סוף ראוי לאכול אבקה זו עם סוכר, ועבר תהליך הכשרה לאכילה, יותר אין בו משום בישול. ורק לשיטת האומרים דיש בישול אחר קלייה, החמיר בזה ע"י ישראל.

ועיין באור לציון (ח"ב עמוד ולב) לגבי עשיית קפה בשבת, שכתב, שהדבר תלוי במחלוקת אם יש בישול לאחר צליה או אחר קלייה, ומרן הביא מחלוקת זו בסי' שי"ח סעיף ה', וכתב בדעה שניה שיש מקילין, והיא דעת הראב"י שהתיר בזה, שאין בזה משום בישול, ואע"פ שהרמ"א כתב על מש"כ מרן דמה שהתירו היש מתירין הוא דוקא בכלי שני, אין זו דעתו של מרן, אלא שכך דרך הרמ"א לכלול דעתו בדברי מרן. וכ"כ במטה יהודה, וכיון דקי"ל שהלכה כיש אומרים בתרא בדברי מרן. ומוכח שדעת מרן להתיר בבישול אחר אפייה, וכן מוכח בכ"י שדחה ראיות האוסרים. ע"ש. וא"כ היה מקום להתיר ליתן קפה אף בכלי ראשון, אלא שנהגו להחמיר בזה כיש אומרים שהביא מרן, שכיון שמרן הביא דעה זו בש"ע יש לחוש לה לכתחילה, כיון שיש בזה ספק איסור תורה. ע"כ.

אולם מ"ש שכן המנהג, הנה במחכ"ת אדרבה האחרונים העידו שהמנהג כסברת היש אומרים בתרא, דיש ויש הלכה כיש בתרא גם לכתחלה. וכן העיד בכנה"ג הנ"ל, ומהר"י עייאש, שכן הוא מנהג העולם. וכן בספר תורת אמת, ומהר"מ חיון, ובגנת ורדים, ומהר"י פראג"י. וא"כ היכן מצא מנהג להחמיר. והרב בא"ח פר' בא ה"ח כתב בלשון "טוב" לחוש לדעה החולקת, אבל לא ציין שכן המנהג. וראה בעין יצחק ח"ג (עמוד תצד) שהזכרנו הגירסא בש"ע שיצא לאור בחיים חיותו של מרן הב"י, ושם מבואר להדיא דמה שכתבו היש מתירין, היינו אף בכלי ראשון.

וע"ע בנ"ד בשו"ת אבני נזר (סי' קטט), ובספר תהלה לדוד (אות פב), ובשו"ת הר צבי (ארי"ח סי' רסב), ובשו"ת שמש ומגן ח"א (סי' כו). ע"ש.

וראה עוד בחזו"ע שבת ד (עמ' שטז והלאה) שהביא מ"ש באור לציון ח"ב (עמוד רלב אות ד) בענין עשיית קפה בשבת, שאם יתנו הקפה במים קרים לא יהא ראוי לשתייה, והעיר ע"ז,

והסביר בזה מבוארת בשו"ת חתם סופר חלק א (ארי"ח סי' עד) שאחד הורה לעשירים להתיר לערות רותחין עם אבקות קפה קלוי, והנח לישראל אם אינם נביאים וכו', כי אז לא היה דור פרוץ ח"ו ולא נתפשט דבר בלי הוראת חכם. כי הנה הקפה הוא קלוי באש, והעיד בתשו' גנת ורדים [שרמז עליו בבאר היטב סי' שי"ח ס"ק י"ד] שבמדינותיהם אוכלים אותו כך, ואפי' כתוש כקמח אוכלים אותו בסוכר, ולפ"ז לרוב הפוסקים דאין בישול אחר אפייה וצלי וקלוי, א"כ אין כאן איסור בישול דאורייתא כלל לכאורה. אלא שבספר הנ"ל כתב, דהכא מוציא טעמו לתוך המים, ויש בזה בישול אע"פ שכבר נתבשל, כמו מגיס בצבע שביורה. אולם לא דק ואינו ענין זה לזה, דהתם הסממנים אין בישולם לעצמם כלל, ואינם ראויים לשום דבר רק להוציא צבעם שיקלוט הצמר הצבע, ולא שייך אין בישול אחר בישול, כי כל שלא קלטו כל צבעם לא נתבשלו, אבל דבר מאכל שנתבשל שראוי לאכול בפ"ע, הרי כבר נגמר בישולו, וכשנותנים מרק רותח על קטניות שנתבשלו יבש, אין ספק שהמרק קולט טעם קטניות, וכן תרנגולתא דר' אבא (שבת קמ"ה:) אין ספק כששפכו עליה רותחין אותן רותחין נעשו רוטב ומרק של בשר, והרי כל האיסור שאנו דנים בנו"ט כך הוא, שנשפך מים על דבר יבש שכבר נתבשל, מ"מ נאסור מפני שקולט טעמו, ואפ"ה מותר בשבת, כיון שכבר נתבשל מע"ש שראוי לאכול בפ"ע, הרי נגמר בשולו, ומה שמוציא טעמו אח"כ לתוך המרק, אין בכך כלום, וגדולה מזה במלח שנתבשל שמתירין לתתו לתוך התבשיל בשבת, משום אין בישול אחר בישול [מג"א סי' שי"ח ס"ק ל"א] והרי בוודאי יהיב טעמי' לתבשיל, מ"מ כיון שכבר נתבשל כל צרכו, שוב לית ביה משום בישול. ולפ"ז הקפה שראוי לאכילה כשהוא קלוי וכתוש, ואוכלים אותו כך, כאשר העיד בתשו' גינת ורדים הנ"ל, א"כ להסוברים דאין בישול אחר אפייה היה מותר עכ"פ ע"י גוי, לשפוך רותחין עליו בשבת אפי' לא נשפך עליו רותחין מער"ש. אלא שהרי בש"ע [סעיף ה'] מביא שיטת הרא"מ ונוהגים להחמיר כמותו, שיש בישול אחר אפייה וצלי וקלוי, א"כ אזדא ההיתר הנ"ל. עכת"ד. ונלמד מדבריו שלדעת הסוברים דאין בישול

שאינן זה נכון, וכבר השיגו בשו"ת נחלת לוי ח"א (סי' כג אות יא), שכנראה לא כתב כן האור לציון אלא מסברא בעלמא, אבל אחר בדיקה למעשה כשנתנו קפה קלוי בתוך כוס מים קרים, ושהה זמן מה, נתן טעם טוב במים, והמוחש לא יוכחש. ע"כ. ומ"ש שנהגו להחמיר, אולי ראה כן בביתו, שהם נוהגים כחומרות הבן איש חי, (והוא פסק להחמיר כהר"א ממיץ, שיש בישול אחר אפיה), אולם אנן בדידן בתר מרן אזלינן. וכמו שהעידו האחרונים שהמנהג להקל אפי' בכלי ראשון כדעת מרן, ומעשים בכל יום שענינו הרואות שמעריץ מים חמים מכלי ראשון לתוך כוסות הקפה. וכבר כתב מהר"י פראג'י בגנת ורדים (כלל ג סי' ג), דסוגיין דעלמא דלא כהר"א ממיץ, שנוהגים לתת פת בקערה, ומעריץ עליה מרק חם מכלי ראשון. והנח להם לישראל, אם אינם נביאים בני נביאים הם, שהרי יש להם סמוכות לסמוך עליהם. וכ"כ במטה יהודה (סק"ג), והמלאך רפאל בירדגו בספר תורות אמת (סי' שיח ס"ה).

ובס' אז נדברו חלק ט (סוף סי' יב), הביא מש"כ בספר יחזקאל דעת (ח"ב סי' מד), שיש להתיר לספרדים לערות מים חמים מכלי ראשון על קפה, בהסתמך על הפוסקים הנ"ל. וכתב, "שהוא תמוה". ובחזו"ע שם השיב ע"ז, שאין מקום לתמיהתו, מאחר שכל גדולי האחרונים הספרדים הנ"ל התירו, לדעת מרן שקבלנו הוראותיו. (אלא שיש מהם שכתבו לחוש לכתחלה לדעת הר"א ממיץ). וכבר כתב הגאון חקרי לב (במהדו"ב דף קפ ע"ג), שכל מורה צדק הקבוע לדון ולהורות אינו רשאי להורות נגד דעת מרן אפי' להחמיר, כיון שהוא מרא דאתרא. וכבר אמרו חז"ל (שבת קל). במקומו של ר"א היו כורתים עצים לעשות פחמים לעשות איזמל בשבת, למצות מילה. ואפי' באיסור ערוה קבלנו הוראות מרן אף להקל. ומ"מ כשרוב הפוסקים בחכמה ובמנין

אוסרים רשאי המורה להחמיר באיסור ערוה החמורה, אבל בשאר איסורים אין המורה רשאי להחמיר כלל נגד מרן. ע"ש. ובשו"ת משפט וצדקה ביעקב ח"ב (סי' ה) כתב, שקבלנו הוראות מרן הב"י והש"ע, אפי' נגד אלף פוסקים. וכ"כ הרב בעל שלחן גבוה בשו"ת אהל יוסף (חיו"ד סי' ל), שכיון שקבלנו הוראות מרן, הכי נקטינן הלכה למעשה, אפי' כשהרמ"א ואלף פוסקים כמוהו חולקים עליו, כי אנו בני ספרד בתר מרן גרינן אפי' להקל. ע"ש. וע"ע להגרי"ח בספר רב ברכות (דף קנד ע"ב) שכתב בנידונו, שאע"פ שהחסד לאברהם לא מלאו לבו להתיר, מ"מ אנן אתכא דמרן סמכינן, נתיר ונתיר בס"ד. ואם הוא רוצה להחמיר לאשכנזים יחמיר, אבל אין לו מקום לתמוה על הנהגים להקל כדעת מרן.

ועיין בשו"ת אגרות משה (אור"ח ח"ד סי' ע"ד) שנשאל אם מותר לתת קטשופ ע"ג דבר גוש [למ"ד גוש מבשל]. דאף אם הקטשופ מבושל, הרי זה דבר לח, ובלח כל שנצטנן לגמרי יש בישול אחר בישול. וע"ש שכתב להקל בזה, מפני שדין זה שיש בישול אחר בישול בדבר לח, אינו מעיקר הדין, אלא חומרא, [כי מעיקר הדין היה לנו לפסוק כהרמב"ם רשב"א רמב"ן הר"ן ועוד], ודבר זה שדבר גוש מבשל זה גם חומרא, ולכן אין להחמיר שתי חומרות אף באיסורי שבת. ע"ש. [וגם בני"ד הרי הטעם דאין בישול אחר בישול הוא משום שכבר נעשה ראוי לאכילה, ומן הדין היה ראוי לפסוק כן גם בתבשיל לח, רק שזו חומרא שהחמירו לנו הפוסקים בתבשיל לח, אבל בתבשיל יבש עכ"פ אין בישול אחר בישול, והיינו מפני שאין שום שינוי בגוף הדבר בבישול שני, ממילא כן הוא גם לגבי אפייה אחר אפייה שאחר שכבר נעשה ראוי לאכילה ע"י מעשה ידי אדם, תו אין בו אפייה נוספת]. וראה מה שכתבנו בזה בשלחן המערכת ח"א (עמ' תנט).

לערות רותחין על כוס פלסטי חד פעמי

והנה מרן בס"י שיח סעיף יב, כתב, מיחם שפינה ממנו מים חמין, מותר ליתן לתוכו מים צונן (מרוכים) כדי להפשיר. וכתב המג"א (ס"ק ל) דלא אמרי' דמצרף הכלי, דדבר שאין מתכוין הוא, ולא פסיק רישיה הוא. וכת' המ"מ, דנראה שכל שאינו מתכוין אין ראוי לומ' פסיק רישיה

ומילתא אגב אורחא, יש לדון במה שמצוי כיום שמעריץ רותחים לתוך כוס חד-פעמי העשוי מפלסטיק, וע"י העירוי הכוס מתרכך, ומעט משנה ומעוות הצורה, אם יש לחוש בזה למרכז דבר קשה שכתב הרמב"ם הנ"ל שחייב משום מבשל.

וליהיב, מפני שכשהוא מתכוין עושה מלאכה, וכשאינו מתכוין אין בו מלאכה כלל, שהרי אינו רוצה לעשות ממנו כלי, ודומה לקטימת קיסם, שכל שאינו קוטמו לחצוץ בו שיניו, פטור, שכל שהוא מפני תיקון כלי, מי שאינו מתקנו פטור. ואפי' לר"י דמחייב בדבר שאינו מתכוין. ע"ש.

ולפי זה רק אם מתכוין לצרף הכלי, אין ליתן לתוכו מים צוננים. וכן מבואר במג"א (ס"ק לז), על מה שמבואר בש"ע שם שאין ליתן מים כנגד האש כדי להפשיר, שמא ישכח ויגיע ליד סולדת בו, דאסור ליתן כלי עופרת סמוך לאש לחממו, אם הוא קרוב כל כך שיכול להתך שם או לשרוף, עיין מ"ש סס"ג. ויש לדחות, דהתם לא ניחא ליה שישרוף או שיתך, והוי דבר שאין מתכוין. ע"כ.

ומה שציין למ"ש בסוף ס"ג (סק"י), כוונתו למ"ש הרמב"ם (בפרק ט' מהלכות שבת ה"ו): המתין אחד ממיני מתכות כל שהוא, וכן הממס את הדונג או את החלב או את הזפת והכופר והגפירית וכיו"ב הרי זה תולדת מבשל וחייב וכו', כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל. ע"כ. ועיין במשנ"ב (ס"ק צא) שהביא משם תוספת שבת (ס"ק מז) טעם נוסף, דכיון שעיקר הטעם הוא דשמא ישכח מליטול אותו משם קודם שיתבשל, א"כ לא חיישינן להכי, דודאי יזהר הרבה ליקח אותו משם קודם שיתך או שישרוף.

והיוצא מזה דלפי הטעם הראשון אף שעדיין יש חשש שמא ישכח ויתך או ישרוף, מותר להניחו שם לחממו, כיון שאינו מתכוין, ולטעם השני אין חשש שמא ישכח ויתך. ויש לבאר בזה שאני הנחת אלונטית סמוך לאש לחממו דאף אם ישרוף או יתך הוה ליה פ"ר דלא ניחא ליה, וקי"ל שאינו אסור אלא מדרבנן, (ש"ע ס"י שכ ס"ח), וכיון שכל איסור ההנחה סמוך לאש הוא מדרבנן גזירה שמא ישכח, הכא הוה ליה גזירה לגזירה ולא גזרינן, משא"כ כשרוצה להפשיר המים שרק מחמת איסור שבת מוכרח לסלקו קודם שיגיע ליס"ב, שפיר גזרינן, כי אם יגיע ליס"ב חשיב שפיר מלאכת מחשבת.

והנפ"מ בנידון דידן, דלטעם הראשון כיון שאינו מתכוין להתך שרי, ולטעם השני לכאורה

כאן לא שייך לומר שיזהר ליקח קודם שיתך, דהא מיד כשמערה רותחין לכוס, הכוס מתרכך.

איברא שמסתמות דברי מרן משמע שאף בכה"ג שאינו חפץ כלל בחימום המים גם אילו היה זה בחול, אלא כל רצונו להפשיר בלבד מ"מ אסור, [וכ"מ בהליכות עולם ח"ד (עמ' סג)] שלא הזכיר סברא להקל בהפשר מאכל לתינוק משום שבדרך כלל רצונו רק להפשיר וכו'. וא"כ קשה אמאי אסור, הוי הוי פ"ר דלא ניחא ליה, ולית לן למיגזר בכה"ג. וי"ל, דשאני התם שבאותו דבר אילו הוה ניחא ליה לולי איסור שבת, איכא מלאכת מחשבת, לא פלוג רבנן ואסרו גם בכה"ג שאינו חפץ כלל לחמם אלא להפשיר, אבל לענין חימום האלונטית או כלי העופרת דלעולם אין הדרך לחמם כ"כ, לא גזרו. וע' בשו"ת יביע אומר ח"ד (אר"ח סי' לד אות ב).

ובספר שבות יצחק ח"ט (בישול, עמ' כ"כא) הביא דברי המג"א הנז', וכתב בשם הפמ"ג שביאר דלא הוי פ"ר. ולפי זה אי הוי פ"ר אסור, וא"כ הכי נמי בריכוך כלי פלסטיק אע"פ שאינו חפץ בריכוך הכלי אסור, ושכן אמר הגרי"ש אלישיב. ע"ש. וכ"כ בפשיטות בספר חוט שני שבת ח"ב (עמוד קנו. ד"ה נראה), שאם הוי בגדר פ"ר שיתרכך וישתנה הכוס ע"י הרותחין אסור. ע"ש.

ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ח (סי' נז) שכתב לבאר דברי המג"א ע"פ המ"מ (פ"ב מהלי שבת ה"ב) וכו'. וסוף דבר העלה, שמותר לערות מים רותחין לכוס פלסטיק אע"פ שבודאי יתרכך מעט. וכ"פ בשו"ת שבט הקהתי ח"ו (סי' קסד). ע"ש.

ובאמת דלפי מה דקי"ל כדעת מרן (בסי' שיד ס"א) דפ"ר בדרבנן שרי, וכמ"ש המשנ"ב (שם ס"ק יא), וכן האריך בזה בשו"ת יביע אומר (ח"ד חאר"ח סי' לד אותיות לא-לב, וח"ה חאר"ח סי' כו כח כט ל) דפ"ר בדרבנן מותר לכתחלה. וכ"כ עוד בלויית חן (עמ' קכח), ובשו"ת יביע אומר ח"י (חאר"ח סי' כח עמ' מד:) לדקדק כן מדברי מרן (בסי' שלז). א"כ ה"ה הכא שרי, שהרי ריכוך זה קלקול הוא, וכל המקלקלים פטורים. וא"כ הו"ל פ"ר בדרבנן ושרי.

ולכן העיקר לדינא שמותר לערות מים רותחים לתוך כוס חד פעמי אע"פ שע"י זה יתרכך ותשתנה צורתו.

ל. לכתחלה יש להקפיד שהלחמים יהיו שלמים לגמרי. (ל)

לא. טוב שלא יסיר את התוית הדבוקה בלחם אלא אחר בציעתו, כדי שהלחם יהיה שלם בשעת הברכה. ואחר שיבצע על הפת רשאי להסיר את התוית ולקורעה אפי' במקום האותיות. (לא)

לב. אם יש לו רק ככר אחד שלם, ושני חצאי ככר, יש לו לחברם ע"י קיסם (שאינו מוקצה), כדי שיראה שהוא שלם, וחזי לאצטרופי ללחם משנה. ואם אין לו עץ שאינו מוקצה, יקרבם זה לזה, ויברך. ואם אין לו אלא פרוסות לחם, יצרף שתי פרוסות במקום "לחם משנה." (לב)

להקפיד שהלחמים יהיו שלמים לגמרי

(ל) הנה בעיקר דין זה דבעינן שהלחמים יהיו שלמים, ראה בשו"ת להורות נתן (סי' יד) מ"ש לדון אם הוא לעיכובא, או רק למצוה. וראה עוד בזה בשו"ת דבר יהושע (סי' י"ח). ע"ש. והנה בשו"ת חכם צבי (סי' ס"ג) כתב, דבלחם חסר הוא תלוי בפלוגתת הרא"ש והר"י, דלהרא"ש אם החסרון אינו יותר מחלק אחד ממ"ח בעיסה, לא מיקרי חסרון. ולהר"י אפי' בחסרון מועט נמי לא מיקרי לחם שלם. והו"ד בשערי תשובה (סי' רעד סק"א). ועיין בשו"ת משיב הלכה (סי' קג)

מ"ש לדון בלחם שלם וחצי, אי מיקרי לחם משנה. ע"ש.

(לא) כן כתב בשמירת שבת כהלכתה ח"ב (עמוד קצד). ומ"ש שם, שכאשר יסיר את התוית, יסירנה יחד עם קצת מן הלחם, כדי שלא לקרוע את האותיות שבה, הנה לפי מה שנתבאר בשו"ת יביע אומר חלק ד' (חאו"ח סי' לח), אין צריך להקפיד בזה משום מחיקת האותיות. ודו"ק. [וראה מש"כ בהערה הקודמת. וכן בהערה הבאה בענין אם צריך שלם ללחם משנה].

לחבר שני חצאים של לחם לצרפן ללחם משנה

(לב) הנה אם אין לו לחם שלם, אלא ב' חצאים, יש לו להקריבן זו לזו, כדי שיראה שבוצע על לחם שלם, או שיחברם בעץ שאינו מוקצה. ואע"ג שלדבר הצריך שיהיה שלם מן התורה, כגון אתרוג, בודאי דלא מהני חיבור כזה, דחיבורי אדם אינם חיבור, כדתנן בסוף פ"ב דאהלות, מ"מ לגבי לחם משנה דשלם אינו מפורש בתורה, דגם פרוסה מיקרי לחם, בזה מהני חיבור. ובפרט שסו"ס יש כאן זכר למן. וראה בערוך השלחן (שם ס"ה ה'), ובכף החיים (סי' קסח אות ב, וסי' רעד אות ד). ע"ש.

ועיין בספר הרוקח (סי' שכט) שכתב, אם יש לאדם שני חצאי לחם, יחברם יחד ע"י קיסם, ודינו כדין לחם שלם. ואפי' בשבת, וכדמשמע בעירובין (פא). הא דלא ידיע תפירה (שהואיל ואינו ניכר מקום תפירתה, לא היא כפרוסה. רש"י). והביאו מרן הב"י א"ח (סי' קסח). וכ"פ בש"ע (סי' קסח ס"ב). וממ"ש "אפי' בשבת", משמע שיכול לצרפו ללחם משנה. גם במרדכי עירובין (סי' תקכה) כתב,

אהא דאמרינן התם, הא דלא ידע תפירה, נראה שגם לענין לחם משנה, אם כבר נחתך הככר, חשיב לחם משנה, וא"צ תפירה, דלגבי ברכת המוציא של לחם משנה אין צריך דבר שמתקיים אלא עד לאחר שיחתוך. עד כאן. והנה בשו"ת בית יעקב (סי' קמב) דן באתרוג שניטל עוקצו, אם יכול לחברו ע"י מחט, והביא ראייה מעירובין (פא). שאם תפירה בקיסם מערבים לו בה. אולם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' לה) תמה עליו, שהרי יש לחלק דבעירובין הטעם שצריך להיות לחם שלם משום איבה, שלא יאמר אני נתתי פת שלמה ואתה נותן פרוסה, וכשחיברו ע"י קיסם בענין שאינו ניכר שהוא פרוס ליכא איבה, משא"כ הכא כל שאינו מחובר בתולדתו חיבורו ע"י אדם לא הוי חיבור. ע"כ. (וכ"כ הרב פנים מאירות זבחים קה:). ולדבריו יש להעיר גם ע"ד הרוקח, שא"כ מה ראייה הביא מעירובין. ואולם הרב שבות יעקב עצמו כתב בספר מנחת יעקב בתורת השלמים (סי' יב ד"ה ועוד), וז"ל: תדע שהרי פסק

הרוקח שאפשר לחבר ב' חצאי לחם, והביא ראייה מעירובין (פא.). וכ"פ להלכה מרן בש"ע (סי קסח). ואם איתא שיש לחלק בין המוציא לההיא דעירובין, א"כ מה ראייה הביא הרוקח מההיא דעירובין, נימא דשאני ההיא דעירובין שהטעם הוא משום איבה, אלא ודאי שאין לחלק, דכל היכי דמקרי שלימה לענין עירוב, גם לענין המוציא ולחם משנה מקרי שלם. ע"ש. ומיהו אע"פ שאמרו בתוספתא (אהלות פרק ד), חיבורי אדם אינם חיבור, וכן בפסחים (פה). חיבורי אוכלים לאו חיבור הוא וכמאן דמפרתי דמי, ולגבי אתרוג דבעינן לקיחה תמה אין להקל, וכיוצא בזה איתא בתוספתא עוקצין (פרק א הלכה ד), אתרוג שנפרץ ותחבו בקיסם אינו חיבור, שאין חיבורי אדם חיבור. וכ"פ הרמב"ם (הל' טומאת אוכלים פ"ו הל' יג), וז"ל: אתרוג שנפרס ותחבו בקיסם אינו חיבור. ע"ש. וכ"כ התוספות (ובחים קה:), וכתב הר"ש (פרק ג דאהלות מ"ד), שה"ה שאינו חבור לצאת בו י"ח. ע"ש. מ"מ כאן לענין לחם משנה שאינו אלא לכבוד ברכת המוציא, או לזכר לחם משנה, ואינו מן התורה, לא קפדינן כולי האי. שאף פרוסה נקראת לחם וטעונה ברכה. שהרי המרדכי הנ"ל התיר אף בלי חיבור קיסם. וכ"כ הגאון הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (סי כא) ד"ה לכן, שלחם פרוס שבא לפנינו, מקרי לחם שפיר, ולכן מי שאין לו לחם משנה שלם, יכול לבצוע על שתי פרוסות לקיים לחם משנה. וכן אם אחד מן המסובים נתאחר ובא לאחר בציעת המוציא על לחם משנה, נותנים לו שתי חתיכות פרוסות ללחם משנה. ע"ש. וכ"כ עוד בספרו מרומי שדה (ברכות לט:), שאף פתיתין יש בהם משום לחם משנה, אלא דשלמים מצוה מן המובחר. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מקום שמואל (סי"ס מח), שא"צ ככרות שלמות ללחם משנה, אלא למצוה, ולא לעיכובא, דהא לא לשתמיט שום אחד מן הפוסקים הראשונים והאחרונים, מלהזכיר דבעינן שלמות דוקא. ואף הרמ"א לא הזכיר כלום מזה בדרכי משה, רק בש"ע הוסיף להגיה תיבת "שלמות", ואינו אלא למצוה. ומ"ש הרוקח ובש"ע (סי קסח), דמי שיש לו ב' חצאי לחם יחברם בקיסם, ואפי' בשבת, היינו שרשאי לעשות כן, ואין בזה איסור משום שבת, ודלא כהמג"א שהבין שכוונתו משום דבשבת

בעינן לחם משנה שלם, שהרי [מרן] המחבר לא הזכיר בשום מקום דבעינן לחם משנה שלם. ע"ש. וע' היטב בשו"ת משיב דבר (חאו"ח סי' כא), ובשו"ת מהר"י שטייף (ר"ס קפו) ד"ה ואע"ן. ודו"ק. [ושו"ר שכן תירץ הרה"ג רבי יהודה נג'אר בספר מועדי ה' (דף פד ע"א). וע"ע בשו"ת בנין עולם (סי' ט דף ה ע"ג). ע"ש].

ובשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' עד בד"ה ובספר), כתב, דהא דאמרינן חיבורי אדם אינו חיבור, היינו דוקא כגון אתרוג שתחלת חיבורו ושלמותו הוי בידי שמים, בהא שפיר אמרינן שאם נפרץ ותחבו בקיסם לא מיקרי שלם, אבל לחם שמתחלת ברייתו לא היה מחובר ושלם בידי שמים אלא בידי אדם, י"ל שאם נחלק וחיברו בקיסם מקרי שלם, ואף חיבור בידי אדם מקרי חיבור. ע"ש.

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשה הרב פנים מאירות בחידושי לזבחים (קה:), על דברי הרוקח ומרן הש"ע (סי קסח) הנ"ל, דהא איתא בתוספתא דעוקצין והר"ש שחיבורי אדם אינם חיבור, א"כ מה תועיל תחיבת קיסם לשני חצאי לחם, והא חיבורי אדם הוא. ולפי האמור ניהא דברי הרוקח ומרן הש"ע שכתבו, שע"י תחיבת קיסם מקרי שלם, שדוקא אתרוג שחיבורו מתחלה היה בידי שמים, לכן נפסל גם בחיבורי קיסם, ובהכי מיירי התוספתא והר"ש, אבל לחם שתחלת חיבורו היה בידי אדם, שפיר אפשר לחברו כשנפרד. [וכ"כ גם בחזון נחום הנ"ל. ודו"ק]. א"נ י"ל כמ"ש הגר"ש קלוגר בספר שיורי טהרה (דף סא ע"ד תשובה יג), דדוקא בדאורייתא אמרינן חיבורי אדם אינם חיבור, אבל בלחם משנה דרבנן הוי חיבור. ע"ש. וע' בספר אליהו זוטא (בסוף הספר תשובה ג), ובשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' מו), ובשו"ת דברי מלכיאל ח"א (סי' לג, דף מא סוף ע"ג), ובשו"ת שמן ראש (סי' מב), ובערוך השלחן (סי' עדר סי"ה), ובשו"ת תענוגי ישראל (סי' ל), ובחזון עובדיה (סוכות עמוד רסז). [והנה כתב השדי חמד (מע' ל סוף אות כז), דמ"ש הפוסקים שמועיל קיסם לחבר שני חצאי לחם, ודינו כלחם שלם, נראה לי שאף אם אלו שני החצאים באו משני לחמים שנשאר חצי מכל אחד, מותר לחבר אותם ביחד בקיסם, בענין שפירודם אינו ניכר. אך בפתח

לג. אם אין לו ב' לחמים ללחם משנה, יכול לצרף מצה שלימה ללחם משנה. ויקפיד שתהיה המצה שלימה, ולא סדוקה [היכולה להשבר ע"י שיתפסנה], או שבורה. (לג)

לד. חלת לחם שאפאה לכבוד שבת, ונשרף קצתה בשולי החלה, יש אומרים דאע"פ כן יוצאים בחלה זו ידי לחם משנה, ויש חולקים ואומרים דכיון שהמקום הנשרף עתיד להחתך ממנה, כל העומד להחתך כחתוך דמי, והוה ליה חלה חסרה ואינה ראויה ללחם משנה. ולכן אם יש לו ככר אחר שאפוי יפה, יטלנו ללחם משנה, ואם אין לו ככר אחר, זולת הככר שנשרף בקצתו, יש לסמוך על המקילים. (לד)

הדביר (דף צג אות ה) כתב, שאם באו שני החצאים משני לחמים וחיברם בקיסם לא מהני להו חיבור, ואינם ראויים ללחם משנה. ע"ש. ולי נראה שאם הם שוים במראיתם עד שלא ניכרת פרידתן, שפיר חזו ללחם משנה אחר חיבורם בקיסם. ודו"ק.

ודע דמ"ש בספר שלחן שלמה (סי' עדר סק"ג), שלדעתו לחם שלם שנחתכה ממנו חתיכה, אסור בשבת או יו"ט לעשותו שלם, משום דהוי כמתקן מנא, אינו מחוור כלל, בפרט שדין לחם משנה אינו חובה כל כך, כמ"ש המג"א. [וכמבואר בחזו"ע כאן].

אם אין לו ב' לחמים ללחם משנה, יכול לצרף מצה שלימה ללחם משנה

לג) ראה מה שכתבו בזה בשו"ת ציץ אליעזר חיי"ב (סי' כה-כו). ע"ש. ובשו"ת חלקת יעקב ח"א (סי' פה) דן במצות שנשברו קצת בצידן, אם מצטרפות ללחם משנה. וע"ע בשו"ת שאלו ציון (סי' ט). ע"ש.

וחלה שהיא עדיין בתוך ניילון אי מהני לצרפה ללחם משנה, ראה בשו"ת רבבות אפרים ח"א (סי' רא). ושם אם מהני לצרף ללחם משנה חלה אחת שאולה שמחזירה לאחר שבצע על שלו. ע"ש.

וע"ע בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכה) שכתב בשם הגריש"א, שלחם הסגור בשקית ניילון, א"א לצרפו ללחם משנה, אא"כ יפתח את השקית, וצריך להקפיד לפתוח בדרך של קלקול וגם לאכול ממנו, כיון שפתיחת השקית דרך קלקול מותרת רק לצורך אכילה ולא לצורך אחר. גם בשו"ת ישא

ויתכן שיש לחלק בזה בין אם השקית עדיין סגורה הרמטית, שצריך לפותחה ע"י קריעת השקית וכדו', דבזה מצטרף ללחם משנה. משא"כ לאחר שהשקית נפתחה, שהשקית באה רק להציל מטינוף. ובפרט שלפי דעת הגריש"א יש הגבלה בזה שאסור לפותחה רק לצורך אכילה, ורק בדרך קלקול.

חלת לחם שאפאה לכבוד שבת, ונשרף קצתה בשולי החלה

לד) הנה לחם שנשרף מקצתו בתנור, אם מצטרף ללחם משנה, כתב בשו"ת שער אפרים (סי' סב), דמיקרי שלם. ולא אמרינן כל העומד ליחתך כחתוך דמי. ע"ש. ומשמע מדבריו שאם חתך את הנשרף, אינו לחם משנה. ובשו"ת בנין עולם (סי' ט) כתב לחלק בין אם נשרף שיכולים לאוכלו ע"י הדחק, לבין אם נשרף עד שאי אפשר לאוכלו אף ע"י הדחק. וראה בשערי תשובה (סי' רעד סק"א), מ"ש בזה, וצ"ע למנחת יעקב שכתב, שאם לא ניטל מן הלחמים רק חלק אחד ממ"ח מיקרי שלם, ויוצא ידי חובת לחם משנה. וכ"כ באשל אברהם (סי' שח). ועיין בשו"ת חכם צבי (סי' סב-ג), ובכף החיים (סי' קסז אות ח). ע"ש. ויש סברא להקל שסו"ס יש כאן זכר למן, והרי נראה שלם.

להזרק כזרוק דמי. ע"ש.

ואף שהבית שמואל (סי' קכד סק"ב) כתב שמדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תרומות ה"ז) משמע שפוסק כר' שמעון, דכל העומד לזרוק כזרוק דמי, מ"מ הפר"ח השיג עליו דלא מוכח מידי מהתם, והוא ד"ל כתב להוכיח ממ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' טומאת אוכלין הכ"ח), שהערלה וכלאי הכרם, אע"פ שאסורים בהנאה מתטמאים טומאת אוכלים, והרי ערלה וכלאי הכרם הם מן הנשרפים, כדתנן בסוף תמורה, ואם איתא דס"ל כר"ש, אמאי מתטמאים טומאת אוכלים, הא עפרא בעלמא נינהו, שכל העומד לזרוק כזרוק דמי, אלא ודאי דס"ל דקי"ל כרבנן דלאו כזרוק דמי. ע"ש.

וב"ב בביאורי הגר"א אה"ע (ר"ס קכד), שסוגיין בכמה דוכתי מוכח דלא כר"ש, אלא כרבנן דפליגי עליה. וכ"כ בקצות החושן (סי' שסג סק"א), דקי"ל כרבנן דפליגי על ר"ש, ולא אמרינן כל העומד לזרוק כזרוק דמי. נ"מ"ש בשו"ת משאת משה ח"א (חאה"ע סי' כ), ע' מ"ש עליו השער המלך (פ"ד מהל' גירושין ה"ב). וע' בספר בית מאיר אה"ע (סי' קכד). ודו"ק].

והא דלא אמרינן גבי ערלה וכלאים שעומדים לשריפה "כתותי מכתת שעוריה", ולא יתטמאו טומאת אוכלים, כדאמרינן בסוכה (לה). גבי לולב של עצי אשרה, מפני שהרמב"ם לשטתיה (בריש פרק ד מהל' טומאת אוכלים), ששיעור קבלת טומאה בכל שהוא אפי' כחדל. ומשום הכי אף דמכתת שיעוריה מקבל טומאה. כי אין שיעור לקבלת טומאה. וכ"כ הפרי חדש שם. והיינו כמ"ש המאירי (עירובין פ:).

וכן הוא בספר מעשה רוקח (בתחלת הספר בשם המאירי), "שעיקר הדברים כדברי הרמב"ם (פרק יז מהל' שבת ה"ב) שפסק, לחי של עצי אשרה כשר, ודלא כהראב"ד בהשגות שם, שפירוש כתותי מכתת שיעוריה אינו כמו שהבין הראב"ד שהרי הוא כמי שאינו כלל, אלא הוא כנפרך ולא דבר שלם. וא"כ הרי הוא דומה לתל עפר שמכיון שגבוה עשרה טפחים מועיל, אבל בקורה דבעינן שתהא חזקה לקבל אריח, אי חשבת לה כנפרכת לא הויא חזקה לקבל אריח ופסולה". ע"ש. וכ"כ מרן הב"י (סי' שסג) כתירוץ השני, אליבא דהרמב"ם. נ"ע' בשו"ת מהרש"ם

ומרן אאמור"ר כתב בזה בזה"ל: חלת לחם שאפאה לכבוד שבת, ונשרף קצתה בשולי החלה, האם יוצאים בחלה זו ידי לחם משנה, או שמא כיון שהמקום הנשרף עתיד להחתך ממנה, כל העומד להחתך כחתוך דמי, כדאמר רבינא בחולין (עב:). והו"ל חלה חסרה ולא ראויה ללחם משנה. דן בזה בשו"ת שער אפרים (סי' א), וכתב, דלא קי"ל כרבינא דאמר כל העומד לחתוך כחתוך דמי, וכן לא קי"ל כר' שמעון (כב"ק עו:). דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי, וכל העומד ליפדות כפדוי דמי. הילכך יוצאים י"ח לחם משנה בחלה שנשרף קצתה. [וכן משמע מדברי מרן הכסף משנה (פ"א מהלכות פסולי המוקדשין הלכה טו), שדעת הרמב"ם דלא כרבינא. ע"ש. אבל בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' מו בד"ה מ"מ), כתב שהרמב"ם פוסק כרבינא. וצ"ע]. ובשו"ת מקום שמואל (סי' מה) כתב עליו, ואני הארכת בתשובה אחת, והוכחתי שהרב שער אפרים הנ"ל שגג בזה, כי דברי רבינא הלכה פסוקה היא, שכל העומד לחתוך כחתוך דמי. וכן קי"ל כרבי שמעון שכל העומד לזרוק כזרוק דמי. והשער אפרים הציץ מן החרכים, ולא ראה יפה, ושגגה יצאה מלפניו לסתור הלכות פסוקות. ע"ש.

והנה אמת נכון הדבר שכן דעת כמה פוסקים. וכ"כ רש"י (מנחות קב), דקי"ל כר' שמעון, שכל העומד להזרוק כזרוק דמי. וכ"כ האור זרוע ע"ז (סי' רפ), דאתבריר לן דהלכה כרבי שמעון, דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי, משום דסתם לן תנא כוותיה. ובכריתות (כד:), אמר רבא, רבי יוסי ס"ל כר"ש דאמר כל העומד לזרוק כזרוק דמי, וקי"ל ר' יוסי נימוקו עמו, וכל העומד ליתלש כתלוש דמי, וכל העומד להרים כמורם דמי. ע"ש. וכן נראה מדברי מרן הב"י יו"ד (סי' קצח) בד"ה ויש ללמוד כן, בדין הצפורן, שכל העומד להחתך כחתוך דמי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' מו ד"ה מ"מ), שהרמב"ם פוסק כרבינא. וע"ע בשו"ת יגל יעקב (ארי"ח סי' ה ד"ה אמנם). ובטהרת הבית ח"ג (עמוד קל). ע"ש. אולם הרמב"ם (פ"ד מהל' פסולי המוקדשים הל' יט) לא פסק כר' יוסי דמס' כריתות (כד:). ועיין להמהר"י קורקוס שם, ובשער המלך (פ"ד מהל' גירושין ה"ב) הוכיח מדברי הרמב"ם דס"ל שהלכה כרבנן דפליגי על רבי שמעון, וס"ל דלא אמרי' כל העומד

ח"ו (ס"ס פח) שהביא קושיא דאמאי לקי על לאו דכלאי הכרם, נימא כתותי מכתת שיעוריה, ולפי מ"ש המאירי לק"מ, דאף אם אכל פירורי כלאי הכרם בשיעור כזית, שפיר לקי. ודו"ק. [וע' בתוס' רבינו פרץ (עירובין פ:), ובאור זרוע הל' עירובין ס"ס קפב]. וה"נ לענין טומאה, כיון דס"ל להרמב"ם שאוכלים מקבלים טומאה בכל שהוא (וכדעת רש"י בכמה דוכתי, ומהם בסוטה ל: ובזבחים לא. ועוד), הילכך שפיר מקבל טומאה.

ואע"ג דהתוס' (שבת צא.) ד"ה אי לענין טומאה, ס"ל דלענין הכשר לקבל טומאה בעינין שיעור כביצה. וכן כתבו התוס' (פסחים לג:) בשם רבינו יוסף. וכ"כ המהרש"א שם. וכ"כ השער המלך (בפ"ד מהל' גירושין ה"ב). וכיון שאין האוכל כשיעור, דכתותי מכתת שיעוריה, איך מקבל טומאה בלי הכשר כדת. וע' במצפה איתן (סוטה כה:). מ"מ י"ל דהרמב"ם ס"ל כמ"ש התוס' כריתות (ג.) ד"ה כיון שינק, דמדרבנן האוכל מקבל הכשר אף בפחות מכביצה.

והנה בספר רב ברכות (דף סה ע"ב) הביא דבריו שער המלך הנ"ל, דלענין הכשר לקבל טומאה בעי כביצה, וכתב ע"ז, שהגם שהשער המלך הביז' שסברא זו הלכה פסוקה, אולם מצינו שהתוס' כריתות דף לא [הוא ט"ס וצ"ל דף יג.], דס"ל שאוכלין מקבלים הכשר אף בפחות מכשיעור. וכ"כ בספר יעיר און (מע' א אות קטו). עכ"ד.

ונעלם מעינו הבדולח שהשער המלך עצמו (בפ"ו מהל' ברכות ה"א) העיר מדברי התוס' (כריתות יג.) הנ"ל. וכל רז לא אניס ליה. ואגב דאיירי, ראיתי להשער המלך (פ"ד מהל' גירושין ה"ב) שהקשה בהא דתנן (פסחים יד.) אמר ר"מ, מדבריהם למדנו ששורפים תרומה טמאה עם התרומה הטהורה בפסח, ובגמרא שם א"ר יוסי וכו', ואיך נשרוף תרומה תלויה עם הטמאה, שמא יבא אליה ויטהרנה. וקשה, שהרי תרומה טמאה היא מן הנשרפין, כדתנן סוף תמורה, וא"כ כיון שעומדת לשריפה כתותי מכתת שיעורה, ועפרא בעלמא היא, והיאך תטמא את התלויה וכו', וכן קשה בפסחים (כ:). (וכן הובא בתוס' רעק"א פ"א דפסחים אות ז).

והנה כיו"ב כתב מהר"ח בר דוד אבולעפיא בכתי, והובא בספר יעיר און (מע' א' אות קטו), להקשות על מה ששינונו במשנה (טהרות פ"ב

מ"ד), הראשון והשני שבתרומה טמא ומטמא, וכיון דכתותי מכתת שיעוריה היאך הראשון שבתרומה מטמא אחרים, הרי אין בו שיעור כביצה לטמא אחרים. וכיו"ב הקשו התוס' (סוטה כה: ד"ה לאו כגבוי), על מה שאמרו שכלאי הכרם מטמאים טומאת אוכלים, והניחוהו בתימה, ולא ידעתי אמאי לא הקשו אמתניתין דטהרות גבי תרומה. ע"ש.

ובימי חרפי אמרתי ליישב דעת התוס' סוטה, דס"ל דדוקא כלאי הכרם וערלה שייך בהו כתותי מכתת שיעוריה, שאסור ליהנות בשריפתם, משא"כ תרומה טמאה, דק"ל שמותר ליהנות ממנה בשעת שריפתה, כדריש בשבת (כה:), ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי, בב' תרומות מדבר הכתוב, בתרומה טהורה, ובתרומה טמאה, ואמר רחמנא לך, שלך תהיה להסיקה תחת תבשילך, הילכך כיון שניתן ליהנות ממנה לא אמרינן בה כתותי מכתת שיעורה. ושוב מצאתי עתה שכן כתב התוס' רי"ד (סוכה לה. בד"ה של ערלה). וכן"כ בשו"ת מנחת ברוך חאו"ח סי' צט ד"ה ומעתה. וא"כ אפשר שכן דעת התוס' סוטה, ולכן לא הקשו מתרומה טמאה. ומיהו שאר ראשונים לא ס"ל לחלק בזה, כמבואר בתוס' והריטב"א והר"ן (סוכה לה:). [וע' בשו"ת כתב סופר חאה"ע סי' סב ד"ה וע' רשב"א]. וע' בשו"ת שער אפרים (סי' לח), בהגהת הרב בן הרהמ"ח. ולדידהו י"ל דס"ל כמ"ש התוס' שבת (כה: סוף ד"ה הא), לצדד שדין שריפת תרומה טמאה הוא רק מדרבנן. ע"ש. א"נ י"ל דלגבי טומאה, אף דנימא דהויא כפירורין בעלמא, כיון שנוגעים זה בזה, הרי כתב הרמב"ם (פ"ו מהל' טומאת אוכלין הי"ז) שאוכל פרוד שהוא כולו מכונס, אע"פ שאינו גוף אחד מצטרף לכביצה לטמא אוכלים אחרים. וכ"כ הראב"ד שם. וכ"כ בתורת גיטין (סי' קכד). [וע' מצפה איתן סוטה כה: ובשו"ת בית יצחק חאו"ח סי' ל אות ב]. וע' במשמרות כהונה (סוכה לה:), ובתפארת ירושלים (ריש פסחים).

אולם הרב מקום שמואל שם סיים, דמ"מ מטעם אחר נראה להקל בזה, משום שי"ל שאין זה עומד להחתך מקרי, כיון שיש בני אדם שאוכלים אותו, ועוד שהוא ראוי לאכילה, ע"י שנותנים אותו למוריים ואורחיה למיכל הכי לכ"ע וכו'. ע"ש.

לה. לחם שנחתך ממנו מעט אך עדיין מחובר ללחם, אם כשאוחז הפרוסה עולה הככר עמה, חשיב לחם שלם לענין לחם משנה. אבל אם הוא חתוך יותר באופן שכאשר אוחז הפרוסה אין הככר עולה עמו, לחם פרוס מיקרי, ואין יוצאין בו ידי חובת לחם משנה. ולכן לחם פרוס אפילו אם הוא מונח כולו בתוך ניילון, אינו מצטרף ללחם משנה. לה)

הגאון שער אפרים להקל, וכתב, שאפי"א אם הנשרף עומד להחתך, כל שהוא רק חסרון מועט מקרי ככר שלם, שיש לדמותו לדין עירובי חצרות דתנן ביה (עירובין פ:): "ככר שלם", ולדעת הרא"ש שעד כדי חלת נחתום שהוא אחד ממ"ח לא מקרי חסרון, וה"ה לענין לחם משנה. ע"ש.

ובשו"ת מחזה אברהם מברודי (ס"ח לח) העיר על דברי השער אפרים וכתב, שאם נאמר כל העומד להחתך כחתוך דמי, מ"מ בלחם משנה לא קפדינן בהכי, אלא כל שנראה שלם מה בכך שהוא עומד להחתך, הא לא גרע ממי שחיבר בקיסם שני חצאי לחם אחד, דשפיר דמי, ואע"פ שחיבורי אדם לא הוי חיבור, מ"מ לענין לחם משנה שפיר דמי. ע"ש. וכ"כ בשו"ת נחלת בנימין (ס"ב אות ד). ולענין הלכה אם יש לו ככר אחר שאפוי יפה, יטלנו ללחם משנה, ואם אין לו ככר אחר, יש לסמוך לדינא על המקילים.

ובשו"ת מתת ידו ח"א (ס"ט טו) כתב לדחות טעמי המקום שמואל, דאנן קיימינן במי שאינו אוכל פת חרוכה וקץ לאוכלה, וא"כ לדעתו שפיר אמרינן כל העומד להחתך כחתוך דמי. [וע"ע בשו"ת בנין עולם ס"ט ט' בד"ה ולפי מ"ש. ע"ש]. ועוד דמה שראוי לאוכלו ע"י תערובת במוריים דוקא, לא מהני הכא, כיון דלא חזי בעיניה וכו'. ע"ש.

ועכ"פ הואיל ולא יצאנו ממחלוקת הפוסקים אי קי"ל כרבינא ור"ש, שכל העומד להחתך כחתוך דמי, או לא, בדין לחם משנה דרבנן אזלינן לקולא. אמנם מהר"י טייב (ס"י עור) השיג על השער אפרים, דהכא אף לרבנן דר"ש אמרינן כל העומד להחתך כחתוך דמי, כיון שמצד עצמו עומד לקציצה, ולא תליא הך מילתא בפלוגתא דר"ש ורבנן. ועוד י"ל דכ"ע מודו באוכלים דכמאן דמפרי דמו. ע"ש. אבל החכם צבי (ס"י סב) עמד בשיטת מר זקנו

אם לחם חתוך מצטרף ללחם משנה

העכברים, בהא ודאי אין יוצאין בה ללחם משנה, שהכל יודעים שלא ניטלה לשם חלה, וגם הוא מאוס, ואפי"א אם הסיר ממנו עוד קצת באופן שאין ניכר ניקור העכברים, לא מהני הואיל ואתא מכח פסול. ע"כ.

ויש מי שרצה להביא ראיה מהרא"ש דשתי חתיכות אינן מצטרפות ללחם משנה, מהא דהצריך בליל פסח שיהיו ב' שלמים לבד הבצועה, אך בשו"ת משיב דבר חלק א (ס"י כא) דחה זאת, דאי משום הא לא איריא, דהרא"ש כתב כן למצוה מן המובחר בלבד, לברך על השלם, כמו בחול.

ולכאורה יש להביא ראיה מדעת הרי"ף להיפך, דאי איתא דבצועות לא מקרי לחם משנה, היאך יוצא בפסח ידי לחם משנה לדעתו, שאינו מצריך אלא שתי מצות וחדא הלא היא פרוסה. ואע"ג דמלשון הרי"ף ז"ל שכתב,

(לה) מג"א (ס"י קסו סק"ה). ועוד. ואף לענין בציעה על הפת בימות החול, דבעינן לכתחלה שיברך על פת שלם, שהוא דרך כבוד לברכה, נתבאר בש"ע (שם סעיף א') שצריך לחתוך פרוסת הבציעה מעט, באופן שאם יאחזו בפרוסה יעלה שאר הככר עמו, שאם לא כן חשוב כפרוסה. ויניחנה מחוברת לפת, ויתחיל לברך, ואחר שסיים הברכה יפרידה, כדי שתכלה הברכה בעוד שהפת שלם. [והרמ"א שם כתב, דכשבת לא יחתוך בככר עד אחר הברכה, כדי שיהיו הככרות שלימות]. ועיין בשו"ת נחלת בנימין (ס"י סב). שדן בשני לחמים שנדבקו בתנור ביחד, אם יוצאין בהם ידי חובת לחם משנה, או שצריך להפרידן, [ראה בסעיף דלהלן]. ומה הדין בלחם שלם שאכלו ממנו העכברים, אם מצטרף ללחם משנה. ע"ש.

ובכף החיים (ס"י רעד אות ה') הביא מהתוספת שבת (אות ב') שכתב, שאם הככר נחסר ע"י ניקור

לו. חלות לחם שנאפו בתנור ונדבקו זו בזו, ולאחר אפייה הפרידן בנחת זו מזו, ראויה כל אחת מהן לענין לחם משנה. (לו)

בכה"ג, יש ללמוד שפיר מהכא, ה"נ כיון דלא מצינו בפירוש דלא מיקרי לחם משנה בפרוסה, יש לנו ללמוד מפסח דבעינן גם כן לחם משנה, ומ"מ סגי בפרוסה. וממילא מהרא"ש נמי יש להוכיח דבפרוסה נמי בדיעבד יוצאים משום לחם משנה, דהא ודאי מודה הרא"ש דאי ליכא אלא שתי מצות, דיבצע האחת ויברך על חדא ופלאג, ואי איתא הא סוף סוף לא הוי לחם משנה, ולמה לי תרתי כלל ליסגי בחדא, אלא ודאי מודה הרא"ש ז"ל דבדיעבד מיקרי ל"מ, ורק דסובר דיש לקיים המצוה ל"מ כראוי על שתי שלמות לכתחלה, אבל אי ליכא אלא שתי מצות מחויב לבצוע על שתיים משום ל"מ. ותו יש להביא ראיה מחלה דכתיב בה לחם, ופרוסות ג"כ מתחייב בחלה, ואין כוונתו שאם אפה שיעור חלה, וכבר נתחייב דלא מיפטר אחר שנתפרס כיון שכבר נתחייב, אבל בהא דקיי"ל דהסל מצרף לחלה, ודאי אפי"ן אין בסל אלא פרוסות, מ"מ מתחייב, והחויב מתהוה בעת הצירוף, ונימא מלחם הארץ דוקא כתיב, אלא ודאי פרוסה ג"כ בכלל לחם, ושפיר מתחייב. וע"ש עוד.

חלות לחם שנאפו בתנור ונדבקו זו בזו, ולאחר אפייה הפרידן בנחת זו מזו

אבל אם מדביקים אותן בכוונה ונאפו יחד, ואחר אפייה מפרידים אותן, אני מסתפק בזה, שאפשר שאין אחד מהם נקרא שלם. ע"כ.

והגר"מ אריק בספר מנחת פתים (סי' תרמח) הביא מה שפסק מרן (סי' תרמח סעיף כ), שאתרוג "התיום" כשר. (והיינו שגדלו שני אתרוגים ביחד ונדבקו זה בזה). וכתב, ונראה שגם כשהפרידם זה מזה כשרים, וכן משמע מ"ש בשלטי הגבורים בשם הריא"ז, שאתרוגים הגדלים בתיומת כשרים, וממ"ש לשון "כשרים" בלשון רבים, משמע שגם כשנפרדו זה מזה כשרים. וכן משמע מסתמות דברי הפוסקים שאתרוג התיום כשר בכל אופן אף כשהפרידום. ואע"פ שהיו דבוקים זה בזה, ואף חוטמם נדבק זה עם זה מתחלת ברייתן, מ"מ כיון שאין שום לקותא באתרוג זה, רק שנדבקו שנים יחדיו, ולא נשתנה מראית התיום הטבעית, שניהם כשרים. ומכאן יש

דאתא לחם עוני וגרעא לפלאג דחדא, הלכך בצעינן על חדא ופלאג, ומשמע דהטעם דהאי קרא מפיך מהאי קרא. ודמי להא דאיתא בסוכה (ו:) אתי הלכתא וגורעת לחדא, ומשמע דאי לאו האי קרא דלחם עוני צריך שלמים דוקא. אך יש לדחות, דאי לחם משמע שלם דוקא, ורק בפסח אתי קרא לאפוקי דלא בעינן ביה לחם משנה, מנ"ל דבעינן ב"י לחם משנה כלל, נימא דסגי בפרוסה חדא, כיון דאף בחדא שלימה ובחדא פרוסה נמי לא מתקיים לחם משנה, וא"כ חדא שלימתא מהיכי תיתי למיתי, ותו הא לחם עוני אינו אלא בחדא פרוסה, אלא ע"כ דלא לאפוקי ממש אתי, אלא ללמדנו דבפסח בעינן דלהוי חדא פרוסה דוקא. וכוונת הרי"ף שכתב וגרע וכו', היינו שגרע ממה שראוי להיות שלמים, משום מצוה דבפסח בעינן דוקא חדא פרוסה, אבל באמת גם בפסח בעינן נמי לחם משנה, ואדרבה מפסח יש להוכיח על כל השנה דפרוסה מיקרי לחם בדיעבד, וכדאיתא במנחות (ו:) פשיטא לי קומץ מכלי שע"ג קרקע שכן מצינו בסילוק בזיכין וכו' ואע"ג דהתם א"א בע"א, מ"מ מדלא מצינו מפורש להיפך דלא מקרי קמיצה

(לו) עיין במחצית השקל שכתב להסתפק בלחמים הנדבקים יחדיו בעת האפייה, אם כשמפרידים אותם זה מזה אי מיקרי שלימות, או לא. וע"ש בהגהות מהרש"ם, ובשערים המצויינים בהלכה ח"ב (עמוד נו). ע"ש.

וה"ל מרן אמור"ר: הנה מדברי מרן בש"ע (סי' קסח ס"ג) שכתב וז"ל: שתי גלוסקאות הדבוקות יחד שנאפו, ונחתך מאחת מהן והשניה נשארה שלמה, טוב להפריד מן השלמה החתיכה שבאה מהשניה, כדי שתיראה שלמה, ממה שיניחנה דבוקה בה, אע"פ שנראית יותר גדולה. עד כאן. ומוכח שגם אם לאחר שנדבקו הפרידן, כשרות ללחם שלם, וממילא כל חלה שהפרידה מחברתה אחר אפייה, כשרה ללחם משנה. וכן מוכח מדברי התוספת שבת (סי' רעד סק"ב). ע"ש. והמחצית השקל שם כתב, דמשמע דהיינו כששני הכרות נדבקו יחד דרך מקרה,

ללמוד שה"ה בשני לחמים שמדביקים אותם ונאפים ביחד, ואח"כ מפרידים אותם זה מזה, דמקרי לחם שלם. ע"כ.

וכ"כ עוד במנחת פתים (סי' רעד) וז"ל: המחצית השקל נסתפק בלחמים הנדבקים יחד בכוונה ואח"כ מפרידים אותם, אם נקראים ככרות שלמים. וראה לקמן (סי' תרמח), שהוכחתי דנקרא לחם שלם. ע"כ. ובמחכ"ת אין ראייתו נכונה. כי הנה מבואר להדיא בארחת חיים מלוניל (דף קיד ע"ד), אתרוג התיום כשר, פירוש שנבראו שניהם יחד ודבוקים ומעורים זה בזה, שאין אדם יכול להפרידם, כיון שכן, פרי אחד קרינן ביה, ואין בו משום תוספת. עכ"ל. וכ"כ הכל בו (סי' עא דף מ ע"ד).

ומוכח שהפירוש הוא שלוקח את שניהם לקיחה אחת. וכ"כ בספר הלבוש שם. וז"ל הרב מעשה רוקח (פרק ח מהל' לולב ה"ח), אתרוג התיום כשר, היינו שלוקח בידו את התיום, דהיינו שניהם יחדיו כברייתו, משום שפרי אחד מקרי ולא שנים. וכ"כ להדיא הלבוש, אבל אם הפרידן אפי' לקח שניהם בבת אחת ודאי שלא יצא, דהוי חצי אתרוג וכו'. ע"ש.

וכן מבואר בשו"ת אבני נזר (סי' תפה), שאם הפריד אותם זה מזה, בודאי שפסולים הם, אלא מיירי כשנוטל שניהם דבוקים זה בזה שאז יצא. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת חלקת יואב (חלק י"ד סי' לד ד"ה ועיין), דהא דקי"ל אתרוג התיום כשר, היינו כשנוטל שניהם ביחד, ולא נפסל משום דהווי שני פירות, כיון דמ"מ הוא פרי אחד.

וכ"כ בשו"ת זבחי צדק ח"ב (סי' לו דף מד ע"ב), דהא דקי"ל אתרוג התיום כשר, היינו כמ"ש הרב הלבוש, דמיירי שגדלו שני אתרוגים דבוקים זה בזה, כשר, ולא אמרינן פרי אחד אמר רחמנא, ולא שנים, ומוכח מדבריו להדיא דמיירי כשנוטלם כשהם דבוקים יחדיו. והרב כפות תמרים נסתפק בזה, אי מיירי שנוטלם בבת אחת, שאם מפרידם הו"ל כחצי אתרוג, או מיירי אפי' כשהפריד אחד מחבירו שכשרים. ע"ש.

ואשתמיט מניה דברי הרב הלבוש הנ"ל, דמוכח דס"ל דמיירי שנוטלם בבת אחת, אבל אם הפרידן פסולים. ע"ש. ואילו ראה שכן כתבו גם

הארחת חיים והכל בו הנ"ל, היה שש לקראתם. וכן מצאתי עוד להגאון בית השואבה (עמוד קל אות ע"ד), שהביא ספקו של הכפות תמרים, וכתב להוכיח במישור מדברי הארחת חיים והכל בו, דמיירי שנוטל את התיום כמות שהוא, כששני האתרוגים דבוקים זה בזה, אבל אם הפריד אחד מחבירו כדי לצאת באחד מהם, פסולים שניהם, שכיון שהם מעוררין זה בזה, כל אחד בפני עצמו חשיב חסר, וחצי אתרוג, ושכן דעת הלבוש. (וכ"כ המשנ"ב סי' תרמח ס"ק סג.) [ואף למטוניה דהמנחת פתים אין ראייה לספקו של המחצית השקל כשנדבקו בידי אדם בכוונה. ושור' שכן העיר השדי חמד (מע' ל סוף כלל כז). ע"ש].

אחרי כתיב כל הנ"ל מצאתי להגאון מברודי בשו"ת מחזה אברהם (סי' לח דף מו ע"ד), שהביא דברי המנחת פתים, וכתב להעיר על דבריו ממה שראה מובא בשם הארחת חיים מלוניל הנ"ל, [וכ"כ הכל בו], וכתב, שמבואר מדבריו שאינו כשר אלא כשלוקח אותו כששני האתרוגים דבוקים זה בזה, וס"ל שאם הפרידם פסולים, שכל אחד נקרא חצי אתרוג. ולפי זה אין שום ראייה משם וכו'. ע"ש.

ובשו"ת בית אבי ח"ד (סי' עב) הביא דברי הכפות תמרים הנ"ל שנסתפק בזה, וסיים להחמיר. וכתב, ולפ"ז ה"ה שאם הפריד החלות זמ"ז כיון שנאפו ביחד, הו"ל כעין חתיכת חלה וכו'. ולא זכר שר מכל הפוסקים הנ"ל. ע"ש. ואין להאריך.

ומ"מ להלכה נראה שיש להקל בחלות לחם שנדבקו זו בזו, שיפריד אותן בנחת זו מזו, וראויות ללחם משנה. וכן מוכח מדברי השואל ומשיב קמא חלק א (סי' קסז), אלא שהכשירן אף כשעודן דבוקות זו בזו, שכיון שדעתו להפרישן אינן חיבור ויוצא בהן ידי חובת לחם משנה. והגאון מהרש"ם חולק על זה, וס"ל שיש להפרידן זו מזו. והובא בארחת חיים החדש (סי' עדר ס"א). ע"ש. וכשהפרידן זו מזו לכל הדעות כשרות הן ללחם משנה. ע"ש.

ובשו"ת יגל יעקב (סי' לח אות ב) הסכים לדברי המהרש"ם, וסיים, הילכך מהנכון להפרידן בנחת זו מזו. ע"ש.

גם בשו"ת מחזה אברהם (סוף סימן לח) כתב,

לז. גם הנשים חייבות בשלש סעודות שבת, ובמצות "לחם משנה", בשבת וביו"ט, שאף הן היו בנס המן. [ובכל מעשה שבת איש ואשה שוין]. ולכן כדי שיוכלו לקיים מצות "לחם משנה", על בעל הבית הבוצע מן הלחם המשנה, להמתין לכל המסובים עד שישבו במקומם, ויכוין להוציאם ידי חובת ברכת המוציא, האמורה על "לחם משנה", וגם הם יתכוונו לצאת ידי חובה בכרכתו, וידי חובת "לחם משנה". ואז גם הפרוסה שקיבלו מידו נחשבת שיוירי "לחם משנה", ומקיימים המצוה כהלכתה. (ז)

גם בשו"ת ציץ אליעזר חלק יא (סי' כד), נשאל בדין המצות שאפויות ומחוברות כיריעה אחת, ורק אחר צאתן מן התנור מפרידין אותן, האם נחשבות כשלמות לענין לחם משנה, והביא מ"ש בש"ע (סי' קסח ס"ג) בשני גלוסקאות הנדבקות ביחד, דמוכח שלאחר פרידתן כשרות ללחם משנה, וכמבואר בתוספת שבת (סי' עדר), ואף שהמחצית השקל מחלק שאם הדביקן בכוונה לא מהני, אולם באמת המסתכל במצות אלו יראה שאין כל היכר שמבדיל בין מצות שנחתכו קודם אפייה לבין אלו הנפרדות אחר אפייה, ונחשבות לענין לחם משנה ככרות שלמות. וסיים, ששמח כשמצא שבמנחת פתים הביא את דברי המחצית השקל (הג"ל), וחלק עליו, והעלה להתיר. [ולא נפנה לעיין בהוכחת המנחת פתים שאינה ראייה כלל. וכנ"ל]. וכן הובא במנחת שבת, ושם (סי' לה) נסתייע מהחתם סופר (סי' מו), שכיון שהתחיל כבר לחתוך לפני האפיה כחתוך דמי. והכא נמי בנידון המצות הנ"ל, שעוד לפני האפיה הוחקקו בהן סימני החיתוך, הו"ל כאילו נפרדו קודם האפייה. ושכן כתבו להקל שלשה רבנים בשו"ת ירושת פלטה בשלש תשובות שהובאו שם (מס"א והלאה). ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סי' כה) הובאה תשובת הגר"י וועלץ שהסכים עמו להקל. וע"ע שם.

המורם מכל האמור שיש להקל בנידון דידן, להכשיר החלות שנפרדו אחר אפייתן לענין לחם משנה.

שלחמים אלו שנאפו יחד ונדבקו זב"ז, אפי' אם עשו כן בכוונה, כיון שנראו אחר פרידתם שלמים ויש להם תואר לחם שלם, כמו הלחמים שנאפו אחד אחד, יש להכשירם ללחם משנה. ע"ש. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ו (סי' עו). ע"ש.

ובשו"ת צור יעקב (סי' קנא) נשאל אודות המצה האפויה כדרך יריעה גדולה ואחר האפיה חותכים ומפרידים המצות זו מזו, והעיר מ"ש המחצית השקל, שאם הדביקן בכוונה אפשר דלא מהני להפרידן ללחם משנה, וכתב, שמכיון שנעשה סדק ההפרדה בין מצה למצה קודם אפיה, וכשנחלק אח"כ לא ניכר מקום החיתוך מרוב דקותו, י"ל דהוי כשלם, גם יש לצרף שמכיון שעומדים המצות להחתך, הא קי"ל כר"ש שכל העומד להחתך כחתוך דמי, ובחולין (עג). אמרינן שאפי' לרבנן אוכלין כמאן דמפרתי דמי. א"כ ה"נ י"ל דהוי כמו שהיו חתוכים מקודם והוי כשלם. ע"כ.

גם בשו"ת ירושת פליטה (סי' ד) בתשובת הגרמ"מ בנעט בד"ה ובדרך, דן בדבר המצות הנאפות מקשה אחת, ואחר האפייה מפרידים אותן, וכתב, שבאמת גם המן היה יורד כעין פירורים דקים, כמו שנאמר, והמן כורע גד הוא, ומה שכתוב את אשר תאפו אפו, הוא אחר מ"ש לקטו לחם משנה, ובשעת לקיטה היה כזרע גד וכו', ואת אשר תאפו אפו, היינו אם ירצו לאפותו, ולא בהכרח לאפותו, ואין מקום ללמוד מכאן שצריך שתי ככרות שלמות ללחם משנה, וצ"ל דמה שהצריכו ככרות שלמות הוא רק מדרבנן, ולכן יש ללכת בזה לקולא.

הנשים חייבות בסעודות שבת ובלחם משנה

כן מבואר בפוסקים, דאף בסעודה שלישית נשים חייבות, וכמבואר בש"ע (סי' רצא ס"ו). וכפי שביאר

(ז) מה שכתבנו שגם הנשים חייבות בסעודות שבת, אף שהוא מצות עשה שהזמן גרמא,

בב"י בשם הפוסקים, דלכל מילי דשבת איש ואשה שוין. ועוד, שאף הן היו באותו הנס של המן, שנאמר אכלוהו היום דמזה נלמד חיוב ג' סעודות, וכמ"ש ר"ת, מובא בתשו' מהר"ם מרוטנבורג (פרג, סי' תעג). ע"ש. וראה ביסודי ישורון (עמוד 338 ועמוד 511).

והנשים חייבות לבצוע על לחם משנה, ויוצאות ידי חובת לחם משנה בבציעת בעל הבית, כמו כל המסובין. ולכן אין הבעה"ב בוצע על הלחם עד שהנשים יטלו גם הן את ידיהן, ובאו לשלחן, כדי שיוכלו לצאת י"ח לחם משנה בבציעת בעל הבית, וצריכות לכוין לברכת המוציא, [וראה בערוך השלחן שם ס"ד]. ואם הנשים אוכלות לבדן, צריכות לבצוע על לחם משנה כדין האנשים.

וד' טעמים בזה: א. יש אומרים שהטעם הוא מפני שאף הן היו באותו הנס של ירידת המן, דמשום כך נתקנו שלוש סעודות. וכמ"ש המרדכי (בפרק כל כתבי הקדש סי' שצ"ז, ובפ"ק דמגילה סי' תשפ), שהשיב רבינו תם לרבינו משה מפונטיזא, דנשים חייבות בשלש סעודות בשבת, אע"ג דהו"מ מ"ע שהז"ג, משום שאף הן היו באותו הנס בלחם משנה, והן חייבות לבצוע על ב' ככרות. וכן הוא בתשו' מהר"ם בר ברוך (דפוס פראג, סי' תרמ"ב). ובספר הישר לר"ת (חלק התשובות סי' ע' אות ד) הובאה תשובת ר"ת לה"ר משה מפונטיזא במילואה, בזה"ל: ונשים אם חייבות במצות שלש סעודות, נראה שמכיון שאף הן היו באותו הנס, שירידת מן לחם משנה היתה לכולם, לכן חייבות לבצוע ג"כ על ב' ככרות. ועוד דמצוה דרבנן שוה בכל. עכ"ל. והובא במחזיק ברכה (סי' רצא סק"ח). וכ"כ רבי דוד אבודרהם (דף י' ריש ע"ד). ע"ש. וכן הוא בארחות חיים (דיני שלש סעודות אות ב') בשם ר"ת. וכ"כ בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' תרמב).

ב. ובארחות חיים (הג"ל), מבואר הטעם למה שהנשים חייבות בשלש סעודות, שכל מצוה דרבנן אפ"י הזמן גרמא נשים חייבות, וחייבות לבצוע על שתי ככרות. ע"ש. (וע' בתוס' ברכות כ: ובתוס' מגילה כד. ד"ה מי. ע"ש). וזה כטעמו הב' של ר"ת הנז'.

ג. ובשבולי הלקט (סי' צג) כתב, שבכחובות (סד):

מוכח שהנשים חייבות בג' סעודות, ותימה שהרי מצות עשה שהז"ג היא, וכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות, ונראה בעיני שעל כולם הוא אומר אכלוהו היום, ובין אנשים ובין נשים נתרבו באכילה זו. וכן הובא בב"י (סי' רצא). ע"כ. וכ"כ הריטב"א שבת (ק"ז: ד"ה כד מקלע), דמוכח מההיא דכתובות (סד:), שהנשים חייבות בג' סעודות, ולבצוע על ב' ככרות. ע"ש.

ד. והרמב"ן והר"ן (שבת ק"ז:): כתבו על טעמו של ר"ת (שאף הן היו באותו הנס), שאין צורך בזה, שבכל מעשה שבת איש ואשה שוים, כדי לפינן (ברכות כ:): מזכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, כלומר קידוש והבדלה. וה"ה לכל מעשה שבת שהאנשים והנשים שוים. ע"כ. וכן הוא במאירי (שבת ק"ח). וז"ל: הנשים הרי הן חייבות כאנשים בכל עניני שבת, הן לחיוב שלש סעודות והן לבצוע על ב' ככרות, וכן לענין קידוש והבדלה. ע"כ. וכ"כ הרב המנהיג (הל' שבת אות מה נד). ובספר הבתים כת"י כתב וז"ל: והנשים חייבות בג' סעודות, שמענין זכירת היום וקדושתו הוא, שהנשים חייבות. (והובא במחזיק ברכה שם). (וע"ע בס' המקנה קידושין לה. ובשו"ת תורת חסד מלובלין חאו"ח ר"ס נד).

וכ"פ מרן בש"ע (סי' רצא סעיף ו'), והובא כל זה בשו"ת יחזקאל דעת חלק ה' (סי' כה),

ושם דחה מ"ש בשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' ק"ד) במה שנשאל, למה לא נהגו הנשים (במקומו) להקפיד על לחם משנה בשבת, והשיב, שאף שהפמ"ג כתב בשם הרב ר' דוד אבודרהם שגם נשים חייבות בלחם משנה שאף הן היו באותו הנס, הנה אין דבריו נראין בזה, ומנהג הנשים נכון, דבשלמא גבי ד' כוסות ומגילה ונ"ח שעיקר המצוה היא לזכרון והודאה על הנס עצמו, שייך הטעם שאף הן היו באותו הנס, אבל בלחם משנה אין זה להודאה על הנס, אלא רק זכר למה שירד ביום הששי לחם משנה שזהו עדות וזכרון על יום השבת. וא"כ הוי רק כשאר מצות. לכן אין נוהגים כרבי דוד אבודרהם ומנהגן תורה היא. וחזר השואל והקשה ממ"ש הר"ן (שבת ק"ז:): בשם ר"ת הטעם של האבודרהם, והובא במג"א (סי' רצא ס"ק יא), וכתב לו שאין זה מוכרח, ואח"כ כ' דבלא"ה כיון דאתקש שמירה

יד אברהם (שם) מ"ש ע"ד הש"ך בזה. ע"ש. וע"ע בישועות ישראל (סי' כה ס"ק ח), ובשו"ת שאילת דוד (בקונטרס החידושים שבסוף הספר דף ע"ד), ובשו"ת בית דוד יו"ד (סי' קעב). ובספר דברי אהרן (סי' כב). ובספר חקר הלכה (מערכת כללי הוראה אות ב דף פ ע"ד). ע"ש.

וכן מבואר בספר עולת תמיד (סי' רעד סק"א), שהנשים חייבות במצות לחם משנה. וכ"כ באליה רבה (סק"ב), והפרי מגדים (שם א"א סק"א), ובספר יד יוסף (סק"א). ע"ש. וכ"פ המשנ"ב (סי' רעד סק"א), שאף הנשים חייבות בלחם משנה. וכ"כ עוד בכיור הלכה (ס"ס רצא). ע"ש.

ועכ"פ דברי הגרש"ק בזה תמוהים מאד, שכתב לפסוק היפך כל הראשונים והאחרונים הנ"ל.

גם יותר היה לו להזכיר מ"ש בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תעג), להשיב על דברי ר"ת הנ"ל, דהאי טעמא שנשים חייבות באותו הנס, לא שייך אלא היכי שישראל היו בסכנה וניצולו, דומיא דארבע כוסות ומגילה ונר חנוכה, משא"כ לענין לחם משנה בירידת המן, הילכך לא ידענא אי אתי שפיר האי טעמא. ע"כ. ומיהו גם מהר"ם לא חלק בעיקר הדין. וגם הוא אזיל ומודה לדברי הפוסקים הנ"ל. ולדעת הט"ז א"ח סי' תרעח, דהא דבעינן לחם משנה בשבת לכל הדעות הוי מדאורייתא, כדיליף בשבת (ק"ד): מדכתיב לקטו לחם משנה. ואכן גם שלש סעודות מדאורייתא. ע"ש.

ואולם מדברי הפוסקים הנ"ל מוכח להדיא דהוי רק מדרבנן, דהא בדאורייתא לא אמרינן דנשים חייבות משום שאף הן היו באותו הנס. כמ"ש התוספות (פסחים ק"ה). וגם בטעמו השני של רבינו תם, וכן בארוחות חיים, מבואר דהוי רק מדרבנן. וכדברי המנחת יעקב בתורת השלמים (סי' יב). וע"ע במג"א (סי' רנד ס"ק כג). וע' בשו"ת דברי מלכיאל ח"ו (סי' ד), ובשו"ת ויען יוסף (סי' קטו). ודו"ק.

ומעתה יש לנהוג כמ"ש הגאון קרבן נתנאל (פ"י דפסחים סי' טז אות ה), שבשבת אם אין לכל המסובים על השלחן לחם משנה לפניהם, יכוונו לברכת הבוצע ולא יברכו ברכת המוציא בפני עצמם, ויענו אמן. וגם הבוצע יכוין להוציאם. ע"ש. וכ"כ הרב חיי אדם (כלל ז סי' ב), שהבוצע יכוין להוציא את כל המסובים, וגם יאמר אל

לזכירה ונשים חייבות בקידוש היום ד"ת, ה"ה לכל חיובי שבת, ואף ע"ז כתב הגרש"ק, שגם זה אינו מוכרח, ובכה"ג י"ל קים לי כהפוסקים בהאי ולא קים לי בהאי, שכיון דר"ת לא כתב טעם זה, אלמא דלא ס"ל כהר"ן, אלא דוקא לזכירה איתקש ולא לשאר מילי, וקי"ל כוותיהו שאין חיוב לנשים מכת ההיקש וכו'. ולא מהני טעמא דהר"ן, וטעמא דר"ת ורד"א לא קי"ל הכי מטעם הנ"ל. עכת"ד.

ומרן אאמור"ר העיר על דבריו, ונוראות נפלאותי איך הרהיב עוז לדחות את דברי כל גדולי הפוסקים הנ"ל חבל נביאים, שכולם שוים בעיקר הדין שהנשים חייבות בשלש סעודות ובלחם משנה, (ורק לענין הטעם כל אחד נותן טעם בפ"ע), והם להיפך ממה שנהגו הנשים בעירו ושער מקומו, ואטו אשינויי דמר ניקום ונסמוך לדחות דברי כל הפוסקים הראשונים הנ"ל, אתמהא.

ובאמת שאף בפלוגתא דרבוותא, כל שהרוב עומדים בשטה אחת, אפי' אינם מסכימים כן מטעם אחד, אלא לכל אחד מהם יש טעם בפני עצמו, כתב הרמ"א בהגה חו"מ (סי' כה ס"ב), שהואיל ולענין הדין כולם מסכימים לדעה אחת, חשיבי רבים, ואזלינן בתרייהו. מהרי"ק שרש מ"א. ע"כ.

ואף שהש"ך ביו"ד (ס"ס רמ"ב) כ', שהמהרי"ק לא כתב כן באופן ברור, רק ליישב מנהג האשכנזים, וכן משמע מדברי מהר"א שאין להקל בכיו"ב באיסור תורה. ע"ש. אולם בשו"ת בית אפרים (חאה"ע סי' ב, דף ה סע"א, ב"ה והנה לפי הסברא), השיג על הש"ך, שבאמת מקור דברי הרמ"א מהמהרי"ק, אינו מסי' מא, אלא מסי' נב, שכתב, שכן קיבל מרבותיו, שמצטרפים להקרא רבים אף מתרי טעמי, ואפי' להקל בדאורייתא, ולזה הסכים מהרי"ט בתשובה. ע"ש.

וכן בשו"ת שער אפרים (סי' סח) כתב להשיג על דברי עמיתו הש"ך הנ"ל, דאשתמטייה דברי המהרי"ק קולון (סוף שרש נב) שכ' להדיא כדברי הרמ"א בעל המפה הנ"ל, דשפיר מקרו רבים אע"פ שאינם מסכימים מטעם אחד.

וכן בתשובת מהר"י לבית הלוי (סי' ג, דף טו) הסכים לדברי המהרי"ק הנ"ל, הילכך אפי' באיסורא דאורייתא יש להקל בכה"ג. ע"ש. וע"ע בהגהת

ושכן ציוה לו החת"ס כשהיה מאוכלי שלחנו בשבת. ע"ש.

וכ"כ בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב (סי' לו אות ב) בשם החת"ס סופר, שלא יברכו ברכת המוציא בפני עצמם, אלא יכוונו לברכת הבוצע על לחם משנה. ע"ש.

ומוכח שמכיון שהם אוכלים מן הפרוסה שבצע בעל הבית על לחם משנה ונתכוונו לצאת בברכת המוציא שנאמרה על לחם משנה, נחשבת הפרוסה משויורי ברכת הלחם משנה. וכן העלה הגרא"ח נאה בספר קצות השלחן בבדי השלחן (סי' פב אות ו, דף לח).

וכ"כ האשל אברהם מבוטשאטש, שיוצאים י"ח לחם משנה בשמיעת הברכה מפני הבוצע.

וכ"כ הרב חסד לאלפים, והובא בכף החיים (סי' רעד ס"ק יג), שכל בני הבית חייבים לצאת ידי חובת לחם משנה ע"י שיכוונו לצאת בברכת המוציא של בעה"ב. ואם אירע לאחד שלא הספיק להגיע לצאת ידי חובתו בברכת בעל הבית, צריך לברך לעצמו על "לחם משנה". ע"כ.

וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ה (סי' עה), שכן הוא מורה ובא שבברכת בעל הבית "המוציא" על "לחם משנה", גם הם יוצאים ידי חובתם, ובלבד שיכוונו על ברכת המוציא של בעה"ב, ושאינן להניח לבני ביתו לברך ברכת המוציא בפני עצמם, שאם יעשו כן אינם יוצאים י"ח "לחם משנה", וכמ"ש הקרבן נתנאל (פרק ערבי פסחים). וכ"כ בש"ע הגר"ד. וכן דעת החת"ס סופר. וכ"פ המשנ"ב. ואע"פ שיש אדמו"רים שלא נהגו כן, מ"מ כשאני לעצמי נ"ל כמ"כ, וכן אני מרגיש חוב קדוש לדרוש ברבים שמחוייבים לעשות כאמור. ע"ש.

[ומ"ש בשו"ת מור ואהלות (אהל ברכות והדאות סי' כט, דף לא), "ומעודי לא ראיתי שהנשים ינהגו לעשות לעצמן לחם משנה", בעיני יפלא על דבריו, כי הרי לכ"ע די שישמעו את ברכת המוציא מפני הבוצע על לחם משנה, ויענו אמן, ויאכלו מפרוסת המוציא שבאה מלחם משנה. ותו לא מידיו].

אמנם יש מהאחרונים שלא הקפידו אם כל אחד מן המסובים מברך המוציא בפ"ע, כמ"ש

המסובים שיכוונו לצאת י"ח לברכתו, כדי שכולם יצאו ידי חובת "לחם משנה". וכ"פ בש"ע הגר"ז (סי' רעד ס"ד), שאם אין למסובים לחם משנה לפני כל אחד ואחד, ושומעים מן הבוצע על לחם משנה ברכת המוציא, ואוכלים מן הפרוסות של הלחם המשנה, גם המסובים יוצאים י"ח לחם משנה. ע"ש. [והגר"ז שם (בסי' רצא) כתב, שגם הנשים חייבות בלחם משנה].

וע"ע בש"ע הגר"ז (סי' תעג אות כד) שכתב, שאע"פ שיש חיוב לחם משנה, מ"מ כיון שהמסובים יוצאים י"ח בברכת המוציא של בעה"ב, הם יוצאים גם מחיוב בציעת לחם משנה שעשה בעה"ב. ע"ש.

גם המשנ"ב כתב שיש לנהוג שהבוצע יכוין להוציא את כל המסובים ידי חובתם. וכ"כ בשו"ת זכרון יהודה (חאו"ח סי' קד), שהבוצע על לחם משנה יכוין בברכת המוציא לפטור את כל המסובים ממצות לחם משנה, וגם הם יכוונו עליו וכו'. ע"ש.

ובספר מטה אפרים (סי' תרכה סעיף מט) בקצה המטה שם, אחר שכתב ג"כ שאף הנשים חייבות בלחם משנה, הוסיף, שלכך צריכות להזהר לשמוע ברכת המוציא מפני בעל הבית הבוצע על לחם משנה, ולא כמו שנהגו אצל המוני העם שבעת שבעה"ב מברך ובוצע על ב' ככרות, אחת נכנסת ואחת יוצאת ואינן שומעות ברכת המוציא מפני בעל הבית. ע"כ. וכ"כ בספר ליקוטי מהרי"ח ח"ב (דף לו:).

וכ"כ הרב ערוך השלחן (סי' רעד אות ד), שמכיון שהלחם משנה נמצא רק אצל בעה"ב צריך שימתין לכל המסובים שישבו על השלחן, בין אנשים בין נשים, והבעה"ב בוצע על לחם משנה, וכולם יוצאים י"ח לחם משנה.

וכ"כ במנהגי החת"ס סופר (פרק ה אות יג), שהיה נוהג לבצוע על לחם משנה, ומברך ברכת המוציא, וכל המסובים ענו אמן ולא בירכו המוציא בפני עצמם.

וכ"כ הרב תורת חיים סופר (סי' ריג אות ח ד"ה תו), ששמע ממהר"ם שיק שעל בעה"ב לכוין להוציא את השומעים בברכת המוציא ידי חובת "לחם משנה", וגם השומעים יתכוונו לצאת י"ח.

לח. קודם שיברך המוציא יתפוס את הלחם בידו, ולא יברך קודם שיתפוס הלחם. ויתן שתי ידיו על הלחם בשעת הברכה. (לח)

לט. הלבוש בכפפות בימי הקור, צריך להסירן בעת הברכה. אבל מי שיש לו גבס על ידיו, מותר לו לבצוע על הפת, ואין צריך ליתן לאחד מבני הבית שיבצע על הלחם. (לט)

עצמם מ"מ יוצאים ידי חובת לחם משנה בבציעת בעה"ב מדין שליחות וכו'. ע"ש. וראה עוד בשו"ת ויברך דוד (חאו"ח סי' לה), שהביא בשם האדמו"ר מסאטמר, שנשאל על מה שלא היו מקפידים אצל הצדיקים שהנשים ישמעו ברכת המוציא מפי הברוצע, משום חובת לחם משנה, וכל אחת מברכת המוציא לעצמה, והשיב, שיוצאים ידי חובת לחם משנה במה שאוכלות מהפת של הלחם משנה שבצעו עליו, ואין שמיעת ברכת המוציא מעכבת. וסיים, פוק חזי מאי עמא דבר, ומנהגם של ישראל תורה הוא. ע"ש. וכן העלה בשו"ת להורות נתן (חלק ו סי' ט). וע"ע בשו"ת ויען יוסף (סי' קיד).

אבל מנהגינו שכל המסובים יושבים על יד השלחן, ושומעים ומכוונים לברכת המוציא של בעה"ב הברוצע על לחם משנה, וגם הוא מכויין להוציאם ידי חובה, וברוצע ונותן פרוסה לכל אחד ואחד. [וטוב שכל פרוסה תהיה לא פחות משיעור כזית]. והוא המנהג הנכון. וע' בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' כד), ובמ"ש השואל ומשיב (מהדורא חמישאה סי' פו בד"ה ודרך אגב). וע"ע בשו"ת הגאון רבי עקיבא איגר (סי' א), ובשו"ת משיב הלכה (סי' תסו). ע"ש. ולכן כשאוכלין כל בני הבית יחד, חייבין לצאת בברכתו של בעל הבית, כדי שיקיימו מצוה לבצוע על לחם משנה. וראה בחסד לאלפים (אות א), ע"ש.

אין לברך המוציא קודם שיתפוס הלחם בידו

לח) כן הוא בשלחן ערוך סימן קסז סעיף ג'. ובילקוט יוסף ח"ג הלכות ברכות שם. והיינו טעמא, שאין מברכים על מצות אלא

לברך על לחם משנה עם כפפות בידו

גבס, שאין צריך שאחד מבני הבית יבצע על הלחם במקומו, הוא משום דאנינא דעתיה בזה, וכן הורה מרן אאמו"ר שליט"א.

בשו"ת דברי יציב (חאו"ח סי' קכו אות ד), וה"ט שכל שבעה"ב קבע סעודתו על שני ככרות אפשר דסגי גם להמסובים, שכיון שמונה לחם משנה על השלחן שהם מסובים ואוכלים עליו, בהא גופא נתקיימה המצוה של לחם משנה, כי עיקר החיוב על בעה"ב הברוצע, וכשהוא פורס למסובים מהככר שלו, נעשה הבעה"ב הברוצע שלהם, ועליו רמיא חיובא. ע"ש.

ובשו"ת רבי ידידיה טיאה ווייל (חאו"ח סי' נז), פלפל בזה, והעלה, היוצא מזה שכל בעל בית יצוה לבני ביתו שיכוונו לצאת בברכת המוציא בלחם משנה שלו, וגם הוא יכוין להוציאם, שיותר עדיף לעשות כמ"ש מר אבי הגאון קרבן נתנאל, אבל כשהייתי אצלו בשנת תקכ"ג ראיתי שחזר בו מדבריו, והניח למסובין לברך בעצמם ברכת המוציא. ע"ש.

וכן כתב בשו"ת לב אברהם (סימן מה בד"ה אלא), שיוצאים י"ח לחם משנה אע"פ שלא שמעו ברכת המוציא מפי הברוצע, וכל אחד מברך המוציא לעצמו. והביא מספר הדרת קודש, שכתב ג"כ ליישב מנהג העולם, שלא מקפידים שהנשים ישמעו ברכת המוציא מפי בעה"ב הברוצע, שיוצאות ידי חובת לחם משנה ממה שאוכלות מפרוסת המוציא של לחם משנה, שאין הדבר תלוי בברכת המוציא. ע"ש.

וכ"כ באשל אברהם מבוטשאטש (סי' ערך), שאע"פ שהשומעים מברכים ברכת הנהנין בפני

לח) כן כתב במשנה ברורה שם (סי' כג). וראה בילקוט יוסף שם, ובספר קידוש כהלכתו (עמוד קלג). ע"ש. ומה שכתבנו לענין מי שיש בידו

מ. אין להתחיל לבצוע את הלחם עד שיסיים ברכת המוציא כדי שתהיה הברכה על שתי ככרות שלמות. (מ)

מא. כבר נתבאר לעיל [סעיף יב] שמצוה לבצוע פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה. ואף שבחול אין לבצוע פרוסה גדולה, שנראה כרעבתן. ולא פרוסה קטנה, מפני שנראה כצר עין, מכל מקום שבת שאני. (מא)

מב. הבוצע צריך לכוין לפטור בברכת המוציא את השומעים, ויאמר להם שיכוונו לצאת ידי חובת הברכה, ושלא יענו "ברוך הוא וברוך שמו" אחר הזכרת שם ה'. (מב)

מג. קודם שיטעם מהפת יטבל הפת במלח. ולדעת מרן השלחן ערוך (סי' קסז ס"ה) בפת שלנו אין צריך לטבל במלח, ומכל מקום מנהגינו על פי הסוד לטבל במלח גם בפת שלנו. ואם אין לו מלח, יטבל הפת במאכל שיש בו מלח, או בסוכר. (מג)

(מ) כן כתב בחסד לאלפים (אות א'), הובאו דבריו בכף החיים (סי' רעד אות יג).

לבצוע בשבת חתיכת לחם גדולה

(מא) בפרק כל כתבי (קיד:), ובפרק כיצד מברכין (לט:) אמרו, רבי זירא בצע אכולא שירותא וכו'. אמר ליה כיון דכל יומא לא עביד הכי, והאידינא קא עביד, לא מתחזי כרעבתנותא. וכן הוא בטור ובש"ע (סי' קסז סעיף א', וסי' רעד סעיף ב'). וע"ש ברמ"א. ובסימן קע (סעיף ד') כתב, לא יאכל אדם פרוסה כביצה. ואם אכל הרי זה גרגרן.

אם צריך לחתוך בסכין

ובספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קנז) כתב בשם הגריש"א, שאף שבשבת אין חשש במה שתולש מהלחם בידו ולא בסכין, מ"מ יש ענין נוסף של רעבתנות, ולתלוש מן הלחם כולו הוא מעשה רעבתנות, ומצד רעבתנות, ומצד רעבתנות אסור גם בשבת, ולכן יחתוך בסכין, ואם אין לו סכין יכול להקל בדין זה. ע"כ. וזה חידוש. ואצלינו הספרדים לא הכל נהגו לחתוך בסכין.

לכוין להוציא ידי חובה את בני ביתו בברכת המוציא

(מב) שם. וראה לעיל (סוף הערה יז). ואם אירע שאחד מבני הבית לא שמע את הברכה מפני בעל הבית, יברך לעצמו על לחם משנה. ומה שכתבנו שלא יענו ברוך הוא וברוך שמו

אם צריך לטבל הלחם במלח

(מג) הנה נודע דהשלחן דומה למזבח שמקריבין עליו קרבנות, והאכילה היא דוגמת הקרבן, וכמו שנאמר לענין קרבן, על כל קרבן תקריב מלח, ולא תשבית מלח ברית וכו', כך צריך שיהיה המלח מונח על השלחן, ולהטביל את פרוסת המוציא במלח. נב"י בשם שבולי הלקט. רמ"א סי' קסז

מד. נכון יותר שאחר שחתך לעצמו יטעם מהלחם, ואחר כך ימשיך לחתוך לשאר המסובין. ואין המסובין רשאים לטעום מהלחם עד שיטעם הבוצע. ואם יש לפני כל אחד ואחד לחם משנה, יכולים לטעום, אף על פי שהוא עדיין לא טעם. ובאופן שכל אחד בירך לעצמו, אין לענות אמן אחר ברכת חברו קודם שיטעם מהלחם, ואם ענה אמן, בדיעבד לא הוי הפסק. (מג)

מלח קודם שיבצע. והוא מגין מן הפורענות. ועיין בשו"ת תורה לשמה (סי' תק) כשאין לו מלח, אי מהני להטביל הפת בדבר אחר, או בסוכר. ע"ש.

יברך עד שיביאו לפניו מלח. אחרונים]. ואם היא נקיה או שהיא מתובלת בתבלין או במלח כעין שלנו, או שנתכין לאכול פת חריבה, אינו צריך להמתין. הגה, ומ"מ מצוה להביא על כל שלחן

ליתן לחם לכל המסובים, ושלא יעשו הפסק

אולם המאירי במגן אבות (דף טו) כתב, דעניית אמן שהוא קיום השבח וההודאה שבירך, אינו הפסק [בין הברכה לטעימה או לקיום המצוה]. וכן אם אמר אל מלך נאמן, הן במקום אמן, הן שלא במקום אמן, או כל דבר שהוא שבח לבורא, ענין הברכה הוא ואינו הפסק, שכל שהוא מעין חתימת הברכה שבירך, או מעין הדבר שעליו בירך, אין הפסק. ע"כ. ומבואר מדבריו, שעניית אמן אינה הפסק שהוא הוספת שבח. ועכ"פ סב"ל.

אלא שיש להסתפק אם מ"ש המאירי הנ"ל דאמן אינו הפסק, דהוי הוספת שבח, אם הוא דוקא בענה אמן על ברכה כיוצא בה, או על כל ברכה, דכל אמן חשיב מענין הברכה עצמה שבירך, דהיינו קיום והוספת שבח, ומאידך יתכן דלא קאמר המאירי אלא בענה אמן על ברכה מאותו ענין, וכגון שבירך להניח תפילין, וטרם שהידק הקשר על ידו שמע ברכת להניח תפילין מחבירו וענה אמן, דבזה הוי כהוספת שבח מענין הברכה עצמה שבירך, אבל אם ענה אמן על ברכה אחרת לא קאמר המאירי. דאף שאמן היא הוספת שבח, אבל בעינן שתהיה הוספת שבח מאותו ענין.

והנה לשון המאירי הנ"ל במגן אבות: ויש לקיים המנהג שנהגו לענות אמן אחר הבוחר בעמו ישראל באהבה, שאע"פ שכל שיחה בין ברכה לבין עשיית הדבר שמברכים עליו הויא הפסק, אמן מיהא לא הוי הפסק, שכשם שגביל לתורי לא הוי הפסק אף עניית אמן שהוא קיום השבח וההודאה שבברכה אינו הפסק, "שאינו

מד) בגמרא (ברכות מז). אמר רב יהודה, אין המסובין רשאים לטעום כלום עד שיטעום הבוצע. וכן הוא בטור ובש"ע סי' קסז (סעיף טו). ובילקוט יוסף ח"ג (עמוד קכב). ע"ש. ואע"פ שהבוצע כבר נתן לפני כל אחד את חלקו מהלחם, אין להם לטעום עד שיטעם הבוצע, וראה בכף החיים (סי' קסז סעיף טו). ע"ש.

וע"ש בתלמידי רבינו יונה שכתבו, שאם יש לפני כל אחד לחם משנה, יכולין לטעום, אע"פ שלא טעם המברך. וכן כתבו התוספות והרא"ש שם, ובפסחים (קד). ע"ש. ומבואר באחרונים, שאע"פ שיוצאין ידי חובת לחם משנה בברכתו, עם כל זה רשאים לבצוע ולטעום קודם המברך. [ועיין באשל אברהם (סי' רעד) שכתב, שיוצאים ידי חובת לחם משנה גם בשמיעה ששומע מאחר שמברך עליהם, ואפי' הוא עדיין לא נטל את ידיו. ועיין בשו"ת רבי עקיבא איגר (סי' א). ע"ש. ועיין בש"ע (סי' קסז סעיף ז) ובאחרונים שם].

ועיין בשו"ת פנים מאירות חלק ב (סי' ה) דמי שקידש ובירך לא יענה אמן אחר ברכת חברו, דהוי הפסק בין ברכה לטעימה. ע"ש. וכן הוא בברכי יוסף (סי' קסז סק"ד). ובשערי תשובה שם. וכן אם שמע קדיש או קדושה בין הברכה לטעימה, לא יענה אמן.

ולענין דיעבד שעבר וענה אמן קודם הטעימה, אי הוי הפסק, הנה בספר הלכות גדולות (דף י"ד) כתב, דהעונה אמן אחר ברכתו חשיב כדיבר דברים בטלים. והובאו דבריו באליה רבה. ובכף החיים (סי' כה אות טג).

אלא מענין הברכה עצמה שבירך". ע"כ.

וע"ש בהמשך דברי המאירי שכתב: וה"ה והענין אותו דבר שהוא אומר הוא מעין הברכה שסיים, כמו שיתבאר בסמוך וכו', א"כ ענייית אמן שהוא קיום השבח וההודאה שבירך אינו הפסק, שאינו אלא כענין הברכה עצמה שבירך. וכן אם אמר אל מלך נאמן, הן במקום אמן והן שלא במקום אמן, או כל דבר שהוא שבח לבורא, ענין הברכה הוא ואינו הפסק. ע"כ.

ומדכתב "כל דבר שהוא שבח לבורא" לכאורה היה משמע דבכל אמן איירי, שהרי כל אמן הוא שבח לבורא, ולפי"ז לזה נתכוין במה שסיים: שכל שהוא מעין חתימת הברכה שבירך, או מעין הדבר שעליו בירך, אין הפסק. ע"כ. והיינו דכל אמן הוא בכלל שבח ואינו הפסק. וכך הבין בשו"ת דברי שלום ח"א (סי' ר), על פי דברי המאירי במגן אבות הנ"ל.

אך אכתי י"ל, דכוונתו דוקא בשבח של אותו ענין, והיינו ענייית אמן על אותה ברכה, ולא דמי לאל מלך נאמן דאינו הפסק בכל ענין, דזה שבח השייך תמיד, משא"כ כשהוא בירך להניח תפילין, וענה אמן על שבח של ברכת הנהנין וכדומה, דאינו אותו שבח. וראה עוד בהמשך דברי המאירי שם. ויתכן שהמאירי קאי רק בענה אחר ברכת עצמו. אלא שמסברא ק"ק לחלק בזה.

והנה מתוך דברי המאירי הנ"ל אתה למד, שגם הפסק בתיבה אחת הוא הפסק, דרק לגבי אמן שהוא שבח לבורא אינו הפסק לדעתם, אלמא דאי לאו הכי הוא הפסק אף בתיבה אחת.

וכן משמע מדברי הבה"ג [הובא באליה רבה סי' קסז אות ז'] דאף תיבה אחת היא הפסק, שכתב: דאם ענה אמן בתר נפשיה בין הברכה לטעימה, הוא כדיבר דברים בטלים. ע"ש. ומשמע דאף תיבה אחת היא הפסק.

גם מדברי הרא"ה בפקודת הלויים (פרק ז' עמ' קמג) משמע כן, שכתב וז"ל: כללו של דבר, בכל מקום שיש לחוש להפסק אין ראוי לענות אמן אחר ברכתיו של עצמו וכו', ומיהו כאן וכאן [בין ברכה ראשונה ובין ברכה אחרונה] עונה אמן אחר ברכת חבירו וכו', א"כ במקומות שאינו

רשאי להפסיק וכו', ומהם שאם הפסיק טעון לחזור ולברך כגון בין ברכה לקיום המצוה, ובין ברכה להנאה וכו'. ע"כ. ומסיום דבריו משמע שאם הפסיק בין הברכה לקיום המצוה, אף שהוא בענייית אמן שהיא תיבה אחת בלבד, גם בזה היא הפסק וחזור לברך.

ואמנם החיי אדם (כלל ה סעיף יא) כתב, שאם הפסיק בתיבה אחת או שתיים, צריך עיון. וכיאר שנשמת אדם שם, דצ"ע אם הפסק בדיבור פחות מג' תיבות, אי חשיב הפסק, אחר שאין בזה שיעור של תוך כדי דיבור. ולפי הסברא נראה דהוי הפסק, וכן משמע מדברי בעל הלכות גדולות שהביא באליה רבה. ע"ש.

ולכאורה אחר שמבואר בדברי הראשונים דגם בתיבה אחת הוי הפסק, תו ליכא למיחש לדברי החיי אדם. וכפי הנראה דברי המאירי וכנראה גם דברי הרא"ה לא היו לנגד עיניו של החיי אדם, וי"ל דאילו הוה שמיע ליה דבריהם, לא הוה מסתפק לומר דבעינן שיאמר ג' תיבות כדי שיהיה הפסק. ובפרט אחר שגם מדברי הרא"ה מוכח שאפי' ענייית אמן גרידא הוי הפסק, כמ"ש בשו"ת יביע אומר חלק ה (חאו"ח סי' טז אות ז'). וכן הוכיח בביאור הלכה (סי' כה ד"ה ואם הפסיק), מדברי הרא"ה (בהלכות קטנות), דאם ענה אמן בינתיים על איזו ברכה ששמע שצריך לחזור ולברך. והעיר על החיי אדם על שלא שת לבו לדברי הרא"ה. וכן הוכיח בזבחי צדק (סי' יט ס"ק יז) מדברי הרא"ה. וכ"כ הטור ברמזים (הלכות תפילין סי' טו), דאסור לדבר בין תפילין לתפילין אפי' לענות קדושה ויהא שמיה רבה "ואמן". ע"ש. וכ"כ רבינו ירוחם (נתיב יט חלק ה) בשם המפרשים, דאפי' לענות אמן וכו'. ע"ש.

ואין לומר דהרא"ה והטור איירו דוקא באמן יהא שמיה רבה, וכמו שחשב לומר בשו"ת דברי שלום, ח"א (סי' ו), דהרא"ה סתם אמן קאמר, ומשמע דבכל אמן איירי. ובפרט דפליג ותני בין אמן ליהא שמיה רבה. ודו"ק.

[ואמנם בשער הציון (סי' רטו סק"ב) כתב, ואם ענה אז אמן אחר ברכה שעושה איש אחר, תלוי בפלוגתא אם צריך לחזור ולברך, לט"ז בדיעבד אין צריך לחזור ולברך, ולמג"א צריך. וע"ש בפמ"ג. ע"כ. ומשמע דאיירי בעונה אמן

מה. אין למסור את הלחם למסובין ביד, שאין מסירה ביד אלא לאבל. ואף לאבל בשבת לא יתן לו בידו, שאין להראות אבלות בפרהסיא בשבת. אלא יניח על השלחן לפניהם. והוא הדין בזה גם לבניו הקטנים היכולים ליקח הלחם שלפניהם. (מה)

דלאו שאין מברכין על של ראש בלא הפסיק, צריך לברך אף בהפסק עניית אמן יהא שמיה רבא וקדושה וברכו, כהמג"א, שהם רבים כדאיתא במחצית השקל (סי' כה). וכ"פ במשנ"ב (סי' לו). ובהמשך דבריו כתב עוד, דעניית אמן היא הפסק. ע"ש. ולא הזכיר מכל הנזכר לעיל. ולפי האמור לכאורה כן יש לתפוס לדינא. בשדי חמד (מערכת ה' סי' י' עמ' 333, ועמ' 335) כתב דחזור ומברך, דבג"ד חמיר טפי מהפסק באמצע הברכה. וגם בפקודת אלעזר (סי' כה אות ט') כתב דחזור ומברך. ועיין בפמ"ג (סי' נא), ובערך השלחן (סי' רו אות ג'). ובמאמר מרדכי (סי' כה סק"ט). ע"ש.

שוב ראיתי בשו"ת יביע אומר ח"ח (דף פד ע"א) שהביא מ"ש בשו"ת בנין עולם, שהמברך המוציא מותר לו לענות קודם הטעימה אחר ברכת המוציא של חבירו, וסיעו מדברי המאירי הנ"ל. [ומשמע שהבין דהמאירי קאי גם בענה על ברכת חבירו ולא רק על ברכת עצמן], ודחה עפמ"ש הב"י (סי' נט) ע"פ דברי הרמב"ן דאמן לכתחלה מיהת היא הפסק. ע"ש. ומשמע מדבריו דקאי לענין לכתחלה, דלא יענה אמן אף על ברכה שהיא מהענין. ולא נתבאר שם היאך הדין בדיעבד. אך בהליכות עולם ח"א (עמ' שמד) נתבאר להדיא דמסקנא דדינא, דסב"ל.

וראה עוד בדין זה בכה"ח (סי' קסז אות סא, וסי' רעא אות קד), ובשו"ת יביע אומר ח"ג (סי' ג' אות ה'), ובח"ז (חיד"ד סי' כג אות ג'). ע"ש.

שלא למסור הלחם ביד

אם אמצא אחר בדיקה אשלח ואודיעך. וכתב בבדק הבית, דמצא כן באיכה רבתי. וכ"ה בש"ע (שם סעיף יח). ואף שלאבל נותן הלחם ביד, מ"מ בשבת פורס כדרכו, שאין אבילות בשבת, וכ"כ ה"ר מנוח בשם הגאונים הובא באחרונים שם. ומה שכתבנו לענין זריקה, עיין במג"א שם שכתב, אפילו אם הלחם אינו נמאס בזריקה, לא יזרקנו. וכתב הפרי מגדים שם, שכיון שהיא

על ברכה שאינה קשורה למה שבירך המברך, ובזה קאמר דלט"ז לא הוי הפסק, והוא כדעת החיי אדם הנ"ל. ויש לדחות].

גם בכה"ח (סי' קסז אות סא) כתב, ומיהו בדיעבד אם שגג וענה קדיש או קדושה או ענה אמן, י"ל דאינו חוזר ומברך, כמו שנתבאר לעיל (סי' כה אות סג"ד) גבי תפילין, משום דאיכא פלוגתא בזה, וקיימא לן סב"ל. ונראה דה"ה נמי אם ענה אמן בטר נפשיה דאינו חוזר ומברך, דאינו כדיבר דברים בטלים ממש, כיון דאינו אלא מגונה. ע"כ. וכ"כ עוד בס"י רו (אות יט). ע"ש.

ולפי מה שנתבאר אחר שמצינו לכמה ראשונים דמבואר מדבריהם דאף בתיבה אחת הוי הפסק, ולא מצינו לראשונים אחרים שחולקים עליהם, לכאורה אין לחוש לספק ברכות, ואורווי מורינן לחזור ולברך.

והנה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (עמ' קיא) כתבנו בכיו"ב לחוש לדברי החיי אדם והכה"ח הנ"ל, דלא הוי הפסק אלא בג' תיבות, אולם לפי המבואר לכאורה הדר דינא שאין צריך לחוש לדברי החיי אדם. וראה בגנת ורדים (ארו"ח כלל א סי' נב).

שוב ראיתי בשו"ת אגרות משה ח"ב (ארו"ח סי' קי) שכתב, דאם הפסיק וענה אמן בין תפילין של יד לתפילין של ראש, הוא מחלוקת הפוסקים, דלהט"ז אינו מברך על של ראש ברכת להניח, ולהמג"א חוזר. ויש להכריע

(מה) כן הוא ברמב"ם (פרק ז דברכות) שאין הברצו נותן ביד אא"כ היה אבל. והרד"א כתב, דאפשר שהטעם בזה משום שנאמר פרשה ציון, והוא רמז לפרוסת המוציא. והובא בב"י סי' קסז. ושכן הוא בתשובת הרשב"א (סי' רעה), בשם בעל הלכות גדולות, וששאלוהו מנין לבה"ג והרמב"ם ד"ז, והשיב, זה מדברי חכמים הוא להם בודאי, ומקום ידוע היה לי בזה ושכחתי,

מו. כשהוא מושיט את הלחם למסובים היושבים בסוף השלחן, אין לו לזרוק את הלחם דרך בזיון, אלא ישליך הפת דרך הושטה, שהוא דרך כבוד שניכר שעושה כן לא לבזיון הלחם, אלא מחמת המרחק בינו לבין המקבל. (מו)

מז. בשבת וביום טוב בעל הבית יבצע מהפת לעצמו פרוסת הכזית, ולאשתו כביצה, שהוא כנגד השם כנודע. [והוא על פי הסוד]. ואפילו אם נמצא גדול או אביו שמיסב על השלחן, לא יתן לו קודם אשתו. ומאחר שכך נהגו על פי הסוד, מסתמא הם מוחלים. ומכל מקום טוב שקודם בציעת הפת הבן יבקש את סליחת הוריו על כך שמקדים ליתן הפת לאשתו, והוא על פי הסוד, או שיתן לאשתו ולאביו שניהם ביחד. (מו)

פרוסת המוציא הוי נמי בזיון מצוה אם יזרקנו. [והובא במשנ"ב שם].

שלא לזרוק הלחם דרך בזיון

(מו) בגמרא ברכות (ג:) תנו רבנן, ד' דברים נאמרו בפת, אין מניחין בשר חי על הפת, ואין מעבירין כוס מלא על הפת, ואין זורקין את הפת וכו'. אממר ומר זוטרא פתק לקמיה דרב אשי דיסתנא, א"ל לא סבר לה מר להא דתניא אין זורקין את האוכלין, והיא בפת, והתניא כשם שאין זורקין את הפת כך אין זורקין את האוכלים, אמר ליה והתניא אע"פ שאין זורקין את הפת אבל זורקין את האוכלין, אלא לא קשיא הא במידי דממאיס הא במידי דלא ממאיס. וכ"פ הרי"ף, דבמידי דממאיס אין זורקין אף שאר אוכלים. אבל במידי דלא ממאיס כגון אגוזים ורימונים וחיבושים לית לן בה. ובב"י (ס' קעא) כתב, דמשמע לי דהא דאמרינן שאין זורקין את האוכלים, היינו אפי' ע"ג השלחן וכו', דמאחר והתאנים מתמעכים ע"י זריקתן נמאסים בעיני האוכלים, ובפת מפני חשיבותו גם היכא שאינו נמאס אין זורקין אותו. ואף דשמואל אמר דעושה אדם כל צרכיו בפת, במידי דלא ממאיס, זריקה שאני דהוי ביזוי טובא, וגם אין הזריקה צורך האכילה. וכן נראה דעת הרא"ש.

ואמנם עיין בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (ס' קעח) שהביא מנהג אביו שהיה מברך על לחם משנה בשבת ויו"ט, ומכוין להוציא את בני ביתו, והיה זורק להיושבים בשלחן פרוסת המוציא, ותמהתי הלא הלכה רווחת בגמרא ובפוסקים שאין זורקים אוכלים, ובפרט פת, הגם שאינו נמאס, כדאיתא באו"ח (ס' קעא ס"א) מ"מ יש ביזוי בזריקתו, ונייח לי דעתי לפי מה דאיתא בש"ע (ס' רעד) ובמג"א שם, דבשבת אין חותכין בלחם בסכין, וע' במחה"ש, ובס' קסז הטעם לזה, ואיתא טעם בתו"ח, יען שלחנו של אדם דומה למזבח, הובא בש"ע ס' קסז, לכן יתן מלח על השלחן כמו על הקרבן, והמאכל דומה לקרבן, ומה שהבעלים אוכלים הוא בבחינת קדשים קלים, ומצות הקטרה היא בזריקה, כדאיתא ברמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב הי"ג) ובכס"מ שם, ולכן פרוסת המוציא היא בבחינת אימורים שזורק אותם, וזהו כבודה של הפרוסה הנ"ל, וכל טעם זה שאין זורקין הוא משום בזיון, ואדרבה זה כבודו כמו אימורים למזבח. ע"כ.

(מו) ראה לעיל ס' רעא פרק טו. ואמנם יש להעיר בזה, שכיון שנאמר בש"ע (סימן רעד) שמצוה

אבל מדברי הרשב"א שכ' בשם רבינו האי גאון נראה, שגם בפת אם אינו נמאס ע"י הזריקה שרי. וכן נראה גם דעת רש"י ור"י. וראה בב"י שם. [וע"ע בספר בני ציון ליכטמן ח"ג (דף לה ע"ג). ע"ש]. ולפ"ז כשמסובים בשלחן ארוך ואי אפשר לבוצע להגיש בפני כל אחד את פרוסת הלחם, מותר לו לזרוק מעט את הפרוסה דרך הושטה, ולא דרך בזיון, אחר שאינו נופל על הארץ ואינו

מח. סעודות שבת אי אפשר לעשותן בלא פת. [ולענין סעודה שלישית ראה להלן סימן רצא]. ואמנם לענין קידוש במקום סעודה, גם בקידוש הלילה אפשר להקל באכילת עוגה או חלה מתוקה כדי שיהיה קידוש במקום סעודה. אבל אכילת אורז או תמרים אינם מועילים כדי לחושבם סעודה לענין זה. ואין יוצאים בזה ידי חובת קידוש במקום סעודה. מח

לכצוע בשבת פרוסה גדולה שתספיק לו לכל הסעודה, אם ינהג כמנהג המקובלים בזה, הרי מאידך יפסיד מצוה זו. ויתכן דעדיף לקיים דברי הסוד ולוותר על מה שאמרו בלשון "מצוה" ולא חובה. ועכ"פ מי שאינו הולך ע"פ הסוד בכל אורחותיו, יכול לכצוע גם לעצמו וגם לכולם פרוסה גדולה שתספיק לכל הסעודה. וישתדל לקיים מה שנאמר על פי הסוד בזה שלאשתו יבצע פרוסה

גדולה יותר ממה שבצע בשבילו. ויש נוהגים לכצוע לאשתו מיד אחר שבצע בשבילו, ולהניח בצד, ואח"כ נותן לאביו ולאמו, ואח"כ נותן לאשתו מה שבצע בשבילה.

ושו"ר בכף החיים כאן (ס"ק טו) שהרגיש בזה, ונתן עצה אחרת, שאחר שבצע כזית בשבילו וכביצה בשביל אשתו, יבצע עוד פרוסה גדולה לכל אחד בשיעור שתספיק להם לכל הסעודה.

אם סעודות שבת צריך לעשותם דוקא בפת או גם בעוגה

שלישית לפנות ערב כנגד שבת שלעתיד לבוא. ובזכות האמונה התקועה, בלבנו כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, ניצל מחבלו של משיח. ע"ש.

ומה שכתבנו שצריך לאכול פת וכו', כן הוא דעת התוספות והרא"ש בפרק ערבי פסחים (קא:). וכן פסקו הטור והש"ע (סי' רעד סעיף ד'). שהרי באותו פסוק ויאמר משה אכלוהו היום וגו', דילפינן מיניה לאכול ג' סעודות, כתיב לחם, דכתיב הוא הלחם אשר נתן ה' לכם לאכלה. [ב"י שם]. ואפי' לסברת המקילין לענין סעודה שלישית, מודו שבסעודת ליל שבת וסעודת יום שבת שחרית, צריך שיאכל פת. שהרי הם עיקר כבוד שבת. וז"ל הרשב"א בתשובה חלק ה' (סי' ריב), כתב רב סעדיה גאון, שצריך שיאכל כזית לפחות בליל שבתות אחר הקידוש. ע"כ. ועיין בסי' רצא, ובכף החיים שם (אות כד). ע"ש. וראה להלן לענין פת הבאה בכיסנין.

אם מצות אכילת סעודות שבת הוי מן התורה או מדרבנן

ובערך השלחן (סי' רעד אות ג). ע"ש. וראה בזה בשדי חמד (כללים אות ח כלל טל). ע"ש. ומ"מ אם נשבע שלא לאכול פת בשבת, כתב הפרי מגדים (מש"ז אות ב) דשבועתו חלה, שהרי אף להרשב"א דמחוייב לאכול פת מן התורה בשבת, מ"מ אין זה מפורש בתורה, ועל מדרש חז"ל שבועה חלה, כמבואר ביורה דעה (סי' רלט ס"ז). והרמב"ם

מח) בגמרא (שבת קיח). אמרו, תנו רבנן, כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש וכו', ויאמר משה אכלוהו היום, כי שבת היום לה', היום לא תמצאוהו בשדה. [ג' פעמים היום למנין שלש סעודות ביום זה]. אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצל משלש פורעניות, מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנם, וממלחמת גוג ומגוג וכו'. והסביר בספר מקור חיים על פי דברי הב"ח (סי' רצא), כי הנה שלש שבתות הן, שבת בראשית, שבת מתן תורה, ושבת שלעתיד לבוא. וג' סעודות שבת מכוונות לשלש שבתות אלה, סעודת ליל שבת כנגד שבת בראשית, וכדברי רבותינו, מפני מה נברא אדם בער"ש, כדי שיכנס לסעודת מצוה בליל שבת מיד, שנאמר חכמות נשים בנתה ביתה וגו' טבחה וגו'. סעודת שחרית כנגד שבת מתן תורה, על שם שנאמר הביאני אל בית היין, לכו לחמו בלחמי. וסעודה

ואם מצות אכילת סעודות שבת הוי מן התורה או מדרבנן, ראה מ"ש הרשב"א בח"א (סי' תריד), ובר"ן (סוכה פב), ובתוספות (ברכות מט:), ע"ש. ובכל בו (סי' נח) כתב, שאין זה אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. וכ"כ רבי דוד אבודרהם בשם ר"ת וארחות חיים. וראה בזה בלבוש (סי' רעד), ובט"ז (סי' תרעח), ובמג"א (סי' רנד ס"ק כג),

מט. כשאוכל חלות מתוקות [שמורגש בהם המתיקות] מברך עליהם ברכת בורא מיני מזונות, אלא אם כן אוכל מהם שיעור 216 גרם, שאז מברך עליהם המוציא וברכת המזון. ויש לנהוג כן גם בחתונות וסעודות גדולות שמביאים שם רק חלות מתוקות, שגם בזה רק אם אוכל שיעור 216 גרם יברך המוציא וברכת המזון, ואם שותה משקאות אינו מברך, כדין השותה בתוך הסעודה. הא לאו הכי יברך מזונות ועל המחיה, ויברך על המשקאות. (מט)

נ. אורח ספרדי המתארח בשבת אצל אשכנזי האוכל חלות מתוקות, ומברך עליהם המוציא, הנכון הוא שיקח עמו חלת לחם אחת שאין בה מתיקות ויוכל לצרף ללחם משנה מן החלות המתוקות שבבית בעל הבית המארח. ויבצע על החלה שאינה מתוקה. (נ)

בלא קביעות, מפני שמצותו עושה קביעות. ועיין בכרכי יוסף (סי' קסז) שהביא משם קדמון אחד, שפת הבאה בכיסנין שבת קובעת עליהם, כמו ששבת קובעת למעשר. והו"ד בשערי תשובה (סי' קסז). ושם יש לחלק בין קביעות לצאת י"ח קידוש במקום סעודה, לקביעות לענין ברכת המוציא. ובפרט לדין דאזלינן בתר שיעור העוגה לענין קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין [שהוא כ"כ 216 גרם]. וי"ל. ועיין בהגהות מהרש"ם (סי' קסח, וסי' רפט), שהאריך בזה, והביא דברי הקיצור ש"ע שכתב, שאם מקדש ביום שבת בשחרית קודם הסעודה הקבועה, ואוכל פת הבאה בכיסנין, יש לקחת שתים שלמות, דלכאורה אדרבה אם יקח שתים שלמות יהיה הוכחה שהוא קובע בזה סעודת שבת ויצטרך נטילת ידים וברכת המזון. ע"ש. וע"ע בכף החיים (סי' רצא אות ט'). ע"ש.

(מט) ראה בהערה דלהלן.

חלות מתוקות - מתי נחשב קביעות סעודה לברך המוציא

אות יט). ובכף החיים (סי' קסח ס"ק מה), וסיים, וכך עמא דבר. וראה עוד בהליכות עולם ח"ב (עמ' קיב), ובירחון קול תורה (אלול תשס"ג עמ' ג'). ובילקוט יוסף ברכות (עמוד יח בהערה, ועמ' קל). וכל זה דלא כמ"ש מחבר אחד מסברא דיליה, שיש לברך המוציא וברכת המזון גם אם אוכל 54 גרם בלבד, וחילק מדעתו בין זמנינו לזמנם, שכיום רגילים לקבוע סעודה בחתונות אף בפחות מ"כ 216 גרם. [ספר ברכת ה']. ותמוה

(פרק א מהלכות שבועות הלכה ו) כתב, הנשבע לבטל מצוה וכו', או שיתענה בשבתות וימים טובים, וכן כל כיוצא בזה. ע"כ. אלא שאין במשמעות דבריו שיש חיוב לאכול פת בשבת מן התורה, אלא יש איסור להתענות בשבת, אך יכול לאכול שאר מאכלים. ויש עוד להאריך בזה.

ולענין פת הבאה בכיסנין, בשו"ת יוסף אומץ (סי' מח) כתב, שאין יוצאים בה ידי חובת סעודת שבת, אא"כ קבע סעודתו עליהם בשיעור קביעות סעודה (כ"כ 216 גרם). ע"ש. וראה בכף החיים (סי' קסח אות מח, וסי' רעד אות כד). ע"ש.

ובאחרונים העירו בזה, דלכאורה אם אוכל פת הבאה בכיסנין לאחר הקידוש של שחרית של שבת, יתחייב ליטול ידיו ולברך על העוגה המוציא, שמאחר ומכוין למצותו נחשב כקובע סעודתו על העוגה. וראיה לזה מהגמרא (ברכות לח). מר זוטרא קבע סעודתא עליהו וברך המוציא, ואמר מר בר"א ואדם יוצא ידי חובתו בפסח. ומשמע שבפסח יוצאים ידי חובה אף

(נ) הנה לגבי ברכה על חלה מתוקה שברכתה מזונות, אם קבע עליה סעודה מברך המוציא וברכת המזון, ושיעור קביעות סעודה לדין הוא ע"ב דר"ם, כמבואר בס' בית דוד [לפני למעלה מ-250 שנה] דבלא שיעור זה לא יברך ברכת המזון והמוציא. וכ"כ בכרכי (סי' קסח סק"ד), [בשם הרב בית דוד הנ"ל]. ובבית מנוחה (דף מה. אות טז). ובשו"ת קרית חנה דוד (ח"א אר"ח סי' לג), והרב בירך את אברהם (דף יט:). ובבן איש חי (פר' פינחס

ידי חובתו במעין ג'. י"ל דכיון דספק דאורייתא לחומרא, חייב לברך, ואין לחוש כלל. ועיין.

ועיין בשו"ת יביע אומר ח"י (סי' יח) שדחה דברי המחבר הנ"ל, ותמה עליו דהיאך לא חשש לכמה ברכות לבטלה, ברכת המוציא, וד' ברכות של ברכת המזון, וכתב שאין דבריו נכונים לדינא כלל, כי נראה שכל שנרגש טעם מתיקות בלחמניות, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו, שאין לברך המוציא ובהמ"ז עליהן אא"כ קבע סעודתו בשיעור ע"ב דרהם. (216 גרס). וכמו שפירשו בדעת מרן הרב בית דוד ועוד.

וכבר הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן ח"ב (עמ' שיח והלאה), האריך למעניתו, וסתר את כל דברי הר"מ הלוי הנ"ל, והעלה כמ"ש שעל הלחמניות אין לברך אלא בורא מיני מזונות ומעין ג', אא"כ אוכל ע"ב דרהם. ושכן המנהג פשוט ואין לשנות. ע"ש. ודבריו נכונים וצודקים אין בהם נפתל ועקש. כי אף אם היה הדבר ספק, יש לברך בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין ג', וכמ"ש מרן הב"י (סי' קסח) בעיקר המחלוקת בדין פת הבאה בכסנין. ואף שהב"ח תמה על הב"י, שמדוע כתב שהוא קולא והלא אם אינו מברך ברכה הראויה עליו הרי הוא עובר בלא תשא. ע"ש. וכן תמה בשו"ת משאת משה (תארו"ח סי' א). ע"ש. מ"מ נראה דס"ל למרן שברכת מזונות היא ברכה כוללת, ואפי' בירך על פת בורא מיני מזונות יצא. וכמ"ש בספר הפרדס (שער י פ"ד) בשם הריטב"א. ע"ש. וכ"כ הדרישה והט"ז (סי' קסח סק"ו), והאר"ר (שם ס"ק טז). והאבן העזר שם. וכ"כ בברכ"י (סי' קסז סק"י) בדעת מרן. ע"ש. וכ"כ עוד הברכ"י בשיו"ב (סי' רח). וסיים, שדעת איתני עולם הרא"ה והריטב"א ורבינו אשר ב"ח, שאם בירך על הפת מזונות יצא. נושלא כדעת מהר"א מלונדריש עמ' פא דס"ל שאם בירך על הפת בורא מיני מזונות לא יצא.

וגם לענין ברכה אחת מעין ג', ס"ל למרן כמ"ש הרא"ה בחי' לברכות (טז), שאם בירך מעין ג' במקום בהמ"ז יצא. וכ"כ עוד הרא"ה (בברכות מד.). וכ"כ בחי' הריטב"א (ברכות מ: בד"ה סד"א). וכ"כ עוד הריטב"א (ברכות מד.). וכ"כ בשטימ"ק (ברכות מד.). ע"ש. ונראה זזו היא דעתו של הב"י, וס"ל דעדיף טפי לברך ברכה אחת מעין ג' במקום ג' ברכות, משום דסב"ל. ושוב ראיתי כן

להורות לברך המוציא וברהמ"ז מכח סברא זו, דמאן לימא לן שבזמנם לא היו אוכלים חלות מתוקות. ומסתמא גם בזמנם היו אוכלים חלות מתוקות, ואע"פ כן הצריכו שיאכל שיעור קביעות סעודה. ומכח סברא בלתי מוכחת בהכרח גמור לא נוכל לסמוך להורות לברך ד' ברכות של ברכת המזון והמוציא, ובפרט שהמנהג פשוט אצל הספרדים שהאוכל פת הבאה בכסנין אינו מברך המוציא ובהמ"ז אא"כ אוכל שיעור ע"ב דרהם (שהוא ד' ביצים) כמ"ש האחרונים הנ"ל.

גם במורה באצבע (אות צה) כתב וז"ל: אם אוכל פת הבאה בכסנין יש מחלוקת בפוסקים עד כמה יוכל לברך "על המחיה", ועד כמה יצטרך לברך ברכת המזון, והיותר מוסכם הוא, שיאכל פחות מנ"ד דראמ"ס וכו' ואז יברך על המחיה, ואם אכל נ"ד דראמ"ס או יותר עד ע"ב דראמ"ס, נכנס בספק ברכת המזון עד שיאכל ע"ב דראמ"ס, והגם שיש חולקים סברא זו עיקר וכן הסכימו כמה אחרונים, עכ"ל. ושיעור נ"ד דרהם הוא ג' ביצים, וע"ב דרהם הוא ד' ביצים, לפי מ"ש הרב בית דוד שם, דביצה היא י"ח דרהם, ורביעית הוא כביצה וחצי כ"ז דרהם. וכ"כ בכף החיים (סי' ר"י אות ח) שמדד ומצא שג' ביצים הם נ"ד דרהם.

וראה עוד למרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' קסח סק"ב) שצ"יין למ"ש בתשובה בחיים שאל (ח"א סי' עא) שמנהג העולם שעל אכילת כב' ביצים ויותר, עדיין מברכים מעין שלש. ומשמע שאם אוכלים ג' ביצים שהם נ"ד דרהם כאמור, מברכים ברכת המזון. וכ"כ בחיים שאל שם, שעל ג' כביצים מברך ברכת המזון. וכ"כ הבית דוד עצמו, ע"ש.

ובהערות על ברכי יוסף (אורח חיים סימן קסח הערה ה) העירו, כיון שעד ד' ביצים אינו אלא ספק, ואמאי יברך. ואפשר עמ"ש בפתח הדביר (סי' קצ דף ריא, והף יוב) דכיון שדעת החיד"א בעין זוכר שגם בספק חיוב דאורייתא אמרינן "ספיקא דאורייתא לחומרא", צריך לברך ברכת המזון גם בספק. עש"ב. והגם שאם בירך על המחיה יצא י"ח ברכת המזון, כמ"ש רבינו לעיל סי' קס"ז אות י', למה יכנס בספק ברכה, הא יכול לצאת

ודגים ושבע, אינו מברך אלא ברכה מעין ג'.
ע"ש. וע"ע בערוה"ש (סי' קסח ס"ק יז).

ומה שטענו שיש כאן ס"ס, שמא הלכה כהרמ"א
שיש לחלה מתוקה דין פת, ושמא הלכה
כהמג"א שבצירוף מאכלים אחרים הוי קביעות
סעודה. הנה ידוע מ"ש בשו"ת מכתם לדוד
(פארו, חאו"ח סי' ג), דלא מהני ס"ס לעשות מעשה
בברכות. וכ"כ בברכ"י (סי' ז סק"ג), ובמחז"ב (שם).
והפמ"ג (א"ח סי' רעא מש"ז סק"ד, ויר"ד סי' כח מש"ז ס"ק
טז). ובספר בית השואבה (דף קיא: ודף קנה), ובשו"ת
ישיב משה שתרוג (סי' שלב). ובשו"ת הסבא
קדישא (חאו"ח סי' ג), ובשו"ת מכתב לחזקיהו (סי' ג
דף טו ע"ד), ובשו"ת אור לי (סי' ק). ועוד אחרונים
רבים. ועיין בשו"ת יחווה דעת ח"ה (עמ' צב).
ע"ש. הילכך הנכון שהאורח הספרדי יטול עמו
פתו בידו, לחם שאין עליו עוררין, שברכתו
המוציא ובהמ"ז, ולקיים בו ג' סעודות כדת.

וראה עוד בשלחן שלמה (שבת ח"א עמ' רמו) דמה
שכתב המשנ"ב בשם כמה אח' דס"ל
שכאשר אוכל פת הבאה בכסנין עם בשר או
דברים אחרים שמלפתים בהם את הפת, סגי
שיאכל שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו
כשאוכלים עם דברים אחרים. נראה שכל זה
נתכוונו לומר רק כאשר הבשר והדגים נאכלים
יחד עם המזונות, אבל לא כאשר אוכלים
בתחילה רק מעט מהפת הבאה בכסנין, ואת יתר
המאכלים אוכלים בנפרד כמו שמצוי היום אצל
רבים, ולכן מה שיש עושים בחתונות שמביאים
פת של מזונות, בזה גם לדעת המשנ"ב פטורים
מנט"י וברכת המוציא. עכ"ד.

חלות ולחמניות מתוקות הגם שאוכל אותם בשבת בסעודת קבע אין לברך עליהם המוציא
שבת לחול.

וראה עוד בשו"ת יבי"א (חלק ט סי' צא אות ג).
שהביא מה שנסתפק בשו"ת שואל ונשאל
חלק ה' (סי' כה) אם יכול המורה להכריע מסברא
שדעתו נוטה כמי שאומר לברך, והאריך בזה.
וביביע אומר שם כתב ע"ז, שאין להביא ראייה
מרבתינו חכמי התלמוד [ע' ברכות מד:]: שעיימם
עוז ותושיה להכריע, ומשא"כ לגבי הכרעת
מורה הוראה בדורינו, שאין הכרעתו מכרעת,
ואין לברך דסב"ל. והעיקר בזה שבכל מחלוקת
פוסקים, אין שום מורה בדורות הללו יכול

בשו"ת גנת ורדים (כלל א סי' כד) שפירש כן בדעת
מרן הב"י הנ"ל. וכ"כ הגר"י ידיד בשו"ת ימי
יוסף בתרא (חאו"ח סי' ה), שאפי' אם אכל פת
הבאה בכסנין דרך קבע, אלא שנסתפק אם אכל
שיעור קביעות, דהיינו ע"ב דרהם, יברך מעין ג'
ויוצא י"ח, שמכיון שברכת מעין ג' פוטרת
מה"ת במקום בהמ"ז די בכך. ע"ש. וע"ע
בשו"ת דבר משה ח"ג (חאו"ח סי' יד דף ט ע"א).
ובספר חזו"א (סי' כח אות ז). ובשו"ת קנין תורה
ח"א (סי' כז). ע"ש.

הילכך אין לברך על חלות מתוקות, שנוגש בהן
טעם מתיקות, אלא בורא מיני מזונות
וברכה אחת מעין ג', שכ"ה דעת מרן. ולכן
אורח ספרדי המתארח אצל אשכנזי המברך על
חלה מתוקה המוציא וברכת המזון, הנכון הוא
שיקח עמו חלת לחם אחת שאין בה מתיקות,
ויוכל לצרף ללחם משנה מן החלות המתוקות
שבבית בעה"ב המארח.

ומה שרצו לצרף בזה מ"ש המשנ"ב (סי' קסח ס"ק
כד) בשם המג"א (סי' יג), שהאוכל פת הבאה
בכסנין עם שאר מאכלים בשר או דגים וכיו"ב,
גם הם מצטרפים לשיעור קביעות סעודה, הנה
מרן החיד"א בברכ"י (סי' קסח סק"ו) כתב ע"ד
המג"א, והמעייין יראה שאין ראיותיו מכריעות,
ולמעשה צ"ע. וסב"ל. גם בזכרונות אליהו (בדיני
ברכת המוציא, אות טז), כתב ע"ד המג"א, שכבר
חלקו עליו האחרונים. וכ"פ בכה"ח (שם ס"ק מז),
שמנהג העולם הוא כדמשמע מסתמות דברי
הש"ע, שאם לא אכל שיעור קביעות סעודה מן
הפת הבאה בכסנין, אע"פ שאכל עמו בשר
חלות ולחמניות מתוקות הגם שאוכל אותם
ועתה ראיתי בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכו)
שכתב בשם הגר"ש"א, שגם לספרדים
חלות מתוקות שנעשו לשם לחם אם קובעים
עליהם סעודתם לאלכלם עם המאכלים, יש לברך
עליהם המוציא, כיון שכל הייצור שלהם הוא
בשביל לחם ולא בשביל כסנין. ע"כ.

אולם לא נקטינו הכי לדינא, אלא כל שנוגש
בלחם מתיקות ברכתו מזונות, ולא נפקא
מכלל ספק. והעידו האחרונים שהמנהג דרך אם
אוכל שיעור 72 דרהם מברך המוציא וברהמ"ז.
ובפחות מזה מברך מזונות, ואין חילוק בזה בין

נא. שיעור הפת שצריך לאכול בכל סעודה מסעודות שבת, הוא כשיעור ביצה בלא קליפתה (דהיינו כחמישים ואחד גרם), וטוב שיאכל פת כשיעור ביצה בקליפתה (דהיינו כחמישים וארבע גרם), כדי שתיחשב לו הסעודה לאכילת קבע לכל הדעות. ובפרט אחר שבירך על נטילת ידים, ונודע שאין מברכים על נטילת ידים אלא כשבדעתו לאכול פת שיעור כביצה. ואם אינו יכול לאכול פת כביצה, יאכל לכל הפחות שיעור כזית. ונבאופן כזה יטול ידיו בלי ברכה. והדין כן גם בסעודה שלישית. נא.)

דרך במקום סעודה ברכת המוציא פוטר. וזה דלא כמו שחידש מחבר אחד שאפי' בפחות מכזית פת פוטר כל הדברים שדרך בניא לאכול בסעודת פת וכו'. ודחה דברי הכף החיים. ואין זה מדרכי ההוראה שלא לחוש לסב"ל, ובפרט דכן עיקר לדינא שכל שלא אוכל פת דרך "סעודה" דהיינו כזית, לא פוטר שאר מאכלים. כי בגמ' תלו זאת בדברים הבאים מחמת "סעודה" ואין סעודה בלא כזית פת. ומה שהוכיח שם מדין יין פוטר כל מיני משקים, שאפי' אינו שותה רביעית יין פוטר, אין זו ראייה, שהרי היין פוטר כל מיני משקים בכללם, ללא יוצא מן הכלל, אבל הפת שפוטר, מוגבל רק לכל צרכי הסעודה, ולא לפירות שאינם מצורך הסעודה, ומכיון שבפחות מכזית אינו נחשב סעודה, אינו פוטר בשר ודגים וכיו"ב. וכבר תפס עליו בשו"ת יביע אומר ח"י (סי' יז עמוד כב) דמ"ש בספר ברכת ה' ח"ג (עמוד שלט), אגב שטפיה כתב כן, ולשון המג"א הטעהו בזה, ועיין בכף החיים (סי' קנד סק"ה).

להכריע מסברא לברך, כי מה נדע ולא ידעו הם, ואנן כי אצבעתא בקירא לסברא (עירובין נג), אא"כ יש לו ראייה ברורה מהש"ס והראשונים, ודבר זה כמעט אינו בנמצא. ע"כ.

ובספר אור לציון (סי' ז) כתב, שתלמיד חכם הראוי להוראה אם נראית דעתו כאחד הפוסקים ואינו מסופק בדבר, הרשות בידו לפסוק כמותו. וראיתי בגליון הספר של מרן אאמו"ר שליט"א שכתב להעיר ע"ד האור לציון: ברור יתום זה אין להכריע נגד ראשון שמחמיר בניגוד לכללים המבוארים בפוסקים, כמש"כ בכיו"ב הפר"ח (סי' תצו). ע"כ.

ומה שכתבנו לגבי שתיית מים באמצע אכילת העוגה, כשקובע סעודה, פשוט הוא, שהרי מברך המוציא וברכת המזון. ומיד כשהתחיל באכילתו, אינו מברך על המשקאות.

ודע, דהאוכל עשרה גרם פת בלבד, אינו פוטר שאר משקים ומאכלים שאוכל אחר כך,

לכתחלה נכון לאכול בסעודות שבת פת יותר משיעור כביצה

בהלכות סוכה (סי' תרלט סק"ט), דבשבת ויו"ט די לאכול כזית. ובשו"ת זכרון יהודה (סי' רלג) כתב, שכוונת המג"א היא, דלמצוה מן המובחר יאכל כביצה. ע"ש. והובאו דבריו בספר שערים מצויינים בהלכה חלק ב (עמוד נד), וציין שם למהר"י אלפנדרי במוצל מאש (סי' טו) שכתב, דאכילת פת בשבת ויו"ט, צריך דוקא שלא ישהה באכילתו כדי אכילת פרס, כמו אכילת מצה בליל פסח או אכילת פת בסוכה, וכ"כ בשו"ת מהר"ם שיק (סי' שמ). ע"ש. ועיין בברכי יוסף ובשורית ברכה (סי' רעד), ובבן איש חי (פרשת וירא אות טז), ובמשנ"ב (שם סק"ב), ובכף החיים (סי' רעד אות כה, וסי' רצא אות ה), שכתבו שלכתחלה צריך

נא) הנה הר"ן (שבת קיז) כתב בשם בעל הלכות גדולות, שצריך לאכול כביצה פת. וכן כתבו הטור והש"ע (סי' רצא סעיף א): יהא זהיר מאד לקיים סעודה שלישית. ואף אם הוא שבע, יכול לקיים אותה בכביצה. וכו'. ומבואר, ששיעור אכילת סעודות שבת הוא בכביצה. ועיין במג"א (סי' רצא סק"א) שכתב, שצריך לאכול מעט יותר מכביצה, שהרי כביצה מיקרי סעודת עראי וכו'. ע"ש. וע"ש בב"ח. ומרן החיד"א בברכי יוסף (סי' רצא סק"ב) כתב בשם הרב מלבושי יו"ט, שיצא ידי חובה בכביצה, דשבת קובעת למיחשב לכביצה סעודה. אבל בכזית אין להקל. ע"ש. והאחרונים העירו על דבריו שהוא סותר למ"ש

לאכול פת בסעודת שבת יותר מכביצה, ורק מי שהוא חולה ובעל מכאובים דקשה לו אכילת הפת, סגי ליה בכזית בלבד. ע"ש. וראה עוד בזה בשו"ת זכרון יהודה שם (ח"ב ס"ו הלג). ע"ש. ובשו"ת יביע אומר ח"ה (דף עט ע"ב).

ובאמת, דלענין סוכה מבואר, שעד כביצה הוי כאכילת תלמיד הממהר לבית המדרש, ומשמע שמשיעור כביצה כבר חשיב סעודת קבע. ראה בשו"ת יחיה דעת חלק א (ס"ו סה). והכי נמי לענין סעודת שבת. אלא שיש לדחות דשיעור כביצה גם הוא חשיב אכילת עראי, ורק אם אוכל יותר מכביצה מעט, אז הוי אכילת קבע. ומ"מ הדין דין אמת הוא, דלכתחלה בעי לאכול פת כביצה. ואף שמרן החיד"א כתב בברכי יוסף הנ"ל דסגי בכזית לסעודות שבת. וראה לזה ממה שאמרו "לעולם יסדר אדם שולחנו בער"ש, ואע"פ שאינו צריך אלא לכזית" ומשמע שדי בכזית. וכ"כ האליה רבה בשם המי"ט שמדברי הגמרא (שבת ק"ט): משמע שדי באכילת כזית בסעודות שבת. ע"ש. מ"מ לכתחלה צריך לאכול פת שיעור כביצה, וכמ"ש בברכי יוסף הנז', דכזית לאו דוקא, אי נמי אע"פ שאינו צריך אלא לכזית, שנראה בעיניו דלא אפשר לו לאכול אלא כזית, יסדר שולחנו לאכול. ומיהו יאכל כביצה. ובפרט שבעל הלכות גדולות דבריו דברי קבלה הם, והוא כתב "כביצה", וכן כתבו הר"ן הטור והש"ע הנ"ל, ששיעור סעודה שלישיית הוא באכילת פת שיעור כביצה, אין להקל בכזית. ואף דכביצה הוי אכילת עראי, שבת קובעת ומשוי לה קבע. ע"כ. והוסיף בשו"ת ברכה (סק"א), שכן מצא בשו"ת הגאונים וכו'. וכ"כ רש"י בספר האורה, ולכן העלה שם שיש לאכול כביצה פת. ע"ש. ואמנם היכא דאי אפשר לו לאכול פת כביצה, יאכל לכל הפחות כזית, וגם בזה יקיים מצות סעודת שבת.

ומחבר אחר כתב, דלכתחלה בעי כביצה, ואם אי אפשר לו בכביצה, יאכל שיעור כזית פת, והוכיח כן ממ"ש מרן בש"ע (סימן תרלט סעיף ג).

שאכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה, אבל בשאר הימים אינו חובה. ע"ש. ולדברי החיד"א קשה, שמאחר וחייב לאכול בסעודות שבת שיעור כביצה, והוה ליה קבע, הואיל ושבת משוי לה קבע, א"כ צריך לאכול בסוכה, שאע"פ שבחזו"מ כל שאינו אוכל יותר מכביצה אינו צריך לישב בסוכה, מ"מ בשבת חזו"מ דמשוי ליה קבע בכביצה, א"כ צריך סוכה גם בכביצה. ע"כ. ועל כרחך דבשבת סגי בכזית.

אולם אין זו הוכחה ואי משום הא לא איריא, שאין כוונת מרן לכתוב שאין היכי תימצי של חיוב אכילה בסוכה זולת בליל סוכות, אלא מרן כתב זאת להודיענו שמצד חיוב "סוכה" ליכא אלא בליל סוכות. אבל אין הכי נמי יש היכי תימצי דחייבים לאכול בסוכה, וזה מצד חיוב אחר, והא חיוב סעודת שבת חזו"מ וכדו'. שמאחר וחייב לאכול כביצה פת, וכביצה פת בשבת חשיב כסעודת קבע, משום הכי מחוייב באכילה בסוכה. וגם יש לחלק בין אם אוכל שיעור כביצה בדיוק, לבין אם אוכל יותר מכביצה.

ומה שצייין המחבר הנ"ל [מנחת אהבה חלק א עמוד קט"ט] דברי החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (ס"ו מח) שכתב בפירושו דבשבת סגי בכזית, וליכא חיוב אכילה בסוכה בשבת חזו"מ. ע"ש. יש להעיר שלא העתיק במדוייק מדברי החיד"א כאשר המעיין יראה, וגם לא הזכיר שם כלל "שבת חזו"מ". כיעו"ש. וע"ע בשו"ת דברי חנוך (סימנים כד"כ), ובשו"ת קרית חנה דוד ח"א (ס"ו מב). ע"ש.

ומסקנא דדינא, דאף-על-פי שבודאי לכתחלה צריך ליזהר לאכול יותר מכביצה פת בסעודות שבת ויו"ט, מ"מ אם אינו יכול לאכול כביצה, יוצא ידי חובה בכזית, וכמו שפסקו בבן איש חי ובכף החיים, ועוד אחרונים. וכן השיב לי מרן אאמו"ר שליט"א. [יש לאכול את הכזית בתוך שיעור אכילת פרס, וראה בזה בשו"ת יביע אומר חלק ה (חא"ח ס"ו ז' אות ו). ע"ש].

נטילת ידיים לסעודה כשאוכל כזית פת

ורע, דהאוכל פחות מכביצה פת [בחול ובשבת] אף שמחוייב ליטול ידיו, אינו מברך על נטילת ידיים

א"כ אוכל שיעור כביצה פת. כמ"ש הב"י (סי' קנח) בשם הרוקח, וכתב הב"י, שנראה טעמו משום דמאכל פחות מכביצה אינו מקבל טומאת אוכלים, וי"ל דלא הצריכו בו חכמים נטילת ידים. ואיכא למימר דלא פלוג, הילכך יטול ידיו בלי ברכה. ע"כ.

וכמה אחרונים הקשו, דהא סוף סוף מקבל טומאה מדרבנן אפי' בפחות מכביצה, ודוחק לומר דהוי כגזרה לגזרה, דהיינו משום סרך תרומה, ותרומה עצמה מד"ר. והאריכו בזה במטה יהודה עי"אש (סי' קנח). ובשו"ת פעולת צדיק ח"ב (סי' צה), ע"ש"ב. והנה הרשב"א בחידושו לשבת (צ"א). נגידים ידבר דהאוכל פת פחות מכביצה אינו מקבל טומאה לא מהתורה ולא מדרבנן, וראיה ממתני' (פרק ג' דאהלות משנה ה), ע"ש. והא דתניא בספרי מכל האוכל אפי' כל שהוא, אוקמה ע"י צירוף. ע"ש. גם המאירי שם (פרק המצניע דף צ"א, ופרק חבית דף קמה ע"א), כתב בשם גדולי הדורות שלפנינו (כן רגיל לכתוב על הרמב"ן, אלא שבפירושו לפרשת שמיני לא כתב כן) שכן דעתם, ועיין בחי' הריטב"א שם. וא"כ אינו רחוק לומר דהיא גופא קמיבעיא ליה להרוקח אם מקבל טומאה פחות מכביצה או לא. ובספר האשכול הביא מי שאומר, שאם אוכל פחות מכביצה אין צריך נטילת ידים. ובר"ש (אוהלות שם) אוקמה דמקבל טומאה מדרבנן. ובכ"ז אוכל פחות מכביצה חוצץ, כיון דמן התורה טהור. ע"ש. ועיין בדברי אמת (קונטרס י' ד"ה איכרא דף קיח) שכתב, שלפי דברי הרמב"ן בחידושו (בפרק לא יחפור) על כרחך דעתו כדעת הרשב"א, ע"ש. וזה מתאים עם מ"ש המאירי בשמו. ועיין בשדי חמד (מערכת ט כלל ל) מ"ש בזה באורך. ומ"מ הרבה אחרונים מפרשים דברי מרן לדעת הרוקח, דכיון שמהתורה אינו מקבל טומאה, בנטילת ידים דרבנן לא גזרינן.

אם השיעור כביצה עם קליפתה. הנה מרן הש"ע (סימן קנח סעיף ב) כתב: יש מי שאומר שאם אינו אוכל פת אלא פחות מכביצה יטול ידיו ולא יברך. וכתב בכף החיים (שם סק"ח), שכיון שהטעם שפחות מכביצה אין צריך נטילה משום שאינו מטמא טומאת אוכלין, משמע הא כביצה שצריך נטילה הוא כביצה בלי קליפתה, דהא

טומאת אוכלין שיעורה כביצה בלא קליפתה, כמו שכתב הרמב"ם (פרק ד' מהלכות טומאת אוכלין). וכן כתב בדגול מרבבה. ועיין בשו"ת נודע ביהודה (חלק אורח חיים סימן לח). ואם כן לפי מה שכתב בחק יעקב (סימן תעב אות יח) בשם המהרי"ל דב' קליפות ביצים יחזיקו מים שיעור כביצה ומחצה עם הקליפה, אם כן הוי שיעור ביצה בלי קליפתה ג' רבעי ביצה עם הקליפה. וכ"כ הנודע ביהודה שם. ולפי מה שכתבנו לעיל בשם הרמב"ם ששיעור ביצה עם הקליפה י"ח דרהם מים, אם כן שיעור ביצה בלי קליפתה הצריכה נטילת ידים היא י"ג דרהם וחצי, ולכן יש לאכול כשיעור הזה או יותר אם אפשר, כדי שיברך על הנטילה אליבא דכולי עלמא ולצאת מספק ברכות. ובשו"ת יביע אומר חלק ט' (חלק אורח חיים סימן יט) העיר על דבריו, שבספר שיעורי תורה (סימן ב אות ג עמוד קכח) כתב, שביצה בלי קליפה היא כשש עשרה דרהם ויותר קצת (ועיין עוד שם עמוד קפז). ע"ש. גם בכף החיים עצמו (סימן תרי"ב סק"ח) הביא, שהבנין ציון החדשות (סימן ל) חולק על דברי הדגול מרבבה. וכן בחי' רז"ה מפקפק מאוד על דברי הדגול מרבבה, והובאו במשנה ברורה שם סק"ב, ובשער הציון סק"ג, ע"ש. ואף שיש ספק ספיקא, שמא אף בפחות מכביצה צריך לברך (כי דברי הרוקח הם מספק) ושמא די ב"ג דרהם וחצי כהדגול מרבבה וכף החיים הנ"ל, מכל מקום כיון שהמציאות מוכיחה להיפך כמו שכתב בשיעורי תורה, לא חזי לאיצטרופי לספק ספיקא, ועוד, דלא מהני ספק ספיקא בברכות. וכ"כ בכיוצא בזה בשיעורי תורה (סוף עמוד קפז), ואמנם בשו"ת שבט הלוי חלק ו' (חלק אורח חיים סימן ס אות ג) כתב, דלא חיישינן לספק של הצל"ח והחת"ס שהביצים בזמן הזה ניתקטנו, משום שאין זה אלא ספק והוי ליה ספק ספיקא, ספיקו של הרוקח, דשמא גם בפחות מכביצה צריך לברך על הנטילה, ושמא לא ניתקטנו. ע"ש. ולפי מ"ש לא מהני טעם זה משום דהוה ליה ספק ספיקא בברכות, מכל מקום הצדק עמו שאין לחוש להצל"ח והחת"ס סופר בזה, וכמ"ש במק"א, ועיין בשו"ת יחוה דעת חלק ד' (סימן נה) מה שכתב לענין חלה, ע"ש. אלא שהמברך בשיעור הנז' יש לו על מה שיסמוך.

האוכל פחות מכזית אינו צריך נטילת ידים

העיר בזה העה"ש. ועיין תוס' חולין (קז).
ובמהר"ם שם.

ובשיירי כנסת הגדולה (סי' קנח הגב"י) כתב בשם
הבית חדש, שבפחות מכזית אין צריך
נטילת ידים כלל, ומרן הש"ע נראה כמסתפק
בדבר, ולכן כתב בלשון יש מי שאומר, כפי
שביאר דבריו מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' קנח
אות ד), ע"ש. ושם הביא דברי הרשב"ץ גבי כרפס
דבעי כזית, דכיון שתקנו נטילה, ודאי צריך כזית
כפת, דפחות מכזית פת אף שמברך המוציא לא
מסתבר שיטול, ומוכח מדבריו שעל פחות
מכזית אין צריך נטילה, וכדברי הבית חדש,
וסיים הברכי יוסף, שמאחר והרשב"ץ כתב
להדיא שבפחות מכזית אין צריך נטילת ידים,
והכי רהטי דברי הרוקח, שדוקא פחות מכביצה
יטול ולא יברך, אבל פחות מכזית אין צריך
נטילה כלל, הכי נקטינן, וכסברת יש מי שאומר
שכתב מרן, והגם שמדברי הרשב"ץ מוכח
שבכזית יטול ויברך, בהא נקטינן כהרוקח
שיטול ולא יברך, ע"כ. אשר על כן אף שמרן
כתב ד"ז שבפחות מכזית אין צריך נטילה בלשון
יש מי שאומר, כן היא דעתו להלכה, וכמו
שכתבו הבית חדש, טורי זהב, הגר"א, ברכי יוסף.
ואף שהלחם חמודות, והמג"א, והאליה רבה,
כתבו להחמיר בזה שדינו כפחות מכביצה ויטול
ידיו ולא יברך, וכ"פ במשנ"ב (סי' קנח סק"י),
שלכתחילה נכון להחמיר בזה, מ"מ מעיקר הדין
נקטינן כדעת מרן הש"ע, וכמ"ש בבית מנוחה
דהכי נהוג, ובפרט שכ"כ הרשב"ץ. וכן משמע
מהריטב"א, והמאירי, והמחמיר תבא עליו
ברכה. וראה עוד בהליכות עולם ח"א (עמוד שטז).
וחלק ב (עמוד רפ רפא).

וניהדר לאנפין בדברי הרוקח, הנה הרוקח נסתפק
אם צריך נטילת ידים לאכילת מצה, כיון
שדי בכזית, ועל כזית אין צריך נטילת ידים,
כדאיתא בסוכה (כו:), שפחות מכביצה אינו מקבל
טומאת אוכלין וי"ל שלא הצריכוהו חז"ל
נטילה, או שמא לא חילקו בין פחות מכביצה
ליותר מכך, היילך יטול מספק ולא יברך. ע"ש.
והרב לחם חמודות (פרק כל הבשר אות עב) השיג על
זה, דהא בעינן כזית מצה, ולכן כתב, דמוכרח
שהוא טעות סופר ברוקח, ושלא כדיון פסק
בש"ע לפטור בפחות מכזית. ע"ש. וכ"כ במג"א.
וגם לפי הטעם הנז' בפחות מכביצה, נראה
שה"ה בפחות מכזית, דמאי שנא. ועיין במאמר
מרדכי ובמשחא דרבוותא מה שפלפל בזה עם
מהר"י עייאש. ובתשובת מטה יוסף ח"ב (סי' יח
אות ז). ובהע"ש, ונה"ש, ופקודת אלעזר. ע"ש.

אלא שבחי" הריטב"א (סוכה כה. ד"ה וכשהביאו) כתב,
דלית הלכה כרבי צדוק דס"ל דבפחות
מכביצה אין צריך נטילת ידים וברכה, שאפי'
כזית בעי ברכה, וה"ה נטילת ידים לחולין,
עכת"ד. וכ"כ המאירי (חולין כז:). הרי דמוכח
דפחות מכזית אין צריך נטילת ידים וברכה כלל,
וכ"כ הטעם לזה במטה יהודה, וסיים, דלהכי
בפחות מכזית אין צריך נטילת ידים שאין צריך
ברכה, ואע"פ שהלחם חמודות והמג"א חולקים,
אנו אין לנו אלא דעת מרן הש"ע. ע"ש. גם
בביאורי הגר"א מחזק דעת מרן הש"ע, משום
שאין צריך ברכה, ועיין רש"י סוכה (כו:). שפירש,
נטלו במפה משום נקיות, מוכח דבפחות
מכביצה אין צריך נטילת ידים לפום דינא, שאם
לא כן נהי דלא קיימא לן כרבי צדוק נימא דמפה
היא במקום נטילת ידים, וע"ש בתוס', וכבר

נטל ידיו על דעת לאכול פת כביצה, ובירך על הנטילה, ואינו יכול לאכול כביצה

לבטלה במה שבירך על נטילת ידים, שהרי
בשעה שנטל ידיו ובירך היה בדעתו לאכול פת
שיעור כביצה. וכמ"ש הריטב"א בחולין (קז).
והארכנו בכל זה בילקוט יוסף על הלכות ברכות.

ואם נטל ידיו על דעת לאכול פת שיעור כביצה,
ובירך על נטילת ידים, ואחר שאכל מעט
נוכח שאינו יכול לאכול עוד, אינו חייב לדחוק
את עצמו לאכול כביצה, ואין לו לחוש לברכה

אם צריך לצאת מביתו וללכת ד' מילין ליטול ידיו

ואין לו מים ליטול ידיו, צריך לנסוע לעיר אחרת
עד שיעור 72 דקות, ליטול ידיו ולאכול. ותמוה,

ומילתא אגב אורחא, במה שראיתי לאחד
ממחברי הזמן שכתב, שהיושב בביתו

נב. צריך שיאכל את הכזית פת בתוך שיעור אכילת פרס, שהוא כ-7.5 דקות וחצי. וחכם עיניו בראשו, שלא ישבע משאר מאכלים, קודם אכילת כזית פת בתוך כדי אכילת פרס. (נב)

במהלך בדרך, שבזה חייבוהו להמשיך בדרך עד ד' מילין וליטול ידיו שם. ושם דן אם איירי בנטילת ידים לתפלה או גם לסעודה וכו'. וגם מה שציינו לביאור הלכה בס"י צב, הנה שם איירי לענין תפלה במי שנצרך לנקביו וכו' והנידון בביאור הלכה אם צריך לצאת מביתו או לא, ואם חייב לצאת עד שיעור מיל, דפשוט דדינו כמו נטילת ידים מלאחריו וכמו שמוכח מהגמ' שהביא שם. ע"ש היטב.

(נב) כן כתב במוצל מאש הנ"ל. וע"ע בשו"ת יחוה דעת חלק א' (עמ' נה), ובשו"ת חזון עובדיה חלק א' (ס"י כד).

ומה שכתבנו דחכם עיניו בראשו וכו', הוא על פי המבואר בש"ע (ס"י רצא סעיף א). דאם לא כן פעמים אוכל אכילה גסה, ואינה חשובה אכילה ועונג שבת.

במי שאכל כזית פת ושבע משאר המאכלים, אם חיובו בברהמ"ז הוא מן התורה

והרב אול"צ זצ"ל כתב להכריע מסברא דנפשיה, שאם שבע מפת ומדברים שרגילות ללפת בהם את הפת, חייב מן התורה. ואם שבע מפת ומדברים שאין רגילות ללפת בהם את הפת, אינו חייב אלא מדרבנן. והטעם לכך, שעל כרחק לא דיברה תורה באוכל לחם בלא שום דבר ושבע ממנו, אלא שאוכל עמו דברים שרגילות ללפת בהם את הפת, ולכן חייב מן התורה. אבל אם אכל עם הפת דברים שאין רגילות ללפת בהם את הפת, בכה"ג ספק הוא אם מצטרף לשיעור שביעה מה"ת. ואם אינו זוכר אם בירך אינו חוזר לברך. ע"כ.

וע"פ האמור במחילה מכבוד תורתו זצוק"ל, נעלמו ממנו דברי אחד מן הראשונים, והוא הרז"ה הנ"ל. וכן כתבו כמה מחשובי הפוסקים, כמו שו"ת הלק"ט (לפני כ-400 שנה), רבי עקיבא איגר, ועוד, והחילוק שכתב, מלבד שאין ראיה לזה, הנה מדברי הרז"ה מבואר להדיא איפכא, שאין חילוק בזה, וגם אם אכל ושבע יחד עם שאר מאכלים כמו אורז, חייב בברכת המזון מן התורה, ועיין בשו"ת הלכות קטנות

שדין זה דלפניו ד' מילין לאחריו מיל אחד, אינו אלא במהלך בדרך, כאשר בלאו הכי הוא נמצא בדרך, שאז חייבו אותו לילך לפניו 72 דקות כדי לטול ידיו. אבל לא נאמר דין זה בנמצא בביתו. וכן מפורש בהגר"א (אמרי נועם ברכות טו). דלאחריו אפי' מיל אינו חוזר, אבל פחות ממיל חוזר, ואמר רבינו, כשהוא בביתו דינו כמו לאחריו. ע"כ. וכן הוא במשנ"ב (ס"י קסג בסק"ג) בשם הח"א ושאר אחרונים, דכל היושב בביתו ג"כ אינו מחוייב לטרוח אחר מים, אלא פחות ממיל, כמו מלאחריו, דרק לפניו בדרך שהולך בלא"ה לשם, הצריכוהו להמתין עד ד' מילין. ע"כ.

ומה שציינן בשם ה"ב שכן מפורש בח"י רבינו דוד בונפיד בפסחים (מו), הנה המעיין ברבינו דוד בונפיד יראה שאין משם ראיה למי שיושב בביתו, ולא כתב שם אלא דינא דגמרא

ומילתא אגב אורחא, הנה במי שאכל כזית פת ושבע משאר המאכלים, אם חיובו בברהמ"ז הוא מן התורה, נתבאר דין זה בילקוט יוסף על הלכות ברכות (ס"י קפד). ושם הזכרנו מ"ש הרז"ה בברכות (פרק ו' ד"ה אמר רב פפא) "שכל מה שבא בתוך הסעודה הוא מכלל שביעה, דכתיב ביה ואכלת ושבעת וברכת". ע"ש. נמצא דחיובו הוי מה"ת. ומכאן כתבנו להעיר אחה"מ עמ"ש באור לציון ח"ב (עמ' קיא) במי שאכל ושבע מהלחם וגם מדברים שמלפתים בהם את הפת, כגון בשר או ירקות או גבינה, דחייב מן התורה. אבל אם שבע מדברים שאין רגילות ללפת בהם את הפת, כגון אורז וכדומה, אינו חייב אלא מדרבנן ואינו חוזר ומברך. ובמקורות שם הביא העורך שנסתפק בזה בבן איש חי (פרשת חוקת אות י), ולכן ישמע מאחרים ויכוין לצאת ידי חובה. ובספר בית מנוחה (אות ד ואות ה) כתב לחלק בין כזית לכביצה, והיינו שאם אכל כביצה ושאר דברים ושבע משניהם, חייב מה"ת. ואם אכל כזית ושאר דברים ושבע משניהם אינו חייב אלא מדרבנן. ע"ש.

נג. מי שאינו אוכל, אינו רשאי לברך המוציא כדי להוציא אחרים ידי חובת הברכה, שאף בשבת שיש חיוב לאכול פת, אין לברך בשביל אחר ברכת המוציא, אם אינו אוכל עמהם. ולא התיירו לברך לאחרים אף שאינו טועם, אלא בברכת המוציא שבליל פסח, ובברכת היין שבקידוש. נג.)

נד. מנהג יפה הוא לשורר שירות ותשבחות להשי"ת בסעודות שבת ויו"ט. נד.)

ח"ב (סימן רכז) שהעלה, שגם האוכל כזית פת ושבע משאר מאכלים כיון שהפת פוטר כל דבר הזן, שהכל בא בשביל הפת, ועליו קובעים סעודה, לפיכך חייב בברכת המזון מן התורה. ע"ש. ולכן אם נסתפק אם בירך ברכת המזון או

לא חייב לברך מספק גם בכהאי גוונא. והובאו דבריו בשו"ת יחוה דעת חלק ו' (סימן י' עמוד ט). וכתב ע"ז שכך משמע להדיא מהרז"ה [הג"ל]. וכן כתב הגאון רבי מרדכי בנעט בביאור מרדכי (פ"ז אות לג). ע"ש.

מי שאינו אוכל אינו רשאי לברך המוציא לאחרים

נג.) בגמרא ר"ה (כ"ט). אמרו, תני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא. ופירש רש"י, אע"פ שיצא מוציא, שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות, חוץ מברכת הלחם והיין, ושאר ברכת הפירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה, ובזה אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליחנהי ולא ליברכי. וכן הוא במרדכי (פרק ו' דפסחים). ובש"ע

(סי' קסו סעיף ט). וה"נ שאני מצות אכילת מצה שהיא חובה מצד המצוה, והכל נכנסים בזה בכלל ערבות. משא"כ בסעודות שבת, שאף שהן חיוב, אין החוב עליו משום מצוה, אלא כדי שיהנה מסעודת שבת ויקיים עונג שבת, ואין המצוה עצמה חוב. שהרי אם מתענג ע"י התענוגית אין צריך לאכול, כמבואר בס"י רפח, על כן סעודות שבת בכלל ברכות הנהנין שאם יצא אינו יכול לברך שוב כדי להוציא אחרים. וראה עוד בזה בתשובת הרמב"ם (סי' עה). ע"ש.

לשורר שירות ותשבחות בסעודות שבת - המקור לזמירות שבת

נג.) על פי המבואר בגמרא (מגילה יב:), ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, אטו עד השתא לא טב ליביה בחמרא, אמר רבא יום השביעי שבת היה, שישאל אוכלים ושותין ומתחילין בדברי תורה ודברי תשבחות וכו'. ובמדרש שיר השירים רבה (פרק ח') אמרו, ברח דודי, שכך דרכם של ישראל, כשהם אוכלים ושותים ושומחים, עוסקים בשירות ותשבחות. ע"ש.

של הקב"ה, וצדקתי להגלות. ע"כ. עוד איתא בספר הרוקח (סי' נד): סדר סעודת שבת, יושבין על השולחן הערוך ומברכין בורא פרי הגפן וכו', ואוכלים כל צרכן, ולאחר שאכל התבשיל שהטמין יש מזמירין זמירות ושבח בשבת להקב"ה, ע"ש.

ובאור זרוע (ח"ב הלכות שבת סי' מב אות ד) כתב, ותיקנו רבותינו והוסיפו מזמורים לכבוד השבת, כגון השמים מספרים, לדוד בשנותו ועוד, ועוד תקנו נשמת כל חי. ובמקלהות. הכל יודוך. ונראה דהיינו טעמא שהוסיפו אלו שבחות בשבת, דאשכחן שלא בחר הקב"ה ביום השבת בשבחות של מלאכי השרת, כי אם בשבחות ישראל, שאמרו במדרש, שש כנפים שש כנפים לאחד, מלאכי השרת משוררים כל ימות השבוע, משורר בכנף את יומו, דהיינו

ו"ל הרוקח בפירושי סידור התפילה (הבדלה עמוד תקצא): "כי בשמחה תצאו, על שם שצריך לשמוח לקראת שבת המלכה, בכסות נקייה ובאכילה ובשתייה, ורוחץ וישורר מזמור שיר ליום השבת, וגם על השולחן זמירות שבח להקב"ה ולשבת, וזהו יפצחו לפניכם רינה. וגם כי הא דאמרינן בבמה מדליקין הוה נקיט תרי בדי הדס, הילכך יעלה הדס ויזכה לראות צדקתו

זמירות במוצ"ש מנהג כשר הוא, משל לבני מדינה המלוים את המלך בקולות וכנורות ונבלים, כך ישראל מלוין את השבת שהיא כלה מלכה בשמחה ובשירים, כך נזוקה מפי ר' יוסף טוב עלם בר' שמואל זצ"ל. ע"כ. ומקור דבריו בסידור רש"י (סי' תקלד).

וע' במחזור ויטרי שם (סי' רג) שהביא סדר זמירות למוצ"ש.

וכ"כ בריקאנטי (סי' קלז): השיב רבי יוסף טוב עלם ז"ל שמנהג טוב וכשר הוא לומר זמירות במוצ"ש, וכן אמר ר"ת מדאמר משל לכלה שמלוין אותה בשירות ותשבחות. ע"כ. ומזה נלמד כל שכן לזמירות בליל שבת בעת כניסת שבת.

וכן הוא בשל"ה (מסכת שבת פרק נר מצוה אות נד) בשם הרב תולעת יעקב (סי' עז סוד מוצ"ש, אות כא), דמה שמוסיפין מחול על הקודש במוצ"ש, להורות ולהראות שאין רוצין ביציאת האושפיזא הקדוש מביניהם, וקשה עליהם מאד פרידתו, ולפיכך מעכבין אותו, ומרוב חיבתם בו מלוין אותו בשירות ותשבחות, כענין "ואשלחך בשמחה ובשרים" (בראשית לא, כז). והכי אתמר במדרש, משל לכלה ומלכה שמלוין אותן בשירות ותשבחות. ובבראשית רבה אמרו, "ויכל אלהים ביום השביעי" (בראשית ב, ב). אמר הקדוש ברוך הוא, בואו ואמרו שירה, פנים חדשות באו לכאן. כלומר, בהכנסת שבת כלה שבאה מחדש. לומר שצריך להכניסו בשירות ותשבחות כשבא, וללוותו גם כן בשירות ותשבחות כשיצא. [ע"כ מתולעת יעקב]. על כן מנהג טוב וישר הוא לומר זמירות בהכנסת שבת וביציאתה. עכ"ל השל"ה.

אם תלמיד חכם מחוייב בזמירות שבת

שבת היה, שישאל אוכלין ושותין, ומתחילין בדברי תורה "ובדברי תשבחות", וזה על כל ישראל נאמר. ועיין בכל בו (סי' לט) וברוקח (סי' נד). ובספר חסידים (סי' רעא) איתא, ויברך אלקים את יום השביעי וכו' בירך את השבת, ומצוה שישיש וירנן תשבחות, שנאמר מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה', ע"ש. והרי איתני עולם אשר רוקק שרתה עליהם, הם שייסדו את זמירות דשבת, כפי שכתב בספר ישמח משה

ששה כנפים לששה ימים, ביום השבת אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע אין לנו כנף שנשורר לפניך, תן לנו כנף שביעי ונשורר לפניך היום, אמר להם הקב"ה, יש לי כנף אחד בארץ שמשורר לפני היום, שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו צבי לצדיק. ונראה ביאורו, דהיינו דכתיב את ה' האמרת היום, כלומר, ביום המיוחד דהיינו שבת, וה' האמירך היום, שחפץ בכ יותר ממלאכי השרת.

ועוד באו"ז שם (אות ה): ותיקנו נמי לומר קדושה בנעימות ובקול רם, דאמר רבי ישמעאל שמעתי נעימת קול מפי הגבורה שאמרת, משביע אני עליכם יורדי מרכבה שתאמרו לבני שישאו עיניהם למרום בשעה שאומרים קדוש קדוש וכו'. ע"כ. ומכאן מקור למנהג לומר את הקדושה בנעימה.

ובלקט יושר (ח"א עמ' לו ענין ג) כתב, שרבו בעל התרומת הדשן, היה נוהג לומר זמירות בכל שבת, והיה מזמר אותם קודם שאכל את הפשטיד"א. וכשהתחיל לזמר היה מגביה כוס יין מעט ועומד ליד השלחן, וכשמסיים הזמירות, טועם מכוס האמצעי, ונותן לכל היושבים על שלחנו. ובליל שבת אמר כל מקדש שביעי, ומה ידידות מנוחתך, ולפעמים מה יפית, ולפעמים זמר אחר השייך לעניינו של יום, כגון מעוז צור ישועתי בחנוכה. ובשבת שחרית היה מזמר, ברוך ה' יום יום, וברוך אל עליון, ויום זה מכובד, ולפעמים זמר אחר מעניינו של יום כגון יום שבתון לפרשת נח. ובמצאי שבת אמר, חדש ששוני, ואגיל אלי חיש גואלי, אלהים יסעדינו. ע"כ.

ובמחזור ויטרי (סי' קג) כתב: ומה שאומרים

וראה עוד בשו"ת שיח יצחק (סי' קנט) שנשאל אם גם ת"ח העוסק בתורה מחוייב להנעים זמירות בסעודת שבת קודש, והשיב, שהן אמת שהחיד"א בברכ"י (אור"ח סי' א אות ט) כתב, שאין כל השיעורים האלו אמורים לת"ח שיכולים לעסוק בגופי תורה, וכן הוא בלחם חמודות (פרק הוראה אות פד). וע"ע בסידור יעב"ץ גבי מזמורים שאומרים לפני תפלת מעריב של מוצאי ש"ק (אות ד). אמנם מצינו בסתמא דגמרא (מגילה יב):

שבתחילה יהיה האדם קורא מאמרי הזוהר וכיוצא מה שרגיל, ואח"כ יתחיל לשורר שירות ותשבחות, ולא כמו שעושים המון העם שאינם פותחין ספר, אלא קולה כנחש ילך ח"ו זה בלבד, הגם שהם שירות ותשבחות לא בחר ה' באלו ובסעודתן ימאס, ע"כ. והו"ד בשו"ת שיח יצחק (סי' קס).

ובחמדת ימים (שבת קדש פרק י) הביא מזוה"ק (פ' בחקותי): פתח ר"י ואמר, דומה דודי לצבי וכו' הנה זה עומד אחר כתלנו, דאע"ג דאינון בגלותא, קוב"ה אתי בכל ריש ירחי ושבתי וזמני, לאשגחה עליהו ולאסתכלא בההוא משכנא. הנה זה עומד אחר כתלנו, בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ובגין דא, בעי חדוה, ולמחדי בההוא יומא דאנן ידעין דא, וישראל אמרי זה היום עשה ה' נגילה ושמחה בו, ע"כ. וכתב, הנה לכבוד הדר מלכינו העומד אחר כתלנו, ראוי להיות עם הקדש "יוצאין בשיר ונמשכין בשיר", שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחת של מצוה. ומציאות השיר צריך שתהיה תכלית כוונת המשורר לעורר חבצלת השרון, כמ"ש "למען יזמרך כבוד ולא ידום", ושיהיה הכל בסיפור תהילותיו וכבוד רוב גדולו, ששירים כאלה מעוררים חשק ואהבה בין ישראל לאביהם שבשמים וגורמים דביקות האדם עם קונו כאשר יזכור רוב טובותיו וחסדיו עליו.

יש לשורר שירי שבת ביראת כבוד לפני השכינה - פיוטים בלשון ארמית

והיה נעים זמירות ישראל, ופעם א' בליל שבת קדש היה החכם הנז' שורר על שלחנו כמנהגו הטוב, וראה הרב ז"ל מלאכי צבאות ידודון ידודון לבא בביתו להשתעשע בשיריו. ותיכף ומיד הסתכל הרב זלה"ה כי בא מלאך א' וסילק לכל מחנה המלאכים השרויים שם, על דבר שהיה בזרועותיו מגולים, ואף גם שלא היה הכובע על ראשו על השלחן אשר לפני ה'. וכשהרגיש הרב ז"ל בדבר שלח למהרח"ו ולמהר"י הכהן לגלות את אזנו לאמר, כי מלאכי עליון היו משתעשעים עמו שם על שלחנו ונסתלקו, על כי לא עמד בפחד ובאימה לפני ה'. ויהי כשמוע החכם ישראל הנזכר דברי תלמידי הרב אחזתו רעדה ועמד מרעיד, וישב בכבוד גדול מעוטף בגלימתו וכובע על ראשו וחזר

(ר"פ חזת הברכה). עכ"ד. ואינו מוכרח, שכל ענין זמירות לשבת אינו חיוב מדינא ממש, והוא מנהג טוב שאין לזלזל בו, והכל כפי הענין.

וראה עוד בספר חסידים (סי' אלף קמו) שכתב: זאת התשובה השיב רבינו משולם נ"ע למינים שאינן מדליקין נרות בבתיהם בשבת מפני שאומר הפסוק (שמות לה א) לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת. והשיב להם כך, כתיב (בראשית ב) ויברך אלהים את יום השביעי, אין אנו יודעים במה ברכו, אלא ממה שאנו רואים בקלות שקלל איוב את יומו, שקיללו בחשיכה שנאמר (איוב א) הלילה ההוא יקחהו אופל וגו', יקו לאור ואין. מכלל שהברכה שבירך הקב"ה השבת היא אורה שהיא שלום הבית. וכל מה שאמר איוב בקללה י"ל להיפך גבי שבת לברכה, באיוב (שם) כתיב אל תבוא רננה בו, **מכאן שיש לו לרנן בשבת בשירות ותשבחות.**

ועיין לקוטי חבר בן חיים (ח"ג בהקדמה), ששרו על שולחן החתם סופר כל הזמירות המסודרים בסידור לשבת, אחת מהנה לא נעדר. וע"ע בהקדמה לחלק י"א שלו.

וע"ע בספר אברהם את עיניו לר' אברהם פלאגי (חי' מגילה שם) שכתב, דמהא דאמרינן בגמרא שבת היה, שישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות, נראה לדקדק,

ועוד שם (פרק ח) כתב: ישב שלחנו מעוטף בכבוד והדר, וכובע ישועה על ראשו, לפני השלחן אשר לפני ה'. ויזכור מה שאמר בפיו קודם לכן, אתקיננו סעודתא דמלאכא, דא היא סעודתא דחקל תפוחין וכו'. ואם בעל נפש הוא יראה ורעד יבא בו, ומורא לו יעלה על ראשו, בהיות מסב על שלחנו מעוטף בכבוד והדר, בהודע אליו לפני מי הוא עומד. והשלחן הוא כמזבח ובכל הימים אף בימות החול יש השראת שכינה עליו, כאשר היה שורה במזבח כשהיו מקריבין בה הקרבנות, וראוי לעמוד בו באימה וביראה. וכל שכן בקדוש ה' מכובד בג' סעודות שבת, רב הקדש, אשר המה סולם מוצב ארצה וראשם מגיע השמים. ומעשה היה מימי האור המופלא האר"י זל"ה, שהיה בזמנו החכם ישראל נג'ארה ע"ה,

שירה וחדוה לפתורא לגבה וכו', ובהאי חדוה ותקונא גרמין דאשתארת שפחה בישא בחשוכה ברעבון בבכיה בהספד וכו', ע"כ. וכבר חברו הקדמונים וכל בעלי השיר פיוטים מיוחדים לזמר בשבת, ומכולם לא ישרו בעיני אלא פיוטי בעל זמירות ישראל דאית בהון קבלה אמיתית. והאיש המשכיל ישכיל במ שיש הרבה מהם שאין לומר בשבתות וי"ט, והוא סמך על עין המשכיל. ע"כ.

וכתב הגרמ"פ בספר כף החיים (סי' לו אות ע): מצוה לזמר ולשורר בשבת בכל סעודה, כנגד מה שנאמר באיוב אל תבוא רננה בו. ואותן הפיוטים של שבת, דהן מסודרים בלשון תרגום, משובחים יותר לאומרים, שהם בסוד אח' דקדושה. ע"כ.

אם למעט קצת בלימוד כדי לשיר שירי שבת

לשיר עם בני הבית שירי שבת, כרבע שעה, ואם בני הבית היו רוצים להאריך, היה הולך לחדר הספרים ואומר, כשתגמרו לשיר תקראו לי לזימון.

ובשו"ת משנה הלכות חלק טו (סי' קסח) כתב לחזק את מנהגי ישראל, וכתב, ושמעתי בשם גדול אחד שאמר שלא הצליח עם בניו, שלא ישב בש"ק לערוך בשלחן בסעודת שבת ולומר זמירות, כי מיד שאכל הלך ללמוד. ובעקבי אבותינו נלך, ובגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בנייהם.

אם הלומדים בעיון בליל שבועות צריכים לומר התיקון ליל שבועות

תענוג, אין בה תועלת ולא תתקיים. והרב משנה הלכות שם השיב על דבריו, דאף שהלימוד בעיון חשוב, לכל יש עת, ואין לזלזל במנהג זה [ללמוד סדר התיקון בליל שבועות], שהונהג עוד מרבינו השל"ה, ועוד למעלה בקודש, ואדרבה גדול הלימוד שמביא לידי מעשה, ומנהג ישראל נמי מעשה הוא, וכ"ש שיש בו גם לימוד, ולא על חנם אמרו חז"ל, יפה שיחתן של עבדי אבות מתורתן של בנים. ומעשה ברי"א ור"י ור"ע וראב"ע שהיו מסובין בבני ברק כל אותו הלילה וסיפרו מעשיות ביציאת מצרים, ואמרו כל המרבה הרי זה משובח, ואטו לא ידעו שלימוד התורה עדיף מכל, והי' להם לצאת ידי סיפור, ולחזור ללימוד, ובפרט גדולי עולם

לשירו בגילה וברעדה. ותכף ומיד היו מלאכי אלהים עולים ויורדים בו כאשר בתחילה, ששים ושמיים כבמזמוטי חתן וכלה, והרב ז"ל ומהרח"ו ז"ל רואים ומפליא לעשות. ע"כ.

ועוד כתב שם (פרק ח ד"ה תכח): ונכון להיות כל איש שור"ר בביתו על שלחנו באור השבת, בשירות ותשבחות לעורר חבצלת השרון לשיר בקולנעים, וכמ"ש בזה"ק (פר' תרומה) שירין ותשבחאן מתערי רחימו עילא ותתא לאתקנא תקונין ולא תערא חדוה, דהא בגין דא לואי מתערין באינון שירין ותשבחאן לאתערא רחימו וחדוה לעילא וכו'. ובספר חסידים כתב שיש לו לאדם לרונן בשבת בשירות ותשבחות. ויש ראייה לזה מדברי הזה"ק (ר"מ פרשת עקב דף רע"ב ע"ב): ובשבת צריכין לאתערא

ואם מותר למעט בלימודו בשבת לצורך זה, ע' בש"ע (אורח סי' רצ ס"ב), ובגמ' (נדרים לז:): אין שונין לראשון. ועיין במחצית השקל (סי' ערה סק"ז), ובשו"ת מין כנף (חיד"ד סי' מד). ובספר דרך חיים לעיר וקדיש מהר"מ די לונזאנו ז"ל (דף צט ע"א), מעורר מאד להנעים זמירות בש"ק ובי"ט, ומביא שיסודתו בהררי קודש בזה"ק פ' עקב, עש"ה, [וע"ע בשו"ת משנה שכיר (ח"א סי' סה)]. לזאת בשבת כל בעלי "השיעור" יוצאין בשי"ר. עכ"ד. והו"ד בשו"ת שיח יצחק הנ"ל.

ומנהג מרן אאמ"ר שליט"א היה בשנים קודמות,

וע"ש שדן בבחורים הלומדים בעיון בליל שבועות, אם צריכין לומר התיקון, ואם כדאי להשפיע עליהם שיאמרו בחלק מהלילה תיקון ליל שבועות, והביא מהגר"י רוזנטל שכתב, שדבר זה אין צריכה לפנים, שהמדרגה הכי גדולה בלימוד התורה היא לימוד התורה ביגיעה, היינו בהבנה ובעומק ובעיון והמעלות של לימוד זה הם לאין ערוך. ומביא מספרי (פרשת ואתחנן ועוד מקומות) בערך הלימוד בעיון. כי עיקר הלימוד בתורה הוא יגיעת התורה, דכתיב אדם כי ימות באהל, ודרשו אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, ובפ"ה דאבות אמרו, בן הא אומר לפום צערא אגרא. ועיין בפיה"מ להרמב"ם שם כי תורה שלמד מתוך

כמוהם. כי זמן תורה לחוד וזמן סיפור לחוד. ע"ש.

התלמידים. והכי עדיף טפי לקיים מנהג אבותינו ורבותינו לעסוק בסדר התיקון של ליל שבועות, וכדברי מרן החיד"א, וגם עוסקים בלימוד הש"ס ויוצאים י"ח כל הדעות. [ובפרט שאם יתחילו בתיקון ישימו מהר את כל הסדר ובסוף הלילה יתבטלו].

ובישיבתנו הקדו' "חזון עובדיה" הנהגנו בליל שבועות שהתלמידים יעסקו בלימוד הגפ"ת בחברותות, עד חצות לילה, ואח"כ לומדים התיקון, ואת האידרא מחלקים בין

אם יש להחמיר לישב בשלחן שבת ולזמור זמירות שבת - דוקא עם כובע וחליפה

והנה בחמדת ימים (חדש אלול פ"ג) כתב דברי מוסר על שבאים לומר סליחות בגאווה מבלי כסות ולבוש, כאנשים המרגלים את הארץ, ששכינה אומרת מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי. וכאשר בא בקלות ראש, גרש יגרשהו אדונו מעל פניו וכו'. ישתקע הדבר ולא תעשה כזאת בישראל. והחכם הגדול מנחם לונזאנו היה מוכיח לבני דורו על כך. וצא ולמד ממעשה שהיה בימי האר"י זלה"ה, שהיה בזמנו הרב ישראל נאג"ארה ז"ל, שפ"א בליל שב"ק היה משורר על שולחנו, והיו מלאכים לאלפים ורכבות עולים ויורדים בכיתו לשמוע אל הרינה, כי כל שיריו היו ברוח הקדש. ותכף ומיד הסתכל הרב האר"י ז"ל שבא מלאך אחד וסילק לכל מחנה המלאכים השרויים שם, על דבר שהיה משורר על השולחן אשר לפני ה' בזרועות מגולים, וגם על דבר שלא היה הכובע על ראשו. ושלח האר"י אליו ב' תלמידים מתלמידיו הקדושים לגלות את אזנו לאמר כי מלאכי אלהים היו משתעשעים אל שיריו ורינותיו, ובעבור שלא היה בכבוד על השלחן נסתלקו למעלה. וכשמוע החכם הנז' את הדבר אחזתו רעדה ופיק ברכים וחלחלה בכל מתנים, ועמד מרעיד וישב בכבוד גדול על שלחנו וחזר לשירו שהיה משמח בדברותיו אלהים ואנשים. ותכף חזרו מלאכי שמים לבא ככראשונה ששים ושמחים משתעשעים שעשוע רב כמזמוטי חתן וכלה.

והנה בחמדת ימים (חלק יג סי' יג) הביא דברי הרב חמדת הימים הנז', וכתב שמזה סיוע שבודאי יש לחזר לחבוש תמיד בשעת התפלה מגבעת על הראש כדרך הופעה חשובה בפני מלך או שר, ובאין אפשרות מאיזה סיבה שהיא יש עכ"פ להשתדל שלא לבוא בביהכ"נ עם כיפה פשוטה שישן בה, וכן להקפיד שתכסה הכיפה את רוב ראשו. וכך ראיתי גם בספר שו"ת יביע אומר ח"ו הנדמ"ח (סי' טו אות ה) שהעלה נמי בכזאת, שבכניסה להתפלל לביהכ"נ ולעלות לס"ת ראוי מאד שהכיפה תהיה גדולה שיעור שתכסה רוב הראש, שרובו ככולו. עיין שם.

ובמק"א מצאתי לתלמידי האר"י זלה"ה, שסיפרו בעסק רוח אחד שנכנס בנערה אחת והיה הרוח חכם גדול ושלח שיקראו לפניו למהרח"ו ז"ל, והגיד לו עסק ביאתו ששמע מאחרי הפרגוד מבי"ד של מעלה שהיו אומרים את מי נשלח ומי ילך לנו ויודיעו לבני ישראל אשר בדמשק, איך בעונותיהם נגזרה מגיפה וכו'.

ומ"מ לענין סעודת שבת וכיוצא, נראה שאף שיש בזה הידור ממדת חסידות, אינו מוכרח להקפיד כ"כ בזה, והרי אפי' לפני רבו יושב לאכול בלי כובע וחליפה. נוגם בתפילה מצינו כמו שעומד לפני גדולים, ולא הצריכו כעומד

לפני מלך]. ומה שדקדקו עם ר' ישראל נג'ארה, זהו לפי דרגתו, ואפשר שזה בעיקר למכוונים ארחותם ע"פ הסוד. ופוק חזי מאי עמא דבר שגדולי הדור אינם מקפידים לשבת על שלחן שבת עם כובע וחליפה.

ובספר שיבת ציון הביא שזקנו ר' ציון ע"ה שמע מפי הגרי"ח זיע"א בעל הבן איש חי, שהיה מזהיר להזהר בקדושת השלחן של שבת, ושלא להשען בזרועותיהם על השלחן, ולבל ישבו

כובע וחליפה בתפילה

ואגב אורחא, לענין כובע וחליפה בתפילה, ראיתי מובא בשם חכ"א, שהורה שעדיף להתפלל ביחיד ובלבד שיחבוש כובע וילבש חליפה בתפילת י"ח. אולם לדינא אינו נכון, שאף שהוא מנהג טוב ונכון שנהגו בו, מ"מ אין בו חיוב גמור ע"פ הדין עד כדי שיוותר על תפלה בצבור. וראה מה שכתבנו בזה בילקוט"י (סי' צח הערה טז) ובמהדורת תשס"ד (תפלה כרך א עמ' שפג). ושכל זה בגדר מנהג נכון שנהגו בו ג"כ בני הישיבות הקדושות לחבוש כובע וחליפה בעת התפלה, ומנהג חשוב הוא. אך אין בזה חיוב גמור. וכן יש להקפיד בזה בתורת הנהגה בישיבות הק', ובני הישיבה צריכים להשמע לראשי הישיבה.

ובתשובות והנהגות (ח"ד סי' כו) כתב, שמעיקר הדין צריך להתפלל כעומד לפני המלך, וכמו שעומד לפני אנשים חשובים, וכן צריך ללבוש חליפה. ויש טוענים שבארץ ישראל עומדים גם לפני שרים בלי כובע וחליפה ולכן שרי להתפלל כך. ובעו"ה נתפשט אצל הרבה אנשים להתפלל כך. אמנם נראה דאין לסמוך על זה, שדבר זה למדו באר"י מהאומות, שכן שיטת הקומוניסטים שכולם "חברים", ואף השר אין לו עליונות על אחרים ומתנהגים עמו כמו חבר, ומהם למדוהו. ובאמת גם אצלם כשהולכים למקום אחר להפגש עם שר, הרי הם מקפידים לכבדו כראוי וללבוש כובע וחליפה, וכן ברוב מדינות העולם כשיבואו למלך או שר נחשב עזות כשאינו מתלבש כראוי כהנ"ל, וכ"ש לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, ומה נעשה שהופכים הכל ולומדים מהסביבה להשוות כבוד מלכו של עולם לכבוד שרים שאצלם אדרבה

בקלות ראש, אלא לנהוג בו כבוד גדול, כי השכינה שורה על השולחן.

וגם בזה נראה, שאין רשות לגעור בבני ביתו שיזהרו בכך, ומי הרשה לו להחמיר עליהם לנהוג בדברים שאינם מוכרחים לפי הדין. וזו הנהגה הראויה לחסידים וקדושים שמיישרים כל ארחותם ע"פ תורת הסוד. אך חלילה שיכפה אחרים לנהוג כך או שיכביד עליהם.

מעוניינים להוכיח שהם חברים, וע"כ במקום שיש ריח תורה ראוי להודיעם שיתלבשו כראוי והכון לפני אלקינו בתפלה, ואז התפלה נחשבת ומתקבלת יותר.

ושם (ח"ב סי' פה) הביא מספר מעשה אברהם (א"ח לו) שאם אינו לבוש כשעולה לתורה כראוי לו, אפשר דגם זה כלול במ"ש (שבת יד) כל האוחז בס"ת ערום נקבר ערום, דהיינו שאוחז בס"ת כשהוא ערום במקצת, פ"י שחסר בלבושו, שנקבר ערום בלי אותה מצוה ומפסיד בזה כל המצוה. וכתב שצריך בזמננו כאן כובע וחליפה כרואה פני המלך שהדור בלבושו דוקא, ואם אינו הדור בלבושו, ראוי להחמיר בהאיסור מאד ולא ניתן לו לעלות לתורה. אלא שבארץ ישראל יש מקילין בזה יותר, שגם בפני הכי מכובד לא מתהדרים כ"כ, ומיהו לפני ה' כדאי להצטיין בלבושו יותר וכמבואר בגמ' (שבת י.). עכ"ד.

אולם הנה בגמ' (שם) אמרו, מאימתי התחלת דין משיתעטפו הדיינים, ופרש"י, דיינים מתעטפין בטליתן כשפותחין בדין מאימת שכינה, ושלא יפנו ראשן לכאן ולכאן ותהא דעתם מיושבת עליהן. ע"ש. ועו"ש, רב כהנא מתעטף ומצלי. ומשמע שלא נהגו בזה רק התלמידי חכמים. ומשמעות דברי הגמ' שם שטעם העיטוף גם בתפילה הוא משום אימת השכינה, וכן איתא בזוה"ק (פ' ואתחנן דף רס ע"ב) מאן דקאים בצלותיה בעי לכסויי רישיה ועיניו, בגין דלא יסתכל בשכינתא. וכתב הפמ"ג (סי' צא מש"ז אות א) שכוונת הזוהר לכסות ראשו בטלית של מצוה, וכן נוהגין לכסות הראש עד העינים בטלית של מצוה בשעת תפלת י"ח, ועיין סעיף

ובשו"ת דברי יציב (א"ח סי' ט), כתב שהוא דין מפורש ברמב"ם ובש"ע שדרך הת"ח להתפלל בעיטוף. אולם אף שתלמידי חכמים צריכים לזהר בו, וכמ"ש הרמב"ם שהוא גנאי גדול, מ"מ לא מחמת כן נעשה דין וחיובו. [ושם, הביא מערוך השולחן (סי' צא ס"ו) שכתב שבמדינתנו אין להתפלל אף כשהראש מכוסה בכיסוי קטן, רק בעיני כובע כמו שהולכין ברחוב. וכתב שפשוט שאף אם הרחוב ורה"ר לא משפיע עליו, שבכה"ג מנהג שוטים אינו כלום, ואין לבוא בזה לפני המלך ממ"ה. עכ"ד].

ולכן פשוט, שאם עקב זה שימתין עד שישגי חליפה וכובע יפסיד תפילה בציבור, לא ימתין ואע"פ שהוא תלמיד חכם. וראה עוד בהליכות שלמה (פ"ב אות טו) דמשום 'הכון' אין להפסיד תפילה בציבור.

ובתשובת הרה"ג ר"ח קנייבסקי (שהובאה בספר אישי ישראל עמוד תשכז) כתב שאף בתפילת שחרית שמתעטף בטלית צריך שיהיה לבוש גם בחליפה. ובספר אישי ישראל (פ"י ס"ק יא בהערה) כתב, שכן משמע בכף החיים (ס"ק כו) בשם ספר חסידים. אולם לא נמצא שם, רק מדברי הכף החיים עצמו, ע"ש. וכוונת הגמ' לביש ומתכסי ומתעטף, לביש היינו שאר מלבושיו, ומתכסי בבגד העליון כגון גלימה וכדו', ומתעטף היינו בטלית. ושם הביא בשם החסד לאלפים (אות ג) שכל אדם יעשה עצמו ת"ח לכל כיוצא בזה. ובספר חסידים (סי' נו) כתב, כתיב הכון לקראת אלהיך ישראל, כשאדם בא לפני מלך ב"ו לא יבא כאדם שבא בשוק, אלא יתעטף להיות לפניו באימה וביראה ובכבוד, אנו שהולכים לפני אדון כל הארץ יתברך שמו עאכ"ו שיש לנו להתעטף להיות לפניו באימה וביראה. ע"כ. ומ"מ כבר נתבאר שאפי' לת"ח אינו חובה גמורה, וגם שלא היה כן מנהג שאר העם.

אם מותר להתפלל תפילת י"ח בזרוע גלויה עם התפילין שעליה

הפשט אין שום חשש לגלות את התפילין. ובני הישיבות ביותר יש להם להקפיד על כך, וינהגו כפי מנהג תלמידי החכמים שכתב הרמב"ם. ורק כתבנו שאינו חובה כל כך עד שיפסיד תפילה בציבור משום כך. ועוד שכאשר

ו'. עכ"ל. ובהגהות המהרח"ו בזה"ק שם כתב, ונראה דזה בתפילת שחרית, אבל לא במנחה.

ולשון הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ה ה"ח): מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר, שנא' השתחוו לה' בהדרת קדש, ולא יעמוד בתפלה באפונדתו, ולא בראש מגולה, ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים. דרך כל החכמים ותלמידיהם שלא יתפללו אלא כשהן עטופים. ע"כ. ומבואר שרק החכמים דרכם בכך, אך אין בזה חיוב ע"פ דין, אלא חסידות.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות ציצית פרק ג הלכה יא) שכתב "אע"פ שאין אדם מחוייב לקנות לו טלית ולהתעטף בה כדי שיעשה בה ציצית, אין ראוי לאדם חסיד שיפטור עצמו ממצוה זו, אלא לעולם ישתדל להיות עטוף בכסות המחוייבת בציצית כדי שיקיים מצוה זו, ובשעת התפלה צריך לזהר ביותר, גנאי גדול הוא לתלמידי חכמים שיתפללו והם אינם עטופים". ומוכח שלא נהגו בזה רק תלמידי חכמים, וגם להם אינו חיוב. [ומ"ש בפסקי תשובות (ח"א עמ' תשכ) לדייק מדברי הרמב"ם (בהל' תפלה) שנקט דרך החכמים ותלמידיהם, ולא נקט תלמידי חכמים כמו בכל מקום, לומר שגם מי שאינו ת"ח אלא גדל על ברכי חכמים ינהג כן. אינו מוכרח [והרמב"ם בהל' ציצית נקט 'תלמידי חכמים'], ועכ"פ גם זה אינו בגדר חיוב גמור].

וראה בלחם יהודה (הל' תפלה שם) אם דין עטיפה נאמר רק לת"ח, או גם להמון העם, ובדעת הטור בזה. ובספר בן ידית כתב דמ"ש הרמב"ם שגנאי גדול הוא לת"ח שאינו מתעטף, הוא משום דהוי כפורק עול ומבטל "מנהג התלמידי חכמים" אף שאינו מן הדין לחיוב. משום שטעם העיטוף מפני אימת השכינה כמבואר בגמ' (שבת שם). וע"ע במעשה רוקח שם, וברמב"ם (סנהדרין פ"ג ה"ז).

עוד כתב בכף החיים שם, שצריך להוריד את השרוול של המלבוש ולא ישאר עומד כך לפני המלך ולהתפלל ביד אחת חולצת ויד אחת לבושה. ואינו מוכרח, ש"ל אדרבה, שבזה מראה לכל את התפילין ומתפאר בהם. ועל פי

רבני הישיבה דורשים מהבחורים שיתפללו דוקא עם חליפה, בלא"ה יש להשמע בזה להוראת הרבנים. [ולהלן הבאנו משו"ת יבי"א ח"ט (או"ח סי' קח אות מט) שרק בתפלת שחרית שהוא מעוטר

בחורי ישיבה ספרדים בישיבה אשכנזית יתעטפו בטלית ויכסו בה את הראש בתפילת י"ח

וראה עוד בס' מאסף לכל המחנות (סי' ח אות יד) שהביא בשם אוהל מועד, שמצא בבית עקד ספרים כת"י, רבי יוחנן בן זכאי מירושלים, ציוה לכסות הראש בטלית בביהכ"נ בשעת התפלה, מראש התפלה ועד סוף. ואפי' בימים טובים שהוא ימי שמחה, וסימנו, "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי", וא"צ להסיר הטלית מעל הראש כלל ועיקר. ומי שאינו מכסה ראשו כלל בתוך התפלה נקרא גבעוני, מפני וכו'. ע"כ. ויש לדחות, שמ"מ לא פשטה תקנה זו בכל ישראל. וע"ע בשו"ת כנסת הגדולה (סי' נג) שכתב בתו"ד: "וחלילה לנו לומר שחסידי עליון ותלמידי חכמים שכמותם לא היו מניחים טלית גדול בשעת התפלה".

ובמגן גבורים (סימן צא) כתב בשם המאירי, שהמסירים הסרבל מעליהם והכובע שבראשם ונשארים רק בכובע קטן הנקרא קאפי"ל בביה"כ, ואומרים ברכות ק"ש בלא עיטוף מחמת חוס, ודאי חציפותא מיקרי. ע"ש.

ובספר הזכרונות למהר"ש אבוהב (הל' בגדים פי"ג) כתב: "נהגו כל ישראל קדושים בכל מקומות מושבותיהם כאשר שמענו כן ראינו, לחזר אחר מצוה זו של ציצית, ולהיות לכל אחד ואחד טלית מיוחדת לפחות להתעטף בה בבתי כנסיות בשעת תפילה. ולא עוד אלא שרוב ישראל מחבבים את המצוה ולובשין ט"ק כל היום, כדי לזכור מצות ה' בכל שעה ובכל רגע".

ובפרט שאינו ברור שמקיימים מצות ציצית בטלית קטן שלנו מכמה טעמים.

וכו"ב כתב בשו"ת יחו"ד (ח"ד סי' ב) שראוי לחנך את הקטנים ג"כ בטלית גדול. כי פעמים רבות הטלית קטן הוא פחות מן השיעור לדעת הגר"א והגר"ז ועוד אחרונים וכו', ובפרט שלפי הקבלה יש צורך גם לטלית קטן וגם לטלית גדול. וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח עמוד קצ). ובספר חסידים (סימן תמו) הביא מעשה "שבזכות

וכמוכן על בני התורה הספרדים להקפיד להתעטף בשחרית בטלית גדול, ואין לזלזל במסורת רבותינו הספרדים. ואין להקפיד שבני הישיבות יחבשו כובע בעת תפלת שחרית, שהעיקר הוא שיהיה מעוטף בטלית גדול. וכמבואר בדברי מרן בש"ע (סי' ח ס"ב) "דנכון שיכסה ראשו בטלית". והוא גם מנהג אבות. [ולשון מרן מדוקדק שהוא בגדר "נכון" ואינו חיוב גמור ע"פ הדין].

ובספר בנים חביבים (עמוד קצא והלאה) כתב אודות בחור ישיבה ספרדי שלומד בישיבה אשכנזית, ומתבייש ללבוש טלית גדול, והדבר עלול להפריע לו בלימודו ובעבודת השי"ת מסיבות חברתיות, אף שהיה ראוי מאד שיחזיק במנהג טוב זה, עכ"פ מחמת השפעה מהחברה והלחץ שמרגיש מחמת ששונה מסביבתו, שיתכן לומר שיש לו על מה לסמוך אם לא יתעטף בטלית גדול בשעת דחק כזו, שיצא הפסדו בשכרו, ובפרט אם דבר זה יפריע לו ללימודיו, בהשגה של תורה ויראת שמים, שזה באמת כל המטרה של הבחור בישיבה והוא העיקר. ומעשה שהיה, בבחור שלמד בישיבה אשכנזית והרגיש שאינו יכול לעמוד בדבר (להתעטף בטלית גדול בישיבה) מחמת "הלחץ" החברתי, ורצה להוריד מעליו את הטלית גדול, וכשראה אחד הגדולים שליט"א את גודל הלחץ והדחק של אותו בחור, התיר לו להוריד מעליו את הטלית גדול, כיון דבכהאי גוונא יכול להחשיב את עצמו "מתלמידי דתלמידי דהרמ"א", ויסמוך ע"ז כי יש לו את הרבנים בישיבה שהוא יכול ללכת אחריהם. ואמר לו דברים אלו בשם החזון איש זצ"ל. ע"כ מהספר הנז'.

אולם יש להשיב על כך. ותמוה למה ההולך כפי מנהגי רבותיו ואבותיו צריך להרגיש לחץ והשפלה נפשית בכך. ואלא יש לעודדו לקיים ויגבה לבו בדרכי ה', ולהחזיק במנהג רבותינו.

נה. כְּשֵׁיִשׁ מִיֵּלָה בַשַּׁבָּת, יֹאמְרוּ קוֹדֵם פְּזוּמוֹנֵי שַׁבָּת, וְרַק אַחַר כֵּךְ פְּזוּמוֹנֵי הַמִּילָה. (נה)

נו. הַמְנַהֵג פְּשוּט בַּהֲזַכְרַת שֵׁם ה' שִׁבְעִיּוּטִים, לְהַזְכִּיר שֵׁם ה' בְּלֹא כִינוֹי, דְּנַחֲשֵׁב כְּמוֹ נוֹסַח קְבוּעַ. וּבִלְבָד שִׁזְמַר שִׁירֵי שַׁבָּת בְּכוֹבֵד רֹאשׁ. (נו)

יִתְפַּלֵּל עִם הַכּוֹבֵעַ וְהַמְּגַבֵּעַת, מִשּׁוּם הַכּוֹן לְקִרְאָת אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל. וְכֵן בְּבִרְכַת הַמְּזוּן, שְׂרָאוֹי וְנִכְוֵן לְלִבּוֹשׁ כּוֹבֵעַ אוֹ מְגַבֵּעַת לְרֹאשׁוֹ, וְכִמוֹ שֶׁאִמְרוּ (בְּרִכּוֹת נא.) שְׂצִרִיךְ עֵיטוּף בְּבַהֲמ"ז. וְהַהוֹלֵךְ תָּמִיד עִם כִּיפָה בְּלִבְדּוֹ, יִזְהַר שֶׁתְּהִיָּה הַכִּיפָה מְכֻסָּה אֶת רֹוֹב הָרֹאשׁ, וְאִזּוֹ יוֹכֵל לְקִרְוֹא קְרִיאַת שְׁמַע וְלְהַתְּפַלֵּל בְּכִיפָה. וְכִמ"שׁ בְּשֶׁאֲר"י ח"ב (עֲמֻד שֶׁסָּח). וּבִילְקוּט"י (ס"ז צֹא הַע"ז). וּבַמְּהַדְרֵי תַשְׁס"ד (עֲמוּד שֶׁטַּז). וּבְשֶׁוֹ"ת יִבִיעַ אוֹמֵר (ח"ט אר"ח ס"י קח אוֹת מַט) הִבִּיא מ"שׁ בְּזוֹה"ק (פְּרֻשַׁת וְאַחַתְּנֵן דָּף רס ע"ב) אֵיטָא, תָּא חֲזִי מֵאֵן דְּקֹאִים בְּצִלּוֹתָא בְּעֵי לְחַפִּיא רִישֵׁיהּ כְּמֵאֵן דְּקֹאִים קָמֵי מַלְכָא, וְכַתְּבַ, שְׂרַק בְּתַפְלַת שַׁחְרִית שְׁהוּא מְעוּטֵר בְּתַפְלִין שֶׁל רֹאשׁ, רִשְׁאֵי לְהַשְׂאֵר עִם כִּיפָה, כְּדֵי שֶׁתְּתַפְלִין שֶׁל רֹאשׁ יִהְיוּ מוֹנַחֲוֹת בְּמִקּוֹמָן כְּרֹאוֹי. אֲבָל בְּתַפְלַת הַמְּנַחָה וּבְעֵרְבִית וְכֵן בְּבִרְכַת הַמְּזוּן, צִרִיךְ לְחַבּוֹשׁ כּוֹבֵעַ אוֹ מְגַבֵּעַת. וְכֵן הוּא בִּילְקוּט יוֹסֵף ח"א (עֲמֻד קָנָה). וְע"ע בְּשֶׁוֹ"ת יַחֲוֵה דַעַת ח"ד (ס"א). ע"ש.

שֶׁאֵתָּה בַּחֲזוֹר וְאֵתָּה מִתְּעַטֵּף בְּצִיצִית וְעוֹד, פְּדֹאוּךְ מִן הַמּוֹת וְתַחֲיֵהוּ". ע"כ.

וְרֹאֵה בְּשֶׁוֹ"ת מִשְׁנֵה הַלְכוֹת (חֶלֶק טו ס"ח) שֶׁהֵעִיר בְּכָל זֶה, וְשֶׁהִבְאָה"ט כְּתַב "שְׂצִרִיךְ לְכַסּוֹת רֹאשׁוֹ מִתְּחִילַת הַתְּפִלָּה עַד סוֹפָה כְּדֵי שֶׁיִּתְפַּלֵּל בְּאִימָה", וְכ"כ בְּשַׁע"ת, וּבַמ"ב הִבִּיא כֵּן מִהַב"ח שְׂצִרִיךְ שֶׁיִּהְיֶה הַטְּלִית עַל רֹאשׁוֹ מִתְּחִילַת הַתְּפִלָּה עַד סוֹפָה ע"ש. וְנֹרֵאָה שֶׁהֶאֱחָרוּנִים חִלְקוּ עַל בַּעַל הַעֵיטוּר, וְס"ל דַּע"פ צִרִיךְ לְהִיּוֹת מְעוּטֵף בְּכָל הַתְּפִלָּה מִתְּחִילָתוֹ וְעַד סוֹפוֹ. וְע"ע בְּא"ר שֶׁכְּתַב בְּשֵׁם עַדֵי זֶה, שְׂצִרִיךְ לְכַסּוֹת רֹאשׁוֹ מִתְּחִילַת הַתְּפִלָּה עַד סוֹפָה, וְלֹא כְּמִקְצַת אֲנָשִׁים שֶׁמְבַרְכִּין עַל הַטְּלִית וְזוֹרְקִין מֵאַחֲרֵיהֶם וְעֲלֵיהֶם נֹאמֵר וְאוֹתִי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גּוֹיךְ, עַכ"ד.

וְלַעֲנִין הַלְכָה, בְּתַפְלַת י"ח שֶׁל מְנַחָה, אוֹ בְּשַׁעַת ק"ש וְתַפְלָה שֶׁל עֵרְבִית שֶׁמִּקְבֵּל עֲלָיו עוֹל מַלְכוֹת שָׁמַיִם, אֵינֶן נִכְוֵן לְהַסִּיר הַכּוֹבֵעַ אוֹ הַמְּגַבֵּעַת וְלְהַתְּפַלֵּל בְּכִיפָה שֶׁעַל רֹאשׁוֹ בְּלִבְדּוֹ. וְלֹא עוֹד אֲלֹא שֶׁנֹּרֵאָה כְּחֻצְפָּא כְּלָפֵי שְׁמַיָא. אֲלֹא

כְּשֵׁיִשׁ מִיֵּלָה בַשַּׁבָּת, יֹאמְרוּ קוֹדֵם פְּזוּמוֹנֵי שַׁבָּת, וְרַק אַחַר כֵּךְ פְּזוּמוֹנֵי הַמִּילָה

הָרֹאשׁ, מִשְׁמַע אִי לֹאוֹ מִשּׁוּם פְּרֻסוּמֵי נִיסָא, תְּדִיר קוֹדֵם אֲפִילוֹ לְדַחּוֹת אֶת שְׂאִינוֹ תְּדִיר, וְיִשׁ לְדַקְדֵק מִזֶּה כְּשֶׁחָל רֹאשׁ חוֹדֵשׁ טַבַּת בַּשַּׁבָּת שֶׁמִּפְטִירִין הַהַפְטָרָה שֶׁל ר"ח וְכו', וְלִיתָא לְהַךְ סְבָרָא, דּוֹדָאֵי הִיכָא דֹא"א לְקִיִּים שְׁנֵיהֶם פְּרֻסוּמֵי נִיסָא עַדִּיף, אֲבָל לְהַקְדִּים, תְּדִיר עַדִּיף, דֹּאִיכָא לְפְרֻסוּמֵי נִיסָא בְּאַחֲרוֹנָה כְּמוֹ בְּתַחֲלִילָה. הֵילַכְךָ קְרִיאַת הַתּוֹרָה דֹּאֲפִשֵׁר לְקִיִּים שְׁנֵיהֶם, תְּדִיר קוֹדֵם. אֲבָל בְּהַפְטָרָה שְׂאִין מִפְטִירִין אֲלֹא אַחַד, פְּרֻסוּמֵי נִיסָא עַדִּיף. עַכ"ל. נִמְצָא דֹּאֲף עַל זֶה דְּלַעֲנִין לְדַחּוֹת פְּרֻסוּמֵי נִיסָא עַדִּיף, מְכַל מְקוֹם הִיכָא דֹּאֲפִשֵׁר לְקִיִּים שְׁנֵיהֶם, תְּדִיר עַדִּיף. וְה"ה בְּנִידוּן דִּידֵן.

(נה) בְּשֶׁוֹ"ת תּוֹרָה לְשִׁמְהָ (ס"י עה) נִשְׂאֵל, אֹדוֹת מְנַהֵגֵן שֶׁל יִשְׂרָאֵל לֹמֵר פְּזוּמוֹנִים שֶׁל שַׁבָּת בְּסַעוּדַת שַׁבָּת לְכַבּוֹד הַשַּׁבָּת, וְכֵן פְּזוּמוֹנִים שֶׁל מִילָה בְּסַעוּדַת מִילָה לְכַבּוֹד מִצּוֹת הַמִּילָה, הִיכָא שְׁחַל מִילָה בַשַּׁבָּת אִם לְהַקְדִּים תְּחִילָה פְּזוּמוֹנֵי שַׁבָּת, וְאַחֲרֵיהֶם פְּזוּמוֹנֵי הַמִּילָה, דְּלִכְאוּרָה אַחַר שֶׁהִמִּילָה דוֹחָה שַׁבָּת נִמְצָא מִצּוֹת הַמִּילָה עַדִּיפָה, וְכֵן אִמְרוּ בְּמַדְרַשׁ תְּנַחּוּמָא. עַל כֵּן יִקְדִּימוּ הַפְּזוּמוֹנִים הַמְּתוֹקְנִים לְכַבּוֹד מִצּוֹת הַמִּילָה תְּחִילָה, וְאַחֲרֵיהֶם פְּזוּמוֹנֵי הַשַּׁבָּת. וְהַשִּׁיב, יִפָּה עֲשׂוֹ הַמְּפֻזְמָנִים לְהַתְּחִיל בְּפְזוּמוֹנֵי הַשַּׁבָּת לְכַבּוֹד שַׁבָּת, וְאַחֲרֵיהֶם פְּזוּמוֹנֵי הַמִּילָה, וְרֹאֵיהּ לְזֶה מְמ"שׁ הָרֹאשׁ וְהִבִּיאָו מִרְן בְּב"י (ס"י תַרְפ"ד): כְּתַב

אִם מוֹתֵר לְהַזְכִּיר שֵׁם שָׁמַיִם בְּזִמְרֵי שַׁבָּת כֹּאשֶׁר שֶׁר וּמְזַמֵּר בְּכוֹבֵד רֹאשׁ

חוֹדֵשׁ שֶׁהִדִּין הוּא שְׂאִינוֹ חוֹזֵר, אֲפִשֵׁר דְּמ"מ יִשׁ לֹאמְרוּ בְּתוֹךְ שְׂאֵר הַרְחֻמָן, כְּמוֹ לְגַבֵּי עַל הַנְּסִים.

(נו) הִנֵּה הַרְמ"א (או"ח ס"י קפח ס"ז) כְּתַב, שֶׁאִדָּם שְׂטַעָה וְלֹא הִזְכִּיר יַעֲלֶה בְּבַהֲמ"ז שֶׁל רֹאשׁ

שאינו מחוייב.

וע"ע בפני יהושע (ברכות כט). שאם אומר בדרך תפלה לא שייך בזה ברכה לבטלה לעבור משום לא תשא, שהרי לכו"ע מותר להזכיר השם כמה פעמים באותן התפלות ותחנונים שאומר אחר תפלתו, כדאי בברכות (טז), דכל הנך תנאי ואמוראי שהיה להם תפלות מיוחדות אחר תפלתם היו אומרים אותן בהזכרת כמה שמות, וכן במי שנכנס לבית המדרש שאו' יהי רצון מלפניך ה' אלקי, וכה"ג טובא. [וע"ש לענין אם רוצה לסיים תחינתו לאמר, בא"י שומע תפלה].

ובחיי אדם (כלל ה סעיף כז) כתב, ובענין שמות המלאכים, אע"פ שכתבו בשם האר"י ז"ל שאסור להזכירם, צריך לומר דזה דוקא שלא לצורך אלא שרוצה להזכיר שמותם, זה אסור. אבל בדרך תפלה ושבח כדמצינו בפיוטים, מותר להזכירם, "דלא עדיף משמות הקדושים". וכן שמעתי מפי הגר"א שאמר הפיוטים כמו שנדפסו. אך בלק"ת מפורש להדיא לאיסור. ע"כ. וע"ע בשו"ת יביע אומר ח"ב (אר"ח סי' י אות ו), ובח"ג (אר"ח סי' יד) שכתב להשיג על דברי החוות דעת והחכם צבי ועוד אחרונים שהקלו בענין הזכרת ש"ש בדרך נדבה, או בדרך לימוד בגמרא, ועוד כיו"ב. וע"ע בשו"ת יחיה דעת ח"ג (סי' יג).

וראה בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' נב) שהאריך בזה, ודן שם לגבי ציבור שרוצים לומר סליחות, ואין להם ש"צ, רק מי שכבר אמר סליחות, האם יכול הוא לומר סליחות לפניהם, כיון שיש בזה כמה אזכרות שם שמים. והשיב, שאף שמנהגיניו שלא להזכיר אזכרה אפי' דרך שבח והודיה אם לא במקום שנתקן, והטעם משום דמבואר בשו"ע (אר"ח ה) שצריך לכוין בהזכרת ש"ש, וזה לאו דוקא בברכות, אלא ה"ה בכל תפלה ותחינה. ועיי' בח"א (כלל ה סי' א) שכתב, ויירא ויזדעזע אבריו בשעה שמזכיר השם, ולפי שלא כל אדם זוכה להכין לבו לכך על כן דיינו בהזכרת השמות שחוייבנו להזכיר ושתקנו לנו קדמונינו בנוסח תחינות וכדומה נוסף על תפלות ומקראי קודש והבו דלא להוסיף עלה. ומ"מ מעיקר הדין אין איסור בזה. ולכן גם לגבי סליחות כיון שמעיקר הדין מותר לומר סליחות ותחנונים כמה פעמים שירצה

ואולי יש לחלק, כיון שביעלה ויבא יש בו הזכרת שמות ואין לאומר לבטלה, כן נ"ל וכן נוהגין עכ"ד הרמ"א. אולם במג"א שם (סק"א) תמה ע"ז, שהרי אומרים כל היום תחינות שיש בהם הזכרת שמות, ולמה יגרע זה, ודוקא בברכה לבטלה אסור.

ובביאור הלכה שם (ד"ה ואין לאומרה) כתב בשם ס' בגדי ישע ליישב דברי הרמ"א, דשאני יעלה ויבא שכוונתו לצאת באמירתו ידי חיוב ברכה, על כן גרע ויש בו חשש ברכה לבטלה, ע"ש. ובאשל אברהם בוטשאטש (אר"ח קפח ס"ז) כתב ליישב, דמש"כ הרמ"א שאין לומר יעלה ויבא בתוך הרחמן, היינו לפי שדברי הרמ"א נאמרו לפני כלל עם בני ישראל, שיש ביניהם בורים שאינם מבינים כלל התיבות, וכשאומרים שמות מצד התקנה אין חשש, משא"כ כשאומרים בלי חיוב, דהרי זה כמו שמות לבטלה, משא"כ המבינים נראה באמת שיאמרו יעלה ויבא בהרחמן.

ושם (אר"ח סי' רט ס"ג) כתב, שמותר לומר אזכרות כמה שירצה כל שיש בזה סגנון איזה מאמר מסיפור או הודאה להשי"ת או בקשה, ורק בברכה יש קפידא שלא תהי' לבטלה וכו', שברכה צריך להיות לה על מה לחול, ואין הברכה שורה כי אם על מה שיש בו ממש עכשיו לפנינו וכו'. עכ"ל.

גם בס' חכמת שלמה קלוגר (סי' רטו ס"ד) מבואר, שבדרך שבח ושירה לא בדרך ברכה מותר להזכיר השם הרבה פעמים, ודוקא בברכה אסור, משום שכל ברכה הוי תשלומין על הטובה שקבלנו ממנו ית"ש, הן קבלת טובת עוה"ז ככל ברכות הנהנין, והן טובת הנפש כברכות המצוות, ולכן אם הוי לבטלה הוי כמצחק שמחזיק טובה על הטובה שקיבל והוא באמת לא קיבל כלום, משא"כ כשאינו אומר ברוך אתה וכו' בנוסח ברכה, אלא דרך שיר ושבח שאינו דרך החזקת טובה מותר, שכל מה שהוא משבח אמת הוא. ויתרה מזו כתב בנשמת אדם (כלל ה אות א) שאם יאמר כל היום אתה הוא ה' אלוקינו מלך העולם בורא פרי העץ, ופרי האדמה, וירבה בשמות מותר לכתחילה, ומה שאמרו סב"ל היינו שאינו חייב וכו'. ע"ש. אלא שלדינא לא קי"ל הכי, ומה דאמרינן סב"ל, היינו דאסור לנהוג כן, ולא רק

נז. טוב לומר דברי תורה לבני ביתו בסעודות שבת בענייני פרשת השבוע. וטוב לחנך את הבנים הקטנים לומר דברי תורה בסעודות שבת, והטוב ביותר שילמדו על השלחן הלכות שבת בכל סעודה, מלבד זמירות לשבת. ואמנם בסעודות שבת אף אם אין אומרים דברי תורה, לא נחשב אוכל מזבחי מתים. ונכון שילמד כליל שבת ארבעה פרקים ראשונים של משניות שבת, וישלים ביום. [ויש הלומדים כליל שבת שמונה פרקים]. ואם הוא טרוד בלימודו, אינו חייב לשנות מסדר לימודו כדי ללמוד פרקי שבת. (נז)

ומוזכר בשם שם שמים, אין להזכיר את שם ה'. והרהמ"ח העיר ע"ז, ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי נתקנו ע"י גדולי עולם דרך שבת והודאה, וכתב המשנ"ב (סי' רטו ס"ק י"ט) דדרך שבת והודאה מותר להזכיר שם שמים. וגם אם ירצה להחמיר על עצמו, אינו נכון, שהזמירות מאבדות צורתן מכפי שנתקנו בהזכרת השם. וכמו שהאומר סליחות ופיוטים בלי הזכרת השם, שנראה שודאי הפסיד מערך התפילה, וה"ה לזמירות. וכן מנהגו של מרן אאמו"ר שלא לומר שם ה' בכינוי כשהוא במשפט שלם דרך שירה ותחינה להשי"ת.

ביום גם לעצמו בלא צבור, ואע"פ שאומר כמה אזכרות בכל פעם, ונהי דלא נהגינן הכי מהטעם הנז', מ"מ כשאומרו בשביל צבור שצריכים לאומרו מצד התקנה ואין מי שיאמר להם פשוט שמותר גם לזה שכבר אמרן פעם אחת לחזור ולאומרה בשבילם. ע"ש.

ובשו"ת אבני ישפה (ח"ג סי' כג) כתב בשם מו"ר גאון אחד [אולי כוונתו להגריש"א] שאין לומר שם ה' בזמירות ופיוטים, כיון שלא נתקן רק ע"י פייטנים. [וכן ראיתי בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכה) שכתב בשם הגריש"א, שהמזמר זמירות שבת

אם צריך לומר דברי תורה על השלחן בשבת, ובסעודת חתן

ולכאורה כל זה בסעודת הרשות, אבל בסעודת מצוה אין צריך שיאמר דברי תורה, אחר שכל הסעודה היא לשם מצוה. ולפי זה בסעודות שבת אין חיוב לומר דברי תורה כדי שלא יהיה בכלל זבחי מתים. וכן מבואר בספר מנהג ישראל תורה, והביא מספר דברי תורה ח"ה (אות נד) שכתב, שבסעודת מצוה א"צ לומר ד"ת. ולכן הרבה צדיקים אין אומרים ד"ת על השלחן בשבת. וגם הצדיקים שאומרים לא משום המשנה באבות, אלא דהוי עונג שבת. ומטע"ז נהגו בחתן ת"ח המדבר ד"ת שמפסיקין אותו, לומר שא"צ לומר ד"ת. וע' בספר ברית אבות (סי' יג אות סה), ובסגולת ישראל (אות סעודת מצוה).

ועכ"פ בודאי שיש ענין לומר דברי תורה לבני ביתו כליל שבת, כי לא ניתנו שבתות וימים טובים לעם ישראל אלא כדי שיעסקו בתורה. וכן מבואר בבן איש חי (פרשת וירא אות ב), דטוב שילמדו על השלחן כליל שבת ארבע פרקים ראשונים של משנה דשבת, והשאר יגמור ביום. ואם קשה עליו הלימוד כליל שבת, ילמוד לפחות פרק אחד, וכנז' בשעה"כ. וטוב לומר ד"ת לבני

(נז) הנה כנודע שבימי החול י"ל ד"ת על שולחן, שכל שלחן שאין עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, וכמבואר בפ"ג דאבות. ובריקאנטי (דברים ח, י) כתב, עוד אמרו רבותינו ז"ל, עשרה דברים הנוהגים תוך הסעודה, ובכולם יש טעם נעלם, כמו שהשיבו בישיבה של מעלה, כך אמרו במדרש רות ואלו הם. האחד לתקן השלחן על מזונו שאוכל וכו', והתשיעית, להיות על שולחנו דברי תורה, שכן אמרו רז"ל שלחן שאין בו דברי תורה האוכל ממנו כאילו אכל מזבחי מתים. והענין הוא, כי הקב"ה חולק מזונות לכל בריה ביום ובלילה, לעליונים ולתחתונים, והברכה נשפעת לנבראים כולם מן השכינה, שנאמר [משלי לא, טו] ותקם בעוד לילה ותתן טרף לביתה, וחק לנערותיה, הנאמר על אשת חיל, וכל הענין הנאמר בא"ב הרמז עליה, שנאמר [קהלת א, ו] כל הנחלים הולכים אל הים. וכמו שמלאכי השרת אומרים שירה לפני הקב"ה כשהן ניזונין מזיו השכינה, כן ישראל צריכים להודות לפני הקב"ה ולעסוק בדברי תורה בשעת אכילתן, והבן ממה שכתבנו בסוד מנין שהקב"ה מתפלל, והמשכיל יבין. ע"כ.

שבת) שאחר האכילה היה נוהג מורי ז"ל לומר פזמון אחד בקול נעים וכו', ואחר הפזמון יקרא כמה פרקי משנה ממסכת שבת וכו', ולפעמים כשהיה מורי ז"ל טרוד בעסק התורה על השלחן עם בני אדם, לא היה קורא רק פרק אחד בכל סעודה, ואח"כ תטול ידיך במים אחרונים וכו'. ע"ש. נמצא שהיה נוהג האר"י ז"ל לעשות הלימוד וכל דברי תורה שצריך לומר על השלחן אחר גמר הסעודה, סמוך למים אחרונים. וכן מבואר עוד בספר הכוונות (ברושי ר"ה) שטוב לקרוא על השלחן קודם שיטול ידיו למים אחרונים, מסכת ר"ה שהם ד' פרקים של משנה וכו'. ע"ש.

אם מועיל מה שמברך ברכת המזון כדי שייחשב כאומר דברי תורה על השלחן

לומר אחר המוציא מזמור ה' רועי וכו', שהוא ד"ת ותפילה על מזונותיו. ובכף החיים (סי' קנ"ז אות ט"ז) הביא מש"כ במגיד מישירים (פר' בהר), שאם יהרהר במשניות בשעת אכילה, תחשב אכילתו ושתייתו כקרבנות ונסכים לפני הקב"ה, ותמיד בהליכתו בדרך או בשדה או בים בכל מקום שתימצא, תהרהר בהם זולת במקום מטונף. ומש"כ במשניות, הוא מפני שמרן ז"ל היה רגיל בהם, וה"ה בדברי תורה אחרים. ע"ש. ובבן איש חי (פרשת בהר אות א') הביא משם האר"י ז"ל בשער המצוות, שצריך לזכור בתוך אכילתו חרבן ביהמ"ק, וכו'. וגם יזהר לומר בתוך הסעודה פיטום הקטורת, ופרק איזהו מקומן וכו'. ולכן הזהירו חז"ל ללמוד בד"ת על השלחן "אפי' בחול". ע"ש. ועיין בשו"ת רבבות אפרים (סי' קלד) במ"ש לדון אי מהני לומר ד"ת על השלחן לאחר ברהמ"ז. ע"ש.

ומה שאמר התנא שאם אמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משולחנו של מקום, זהו כמו שאמרו בתגובה (כו). פתח הכתוב במזבח וסיים בשלחן, לומר לך שבזמן שבת המקדש קיים, המזבח מכפר על האדם, עכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו. והיינו ע"י דברי תורה שמכפרים על האדם, כמו שאמרו במנחות (ק"ג). ורש"י פירש דהיינו ע"י הכנסת אורחים. וכן דעת התוס'. וע' להרשב"ץ במגן אבות שכתב, שהשלחן שאמרו עליו דברי תורה דומה למזבח, והללו הם כאוכלי זבח שלמים, אחר שקרבו חלב ודם על גבי המזבח. ואלו זכו משלחן

ביתו בליל שבת על ענין הפרשה, וכן היה מנהגו של [אביו] עט"ר זלה"ה בד"ת על השלחן. ע"כ.

ובשו"ת תורה לשמה (סי' תעו) דן במי שדרכו ללמוד בתוך הסעודה על השלחן איזה לימוד מלשונות הזוהר, אימתי טוב לעשות הלימוד אם קודם אכילתו, דהיינו אחר שאכל כזית המוציא קודם סעודתו, או"ד אחר כל סעודתו. ומן הסברא נראה דעדיף טפי להקדים הלימוד, שהוא מזון הנפש, לסעודה שהיא מזון הגוף. ויש צד לומר ג"כ דעדיף לסמוך הלימוד הקדוש לברהמ"ז. והשיב, הלימוד יעשנו אחר גמר סעודתו, שכן מצינו בספר הכוונות (למהר"ח ויטאל, זלה"ה בסדר ליל

ובימי חול אם מועיל מה שמברך ברכת המזון כדי שייחשב כאומר דברי תורה על השלחן, נחלקו בזה הפוסקים, כי רבינו עובדיה מברטנורא באבות שם כתב, דברהמ"ז על השלחן נחשבת לדברי תורה. אך התוס' יו"ט שם כתב, ולא נתיישבה דעתי בפסק הזה לצאת י"ח בזה, דאטו ברשיעי עסקינן שאין מברכים ברהמ"ז, שמבטלים מצות עשה מה"ת, ומילי דאבות מילי דחסידותא נינהו. ע"כ. גם השל"ה הק' כתב, שילמד הלכה או אגדה או ספרי מוסר, ואינו יוצא יד"ח במה שמברך ברהמ"ז.

וכתב בענף עץ אבות (עמוד קעו) ש"ל שהחומרא שאמרו "כאילו אכלו מזבחי מתים" דמוכח שאין זה ממדת חסידות בלבד, זהו באופן שלא בירכו ברהמ"ז, שאם בירכו ברכת המזון אין לומר עליהם ח"ו כאילו אכלו מזבחי מתים, ואיה"נ שבכדי שיהיו "כאילו אכלו משולחנו של מקום", זהו דוקא כשאומרים ד"ת ממש. ולשון הזוה"ק (פרשת תרומה דף קנ"ג): והא אוקמוה חברייא, שלחן דלא איתמר עליה מילי דאורייתא, ולא בריך על ההוא מזונא לקודשא בריך הוא, עליה כתיב, כי כל שלחנות מלאו קיא צואה (ישעיה כח, ח), ואסור לברכא על ההוא שלחן. ע"כ. ור"ל דוקא כשלא בירכו ברכת המוציא, דהו"ל כאילו מעל. (ברכות לה). ועיין בפתח עינים בשם היעב"ץ בספר עץ אבות שמיישב דברי רבינו עובדיה. ע"ש. וראה בזה בתשו' רשב"ץ (סי' קכ"ח), ובדברי סופרים (סי' צד). ובשו"ת שלמת חיים ח"ב (סי' נה). ע"ש.

וכתב בחיי אדם, דעכ"פ יאמר איזה מזמור, וטוב

שת"ח מיסב בתוכה כאילו נהנה מזיו השכינה. וכתב מהרש"א שם, משום שכיון שתלמיד חכם מיסב בתוכה, ודאי שאומר שם דברי תורה, ולכן הוי כאילו נהנה מזיו השכינה, כמ"ש באבות שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום.

ואם החתן צריך שיאמר דברי תורה בסעודת שבע ברכות, ראה מה שכתבנו בזה בילקוט יוסף שובע שמחות ח"א (חופה וקידושין דיני שבע ברכות) ובשלחן המערכת ח"ב (עמוד פז). ע"ש.

טוב לזהר שלא לדבר דברי חול בשעת סעודות שבת

שאפי' דבור בעלמא לרבות בו כדרך שהוא מרבה לדבר בחול אסור, והביא מעשה דרשב"י. ומעשה זה הובא ג"כ בזה"ק (פ' בראשית דף לב ע"א) האי דבור אקרי שבת, ובגין דשבת אקרי דבור, דבור דחול אסור בשבת, [וכך הוה עביד ר"ש כד חמי לאמיה דהות משתעיא, הוה אמר לה אמא שתוקי שבת הוא ואסיר, בגין דדבור דא בעיא לשלטאה ולא אחרא וכו', ע"כ. ומדברי הזוה"ק משמע שאפי' דיבור בעלמא אסור, אף שאינו מרבה בזה. וזה כמשמעות ד' הזוהר במעשה הנו"ל. אלא שבדברי הזוהר שם י"ל שעיקר הקפידא בשעת הסעודה.

והמאירי (שבת שם) כתב, ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, שלא יוציא דבריו לבטלה ובעסקי הבאי וכ"ש במקח וממכר וחשבונות אלא בדבר תורה, ואם אינו כדאי לדברי תורה, יתעסק בנפלאות השם ובמצותיו וכיו"ב בענינים אלו, ודרך צחות אמרו בירושלמי אמיה דרשב"י כד הות מישתעיא סגין הוה אמר לה שבת היום. ועכ"פ לענין הלכה דיבור חול סתמא אין בו איסור.

וה"ל החיד"א בספר לב דוד (פרק כב) הובא בכף החיים פלאגי' (סי' כט סעיף י'): ומזה תשכיל, אם בחול כשמדבר דברים בטלים עושה רושם ואתעד לעילא, ויש לו בטילין הרבה כנגדו, מה יהיה בשבת, כי העולמות כלולים זה בזה, כמ"ש רבינו האר"י ז"ל, דהעם הארץ בחול פוגם למטה בעשיה, ובשבת שהעולמות כלולים, גם פגם עם הארץ מגיע עד האצילות, ונמצא הפגם יתר מאד, אי מצד קדושת שבת, שנצטוינו ודבר דבר, וזה

גבוה, כמו שאמרו (בקידושין נב:). ומכאן נהגו לדרוש בדברי תורה בסעודת חתן קודם ברהמ"ז. והוא מנהג קדמון שנהגו בו גדולי הראשונים. אנשי מעשה וחכמה. וכן נהג הראב"ן. ולכן אמרו בפסחים (ק"ג:) שתלמיד חכם שאינו מיסב בסעודת מצוה הוא כמנודה לשמים, מפני שהיה מנהגם לדרוש בדברי תורה, והוא מסיר אזנו משמוע תורה. וכן אמרו בירושלמי (חגיגה) במעשה של רבי אליעזר ורבי יהושע במסיבה של "ברית יצחק" כליל השמיני להולדת הבן. וזהו שאמרו בברכות (ג:) שכל הנהנה מסעודה

ואיתא בזה"ק (פ' בשלה דף מז ע"ב), ודבר דבר, בגין דההיא מלה סלקא ואתער מלה דחול לעילא, מאן דמזמין אושפיזא ביה בעי לאשתדלא ולא באחרא, תא חזי, ההוא מלה דנפיק מפומיה דבר נש סלקא ואתער אתערותא לעילא אי לטב אי לביש, ומאן דיתיב בענוגא דשבתא אסיר ליה לאתערא מלה דחול, דהא פגים פגימו ביומא קדישא, מאן דיתיב בהילולא דמלכא לא יתחזי למשבק למלכא ויתעסק באחרא, ובכל יומא בעי לאחזאה עובדא ולא תערא אתערותא ממה דאצטריך, ובשבת במלי דשמיא ובקדושא דיומא בעי לאתערא ולא במלה אחרא. ע"כ. ומבואר שיש לזהר מדיבור חול בשבת בפרט בשעת הסעודות של שבת, שאז הוא כביכול נמצא על שלחן המלך.

ואולם בגמ' (שבת ק"ג:) דרשו ודבר דבר, שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול. ובירושלמי (שבת פט"ו ה"ג) א"י דאפי' בשיחת דברים בטלים אסור להרבות, וכ"פ מרן בש"ע (סי' שז ס"א). ומשמע שאם אינו מרבה אין בזה איסור. [וכתב בפמ"ג שם (מש"ז אות א) שהרי גם בחול אסור לספר שיחה בטילה, וכל השח עובר בעשה (יומא יט:), וצ"ל דמיירי לספר שמועות שמתענג בהם חבירו, דבחול שרי, ובשבת כיון שאין לו ענג אסור].

ובתוס' (שבת ק"ג:) כתבו, שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, אומר ר"ת דהיינו כדאמר במדרש (ויק"ר פ' לה) רשב"י הוה ליה אימא סבתא דהות מישתעיא סגיא, אמר לה אימא שבתא הוא, שתקה, משמע שאין לדבר בשבת כמו בחול. ובירושל' אמרי' בטורח התירו בשאלת שלום בשבת. ע"כ. וכ"כ הרשב"א שם מירושלמי,

נח. מותר לעשות סעודת בר מצוה עם סעודת שבת או יום טוב, וכך סעודת סיום כתיבת ספר תורה עם סעודת בר מצוה, ואין לחוש בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות. שכל שעושה פעולה אחת ומקיים שתי מצוות בבת אחת, אין בזה משום אין עושים מצוות חבילות חבילות. (נח)

וכתב הגר"ח"פ שם, ומן האמור מפה קדוש מדבר, אתה תדין דאין לקרות גאזיטאס [עיתונים] בשבת, כי הוא איסור גדול, ממה נפשך, אם אינו הכרח לו, עובר על ודברת בם, ובשבת הוא מחלל, ואם הוא נצרך לידע, הרי הוא כדברים של משא ומתן, ושבת לאל יתברך, בעירנו אזמיר יגן עליה אלוהים, נזהרים כולם בזה שלא לקרות גאזיטאס [עיתונים] בשבת. ע"כ.

עובר על דברי קבלה, והוא חטא כפול, ואי משום הזמן, שהחטא בשבת פוגם הרבה, שהעולמות כלולים, ואם הם דברים אסורים, כמו לשון הרע ואבזוריה, אז יהיה עון חמור כעבות העגלה, וכ"ש אם מדברים דברי תהו, שנמשכים בצי"ר של פגעים, ודבקים בסטרא אחרא, ובת קול יוצאת מהר חורב, ומכרות ואומרת אוי להם לבריות וכו', ע"כ.

לעשות סעודת בר מצוה עם סעודת שבת

ר' זעירא בעא קומי ר' אבהו ויעשו אותן בשבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה, את ששמחתו תלוי' בב"ד, יצא זה ששמחתו תלוי' בידי שמים ע"כ. וכ"פ מרן (סי' תרפ"ח סעי' ה), דאין עושין סעודת פורים (בשבת) עד יום אחד בשבת. והפר"ח שם כתב דהלכה זו תלוי' בפלוגתא, אם אין מערבין שמחה בשמחה, וסיים, אלא דמ"מ, כיון דלפום ריהטא מש"ס דילן, וכן הרשב"א, דלא חייש לטעמא דאין מערבין שמחה, משמע דנעשית בשבת, יש להחמיר ולעשותה בט"ו ובט"ז וכך אנו נוהגים. [וע"ע בפר"ח (סי' תי"ט) לענין סעודת ר"ח בשבת, שכתב דלא נהגו העולם כירושלמי הנ"ל משום שכבר העליתי בסי' תרפ"ח לענין סעודת פורים, דלא קי"ל כהירושלמי הזה, אלא שנעשית בשבת, וה"ה לסעודת ר"ח].

(נח) הנה יש מי שכתב שיש לחוש משום אין עושים מצוות חבילות חבילות (סוטה ה.), וליתא, שבפעולה אחת לשתי מצוות בבת אחת, אין משום מצוות חבילות חבילות. וכ"כ המהרש"ם ח"ו (ס"ו ז), שאפשר לעשות סעודת סיום מסכת בסעודת יו"ט, ואין חשש בזה משום מצוות חבילות חבילות. וכ"כ בשו"ת לחם שלמה (חאו"ח סי' קד).

ויש מהאחרונים שכתבו, שאע"פ שבמצות דרבנן אין אומרים הדין של אין עושים מצוות חבילות חבילות, במצות שמדברי קבלה נוהג דין זה. וכ"כ בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קלט), ע"פ תוס' פסחים (קב:) בברכת נשואין, והוא מדברי קבלה.

ועוד יש לרדן בזה מצד אין מערבין שמחה בשמחה. וראה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ד סי' כג) לענין סעודת בר מצוה ביחד עם סיום ס"ת, דהגם ששניהם בודאי סעודת מצוה, דסיום כתיבת ס"ת, בודאי הוי בכלל שעושין סעודה לגמרה של תורה, וכן סעודת בר מצוה ביום שנעשה בר מצוה, או אם הנער דורש אפי' אינו באותו יום, כמבואר במג"א (סי' רכח), מ"מ נראה דאם יעשו מאכל מיוחד בשביל הסיום ס"ת, ומאכל מיוחד בשביל הבר מצוה, יוצאין בזה. שהרי אפי' פדיון הבן שלא בזמנו, מותר לעשות בחוה"מ, דלא חשיב שמחה בשמחה, אלא סעודת נשואין לבד, ראה בתוס' (מו"ק ח), ובש"ע (סי' תקמו ס"ד), ובט"ז (שם סק"ד).

ומעם הש"ס דילן דלא חייש בזה משום אין מערבין שמחה בשמחה, אפשר או משום סברת התוס' הנ"ל, דל"ש כן רק בסעודת נשואין, או מטעם דבשבת לא נצטוינו על השמחה, רק על העונג, וכמ"ש הבכור שור (סוף מס' תענית). ובמג"א (סי' תקמו סק"ד) כתב דבמדינתנו נהגו לישא בע"ש סמוך לחשיכה, ולא נהגו לישא בעיו"ט כלל. והיינו משום דבשבת, אין משום עירוב שמחה בשמחה, כמ"ש המחצית השקל שם. וכן מבואר בתשו' שבות יעקב (ח"ג סי' לא), ובכמה פוסקים. אולם לפ"ז צ"ע איך פסק מרן כדברי הירושלמי הנ"ל, והרי מרן ס"ל להלכה כדברי התוס' הנז"ל. וביותר בשבת, דאפשר שאין שייך כאן משום

והנה בירושלמי (פ"ק דמגילה ה"ד) איתא סעודת ראש חדש וסעודת פורים, מאחרין ולא מקדימין,

נט. בשבת וביום טוב לא נהגו לכסות את הסכינים בשעת ברכת המזון, או להסירן מעל השלחן. (נט)

בשבת, לעשות מאכל יותר ממה שנוהגים בכל השבתות, כדי שיהא ניכר כבוד של ר"ח, וכמ"ש השכנה"ג וא"ר וח"א, והובא במשנ"ב (שם סק"ב) ובשער הציון שם. ובמג"א (סי' תקכ"ט סק"ה) כתב כע"ז בשם היש"ש, שנתפשט המנהג לאכול ביו"ט תבשיל אחד יותר, שיהיה נחשב במקום סעודה ג', ואע"פ שאין מפסיק בבהמ"ז. ע"ש.

ולענין הלכה לא עדיף נדו"ד מסעודת פדיון הבן, שיש להקל ע"י שייחדו איזה מאכל מיוחד בשביל זה ובשביל זה, ומ"מ אם היה אפשר לעשות, גם ב' סעודות, היינו סעודה קטנה בעשרה, מקודם או אחרי הסעודה הגדולה, שעושים כנהוג, בשביל שמחת מצוה אחת מהם, כדי שיהי' לכל מצוה סעודה מיוחדת, מה טוב, וכמ"ש כה"ג לענין סעודות ר"ח ושבת, בס' חלק בן נון שהובא בס' אור"ח (סי' תי"ט) שם. [משו"ת מנחת יצחק שם].

וע"ע בשו"ת ויען אברהם פלאגי (חאו"ח סי' ג). וראה באורך בחזון עובדיה (פורים, עמוד קנח והלאה). ע"ש. ומשם בארה.

הטעמים לכיסוי הסכין בעת ברכת המזון - ומה שלא נהגו לכסות הסכין בברכת המזון בשבת

המזבח בשעת בניית המזבח, שלא נטעה בזה כשנזכה במהרה לבנין בית המקדש שנבנה בברזל, וע"כ בשבת ויו"ט שאין בנין בית המקדש דוחה שבת ויו"ט, לא צריך לעשות זכרון ללאו ד"לא תניף". וכן מבואר בלבוש שם.

ובמג"מ (סימן ד"ש) כתב עוד טעם בשם בן דינאי, לפי שברכת יעקב אבינו הוא מטל השמים ומשמני הארץ, וברכת עשו הוא על חרבך תחיה, לכן בברכת המזון שמזכירים ברכת הארץ שהיא ברכתו של יעקב, מכסין הסכין שהיא ברכתו של עשו, כי לא ינח שבט הרשע על גורל הצדיקים. ומטעמא דנפשיה כתב, לפי שכל אותיות של א-ב יש בברהמ"ז חוץ מאות פ', וכתבו הרוקח (סי' שלו) והתשב"ץ (סי' שטו) שבאו להודיענו שאין מלאך א"ף שצ"ף קצ"ף זע"ף נג"ף רש"ף שולט בכל סעודה שמברכים בה ברהמ"ז בכוונה, לכן מכסין הסכין לרמוז לזה שבשעת ברהמ"ז אין חרבו מלאך המות שולט. ע"כ.

עירוב שמחה בשמחה. וצ"ל שמרן מפרש טעם דברי הירושלמי, מטעם אחר, וכמ"ש ביד אפרים (סי' תרפח) שגם בדברי הירושלמי יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים, יתכן לפרש דלישנא בעלמא קאמר. [וע"ע מש"כ באלף למטה (במטה אפרים סי' תרכה אות ה)]. ויש מבארים, שהמצוה בפורים לעשות אותו ליום משתה ושמחה, אבל שבת היא כבר עשויה מצד עצם מהותה, ובפורים צריך שע"י המשתה ושמחה שאנחנו עושים בו, יחשב יום זה ליו"ט.

ובעיקר דברי הירושלמי שאין לערב סעודת ר"ח ופורים יחד עם סעודת שבת, הנה יש דס"ל דלא הירושלמי, כמו שהביאו הט"ז והמג"א והמג"א (סי' תי"ט, סי' תרפח) בשם מהרלב"ח והב"ח, וכתב שם המג"א, דכדי שלא לשנות המנהג ולצאת אף לדעת הירושלמי, יש למשוך סעודה שלישית עד הלילה, ואז יצא ידי חובת ר"ח גם כן, ע"ש. ויתכן שאין הדבר ניכר כ"כ בימינו, במה שממשיך סעודה שלישית עד הלילה, דבלא"ה נוהגים להמשיך כן. אלא נכון יותר כשחל ראש חודש

(נט) כן כתב מרן בש"ע (סי' קפ סעיף ג), ובב"י שם. ובעיקר דין זה הביא הב"י, שיש בזה ב' טעמים, האחד דברזל מקצר ימי האדם, ואינו דין שיהיה מונח על השלחן שדומה למזבח (חגיגה כז). שמאריך ימי האדם, ובמזבח כתיב לא תניף עליהם ברזל. ובפרט בשעת ברכה שעובדים להשי"ת ולברכו, ואינו דין שיניף המקצר על המאריך. [הרוקח (סי' שלב), וכן הוא באבודרהם (עמ' שכ), ובשבלי הלקט (סי' קנה)].

והביא עוד טעם מרבינו שמחה בשבולי הלקט, מפני שפעם אחת היה אחד מברך ברכת המזון וכשהגיע לברכת בונה ירושלים וזכר חורבן הבית, לקח הסכין ותקעו בכטנו. ועל כן נהגו לסלק הסכין בשעת ברכה. וכתב בב"י, דמה שנוהגין בשבת ויו"ט שלא לכסותו, לפי טעם רבינו שמחה אין לחלק. ומ"מ מנהגן של ישראל תורה היא. עכ"ל. ועוד, שמכסין הסכין כדי שיהיה לנו לזכרון שלא מניפין ברזל על

נ"מ אם שייך לדון להסיר את הסכין בכל שעת הסעודה, או"ד לא שייך זה רק בשעת בהמ"ז. ראה להלן מספר כף החיים.

והנה בילקו"י הלכות ברכות ח"ג (עמ"ר רמא) נתבאר, דלפי הטעם שכתב הרוקח דהשלחן נקרא מזבח וכו' אין צריך לכסות הסכין בשבת ויו"ט, שהרי אין בונים בית המקדש בשבת. אך לטעם השבולי הלקט גם בשבת ויו"ט יש לחוש לזה, וראה במג"א שם. והעירו לנו, דלכאורה גם בשבת ויו"ט שייך האי טעמא דהשלחן דומה למזבח, ולא תניף עליהם ברזל. ואמאי כתבנו דלטעם הרוקח בשבת ויו"ט אין צריך להסיר הסכין מהשלחן.

ואולם אין זו הערה, דז"ל הבי"ש שם: ולפי טעם זה [דיתקע סכין בבטנו] אין לחלק בין שבת ליו"ט. ע"כ. ומשמע להדיא שהבי"ש מבין דלטעם הרוקח יש לחלק בין שבת ליו"ט. ובאמת שהלבוש (סי' קפה ס"ה) עמד לבאר דברי מרן בב"י, דלכאורה גם לטעם הרוקח אין לחלק בין שבת ליו"ט, וכתב, דהא דמסלקין הסכין הוא סימן כדי שיהיה לנו לזכרון שלא היו מניפין ברזל על המזבח בשעת עשייתו בהיבנותו, ולא נטעה בזה כשנוכח לבנינו במהרה בימינו. אבל בשבת ויו"ט שכבר ידוע שאין בנין ביהמ"ק דוחה שבת ויו"ט, לפיכך אין צריכין לעשות זכרון דלאו דלא תניף עליהם ברזל. ע"ש.

ועיין בט"ז שם שהעיר, וצריך טעם למה הוקשה לו זה דוקא לטעם רבינו שמחה, ולא לטעם האחר, ואפשר דקאמר אפי' לטעם ר"ש, וכל שכן לטעם הראשון, דלר"ש היה אפשר קצת לומר בשבת ויו"ט אין האדם מיצר כל כך, ונ"ל דלטעמא ר"ש אתי שפיר, כי הגזירה שגזרו בזה היה מעיץ המעשה כדמצינו בשבת, שלא יצא אדם בסנדל המסומר משום מעשה שהיה, וגזרו דוקא כעין המעשה שנעשה בסנדל מסומר דוקא, וכן בפרק בתרא דיבמות שגזרו על מי חטאת וכו' משום מעשה שהיה בספינה, ה"נ המעשה היה בחול, ע"כ גזרו כן בחול דוקא.

ומרן החיד"א בברכ"י (סי' קפ) כתב, כמדומה שראיתי בספר כת"י מהרב הקדוש מהר"ם קורדובירו זצ"ל, שאין לכסותו בשבת ויו"ט. וכן ראיתי למז"ה מהר"א אזולאי זלה"ה בהגהותיו כ"י, דאין מכסין בשבת ויו"ט, שהם רמוז לעה"ב שבאותו זמן יתמתקו הקליפות, ובלע המות נצטח.

ונפקא מינה בין הטעמים: א. לענין שבת ויו"ט, וכמבואר לעיל [וראה עוד להלן]. ב. ועוד, בסכין העשוי מזהב או מכסף טהור, אם צריך לכסותו בעת ברהמ"ז, דלטעם דדמי למזבח האיסור נאמר רק בברזל, אבל בזהב וכסף שרי. ועיין ברמב"ן (סוף פרשת יתרו), וברמב"ם (פ"א מהל' בית הבחירה ה"ז) ובספר המפתח שם, אם איסור זה נאמר גם על שאר מתכות. אך לטעם השני גם בסכין העשוי מזהב וכסף יש מצוה לכסות, דעכ"פ יש חשש שיזכר בחורבן הבית ויהרוג את עצמו. ובס' טעמי המנהגים (סי' קפד) הביא שם מס' שלחן ארבע, דלטעם הסרת הסכין משום לא תניף וכו', רק בסכין של ברזל צריך להסירו אבל בשל כסף לא, דהא דין תורה הוא שאם עשה לאבני המזבח בכלי כסף או בשמיר שהיה מותר, יעו"ש. ובשו"ת שיח יצחק (סי' צה) העיר שבקונטרס קרית ארבע על רמב"ם (הל' בית הבחירה) שנדפס אצל שו"ת ישועות מלכו להגה"ק מקוטנא ז"ל, כתב להוכיח שגם שאר מיני מתכת אסור להניף על המזבח, ולפ"ז אף אם הסכין מכסף או זהב צריכים ג"כ לכסותו. ע"כ.

ג. ועוד נפקא מינה אם צריך לכסות הסכין בעת ברכת על המחיה, דלטעם משום דדמי למזבח אין צריך, אבל לטעם שיזכר בחורבן הבית שייך נמי בברכה מעיץ שלש, שמזכירין בה "ובנה ירושלים". ועיין בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זונפלד (סי' קפ"ז) שנסתפק כשמברך ברכה מעיץ ג' אם צריך לכסות את הסכין, דאפשר שהגזירה היא דווקא כמעשה שהיה בברכת המזון, וכמ"ש דבשבת לא גזרו, דהמעשה היה בחול. והשיב, דפוק חזי מאי עמא דבר.

ד. ועוד נפקא מינה האם דין זה שמכסין את הסכין, נאמר רק בסכין שחותך, או אפי' בסכין שאינו חד, כגון העשוי למרוח. ועיין בשו"ת אז נדברו ח"ז (סי' ב') שגם בכה"ג נהגו להחמיר, דעכ"פ נקרא סכין.

ה. ועוד נפקא מינה בסכין שאינו של מתכת, כמו שדן בזה בשו"ת בית אבי ח"ג (חאה"ע סי' קמה אות ה) וכתב שהוא תלוי בטעמים הנז', ע"ש. ו. ובפמ"ג שם (א"א סק"ד) כתב דלכאור' נ"מ בשאר כלים שיכולים להמית, ולטעם דדומיא דמזבח אפשר דברזל דוקא. והניח בצ"ע. ז. גם

עכ"ד. ומרן בב"י כתב דלטעם מי שזכר החרבן ותקע הסכין אין לחלק בין שבת לחול. ומיהו האליה רבה (אות ז) מיישב אף לפי טעם זה. ע"ש.

גם המג"א (בס"ק פ) דבשבת א"צ לכסות משום דאין בנין בהמ"ק בשבת, והעירו בזה, דא"כ גם בלילה א"צ לכסות הסכין, שאין בנין בהמ"ק בלילה. ועוד אמאי דוקא בשעת ברהמ"ז. וע' ברש"י סוכה (מא. ד"ה א"ג) שכתב, דבית המקדש השלישי שירד מן השמים יוכל להבנות גם בלילה. ע"ש. וע"ע בקהילות יעקב שבועות (סי' י').

והנה הגרצ"פ בהגהותיו על הטור כתב ליישב קושיא הנ"ל, עפ"מ"ש הערוך לנר (סוכה מ: בד"ה אי נמי) דהא דאמרינן אין בנין בית המקדש בלילה, היינו דווקא בית המקדש, אבל בנין המזבח שרי לבנות גם בלילה, והרי כיסוי הסכין הוא רמז למזבח, ולכן שפיר נוהגים לכסותו גם בלילה, דבלילה נמי רמז למזבח כמו ביום. ע"ש. ובאמת דגוף הדמיון משלחן למזבח לענין זה צ"ע, דא"כ לא יעלו על השלחן גם שאור ודבש שאין מקטירין על המזבח, וכן העיר בתורה תמימה (שמות פרק כ הערה קלב) וכתב, אלא ודאי ענין השינוי הוא רק לרמז בעלמא, דכמו דבזמן המקדש היה המזבח מכפר ע"י שהקרבתו הוא ענין הודאה לה, ומצינו במזבח לשון אכילה, כמו ותאכל על המזבח (פ' שמני). [וזהו משום דעל ביטול הדבר ממציאותו יונח לשון אכילה, מפני שגוף המאכל הולך לכליון]. כך כשהצדיקים אוכלים לשם ה' לחזק כוחותם לעבודתו יתברך, ומודים לה' באכילתו, הם ג"כ מכפרים, אבל לא שייך לצרף פרטי דיני המזבח לשלחן האכילה, ודו"ק. [ויש להוסיף, דבשאור ודבש לא מצינו איסור להעלותם בעלמא על המזבח, משא"כ בסכין יש בזה חסרון וגנאי בעצם ההעלאה על גבי המזבח, שהרי אפי' לבנות מאבנים מסותות אסור].

וררך אגב, יש להעיר על מ"ש בספר מכתבי הלכה יצחק ירנן (עמ' מג), דבארם צובא לא נהגו להסיר הסכינים מעל השלחן בשעת ברהמ"ז [גם בימות החול]. ועכ"פ מי שרוצה לנהוג כדעת המקובלים תע"ב. ע"כ. ומשמע מדבריו שזה רק ע"פ המקובלים. והרי מרן בש"ע (סי' קפ ס"ה) הביא ד"ז. ובב"י כתב הטעמים לכך כנ"ל. ואולי מה

שלא נהגו בזה באר"ץ, הוא משום שמרן כתב בלשון "נוהגים להסיר הסכין" וכיון דנקט בלשון נוהגים, באתרא דלא נהוג לא נהוג. וע"ע בערוך השולחן (שם סעיף ה) שכתב, ודע דעכשיו אין רגילין לזוהר בזה ואין מכסין הסכינים בשעת ברהמ"ז.

וראה מ"ש בילקו"י ח"ג (עמ' רמ), שיש שנהגו להסיר הסכינים גם בשבת ויו"ט, כמ"ש בבן איש חי (שנה א' פרשת חוקת אות ו), וע"ש הטעם. וכ"כ בכף החיים (סי' קפ ס"ק טו, וסי' קסד ס"ק מא), דהיותר נכון שלא להניח סכין כלל על השלחן משעת המוציא עד אחר ברכת המזון מטעם "כי חרבך הנפת וגו'" אלא אם יצטרך לו סכין לחתוך בו לחם או בשר, יניחנה אצלו, ולא על השלחן, וחותר בה ויניחנה אצלו. וזוהר גם שלא להניח סכין בשלחן שלומד בו. וע"ש שהביא משער רוה"ק בשם האר"י ז"ל, שמי הוא זה משרש קין, צריך לזוהר להסיר הסכין מעל השלחן בעת ברהמ"ז לגמרי, ולא יספיק לכסותו בלבד, יען כי כלי הזיין הם בקין כנודע. ע"כ. ואין אנו יודעים מי הוא שורש קין ומי הוא משורש הבל, לפי שנתערבו הניצוצות, ולכן צריכים הכל להסיר הסכין מעל השלחן בשעת ברכת המזון, ואין חילוק בין שבת ויו"ט לחול, כי השורש אינו משתנה בשבת ויו"ט. ע"כ.

ורבים נהגו כדעת מרן שבשבת ויום טוב אין מסירין הסכין מעל השלחן, וכ"כ בערוך השלחן (שם סעיף ה) דבשבת ויו"ט אסור להצטער וא"א לבא לידי קלקול. ע"ש. אבל יש שנהגו על פי הקבלה להסיר הסכין גם בשבת ויו"ט.

ונראה דלפי הפשט אין צריך להסיר המקלף מעל השלחן, כי לשני הטעמים אין צריך להסיר המקלף, לטעם כי חרבך הנפת עליה, הרי המקלף אינו בכלל חרבך. ולטעם שמא ידקור עצמו ג"כ לא שייך במקלף. ובמספריים נראה להחמיר. ומ"מ בס' שולחן של ארבע (שער א) כתב: יש להזהר ג"כ כשבא לברך ברכת המזון שיסיר את המאכלת מעל השלחן, שהשלחן נקרא מזבח, ומזבח הוזהרנו בו שלא להניף עליו ברזל וכו'. וכן השלחן הוזהרנו לסלק החרב מעליו, לפי שהחרב הוא המחריב שהוא סבת החרבן שהוא הפך השלום ואין לו העמדה במקום ברכה שהוא שלום שהרי המזבח והשלחן מאריכין ימיו של אדם והחרב מקצר ואינו דין שיונף המקצר על המאריך. ובהקדמה שם כתב

ס. אורח הרוצה לשבח את בעלת הבית על המאכלים שהכינה, יעשה זאת בקיצור, שכבר אמרו רז"ל אל תרבה שיחה עם האשה. (ס)

בתוכן העניינים: טעם הסירוס הסכין "וכל כלי ברזל" מעל השלחן. ובשו"ת משנה הלכות (ח"א סי' קלא) כתב בתו"ד שבכל מקום לא דברו רק מסכין ולא משאר כלי הבית, והבו דלא לוסף עליה.

לשבח את בעלת הבית על המאכלים אף שאין זה נכון

תקסה סק"ו) שמי שמפצירין בו לאכול, ואינו יכול להתנצל, יאמר שהוא מתענה, וכן יכול לומר איני מתענה כדי שלא להחזיק טיבותא לנפשיה, והוא בכלל מותר לשנות מפני דרכי שלום, כיון דמתכוין לדבר מצוה אין השינוי פוסל בו. ע"כ. ומבואר דס"ל שגם לשאר דבר מצוה מותר לשנות, כאשר אין לו אפשרות אחרת. והחיד"א בספר ברית עולם (סי' תכו) כתב, שמשום ענוה התירו לשנות במסכתא, ושלא להחזיק טובה לעצמו, ולמדנו מזה דהענוה יותר מהשלום בפרט זה, עכ"ל. גם בפרש"י (ביצה כ.) כתב, שמרוב ענותנותו של הלל היה משנה מפני השלום. אלא שלדברי החיד"א אין הכרח מכאן לגבי שאר דבר מצוה. אך מצינו בברכות (דף נג:.) שרבה בר בר חנה שינה ואמר לבני השיירא ששכח יונה של זהב כדי שימתינו לו. ושמא היו שיירא של גויים. ובשו"ת הרב"ז (ילקוט החנוכי סי' יא) הביא מספר המצרף (ח"ב סי' קפא) שכתב, דת"ח רשאי לשקר למען הקם האמת בכחו. ע"ש.

ואם יש בזה איסור תורה, הנה באזהרות לר' שלמה אבן גבירול (אות נט) כתב, "וחק איפותים, וגם מדותים, ומוצא שפתים, ופדיון נמכרים". וכתב שם הרשב"ץ בספרו זהר הרקיע, ומוצא שפתים וכו', ואפי' בלא נדר נראה לי שיש מצות עשה, והיא מדבר שקר תרחק, והרבה דרשות בו במסכת שבועות בפרק שבועת העדות וכן במכילתא, והאיך אפשר שלא יכנס זה במנין המצוות, ועוד האיך אפשר שלא תהיה לנו מצות עשה בדבור אמת. ובמסכת דרך ארץ ובפ"ב דכתובות אמרו להם ב"ש לב"ה לדבריהם אף חגרת וסומא יאמרו לה כלה נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק. וכן מצאתי קצת המונים המצוות שהכניסוהו במנין המצוות, ונכפל בזה הציווי באמרו והיין צדק, ואיתא בגמ' (ב"מ מט.) שיהיה הן שלך ולאן שלך צדק, ואמר אביי ההוא שלא ידבר אחת בפה ואחת בלב וכו'. ומסיק שם,

(הנה במס' דרך ארץ (פרק עריות) וכן באבות (פ"א מ"ה) שנינו: יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר וכו', ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו קל וחומר באשת חברו, מכאן אמרו חכמים כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו, ובוטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנום. ופי' רבנו עובדיה מברטנורא, מצאתי כתוב, כשאדם מספר לאשתו קורותיו כך וכך אירע לי עם פלוני, היא מלמדתו לחרחר ריב, כגון קורח שסיפר לאשתו מה שעשה משה שהניף את הלויים תנופה, והביאתו בדבריה לידי מחלוקת. אי נמי, מתוך שהוא מספר לה שחבריו גינהו וביישוהו, אף היא מבזה אותו בלבה, וזה גורם רעה לעצמו. ובגמ' (עירובין נג:.) מבואר שראוי להקפיד אפי' על שיחה קלה, כמו ביאיזה ללוד' במקום 'באיזו דרך נלך ללוד'. וע"ע (בברכות מח:.) ובילקוט שמואל (ט' רמ"ז ק"ה), ובח"א מהרש"א (ברכות שם).

וראיתי בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכא) שכתב בשם הגריש"א, שמותר לשבח את בעלת הבית על מאכלים שעשתה, אפי' שאין זה נכון, ואף מצוה יש בזה. ע"כ.

ונראה שאין הטעם מטעם שמותר לשנות מפני השלום [וכתב הר"ף (פרק אלו מציאות) שהוא מצוה ולא רק רשות. וראה ביבמות (דף סה:)], וכאן יש משום שלום בית, וזה שייך רק בין בעל לאשתו לא כן לבעלת הבית סתמא [אא"כ בפני בעלה]. אלא י"ל מטעם שכל זה לצורך מצוה, ולתועלת הזולת עצמו, שאין זה נחשב שמשקר עליו ומרמה אותו, שהרי אין מטרתו לגנוב דעתו או לצער או לגרום לו נזק, אלא כוונתו לתועלת הזולת שמדבר עימו, ובפרט שזהו צורך מצוה. [ובדרך רמז י"ל שזהו שהתירו לשנות באושפיזא, ר"ל לשנות לבעל הבית ולומר שהמאכלים היו משובחים].

ובהך עניינא, ע"ע בש"ך (ח"מ סי' עה ס"ק נו) שאם מגלגלים עליו גלגולים ואומר איני יודע, ליכא בזה משום מדבר שקר תרחק. והט"ז (סי')

סא. יש מי שאומר שאם מזמין אורחים לסעודת שבת, אין זה בכלל הוצאות שבת, אלא זו צדקה שלו, ורק דבר שמחוייב בו נחשב בכלל הוצאות שבת. ואינו מוכרח. (סא)

שדעת הרמב"ם שלמידין משם [בדרך אסמכתא] לענין מדה טובה להשתדל להתרחק מן השקר, אך לא שיהא איסור תורה בכל דיבור שקר. והרמב"ם (בפ"ב מהל' שבועות ה"ח) כתב, צריך להזהר בקטנים הרבה וללמד לשונם דברי אמת בלא שבועה, כדי שלא יהיו רגילים להשבע תמיד כמו הגויים, וזה הדבר כמו חובה על אבותיהם ועל מלמדי תינוקות, עכ"ל. והמהר"צ חיות (סוכה מ"ו:) הביא מקור לדבריו ממה שאמרו שם, א"ר זירא לא לימא איניש לינוקא דיהיבנא לך מידי ולא יהיב ליה, משום דאתי לאגמורי שיקרא, שנאמר (ירמיהו ט, ד) למדו לשונם דבר שקר. והיינו שאסור לאדם להבטיח לתינוק שיתן לו ולא לתת משום שמלמדו לשקר. וגם זה הוא ענין של חינוך ומדות טובות.

ונתווספו לי שתי מצוות "מדבר שקר תרחק", ו"והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה" (דברים כד, יא), ויהיה הין צדק נמנה אחד עם "מדבר שקר תרחק", עכ"ל. גם הסמ"ג (עשה קו) והסמ"ק (סי רב) מנו חיוב זה במנין המצוות. אולם הרמב"ם לא מנה מצוה זו במנין המצוות, ואף שבספר חפץ חיים בפתיחה (עשה יג) כתב דלכו"ע איכא איסור תורה, ואע"פ שאינה מצוה לעצמה. מ"מ אינו מוכרח, שאפשר שלא נאסר רק שקר שהוא בתורת עדות, ובדיני ממונות כדי להוציא ממון וכדו', אך לא בדברים בעלמא. ומה שמצינו שהקפידו על שאר מיני שקר, הוא משום מדה טובה. וכן מה שאמרו בגמ' כתובות שם מדבר שקר תרחק, אפשר

מה נחשב בכלל לוו עליו ואני פורע

לישראל, לוו עלי ושמחו היום וקדשוהו והאמינו בי ואני פורע, כלומר קיימו מצות חדות ה' שאמר הקב"ה ושמחת בחגך, והאמינו שאומין לכם ברכה במעשה ידיכם כדי שתפרעו מה שלקחתם בהלוואה]. והמאירי שם כתב, שלא אמרו אלא לגבי קידוש, אבל לגבי שאר צרכי סעודה יעשה סעודתו חול ולא יצטרך לבריות, אך התוס' וש"ר לא חלקו בזה. וצ"ל שכל זה בכלל קידוש היום, שהכל הוא לכבוד שבת, וקידוש היום היינו לכבד את שבת, וזכור את יום השבת "לקדשו", היינו לכבדו. ובספר ספר אהל מועד (שער י"ט דרך א) הגירסא, בני לוו עלי ושמחו היום וקדשוהו והאמינו בי ואני פורע. ע"כ.

עוד אמרו בגמ' שם (טז) כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד יוה"כ"פ חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יו"ט והוצאת בניו לתלמוד תורה, שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו. ע"כ. וממה שאמרו ואם הוסיף מוסיפין לו, משמע שמוסיף יותר מן הצורך ולא רק מה שיש בו חיוב. ויתכן דקאי על מה שמוסיף לצורך בני ביתו בלבד.

סא) בגמ' (ביצה טו:) אמרו, מאי כי חדות ה' היא מעוזכם (נחמיה ח), אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, בני לוו עלי, וקדשו קדושת היום, והאמינו בי, ואני פורע. ע"כ. ושם בנחמיה כתיב, לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם. ונראה שגם המשלוח מנות ששולח לעניים הוא בכלל כי חדות ה' היא מעוזכם, ולפ"ז אפשר שגם כשמזמין אורחים כל זה בכלל הוצאות שבת. ואמנם בספר אשרי האיש (ח"ב עמוד קכא) כתב בשם הגריש"א, שאם מזמין אורחים לסעודת שבת, אין זה בכלל הוצאות שבת, שזה צדקה שלו, וצריך שיהיה דבר שמחוייב בו כדי שיחשב בכלל הוצאות שבת. עכ"ד. אולם אינו מוכרח, דאפשר שכל שמוציא לכבוד השבת הכל השי"ת פורע. ואזיל בתר טעמא, שהוא כדוגמת אדם העורך סעודה לכבוד המלך, שהמלך פורע כל מה שהוציא בשבילו.

[וע"ש בפ"י הר"ח (ביצה שם) שכתב, אמר הקב"ה

סימן רסט - קידוש בבית הכנסת

ז	קידוש בבית הכנסת
ז	י"ב טעמים - לקידוש בבית הכנסת
ט	הטעם שנהגו לקדש בבית הכנסת אף בזמן שאין אורחים
יא	קידוש במקום סעודה כשבדעתו לאכול אחר כך במקום אחר
יד	לתת לקטן לשותות מהיין - בקידוש בבית הכנסת
יז	יישוב תמיהה היאך פוסקים כאן נגד המבואר לכאורה בבית יוסף
כא	האם קידוש בבית הכנסת הוא מנהג - או תקנת חכמים
כב	שאינ צריך מניין עשרה לענין קידוש בבית הכנסת
כג	קידוש בבית הכנסת בשחרית של שבת
כד	במקומות שמקדשים בבית הכנסת אין להסתפק בטעימה בלבד מהיין של הקידוש
כד	גבאי שאין בידו אלא לקנות שמן לנר חנוכה של בית הכנסת, או יין לקידוש
כה	קהילה שנהגו בחוץ לארץ לקדש בבית הכנסת, ועתה עלו לארץ ישראל
כו	שאינ חילוק בין אם עלו קהלה לבין יחידים שעלו, ואפילו עלו עם בית דין שלהם
כז	זמן הדלקת נרות בערב שבת בירושלים
כט	אין מקדשין בבית הכנסת בליל הסדר
ל	אין מקדשין בבית הכנסת בליל סוכות
לא	אף על פי שיצא מוציא בקידוש - גם למי שבקי לקדש בעצמו
לב	לספור העומר אחר הקידוש בבית הכנסת - לספור העומר אחר עלינו לשבח
לג	הבדלה בבית הכנסת

סימן רע - דין אמירת במה מדליקין

לה	י' טעמים לאמירת פרק במה מדליקין
לז	מנהגינו לומר "במה מדליקין" קודם תפלת ערבית
מא	אמירת לכה דודי גם למקובלים אפשר שהיא רק הקבלת פני שבת ולא קבלת שבת
מא	מי שלא אמר "במה מדליקין" עם הציבור, אם צריך לומר ביחידות
מג	אין אומרים "במה מדליקין" ביום טוב, וכן ביום טוב שחל בערב שבת
מד	אין אומרים במה מדליקין בשבת חנוכה
מה	אמירת במה מדליקין - בבית האבל

תתסג	יוםף	מפתח כותרות	ילקומ
מז			יסוד המנהג לומר שיר השירים בכל ערב שבת
מח			אם להעדיף דרשה או קריאת שיר השירים
מט			אם לבטל אמירת שיר השירים בשביל שיעור בפסקי הלכות - ולמנוע דברים בטלים
נ			בענין אמירת פזמון "יגדל אלוקים חי" אחרי תפילת ערבית של שבת
נא			אם האר"י ז"ל היה אומר פיוט "לכה דודי"
נא			מנהג ירושלים לומר רק חמשה בתים בפיוט "לכה דודי"
			סימן רעא - פרק א - דיני הקידוש בשבת
נו			מצוה מן התורה לקדש בליל שבת
נו			קידוש על היין מדרבנן
סא			כשביטל מצות קידוש אם עובר בלאו דשמור
סב			גם קידוש של יום טוב הוא מן התורה
סג			טעה בשבת ויום טוב - וחתם מקדש ישראל והזמנים
סד			יין לקידוש או נר שבת מה להעדיף
סה			בליל שבת - אם אין יין בעיר מקדש על הפת, ולא על חמר מזינה
סה			אין לומר ברכת הקידוש בלא יין ופת
סט			אם עבר וקידש ללא יין וללא פת, לא יצא ידי חובתו, ויחזור ולקדש
			פרק ב - הכנות לקידוש
ע			להזדרז לקדש מיד בכניסת השבת
עב			לקדש מבעוד יום אף שתוספת שבת מדרבנן
עב			ספיקא דאורייתא לחומרא במצות עשה של תוספת שבת
עה			על פי הסוד יש ענין נוסף להסמיך את הקידוש לתפילת ערבית
עו			עוד בדין חייב אדם להזדרז בקידוש
פ			הטעם שיש להקפיד להתפלל במנין בערב שבת יותר מימות החול
פא			אין לבטל תפלה בצבור כדי למהר לקדש, ובליל שבת יש לחזר יותר להתפלל בעשרה
פב			המנהג שלא לחוש כלל מלקדש בתחילת הלילה אף שהוא שעת מזל מאדים
פג			אין צריך להקדים להתפלל מבעו"י או להזדרז בתפלה - שגם בתפלה מקיים כבוד שבת
פה			אם ממתין מלקדש עד שירעב - וכן מי שהוא עייף ורוצה לישון מעט קודם הקידוש
פו			אם יכול לכתחילה לקדש בליל שבת ולאכול מזונות ואחר שעה לסעוד סעודת שבת

- פּו אין צריך לחוש לדעת הסוברים שאין להקדים לקדש ולאכול רק סמוך לערב ממש
- פח הטעם שיכול להקדים לקדש ולאכול מבעוד יום
- פח אם לשיטת הרמב"ם יכול לקדש מבעוד יום מבלי לקבל עליו תוספת שבת
- פט גם לשיטת הרמב"ם אחר שקידש או התפלל אסור לעשות מלאכה
- צא הנחת זרועו על הראש במקום כיסוי ראש
- צג לומר קידוש כנגד אשה בבגדי פריצות - דברי המשנה ברורה כאן אינם לדעת מרן
- צה לומר קידוש כנגד נשים נשואות ההולכות בגילוי שער
- צו לומר ברכת הקידוש כנגד פאה נכרית של אשה נשואה
- צז איסור הבישת פאה נכרית באשה נשואה אם הוא מן התורה
- צח יסוד דין "דת יהודית" ו"פרועת ראש" - הסוגיא בכתובות עב.
- צט גדר כיסוי ראש לאשה נשואה - משום צניעות
- צט יסוד דין שער באשה ערוה - הסוגיא כד.
- ק לצאת לרשות הרבים בשבת בפאה נכרית - הסוגיא בשבת נז.
- קא הסוגיא בערכין ז. ששער פאה נכרית של אשה חשיב כגופה ממש
- קא דברי השלטי גיבורים בענין פאה נכרית אי איירי ברה"ר או בחצר ומבוי
- קג השלטי גיבורים התיר לצאת בפאה נכרית רק לחצר, ולא לרשות הרבים
- קה דברי הנביא ישעיה על פאה נכרית הקלוע עם שערותיהן
- קו דברי גדולי הדורות האוסרים לצאת בפאה נכרית לרשות הרבים
- קח פאה נכרית של זמנינו חמור יותר מהפאות שהיו בזמנם
- קח דעת רבני דורינו בענין "הפאה נכרית"
- קיג תקנה בירושלים שלא ללכת בפאה נכרית
- קטו תשובה ע"ד הגר"ש משאש שכ' שהאשה צריכה להתקשט בפאה נכרית "בפני העולם"
- קיז דברי מרן אאמו"ר בחומר איסור הבישת פאה נכרית
- קיח ללכת אחר רוב הפוסקים, וכך דרך ההוראה מהראשונים
- קכ יש להעדיף מטפחת על פאה - אף שמגלים קצת מהשערות
- קכז שיעור השיער שמותר מן הדין לגלות מלפנים על הפדחת או הצדעיים
- קכח דרך הלימוד והפסיקה של חכמי הספרדים, כוחא דהיתרא עדיף

תתסה	יוסף	מפתח כותרות	ילקוט
קל			מקור המנהג לנשק היד בעת הגבהת הספר תורה
קל			לנשק היד שהניחה על המזוזה
קלא			שאינ נכון ללומדי תורה להרבות בהליכה לקברות צדיקים
קלא			מקור המנהג לעלות למירון בל"ג בעומר
קלג			אם ל"ג בעומר הוא יום פטירתו של רשב"י
			פרק ג - לקבל פני שבת - אמירת שבת שלום
קלד			יש לקבל שבת בשמחה ובשלום לבני הבית ולאורחים ואז השכינה שורה עמו
קלו			לומר "שבת שלום" בשבת
קלז			אם לכיין כשאומרים היום יום אחד בשבת לקיים מצות עשה זכור את יום השבת
קלח			אין חיוב לומר בכל יום עשרה זכירות
			פרק ד - לקדש מבעוד יום
קלט			אם יכול לקדש ולאכול קודם צאת הכוכבים
קמ			לצאת ידי חובת סעודת שבת גם מבעוד יום
קמא			י"א שיש ענין לאכול סעודת שבת קודם הלילה ויש בכך כעין תוספת שבת
קמב			להתפלל ערבית מבעוד יום - לא מיקרי מנהג אלא דבר שנהגו בו בכל העיר
קמב			לקדש מבעוד יום לכתחלה
קמג			זמן פלג המנחה
קמה			השגה על מי שהשיג על היב"א, אם יכול לקבל שבת שעה ורבע קודם השקיעה
קמז			דין זה שיכול לקדש מבעוד יום, הוא רק לאחר פלג המנחה
			פרק ה - תשלומין לקידוש
קמט			שכח ולא קידש בליל שבת אם יקדש למחרת
קנא			אמאי לא נחוש לספק ברכות לשיטת רב עמרם גאון לענין תשלומין בקידוש
קנג			קבלת הוראות מרן היא מתורת ודאי וכדין רב
קנד			אם לא קידש בלילה, ומקדש בשחרית, די לו בקידוש אחד
קנה			מי שבשבת בבוקר שכח לקדש, ובאמצע הסעודה בירך הגפן, אם עולה לו לקידוש
קנו			לא קידש בליל שבת שחוזר ומקדש ביום, אם יכול לשתות מים לפני התפלה
קנז			לא התפלל שחרית ומתפלל מנחה שתים, אם מותר לטעום קודם התפלה
קנח, קסא			אם יכול לקדש ביום שבת בבין השמשות

קסא	לטעום מהיין כשמקדש בבין השמשות
קסב	סברת רבינו תם שייכת גם בארץ ישראל - ודלא כהחולקים
קסג	דלא מהני לצרף שיטת רבינו תם לספור ספירת יום אחר צאת הכוכבים שלנו
קסה	מתי מהני לצרף סברת ר"ת לספק ספיקא להקל
קסה	הערה על מי שכתב שיכול לקדש בבין השמשות גם אם התפלל
	פרק ו - כוונה בקידוש
קסו	לכוין לשם קיום מצות קידוש
קסז	בדין מצוות דרבנן צריכות כוונה
קסז	העושה מצוה בסתמא - אם הכוונה להדיא לשם מצוה מעכבת
קסח	אם מה שהשומע והמשמיע מכוונים זה על זה - הוא מדין מצוות צריכות כוונה
קע	בדין מצוות התלויות בדיבור
קע	בדין ברכות צריכות כוונה
קע	בדין מצוות התלויות בשמיעה
קעא	בדין כוונה לשמוע את חבירו
קעב	בדין מצוות התלויות בתוצאה אם צריך כוונה
קעב	לענין דינא בספירת העומר בלי כונה
קעב	מי ששמע קידוש ולא כיוון לצאת ידי חובה מהמקדש
קעג	אם צריך לומר לשם יחוד קודם הקידוש
קעד	במצות שיש ברכה לפנייהם אין חובה לומר לשם יחוד
קעו	שלא לומר ב"לשם יחוד" קודם הקידוש הריני בא לקיים "מצות עשה"
קעח	לא לומר הריני בא לקיים מצות עשה של ספירת העומר
קעט	לא לומר הריני מקבל עלי מצות עשה של התשובה
קעט	חקירה בגדר "שומע כעונה" - ואי מהני גם למקום שצריך קול-רם
קפ	אי מהני שומע כעונה במצות והגדת לבנך
קפא	אי מהני שומע כעונה בספירת העומר
קפא	המקדש ואחד מהמסובין הפסיק בדיבור קודם שטעם, אבל אחר טעימת המקדש
קפב	שומע כעונה בקידוש

תתסז	ילקומ	מפתח כותרות	יוסף
קפב	משום ברוב עם עדיף לשמוע הקידוש מבעל הבית, ולא שכל אחד יקדש לעצמו		
קפג	שומע כעונה בנשיאת כפים		
קפד	שומע כעונה - אם סומא עולה לתורה		
קפה	עוד בענין שומע כעונה בנשיאת כפים		
קפו	שומע כעונה - קדושה באמצע תפלת הלחש		
קפז	שומע כעונה בפרשת זכור		
קפז	שומע כעונה - בשומע דברי תורה מחבירו		
קפח	עוד בגדר שומע כעונה - נשיאת כפים, מקרא מגילה, וקידוש		
קפט	בירך ברכת הנהנין וכיון לצאת, ושוב נמלך שלא לאכול		
קצ	כשיש מילה בשבת - מהני שתיית רביעית לקידוש במקום סעודה		
קצא	השומע קידוש צריך לעקוב אחר המקדש, ולא לחשוב בדברים אחרים		
קצג	אם השומע צריך להבין בקידוש את הלשון שהמקדש מברך		
קצה	אם צריך להבין את קידוש בכדי שתהא כאן זכירה		
קצו	אם הסחת הדעת מעכבת לענין לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה		
קצח	אשה הנמצאת באמצע תפלת שמונה עשרה בערבית של שבת, ובעלה התחיל לקדש		
קצט	ספק אם שמע הקידוש היטב, או ספק אם כיוון לצאת ידי חובה		
רב	כשחכמים הוסיפו דין - אם עקרו דין תורה שאם לא עשה כן לא קיים המצוה		
רג	אם יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה		
רו	המסופק אם קידש ועדיין לא התפלל		
רו	הערה על מי שכתב שבדאי יוצא י"ח קידוש בתפילה - גדר כוונה במצוות		
רז	אם צריך לכוין בפירוש שזו מצוה מן התורה או מדרבנן		
רח	מי שקידש בלא כוונה, אם מותר לו לאכול, דהא חשיב כאילו לא קידש		
רט	מקור אמירת "ברוך הוא וברוך שמו" אחר הזכרת ה'		
רי	דברי כ"ח גדולי האחרונים שאין לענות ברוך הוא וברוך שמו בקידוש		
ריב	שלא להפסיק בין תיבת ה' לאלוקינו		
ריג	דברי המיישבים את המנהג לענות ברוך וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח		
רטו	גדר עניית אמן אחר ברכות שיוצאים בהם ידי חובה		

רטז	עברו וענו "ברוך הוא וברוך שמו" בברכות שיוצאים בהם ידי חובה, אם חוזר לברך
רטז	אם יש לחוש שיימונעו מלענות ברוך הוא וברוך שמו בחזרת הש"ץ
ריז	דעת החיד"א בענין עניית ברוך הוא וברוך שמו בברכות שיוצאים בהם י"ח
ריח	הרגיל לענות ברוך הוא וברוך שמו בקידוש אם יפסיק ממנהגו
ריח	כיצד ינהגו עדת המערבים בענין עניית ברוך הוא וברוך שמו בקידוש והבדלה
רכ	תשובה לדברי קונטרס אחד שבא להחזיק במנהג לומר ב"ה וב"ש בקידוש
רכג	דברי האדמו"ר רבי יעקב אביחצירא על עניית ב"ה וב"ש בברכות שאין יוצאין בהם י"ח
רכו	אם יש בשינוי מנהג משום מוציא לעז על הקדמונים
רכז	דברי הריטב"א דגם מנהג שהונהג בידי גדולים חכם גדול משנה המנהג
רכח	לבטל המנהג שנשים אינן שומעות מגילה ביום
רכט	ספרי מנהגי העדות מתבססים על ליקוטים בעלמא
רכט	אודות המנהג לומר אחר המוציא קודם טעימה "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד"
רל	בענין ברכה על הדלקת הנר - קודם ההדלקה
רלא	יש לשנות כמה מנהגים מחו"ל - אחר שבאו לארץ ישראל
רלג	במרוקו היו קהלות רבות - ומנהגיהם שונים זה מזה
רלד	אודות מה שנהגו חלק מיוצאי מרוקו לקרוא פרשת בחוקותי בלי ברכה
רלד	אודות מנהג שפיכת המים בחג שבועות
רלו	ביקור מרן הב"י במרוקו, ובקשתו לשנות כמה ממנהגיהם עוד בהיותו שם
רלז	קבלת הוראות מרן מכח גדלותו בתורה והסכמת חכמי דורו
רלז	דברי המהר"י מיניץ על קבלת הוראות מרן
רלט	גם במרוקו נהגו הנשים לברך "שעשני כרצונו" בלא שם ומלכות
רלט	מנהג פתיחת הידים כשאומרים פותח את ירך
רמ	אמירת "בסימנא טבא" בפרשת בראשית
רמ	אמאי בכמה מנהגים שינו את מנהגי מרוקו כמנהגי אשכנז - ואין משנים לנהוג כד' מרן
רמא	מתי מנהג עוקר הלכה
	פרק ז - אם יוצאים ידי חובת קידוש בתפלה
רמב	אם יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה בתפלה

תתסמט	יוסף	מפתח כותרות	ילקוט
רמד			להזכיר יציאת מצרים בקידוש
רמה			אם הקטן חשיב כמחוייב במצוות מדרבנן
רמו			איש שהתפלל אם יכול להוציא ידי חובת קידוש אשה שלא התפללה
רמז			אם יוצאים ידי חובת קידוש מן התורה באמירת "שבת שלום"
רמט			גדר אמירת דברי שבה בכניסת יום השבת
רנא			עדיף לברך את חבירו בנוסח "שבת שלום" מאשר בנוסח "גוט שבת"
רנב			הערה על מחברים צעירים שמלקטים מנהגים בעלמא
			פרק ח - החייבים בקידוש ולהוציא אחרים ידי חובתם
רנב			נשים חייבות בקידוש מן התורה
רנה			המקור לדין זה שבגיל י"ג שנה ויום אחד נחשב כגדול להתחייב במצוות
רנו			הנשים חייבות בקידוש של יום טוב
רנז			הנשים מוציאות את האנשים ידי חובת קידוש
רנז			סתם ויש בש"ע הלכה כסתם לגמרי ואף בהפסד מועט
רסה			אף על פי שיצא מוציא - כשהאשה יודעת לקדש בעצמה
רסט			אם אשה יכולה לקדש לעצמה לכתחילה
רע			גר צדק אם יכול להוציא ידי חובה מי שעדיין לא התפלל ערבית של ליל שבת
רעב			אין הקטן מוציא ידי חובת קידוש אשה שהתפללה ערבית
רעח			אם קטן יכול לקדש בליל שבת לעצמו, או שחייב לשמוע קידוש מגדול
רפ			קטן שלא קידש בלילה יש לו תשלומין לקדש למחרת
רפג			קטן שהגדיל בליל שבת - לגבי קידוש
רפה			קטן שהגדיל בליל שבת, שעבר וקידש מבעוד יום, אם צריך לחזור ולקדש בצאה"כ
רפז			קטן שהגדיל בימי ספירת העומר
רפח			בביאור דברי תרומת הדשן לגבי ספק ספיקא כשיש אומרים שהיא מצוה דאורייתא
רפט			היה קטן והגדיל בבוקר, או היה שוטה ונתפקח ביום
רצ			הגדיל בחול המועד פסח לענין הלל
רצ			קטן שהגדיל ביום ראשון ט"ז אדר לגבי משלוח מנות
רצא			קטן שהגדיל - באמצע שבעה ימי אבלות

רצב	קטן שהגדיל בערב פסח
רצב	הגדיל לאחר שאמר ברכת הלבנה
רצג	קטן שהגדיל בליל שני אם חוזר להבדיל
רצג	קטן שהגדיל במוצאי שבת - דינו בהבדלה
רצג	ברכת הגומל בקטן שהגדיל
רצד	תשעה באב שחל בשבת, וחל יום ל"א ללידה ביום ראשון
רצד	תשעה באב שחל בשבת, והקטן שהגדיל ביום ראשון אם מחוייב להתענות
רצה	קטן שהגדיל לגבי גבי שבע ברכות
רצה	קטן שהגדיל בט"ז אדר לגבי מתנות לאביונים
רצו	קטן שקרא קריאת שמע בקטנותו
רצו	קטן שהגדיל תוך כדי אכילתו
רצח	הגדיל ביום טוב שני בארץ ישראל
רצח	הגדיל ביום טוב אחר שהניח עירוב תבשילין בערב יום טוב
רצח	קטן שהגדיל בחנוכה
רצט	קטן שהגדיל - לגבי ברכת שהחיינו על נטילת לולב
רצט	קטן שהגדיל בחול המועד לענין עליה לרגל
רצט	קטן שיגדיל ביום הכפורים לענין הצום
ש	אם סמכינן אחזקה דרבא שהביא ב' שערות
שיג	סומא חייב בקידוש ומוציא ידי חובה את בני ביתו
שד	מי ששמיעתו חלשה, ושומע ע"י מכשיר שמיעה, יכול לקדש לאחרים ולהוציאם י"ח
שה	מי שלא קיבל שבת אם יכול להוציא ידי חובת קידוש את מי שקיבל שבת מבעוד יום
פרק ט' - איסור טעימה קודם הקידוש	
שט	איסור טעימה קודם הקידוש
שיא	אם מותר לבלוע גלולה עם מים קודם הקידוש
שיג	אפילו אם התחיל באכילתו בהיתר מבעוד יום, וחשכה, צריך להפסיק את אכילתו
שיג	אם אין לו יין ומקדש על הפת באמצע הסעודה, אינו מברך המוציא
שטו	המקומות שמרן הבית יוסף לכאורה חולק על ראשונים
שיז	קיבל שבת מבעוד יום אסור בטעימה - והדין בבין השמשות

תתעא	יוםף	מפתח כותרות	ילקוטא
שכ			לשתות מים בבין השמשות בערב שבת ומוצאי שבת ובשאר ימות השבוע
שכא			ליתן לקטן לאכול קודם הקידוש
שכה			מזמתקים לקטן קודם קידוש
שכה			דברי האור לציון שלא גזרו כלל איסור אכילה לפני קידוש על קטנים
שכז			בדין חינוך לקטן שלא יטעם קודם קידוש
שכט			אם יש להקל לאשה נשואה לשתות תה אחרי שהתפללה קודם הקידוש
שכט			מי שאין לו על מה לקדש בלילה, וקשה לו שלא לטעום בליל שבת, יטעם בלא קידוש
של			טעה ובירך על משקה קודם הקידוש אם יטעם
של			גדר איסור אכילה קודם התפלה
שלא			איסור ברכה לבטלה הוי מן התורה
שלא			חולה האוכל ביוהכ"פ ובשאר צומות אם תיקנו לו ברכת הנהנין
שלד			דברי הראשונים שיש ברכה על מאכל איסור
שלה			ספק דרבנן לקולא - גם במקום שרוב הפוסקים החמירו ומיעוט הקילו
שלו			מועיל ס"ס אף שרוב הפוס' ס"ל שאין לברך על מאכל איסור, וכן רזה"פ ס"ל שצריך ו' שעות
שלח			דברי הקובץ שיעורים שכל הנידון בהלכה הוא מי השופט אשר יהיה בימים ההם
שלט			טעה ואכל קודם קידוש, אם מקדש אחר אכילתו
שלט			שכח לקדש ובירך המוציא על הפת

פרק י - כיסוי הפת קודם הקידוש

שמ			אם יש חשש אוהל בפריסת מפה על השלחן בשבת
שמא			לצאת בשבת עם כובע שיש בשוליו שיעור טפח
שמד			לצאת עם כובע שיש בו שוליים טפח - פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן
שמד			סתם ויש בשלחן ערוך - כשנכתבו בב' סעיפים
שמו			לפרוס מפה על הלחם קודם הקידוש
שמו			ד' טעמים לכיסוי הפת במפה, וט' נפקא מינה ביניהם
שמז			שלא יראה הפת בושתו
שמח			זכר למן שהיה טל תחתיו ומעליו
שמח			לכסות הפת - אף שאין דין קדימה כשאין ברכותיהן שוות
שמח			אם אפשר להוציא כיסוי המפה מיד לאחר הקידוש - או עד ברכת המוציא

שמט	הערה על ספר שונה הלכות
שנ	גם ביום צריך לכסות את הפת
שנא	אפשר לכסות את הפת גם בכיסוי דק ושקוף
שנא	כיסוי הפת בבגד של שעטנז
שנג	לכסות גם את הלחם הפרוס
שנג	גם אם יש על השלחן עוגות יש לכסותם - והדין בזיתים
שנד	המפה שמכסים בה הפת אין הכרח שתהיה לבנה, ומותר לתת הפת על קרש מיוחד
שנד	כשיש שלחנות רבים וכולם שומעים את הקידוש אם כולם צריכים לכסות הפת
	פרק יא - דברים הנוהגים לאמרם קודם הקידוש
שנו	יסוד המנהג לומר שלום עליכם קודם הקידוש
שנח	אין לשנות מנהגים טובים שיש בהם תועלת ואין בהם חשש איסור
שנט	אם צריך לכפול ג' פעמים שלום עליכם
שנט	באמירת "מלאכי רחמים משרתי עליון" וכן "ברכוני לשלום"
שס	לבקש מהמלאכים עבורינו
שסא	אמירת צאתכם לשלום בפזמון שלום עליכם
שסב	אמירת שלום עליכם בליל יום טוב שחל בשבת, ובליל פסח
שסג	אם יש חיוב שמחה בראש השנה
שסה	המהרש"ל לא אכל מאכל החביב עליו בראש השנה
שסה	הנמנע מלאכול מאכל החביב לו - נחשב כסיגוף
שסו	תענית הראב"ד בשבת ויום טוב
שסח	שירת בנים ובנות יחד בליל שבת - קול באשה ערוה
שסט	חלילה שנשים ישירו בעזרת הנשים שבבית הכנסת
שעא	איסור חמור של שירת נשים אצל המשרתים בצבא
שעא	שירת אחים ואחיות יחד בליל שבת
שעג	אם מותר לבעל לשמוע קול שירת אשתו גם כשאינה טהורה
שעה	שכר שבת עבור עריכת קידוש באופן קבוע במוסד
שעו	אם יש דין "אל תטוש תורת אמך" בשינוי המבטא
שעז	אמירת אשת חיל לפני הקידוש

תעג ילקוטא מפתח כותרות יוסף
 שעז אמירת הנוסח יהא רעוא מן קדם עתיקא קדישא וכו', קודם הקידוש
 שעח אמירת "אזמור בשבחין" בליל שבת

פרק יב - דיני כוס הקידוש

שעט אם צריך הדחה לכוס
 שפ שלא לקדש על יין שטעמו מהכוס [פגום] - ומתי נחשב לכוס פגום, וכיצד תיקונו
 שפא בשעת הדחק מקדשין על כוס פגום
 שפא אם שתה מהיין על ידי קש אם נפגם בכך
 שפב אם יש ליזהר שלא יהיה הכוס פגום גם בכוסות שלפני המסובים
 שפג שלא יהיה הכוס סדוק או שבור
 שפד אם מותר לקדש בכוס חד פעמי
 שפה נטילת ידים בכוס חד פעמי
 שפו להטביל כלים חד פעמיים הנקנים מגוי
 שפז כלים חד פעמיים לסעודת שבת
 שפח אם יכול לקדש על יין הנמצא בכוס שפיו צר
 שפח אם יכול לקדש על יין הנמצא בבקבוק - כשאינן לו כוס
 שצ למזוג היין במועט מים - והמזיגה תהיה סמוך לקידוש
 שצא אם מותר לאשה שאינה טהורה למזוג היין בפני בעלה
 שצא איסור הושטה מידו לידה לאשתו נדה ברבים

פרק יג - נוסח הקידוש והמבטא

שצד אין לספרדי לשנות ממבטאו בקידוש, ובאמירת שם ה' לא יאמר שם ה' בניקוד חול"ם
 שצז יש מרבני האשכנזים שהתנגדו למבטא הספרדי
 שצח מדברי רבינו בחיי נראה להיפך שיש משם יש ראייה למבטא הספרדים
 תא עדות רבני האשכנזים על המבטא הספרדי
 תא אם יש ללמוד מרבי נתן אדלר שמותר לאשכנזי לשנות מבטאו למבטא ספרדי
 תה אשכנזי הרוצה לשנות מבטאו למבטא ספרדי
 תז אשכנזי שהורגל במבטא הספרדים דעת הגריש"א שישאר במבטא זה
 תח בחור ספרדי העולה ש"צ בשיבה אשכנזית אין לו לשנות את הנוסח והמבטא
 תט גם מדברי האר"י מוכח כמבטא הספרדים

תט	דברי המנחת יצחק בענין שינוי המבטא
תיא	שינוי מנהג - מוציא לעז על הקדמונים
תיב	שאין להקפיד כל כך לדקדק בביטוי התפלה
תיב	מותר לספרדים לכתחילה להעלות ש"צ אשכנזי שמבטא שם שמים כפי מנהגם
תיג	עוד על ההבדל בין קמ"ץ לפת"ח
תטו	בן ישיבה ספרדי הלומד בישיבה של יוצאי אשכנז, חייב לנהוג כמנהגי הספרדים
תטז	אם יש לרבני הישיבות בזמן הזה גדר רבו מובהק
תיט	אם כל הבאים לארץ ישראל מחו"ל צריכים לנהוג בכל כדעת מרן
תכ	כח קבלת הוראות מרן לבני ספרד
תכא	המנהג אצל בני ספרד היה לברך קודם ההדלקה וכן כתבו גדולי הדורות
תכב	לא כל ראש ישיבת נחשב כמרא דאתרא
תכג	בני ברק אם היא אתריה דמרן החזון איש
תכד	מרא דאתרא גם אחר פטירת החכם
תכד	איך מרן הב"י חלק על הרמב"ם
תכה	אם כל רב בית כנסת או רב עיר נחשב למרא דאתרא
תכז	תקיפותם של גדולי הדור בעניני הלכה
תכח	ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת
תכט	שאין לכל ראש ישיבה סמכות הלכתית נגד גדולי הדורות
תכט	אין לכל אחד לבחור לו פוסק לעשות בכל כדבריו אלא ילך אחר כללי הפסיקה
תלב	אם ספרדים יוצאים ידי חובת קידוש במבטא אשכנזי
תלד	שומע קידוש ואינו מבין המבטא - ואין לו אפשרות אחרת
תלה	לברך הגפן בניקוד סגו"ל
תלו	אודות השינויים בניקוד המופיעים בכמה סידורים חדשים
תלו	המנהג לומר בורא פרי, פ' דגושה
	פרק יד - סדר הקידוש
תלז	בנוסח קידוש ליל שבת
תלז	יש לעשות קידוש קודם הנטילה ולא אחריה
תלט	נטל ידיו קודם הקידוש - יקדש על הפת

תתעה	יִלְקוּטָא	מפתח כותרות	יוסף
תלט	דברי המשנה ברורה והכף החיים בענין נטל ידיו קודם קידוש - אינם לדעת מרן		
תמ	עבר ונטל ידיו קודם קידוש - ישמע קידוש מאחר		
תמא	לומר פיוט למבצע על ריפתא		
תמב	גם בקידוש של יום יטול ידיו אחר הקידוש, והדין אם טעה ונטל קודם הקידוש		
תמב	הרגיל בכובע יקדש עם כובע, ולא יקדש בחלוק בית, ודין עיטוף בזמן הזה		
תמג	לומר הקידוש בליל שבת מעומד		
תמה	כיצד נותן הכוס על ידיו, ואם יד שמאל מסייעת לימין		
תמו	אם מותר לסמוך יד ימין בשולחן בעת הקידוש		
תמו	אם לקדש על גביע עם רגל אחד, או כוס בלא רגל		
תמח	איטר יד היאך יאחזו כוס של קידוש		
תמט	לקדש על רביעית וכוס מלא - שיעור רביעית		
תנ	בענין שיעור רביעית - שא"צ להחמיר כשיעור חזון איש, ושיעור כוס הקידוש הוא 81 גר'		
תנא	מחקרים שגילו כשיעור הגר"ח נאה		
תנב	שיעור טפח ואמה		
תנג	גם לבני אשכנז ההלכה וכן המנהג בארץ ישראל כפי השיעור הקטן של הגר"ח נאה		
תנד	משא ומתן בדברי הגאון החזון איש והגאון הקהלות יעקב בענין השיעורים		
תנו	אם הכוס נקי מעיקר הדין אין צריך הדחה		
תנו	לכתחלה צריך שהכוס יהיה מלא		
תנז	לומר ויכולו בעמידה		
תנח	מנהג האשכנזים לקדש מיושב גם בליל שבת, כדעת מרן, ודלא כדעת האר"י ז"ל		
תנט	לומר ויכולו בעל פה		
תסב	אמירת חצי פסוק בקידוש		
תסג	אמירת סברי מרנן ועניית "להיים"		
תסד	להשמיע לאזניו הקידוש בליל שבת		
תסד	הרהור כדיבור דמי או לאו כדיבור דמי - לענין קידוש		
תסו	קידוש היום בהרהור הלב אם יוצאים בו ידי חובה		

	תתעו	ילקוטא	מפתח כותרות	יוםף
תסז	הערת מרן אאמו"ר - בדין קידש בהרהור אם יצא ידי חובה			
תסט	אם הנשים יכולות לענות אמן אחר ברכת לישיב בסוכה בקידוש ליל סוכות			
תסט	השומע קדושה באמצע תפלת הלחש אם שותק ושומע			
תע	אם שמיעה חשיבא הפסק			
תע	שהחיינו בהדלקת הנרות			
תע	שכח לברך שהחיינו בקידוש ליל פסח			
תעא	עניית אמן אחר ברכת שהחיינו בקידוש בליל פסח			
תעב	שהחיינו במקרא מגילה - אם צריך לכוין לפטור מצות משלוח מנות וסעודת פורים			
תעב	אם קידש לאחרים - כשחוזר לקדש לעצמו אם יחזור על ברכת שהחיינו			
תעג	גדר מצות עשה שהזמן גרמא			
תעג	שילוח הקן בימי ספירת העומר			
תעג	אם הולכים אחר הרש"ש כשאין הדברים מבוארים בד' האר"י			
תעג	ברכה מעין שבע בליל פסח			
תעד	ברכת האילנות - אי חשיב זמן גרמא			
תעה	תספורת לנשים בימי העומר			
תעה	אם נשים עונות אמן אחר ברכת שהחיינו שבקידוש כשבירכו בהדלקה			
תעה	אם הנשים יכולות לענות אמן אחר ברכת לישיב בסוכה ולא לטעום מהכוס			
תעה	שתיית מלוא לוגמיו לעיכובא			
תעז	אם המסובים הפסיקו בדיבור קודם שטעם המקדש			
תעח	אם שומע כעונה הוא לכל הדינים, או תורת שמיעה עליו			
תעח	מי שלא שמע ברכת הגפן של הקידוש או של ההבדלה			
תפ	כאשר המקדש מוגמגם ובולע תיבות כיצד ינהגו בני הבית			
תפ	קידש עם המברך, לא יענה אחר המקדש קודם שטעם מהיין			
תפא	המקדש הזכיר שם ומלכות וקדושת שבת, אך באמצע הברכה החסיר מספר מילים			
תפב	שמע קידוש ולא שמע היטב חיתוך האותיות			
תפג	חצי ברכה בשמיעה, וחצי ברכה באמירה			
תפג	אשה השומעת קידוש מקטן אם יכולה לומר בעצמה רק את פתיחת הברכה והחתימה			

תתעז	יִלְקוּטָא	מפתח כותרות	יוסף
תפו	שאין ראוי לנהוג לומר את כל נוסח הקידוש עם המקדש חוץ מהברכה		
תפז	קידוש ליל פסח אין לומר חלק מהקידוש עם המקדש		
תפז	מבדיל שטעה וחתם בין קודש לקודש, והשומעים תיקנוהו ואמרו בין קודש לחול		
תפח	"אף על פי שיצא מוציא" - יכול לקדש לאחרים אף שהוא כבר קידש		
תפח	אם ברכת הגפן הוי חלק מהקידוש		
תצא	היכא שהמקדש לא טעם מהיין, וטעם ממנו אחד שהמברך לא כיוון עליו		
תצב	מי שקידש על יין ולא בירך ברכת הגפן, אם יצא י"ח קידוש		
תצב	בקידוש שלא במקום סעודה - יש איסור לאכול		
תצג	לשתות מלוא לגומיו מכוס הקידוש		
תצד	ושיעור כמלא לוגמיו - אם צריך לשתות את כל הכוס בקידוש -		
תצד	אם צריך למלא את כל הכוס על גדותיו		
תצד	אי מהני רוב רביעית לצרפו לזימון		
תצה	אם אחד המסובים שתה מלוא לוגמיו		
תצו	לא שתה כמלא לוגמיו		
תק	אם על ידי שתיית כל המסובים שתו כמלא לוגמיו		
תקא	שיעור בכדי אכילת פרס בשתיית רבים		
תקב	מצוה מן המובחר שכל המסובים יטעמו מכוס הקידוש - ואם יש חיוב בטעימה		
תקה	טעימה מכוס הקידוש ואין לחוש לחולי		
תקו	שומר מצוה לא ידע דבר רע, בטעימה מהכוס, ובמאכל שתחת המטה בליל פסח		
תקח	שאין לטועמים לברך על טעימת היין		
תקח	להעביר שארית יין הקידוש על עיניו - מהדר לה בקידושא דבי שימשי		
תקט	גם מי שלא טעם מהיין יצא חובת קידוש		
תקי	אחד בירך לכולם ואחד מהשומעים שח קודם קיום המצוה		
תקיא	מי שקידש על היין להוציא את בני ביתו, ושתה אחר שהמקדש לא כיוון עליו		
תקיא	קידש ונשפך היין קודם שטעם ממנו		
תקטז	מי שקידש על הכוס, וכסבור שהוא של יין, ואחר שקידש נתברר שהוא מים		
תקיה	מי שקידש וכשבא לטעום מן הכוס נתברר לו כי לא היה שם יין, אלא קוניאק		

תקיט	מי שיצא ידי חובת קידוש בליל שבת, ובא לבית חבירו, ורוצה לשתות יין פרק טו - ברכת הילדים בליל שבת
תקכ	לנשק ידי אביו ואמו - בליל שבת
תקכא	אין צריך לנשק את ב' הידים
תקכב	אם להקדים לנשק ידי אמו לידי אביו
תקכג	אם צריך לבטל תורה כדי לנשק ידי אמו בליל שבת
תקכד	מנהג של נשיקת היד אינו נהוג בארצות אשכנז
תקכה	כשיש אורחים בליל שבת אין להתעכב לילך לבית הוריו
תקכז	נשיקת ידי אחותו - לחיצת יד לאחותו, ואיסור נגיעה בנשים
תקכח	דין חיבוק ונישוק האם לבנה והאב לבתו
תקכט	איסור נגיעה בעלמא בבתו ואחותו
תקל	מאיזה גיל האיסור לחבק ולנשק את אחותו
תקלא	אין לכלה לנשק ידי חמיה אחרי הקידוש, וכן אין לחתן לנשק ידי חמותו
תקלב	לברך הילדים בליל שבת
תקלג	נוסח הברכה שמברך לילדים בליל שבת
תקלד	מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם, ברכת האב על בנו חשובה ביותר
תקלה	שלא לבקש ברכה מאותם הנותנים עיניהם במזון
תקלז	להזהר שלא להוציא קללה מפיו - בפרט על בני ביתו
תקלח	כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה
תקלט	אם הרמב"ם ראה את הזוהר הקדוש
תקמ	אם רשאי לברך את ילדיו בב' ידים
תקמא	יש נוהגים שבברית מילה או בר מצוה עומד כהן ומברך ברכת כהנים לילד
תקמג	הנחת היד על ראש המתברך
תקמד	אבל תוך שבעה אם מברך את ילדיו בליל שבת - ואם אומר "שלום עליכם"
תקמז	אב המתארח אצל בנו הנשוי - להושיבו בראש השלחן
תקמח	לכבד את אביו ליטול ידיו תחלה, ולכבדו במנה תחלה
תקמו	בעל הבית בוצע

תתעט	יִלְקוּט	מפתח כותרות	יוסף
תקמז	אם להקדים לתת מ"לחם משנה" לאשתו או לאביו		
תקמח	כשדורשים בשלחן שבת, יש לכבד את האב לדרוש תחלה		
	סימן רעב - על איזה יין מברכים הגפן ומקדשין		
תקמט	יין שריחו רע אין מקדשים עליו - והדין בדיעבד שעבר וקידש על יין שריחו רע		
תקנ	שלא לקדש על יין מגולה		
תקנא	שיעור הגילוי הפוסל יין הקידוש		
תקנב	עבר וקידש על יין מגולה		
תקנה	תערובת יין מגולה ביין כשר		
תקנו	דין משקין מגולין בזמן הזה - אם מותר לשתותן		
תקנו	דין משקין מגולין בלילה שהיו בכלי מתכות		
תקנח	בגדר מיעוט המצוי		
תקנט	לקדש על יין המונח בחביות פתוחות שבוע ימים		
תקס	אם יש לאסור יין מגולה שהוא מבושל - וכן יין תוסס אם שייך בו איסור יין מגולה		
תקס	מקדשים על יין שבשולי החבית שיש בו שמרים. ומצוה מן המובחר לקדש על יין טוב		
תקסא	יין כושי, שהוא שחור, כשר לקידוש		
תקסא	קידש על היין ונמצא שהיה חומץ		
תקסא	יין שהחמיץ ונפסל לקידוש, ואחר כך נתנו לתוכו חומר שגורם ליין להשביח		
תקסב	לקדש על יין שנעשה בערב שבת - סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש		
תקסג	לקדש על יין הבלוע באוכל		
תקסד	ברכת הפת הטבולה ביין		
תקסד	מיץ ענבים שאין בכוחו לתסוס		
תקסה	סומכים להלכה על כת"י של רבותינו שנתגלו		
תקסו	מי שחביב לו מיץ ענבים יותר מיין - אם בכל זאת עדיף שיקדש על היין		
תקסז	המחמיר ב"היתר מכירה" בשביעית, וקנה יין של היתר מכירה מה יעשה בו		
תקסח	היחס להיתר מכירה - אם חסרון בגמירות דעת מבטל המכירה		
תקסט	לקדש על יין תוסס ["פנטזיה"]		
תקע	יין שיש בו טעם אחר [אפרסק] אם אפשר לקדש עליו		

תקע	מצוה לקדש על יין אדום
תקעב	יין אדום לד' כוסות
תקעב	הטעמים אמאי לענין ד' כוסות יש עדיפות ביין אדום
תקעג	מנהגינו לקדש על יין אדום, והדין במיץ ענבים אדום
תקעג	מיץ ענבים אדום
תקעד	לתת יין אדום על יין לבן בשבת
תקעז	דחיית דברי החולקים בדין זה - לערות יין אדום ליין לבן
תקעח	המצאת חידוש שיש "מיחזי כמתקן" בהוספת יין אדום על יין לבן
תקעח	גדר מיחזי כמתקן
תקפג	שדעת מרן השלחן ערוך שאין לקדש על יין שרובו מים
תקפד	נראה שאין מחלוקת בין מרן להרמ"א בזה אלא לכ"ע בעינן דרך מזיגה באותו מקום
תקפח	לענין הלכה יש סברא להקל עד רוב יין אף שהיין אינו צריך מזיגה
תקפט	דעת חכמי הזמן ביין שרובו מים - שאין לברך עליו הגפן
תקצא	מיץ ענבים שהוסיפו לתוכו מעט יין אם בטל מתורת יין
תקצב	אם יש לחלק בין מזיגה בבית, לבין מזיגה כללית בייקבים
תקצג	יש חלק מההכשרים בזמנינו שנותנים הכשר ליין שיש בו תערובת 80 אחוז מים
תקצד	אם לבני אשכנז צריך שיהיה דרך מזיגה באותה מדינה
תקצו	תשובה למחבר אחד שלימוד זכות על הנוהגים לערב רוב מים ביין
תקצז	אם יש לחלק בין שמורים ליין
תקצז	גם להגר"א בעינן דרך מזיגה באותו מקום
תרא	שתה רביעית מיין שרובו מים לא יברך על הגפן ולא נפשות
תרב	ספרדי השומע קידוש מאשכנזי המקדש על יין שרובו מים
תרז	לענות אמון אחר המקדש על יין שרובו מים
תרח	לקדש על יין צימוקים
תרח	גם ביין צימוקים בעי המשכה להוציא את כל הצימוקים מהיין
תרי	שיעור מדת המים ששורים בהם הצימוקים שיהפכו ליין
תריג	כמה זמן צריך לשריית הצימוקים במים כדי שיהיה עליהם תורת יין?

תתפא	יוםף	מפתח כותרות	ילקוטא
תריד			אם טעם כעיקר דאורייתא
תריח		הרתיה או בישל הצימוקים במים אם ראויים לברכת בורא פרי הגפן ולקידוש?	
תרכב		לשרות צימוקים במים בשבת כדי לקדש ע"ז בשבת	
תרכג		אם צריך המושכת מי שריית הצימוקים, מן הצימוקים, להיחשב יין	
תרכו		עשיית יין מצימוקים שאין בהם גרעינים	
תרכח		מי שריית צמוקים שהוכנו לעשות מהם יין לקידוש, שאירע שהיו בשכונת המת	
תרכח		העושה יין מענבים שנקנו מגויים, אם צריך תרומות ומעשרות	
תרלא		מיץ שעושים מהענבים שקונים מהעכו"ם דינו כדין היין, וחייב לעשרן	
תרלא		לקדש על יין שלא הפרישו מזמנו תרומות ומעשרות	
תרלב		קידוש על יין מבושל ועל מיץ ענבים	
תרלג		כל שאינו משקר בברכתו - מברך לכתחלה בורא פרי הגפן	
תרלו		נתינת גפרית לתוך מיץ ענבים	
תרלז		מותי אומרים אילו מרן הש"ע היה רואה דברי הראשונים היה חוזר בו	
תרלט		קבלת הוראות מחמת הגברא - ולא מחמת חיבורו	
תרמ		חיבור הכסף משנה נתחבר אחר הבית יוסף	
תרמ		בדין יין משוחזר	
תרמב		יין שנתנו בו דבש להמתיקו	
תרמג		אם טוב להחמיר לקדש על יין יבש ושאינו מבושל כשיטת הרמב"ם	
תרמד		האיסור לקדש על סתם יינם והדין בדיעבד	
תרמה		המפקפק בקדושת דברי רז"ל שנחשב אפיקורס אם יינו יין נסך	
תרמז		אם המזלזל בגדולי ישראל ומדבר נגד גדולי הדור יינו יין נסך	
תרמט		מחלל שבת שמתפלל בשבת ומקדש אם עושה יין נסך במגעו	
תרנב		מחלל שבת שעירה יין מתוך צלוחית לכוס, אין לאסור מה שנשאר בתוך הצלוחית	
תרנח		מחלל שבת לתיאבון הרוצה לקדש לבני ביתו, אין למונעו מכך	
תרנט		חולה שיש בו סכנה שציוו עליו הרופאים לשתות יין, אם יקדש על סתם יינם	
תרס		יין מפוסטר שנגע בו מחלל שבת - הערה ע"ד האור לציון	
תרסב		השומע קידוש ממחלל שבת אם יוצא י"ח - הערה ע"ד האור לציון	

תרסג	מתי מקדשים על חמור מדינה
תרסה	אם אפשר לקדש על חמור מדינה כשיש יין בעיר
תרסו	הבדלה על שכר כשיש יין בעיר - הערה ע"ד הגאון אור לציון
תרסז	אם בירה שחורה נחשבת כחמור מדינה
תרסז	מיץ תפוזים אינו נחשב חמור מדינה
תרסח	אין לברך ברכה אחרונה אחר הקידוש, אף על פי ששתה רביעית יין
תרסט	המקדש קידושא רבה, או המבדיל, על שכר חריף, יקדש על רביעית
תרע	ברכה אחרונה על ערק - הבהרה לילקוט
תרעא	קידוש והבדלה על תה קפה קולה ומיץ
תרעג	אם אפשר לקדש על פת הבאה בכיסנין
תרעג	אם אפשר לקדש על שאר מיני מאכלים
תרעד	ברכת היין שבקידוש פוטרת שתיית היין שבסעודה
תרעו	הטועמים מהיין של הקידוש אינם מברכים על שאר משקאות
תרעו	מי שלא טעם מהיין אם צריך לברך על היין ששותה באמצע הסעודה
תרעז	אם ברכת הגפן פוטרת גלידה בסעודה
תרעה	האם צריך לברך על גלידה באמצע הסעודה
תרפ	שתה יין ומים אם מברך גם נפשות
תרפא	אין קידוש אלא במקום סעודה
תרפב	מי ששומע מחבירו קידוש על היין, וכיוון לצאת י"ח קידוש, ולא סעד שם
תרפג	העומד בביתו ושומע קידוש משכנו, ונתכוין לצאת, והמקדש נתכוין להוציא
תרפה	קידוש על דעת לאכול בפינה אחרת
תרפו	אם לכתחלה יכול לשנות מקום סעודתו ממקום למקום
תרפו	אם רואה את מקומו הראשון דרך חלון אם צריך לחזור ולקדש
תרפז	לכתחלה לקדש כשרואה את נרות שבת
תרפט	התנה מתחלה לשנות את מקומו הראשון
תרפט	חולה שאינו יכול לאכול אחר הקידוש אם יקדש
תרפט	חולי "צלייפק" כיצד ינהגו בליל פסח, ליל סוכות, ובסעודות שבת

תתפג	יוסף	מפתח כותרות	ילקוט
תרצ			אם אכל כזית פת בלבד אם מועיל לקידוש במקום סעודה
תרצ			אם עוגה נחשבת כקידוש במקום סעודה
תרצב			אם אכילת אורז מועילה לקידוש במקום סעודה
תרצד			אם שתיית רביעית יין מועילה לקידוש במקום סעודה
תרצז			אם אפשר להקל גם בקידוש לילה בשתיית רביעית יין
תרצז			אין עושים מצוות חבילות חבילות - בברכת הגפן בברית מילה שחל בשבת
תרצז			אי מהני שתיית מלוא לוגמיו לגבי קידוש במקום סעודה
תרצח			אף השותה רביעית ממיץ ענבים, שפיר חשיב קידוש במקום סעודה
תשב			אין אכילת פירות נחשבת לסעודה
תשג			המבקרים בבית חתן ושומעים קידוש
תשד			קידושא רבה בבית הכנסת - ואכילת מזונות בבית הכנסת
תשו			הערה ע"ד הרב אור לציון זצוק"ל - בענין סעודה שלישית בבית הכנסת
תשז			חולים שאינם יכולים לסעוד, אם מותר לקדש להם אף שלא במקום סעודה
תשט			מי שבא לקדש בבוקר, והיה לפניו פת כסנין וטעה ובירך מזונות, ועדיין לא קידש
תשי			לקדש לאחרים שאינם יודעים לקדש
תשיא			לאכול מיד לאחר הקידוש ולא לשהות זמן רב
תשיג			עוד בדין לאכול לאלתר אחר הקידוש
תשיד			מנהג התימנים בשהייה זמן מה - אחר הקידוש, ומאחרים הסעודה
תשיד			בני תימן ינהגו כהוראות השי"ע - אך במבטא ומנגינות ימשיכו במסורת שלהם
תשטו			בכל תימן היו רק שלשה ספרי "בית יוסף" ולכן נהגו כפסקי הרמ"א בכמה הלכות
תשיט			ילד ספרדי שאומץ בידי אשכנזים - צריך לחזור למסורת רבותיו הספרדים
תשכ			שלא להניח הסעודה לאחר זמן מה מהקידוש
תשכג			אחר הקידוש יצא לחוץ וחזר למקומו אם חוזר לקדש
תשכד			להביא דברי מאכל מהמטבח בין הקידוש לסעודה
תשכה			אכל והקיא כל מה שאכל אם מחוייב לחזור ולאכול
תשכו			מנהג נאה הוא לקשט את שלחן השבת בפרחים ושושנים
תשכז			יש נוהגים לקחת שתי אגודות של הדסים קודם הקידוש

תשכח	אודות הנהגים לומר זכור ושמור וכו'
תשכט	אם צריך הדס משולש - או שבכל גוונא יש להעדיף הדס על מיני בשמים אחרים
תשלא	שלא לברך ברכת הריח על ההדסים שבלולב בימי חג הסוכות
תשלג	לברך מאה ברכות בכל יום - ולהקפיד גם בשבתות וימים טובים
תשלה	חשבון מאה ברכות בכל יום מונים מערב עד ערב - וסעודה שלישית הנמשכת בלילה
תשלו	לכוין לברכות של קריאת התורה להשלים מאה ברכות
תשלח	לברך על הדסים בליל שבת אחר ברכת המזון, ולברך על בשמים ביוהכ"פ
תשלט	המנהג פשוט לברך "הנותן ריח טוב בפירות" על לימון
תשמ	לברך על אתרוג ברכת "הנותן ריח טוב בפירות" והדין בימי סוכות באתרוג של מצוה
תשמב	לברך בורא מיני בשמים על מי בושם
תשמד	אם אמירת אין כאלהינו משלימה למאה ברכות בכל יום
תשמה	לגרום לברכה שאינה צריכה בשבת כדי להשלים מאה ברכות
תשמו	לאכול על שלחן של ד' רגלים - ולהניח פת על השלחן כל השבת
תשמו	הנהגה טובה לאכול תפוחים בליל שבת או לעטר את השולחן בתפוחים
תשמז	אכילת ביצים בסעודות שבת
תשמז	האם בציעה על "לחם משנה" יסודה מן התורה או מדרבנן
תשמח	אם לחם משנה הוא חיוב גמור
תשמט	שיטות הראשונים מהו לבצוע על "לחם משנה"
תשנ	בביאור שיטת הרשב"א אם מברך על כל הככרות ואם מוכרח לבצוע שנים
תשנב	גם ביום טוב בעינין לחם משנה
תשנג	אם בוצע על העליונה או על התחתונה
תשנה	אם ידו הימנית אוהזת בככר התחתון אפשר שהוא המזומן לבציעה תחילה
תשנז	אם יש להניח את הככרות זה על גב זה או זה מול זה
תשנט	פת מתבואה חדשה אם מצטרפת ל"לחם משנה"
תשנט	השומע ברכת המוציא מהמברך על פת מתבואה חדשה
תשס	לחם ששכחו להפריש ממנו חלה בארץ ישראל, אינו ראוי ללחם משנה

תתפה ילקוט מפתח כותרות יוסף

תשסא לצרף ללחם משנה חלה קפואה, או לחם שלא הפרישו ממנו חלה

תשסב להוציא את המצות מהפריזר בשבת ערב פסח, כדי שיופשרו מהקרח

תשסה מי שיש לו ככר אחת, יכול לצרף פת כסנין לככר, ויהיה נחשב לו ללחם משנה

תשסו האוכל פת כסנין בשבת, אינו צריך לבצוע על שתי עוגות מן הפת כסנין

תשסז גם כשיש לו ככר ומחצה, שתי ככרות מיקרי, וחשיב לחם משנה

תשסח כשאין לו שתי ככרות שלמות, כי אם לחם אחד וצנימים

תשסח במקומות שיש ב' ככרות קטנות, ואין בכל אחד מהם שיעור כזית

תשע יש שנהגו להניח על השלחן בליל שבת י"ב ככרות

תשעב בעניני תפלה הולכים אחר המקובלים –

תשעג שלא למחוק תיבת "מהרה" בברכת אהבת עולם בניגוד למבואר בשער הכוונות תשעב

תשעג פשט וקבלה - הלכה כדברי הפשטנים

תשעד ספק ברכות להקל גם נגד רבינו האר"י ז"ל

תשעה דעת האר"י נראה שהלכה כהזהר נגד התלמוד ואין כן דעת מרן ושאר הפוסקים

תשעה דעת היעב"ץ והגר"א ועוד שאפשר לחלוק על רבינו האר"י גם בתורת הסוד

תשעו אין לומר כלפי הקדמונים מי גדול ממני, ודברי האר"י שקולים כדברי הפשטנים

תשעז דברי הפוסקים דאזלינן בתר הפוסקים נגד דברי המקובלים

תשפא גם חכמי הספרדים הורו להורות לרבים רק כדעת הפשטנים ודלא כהמקובלים תשפא

תשפג דעת החיד"א בדבר והחולקים עליו

תשפה להסתפר בל"ד לעומר, ברכת האילנות בשבת - הערה ע"ד האור לציון

תשפה ד' טעמים שיש לילך אחר הפשט ולא אחר הקבלה

תשפו י"ג ראיות שדעת הב"י דבמחלוקת הפוסקים נגד המקובלים הלכה כדברי הפוסקים

תשפז אכילת בשר אחר גבינה בסעודה אחת

תשפז התענה תענית חלום בשבת אם צריך להתענות ביום א'

תשפט כשאין הכרעה ברורה בפשטנים, הקבלה תכריע - תפילין בחוה"מ

תשצ מרן נקט כדעת המקובלים, כשאין חשש איסור לנהוג כן על פי הפשט

תשצ נטילת ידים קודם נשיאת כפים - לסיים הכריכות קודם תפילין של ראש

תשצא שאין לעולה לקרוא בקול את קריאת התורה עם הש"צ - נוהגים כד' המקובלים

תשצא	תכלת בציצית בזמן הזה
תשצב	דבר שלא נזכר בגמ' ובפוסקים כלל, וע"פ הקבלה הוא חמור
תשצב	תשובה למחבר אחד שטען שקיבלנו הוראות האר"י ז"ל גם נגד מרן
תשצב	תשב"י יתרץ קושיות וכו' היאך נוכל לסמוך עליו לעתיד לבוא, הרי לא בשמים היא
תשצג	המהרח"ו נהג בכמה דברים שלא כדעת רבו האר"י ז"ל - פיוטים בימים הנוראים
תשצד	הקפות בשבת חוה"מ, ולעשות ב' נקבים בכנף הציצית
תשצד	תפילין שימושא רבא במנחה
תשצה	בענין נפילת אפים
תשצה	נוסח יוצר המאורות ואהבת עולם
תשצה	הסרת תפילין של ראש תחלה, אמירת לכה דודי, עניית ברכו
תשצו	תספורת אחר ל"ד בעומר
תשצו	קבלת האר"י אם כולה מפי אליהו הנביא
תשצח	לעתיד לבא תחזור קבלת מסירת התורה ואז נקבל מפי אליהו
תת	מרן הב"י זכה לגילוי אליהו בהקיץ ובתמידות
תתד	לצרף ככר מוקפא ללחם משנה - תמיהה על טעמו של האור לציון
תתה	להניח לחם קפוא על הפלאטה
תתו	עשיית צנימים בשבת
תתז	אין מכה בפטיש באוכלין
תתט	דעת הכל בו במקשה דבר רך
תתט	ליזהר שלא ליתן פשטידא כנגד האש
תתי	להניח לחם קפוא על הפלאטה - מרכך דבר קשה
תתי	עשיית צנימים - תשובה לדברי מחבר אחד שחידש טעם אחר לאסור עשיית צנימים
תתיא	עשיית צנימים - תשובה לדברי הרב אור לציון
תתיב	סתם ויש במרן הלכה כדעת הסתם לגמרי, וכן ביש ויש
תתיב	עשיית קפה בשבת
תתיז	לערות רותחין על כוס פלסטי חד פעמי

תתפז	יוסף	מפתח כותרות	ילקוט
תתטז			להקפיד שהלחמים יהיו שלמים לגמרי
תתטז			לחבר שני חצאים של לחם לצרפן ללחם משנה
תתיח			אם אין לו ב' לחמים ללחם משנה, יכול לצרף מצה שלימה ללחם משנה
תתיח			חלת לחם שאפאה לכבוד שבת, ונשרף קצתה בשולי החלה
תתכא			אם לחם חתוך מצטרף ללחם משנה
תתכב			חלות לחם שנאפו בתנור ונדבקו זו בזו, ולאחר אפייה הפרידן בנחת זו מזו
תתכד			הנשים חייבות בסעודות שבת ובלחם משנה
תתכח			אין לברך המוציא קודם שיתפוס הלחם בידיו
תתכח			לברך על לחם משנה עם כפפות בידי
תתכט			לבצוע בשבת חתיכת לחם גדולה
תתכט			אם צריך לחתוך בסכין
תתכט			לכוין להוציא ידי חובה את בני ביתו בברכת המוציא
תתכט			אם צריך לטבל הלחם במלח
תתל			ליתן לחם לכל המסובים, ושלא יעשו הפסק
תתלב			שלא למסור הלחם ביד
תתלג			שלא לזרוק הלחם דרך בזיון
תתלד			אם סעודות שבת צריך לעשותם דוקא בפת או גם בעוגה
תתלד			אם מצות אכילת סעודות שבת הוי מן התורה או מדרבנן
תתלה			חלות מתוקות - מתי נחשב קביעות סעודה לברך המוציא
תתלז			חלות מתוקות הגם שאוכל אותם בסעודת קבע אין לברך עליהם המוציא
תתלח			לכתחלה נכון לאכול בסעודות שבת פת יותר משיעור כביצה
תתלט			נטילת ידים לסעודה כשאוכל כזית פת
תתמא			האוכל פחות מכזית אינו צריך נטילת ידים
תתמא			נטל ידיו על דעת לאכול פת כביצה, ובירך על הנטילה, ואינו יכול לאכול כביצה
תתמא			אם צריך לצאת מביתו וללכת ד' מילין ליטול ידיו
תתמב			במי שאכל כזית פת ושבע משאר המאכלים, אם חיובו בברהמ"ז הוא מן התורה

תתמג	מי שאינו אוכל אינו רשאי לברך המוציא לאחרים
תתמג	לשורר שירות ותשבחות בסעודות שבת - המקור לזמירות שבת
תתמד	אם תלמיד חכם מחוייב בזמירות שבת
תתמה	יש לשורר שירי שבת ביראת כבוד לפני השכינה - פיוטים בלשון ארמית
תתמו	אם למעט קצת בלימוד כדי לשיר שירי שבת
תתמו	אם הלומדים בעיון בליל שבועות צריכים לומר התיקון ליל שבועות
תתמוז	אם יש להחמיר לישב בשלחן שבת ולזמר זמירות שבת - דוקא עם כובע וחליפה
תתמח	כובע וחליפה בתפילה
תתמט	אם מותר להתפלל תפילת י"ח בזרוע גלויה עם התפילין שעליה
תתנ	בחורי ישיבה ספרדים בישיבה אשכנזית יתעטפו בטלית
תתנא	כשיש מילה בשבת, יאמרו קודם פזמוני שבת, ורק אחר כך פזמוני המילה
תתנא	אם מותר להזכיר שם שמים בזמירות שבת כאשר שר ומזמר בכובד ראש
תתנג	אם צריך לומר דברי תורה על השלחן בשבת, ובסעודת חתן
תתנד	אם מועיל מה שמברך ברכת המזון כדי שייחשב כאומר דברי תורה על השלחן
תתנה	טוב ליזהר שלא לדבר דברי חול בשעת סעודות שבת
תתנו	לעשות סעודת בר מצוה עם סעודת שבת
תתנז	הטעמים לכיסוי הסכין בברכת המזון - ומה שלא נהגו לכסות הסכין בברכת המזון בשבת
תתס	לשבח את בעלת הבית על המאכלים אלא שלא ירבה שיחה עם האשה
תתסא	מה נחשב בכלל לוו עליו ואני פורע